

A 18904 c

GEORG
WILHELM
FRIEDRICH

HEGEL

Malá
logika

Filozofické

DĚDICTVÍ



GEORG
WILHELM
FRIEDRICH

HEGEL

Malá logika

(Encyklopedie
filozofických
věd,
I. díl)

NAKLADATELSTVÍ
SVOBODA
PRAHA
1992

Domus editrix Pragensis Svoboda dominum Max Gansbühler domo Wald/Roszbach pro magnanimitate quam in hoc libro edendo ostendit, sincero animo honorat.

Sine liberalitate ac subsidio domini Gansbühler hoc volumen nusquam apparuisset.

Toto vydání mohlo být uskutečněno díky finančnímu příspěvku pana Maxe Gansbühlera, jemuž nakladatelství i za české čtenáře vyslovuje poděkování.

Z německého originálu: Hegel, G. W. F.: System der Philosophie. Erster Teil. Die Logik. Stuttgart 1929. (In: Sämtliche Werke. Band VIII. Hrsg. Hermann Glockner.)

– Přeložil PhDr. Jaromír Loužil, CSc.

Preface © Milan Sobotka, Praha 1992

Translation © Jaromír Loužil, Praha 1992

ISBN 80-205-0153-3

K Hegelově logice

Není jednoduché vyložit Hegelovu logiku a ne nadarmo se jedna z knih zabývajících se její interpretací nazývá Tajemství Hegelovy logiky¹. Někteří současní autoři (Peter Reininger) dokonce tvrdí, že stále ještě neexistuje klíč, jímž by toto tajemství mohlo být odemčeno. Na druhé straně se každá interpretace Hegelovy logiky – a není jich málo – opírá o určitou myšlenku, která postihuje alespoň některé aspekty Hegelovy koncepce. Postupně některé z nich probereme.

Ortodoxní hegelovské interpretace, z nichž nejdůležitější je *Logik und Metaphysik* (1843) J. E. Erdmanna, jsou platonské nebo platonizující. Kategorie logiky jsou „duší skutečnosti“², je to „říše stínů“, tj. myšlenek, které však nejsou pouhými myšlenkami v naší hlavě, nýbrž stojí v základu skutečnosti jako její „vzory“. Svět je jejich zpředmětněním, jejich „bytím vně sebe“, „jinakostí“, „vnějškovostí“.³ O této interpretaci lze říci, že zachycuje důležitý aspekt Hegelovy logiky, ale bez náležitého odůvodnění. Nepoměrně instruktivnější názor na Hegelovu logiku vyslovil F. W. J. Schelling ve svých mnichovských přednáškách *Z dějin novější filozofie*. Schelling zde mluví o tom, že Hegel „logické poměry, dřívější filozofií zahalené v reálnu, vyzvedl jako takové“⁴. „Logickými poměry“ nemíní ovšem Schelling logické vztahy v běžném slova smyslu, nýbrž, jak vyplývá z kontextu, nejobecnější vztahy reálného světa. Schelling sám vyjadřoval svou koncepci základních vztahů formulí $A=A$, již byly podřízeny formule $A=B$ a $B=A$. Celek světa je založen na dvou faktorech, ideálním a reálném, subjektivním a objektivním (A , B). Oba vytvářejí spolu dvě jednoty, z nichž v jedné – v přírodě – má převahu reálný faktor, v druhé – v lidském světě (vědomí, společnost a dějiny) – trvá převaha ideálního faktoru. To lze vyjádřit formulí $A^+=B$ a $B^+=A$. Obě sféry jsou jednostranným výrazem abso-

lutna, v němž se jednostrannosti vyrovnávají v absolutní identitě, což lze vyjádřit formulí $A=A$. Slovně to lze říci takto: „Síla, která se rozlévá v mase přírody, je podle podstaty totožná s tou, která se znázorňuje v duchovním světě, jenže tam má co dělat s převahou reálna, tak jako zde s převahou ideálna. Avšak i tento protiklad, který není protikladem z hlediska bytnosti, nýbrž z hlediska pouhé potence, jeví se jako protiklad pouze tomu, kdo se nachází mimo indifferenci a nenahlíží absolutní identitu jako nejpůvodnější.“⁵ Z toho je pochopitelný také výraz „identita identity“ pro absolutno. Výraz vyjadřuje, že absolutno je jednotou „relativních identit“, relativních jednot reálného a ideálního, jimiž jsou příroda a dějiny. Zde tedy máme příklad vztahů, jež Schelling nazývá „logickými“.

Zatímco Schellingova „logika“ zdůrazňuje jednotu absolutna, rozlišujícího se ve dva faktory, bude Hegelovi „logika“ vyjadřovat především dynamiku skutečnosti, její procesualnost, dimenzi „nastávání“ či dění (Werden), resp. překonávání (aufheben) jako základní rys skutečnosti. U předmětu logiky je však nutno uvažovat ještě o další vrstvě významů, které platí pro materiální i duchovní skutečnost a které Hegel mohl pozvednout do oblasti „logična“ na základě svého řešení noetického problému.

Těm, kteří znají problematiku, již vnesli do filozofie Descartes, Locke, Hume a Kant, bude připadat Hegelovo řešení jako upadnutí do dřívějšího ontologismu, který Hegel sám charakterizuje jako přesvědčení, že „to, co jest, je tím, že je to myšleno, poznáváno o sobě...“⁶ Víme, že antika řešila problémy poznání v rámci ontologie, že vycházela z toho, že poznání je založeno ontologicky. Poznání je u Aristotela jedním z kosmických procesů, které mají stejnou strukturu jako ostatní procesy. Jde o uskutečňování předmětu vnímání, ovšem bez látky, v našem vnímání a o uskutečňování druhového tvaru předmětu v našem „činném rozumu“⁷. Oba akty probíhají podle pravidla, že trpěné je vůči působícímu před pohybem nestejně, po pohybu stejně. Rovněž myšlenková souvislost mezi členy soudů a jejich zprostředkování

v úsudku odpovídá ontickému členění věcí v reálném světě a hierarchii obecně (rod, druh, „poslední druh“).⁸ Dále je u Aristotela zdůvodněna ontologická platnost logických zákonů.⁹ Posléze je formulována teze, že nejvlastnější bytí jsoucího záleží v jeho pravdivosti.¹⁰ Podle Tomáše Akvinského, který na tuto koncepci navazuje, záleží funkce ontologické pravdy v tom, že věci ukazují, manifestují sám základ všeho jsoucího, ideje božské mysli.¹¹

Jestliže Aristotelés vychází z priority bytí s jakousi samozřejmostí, pak Hegel následuje po epoše, která vycházela z noetické priority subjektu. Bezprostředně poznáváme ne věci, nýbrž vlastní obsahy vědomí, mezi nimi i ty, které v nás mohly být vyvolány zevně, ale které přesto poznáváme pouze tak, jak tvoří součást naší zkušenosti. Jisté je, že faktorem působícím při jejím utváření je naše smyslovost, přičemž její podíl nelze z výsledku – tak a tak utvářené zkušenosti – odečíst. Ani myšlení, o němž antika věřila, jak jsme viděli, že se vztahuje k povaze bytí samého, nás nezavede dále, neboť proč by nemohlo být založeno v nás samých? Descartes to vyjadřuje myšlenkou, že je možné, abych se mýlil i tehdy, když „sčítám dvě a tři, nebo počítám strany čtverce...“¹² Tím chce Descartes říci, že logická evidence nenese v sobě záruku své pravdivosti. Podobná pochybnost se vztahuje ke kauzalitě jako základu našeho vědeckého poznání přírody. Hume převádí výklad kauzálních vztahů na pouhou zvykovou strukturu naší zkušenosti a Kant ji vysvětluje apriorním rozvažovacím rozvrhem naší zkušenosti. Situaci, která tím vznikla, líčí Schelling v Úvodu k Idejím k filozofii přírody, v němž zdůrazňuje roztržku mezi Kantovým subjektivismem, vyúsťujícím v aprioristický výklad kauzality a v teorii věcí o sobě, a naprosto nereflektovaným objektivismem Newtonovy přírodovědy.¹³ Odkud se však vzaly kategorie, které užívají přírodovědci? Jsou-li to pojmy utvořené autonomně naším subjektem, jaká je záruka, že jimi postihujeme pravou skutečnost, jak se oni domnívají?

Podle Schellinga by byla tato situace bezvýhodná, kdyby nám neukazovala, že potřeba filozofie, která se

z ní rodí, není jen naše lidská potřeba, nýbrž potřeba absolutna samého, které spěje ke svému sebeuvědomění. Tím Schelling dospěl k názoru, že poznání nelze zakládat pouze a zásadně v poznávajícím subjektu, nýbrž že musí být založeno v bytí samém, tedy ontologicky.

Je-li naše poznání, které se realizuje především v myšlenkách, sebeuvědoměním absolutna, neplyne z toho, že absolutno je intelektuálního rázu? Schelling se ve svém nejlepším díle zdráhá vyvodit tento závěr. Snaží se být filozofem ideál-realismu, jak svůj systém v jiném spise pojmenoval,¹⁴ a klade poznání toho, co stojí za přírodou i za lidským světem, do umění, resp. reflexe umění, a nikoli do filozofie.¹⁵ Umění se podle něho zakládá na tom, že v uměleckém díle je obsaženo více, než co do něho umělec vložil, totiž monogram veškerenstva, jeho nekonečnosti i jeho struktury, v níž je obsažen ideální i reálný faktor. To odpovídá přírodě, která opět netvoří vědomě, ale v jejíchž výtvorech shledáváme rozumové struktury (účelovost). Obojí poukazuje na absolutní základ, který nám není přímo přístupný, který se však v obou těchto sférách reality projevuje.

Hegel se snaží myslet tento základ přímo. Přesvědčen o nemožnosti rozřešit noetický problém přístupem „empirismu“ či „kriticismu“ („druhý postoj myšlenky k objektivitě“ podle naší encyklopedické logiky, s nímž se Hegel zásadně vyrovnal v Úvodu k Fenomenologii¹⁶), domýšlí Hegel ontologické založení poznání důsledněji idealistickým způsobem. Jestliže si ve filozofii, tj. v pojmech, myšlenkách uvědomujeme „bytí o sobě“ věcí, pak (není-li toto poznání pouhým přibližováním, nýbrž shodou s poznávanými předměty) je nutno z toho vyvodit závěr, že v základu reality stojí neosobní struktura rozumu, rozuměj světového rozumu, ideje. Idea filozofie má za svůj střed „sebevědoucí rozum, to absolutně obecné; tento rozum se rozdvouje v ducha a přírodu, přičemž činí ducha předpokladem a přírodu obecným extrémem... Tímto způsobem má střed, vědoucí pojem, za svou realitu vůbec taková jsoucna, která jsou momenty pojmu, a je obecným, ve své určenosti bezprostředně u sebe setrávajícím věděním.“¹⁷

Uvedeným řešením dovršuje Hegel tendenci, která je obsažena v evropské metafyzické tradici od počátku. Hegel to podtrhuje svým zdůrazněním, že každá filozofie je de facto idealismem. Idealismem proto, že její předmět – realitu o sobě – lze pochopit pouze pojmem, myšlenkou. Nejde-li filozofii o poznání relativní (a takové poznání není podle Hegela filozofií), nýbrž o poznání v silném, absolutním slova smyslu, pak z toho vyplývá, že myšlený předmět a myšlení jsou téže povahy a že v aktu pravdivého poznání splývají. Lze říci, že v jednom případě (myšlený předmět) jde o „jsoucí pojem“, v druhém případě o „pojem“ ve smyslu myšlenky, útvaru našeho subjektu.¹⁸ Taková identita pojmu a věci se nazývá „pravda“.

Tezí o ideálním základu světa jako vlastním předmětu filozofie navazuje Hegel na starověkou filozofickou tradici. Stačí poukázat na vývoj Platónových dialogů, který jde od středního stadia, v němž je vyslovována teorie idejí jako základu světa, k dílům, v nichž se studují vztahy mezi „nejvyššími rody věcí“. Takovými nejvyššími rody jsou v Parmenidovi bytí a nebytí, jedno a mnohé. V Sofistovi se zkoumá rovněž bytí a nebytí, ale zejména je zde formulována nauka o nejvyšších rodech a o provázání, propletení nejvyšších rodů navzájem. Dále je zde tematizován rozum, NÚS, který podmiňuje pohyb i klid (bez něhož by nic nebylo identické se sebou) nejvyšších rodů i celého jsoucna.¹⁹ Ve Filébovi se podobným způsobem rozebírá omezené a neomezené. Soustředění na základní vztahy mezi nejvyššími rody věcí, tedy mezi nejvyššími obecninami, je v pozdních Platónových dialozích zcela evidentní.

Aristotelés byl nepochybně zaměřen mnohem více na dění ve smyslovém světě než Platón. Ale i u něho se filozofické zkoumání soustřeďuje na ideální jsoucna, která jsou podmínkou jsoucen v našem světě a zejména jejich pohybu. Jsou to především druhové tvary, které jsou v pozadí utváření jednotlivých věcí jako ideální formující princip. Hovoří-li Aristotelés o nehybné a neměnné substanti jako předmětu metafyziky,²⁰ má na mysli božský rozum, „formu forem“, „tvar tvarů“, který je charakteri-

zován jako to „věčné, nehybné a odloučené“²¹ a který pohybuje tak, jako pohybuje předmět lásky.²² Aristotelés připojuje k těmto charakteristikám ještě blaženost a myšlení sebe sama – přívlastky pochopitelné z antického a arabského středověkého pojetí rozumu jako nepomíjející neosobní entity. Hegel je vykládá v panteistickém duchu a ztotožňuje se s tímto výkladem. Aristotelův bůh je „idea myslící samu sebe, vědoucí pravda“²³. Subjektem tohoto vědění je lidstvo ve výkonech umění, náboženství a filozofie, v nichž bůh (idea) myslí sama sebe. Hegel se tedy přihlašuje k aristotelské, resp. i k platónské tradici a zařazuje se – v určitém protikladu k novověké filozofii noetického subjektu – do této ontologické tradice. Viděli jsme ovšem, že jeho koncept je sice výrazně odlišný od té podoby novověké filozofie, která se odvíjí od Descarta, avšak již Schelling vytvořil panteistický typ filozofie, který v mnohém předešel Hegelovo řešení. Nikoli však v tom bodě, který je pro Hegela rozhodující –, že totiž musí odhalit to, co je společným předmětem přírodní filozofie i filozofie ducha. Vždyť ať jde o jsoucna duchovní, nebo tělesná, o báseň, nebo o hmotnou věc, musí být obojí „něčím“, má určitý svéráz („bytí-o-sobě“) i vztahy k jiným jsoucnům, na něž působí a jimiž je ovlivňováno („bytí-pro-jiné“) atd. Právě tato určení a tyto struktury nazývá Hegel „logickými“. Jde zde o jiný význam termínu „logický“, než je běžné. V Předmluvě k Vědě o logice najdeme poukazy, které umožňují pochopit, proč jde přes všechno o „logická určení“. „Logická určení“ jsou především výrazem „přirozené logiky“, nevědomého užívání kategorií širokého rozsahu, které jsou „zkratkami“ „sloužícími duchovnímu provozu živoucího obsahu při vytváření a výměně představ, které se k němu vztahují“; dále jimi zachycujeme „předmětné vztahy“²⁴. V běžném životě užíváme kategorií jako prostředků k postižení obsahu věcí i vztahů mezi nimi. Ve Vědě o logice jsou naproti tomu pozvednuty na vlastní předmět zkoumání, který není pochopen jako služebný, nýbrž jako svrchovaný. Poté Hegel zdůrazňuje, že tyto kategorie jsou zároveň vyjádřením nejobecnějších vztahů v přírodě a společnosti. Identita mezi základními

pojmy našeho porozumění světu a mezi základními vztahy reálného světa je odůvodněna tezí, že to nejsme my, kteří vládneme pojmy, nýbrž že jsou to pojmy, které vládnou naším myšlením.²⁵ Tento působivý odkaz na ontologické založení našeho poznání (ne nepodobný známé tezi z Fenomenologie o absolutnu, které chce být u nás) vznikl parafrází Jacobiho otázky: „Má člověk rozum, nebo má rozum člověka?“²⁶

Jacobi chtěl touto větou říci, že myšlení není jen určitá vlastnost člověka vedle jiných, nýbrž vlastnost základního významu. Díky myšlení je člověk duchem, duchovní bytostí. Hegel jde v parafrázi této myšlenky ještě dále a využívá ji k vyjádření panteistické teze, podle níž poznání není jen lidskou záležitostí, která by se takříkajíc netýkala věcí samých, takže by jim bylo lhostejné, zda jsou poznávány, či nikoli. Poznání je podle této panteistické koncepce založeno v povaze věcí samých, která tíhne k tomu, aby byla poznána*. Ovšem jaká je to povaha věcí, aby v ní byla tato tendence? Jazyk, který pojmenovává přirozenost či povahu věcí jejich „pojmem“, nám pomůže rozřešit tuto otázku. „Pokud tedy subjektivní myšlení je naší nejvlastnější, nejvnitřnější činností a objektivní pojem věcí vytváří věc samu, nemůže být mimo onu činnost, nemůže stát mimo ni, a právě tak nemůžeme být mimo přirozenost věcí.“²⁷ Že by věc měla být „objektivně existujícím pojmem“, nepřipadá mnoha lidem věrohodné, ale Hegel může poukázat na to, že již neživé věci jsou více než sumou svých složek, na organismus, který nelze postihnout jinak než pojmem účelu, a na duchovní strukturu společnosti, která směřuje k svému uvědomění. Tezi, že pojmy mají nás, vyslovil Hegel proti Kantovi, který se domnívá, že naše myšlenky jsou něco specificky náležejícího subjektu, a proto stojí mezi námi a věcmi a oddělují nás od nich, místo aby nás s nimi spojovaly. Kantova nepoznatelnost věcí, jak jsou o sobě, je podle

* Není to koncepce aprioristická. To, že pojmy mají nás, se projevuje v „instinktu rozumu“, v „tušení podstatného“, které se v rozvrzích jednotlivých oblastí přírody a zejména ve svém zkoumání živé přírody orientuje na skutečně zásadní stránky a odhaluje jejich sepětí.²⁸

Hegela projevem takového pojetí myšlení, které neví, že myšlení není pouze něčím specificky lidským, nýbrž že se v něm zároveň podílíme na procesu sebeuvědomění absolutna.

Hegel však formuluje své stanovisko nejen proti Kantovi, ale i v závislosti na Kantovi, který podle něho skoncoval s předchozí filozofií a založil filozofický vývoj, v jehož tradici Hegel filozofuje. Kant (a nikoli Descartes) je Hegelovi filozofem subjektivity, filozofem zkušenosti, který ji ovšem na rozdíl od Huma vykládá jako podmíněnou kategoriemi založenými v našem subjektu. V důsledku toho nám zkušenost skýtá pouhé jevy věcí. Jakkoli Hegel proti tomuto pojetí staví „třetí postoj myšlenky k objektivitě“, přece uznává oprávněnost novodobého kritického východiska ze subjektu. V logice se to projevuje zejména tím, že její předmět – rozum, Slovo, logos veškerenstva – má charakter subjektivity. Poznává-li náš subjekt univerzální subjektivitu, která stojí v základu světa – na tuto rovinu se musí ovšem nejprve povznést –, nepoznává tedy něco cizího, nýbrž něco svého, poznává to v postupu, v němž je zajedno s vývojem této neosobní subjektivity. Její postup, její vývoj je takový, že je ve shodě s požadavky evidentního poznání ze strany subjektu. Nejde ovšem o evidenci logickou, která by vyhovovala rozvažování, nýbrž o evidenci dialektickou či rozumovou. Jak náš subjekt, tak i absolutní základ věcí se ve svém postupu řídí zákonitostí, že původní zachycení věci musí být popřeno, protože se prokáže jako neúplné, nezahrnující všechny její aspekty; poté však dojde i k překonání tohoto záporu dialekticky vyšším, konkrétnějším určením. Okolnost, že jde o zákonitost pohybu našeho myšlení, která platí i pro pohyb absolutního základu, ukazuje, že Hegel myslí tento základ jako subjektivitu svého druhu.

Hegelův vztah ke Kantovi je tedy v tomto ohledu takový, že Hegel uznává, že novověká filozofie musí vycházet ze subjektivity. Ta má ovšem zároveň význam předmětu staré metafyziky – jsou to formy bytí, nikoli pouze formy myšlení. Na staré metafyzice kritizuje Hegel především tu zásadní okolnost, že nezkoumala, zda její určení sku-

tečnosti jsou pravdivá. Naivně předpokládala bez dalšího uvažování, že myslíme-li věci, zachycujeme je takové, jaké jsou. Jiným nedostatkem staré metafyziky bylo, že pojímala předmět jako pevné jádro, na něž se připínají vlastnosti, které vyjadřujeme predikáty. Tam, kde stará metafyzika tematizovala vnitřní život předmětu, jako je tomu v řadě Aristotelových rozborů, setkává se s Hegelovým souhlasem.

Další stránka Hegelova vztahu ke Kantovi se týká pojmu idea. Hegel přičítá Kantovi za zásluhu, že výrazem idea, který v běžném životě znamená rozvažovací pojem nebo dokonce představu (rozdíl rozvažování a rozumu je explikován na konci „třetího postoje myšlení“), míní opět předmět rozumu, jímž je to nepodmíněné, i když z určitého hlediska (proto jsou tři ideje – Bůh, duše a kosmologická idea či idea přírody). Výsledek Kantovy nauky o idejích je však záporný. Kant připouští rozumové pojmy pouze jako hypotézy, které mají pro naše poznání regulační, řídicí, nikoli však konstitutivní, zakládající význam. Hegelovi je idea, již myslí kategorie své logické vědy, ale i v nich obsaženou nutnost realizace v přírodu a duchovní svět, pravým bytím, bytím ve smyslu platónského to ontós on.²⁹

Hegelovo ontologické řešení problému poznání je posledním velkým pokusem, jak na půdě metafyziky odvodit pravdivost poznání. V r. 1844 formuluje A. Comte v Rozpravě o duchu pozitivní zásadu, že věda se nezabývá podstatou a příčinami poznávaných fenoménů, nýbrž jejich zákonitými souvislostmi. Toto stanovisko se stalo směrodatným pro pojetí přírodovědného poznání v následující době. Je z toho patrné, že Hegelovo úsilí o metafyzický koncept pravdy bylo reakcí na dobovou potřebu, i když další vývoj filozofie šel jinou cestou.

Logika a Fenomenologie

Ovšem jak se dostat na stanovisko, na němž se nám věci vyjevují jako „objektivní myšlenky“, tj. jako projevy rozumu ve světě? Podle původní Hegelovy koncepce, kterou nacházíme ve Fenomenologii ducha i v Logice

jako vědě, musí logice předcházet Fenomenologie, v níž vycházíme ze stanoviska duality vědomí a světa. „Ve Fenomenologii jsem zpodobil vědomí v jeho postupném pohybu od prvního bezprostředního protikladu vědomí a předmětu až k absolutnímu vědění. Tato cesta prochází všemi formami poměru vědomí k objektu a má za svůj výsledek pojem vědy (filozofické vědy – M.S.). Tento pojem nevyžaduje zde tedy (odhlédneme-li od toho, že vzhází uvnitř logiky samé) žádné ospravedlnění, protože je obdržel zde; a není schopen žádného jiného ospravedlnění než pouze toho, že je vytvořen vědomím, jemuž se všechny jeho vlastní útvary do něj rozkládají jako do své pravdy. – Rezonující odůvodnění či vysvětlení pojmu vědy může nanejvýš dokázat to, že je prezentován představě a že tím je vyvolána historická znalost o něm; avšak definice vědy či určitěji logiky má svůj důkaz jedine v oné nutnosti jejího vzejití.“³⁰

Zde se naráží na to, že proces poznání lidstva (neboť Hegel má na mysli nikoli individuální vědomí, nýbrž obecné vědomí lidstva) vede nutně prostřednictvím určitých stanovisek k „vědě“, tj. k překonání duality vědomí a předmětu a k nahlédnutí „logických“ kategorií jako základních významů skutečnosti. To je jediný možný důkaz oprávněnosti tohoto stanoviska. Poněvadž poznání není Hegelovi pouze teoretickým postojem, jak vykrystalizoval v přírodní vědě, nýbrž implikuje zkušenost člověka jako tělesné bytosti o sobě samé a zkušenost z dějin a poté sebevědomování skutečnosti (absolutna) v náboženství, mj. v řeckém „uměleckém náboženství“, předchází stanovisku „absolutního vědění“ pět oddílů. V oddíle „Vědomí“ sleduje Hegel vývoj poznání o přírodě ke stanovisku síly a zákona; Hegel spatřuje v tomto procesu směřování k idealismu v poznávání neživé přírody. Následuje kapitola „Sebevědomí“ s dialektikou pána a raba, která znamená podstatné rozšíření předchozího pojetí poznání. Boj o uznání jako podmínka vzniku sebevědomí znamená, že lidské bytí je konstituováno touhou po uznání, tedy po nepředmětné hodnotě. Zárodek idealistického pojmání skutečnosti je shledáván ve vědomí raba, který připisuje své utváření světa pánově vůli. Tzv.

„pozorování přírody“ v oddíle „Rozum“ se zabývá kategoriemi formy a obsahu, účelu, nitra a vnějška, organické jednoty, rodu, druhu, jednotlivosti, individua a „rozumu“ v objektivním smyslu, tedy kategoriemi, které již Schelling (v protikladu ke Kantovi) chápal nejen jako pojmy lidského přístupu k světu, nýbrž jako kategorie s objektivně idealistickým významem. Nutnost postupu k reflexi společnosti je dána tím, že ani v „pozorování přírody“ není dosaženo úplného sjednocení vědomí s předmětem; v přírodě jako „jinakosti“ ideje je vždy něco neprůhledného, jsou zde nevysvětlitelné odchylky od obecných zákonitostí, nahodilosti a malformace. Pouze společnost –, ježto je lidským dílem – se jeví jako sféra, která se plně otvírá, ne ovšem teoretickému postoji, nýbrž zkušenosti jednajícího individua. To posléze pochopí „běh světa“ jako skutečnost všeobecná a „věc samu“, tj. své vlastní dílo a konání jako „zpředměnění průniku individuality“ a obecnosti.³¹ V kapitole „Duch“ se téma ještě rozšiřuje: ukazuje se na příkladu antické a moderní společnosti, že její strukturou je „duch“ (tj. vzájemnost), k němuž patří sebeuvědomování; to se uskutečňuje v antice v zákonech a mravech, v novověké společnosti v osvícenské „víře“ (která promítá členění společnosti na „nebesa“) i v cynismu ústřední postavy Diderotova Rameauova synovce. Dokonce i společnost sama se přibližuje své ideální podobě, podle níž je postavena na myšlence, na rozumu, když se ukazuje, že ústředním pojmem pro její postižení je osvícenská kategorie užitečnosti. Základní intencí oddílu „Náboženství“ je opět ukázat, že náboženství je zakotveno v tendenci absolutna po svém sebeuvědomění. Řecké „umělecké náboženství“ je zde ještě součástí náboženství jako formy sebeuvědomění absolutna, ale v adjektivu je již naznačeno pozdější osamostatnění umění jako specifické formy sebeuvědomění absolutního základu všech věcí, který dochází k svému adekvátnímu sebepoznání v „absolutním vědění“. V něm je pak – na rozdíl od názoru, nebo i představy, v nichž je předmět ještě něčím cizím vědomí – převeden do obecnosti, která je vlastní formou předmětu samého a zároveň i lidského vědomí. Já předmět „proniká myšlením. Jak je však

v myšlení, takový je o sobě a pro sebe, jak je v názoru či představě, je jevem; myšlení ruší jeho bezprostřednost, s níž se nám zprvu prezentoval...³²

Řekli jsme, že Hegel ve Vědě o logice neuznává jiný způsob důkazu „absolutního vědění“ než logicko-historický. Tu je však třeba uvážít, že teorie logicko-historického podání skutečnosti je vlastně odůvodněna v logice. Je to metoda, která má postihnout vnitřní život a vlastní pohyb určitého jsoucna,³³ takže „je to sama povaha obsahu, která se pohybuje ve vědeckém poznání“³⁴. Teorie, že věc se vytváří svým vývojem, který je ontologickým pohybem, pohybem vnitřního utváření věcí, je obsažena právě v logice. Proto mohl již G. A. Gabler (1827) formulovat paradox, že fenomenologie, která má být úvodem k „vědě“ a jejím důkazem, pracuje již metodou vědy samé.³⁵ To je pravděpodobně důvod, pro nějž Hegel v Encyklopedii filozofických věd (poprvé v r. 1817) upustil od fenomenologického úvodu a nahradil jej stanoviskem, podle něhož filozofické vědy (logika, filozofie přírody a filozofie ducha) tvoří jeden nepřerušovaný celek poznatků, jehož pravdivost se vyazuje jeho koherentností. Ať vstoupíme do systému v jakémkoli bodu, vždycky si můžeme ověřit přísnou „nutnost“ toho, co předcházelo, i toho, co následuje. Jde o určitou obdobu Schellingova stanoviska dvou „filozofických věd“, z nichž jedna – filozofie přírody – vede k důkazu, že k přírodě patří vzestup „potencí“ (stupňů přírody) k rozumu, k člověku, a druhá – transcendentální idealismus – opět k důkazu, že subjektivní struktury (poznání, autonomní čin) směřují k objektivizaci, tj. ke společenské struktuře a k dějinné zákonitosti. Také zde platí, že do systému můžeme vstoupit zde i tam, v jedné i v druhé „vědě“. Hegelova koncepce je nyní ještě radikálnější, neboť podle Hegela lze do systému vstoupit v jakémkoli bodu logiky, filozofie přírody i filozofie ducha.

Ve skutečnosti však není protiklad obou Hegelových stanovisek tak příkrý. Na začátku logiky bytí ve Vědě o logice se sice odůvodňuje nutnost Fenomenologie jako zprostředkujícího článku pro sféru „vědy“, tj. logiky. Ale zároveň se zdůrazňuje myšlenka, že postup logiky je

sestupem do základu všeho, co jest, do ideje jako do toho původního i pravdivého. Ideu lze vyjádřit tedy pouze jako celek jejích momentů, jako celek, který se sám nese; proto lze každou kategorii ideje oprávnit její příslušností k celku ideje. To platí i o filozofii přírody i o filozofii ducha, dalších dvou částech Encyklopedie. Na druhé straně není protichůdnost obou koncepcí absolutní; více než třetinu encyklopedické logiky zaujímá oddíl o „třech postojích myšlenky k objektivitě“, jakási typizace základních pozic, jimiž filozofie v dějinách prošla. První z nich je stanovisko dogmatismu, do něhož Hegel počítá i Descarta („víra“, „že pravdu poznáváme přemýšlením, které předvádí našemu vědomí objekty takové, jaké opravdu jsou“³⁶), druhé je stanovisko empirismu („důležitý princip, že to, co je pravdivé, musí existovat ve skutečnosti, být zde pro vnímání“³⁷) a kriticismu (zkušenost má charakter jevu) a konečně třetím stanoviskem je Jacobiho „bezprostřední vědění“, tj. postoj „víry“, přesvědčení o existenci vnějších věcí i o bytí absolutna.

Kategorie logiky však mají zároveň i „logickou“ funkci v onom smyslu, o němž mluvil Schelling. Jenže na rozdíl od Schellingova „parmenideismu“, s nímž trvá na tom, že identita je základním schématem reálného i ideálního (duchovního) světa, je Hegel filozofem dění, nastávání. Je zvláštní, že Schelling, který se prohlašuje za filozofa „dějin sebevědomí“³⁸ a který vytvořil nejen schéma „stupňování“ jednotlivých potencií v přírodě, ale ve Filozofii umění i schéma vývoje takové duchovní struktury, jakou je umění, ³⁹ se v reflexi „logických vztahů“ přiklonil jednoznačně pouze k logice identity. Hegel si nepochybně ujasnil mnohem hlouběji svou povinnost filozofa „ontologického pohybu“ (zásady, že výsledná podoba věcí je výsledkem jejich zákonitého imanentního pohybu) a snaží se formulovat vztahy, na nichž vývoj věcí i celé skutečnosti spočívá. Přitom musí revidovat starou metafyziku a logiku se „zásadou sporu“. V základu všeho je absolutní neklid, snaha odlišit se od sebe sama, překonat svůj stav. To nelze vyjádřit jinak než popřením zákona sporu. Genetický výklad je přece manifestací zásady, že věc je absolutně se sebou identická i neidentická, že jí

tedy přísluší kontradiktorické predikáty. Tento bod se pokusíme později více rozvést. Nyní je právě uvedený význam kategorií vyjadřujících dynamiku skutečnosti spojen s předchozím významem „pojmových určení“. Pojmová určení, která tvoří logickou ideu, právě bytí univerza, jsou sama pojata jako průchozí body ontologického pohybu, v němž jsou kladena a překonávána, až posléze přejdou v přírodu, jejíž obecnou kostru ovšem tvoří. Přírodu i společnost lze přece poznat pouze na základě těch určení, o nichž se v logice pojednává.

Učení o bytí

Logika má, jako všechna Hegelova díla, triadické členění. První dva díly tvoří „objektivní logiku“, třetí díl je nazván „subjektivní logikou“. Objektivní logika se opět dělí v Učení o bytí a Učení o podstatě. Synonymem termínu „subjektivní logika“ je výraz „učení o pojmu“. Schéma postupu je takové, že učení o bytí obsahuje taková určení, která charakterizují jednotlivé jsoucí v jeho bezprostředních určeních ve vztazích k sobě samému, k druhým jsoucům a univerzu, nikoli však v jeho vnitřní struktuře. Napětí mezi jevovou stránkou věci a její vnitřní strukturou je tématem Učení o podstatě. Učení o pojmu obsahuje rozsáhlý rozbor prostředků dialektického vyjádření skutečnosti, které Marx nazval „duchovní reprodukcí konkrétna“⁴⁰. Ústředním problémem zde je, jak postoupit od abstraktních pojmů, které zrcadlí jednotlivé aspekty věci, k vyjádření „organického poměru“ mezi složkami předmětu. Sled objektivní a subjektivní logiky odráží zároveň „výstavbu reálného světa“ (N. Hartmann). Myšlenková určení jak logiky bytí, tak logiky podstaty mají bezprostřední platnost výlučně pro svět čistě tělesných, neorganických jsoucen a pro strukturní dimenze tohoto světa, zatímco život a duch (idea poznání), mohou být vyjádřeny teprve v kategoriích třetího dílu.⁴¹ Tyto struktury lze poznat teprve tehdy, když si uvědomíme, že jsou objektivizacemi struktur myšlení (pojem, účel), tedy „neosobního subjektivna“.

Logika začíná rozbohem pojmů bytí a ničeho (nebytí)

jako nejobecnějších momentů všeho určování. Označují základní směry určování, jimiž jsou: být roven sám sobě a odlučovat se od sebe, klást se a negovat se, identita a rozdíl, a to jako soupatřičné výrazy, jako významné momenty téhož pojmu.

V dění a následujících kategoriích jsou tyto významy obsaženy jako nutné momenty všeho určování a rozlišování.⁴² Dění se nutně vztahuje na všechno určité dění, na každé něco, které vzniká, mění se, určuje se atd. Je to abstraktní pojem, který je založen ve jsoucnu (Dasein) jako určitém bytí; to se opět artikuluje jako „něco“ a „jiné“. Tím Hegel přechází ke kategoriím, jejichž analýzou lze dospět ke všem momentům určenosti čehokoli, co jest. Něco je totiž něčím, a ne jiným, zároveň se však (jako proměnlivé) stává jiným, přechází v jiné; obsahuje tedy v sobě obě tato určení. Něco se vztahuje dále k univerzu věcí a současně implikuje jakousi zárodečnou individualitu (bytí-o-sobě). Všechny následující pojmy jsou získány z rozborů, které vztahují něco k němu samému i k jiným jsoucům.

Z hlediska Hegelova panteistického postoje je důležitý motiv „vzájemného určování konečna a nekonečna“⁴³, v němž Hegel polemizuje proti transcendentnímu pojetí nekonečna, kdy je konečno zde a nekonečno tam, „na oné straně“, ale i proti kvantitativní nekonečnosti. První význam této polemiky tkví v tom, že negativně odůvodňuje Hegelovo pojetí „afirmativního“, kvalitativního nekonečna jako neustálého překonávání konečna. Hegel neklade přítomnost nekonečna v našem světě do statické jednoty konečna a nekonečna (jako je tomu u Schellinga), nýbrž do dynamického procesu překonávání konečného v přírodních dějích i v procesu dějin. Nekonečnost záleží v tom, že každý útvar i každý stav jsou předurčeny k tomu, aby byly překonány. Protože konečno má záporný význam omezenosti, jde o překonání něčeho negativního, omezeného. Řada autorů od E. von Hartmanna („pulsující srdce dialektiky“⁴⁴) až k H. Marcusemu⁴⁵ ujišťuje, že jde o jednu ze základních dialektických struktur. V paradoxním kontrastu k transcendentnímu pojetí je právě v zániku konečného shledáván projev ne-

konečnosti. Ortodoxní hegelovci, jako byl G. Weissenborn, v tomto bodě Hegela opravují.⁴⁶ Druhý význam této polemiky tkví v odmítnutí kvantitativní nekonečnosti, tj. progresu postupujícího do nekonečna. Zde má Hegel za svůj vzor Spinozu, který rovněž zdůraznil „kvalitativní“ povahu nekonečnosti a kvantitativní postup do nekonečna označuje za nekonečno představy.⁴⁷ Součástí tohoto kvantitativního postupu do nekonečna je podle Hegela rovněž struktura povinování (Sollen), jeden ze základních pojmů Kantových, jež Hegel kritizuje z podobného důvodu jako transcendenci. Na povinování je totiž vybudována myšlenka nekonečného progresu k ideálu dokonalosti, proti němuž klade Hegel realizaci ideje mravnosti v dějinách v konečném čase, v přítomném, současném státě.⁴⁷ Ideál pokroku k mravnosti nesmí zůstat něčím nenaplnitelným, nýbrž je něčím uskutečnitelným a již uskutečňovaným. Podobně idea jako taková, tedy logická idea, není, jak Hegel říká, tak bezmocná, aby se neuskutečnila – v přírodě i v lidském světě.

Postup logiky vede od kategorií „kvality“ ke kvantitě jako „lhostejnému“ určení oproti „nelhostejným“ kvalitativním určením. „Lhostejnost“ kvantitativních určení záleží v možnosti věci být zvětšována či zmenšována, aniž by tím přestala být sama sebou.⁴⁸ Při bližším zkoumání se však ukáže, že změna kvantity vede i ke kvalitativní změně, tak jako „převrácení“ kvality vede ke změně kvantity. Vzájemné vztahy mezi zvětšováním či zmenšováním věci a změnou její kvality tvoří obsah kategorií míry a „uzlové čáry vztahů míry“. Prostřednictvím Marxova Kapitálu a Engelsova Anti-Dühringa přešly tyto kategorie do marxistické dialektiky.

Učení o podstatě

Základní význam podstaty je tento: je to to jiné jiné (určitého jsoucna), které se vztahuje samo na sebe, tj. nitro jsoucna, jsoucno jako to jiné sebe sama. „Říká-li se..., že všechny věci mají podstatu, znamená to, že nejsou vpravdě takové, jak se ukazují.“⁴⁹ Myšlenkový postup k podstatě lze nazvat reflexí, protože ke zkoumání

podstaty přecházíme, když o nějakém předmětu přemýšlíme či reflektujeme. Dalším explikativním výrazem je „vcházení do sebe“, či „scházení se se sebou“, tj. se svým pravým bytím.⁵⁰ Podobná je také etymologie Wesen od ge-wesen, minulé, tj. překonané bytí, jak se bezprostředně jeví.⁵¹

Odtud se jev dá určit tím, že „nestojí na svých vlastních nohách a nemá své bytí v sobě samém, nýbrž v něčem jiném“⁵². Termín „jev“ ukazuje ke Kantovi, proti němuž Hegel pojímá jev (a ještě předtím pouhé zdání jako nejnižší stupeň, na němž se může poznání zachytit) jako něco, co není od podstaty odtrženo, v čem se naopak podstata jeví. Zatímco v naší logice postupuje Hegel analyticky, tj. dospívá ke kategoriím rozbořem vztahu jevu, příp. zdání jako posledního zbytečku sféry bytí, tj. bezprostřednosti, k „jinému“ ve významu nitra, předvádí nám Fenomenologie idealizovanou historii postupu od jevu k podstatě. Podle tohoto výkladu se vědomí neuspokojené vnímanou skutečností přibližuje k „nitru“ ve dvou postupech, z nichž první odpovídá kantovské „věci o sobě“, druhý pozici novověké matematické přírodovědy. Nitro v prvním přiblížení je „onen svět“; touto metaforou chce Hegel říci, že nitro v tomto prvním přiblížení vzniká pouhou privací, pouhým popřením jevů. Rezultátem tohoto postupu je prázdnota nitra. Důvodem této prázdnoty není, jak Hegel uvádí na Kantovu adresu, že „by rozum byl příliš krátkozraký či omezený“⁵³, nýbrž okolnost, že nitro je co do svého smyslu (v důsledku pouhé negace jevu) určeno jako něco, co je vědomí nepřístupné.

Následuje Hegelova vlastní teorie jevu, kterou Hegel staví proti Kantově koncepci. Záleží v tom, že od jevu postupuje k „jevu jako jevu“, tj. k nesamostatnosti jevu, k pochopení, že jev kotví v něčem jiném, čeho se však nelze dobrat než reflexí tohoto jevu, jeho zvnitřněním, vnitřním prohloubením.⁵⁴ Tomu je obdobná myšlenka z naší logiky, podle níž podstata je „zdání v sobě samém“, tj. k podstatě se dojde překonáním bezprostřednosti zdání, nikoli však zrušením jeho obsahu. Tím je vyjádřena i pozitivní odpověď Kantovi: smyslový jev není něco, co nemá poznávací hodnotu, i když není bez-

prostředně platný jako poznatek. Jeho myšlenkovým zpracováním lze dojít k pozitivně vymezenému nitru čili podstatě. Z hlediska Fenomenologie, která uvádí do logického sledu historicky se projevíší poznávací postoje, odpovídá pozitivnímu vymezení podstaty zákon v newtonovském smyslu. Okolnost, že tomu neodpovídá historická posloupnost obou stanovisek, není podle Hegela na závadu tomu, že z logického hlediska je jejich poměr obrácený a že Newton je de facto překonatelem Kanta.

Vedle této gnoseologické stránky má učení o podstatě i stránku ontologickou a metodologickou. Tato ontologie je zvláštním případem v novověké ontologii přírody; jde totiž o ontologii a metodologii vznikání, geneze věcí, avšak na pozadí neměnnosti přírody. Je to koncepce, která slučuje novověký deterministický výklad s koncepcí, že průběh vývoje věci se ukládá do její struktury. Druhá charakteristická stránka této koncepce záleží ve sjednocení kauzálního a teleologického výkladu.

Hegel začíná zkoumáním logických zásad, tj. zásady identity, zásady rozdílu (již ztotožňuje se zásadou vyloučeného třetího) a zásady dostatečného důvodu. Tyto věty interpretuje Hegel zároveň jako ontologické teze, které osvětlují zákonitost skladby věcí a jejich vznikání. Druhá zásada podle Hegela znamená, že ve skutečnosti není nikde, ani na nebi, ani na zemi, ani v duchovním, ani v přírodním světě takové abstraktní „buď – anebo“, jaké hlasá rozvažování. Vše, co vůbec jest, je nějaké konkrétno, a tudíž „v sobě samém rozdílné a protikladné... Co vůbec hýbe světem, je rozpor; a proto je směšné tvrdit, že rozpor nelze myslet.“⁵⁵ Podobných míst lze uvést celou řadu. Protože formalizace tohoto tvrzení popírá zásadu sporu – a Hegel tuto formalizaci akceptuje – je proti Hegelovi uplatňována námitka, že jeho filozofie se tím vymyká jakékoli kontrole a kritice. Proti tomu zdůraznil nejnověji V. Höhle⁵⁶, že u Hegela ovšem platí pouze spojení dílčích vět (A a $\text{non } A$) jako pravdivé, nikoli však tyto věty jako izolované. Taková interpretace spojujícího „a“ umožňuje interpretovat tyto věty jako nikoli inkonzistentní.

„V rámci dvouhodnotové logiky se však bude trvat

nadále na tom, že věty struktury A a non A jsou nutně nepravdivé. Tím však není řečeno, že je klamně Hegelovo přesvědčení, že jsou jsoucna, která si odporují.⁵⁷ Hösle pak poukazuje na příklady vnitřně rozporných věcí u Hegela a konstatuje, že i když jde o dva aspekty, jako jsou např. požadavek a realita ve společnosti, jde vždy o různé aspekty či ohledy něčeho jednotného. To je právě význam Hegelovy koncepce rozporu, již lze ilustrovat mj. na příkladech z Filozofie dějin, na příkladech, v nichž ve vyhrocených dějinných obdobích je v rozporu nový obsah, který se ve společnosti vyvinul, s ústavou, institucemi a zvyklostmi starého pořádku. Instituce zde představují to dané, fakticky jsoucí a jsou charakterizovány jako „slupka“⁵⁸, „zdání“⁵⁹, „prázdná objektivita“⁶⁰, „vnějškovost“⁶¹, „něco zpuchřelého“⁶². Vnitřně změněný obsah se nazývá „skrytý duch“ nebo „jádro“. „Je to skrytý duch, který je ještě v podzemí a nevytříbil se ještě v přítomné určité jsoucno.“⁶³

U zásady dostatečného důvodu, kterou formuloval Leibniz, zdůrazňuje Hegel, že Leibniz nezůstal stát u příčin působících (které odpovídají kauzalitě v novověkém smyslu) a postoupil k rozlišení příčin účinných a účelových. Světlo, teplo a vlhko jsou např. účinné příčiny růstu rostlin, kdežto jeho účelovou příčinou je „pojem rostliny samé“⁶⁴, tj. jde tu o proces jejího uskutečňování.

Odtud postupuje Hegel ke zkoumání existence, v níž se rozevírá rozdíl mezi jevem a podstatou, věci a jejích vlastností, látek, z nichž se věc skládá, a konečně ke „světu jevu“. Základní koncepce jevu je zde již uvozena tím, že se zdůrazňuje, že projev síly nelze zásadně odlišovat od síly samé, že síla se osvědčuje pouze svými projevy. Ještě důležitější úlohu v tomto smyslu hraje pojem reflexe, jímž Hegel označuje nejen myšlení, které sestupuje do hloubi věci, prohlubující se myšlení, ale jímž naznačuje i své protikantovské pojetí podstaty jako toho, co se vyjevuje v jevu.

Nyní přistupuje Hegel k vlastnímu rozboru nitra věcí, v němž se zdůrazňuje dynamický charakter skutečnosti. Hegel vychází z možnosti, která se představě „jeví zprvu

jako bohatší a obsáhlejší, kdežto skutečnost jako chudší a omezenější určení... Ve skutečnosti, tj. podle myšlenky, je skutečnost obsažnější, protože jakožto konkrétní myšlenka obsahuje možnost jako abstraktní moment.⁶⁵ Nadřazení skutečnosti nad možnost prozrazuje aristotelický vliv. Poté Hegel upozorňuje, že skutečné není ovšem totožné s bezprostředně jsoucím: „Rozumným praktickým lidem neimponuje možné, právě proto, že je jen možné, nýbrž drží se skutečnosti, pod níž nesmíme samozřejmě rozumět jen to, co tu bezprostředně jest.“⁶⁶ Odůvodňuje pak, proč skutečné stojí výš než možné: „Zda je něco možné, nebo nemožné, to závisí na obsahu, tj. na totalitě momentů skutečnosti, která se prokazuje ve svém rozvinutí jako nutnost.“⁶⁷

To, co je ve vztahu ke skutečnosti, kterou sledujeme, pouze tím možným, je zároveň samo jinou „vnější skutečností“. Vnější skutečnost je předpokladem, možností něčeho jiného – čili podmínkou. Z toho se nyní vyjasňuje, v jakém smyslu může Hegel mluvit o uskutečňování, o „procesu skutečnosti“ z něčeho, co „nebylo“. „Bezprostřední skutečnost jako taková není vůbec tím, čím má být, nýbrž je to v sobě zlomená, konečná skutečnost a jejím určením je, aby byla strávena.“⁶⁸ Z druhé strany, z hlediska věci, která má z toho vzejít, je tato skutečnost možností, ale podstatnou, která je určena k tomu, aby byla překonána. „Jako překonaná možnost je skutečnost místem vzniku nové skutečnosti, jejímž předpokladem byla ona první bezprostřední skutečnost. To je proměna, kterou v sobě obsahuje pojem podmínky.“⁶⁹ Ve svých rozborech v encyklopedické logice Hegel stále znovu poukazuje na to, že jsou vlastně dvě skutečnosti, totiž „první bezprostřední skutečnost“, která je předpokladem skutečnosti „nové“. Povšimněme si věty, která připomíná spíše Filozofii dějin: „Ve skutečnosti však v sobě obsahuje taková bezprostřední skutečnost i zárodek něčeho zcela jiného. Toto jiné je zprvu jen něco možného, ale tato forma se pak překonává a přesazuje do skutečnosti. Tato nová skutečnost, která takto vzniká, je vlastním nitrem bezprostřední skutečnosti, kterou spotřebovává.“⁷⁰

V procesu, který je zde vyličen – Hegel jej nazývá,

možná v analogii k Schellingovu termínu „dynamický proces“, „procesem skutečnosti“ – existuje ovšem mezi první, bezprostřední a druhou, „novou“ skutečností identita. „Podmínky, které se obětují, jež zanikají a jsou spotřebovávány, se v té druhé skutečnosti pouze scházejí samy se sebou.“⁷¹

Po podmínkách analyzuje Hegel uskutečňování, činnost, jíž vzniká nová skutečnost. Dochází přitom k distinkcím nitra a vnějška, přičemž nahrazování prvního za druhé – nahrazování, které tvoří jeden pohyb – se nazývá nutností. Tím se Hegel dotýká jednoho ze svých významných témat – vztahu náhody a nutnosti.

Nutnost – ve smyslu striktní matematicky vyjádřitelné zákonitosti – byla heslem přírodovědy a racionalistické filozofie 17. a 18. století. Teze, že vše, co se v přírodě děje, děje se s nutností, Spinozou a Leibnizem nazývanou nutností „slepou“, byla radikálně novým pohledem na přírodní děje. Tento pohled byl umožněn Galileovým objevem „metody rozkladu“ přírodních dějů na jednotlivé složky, jejichž ideální průběh je matematizovatelný a je ovlivněn působením jiných, rovněž matematizovatelných složek. Teprve tato metoda umožňuje matematizaci a předvídaní přírodních procesů. Je spojena s experimentem, neboť ideální průběh jednotlivých složek procesu se v přírodě nevyskytuje. Proto je třeba hypotézu ideálního průběhu modelovat v umělém zařízení.⁷² V tomto pojetí přírody není místo pro náhodu. Staví-li se Hegel proti tomuto pojetí a zdůrazňuje-li – podobně jako Aristotelés – objektivní existenci náhody, souvisí to s jiným zorným úhlem metodologie poznání přírody, než který přijala za svůj novověká přírodní věda a racionalistická filozofie.

Hegelův zorný úhel je podobný Aristotelovu, podle něhož tím, co vpravdě je, jsou jednotlivé věci ve škále svých možností (neživé věci), resp. jednotlivé věci jako podměty svých změn (živé bytosti). To je význam Aristotelova pojmu „substance“. Hegelova koncepce je tomu podobná potud, že předmětem zkoumání je v ní geneze jednotlivých věcí. Nyní je geneze jednotlivých věcí pojata jako uskutečňování určitých „obsahových určení“. Jde o abstrakci z procesů uskutečňování obsahů v jednotli-

vých věcech. Tím se získává měřítko pro to, co je nutné, od toho, co je „náhodné a možné“. Co je nepostradatelné k tomu, aby se realizovaly obsahy konstitutivní pro ony věci, patří do sféry nutnosti.

Hegelova ontologie vznikání věci je zaměřena negativně proti interpretaci přírodních dějů v mechanistické přírodovědě. Mechanistická přírodověda vysvětluje vznik něčeho nového z podmínek. Hegel to činí též, ale zároveň uplatňuje i jiné hledisko, v němž je poměr „věci“ a podmínek obrácený. Vznik věci je ve Vědě o logice popisován jako jednota hledisek uplatňovaných ve vědě (podmínky, příčinnost) a hlediska obsahu, který je, „dříve než existuje věc“⁷³. Obě koncepce sjednocuje Hegel ve Vědě o logice teorií „základu“ (Grund), který je totalitou podmínek a z něhož věc vzniká tím, že tento základ „reflektuje do sebe sama“ (realizace obsahu). Toto druhé hledisko zdůrazňuje opět teleologickou povahu procesu, která je podtržena narážkami na Aristotela a Leibnize.

Jiný způsob, jak vyjádřit kauzálně teleologický ráz procesu vznikání věci, záleží v tom, že Hegel, jak jsme již viděli, mluví o podmínkách, které „se obětují, jež zanikají (slovní hříčka: „zu Grunde gehen“ – vcházet do základu i hynout) a jsou spotřebovávány...“ Tím je opět zachycen ambivalentní ráz celého procesu. Jindy se teleologické hledisko projevuje v obratu, že podmínky se uplatňují jako „materiál“ věci, resp. že jsou zároveň „kladeny“ (gesetzt) a „předpokládány“ (vorausgesetzt).⁷⁴

Hegelův výklad problematiky vznikání věci v encyklopedické logice se poněkud liší od výkladu ve Vědě o logice. Rozdíl je v tom, že podání ve Vědě o logice se opírá o teorii „základu“, která, jak se domníváme, sjednocuje kauzální a teleologické hledisko. Teorie základu má však ještě jinou funkci, která vyjadřuje dialektickou myšlenku, že vše, co se jeví jako hotové a pevné, je třeba pochopit jako „nastalé“, „kladené“ předchozím vývojem. Řekli-li jsme, že základ je totalitou podmínek, je to jen zčásti pravda. Podmínky vyjadřují kauzální hledisko, zatímco teorie základu zdůrazňuje, že to, co vznikne, je identické s tím, co tu bylo, avšak ne ve formě „bezprostřednosti“, nýbrž ve formě „zprostředkovanosti“, „kladenosti“.⁷⁵

O dalším charakteristickém rysu výkladu ve Vědě o logice jsme se již zmínili. Jde o výrok, že věc je dříve, než „vstoupí do existence“⁷⁶. Jako „existenci“ označuje Hegel ještě nediferencovanou skutečnost vyvinuvší se z předchozích podmínek, ještě prostoupenou rysy nahodilosti.

Výklad vzházení věci ze základu je v našem případě oproti Vědě o logice abstraktní, řada kategorií, jako jsou podmínky či matérie, o nichž se ve Vědě o logice pojednává v rámci základu, jsou v naší logice probírány samostatně. Tím je porušeno spekulativní schéma, že základ „jde do sebe“ čili zaniká (zu Grunde geht) v nové věci. V encyklopedické logice je výklad orientován na kategorie podmínky-věc (formulace o „vstoupení věci do existence“, tj. o tom, že věc „je, dříve než vstoupí do existence“, má svůj oslabený pendant ve výroku o „vcházení“ podmínek do obsahu věci).⁷⁷ Třetím momentem je činnost, jíž dochází k „přesazování“ podmínek do existence.⁷⁸ Místo základu se zde mluví pouze o „úplném okruhu podmínek“⁷⁹.

Koncepce z pozdní encyklopedické logiky je jednodušší a realističtější; paradoxní tezi, že věc je dříve, než existuje, nahrazuje schéma „první“ skutečnost – nová skutečnost. Charakteristická místa, která svědčí o této koncepci, jsme již uvedli.

Tyto poznámky ukazují, že Hegel je v logice filozofem vznikání a vývoje věcí. Jde ovšem o vznik jednotlivých věcí na pozadí neměnnosti přírody. Charakteristickým rysem koncepce je sblížení ontologie přírody a metodologie poznání přírody s ontologií a metodologií lidského světa.

Subjektivní logika

Hegelův výklad pokračuje „subjektivní logikou“, v níž Hegel zkoumá klasická témata tradiční logiky – pojem, soud, úsudek. Činí to ovšem z jiného aspektu. Zatímco tradiční logika se pojímala jako nauka o správném myšlení, koncipuje Hegel svou nauku o formách myšlení jako teorii adekvátního, tedy pravdivého vyjádření poznávané skutečnosti. Východiskem je teze, kterou si He-

gel ujasňoval od začátku svého systematického filozofování – teze o dvojím rozumu, totiž o dialektickém rozumu (Vernunft), který je schopen zpodobovat věci v jejich vnitřní skladbě a dynamice, a rozvažování (Verstand), které fixuje jednotlivá určení ze smyslového názoru či vytváří jednotlivé pojmové významy vědecké konstrukce světa (např. pojem síly, matérie, zákona v přírodovědě).

Promluvme nejprve o abstraktních pojmech rozvažování v prvním významu. Již ve svém prvním spise, v *Diferenci Fichtovy a Schellingovy filozofické soustavy*, mluví Hegel o tom, že rozvažování eliminuje ze smyslového názoru náhodná určení, „jednotlivosti“, že takto hromadí „omezení“⁸⁰ a že věty, v nichž jsou tato omezená určení vypovídána, jsou pouze „relativní identity“. Rozvažovací myšlení vytrhává jednotlivá nápadná určení z totality stránek předmětu a „snaží se zatemnit a potlačit vědomí“ o ostatních stránkách.⁸¹ Tuto kritiku dovádí Hegel ještě dále v pozdějších spisech zdůrazněním, že rozvažování stanoví tu či onu stránku, která se mu jeví z jeho dílčího zorného úhlu jako směrodatná, za „podstatu“ poznávané věci. Hegel, jak jsme viděli, staví proti tomu své dynamické pojetí podstaty.

Ve filozofii je nicméně „nejvyšším zákonem nikoli rozvažování, nýbrž rozum“⁸². Jak však realizovat rozumové podání poznávaného předmětu, jestliže je rozum sám němý a musí používat rozvažování k tomu, aby mohl něco vypovědět? Podle Hegela je to možné postupem, který se nazývá „pokrokem“ (Fortgang) pojmu,⁸³ a to postupem ke „konkrétnímu pojmu“ věci. Východiskem tohoto postupu nemůže být ovšem jednoduché, „abstraktní“ určení eliminované ze smyslového názoru, nýbrž „objektivní obecně, tj. to, co je o sobě konkrétní totalitou, která však není ještě kladena (gesetzt), není ještě pro sebe“⁸⁴. Je to ta složka vnitřní struktury předmětu, která v sobě tají další určení, jež se z ní imanentním vývojem rozvíjí. V *Marxově Kapitálu*, v němž je metodologicky využito Hegelových postupů, hraje úlohu této výchozí složky zboží. Učení o pojmu nás tak dovádí k realitám, které jsou pochopitelné na základě svého vlastního vývoje, k jsoucnům, v jejichž výsledném charakteru jsou uložena

dřívější stadia jejich vývoje. Takovým způsobem se původní objektivní obecně či objektivní pojem věci realizují.

Problém je ovšem v tom, že Hegel používá tuto metodu i v případech, kdy předmět neprochází reálným vývojem, nýbrž kdy lze jeho členění pouze ideálně dedukovat. Tuto dedukci staví Hegel na roveň logickohistorickému výkladu. Tak je tomu u organismu („život“, který Hegel vysvětluje po vzoru Schellingově jako jednotu tří funkcí, senzibility, dráždivosti a reprodukce).⁸⁵ Přísně vzato, jsou to teprve procesy v duchovním světě (dějiny, dějiny filozofie, dějiny umění, dějiny náboženství), které odpovídají Hegelově koncepci. Proto Hegelova metoda přinesla pozoruhodné výsledky v Dějinách filozofie, v Estetice a ve Filozofii náboženství. U dějin filozofie lze dokonce říci, že je jako vědecký obor Hegel ustavil svými přednáškami.

Zbývá říci něco o postupu kategorií. Je to, jak jsme již naznačili, analytický postup, v němž se z poměru určitého bytí (jsoucná) k sobě samému, k jinému a k univerzu vyvozují další a další kategorie. Tento proces je ovšem představen jako imanentní pohyb myšlenkových kategorií, které stojí v základu světa. Proti Hegelovi byla často vznášena výtku libovolnosti tohoto postupu. Nejostřeji tuto námitku formuloval Schelling v Dějinách novější filozofie, jejichž závěrečná stať je věnována Hegelovi. Podle Schellinga je pohyb, kterým pojmy procházejí a jímž se konkretizují, pseudopohyb. Není to imanentní pohyb obsahu „logických určení“, nýbrž svévolné posunování kategorií filozofem.⁸⁶ Tato námitka, kterou po Schellingovi opakoval L. Feuerbach,⁸⁷ mísí, jak už to u filozofické kritiky bývá, oprávněný náhled se zkreslením, podmíněným jiným zorným úhlem pohledu. Oprávněná je Schellingova teze, že neexistují myšlenky bez myslícího. Pojmy nemohou tvořit zvláštní oblast „čistého myšlení“, logickou oblast, „která se prokazuje jako absolutní základ veškeré reality“⁸⁸. Tím ovšem není vyřízena problematika existence obecného, které je položeno do základů reality.

I když je oprávněná kritika teze, že pojmy se nepohy-

bují, že pohyb jim může udělit pouze ten, kdo je myslí,⁸⁹ přece je nesprávné obviňovat Hegela ze svévolnosti. Pojmy jsou získány, jak jsme již řekli, analytickým způsobem. Vodítkem při tom byl Hegelovi sled pojmů v dějinách filozofie, v nichž se – podle něho – pronikalo postupně k základům reality. Dnes máme k dispozici – zásluhou studií D. Henricha⁹⁰, M. Franka⁹¹ a M. Theunissen⁹² – přesné analýzy významových posunů, jichž se Hegel ve svém postupu dopouští. Přesto lze zásadně setrvat na tvrzení o analytičnosti tohoto postupu.

Proslulá je námitka proti závěrečnému „propuštění“ ideje v přírodu, zvláště proti formuli o „svobodném rozhodnutí“ ideje k tomuto kroku. Opět to byl Schelling, který s velkým důrazem protestoval proti této myšlence a zdůraznil, resp. po Kantovi obnovil tezi základního významu, že bytí není možno žádným způsobem vydedukovat. Bytí musí být dáno, aby mohlo být myšleno, v žádném případě však není zaručeno tím, že je myšleno. Přesto i zde je určitá souvislost s předchozím obsahem logiky, která tuto Hegelovu vrcholně spekulativní myšlenku ne sice ospravedlňuje, avšak přece činí pochopitelnější. Rozbírali jsme tezi, že věc „je, dříve než vstoupí do existence“. Zde to mělo ovšem ten význam, že věc je ve formě reálných podmínek, které jsou jinou „skutečností“. Tak tomu v případě přechodu ideje v přírodu není. Přesto se domníváme, že podobnost mezi oběma koncepcemi není náhodná.

Hegelova logika je poslední velké dílo klasické metafyzické tradice, která ovládala filozofii od dob Platónových a Aristotelových. Hegel se k této tradici hlásí velmi důrazně, i když se zároveň, jak jsme viděli, se starou metafyzikou zcela neztotožňuje. Nicméně je metafyzikem v tom smyslu, že za jádro skutečnosti považuje skrytý neosobní rozumový řád, který můžeme objevit za fenomenální vrstvou skutečnosti. Vše, co je a co se děje, je pochopitelné na základě tohoto rozumového řádu, který směřuje k objektivizaci ve vnější skutečnosti a ke svému pochopení ve výtvorech umění, náboženství a filozofie. Souvislost filozofie s uměním a náboženstvím jako dalšími dvěma způsoby přístupu k světu vcelku, k logu světa,

je rovněž charakteristickou známkou metafyzické tradice. Měli jsme příležitost vidět, že Hegel tuto tradici v mnohém dovršuje.

Jak ukázal K. Löwith,⁹³ který objevil zvláštní význam levohegelovské školy, prvního uvědoměle antimetafyzického myšlení v evropské filozofii, Hegel nicméně v jednom důležitém bodě metafyzickou tradici narušuje. Hegel pojal do svého metafyzického výkladu světa pomocí rozumu – ideje i dějinný svět, v němž podle něho dochází postupně k uskutečnění trvalé dějinné substance, již je lidství člověka. To se uskutečňuje ve stále vyšších historických stupních. Hegelovým hlediskem je, že to, co se v dějinách uskutečňuje, je rozumné, jak to také vyslovil ve známé větě ve Filozofii práva. To se nevyklučuje s tím, že dějinné existence, např. instituce, ústavy, státy, které byly svého času rozumné, se mohou stát v průběhu dějin „nerozumnými“, protože rozum dosáhl již vyšších forem své realizace. Tento „nerozum“ státního, politického a příp. ekonomického zřízení současné doby a jejích duchovních výtvorů je to, na co začala ostře kriticky poukazovat Marxova generace. Pro A. Ruga, který toto slovo vyslovil (1841),⁹⁴ a ostatní příslušníky této generace není již měřítkem skutečnosti metafyzický rozum světa, nýbrž kritický rozum autora, který vytyčuje nová, nemetafyzická měřítka toho, co je opravdu jsoucí! Je to to, k čemu se vztahuje lidská smyslovost (Feuerbach), jedinečnost lidské existence (S. Kierkegaard, M. Stirner), či společenská „rodová podstata člověka“ (Marx). Metafyzický rozum světa pro tuto generaci již neexistuje – M. Stirner v nominalistickém ataku prohlašuje Hegelovy duchovní esence světa za „strašidla“⁹⁵ a Marx ve Svaté rodině paroduje Hegelovu metafyziku na příkladu pojmu „plod“⁹⁶, který Hegel nejprve abstrahuje ze smyslového názoru hrušek, jablek atd. a poté jej prohlásí za ideální esenci, za prvé bytí reálných jablek a hrušek. Dochází k odmetafyzičtění světa, což sice nezabránilo tomu, aby se reminiscence na metafyzické pojetí stále ještě znovu neobjevovaly, ale metafyzické srdce světa bylo již zlomeno. Svět je odbožštěn, není již nositelem hlubšího smyslu ani vyšší dignity, než jakou má člověk, a to člověk pojatý jako po-

jatý jako potřeba, racionální kalkul a síla. Situace vybízí k tomu, aby se společnost stala předmětem snah o její plné racionální zvládnutí, analogických úsilí o technické zvládnutí přírody.

Není-li skutečnost metafyzicky legitimována, pak tím spíše vystupuje do popředí potřeba odstranit to, co odporuje měřítkům, která vytyčuje jako žádoucí „kritika“, jak zní klíčový termín B. Bauera. Na místo filozofické kontemplance, s níž je spojeno přitakání světovému rozumu (i když ne všem jeho zpředmětněním), nastupuje potřeba činu, akce, revoluční změny poměrů. Že je v tom obsažena určitá axiologie a tedy i stopa staré metafyziky, nemění nic na podstatě věci, naopak dodává tomuto úsilí na důrazu. Je dnes na místě zamyslet se nad tím, nakolik je společenský vývoj Evropy od poloviny minulého století podmíněn i těmito filozofickými zřeteli.

Dílo, které čtenář dostává do rukou, je třetí zkrácené podání Hegelova základního díla *Věda o logice* (*Wissenschaft der Logik*), které Hegel napsal jako ředitel norimberského lycea v letech 1812–1816. Když se Hegel v roce 1817 stal konečně profesorem v Heidelbergu, vydal zde náčrt svého systému ve formě *Encyklopedie*, jehož první část tvoří opět *Věda o logice*, ovšem ve stručné podobě. V dalších vydáních z roku 1827 a 1831 je „logika“ více rozšířena, především ve prospěch poznámek, čímž dílo nabylo podoby, v níž se dnes vydává. V dopise prvním propagátorovi německé filozofie ve Francii V. Cousinovi se Hegel zmiňuje o tom, že se snažil čelit formalismu a přílišnému zhuštění, které souvisí s vazbou knihy na přednášky, tím, že rozšířil poznámky.⁹⁷ To je podoba díla „z poslední ruky“. Poznámkami nemyslí Hegel to, s čím se čtenář setkává jako s „dodatky“ za paragrafy, nýbrž druhou část těchto paragrafů. Téměř každý paragraf má část základní ve formě teze či tezí a část vysvětlující. Tato druhá část, vyznačená graficky posunutím sazby, tvoří tzv. „poznámku“ (*Anmerkung*). Posmrtná vydání mají kromě toho obvykle ještě „dodatky“ (jsou však i vydání bez dodatků), které vznikly ze zápisů Hegelových přednášek jeho žáky a byly poprvé publikovány ve vydání Hegelových spisů *„Spolkem přátel zvěč-*

nělého“ v letech 1832 až 1840. Dodatky nejsou přísně autentickým textem, protože při zachycení mluveného slova a při pozdější literární stylizaci docházelo ke korekturám, posunům a zkreslením, ale jsou přesto neocenitelnou pomůckou k pochopení paragrafů, protože jsou namnoze srozumitelnější než původně psaný text.

Milan Sobotka

SEZNAM LITERATURY K PŘEDMLUVĚ

- ¹ Stirling, H.: *The Secret of Hegels Logic*. 1865.
- ² Erdmann, J. E.: *Logik und Metaphysik*. Halle 1843, s. 6.
- ³ Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, par. 247, 252.
- ⁴ Schelling, F. W. J.: *Z dějin novější filozofie*. In: Schelling, F. W. J.: *Výbor z díla*. Praha 1977, s. 280.
- ⁵ Schelling, F. W. J.: *Darstellung meines Systems*. In: *Sämtliche Werke*. Sv. 4. Vyd. K. F. A. Schelling. Stuttgart und Darmstadt 1858, s. 128.
- ⁶ S. 85–86 této knihy.
- ⁷ Aristotelés: *O duši*, 430a 15. In: *Aristotelés: Člověk a příroda*. Praha 1984, s. 265.
- ⁸ Viz Hartmann, N.: *Aristoteles und das Problem des Begriffs*. Berlin 1939, s. 11.
- ⁹ Viz Aristotelés: *Metafyzika*. Praha 1946, s. 110.
- ¹⁰ Viz tamtéž, s. 242. Viz též Heidegger, M.: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Frankfurt am Main 1982, s. 84.
- ¹¹ Viz S. Thomae Aquinatis: *Questiones disputatae de veritate*. Ed. Taurinensis, s. 46.
- ¹² Descartes, R.: *Úvahy o první filozofii*. Praha 1970, s. 39.
- ¹³ Viz Schelling, F. W. J.: *Ideje k filozofii přírody*. In: Schelling, F. W. J.: *Výbor z díla*. Praha 1977, s. 72.
- ¹⁴ Viz Schelling, F. W. J.: *Darstellung meines Systems*. In: *Sämtliche Werke*. Sv. 4. Vyd. K. F. A. Schelling. Stuttgart und Darmstadt 1858, s. 148.
- ¹⁵ Viz Schelling, F. W. J.: *Soustava transcendentálního idealismu*. In: Schelling, F. W. J.: *Výbor z díla*. Praha 1977, s. 257.
- ¹⁶ Viz Hegel, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Praha 1960, s. 95.
- ¹⁷ Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, par. 247.
- ¹⁸ Viz Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik*. Sv. 1. Vyd. G. Lasson. Hamburg 1967, s. 43.
- ¹⁹ Viz Wyller, E. A.: *Der späte Platon*. Hamburg 1965, s. 71.
- ²⁰ Viz Aristotelés: *Metafyzika*. Praha 1946, s. 167.
- ²¹ Viz tamtéž, s. 167.
- ²² Viz tamtéž, s. 310.
- ²³ Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, par. 576.
- ²⁴ Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik*. Sv. 1. Vyd. G. Lasson. Hamburg 1967, s. 13.
- ²⁵ Viz tamtéž, s. 14.
- ²⁶ Jacobi, F. H.: *Über die Lehre des Spinoza*. In: *Hauptschriften zum Pantheismusstreit*. Vyd. H. Scholz. Berlin 1913, s. 274.

- 27 Hegel, G. W. F.: Wissenschaft der Logik. Sv. 1. Vyd. G. Lasson. Hamburg 1967, s. 14.
- 28 Viz tamtéž, sv. 2, s. 456.
- 29 Hogemann, F., Jaeschke, W.: Einleitung. In: Hegel, G. W. F.: Wissenschaft der Logik. Das Sein. Hamburg 1986, s. XXVIII.
- 30 Viz cit. dílo v odkazu 27, s. 29–30.
- 31 Viz Hegel, G. W. F.: Fenomenologie ducha. Praha 1960, s. 273.
- 32 Hegel, G. W. F.: Wissenschaft der Logik. Sv. 2. Vyd. G. Lasson. Hamburg 1967, s. 222.
- 33 Viz Hegel, G. W. F.: Fenomenologie ducha. Praha 1960, s. 73.
- 34 Hegel, G. W. F.: Wissenschaft der Logik. Sv. 1. Vyd. G. Lasson. Hamburg 1967, s. 7.
- 35 Viz Gabler, G. A.: Kritik des Bewusstseins. Erlangen 1827, s. XIX.
- 36 Hegel, G. W. F.: Logika, s. 85 této knihy.
- 37 Tamtéž, s. 99.
- 38 Schelling, F. W. J.: System des transzendentalen Idealismus. In: Schelling, F. W. J.: Frühschriften. Sv. 2. Berlin 1971, s. 586.
- 39 Viz Schelling, F. W. J.: Philosophie der Kunst. In: Schelling, F. W. J.: Frühschriften. Sv. 2. Berlin 1971, s. 841 an.
- 40 Marx, K.: Rukopisy „Grundrisse“ I. Praha 1971, s. 55.
- 41 Viz Theunissen, M.: Sein und Schein. Frankfurt am Main 1980, s. 47.
- 42 Viz Tuschling, B.: Necessarium est idem simul esse et non esse. In: Logik und Geschichte in Hegels System. Vyd. H. Ch. Lucas. München 1989, s. 204.
- 43 Hegel, G. W. F.: Wissenschaft der Logik. Sv. 1., s. 127.
- 44 Viz Theunissen, M.: Sein und Schein. Frankfurt am Main 1980, s. 304.
- 45 Viz Marcuse, H.: Vernunft und Revolution. Darmstadt und Neuwied 1972, s. 127.
- 46 Viz Weissenborn, G.: Logik und Metaphysik. Halle 1850, s. IV–V.
- 47 Viz Spinoza, B.: Etika. Praha 1977, s. 71.
- 48 Viz Hegel, G. W. F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts, par. 257.
- 49 Viz Hegel, G. W. F.: Logika, s. 211 této knihy.
- 50 Viz tamtéž, s. 265.
- 51 Viz tamtéž, s. 211.
- 52 Tamtéž, s. 240.
- 53 Hegel, G. W. F.: Fenomenologie ducha. Praha 1960, s. 131.
- 54 Viz tamtéž, s. 132.
- 55 Hegel, G. W. F.: Logika, s. 225 této knihy.
- 56 Viz Höslle, V.: Hegels System. Sv. 1. Hamburg 1988, s. 159.
- 57 Tamtéž.
- 58 Hegel, G. W. F.: Die Vernunft in der Geschichte. Hamburg 1955, s. 97.
- 59 Tamtéž, s. 99.
- 60 Tamtéž, s. 93.
- 61 Tamtéž, s. 90.
- 62 Tamtéž, s. 105.
- 63 Tamtéž, s. 78.

- 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.: Světonázorový 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. Irrlitz. 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. Irrlitz. 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 společné 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 *mýslící* 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 nepřípustné 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 vymežit 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-

znáváním, a to pojmovým poznáváním, bude se její myšlení zároveň *lišit* od myšlení, které je činné ve všem lidském, ba které způsobuje lidskost lidského, jakkoli je s ním jinak totožné a ač *o sobě* je jen *jedno* myšlení. Tato odlišnost pochází z toho, že se lidský obsah vědomí zdůvodněný myšlením *neprojevuje* nejprve *ve formě myšlenky*, nýbrž jako cit, nazírání, představa – tedy ve *formách*, které je třeba odlišovat od *myšlení jako formy*.

Že se člověk liší od zvířete myšlením, je starý předpoklad, je to věta, jež se stala triviální. Možná, že je triviální, tím spíš ale musí udivovat, je-li třeba takovou starou víru připomínat. Zdá se však, že je to potřeba, protože v současné době panuje předpoklad, že *prý cit a myšlení* jsou od sebe tak odloučeny, že stojí proti sobě, ba že jsou si tak nepřátelské, že cit, zvláště náboženský, se myšlením znečišťuje, překrucuje, ba docela ničí, a že náboženství a náboženskost nemají své kořeny a místo podstatně v myšlení. Při takovém odlučování se zapomíná, že jen člověk může mít náboženství, kdežto zvíře žádné náboženství nemá, stejně jako nemá právo a morálku.

Kdo tvrdí, že náboženství je takto odloučeno od myšlení, tomu tane obyčejně na mysli myšlení, které můžeme charakterizovat jako *přemýšlení*, tedy *reflektující* myšlení, jež má *myšlenky* za svůj *obsah* a jako takové si je uvědomuje. V nedbání a nerespektování rozdílů v myšlení, které byly filozofií přesně vymezeny, pramení ty nejhrubší námitky a výtky vůči filozofii. Protože náboženství, právo a mravnost přísluší pouze člověku, a to jen proto, že je myslící bytostí, nebylo v tom, co je náboženské, co je právem a co je mravné – ať už je to cit a víra, či představa –, myšlení vůbec nečinné, nýbrž činnost i výsledky myšlení jsou v nich vždy *přítomny* a *obsaženy*. Ovšem jedna věc je mít takovéto *myšlením určené a prostoupené* city a představy, a druhá věc mít *myšlenky o nich*. Pod myšlenky vytvořené *přemýšlením* o oněch formách vědomí patří reflexe, uvažování a podobné formy myšlení, posléze pak i filozofie.

Přitom se stalo – a k tomuto nedorozumění došlo

častěji – , že takové *přemýšlení* bylo prohlášováno za podmínku, ba za jedinou cestu, po níž jsme dospěli k představě a přesvědčení o věčném a pravdě. Tak např. o *metafyzických důkazech existence boží* (jež jsou dnes už zastaralé) se mělo za to, že – anebo jako by – jejich znalost a přesvědčení o jejich správnosti byly jediným a podstatným způsobem, jak vyvolat víru a přesvědčení o boží existenci. Takové tvrzení by se rovnalo názoru, že nemůžeme jít, dokud jsme se neoznámili s chemickými, botanickými či zoologickými charakteristikami potravin, a musíme tedy počkat s trávením, až si odbudeme studium anatomie a fyziologie. Kdyby tomu tak bylo, získaly by tyto vědy ovšem ve své oblasti – stejně jako filozofie ve své – velmi na užitečnosti, ba jejich užitečnost by se vystupňovala v absolutní a všeobecnou nepostradatelnost. Spíše by však tyto vědy, místo aby byly nepostradatelné, vůbec neexistovaly.

§ 3

Obsah vyplňující naše vědomí tvoří, ať už je jakýkoli, *určitost* našich názorů, obrazů, představ, účelů, povinností atd., jakož i našich myšlenek a pojmů. Potud jsou cit, názor, obraz atd. *formami* takového obsahu, jenž zůstává *jeden a týž*, ať už je cítěn, nazírán, představován, chtěn; a ať je *jen* cítěn, nebo ať je cítěn, nazírán atd. jako smíšený s myšlenkami, anebo ať je myšlen *bez jakéhokoli smíšení*. V některé z těchto forem či ve smíšení několika z nich je tento obsah *předmětem* vědomí. V této předmětnosti *přecházejí* však *k obsahu i určitosti těchto forem*, takže se zdá, že ke každé z těchto forem vzniká zvláštní předmět, který, což je o sobě totéž, může vypadat jako rozličný obsah.

Protože určité city, názory, žádosti, akty vůle atd. vůbec nazýváme – pokud jsou *uvědoměny* – *představami*, můžeme obecně říci, že filozofie klade na místo představ *myšlenky a kategorie*, přesněji řečeno *pojmy*. Představy lze vůbec považovat za *metafory* myšlenek a pojmů. Avšak to, že máme představy, ještě nezname-

ná, že známe jejich význam pro myšlení, že známe myšlenky a pojmy jim odpovídající. A i naopak, jednou věcí je mít myšlenky a pojmy, a druhou vědět, které představy, názory a city jim odpovídají. – To je jedna stránka toho, v čem bývá spatřována *nesrozumitelnost* filozofie. Obtíž záleží částečně v neschopnosti, jež je vlastně jen *nezvykem* myslit abstraktně, tj. fixovat čisté myšlenky a pohybovat se v nich. V našem běžném vědomí jsou myšlenky oděny a spojeny s obvyklou smyslovou a duchovní látkou, a v přemýšlení, reflexi a uvažování *směšujeme* city, názory a představy s myšlenkami (v každé větě, jejíž obsah je naprosto smyslové povahy, např. „tento list je zelený“, jsou již přimíšeny kategorie *bytí, jednotlivost*). Něco jiného je ale činit předmětem myšlenky samy, bez smíšení. – Druhou stránku nesrozumitelnosti filozofie představuje netrpělivost – snaha zmocnit se formou představy toho, co je ve vědomí jako myšlenka a pojem. Někdy se říká, že nevíme, co si máme pod pojmem, jež jsme pojali, *myslet*. Máme-li pojem, není třeba myslet nic jiného než sám pojem. Avšak smysl onoho výroku je v tom, že toužíme po už *známé a běžné představě*. Vědomí se zdá, jako by se mu s formou představy brala půda, na které jinak pevně stojí a na níž je doma. Je-li přesazeno do čisté oblasti pojmů, neví, kde se to ocitlo. – Proto se za *nejsrozumitelnější* považují ti spisovatelé, kazatelé, řečníci atd., kteří říkají svým čtenářům nebo posluchačům takové věci, které tito lidé už znají z paměti, věci jim běžné, jež se *rozumějí samy sebou*.

§ 4

Filozofie by měla pro naše běžné vědomí nejprve zdůvodnit *potřebu svého zvláštního způsobu poznávání*, nebo ji v něm dokonce vyvolat. Avšak pokud jde o předměty náboženství, o *pravdu* vůbec, zde by měla prokázat *schopnost poznávat je sama od sebe*; pokud pak jde o její zjevnou *rozdílnost* od *náboženských představ*, měla by *ospravedlnit* svá odlišná určení.

§ 5

Abychom se předběžně dorozuměli o daném rozdílu a s ním souvisejícím náhledu, že při přesazení do formy myšlenky a pojmu zůstává zachován opravdový obsah našeho vědomí, ba že je takto teprve postaven do svého zvláštního světla, připomínáme jiný *starý předsudek*, totiž že k tomu, abychom zjistili, co je *pravdivé* na předmětech a událostech, ale i na citech, názorech, domněnkách, představách atd., je nezbytné *přemýšlení*. Přemýšlení však dělá v každém případě aspoň to, že proměňuje city, představy atd. v *myšlenky*.

Činí-li si však filozofie nárok pouze na *myšlení* jako na specifickou formu svého počínání a je-li v přirozenosti člověka, že umí myslet, dochází následkem této abstrakce, která nedbá rozdílu uvedeného v § 3, k opaku již zmíněné stížnosti na *nesrozumitelnost* filozofie. Této vědě se často dostává té potupy, že i lidé, kteří na ni nevynaložili žádné úsilí, se domnívají, že *vědí* sami od sebe, oč ve filozofii jde, a že stejným způsobem, jakým se pohybují v oblasti běžného vzdělání, zejména když vychází z náboženských citů, jsou s to i filozofovat a soudit o filozofii. Uznává se, že ostatní vědy je třeba studovat, máme-li je znát, a že pouze na základě takto získaného vzdělání jsme oprávněni mít na ně svůj názor. Uznává se, že zhotovit střevíc umí jen ten, kdo se tomu naučil a kdo v tom má cvik, ačkoli každý pro to má míru na své noze a ač má ruce s vrozenou obratností pro tuto práci. Jen pro filozofii prý takové studium, učení a námaha nejsou nezbytné. – Toto pohodlné mínění bylo v poslední době ještě utvrzeno učením o bezprostředním vědění, o vědění získaném nazíráním.

§ 6

Na druhé straně je stejně důležité, aby si filozofie byla vědoma toho, že se její obsah neliší od obsahu, který se původně vytvořil a vytváří v oblasti živoucího ducha, který se stal *světem*, a to jak vnějším, tak i vnitřním svě-

tem vědomí, – tedy že jejím obsahem je *skutečnost*. Bezprostřední vědomí tohoto obsahu nazýváme *zkušeností*. Pozorné zkoumání světa již rozlišuje v široké oblasti vnějšího a vnitřního jsoucna mezi tím, co je pouze *jevem*, co tedy je přechodné a bezvýznamné, a tím, co si opravdu zaslouhuje jméno *skutečnosti*. Jelikož se od jiného způsobu uvědomování tohoto jednoho a téhož obsahu filozofie odlišuje pouze formou, je nutně ve shodě se skutečností a zkušeností. Ano, v této shodě je možno vidět přinejmenším vnější zkušební kámen pravdivosti filozofie, tak jako je třeba vidět nejvyšší konečný cíl vědy ve snaze smířit poznáním této shody sebevědomý rozum se *jsoucím* rozumem, se skutečností.

V předmluvě k mé „*Filozofii práva*“, str. XIX, lze nalézt tyto věty:

*Co je rozumné, je skutečné,
a co je skutečné, je rozumné.*¹

Tyto jednoduché věty mnohé lidi udivily a mnohými byly napadány, a to i těmi, kteří by nechtěli, aby se o nich říkalo, že nemají filozofii ani náboženství. Uvádět v této souvislosti náboženství, je myslím zbytečné, protože jeho učení o božím řízení světa vyslovuje až příliš určitě tyto věty. Pokud však jde o jejich filozofický smysl, musíme zde předpokládat tolik vzdělání, že se nejen ví, že bůh je skutečný, tj. že je tím nejskutečnějším, že on jediný je opravdu skutečný, ale i to, že – po formální stránce – jsoucno vůbec je částečně *jevem* a jen zčásti *skutečností*. V běžném životě se nazývá *skutečností* nahodile i každý omyl, nápad, zlo a co všechno sem patří, stejně jako každá zakrnělá a pomíjivá existence. Ale ani z hlediska obyčejného citu si nahodilá existence nezaslouží emfatické jméno něčeho skutečného. Nahodilé je existencí, jež nemá větší hodnotu než to, co je jen *možné*, co může právě tak dobře *nebýt*, jako *být*. Když jsem tedy hovořil o skutečnosti, mělo se samo sebou myslet na to, v jakém smyslu tohoto výrazu používám, protože ve své obšírné „*Logice*“² jsem pojednal i o skutečnosti a přesně jsem ji odlišil nejen od nahodilosti, jež přece také existuje, nýbrž navíc i od jsoucna, existence a dalších

určení. – Proti *skutečnosti toho, co je rozumné*, se stává již představa, jednak že ideje, ideálně nejsou ničím jiným než chimérami a že filozofie je pouhým systémem takových výmyslů, jednak opačná představa, že ideje a ideálně jsou něčím mnohem významnějším, než aby byly skutečné, anebo zase něčím příliš bezmocným na to, aby se domohly skutečnosti. Skutečnost od ideje odtrhuje s oblibou zejména rozvažování, které považuje sny svých abstrakcí za něco pravdivého a je pyšné na to, co *má být*. Rozvažování to rádo předpisuje zvláště v oblasti politiky, jako kdyby svět čekal jen na ně, aby se dověděl, jaký *má být*, leč není. K čemu by však bylo jeho přemoudřelé předpisování, kdyby svět byl takový, jaký má být? Obrací-li rozvažování své „*má být*“ proti triviálním, vnějším a pomíjivým předmětům, institucím a poměrům, jež snad mohou mít v určité době a pro určité oblasti poměrně velký význam, může mít pravdu, a v takovém případě může najít leccos, co neodpovídá všeobecným správným určením. Kdo by nebyl tak chytrý, aby neviděl ve svém okolí všelico, co opravdu není takové, jaké by to mělo být? Ale taková chytrost si neprávem namlouvá, že – zabývajíce se takovými předměty a tím, jaké by měly být – se už nachází ve sféře zájmů filozofické vědy. Ta se zabývá pouze ideou, která není tak bezmocná, aby pouze měla být, ale nebyla skutečná, a zabývá se tudíž skutečností, na níž jsou ony předměty, instituce, poměry atd. jen povrchní vnější stránkou.

§ 7

Protože *přemýšlení* vůbec obsahuje především princip filozofie (i ve smyslu počátku), a potom, co se přemýšlení jako *samostatné* v novější době (po údobí luterské reformace) opět rozvinulo, bylo – jelikož nezůstalo tak abstraktní jako v začátcích řecké filozofie, nýbrž se zároveň vrhlo na látku jevového světa, jež se zdá nezměrná – označeno jménem *filozofie* veškeré ono vědění, které se zabývá poznáváním pevné míry a obecna v moři empirických jednotlivostí, jakož i toho, *co je nutné, zákonů* ve

zdánlivém chaosu nekonečného množství nahodilostí. Tak zároveň čerpalo svůj obsah z *vlastního* nazírání a vnímání vnějšku i nitra, z *přítomnosti* přírody, jakož i z *přítomnosti* ducha a lidských prsou.

Princip *zkušenosti* obsahuje nesmírně důležité určení, že pro osvojení si nějakého obsahu a ujištění se o něm musí být člověk sám *při tom*, přesněji řečeno, že člověk nachází takový obsah v jednotě a sjednocení s *jistotou o sobě samém*. Člověk musí být sám *při tom*, ať už jen svými vnějšími smysly, nebo svým hlubším duchem, svým podstatným sebevědomím. – Tento princip je totéž, co bylo za našich dnů nazváno vírou, bezprostředním věděním, zjevením ve vnějšku a především ve *vlastním* nitru. Vědy, které byly nazývány *filozofií*, označujeme jako *empirické*, a to podle jejich východiska. To podstatné ale, k čemu míří a co vytvářejí, jsou *zákony, obecné věty, teorie*; jsou to *myšlenky* o tom, co se vyskytuje. Tak byla *newtonovská* fyzika nazvána přírodní filozofií, kdežto např. *Hugo Grotius* stanovil na základě porovnání vzájemného chování národů a za pomoci obyčejného uvažování všeobecné zásady, teorii, kterou lze nazvat filozofií vnějšího státního práva. – Angličané takto dosud vesměs vymezují název *filozofie*, *Newton* je stále ještě oslavován jako největší filozof. Dokonce i ceníky výrobců přístrojů nazývají ty přístroje, které nejsou uvedeny ve zvláštní rubrice magnetických a elektrických aparátů, jako např. teploměry, tlakoměry apod., *filozofickými přístroji*. Nástrojem filozofie by ovšem neměli nazývat předmět sestrojený ze dřeva, železa atd., ale pouze *myšlení*.* – Také vědě o politické ekonomii, jež vznik-

* I časopis vydávaný Thomsonem se jmenuje „*Filozofické anály čili Magazín pro chemii, mineralogii, mechaniku, přírodopis, zemědělství a umění*“. – Už z toho si můžeme učinit představu, jaké předměty se zde považují za filozofické. – Mezi oznámeními o nových knihách jsem nedávno našel v jednom anglickém časopise toto: „The art of preserving the hair, on *philosophical principles*“, neatly printed in post 8., price 7 sh. („Způsob, jak si zachovat vlasy, na základě filozofických principů...“) – *Filozofickými* zásadami ošetřování vlasů se pravděpodobně myslí chemické, fyziologické apod. zásady.

la zejména v poslední době, říkají filozofie; my ji nazýváme *racionálním* národohospodářstvím, nebo také národohospodářstvím *intelligence*.*

§ 8

Jakkoli toto poznání ve své oblasti zprvu uspokojuje, ukazuje se, *za prvé*, ještě jiný okruh *předmětů*, které nezahrnuje: *svoboda, duch, bůh*. Na této půdě je nelze najít nikoli proto, že by nenáležely ke zkušenosti (nezískávají se ovšem smyslovou zkušeností, leč to, co je vůbec ve vědomí, je zakoušeno – to je dokonce tautologická věta), nýbrž proto, že se tyto předměty co do svého *obsahu* okamžitě ukazují jako nekonečné.

Aristotelovi bývá mylně připisována stará věta, která jako by vyjadřovala stanovisko jeho filozofie: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu – nic není v myšlení, co nebylo ve smyslech, ve zkušenosti. To, že spekulativní filozofie nechtěla tuto tezi připustit, je třeba považovat za nedorozumění. Ta bude ovšem tvrdit právě tak i obráceně: nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu, a to v tom zcela obecném smyslu, že příčinou světa je NÚS, či hlouběji vyjádřeno *duch*, a v užším smyslu (viz § 2), že právní, mravní a náboženský cit je citem, a tedy zkušeností o takovém obsahu, který má své kořeny a své sídlo jen v myšlení.

* Angličtí státníci často nazývají, a to i při veřejných projevech, všeobecné národohospodářské zásady *filozofickými* zásadami. Na schůzi parlamentu roku 1825 (2. února) se vyjádřil *Brougham* u příležitosti adresné odpovědi na královu řeč takto: „...státníka důstojné a *filozofické* zásady svobodného obchodu – neboť jsou bezpochyby filozofické –, za jejichž přijetí dnes Jeho Veličenstvo parlamentu blahopřálo.“ Ale nebyl to jen tento člen opozice, nýbrž při výroční hostině, kterou (v témže měsíci) pořádala společnost majitelů lodí za předsednictví ministerského předsedy Earla Liverpoola, po jehož boku seděli státní tajemník *Canning* a generál-pokladník armády sir *Charles Long*, řekl státní tajemník *Canning* v odpovědi na zdravici pronesenou na jeho počest: „Nedávno začalo období, kdy nabyli ministři moc aplikovat na státní správu této země správné zásady *hluboké filozofie*.“ – Ať se anglická filozofie jakkoli liší od německé, jestliže se jinde užívá názvu filozofie jen jako přezdívky a posměšku, anebo jako nadávky, pak nás vždy potěší, vidíme-li, že si jí aspoň angličtí státníci ještě váží.

§ 9

Za druhé, subjektivní rozum požaduje dále, aby byl uspokojen *po stránce formy*; touto formou je *nutnost* vůbec (viz § 1). Jednak je obecně, rod atd., obsažené v onom vědeckém způsobu, něčím pro sebe neurčitým, co samo pro sebe nesouvisí se *zvláštním*, nýbrž oboje je si navzájem vnějškové a náhodné, právě tak jako jsou si pro sebe navzájem vnějškové a náhodné všechny spojené zvláštnosti. Jednak se všude začíná s *bezprostředním, daným, předpokládaným*. Ani v prvním, ani v druhé případě se nečiní zadost formě nutnosti. Pokud se přemýšlení zaměřuje na to, aby této potřebě vyhovělo, je vlastním filozofickým, *spekulativním myšlením*. Jakožto přemýšlení, jež je v tom, co má s oním prvním přemýšlením *společného*, zároveň od něho *odlišné*, má ovšem toto přemýšlení kromě společných forem též formy *specifické*, jejichž všeobecnou formou je *pojmem*.

Vztah spekulativní vědy k jiným vědám je potud jen takový, že spekulativní věda neponechává empirický obsah oněch věd stranou, nýbrž uznává je a využívá; že uznává také obecně těchto věd, zákony, rody atd., a že je zužitkovává pro svůj vlastní obsah, že však dále také vnáší do těchto kategorií jiné kategorie a uplatňuje je v nich. Rozdíl se tedy týká pouze této změny kategorií. Spekulativní logika obsahuje dřívější logiku a metafyziku, uchovává tytéž myšlenkové formy, zákony a předměty, ale zároveň je dalšími kategoriemi rozvíjí a přetváří.

Od *pojmu* v spekulativním smyslu je třeba odlišovat to, co se běžně nazývá pojmem. O pojmu v tomto druhém, jednostranném smyslu bylo vysloveno tvrzení, které bylo tisíckrát opakováno, až se stalo předsudkem, totiž že nekonečno nelze postihnout pomocí pojmů.

§ 10

Sám tento způsob poznávajícího filozofického myšlení je však třeba jednak pochopit, pokud jde o jeho nutnost,

jednak ospravedlnit, pokud jde o jeho schopnost poznávat absolutní předměty. Takové nahlédnutí je však samo filozofickým poznáním, a patří proto jen do *vnitřní* sféry filozofie. *Předběžný* výklad by tedy musel být nefilozofický a nebyl by než spleť předpokladů, ujištění a úvah, tj. nahodilých tvrzení, proti nimž by bylo možno stejným právem postavit i tvrzení zcela protikladná.

Základním hlediskem *kritické* filozofie je, že dříve, než se přikročí k poznávání boha, podstaty věcí atd., musí být prozkoumána sama *poznávací mohutnost*, zda je něčeho takového schopna. Dříve, než se pustíme do práce, musíme prý poznat *nástroj*, kterým máme onu práci vykonat. Je-li nástroj nevyhovující, byla by všechna námaha zbytečná. — Tato myšlenka se zdála tak *samozřejmá*, že vzbudila ten největší obdiv a souhlas a vrátila poznání od jeho zájmu o *předměty* a zabývání se jimi zpět k poznání samému, k formální stránce poznávání. Nechceme-li se však klamat slovy, snadno zjistíme, že některé jiné nástroje lze sice nepochybně poznávat a posuzovat jinak než prováděním oné zvláštní práce, pro kterou jsou určeny. Avšak poznání nemůžeme zkoumat jinak než *poznávajícíe*. Zkoumat tento takzvaný nástroj neznamena nic jiného, než jej poznávat. Chtít však poznávat *dříve*, než poznáváme, je právě tak nesmyslné jako moudré předsevzetí onoho scholastika, který se chtěl *naučit plavat dříve, než se odváží do vody*.

Reinhold rozpoznal zmatenost takového východiska a chtěl tomu odpomoci návrhem, aby se *předběžně* začalo *hypotetickým* a *problematickým* filozofováním a pokračovalo v něm — nikdo neví jak —, až by se později případně ukázalo, že jsme se tak dostali k *prapůvodní pravdě*.³ Pohlédneme-li na vše blíže, vidíme, že se tato cesta shoduje s běžným postupem, totiž s analýzou empirického základu či *předběžné hypotézy*, jež dostala formu definice. V tom, že se obvyklý sled předpokladů a *předběžných úvah* prohlašuje za *hypotetický* a *problematický*, je jistě obsaženo *správné vědomí*. Ale tento *správný náhled* na povaze onoho postupu nic nemění, nýbrž vyjadřuje jen jeho nedostatečnost.

§ 11

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 pevné 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. Pochybujíc, že by bylo s to svou *vlastní* silou vyřešit rozpor, do něhož se samo vehnalo, 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. Předběžně 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 vyzdvihoáno, pak můžeme říci, i když tím neřekneme skoro nic, že filozofie děkuje za svůj vznik prvotně zkušenosti (*aposteriornímu*); ve skutečnosti je myšlení podstatně negací toho, co je bezprostředně dáno. Právě tak bychom mohli říci, že jedení vděčí za svůj vznik potravinám, 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 seberozvinutější, nebo nerozvinuté, 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 Hérakleitova *dění* apod.), právem se mu vytýká *formalismus*. I v rozvinuté filozofii se může stát, že se vytyčují 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 oné 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 urcům. 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.

§ 13

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 *větvemi* 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 obecně, 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.

§ 14

Týž vývoj myšlení, který znázorňují dějiny filozofie, znázorňuje filozofie sama, zbavená 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 ozvláštnění, 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 ojedinělým 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 jednotou takového agregátu věd rovněž jen *vnější* – je to jen *uspořádání*. Protože navíc je i její materiál nahodilé povahy, musí taková jednotu 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. *Pozitivními* 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,

ale jeho jev má formu nahodilosti a pohybuje se v oblasti svévole. 2. Takové vědy jsou pozitivní též proto, že nepoznávají svá určení jako *konečná* a neukazují jejich přechod a přechod celé jejich sféry do nějaké vyšší oblasti, nýbrž uznávají je za *všeobecně platná*. S touto konečností *formy* – první konečností je konečnost *látky* – souvisí za 3. konečností *důvodu poznání*, jímž je zčásti uvažování, zčásti cit, víra, cizí autorita a autorita vnitřního a vnějšího nazírání vůbec. Sem patří i filozofie, která se chce zakládat na antropologii, na faktech vědomí, na vnitřním nazírání nebo na vnější zkušenosti. Může se stát i to, že empirická je pouze *forma vědeckého výkladu*, že však smysluplné nazírání řadí i pouhé jevy tak, jak to odpovídá vnitřnímu sledu pojmu. K takové empirii patří, že když proti sobě staví rozmanité nashromážděné jevy, ruší se *vnější, nahodilé okolnosti* jejich podmínek, takže pak před naši mysl vstupuje *obecně*. Důmyslná experimentální fyzika, dějepis atd. vytvářejí takovýmto způsobem racionální vědu o přírodě a o lidských událostech a činech pomocí obrazu zrcadlicího pojem.

§ 17

Co se týče *začátku*, z něhož má filozofie vycházet, zdá se, že musí začít všeobecně řečeno nějakým subjektivním předpokladem stejně jako ostatní vědy, a že totiž musí učinit předmětem svého myšlení nějaký zvláštní předmět. Jako jím je jinde prostor, číslo atd., je jím zde *myšlení*. Je to ovšem svobodný akt myšlení, jímž se staví na stanovisko, na němž je myšlení samo pro sebe a *samo si takto vytváří a dává svůj předmět*. Toto stanovisko, jež se takto jeví jako *bezprostřední*, se dále musí stát *rezultátem* uvnitř této vědy, a to posledním rezultátem, jímž tato věda opět dosahuje svého začátku a vrací se zpět do sebe. Takto se ukazuje, že filozofie má povahu kruhu vracejícího se v sebe, který nemá začátek jako jiné vědy; je to začátek jen ve vztahu k subjektu, který se odhodlává filozofovat, nikoli však ve vztahu k vědě jako takové. – Anebo, což je totéž, pojem vědy, a tudíž ten první pojem

– a protože je první, obsahuje rozdělení, že myšlení je předmětem pro (jakoby vnější) filozofující subjekt – musí být postižen vědou samou. Dospět k pojmu svého pojmu, a tak se vrátit k sobě a dojít uspokojení, je dokonce jejím cílem a účelem.

§ 18

Tak jako není možné podat o nějaké filozofii předběžnou všeobecnou představu, protože jen *celá* věda vyjadřuje ideu, tak je i *rozdělení* vědy možno pochopit až z této vědy. Rozdělení je čímsi anticipovaným, stejně jako věda, z níž je máme vzít. Ale idea se prokazuje jako takové myšlení, jež je plně identické samo se sebou, a zároveň jako činnost, jež se staví sama proti sobě, aby byla pro sebe, a v tomto jiném je sama u sebe. Tak se věda dělí na tři části:

- I. *Logika*, věda o ideji o sobě a pro sebe.
- II. *Přírodní filozofie* jakožto věda o ideji v jejím jinobytí.
- III. *Filozofie ducha* jakožto věda o ideji, jež se vrací ze svého jinobytí k sobě.

Výše v § 15 jsme poznamenali, že rozdíly mezi zvláštními filozofickými vědami jsou jen určeními ideje samé a že je to jen ona, která se projevuje v těchto různých živlech. V přírodě nepoznáváme něco jiného než ideu, ale ta je zde ve formě *zvnějšnění*, tak jako se v duchu tatáž idea projevuje *jako jsoucí pro sebe a vznikající o sobě a pro sebe*. Takové určení, v němž se idea vyjevuje, je zároveň *plynulým* momentem, a proto je cílem jednotlivé vědy právě tak poznat svůj obsah jako *jsoucí* předmět, jako v něm poznat bezprostředně i jeho přechod do jeho vyšší sféry. V *představě rozdělení* je tedy nesprávné to, že klade zvláštní části neboli vědy *vedle sebe*, jako kdyby spočívaly pouze v klidu a byly ve své odlišnosti substantiální po způsobu *druhů*.

PRVNÍ DÍL

V Ě D A
O L O G I C E

PŘEDBĚŽNÝ POJEM

§ 19

Logika je věda o *čisté ideji*, tj. o ideji v abstraktním živlu *myšlení*.

Pokud jde o toto určení, jakož i o ostatní určení obsažená v tomto předběžném pojmu, platí o nich totéž co o předeslaných pojmech týkajících se filozofie vůbec – že jsou to určení čerpaná z přehledu celku a *na jeho základě*.

Můžeme ovšem říci, že logika je vědou o *myšlení*, o jeho určeních a zákonech, ale myšlení jako takové tvoří jen *všeobecnou určitost* či *živel*, v němž je idea logickou ideou. Idea je myšlením ne ve smyslu formálního myšlení, nýbrž jako rozvíjející se *totalita* svých specifických určení a zákonů, které si sama dává, a nikoli snad již *má* nebo v sobě nachází.

Logika je tou *nejobtížnější* vědou potud, že se nezabývá názory, ba ani abstraktními smyslovými představami jako geometrie, nýbrž čistými abstrakcemi, a vyžaduje sílu a cvik stáhnout se do čisté myšlenky, podržet ji a pohybovat se v ní. Na druhé straně by ji bylo možno považovat za *nejsnazší*, protože jejím obsahem je jen naše vlastní myšlení a jeho běžná určení, a ta jsou zároveň tím *nejjednodušším* a *elementárním*. Jsou též tím *nejznámějším* – bytí, nic atd., určitost, velikost atd., bytí-o-sobě, bytí-pro-sebe, jediné, mnohé atd. Tato naše obeznámenost s nimi však *studium* logiky spíše ztěžuje. Jednak nestojí zřejmě za námahu zabývat se ještě i takovými známými věcmi, jednak je třeba seznámit se s nimi úplně jiným, ba zcela protichůdným způsobem, než jak už je známe.

Pro subjekt má logika ten *užitek*, že subjekt získává určité vzdělání pro jiné účely. Vzdělání, jež logika subjektu poskytuje, záleží v tom, že se pocvičí v myš-

lení, protože tato věda je myšlením o myšlení, a že bude mít v hlavě myšlenky, a sice jako myšlenky. Ale protože logično je absolutní formou pravdy, ba co víc, čistou pravdou samou, je to něco zcela jiného než něco pouze *užitečného*. Ale jako je to nejnvýbornější, nejsvobodnější a nejsamostatnější zároveň tím nejužitečnejším, je možno tak chápat i logično. Užitečnost logična je tedy třeba hledat ještě v něčem jiném než v pouhém formálním cvičení v myšlení.

1. dodatek. První otázka zní: Co je předmětem naší vědy? Nejjednodušší a nejsrozumitelnější odpověď je, že tímto předmětem je *pravda*. Pravda je vznešené slovo a ještě vznešenější věc. Kdo si ještě uchoval zdravého ducha a zdravou mysl, tomu se musí při tomto slově ihned rozbušit srdce. Brzy se však vynoří „ale“, totiž otázka, zda jsme s to pravdu také poznat. Zdá se, že my omezení lidé jsme s pravdou o sobě nesouměřitelní, a vyvstává problém přechodu od konečna k nekonečnu. Bůh je pravda; jak ho ale máme poznat? Takový záměr se zdá být v rozporu s ctnostmi pokory a skromnosti. – Otázku, zda je vůbec možno poznat pravdu, však dále klademe i proto, abychom ospravedlnili, že žijeme dál pro své přízemní konečné účely. Taková pokora pak ale nemá dlouhého trvání. Řeči jako: „Jak bych mohl já, ubohý pozemský červ, poznat pravdu?“, patří minulosti. Namísto toho nastoupila domýšlivost a pýcha; lidé si namluvili, že jsou bezprostředně v pravdě. Mladým lidem se napovídalo, že (v náboženství a v mravnosti) vlastní pravdu, sotva se postavili na nohy a začali chodit. Anebo bylo v této souvislosti řečeno, že všichni dospělí lidé zabředli do nepravdy, že ztuhli, zkostnatěli v nepravdě. Mládeži prý vzešly červánky, kdežto starší generace prý vězí v blátě a marastu dne. Zvláštní vědy byly přitom označeny za něco, co je prý sice třeba si osvojit, ale jen jako prostředek k dosažení vnějších životních cílů. Zde to tedy není skromnost, jež brání poznání a studiu pravdy, ale přesvědčení, že pravdu již o sobě a pro sebe máme. Starší lidé ovšem vkládají svoji naději do mládeže, protože ta má pokračovat v životě i ve vědě. Avšak tuto naději vkládají do mládeže právem jen potud, pokud tato mládež nezůstane

taková, jaká je, nýbrž podejme se trpké práce ducha.

Existuje ještě jedna podoba skromnosti vůči pravdě, totiž povýšenost, s jakou se setkáváme ve vztahu Piláta ke Kristovi. Pilát se ptal, co je pravda⁵, jako někdo, kdo už se vším skoncoval, pro koho už nic nemá význam. Podobně, jako když Šalomoun říká, že vše je marnost⁶. – Zde zbývá už jen subjektivní marnivost.

Dále se staví proti poznávání pravdy ještě také bázlivost. Línému duchu není zatěžko říci: přece si nikdo nemyslí, že by se filozofování mělo brát vážně. Takto např. posloucháme přednášky z logiky, a přece nás logika nechává takovými, jací jsme. Soudí se, že když myšlení vykročí z okruhu běžných představ, vede nás na scesti. Odvažujeme se tak prý na moře, na kterém námi vlny myšlenky zmítají sem a tam a nakonec stejně skončíme na písčíně této časnosti, kterou jsme pro nic za nic opustili. V životě vidíme, kam takový postoj vede. Člověk si může osvojit různé zručnosti a poznatky, stát se rutinováním úředníkem a vzdělat se i jinak pro své zvláštní účely. Ale o něco jiného jde, když svého ducha vzděláváme i pro vyšší cíle a snažíme se jich dosáhnout. Lze doufat, že v dnešní mládeži vzklíčila touha po něčem lepším, takže už se nespokojí s prázdnou slámou vnějšího poznání.

2. *dotatek.* Že je myšlení předmětem logiky, s tím jsou lidé všeobecně srozuměni. Ale o myšlení je možné mít velmi nízké i velmi vysoké mínění. Tak se na jedné straně říká: to je *jen* myšlenka, a míní se tím, že ta myšlenka je jen subjektivní, libovolná a nahodilá, že to není věc sama, pravda a skutečnost. Na druhé straně je ale možné mít o myšlence i vysoké mínění a chápat ji tak, že jen ona postihuje to nejvyšší, boží přirozenost, kdežto pomocí smyslů nelze o bohu poznat nic. Říká se, že bůh je duch a chce být vzýván v duchu a pravdě. A připouštíme, že to, co pociťujeme a vnímáme smysly, není duchovní, že jádrem duchovna je myšlenka, že ducha může poznat jen duch. Duch se sice může projevat i citově (např. v náboženství), ale něco jiného je cit jako takový, forma citu, a něco jiného je jeho *obsah*. Cit jako takový je zásadně formou smyslovosti, kterou máme společnou se zvířaty. Tato forma se pak sice může zmocnit konkrétního

obsahu, ale tento obsah té formě nepatří. Forma citu je nejnižší formou duchovního obsahu. Tento obsah, bůh sám, je ve své pravdě jen v myšlení a jakožto myšlení. V tomto smyslu není tedy myšlenka *jen* myšlenkou, nýbrž spíše tím nejvyšším a přísně vzato jediným způsobem, jímž je možno *postihnout* to věčné a o sobě a pro sebe jsoucí.

Tak jako je možné mít vysoké nebo nízké mínění o myšlence, je možné je mít i o vědě o myšlení. Lidé se domnívají, že myslet umí každý i bez logiky, jako umí trávit bez studia fyziologie. I pokud jsme logiku studovali, myslíme prý potom jako předtím, snad metodičtěji, ale s malými změnami. Kdyby logika neměla jiný úkol než seznamovat nás s činností čistě formálního myšlení, potom by ovšem nepřinášela nic, co bychom právě tak dobře nedělali již i bez ní. Starší logika měla skutečně také jen toto postavení. Ostatně už i poznání myšlení jako čistě subjektivní lidské činnosti slouží člověku ke cti a má pro něho svůj význam. Tím, že člověk ví, čím je a co dělá, liší se od zvířete. Ale na druhé straně stojí i logika jako věda o myšlení velmi vysoko, jelikož jen myšlenka je s to postihnout to nejvyšší, pravdu. Zkoumá-li tedy věda o logice myšlení v jeho činnosti a jeho výtvorech (a myšlení není bezobsažnou činností, neboť vytváří myšlenky a myšlenku jako takovou), potom je jeho obsahem vůbec nadsmyslový svět a zabývání se jím je pobývání v tomto světě. Matematika se zabývá abstrakcemi čísla a prostoru; tyto abstrakce jsou ale stále ještě něčím smyslovým, i když jsou abstraktně smyslové a prosty jsoucna. Naproti tomu myšlenka se odpoutává i od tohoto zbytku smyslovosti a je svobodně sama u sebe, zřiká se vnější i vnitřní smyslovosti, odstraňuje všechny zvláštní zájmy a sklony. Pokud logika stojí na této půdě, měli bychom o ní smýšlet důstojněji, než jak se obvykle činí.

3. *dodatek.* Potřebu chápat logiku v hlubším smyslu než jako vědu o pouze formálním myšlení vyvolal zájem náboženství, státu, práva a mravnosti. Dříve se lidé nedomyšleli o myšlení ničeho zlého, mysleli bez okolku – o bohu, přírodě, státu – a byli přesvědčeni, že poznat, co je pravda, lze jen myšlenkami, a ne skrze smysly

nebo pomocí nahodilých představ a mínění. Ale když lidé takto mysleli delší dobu, ukázalo se, že tím kompromitují nejvyšší vztahy v životě. Myšlení odňalo pozitivnu jeho moc. Myšlence padly za oběť ústavy států, myšlenka napadla náboženství, ustálené náboženské představy, které platily absolutně jako zjevení, byly podkopány a stará víra se v mnoha myslích zhroutila. Tak např. řečtí filozofové se postavili proti starému náboženství a zničili jeho představy. Pro podvracení náboženství a státu – což navzájem podstatně souvisí – byli řečtí filozofové posíláni do vyhnanství a odsuzováni k smrti. Tak se myšlení uplatňovalo ve skutečnosti a působilo na ni nesmírnou mocí. Tím byla obrácena pozornost k této moci myšlení, jeho nároky se začaly zkoumat podrobněji a lidé nabyli dojmu, že myšlení toho slibuje příliš mnoho, ale není s to vykonat to, do čeho se pustilo. Místo aby poznalo podstatu boha, přírody a ducha, a vůbec pravdu, vyvrátilo prý myšlení stát a náboženství. Byl proto vznesen požadavek, aby myšlení ospravedlnilo své výsledky, a zájem filozofie se v novější době soustředil z velké části na zkoumání povahy myšlení a oprávněnosti jeho nároků.

§ 20

Přistoupíme-li k myšlení z hlediska nejběžnější představy o něm, jeví se a) nejprve ve svém obyčejném subjektivním významu jako jedna z duchovních činností nebo mohutností, jež existuje *vedle* jiných – smyslovosti, nazírání, fantazie atd., žádostivosti, chtění atd. *Produkt*em myšlení, určitostí či formou *myšlenky* je *obecno*, abstraktno vůbec. *Myšlení* jako *činnost* je tudíž *činné* obecně, a sice takové, které uplatňuje činně *sebe*, jelikož jeho čin, to, co bylo vytvořeno, je právě obecně. Myšlení představované jako *subjekt* je to, co *myslí*, a jednoduchým pojmenováním existujícího subjektu jakožto *myslícího* je *Já*.

Určení, která uvádím v tomto a v následujících paragrafech, nelze chápat jako tvrzení a moje *mínění* o myšlení. Protože však v tomto předběžném výkladu není možné nic odvozovat nebo dokazovat, nechť jsou

tato určení přijímána jako *fakta*, tak, že každý, kdo myslí a zkoumá své myšlenky, zjišťuje empiricky ve svém vědomí, že mají charakter všeobecnosti a obsahují tudíž zároveň následující určení. Zkoumání fakt vlastního vědomí a vlastních představ ovšem vyžaduje už vycvičenou pozornost a schopnost abstrahovat.

Už v tomto předběžném výkladu se objevuje rozdíl mezi smyslovostí, představou a myšlenkou. Tento rozdíl má zásadní význam pro pochopení povahy a druhů poznání, a proto přispěje k objasnění věci, když také již zde na něj upozorníme. — *Smyslové* vysvětlujeme především jeho vnějším původem, ze smyslů nebo smyslových orgánů. Ale uvedení nástroje nám ještě neposkytuje určení toho, co jím postihujeme. Rozdíl mezi *smyslovým* a myšlenkou je třeba vidět v tom, že určením smyslového je *jednotlivost*, a protože jednotlivé (zcela abstraktně atomické) stojí i v určitých souvislostech, je smyslové *tím, co je navzájem mimo sebe*; jeho dalšími abstraktními formami je bytí *vedle sebe* a *po sobě*. *Představování* má takovou smyslovou látku za svůj obsah, ale určenou jako *to, co je mé*, že totiž tento obsah je *ve mně*, a dále jako *to všeobecné*, co je ve vztahu k sobě, a jako *to jednoduché*. — Ale obsahem představy je kromě smyslového i látka, jež vzniká ze sebevědomého myšlení, jako jsou představy o tom, co je právní, mravní, náboženské, jakož i představy o myšlení samotném, a není tak lehké určit, v čem je třeba hledat rozdíl mezi takovými *představami* a *myšlenkami* téhož obsahu. Zde je jak obsahem myšlenka, tak je zde přítomná forma všeobecnosti, která už patří k tomu, že obsah je *ve mně* a že je vůbec představou. Specifičnost představy se však i v tomto ohledu prozrazuje tím, že v ní onen obsah také stojí jako jednotlivý. Právo, právní a podobná určení nejsou *prostorově* mimo sebe. Pokud jde o časový sled, objevují se sice po sobě, ale jejich obsah není zatížen časem, nemá charakter časové pomíjivosti a proměnlivosti. Ale taková o sobě duchovní určení stojí rovněž jako *jednotlivá* v široké oblasti vnitřní abstraktní obecnosti představování vůbec. V této jednotlivosti jsou

jednoduchá: Právo, povinnost, bůh. Představa pak buď zůstává stát u toho, že právo je právo, bůh je bůh, anebo –rozvinutější představa – podává určení, např. že bůh je stvořitelem světa, že je vševědoucí, všemohoucí atd. Zde se k sobě přiřazuje několik jednotlivých jednoduchých určení, jež bez ohledu na spojení, které je jim přisouzeno v jejich subjektu, zůstávají vně sebe. Představa se zde stýká s *rozvažováním*, jež se od ní liší pouze tím, že mezi izolovaná určení představy klade poměry všeobecného a zvláštního nebo příčiny a účinku atd., a tím i poměr nutnosti; představa tak ponechává svá určení ve svém neurčitém prostoru *vedle sebe*, spojená pouhým *také*. – Rozdíl mezi představou a myšlenkou je dále důležitý tím, že je možno vůbec říci, že filozofie nedělá nic jiného, než že přeměňuje představy v myšlenky – a ovšem dále, že mění pouhou myšlenku v pojem.

Vytkli-li jsme ostatně *jednotlivost* a *bytí-mimo-sebe* jako určení smyslového, lze ještě dodat, že i sama tato určení nejsou ničím jiným než myšlenkami a něčím obecným. V logice se ukáže, že myšlenka spočívá jako obecně právě v tom, že je to *ona* sama i její opak, že přesahuje sebe a nic jí neuniká. Protože *řeč* je dílem myšlenky, nemůže být ani v ní řečeno nic, co by nebylo obecné. To, co pouze *míním*, to je *mé*, to patří pouze mně jako tomuto zvláštnímu individuu. Jestliže však *řeč* vyjadřuje obecně, nemohu říci to, co pouze míním. A to, co je *nevyslovitelné*, jako cit, počitek, to není to nejvýznamnější, nejpravdivější, nýbrž naopak to nejméně významné, nejméně pravdivé. Řeknu-li: *jednotlivé, toto* jednotlivé, zde, nyní – jsou to vesměs obecná určení; *vše* a *každé* je jednotlivé a toto, i když je to smyslové, zde, nyní. Právě tak, když říkám: *Já, míním* sebe *jako tohoto*, všechna jiná Já vylučujícího, ale to, co říkám, Já, je právě každý; Já, který ze sebe vylučuje všechny ostatní. – Kant užil nevhodné formulace, že Já provází všechny mé představy, počítky, žádosti, činy atd. Já je o sobě a pro sebe obecné, a být společný různému, to je též určitou, i když jen vnější formou obecnosti. Všichni lidé kromě mne mají se

mnou společné to, že jsou Já, stejně jako je všem *mým* počítkům, představám atd. společné to, že jsou *mé*. Ale abstraktní Já jako takové je čistým vztahem k sobě samému, vztahem, v němž se abstrahuje od představování, pociťování, od každého stavu, jakož i od každé partikulárnosti povahy, nadání, zkušenosti atd. Potud je tedy Já existencí zcela *abstraktní* všeobecnosti, je to něco abstraktně *svobodného*. Proto je Já *myšlení* jakožto *subjekt*, a protože Já jsem současně ve všech svých počítcích, představách, stavech atd., je myšlenka přítomná všude a prostupuje jako kategorie všechna tato určení.

Dodatek. Když hovoříme o myšlení, jeví se myšlení zprvu jako subjektivní činnost, jako jedna z našich rozmanitých mohutností, jako jsou např. paměť, představivost, vůle apod. Kdyby myšlení bylo pouze subjektivní činností a jako takové předmětem logiky, měla by logika svůj určitý předmět jako jiné vědy. Mohlo by to pak budít dojem svévole, že činíme předmětem zvláštní vědy myšlení, a nikoli také vůli, fantazii atd. Že se této cti dostává myšlení, má nejspíš svůj důvod v tom, že se mu přiznává určitá autorita a že se v něm vidí to nejoprávněnější v člověku, to, čím se člověk liší od zvířete. – Není nezajímavé poznat myšlení i jako čistě subjektivní činnost. Jeho bližšími určeními by potom byla pravidla a zákony, jejichž znalost získáváme zkušeností. Obsah logiky obyčejně tvořily zákony myšlení zkoumané z tohoto hlediska. Zakladatelem této vědy je Aristotelés. Dokázal přiznat myšlení, co mu jako takovému patří. Naše myšlení je velmi konkrétní, ale na jeho mnohostranném obsahu je třeba rozlišit to, co přísluší myšlení čili abstraktní formě činnosti. Jemné duchovní pouto, činnost myšlení, spojuje všechn tento obsah, a toto pouto, tuto formu jako takovou Aristotelés vyzdvihl a určil. Tato Aristotelova logika představuje dodnes logiku jako takovou, jež byla pouze dále rozvíjena zejména středověkými scholastiky. Ani ti ještě nerozmnožili její látku, pouze ji dále rozpracovali. V novější době spočívá práce na poli logiky hlavně v tom, že se jednak vypouští mnoho logických určení, jež vytvořili Aristotelés a scholastikové, jednak že se do logiky

vnáší mnoho psychologické látky. Cílem této vědy je poznat konečné myšlení v jeho postupech, a tato věda je správná, když odpovídá svému předem danému předmětu. Zabývat se touto formální logikou je nepochybně užitečné. Jak se říká, člověk si tak pročistí hlavu; učí se soustřeďovat, učí se abstrahovat, zatímco obyčejné vědomí má co dělat se smyslovými představami, které se všelijak prolínají a matou. Při abstrakci se však duch soustřeďuje na *jeden* bod a osvojuje si tak návyk zabývat se niterností. Znalosti forem konečného myšlení je možno použít jako prostředku vzdělávání pro empirické vědy, které postupují podle těchto forem, a v tomto smyslu byla logika označována jako instrumentální logika. Lze se ovšem vyjádřit volněji a říci: logika se nemá studovat pro užitek, ale pro ni samu, protože to, co je výtečné, nemáme vyhledávat pro pouhý užitek. To je sice z jedné strany naprosto správné, ale na druhé straně je právě to výtečné nejužitečnější, protože je to to substanciální, které stojí pevně samo pro sebe, a proto je též nositelem zvláštních účelů, jež podporuje a dovádí k cíli. Tyto zvláštní účely nesmíme pokládat za to první, ale to, co je výtečné, je nicméně podporuje. Tak např. náboženství má svoji absolutní hodnotu v sobě samém, ale současně nese a udržuje jiné účely. Kristus říká: Dbejte nejprve království božího a to ostatní vám bude přidáno⁷. – Zvláštních účelů je možno dosáhnout jen tehdy, když dosáhneme toho, co je jsoucí-o-sobě a pro-sebe.

§ 21

b) Chápe-li se myšlení jako činné ve vztahu k předmětům – jako *přemýšlení o něčem*, pak obsahuje obecně jako produkt takovéto jeho činnosti hodnotu *věci*, to *podstatné, vnitřní, pravdu*.

V § 5. jsme se zmínili o dávném přesvědčení, že to pravdivé v předmětech, vlastnostech a událostech, to vnitřní a podstatné v nich, věc, o niž jde, nepřichází do vědomí *bezprostředně*, že to není to, co nám poskytuje první zdání, první nápad, nýbrž že o tom je třeba nejprve *přemýšlet*, máme-li proniknout ke skutečné

povaze předmětu, a že toho dosáhneme pomocí přemýšlení.

Dodatek. Už na *dítěti* požadujeme, aby přemýšlelo. Např. se mu uloží, aby spojovalo přídavná jména s podstatnými. Zde si musí dávat pozor a rozlišovat, musí mít na paměti určité pravidlo a podle něho upravit každý daný případ. Pravidlo není nic jiného než něco obecného, a tomuto obecnému má dítě přizpůsobit to zvláštní. — Dále máme v životě *účely*. Při nich přemýšlíme, čím bychom jich mohli dosáhnout. Zde je tím obecným, směrodatným účel, a my máme prostředky a nástroje, jejichž činnost určíme podle tohoto účelu. — Podobně se přemýšlení uplatňuje u *morálních vztahů*. Přemýšlet zde znamená být pamětliv toho, co je správné, povinnosti jako obecná, podle kterého jako podle pevného pravidla musíme v daných případech zařídit své zvláštní chování. V našem zvláštním postupu má být obsaženo a má být rozpoznatelné obecné určení. — Totéž nacházíme ve svém vztahu k *přírodním jevům*. Pozorujeme např. blesk a hrom. Tento jev známe a často jej vnímáme. Ale člověk se nespokojuje s tím, že je s něčím pouze obeznámen, s pouhým smyslovým jevem; chce proniknout za něj, chce vědět, čím je, pochopit jej. Proto přemýšlí, snaží se poznat příčinu jako něco odlišného od jevu jako takového, nitro na rozdíl od pouhého vnějšku. Tak jev zdvojujeme, rozlamujeme jej na něco vnitřního a něco vnějšího, na sílu a její projev, příčinu a účinek. Nitro, síla zde představuje opět to obecné, trvalé; není to tento nebo onen blesk, tato nebo ona rostlina, nýbrž to, co zůstává ve všem totožné. Smyslové je jednotlivé a pomíjivé; co je v něm trvalé, to poznáváme přemýšlením. Příroda nám ukazuje nekonečné množství jednotlivých tvarů a jevů a my cítíme potřebu vnést do této rozmanitosti jednotu. Proto porovnáváme a snažíme se poznat ve všem to obecné. Jednotlivci se rodí a hynou a rod je to, co v nich přetrvává, co se ve všech neustále vrací, ale to je tu jenom pro přemýšlení. Sem patří i zákony, např. zákony pohybu nebeských těles. Dnes vidíme hvězdy zde, zítra jinde; tento nepořádek je v rozporu s duchem, je něčím, čemu duch nedůvěřuje, protože duch věří v řád, v jednoduché, stálé a obecné ur-

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 obecnu, jež v sobě zahrnuje vše ostatní, k absolutnu, 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 Atéňanům. 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. Nicméně 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 věcí 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. Přírodní 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 naproto 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 předsudkem 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 určení; z hlediska *obsahu* je zároveň jen ve *věci* a jejích určeních. Hovoří-li se tedy v souvislosti s filozofií o pokoře 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 zřiká 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 obyčejně 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 *pojmem*, 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 – zka-menělá⁸. 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 ozvláštňným. Nicméně rodové určení „býti zvířetem“ přísluší tomuto určitému zvířeti jako jeho obecnou a tvoří jeho podstatné určení. Kdybychom psovi odňali zvířeckost, 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 nejdřív: „člověk myslí“, ale současně také říkáme, že člověk nazírá, chce atd. Člověk je myslící a je všeobecnem, ale myslící je jen potud, pokud všeobecné je *pro* něho. Zvíře je *o sobě* též všeobecnem, ale *pro* ně neexistuje všeobecné 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* všeobecné. 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 jedince, 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 počitek 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 ji 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 zvějšku.

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 žádná 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 svéhlavý, 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 obyčejně 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 něco 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 tolik co 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 proto zaniknout, čímž se prokazuje, že jejich existence není přiměřená jejich pojmu. Zvíře jako jednatelce 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. *odatek.* 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 velkým 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*, jenž 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 první 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 nejprůměrnější, 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, zlá se přiměřeně 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, zjišťujeme, 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 přitěžlivého 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. Hada 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 zakázaného 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. – Vyhnáním 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 prázdný 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 povrchní představy, jako by příčinou dědičného hřichu 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 hřichu 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 toto stanovisko rozdvojení spadá celá konečnost myšlení a chtění. 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,

kteře 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 dvojným způsobem; za první 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 nejobsažnější a nejkonkrétnější, takže vyplývající jako rezultat, 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 takříkajíc 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 jakož-to 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 setrávat 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

je *myšleno*, poznáváno o sobě, pak stála výše než pozdější kritické filozofování. Avšak 1. byla ona určení považována ve své abstraktnosti za platná o sobě a za schopná být *predikáty pravdy*. Ona metafyzika vůbec předpokládala, že absolutno lze poznávat tak, že *mu jsou přikládány predikáty*, a nezkoumala ani specifický obsah a hodnotu rozvažovacích určení, ani tento způsob definování absolutna příkládáním predikátů.

Takovými predikáty jsou např. *jsoucno*, jako ve větě: „Bůh má *jsoucno*“; dále *konečnost* či *nekonečnost* v otázce, zda je svět konečný nebo nekonečný; *jednoduchost* či *složenost* ve větě: „Duše je jednoduchá.“ Dále říkáme, že věc je *jedna*, že je to *celek* atd. – Nezkoumalo se, zda jsou takové predikáty o sobě a pro sebe něčím pravdivým, ani zda může být forma soudu formou pravdy.

Dodatek. Předpoklad staré metafyziky byl předpokladem naivní víry vůbec, že myšlení postihuje věci, jak jsou *o sobě*, že věci jsou tím, čím vpravdě jsou, jen jako myšlené. Avšak lidská mysl a příroda jsou jako neustále se měnící Proteus a k reflexi, že věci nejsou o sobě takové, jak se nám bezprostředně prezentují, je jen krok. – Zmíněné stanovisko staré metafyziky je opakem závěrů kritické filozofie. Lze říci, že podle těchto závěrů by byl člověk odkázán jen na prázdnou slámu a plevy.

Ale pokud jde blíže o postup staré metafyziky, je třeba poznamenat, že nepřekročila hranice pouhého *rozvažovacího* myšlení. Přijímala bezprostředně myšlenková určení a přiznávala jim platnost predikátů pravdy. Hovoříme-li o myšlení, musíme rozlišovat *konečné*, pouze *rozvažovací* myšlení, od *nekonečného*, *rozumového* myšlení. Myšlenková určení, jež se objevují bezprostředně a jako jednotlivá, jsou *konečná* určení. Pravda je však v sobě nekonečná a nelze ji vyjádřit a uvědomit si ji skrze konečno. Výraz „*nekonečné myšlení*“ se nám může zdát přehnaný, pokud trváme na představě novější doby, podle níž je myšlení vždy omezené. Ve skutečnosti je však myšlení co do své podstaty v sobě nekonečné. Formálně řečeno, konečné je to, co má nějaký konec, co *jest*; ale přestává být tam, kde souvisí se svým jiným a je jím tudíž

omezováno. Konečno tedy spočívá ve vztahu k svému jinému, které je jeho negací a jeví se jako jeho mez. Avšak myšlení je u sebe sama, vztahuje se k sobě samému a má za předmět sebe samo. Je-li mým předmětem nějaká myšlenka, jsem u sebe sama. Já, myšlení je tudíž nekonečné, protože Já se v myšlení vztahuje k předmětu, jímž je ono samo. Předmět vůbec je něčím jiným, něčím vůči mně negativním. Myslí-li myšlení sebe samo, má předmět, který zároveň žádným předmětem není, tzn. má překonaný, pomyslný předmět. Myšlení jako takové, ve své čistotě, v sobě nemá žádné omezení. Myšlení je konečné, jen pokud zůstává stát u omezených určení, která považuje za něco posledního. Naproti tomu nekonečné čili spekulativní myšlení sice rovněž určuje, ale určujíc a omezujíc opět tento nedostatek překonává. Nekonečnost nesmíme chápat, jak se děje v běžné představě, jako nějaké abstraktní „dále“ a stále znovu „dále“, nýbrž oním jednoduchým způsobem, jenž jsme uvedli výše.

Myšlení staré metafyziky bylo *konečným* myšlením, neboť tato metafyzika se pohybovala v takových myšlenkových určeních, jejichž mez považovala za něco pevného, co už nebylo opět negováno. Tak se např. tázala, zda má bůh *jsoucno*, a *jsoucno* přitom považovala za něco čistě pozitivního, posledního a znamenitého. Později však uvidíme, že *jsoucno* není v žádném případě něco pouze pozitivního, nýbrž že je to určení, jež je příliš nízké pro vyjádření ideje a není důstojné boha. – Dále se metafyzika ptala, zda je svět konečný, či nekonečný. Zde se staví konečnost a nekonečnost příkře proti sobě, ačkoli lze přece snadno nahlédnout, že postavíme-li obě proti sobě, potom se nekonečnost, jež má přece být to celé, jeví jen jako *jedna* jeho stránka a je ohraničena konečnem. – Ale ohraničená nekonečnost je sama pouze něčím konečným. V témže smyslu se metafyzika ptala, zda je duše jednoduchá, či složená. I jednoduchost byla tedy považována za poslední určení, schopné postihnout pravdu. „Jednoduché“ je však právě tak chudé, abstraktní a jednostranné určení jako *jsoucno*, které – jak později uvidíme – není s to postihnout pravdu, jelikož je samo nepravdivé. Pohlíží-li se na duši jen jako na jednoduchou, je

takovou abstrakcí určena jako jednostranná a konečná.

Stará metafyzika se tedy snažila poznat, zda lze predikáty zmíněného druhu připisovat jejím předmětům. Tyto predikáty jsou však omezená rozvažovací určení a vyjadřují jen mez, nikoli pravdu. – Zde je třeba ještě zvlášť upozornit na to, že její postup spočíval v tom, že předmětu, který měl být poznán, např. bohu, byly predikáty *příkládány*. To je pak ale jen vnějšková reflexe o předmětu, neboť určení (predikáty) jsou v mé představě hotoové a příkládají se k předmětu jen zevně. Naproti tomu pravdivé poznání předmětů musí být *takového* druhu, že se předmět určuje ze sebe sama a nezískává své predikáty zvnějšku. Postupujeme-li cestou predikování, má při tom duch pocit, že je takovými predikáty nevyčerpatelný. Orientálci nazývají proto z tohoto stanoviska boha zcela správně „Mnohojmenným“, „Nekonečně mnohojmenným“. Mysl se však nespokojuje s žádným z oněch konečných určení, a proto orientální myšlení spočívá v neúnavném vyhledávání podobných predikátů. V případě konečných věcí je tomu ovšem tak, že musejí být určeny konečnými predikáty; zde je rozvažování se svou činností namístě. Protože je samo konečné, poznává též jen povahu konečna. Nazvu-li např. nějaký čin „krádeží“, je tím tento čin určen co do svého podstatného obsahu a takové poznání soudci stačí. Stejně se chovají konečné věci jako *příčina a účinek*, jako *síla* a její *projev*, a jsou-li ve smyslu těchto určení pojaty, jsou ve své konečnosti poznány. Rozumové předměty však není možno určit pomocí takových konečných predikátů, a bylo nedostatkem staré metafyziky, že se o to pokoušela.

§ 29

Takové predikáty jsou o sobě a pro sebe *obsahově omezené* a jeví se již jako nepřiměřené *plnosti představy* (boha, přírody, ducha atd.) a vůbec ji nevyčerpávají. Dále je navzájem spojuje to, že tvoří predikáty jednoho subjektu, avšak svým obsahem se liší, takže jsou přijímány *jeden proti druhému zvnějšku*.

Prvnímu nedostatku se Orientálci snažili odpomoci

např. při definování boha tím, že mu přikládali mnoho *jmen*, zároveň ale mělo být těchto jmen *nekonečně* mnoho.

§ 30

2. *Předměty* staré metafyziky byly sice totality, které o sobě a pro sebe patří *rozumu*, tj. myšlení obecná *konkrétního* v sobě samém – *duše, světa, boha* –, ale metafyzika je přejímala z *představy* a brala je jako *hotové dané subjekty* za základ při aplikaci rozvažovacích určení na ně, přičemž *měřítka* toho, zda jsou tyto predikáty vhodné a dostatečné, či nikoli, měla jen v oné představě.

§ 31

Zprvu se zdá, že představy duše, světa, boha poskytují myšlení *pevnou oporu*. Ale nehledě na to, že do jejich obsahu je přimíšen ráz té které subjektivity, takže mohou mít velmi odlišný význam, potřebují spíše, aby jim teprve myšlení poskytlo pevné určení. To vyjadřuje každá věta, v níž má až *predikát* (tj. ve filozofii myšlenkové určení) udat, *co* subjekt, tj. počáteční představa, je.

Ve větě: „Bůh je věčný“ atd. se začíná představou boha, ale *co* bůh *je*, se ještě *neví*; teprve predikát vypoovídá, *co* bůh *je*. Proto je v logice, kde je obsah určován jedine formou myšlenky, nejen zbytečné činit tato určení predikáty ve větách, jejichž *subjektem* je bůh nebo poněkud vágnější absolutno, ale navíc by bylo nevhodné připomínat nějaké jiné kritérium, než je povaha myšlenky samé. – Forma věty, či přesněji soudu, je beztak nevhodná pro vyjádření konkrétního – a pravda je konkrétní – a spekulativního obsahu; soud je pro svou formu jednostranný, a tedy nepravdivý.

Dodatek. Tato metafyzika nebyla svobodným a objektivním myšlením, protože neumožňovala, aby se objekt určil svobodně ze sebe sama, nýbrž předpokládala jej jako hotový. – Co se týká svobodného myšlení, svobodně myslila řecká filozofie, nikoli však scholastika, protože ta přijímala svůj obsah rovněž jako daný, a to církví. –

My, moderní lidé, jsme celým svým vzděláním zasvěceni do představ, které je velice těžké překročit, protože mají ten nejhlubší obsah. Staré filozofy si musíme představovat jako lidi, kteří stojí zcela na půdě smyslového nazírání a nepředpokládají nic víc než nebe nad hlavou a zemi okolo sebe, neboť mytologické představy byly již opuštěny. Myšlenka je v tomto věcném prostředí svobodná, stažená v sebe, prostá vší látky, čistě u sebe. Toto čisté bytí-u-sebe patří k svobodnému myšlení, k vykročení do říše volnosti, kde není nic ani pod námi, ani nad námi, a kde stojíme v samotě jen sami se sebou.

§ 32

3. Z této metafyziky se stal *dogmatismus*, protože, vycházejíc z povahy konečných určení, musela mít za to, že ze *dvou protikladných tvrzení* – jakými byly ony věty – musí být jedno *pravdivé* a druhé *nepravdivé*.

Dodatek. *Dogmatismus* má svůj protiklad nejprve ve *skepticismu*. Staří skeptikové nazývali dogmatickou každou filozofii, která vytyčuje určité poučky. V tomto širším smyslu považuje skepticismus i vpravdě spekulativní filozofii za dogmatickou. Dogmaticčnost v užším smyslu pak spočívá v tom, že se buduje na jednostranných rozvažovacích určeních a vylučují se určení opačná. Je to vůbec ono strohé *bud* – *anebo*, podle kterého se např. říká, že svět je *bud* konečný, *nebo* nekonečný, ale v každém případě je možná jen *jedna* z těchto dvou eventualit. Ale pravdivé, spekulativní je právě to, co v sobě nemá žádné takové jednostranné určení a nevyčerpává se jím, nýbrž jakožto totalita v sobě obsahuje sjednocená ona určení, která *dogmatismus* považuje za pevná a pravdivá jen v jejich vzájemné odloučenosti. – Ve filozofii se často stává, že se jednostrannost staví vedle totality s tvrzením, že je vzhledem k ní něčím zvláštním a pevným. Ve skutečnosti není jednostrannost ničím pevným a jsoucím pro sebe, nýbrž je obsažena jako překonaná v celku. *Dogmatismus* metafyziky rozvažování spočívá v tom, že fixuje myšlenková určení v jejich izolovanosti, zatímco idealismus spekulativní filozofie se opírá o princip totality

a překračuje jednostrannost abstraktních rozvažovacích určení. Tak idealismus řekne, že duše není ani *pouze* konečná, ani *pouze* nekonečná, ale že je podstatně *jak* taková, *tak* i onaká, a není tudíž *ani* taková, *ani* onaká, tzn. že podobná určení jsou ve své izolovanosti neplatná a platí jen jako překonaná. – Idealismus se vyskytuje již i v našem běžném vědomí. Tak např. říkáme o smyslových věcech, že jsou proměnlivé, tj. že jim přísluší bytí i nebytí. – Pokud jde o rozvažovací určení, jsme tvrdší. Ta jsou považována jakožto myšlenková určení za něco pevnějšího, ano za něco absolutně pevného. Pokládáme je za navzájem oddělená nekonečnou propastí, takže určení stojící proti sobě se nikdy nemohou setkat. Rozzum bojuje právě o to, aby překonal, co rozvažování takto fixovalo.

§ 33

První část této metafyziky v její systematické podobě tvořila *ontologie* – nauka o *abstraktních určeních podstaty*. Pro tato určení chybí v jejich rozmanitosti a konečné platnosti jakýkoli princip, a proto musejí být *empiricky* a *nahodile* vypočítávána a jejich bližší obsah může být založen jen na *představě*, na *ujištění*, že si při určitém slově myslíme právě toto, případně také na etymologii. Přitom může jít jen o *správnost* analýzy a empirickou *úplnost* shodující se s jazykovým územ, a ne o *pravdivost* a *nutnost* těchto určení o sobě a pro sebe.

Otázka, zda bytí, jsoucno nebo konečnost, jednoduchost, složenost atd. jsou *pravdivé pojmy o sobě a pro sebe*, musí být nápadná, pokud jsme přesvědčeni, že o pravdivosti můžeme mluvit pouze u *věty* a že se můžeme pouze ptát, zda určitý *pojmem* lze, či nelze pravdivě *přiložit nějakému subjektu* (jak se to říkalo). Nepravdivost prý záleží v rozporu mezi subjektem představy a pojmem, který se má stát predikátem tohoto subjektu. Ale pojem jakožto konkrétno, a dokonce každá určitost vůbec, je v sobě podstatně jednotou rozdílných určení. Kdyby tedy pravda nebyla ničím víc než bezrozporností, muselo by se u každého pojmu nej-

prve zkoumat, zda neobsahuje sám pro sebe nějaký takový vnitřní rozpor.

§ 34

Druhou část metafyziky tvořila racionální psychologie či pneumatologie, zabývající se metafyzickou povahou duše, totiž ducha jako věci.

Nesmrtelnost se hledala v oblasti, kde mají své místo složenost, čas, kvalitativní změna, kvantitativní přibývání či ubývání.

Dodatek. Tato psychologie se nazývala „racionální“ v protikladu k empirickému způsobu zkoumání projevů duše. Racionální psychologie zkoumala metafyzickou povahu duše, jak je definována abstraktním myšlením. Chtěla poznat vnitřní povahu duše, jaká je o sobě, jaká je pro myšlenku. – Dnes se ve filozofii mluví málo o duši, ale hodně o duchu. Duch se liší od duše, která je jakýmsi středním článkem mezi tělesností a duchem, či poutem mezi nimi. Jakožto duše je duch vnořen do tělesnosti a duše je oživujícím činitelem těla.

Stará metafyzika se dívala na duši jako na věc. Ale „věc“ je velmi dvojsmyslný výraz. Věcí rozumíme něco bezprostředně existujícího, něco takového, co si lze smyslově představit, a v tom smyslu se mluvilo o duši. V souladu s tím byla kladena otázka, kde má duše své sídlo. Ale má-li duše své sídlo, nachází se v prostoru a představujeme si ji smyslově. K pojetí duše jako věci patří též otázka, je-li duše jednoduchá, nebo složená. Tato otázka byla předmětem zájmu hlavně vzhledem k nesmrtelnosti duše, jelikož ta byla údajně podmíněná jednoduchostí. Ve skutečnosti je abstraktní jednoduchost určením, jež odpovídá podstatě duše právě tak málo jako složenost.

Pokud jde o poměr racionální psychologie k empirické, stojí racionální psychologie výše, protože si klade za cíl poznávat ducha myšlením a myšlené také dokazovat, zatímco empirická psychologie vychází z vnímání a pouze vypočítává a popisuje to, co jí vnímání poskytuje. Chceme-li myslit o duchu, nesmíme se tolik vzpěčovat jeho zvláštnostem. Duch je činnost, a to v tom smyslu,

v němž už scholastikové říkali o bohu, že je absolutní aktuozitou. Je-li ale duch činný, znamená to, že se projevuje. Proto nelze ducha považovat za nějaké neměnné *ens*, jak to činila stará metafyzika, oddělující neprocesuální niternost ducha od jeho vnějškovosti. Ducha je třeba zkoumat podstatně v jeho konkrétní skutečnosti, v jeho energii, a to tak, že její projevy budou poznávány jako určené jeho niterností.

§ 35

Třetí část metafyziky, kosmologie, pojednávala o světě, o jeho nahodilosti, nutnosti, věčnosti, omezenosti v prostoru a čase, o formálních zákonech jeho změn, dále o svobodě člověka a o původu zla.

Za absolutní protiklady jsou přitom považovány zejména: nahodilost a nutnost; vnější a vnitřní nutnost; působící a finální příčiny čili kauzalita vůbec a účel; podstata čili substance a jev; forma a látka; svoboda a nutnost; blaženost a bolest; dobro a zlo.

Dodatek. Předmětem kosmologie byla jak příroda, tak duch ve své vnější spletnosti, ve svých jevech, tedy jsoucno vůbec, úhrn všeho konečného. Ale kosmologie nezkoumala tento svůj předmět jako konkrétní celek, nýbrž jen podle abstraktních určení. Tak se zde projednávaly např. otázky, zda světu vládne nutnost, či nahodilost, zda je svět věčný, či stvořený. Proto hlavní zájem této disciplíny směřoval k stanovení takzvaných všeobecných kosmologických zákonů, jako je např. zákon, že příroda nedělá skoky.¹⁴ Skok zde znamená tolik co kvalitativní rozdíl a kvalitativní změna, jež se jeví jako nezprostředkovaná, zatímco poznenáhla (kvantitativní) změna se projevuje jako zprostředkovaná.

V souvislosti s tím, jak se duch projevuje ve světě, se pak v kosmologii přetřásaly především otázka lidské svobody a otázka po původu zla. To jsou ovšem mimořádně důležité otázky. Ale máme-li na ně dostat uspokojivou odpověď, je k tomu především třeba, abychom neulpěli na abstraktních rozvažovacích určeních jako na tom posledním v *tom* smyslu, jako kdyby každé z obou určení

nějakého protikladu existovalo pro sebe a jako kdyby je bylo možno považovat v jejich izolovanosti za něco substanciálního a pravdivého. Právě to bylo ale stanovisko staré metafyziky ve všech oblastech, a tedy i v kosmologických výkladech, které proto nemohly dosáhnout svého cíle – pochopení jevů světa. Lidé např. zkoumali rozdíl mezi svobodou a nutností a tato určení aplikovali na přírodu a ducha *tak*, že přírodní děje byly považovány ve svých účincích za podřízené nutnosti, kdežto duch za něco svobodného. Tato odlišnost ducha je ovšem podstatná a je založena v samém jeho nitru; ale svoboda a nutnost jako stojící abstraktně proti sobě náleží jen konečnosti a platí jen na její půdě. Svoboda, která by v sobě neobsahovala žádnou nutnost, a pouhá nutnost bez svobody, to jsou abstraktní, a proto nepravdivá určení. Svoboda je podstatně konkrétní, na věky v sobě určená, a tudíž také nutná. Hovoříme-li o nutnosti, rozumíme tím obvykle jen determinovanost zvnějška, jako se např. v konečné mechanice těleso pohybuje jen tehdy, když do něho narazí jiné těleso, a pohybuje se tím směrem, který mu byl tímto nárazem udělen. To je ale pouhá vnější nutnost, nikoli nutnost vpravdě vnitřní, neboť tou je svoboda. – Právě tak je tomu s protikladem *dobra a zla*, s tímto protikladem moderního světa ponořeného v sebe. Zkoumáme-li zlo jako něco pro sebe pevného, co není dobrem, je to zcela správné a tento protiklad je třeba uznat potud, že jeho zdánlivost a relativnost nesmějí být pojímány tak, jako by dobro a zlo byly v absolutnu jedno a totéž, jako nedávno někdo řekl, že zlým se něco stává teprve skrze náš pohled. Je však omylem považovat zlo za nějaké pevné pozitivno, neboť zlo je negativem, které pro sebe neexistuje, nýbrž pouze pro sebe chce být, a ve skutečnosti je jen absolutním zdáním negativy v sobě.

§ 36

Čtvrtá část metafyziky, přirozená či racionální teologie, zkoumala pojem boha neboli jeho možnost, důkazy jeho jsoucna a jeho vlastnosti.

a) Při tomto rozvažovacím zkoumání boha jde

především o to, které predikáty se hodí, či nehodí k tomu, co si *my* pod bohem *představujeme*. Protiklad reality a negace zde vystupuje jako absolutní; proto zbývá pro tento *pojem*, jak jej chápe rozvažování, nakonec jen prázdná abstrakce neurčité *podstaty*, čisté reality či pozitivivity, mrtvý produkt moderního osvícenství. b) *Dokazování* konečného poznávání odhaluje vůbec zvrácené stanovisko, podle něhož má být udán nějaký objektivní důvod boží existence, která je tak pojímána jako něco, co je *zprostředkováno* něčím jiným. Toto dokazování, jehož pravidlem je rozvažovací identita, naráží ale na obtíž, jak provést přechod od *konečna* k *nekonečnu*. Takto buď nemohlo boha osvobodit od konečnosti jsoucího světa (konečnosti, jež zůstává pozitivní), takže bůh musel být definován jako bezprostřední substance světa (panteismus); – anebo bůh uvázl jako nějaký objekt v protikladu k subjektu, a zůstal tak něčím *konečným* (dualismus). c) *Vlastnosti*, jež přece mají být určité a rozdílné, tak vlastně zanikly v abstraktním pojmu čisté reality a neurčité podstaty. Pokud však v představě ještě zůstává konečný svět jako *pravé* bytí a proti němu bůh, objevuje se též představa rozmanitých vztahů boha k světu. Tyto vztahy, definované jako vlastnosti, musejí být na jedné straně – protože jde o vztahy ke konečným stavům – samy konečného rázu (např. spravedlivý, dobrotivý, mocný, moudrý atd.), na druhé straně ale mají být zároveň nekonečné. Na tomto stanovisku nelze tento rozpor řešit jinak než nejasně, kvantitativním stupňováním, které ústí v naprostou neurčitost, *in sensum eminentiorem*. Tím se ale vlastnost ve skutečnosti ničí a ponechává se jí jen její jméno.

Dodatek. Tato část staré metafyziky se snažila zjistit, kam až může dojít v poznávání boha rozum sám pro sebe. Poznat boha pomocí rozumu je ovšem nejvyšší úkol vědy. Náboženství obsahuje především představy o bohu; tyto představy, které shrnuje vyznání víry, jsou nám od mladosti vštěpovány jako učení církve, a pokud jednotlivec tomuto učení věří a považuje je za pravdu, má v něm vše, co jako křesťan potřebuje. Avšak teologie je vědou o této

víře. Pokud jen vnějškově vypočítává a shrnuje náboženské nauky, není ještě vědou. Charakter vědeckosti nezískává ani oním dnes tak oblíbeným ryze historickým traktováním svého předmětu (jako když např. referuje o tom, co řekl ten či onen církevní otec). Toho dosáhne teprve tím, že pokročí k pojmovému myšlení, což je záležitost filozofie. Opravdová teologie je tak v podstatě zároveň filozofií náboženství, a tou byla i ve středověku.

Co se blíže týče *racionální teologie* staré metafyziky, nebyla *rozumovou*, nýbrž *rozvažovací* vědou o bohu a její myšlení se pohybovalo pouze v abstraktních myšlenkových určeních. – Ačkoli tu byl pojednáván *pojmem* boha, kritériem poznání byla *představa* boha. Myšlení se však má pohybovat svobodně v sobě samém, přičemž je ale třeba hned poznamenat, že výsledek svobodného myšlení se shoduje s obsahem křesťanského náboženství, protože to je zjevením rozumu. K takové shodě ovšem v oné racionální teologii nedocházelo. Pokusila-li se racionální teologie vymezit představu boha myšlením, vzešla z toho jako pojem boha jen abstrakce pozitivity či reality vůbec s vyloučením negace a bůh byl podle toho definován jako *nejreálnější bytost*. Snadno však nahlédneme, že tato nejreálnější bytost se tím, že je z ní vyloučena negace, stává pravým opakem toho, čím má být a o čem si rozvažování namlouvá, že to v ní má. Místo aby byla tím nejbohatším a absolutně naplněným, je následkem abstraktního pojetí naopak tím nejchudším a naprosto prázdným. Mysl právem vyžaduje konkrétní obsah; takový obsah je tu ale jen tehdy, když v sobě obsahuje určitost, tj. negaci. Je-li pojem boha pojat pouze jako pojem abstraktní nebo nejreálnější bytosti, pak se pro nás stává pouhým oním světem a o nějakém poznání boha už nemůže být řeči, protože kde není žádná určitost, tam není možné žádné poznání. Čisté světlo je čistou tmou.

Druhým předmětem zájmu této racionální teologie byly důkazy boží existence. Při dokazování, jak je chápe rozvažování, je hlavní věcí závislost jednoho určení na druhém. Při tomto dokazování je dán nějaký předpoklad, něco pevného, z něhož plyne něco jiného. Dokazuje se tu tedy závislost jistého určení na jistém předpokladu.

Avšak snaha dokázat boží existenci tímto způsobem, vyvolává dojem, že bytí boha závisí na nějakých jiných určeních, a že tedy tato určení jsou důvodem boží existence. Zde je na první pohled zřejmé, že z takového dokazování musí vzejít něco zvráceného – vždyť právě bůh má být absolutním důvodem všeho, a nesmí tedy být závislý na ničem jiném. V novější době bylo v této souvislosti řečeno, že existenci boha nemáme dokazovat, nýbrž že ji musíme poznávat bezprostředně.¹⁵ Rozum však rozumí pod dokazováním něco zcela jiného než rozvažování, a i zdravá mysl tak činí. Dokazování rozumu sice také vychází z něčeho jiného než z boha, ale při svém postupu neponechává toto jiné jako něco bezprostředního a jsoucího, nýbrž odhaluje toto jiné jako zprostředkované a kladené, a tím zároveň ukazuje, že na boha je třeba se dívat jako na to, co v sobě obsahuje překonané zprostředkování, jako na to opravdu bezprostřední, prapůvodní a spočívající v sobě. – Říká-li se: „Zkoumejte přírodu, ta vás přivede k bohu, najdete absolutní konečný účel!“ – pak se tím nemyslí, že bůh je něco zprostředkovaného, nýbrž pouze, že *my* přicházíme k bohu od něčeho jiného, a to *tak*, že bůh jako důsledek je zároveň absolutním důvodem onoho východiska, že se zde tedy vzájemný poměr obrací, a to, co se jeví jako důsledek, se ukazuje i jako důvod, a co se zprvu jeví jako důvod, je degradováno na důsledek. Takový je pak také postup rozumového dokazování.

Vrhne-li po tomto výkladu ještě pohled na obecnou metodu této metafyziky, zjišťujeme, že spočívala v tom, že na předměty rozumu aplikovala abstraktní, konečná určení rozvažování a svým principem učinila abstraktní identitu. Ale tato rozvažovací nekonečnost, tato čistá podstata je sama jen něco konečného, neboť ji omezuje a neguje zvláštnost, jež je z ní vyloučena. Tato metafyzika místo toho, aby dospěla ke konkrétní identitě, zůstala vězet v abstraktní identitě. Její dobrou stránkou však bylo vědomí, že jen myšlenka je podstatou jsoucího. Látku poskytli této metafyzice zejména scholastikové. Ve spekulativní filozofii je rozvažování momentem, u něhož ale nezůstáváme stát. Platón ani Aristotelés nejsou metafyziky tohoto druhu, i když si lidé většinou myslí opak.

B DRUHÝ POSTOJ MYŠLENKY K OBJEKTIVITĚ

I. EMPIRISMUS

§ 37

Na jedné straně potřeba *konkrétního* obsahu v protikladu k abstraktním teoriím rozvažování, jež nedovede samo pro sebe postoupit od svých obecností k ozvláštnění a k určení, na druhé straně pak potřeba *pevné opory* proti možnosti *dokazovat všechno* na poli a metodou konečných určení vedly nejprve k *empirismu*, který, místo aby hledal pravdu v myšlence samé, pokouší se ji získat ze *zkušenosti*, z vnější a vnitřní přítomnosti.

Dodatek. Empirismus děkuje za svůj vznik potřebě *konkrétního obsahu a pevné opory*, o níž jsme mluvili v úvodním paragrafu. Tuto potřebu nedokázala abstraktní rozvažovací metafyzika uspokojit. Co se přitom týká konkrétnosti obsahu, jde vůbec o to, aby předměty vědomí byly uvědomovány jako určené v sobě a jako jednota rozličných určení. Tak tomu ale nebylo, jak jsme viděli, ve staré metafyzice řídicí se principem rozvažování. Pouhé rozvažovací myšlení se omezuje na formu abstraktního obecná a není s to pokročit dál k ozvláštnění tohoto obecná. Stará metafyzika se např. pokoušela zjistit pomocí myšlení, co je podstatou duše a jaká jsou její základní určení, a pak se říkalo, že duše je *jednoduchá*. Tato duši připisovaná jednoduchost zde znamená abstraktní jednoduchost s vyloučením rozdílu, který byl v podobě složenosti považován za základní určení těla a hmoty vůbec. Avšak abstraktní jednoduchost je velice chudé určení, jímž není možno obsáhnout bohatství

duše, tím méně pak ducha. Protože abstraktně metafyzické myšlení se ukázalo nedostatečné, bylo nutno hledat útočiště u empirické psychologie. Právě tak se to má s racionální fyzikou. Když např. říká, že prostor je nekonečný, že příroda nedělá skoky, atd., je to vzhledem k plnosti a životu přírody naprosto neuspokojující.

§ 38

Tento zdroj má *empirismus* na jedné straně společný s metafyzikou samou, která se při ověřování svých definic – předpokladů, jakož i určitějšího obsahu – opírá rovněž o představy, tj. o obsah pocházející prvotně ze zkušenosti. Na druhé straně se jednotlivý vjem liší od zkušenosti a empirismus pozvedá obsah příslušející vjemu, citu a nazírání do formy *obecných představ, vět a zákonů* atd. To se však děje pouze v tom smyslu, že tato obecná určení (např. síla) nemají mít pro sebe žádný další význam a platnost, než které převzala z vnímání, a že zde není oprávněná žádná jiná souvislost, než kterou lze prokázat v jevech. *Ze subjektivního hlediska má empirické poznání pevnou oporu v tom, že vědomí má ve vnímání svou vlastní bezprostřední přítomnost a jistotu.*

V empirismu je obsažen důležitý princip, že to, co je pravdivé, musí existovat ve skutečnosti a být zde pro vnímání. Tento princip stojí proti tomu, *co má být* a čím se nafukuje reflexe pohrdající skutečností a přítomností ve jménu *onoho světa*, který prý má své sídlo a jsoucno jen v subjektivním rozvažování. Tak jako empirismus poznává i filozofie (§ 7) jen to, *co jest*; nezná nic takového, *co by pouze mělo být*, a tudíž *zde není*. – Z hlediska subjektu je třeba empirismu taktéž přiznat, že obsahuje důležitý princip *svobody*, když hlásá, že má-li člověk připustit platnost něčeho ve svém poznání, musí to *sám vidět*, musí vědět, že je v tom *sám přítomen*. – *Důsledně* uskutečněný empirismus, pokud se co do obsahu omezuje na konečno, popírá však nadmyslně vůbec, anebo aspoň, že by bylo možno poznat a určit, a přiznává myšlení jen abstrakci a formální obecnost a identitu. – Základní

sebeklam empirismu ve vědě je vždy týž, že totiž používá metafyzické kategorie látky, síly, stejně jako jednoho, mnohého, obecnosti a nekonečna atd., dále že na základě takových kategorií *usuzuje*, přičemž předpokládá a užívá formy usuzování, aniž při tom všem tuší, že tak sám obsahuje a pěstuje metafyziku a že oněch kategorií a jejich spojení používá naprosto nekriticky a neuvědoměle.

Dodatek. Z empirismu vzešla výzva: Přestaňte se prohánět v prázdných abstrakcích, podívejte se na své ruce, chopte se vezdejšnosti člověka a přírody, těšte se z přítomnosti! A nelze neuznat, že v tom je obsažen podstatně oprávněný moment. Toto *zde*, přítomnost, vezdejší svět měl nahradit prázdnotu onoho světa, pavučiny a přízraky abstraktního rozvažování. Tímto způsobem se pak získává též pevná opora, již stará metafyzika postrádala, tj. nekonečné určení. Rozvažování si vybírá pouze konečná určení, jež jsou o sobě vratká a nepevná, a budova postavená na těchto určeních se vnitřně hroutí. Najít nějaké nekonečné určení bylo vůbec puzením rozumu; ještě však nepřišel čas, aby je našel v myšlení. A tak se tento pud chopil přítomnosti, tohoto *zde*, jež má nekonečnou formu o sobě, i když nikoli v její opravdové existenci. To, co je vnější, je o *sobě* pravda, neboť pravda je skutečná a musí existovat. Nekonečná určitost tedy, kterou hledá rozum, je ve světě, i když v smyslově jednotlivé podobě není přítomna ve své pravdě. – Přesněji je pak *vnímání* formou, v níž se mělo uskutečňovat chápání, a v tom je slabina empirismu. Vjem jako takový je vždy něčím jednotlivým a pomíjivým; u toho ale poznání nezůstává stát, nýbrž hledá ve vnímané jednotlivosti to obecné a trvalé, a v tom spočívá postup od pouhého vjemu ke zkušenosti. – Aby získal zkušenosti, používá empirismus zejména formu *analýzy*. Ve vjemu máme rozmanité konkrétno, jehož jednotlivá určení je třeba rozložit, jako když při loupání cibule odstraňujeme jednotlivé slupky. Smyslem tohoto rozkládání tedy je, že se srostlá určení navzájem oddělí, rozloží, a nepřidá se k tomu nic než subjektivní aktivita rozkládání. Avšak analýza je postupem od bezprostřednosti vjemu k myšlence, jelikož určení, která obsahuje

analyzovaný předmět sjednocená, získávají tím, že jsou oddělována, formu obecnosti. Je omylem empirismu, když si myslí, že analyzuje-li předměty, ponechává je takové, jaké jsou; ve skutečnosti mění konkrétno v něco abstraktního. Tak dochází zároveň k tomu, že živé je umrtvováno, neboť živé je jen konkrétno, jedno. Ono rozdělení je nicméně nezbytné, máme-li dospět k pojímání, a duch sám je rozdělení v sobě. To je ale jen *jedna* stránka věci, neboť podstata věci spočívá v sjednocení rozděleného. Zastaví-li se analýza na stanovisku dělení, platí o ní básníkovo slovo:

*„Sobě se chemie vysmívá, zdá se,
když dílem přírody nazývá se.
Části má v ruce, to si cení,
duševní pouto v nich však není.“¹⁶*

Analýza vychází z konkrétna a v tomto materiálu tkví jeho velká přednost ve srovnání s abstraktním myšlením staré metafyziky. Ta stanoví rozdíly, což je velmi důležité, ale tyto rozdíly samy jsou pak opět jen abstraktními určeními, tj. *myšlenkami*. Protože pak tyto myšlenky platí za shodné s oněmi předměty o sobě, jsme zase u předpokladu staré metafyziky, že totiž pravda věcí tkví v myšlení.

Porovnáme-li nyní stanovisko empirismu se stanoviskem staré metafyziky po obsahové stránce, pak obsah metafyziky tvořily, jak jsme již viděli, obecné rozumové předměty, bůh, duše a svět vůbec. Tento obsah byl převzat z představy a úkolem filozofie bylo odvodit ho z formy myšlenky. Podobně tomu bylo se scholastickou filozofií; jejím předem daným obsahem byla dogmata křesťanského náboženství a úkolem myšlení bylo tento obsah blíže určit a usoustavnit. – Úplně jinak se to má s předpokládaným obsahem empirismu. Tím je smyslový obsah přírody a obsah konečného ducha. Máme zde tedy před sebou konečnou látku, kdežto ve staré metafyzice šlo o nekonečnou. Tento nekonečný obsah pak byl konečnou formou rozvažování zkonečněn. V empirismu máme co dělat s toutéž konečnou formou a kromě toho je zde i ob-

sah konečný. Ostatně oba způsoby filozofování používají téže metody, protože oba vycházejí z předpokladů jako z něčeho pevného. Pro empirismus je vůbec pravdou vnějšek, a připustí-li přesto něco nadsmyslného, není je prý možné poznat; proto se máme držet jen toho, co je přístupné vnímání. Když se však tato zásada uskutečnila, vzešlo z ní to, co bylo později označeno jako *materialismus*. Materialismus považuje hmotu jako takovou za vpravdě objektivní. Hmotu sama je však už abstrakcí, kterou nelze jako takovou vnímat. Proto můžeme říci, že hmotu neexistuje, neboť pokud existuje, je to vždy něco určitého, konkrétního. Přesto má být abstraktum „hmota“ základem všeho smyslového – smyslového vůbec, absolutní jednotlivosti v sobě, a tudíž jsoucího navzájem vně sebe. Jelikož pak pro empirismus toto smyslové je a zůstává něčím daným, je empirismus učení nesvobody, neboť svoboda tkví právě v tom, že proti sobě nemám nic absolutně jiného, nýbrž závisím na obsahu, jímž jsem já sám. Z tohoto hlediska jsou dále rozum a nerozum jen subjektivní, to znamená, že si máme dané nechat líbit takové, jaké je, a nemáme právo ptát se, zda a nakolik je v sobě rozumné.

§ 39

Pokud jde o tento princip, dospěla reflexe nejprve k správnému názoru, že v tom, co se nazývá *zkušeností* a co je třeba odlišovat od pouhého jednotlivého vjemu jednotlivých fakt, se nacházejí *dva elementy*. Jedním z nich je jednotlivá, nekonečně *rozmanitá látka*, druhým je *forma*, určení *obecnosti a nutnosti*. Zkušenost nám poskytuje sice mnoho, ano nesmírně mnoho stejných vjemů, ale *obecnost* je něco docela jiného než velké množství. Právě tak nám ovšem zkušenost poskytuje vjemy *po sobě následujících* změn nebo *vedle sebe ležících* předmětů, nikoli ale jejich *nutnou* souvislost. Jestliže má zůstat základem toho, co se považuje za pravdu, vnímání, pak se jeví obecnost a nutnost jako něco *neoprávněného*, jako subjektivní nahodilost, pouhý návyk, jehož obsah může být takový, i nějaký jiný.

Důležitým důsledkem toho všeho je, že při empirickém způsobu zkoumání se právní a mravní určení a zákony, jakož i obsah náboženství, jeví jako cosi nahodilého a že se vzdáváme jejich objektivitě a vnitřní pravdivosti.

Ostatně *Humův* skepticismus, z něhož především vychází výše uvedená reflexe, je třeba velmi pečlivě odlišovat od *řeckého skepticismu*. *Humův* skepticismus má za základ *pravdu* empirična, citu, nazírání, a odtud popírá obecná určení a zákony, protože nejsou ospravedlněny smyslovým vnímáním. Starému skepticismu bylo tak vzdálené činit principem pravdy cit a nazírání, že se naopak obracel v prvé řadě proti všemu smyslovému. (O moderním skepticismu ve srovnání se starým viz Schellingův a Hegelův *Kritisches Journal der Philosophie* 1802, I. sv., s. 1 an.)¹⁷

II. KRITICKÁ FILOZOFIE

§ 40

Kritická filozofie má s empirismem společné to, že za *jedinou* půdu poznatků přijímá zkušenost. Těmto poznatkům ale nepřiznává platnost pravd, nýbrž pouze platnost poznatků o jevech.

Nejprve se vychází z rozdílu prvků, které zjišťujeme při analýze zkušenosti, totiž *smyslové látky* a jejich *obecných vztahů*. S tím se spojuje reflexe uvedená v předcházejícím paragrafu, že ve vnímání pro sebe je obsaženo jen *jednotlivé* a jen *takové, jež se děje*; ale zároveň se *trvá na faktu*, že v tom, co nazýváme zkušeností, se nacházejí jako stejně podstatná též určení *obecnosti a nutnosti*. Protože však tento prvek nepochází z empirična jako takového, náleží spontánnosti *myšlení*, čili je *a priori*. – Myšlenková určení, čili *rozvažovací pojmy*, vytvářejí *objektivitu* zkušenostních poznatků. Obsahují vůbec *vztahy*

a s jejich pomocí se tedy formují *syntetické soudy a priori* (tj. původní vztahy protikladných momentů).

Humův skepticismus nepopírá fakt, že se v poznání nacházejí určení obecnosti a nutnosti. Ani pro Kantovu filozofii nejsou tato určení ničím jiným než předpokládaným faktem; podle obvyklého způsobu vědeckého vyjadřování lze říci, že Kant podal pouze jiné *vyvětlení* onoho faktu.

§ 41

Kritická filozofie podrobila zkoumání především hodnotu *pojmu rozvažování* používaných v metafyzice – a ostatně i v jiných vědách a v běžném představování. Tato kritika se nezabývá *obsahem* a určitým vzájemným vztahem těchto myšlenkových určení samých, nýbrž zkoumá je z hlediska protikladu *subjektivnosti a objektivnosti* vůbec. Tento protiklad, jak je zde pojímán, se vztahuje k rozdílu prvků *uvnitř* zkušenosti (viz předcházející paragraf). *Objektivností* se zde nazývá prvek *obecnosti a nutnosti*, tj. prvek myšlenkových určení samých – prvek takzvané *apriority*. Kritická filozofie však tento protiklad rozšiřuje, a to tak, že do *subjektivnosti* spadá *celá* zkušenost, tj. oba ony prvky zároveň, a proti ní už nestojí nic než *věc o sobě*.

Konkrétní *formy apriority*, tj. myšlení, a to myšlení jako činnosti bez ohledu na jeho objektivnost jen subjektivní, vznikají tudíž v procesu systematizace, která ostatně spočívá jen na psychologicko-historických základech.

I. dodatek. To, že byla určení staré metafyziky podrobena zkoumání, byl bezpochyby velmi důležitý krok. Naivní myšlení se oddávalo bezelstně určením, jež se vytvořila přímo a sama od sebe. Přitom se nezkoumalo, nakoľik mají tato určení hodnotu a platnost sama pro sebe. Již výše jsme poznamenali, že svobodné je takové myšlení, které nemá žádné předpoklady. Myšlení staré metafyziky nebylo svobodné, protože považovalo svá určení bez všeho za něco předem jsoícího, za něco *apriorního*, co reflexe sama nepřezkoušela. Naproti tomu kritická filozofie si vytkla za úkol prozkoumat, do jaké míry jsou for-

my myšlení vůbec s to napomáhat poznání pravdy. Konkrétněji řečeno, poznávací mohutnost měla být prozkoumána před poznáváním. Na tom je jistě správné to, že i samy formy myšlení se musejí stát předmětem poznání, ale snadno se do toho může vloučit nesmyslná představa, jako bychom mohli poznávat už před poznáváním, anebo že nevstoupíme do vody dříve, než se naučíme plavat. Forem myšlení ovšem nemáme užívat bez jejich přezkoumání, ale toto zkoumání samo už je poznáním. V poznání tedy musí být sloučena činnost myšlenkových forem i jejich kritika. Myšlenkové formy musejí být zkoumány o sobě a pro sebe, jsou předmětem i činností tohoto předmětu; zkoumají samy sebe, samy na sobě musejí určit své hranice a ukázat svůj nedostatek. Je to ta činnost myšlení, kterou později učiníme jako *dialektiku* předmětem zvláštního zkoumání; zde o ní předběžně pouze poznamenáváme, že ji nelze chápat tak, jako by přistupovala k myšlenkovým určením zvenku, nýbrž že je ji naopak třeba považovat za obsaženou v nich samých.

Prvním požadavkem Kantovy filozofie tedy je, aby myšlení zkoumalo sebe samo, do jaké míry je schopné poznávat. Dnes jsme už ovšem překročili Kantovu filozofii a každý by chtěl být dále. Dále je však možno být dvojím způsobem: dále vpředu, a dále vzadu. Prozkoumáme-li blíže mnohé naše filozofické pokusy, vidíme, že se nijak neliší od postupů staré metafyziky, že pokračují v nekritickém myšlení, jak je každému právě dáno.

2. *dodatek.* Podstatným nedostatkem Kantova zkoumání myšlenkových určení je, že je nezkoumá, jak jsou o sobě a pro sebe, nýbrž pouze z toho hlediska, zda jsou *subjektivní*, anebo *objektivní*. V běžné řeči se *objektivním* rozumí to, co se nachází vně nás a co se k nám dostává zvnějšku vnímáním. Kant upřel myšlenkovým určením (jako např. příčině a účinku) objektivitu v právě uvedeném smyslu, tj. neuznal, že jsou nám dána ve vnímání, a považoval je naopak za náležející našemu myšlení samému, neboli spontánnosti myšlení, a v *tomto* smyslu za subjektivní. Kant však nazývá objektivním rovněž to, co je myšlené, přesněji, co je obecné a nutné, a subjektivním jen to vnímané. Výše zmíněný jazykový úzus

jako by tak byl postaven na hlavu, a Kantovi bylo proto vytýkáno matení pojmů, ale zcela neprávem. Věc se má konkrétně takto: Obyčejnému vědomí se jeví to, co stojí proti němu a je smysly vnímatelné (např. toto zvíře, tato hvězda atd.), jako něco jsoucího pro sebe, něco samostatného, kdežto myšlenky považuje za něco nesamostatného a závislého na něčem jiném. Ve skutečnosti však je nesamostatné a druhotné právě to, co je smysly vnímatelné, kdežto myšlenky jsou to vpravdě samostatné a prvotní. V tomto smyslu nazval Kant, a to plným právem, to, co je myšlenkové (obecné a nutné), *objektivním*. Na druhé straně je to, co je smyslově vnímatelné, ovšem *subjektivní* v tom smyslu, že to nemá oporu v sobě a je právě tak prehavé a pomíjivé, jako je pro myšlenku charakteristická trvalost a vnitřní pevnost. S tímto rozdílem mezi objektivním a subjektivním, jak jej uplatnil ve svých určeních Kant, se setkáváme v jazykovém úzu vzdělanějšího vědomí i dnes. Tak se např. při posuzování uměleckého díla požaduje, aby bylo objektivní, a ne subjektivní, čímž se rozumí, že nemá vycházet z nahodilého, dílčího počítku a okamžité nálady, nýbrž má sledovat obecná hlediska založená v podstatě umění. V témže smyslu lze rozlišovat mezi objektivním a subjektivním zájmem i ve vědecké práci.

Dále je ale i kantovská objektivita myšlení sama opět jen subjektivní, pokud jsou podle Kanta myšlenky – přesto, že jsou to obecná a nutná určení – přece jen *pouze našimi* myšlenkami a od věci *o sobě* je dělí nepřeklenutelná propast. Naproti tomu pravá objektivita myšlení spočívá v tom, že myšlenky nejsou pouze našimi myšlenkami, nýbrž jsou zároveň *bytím o sobě* věci a předmětna vůbec. – „*Objektivní*“ a „*subjektivní*“ jsou pohodlné výrazy, jichž běžně užíváme, a přitom ovšem velmi lehce vzniká zmatek. Podle našeho dosavadního výkladu má objektivita trojí význam: *Především* význam toho, co je vnějškově dáno na rozdíl od něčeho *pouze* subjektivního, míněného, vysněného atd. *Za druhé* Kantem stanovený význam něčeho obecného a nutného na rozdíl od nahodilého, dílčího a subjektivního, jež patří našemu vnímání. *Za třetí* naposled uvedený význam myšleného *bytí-*

-o-sobě, toho, co je zde na rozdíl od toho, co si myslíme jen my a co je tedy odlišné i od věci samé čili věci o sobě.

§ 42

a) *Teoretická mohutnost*, poznání jako takové.

Jako určitý základ pojmů rozvažování uvádí tato filozofie *původní identitu Já v myšlení* (transcendentální jednotu sebevědomí). Představy dané cítěním a nazíráním jsou *obsahově rozmanité* a právě tak jsou rozmanité i svou formou, jíž je *bytí-vně-sebe*, jak je ukazuje smyslo-
vost ve svých obou formách, v prostoru a čase, jež jsou jakožto formy (obecno) názoru samy *apriorní*. Tato rozmanitost pocitování a nazírání je tím, že ji Já vztahuje k sobě a spojuje ji v sobě jako v jednom vědomí (čisté apercpci), uvedena v identitu, do původního spojení. Určité způsoby tohoto vztahování představují čisté rozvažovací pojmy, *kategorie*.

Jak známo, Kantova filozofie si vyhledávání kategorií velice usnadnila. *Já*, jednotu sebevědomí, je zcela abstraktní a naprosto neurčité. Jak je tedy možno dostat se k *určením* Já, ke kategoriím? Naštěstí jsou *rozličné druhy* soudů empiricky uvedeny již v obyčejné logice. Soudit však znamená *myslet* o určité předmětu. Různé, již jako hotové vypočítávané druhy soudů nám tedy poskytují *různá určení myšlení*. Velkou zásluhou *Fichtovy* filozofie zůstane upozornění, že je třeba ukázat *myšlenková určení* jako nutná a že je z podstaty třeba je *vyvozovat*. — Tato filozofie by měla mít na metodu traktování logiky aspoň ten vliv, že by se myšlenková určení vůbec, či obvyklý logický materiál, *druhy pojmů*, soudů, úsudků, už nepřebíraly jen z pozorování, a že by tedy nebyly zachycovány čistě empiricky, nýbrž že by byly odvozovány z myšlení samého. Má-li být myšlení schopné něco dokazovat, musí-li logika vyžadovat důkazy a chce-li učit dokazování, pak ovšem musí být s to dokázat především svůj nejvlastnější obsah a nahlédnout jeho nutnost.

I. dodatek. Kant tedy tvrdí, že myšlenková určení mají svůj zdroj v *Já* a že tedy *Já* nám poskytuje určení obec-

nosti a nutnosti. – Zkoumáme-li, co před sebou nejdřív máme, je to rozmanitost vůbec. Kategorie jsou potom jednoduchosti, k nimž se toto rozmanité vztahuje. Naproti tomu smyslové je navzájem-vně-sebe, je to to, co je mimo-sebe-jsoucí; to je jeho vlastní základní určení. Tak např. „nyní“ má bytí jen ve vztahu k nějakému „předtím“ a „potom“. Podobně se vyskytuje červeně pouze v protikladu k žluti a modři. Toto jiné je však mimo to smyslové, a toto smyslové je jen potud, pokud není tímto jiným a jenom pokud toto jiné jest. – S myšlením čili s Já se to má právě opačně než se smyslovým, jsoucím navzájem vně sebe a mimo sebe. Já je původně identické, se sebou jednotné a jsoucí absolutně u sebe. Řeknu-li „Já“, je to abstraktní vztah k sobě samému, a co je do této jednoty kladeno, je jí nakaženo a v ni proměněno. Já se tak stává zároveň tavicí pecí i ohněm, který stravuje lhostejnou rozmanitost a redukuje ji na jednotu. To je to, co Kant nazývá *čistou apercepcí* na rozdíl od obyčejné *apercepce*, která do sebe přijímá rozmanité jako takové. Naproti tomu je třeba čistou *apercepce* považovat za činnost, jíž se něco stává mým. – Tím je ovšem správně vyjádřena povaha každého vědomí. Úsilí lidí směřuje vůbec k tomu, aby poznali svět, přisvojili a podrobili si jej, a za tím účelem musí být realita světa jakoby rozdrčena, tj. zidealizována. Zároveň je ale třeba poznamenat, že to není subjektivní činnost sebevědomí, co vnáší do této rozmanitosti absolutní jednotu. Touto identitou je spíše absolutno, pravda sama. Je to pak jakoby dobrotivost absolutna, že propouští jednotlivosti k požitku sebe samých, a to samo je pak žene zpátky do absolutní jednoty.

2. *dodatek.* Takové výrazy, jako „*transcendentální jednota sebevědomí*“ vypadají velmi učeně, jako kdyby se za nimi skrývalo něco nesmírného, ale věc je celkem prostá. To, co Kant rozumí pod *transcendentálním*, vyplývá z jeho odlišnosti od *transcendentního*. *Transcendentní* je totiž vůbec vše to, co překračuje určitost rozvažování, a v tomto smyslu se vyskytuje především v matematice. Tak se např. říká v geometrii, že obvod kruhu si je třeba představovat tak, jako by se skládal z nekonečného množství nekonečně malých úseček. Zde se tedy vý-

slovně kladou jako identická určení, která rozvažování považuje za naprosto rozdílná (přímé a křivé). Takovým transcendentnem je i se sebou totožné a v sobě nekonečné sebevědomí na rozdíl od obyčejného vědomí určeného konečnou látkou. Kant však označil onu jednotu sebevědomí jen jako *transcendentální*, čímž chtěl vyjádřit, že je pouze subjektivní a nepřísluší předmětům samým, jaké jsou o sobě.

3. *dodatek.* Že je *kategorie* třeba považovat za něco, co patří (jako vše subjektivní) jen *nám*, musí připadat přirozenému vědomí velmi bizarní a je v tom nepochybně něco nesprávného. Správné ovšem je, že *kategorie* nejsou obsaženy v bezprostředním počítku. Vezměme např. kus cukru; je tvrdý, bílý, sladký atd. Říkáme pak, že všechny tyto vlastnosti jsou sjednoceny v *jednom* předmětu, a že tato *jednota* není v počítku. Stejně je tomu, když zkoumáme dvě události jako nacházející se navzájem ve vztahu příčiny a účinku. Co zde vnímáme, jsou dvě jednotlivé události, které následují časově po sobě. Že však je jedna příčinou a druhá účinkem (že je mezi nimi kauzální nexus), to nevnímáme, to je tu pouze pro naše myšlení. I když ale *kategorie* (jako např. *jednota*, *příčina*, *účinek* atd.) přísluší myšlení jako takovému, neplyne z toho ještě vůbec, že by proto byly jen čímsi naším, a nikoli i určeními předmětů samých. Avšak podle Kantova pojetí tomu tak prý je, a jeho filozofií je *subjektivní idealismus*, pokud Já (poznávající subjekt) dodává jak *formu*, tak i *látku* poznání – onu jakožto *myslící*, tuto jakožto *vnímající* Já. – Pokud jde o obsah tohoto subjektivního idealismu, pak skutečně za mnoho nestojí. Někdo by si mohl třeba nejdříve myslet, že přenáší-li se *jednota* předmětů do subjektu, předmětům se odnímá realita. Avšak pouze tím, že by jim připadlo *bytí*, by nic nezískaly ani předměty, ani my. Záleží na *obsahu*, na tom, zda je *pravdivý*. To, že věci pouze *jsou*, jim mnoho nepomůže. *Jsoucí* podléhá času, a proto se stává vzápětí *nejsoucím*. – Dalo by se též říci, že podle subjektivního idealismu si člověk *na sobě* může velmi zakládat. Ale je-li jeho svět jen množstvím smyslových názorů, na takový svět nemá být proč pyšný. Na onom rozdílu mezi subjektiv-

ností a objektivností tedy vůbec nezáleží, nýbrž záleží na obsahu, který je jak subjektivní, tak i objektivní. Objektivní ve smyslu pouhé existence je i zločin, ale to je existence v sobě nicotná, jež proto také nabývá jako taková jistou až v trestu.

§ 43

Na jedné straně je pouhé vnímání pozvedáno prostřednictvím kategorií k objektivitě, ke *zkušenosti*, na druhé straně však jsou kategorie, podmíněné jakožto jednotky pouhého subjektivního vědomí danou látkou, samy pro sebe prázdné a lze je použít a uplatnit jen ve zkušenosti, jejíž druhá složka – pocitová a názorová určení – je rovněž jen subjektivní.

Dodatek. Tvrdit o kategoriích, že jsou pro sebe prázdné, je neopodstatněné potud, že kategorie mají v každém případě svůj obsah v tom smyslu, že jsou *určité*. Obsah kategorií ovšem není smyslově vnímatelný, časoprostorový, ale v tom není třeba vidět jejich nedostatky, nýbrž spíše jejich přednost. To uznává už i běžné vědomí, a sice *tak*, že např. o nějaké knize nebo řeči tím spíše řekneme, že jsou *obsažné*, čím více myšlenek, obecných závěrů atd. v nich lze najít; a naopak, nějaká kniha, konkrétně třeba román, se proto ještě nepovažuje za obsažný, že je v něm nakupeno množství jednotlivých příhod, situací apod. Takto tedy i obyčejné vědomí výslovně uznává, že obsah je *více* než jen smyslová látka; toto „*více*“ jsou však myšlenky, a to především *kategorie*. – K tomu je pak ještě třeba poznamenat, že tvrzení, že kategorie jsou pro sebe prázdné, je samozřejmě správné v tom smyslu, že se nesmíme zastavit u nich a u jejich totality (u totality logické ideje), nýbrž že musíme postupovat dál k reálným oblastem přírody a ducha. Tento postup se však nesmí pojímat tak, jako kdyby tím k logické ideji přistupoval zvnějšku obsah jí cizí, nýbrž *tak*, že logická idea se dále určuje a rozvíjí v přírodu a ducha svou vlastní činností.

§ 44

Kategorie tedy nemohou být určeními absolutna, jež jako takové není dáno ve vnímání, a rozvažování neboli poznání pomocí kategorií není proto s to poznat věci o sobě.

Věc o sobě (a věc zahrnuje také ducha, boha) vyjadřuje předmět, pokud se *abstrahuje* od všeho, čím je pro vědomí, od všech pocitových určení, jakož i od všech určitých myšlenek o něm. Snadno nahlédneme, co zbývá – *naprosté abstraktum*, úplná *prázdnota*, určená už jen jako *onen svět*; jako *negativno* představy, pocitu, určitého myšlení atd.

Ale právě tak nasnadě je reflexe, že toto *caput mortuum* samo je pouze *produktem* myšlení, a to právě takového myšlení, které pokročilo k čisté abstrakci, že je produktem prázdného Já, které činí tuto prázdnou *identitu* sebe sama svým *předmětem*. *Negativní* určení, které získává tato abstraktní identita jako *předmět*, se rovněž uvádí mezi Kantovými kategoriemi a je právě tak dobře známé jako ona prázdná identita. – Proto je možné se jen divit, čteme-li stále znovu a znovu, že prý nevíme, co to je *věc o sobě*; není nic lehčího, než vědět právě to.

§ 45

Podmíněnost těchto zkušenostních poznatků nahlíží *rozum*, jenž je mohutností *nepodmíněného*. Co se zde nazývá předmětem rozumu, *nepodmíněné* či *nekonečno*, není nic jiného než to, co je samo-sobě-rovné, neboli je to ona už zmíněná (§ 42) *původní identita Já v myšlení*. Toto *abstraktní Já*, čili myšlení, které si tuto čistou identitu činí předmětem či účelem, se jmenuje „*rozum*“. (Srovnej s poznámkou k předcházejícímu paragrafu.) Této identitě, *prosté* jakéhokoli *určení*, jsou zkušenostní poznatky nepřiměřené, neboť mají vesměs *určitý obsah*. Když se takové *nepodmíněné* přijímá za absolutno a pravdu rozumu (za *ideu*), prohlašují se tím zkušenostní poznatky za nepravdu, za *jevy*.

Dodatek. Teprve Kant vytyčil přesně rozdíl mezi rozvažováním a rozumem; vymezil jej *tak*, že předmětem rozvažování je podmíněné a konečno, předmětem rozumu nepodmíněné a nekonečno. I když je nutno uznat za velmi významný výsledek Kantovy filozofie, že dokázala konečnost rozvažovacího poznání opírajícího se pouze o zkušenost a označila jeho obsah jako *jev*y, přece jen není možné zůstat stát u tohoto negativního výsledku a redukovat nepodmíněnost rozumu jen na abstraktní totožnost se sebou, vylučující každý rozdíl. Považuje-li se takto rozum pouze za překročení konečnosti a podmíněnosti rozvažování, ve skutečnosti se tak sám degraduje na něco konečného a pomíňného, protože opravdové nekonečno nepředstavuje pouze onen svět vůči konečnu, nýbrž obsahuje v sobě konečno jako překonané. To platí i o *ideji*, jíž Kant sice opět vrátil její čest, když ji na rozdíl od abstraktních rozumových určení, nebo dokonce od pouhých smyslových představ (které v běžném životě též někdy nazýváme ideami), přisoudil rozumu, ale i zde zůstal stát u negativna a u pouhého „*má být*“. – Pokud pak jde o pojetí předmětů, tvořících obsah zkušenostního poznání našeho bezprostředního vědomí, jako pouhých *jevů*, je v tom také třeba vidět velmi důležitý výsledek Kantovy filozofie. Běžné (tj. smyslově-rozvažovací) vědomí považuje předměty, o nichž ví, v jejich zjednotlivění za samostatné a spočívající v sobě; a pokud se tyto předměty jeví jako navzájem k sobě vztažené a vzájemně podmíněné, je tato jejich obapolná závislost jednoho na druhém považována za něco, co je těmto předmětům vnější a nepatří k jejich podstatě. Naproti tomu však musíme trvat na tom, že předměty, o nichž bezprostředně víme, jsou pouhými *jev*y, tzn. že důvod svého bytí nemají v sobě, nýbrž v něčem jiném. Přitom však záleží dále také na tom, jak toto jiné určíme. Podle Kantovy filozofie jsou věci, o nichž víme, pouhými *jev*y pro *nás* a jejich *bytí-o-sobě* pro nás zůstává nepřístupným „oním světem“. Naivní vědomí se právem pozastavilo nad tímto subjektivním idealismem, pode něhož to, co tvoří obsah našeho vědomí, je *jen* naše, je kladeno jen *námi*. Pravdivý poměr je takový, že věci, o nichž bezprostředně víme,

nejsou pouhými jevy jen *pro nás*, nýbrž jsou jimi *o sobě*, a že vlastním určením věcí, jež jsou takto konečné, je, že nemají důvod svého bytí v sobě samých, nýbrž v obecné božské ideji. Takové pojetí věcí je pak třeba rovněž označit za idealismus, jenže na rozdíl od subjektivního idealismu kritické filozofie za *idealismus absolutní*, a tento absolutní idealismus lze co do věci sotva považovat – ač překračuje běžné realistické vědomí – za výhradní záležitost filozofie, protože je spíše základem každého náboženského vědomí, pokud totiž i ono považuje vše, co zde je, veškerý daný svět, za stvořený a řízený bohem.

§ 46

Vyvstává však potřeba poznat tuto identitu čili prázdnou věc *o sobě*. *Poznat* neznamená ovšem nic jiného než znát předmět co do jeho *určitého* obsahu. Určitý obsah však zahrnuje rozmanité *souvislosti* předmětu v něm samém a zakládá souvislosti s mnoha jinými předměty. K tomu, aby takto určil ono nekonečno čili věc *o sobě*, nemá prý tento rozum nic než *kategorie*; a když jich k tomu chce použít, *překračuje* se (stává se transcendentním).

Zde se objevuje druhá stránka *kritiky rozumu*, a tato druhá stránka je pro sebe důležitější než první. Tu první totiž představuje výše uvedený názor, že zdrojem *kategorií* je jednota sebevědomí, že díky jí poznání neobsahuje ve skutečnosti nic objektivního a že i kategoriím připisovaná objektivita (§§ 40 a 41) je pouze něčím *subjektivním*. Máme-li na zřeteli jen toto, pak je Kantova kritika pouhým *subjektivním* (plochým) *idealismem*, který se nepouští do zkoumání *obsahu*, nýbrž zabývá se jen abstraktními formami subjektivity a objektivity, a jednostranně ovšem ulpívá na subjektivitě jako na posledním naprosto afirmativním určení. Když však zkoumáme takzvané *použití* kategorií rozumem za účelem poznání jeho předmětů, dostává se ke slovu přinejmenším v určitém ohledu i obsah kategorií, anebo by v tom aspoň mohl být podnět k tomu, aby se dostal ke slovu. Zvlášť zajímavé je, jak Kant

posuzuje toto *použití kategorií na nepodmíněné*, tj. metafyziku. Uvedeme zde v krátkosti tento postup a podáme jeho kritiku.

§ 47

1. *První nepodmíněné*, které je zkoumáno, je duše (viz výše § 34). – Ve svém vědomí nacházím sebe vždy aa) jako *určující subjekt*, bb) jako něco *jednotlivého* čili abstraktně jednoduchého, cc) jako *jedno a totéž* ve vší rozmanitosti toho, čeho jsem si vědom, – jako něco *identického*, dd) jako něco, co *mne* jako myslící věc *odlišuje* od všech ostatních věcí *mimo mne*.

Postup někdejší metafyziky je správně vyložen tak, že na místo těchto *empirických* určení klade *určení myšlenková*, tj. příslušné *kategorie*, čímž vznikají tyto čtyři věty: aa) duše je *substance*, bb) duše je *jednoduchá substance*, cc) duše je v různých dobách svého jsoucna *numericky identická*, dd) duše má *vztah k prostorovosti*.

Nedostatek tohoto přechodu spočívá, jak se ukazuje, v tom, že se navzájem zaměňují dvojí určení (*paralogismus*), totiž empirická určení s kategoriemi; že se z empirických určení neoprávněně *usuzuje* na kategorie, a že se vůbec tyto neprávem kladou na místo oněch.

Jak vidíme, tato kritika nevyjadřuje nic jiného než *Humova* poznámka uvedená výše v § 39, že myšlenková určení vůbec – obecnost a nutnost – se nevyskytují ve vnímání, že empirično se liší od myšlenkových určení jak obsahem, tak formou.

Kdyby empirično mělo být ověřením myšlenky, pak by bylo ovšem nutné, aby bylo možno myšlenku ve vjemech přesně prokázat. – Tvrzení, že duši nelze přisuzovat substancíálnost, jednoduchost, totožnost se sebou a samostatnost udržující se i ve společenství s hmotným světem, je založeno v Kantově kritice metafyzické psychologie jen na tom, že určení, která nám dává vědomí o duši *zakoušet*, nejsou přesně táž určení jako ta, která přitom *myšlení* produkuje. Ale podle předcházejícího výkladu spočívá i u Kanta *poznání* vůbec, ba i *zkušenost* v tom, že *vjemy* jsou myšleny,

tzn. že určení, která zprvu přísluší vnímání, se *přeměňují* v myšlenková určení. — Za velký úspěch Kantovy kritiky je třeba v každém případě považovat, že filozofování o *duchu* bylo osvobozeno od duše ve smyslu *věci*, od kategorií a s nimi od otázek po jednoduchosti či složenosti duše, její materiálnosti atd. — Správné stanovisko o *nepřípustnosti* takových forem ale netkví ani pro obyčejný lidský rozum v tom, že jsou to *myšlenky*, nýbrž spíše v tom, že takové myšlenky o sobě a pro sebe neobsahují pravdu. — Když si myšlenka a jev navzájem úplně neodpovídají, jsme postaveni před volbu považovat za nedostatečné buď jedno, nebo druhé. V Kantově idealismu, pokud se týká rozumu, se chyba připisuje myšlenkám. Jsou prý nedostatečné proto, že nejsou adekvátní tomu, co je vnímáno, a vědomí omezujícím se na oblast vnímání, a proto, že se v tomto vědomí jako takovém myšlenky nenacházejí. Obsah myšlenky sám pro sebe zde nepřichází ke slovu.

Dodatek. *Paralogismy* jsou chybné úsudky vůbec; jejich pochybenost záleží blíže v tom, že je v obou premisách použito jedno a totéž slovo v různých významech. Takto paralogicky postupovala podle Kanta stará metafyzika v racionální psychologii, když totiž považovala čistě empirická určení duše za příslušející duši o sobě a pro sebe. — Je ostatně naprosto správné, že duši nelze připisovat takové predikáty jako *jednoduchost*, *neměnnost* atd., nikoli však z toho důvodu, který uvádí Kant, že by tím rozum překročil vymezené mu hranice, nýbrž proto, že taková abstraktní rozvažovací určení jsou pro duši zcela nevhodná. A duše je ještě něco docela jiného než jen něco jednoduchého, neměnného atd. Tak je např. duše jistě jednoduchou identitou se sebou, ale zároveň se, jelikož je činná, sama v sobě rozlišuje, zatímco to „*jen*“, tj. to abstraktně jednoduché, je právě jako takové zároveň mrtvé. — To, že Kant ve své polemice se starou metafyzikou odstranil z duše a ducha ony predikáty, je třeba považovat za významný výsledek, ale jeho argumentace je zcela pochybená.

2. Když se rozum pokouší poznat nepodmíněnost *druhého* předmětu (§ 35), *světa*, dostává se do *antinomií*, tzn. tvrdí o *témž* předmětu dvě navzájem *protikladné* věty, a to tak, že obě tyto věty musí být obhajovány s touž nutností. Z toho plyne, že obsah světa, jehož určení se ocitají v takovém rozporu, nemůže být *o sobě*, nýbrž může být jen jevem. Řešení spočívá v tom, že rozpor není v předmětu o sobě a pro sebe, nýbrž padá na vrub výlučně poznávajícímu rozumu.

Zde přichází řeč na to, že je to obsah sám, totiž kategorie samy pro sebe, co vyvolává rozpor. Tuto myšlenku, že rozpor, který vyvolává použití rozvažovacích určení na to, co je rozumné, je *podstatný a nutný*, je třeba uzнат za jeden z nejdůležitějších a nejpronikavějších pokroků ve filozofii novější doby. Jak hluboké je toto hledisko, tak triviální je řešení; spočívá jenom v něžném ohledu na věci světa. Není to prý podstata světa, co je poskvrněno rozporem, nýbrž rozpor prý přísluší *pouze* myslícímu rozumu, *podstatě ducha*. Jistě nebudeme nic namítat proti tomu, že *jevový* svět ukazuje zkoumajícímu duchu rozpory – je to přece *jevový* svět, jak je dán subjektivnímu duchu, *smyslovosti* a *rozvažování*. Avšak srovnáme-li podstatu světa s podstatou ducha, lze se jen divit, s jakou samozřejmostí bylo vysloveno a opakováno pokořující tvrzení, že tím v sobě rozporným není podstata světa, nýbrž myslící podstata, rozum. Nic na věci nemění, používá-li se přitom obratu, že se rozum dostává do rozporu *pouze kvůli užití kategorií*. Neboť se zároveň tvrdí, že toto užití kategorií je *nutné* a že rozum nemá pro poznání žádná jiná určení než kategorie. Poznání je skutečně *určujícím* a *určovaným* myšlením. Je-li rozum jen prázdným, neurčitým myšlením, potom nemyslí *nic*. Redukuje-li se ale rozum posléze na onu *prázdnou identitu* (viz následující paragraf), pak je i on nakonec šťastně osvobozen od rozporu lehkomyšlným obětováním veškerého obsahu a náplně.

Dále je možno poznamenat, že nedostatek hlubšího

zkoumání antinomií zprvu také ještě způsobil, že Kant uvádí jen čtyři antinomie. Přišel na ně tak, že předpokládal – podobně jako u takzvaných paralogismů – tabulku kategorií, přičemž použil později velmi oblíbené manýry, že místo toho, aby odvodil určení daného předmětu z pojmu, pouze tento předmět zařadil pod jinak hotové *schéma*. Jak by bylo třeba výklad antinomií dále rozvést, ukázal jsem příležitostně ve své „Vědě o logice“,¹⁸ – V této souvislosti je třeba upozornit hlavně na to, že antinomie není obsažena pouze v oněch čtyřech zvláštních předmětech převzatých z kosmologie, nýbrž ve *všech* předmětech jakéhokoli druhu, ve *všech* představách, pojmech a ideách. Vědět to a poznávat předměty jako takové patří k podstatě filozofického zkoumání. Tato vlastnost je to, co v dalším výkladu definujeme jako *dialektický* moment logiky.

Dodatek. Na stanovisku staré metafyziky se předpokládalo, že dostane-li se poznání do rozporů, je to pouze náhodný omyl, způsobený subjektivní chybou v usuzování a uvažování. Naproti tomu podle Kanta tkví v povaze myšlení samého, že upadá do rozporů (antinomií), jakmile chce poznávat nekonečno. I když je odhalení antinomií, jak jsme se už zmínili v poznámce k předcházejícímu paragrafu, velmi důležitým pokrokem ve filozofickém poznání, protože tím byl odstraněn strnulý dogmatismus rozvažovací metafyziky a otevřela se cesta k dialektickému pohybu myšlení, přece jen musíme zároveň poznamenat, že se Kant i zde zastavil u pouhého negativního výsledku, totiž u nepoznatelnosti bytí-o-sobě věcí, a nepronikl k poznání pravého a pozitivního významu antinomií. Pravý a pozitivní význam antinomií spočívá vůbec v tom, že vše skutečné v sobě obsahuje protikladná určení a že tedy poznat, či přesněji pochopit nějaký předmět znamená uvědomit si jej jako konkrétní jednotu protikladných určení. Zatímco stará metafyzika – jak jsme už ukázali – postupovala při zkoumání předmětů, o jejichž metafyzické poznání šlo, *tak*, že použila abstraktní rozvažovací určení s vyloučením těch, jež jim byla protikladná, Kant se snažil naopak dokázat, že proti takto získaným tvrzením musíme se stejným oprávněním

a s touž nutností vždy postavit tvrzení protikladného obsahu. Kant se omezil při odhalování těchto antinomií na kosmologii staré metafyziky a v polemice proti ní dospěl na základě schématu kategorií ke čtyřem antinomiím. *První* se ptá, zda si máme svět myslit jako omezený v prostoru a čase, či jako neomezený. V *druhé* antinomií jde o dilema, zda se máme na hmotu dívat jako na dělitelnou do nekonečna, či jako na skládající se z atomů. *Třetí* antinomie se týká protikladu svobody a nutnosti, pokud se totiž tážeme, zda musíme na vše ve světě pohlížet jako na kauzálně podmíněné, či máme též předpokládat svobodné bytosti, tzn. absolutní výchozí body činnosti ve světě. K tomu konečně přistupuje jako *čtvrtá* antinomie ještě dilema, zda má svět vůbec nějakou příčinu, či nikoliv. – Kant postupuje při svém výkladu antinomií především tak, že staví protikladná určení, jež jsou v nich obsažena, proti sobě jako tezi a antitezi a snaží se obě dokázat, tj. vyjádřit je jako nutné výsledky přemýšlení o nich, přičemž se výslovně ohrazuje proti nařčení, že vyhledával šalebné příklady, aby z nich vyvodil nějaký pseudodůkaz po způsobu advokátů. Ve skutečnosti je však třeba považovat důkazy, které Kant uvádí na podporu svých tezí a antitezí, za pouhé zdánlivé důkazy, protože to, co má být dokázáno, je vždy už obsaženo v předpokladech, z nichž vychází, a pouze jeho rozvláčný apagogický postup vyvolává dojem jakéhosi zprostředkování. Vytyčení těchto antinomií nicméně zůstává velmi důležitým a úctyhodným výkonem kritické filozofie, protože se jím vyjadřuje (i když zprvu jen subjektivně a bezprostředně) skutečná jednota oněch určení, jež jsou rozvažováním udržována ve svém odloučení. Tak např. v první z uváděných kosmologických antinomií se říká, že prostor a čas je třeba pokládat nejen za kontinuitní, nýbrž i za diskrétní, zatímco stará metafyzika se zastavila u pouhé kontinuity, a proto pokládala svět za časově a prostorově neomezený. Je zcela správné, že lze vyjít za každý určitý prostor a právě tak i za každý určitý čas, ale neméně správné je také, že prostor i čas jsou skutečné jen ve své určitosti (tj. jako *zde* a *nyň*) a že tato určitost tkví v jejich pojmu. To pak platí i o ostatních výše uvedených antinomiích, tak

např. o antinomii *svobody a nutnosti*, s níž se to má — zkoumáme-li ji blíže — tak, že to, co rozvažování chápe jako svobodu a nutnost, jsou ve skutečnosti jen ideální momenty opravdové svobody a opravdové nutnosti, a že když je od sebe odloučíme, není pravdivá žádná z nich.

§ 49

3. Třetím předmětem rozumu je *bůh* (§ 36), kterého je třeba poznat, tj. *myšlenkově určit*. Pro rozvažování je ve srovnání s jednoduchou *identitou* každé určení jen *omezením*, negací jako takovou. Proto je třeba veškerou realitu pojímat jen jako neomezenou, tj. neurčitou, a *bůh* se stává jako souhrn všeho reálného čili jako nejreálnější bytost *jednoduchým abstraktem* a pro jeho určení nám zbývá pouze právě tak abstraktní určitost — *bytí*. Abstraktní *identita*, která je i zde nazývána pojmem, a *bytí* představují ony dva momenty, o jejichž sjednocení rozum usiluje; to je *ideálem* rozumu.

§ 50

Tohoto sjednocení je možno dosáhnout *dvěma cestami* nebo formami; můžeme totiž začít buď *bytím* a od něho přejít k *abstraktu myšlení*, anebo naopak přejít od *abstrakta* k *bytí*.

Pokud jde o ono započetí *bytím*, ukazuje se *bytí* — jakožto bezprostředno — jako nekonečně rozmanitě určené *bytí*, jako plnost světa. Tento svět je možno blíže určit jako souhrn nekonečného množství nahodilostí (v *kosmologickém důkazu*), anebo jako souhrn nekonečného množství *účelů* a *účelových vztahů* (ve *fyzikoteologickém důkazu*). — *Myslet* toto naplnění *bytí* znamená odnímat mu formu jednotlivostí a nahodilostí a fixovat je jako obecné a o sobě nutné *bytí*, řídící se a činné podle obecných účelů, tedy *bytí*, jež je od onoho prvního *bytí* odlišné; tj. pojímat je jako *boha*. — Hlavní smysl kritiky tohoto postupu je ten, že takový postup je usuzováním, přecházením. Protože totiž *vjemy* a jejich agregát, svět, na sobě jako takových nevykazují obecnost, k níž *myšlení*

pročišťuje onen obsah, neopravňuje nás empirická představa světa k této obecnosti. Proti postupu myšlenky od empirické představy světa vzhůru k bohu je tak postaveno *Humovo* stanovisko (jako u paralogismů, viz § 47), podle něhož je nepřípustné *myslet* vjemy, tj. vyvozovat z nich něco obecného a nutného.

Protože člověk je myslící tvor, nedají si ani zdravý lidský rozum, ani filozofie nikdy vzít možnost pozvedat se *od* a z empirického světového názoru k bohu. Základem tohoto pozvedání se je právě *myšlenkové*, ne pouze smyslové, zvířecí zkoumání světa. Pro myšlení a *jen* pro myšlení je tu *podstata*, *substance*, *obecná moc* a *účelné uspořádání* světa. Takzvané důkazy boží existence je třeba považovat jen za *popisy* a analýzy postupu ducha v sobě, jenž je *myslící* a myslí to, co je smyslové. To, že se myšlení *pozvedá* nad smyslové, že *překračuje* konečno směrem k nekonečnu, že přerušuje smyslové souvislosti a činí *skok* do nadsmyslna, to všechno je myšlení samo, toto přecházení záleží *jen v myšlení*. Kdyby takový přechod nebyl dovolen, znamenalo by to, že se nemá myslet. Zvířata nejsou skutečně schopna takového přechodu; *ta* zůstávají vězet u smyslového počítka a názoru; proto také nemají náboženství. Jak obecně, tak zejména o kritice tohoto pozvedání myšlení je třeba poznamenat dvě věci. Za *prvé*, děje-li se toto pozvedání formou *úsudků* (takzvaných *důkazů* existence boží), je ovšem jeho *východiskem* světový názor, určený nějakým způsobem jako agregát nahodilostí nebo účelů a účelových vztahů. Může se zdát, že toto východisko je *ponecháno* a *zůstává pevným základem* myšlení, pokud tvoří *úsudky*, a že je zcela stejně empirické, jako byla původně tato látka. Vztah východiska ke konečnému bodu, k němuž se postupuje, je tak pojat jen jako *afirmativní*, jako usuzování z *něčeho*, co *jest* a *zůstává*, na něco *jiného*, co právě tak *jest*. Avšak je velkým omylem chtít poznávat povahu myšlení jen na základě této rozvažovací formy. Myslet empirický svět spíše znamená podstatně změnit jeho empirickou formu a přetvořit ji v něco obecného. Myšlení zároveň působí na tuto zá-

kladnu *negativně*; když je vnímaná látka určována obecností, *nezachovává* si svou prvotní empirickou podobu. Zároveň s odstraňováním a *negací* slupky je vyzvedán vnitřní obsah vnímaného (srov. §§ 13 a 23). Metafyzické důkazy boží existence jsou proto nedosta- tečným výkladem a popisem toho, jak se duch pozvedá od světa k bohu, protože nevyjadřují, či spíše nevy- zdvihují moment *negace*, jenž je v tomto pozvedání obsažen. Neboť v tvrzení, že svět je *nahodilý*, je již obsaženo, že je jen něčím *pomíjejícím*, jevovým, že je o sobě a pro sebe *nicotný*. Smysl pozvedání se ducha je v tom, že světu sice přísluší bytí, to je ale jen zdá- ním, nikoli skutečným bytím, nikoli absolutní prav- dou; ta je naopak vně tohoto jevení se, v bohu, a jen bůh je opravdovým bytím. Je-li toto pozvedání se *pře- chodem a zprostředkováním*, je právě tak i *překoná- ním přechodu a zprostředkování*, neboť prohlašuje za nicotné právě to, čím by mohl být zdánlivě zprostřed- kován bůh, totiž svět. Poutem pozvedání se je pouze *nicotnost bytí* světa, takže to, co vystupuje jako zpro- středkující článek, mizí, a tím je v tomto zprostředková- ní samém zprostředkování překonáváno. — Když Jaco- bi napadá rozvažovací dokazování, má na mysli ze- jména tento pouze *afirmativně* pojímaný poměr jakož- to poměr mezi dvěma jsoucími. Právem tomuto doka- zování vytýká, že vyhledává *podmínky* (svět) *nepod- míněného* a že si tak *nekonečno* (boha) představujeme jako něco, co má *důvod* a co je *závislé*. Avšak ono po- zvedání, jež se děje v duchu, samo opravuje toto zdá- ní, ano veškerý jeho obsah je opravou tohoto zdání. Jenže Jacobi nepoznal opravdovou úlohu podstatného myšlení — překonávat v zprostředkování zprostředko- vání samo —, a proto mylně považoval správnou výtku na adresu pouze reflektujícího rozvažování za výtku postihující myšlení vůbec, tedy i myšlení rozumové.

Na objasnění tvrzení o přehlížení *negativního* mo- mentu můžeme uvést např. výtku, která se činí *spino- zismu*, totiž že je to panteismus a ateismus. Spinozova *absolutní substance* samozřejmě ještě není absolutním *duchem*, a na tom se trvá plným právem, že bůh musí

být definován jako absolutní duch. Vykládá-li se však Spinozova definice tak, že prý směřuje boha s přírodou, s konečným světem, a svět činí bohem, pak se přitom předpokládá, že konečný svět má opravdovou skutečnost, *afirmativní realitu*. Za tohoto předpokladu vede ovšem jednota boha a světa k tomu, že bůh se stává konečným a je degradován na pouhou konečnou, vnějškovou rozmanitost existence. Nehledě na to, že Spinoza boha nedefinuje jako jednotu boha a světa, nýbrž jako jednotu *myšlení* a rozprostraněnosti (hmotného světa), je obsaženo už v této jednotě, dokonce i když ji chápeme výše uvedeným, naprosto nevhodným způsobem, že ve Spinozově systému je svět určen naopak jako jev bez skutečné reality, takže je třeba tento systém považovat spíše za *akosmismus*. Filozofie, která tvrdí, že bůh, a *jen bůh jest*, by přinejmenším neměla být prohlašována za ateismus. Náboženství přece přiznáváme i národům, které uctívají jako boha opici, krávu, kamenné nebo kovové sochy atd. Avšak podle této představy je ještě protismyslnější vzdávat se jejího vlastního předpokladu, že tento agregát konečnosti, kterému se říká *svět*, má skutečnou realitu. Hypotézu, že *svět neexistuje*, jak by se snad dala tato představa vyjádřit, uznáme snadno za zcela nemožnou, nebo aspoň za mnohem méně možnou, než že by se mohla objevit v něčí hlavě myšlenka, že *neexistuje bůh*. Mnohem snadněji uvěříme, a to nám neslouží ke cti, že nějaký systém popírá boha, než že popírá svět; shledáváme mnohem pochopitelnější, když je popírán bůh, než kdyby byl popírán svět.

Druhá poznámka se týká kritik, obsahu, který zprvu získává ono myslící pozvedání se. Záleží-li tento obsah pouze v určení substance světa, jeho nutné podstaty, účelně zařizující a řídící příčiny atd., není ovšem přiměřený tomu, co se rozumí, anebo má rozumět pod bohem. Ale pomíneme-li nezpůsob předpokládat nějakou představu boha a posuzovat podle takového předpokladu výsledek, mají už tato určení velkou hodnotu a jsou nutnými momenty v ideji boha. Má-li se stát takto tato náplň předmětem myšlení co

do svého opravdového určení, má-li se jím stát opravdová idea boha, nesmíme ovšem vycházet z podřadného obsahu. Čistě nahodilé věci světa jsou velmi abstraktním určením. Organické výtvořy a jejich účely patří k vyšší oblasti, k životu. Ale kromě toho, že zkoumání živé přírody a ostatních vztahů daných věcí k účelům je možno znečistit malichernými účely, ano i uváděním dětinských účelů a jejich vztahů, není to pouhá živá příroda sama, z čeho by bylo možno pochopit opravdové určení ideje boha: bůh je víc než jen živý, bůh je duch. Jediným, nejdůstojnějším, nejopravdovějším východiskem myšlení absolutna – pokud si myšlení volí nějaké východisko a pokud si chce vybrat to nejprůpadnější – je duchovní přirozenost.

§ 51

Jiná cesta sjednocení, již se má uskutečnit ideál, vychází od abstrakta myšlení a postupuje k určení, kterým může být už jen bytí; – ontologický důkaz existence boha. Protiklad, jenž se zde vyskytuje jen v abstraktně subjektivní podobě, je protiklad mezi myšlením a bytím, zatímco při prvním způsobu je bytí oběma stránkám společné a protiklad se týká jen rozdílu mezi jednotlivým a obecným. To, co rozvažování staví proti tomuto druhému způsobu, je o sobě totožné s tím, co jsme právě uvedli, že totiž stejně jako se v empiričnu nenachází obecně, není v obecně obsaženo určité, a tím je zde bytí. Čili bytí nelze odvodit z pojmu a získat je analýzou z něho.

Kantova kritika ontologického důkazu byla bezpochyby přijata tak bezvýhradně příznivě i proto, že Kant použil k objasnění rozdílu mezi myšlením a bytím příkladu se sto tolary, jichž je co do pojmu sto, ať už jsou to pouze možné, nebo skutečné tolary; avšak pro moje majetkové poměry je v tom podstatný rozdíl. – Nic nemůže být jasnější než myšlenka, že proto, že si něco myslím nebo představuji, to ještě není skutečné – myšlenka, že představování nebo i pojem k bytí nestačí. – Nehledě na to, že by bylo možno právem označit za barbarství nazývat něco takového jako sto tolarů

pojmem, přece jen by měli ti, kdo znovu a znovu opakují proti filozofické ideji, že *myšlení* a *bytí* se navzájem *liší*, konečně připustit, že to ani filozofům není neznámo. Vždyť existuje snad ve skutečnosti triviálnější poznatek? Dále by se pak mělo uvážit, že je-li řeč o *bohu*, je to předmět jiného druhu než sto tolarů, než *jakýkoli* zvláštní pojem, představa, nebo jak to pojmenujeme. Ve skutečnosti je vše *konečné* takové, a *jen takové*, že *jeho jsoucno se liší od jeho pojmu*. Bůh však má být výslovně tím, co si lze „*myslet jen jako existující*“, čehož pojem v sobě zahrnuje *bytí*. Tato jednota pojmu a *bytí* je to, co tvoří pojem boha. – To je přirozeně ještě jen formální určení boha, jež proto ve skutečnosti vyjadřuje jen povahu *pojmu* samého. Snadno ale nahlédneme, že pojem v sobě už ve svém zcela abstraktním smyslu obsahuje *bytí*. Neboť pojem, jak je jinak vymezován, je přinejmenším vztahem vycházejícím z překonání zprostředkování, tudíž *bezprostředním vztahem* k sobě samému; *bytí* však není nic jiného než právě toto. – Jistě lze říci, že by to muselo být podivné, kdyby ani toto nejnuitnější nitro ducha, pojem, nebo kdyby ani Já, či dokonce ani konkrétní totalita, jakou je bůh, nebyla natolik bohatá, aby v sobě obsahovala tak chudé určení, jakým je *bytí*, ano, jež je ze všech určení to nejchudší, nejabstraktnější. Co do obsahu nemůže být pro myšlenku nic nepatrnějšího než *bytí*. Jen to by mohlo být ještě nepatrnější, co si snad pod *bytím* nejdřív představujeme, totiž nějaká *vnější smyslová* existence, např. existence tohoto papíru, který mám před sebou. Jenže o smyslové existenci nějaké omezené, pomíjející věci nebude beztak nikdo chtít mluvit. – Ostatně triviální poznámka kritiky, že se *myšlení* a *bytí* od sebe *liší*, může postup lidského ducha od *myšlenky* o bohu k jistotě, že bůh *jest*, nanejvýš narušit, nikoli ale zastavit. Je to též tento přechod, tato absolutní neodlučitelnost *myšlenky* boha od jeho *bytí*, co bylo znovu uvedeno do svých práv ve filozofii *bezprostředního vědění* čili *úiry*, o níž budeme hovořit později.

§ 52

Pro *myšlení* na jeho vrcholu zůstává tak *určitost* čímsi *vnějším*; zbývá jen naprosto *abstraktní myšlení*, kterému se zde vždy říká „*rozum*“. Výsledkem je, že nám rozum neposkytuje nic než *formální jednotu* k zjednodušení a usoustavnění zkušenostních poznatků, je to *kánon*, nikoli *organon pravdy*. Není s to poskytnout nám nějakou *doktrínu* o nekonečnu, nýbrž pouze *kritiku* poznání. Vrcholem analýzy této kritiky je ujištění, že myšlení je v sobě pouze *neurčitou jednotou* a *činností* této *neurčité jednoty*.

Dodatek. Kant sice pojal rozum jako mohutnost nepodmíněného, ale zredukujeme-li jej na pouhou abstraktní identitu, je v tom zároveň obsaženo zřeknutí se jeho nepodmíněnosti a rozum pak není ve skutečnosti ničím jiným než prázdným rozvažováním. Rozum je nepodmíněný jen tak, že není zevně určen nějakým jemu cizím obsahem, ale určuje se naopak sám, a je tak ve svém obsahu sám u sebe. Podle Kanta však záleží činnost rozumu výslovně jen v tom, že pomocí kategorií usoustavňuje látku, kterou mu poskytlo vnímání, tj. vnějškově ji uspořádává, přičemž je jeho principem pouze princip bezrozpornosti.

§ 53

b) *Praktický rozum* je pojat jako vůle určující samu sebe, a to *obecným způsobem*, tj. jako myslící vůle. Má dávat imperativní, objektivní zákony svobody, tj. takové, jež říkají, co se *má stát*. Oprávnění, abychom zde přijímali myšlení jako *objektivně určující* činnost (tj. ve skutečnosti jako *rozum*), se odvozuje z toho, že praktickou svobodu je možno *dokázat* pomocí *zkušenosti*, tj. v jevu sebevědomí. Této zkušenosti ve vědomí odporuje vše, co tvrdí – rovněž na základě zkušenosti – determinismus, zejména skeptická (též Humova) indukce z *neko-
nečné rozmanitosti* toho, co lidé považují za právo a povinnost, tj. zákonů svobody, které by měly platit objektivně.

Pro to, z čeho si dělá praktické myšlení zákon, pro kritérium určování sebe v sobě samém, nemáme k dispozici opět nic jiného než tutéž *abstraktní identitu* rozvažování, totiž že v určování se nemá vyskytovat rozpor. Praktický rozum tím nepřekračuje formalismus, který by měl být posledním slovem *teoretického* rozumu.

Tento praktický rozum však neklade obecné určení, *dobro*, jen *v sobě*, nýbrž stává se ve vlastním smyslu slova *praktickým* až v požadavku, aby se dobru dostalo světského jsoucná, vnějškové objektivitě, tj. aby myšlenka nebyla jen *subjektivní*, nýbrž naprosto objektivní. O tomto postulátu praktického rozumu pojednáme později.

Dodatek. Co Kant upřel teoretickému rozumu (svobodné sebeurčení), to výslovně přičkl praktickému rozumu. Je to především tato stránka kantovské filozofie, jež jí získala velkou přízeň, a to plným právem. Abychom zhodnotili Kantovu zásluhu v tomto směru, musíme si nejprve připomenout tu podobu praktické, jmenovitě morální filozofie, kterou Kant našel jako panující. Byl to všeobecně systém *eudaimonismu*, jenž na otázku po určení člověka odpovídal, že člověk má usilovat o svou *bláženost*. Protože se ale blažeností rozumělo uspokojení člověka v jeho zvláštních sklonech, přáních, potřebách atd., stalo se tak nahodilé a partikulární principem vůle a její činnosti. Proti tomuto eudaimonismu, jemuž se nedostávalo žádné vnitřní opory a který otevíral dveře každé zvládnutí a vrtochu, postavil Kant praktický rozum a vyslovil tak požadavek obecného a pro všechny stejně závazného určení vůle. Jak jsme už uvedli v předcházejících paragrafech, zatímco teoretický rozum je podle Kanta čistě negativní mohutností nekonečna bez vlastního pozitivního obsahu a omezuje se na to, že nahlíží konečno zkušenostního poznání, uznával Kant naproti tomu výslovně pozitivní nekonečnost praktického spekulativního rozumu, a to v *tom* smyslu, že *vůli* připisoval schopnost určovat samu sebe obecným způsobem, tj. *myšlením*. Tuto schopnost ovšem vůle opravdu má, a je velmi

důležité vědět, že člověk je svobodný, jen pokud ji má a pokud jí používá ve svém jednání, ale toto uznání ještě nedává odpověď na otázku po *obsahu* vůle čili praktického rozumu. Řekne-li se potom, že člověk má učinit obsahem své vůle *dobro*, ihned vystává otázka po obsahu, tj. po určitosti tohoto obsahu, a pouhý princip shody vůle se sebou samou, jakož i požadavek konat povinnost jen kvůli povinnosti, nám nepomůže z místa.

§ 55

c) *Reflektující soudnosti* se připisuje princip *nazírajícího rozvažování*, v němž je prý to *zvláštní* – jež je pro *obecno* (abstraktní identitu) *nahodilé* a nelze je z něho odvodit – určováno obecnem samým; toto určování je prý zakoušeno ve výtvorech umění a *organické* přírody.

Kritika soudnosti se vyznačuje tím, že v ní Kant vyslovil představu, ano myšlenku *ideje*. Představa *intuitivního rozvažování*, *vnitřní účelnosti* atd. je *obecnem*, jež je zároveň myšleno jako v sobě samém *konkrétní*. Jedině v těchto představách se kantovská filozofie ukazuje jako *spekulativní*. Mnozí, zejména Schiller, našli v ideji *uměleckého krásna*, v ideji *konkrétní* jednoty myšlenky a smyslové představy, východisko z abstrakcí rozlučujícího rozvažování. Jiní je našli v nazírání a ve vědomí *živoucnosti* vůbec, ať už přírodní, nebo intelektuální. – Umělecký výtvar, jakož i živá individualita, jsou ovšem obsahově omezené, ale Kant nastoluje i obsahově bohatou ideu v postulované harmonii přírody čili nutnosti za účelem svobody, v konečném účelu světa, jež si myslíme jako realizovaný. Avšak lenivost myšlenky, jak to lze také nazvat, nachází v *povinování* až příliš snadnou vytáčku, jak trvat – v protikladu ke skutečné realizaci konečného účelu – na odloučenosti pojmu a reality. Naproti tomu *přítomnost* živých organismů a uměleckého krásna ukazuje *skutečnost ideálu* už i *myslům* a *nazírání*. Kantovské reflexe o těchto předmětech jsou proto zvlášť vhodné k tomu, aby naučily vědomí chápat a myslet *konkrétní* ideu.

§ 56

Zde je nastolena myšlenka jiného poměru *obecná* rozvažování k *zvláštnímu* jako předmětu nazírání, než který je základem učení o teoretickém a praktickém rozumu. S tím však není spojen náhled, že onen poměr je *pravdivý*, ano že je to *pravda* sama. Spíše je tato jednota přijímána jen tak, jak nabývá existence v konečných jevech a je vykazována ve *zkušenosti*. Takovou zkušenost nám poskytuje nejprve v *subjektu* jednak *génius*, mohutnost produkovat estetické ideje, tj. představy svobodné *obrazotvornosti*, jež slouží nějaké ideji a dávají nám ji *myslet*, aniž by byl tento obsah vyjádřen, anebo se dal vyjádřit *pojmem*; jednak nám ji poskytuje *soud vkusu*, tj. pocit *souladu* mezi *nazíráním* či představami v jejich svobodě a *rozvažováním* v jeho zákonitosti.

§ 57

Pro *živé produkty přírody* se princip reflektující soudnosti dále určuje jako *účel*, jako *činný pojem*, jako v sobě určené a určující *obecně*. Současně se odstraňuje představa *vnějškové* či *konečné účelnosti*, při níž je účel pro prostředek a materiál, v nichž se realizuje, jen vnější formou. Naproti tomu v *živém tvorů* je účel imanentním určením činným v látce, a rovněž všechny jeho údy jsou si navzájem prostředkem a účelem.

§ 58

I když je v takové ideji překonán rozvažovací vztah mezi účelem a prostředkem, subjektivitou a objektivitou, je opět v rozporu s tím prohlášen účel za příčinu, jež *prý* existuje a působí *jen jako představa*, tj. jako něco *subjektivního*. Tak se i účelové určení prohlašuje za princip posuzování patřící jen *našemu* rozvažování.

Když už kritická filozofie dospěla k závěru, že rozum může poznávat jen *jevy*, máme *prý* aspoň pro poznání živé přírody možnost volby mezi dvěma *stejně subjektivními* způsoby myšlení a podle kantovského

výkladu jsme dokonce povinni poznávat přírodní výtvory nejen podle kategorií kvality, příčiny a účinku, složení, částí atd. Kdyby byl princip *vnitřní účelnosti* podržen a rozvinut ve vědecké aplikaci, byl by vyvolal zcela jiný, vyšší způsob zkoumání.

§ 59

Podle tohoto principu by idea v celé své neomezenosti znamenala, že rozumem určená obecnost – absolutní konečný účel, *dobro* – by se uskutečňovala ve světě, a to prostřednictvím něčeho třetího, moci, která tento poslední účel sama klade a realizuje – prostřednictvím *boha*, v němž se tudíž jakožto v absolutní pravdě rozpouští protiklady obecnosti a jednotlivosti, subjektivity a objektivita, a jsou prohlášeny za nesamostatné a nepravdivé.

§ 60

Avšak *dobro*, do něhož je kladen konečný účel světa, je předem určeno jen jako *naše dobro*, jako morální zákon *našeho* praktického rozumu, takže ona jednota nesa- há dále než k souladu stavu a událostí světa s naší morali- tou.* Kromě toho i s tímto omezením je *konečný účel, dobro*, jakož i to, co má být *povinností*, abstraktem prostým všeho určení. Navíc se proti této harmonii opět probouzí a prosazuje protiklad, který je v jejím obsahu kladen jako *nepravdivý*, takže harmonie je určena jen jako něco subjektivního – jako něco takového, co pouze *má* být, tj. co zároveň *nemá realitu*; jako něco, čemu se jen *věří*, čemu náleží jen subjektivní jistota, nikoli pravda, tj. *nikoli* ona objektivita, jež odpovídá ideji. – Jestliže

* Podle vlastních slov Kantovy „Kritiky soudnosti“ (s. 427)¹⁹ je konečný účel jen pojmem našeho praktického rozumu a *není* jej možno vyvodit z *dat zkušenosti* a použít k teoretickému posuzování přírody. ani k jejímu poznání. Tohoto pojmu může používat jen praktický rozum podle morálních zákonů. A *konečným účelem stvoření* je taková podoba světa, jež by se shodovala s tím, co můžeme uvést jako určené pouze podle zákonů, totiž s konečným účelem *našeho čistého praktického rozumu*, a to pokud má být praktický.

se tento rozpor zdá být zakryt tím, že se uskutečnění ideje odkládá na jinou *dobu*, do budoucnosti, kde *prý* idea také *jest*, pak je taková smyslová podmínka jako čas spíše opakem překonání protikladu, a odpovídající představa rozvažování, *nekonečný progres*, není bezprostředně ničím jiným než trvale kladeným rozparem samým.

Zde lze učinit ještě jednu obecnou poznámku o výsledku, který vyplynul z kritické filozofie pro povahu *poznání* a byl povýšen na jeden z předsudků, tj. na jeden z všeobecných předpokladů doby.

Základní nedostatek každého dualistického systému, zejména pak Kantova, se projevuje v nedůsledné snaze *sloučit* to, co bylo před chvílí prohlášeno za samostatné, a tedy *neslučitelné*. A sotva bylo prohlášeno za pravdu to sloučené, už se naopak prohlašuje, že *oba momenty*, jimž bylo v jejich spojení jakožto jejich *pravdě* upřeno trvání pro sebe, mají pravdu a skutečnost, jen pokud jsou odloučeny. Takovému filozofování chybí prosté vědomí, že podobným přebíháním sem a tam se všechna tato jednotlivá určení prohlašují za neuspokojivá. Chyba spočívá v prosté neschopnosti dát dohromady dvě myšlenky – a pokud jde o formu, jsou jen *dvě*. Proto je nanejvýš nedůsledné uznávat na jedné straně, že rozvažování poznává jen jevy, a na druhé straně tvrdit, že toto poznání je *něčím absolutním*, když totiž říkáme, že toto poznání *nemůže* dál, že je to *přirozená*, absolutní *hranice* lidského vědění. Přírodní věci jsou omezené, a pouze přírodními věcmi jsou proto, že *nevědí* nic o své obecné omezenosti, proto, že jejich určitost je mezi pouze *pro nás*, nikoli *pro ně*. Jako *mez* a jako nedostatek si něco uvědomujeme a pociťujeme, až když to máme *za sebou*. Živé věci mají před neživými tu přednost, že cítí bolest. I pro ně se stává *jednotlivá určitost* počítkem čehosi *negativního*, protože jakožto živé v sobě mají *obecnost* života, která *přesahuje* jednotlivé; udržují se však ještě v negaci sebe samých a pociťují tento rozpor jako existující v nich. Tento rozpor je v nich jen proto, že obojí je obsaženo v jednom subjektu – jak obecnost jejich životního pocitu, tak jemu protikladná negativní jedi-

nečnost. Mez a nedostatek poznání se určují právě jako takové též jen srovnáním s *danou* ideou obecná, celku a dovršenosti. Jen nevědomost proto nenahlíží, že označujeme-li něco jako konečné nebo omezené, je to důkazem *skutečné přítomnosti* nekonečna, neomezeného, že vědění o mezích je možné, jen když je *uvnitř* ve vědomí přítomno neomezené.

K těmto závěrům o poznání lze připojit ještě *další poznámku*, že Kantova filozofie nemohla mít žádný vliv na zpracování vědy. *Tato filozofie ponechává kategorie a metodu obyčejného poznání zcela nedotčeny*. I když tehdejší vědecké spisy občas začínaly větami z Kantovy filozofie, v průběhu jejich vlastního pojednání se ukazuje, že ony věty byly jen zbytečnou ozdobou a že bychom se shledali s týmž empirickým obsahem, i kdyby bylo oněch několik prvních listů vyloučeno.*

Srovnáme-li Kantovu filozofii blíže s *metafyzicky postupujícím empirismem*, můžeme říci, že *naivní empirismus* se sice drží smyslového vnímání, ale připouští právě tak i duchovní skutečnost, nadsmyslový svět, ať už je jeho *obsah* jakýkoli, ať pramení z myšlenky, z fantazie atd. Co do *formy* dostává se tomuto obsahu ověření duchovní autoritou, podobně jako je ostatní obsah empirického vědění ověřován autoritou vnějšího vnímání. Ale *reflektující empirismus*, jehož principem je *důslednost*, potírá takový dualismus konečného a nejvyššího obsahu a neguje samostatnost myslícího principu a v něm se rozvíjejícího duchovního světa. *Důsledným* systémem empirismu je *materialismus, naturalismus*. – Kantova filozofie staví proti tomuto empirismu princip myšlení a svobody vůbec a přiklání se k onomu prvnímu empirismu, aniž by se v nejmenším odchýlila od jeho obecného principu.

* Dokonce i Herrmannova „Příručka metriky“²⁰ začíná paragrafy z Kantovy filozofie, ano v § 8. se dovozuje, že zákon rytmu musí být 1. *objektivní*, 2. *formální*, 3. *určený a priori*. Srovnajme však s těmito požadavky a s dalšími principy kauzality a vzájemného působení výklad o metru samém, na něž nemají ony formální principy nejmenší vliv!

Jednou stránkou jejího dualismu zůstává svět vnímání a rozvažování, jež o světě reflektuje. Tento svět se sice vydává za svět *jevů*, ale to se jen tak říká, to je jen formální určení, neboť pramen, náplň a způsob zkoumání zůstávají zcela tytéž. Naproti tomu její druhou stránku představuje samostatnost myšlení postihujícího sebe samo, princip svobody, který má Kantova filozofie společný s předcházející běžnou metafyzikou, ale zbavený veškerého obsahu, a kterému není s to opatřit žádný jiný obsah. Toto myšlení, nazývané zde *rozumem*, je – jelikož je zbaveno všech určení – prosto jakékoli *authority*. Kantovská filozofie měla ten hlavní účinek, že probudila vědomí této absolutní niternosti, jež, ač se nemůže pro svou abstraktnost ze sebe k něčemu vyvinout a není s to vytvořit žádná určení, ani poznatky, ani morální zákony, se přece rozhodně brání nechat v sobě panovat a uplatňovat se něco, co má charakter *vnějškovosti*. Princip *nezávislosti rozumu*, jeho absolutní samostatnosti v sobě je třeba od nynějška pokládat za obecný princip filozofie, jakož i za jeden z předsudků doby.

1. dodatek. Kritická filozofie má tu velkou negativní zásluhu, že prosadila přesvědčení, že rozvažovací určení náleží konečnosti a že poznání, jež se pohybuje v jejich rámci, neproniká k pravdě. Ale tato filozofie je jednostranná v tom, že konečnost oněch rozvažovacích určení vysvětluje tím, že jsou vlastní jen našemu subjektivnímu myšlení, pro něž prý zůstává věc o sobě absolutním oním světem. Ve skutečnosti nespočívá ale konečnost rozvažovacích určení v jejich subjektivitě, nýbrž tato určení jsou konečná o sobě a jejich konečnost je třeba odhalit na nich samých. Podle Kanta je naproti tomu to, co myslíme, nepravdivé proto, že to myslíme *my*. – Za další nedostatek této filozofie je třeba považovat skutečnost, že podává jen popis myšlení a výčet momentů vědomí. Tento výčet je sice v podstatě správný, ale o nutnosti toho, co bylo takto empiricky zjištěno, se přitom nemluví. Jako výsledek reflexí věnovaných různým stupňům vědomí se pak uvádí, že obsahem toho, o čem víme, je pouze jev. S tímto výsledkem lze souhlasit potud, že konečné myšlení má arci

co dělat pouze s jevy. Ale s tímto stupněm jevu není ještě vše vyřízeno, nýbrž existuje ještě vyšší území, které ovšem zůstává pro kantovskou filozofii nepřístupným oním světem.

2. *dodatek.* Zatímco v kantovské filozofii je zprvu vytyčen jen formálně princip, že myšlení se určuje ze sebe samého, přičemž však *způsob* a *míra* tohoto sebeurčení myšlení nebyly Kantem ještě ukázány, *Fichte* naproti tomu rozpoznal tento nedostatek, a když vyslovil požadavek dedukce kategorií, pokusil se ji současně také opravdu podat. *Fichtovská* filozofie činí Já východiskem filozofického vývoje a kategorie prý vyplývají z jeho činnosti. Já se zde ale nejeví jako opravdu svobodná, spontánní činnost, protože je pojato jako uvedené v pohyb teprve popudem z vnějška. Na tento popud pak prý Já reaguje, a teprve tímto popudem dospívá k vědomí o sobě samém. — Povaha tohoto popudu přitom zůstává neznámým vnějškem a Já je v každém případě něčím podmíněným, co má proti sobě něco jiného. A tak zůstává i *Fichte* stát u výsledku *Kantovy* filozofie, že poznat lze jen konečno, kdežto nekonečno že myšlení přesahuje. To, čemu se u *Kanta* říká věc o sobě, tím je u *Fichta* vnější podnět, tato abstrakce něčeho jiného než Já, jež nemá jiné určení než určení negativna, čili určení Ne-já vůbec. Já se přitom zkoumá jako nacházející se ve vztahu k Ne-já, jímž je teprve vyvolána jeho činnost sebeurčování, a to *tak*, že Já je jen nepřetržitou činností sebeosvobozování od podnětu, aniž by však kdy dosáhlo skutečného osvobození, protože se zánikem podnětu by zaniklo i samo Já, jehož bytí je jen v jeho činnosti. Obsah, který činnost Já vytváří, není pak nic jiného než běžný obsah zkušenosti, pouze s tím dodatkem, že tento obsah je pouhým jevem.

C TŘETÍ POSTOJ MYŠLENKY K OBJEKTIVITĚ

BEZPROSTŘEDNÍ VĚDĚNÍ

§ 61

V kritické filozofii je myšlení pojato tak, že je *subjektivní* a jeho *posledním*, nepřekonatelným určením je *abstraktní obecnost*, formální identita. Myšlení se tak staví proti pravdě jako v sobě konkrétní obecnosti. V tomto nejvyšším určením myšlení, jímž je rozum, se kategorie neberou v úvahu. — Opačné stanovisko záleží v tom, že se myšlení pojímá jen jako činnost *zvláštního*, a tím se zároveň prohlašuje za neschopné postihovat pravdu.

§ 62

Produktem a obsahem myšlení jako činnosti *zvláštního* jsou *kategorie*. Kategorie, jak je fixuje rozvažování, jsou *omezená* určením, formy *podmíněného*, *závislého*, *zprostředkovaného*. Pro myšlení, jež se omezuje na kategorie, nekonečno a pravda neexistují; není schopno žádného přechodu k nim (to je proti důkazům existence boha). Tato myšlenková určením se též nazývají *pojmy*; *pojmovout* nějaký předmět neznamená tedy nic jiného než uchopit jej ve formě něčeho *podmíněného* a *zprostředkovaného* a tak jej přeměnit, pokud je pravdivý, nekonečný a nepodmíněný, v něco *podmíněného* a *zprostředkovaného*. Místo aby bylo myšlenkovým postižením pravdy, je tudíž takové pojímání naopak jejím převrácením v nepravdu.

Toto je ta jediná jednoduchá polemika, kterou předkládá stanovisko obhajující pouze bezprostřední

vědění o bohu a pravdě. Nejprve byly zavrženy nejružnější takzvané antropopatické představy o bohu jakožto konečné, a proto nekonečna nedůstojné; tím se z boha stala již značně prázdná podstata. Ale myšlenková určení se všeobecně ještě nepočítala k antropopatismům. Myšlení platilo spíše za to, co zbavuje představy absolutna konečnosti – podle výše uvedeného předsudku všech dob, že k pravdě dospíváme až přemýšlením. Nakonec však byla prohlášena za antropopatismy i všechna myšlenková určení a myšlení za činnost, jež jen *zkonečňuje*. – Tuto polemiku formuloval nejpregnantněji *Jacobi* v 7. příloze k „Listům o Spinozovi“.²¹ Ostatně přitom čerpal ze Spinozovy filozofie samé a její argumenty použil k potírání poznání vůbec. Tato polemika chápe poznání jen jako poznání konečna, jako postup myšlení skrze řady od *podmíněného* k *podmíněnému*, v nichž je vše, co je podmínkou, samo zase jen podmíněné – tedy postup pomocí *podmíněných podmínek*. Vysvětlovat a chápat znamená podle toho odhalovat něco jako *zprostředkované* něčím *jiným*. Všechn obsah se tak stává pouze *zvláštním, závislým a konečným* obsahem. Nekonečno, pravda, bůh se nacházejí vně mechanismu takové souvislosti, na kterou prý je poznání omezeno. – Důležité je, že zatímco kantovská filozofie kladla konečnost kategorií především jen do formálního určení jejich *subjektivnosti*, v této polemice přicházejí kategorie na přetřes co do své určitosti a kategorie jako taková je shledána konečnou. – *Jacobi* měl před očima zejména skvělé výsledky věd zabývajících se přírodou (*sciences exactes*) při poznávání přírodních zákonů a sil. Nekonečno ovšem není možné najít jako imanentní této oblasti konečna. Jak řekl již *Lalande*, že prohledal celé nebe, ale boha nenašel (srovnej poznámku k § 60).²² Nejzajímavějším výsledkem na této půdě se ukázalo *obecně* jako neurčitý agregát vnějšího konečna, *hmota*, a *Jacobi* právem neviděl možnost jiného výsledku na této cestě pouhého pokračování v procesu *zprostředkování*.

§ 63

Zároveň se tvrdí, že *pravda je pro ducha*, takže je to jedině *rozum*, skrze nějž člověk existuje, a že rozum je *věděním o bohu*. Protože se prý ale zprostředkované vědění omezuje jen na konečný obsah, je rozum *bezprostředním věděním, vírou*.

Na tomto stanovisku se objevují kategorie *vědění, víra, myšlení a nazírání*, které, protože se *předpokládají jako známé*, jsou až příliš často používány zcela svévolně, podle pouhých psychologických představ a rozlišení. Jejich povaha a pojem, to, na čem jedině záleží, se nezkoumají. Tak se velmi často setkáváme s tím, že se *vědění* staví proti *víře*, přičemž se *víra* zároveň vymezuje jako *bezprostřední vědění*, a tedy také jako *určité vědění*. Jistě je také empirickým faktem, že to, čemu věříme, je ve vědomí, že tedy alespoň *o tom víme*; a také, že to, čemu věříme, je ve vědomí jako něco *jistého*, že to tedy víme. — Proti *bezprostřednímu vědění a víře* a zejména proti *nazírání* se dále staví především *myšlení*. Označuje-li se *nazírání* jako *intelektuální*, nemůže to znamenat nic jiného než *myslící nazírání*, jestliže ovšem zde, kde je předmětem *bůh*, nechceme pod „*intelektuálním*“ rozumět také *fantazijní představy a obrazy*. V řeči tohoto filozofování se stává, že se o *víře* mluví i ve vztahu k obyčejným věcem *myslové přítomnosti*. *Věříme*, říká Jacobi, že máme *tělo*, věříme v *existenci smyslových věcí*. Když se ale hovoří o *víře v pravdu*, ve věčné, v to, že *bůh* je zjevován, dán v *bezprostředním vědění a nazírání*, pak to nejsou žádné *smyslové věci*, nýbrž *obsah v sobě obecný*, předměty pouze pro *myslícího ducha*. Také když stojí před vědomím *jednotlivost* jako *Já, osobnost* — pokud tím nerozumíme nějaké *empirické Já*, nějakou *zvláštní osobnost* — zejména když stojí před vědomím *osobnost boží*, je řeč o *čisté*, tj. *v sobě obecné osobnosti*; taková osobnost je *myšlenkou* a přísluší jen *myšlení*. — *Čisté nazírání* je pak naprosto totéž co *čisté myšlení*. „*Nazírání*“, „*víra*“ vyjadřují nejprve ony určité představy, které s těmito slovy spojujeme v běžném vě-

domí; tak se ovšem od myšlení liší a tento rozdíl je téměř každému srozumitelný. Nyní se však požaduje, aby se i víra a nazírání pojímaly v hlubším smyly, jako víra v boha, jako intelektuální nazírání boha, tj. má se abstrahovat právě od toho, v čem spočívá rozdíl mezi nazíráním, vírou a myšlením. Je nemožné říci, jak se víra a nazírání stále ještě liší od myšlení, jsou-li přeneseny do této vyšší oblasti. Někdo si myslí, že vytčením takových vyprázdněných rozdílů řekl a obhájil něco velmi důležitého a že tak popírá určení, jež jsou totožná s obhajovanými. – Výraz „víra“ má však tu zvláštní výhodu, že připomíná *křesťanskou* náboženskou víru, že se jí zdá zahrnovat, nebo s ní být dokonce totožný, takže toto věřící filozofování vypadá jako podstatně zbožné, ano křesťansky zbožné, a na základě této zbožnosti si dovoluje tím domýšlivěji a autoritativněji přednášet svá svévolná ujištění. My se však nesmíme nechat oklamat zdáním o tom, co se nám může vetřít jen vinou stejných slov, a musíme bedlivě sledovat rozdíly. Křesťanská víra v sobě zahrnuje autoritu církve, kdežto víra onoho filozofického stanoviska má spíše jen autoritu našeho vlastního subjektivního zjevení. Křesťanská víra je dále objektivním, v sobě bohatým obsahem, systémem učení a poznání, zatímco obsah této víry je v sobě tak neurčitý, že sice jistě připouští též *onen* obsah, ale právě tak v sebe pojímá i víru, že bohem je dalajláma, býk, opice atd., a on sám pro sebe se omezuje na *boha vůbec*, na *nejvyšší bytost*. Víra v onom rádooby filozofickém smyslu není než suché *abstraktum* bezprostředního vědění, zcela formální určení, jež nesmíme zaměňovat s duchovní plností křesťanské víry ani z hlediska věřícího srdce a přebývajícího v něm ducha svatého, ani z hlediska obsažného učení, ani je nesmíme brát za tuto plnost samu.

S tím, co se zde nazývá vírou a bezprostředním vědění, se to má ostatně právě tak jako s tím, co bylo označeno jako vnuknutí, zjevení srdce, obsahem vrozeným člověku od přírody, dále též zdravým lidským rozumem, *common sense*, obecným smyslem. Všechny

tyto formy činí svým principem shodně bezprostřednost, s níž se nějaký obsah nachází ve vědomí, s níž je skutečností vědomí.

§ 64

To, co toto bezprostřední vědomí ví, je, že nekonečno, věčné, bůh, jenž je v naší *představě*, také *jest* – že ve vědomí je s touto *představou* bezprostředně a neoddělitelně spjata jistota o jejím *bytí*.

Sotva může filozofii něco napadnout méně, než aby odporovala těmto větám bezprostředního vědění. Spíše by si mohla blahopřát, že tyto její staré věty, které dokonce vyjadřují celý její obecný obsah, se staly takovým (ovšem nefilozofickým) způsobem do jisté míry rovněž všeobecnými dobovými předsudky. Vlastně se lze jen divit tomu, že se někdo mohl domnívat, že tyto věty filozofii odporují – věta, že to, co se považuje za pravdivé, je duchu imanentní (§ 63), anebo věta, že pravda je jen pro ducha (tamtéž). Z formálního hlediska je zajímavá zejména věta, že s *myšlenkou* boha je bezprostředně a neoddělitelně spojeno jeho *bytí*, že se *subjektivitou*, jíž se myšlenka vyznačuje především, je spjata *objektivita*. Ba filozofie bezprostředního vědění zachází ve své abstraktnosti tak daleko, že tvrdí, že určení *existence* je neoddělitelně spojeno nejen s myšlenkou boha, ale právě tak i s *představou* mého *těla* a *vnějších* věcí v názoru. – Když se filozofie snaží dokázat tuto jednotu, tj. když se pokouší ukázat, že leží v povaze myšlenky neboli subjektivity samé, že je neoddělitelná od *bytí* neboli *objektivity*, pak ať jsou tyto důkazy jakékoli, filozofie musí být v každém případě spokojena, když se tvrdí a poukazuje na to, že její věty jsou též *fakta vědomí* a shodují se tedy se zkušeností. – Rozdíl mezi tvrzením bezprostředního vědění a filozofií spočívá pouze v tom, že bezprostřední vědění si osobuje *výlučné* postavení, anebo pouze v tom, že se staví proti filozofování. – Ale i větu „*Cogito, ergo sum*“,²³ kolem níž se točí – možno říci – veškerý zájem nové filozofie, vyslovil už její původce formou

bezprostřednosti. O povaze úsudku snad není třeba vědět o mnoho víc než to, že se v něm vyskytuje „ergo“, abychom onu větu považovali za úsudek. Kde však zůstal *terminus medius*? Ten je přece pro úsudek jistě podstatnější než slovo „ergo“. Označíme-li však, abychom onen název ospravedlnili, Descartovo spojení *bezprostředním* úsudkem, potom tato zbytečná forma nevyjadřuje nic jiného než *ničím nezprostředkované spojení různých* určení. Pak ale už není spojení bytí s našimi představami, které vyjadřuje věta bezprostředního vědění, v žádném případě *úsudkem*. – Z disertace pana Hotha o *Descartově* filozofii,²⁴ jež vyšla v roce 1826, přebírám citáty, v nichž i *Descartes* sám výslovně prohlašuje, že věta „*Cogito, ergo sum*“ není žádný úsudek. Viz *Respons. ad II. Object. a De methodo IV, Ep. I., 118*. Z prvního místa uvádím podrobnější výroky. *Descartes* nejprve říká, že to, že jsme myslící bytosti, je *prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur**, a pokračuje: *neque cum quis dicit: ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit.**25* Protože *Descartes* ví, co patří k úsudku, dodává, že kdyby tato věta měla být odvozena úsudkem, patřila by k ní premisa: *illud omne, quod cogitat, est sive existit.**** Tato druhá věta prý je ale takového rázu, že ji naopak odvozujeme až z oné první věty.

Descartovy výroky o větě, že Já jako myslící jsem neoddělitelný od bytí a že tato souvislost je obsažena a dána v jednoduchém názoru vědomí, že tato souvislost je to naprosto první, že je to princip, to nejjistější a nejvidentnější, takže si prý nelze představit skepticismus tak nesmírný, že by to nepřipouštěl – tyto výroky jsou tak jasné a zřetelné, že moderní věty *Jacobiho* a jiných o tomto *bezprostředním* spojení můžeme považovat jen za zbytečné opakování.

* „Jakýsi první pojem, jež nelze vyvodit z žádného sylogismu.“ (Pozn. překl.)

** „Ani když někdo řekne: myslím, tedy jsme čili existuji, nevyvozuje existenci z myšlení pomocí sylogismu.“ (Pozn. překl.)

*** „Vše, co myslí, jest čili existuje.“ (Pozn. překl.)

§ 65

Toto stanovisko se nespokojuje s tím, že by ukázalo, že *zprostředkované* vědění, vzato izolovaně, nestačí k dosažení pravdy, nýbrž jeho zvláštnost spočívá v tom, že pravda je prý obsahem *bezprostředního* vědění, jen pokud je vzato *izolovaně*, tj. s *vyločením* zprostředkování. – Při takovémto vylučování se zmíněné stanovisko ihned odhaluje jako opětné upadnutí do metafyzického rozvažování, do jeho „*bud – anebo*“, a tím ve skutečnosti dokonce do poměru vnějšího zprostředkování spočívajícího v lpění na konečnu, tj. na jednostranných určeních, o nichž se tento názor mylně domnívá, že se nad ně povznesl. Nerozvíjejme však dále tento bod. Vylučující *bezprostřední* vědění je tu obhajováno pouze jako *fakt*, a zde v úvodu je třeba je přijmout jen podle této vnější reflexe. O sobě záleží jen na logické stránce protikladu mezi *bezprostředností* a *zprostředkováním*. Ono stanovisko však odmítá zkoumat povahu věci, tj. pojem, neboť takové zkoumání vede k *zprostředkování*, a dokonce k poznání. Opravdovému zkoumání, zkoumání logična, se musí dostat místa ve vědě samé.

Celý druhý díl „*Logiky*“, nauka o *podstatě*, je pojednáním o *podstatné*, sebe samu kladoucí jednotě *bezprostřednosti* a *zprostředkování*.

§ 66

Zůstáváme tudíž stát u toho, že *bezprostřední* vědění se má brát jako *fakt*. Tím je ale zkoumání přeneseno na pole zkušenosti, k *psychologickému* jevu. – V tomto ohledu je třeba uvést jako jednu z *nejběžnějších* zkušeností, že pravdy, o nichž velmi dobře víme, že jsou výsledkem mimořádně složitého, nanejvýš *zprostředkovaného* zkoumání, se tomu, komu se takové poznání stalo běžným, jeví v jeho vědomí jako *bezprostřední*. Matematic jako každý, kdo je zběhlý v nějaké vědě, má *bezprostředně* po ruce řešení, k nimž vedla velmi komplikovaná analýza. Každý vzdělaný člověk má ve svém vědění *bezprostředně* k dispozici množství *obecných* hledisek a zá-

sad, které vznikly z mnohostranného přemýšlení a dlouhé životní zkušenosti. Zběhlost, jíž jsme se dopracovali v nějaké oblasti vědění, umění nebo technické dovednosti, tkví právě v tom, že takové poznatky a druhy činnosti máme v daném případě *bezprostředně* ve svém vědomí, ba i v činnosti zaměřené na venek a ve svých údech. – Ve všech těchto případech bezprostřednost vědění nejenže nevyklučuje jeho zprostředkovanost, nýbrž obě jsou spjaty tak, že bezprostřední vědění je dokonce produktem a výsledkem zprostředkovaného vědění.

Právě tak triviálním poznatkem je sepětí bezprostřední *existence* s jejím zprostředkováním. Zárodky, rodiče jsou bezprostřední počáteční existencí vzhledem k dětem atd., jež jsou potomky. Ale zárodky, rodiče, jakkoli jsou jako již existující vůbec *bezprostřední*, jsou rovněž potomky, a děti atd. jsou nyní – bez újmy zprostředkovanosti své existence – bezprostřední, neboť *jsou*. Skutečnost, že jsem v Berlíně, tato moje *bezprostřední* přítomnost, je *zprostředkována* cestou, kterou jsem tam podnikl atd.

§ 67

Pokud však jde o *bezprostřední vědění o bohu*, o tom, co je *právem*, co je *mravné* – a sem spadají i různá určení instinktu, vrozených idejí, obecného smyslu, přirozeného rozumu atd. – ať už dáme této původnosti jakoukoli formu, obecná zkušenost říká, že má-li být to, co je v ní obsaženo, přivedeno do vědomí, je k tomu třeba především *výchovy*, *vývoje*. (To platí i o *platónském rozpomínání se*; křesťanský křest, ač je to svátost, obsahuje též povinnost další křesťanské výchovy.) To znamená, že náboženství, mravnost, jakkoli jsou *vírou*, *bezprostředním* věděním, jsou zcela podmíněny zprostředkováním, kterému se říká *vývoj*, *výchova*, *vzdělání*.

Při obhajování *vrozených idejí* a při polemice proti nim převládá podobný protiklad vylučujících se určení, jako je ten, který zde zkoumáme, totiž protiklad – jak to lze také vyjádřit – mezi podstatným *bezprostředním* spojením určitých obecných určení s *duší*

a nějakým jiným spojením, jež se prý uskutečňuje vnějším způsobem a je zprostředkováno *danými* předměty a představami. Proti obhajobě *vrozených idejí* byla vznesena empirická námitka, že by tyto ideje museli mít všichni lidé, např. že by museli mít ve svém vědomí zákon sporu a že by o něm museli vědět jako o větě, která je spolu s jinými podobnými větami počítána mezi vrozené ideje. Této námitce lze vytknout jisté nedorozumění, totiž v tom, že zmíněná určení jakožto vrozená nemusejí proto ještě mít formu idejí, představ o něčem, co víme. Avšak proti bezprostřednímu vědění je tato námitka zcela případná, neboť bezprostřední vědění výslovně obhajuje svá určení jakožto jsoucí ve vědomí. — Připouští-li např. stanovisko bezprostředního vědění, že zejména pro náboženskou víru jsou vývoj a křesťanská či náboženská výchova *nezbytné*, pak je to svévole, jestliže se na to při řeči o víře opět zapomíná, nebo je to projev bezmyšlenkovitosti neuvědomovat si, že když jsme připustili nutnost výchovy, prohlásili jsme právě zprostředkování za podstatné.

Dodatek. Říká-li se v Platónově filozofii, že se na ideje *rozpomínáme*, potom to má ten smysl, že ideje o sobě jsou v člověku a nepřicházejí k němu (jak tvrdili sofisté) zvenčí jako něco člověku cizího. Toto pojetí poznání jako *rozpomínání* se však nevylučuje vývoj toho, co je v člověku *o sobě*, a tento vývoj není ničím jiným než zprostředkováním. Právě tak se to má s *vrozenými idejemi* u Descarta a u skotských filozofů, které je rovněž třeba považovat za jsoucí nejprve jen *o sobě* a v podobě pouhých vloh v člověku.

§ 68

V uvedených zkušenostech je třeba se odvolávat na to, co se jeví jako *spojené* s bezprostředním věděním. Díváme-li se na toto spojení především jen jako na *vnější*, empirickou souvislost, pak se prokazuje pro empirické zkoumání samé jako podstatná a nerozlučitelná, protože je konstantní. Avšak když pak po absolvování této zkuš-

nosti vezmeme toto bezprostřední vědění, jak je samo pro sebe, pokud je vědčím o bohu a božském, potom se takové vědění všeobecně popisuje jako *pozvednutí se nad* smyslové, nad konečno, jakož i nad bezprostřední žádosti a přirozené sklony srdce – pozvednutí, jež přechází ve víru v boha a božské a touto vírou končí, takže tato víra je bezprostředním věděním a přesvědčením o pravdě, nicméně má onen proces zprostředkování za svůj předpoklad a podmínku.

Už jsme poznamenal, že takzvané důkazy jsoucnosti boží, které vycházejí z konečného bytí, vyjadřují toto pozvedání se a nejsou to tedy žádné výmysly vyumělkované reflexe, nýbrž vlastní, nutná zprostředkování ducha, i když nenacházejí v obvyklé formě oněch důkazů své úplné a správné vyjádření.

§ 69

Pro stanovisko bezprostředního vědění je nejdůležitější přechod (popsaný v § 64) od subjektivní ideje k bytí; o tomto přechodu se v podstatě tvrdí, že je to původní souvislost prostá zprostředkování. Zcela bez ohledu na vazby jeví se jako empirické odhaluje právě tento střed *v sobě* samém zprostředkování, a to v jeho určení, jaké vpravdě je, tj. nikoli jako zprostředkování s něčím vnějším a skrze toto vnější, nýbrž jako zprostředkování uzavírající se v sebe samo.

§ 70

Toto stanovisko totiž tvrdí, že pravdou není ani *idea* jako pouhá *subjektivní* myšlenka, ani pouhé *bytí* pro sebe. – Bytí, jež je jen pro sebe a není bytím ideje, je smyslové konečné bytí světa. Tím se tedy bezprostředně tvrdí, že *idea* je *pravdou* jen *prostřednictvím* bytí, a naopak bytí jen *prostřednictvím* ideje. Věta o bezprostředním vědění právem nevyžaduje neurčitou, prázdnou bezprostřednost, abstraktní bytí nebo čistou jednotu pro sebe, nýbrž jednotu *ideje* a bytí. Je však bezmyšlenkovitostí nevidět, že *jednota rozlišených* určení není pouhou čistě

bezprostřední, tj. zcela neurčitou a prázdnou jednotou, nýbrž že tkví právě v tom, že každé z těchto určení je pravdivé, jen když je zprostředkováno druhým – anebo, chceme-li, že každé z nich je zprostředkováno s pravdou jen skrze druhé. – Tím se prokazuje jako *fakt*, že ona bezprostřednost sama obsahuje určení zprostředkování, a proti tomuto faktu nesmí *rozvažování* – podle své vlastní zásady bezprostředního vědění – nic namítat. Pouze obyčejné abstraktní rozvažování chápe určení bezprostřednosti a zprostředkování každé pro sebe jako absolutní a domnívá se, že v nich má pevné rozlišení; tak si vytváří samo nepřekonatelnou obtíž, když je má sjednotit. Tato obtíž chybí, jak jsme ukázali, ve faktu, stejně jako se ztrácí v spekulativním pojmu.

§ 71

Jednostrannost tohoto stanoviska vyvolává určení a důsledky, na jejichž hlavní rysy musíme – když už jsme probrali jeho základy – ještě upozornit. *Za prvé*, protože jako kritérium pravdy nebyla vytyčena *povaha obsahu*, nýbrž *fakt vědomí*, je základem toho, co se vydává za pravdivé, *subjektivní vědění a ujištění*, že Já nacházím ve *svém* vědomí určitý obsah. To, co ve *svém* vědomí nacházím, je přitom vystupňováno tak, že se to nachází ve vědomí *všech*, a vydává se to za *povahu* vědomí sama.

Dříve se mezi tzv. důkazy boží jsoucnosti uváděl *consensus gentium* (obecný souhlas), na který se odvolává už Cicero. *Consensus gentium* je důležitou autoritou a přechod od toho, že nějaký obsah je ve vědomí *všech*, k tomu, že je obsažen v *povaze* vědomí sama a je pro ně nutný, je nasnadě. V této kategorii *obecné shody* bylo obsaženo podstatné, ani zcela nevzdělanému lidskému duchu nechybějící vědomí o tom, že vědomí jednotlivce je zároveň něco *zvláštního, nahodilého*. Nezkoumá-li se sama *povaha* tohoto vědomí, tj. nevyloučí-li se to, co je na něm *zvláštního, nahodilého* – kteroužto namáhavou myšlenkovou operací je jedině možno zjistit, co v něm je o sobě a pro sebe obecné –, pak může jen shoda *všech* o nějakém obsahu zdůvodnit

úctyhodný předsudek, že tento obsah patří k povaze vědomí samého. Avšak potřebu myšlení, abychom to, co se ukazuje jako *obecně* rozšířené, chápali jako *nutné*, *consensus gentium* ovšem neuspokojuje. Ale i v rámci předpokladu, že by ona obecnost nějakého faktu byla uspokojivým důkazem, byl *consensus* jako důkaz víry v boha opuštěn vzhledem ke zkušenosti, že jsou jednotlivci a národy, u nichž takovou víru nenacházíme.* Není však nic jednoduššího a pohodlnějšího, než mám-li učinit pouhé *ujištění*, že ve svém vědomí nacházím nějaký obsah spojený s jistotou o jeho pravdivosti a že tedy tato jistota nepatří mně jako zvláštnímu subjektu, nýbrž povaze samého ducha.

* Zda se ve zkušenosti setkáme s více nebo méně rozšířeným ateismem či vírou v boha, záleží na tom, zda se spokojíme s definicí boha *vůbec*, nebo zda vyžadujeme jeho konkrétnější poznání. U indických, čínských aj. model. právě tak jako u afrických fetišů a dokonce i u řeckých bohů křesťanský svět aspoň nepřipouští, že by nějaký takový idol byl bohem. Kdo v ně tedy věří, nevěří v boha. Uvážíme-li naopak, že v takovém modlářství je přece *o sobě* obsažena víra v boha *vůbec*, tak jako je ve zvláštním individuu obsažen rod, pak platí modlářství též za víru, a to nejen v modlu, ale v boha. A naopak, Atéňané zacházeli s básníky a filozofy, kteří považovali Dia atd. jen za oblaky a vyznávali pouze *boha vůbec*, jako s ateisty. — Nezáleží na tom, co obsahuje nějaký předmět *o sobě*, ale na tom, co z něho *vyplynulo* pro vědomí. Kdybychom připustili možnost záměny těchto určení, byl by náboženstvím *každý*, i nejuvulgárnější smyslový názor člověka, protože *o sobě* ovšem je v každém takovém názoru, ve všem duchovním princip, jenž se — rozvinut a očištěn — pozvedá až k náboženství. Jedna věc však je *být schopn* náboženství (a ono „*o sobě*“ tuto schopnost a možnost vyjadřuje), a jiná věc je *mít* náboženství. — Tak objevili v novější době opět cestovatelé (např. kapitáni Ross a Parry) národy (Eskymáky), jimž upírali jakékoli náboženství, dokonce i takové náboženské projevy, jaké bylo možno najít i u afrických *kouzelníků* (Herodotových *goětů*). Na druhé straně jistý Angličan, který strávil první měsíce právě uplynulého milostivého léta v Římě, píše ve svém cestopisu o dnešních *Římanech*, že obecný lid je bigotní, ale že ti, kdo umějí číst a psát, jsou vesměs ateisty. — Výtka ateismu je ostatně v poslední době řidší zejména proto, že obsah náboženství a požadavky týkající se náboženství se sevrkly na minimum (viz § 73).

§ 72

Z toho, že *bezprostřední vědění* má být kritériem pravdy, za *druhé* vyplývá, že každá pověra a každé modlářství se vyhlašuje za pravdu a ospravedlňuje se i ten nejbezprávnější a nejnemravnější obsah vůle. Ind nepovažuje opici, krávu, nebo bráhmana, či lamu za bohy na základě tzv. zprostředkovaného vědění, uvažování a úsudků, nýbrž protože v to *věří*. Přírozené žádosti a sklony ale vnášejí samy od sebe do vědomí své zájmy, nemorální účely se v něm objevují zcela *bezprostředně*. Dobrý nebo zlý charakter by tak vyjadřoval *určité bytí* vůle, jež bychom poznávali v zájmech a cílech, a to co nejbezprostředněji.

§ 73

Bezprostřední vědění o bohu se prý konečně týká jen toho, že *bůh jest*, a ne toho, *co je to bůh*, neboť to už by bylo poznání a vedlo by k zprostředkovanému vědění. Tím se *bůh* jako předmět náboženství výslovně omezuje na *boha vůbec*, na neurčité nadsmyslno, a náboženství se co do obsahu redukuje na své minimum.

Kdyby bylo opravdu třeba dosáhnout jen toho, aby *víra, že bůh jest*, byla zachována, anebo dokonce, aby *vůbec* vznikla, pak by se bylo možno jen divit ubohosti doby, která považuje za zisk i to nejchudší náboženské vědění a která došla až tak daleko, že ve svém chrámu obnovuje oltář, jenž už dávno stál v Aténách a byl zasvěcen *neznámému bohu*.

§ 74

V krátkosti je třeba ještě vyložit obecnou povahu *formy bezprostřednosti*. Je to totiž tato forma sama, která, protože je jednostranná, činí jednostranným, a tudíž *konečným*, i svůj obsah. *Obecnému* vtiskuje tato forma jednostrannost *abstrakce*, takže *bůh* se stává bytostí prostou všech určení. Boha však lze nazývat duchem, jen pokud je poznáván jako *zprostředkující se v sobě se sebou sa-*

mým. Jen tak je *konkrétní*, živý, a jen tak je duchem. Právě proto obsahuje v sobě *vědění* o bohu jako o duchu zprostředkování. – *Zvláštnímu* dává forma bezprostřednosti určení *být*, vztahovat se *k sobě*. Zvláštní však záleží v tom, že se vztahuje k něčemu *jinému* mimo sebe. Onou formou je *konečno* kladeno jako absolutní. Protože tato forma je jako zcela abstraktní *vůči každému obsahu lhostejná*, a tedy schopná přijmout každý obsah, může sankcionovat bezbožný a nemorální obsah právě tak jako obsah zcela opačný. Jen tento náhled na obsah, tj. že není samostatný, nýbrž že je *zprostředkovaný něčím jiným*, jej degraduje na jeho konečnost a nepravdu. Takový náhled je – protože tento obsah s sebou nese zprostředkování – věděním, jež obsahuje zprostředkování. Za pravdu lze uznat nějaký obsah jen tehdy, když není zprostředkován ničím jiným, když není konečný, a zprostředkovává se tedy se sebou samým a je tak zároveň zprostředkováním i bezprostředním vztahem k sobě samému. – Ono rozvažování, které se domnívá, že se oprostilo od konečného věděním, od *rozvažovací identity* metafyziky a osvícenství, činí samo opět bezprostředně tuto *bezprostřednost*, tj. *abstraktní vztah k sobě*, tuto abstraktní identitu principem a kritériem pravdy. *Abstraktní myšlení* (forma reflexivní metafyziky) a *abstraktní nazírání* (forma bezprostředního věděním) jsou jedno a totéž.

Dodatek. Jestliže formu bezprostřednosti fixujeme jako protikladnou vůči formě zprostředkování, stává se tím jednostrannou, a tato jednostrannost se přenáší na každý obsah, který je odvozován jen od této formy. Bezprostřednost je vůbec abstraktním vztahem k sobě, a tudíž zároveň abstraktní identitou, abstraktní obecností. Bere-li pak to, co je o sobě a pro sebe obecné, pouze ve formě bezprostřednosti, pak je to jen abstraktní obecné a bůh nabývá z tohoto hlediska významu podstaty prosté jakýchkoli určení. Mluví-li se přesto ještě o bohu jako o duchu, je to jen prázdné slovo, protože duch jako vědomí a sebevědomí je v každém případě sebeodlišením od sebe a od něčeho jiného, a tedy zároveň zprostředkováním.

§ 75

Posouzení tohoto třetího postoje, který zaujímá myšlení vůči pravdě, bylo možno provést jen tím způsobem, který toto stanovisko udává a připouští v sobě samém. Předpoklad, že je nějaké bezprostřední vědění, vědění získané bez zprostředkování, ať už s něčím jiným, nebo v sobě samém se sebou, byl takto odhalen jako *fakticky* nesprávný. Za faktickou nepravdu bylo prohlášeno i to, že myšlení postupuje dál *jen* pomocí určení *zprostředkovaných něčím jiným*, tedy konečných a podmíněných, a že se ani v zprostředkování neruší toto zprostředkování samo. Avšak *faktickým příkladem* takového poznání, které nepostupuje ani v jednostranné bezprostřednosti, ani v jednostranné zprostředkovanosti, je *logika sama a celá filozofie*.

§ 76

Zkoumáme-li princip bezprostředního vědění ve vztahu k jeho východisku, k výše zmíněné *naivní metafyzice*, pak z tohoto srovnání vyplývá, že se tento princip *navrátil zpět* k onomu počátku, z něhož v novější době tato metafyzika vyšla v podobě *karteziánské filozofie*. V obou se tvrdí:

1. Prostá nedělitelnost *myšlení* a *bytí* myslícího – *cogito, ergo sum* – je zcela totéž jako, že se mi ve vědomí bezprostředně zjevuje bytí, realita, existence mého Já (Descartes zároveň výslovně prohlašuje v „*Principia philosophiae*“ I, 9,²⁶ že myšlením rozumí vědomí vůbec jako takové) a že ona nedělitelnost je naprosto *prvním* (nikoli zprostředkovaným, dokázaným) a *nejjistějším* poznáním.

2. Právě tak se v obou tvrdí neoddělitelnost představy *boha* a jeho *existence*, a to v tom smyslu, že jeho existence je obsažena v samé jeho představě. Tato představa není vůbec možná bez určení existence, a je proto nutná a věčná.*

* Descartes praví v „*Principia philosophiae*“ I, 15:²⁷ „Věřt tomu (že existuje nejvyšš dokonalé bytí) více, jestliže uváží, že u sebe nena-

3. Pokud jde o bezprostřední vědomí o existenci *vnějších* věcí, není to nic jiného než *smyslové* vědomí. To, že takové vědomí máme, je ten nejnepatrnější poznatek. Zajímavé je pouze to, že toto bezprostřední vědění o *bytí* vnějších věcí je klamem a omylem, že v *smyslovém* jako takovém není pravdy, že *bytí* těchto vnějších věcí je naopak nahodilé, pomíjivé, že je to jen *zdání*; že vnější věci mají v podstatě jen takovou existenci, která je od jejich pojmu, podstaty, oddělitelná.

§ 77

Obě stanoviska se ale liší v těchto bodech:

1. Karteziánská filozofie postupuje od těchto nedokázaných a za nedokazatelné považovaných předpokladů k *dalšímu* rozvinutějšímu poznání a stává se tak východiskem novodobých věd. Naproti tomu moderní stanovisko dosáhlo toho pro sebe důležitého výsledku (§ 62), že poznání, které postupuje na základě *konečných* zprostředkování, poznává jen konečno a neobsahuje žádnou

chází ideu žádné jiné věci, v níž by viděl nutnou existenci obsaženu tímž způsobem; poznává, že ona idea vyjevuje pravdivou a neměnnou přirozenost, která *nemůže neexistovat*, protože nutná existence je *obsažena v ní*.“ Obrat, který pak následuje a který vyznívá jako zprostředkování a důkaz, tuto první základní tezi nijak neoslabuje. – U Spinozy je tomu zcela stejně. *Boží podstata*, tj. abstraktní představa, v sobě obsahuje existenci. První Spinozovou definicí je definice *causa sui*, totiž, že je to něco takového, „čeho *esence* zahrnuje existenci, neboli to, čeho *přirozenost* *nemůže být pochopena*, leč jako existující“. ²⁸ – Základním určením a předpokladem je zde neoddělitelnost pojmu od bytí. Ale jaký je to pojem, kterému je vlastní tato neoddělitelnost od bytí? Není to pojem *konečných* věcí, neboť to jsou právě takové věci, jejichž existence je *nahodilá* a stvořená. – Okolnost, že u Spinozy následují za 11. propozicí („bůh existuje nutně“) a za 20. propozicí („boží existence a boží podstata je jedno a totéž“) jejich důkazy, je zbytečný dokazovací formalismus. Bůh je substance (a to jediná), substance je však *causa sui*, sebepříčina, bůh tedy existuje nutně – to neznamená nic jiného, než že bůh je to, čeho pojem a bytí jsou neoddělitelné.

pravdu. A od vědomí o bohu žádá, aby se zastavilo u oné zcela abstraktní víry.*

2. Moderní stanovisko přitom nemění na jedné straně nic na Descartově metodě běžného vědeckého poznání a rozvíjí vědy o empirickém a konečnu, jež vznikly na tomto základě, tímtež způsobem dále – na druhé straně však tuto metodu zavrhuje, a protože žádnou jinou nezná, zavrhuje *všechny* metody vědění o tom, co je obsahově nekonečné. Oddává se proto divoké zvůli domněnek a ujištění, moralistní domýšlivosti a citové zpupnosti, nebo nevázanému rezonování a dobrému zdání, které vystupuje především proti filozofii a filozofickým poučkám. Filozofie totiž nepřipouští pouhé ujišťování, ani pouhé domněnky, ani svévolné uvažování tékající sem a tam.

§ 78

Protiklad mezi samostatnou bezprostředností obsahu nebo vědění a právě tak samostatným zprostředkováním, jež je s onou bezprostředností neslučitelné, je třeba odmítnout především proto, že je to pouhý *předpoklad* a libovolné *ujištění*. Stejně se musíme vzdát, když vstupujeme do oblasti vědy, i všech ostatních předpokladů nebo předsudků, ať už pocházejí z představy, nebo z myšlení; neboť věda musí všechna taková určení nejprve prozkoumat a zjistit, jak se to s nimi a s jejich protiklady má.

Za úvod by mohl posloužit *skepticismus* jako negativní věda realizovaná ve všech formách poznání – v tomto úvodu by mohla být ukázána nicotnost takových předpokladů. Ale to by byl nejen bezúčesný, nýbrž i zbytečný postup, protože dialektično samo je podstatným momentem afirmativní vědy, jak hned ukážeme. Ostatně *skepticismus* by měl nacházet konečné formy také jen empiricky a nevědecky a přijímat

* Anselm proti tomu říká: „Zdá se mi *nedbalostí*, když se pro utvrzení ve víře *nesnažíme pochopit to, v co věříme*.“ (Tractatus Cur Deus homo.)²⁹ Anselm má přitom v konkrétním obsahu křesťanského učení mnohem těžší úkol poznání, než jaký obsahuje ona moderní víra.

je jako dané. Požadavek takového dovršeného skepticismu je totožný s požadavkem, že vědě má předcházet *pochybování o všem*, tj. že se o ničem nemá *nic předpokládat*. Tento požadavek je vlastně uskutečněn v rozhodnutí *chtít myslet čistě*, prostřednictvím svobody, která od všeho abstrahuje a postihuje svou čistou abstrakci, jednoduchost myšlení.

PŘESNĚJŠÍ POJEM A ROZDĚLENÍ LOGIKY

§ 79

Logično má co do formy tři stránky: aa) *abstraktní čili rozvažovací*, bb) *dialektickou čili negativně rozumovou*, cc) *spekulativní čili pozitivně rozumovou*.

Tyto tři stránky tvoří tři části logiky, nýbrž jsou to *momenty všeho logicky reálného*, tj. každého pojmu neboli každé pravdy vůbec. Všechny je lze postavit pod první moment a tak je udržovat ve vzájemné odloučenosti, ale to bychom je nezkoumali v jejich pravdě. To, co jsme zde uvedli o určení logična, jakož i o jeho rozdělení, je zde pouze anticipováno a historicky popsáno.

§ 80

aa) Myšlení jako *rozvažování* se zastavuje u pevné určitosti a její odlišenosti od jiných určení; takové omezené abstraktno pak považuje za existující pro sebe a jsoucí.

Dodatek. Když se mluví o myšlení vůbec, či blíže o chápání, máme přitom často na mysli pouze činnost rozvažování. Myšlení je ovšem nejprve rozvažovacím myšlením, ale nezůstává u něho stát, a pojem není pouhým rozvažovacím určením. – Činnost rozvažování spočívá vůbec v tom, že dává svému obsahu formu obecnos-

ti. Obecně kladené rozvažování je ovšem abstraktním obecnem, které je jako takové fixováno v protikladu k zvláštnímu, tím je ale i ono samo zároveň určeno jako zvláštní. Tím, že se rozvažování chová ke svým předmětům tak, že je navzájem odděluje a provádí na nich abstrakci, projevuje se jako opak bezprostředního nazírání a vnímání, které má jako takové co dělat pouze s konkrétnem a u konkrétna zůstává stát.

Tohoto protikladu mezi rozvažováním a čítím se týkají ony tak často opakované výtky na adresu myšlení vůbec, jež vyznívají v tom smyslu, že myšlení je tvrdé a jednostranné a že vede ve svých důsledcích k zhoubným a ničivým výsledkům. Na tyto výtky, pokud jsou co do svého obsahu oprávněné, je třeba v první řadě odpovědět, že nepostihují myšlení vůbec, přesněji myšlení rozumové, nýbrž pouze rozvažovací myšlení. Dalším momentem však je, že i pouhému rozvažovacímu myšlení je třeba přiznat před všemi věcmi jeho právo a zásluhu, jež záleží obecně v tom, že bez rozvažovacího myšlení nedojdeme ani v teoretické, ani v praktické oblasti k ničemu pevnému a určitému. Co se týká poznání, to začíná zprvu tak, že zachycuje určité rozdíly daných předmětů; tak jsou např. při zkoumání přírody rozlišovány látky, síly, rody atd. a fixovány v této své izolovanosti pro sebe. Myšlení přitom postupuje po způsobu rozvažování a jeho principem je identita, jednoduchý vztah k sobě. Je to také tato identita, která pak podmiňuje v poznání přechod od jednoho určení k druhému. Tak představuje jmenovitě v matematice veličina *to* určení, na základě něhož se postupuje dál a ostatní určení se pomíjejí. Podobně se v geometrii navzájem srovnávají geometrické obrazce a zdůrazňuje se to, co je na nich totožné. I v ostatních oblastech poznání, např. v právní vědě, se postupuje především podle principu identity. Když se zde z jednoho určení usuzuje na jiné určení, není toto usuzování nic jiného než postup podle principu identity. – Stejně jako v teorii, není možné postrádat rozvažování ani v praxi. K jednání podstatně patří určitý charakter a charakterní člověk je vždy člověk rozvažující, který má jako takový před očima určité účely a ty neúchylně sleduje. Kdo chce dosáhnout

něčeho velkého, musí se umět omezit, jak říká Goethe. Kdo chce naproti tomu vše, ten nechce ve skutečnosti nic a nikam to nedotáhne. Na světě je spousta zajímavých věcí – španělská poezie, chemie, politika, hudba – to všechno je velmi zajímavé a nikomu nelze zazlívat, když se o to zajímá. Má-li však jednotlivec v určité situaci něco vykonat, musí se držet něčeho určitého a netříštit své síly mnoha směry. Právě tak musíme u každého povolání usilovat o to, abychom je vykonávali s rozvažováním. Tak např. soudce se má přidržovat zákona, má vynášet rozsudek podle něho a nemá se od této povinnosti nechat odvádět tím či oním, nemá připouštět žádné výmluvy a nemá se ohlížet ani napravo, ani nalevo. – Dále je rozvažování vůbec podstatným momentem vzdělání. Vzdělaný člověk se nespokojuje s ničím mlhavým a neurčitým, nýbrž postihuje předměty v jejich pevné určenosti; naproti tomu nevzdělaný člověk tápe nejistě sem a tam a často dá mnoho práce dorozumět se s ním, o čem je vlastně řeč, a přimět ho k tomu, aby trvale sledoval určitý bod, o který se jedná.

Jestliže logično vůbec nelze dále chápat – vzhledem k tomu, co bylo řečeno výše – pouze ve smyslu subjektivní činnosti, nýbrž naopak jako to naprosto obecné, a tudíž zároveň objektivní, pak to platí i o rozvažování, této první formě logična. Podle toho je třeba rozvažování považovat za odpovídající tomu, co se nazývá boží *dobrotou*, pokud se tím rozumí to, že konečné věci *jsou*, že existují. Tak např. v přírodě vidíme boží dobrotu v tom, že rozličné třídy a rody zvířat a rostlin jsou vybaveny vším, co potřebují k tomu, aby se zachovaly a prospívaly. Právě tak je tomu i s člověkem, jednotlivcem i celými národy, jež také mají vše, co potřebují pro svou existenci a rozvoj; zčásti to nacházejí jako bezprostředně dané (např. podnebí, ráz a produkty země atd.), zčásti to vlastní jako dispozice, talent atd. Takto pojato, projevuje se rozvažování vůbec ve všech oblastech předmětného světa, a k dokonalosti jakéhokoli předmětu podstatně patří, že je v něm učiněno zadost principu rozvažování. Tak např. stát je nedokonalý, když v něm ještě nedošlo k určitému rozlišení stavů a povolání a když se pojmově od-

lišné politické a vrchnostenské funkce ještě nerozvinuly ve zvláštní orgány, jako se to stalo např. ve vyvinutém živočišném organismu s různými funkcemi vnímání, pohybu, zažívání atd. – Z dosavadního výkladu je dále možno vyvodit, že rozvažování nesmí chybět ani v takových oblastech a sférách činnosti, jež jsou mu podle běžné představy velice vzdálené, a pokud v nich chybí, musíme to pokládat za nedostatek. To platí zejména o umění, náboženství a filozofii. Tak např. v umění se projevuje rozvažování v tom, že pojmově odlišné formy krásna jsou také fixovány a zobrazovány v této své odlišnosti. – Totéž pak platí i o jednotlivých uměleckých dílech. Tak patří ke kráse a dokonalosti dramatické básně, že charaktery různých postav jsou provedeny ve své čistotě a určitosti a právě tak jsou jasně a zřetelně vyloženy i rozličné zájmy a účely, o nichž se v ní jedná. – Pokud jde o oblast náboženství, tak např. podstatnou předností řecké mytologie před nordickou (nehledíme-li k odlišnosti obsahu a pojetí) je, že v ní postavy jednotlivých bohů dospěly k praktické určitosti, zatímco v nordické mytologii se navzájem prolínají v mlhavé neurčitosti. – Konečně o tom, že ani filozofie se neobejde bez rozvažování, není se snad po dosavadním výkladu třeba zvlášť šířit. K filozofování je především nezbytné, aby každá myšlenka byla pochopena úplně přesně; zde nelze připustit nejasnost a neurčitost. –

Dále se ale též říká, že rozvažování nesmí zacházet příliš daleko; na tom je správné to, že rozvažovací poznání není tím nejvyšším, nýbrž že je konečné, přesněji řečeno *takové*, že když je ženeme do krajnosti, zvrací se ve svůj protiklad. Je příznačné pro mládež, že se zmítá v abstrakcích, kdežto člověk zralý života se do abstraktního „*bud–anebo*“ nepouští, nýbrž drží se konkrétna.

§ 81

bb) *Dialektický* moment spočívá ve vlastním sebezpřekonávání takových konečných určení a v jejich přechodu v určení jim protikladná.

1. Dialektično, vzato o sobě a odděleně od rozvažo-

vání, vede, zejména je-li odhaleno ve vědeckých pojmech, ke *skepticismu*. Skepticismus obsahuje jako rezultat dialektična pouhou negaci. 2. Dialektika se obyčejně považuje za vnější umění, které vyvolává svévolně v určitých pojmech zmatek a pouhé *zdaní rozporů*, takže nicotná prý nejsou tato určení, nýbrž ono zdaní, a rozvažovací poznání je naproti tomu pravdou. Dialektika opravdu často není než subjektivní houpačkou úvah zmítajících se sem a tam, systémem, jemuž chybí obsah a jehož nahota je zakrývána ostrovtipem, který takové rezonování plodí. – Ve své specifické určitosti je však dialektika naopak vlastní, opravdovou přirozeností rozvažovacích určení, věcí a konečna vůbec. Reflexe znamená v prvé řadě překročení izolované určitosti a takové její vztahování, jímž je sice zasazena do nějakého poměru, nicméně si zachovává svou izolovanou platnost. Naproti tomu dialektika je takovým *imanentním* překračováním, v němž se projevuje jednostrannost a omezenost rozvažovacích určení ve své pravé podobě, totiž jako negace těchto určení. Veškeré konečno záleží v tom, překonávat sebe samo. Dialektično je tedy hybnou duší vědeckého postupu a jediným principem, jímž se do obsahu vědy dostávají *imanentní souvislost a nutnost*. V dialektičnu vůbec tkví opravdové, nejen vnějškové pozvednutí se nad konečno.

1. *dotatek*. Je nanejvýš důležité náležitě pochopit a poznat dialektično. Dialektično je vůbec principem veškerého pohybu, všeho života a každé činnosti ve skutečnosti. Právě tak je dialektično duší každého opravdu vědeckého poznání. Naše běžné vědomí přijímá jen jako projev snášenlivosti podle zásady: „Žít a nechat žít“, když nezůstáváme stát u abstraktních určení rozvažování, takže platí jedno i druhé. Ale podíváme-li se na věc zblízka, není konečno omezováno jen zvnějšku, nýbrž překonává se svou vlastní přirozeností a skrze sebe samo přechází ve svůj opak. Tak se např. říká, že člověk je smrtelný, a umírání se považuje za něco, co je založeno ve vnějších okolnostech. Podle tohoto názoru má člověk dvě různé vlastnosti – být živý, a také být smrtelný.

Pravdě odpovídající pojetí ale je, že život jako takový v sobě nese zárodek smrti a že konečno vůbec si samo v sobě odporuje; a tím se překonává. – Dialektiku nesmíme dále zaměňovat s pouhou *sofistikou*, jejíž podstatou je právě to, že uplatňuje jednostranná, abstraktní určení v jejich izolaci, každé pro sebe, podle toho, jak to vyžadují okamžité zájmy jednotlivce nebo jeho zvláštní situace. Tak např. z hlediska jednání představuje podstatný moment, že existuji a mám prostředky k existenci. Vyzdvihnu-li však tuto stránku, tento princip svého blaha sám pro sebe a vyvodím-li z toho, že smím krást nebo zrazovat svou vlast, pak je to sofistika. – Právě tak je v mém jednání podstatným principem moje subjektivní svoboda, a to v *tom* smyslu, že když něco konám, jsem při tom se svým náhledem a přesvědčením. Uvažují-li však *výlučně* na základě tohoto principu, dopouštím se též sofistiky a odvrhnuji všechny zásady mravnosti. – Dialektika se od takového postupu podstatně liší, protože jí jde právě o to, zkoumat věci o sobě a pro sebe, přičemž se, pak ukáže konečnost jednostranných rozvažovacích určení. – Ve filozofii není ostatně dialektika ničím novým. Mezi starými mysliteli se označuje za jejího objevitele Platón, a to právem potud, že v platónské filozofii se dialektika vyskytuje poprvé ve svobodné vědecké a tím zároveň objektivní formě. U Sókrata má dialektično – v souladu s všeobecným rázem jeho filozofování – ještě převážně subjektivní podobu, totiž podobu *ironie*. Sókratés zaměřil svou dialektiku proti běžnému vědomí vůbec, a pak zejména proti sofistům. Ve svých rozhovorech se obvykle tvářil, jako by se chtěl dát poučit o věci, o níž byla řeč. V této souvislosti kladl různé otázky a dováděl tak ty, s nimiž hovořil, k opaku toho, co se jim zpočátku zdálo správné. Když se např. sofisté nazývali učiteli, dovedl Sókratés sofistu Prótagora řadou otázek k tomu, že připustil, že všechno učení je pouhé rozpomínání se.³⁰ – Platón pak ukazuje ve svých vědecktějších dialozích dialektickým pojednáním všech pevných rozvažovacích určení vůbec jejich konečnost. Tak např. v dialogu „Parmenidés“ odvozuje z jednoho mnohé³¹ a bez ohledu na to ukazuje, že toto mnohé záleží jen v tom, určovat se jako

jedno. Tímto velkorysým způsobem rozvíjel Platón dialektiku. – V novější době to byl zejména Kant, kdo připomněl opět dialektiku a vrátil jí znovu důstojnost, a to výše zmíněným zpracováním tzv. antinomií rozumu (§ 48), při nichž vůbec nejde jen o pouhé přebíhání sem a tam mezi důvody a o pouhou subjektivní činnost, nýbrž naopak o to, ukázat, že každé abstraktní rozvažovací určení, bereme-li je tak, jak se samo podává, se zvrací bezprostředně ve svůj protiklad. – Ať se rozvažování vzpírá dialektice sebevíc, nelze ji v žádném případě považovat za dostupnou pouze filozofickému vědomí, protože to, oč zde jde, se nachází i v každém jiném vědomí a ve všeobecné zkušenosti. Vše, co nás obklopuje, lze zkoumat jako příklad dialektična. Víme, že vše konečné, místo aby to bylo něco pevného a definitivního, je naopak proměnlivé a pomíjivé. Není to nic jiného než dialektika konečna, čím je konečno jako to, co je o sobě něčím jiným vůči sobě samému, poháněno za hranice toho, čím bezprostředně je, a co převrací konečno v jeho protiklad. Jestliže jsme výše řekli (§ 80), že rozvažování je třeba považovat za to, co je obsaženo v představě boží *dobrotы*, pak je nyní třeba v témže (objektivním) smyslu o dialektice říci, že její princip odpovídá představě boží *moci*. Říkáme, že všechny věci (tj. vše konečné jako takové) čeká soud, a v tom máme představu dialektiky jako všeobecné nepřekonatelné moci, před níž nic neobstojí, ať se to považuje za sebejistější a sebepevnější. Tímto určením se přirozeně ještě nevyčerpává hloubka boží podstaty, pojem boha; toto určení však tvoří podstatný moment každého náboženského vědomí. – Dialektika se dále uplatňuje i ve všech zvláštních oblastech a útvarech přírodního a duchovního světa. Tak např. v pohybu nebeských těles. Určitá planeta stojí nyní na tomto místě, ale o sobě je taková, že je i na nějakém jiném místě, a této své jinakosti dodává existenci tím, že se pohybuje. Rovněž fyzikální živly se chovají dialekticky a projevem jejich dialektiky jsou meteorologické procesy. Týž princip tvoří základ i všech ostatních přírodních procesů a zároveň je jím příroda vyháněna nad sebe samu. Pokud jde o výskyt dialektiky v duchovním světě, a přesněji v oblasti práva a mravní sku-

tečnosti, stačí zde připomenout jen to, že podle všeobecné zkušenosti se každá krajnost daného stavu nebo konání zpravidla zvrací ve svůj protiklad. Tato dialektika dochází pak uznání také v rozmanitých příslovích. Tak se např. říká: „*Summum ius, summa iniuria*“,³² čímž se vyjadřuje, že abstraktní právo, vyhnané do krajnosti, se zvrací v bezpráví. Právě tak dobře je známo, že extrémny anarchie a despotismu v politickém životě často vzájemně vyvolávají jeden druhý. S individuálními podobami vědomí dialektiky v mravní oblasti se setkáváme ve všeobecně známých příslovích jako: „Pýcha předchází pád“, „Všeho moc škodí“ apod. – Rovněž pocity, ať tělesné, nebo duchovní, mají svou dialektiku. Je známo, jak snadno přecházejí v sebe navzájem extrémny bolesti a radosti. Radostí přeplněné srdce si ulevuje slzami a nejpálčivější bolest se za určitých okolností projevuje úsměvem.

2. *dodatek.* Skepticismus nesmíme považovat jen za nauku o pochybování, protože skepticismus si je naprosto jist svou věcí, tj. nicotností veškerého konečna. Ten, kdo jen pochybuje, má ještě naději, že se zbaví pochybností a že jedno nebo druhé určení, mezi nimiž kolísá, se ukáže pevným a pravdivým. Naproti tomu skepticismus v přísném smyslu slova znamená naprosté zoufání si nad všemi pevnými určeními rozvažování a z toho vyplývající stanovisko neotřesitelnosti a spočinutí v sobě. Takový je vznešený antický skepticismus, jak jej nacházíme zejména u Sexta Empirika a který se vyvinul jako doplněk dogmatických systémů stoiků a epikurejců v pozdějším římském období. S tímto vznešeným skepticizmem nesmíme zaměňovat už vzpomenutý (§ 39) moderní skepticismus, který částečně předcházela kritické filozofii a částečně z ní vycházel. Tento moderní skepticismus záleží pouze v tom, že popírá pravdivost a jistotu všeho nadsmyslového a hlásá, že se máme držet pouze toho, co je smyslové a co je nám dáno v bezprostředním počítku. –

Ostatně jestliže se ještě i dnes považuje skepticismus za nesmiřitelného nepřítele veškerého pozitivního vědění vůbec, a tedy i filozofie, pokud jí jde o pozitivní poznání, je proti tomu třeba poznamenat, že skepticizmu se musí obávat – protože mu nedokáže čelit – pouze koneč-

né, abstraktně rozvažovací myšlení, kdežto filozofie v sobě obsahuje skepsi jako jeden ze svých momentů, totiž jako dialektično. Filozofie však potom nezůstává stát u pouhého negativního výsledku dialektiky, jak je tomu v případě skepticismu. Ten soudí falešně o svém rezultátu, když jej fixuje jako pouhou, tj. abstraktní negaci. Je-li negativno rezultátem dialektiky, pak je – právě jako rezultát – zároveň pozitivnem, neboť to, z čeho rezultuje, v sobě obsahuje jako překonané a není bez toho. Toto je ale základním určením třetí formy logična, totiž *spekulativna*, čili toho, co je pozitivně rozumové. –

§ 82

cc) *Spekulativno* neboli *pozitivně rozumové* chápe jednotu určení v jejich protikladení, tj. jako *afirmativno*, jež je obsaženo v jejich rozpuštění a v jejich přechodu.

1. Dialektika má *pozitivní* výsledek, protože má *určitý obsah*, protože jejím výsledkem opravdu není *prázdne, abstraktní nic*, nýbrž *negace jistých určení*, která jsou ve výsledku obsažena právě proto, že to není *bezprostřední nic*, nýbrž *výsledek*. 2. Toto rozumové, ač je něčím myšleným, a také abstraktním, je zároveň *těž konkrétnem*, protože to není *jednoduchá, formální* jednota, ale *jednota navzájem rozlišených určení*. Filozofie nemá proto vůbec co dělat s pouhými abstrakcemi nebo formálními myšlenkami, nýbrž *jedině s konkrétními myšlenkami*. 3. Ve *spekulativní logice* je *pouhá logika rozvažování* obsažena a lze ji z ní snadno vytvořit; k tomu není třeba ničeho jiného, než z ní vypustit to *dialektické a rozumové*. Tak se stane *obyčejnou logikou*, popisem rozmanitých dohromady shrnutých myšlenkových určení, která jsou *považována ve své konečnosti za něco nekonečného*.

Dodatek. *Obsahově* je to rozumové tak málo výsadním vlastnictvím filozofie, že je naopak třeba říci, že je dostupné všem lidem, ať jsou na jakémkoli stupni vzdělání a duchovního vývoje; v tom smyslu byl člověk od nepaměti právem označován za rozumovou bytost. Empiricky obecnou formou, pomocí níž poznáváme to rozumové, je

forma předsudku a předpokladu. Podle předchozího výkladu (§ 45) má to rozumové *takový* charakter, že je to něco nepodmíněného, a tak obsahujícího svou určitost v sobě samém. V tomto smyslu poznává člověk před všemi věcmi to rozumové, protože poznává boha, a toho jako určeného výlučně jím samým. Stejně je tomu, když občan poznává svou vlast a její zákony; to je též vědění o něčem rozumovém, jelikož tyto zákony přijímá jako něco nepodmíněného a zároveň obecného, čemu se má se svou individuální vůlí podříditi. V témže smyslu je rozumové už i vědomí a chtění dítěte, když poznává vůli svých rodičů a přijímá ji za svou.

Spekulativno není dále nic jiného než rozumové (a to pozitivně rozumové), pokud je *myšleno*. V běžném životě se termínu „*spekulace*“ obyčejně užívá ve velmi neurčitém a zároveň znevažujícím smyslu, jako když se mluví o sňatkových či obchodních spekulacích, čímž se pak rozumí jednak, že se máme povznést nad to, co je bezprostředně dáno, jednak že to, co tvoří obsah těchto spekulací, je nejprve jen něčím subjektivním, ale takové to nemá zůstat, nýbrž má se to realizovat, neboli má to být přesazeno do objektivnosti.

O tomto běžném jazykovém úzu, v němž se užívá slova „*spekulace*“, platí totéž, co jsme už poznamenali o ideji – s tím pak souvisí ještě další poznámka, že často i lidé, kteří se již počítají k vzdělanějším, mluví o spekulaci také výslovně ve smyslu něčeho *pouze* subjektivního, asi jako když se říká, že určité pojetí přírodních nebo duchovních stavů a poměrů sice může být – vzato čistě spekulativně – velmi hezké a správné, ale se zkušeností se neshoduje a ve skutečnosti nelze něco takového připustit. Proti tomu lze namítnout, že *spekulativno* není co do svého opravdového významu ani jen předběžně, ani definitivně něčím *pouze* subjektivním, nýbrž že je to naopak výslovně to, co v sobě obsahuje jako překonané ony rozpory, u nichž rozvažování zůstává stát (a tedy i *rozpor* subjektivna a objektivna), a právě tím se *spekulativno* prokazuje jako konkrétní a jako totalita. Proto také nelze vyjádřit spekulativní obsah nějakou jednostrannou větou. Řekneme-li např., že absolutno je jednotou subjek-

tivna a objektivna, je to sice správné, avšak zároveň jednostranné potud, že se zde mluví jen o *jednotě* a zdůrazňuje se jen jednota, zatímco ve skutečnosti jsou subjektivno a objektivno nejen totožné, ale také rozdílné. —

Pokud jde o význam spekulativna, je se zde třeba ještě zmínit o tom, že pod ním máme rozumět totéž, co bývalo dříve, zvláště v souvislosti s náboženským vědomím a jeho obsahem označováno jako „*mystické*“. Když se dnes mluví o mystičnu, chápe se obvykle jako synonymum tajemného a nepochopitelného, a toto tajemné a nepochopitelné pak považují — podle rozdílnosti svého vzdělání a mentality — jedni za to podstatné a pravdivé, druzí naopak za pověru a blud. K tomu je třeba dodat, že mystično je opravdu tajemné, ale jen pro rozvažování, a to prostě proto, že principem rozvažování je abstraktní identita, kdežto mystično (jako synonymum spekulativna) je konkrétní jednotou oněch určení, která považuje rozvažování za pravdivá jen v jejich odloučenosti a protikladu. Když pak i ti, kdo uznávají mystično za pravdu, přestávají na tom, že je to něco absolutně tajemného, říkají tím jen tolik, že i pro ně myšlení znamená kladení do abstraktní identity, a že máme-li dojít k pravdě, musíme se myšlení vzdát, anebo, jak se též říká, držet rozum na uzdě. Jak jsme však viděli, abstraktně rozvažovací myšlení není vůbec nic pevného a posledního, nýbrž ukazuje se naopak jako ustavičné překonávání sebe sama a převracení se ve svůj protiklad, kdežto rozumové jako takové záleží právě v tom, že v sobě obsahuje protiklady jako své ideální momenty. Tak je možno označit všechno rozumové zároveň za mystické, což však znamená jen tolik, že překračuje rámec rozvažování, a nikoli, že bychom je měli považovat našemu myšlení za nedostupné a nepochopitelné.

§ 83

Logika se dělí na tři části:

- I. *Učení o bytí.*
- II. *Učení o podstatě.*
- III. *Učení o pojmu a ideji.*

To znamená učení o myšlence

- I. v její *bezprostřednosti* – učení o *pojmu o sobě*;
- II. v její *reflexi a zprostředkovanosti* – učení o *bytí-pro-sebe* a *zdání* pojmu;
- III. v jejím *návratu do sebe samé* a v jejím *rozvinutém bytí-u-sebe* – učení o pojmu, jak je *o sobě a pro sebe*.

Dodatek. Uvedené rozdělení logiky, jakož i celý dosavadní výklad o myšlení, je třeba pokládat za pouhou anticipaci; její ospravedlnění či důkaz může vyplynout až z provedeného rozboru myšlení. Neboť dokázat znamená ve filozofii tolik co ukázat, jak se předmět sám ze sebe a skrze sebe stává tím, čím je. – Vzájemnému vztahu zmíněných tří hlavních stupňů myšlenky či logické ideje je třeba vůbec rozumět tak, že teprve *pojem* je pravdou, přesněji pravdou *bytí a podstaty*, jež je obě nutno považovat – pokud jsou fixovány ve své izolovanosti pro sebe – za nepravdivé; *bytí* proto, že je zprvu jen něčím *bezprostředním*, a *podstatu* proto, že je zprvu jen něčím *zprostředkovaným*. Zde by bylo možno vznést především otázku: Je-li tomu tak, proč se tedy začíná tím nepravdivým, proč se nezačne hned pravdou? Na to lze odpovědět, že pravda právě jako taková se musí nejprve *osvědčit*, kteréžto osvědčení záleží zde, v rámci logična, v tom, že se *pojem* prokazuje jako něco *zprostředkovaného* skrze sebe a se sebou samým, a tím zároveň jako *opravdové* *bezprostředno*. Uvedený poměr tří stupňů logické ideje se projevuje v konkrétní a reálné podobě *tak*, že boha, jenž je pravda, poznáváme v této jeho pravdě, tj. jako absolutního ducha, jen pokud zároveň poznáváme svět jím stvořený, totiž přírodu a konečného ducha, v jeho odlišnosti od boha, tj. jako nepravdivý.

PRVNÍ ČÁST LOGIKY

UČENÍ O BYTÍ

§ 84

Bytí je pojem pouze o sobě. Jeho určení jsou *jsoucí* a ve své odlišnosti vůči sobě navzájem *jiné*; jejich dalším určením (formou dialektična) je *přechod v něco jiného*. Toto postupné určování je *kladením o sobě* jsoucího pojmu *navenek*, a tím i jeho rozvíjením, v jednom; zároveň jím bytí *vchází do sebe*, je to ponořování se bytí v sebe samo. Explikace pojmu ve sféře bytí se právě tak stává totalitou bytí, jelikož jí je překonávána jeho bezprostřednost čili forma bytí jako takového.

§ 85

Bytí samo, jakož i následující určení, a to nejen určení bytí, nýbrž logická určení vůbec, je možno považovat za definice absolutna, za *metafyzické definice boha*; přesněji řečeno, za definici lze považovat vždy jen to první jednoduché určení nějaké sféry, a pak to třetí, které je návratem z diference k jednoduchému vztahu k sobě. Neboť definovat boha metafyzicky znamená vyjádřit jeho povahu v *myšlenkách* jako takových. Logika však zahrnuje všechny myšlenky, pokud jsou ještě ve formě myšlenek. Naproti tomu ta *druhá* určení, jež představují určitou sféru v její *diferenci*, jsou definicemi *konečna*. Kdybychom ale použili formy definic, znamenalo by to, že představa počítá s nějakým substrátem. Neboť i *absolutno*, jež má vyjadřovat boha ve smyslu a formě myšlenky, zůstává ve vztahu ke svému predikátu, určitému a skutečnému myšlenkovému výrazu, jen *míněnou* myšlenkou, nějakým pro sebe neurčitým substrátem. Ale protože myšlenka,

věc, o kterou zde jediné jde, je obsažena pouze v predikátu, je tato větná forma, stejně jako onen subjekt, něco zcela zbytečného. (Srv. § 31 a dále kapitolu o soudu.)

Dodatek. Každá sféra logické ideje se projevuje jako totalita určení a jako zobrazení absolutna. To platí i o bytí, které v sobě obsahuje tři stupně, stupeň *kvality*, *kvantity* a *míry*. *Kvalita* je v první řadě určitost totožná s bytím, a to v tom smyslu, že ztratí-li něco kvalitu, přestane to být tím, čím to je. Naproti tomu *kvantita* je určitostí, jež je bytí vnější a lhostejná. Tak např. dům zůstává tím, čím je, ať je větší, nebo menší, a červen zůstává červená, ať je jasnější, nebo tmavší. Třetí stupeň bytí, *míra*, je jednotou obou předešlých, je to kvalitativní kvantita. Všechny věci mají svou míru, tj. jsou kvantitativně určeny, a to, že jsou tak či onak velké, je jim přitom lhostejné; zároveň však má i tato lhostejnost svou mez, při jejímž překročení – o něco více, nebo o něco méně – věci přestávají být tím, čím byly. Od míry se pak postupuje k druhé hlavní sféře ideje, k *podstatě*. –

Uvedené formy bytí jsou – právě proto, že jsou to ty první – zároveň nejchudší, tj. nejabstraktnější. Bezprostřední, smyslové vědomí se omezuje, pokud zároveň postupuje myslivě, především na abstraktní určení kvality a kvantity. Toto smyslové vědomí se obvykle považuje za nejkonkrétnější, a tutíž zároveň za nejbohatší; takové je však jen z hlediska látky. Pokud ale jde o jeho myšlenkový obsah, je to ve skutečnosti to nejchudší a nejabstraktnější vědomí.

A K V A L I T A

a . B Y T Í

§ 86

Čisté bytí tvoří začátek, protože je jak čistou myšlenkou, tak neurčitým jednoduchým bezprostřednem, a první počátek nemůže být ničím zprostředkovaným a dále určeným.

Všechny pochybnosti a připomínky, které by bylo možno vznést proti tomu, že věda začíná abstraktním prázdným *bytím*, padají, jestliže si prostě uvědomíme, co s sebou nese povaha začátku. Bytí lze určit jako Já = Já, jako *absolutní indiferenci* čili *identitu* apod. Protože máme potřebu začít buď něčím naprosto *jistým*, tj. jistotou sebe sama, nebo nějakou definicí či názorem *absolutní pravdy*, můžeme tyto i jiné podobné formy pokládat za takové, jež musejí být první. Ale protože každá z těchto forem už obsahuje zprostředkování, nejsou opravdu první. Zprostředkování je skutečným přechodem od něčeho prvního k něčemu druhému a vycházením z rozlišených momentů. Vezme-li Já = Já, nebo i intelektuální názor, opravdu jen jako to první, potom to není v této čisté bezprostřednosti nic jiného než *bytí*, tak jako je čisté bytí naopak – jelikož už to není toto abstraktní bytí, nýbrž bytí obsahující v sobě zprostředkování – čistým myšlením či nazíráním.

Použijeme-li *bytí* jako predikát absolutna, dostaneme první definici absolutna: *Absolutno je bytí*. Tato definice je (myšlenkově) naprosto počáteční, nejabstraktnější a nejchudší. Je to definice *eleatů*. Zároveň ale tato definice obsahuje známou tezi, že *bůh je souhrnem všech realit*. Máme totiž abstrahovat od omezenosti vlastní každé reality, takže by *bůh* byl jen tím, co je *reálné* v každé realitě, tím ze všeho *nejreál-*

nějším. Protože realita už obsahuje reflexi, je to bezprostředněji vyjádřeno ve výroku, jehož užil Jacobi o Spinozově bohu, totiž že je principem *bytí ve veškerém jsoucnu.*

1. *dodatek.* Když začínáme myslet, nemáme k dispozici nic jiného než myšlenku v její čisté neurčenosti, neboť k určení již patří jedno a nějaké jiné; ale na začátku ještě nemáme žádné jiné. To neurčité, jak je tu máme, je bezprostředno; není to zprostředkovaná neurčenost, není to překonání vši určitosti, nýbrž bezprostřednost neurčenosti, neurčenost před jakoukoli určitostí, neurčenost jako to nejprvotnější. To však nazýváme bytím. Bytí nelze ani vnímat, ani nazírat, ani si je nelze představovat, protože je to čistá myšlenka, jež jako taková tvoří začátek. I podstata je něco neurčitého, avšak neurčitého v tom smyslu, že to už prošlo zprostředkováním, že to v sobě obsahuje určení už jako překonané.

2. *dodatek.* S různými stupni logické ideje se setkáváme v dějinách filozofie v podobě filozofických systémů, které přicházejí jeden po druhém a z nichž má každý za svůj základ nějakou zvláštní definici absolutna. Tak jako se vývoj logické ideje projevuje jako postup od abstraktního ke konkrétnímu, jsou i v dějinách filozofie ty nejstarší systémy nejabstraktnější, a tudíž i nejhudší. Ale poměr starších filozofických soustav k novějším je všeobecně vzato též jako poměr dřívějších stupňů logické ideje k pozdějším stupňům; je to *takový* poměr, že pozdější soustavy v sobě obsahují ty dřívější jako překonané. Takový je pravý význam vyvrácení jednoho filozofického systému druhým, přesněji vyvrácení dřívější filozofické soustavy soustavou pozdější, k němuž dochází v dějinách filozofie a které je tak často špatně chápáno. Mluví-li se o vyvrácení nějaké filozofie, chápe se to zprvu jen v abstraktně negativním smyslu, tak, že vyvrácená filozofie vůbec neplatí, že byla vyřízena a odstraněna. Kdyby tomu tak bylo, museli bychom studium dějin filozofie považovat za velice truchlivé zaměstnání, protože toto studium učí, že všechny filozofické systémy, jež se postupem času objevily, byly nakonec vyvráceny. Ale právě tak, jako připouštíme, že všechny filozofie byly vy-

vráceny, musíme zároveň trvat na tom, že nebyla a ani nemůže být vyvrácena žádná filozofie. To platí v dvojí souvislosti: jednak je obsahem každé filozofie hodné toho jména idea vůbec, jednak je třeba každou filozofickou soustavu považovat za vyjádření určitého momentu, určitého stupně ve vývojovém procesu ideje. „Vyvrácení“ nějaké filozofie má tedy pouze ten smysl, že je překračována její omezenost a její určitý princip je degradován na pouhý ideální moment. Dějiny filozofie nemají tedy, pokud jde o jejich podstatný obsah, co dělat s něčím minulým, nýbrž s něčím věčným a absolutně přítomným, a výsledkem těchto dějin není galerie omylů lidského ducha, nýbrž spíše je lze srovnávat s panteonem božských postav. Těmito božskými postavami jsou však různé stupně ideje, tak jak vystupují v dialektickém vývoji jedna po druhé. Podrobnější prozkoumání otázky, do jaké míry se rozvíjení obsahu dějin filozofie na jedné straně shoduje a na druhé straně odchyluje od dialektického vývoje čisté logické ideje, přenecháme těmto dějinám. Zde je třeba poukázat předběžně jen na to, že začátek logiky je stejný jako začátek vlastních dějin filozofie. Tento začátek nacházíme v elejské filozofii, přesněji u Parmenida, který chápe absolutno jako bytí, když říká: „Pouze bytí jest, a nic není.“ Protože filozofie je vůbec myslivým poznáním a protože čisté myšlení bylo poprvé zachyceno a stalo se samo sobě předmětem u eleatů, je třeba u nich hledat i vlastní začátek filozofie.

Lidé sice mysleli od samého začátku, protože se jen myšlením odlišují od zvířat, ale musela uplynout tisíciletí, než došlo k tomu, že bylo myšlení uchopeno ve své čistotě a zároveň jako něco zcela objektivního. Eleaté prosluli jako smělí myslitelé; k tomuto abstraktnímu obdivu se však často připojuje poznámka, že tito filozofové přece jen zašli příliš daleko, když uznávali za pravdu pouze bytí a všemu ostatnímu, co je také ještě předmětem našeho vědomí, pravdu upírali. Že nesmíme zůstat stát u pouhého bytí, to je ovšem naprosto správné; bylo by ale projevem bezmyšlenkovitosti pojímat ostatní obsah našeho vědomí, jako by se nacházel *vedle* a *mimo* bytí, či jako něco, co jen *také* jest. Po pravdě je tomu tak, že

bytí jako takové není ničím pevným a posledním, nýbrž – jelikož je dialektické – zvrací se naopak ve svůj protiklad, kterým je – bezprostředně – *nic*. Zůstává tedy při tom, že bytí je první čistou myšlenkou a že, ať už začneme jinak čímkoli (s „Já = Já“, s absolutní indiferencí, či bohem samým), je toto dřívější nejprve něčím jen představovaným, a nikoli myšleným, ale co do svého myšlenkového obsahu je to právě jen bytí.

§ 87

Toto čisté bytí je pak čistou *abstrakcí*, a tedy *absolutně-negativní*; vzato rovněž bezprostředně, je to *nic*.

1. Z toho vyplynula druhá definice absolutna, totiž že je to *nic*. Ta je skutečně obsažena v tvrzení, že věc o sobě je neurčitá, naprosto bez formy, a tudíž i bez obsahu; – nebo také, že bůh je *jen nejvyšší bytost*, a jinak už *nic*. Neboť jakožto nejvyšší bytost je bůh vyjádřen právě jen jako tato negativita. *Nic*, které *buddhisté* činí principem všeho, jakož i konečným účelem a cílem všeho, je touž abstrakcí. – 2. Je-li tento protiklad vyjádřen takto bezprostředně jako *bytí a nic*, zdá se, že je až příliš nápadně nicotný, než abychom se nepokusili fixovat toto bytí a zachránit je před oním přechodem. Přemýšlení v tomto ohledu nutně připadne na to, vyhledat pro bytí nějaké pevné určení, jímž by se lišilo od ničeho. Bytí je např. pojato jako to, co trvá ve vši změně, jako nekonečně určovatelná *hmota* atd., anebo se o něm ani nepřemýšlí a chápe se jako nějaká jednotlivá existence, něco smyslového či duchovního, co je právě po ruce. Avšak všechna taková další a konkrétnější určení už neponechávají bytí *čistým bytím*, jaké tu bylo bezprostředně na začátku. Jen v této a kvůli této čisté neurčitosti je to *nic* – něco *nevyslovitelného*; že se liší od ničeho, je pouhým *míněním*. – Jde právě jen o to, uvědomit si tyto začátky; totiž, že jsou to jen tyto prázdné abstrakce a že jedna z obou je stejně prázdná jako druhá. *Puzení* najít v bytí nebo v obou nějaký pevný význam, se projevuje jako *nutnost*, jež dovádí bytí i *nic* dále a dává

jím opravdový, tj. konkrétní význam. Tento postup tkví v logickém rozvedení a průběhu odrážejícím se v následujícím výkladu. *Přemýšlení*, které pro ně nachází hlubší určení, je logickým myšlením, jímž se tato určení – nikoli jen nahodile, ale s nutností – vytvářejí. – Proto je třeba každý další význam, který dostanou, pokládat pouze za *blížejší určení a pravdivější definici absolutna*. Takový význam pak už není prázdnotou abstrakcí jako bytí a nic, nýbrž naopak něčím konkrétním, v němž jsou bytí a nic pouhými momenty. – Nejvyšší formou ničeho pro sebe by byla *svoboda*, ale ta je negativitou, pokud se v sobě prohlubuje k nejvyšší intenzitě a je dokonce – a to absolutní – afirmací.

Dodatek. Bytí a nic mají být teprve rozlišeny, to znamená, že jejich rozdíl je zprvu jen o *sobě*, není však ještě *kladen*. Mluvíme-li tedy vůbec o rozdílu, máme *dva* prvky, z nichž každému náleží nějaké určení, které druhému chybí. Bytí je však právě jen to naprosto neurčené a tatáž neurčenost vyznačuje rovněž nic. Rozdíl obou je tudíž jen míněný, je to naprosto abstraktní rozdíl, který zároveň žádným rozdílem není. Při každém jiném rozlišování máme vždy i něco společného, jež v sobě oba rozlišené prvky obsahuje. Hovoříme-li např. dvou různých rodech, je rod to, co je oběma společné. Podobně říkáme, že existují přírodní a duchovní bytosti. Zde je bytost to, co náleží oběma druhům. Naproti tomu mezi bytím a ničím vystupuje rozdíl ve své bezednosti, ale právě proto to žádný rozdíl není, neboť obě určení vyjadřují touž bezednost. Chtěl-li by snad někdo říci, že bytí i nic jsou přece myšlenky, takže je to myšlenka, co je oběma společné, přehlédl by, že bytí není nějaká zvláštní, určitá myšlenka, nýbrž že je to naopak myšlenka ještě zcela neurčitá, a právě proto nerozlišitelná od ničeho. – Bytí si ovšem také představujeme jako absolutní bohatství, kdežto nic jako absolutní chudobu. Pozorujeme-li ale celý svět a řekneme-li: „Vše jest“, a dále nic, pak vypouštíme všechno určité a místo absolutní plnosti máme jen absolutní prázdnotu. Totéž pak platí i o definici boha jako pouhého bytí, proti níž lze se stejným oprávněním posta-

vit buddhistickou definici, že bůh je nic. Pak je také jen důsledné, když se tvrdí, že člověk se stane bohem tím, že sám sebe zničí.

§ 88

Nic je jako toto bezprostřední a sobě samému rovné nic právě tak i naopak *tímtéž*, čím je *bytí*. Pravdou *bytí*, stejně jako pravdou ničeho, je tutíž *jednota* obou; tato jednota je *děním*.

1. Věta, že *bytí a nic je totéž*, připadá představě či rozvažování tak paradoxní, že ji považuje za něco, co snad ani není míněno vážně. A ona věta opravdu patří k tomu nejtěžšímu, nač si myšlení troufá, protože *bytí a nic* jsou protikladem v celé jeho *bezprostřednosti*, to znamená, aniž by bylo již v tom jednom *kladeno* nějaké určení, jež by obsahovalo jeho vztah k tomu druhému. Jak jsme ukázali v předcházejícím paragrafu, *bytí a nic* toto určení *obsahují*; je to určení, jež je právě v obou jedno a totéž. Potud je dedukce jejich jednoty zcela *analytická*; a vůbec celý postup filozofování jakožto metodický, tj. *nutný*, není ničím jiným než pouhým *kladením* toho, co už je obsaženo v pojmu. – Ale právě tak správné jako jednota *bytí a ničeho je také*, že jsou *naprosto rozdílné*; to jedno *není* tím, čím je to druhé. Protože se zde však tento rozdíl ještě neurčil – neboť právě *bytí a nic* tvoří ještě *bezprostředno* –, je rozdíl tak, jak je v nich obsažen, *nevyslovitelný*, je to pouhé *mínění*. –

2. Není třeba mnoho vtipu k tomu, aby někdo zesměšnil větu, že *bytí a nic* jsou *totožné*, či spíše aby uvedl nějaké nesmysly a nepravdivě tvrdil, že jsou důsledkem a aplikací této věty. Např. je to prý jedno a totéž, zda můj dům, majetek, vzduch, který dýchám, toto město, slunce, právo, duch, bůh *jsou*, nebo *nejsou*. V takových příkladech jsou *bytí* zčásti podsouvány *zvláštní účely, užitečnost*, kterou něco má pro mne, a pak je vznesena otázka, zda je *mně* lhostejné, jestli ta užitečná věc jest, či není. Ve skutečnosti je právě filozofie naukou, jež člověka osvobozuje od nekoneč-

ného množství konečných účelů a úmyslů a činí ho vůči nim lhostejným, takže je mu ovšem jedno, zda takové věci jsou, či nejsou. Ale obecně platí, že je-li řeč o nějakém *obsahu*, pak je tím kladena jeho souvislost s *jinými* existencemi, účely atd., jejichž platnost se *předpokládá*. A na *takových předpokladech* pak záleží, je-li bytí či nebytí *určitého obsahu jedno a totéž*, nebo *také ne*. Prázdnému rozdílu mezi bytím a ničím je tedy podkládán *obsažný rozdíl*. – Ale zčásti jsou to o sobě podstatné účely, absolutní existence a ideje, které jsou pod určení bytí nebo nebytí pouze kladeny. Takové konkrétní předměty jsou ještě i něčím zcela jiným než jen *jsoucím*, nebo také *nejsoucím*. Chudé abstrakce jako bytí a nic – a to jsou vůbec nejhudší možné abstrakce, protože jsou to právě jen určení začátku – jsou povaze těchto předmětů zcela neadekvátní. Jejich opravdový obsah daleko překračuje tyto abstrakce samy i jejich protiklad. – Vůbec když se bytí a ničemu podsouvá nějaké konkrétno, je to jen běžný úděl bezmyslenkovitosti – že si totiž představujeme a mluvíme o něčem docela jiném, než o čem je řeč, a zde je řeč pouze o abstraktním bytí a o ničem. –

3. Je snadné říci, že jednotu bytí a ničeho *pojmově* nechápeme. Pojem této jednoty jsme ale uvedli v předcházejících paragrafech, a tento pojem neobsahuje nic víc, než co tam bylo uvedeno. Pojmově ji uchopit znamená nic jiného, než toto pochopit. Pod „*pojímáním*“ se však rozumí také ještě něco jiného než vlastní pojem; vyžaduje se rozmanitější, bohatší vědomí, představa, takže by takový pojem byl předkládán jako konkrétní příklad, s nímž by bylo myšlení ve své běžné praxi lépe obeznámeno. Pokud neschopnost něco pojmut vyjadřuje jen nezvyk fixovat abstraktní myšlenky bez jakékoli smyslové příměsi a chápat spekulativní věty, je k tomu možno říci jen tolik, že filozofické vědění se samozřejmě liší od toho druhu vědění, na jaké jsme zvyklí v každodenním životě, jakož i od vědění uplatňovaného v jiných vědách. Znamená-li však „*nepojímání*“ pouze to, že si neumíme jednotu bytí a ničeho *představit*, pak je tomu ve skutečnosti tak, že každý

má naopak o této jednotě nekonečné množství představ, a tvrdí-li někdo, že žádnou takovou představu nemá, chce tím jen říci, že daný pojem v žádné z oněch představ nepoznává a v žádné nevidí jeho příklad. Příkladem, který je nejvíc nasnadě, je *dění*. Každý má nějakou představu o dění a každý také připustí, že je to *jedna* představa; dále pak, když ji analyzuje, že obsahuje určení *bytí*, ale také toho, co je vzhledem k němu naprosto jiné, totiž *ničeho*; dále, že obě tato určení jsou neoddělitelně obsažena v této *jedné* představě, takže dění je jednotou bytí a ničeho. – Jiný příklad, který je rovněž nasnadě, představuje *začátek*. Ve svém začátku věc *ještě není*, ale začátek není pouze její *nic*, nýbrž je v něm už i její *bytí*. Začátek sám je také děním, vyjadřuje však již i ohled na další postup. – Abychom se přizpůsobili obvyklejšímu postupu věd, mohli bychom zahájit logiku představou čistě myšleného začátku, tedy začátku jako začátku, a analyzovat pak tuto představu; pak bychom snad jako výsledek analýzy spíše připustili, že bytí a nic se ukazují jako neoddělené v jednom.

4. Je však třeba ještě poznamenat, že výraz: „Bytí a nic je *jedno a totéž*“, anebo: „*Jednota* bytí a ničeho“, jakož i všechny ostatní takové *jednoty*, např. subjektu a objektu atd., vzbuzují právem pohoršení. To nesprávné a pochybené zde tkví v tom, že se vyzvedá *jednota*; rozdílnost v tom sice je také (protože je to např. bytí a nic, jejichž jednota se klade), ale tato rozdílnost není zároveň vyjádřena a uznána. Od té se, jak se zdá, nepatříčně abstrahuje a nebere se v úvahu. Ve skutečnosti nelze žádné spekulativní určení správně vyjádřit formou takové věty. Jednotu je třeba chápat v rozdílnosti *dané a kladené* zároveň s ní. Pravdivým výrazem rezultátu bytí a ničeho je *dění* jakožto jejich jednota. Dění není jen *jednotou* bytí a ničeho, ale je i *nepokojem* v sobě – je to jednota, která je jako vztah-k-sobě nejen nehybná, nýbrž skrze rozdílnost bytí a ničeho, jež je v dění obsažena, je v sobě proti sobě samé. – Naproti tomu *jsoucno* je touto *jednotou* neboli děním v této formě jednoty; proto je *jsoucno jednostranné*

a *konečné*. Protiklad jako by zde zmizel; je v této jednotě obsažen jen *o sobě*, ale není v ní *kladen*.

5. Proti větě, že bytí je přechodem do ničeho a nic přechodem do bytí, proti této větě o *děni* stojí věta, že *z ničeho nevzniká nic*, že něco vzniká jen z něčeho, tj. věta o věčnosti hmoty, princip panteismu. Staří myslitelé přišli jednoduchou reflexí na to, že věta: „Z něčeho vzniká něco“, nebo: „Z ničeho nevzniká nic“, ve skutečnosti jakékoli dění ruší, neboť to, z čeho něco vzniká, a to, co vzniká, je jedno a totéž; máme zde co dělat pouze s větou abstraktní rozvažovací identity. Nutně nám ale připadá podivné, když i za našich časů slyšíme beze všeho tvrdit, že z ničeho nevzniká nic, nebo že jen z něčeho vzniká něco, aniž by ti, kdo tak mluví, tušili, že tyto věty jsou základem panteismu, a aniž by věděli, že zkoumání těchto vět zcela vyčerpali již antičtí myslitelé.

Dodatek. Dění je první konkrétní myšlenkou, a tudíž prvním pojmem, kdežto bytí a nic jsou jen prázdné abstrakce. Mluvíme-li o pojmu bytí, pak může tento pojem záležet pouze v tom, že je děním, neboť jako bytí je jen prázdným nic a jako nic je prázdným bytím. V bytí tedy máme nic a v ničem bytí. Ale toto bytí, jež zůstává v ničem u sebe, je děním. Z jednoty dění nesmíme vypustit rozdíl, neboť bez něho bychom se opět vrátili k abstraktnímu bytí. Dění je pouze kladenost toho, čím je bytí ve své pravdě. —

Velmi často je slyšet tvrzení, že myšlení je protikladné bytí. Když někdo něco takového tvrdí, bylo by třeba se ho především zeptat, co rozumí pod bytím. Vezmeme-li bytí tak, jak je určuje reflexe, můžeme o něm říci jen to, že je to něco naprosto identického a afirmativního. Ale zkoumáme-li pak myšlení, nemůže nám uniknout, že je rovněž se sebou naprosto identické. Oběma, bytí i myšlení, tedy náleží totéž určení. Tuto totožnost bytí a myšlení ale nesmíme brát konkrétně, a tedy tvrdit, že kámen je jakožto jsoucí totéž co myslící člověk. Nějaké konkrétno je ještě něčím docela jiným než pouhým abstraktním určením jako takovým. V případě bytí však nelze mluvit o žádném konkrétnu, protože bytí je právě jen naprosté

abstraktno. Z tohoto hlediska je pak málo zajímavá také otázka bytí boha, jenž je v sobě nekonečným konkrétnem.

Dění jako první konkrétní myšlenkové určení je zároveň i prvním pravdivým určením. V dějinách filozofie odpovídá tomuto stupni logické ideje Hérakleitův systém. Říká-li Hérakleitos, že vše plyne (PANTA REI), vyhlašuje za základní určení všeho, co zde je, dění, zatímco eleaté považovali – jak jsme uvedli výše – za jedinou pravdu strnulé, nehybné bytí. Na adresu eleatů se u Hérakleita dále říká, že bytí není ve větší míře než nebytí (ÚDEN MALLON TO ON TÚ MÉ ONTOS ESTI), čímž se vyhlašuje právě negativita abstraktního bytí a jeho v dění kladená identita s ničím, jež je ve své abstraktnosti stejně vratké. – V tom máme zároveň příklad opravdového vyvrácení jednoho filozofického systému druhým; toto vyvrácení záleží v tom, že princip vyvrácené filozofie je ukázán ve své dialektice a degradován na ideální moment vyšší konkrétní formy ideje. – Ale dění o sobě a pro sebe je i pak ještě nanejvýš chudým určením a musí se v sobě dále prohlubovat a naplňovat. Takové prohlubování dění v sobě představuje např. život. Život je děním, ale pojem života se jím nevyčerpává. Ještě vyšší formu dění nacházíme v *duchu*. Duch je také děním, ale intenzivnějším, bohatším než pouhé logické dění. Momenty, jejichž jednotou je duch, nejsou pouhá abstrakta bytí a ničeho, nýbrž tvoří systém logické ideje a přírody.

b . J S O U C N O

§ 89

Bytí jako totožné v dění s ničím tak jako nic totožné s bytím jsou jen pomíjející momenty. Dění spadá následkem svého rozporu v sobě do jednoty, v níž jsou bytí a nic překonány. Jeho *rezultátem* je pak *jsoucnost*.

U tohoto prvního příkladu je třeba jednou provždy připomenout to, co bylo uvedeno v § 82 a v dodatku

k němu: postup a vývoj ve vědění může zajistit jediné to, že fixujeme jeho výsledky v jejich pravdě. Když je v nějakém předmětu nebo pojmu odhalen rozpor (a neexistuje *vůbec nic*, v čem by nebylo možno a nutno ukázat rozpor, tj. protikladná určení; rozvažování abstrahuje tak, že se násilně přidržuje jednoho určení, a snaží se zatemnit a potlačit vědomí jiného určení, jež je v něm obsaženo), když je tedy takový rozpor rozpoznán, vyvozuje se z toho obvykle závěr: „*tedy je tento protiklad ničím*“. Jako když *Zénón* poprvé ukázal, že pohyb si odporuje a že tedy *není*. Anebo jako když staří myslitelé prohlašovali, že *vznikání* a *zaničování*, tyto dva druhy dění, jsou nepravdivá určení, protože *jedno*, tj. absolutno, ani nevzniká, ani nezaničová. Tato dialektika se tak zastavuje u pouhé negativní stránky výsledku a abstrahuje od toho, co zde zároveň skutečně je, totiž od *určitého* výsledku, v tomto případě od čistého *nic*, ale takového *nic*, jež v sobě obsahuje *bytí*, a taktéž od *bytí*, jež v sobě obsahuje *nic*. Tak je 1. jsoucno jednotou *bytí* a *ničeho*, v níž zmizela bezprostřednost těchto určení, a tím i rozpor mezi nimi – jednotou, v níž jsou již pouhými momenty. 2. Protože tento výsledek je překonaným rozporem, má formu *jednoduché jednoty* se sebou, neboli je sám *bytím*, ale *bytím* s negací čili určením. Je to dění, jež je kladeno *ve formě jednoho* ze svých momentů, *ve formě bytí*.

Dodatek. I v naší představě je obsaženo, že kde je dění, něco přitom vzniká, a že tedy dění je výsledek. Zde se pak ale klade otázka, čím to je, že dění nezůstává pouhým děním, nýbrž má rezultat. Odpověď na tuto otázku vyplývá z toho, jak se nám dění ukázalo již dříve. Dění totiž v sobě obsahuje *bytí* a *nic*, a to tak, že se oba tyto momenty navzájem zvracejí jeden v druhý a že se navzájem překonávají. Tak se dění prokazuje jako naprosto nepokojné, které ale není s to setrvat v tomto abstraktním nepokoji. Neboť jelikož *bytí* i *nic* mizí v dění, a jen v tom záleží pojem dění, je dění samo něčím mizejícím, jakoby ohněm, jenž sám v sobě vyhasíná, když stráví svůj materiál. Výsledkem tohoto procesu však není prázdne *nic*,

nýbrž bytí identické s negací, které nazýváme *jsoucno* a jehož význam se prokazuje především v tom, že *vzniklo*.

§ 90

aa) *Jsoucno* je bytí se svou *určitostí*, která je bezprostřední čili *jsoucí* určitostí, *kvalitou*. *Jsoucno*, reflektované *v sobě* v této své určitosti, je čímsi *zde jsoucím*, je to *něco*. — Kategorie, jež se rozvíjejí na tomto *jsoucnu*, vyložíme jen souhrnně.

Dodatek. *Kvalita* je vůbec bezprostřední určitost identická s bytím, na rozdíl od *kvantity*, kterou budeme zkoumat později a která je sice rovněž určitostí bytí, ale není s ním už bezprostředně identická, nýbrž je k bytí lhostejná a vůči bytí vnější. — Něco je tím, čím to je, díky své kvalitě, a když jí pozbude, přestane být tím, čím je. *Kvalita* je dále podstatně pouze kategorií konečna, a její vlastní místo je proto jen v přírodě, a ne v duchovním světě. Tak např. v přírodě je třeba považovat takzvané jednoduché látky, jako je kyslík, dusík atd., za existující kvality. Naproti tomu v oblasti ducha se *kvalita* vyskytuje jen v podřízené podobě, a nikoli tak, že by vyčerpávala určitý útvar ducha. Zkoumáme-li např. subjektivního ducha, který je předmětem psychologie, můžeme sice říci, že z logického hlediska je to, co nazýváme „*charakterem*“, *kvalitou*, nesmíme tomu ale rozumět tak, jako by charakter byl určitostí, jež proniká duší a je s ní bezprostředně totožná zcela stejně, jako je tomu v případě právě zmíněných jednoduchých látek v přírodě. Naproti tomu se *kvalita* projevuje určitěji jako taková i v oblasti ducha, když se duch nachází v nesvobodném, chorobném stavu. Takový je zejména stav náruživosti a vášně vystupňované až k šílenství. O šílenci, jehož vědomí je zcela proniknuto žárlivostí, strachem atd., lze oprávněně říci, že jeho vědomí je určené jako *kvalita*.

§ 91

Kvalita jakožto *jsoucí* určitost je oproti *negaci*, jež je v ní obsažena, ale je od ní odlišná, *realitou*. *Negace*, ni-

koli už abstraktní nic, nýbrž *jsoucno* a *něco*, je jen formou na tomto něčem, je jeho *jinakostí*. Kvalita, jelikož tato jinakost je jejím vlastním určením, ale zprvu je od ní odlišná, je *bytím-pro-jiné*, – je to šířka *jsoucna*, něčeho. *Bytí* kvality jako takové je na rozdíl od tohoto vztahu k něčemu jinému *bytím-o-sobě*.

Dodatek. Základem veškeré určitosti je negace (*omnis determinatio est negatio*, jak říká Spinoza).³³ Bezmyšlenkovité mínění zkoumá určité věci jen jako pozitivní a postihuje je ve formě *bytí*. Ale pouhé *bytí* nic neřeší, protože pouhé *bytí* je, jak jsme viděli, naprosto prázdné a zároveň bez jakékoli opory. Na zmíněné záměně *jsoucna* jakožto určitého *bytí* za abstraktní *bytí* je ostatně správné to, že moment negace je v *jsoucnu* obsažen nejprve jen jakoby zahaleně a že tento moment vystupuje svobodně a svého práva dochází až v *bytí-pro-sebe*. – Zkoumáme-li *jsoucno* dále jako *jsoucí* určitost, máme v něm to, co rozumíme pod „*realitou*“. Tak se např. mluví o reálnosti nějakého plánu nebo záměru a myslí se tím, že už nejsou jen něčím vnitřním, subjektivním, nýbrž že vstoupily do *jsoucna*. Ve stejném smyslu můžeme nazývat tělo *realitou* duše a právo *realitou* svobody, nebo zcela obecně svět *realitou* božského pojmu. Dále se však často mluví o *realitě* také ještě v jiném smyslu a rozumí se tím to, že se něco chová přiměřeně svému podstatnému určení čili svému pojmu. Tak se např. říká: „*Toto je reálné zaměstnání*“, nebo: „*To je reálný člověk*“. Zde nejde o bezprostřední, vnější *jsoucno*, nýbrž spíše o shodu nějakého *jsoucna* s jeho pojmem. Takto pojatá *realita* se pak ale už neliší od *ideality*, s níž se nejprve seznámíme jako s *bytím-pro-sebe*.

§ 92

bb) *Bytí*, fixované jako odlišné od určitosti, *bytí-o-sobě*, by bylo jen práznou abstrakcí *bytí*. V *jsoucnu* spadá určitost v jedno s *bytím* a je – kladena jako negace – současně *hranicí*, *omezením*. Proto není *jinakost* něčím lhostejným vně *jsoucna*, nýbrž je jeho vlastním momentem. Díky své kvalitě je *něco* za prvé *konečné* a za druhé

proměnlivé, takže konečnost a proměnlivost patří k jeho bytí.

Dodatek. Negace je v jsoucnu ještě bezprostředně totožná s bytím, a tato negace je to, co nazýváme „*hranicí*“. Jen *ve* svých hranicích a *skrze* své hranice je něco tím, čím je. Nesmíme se proto dívat na hranici jako na něco, co je jsoucnu vnější, neboť hranice naopak proniká veškerým jsoucnem. Pojetí hranice jako pouze vnějšího určení jsoucna spočívá v zaměňování kvantitativní hranice s kvalitativní. Zde mluvíme především o kvalitativní hranici. Uvažujeme-li např. o pozemku, který má rozlohu tří jiter, je to jeho kvantitativní hranice. Tento pozemek je však dále též loukou, není to les nebo rybník, a to je jeho kvalitativní hranice. – Chce-li člověk skutečně být, musí mít jsoucno, a aby toho dosáhl, musí se omezit. Komu se konečno oškiví, ten nedojde nikdy ke skutečnosti, nýbrž uvázne v abstraktnu a vyhasne sám v sobě.

Zkoumáme-li nyní blíže, co to vlastně v hranici máme, zjišťujeme, že v sobě obsahuje rozpor, a projevuje se tedy jako dialektická. Hranice totiž na jedné straně zakládá realitu jsoucna, na druhé je jeho negací. Dále však není hranice jakožto negace něčeho nějaké abstraktní nic vůbec, nýbrž je to jsoucí nic neboli to, co nazýváme „*jiným*“. Myslíme-li na něco, napadá nás hned i jiné a víme, že není jenom něco, ale také ještě jiné. Ale toto jiné není takové, že bychom je našli jen tak, že by bylo možno myslet si něco i bez jiného, nýbrž něco je *o sobě* jiné vůči sobě samému a v jiném se stává hranice pro něco objektivní. Ptáme-li se pak na rozdíl mezi něčím a jiným, ukazuje se, že obojí je jedno a totéž. Tato identita se latinsky označuje také výrazem „*aliud-aliud*“. Jiné je vzhledem k něčemu samo něčím, a podle toho také říkáme: „*něco jiného*“. Právě tak je na druhé straně to první něco vzhledem k jinému, určenému rovněž jako něco, samo něčím jiným. Když říkáme: „*něco jiného*“, představujeme si nejprve, že něco, vzato pro sebe, je pouze něčím, a že určení „*být něčím jiným*“ se mu dostává pouze na základě vnějšího pozorování. Tak se např. domníváme, že Měsíc, jenž je něco jiného než Slunce, by mohl jistě být, i kdyby Slunce nebylo. Ve skutečnosti však má Měsíc (jako něco)

své jiné na sobě samém, a to tvoří jeho konečnost. Platón říká, že bůh stvořil svět z přirozenosti jednoho a jiného (TÚ HETERÚ). Spojil je a vytvořil z nich něco třetího, jež sdílí přirozenost jednoho i druhého. – Tím je vůbec vyjádřena povaha konečna, jež nestojí jakožto něco lhostejně proti jinému, nýbrž je o sobě jiným sebe sama, a tím se mění. Ve změně se projevuje vnitřní rozpor, jímž je jsoucno od prvopočátku obtíženo a který je pudí k tomu, aby překračovalo sebe samo. Představě se jsoucno jeví nejprve jako jednoduše pozitivní a zároveň klidně setrvávající uvnitř svých hranic. Víme ovšem také, že všechno konečné (a takové je i jsoucno) podléhá změně. Tato proměnlivost jsoucna se však jeví představě jako pouhá možnost, jejíž realizace neplyne z něho samého. Ve skutečnosti však tkví v pojmu jsoucna, aby se měnilo, a změna je pouze manifestací toho, čím je jsoucno o sobě. Živé umírá, a to prostě proto, že jako takové nese zárodek smrti samo v sobě. –

§ 93

Něco se stává jiným, ale jiné je samo něčím, a stává se tedy také jiným, a tak dále *donekonečna*.

§ 94

Tato *nekonečnost* je *špatnou čili negativní* nekonečností, protože není než negací konečna, jež však opět vzniká, a proto právě tak není překonané; neboli tato nekonečnost vyjadřuje jen to, že by konečno *mělo být* překonáno. Postup do nekonečna se zastavuje u vyslovení rozporu, jež obsahuje konečno, že je totiž jak *něčím*, tak svým *jiným*, že je ustavičným střídáním těchto určení, jež se navzájem vyvolávají.

Dodatek. Když necháme jsoucno, aby se rozpadlo ve své momenty, v něco a jiné, máme toto: Něco se stává jiným, a toto jiné je samo něčím, jež se jako takové potom rovněž mění, a tak dále *donekonečna*. Reflexe se domnívá, že zde dospěla k něčemu velmi vysokému, ba nejvyššímu. Tento postup do nekonečna však není opravdové

nekonečno, jež záleží naopak v tom, být ve svém jiném u sebe sama, či – vyjádřeno jako proces – přicházet ve svém jiném k sobě samému. Formulovat náležitě pojem pravé nekonečnosti a nezůstat stát u špatné nekonečnosti nekonečného progresu je velmi důležité. Když mluvíme o nekonečnosti prostoru a času, přidržujeme se zprvu nekonečného postupu. Říkáme např.: „Tento okamžik – nyní“, a tuto hranici pak ustavičně překračujeme, dozadu i dopředu. Tak tomu je i s prostorem, o jehož nekonečnosti přednesli zbožní astronomové už mnoho prázdných deklamací. Také se ovšem často tvrdí, že myšlení prý musí podlehnout, když se pustí do zkoumání této nekonečnosti. To je správné potud, že nakonec musíme zanechat snahy pokračovat v tomto zkoumání stále dál a dál, jenomže ne kvůli vznešenosti tohoto podniku, ale kvůli jeho nudnosti. Zkoumání nekonečného progresu je nudné proto, že se při něm opakuje neustále totéž. Vytyčí se hranice, ta se překročí, znovu se vytyčí hranice – a tak dále bez konce. Není zde tedy nic než povrchní střídání, které zůstává vězet v konečnu. Domnívá-li se někdo, že se vykročením do takové nekonečnosti osvobodil od konečna, je to ve skutečnosti osvobození útekem. Ale kdo utíká, ten není ještě svobodný, neboť jeho útek je podmíněn tím, před čím prchá. Když se pak dále říká, že nekonečna nelze dosáhnout, je to zcela správné, ale jen proto, že se do něho vkládá určení být něčím abstraktně negativním. Filozofie nemaří čas s ničím, co je takto prázdné a jen z onoho světa. To, s čím má filozofie co činit, je vždy něco konkrétního a naprosto přítomného. – Úkol filozofie byl ovšem formulován také tak, že prý má odpovědět na otázku, jak se nekonečno odhodlává k tomu, aby vyšlo ze sebe. Na tuto otázku, jež vychází z předpokladu pevného protikladu mezi konečnem a nekonečnem, je možno odpovědět jenom tak, že tento protiklad je nepravdivý a že ve skutečnosti je nekonečno věčně ze sebe venku, a také není věčně ze sebe venku. – Ostatně když řekneme: „Nekonečno je to nekonečné“, už jsme vyslovili pravdu, protože nekonečno je – protože konečno samo je první negací – negací negace, tedy se sebou identickou negací a tak zároveň opravdovou afirmací. –

Nekonečnost reflexe, o níž jsme mluvili výše, je jen pokusem, jak dosáhnout první nekonečnosti, a neblahou polovičitostí. Je to ostatně to filozofické stanovisko, které bylo v novější době uplatněno v Německu. Podle něho se *má* konečno pouze překonat, a nekonečno nemá být jen něčím negativním, nýbrž i něčím pozitivním. Názor, že něco „*má být*“, vždy vyjadřuje bezmoc, totiž, že se něco uznává za oprávněné, a přece se to nedokáže prosadit. Kantovská a fichtovská filozofie zůstaly stát, pokud jde o etiku, na tomto stanovisku pouhého „*má být*“. Touto cestou lze dosáhnout nanejvýš neustálého přibližování se rozumovému zákonu. Tímto postulátem byla také zdůvodňována nesmrtelnost duše.

§ 95

cc) Ve skutečnosti je dáno, že něco se stává jiným a že se jiné vůbec stává jiným. Něco je v poměru k něčemu jinému samo už něčím jiným vůči němu, takže to, v co něco přechází, je zcela totéž jako to, co přechází – obě nemají žádné jiné určení než jedno a totéž určení být *něčím jiným*; tak se něco ve svém přecházení v jiné schází pouze *samo se sebou* a tento vztah k sobě samému při přecházení v jiné a v jiném je *opravdovou nekonečností*. Anebo z negativního hlediska to, co se mění, je *jiné*, stává se *jiným jiného*. Tak je bytí – ovšem jako negace negace – opět obnoveno a je *bytím-pro-sebe*.

Dualismus, který činí protiklad konečna a nekonečna nepřekonatelným, nevidí prostou skutečnost, že se takovým způsobem nekonečno stává jen *jedním z obou pólů*, pouze něčím *zvláštním*, ve vztahu k němuž je konečno druhým *zvláštním*. Takové nekonečno, jež je jen čímsi *zvláštním*, jež je *vedle* konečna, a právě tím má v konečnu svou mez a hranici, *není* tím, čím má být, *není* nekonečnem, nýbrž je pouze *konečné*. – V takovém poměru, kdy je konečno *zde* a nekonečno *tam*, kdy je konečno *na této straně* a nekonečno *na oné*, připisuje se konečnu *táž hodnota trvání* a *samostatnosti*, jaká se připisuje nekonečnu. Z bytí konečna se dělá absolutní bytí; konečno stojí v takovém dualismu pev-

ně pro sebe. Kdyby se ho nekonečno takříkajíc dotklo, bylo by konečno znicováno. Avšak konečno prý nemůže být dotčeno nekonečnem, mezi oběma prý je nepřekonatelná mezera, propast – nekonečno prý *setrvává* výlučně na oné, konečno na této straně. Přestože se tvrzení o pevném postoji konečna proti nekonečnu domnívá, že platí bez ohledu na jakoukoli metafyziku, stojí ve skutečnosti na půdě nejotřepanější metafyziky rozvažování. Děje se zde totéž, co vyjadřuje postup do nekonečna; *jednou* připouštíme, že konečno *není o sobě a pro sebe*, že nemá samostatnou skutečnost, *absolutní* bytí, nýbrž že je to jen něco přechodného, *jindy* na to zapomínáme a představujeme si konečno jen v protikladu k nekonečnu jako naprosto od něho oddělené a nepodléhající zničení, jako samostatně setrvávající pro sebe. – Zatímco se myšlení domnívá, že se tímto způsobem pozvedá k nekonečnu, děje se mu pravý opak – dospívá k nekonečnu, které je jen konečné, a konečno, kterého se údajně myšlení zřeklo, si naopak ponechává a činí je absolutnem.

Nyní, po prozkoumání nicotnosti konečna a nekonečna jako předmětu rozvažování (je užitečné porovnat s tím *Platónova „Filéba“*), by někdo mohl snadno připadnout na myšlenku, že nekonečno a konečno jsou tedy *jedno*, že pravdu, opravdovou nekonečnost lze určit a vyjádřit jako *jednotu* konečna a nekonečna. Taková formulace obsahuje sice něco správného, ale právě tak je také nesprávná a mylná, jako jsme to výše ukázali na *jednotě* bytí a ničeho. Přivádí nás dále k oprávněné výtce o zkonečnění nekonečnosti, o konečném nekonečnu, neboť v onom výrazu se konečno jeví jako ponechané, nehovoří se o něm výslovně jako o *překonaném*. – Nebo, pokud by se bralo v úvahu, že by konečno, kladené v jedno s nekonečnem, nemohlo ovšem zůstat tím, čím bylo vně této jednoty, že by utrpělo přinejmenším nějakou újmu na svém určení (tak jako ztrácí draslo, když se spojí s kyselinou, některé své vlastnosti), pak by se totéž stalo také nekonečnu, jež by jako negativno bylo ze své strany rovněž otupováno svým jiným. To se také skutečně děje

abstraktnímu, jednostrannému nekonečnu rozvažování. Opravdové nekonečno se však nechová jako jednostranná kyselina, nýbrž uchovává se. Negace negace není neutralizací. Nekonečno je afirmací, a pouze konečno je něčím překonaným.

V bytí-pro-sebe se objevilo určení *ideality*. *Jsoucno*, pojaté zprvu jen ve svém bytí neboli afirmaci, má *realitu* (§ 91), tudíž i konečnost má zprvu určení *reality*. Ale pravdou konečna je naopak jeho idealita. Rozvažovací nekonečno, které – postaveno *vedle* konečna – je samo jen jedním z obou konečných momentů, je stejně nepravdivé, *ideální*. Tato idealita je hlavní větou filozofie a každá opravdová filozofie je proto *idealismem*. Jde jen o to, abychom nepovažovali za nekonečno to, co se díky svému určení okamžitě samo mění v něco zvláštního a konečného. – Na tento rozdíl jsme zde proto museli upozornit podrobněji; závisí na něm základní pojem filozofie, opravdové nekonečno. Tento rozdíl jsem probral ve zcela jednoduchých, a proto možná nenápadných, nicméně nevyvratitelných reflexích tohoto paragrafu.

c . B Y T Í - P R O - S E B E

§ 96

aa) Bytí-pro-sebe je jako vztah k sobě samému *bezprostředností* a jako vztah záporná k sobě samému je to něco pro-sebe-jsoucího, *jednoho*, – něco v sobě samém nerozdílného a *vylučujícího* tak ze sebe *jiné*.

Dodatek. Bytí-pro-sebe je dovršenou kvalitou a jako takové v sobě obsahuje bytí a jsoucno jako své ideální momenty. Jako *bytí* je bytí-pro-sebe jednoduchým vztahem k sobě a jako *jsoucno* je totéž bytí-pro-sebe určité. Tato určitost pak ale už není konečnou určitostí něčeho v jeho odlišnosti od jiného, nýbrž nekonečnou určitostí, která v sobě obsahuje tento rozdíl jakožto překonaný.

Nejbližší příklad bytí-pro-sebe máme v Já. Víme o sobě jako o zde jsoucích, odlišných především od ji-

ného jsoucna a vztažených k němu. Dále víme také to, že se tato šíře jsoucna jakoby zužuje v jednoduchou formu bytí-pro-sebe. Když řekneme: „Já“, je to výraz nekonečného a zároveň negativního vztahu k sobě. Lze říci, že člověk se liší od zvířete, a tím od přírody vůbec, tím, že o sobě ví jakožto o Já, čímž je zároveň řečeno, že přírodní věci nedospívají k svobodnému bytí-pro-sebe, nýbrž jsou – jelikož se omezují na jsoucno – vždy jen bytím pro jiné. – Bytí-pro-sebe je třeba dále vůbec pojímat jako *idealitu*, zatímco jsoucno jsme už dříve označili jako *realitu*. *Realita* a *idealita* se často považují za dvojici stejně samostatných a proti sobě stojících určení, a podle toho se říká, že kromě reality existuje *také* idealita. Jenže idealita není něco, co existuje mimo realitu a vedle reality, nýbrž její pojem záleží výslovně v tom, že je *pravdou* reality, to znamená, že realita kladená jako *to*, čím je o sobě, se sama prokazuje jako idealita. Nesmíme si tedy myslet, že jsme učinili idealitě zadost, když jsme připustili, že realita není všechno, nýbrž že kromě ní je třeba uznat také ještě idealitu. Taková idealita nacházející se vedle reality, či třeba i nad ní, by byla ve skutečnosti jen prázdným jménem. Idealita má nějaký obsah, jen pokud je to idealita něčeho. Toto něco pak ale není jen nějaké neurčité toto či ono, nýbrž jsoucno určené jako realita, jemuž – fixovanému o sobě – nenáleží pravda. Nikoli neprávem byl rozdíl přírody a ducha pojat tak, že tohoto je třeba odvodit z reality a onu z ideality jako z jejich základních určení. Příroda tak není něčím pevným a hotovým pro sebe, co by tedy mohlo být i bez ducha, nýbrž příroda dospívá k svému cíli a pravdě až v duchu, a právě tak není duch ve své oblasti jen abstraktním rubem přírody, nýbrž je pravdivý a stvrzuje se jako duch, jen pokud v sobě obsahuje přírodu jako překonanou. Zde je třeba upozornit na dvojitý význam německého výrazu „*aufheben*“ (*překonat*). „Překonáním“ rozumíme jednak *zrušení*, *negování*, a podle toho říkáme např., že nějaký zákon, ustanovení atd. bylo zrušeno (*aufgehoben*). Dále však znamená „*překonání*“ také *uchování*, a v tom smyslu říkáme,

že něco bylo uchováno (aufgehoben). Tuto jazykovou dvojznačnost, podle níž má totéž slovo negativní i pozitivní význam, nesmíme považovat za nahodilou, nebo dokonce vyčítat jazyku, že zavdává podnět k zmatku, nýbrž je třeba v tom vidět spekulativního ducha našeho jazyka, který překračuje pouhé rozvažovací „buď-anebo“.

§ 97

hb) Vztah záporná k sobě je *negativním* vztahem, tedy odlišením tohoto jednoho od sebe samého, *repulzí* tohoto jednoho, tj. kladením *mnoha jedněch*. Vzhledem k *bezprostřednosti* toho, co je jsoucí pro sebe, jsou i tato mnohá *jsoucí*, a repulze těchto jsoucích se tak stává jejich *vzájemnou* repulzí jakožto daných neboli *vzájemným vylučováním*.

Dodatek. Mluvíme-li o jednom, napadnou nás přitom nejprve *mnohá*. Zde pak vyvstává otázka, odkud tato mnohá pocházejí. V představě na ni nenacházíme odpověď, protože ta se dívá na mnohá jako na bezprostředně daná a jedno jí znamená právě jen jedno z mnohých. Co do pojmu je jedno naopak předpokladem mnohých a v myšlence jednoho tkví, že klade samo sebe jako mnohé. Pro sebe jsoucí jedno jako takové není totiž něčím bezvztahovým, jako je bytí, nýbrž je vztahem právě tak jako jsoucno. Pro sebe jsoucí jedno se ale nevztahuje na nějaké jiné jako něco, nýbrž je – jakožto jednota něčeho a jiného – vztahem k sobě samému a tento vztah je negativním vztahem. Tak se jedno projevuje jako to, co je se sebou naprosto neslučitelné, co se od sebe odpuzuje, a to, co se takto klade, je *mnohé*. Tuto stránku v procesu bytí-pro-sebe můžeme označit obrazným výrazem „*repulze*“. O repulzi se mluví především v souvislosti s hmotou a rozumí se tím to, že hmota jakožto mnohé se chová v každém z těchto svých jedněch jako neslučitelná se všemi ostatními. Proces odpuzování nelze ostatně pojímat tak, jako by jedno bylo to *odpuzující*, a mnohé to *odpuzované*; jedno je naopak – jak jsme poznamenali výše – takové, že se vylučuje samo ze sebe a klade se jako mnohé.

Ale každé z těchto mnohých je opět jedno, a když se jako takové chová, převrací se tato všestranná odpudivost ve svůj protiklad – v *přitažlivost*.

§ 98

cc) *Mnohá* jsou ale jedno jako druhé, každé je jedno, anebo také jedno z mnohých; jsou tedy jedno a totéž. Anebo, když zkoumáme odpudivost na ní samé, je odpudivost jakožto negativní *chování* mnohých proti sobě navzájem právě tak podstatně jejich *vztahem* k sobě navzájem. A protože ona jedna, k nimž se jedno ve svém odpuzování vztahuje, spadají vjedno, vztahuje se v nich toto jedno k sobě samému. Odpudivost je proto právě tak podstatně *přitažlivostí*; a vylučující se jedno čili bytí-pro-sebe se tak samo překonává. Kvalitativní určitost, jež dosáhla v jednom své určenosti o sobě a pro sebe, přešla takto do určitosti jako *překonaná*, tj. přešla v bytí jako *kvantita*.

To je stanovisko *atomistické* filozofie, na němž se absolutno určuje jako bytí-pro-sebe, jako jedno a jako mnohá jedna. Za jejich základní sílu byla přijata odpudivost, která se ukazuje na pojmu jednoho; dohromady je však nesvádí přitažlivost, nýbrž náhoda, tedy něco prostého myšlenky. Jelikož jedno je fixováno jako jedno, musíme ovšem pokládat jeho setkání s jinými za něco zcela vnějšího. – *Prázdno*, které atomisté přibírají k atomu jako druhý princip, je repulse sama, představovaná jako nic *jsoucí* mezi atomy. – Novější atomistika – a fyzika se stále ještě drží tohoto principu – se atomů vzdala v tom smyslu, že pracuje s malými částicemi, molekulami; tím se sice přiblížila smyslové představě, ale opustila myslivé určení. – Když pak byla k odpudivosti přidána přitažlivost, stal se protiklad ovšem *úplným* a lidé si náramně zakládali na tom, že odhalili tuto takzvanou přírodní sílu. Avšak vzájemný vztah obou těchto sil, v němž tkví jejich konkrétnost a pravdivost, je třeba vytrhnout z temné zmatenosti, v níž je ponechán ještě i v *Kantových* „*Metafyzických základech přírodovědy*“. – Ještě důležitější než ve fy-

zice se stalo v novější době atomistické nazírání v *politice*. Podle něho je principem státu vůle *jednotlivců* jako takových; to, co se přitahuje, je partikularita potřeb a sklonů, a to obecné, stát sám, je jen vnějším smluvním poměrem.

1. *dodatek*. Atomistická filozofie představuje podstatný stupeň v dějinném vývoji ideje; principem této filozofie je obecně bytí-pro-sebe v podobě mnohých. Těší-li se atomistika ještě dnes velké přízni těch přírodovědců, kteří nechťejí nic vědět o metafyzice, tu je k tomu třeba poznamenat, že metafyzice, a konkrétněji odvození přírody z myšlenky, neunikneme tím, že se vrhneme do náručí atomistice, protože atom sám je ve skutečnosti myšlenkou a pojetí hmoty jako složené z atomů je tudíž metafyzické pojetí. Newton sice výslovně varoval fyziku, aby se vystříhala metafyziky, k jeho cti je však nutno říci, že se sám podle tohoto varování nechoval. Čistými, ryzími fyziky jsou ve skutečnosti jen zvířata, protože ta nemyslí; naproti tomu člověk je – jakožto myslící bytost – rozený metafyzik. Přitom pak záleží jen na tom, zda metafyzika, již používáme, je správná, a zejména, zda se nepřidržíme místo konkrétní logické ideje jednostranných, rozvažováním fixovaných myšlenkových určení a zda ta netvoří základ naší teoretické i praktické činnosti. Tuto výtku lze právem činit atomistické filozofii. Staří atomisté se dívali (jak se často děje i dnes) na vše jako na mnohé a je to prý jen náhoda, co svádí atomy vířící v prázdnu dohromady. Ale vzájemný vztah mnohých není pouze nahodilý, nýbrž je založen (jak jsme poznamenali výše) v nich samých. Kant se zasloužil o zdokonalení pojetí hmoty tím, že ji považoval za jednotu odpudivosti a přitažlivosti. Na tom je správné to, že přitažlivost je ovšem třeba uznat za druhý moment obsažený v pojmu bytí-pro-sebe a že tudíž přitažlivost patří k hmotě právě tak podstatně jako odpudivost. Tato takzvaná dynamická konstrukce hmoty má však ten nedostatek, že odpudivost a přitažlivost jsou prostě postulovány jako dané, a nikoli dedukovány. Z takové dedukce by vyplynulo i „jak“ a „proč“ jejich jednoty, která je takto pouze deklarována. Ostatně jestliže Kant výslovně zdůrazňo-

val, že hmotu nelze považovat za danou pro sebe, a pak (jakoby mimochodem) za vybavenou oběma zde zmíněnými silami, nýbrž že ji musíme chápat jako existující jen v jednotě obou těchto sil, a němečtí fyzikové po určité dobu tuto čistou dynamiku přijímali, pak většina fyziků novější doby uznala za pohodlnější vrátit se na staré atomistické stanovisko a považovat hmotu vzdor varování svého kolegy, nebožtíka Kästnera, za složenou z nekonečně malých věcíček zvaných atomy, které se dostávají do vzájemných vztahů díky hře sil přitažlivosti a odpudivosti nebo i libovolných jiných sil, jež na atomech vězí. To je pak také metafyzika, které se ovšem máme – pro její bezmyslenkovitost – dosti důvodů bránit.

2. *dotatek*. Přechod kvality v kvantitu, o němž jsme mluvili v předchozím paragrafu, si běžně neuvědomujeme. Obyčejné vědomí považuje kvalitu i kvantitu za dvojici samostatně vedle sebe se vyskytujících určení; podle toho se také říká, že věci nejsou určeny jen kvalitativně, ale *také* kvantitativně. Odkud tato určení pocházejí a jaký je jejich vzájemný vztah, na to se už neptáme. Kvantita však není nic jiného než překonaná kvalita a toto překonání se uskutečňuje dialektikou, kterou zde zkoumáme. Nejprve jsme měli *bytí*, jehož pravdou se ukázalo dění. To opět tvořilo přechod k jsoucnu, jehož pravdu jsme poznali ve změně. Tato změna se ale projevila ve svém výsledku jako *bytí-pro-sebe* vyňaté ze vztahu k jinému a z přechodu v ně. *Bytí-pro-sebe* se pak konečně projevilo v obou stránkách svého procesu, v odpudivosti a přitažlivosti, jako překonání sebe sama, a tím kvality vůbec, a to v totalitě jejích momentů. Tato překonaná kvalita však není ani nějaké abstraktní nic, ani nějaké stejně abstraktní a neurčené *bytí*, nýbrž pouze *bytí* lhostejné vůči každé určitosti. Tato podoba *bytí* se vyskytuje i v naší běžné představě, a to jako *kvantita*. Ve shodě s tím zkoumáme věci nejprve z hlediska jejich kvality a tu považujeme za určitost totožnou s *bytím* věci. Postoupíme-li pak dále ke zkoumání kvantity, poskytne nám ihned představu lhostejné, vnější určitosti, takže určitá věc – ač se její kvantita mění a věc se zmenšuje, nebo zvětšuje – přesto zůstává tím, čím je.

B

K V A N T I T A

a . Č I S T Á K V A N T I T A

§ 99

Kvantita je čisté bytí, na němž se určitost už neklade jako totožná s bytím samým, nýbrž jako *překonaná* či *lhostejná*.

1. Výraz „*velikost*“, „*veličina*“ není pro kvantitu vhodný potud, že označuje především *určitou* kvantitu. 2. Matematika obyčejně definuje veličinu jako to, co je možno *zvětšit* nebo *zmenšit*. Jakkoli je tato definice chybná (protože v sobě opět obsahuje definované), říká aspoň tolik, že určení velikosti je takové určení, jež je kladeno jako *proměnlivé a lhostejné*, takže bez ohledu na jeho změnu, na zvětšení extenzity nebo intenzity, nepřestává být určitá věc, např. dům domem nebo červen červení. 3. Absolutno je čistá kvantita – toto stanovisko se všeobecně shoduje s názorem definujícím absolutno jako *hmotu*, která má sice formu, ale ta je tu lhostejným určením. Kvantita představuje také základní určení absolutna, když je pojímáno tak, že každý rozdíl je na něm – jako na absolutně lhostejném – jen kvantitativní. – Jinak lze brát čistý prostor, čas atd. za příklady kvantity, pokud se má reálně chápat jako *lhostejné* vyplnění prostoru a času.

Dodatek. Definice veličiny běžná v matematice, podle které je to to, co lze zvětšovat či zmenšovat, se zdá na první pohled zřejmější a přijatelnější než její pojmové vymezení uvedené v předcházejícím paragrafu. Podíváme-li se na ni ale zblízka, zjistíme, že obsahuje ve formě předpokladu a představy totéž, co vyplynulo jako pojem kvantity pouze cestou logické explikace. Když se totiž o velikosti řekne, že se její pojem zakládá na možnosti být zvětšována nebo zmenšována, je právě tím řečeno, že

velikost (či lépe kvantita) – na rozdíl od kvality – je takové určení, k jehož změně je určitá věc lhostejná. Nedostatek obvyklé definice kvantity kritizovaný výše tkví konkrétně v tom, že zvětšování a zmenšování znamená pouze jiné určení velikosti. Takto by však kvantita byla především jen něčím vůbec měnitelným. Ale měnitelná je i kvalita a svrchu uvedený rozdíl mezi kvantitou a kvalitou je pak vyjádřen zvětšováním *nebo* zmenšováním, z čehož plyne, že ať změníme velikost v tom či onom směru, věc přesto zůstává tím, čím je. – Zde je pak ještě třeba poznamenat, že ve filozofii vůbec nejde jen o správné, a ještě méně pouze o přijatelné definice, tj. takové definice, jejichž správnost je představujícím si je vědomí bezprostředně zřejmá, ale o *ověřené definice*, tj. takové, jejichž obsah není prostě přijímán jako daný, nýbrž je poznán jako zdůvodněný ve svobodném myšlení a tudíž zároveň v sobě samém. V daném případě je tomu *tak*, že ať by byla definice kvantity, obvyklá v matematice, jakkoli správná a bezprostředně evidentní, stále by tím ještě nebylo učiněno zadost požadavku vědět, nakolik je tato zvláštní myšlenka založena v obecném myšlení a zda je tedy nutná. K tomu se ještě připojuje následující úvaha: Protože kvantitu přijímáme bezprostředně z představy, aniž by byla zprostředkována myšlením, velmi lehce se stává, že přeceníme rozsah její platnosti, ba že ji dokonce povýšíme na absolutní kategorii. To se skutečně děje, když se za *exaktní* uznávají jen ty vědy, jejich předměty je možno podrobit matematickému kalkulu. Zde se pak zase projevuje výše zmíněná špatná metafyzika (§ 98, Dodatek), která klade na místo konkrétní ideje jednostranná a abstraktní rozvažovací určení. S naším poznáním by to bylo opravdu špatné, kdybychom se u takových předmětů, jako je svoboda, právo, mravnost, ba i sám bůh, museli vzdát exaktního poznání, protože je není možno změřit a vypočítat nebo vyjádřit nějakou matematickou formulí, takže by nám nezbylo než se spokojit s víceméně neurčitou představou a na libovůli každého jednotlivce by bylo ponecháno, aby si s nimi – pokud jde o jejich konkrétní podobu a zvláštní ráz – dělal, co chce. – Jaké zhoubné praktické důsledky vyplývají z ta-

kového pojetí, je bezprostředně zřejmé. Podíváme-li se blíže na toto výlučně matematické stanovisko, jež ztotožňuje kvantitu, tento určitý stupeň logické ideje, s ideou samou, je to stanovisko *materialismu*; plně to také potvrzují dějiny vědeckého vědomí, zejména ve Francii od poloviny minulého století. Abstraktnost hmoty záleží právě v tom, že sice má formu, ale pouze jako lhostejné a vnější určení. – Právě podaný výklad by ale špatně pochopil ten, kdo by si jej vykládal jako snahu snížit důstojnost matematiky, nebo že prohlášením kvantitativních určení za čistě vnější a lhostejná chceme jen ospravedlnit svou lenost a povrchnost a tvrdit, že kvantitativních určení si není třeba všímat, nebo že je aspoň není třeba brát vážně. Kvantita je v každém případě jedním stupněm ideje, jemuž je jako takovému nutno přiznat jeho právo, a to především jako logické kategorii, a pak také v předmětném světě, jak přírodním, tak i duchovním. Zde však je ihned patrný rozdíl, že totiž určení velikosti není u předmětů přírodního a duchovního světa stejně důležité. Příroda je totiž ideou ve formě jinakosti a zároveň bytí-mimo-sebe, a právě proto v ní je kvantita důležitější než ve světě ducha, v tomto světě svobodné niternosti. Zkoumáme sice i duchovní obsah z kvantitativního hlediska, ale tu je hned zřejmé, že když zkoumáme boha jako trojjediného, má zde číslo *tři* mnohem podřadnější význam, než když např. zkoumáme tři rozměry prostoru, nebo dokonce tři strany trojúhelníku, jehož základním určením je právě jen *to*, že je plochou vymezenou třemi úsečkami. I v přírodě se setkáváme s uvedeným rozdílem mezi větší a menší důležitostí kvantitativního určení, a to v *tom* smyslu, že v anorganické přírodě hraje kvantita takřikajíc důležitější roli než v organické přírodě. Když pak ještě uvnitř anorganické přírody rozlišujeme mezi oblastí mechanismu a mezi oblastí fyzikální v užším smyslu a chemickou, objevuje se zde znovu týž rozdíl. Mechanika je, jak se všeobecně uznává, vědeckou disciplínou, v níž je nejméně možno postrádat pomoc matematiky, ba kde nelze bez matematiky učinit téměř ani krok, a právě proto je mechanika považována vedle matematiky za exaktní vědu *par excellence*. Přitom je třeba

znovu připomenout naši dřívější poznámku o shodě materialistického a výlučně matematického stanoviska. – Ostatně po tom všem, co jsme zde vyložili, musíme označit ono velmi časté hledání všech rozdílů a vsí určitosti předmětného světa jen ve sféře kvantity za jeden z předsudků, který nejvíc škodí exaktnímu a důkladnému poznání. Jistěže je např. duch více než příroda, zvíře více než rostlina, ale když se zastavíme pouze u tohoto „více“ nebo „méně“ a nepostoupíme dál k tomu, abychom tyto předměty pochopili v jejich zvláštní, v tomto případě především kvalitativní určitosti, dozvíme se o nich a jejich rozdílech velice málo.

§ 100

Kvantita ve svém bezprostředním vztahu k sobě čili ve svém určení jakožto přitažlivostí kladená rovnost se sebou samou je nejprve *kontinuitní* velikostí; ve svém druhém určení jakožto *jedno* je kvantita *diskrétní* velikostí. Ona *kontinuitní* kvantita je však zároveň také *diskrétní*, neboť je jen *kontinuitou mnohého*, a tato *diskrétní* velikost je právě tak *kontinuitní* – její *kontinuita* tkví v tom jednom jakožto *tomtéž* mnohých jedněch, v jejich *jednotě*.

1. *Kontinuitní* a *diskrétní* velikost nesmíme tedy pokládat za *druhy*, jako kdyby určení jedné nepatřilo i druhé, nýbrž obě se liší jen tím, že *týž celek* se klade jednou pod tím jedním, podruhé pod tím druhým ze svých určení. 2. *Antinomie* prostoru, času nebo hmoty, pokud jde o to, zda jsou dělitelné do nekonečna, nebo se skládají z nedělitelných částic, neznamenají nic jiného, než že je kvantita prohlašována jednou za *kontinuitní*, podruhé za *diskrétní*. Vymezíme-li prostor, čas atd. jen jako *kontinuitní* kvantitu, jsou *dělitelné do nekonečna*; vymezíme-li je jako *diskrétní* velikost, jsou *rozděleny* o sobě a skládají se z *nedělitelných jedněch*. Jedno hledisko je stejně jednostranné jako druhé.

Dodatek. Jako bezprostřední výsledek bytí-pro-sebe obsahuje v sobě kvantita obě stránky jeho procesu – od-

puzování i přitahování – jako své ideální momenty a je tudíž jak kontinuální, tak také diskrétní. Každý z obou těchto momentů v sobě obsahuje i druhý moment, a proto není možná ani ryze kontinuální, ani ryze diskrétní velikost. Mluví-li se o nich přesto jako o dvou zvláštních, proti sobě stojících druhých velikostí, je to pouze rezultat naší abstrahující reflexe, která nebere při zkoumání určitých velikostí zřetel jednou na jeden, podruhé na druhý moment, jež jsou v pojmu kvantitativy obsaženy v nedělitelné jednotě. Tak se např. říká, že prostor, jež zaujímá tato místnost, je kontinuální velikostí, a těchto sto lidí, kteří jsou v ní shromážděni, představuje diskrétní veličinu. Nicméně prostor je zároveň kontinuální i diskrétní, a proto mluvíme o prostorových bodech a dělíme prostor, např. určitou délku, na tolik a tolik stop, palců atd., což je možné jen za předpokladu, že prostor je o sobě také diskrétní.

Na druhé straně je pak i diskrétní veličina, jež pozůstává z jednoho sta lidí, zároveň kontinuální a tato kontinuita se zakládá na tom, co je těmto lidem společné, na rodu „člověk“, který prochází všemi individui a navzájem je spojuje.

b . K V A N T U M

§ 101

Kvantita *kladená* podstatně s vylučující určitostí, jež je v ní obsažena, je *kvantum*; omezená kvantita.

Dodatek. Kvantum je jsoucno kvantitativy, kdežto čistá kvantita odpovídá *bytí* a stupeň (který budeme zkoumat níže) odpovídá *bytí-pro-sebe*. – Postup od čisté kvantitativy ke kvantu záleží konkrétně v tom, že zatímco v čisté kvantitativě je dán rozdíl – jakožto rozdíl mezi kontinuitou a diskrétností – pouze o sobě, v kvantu je naproti tomu rozdíl kladen, a to tak, že se kvantita nyní projevuje vůbec jako rozlišená čili omezená. Tím se ale zároveň rozpadá i kvantum v neurčité množství kvant či určitých velikostí. Každá z těchto určitých velikostí tvoří jakožto od-

lišná od jiných jednotu, stejně jako je na druhé straně – zkoumaná jen pro sebe – mnohým. Tak je ale kvantum určeno jako *číslo*.

§ 102

Kvantum má své rozvinutí a dokonalou určitost v *čísle*, které v sobě obsahuje jako svůj prvek *jedno*, jehož kvalitativními momenty jsou *počet* (z hlediska diskretnosti) a *jednota* (z hlediska kontinuity).

V aritmetice se obvykle uvádějí *početní úkony* jako nahodilé způsoby, jak zacházet s čísly. Má-li v nich být nutnost, a tedy řád rozvažování, musí být tento řád založen na nějakém principu a ten může opět spočívat jen v určeních obsažených v pojmu čísla samého. Tento princip budiž zde krátce vyložen. – Určeními pojmu čísla jsou *počet* a *jednota* a číslo samo je jednotou obou. Je-li ale jednota aplikována na empirická čísla, je jejich *rovností*. Principem početních úkonů tedy nutně je, že se čísla kladou do vztahu jednoty a počtu a že se vytváří rovnost mezi těmito určeními.

Protože jednoty či čísla sama jsou vůči sobě navzájem lhostejná, jeví se jednota, do níž byla čísla uvedena, všeobecně jako vnější shrnutí. Proto je aritmetika vůbec *počítáním* a rozdíl mezi početními úkony tkví pouze v kvalitativní povaze čísel, která se počítají, přičemž principem této povahy je určení jednoty a počtu.

Číslování je prvním krokem k vytvoření čísla *vůbec*, je shrnováním libovolného množství *jedněch*. – Početním *úkonem* je naproti tomu počítání s takovými prvky, které jsou už čísla, a nikoli pouhé jedno.

Čísla jsou *bezprostředně* a *prvotně* zcela neurčitě čísla *vůbec*, a proto všeobecně nerovná. Jejich shrnování nebo počítání je *sčítáním*.

Nejbližší další určení je, že čísla jsou si *vůbec rovná*; tím tvoří *jednotu* a je jich určitý *počet*. Sčítání těchto čísel je *násobením*, přičemž je lhostejné, jak jsou rozdělena určení počtu a jednoty mezi obě čísla-činitele, které z nich se považuje za počet a které za jednotu.

Konečně třetím určením je rovnost počtu a jednoty. Sčítání takto určených čísel je *umocňováním*, a to především na druhou. — Další umocňování je formálním pokračováním v násobení čísla sebou samým ústícím v neurčitý počet. — Protože v tomto třetím určení je dosaženo úplného vyrovnání jediného rozdílu, který se zde vyskytuje, totiž rozdílu mezi počtem a jednotou, nemůže být víc početních úkonů než tyto tři. — Tomuto sčítání odpovídá rozkládání čísel podle týchž určitostí. Proto máme vedle tří uvedených úkonů, které lze označit jako *pozitivní*, také tři *negativní*.

Dodatek. Vzhledem k tomu, že číslo je vůbec kvantem v jeho dokonalé určitosti, používáme je nejen k určení takzvaných diskrétních velikostí, nýbrž právě tak i k určení takzvaných kontinuálních velikostí. Proto si musí číslem vypomáhat i geometrie, když jde o to, udat určité prostorové útvary a jejich vztahy.

c . S T U P E Ň

§ 103

Hranice je totožná s celkem kvanta samého. Je-li *v sobě opakovaná*, je hranice extenzivní velikostí, avšak jako určitost *v sobě jednoduchá* je hranice *intenzivní* velikostí čili *stupněm*.

Kontinuální a diskrétní velikosti se liší od extenzivních a intenzivních velikostí tím, že ty první se týkají *kvantity vůbec*, ty druhé se ale vztahují k *hranici* kvantity čili k určitosti kvantity jako takové. — Extenzivní a intenzivní velikost rovněž nejsou dva druhy, z nichž jeden by obsahoval určitost, kterou by druhý neměl; co je extenzivní velikostí, je právě tak i intenzivní velikostí, a naopak.

Dodatek. *Intenzivní velikost* čili *stupeň* se co do pojmu liší od extenzivní velikosti čili *kvanta*, a proto je třeba prohlásit za nepřipustné neuznávat tento rozdíl, jak se často děje, a ztotožňovat prostě obě formy velikosti. Stává se to zejména ve fyzice, kde se např. rozdíl ve specifické váze vysvětluje tím, že těleso, které má oproti jinému tě-

lesu dvojnásobnou specifickou váhu, obsahuje v témže prostoru dvakrát tolik materiálních částic (atomů) než ono. Tak je tomu i s teplem a světlem, když se různé stupně teploty a jasnosti vysvětlují větším nebo menším množstvím tepelných nebo světelných částic (nebo molekul). Poukáže-li někdo na nepřípustnost takových vysvětlení, fyzikové se obvykle vymlouvají, že tím nechtějí rozhodovat o tom, čím jsou tyto jevy (jak známo nepoznatelné) o sobě, a že používají uvedených výrazů jen pro jejich *pohodlnost*. Tato větší pohodlnost se prý týká především snazší aplikace kalkulu; nicméně není jasné, proč by počítání s intenzívními veličinami, jež mají přece rovněž svůj číselný výraz, nemělo být stejně pohodlné jako počítání s extenzívními veličinami. Ještě pohodlnější by ovšem bylo úplně se zbavit jak počítání, tak i myšlení sama. Proti uvedené výmluvě je třeba dále ještě poznamenat, že když se pouštíme do vysvětlování tohoto druhu, přestupujeme v každém případě hranice vnímání a zkušenosti a vstupujeme do oblasti metafyziky a spekulace (která je jindy označována za zbytečnou, ba zhoubnou). Zkušenost ovšem ukazuje, že je-li jeden ze dvou měšců naplněných tolarů dvakrát těžší než druhý, je tomu tak proto, že první z nich obsahuje dvě stě tolarů a druhý jen sto. Tyto mince je možno vidět a vůči vnímat smysly, kdežto atomy, molekuly apod. jsou mimo dosah smyslového vnímání a rozhodnout o jejich přípustnosti a významu je věcí myšlení. Ale abstraktní rozvažování (jak jsme se zmínili výše, v dodatku k § 98) fixuje v podobě atomů moment mnohého obsažený v pojmu bytí-pro-sebe a drží se jich jako něčeho absolutního. Totéž abstraktní rozvažování považuje pak v tomto případě – v rozporu jak s nezaujatým smyslovým názorem, tak s opravdovým konkrétním myšlením – extenzívní velikost za jedinou formu kvantity a tam, kde se nacházejí intenzívní velikosti, je rozvažování neuznává v jejich specifické určitosti, nýbrž, opírajíc se o neudržitelnou hypotézu, snaží se je násilně odvozovat z extenzívních velikostí. Jestliže se mezi výtkami na adresu novější filozofie zvlášť často vyskytuje předhůzka, že tato filozofie redukuje vše na identitu, a jestliže se jí proto také dostalo posměšného jména

„filozofie identity“, pak z našeho výkladu vyplývá, že právě tato filozofie požaduje, aby se rozlišovalo to, co je jak podle pojmu, tak podle zkušenosti odlišné. Jsou to naopak právě empirikové z profese, kdo činí z abstraktní identity nejvyšší princip poznání, a proto by bylo vhodnější označovat jejich filozofii jako filozofii identity. Je ostatně zcela správné, že jako neexistují pouze kontinuitní a pouze diskrétní velikosti, tak neexistují ani velikosti jen intenzívní a jen extenzívní, a že tedy ona obě určení kvantity proti sobě nestojí jako dva samostatné druhy. Každá intenzívní velikost je zároveň i extenzívní velikostí, a právě tak je tomu i naopak. Tak např. určitý stupeň teploty je intenzívní veličinou, jíž jako takové odpovídá i zcela jednoduchý počitek. Když se pak podíváme na teploměr, vidíme, že tomuto stupni teploty odpovídá určité roztažení rtuťového sloupce. Tato extenzívní velikost se mění současně s teplotou jako intenzívní veličinou. Stejně je tomu potom i v oblasti ducha; působení intenzívnějšího charakteru sahá dále než působení charakteru méně intenzívního.

§ 104

Ve stupni je *kladen pojem kvanta*. Stupeň je velikostí lhostejnou *pro sebe* a jednoduchou, ale tak, že má určitost, jež ji činí kvantem, naprosto *vně sebe* v jiných velikostech. V tomto rozporu, že totiž tato pro sebe jsoucí lhostejná hranice je absolutní *vnějškovostí*, je kladen *nekonečný kvantitativní progres – bezprostřednost*, jež se bezprostředně zvrací ve svůj opak, ve *zprostředkovanost* (překračování právě kladeného kvanta), a naopak.

Číslo je myšlenka, ale myšlenka jakožto bytí sobě dokonale vnější. Číslo nepatří do oblasti nazírání, protože je myšlenkou, ale je to myšlenka, jež má za své určení vnějškovost nazírání. – Kvantum *lze* proto nejen do nekonečna zvětšovat nebo zmenšovat, ale ono samo je ve svém pojmu tímto *sebepřekračováním*. Kvantitativní postup do nekonečna je rovněž takovým bezmyšlenkovitým opakováním jednoho a téhož rozporu, jímž je kvantum vůbec i kvantum kladené ve své

určitosti – stupeň. Právem říká u Aristotela Zénón,³⁴ že je zbytečné vyjadřovat tento rozpor formou postupu do nekonečna; říci něco jednou a říkat to stále je totéž.

1. *dodatek*. Označuje-li se podle výše uvedené (§ 99) a v matematice běžné definice veličina jako to, co je možno zvětšovat a zmenšovat, a není-li možné nic namítat ani proti správnosti názoru, na němž je založena, přece jen zůstává stále nezodpovězena otázka, jak dospíváme k tomu, že předpokládáme něco takto *zvětšovatelného* nebo *zmenšovatelného*. Kdybychom ji chtěli zodpovědět prostým odkazem na zkušenost, nebylo by nám to mnoho platné, protože – nehledě na to, že bychom pak měli pouze představu, a ne myšlenku velikosti – velikost by se ukázala jen jako možnost (zvětšení a zmenšení), ale chybělo by nám poznání nutnosti takového jejího chování. Naproti tomu v našem logickém výkladu se kvantita projevila nejen jako stupeň myšlení, jež určuje samo sebe, nýbrž ukázalo se také, že v *pojmu* kvantity leží, že zásadně překračuje sama sebe a že zde tedy nemáme co dělat pouze s něčím možným, nýbrž s něčím nutným.

2. *dodatek*. Když se reflektující rozvažování zabývá nekonečností vůbec, ulpívá obvykle na kvantitativním postupu do nekonečna. O této formě nekonečného progressu však platí především totéž, co jsme výše řekli o kvalitativním postupu do nekonečna, že totiž není výrazem opravdové, nýbrž pouze špatné nekonečnosti, jež se nedostává za pouhé „*má být*“, a tak ve skutečnosti zůstává stát v konečnu. Pokud se pak dále týče kvantitativní formy tohoto konečného postupu, kterou Spinoza právem označuje za pouhou představovanou nekonečnost (*infinitum imaginationis*), používali této představy nejménou i básníci (zejména Haller a Klopstock), aby pomocí ní znázornili nejen nekonečnost přírody, ale i samého boha. U Hallera např. nacházíme slavný popis boží nekonečnosti, v němž se říká:

*„Z obrovských čísel stavím horu,
hor milióny, stále víc,
přidávám k času čas
a světů statisíc.*

*Závrať mne jímá, když z té výše,
k Tobě dolů pak shlížím tiše.
Vždyť všech těch čísel cena,
tisíckrát znásobena,
Tobě se nepřiblíží ani.* “³⁵

(Přel. V. Gaja)

Zde tedy máme především ono ustavičné sebezpřekračování kvantity, a přesněji čísla, jež Kant označuje jako děsivé, přičemž však skutečně děsivá je tu asi jen nuda plynoucí z toho, že je ustavičně kladena a opět překonávána hranice, takže se vůbec nepohneme z místa. Citovaný básník připojuje ale k onomu popisu špatné nekonečnosti případný závěr:

„*Odečtu-li je, mám Tě jako v dlani*“,

čímž právě říká, že opravdové nekonečno se nemá považovat za pouhý rub konečna, a že máme-li dospět k vědomí nekonečna, musíme se vzdát *progresu do nekonečna*.

3. *dodatek*. Pythagoras filozofoval, jak známo, v číslech a číslo považoval za základní určení věcí. Toto pojetí se musí jevit běžnému vědomí na první pohled jako naprosto paradoxní, ba šílené, a proto vzniká otázka, co si o něm máme myslet. Abychom mohli tuto otázku zodpovědět, je třeba především připomenout, že úkolem filozofie vůbec je odvozovat věci z myšlenek, a to z určitých myšlenek. Číslo je ovšem myšlenka, a sice taková, jež je smyslovému nejbližší, či přesněji řečeno, je to myšlenka smyslového sama, pokud tím obecně rozumíme to, co je mimo sebe a mnohé. V pokusu pojmout univerzum jako číslo shledáváme tudíž první krok k metafyzice. Jak známo, Pythagoras stojí v dějinách filozofie mezi jónskými filozofy a eleaty. Zatímco jónští filozofové zůstali stát – jak si povšiml již Aristotelés – na stanovisku, že podstatou je něco hmotného (nějaká HÝLĚ), a eleaté, zejména Parmenides, pokročili k čistému myšlení ve formě bytí, princip pythagorejské filozofie představuje jakýsi most mezi smyslovým a nadsmyslovým. Z toho pak také vyplývá, co si máme myslet o názoru těch, kteří se domnívají, že Pythagoras zřejmě zašel *příliš daleko*, když považoval za podstatu věcí pouhá čísla, a potom poznamenávají, že proti počítání věcí není arci možno nic namítat, ale že

věci jsou přece jen *více* než pouhá čísla. Co se týká toho „více“, jež je přitom věcem připisováno, lze sice beze všeho souhlasit s tím, že věci jsou více než pouhá čísla, jde jen o to, co se tím „více“ rozumí. Běžné smyslové vědomí odpoví na nadhozenou otázku v souladu se svým stanoviskem prostým poukazem na smyslovou vnímatelnost, tj. poznamená, že věci přece nejsou jen počítatelné, ale kromě toho také ještě viditelné, čichatelné, hmatatelné atd. Výtka adresovaná pythagorejské filozofii by se tak zredukovala – vyjádřeno naším moderním způsobem – na to, že je to filozofie příliš idealistická. Ve skutečnosti však je tomu právě naopak, jak je to patrné už z toho, co bylo výše řečeno o historickém postavení pythagorejské filozofie. Musíme-li totiž připustit, že věci jsou *více* než pouhá čísla, je třeba to chápat tak, že pouhá myšlenka *čísla* ještě nestačí k vyjádření určité podstaty neboli pojmu věci. Místo abychom tvrdili, že Pythagoras zašel se svou filozofií čísel *příliš daleko*, měli bychom tedy naopak říci, že nešel ještě *dost daleko* a že to byli už eleaté, kdo učinil tento další krok k čistému myšlení. – Kromě toho se ale vyskytují také, ne-li věci, tedy stavy věcí a vůbec přírodní fenomény, jejichž určitost záleží podstatně v určitých číslech a číselných poměrech. Tak je tomu jmenovitě v případě rozdílu tónů a jejich harmonického souladu. Tento jev podnítil, jak známo, Pythagora k tomu, že pojal číslo za podstatu věcí. I když je rozhodně v zájmu vědy, aby se takové jevy, jejichž základem jsou určitá čísla, z těchto čísel také odvozovaly, není přesto přípustné dívat se na určitost myšlenky vůbec jen jako na numerickou určitost. Zpočátku se ovšem můžeme cítit podněcováni k tomu, abychom spojovali nejjobecnější myšlenková určení s prvními čísly, a podle toho říkali, že *jedna* je něco jednoduchého a bezprostředního, *dvě* rozdíl a zprostředkování a *tři* jednota obou předechozích. Ale tato spojení jsou zcela vnějšková a ve jmenovaných číslech jako takových netkví, že by byla výrazem právě těchto určitých myšlenek. Ostatně čím dále tímto způsobem postupujeme, tím více se odhaluje naprostá libovůle ve spojování určitých čísel s určitými myšlenkami. Např. číslo 4 je možno pokládat za jednotu 1 a 3 a s těmito čísly

spojených myšlenek, ale 4 jsou také dvojnásobkem 2, a právě tak 9 není jen dvojmocninou 3, ale i součtem 8 a 1, 7 a 2 atd. Příkladávají-li jistě tajné společnosti ještě i dnes velkou váhu různým číslům a figurám, lze to na jedné straně považovat za neškodnou hru, na druhé straně je to ale znamení myšlenkové neohrabanosti. Říká se pak ovšem také, že se za takovými čísly skrývá jakýsi tajemný význam a že si při tom lze leccos myslet. Ale ve filozofii nezáleží na tom, že si něco *můžeme* myslet, ale na tom, že *skutečně* myslíme, a opravdový element myšlenky nelze hledat ve svévolně zvolených symbolech, nýbrž pouze v myšlení samém.

§ 105

Toto ve své *pro sebe jsoucí* určitosti sobě samému *vnějškové bytí* kvanta konstituuje jeho kvalitu; právě v něm je sebou samým a vztahuje se k sobě. V něm je sjednocena *vnějškovost*, tj. kvantitativní stránka, a *bytí-pro-sebe*, tj. kvalitativní stránka. – Kvantum, kladené takto *na něm samém*, je kvantitativním *poměrem* – určitostí, jež je právě tak *bezprostředním* kvantem, exponentem, jako *zprostředkováním*, totiž *vztahem* nějakého kvanta k jinému kvantu. To jsou dvě stránky poměru, které ale nemají nějakou svou *bezprostřední* hodnotu a platnost, nýbrž jejichž hodnota spočívá jen v tomto vztahu.

Dodatek. Kvantitativní postup do nekonečna se jeví zprvu jako ustavičné *sebepřekračování* čísla samého. Zkoumáme-li však kvantitu blíže, ukazuje se, že se v tomto progresu vrací sama k sobě, neboť co je v ní obsaženo z hlediska myšlenky, je vůbec *určenost* čísla číslem, což vytváří *kvantitativní poměr*. Řekneme-li např.: „2:4“, máme dvě veličiny, jež neplatí jako takové ve své *bezprostřednosti*, nýbrž u nichž jde jen o jejich obapolný vztah jedné k druhé. Tento vztah (exponent poměru) je však sám veličinou, která se liší od veličin vztahujících se k sobě tím, že se s její změnou mění i poměr sám, kdežto vůči změně obou svých stran je *lhostejný* a zůstává *týž*, pokud jen se nezmění exponent. Proto mů-

žeme na místo „2:4“ dosadit „3:6“, aniž by se tento poměr změnil, neboť exponent zůstává v obou případech týž.

§ 106

Stránky poměru jsou ještě bezprostředními kvanty, a kvalitativní a kvantitativní určení jsou si ještě navzájem vnější. Avšak co do své pravdy, totiž v tom, že kvantitativno samo je vztahem k sobě ve své vnějškovosti, čili že bytí-pro-sebe a lhostejnost k určitosti jsou spojeny, je to *míra*.

Dodatek. Kvantita se prokázala prostřednictvím dosud zkoumaného dialektického pohybu skrze její momenty jako návrat ke kvalitě. Jako pojem kvantity jsme měli nejprve překonanou kvalitu, tj. nikoli s bytím identickou, nýbrž vůči němu lhostejnou, a vnější určitost. Je to pak rovněž tento pojem, který je, jak jsme už řekli, základem definice veličiny běžné v matematice, totiž že je to to, co je možno zvětšit nebo zmenšit. I když se podle této definice může zprvu zdát, že veličina je prostě to, co je vůbec měnitelné (neboť zvětšovat a zmenšovat znamená měnit právě jen určení velikosti) – pak by se ale veličina nelišila od jsoucna (druhého stupně kvality), které je podle svého pojmu též měnitelné –, museli jsme obsah oné definice doplnit v tom smyslu, že kvantita je něco měnitelného, co zůstává bez ohledu na svou změnu tím-těž. Pojem kvantity se tak jeví jako vnitřně rozporný a tento rozpor je to, co vytváří dialektiku kvantity. Výsledkem této dialektiky však není pouhý návrat ke kvalitě – jako kdyby kvalita byla pravdou, kdežto kvantita nepravdou –, nýbrž jednota a pravda obojí, kvalitativní kvantita neboli *míra*. – Zde je možno ještě poznamenat, že když se při zkoumání předmětného světa zabýváme kvantitativními určeními, je to ve skutečnosti vždy už *míra*, co nám tane na mysli jako cíl takového zkoumání. To pak naznačuje též naše řeč, když označujeme zjišťování kvantitativních určení a poměrů jako „*měření*“. Tak měříme např. délku strun, které jsme rozkmitali, abychom zjistili, jaké kvalitativní rozdíly tónů vytvořených kmitáním odpovídají různým délkám strun. Podobně zjišťuje-

me v chemii kvantitu látek uvedených do vzájemných spojení, abychom poznali míry podmiňující taková spojení, tj. ony kvantity, jež jsou základem určitých kvalit. Také čísla, jimiž se zabývá statistika, jsou zajímavá jen pro kvalitativní výsledky, jež jsou jimi podmíněny. Naproti tomu pouhé zjišťování čísel jako takových, bez zřetele k uvedenému vůdčímu hledisku, se právem považuje za prázdnou kuriozitu, jež není s to uspokojit ani teoretický, ani praktický zájem.

C M Í R A

§ 107

Míra je kvalitativní kvantum, a to nejprve *bezprostřední* kvantum, na něž je vázáno nějaké jsoucno nebo nějaká kvalita.

Dodatek. Jako jednota kvality a kvantity je míra zároveň dovršeným bytím. Mluvíme-li o bytí, jeví se nejprve jako něco zcela abstraktního a prostého jakýchkoli určení; bytí je však podstatně takové, že určuje sebe samo a své úplné určitosti dosahuje v míře. Míru je možno také pokládat za jednu definici absolutna, a v tom smyslu bylo řečeno, že bůh je mírou všech věcí. Tento názor tvoří také základní tón některých starohebrejských zpěvů, v nichž velebení boha ústí v podstatě v tvrzení, že *je to on*, kdo všemu stanovil hranice – moři i pevnině, řekám i horám, jakož i různým druhům rostlin a zvířat. – V náboženském vědomí Řeků se setkáváme se zbožněním míry, kterou si představovali, konkrétně ve vztahu k mravnosti, jako *Nemesis*. V této představě pak vůbec leží, že vše lidské – bohatství, čest, moc a také radost, bolest atd. – má svou určitou míru, jejíž překročení vede k neštěstí a záhubě. – Co se pak dále týká výskytu míry v předmětném světě, setkáváme se zejména v přírodě s takovými existencemi, jejichž podstatný obsah tvoří míra. To platí zejména o sluneční soustavě, kterou musíme vůbec považovat za říši, v níž panují svobodné míry. Když pak pokračujeme dále ve zkoumání anorganické přírody, ustupuje zde míra víceméně do pozadí, a to proto, že se zde různá kvalitativní a kvantitativní určení ukazují v mnohém ohledu jako navzájem lhostejná. Tak např. kvalita nějaké skály nebo řeky není vázána na určitou velikost. Ale při podrobnějším zkoumání zjišťujeme, že ani předměty, jaké jsme právě uvedli, nejsou docela bez míry, proto voda v řece a jednotlivé části skály se při chemickém rozboru projeví opět jako kvality podmíněné kvantitativními poměry látek, jež jsou v nich ob-

saženy. Pro bezprostřední nazírání vystupuje ale míra nápadněji do popředí opět v organické přírodě. Různé druhy rostlin a zvířat vykazují v celku i ve svých jednotlivých částech určitou míru, přičemž je třeba si všimnout ještě okolnosti, že méně dokonalé organické útvary, které mají blíže k anorganické přírodě, se liší od vyšších útvarů zčásti větší neurčitostí míry. Tak např. mezi zkamenělinami nazývanými „Amónovy rohy“³⁶ nacházíme takové, jež jsou poznatelné jen mikroskopem, a jiné, jež dosahují velikosti kola u vozu. Táž neurčitost se projevuje i u některých rostlin, jež stojí na nižším stupni organického vývoje, jako např. u kapradin.

§ 108

Pokud tvoří kvalita a kvantita v míře pouze *bezprostřední* jednotu, projevuje se na nich stejně bezprostředním způsobem i jejich rozdíl. Specifické kvantum je tedy zčásti pouhým kvantem a jsoucno je schopno zvětšování a zmenšování, aniž by tím byla zrušena míra, která je jinak *pravidlem*; zčásti je ale změna kvanta i změnou kvality.

Dodatek. Identita kvality a kvantity vyskytující se v míře je nejprve jen *o sobě*, a není ještě *kladena*. Z toho plyne, že obě tato určení, jejichž jednotou je míra, se uplatňují také každé pro sebe, a to tak, že na jedné straně mohou být kvantitativní určení jsoucna změněna, aniž by tím byla dotčena jeho kvalita, ale že na druhé straně má také toto lhostejné zvětšování a zmenšování svou mez, jejímž překročením se kvalita mění. Tak např. stupeň teploty vody je zpočátku lhostejný vzhledem k jejímu kapalnému skupenství. Při zvyšování a snižování teploty kapalné vody dospějeme ovšem také k bodu, kdy se toto skupenství kvalitativně mění a voda se proměňuje na jedné straně v páru, na druhé straně v led. Když dochází ke kvalitativní změně, jeví se to nejdřív jako něco zcela prostého, avšak skrývá se za tím ještě něco jiného a ona zdánlivě nezáludná změna kvantity je do jisté míry lstí, jež se zmocňuje kvality. Antinomií míry, která se v tom projevuje, vyjádřili názorně různým způsobem už Řekové,

např. v otázce, zda *jedno* přidané pšeničné zrna vytváří hromadu pšenice, či zda vytrhnutím *jedné* žíně z koňského ocasu vznikne holý ocas. Budeme-li zprvu nakloněni zodpovědět tyto otázky – vzhledem k povaze kvantity jako lhostejné a vnějškové určitosti bytí – záporně, budeme pak přece jen nuceni připustit, že toto lhostejné zvětšování a zmenšování má také své meze a že se při něm nakonec dospěje k bodu, kdy opakovaným přidáváním vždy jen jednoho pšeničného zrna vznikne hromada pšenice a opakovaným vytrháváním vždy jen jedné žíně vznikne holý ocas. Tak jako v těchto příkladech je tomu i v oné pohádce o sedlákově, který zvětšoval náklad svého vesele si vykračujícího osla znovu a znovu vždy jen o *jeden* lot tak dlouho, až se osel zhroutil pod břemenem, jež se stalo neúnosným. Dopustili bychom se vážné chyby, kdybychom chtěli podobné příklady odbýt jako plané školské tlachání, protože jde ve skutečnosti o myšlenky, s nimiž je velmi důležité se seznámit i z praktického, zvláště mravního hlediska. Tak např. v našich vydáních je zpočátku určité rozpětí, v jehož rámci nezáleží na nějakém více nebo méně. Překročí-li se však na jedné nebo na druhé straně míra určená vždy individuálními poměry, projeví se kvalitativní stránka míry (podobně jako v případě teploty vody uvedeném výše), a to, co bylo až dosud možno považovat za dobré hospodaření, se stává lakomstvím, nebo mrháním. – Totéž lze pak aplikovat i na politiku, a to *tak*, že ústavu státu je třeba pokládat jak za nezávislou, tak za závislou na velikosti jeho území, množství jeho obyvatel a jiných podobných kvantitativních určeních. Zkoumáme-li např. stát o rozloze jednoho tisíce čtverečních mil a se čtyřmi milióny obyvatel, tu nejprve bez rozmyšlení připustíme, že o několik čtverečních mil území a několik tisíc obyvatel více nebo méně nemůže mít na politické zřízení tohoto státu podstatný vliv. Naproti tomu není možno právě tak také neuznat, že zvětšuje-li se, či zmenšuje-li se postupně nějaký stát, dospěje posléze k bodu, kdy – nehledě na všechny ostatní okolnosti – nemůže již kvůli této kvantitativní změně zůstat ani kvalitativní stránka jeho ústavy beze změny. Politické zřízení malého švýcarského kantonu se nehodí pro nějakou vel-

kou říši a stejně nevhodná se ukázala ústava římské republiky, když byla přenesena na malá německá říšská města.

§ 109

Nezměrné záležitosti především v tom, že míra překračuje svou kvantitativní povahou svou kvalitativní určitost. Protože ale druhý kvantitativní poměr, nezměrnost prvního, je právě tak kvalitativní, je nezměrné rovněž mírou. Oba přechody – z kvality do kvanta a z kvanta do kvality – si lze představit jako *nekonečný progres*, jako sebepřekonávání a sebeobnovování míry v nezměrném.

Dodatek. Jak jsme viděli, kvantita je nejen *schopná* změny, tj. zvětšování a zmenšování, ale tkví vůbec, jako taková, v překračování sebe samé. Tuto svou povahu si potom uchovává i v míře. Jestliže však kvantita obsažená v míře překročí určitou mez, je tím překonána i odpovídající jí kvalita. Není tím však negována kvalita vůbec, nýbrž pouze tato určitá kvalita, jejíž místo zaujme ihned nějaká jiná kvalita. Tento proces míry, jenž se střídavě projevuje jako pouhá změna kvantity a potom zase jako změna kvantity v kvalitu, je možno znázornit pomocí obrazu uzlové čáry. Takové uzlové čáry nacházíme v různé podobě už v přírodě. Výše jsme se již zmínili o kvalitativně odlišných skupenstvích vody podmíněných zvětšováním a zmenšováním. Podobně je tomu s rozličnými stupni okysličení kovů. I na rozdíl mezi tóny se můžeme dívat jako na příklad přeskočků zprvu jen kvantitativní změny v změnu kvalitativní, k němuž dochází v procesu míry.

§ 110

K čemu zde ve skutečnosti dochází, je to, že je překonávána *bezprostřednost*, která ještě přísluší míře jako takové; kvalita sama a kvantita sama jsou na ní zprvu jen jako *bezprostřední* a míra je pouze jejich *relativní identitou*. Míra se ale projevuje tak, že se překonává do ne-

změrna; avšak v tomto nezměrném, jež je její negací, ale samo je jednotou kvantity a kvality, se právě tak shoduje jen se sebou samou.

§ 111

Nekonečno, afirmace jako negace negace, mělo místo abstraktnějších stránek, bytí a ničeho, něčeho a jiného atd., jako své stránky kvalitu a kvantitu. Pokud jde o tyto stránky, přešla aa) nejprve kvalita v kvantitu (§ 98) a kvantita v kvalitu (§ 105), a tak se obě prokázaly jako *negace*. bb) Ale ve své *jednotě* (v míře) se nejprve navzájem liší a jedna je jen *prostřednictvím* druhé. cc) Když se však bezprostřednost této jednoty prokázala jako překonávající se, je tato jednotka nyní *kladena* jako to, čím je *o sobě*, jako jednoduchý vztah-k-sobě obsahující v sobě bytí vůbec a jeho formy jako překonané. – Tímto bytím či bezprostředností, která je díky negaci sebe samé zprostředkováním *se sebou* a vztahem k sobě, a tudíž také zprostředkováním, jež se překonává ve vztah k sobě, k bezprostřednosti, je *podstata*.

Dodatek. Proces míry není pouhou špatnou nekonečností postupu do nekonečna v podobě ustavičného převracení kvality v kvantitu a kvantity v kvalitu, nýbrž je zároveň opravdovou nekonečností shodování se se sebou samým ve svém jiném. Kvalita a kvantita stojí proti sobě v míře nejprve jako něco a jiné. Ale kvalita *o sobě* je kvantitou, a právě tak je naopak kvantita *o sobě* kvalitou. Protože takto v procesu míry přecházejí kvalita a kvantita navzájem jedna v druhou, stává se každé z obou určení pouze tím, čím už *o sobě* je, takže nyní získáváme bytí negované ve svých určeních a vůbec překonané, bytí, jež je *podstatou*. Podstata byla *o sobě* už v míře a její proces spočívá pouze v tom, že se klade jako to, čím je *o sobě*. – Obyčejné vědomí pojímá věci jako jsoucí a zkoumá je po stránce kvality, kvantity a míry. Potom se ale ukazuje, že tato bezprostřední určení nejsou pevná, nýbrž přecházející jedno v druhé, a výsledkem jejich dialektiky je *podstata*. V podstatě se už nevyskytuje žádné přecházení, nýbrž pouze vztah. V bytí je forma

vztahu ještě jen naší reflexí; naproti tomu v podstatě je vztah jejím vlastním určením. Jestliže se (ve sféře bytí) stává něco jiným, pak tím toto něco zmizelo. Ne tak u podstaty; zde nemáme žádné opravdové jiné, nýbrž pouze různost, vztah jednoho k *jeho* jinému. Přecházení podstaty tedy zároveň není žádným přecházením, neboť při přecházení různého v různé to různé nemizí, nýbrž obě různá setrvávají ve svém vztahu. Řekneme-li např. „*bytí a nic*“, pak je bytí pro sebe a stejně je i nic pro sebe. Zcela jinak je tomu s *pozitivnem a negativnem*. Ty mají sice určení bytí a ničeho, ale pozitivno nemá žádný smysl pro sebe, nýbrž vztahuje se zcela k negativnu. Ve sféře bytí je tato vztaženost jen *o sobě*; naproti tomu v podstatě je tato vztaženost kladena. V tom tedy tkví vůbec rozdíl mezi formami bytí a podstaty. V bytí je vše bezprostřední, naproti tomu v podstatě je vše relativní.

DRUHÁ ČÁST LOGIKY

UČENÍ O PODSTATĚ

§ 112

Podstata je pojem jako *kladený* pojem, určení jsou v podstatě pouze relativní, nejsou ještě beze zbytku v sobě reflektovaná; proto není tento pojem ještě *pro sebe*. Jako bytí zprostředkovávající se se sebou skrze negativitu sebe sama je podstata vztahem k sobě samé, jen pokud je vztahem k jinému, které však není bezprostředně jsoucí, nýbrž je to něco *kladeného a zprostředkovaného*. – Bytí nezmizelo, nýbrž za prvé je podstata jako jednoduchý vztah k sobě samé bytím, za druhé je bytí vzhledem k svému jednostrannému určení, totiž že je *bezprostřední, degradováno* na něco pouze negativního, na *zdání*. – Podstata je tudíž bytí jakožto *zdání* v sobě samém.

Absolutno je *podstata*. – Tato definice se shoduje s definicí, že absolutno je *bytím*, tudíž, že bytí je rovněž jednoduchým vztahem k sobě. Ale zároveň stojí výše, protože podstata je bytím, jež vešlo *do sebe*, tj. její jednoduchý vztah k sobě je kladen jako negace negativna, jako zprostředkování sebe sama se sebou v sobě. – Tím, že je ale absolutno definováno jako *podstata*, je negativita často pojímána jen ve smyslu *jakési abstrakce* od všech určitých predikátů. Tato negativní činnost, abstrahování, spadá pak mimo podstatu a podstata sama je tak – jen jako výsledek, *bez této své premisy – caput mortuum* abstrakce. Protože však tato negativita není vůči bytí vnější, nýbrž je jeho vlastní dialektikou, je jeho pravda, totiž podstata, bytím, jež vešlo *do sebe*, či jež je jsoucí *v sobě*. Odlišnost podstaty od bezprostředního bytí je dílem oné reflexe, dílem *zdání* podstaty v sobě samé. Tato reflexe je specifickým určením podstaty samé.

Dodatek. Když mluvíme o podstatě, odlišujeme od ní bytí jako to bezprostřední a díváme se na ně ve vztahu k podstatě jako na pouhé *zdání*. Ne že by ale toto zdání vůbec nebylo, není to pouhé nic, nýbrž je to bytí jakožto překonané. — Stanovisko podstaty je vůbec stanoviskem reflexe. Výrazu „reflexe“ se používá především o světle, když světlo ve svém přímočarém šíření naráží na zrcadlicí plochu a jej jí odráжено zpět. Máme zde tudíž něco zdvojeného, jednak něco bezprostředního a jsoucího, a potom totéž jako něco zprostředkovaného nebo kladeného. Právě tak je tomu ale v tom případě, když o nějakém předmětu reflektujeme (či, jak se také říká, *přemýšlíme*), pokud nám totiž nejde o to, poznat předmět v jeho bezprostřednosti, nýbrž chceme jej poznat jako zprostředkovaný. Úkol či účel filozofie se ovšem někdy pojímá také tak, že má poznávat podstatu věcí, čímž se rozumí právě jen tolik, že věci nemají být ponechány ve své bezprostřednosti, nýbrž mají být ukázány jako zprostředkované nebo odůvodněné něčím jiným. Bezprostřední bytí věcí je zde považováno za jakousi kůru nebo záclonu, za níž se skrývá podstata. — Říká-li se dále, že všechny věci mají podstatu, znamená to, že nejsou vpravdě takové, jak se bezprostředně ukazují. To se ovšem nevyřeší pouhým přebíháním od jedné kvality k druhé a pouhým přecházením z kvantitativních určení do kvalitativních, a naopak — prostě ve věcech je něco trvalého, a tím je v prvé řadě podstata. Pokud pak jde o jiný význam a užívání kategorie podstaty, je zde možno připomenout snad jen to, že v němčině používáme u pomocného slovesa „sein“ k vyjádření minulosti výrazu „Wesen“ (podstata), když označujeme minulé bytí jako „gewesen“. Tato nejednotnost jazykového výrazu se zakládá na správném názoru o vztahu bytí k podstatě v tom, že podstatu lze považovat za minulé bytí, přičemž je třeba ještě poznamenat, že to, co minulo, není proto abstraktně negováno, nýbrž je pouze překonáno, a tedy zároveň uchováno. Řekneme-li např.: „Caesar ist in Gallien gewesen“ (César byl v Galii), je tím negována jen bezprostřednost toho, co se zde o Césarovi vypovídá, nikoli však jeho pobyt v Galii vůbec, neboť tento pobyt tvoří obsah tohoto výroku, ovšem obsah,

který je zde prezentován jako překonaný. – Když se mluví o „Wesen“ v běžném životě, má to často pouze význam souhrnu nebo soustavy; v tom smyslu se např. mluví o „Zeitungswesen“ (novinářství), „Postwesen“ (poštovníctví), o „Steuerwesen“ (daňovém systému) atd., čímž se pak rozumí pouze to, že se tyto věci nemají brát jednotlivě, ve své bezprostřednosti, ale jako komplex a případně i ve svých rozmanitých vztazích. Tak je už v jazykovém úzu přibližně obsaženo to, co se nám vyjevilo jako podstata. – Potom se také mluví „von endlichen Wesen“ (o konečných bytostech) a člověk se nazývá „endliches Wesen“ (konečnou bytostí). Když však mluvíme o „Wesen“ (podstatě, bytosti), překročili jsme už vlastně hranice konečnosti, a potud je označení člověka jako konečné bytosti nepřesné. Proto když se dále říká: „Es gibt ein höchstes Wesen“ (Existuje nejvyšší bytost), čímž se myslí bůh, lze k tomu poznamenat dvě věci: *Za první* poukazuje výraz „geben“ (existovat) na konečno, a v tom smyslu říkáme, že existuje tolik a tolik planet, nebo že existují rostliny s takovými a takovými vlastnostmi. To, co takto existuje, je takového rázu, že vedle toho a mimo to existuje ještě i něco jiného. Ale bůh jako absolutně nekonečný není takový, že by právě jen existoval a *vedle* něhož a *mimo* nějž by existovaly ještě jiné bytosti. Tomu, co snad ještě existuje *vedle* boha, nepřisluší v jeho odloučenosti od boha žádná podstatnost, naopak je to třeba považovat v této jeho izolovanosti za něco bezpodstatného, co nemá v sobě oporu, za pouhé zdání. *Za druhé* z toho však také vyplývá, že musíme označit za nedostatečné, mluví-li se o bohu pouze jako o *nejvyšší* bytosti-podstatě. Kategorie kvantity, které se přitom používá, má ve skutečnosti své místo pouze v oblasti konečna. Tak např. říkáme, že toto je nevyšší hora na Zemi, a představujeme si při tom, že kromě této nejvyšší hory existují ještě jiné hory, které jsou rovněž vysoké. Právě tak je tomu také, když o někom tvrdíme, že je nejbohatším nebo nejučenějším mužem ve své zemi. Bůh však není pouze *jednou*, ba ani *nejvyšší* bytostí-podstatou, nýbrž naopak bytostí-podstatou *jako takovou*, přičemž je třeba ihned dodat, že ač je toto pojetí boha důležitým a nutným stupněm ve

vývoji náboženského vědomí, není jím ani zdaleka vyčerpána celá hloubka křesťanské představy boha. Považujeme-li boha za podstatu vůbec a u toho se zastavíme, víme o bohu jen jako o všeobecné moci, které nelze odporovat, či jinak řečeno, jako o *pánu*. Ale bázeň boží je sice začátkem, ale pouze začátkem vši moudrosti. – Je to především židovské a později mohamedánské náboženství, jež chápe boha jako pána a v podstatě *jen* jako pána. Společným nedostatkem těchto náboženství je, že se v nich dostatečně nerespektuje konečno. Bylo charakteristické pro pohanská a tudíž polyteistická náboženství, že fixovala toto konečno (ať už přírodní, nebo duchovní) pro sebe. – Dále se však také často tvrdilo, že boha jakožto nejvyšší bytost-podstatu nelze poznat. To je obecné stanovisko moderního osvícenství, přesněji stanovisko abstraktního rozvažování, jež se omezí na to, že řekne: „*il y a un être suprême*“ (existuje nějaká nejvyšší bytost), a s tím se pak spokojí. Hovoří-li se takto a uvažuje-li se o bohu jen jako o nejvyšší *zásvětné* bytosti-podstatě, pak před námi leží svět ve své bezprostřednosti jako něco pevného, pozitivního a zapomíná se na to, že podstata je právě překonáním všeho bezprostředního. Kdyby byl bůh abstraktní a zásvětnou podstatou, takže by veškerý rozdíl a určitost spadaly mimo něj, byl by ve skutečnosti pouhým jménem, jen *caput mortuum* abstrahujícího rozvažování. Opravdové poznání boha začíná tím, že víme, že věci ve svém bezprostředním bytí nejsou pravdivé.

Nejen ve vztahu k bohu, nýbrž i v jiných souvislostech se často stává, že se kategorie podstaty užívá abstraktním způsobem a že se pak uvažuje o věcech tak, že se jejich podstata fixuje jako něco lhostejného vůči určitému obsahu jejich jevu a existujícího pro sebe. Zejména se říká, že u lidí záleží jen na jejich podstatě, nikoli na tom, jak jednají a jak se chovají. V tom je sice obsažena správná myšlenka, že to, co člověk dělá, je třeba chápat nikoli bezprostředně, ale jako zprostředkované jeho nitrem a jako manifestaci jeho nitra; jen přitom nesmíme přehlížet, že podstata a dále nitro se jako takové osvědčují právě jen proto, že vystupují ze sebe do sféry jevu. A že odvolávají-li se lidé na svou podstatu, odlišnou od obsahu je-

jich jednání, pramení to obvykle z jejich snahy uplatnit svou pouhou subjektivitu a vyhnout se tomu, co platí o sobě a pro sebe.

§ 113

Vztah-k-sobě v podstatě je formou *identity*, formou *reflexe-v-sebe*; ta zde nastoupila na místo *bezprostřednosti* bytí; obě jsou týmiž abstrakcemi vztahu-k-sobě.

Bezmyšlenkovitost smyslovosti, jež považuje vše omezené a konečné za *jsoucí*, přechází v tvrdošijnost rozvažování, které to chápe jako *něco totožného se sebou, jako něco v sobě si neodporujícího*.

§ 114

Tato identita se jeví jakožto pocházející z bytí zprvu jen jako zatížená bytím a vztahující se k němu jako k něčemu *vnějšímu*. Je-li toto vnější vzato takto odděleně od podstaty, nazývá se *nepodstatným*. Ale podstata je bytím-v-sobě, je *podstatná*, jen pokud má své negativno, vztah-k-jinému, zprostředkování v sobě samé. Proto v sobě obsahuje nepodstatné jako své vlastní zdání. Ale protože rozlišování je obsaženo v zdání či zprostředkování, kdežto to rozlišené získává na rozdíl od oné identity, z níž pochází a v níž není, anebo v níž leží jako zdání, samo formu identity, je toto rozlišené po způsobu *bezprostřednosti* vztahující se k sobě neboli bytí. Sféra podstaty se tak stává ještě nedokonalým spojením *bezprostřednosti* a *zprostředkování*. Vše je v ní kladeno tak, že se to vztahuje k sobě a že je to zároveň překračováno – jako *bytí reflexe*, bytí, v němž se jeví něco jiného a které se jeví v něčem jiném. – Je to tedy také *sféra kladeného rozporu*, který je ve sféře bytí jen *o sobě*.

Ve vývoji podstaty se vyskytují tatáž určení jako ve vývoji bytí, protože substanciálním obsahem všeho je jeden pojem, jenže v *reflektované* formě. Na místo *bytí* a *ničeho* nastupují nyní tedy formy *pozitivna* a *negativna*; pozitivno odpovídá nejprve bezrozpornému bytí jakožto *identita*, negativno se vyvíjí (zdajíc se v sobě)

jako *rozdíl*. Dále dění jako *důvod* jsou *jsoucna* samého, které – reflektované v důvodu – je *existencí* atd. Tato (nejobtížnější) část logiky obsahuje především kategorie metafyziky a věd vůbec, a to jako výtvořiny reflektujícího rozvažování, které přijímá rozdíly jako samostatné a zároveň klade *také* jejich relativitu. Obojí ale spojuje pouze vedle sebe nebo po sobě prostřednictvím nějakého „*také*“, ale nedává tyto myšlenky dohromady, nesjednocuje je v pojem.

A PODSTATA JAKO DŮVOD EXISTENCE

a. ČISTÁ REFLEXÍVNÍ URČENÍ

a a) IDENTITA

§ 115

Podstata se jeví *v sobě*, čili je čistou reflexí; je tedy jen vztahem k sobě, nikoli bezprostředním, ale reflektovaným – je *identitou se sebou*.

Tato identita je jen *formální* či *rozvažovací identitou*, pokud se upínáme jen k ní a *abstrahujeme* od rozdílu. Neboli abstrahování záleží spíše v kladení této formální identity, v přeměně něčeho, co je v sobě konkrétní, v tuto formu jednoduchosti – ať už se to děje tak, že se vypustí část rozmanitého obsahu konkrétna (pomocí takzvané analýzy) a vyjme se z něho pouze *jeden* moment, nebo se rozmanitá určení *shrnou* – při současném vypuštění všech jejich odlišností – v jedno.

Spojí-li se identita s absolutnem jako subjekty jedné věty, zní tato věta takto: „*Absolutno je to, co je se sebou totožné.*“ Jakkoli pravdivý je tento výrok, není zcela jisté, je-li míněn ve své pravdě; je přinejmenším ve svém vyjádření neúplný, neboť zůstává nerozhodnuto, zda se jím míní abstraktní *identita* rozvažování, to znamená identita v protikladu k jiným určením podstaty, anebo identita jakožto v sobě *konkrétní*. Je to tedy, jak se ukáže, nejprve *důvod*, a potom, na vyšším stupni pravdy, *pojmem*. – I samo slovo „*absolutní*“ nemá často žádný jiný význam než „*abstraktní*“. Tak ne-

znamená „absolutní prostor“, „absolutní čas“ nic jiného než „abstraktní prostor“, „abstraktní čas“.

Jsou-li určení podstaty pojata jako *podstatná* určení, stávají se predikáty předpokládaného subjektu, kterým je – protože jsou podstatná – *vše*. Věty, jež takto vznikly, byly prohlášeny za *obecné zákony myšlení*. *Věta identity* podle toho zní: „*Vše je totožné se sebou, $A = A$* “, a negativně: „*A nemůže být zároveň A a non-A*“. – Tato věta však není skutečným zákonem myšlení, nýbrž pouze zákonem *abstraktního rozvažování*. Je s ní v rozporu už sama *forma věty*, protože věta slibuje také nějaký rozdíl mezi subjektem a predikátem, tato věta však neposkytuje to, co vyžaduje její forma. Zejména ji vyvracejí následující takzvané zákony myšlení, jež činí zákonem opak tohoto zákona. – Tvrdí-li se, že tuto větu sice nelze dokázat, ale že podle ní *každé* vědomí postupuje a, jak ukazuje zkušenost, ihned s ní souhlasí, jakmile se o ní dozví, je třeba proti této domnělé zkušenosti školy postavit obecnou zkušenost, že žádné vědomí podle tohoto zákona ani nemyslí, ani nemá představy atd., ani nemluví, a že se jím neřídí žádná existující věc, ať už by byla jakákoli. Řídit se v řeči podle tohoto údajného zákona pravdy (planeta je – planeta; magnetismus je – magnetismus; duch je – duch) platí plným právem za pošetilé; taková je jistě všeobecná zkušenost. Škola, v níž platí jen takovéto zákony, se už dávno díky své logice, kterou s takovou vážností přednáší, připravila jak u běžného lidského rozvažování, tak i u spekulativního rozumu o všechnu důvěru.

Dodatek. Identita je především totéž, co jsme dříve měli jako bytí, nyní ale jako vzniklé překonáním bezprostřední určitosti; je to tedy bytí jako *idealita*. – Je velmi důležité, abychom si náležitě vyjasnili pravý význam identity. K tomu patří přede vším ostatním to, aby identita nebyla pojímána jen jako abstraktní identita, tj. jako identita, která vylučuje rozdíl. Toto je bod, jímž se každá špatná filozofie liší od toho, co si jedině zaslouží jméno filozofie. Identita ve své pravdě, tj. identita jako *idealita* bezprostředně jsoucího, je velmi vznešeným určením, a to

jak pro naše náboženské vědomí, tak i pro každé jiné myšlení a vědomí vůbec. Můžeme říci, že opravdové poznání boha začíná tím, že ho poznáváme jako identitu – jako absolutní identitu, v čemž je pak zároveň obsaženo, že všechna moc a vznešenost světa se před bohem hroutí a může obstát leda jako projev *jeho* moci a *jeho* vznešenosti. – Právě tak je to také identita jakožto vědomí sebe sama, čím se člověk liší od přírody vůbec, a zejména od zvířat; zvíře nedospívá k tomu, aby se postihlo jako Já, tj. jako čistou jednotu sebe sama v sobě. – Pokud pak jde dále o význam identity ve vztahu k myšlení, jde zde především o to, aby se nezaměňovala identita, obsahující v sobě překonané bytí a jeho určení, s abstraktní, čistě formální identitou. Všechny ony tak časté výtky na adresu myšlení, zejména ze stanoviska počítka a bezprostředního názoru, totiž že je jednostranné, strnulé, bezobsažné atd., vycházejí ze zvráceného předpokladu, že činnost myšlení záleží *jen* v kladení abstraktní identity. A je to formální logika sama, jež potvrzuje tento předpoklad vytyčením onoho údajně nejvyššího zákona myšlení, který jsme osvětlili v předešlém paragrafu. Kdyby myšlení nebylo ničím jiným než onou abstraktní identitou, muselo by být prohlášeno za zbytečnou a nudnou záležitost. Pojem a dále idea jsou ovšem se sebou identické, ale jen pokud v sobě zároveň obsahují rozdíl.

b b) ROZDÍL

§ 116

Podstata je jen čistou identitou a zdá-ím v sobě samé, stejně jako je negativitou vztahující se k sobě, a tudíž odpuzováním sebe od sebe samé; obsahuje tedy podstatně určení *rozdílu*.

Jinakost zde už není *kvalitativní* jinakostí, určitostí, mezí, nýbrž jakožto negace obsažená v podstatě, jež se vztahuje sama k sobě, je zároveň vztahem, *rozdílem, kladeností, zprostředkovaností*.

Dodatek. Ptá-li se někdo, jak identita dospěje k rozdílu, je v této otázce obsažen předpoklad, že identita jako

pouhá, tj. abstraktní identita je něčím pro sebe, a právě tak rozdíl že je – jako něco jiného – rovněž pro sebe. Tímto předpokladem je však zodpovězení nadhozené otázky znemožněno, protože je-li identita považována za odlišnou od rozdílu, pak máme ve skutečnosti jen rozdíl, a postup k rozdílu proto nelze ukázat, neboť to, od čeho se má při postupování vycházet, pro tazatele, jenž se ptá na způsob postupu, vůbec neexistuje. Podíváme-li se na věc blíže, ukazuje se tato otázka jako zcela bezmyslenkovitá, a tomu, kdo se takto ptá, by měla být položena nejprve jiná otázka, co si totiž pod identitou představuje. Přitom by se ukázalo, že si pod ní nepředstavuje nic a že identita je pro něho jen prázdným slovem. Identita je ovšem, jak jsme viděli, něčím negativním, ale není to abstraktní, prázdné nic vůbec, nýbrž negace bytí a jeho určení. Jako taková však je zároveň vztahem, a sice negativním vztahem k sobě čili rozlišováním sebe od sebe samé.

§ 117

Rozdíl je 1. *bezprostředním* rozdílem, *rozdílností*, při níž každý z rozlišených pólů je pro sebe tím, čím je, a je lhostejný vůči svému vztahu k jinému, který je mu tedy vnější. Vzhledem k lhostejnosti různých pólů vůči jejich rozdílu spadá tento rozdíl mimo ně do něčeho třetího, *srovnávajícího*. Tento vnějškový rozdíl je jako identita k sobě vztahených pólů *stejností*, jako jejich neidentita *nestejností*.

Sama tato určení nechává rozvažování natolik se rozcházet, že to – ačkoli srovnávání má pro stejnost i nestejnost jeden a týž substrát – mají být jen jeho různé *stránky* a *hlediska*. Stejnost pro sebe je však jen to předešlé, identita, zatímco nestejnost pro sebe je rozdíl.

Rozdílnost byla rovněž přeměněna ve větu, totiž že *vše se navzájem liší*, neboli že *není dvou věcí, jež by byly úplně stejné*. Zde se všemu přikládá predikát *protikladný identitě*, jež mu byla připisována v první větě, čili dává se mu zákon, který je v rozporu s prvním

zákonem. Avšak protože se prý rozdílnost týká jen vnějšího srovnávání, *má* být něco *samo pro sebe* identické jen se sebou, a tato druhá věta prý tedy není v rozporu s první větou. Potom ale nepřísluší ani rozdílnost *něčemu* nebo *všemu*, nepředstavuje podstatné určení tohoto subjektu. Tuto druhou větu není možno tímto způsobem vůbec vyslovit. – Je-li něco *samo* rozdílné, je to ve smyslu této věty rozdílné skrze *svou vlastní* určitost. Tím se pak ale už nemyslí rozdílnost jako taková, nýbrž *určitý* rozdíl. – To je také smysl Leibnizovy věty.³⁷

Dodatek. Když se rozvažování pouští do zkoumání identity, ve skutečnosti už identitu překročilo, a to, co má před sebou, je rozdíl v podobě pouhé rozdílnosti. Když totiž řekneme podle takzvaného zákona identity, že moře je moře, vzduch je vzduch, Měsíc je Měsíc atd., považujeme tyto předměty za lhostejné vůči sobě navzájem, a není to tedy identita, nýbrž rozdíl, co máme před sebou. Dále pak také nezůstáváme stát u toho, že bychom se pouze dívali na věci jako na různé, ale *srovnáváme* je navzájem a tak získáváme určení *stejnosti* a *nestejnosti*. Úkol konečných věd spočívá z větší části v uplatnění těchto určení, a když se dnes mluví o vědecké metodě, rozumí se tím především takový postup, jehož cílem je vzájemné porovnávání zkoumaných předmětů. Nelze neuznat, že jsme tímto způsobem dospěli k mnohým velmi důležitým výsledkům. V této souvislosti je třeba připomenout zejména velké výkony novější doby v oblasti srovnávací anatomie a srovnávací jazykovědy. Přitom je ale třeba nejen vidět, že jsme zašli příliš daleko, když jsme si mysleli, že lze tento srovnávací postup se stejným úspěchem uplatňovat ve všech oblastech poznání, nýbrž kromě toho je třeba ještě zvlášť zdůraznit, že pouhým srovnáváním není ještě možné uspokojit vědeckou potřebu a že výsledky toho druhu, o nichž byla výše řeč, musíme považovat jen za jisté (ovšem nepostradatelné) přípravné práce pro opravdové pojmové poznání. – Ostatně jde-li při srovnávání o to, odvodit dané rozdíly z identity, musíme považovat matematiku za vědu, jež tohoto cíle dosahuje v nejvyšší míře, a to proto, že kvantitativní roz-

díl je jen zcela vnějškovým rozdílem. Tak lze např. v geometrii učinit trojúhelník a čtverec – abstrahujeme-li od kvalitativního rozdílu mezi nimi – co do velikosti postupně stejnými. Že však matematice není tuto přednost co závidět ani z hlediska empirických věd, ani z hlediska filozofie, o tom byla už řeč výše (dodatek k § 99); kromě toho to vyplývá z toho, co jsme už dříve poznamenali o pouhé rozvažovací identitě. – Vypráví se, že když Leibniz kdysi vyslovil u dvora větu rozdílnosti, snažili se kavalíři a dvorní dámy, procházející se po zahradě, najít dva navzájem nerozlišitelné listy, aby je filozofovi předložili na důkaz neplatnosti jeho zákona. To je nepochybně pohodlný, i dnes ještě oblíbený způsob, jak se zabývat metafyzikou. Ale pokud jde o Leibnizovu větu, je třeba připomenout, že rozdíl právě nesmíme chápat jako pouhou vnější a lhostejnou rozdílnost, ale jako rozdíl o sobě, a že věcem samým o sobě je vlastní, že jsou rozdílné.

§ 118

Stejnost je identitou pouze takových pólů, jež *nejsou totožné*, nejsou navzájem identické – a nestejnost je *vztahem* mezi nestejnými póly. Stejnost a nestejnost tedy nejsou různými, navzájem lhostejnými stránkami či hledisky, nýbrž jedna je zdáním³⁸ do druhé. Rozdílnost je tedy rozdílem reflexe čili je to *rozdíl sám o sobě, určitý rozdíl*.

Dodatek. Zatímco pouze odlišná určení se ukazují vůči sobě navzájem jako lhostejná, stejnost a nestejnost jsou naopak dvojicí určení, jež se vztahují výlučně k sobě navzájem a z nichž jedno není myslitelné bez druhého. Tento postup od pouhé rozdílnosti k protikladení pak nacházíme i v běžném vědomí, když připouštíme, že srovnávání má smysl jen za předpokladu nějakého rozdílu, a naopak, že rozlišování má smysl jen za předpokladu nějaké stejnosti. Podle toho se také – je-li vytyčena úloha udat nějaký rozdíl – nepřipisuje mnoho důvtipu tomu, kdo rozlišuje pouze takové předměty, jejichž rozdíl je bezprostředně zřejmý (jako např. pero a velbloud), stejně jako se na druhé straně říká, že to ve srovnávání nedotáhl

moc daleko ten, kdo umí srovnávat jen předměty, které jsou si velmi blízké – buk s dubem, templ s kostelem. Požadujeme tudíž u rozdílu identitu a u identity rozdíl. A přece se v oblasti empirických věd často stává, že se pro jedno z těchto dvou určení zapomíná na druhé a že jednou se vědecký zájem soustřeďuje jen na redukování daných rozdílů na identitu a jindy zase – stejně jednostranně – na vyhledávání stále nových rozdílů. Tak je tomu zejména v přírodních vědách. Zde si lidé vytkli nejprve za úkol objevovat stále nové a nové látky, síly, rody, druhy atd., anebo, podle jiného směru, dokazovat, že tělesa, která byla až dosud považována za jednoduchá, jsou složená. Moderní fyzikové a chemici se ovšem posmívají starým myslitelům, kteří se spokojovali pouze se čtyřmi živly, a dokonce ani ne jednoduchými. Na druhé straně se pak opět bere zřetel pouze na identitu, a podle toho se např. chápou jako v podstatě totožné nejen elektrina a chemismus, nýbrž dokonce i organické procesy trávení a asimilace jsou považovány za pouhé chemické procesy. Už výše (dodatek k § 103) jsme poznamenali, že i když je novější filozofie nezřídka nazývána „filozofií identity“, je to právě tato filozofie, a v první řadě spekulativní logika, jež odhaluje nicotnost pouhé rozvažovací identity, abstrahující od rozdílu; potom ale naléhá tato filozofie stejně důrazně na to, abychom se nespokojovali s pouhou rozdílností, nýbrž poznávali také vnitřní jednotu všeho, co zde je.

§ 119

2. Rozdíl *o sobě* je *podstatný* rozdíl, je to *pozitivno* a *negativno*, přičemž *pozitivno* je natolik identickým vztahem k sobě, že *není* negativnem, a *negativno* je něčím natolik pro sebe rozdílným, že *není* pozitivnem. Tím, že je každé do té míry pro sebe, že *není tím druhým*, *jeví* se každé v tom druhém jen potud, pokud jest to druhé. Rozdíl podstaty je tedy *protikladením*, podle něhož rozdílné není nějaké *jiné vůbec*, nýbrž rozdílné má proti sobě *své* jiné; to znamená, že každé má své vlastní určení jen ve svém vztahu k jinému, je reflektováno do sebe jen

potud, pokud je reflektováno do jiného, a stejně tak i jiné. Každé je takto jiným *svého* jiného.

Rozdíl o sobě dává větu, že *vše je podstatně rozdílné*, čili – jak to bylo též vyjádřeno – *že ze dvou protikladných predikátů přísluší něčemu jen jeden, a třetí možnost není*. – Tato věta protikladu odporuje výslovně větě identity, protože podle věty identity má být něco jen *vztahem k sobě*, kdežto podle oné věty má být něčím *protikladným*, vztahem *k svému jinému*. Je svéráznou bezmyšlenkovitostí abstrakce, že staví vedle sebe takové dvě odporující si věty jako zákony, aniž by je i jen porovnála. – Věta *vyloučeného třetího* je zásadou určitého rozvažování, které se chce zdržet rozporu, ale právě tím, že tak činí, se ho dopouští. A má být buď $+A$, nebo $-A$; už tím je řečeno to třetí, že A , které není *ani* $+A$, *ani* $-A$, je *právě tak* kladeno jako $+A$ i jako $-A$. Jestliže $+Z$ znamená 6 mil západním směrem a $-Z$ 6 mil východním směrem, a $+$ a $-$ se ruší, pak zůstává těch 6 mil cesty nebo prostoru, čím byly i bez toho protikladu, i s tím protikladem. I pouhé *plus* a *minus* určitého čísla nebo abstraktního směru mají, chceme-li, své třetí v nule. To ale neznamená, že by prázdný rozvažovací protiklad $+$ a $-$ neměl též své oprávnění, právě při takových abstrakcích, jako je číslo, směr atd.

V učení o kontradiktorických pojmech označuje např. jeden pojem *modré* (v takové nauce se nazývá pojmem i něco takového jako smyslová představa barvy), druhý *ne-modré*, takže tímto jiným není snad něco afirmativního, jako např. *žluté*, nýbrž jím má být zachyceno pouze abstraktní negativno. – O tom, že negativno je samo v sobě právě tak pozitivní, viz následující paragraf. Je to obsaženo také již v určení, že to, co je protikladné jinému, je *jeho* jiným. – Prázdnota protikladu takzvaných kontradiktorických pojmů se plně projevila v zdánlivě grandiózním vyjádření všeobecného zákona, podle něhož *každé* věci přísluší ze *všech* kontradiktorických protikladů vždy jeden, a druhý ne, takže duch prý je buď bílý, nebo ne-bílý, žlutý, nebo ne-žlutý atd. donekonečna.

Jelikož se zapomíná, že identita a protikladnost jsou si samy protikladné, přijímá se věta protikladu ve formě věty sporu i pro větu identity, a *pojmem*, jemuž ze dvou odporujících si znaků nepřísluší ani jeden (viz výše), anebo oba dva, se prohlašuje za logicky nesprávný, jako např. čtyřhranný kruh. I když čtyřhranný kruh a přímočarý oblouk této větě odporují, geometrové přece vůbec neváhají zkoumat kruh a zacházet s ním jako s mnohoúhelníkem s přímočarými stranami. Ale něco takového jako kruh (jeho pouhá určitost) není ještě pojmem. V pojmu kruhu jsou střed a obvod stejně podstatné, přísluší mu oba tyto znaky; a přece jsou si střed a obvod navzájem protikladné a odporují si.

Představa *polarity*, jež se tolik upatňuje ve fyzice, v sobě obsahuje správnější určení protikladnosti. Drží-li se však fyzika v myšlení běžné logiky, asi by se zděsila, kdyby polaritu rozvinula a došla k myšlenkám, jež v ní jsou skryty.

1. *dodatek*. Pozitivno je opět identitou, ale v její vyšší pravdě, jako identický vztah k sobě samému, a zároveň takový, že není negativnem. Negativno pro sebe není ničím jiným než rozdílem samým. Identično jako takové je zprvu prosto jakéhokoli určení; pozitivno je naproti tomu identické se sebou, ale jakožto určené v protikladu k jinému, a negativno je rozdílem jako takovým, s určením, že není identitou. To je rozdíl rozdílu v něm samém. – Lidé se domnívají, že v pozitivnu a v negativnu mají absolutní rozdíl. Ve skutečnosti však jsou obě o sobě totéž, a proto by bylo možné nazývat pozitivno také negativnem, a naopak negativno pozitivnem. Tak např. jmění a dluhy nejsou dva zvláštní, pro sebe existující druhy majetku. Co je u jednoho, u dlužníka, něčím negativním, je u druhého, u věřitele, něčím pozitivním. Právě tak je tomu i s cestou na východ, jež je zároveň cestou na západ. Pozitivno a negativno se tedy navzájem podstatně podmiňují a jsou dány jen ve svém vzájemném vztahu. Severní pól magnetu není možný bez jižního a jižní bez severního. Rozpůlíme-li magnet, nezískáme v jednom jeho kusu severní pól a v druhém jižní pól. Podobně nepředstavují

pozitivní a negativní elektrina dvě odlišná a pro sebe jsoucí fluida. V každém protikladu má to rozdílné proti sobě nikoli jen nějaké jiné, nýbrž své jiné. Obyčejné vědomí považuje rozdílné stránky za navzájem lhostejné. Tak se říká: Jsem člověk a okolo mne je vzduch, voda, zvířata, a vůbec jiné. Vše se tu rozpadá. Cílem filozofie je naproti tomu vypudit lhostejnost a poznat nutnost věcí, takže jiné se jeví jako stojící proti svému jinému. Tak např. nelze považovat anorganickou přírodu pouze za něco jiného, než je organická příroda, nýbrž za nutné jiné organické přírody. Obě jsou vůči sobě navzájem v podstatném vztahu a jedna jest jen pokud ze sebe vylučuje druhou, a právě tím se k ní vztahuje. Právě tak není ani příroda bez ducha, ani duch bez přírody. Je to vůbec důležité rozhodnutí, když se v myšlení oprostíme od toho, abychom říkali: Možné je také ještě něco jiného. Pokud tak mluvíme, jsme stále ještě zatíženi nahodilým, kdežto opravdové myšlení je, jak jsme už poznamenali, myšlením nutnosti. — Když novější přírodověda dospěla k tomu, že uznala, že protikladnost, kterou nejprve upozorovala u magnetismu v podobě polarity, proniká celou přírodou jako obecný přírodní zákon, musíme to bezpochyby pokládat za podstatný pokrok vědy; jen by se přitom mělo zároveň dbát na to, aby vedle protikladnosti nebyla nadále zároveň uplatňována i pouhá odlišnost. Tak zkoumáme např. barvy jednou, a to právem, jako stojící proti sobě v polárním protikladu (takzvané doplňkové barvy), ale pak opět jako lhostejné a čistě kvantitativní rozdíly červené, žluté, zelené atd.

2. *dodatek.* Místo abychom mluvili podle věty vyloučeného třetího (jež je zásadou abstraktního rozvažování), bylo by spíše třeba říci: Vše je protikladné. Ve skutečnosti není nikde, ani na nebi, ani na zemi, ani v duchovním, ani v přírodním světě takové abstraktní „buď-anebo“, jaké hlásá rozvažování. Vše, co vůbec jest, je nějaké konkrétno, a tudíž v sobě samém rozdílné a protikladné. Konečnost věcí pak záleží v tom, že jejich bezprostřední jsoucno neodpovídá tomu, čím jsou o sobě. Tak např. v anorganické přírodě je kyselina o sobě zároveň i zásadou, tzn. její bytí spočívá jen v tom, že se vztahuje

k svému jinému. Ani kyselina tudíž nesetrvává klidně v protikladu, nýbrž tíhne k tomu klást se jako to, čím je o sobě. Co vůbec hýbe světem, je rozpor; a proto je směšné tvrdit, že rozpor nelze myslet. Na tomto tvrzení je správné pouze to, že konstatováním rozporu není věc vyřízena a že rozpor se překonává jen skrze sebe sama. Překonaný rozpor pak ale není abstraktní identitou, neboť identita sama je jen jednou stránkou protikladu. Nejbližším výsledkem protikladnosti kladené jako rozpor je *důvod*, který v sobě obsahuje jak identitu, tak i rozdíl jako překonané a degradované na pouhé ideální momenty.

§ 120

Pozitivno je ono rozličné, jež má být pro sebe, a zároveň nemá být lhostejné vůči svému vztahu *k svému jinému*. *Negativno* má být právě tak samostatně negativním vztahem *k sobě*, má být *pro sebe*, ale zároveň má mít jakožto naprosto negativní tento svůj vztah k sobě, toto své pozitivno, pouze v jiném. Pozitivno i negativno jsou tedy kladeným rozparem, obě jsou *o sobě totéž*. Obě jsou taková i *pro sebe*, protože každé je překonáváním toho druhého i sebe sama. Tím zanikají v *důvodu*. – Čili podstatný rozdíl jakožto rozdíl o sobě a pro sebe je bezprostředně pouze rozdílem sebe od sebe sama, a obsahuje tedy identično; k celému o sobě a pro sebe jsoucímu rozdílu patří tedy jak on sám, tak identita. – *Jakožto vztahující se k sobě* je rozdíl rovněž vyjádřen *jako to, co už je identické se sebou*, a *protikladné* je obecně to, co v sobě obsahuje *to jedno a jeho jiné, sebe a svůj protiklad*. Takto určené bytí-v-sobě podstaty je *základ-důvod*.

c c) Z Á K L A D - D Ů V O D

§ 121

Důvod je jednotou identity a rozdílu, je pravdou toho, v co vyústil rozdíl a identita, – je reflexí-v-sebe, jež je právě tak reflexí-v-jiné, a naopak. Je to *podstata* kladená jako *totalita*.

Věta důvodu zní: Vše má svůj dostatečný důvod; to znamená, že opravdovou esencí něčeho není jeho určení jako něčeho identického se sebou, ani jako něčeho rozličného, ani jako něčeho pouze pozitivního anebo pouze negativního, nýbrž to, že má své bytí v jiném, které je jako jeho identično-se-sebou jeho podstatou. Tato podstata rovněž není abstraktní reflexí *v sebe*, nýbrž reflexí *v jiné*. Důvod je v sobě jsoucí podstatou, a ta je podstatně důvodem, a důvodem je, jen pokud je důvodem něčeho, tj. něčeho jiného.

Dodatek. Říká-li se o důvodu, že je *jednotou* identity a rozdílu, pak tuto jednotu nesmíme chápat jako abstraktní identitu, protože tak bychom dostali jen jiné pojmenování, kdežto co do myšlenky bychom měli opět jen rozvažovací identitu samu, kterou jsme již poznali jako nepravdivou. Abychom tomuto nedorozumění zabránili, můžeme tedy také říci, že důvod je nejen jednotou, nýbrž právě tak i rozdílem identity a rozdílu. Důvod, jenž se nám nejprve ukázal jako překonání rozporu, se takto jeví jako nový rozpor. Jako takový však není ničím klidně setrvávajícím v sobě, nýbrž odpuzuje se od sebe sama. Důvod je důvodem, jen pokud zdůvodňuje. Ale tím, co vzešlo z důvodu, je on sám, a v tom tkví formalismus důvodu. Zdůvodněné a důvod jsou jeden a týž obsah, a rozdíl mezi oběma je pouhý formální rozdíl mezi prostým vztahem k sobě a zprostředkováním čili kladeností. Tážeme-li se po důvodech věcí, je to obecně už výše zmíněné (§ 112, dodatek) stanovisko reflexe. Potom chceme věc vidět jakoby dvojmo, jednou v její bezprostřednosti, podruhé v jejím důvodu, kde už není bezprostřední. To je pak také prostý smysl takzvaného myšlenkového zákona dostatečného důvodu, který říká právě jen tolik, že je věci nutno považovat podstatně za zprostředkované. Ostatně vytyčováním tohoto zákona dává formální logika jiným vědám špatný příklad, protože požaduje, aby nepřijímaly svůj obsah za platný v jeho bezprostřednosti, zatímco sama nastoluje tento zákon myšlení, aniž by ho odvodila a ukázala jeho zprostředkování. Týmž právem, jímž logik tvrdí, že naše mohutnost myšlení je uzpůsobena tak, že se musíme u všeho ptát po dů-

vodu, mohl by pak i lékař na otázku, proč se utopí člověk, který spadl do vody, odpovědět tak, že člověk už je tak uzpůsoben, že nemůže žít pod vodou; podobně by mohl odpovědět právník, kterého by se ptali, proč se trestá zločinec, že občanská společnost je prostě uzpůsobena tak, že zločiny nemohou zůstat bez trestu. Ale i když upustíme od požadavku, který se logice předkládá, totiž aby zdůvodnila myšlenkový zákon důvodu, musí logika přinejmenším odpovědět na otázku, co máme důvodem rozumět. Obvyklé vysvětlení, že důvod je to, co má nějaký důsledek, se jeví na první pohled zřejmější a pochopitelnější než definice uvedená výše. Ale ptáme-li se dále, co je to důsledek, a obdržíme-li odpověď, že důsledek je to, co má důvod, ukazuje se, že srozumitelnost tohoto vysvětlení spočívá jen v tom, že se při něm již předpokládá to, co vyplynulo jako výsledek z předcházejícího myšlenkového pohybu. Úkolem logiky je však právě ukázat, že pouze představované a jako takové nepochopené a nedokázané myšlenky jsou stupně sebe sama určujícího myšlení, čímž jsou potom tyto myšlenky zároveň pochopeny a dokázány. — V běžném životě a podobně i v konečných vědách se této formy reflexe často používá ve snaze zjistit s její pomocí, jak se to se zkoumanými předměty vlastně má. I když proti tomuto způsobu uvažování nelze nic namítat, pokud při něm jde takřkajíc jen o první domácí potřebu poznávání, musíme přece jen hned podotknout, že nám nemůže poskytnout ani teoreticky, ani prakticky definitivní uspokojení, a sice proto, že důvod ještě nemá žádný o sobě a pro sebe určitý obsah, takže tím, že něco považujeme za zdůvodněné, získáváme pouhý rozdíl formy mezi bezprostředností a zprostředkováním. Tak např. vidíme nějaký elektrický jev a ptáme se na jeho důvod. Dostane-li se nám odpovědi, že důvodem tohoto jevu je elektřina, pak je to též obsah, který jsme měli bezprostředně před sebou, přeložený nyní pouze do formy niternosti. — Dále není ale důvod také jen něčím se sebou totožným, nýbrž je také rozdílný, a proto lze pro jeden a též obsah uvést rozdílné důvody. Tato rozdílnost důvodů potom postupuje na základě pojmu rozdílu dál k protikladnosti ve formě důvodů *pro*

a *proti* témuž obsahu. – Pozorujeme-li např. nějaké jednání, dejme tomu krádež, je to obsah, na němž lze rozlišit více stránek. Tímto jednáním bylo narušeno vlastnictví, ale zloděj, který byl v nouzi, tak získal prostředky k uspokojení svých potřeb, a dále je možné, že okradený neužíval svého majetku vhodným způsobem. Je sice správné, že rozhodujícím hlediskem, před nímž musí ostatní zřetele ustoupit, je vzniklé porušení vlastnictví, ale v myšlenkovém zákonu důvodu toto rozhodnutí nespočívá. Podle běžného pojetí tohoto myšlenkového zákona se sice nemluví pouze o důvodu vůbec, nýbrž o dostatečném důvodu, a proto by bylo možné se domnívat, že kromě porušení vlastnictví představují v případě zmíněného jednání i ostatní vytčená hlediska důvody, nikoli ovšem důvody dostatečné. K tomu je ale nutno poznamenat, že když se mluví o dostatečném důvodu, je tento predikát buď zcela zbytečný, anebo jím překračujeme kategorii důvodu jako takového. Uvedený predikát je zbytečný a tautologický, má-li vyjadřovat pouze schopnost zdůvodňovat vůbec, protože důvod je důvodem, jen pokud má tuto schopnost. Když voják uteče z bitvy, aby si zachránil život, jedná sice v rozporu se svou povinností, ale není možné tvrdit, že by důvod, který ho k takovému jednání vedl, nebyl dostatečný, neboť jinak by byl setrval na svém místě. Dále musíme ale také říci, že jako z jedné strany stačí všechny důvody, nestačí z druhé strany žádný důvod jako takový, a to proto, že – jak jsme už poznamenali výše – důvod nemá ještě žádný o sobě a pro sebe určitý obsah, a není proto samočinný a produktivní. Jako takový o sobě a pro sebe určitý a tedy i samočinný obsah se nám brzy ukáže *pojmem*. A je to pojem, o co jde *Leibnizovi*, když mluví o *dostatečném* důvodu³⁹ a naléhá na to, aby se věci zkoumaly z tohoto hlediska. Leibniz má přitom na zřeteli především čistě mechanistické pojetí, dodnes oblíbené u mnoha lidí, a právem je prohlašuje za nedostatečné. Takovým čistě mechanistickým pojetím je např., když se organický proces krevního oběhu redukuje jen na stahování srdce, a stejně mechanistické jsou ony teorie trestního práva, které vidí účel trestu jen v zneškodňování, odstrašování a jiných

podobných vnějších důvodech. Leibnizovi se skutečně velmi krivdí, když se tvrdí, že se spokojil s něčím tak ubohým, jako je formální myšlenkový zákon důvodu. Způsob zkoumání, jež Leibniz uplatňoval, je pravým opakem onoho formalismu, který se spokojuje s pouhými důvody tam, kde jde o pojímající poznání. V tomto ohledu staví Leibniz proti sobě *causae efficientes* a *causae finales* a žádá, abychom nezůstávali stát u prvních, nýbrž abychom pronikli k druhým. Podle tohoto rozlišování by se např. světlo, teplo, vlhkost měly sice považovat za účinnou, nikoli však za účelnou příčinu růstu rostlin, kteroužto účelnou příčinou není právě nic jiného než pojem rostliny samé. – Zde je možno ještě poznamenat, že uvážnutí u pouhých důvodů, zejména v oblasti práva a mravnosti, je vůbec stanoviskem a principem sofistů. Mluví-li se o sofistice, rozumí se tím často pouze takový způsob uvažování, při němž jde o to, překroutit právo a pravdu a ukázat vůbec věci ve falešném světle. Tato tendence však není v sofistice bezprostředně obsažena, jejím stanoviskem není zprvu nic jiného než stanovisko rezonování. Sofisté vystoupili v Řecku v době, kdy už Řekům nestačila v náboženské a mravní oblasti pouhá autorita a tradice a kdy cítili potřebu uvědomovat si to, co měli uznávat za platné, jako obsah zprostředkovaný myšlením. Tomuto požadavku vyšli sofisté vstříc tím, že poskytovali návod, jak vyhledávat různá hlediska, z nichž lze o věcech uvažovat; tato různá hlediska nejsou pak nic jiného než právě důvody. Protože pak, jak už bylo řečeno, důvod nemá ještě žádný o sobě a pro sebe určitý obsah, a jelikož pro to, co je nemravné a protiprávní, lze vyhledávat důvody stejně jako pro to, co je mravné a po právu, připadá rozhodování o tom, které důvody mají platit, subjektu a je věcí jeho individuálního smýšlení a záměrů, pro které důvody se rozhodne. Tím je pak podkopána objektivní půda toho, co je platné o sobě a pro sebe, co je všemi uznané, a je to tato negativní stránka sofistiky, která ji zaslouženě uvedla ve zmíněnou špatnou pověst. Jak známo, Sókratés proti sofistům všude bojoval, ovšem nikoli tím, že by proti jejich rezonování stavěl prostě autoritu a tradici, nýbrž spíše tím, že dia-

lekticky odhaloval neudržitelnost pouhých důvodů a že proti nim uplatňoval spravedlnost a dobro, a vůbec obecně čili pojem vůle. Když se dnes nejen při výkladech o světských věcech, ale i v kázáních postupuje často jen rezonujícím způsobem, a tak se např. uvádějí všemožné důvody, proč máme být vděční bohu, pak by Sókratés a Platón neváhali prohlásit tyto důvody za sofistiku, protože, jak řečeno, sofistice nejde v první řadě o obsah, jenž může být i pravdivý, nýbrž o formu důvodů, jimiž lze vše obhájit, ale i vše napadnout. Člověk, který neumí nalézt pro všechno, i pro to nejhorší a nejzvrácenější, nějaký dobrý důvod, to v naší době, tak bohaté na reflexi a rezonování, moc daleko nedotáhne. Vše, co bylo kdy ve světě pokazeno, bylo pokazeno z dobrých důvodů. Ohání-li se někdo důvody, máme nejprve sklon před nimi ustupovat, ale když jsme už učinili zkušenost, jak se to s důvody vlastně má, zatvrdíme se proti nim a nedáme si jimi imponovat.

§ 122

Podstata je především zdáním a zprostředkováním *v sobě*; jako totalita zprostředkování je její jednota se sebou nyní *kladena* jako sebezpřekonání rozdílu, a tím sebezpřekonání zprostředkování. Podstata je tedy obnovením *bezprostřednosti* čili *bytí*, ale *bytí*, pokud je *zprostředkováno* *překonáním zprostředkování*; – a to je *existence*.

Důvod ještě nemá žádný o sobě a pro sebe určitý *obsah*, ani není *účelem*, a proto není *činný* ani *vytvářející*; nýbrž určitá existence z důvodu pouze *vychází*. Proto je *určitý* důvod něčím formálním, nějakou určitostí, pokud je *kladena* jako *vztahená k sobě samé*, jako afirmace ve vztahu k bezprostřední existenci, jež s ní souvisí. Právě proto, že je *důvodem*, je i *dobrym* důvodem, neboť *dobry* neznamena – vzato zcela abstraktně – nic víc než něco afirmativního a dobrá je každá určitost, kterou lze v nějakém ohledu prohlásit za uznaně afirmativní. Pro všechno je tedy možno najít a udat nějaký důvod, a *dobry důvod* (např. dobrá pohnutka jednání) může, ale *také nemusí* něco způsobit,

může, ale *také nemusí* mít nějaký následek. Pohnutkou, která něco způsobuje, se důvod stává např. tehdy, když jej v sebe přijme nějaká vůle. Jen ta ji dělá činnou a příčinou.

b . E X I S T E N C E

§ 123

Existence je bezprostřední jednotou reflexe-v-sebe a reflexe-v-jiné. Je proto neurčitým množstvím existujících entit jako reflektovaných-v-sebe, které se ale právě tak jeví-v-jiné, jsou *relativní* a vytvářejí svět vzájemné závislosti a nekonečné souvislosti důvodů a zdůvodnění. Důvody jsou samy existencemi a existující entity jsou po mnoha stránkách právě tak důvody jako zdůvodněními.

Dodatek. Výraz „existence“ (odvozený od *existere*) poukazuje na to, že je to něco vzniklého, a existence je bytí, jež vzešlo z důvodu, bytí obnovené překonáním zprostředkování. Podstata jako překonané bytí se nám ukázala především jako jevení se v sobě a určeními tohoto jevení se jsou identita, rozdíl a důvod. Důvod je jednotou identity a rozdílu a jako identita je zároveň rozlišováním se od sebe samého. Ale to, co je odlišeno od důvodu, je právě tak málo pouhým rozdílem, jako je on sám jen abstraktní identitou. Důvod je překonáváním sebe samého a to, k čemu se překonává, rezultat jeho negace, je existence. Existence jakožto vzešlá z důvodu obsahuje důvod v sobě a důvod nezaostává za existencí, nýbrž záleží právě v tom, že se sám překonává a přesazuje v existenci. To se pak objevuje i v běžném vědomí, a to tak, že když zkoumáme důvod něčeho, není tento důvod ničím abstraktně niterným, nýbrž je to naopak opět něco existujícího. Tak např. za důvod požáru považujeme blesk, který zapálil budovu, a stejně považujeme za důvod ústavy nějakého národa jeho mravy a životní poměry. To je obecná podoba, v níž se existující svět nejprve prezentuje reflexi, totiž jako neurčité množství existujících entit, které se k sobě navzájem chovají – reflektovány zároveň

v sebe i v jiné – jako důvod i jako zdůvodněné. V této pestré hře světa jako souhrnu všeho existujícího se zprvu neukazuje žádný pevný bod, vše se zde jeví jen jako relativní, podmíněné jiným a právě tak podmiňující jiné. Reflektující rozvažování si vytyčuje jako svůj úkol zjišťovat a sledovat tyto všestranné vztahy, avšak otázka po jejich posledním účelu přitom zůstává nezodpovězena a potřeba pojímajícího rozumu proto překračuje s dalším vývojem logické ideje toto stanovisko pouhé relativity.

§ 124

Reflexe-v-jiné je u existujícího neodělitelná od reflexe-v-sebe. Jejich jednotou, z níž existence vzešla, je důvod. Proto existující obsahuje relativitu a svou rozmanitou souvislost s jinými existujícími na sobě samém a je v sobě *reflektováno jako důvod*. Tak je to existující *věcí*.

Věc-o-sobě, jež se stala díky Kantově filozofii tak slavnou, se zde ukazuje ve svém vznikání, totiž jako abstraktní reflexe-v-sebe, na níž se trvá – proti reflexi-v-jiné a proti rozličným určením vůbec – jako na jejich prázdné *základně*.

Dodatek. Tvrdí-li se, že *věc-o-sobě* je nepoznatelná, je to třeba připustit potud, pokud máme pod poznáním rozumět pochopení předmětu v jeho konkrétní určitosti, avšak *věc-o-sobě* není než zcela abstraktní a neurčitou věcí vůbec. Ostatně stejným právem, s nímž se mluví o *věci-o-sobě*, by se mělo mluvit i o *kvalitě-o-sobě*, o *kvantitě-o-sobě* a stejně i o všech ostatních kategoriích, pod čímž by pak bylo třeba rozumět tyto kategorie v jejich abstraktní bezprostřednosti, tj. bez ohledu na jejich vývoj a vnitřní určitost. Musíme tedy považovat za pouhou svévoli rozvažování, je-li fixována právě jen věc ve svém bytí-o-sobě. Dále bývá toto „o sobě“ ale aplikováno i na obsah přírodního a duchovního světa, a podle toho se např. mluví o elektřině nebo o rostlině *o sobě*, a také o člověku nebo o státě *o sobě*, a pod tímto „o sobě“ těchto předmětů se míní to, co je na nich správné a specifické. S těmito předměty se to nemá jinak než s *věcí-o-sobě* vůbec – totiž tak, že zůstaneme-li stát u pouhého „o sobě“

předmětů, nepochopíme je v jejich pravdě, nýbrž v jednostranné formě pouhé abstrakce. Tak např. člověkem-o-sobě je dítě, jehož úkol spočívá nikoli v tom, aby setrvalo v tomto abstraktním a nerozvinutém „o sobě“, nýbrž aby se stalo tím, čím je nejprve jen *o sobě* – totiž svobodnou a rozumnou bytostí, také *pro sebe*. Právě tak je státem-o-sobě stát ještě nerozvinutý, patriarchální, v němž se různé politické funkce, jež tkví v pojmu státu, ještě pojmově nekonstituovaly. V témže smyslu se můžeme dívat také na semeno jako na rostlinu-o-sobě. Z uvedených příkladů je třeba vyvodit, že jsme na velkém omylu, domníváme-li se, že to, co je na věcech „o sobě“, anebo že věc-o-sobě vůbec je něco našemu poznání nedostupného. Všechny věci jsou nejprve o sobě, ale tím to nekončí, nýbrž tak, jako je v povaze semena, které je rostlinou-o-sobě, že se vyvíjí, tak překračuje i věc vůbec své pouhé „o sobě“ jako abstraktní reflexi-v-sebe a pokračuje dál k tomu, aby se prokázala také jako reflexe-v-jiné – a tak *má věc vlastnosti*.

c . V Ě C

§ 125

Věc je totalitou, neboť je vývojem určení důvodu a existence kladeným v jednom. Podle jednoho ze svých momentů, momentu *reflexe-v-jiné*, má v sobě rozdíly a je tudíž *určitou* a konkrétní věcí. aa) Tato určení se od sebe navzájem liší; svou reflexi-v-sebe mají ve věci, ne v sobě samých. Jsou to *vlastnosti* věci a jejich vztah k věci tkví v tom, že je věc *má*.

Míti nastupuje jako vztah na místo *bytí*. Něco má sice na sobě rovněž kvality, ale toto přenášení vztahu „míti“ na jsoucí je nepřesné, protože určitost jako kvalita tvoří s něčím bezprostřední jednotu a něco *přestává být*, ztratí-li svou kvalitu. Věc je ale reflexí-v-sebe, a to jako identita odlišná i od rozdílu, od svých určení. – Termínu „*míti*“ se užívá v mnoha jazycích k označení *minulosti* – právem, protože minulost je *překonané*

bytí – a duch je její reflexí-v-sebe, v níž má minulost jedině ještě trvání. Duch však odlišuje toto v sobě překonané bytí také od sebe.

Dodatek. Na věci se vracejí veškerá reflexivní určení jako existující. Tak je věc – zprvu jen věc-o-sobě – identická se sebou. Ale jak jsme viděli, identita není bez rozdílu a vlastnosti, které věc má, jsou existujícím rozdílem ve formě rozdílnosti. Zatímco dříve se odlišné vlastnosti prokazovaly jako vůči sobě navzájem lhostejné a jejich vzájemný vztah byl kladen jen prostřednictvím srovnání, vzhledem k nim vnějškovému, nyní máme ve věci pouto, jež tyto různé vlastnosti navzájem spojuje. Ostatně vlastnost se nesmí zaměňovat s kvalitou. Říká se sice, že něco má kvality. Ale toto označení je nevhodné potud, že vlastnění naznačuje určitou samostatnost, jež něčemu, jež je bezprostředně identické se svou kvalitou, ještě nepřísluší. Něco je tím, čím to je, jen díky své kvalitě, zatímco věc existuje sice také jen potud, pokud má vlastnosti, není však vázána na tu neb onu určitou vlastnost, a může jí tutíž i pozbyt, aniž by proto přestala být tím, čím je.

§ 126

bb) Reflexe-v-jiné však je i v *důvodu* bezprostředně sama o sobě reflexí-v-sebe, a proto jsou rovněž i vlastnosti se sebou identické, *samostatné* a osvobozené od své svázanosti s věcí. Ale protože jsou to *navzájem rozdílné* určitosti věci jako reflektované-v-sebe, nejsou samy věcmi, jako které jsou konkrétně dány, nýbrž jsou to v sobě reflektované existence jakožto abstraktní určitosti, jsou to *matérie*.

Matérie, např. magnetické, elektrické matérie, se ani nenazývají *věcmi*. – Jsou to zvláštní kvality totožné se svým bytím, je to určitost, jež dospěla k bezprostřednosti jako k bytím, které je reflektovaným bytím, existencí.

Dodatek. Osamostatňování vlastností, které věc *vlastní*, v *matériích* nebo *látkách*, z nichž se věc *skládá*, je sice zdůvodněno v pojmu věci, a nacházíme je proto i ve

zkušenosti, ale v rozporu s myšlením i zkušeností je také, když se z toho, že určité vlastnosti věci, např. barvu, vůni atd. lze předvést i jako zvláštní barvivo, voňavku atd., vyvozuje, že tím je vše vyřízeno, a že stačí prostě věci rozložit v látky, z nichž jsou složeny, abychom pronikli k tomu, jak se to s věcmi vlastně má. Takové rozkládání v samostatné látky má své místo pouze v anorganické přírodě. Chemik právem rozkládá např. kuchyňskou sůl nebo sádro v jejich složky, a pak říká, že se kuchyňská sůl skládá z kyseliny solné a hydroxidu sodného a sádra z kyseliny sírové a vápníku. Rovněž právem se dívá geologie na žulu jako na složenou z křemene, živce a slídy. Tyto látky, z nichž se věc skládá, jsou pak částečně samy opět věcmi, jež je možno jako takové opět rozložit v ještě abstraktnější látky; např. kyselina sírová se skládá ze síry a kyslíku. Zatímco však tyto látky či matérie můžeme skutečně považovat za existující pro sebe, často se stává, že se rovněž za zvláštní matérie považují i jiné vlastnosti věcí, kterým ovšem tato samostatnost nenáleží. Tak se např. mluví o tepelné látce, o elektrické a magnetické materii, na kteréžto látky a matérie se však musíme dívat jako na pouhé fikce rozvažování. Abstraktní reflexe rozvažování vůbec postupuje tak, že se svévolně chápe jednotlivých kategorií, které mají svou platnost jen jako určité vývojové stupně ideje, a nakládá pak s nimi – údajně za účelem vysvětlení, jenže v rozporu s nepředpojatým nazíráním a zkušeností – tak, že z nich vyvozuje všechny předměty, jimiž se zabývá. Tak se potom i složenost věcí ze samostatných látek rozmanitě uplatňuje i v takových oblastech, kde už neplatí. Už v rámci přírody se ukazuje tato kategorie, pokud jde o organický život, jako nedostatečná. Říká se ovšem: toto zvíře se skládá z kostí, svalů, nervů atd., ale každému je okamžitě jasné, že zde jde o něco jiného než v případě složení kousku žuly z látek, jež jsme uvedli výše. Tyto látky se chovají zcela lhostejně vůči svému spojení a mohou právě tak dobře existovat i bez něho, kdežto různé části a údy organického těla existují jen ve svém spojení; odděleny od sebe navzájem, přestávají jako takové existovat.

§ 127

Matérie je tak *abstraktní* čili neurčitou reflexí-v-jiné, nebo je, jakožto určitá, zároveň reflexí-v-sebe. Je tedy *zde jsoucí věcností*, existencí věci. Věc má tímto způsobem v *matériích* svou reflexí-v-sebe (opak § 125), neexistuje sama v sobě, nýbrž sestává z *matérií* a je jen jejich povrchní souvislostí, jejich vnějším spojením.

§ 128

cc) *Matérie* je jako *bezprostřední jednota* existence se sebou také lhostejná vůči určitosti. Mnohé rozličné *matérie* se proto spojují v *jedné matérii*, v existenci spočívající v reflexívním určení *identity*, a jsou vůči těmto rozličným určitostem a jejich vnějšimu *vztahu*, jež mají ve věci k sobě navzájem, *formou* – reflexívním určením *rozdílu*, ale jakožto existujícího a jako *totality*.

Tato jedna neurčená *matérie* je dále totéž co věc-o-sobě, jenže tato je v sobě zcela abstraktní, kdežto ona jako jsoucí o sobě je i pro jiné, především pro *formu*.

Dodatek. Různé *matérie*, z nichž se věc skládá, jsou *o sobě* jedna totéž co druhá. Tak dostáváme *jednu matérii* vůbec, v níž je rozdíl kladen jako jí vnější, tj. jako *pouhá forma*. Reflektujícímu vědomí je zcela běžné takové pojetí věcí, jako by základem všech byla jedna a táž *matérie* a jako by se od sebe lišily pouze vnějškově, svou *formou*. *Matérie* je přitom pojímána tak, jako by byla o sobě zcela neurčitá, ale schopná přijmout jakékoli určení, a zároveň jako by byla naprosto stálá a zůstávala při veškeré změně stále stejná. U konečných věcí se ovšem vyskytuje tato lhostejnost *matérie* vůči určitým *formám*; např. mramorovému bloku je lhostejné, zda mu dáme *formu* té či oné sochy, nebo třeba nějakého sloupu. Nepřehlédněme však přitom, že taková *matérie*, jako je kus mramoru, je lhostejná vůči *formě* jen relativně (ve vztahu k sochaři), v žádném případě však není úplně beztvářá. V souladu s tím pokládá mineralog mramor, jenž je jen relativně neformný, za určitou *formaci* horniny lišící se od jiných

stejně určitých formací, jako je např. pískovec, porfyr apod. Je to tedy pouze abstrahující rozvažování, které fixuje matérii v její izolovanosti a jako o sobě beztvarou. Naproti tomu ve skutečnosti v sobě myšlenka matérie plně obsahuje princip formy, a proto se ani ve zkušenosti nikde nevyskytuje nějaká beztvará matérie. Pojetí matérie jako původně dané a o sobě beztvaré je ostatně velmi staré – setkáváme se s ním už u Řeků, nejprve v mytické podobě chaosu, který považovali za beztvarý základ existujícího světa. Důsledkem této představy je, že bůh není považován za stvořitele světa, nýbrž za pouhého demiurga, který svět pouze utváří. Hlubší je ale opačný názor, že bůh stvořil svět z ničeho; v tom je pak obsaženo jednak, že matérie jako taková není samostatná, jednak, že forma nepřístupuje k matérii zvnějšku, nýbrž jakožto totalita nese princip matérie v sobě samé. A tato svobodná a nekonečná forma se nám brzy ukáže jako *pojem*.

§ 129

Věc se tedy rozpadá v *matérii* a *formu*, z nichž každá je *totalitou* věčnosti a je samostatně pro sebe. Avšak *matérie*, jež má být pozitivní, neurčitou existencí, obsahuje jako existence jak reflexi-v-jiné, tak bytí-v-sobě. Jako jednota těchto určení je sama totalitou formy. Forma ale obsahuje už jako totalita určení reflexi-v-sebe, neboli má jakožto forma *vztahující se k sobě* to, co má vytvářet určení matérie. Obě jsou *o sobě* jedno a totéž. Jako *kladená* je tato jejich jednota vůbec *vztahem* matérie a formy, jež jsou právě tak i rozdílné.

§ 130

Věc jako tato totalita je rozporem, neboť jako negativní jednota věci je *formou*, v níž je matérie určena a degradována na *vlastnosti* (§ 125), a zároveň *sestavá z matérií*, jež jsou v reflexi-věci-v-sebe zároveň právě tak samostatné, jako negované. Věc je tak podstatnou existencí, překonávající se v sobě samé, je *jevem*.

Negace kladená ve věci právě tak jako samostatnost

matérií se projevují ve fyzice jako *prostupnost*. Každá z mnoha těchto materií (barvivo, vonná esence a jiné látky, podle některých i zvuková látka, elektrická materie atd.) je *také negována*, a v této její negaci, v jejích pórech, jsou mnohé jiné samostatné materie, jež jsou rovněž porézní a nechávají tak v sobě navzájem jedna druhou. Ony póry nejsou ničím *empirickým*, nýbrž jsou to fikce rozvažování, které tímto způsobem vyjadřuje moment negace samostatných materií a další bujení rozporů zakrývá oním mlhavým zmatkem, v němž jsou všechny materie *samostatné* a právě tak všechny – jedna v druhé – *popřené*. – Hypostazují-li se podobným způsobem mohutnosti a činnosti ducha, stává se jejich živá jednota stejně zmateným působením jedné na druhou.

Jako nelze póry ověřit pozorováním (nemluvíme o pórech v organických látkách, ve dřevě, kůži, ale o pórech v takzvaných materiích, jako v barvivo, tepelné látce, atd., nebo v kovech, krystalech apod.), tak je i materie sama, dále každá od ní oddělená forma, v první řadě pak věc a její složení z materií, anebo, že existuje sama a má jen vlastnosti, produktem reflektujícího rozvažování, jež tím, že pozoruje a předstírá, že podává jen to, co pozoruje, vytváří naopak metafyziku, která je po všech stránkách rozporem, jenž ale zůstává rozvažování skryt.

B

J E V

§ 131

Podstata se musí *jevit*. Její jevení v ní je jejím sebezpřekonáváním v bezprostřednost, jež je jako reflexe-v-sebe právě tak *trváním* (matérií), jako *formou*, reflexí-v-jiné, *překonávajícím se* trváním. Jevení je určením, díky němuž podstata není bytím, nýbrž podstatou, a rozvinuté jevení je jevem. Podstata tedy není *za* jevem nebo *vně* jevu, nýbrž tím, že to, co existuje, je podstatou, je existence jevem.

Dodatek. Existence kladená ve svém rozporu je jevem. Jev nesmíme zaměňovat za pouhé zdání. Zdání je nejbližší pravdou bytí či bezprostřednosti. Bezprostřednem není to, co si myslíme, že v něm máme, není to něco samostatného a spočívajícího v sobě, nýbrž je to jen zdání, a jako takové je zahrnuto do jednoduchosti podstaty jsoucí v sobě. Podstata je především totalitou v sobě, nezůstává však stát u této niternosti, nýbrž vystupuje z ní jako důvod ven do existence, jež je – protože nemá svůj důvod v sobě samé, ale v něčem jiném, právě jen jevem. Mluvíme-li o jevu, spojujeme s ním představu neurčité rozmanitosti existujících věcí, jejichž bytí tkví výlučně jen v zprostředkování a které se tedy nezakládají na sobě samých, nýbrž mají platnost pouhých momentů. Tím je však současně také dáno, že podstata nezůstává za jevem nebo vně jevu, nýbrž je naopak tak nekonečně dobrotivá, že propouští své zdání v bezprostřednost a dopřává mu radost jsoucna. Jev takto kladený nestojí na svých vlastních nohách a nemá své bytí v sobě samém, nýbrž v něčem jiném. Bůh jakožto podstata je i dobrotivostí, a tím, že propůjčuje momentům svého jevení v sobě existenci, aby vytvořily svět, se současně projevuje jako moc nad světem a jako spravedlnost, která odhaluje obsah tohoto existujícího světa, pokud chce existovat pro sebe, jako pouhý jev.

Jev je vůbec velmi důležitým stupněm ve vývoji logické

ideje a lze říci, že filozofie se liší od běžného vědomí tím, že to, na co se běžné vědomí dívá jako na jsoucí a samostatné, filozofie považuje za pouhý jev. Přitom však záleží na tom, aby byl význam jevu náležitě pochopen. Řekne-li se totiž o něčem, že je to *jen* jev, může to vyvolat mylný dojem, jako kdyby *jsoucí* nebo *bezprostředno* bylo ve srovnání s jevem něčím vyšším. Ve skutečnosti je tomu právě naopak, totiž *tak*, že jev je něco vyššího než pouhé bytí. Jev je vůbec pravdou bytí a je bohatším určením než bytí, protože v sobě spojuje momenty reflexe v sebe i reflexe v jiné, zatímco bytí neboli bezprostřednost je ještě něčím jednostranně bezvztažným a zakládajícím se (zdánlivě) jen na sobě. Dále ovšem poukazuje toto „jen“, pokud se týče jevu, na určitý nedostatek, a ten spočívá v tom, že jev je ještě něčím v sobě nalomeným a nemajícím svou oporu v sobě samém. Vyšší než pouhý jev je především *skutečnost*, o níž pojednáme jako o třetím stupni podstaty později. – V dějinách novější filozofie patří především *Kantovi* zásluha, že znovu uplatnil výše uvedený rozdíl mezi obyčejným a filozofickým vědomím. Kant se však zastavil na poloviční cestě potud, že pojal jev jen v subjektivním smyslu a vně něho fixoval abstraktní podstatu jako *věc o sobě* nepřístupnou našemu poznání. Být pouhým jevem, to je vlastní povaha bezprostředně předmětného světa samého, a když o něm jako o takovém víme, poznáváme zároveň podstatu, která nezůstává za jevem nebo vně jevu, nýbrž manifestuje se jako podstata právě tím, že degraduje svět na pouhý jev. – Naivnímu vědomí nelze ostatně zablýskat, že se nechce při své touze po totalitě spokojit s tvrzením subjektivního idealismu, že máme co dělat výlučně jen s jevy. Když se ale toto naivní vědomí pokouší zachránit objektivitu poznání, snadno se mu stává, že se vrací k abstraktní bezprostřednosti a beze všeho ji drží za pravdu a skutečnost. *Fichte* pojednává ve svém spisku pod názvem „Nad slunce jasnější zpráva širší veřejnosti o vlastní podstatě nejnovější filozofie; pokus přimět čtenáře k jejímu pochopení“⁴⁰ populární formou o protikladu mezi subjektivním idealismem a bezprostředním vědomím, a to ve formě rozhovoru mezi autorem a čtenářem. Snaží se doká-

zat oprávněnost subjektivně idealistického stanoviska. V tomto rozhovoru si čtenář autorovi stěžuje, že se mu vůbec nedaří zaujmout ono stanovisko, a vyjadřuje svůj smutek nad tím, že věci, které ho obklopují, by neměly být skutečnými věcmi, nýbrž pouhými jevy. Požaduje-li se na čtenáři, aby se považoval za zakletého v neproniknutelném kruhu čistě subjektivních představ, nelze mu ovšem zazlívát tento smutek. Naproti tomu je ale třeba říci, že – pomineme-li čistě subjektivní pojetí jevu – máme všechny příčiny, abychom byli spokojeni s tím, že u věcí, které nás obklopují, máme co dělat pouze s jevy, a nikoli s pevnými a samostatnými existencemi, protože v opačném případě bychom jak tělesně, tak duchovně brzy zemřeli hladem.

a . S V Ě T J E V U

§ 132

To, co se jeví, existuje tak, že jeho *trvání* je bezprostředně překonáno, že toto trvání je pouze momentem formy samé; forma v sobě obsahuje trvání čili materii jako jedno ze svých určení. To, co se jeví, má takto svůj důvod v materii jako své podstatě, ve své reflexi-v-sebe v protikladu ke své bezprostřednosti, ale tím jen v jiné určitosti formy. Tento důvod jevu je rovněž něčím jevovým a jev takto přechází k nekonečnému zprostředkování trvání skrze formu; tudíž také skrze netrvání. Toto nekonečné zprostředkování je zároveň jednotou vztahu k sobě a rozvíjí tuto existenci v *totalitu* a *svět* jevu, v reflektovanou konečnost.

b . O B S A H A F O R M A

§ 133

To, že svět jevu je vně sebe, tvoří jeho *totalitu* a tkví zcela v jeho *vztahu-k-sobě*. Vztah jevu k sobě je takto úplně určen, má *formu* v něm samém, a protože je v této

identitě, má ráz podstatného trvání. Tak je forma *obsahem*, a co do své rozvinuté určitosti *zákonem* jevu. Do *formy* jako *v sobě nereflektované* spadá negativno jevu, jeho nesamostatnost a proměnlivost – je to lhostejná, *vnější* forma.

Pokud jde o protiklad obsahu a formy, je podstatné, abychom měli na zřeteli, že obsah není bez formy, nýbrž má právě tak *formu v sobě samém*, jako je mu forma *něčím vnějším*. Máme tu tak zdvojení formy, která je jednou, jako v sobě reflektovaná, obsahem, jindy, jako v sobě nereflektovaná, existencí, jež je vůči obsahu vnější a lhostejná. *O sobě* je tu i absolutní vztah obsahu a formy, totiž jejich převrácení se v sebe navzájem, takže *obsah* není než *převrácením formy* v obsah, a forma není než *převrácením obsahu* ve formu. Toto převrácení je jedním z nejdůležitějších určení. Kladeno je však teprve v *absolutním poměru*.

Dodatek. Forma a obsah představují dvojici určení, jichž reflektující rozvažování často používá, a to především *tak*, že obsah považuje za podstatný a samostatný, kdežto formu ze nepodstatnou a nesamostatnou. Proti tomu je však třeba poznamenat, že ve skutečnosti jsou obě určení stejně podstatná, a že, zatímco není obsahu bez formy stejně jako látky bez formy, obsah a látka (neboli matérie) se navzájem liší právě tím, že látka, ačkoli o sobě není bez formy, přece jen se ve svém jsoucnu prokazuje jako lhostejná vůči formě, kdežto obsah jako takový je tím, čím je, jen díky tomu, že v sobě zahrnuje rozvinutou formu. Dále ale nacházíme formu také jako existenci vůči obsahu lhostejnou a vnější; je tomu tak proto, že jev je vůbec ještě zatížen vnějškovostí. Zkoumáme-li např. nějakou knihu, je pro její obsah samozřejmě lhostejné, je-li napsána či vytištěna, je-li svázána v papíru či v kůži. Tím ale není v žádném případě řečeno, že – abstrahujeme-li od takovéto vnějškové a lhostejné formy – nemá obsah knihy sám formu. Je ovšem dost knih, které lze i co do jejich obsahu právem označit za prosté jakékoli formy. Ale v tomto vztahu k obsahu míníme vlastně nedostatkem formy neformnost. To však nelze vykládat jako nepřítomnost jakékoli formy, nýbrž pouze tak, že zde

chybí *správná* forma. Tato *správná* forma je však tak málo lhostejná vůči obsahu, že je spíše obsahem samým. Umělecké dílo, jemuž chybí *správná* forma, není právě proto *správným*, tj. opravdovým uměleckým dílem, a umělce jako takového neomlouvá, řekne-li se, že obsah jeho děl je sice dobrý (či dokonce vynikající), ale že mu chybí *správná* forma. Opravdovými uměleckými díly jsou právě jen taková díla, jejichž obsah a forma se prokazují jako naprosto totožné. O Iliadě lze říci, že jejím obsahem je Trójská válka či přesněji Achillův hněv. Tím je řečeno vše, a přece jen velmi málo, neboť to, co činí Iliadu Iliadou, je její poetická forma, ve kterou se obsah rozvinul. Podobně je obsahem Romea a Julie smrt dvou zamilovaných způsobená svárem jejich rodin; ale pouze to ještě netvoří Shakespearovu nesmrtelnou tragédii. — Pokud pak jde o vztah obsahu a formy ve vědecké oblasti, je třeba v této souvislosti upozornit na rozdíl mezi filozofií a ostatními vědami. Konečnost vědy tkví obecně v tom, že zde myšlení jako čistě formální činnost přejímá svůj obsah jako daný zvnějška a že si obsah neuvědomujeme jak určovaný zevnitř myšlenkami, jež jsou jeho základem, takže obsah a forma se navzájem plně neprolínají. Naproti tomu ve filozofii toto odloučení odpadá, a proto je třeba filozofii označovat jako nekonečné poznání. I filozofické myšlení se ovšem velmi často považuje za pouhou formální činnost; zejména v případě logiky, která se zabývá, jak se obecně připouští, jen myšlenkami jako takovými, se má její bezobsažnost za hotovou věc. Rozumí-li se obsahem pouze to, co je hmatatelné, a vůbec smyslově vnímatelné, pak musíme přirozeně připustit, že jak filozofie vůbec, tak zejména logika, nemají *žádný* obsah, tj. nemají obsah vnímatelný smysly. Pokud však jde o to, co máme rozumět pod obsahem, nezůstávají již ani obyčejné vědomí a obecný jazykový úzus stát u smyslové vnímatelnosti, či vůbec u pouhého jsoucna. Mluvili se o bezobsažné knize, nemyslí se tím samozřejmě kniha s prázdnými listy, nýbrž taková kniha, jejíž obsah je prostě nicotný. Při bližším zkoumání konečný rozbor ukáže, že to, co se předběžně označuje jako obsah, nemá pro vzdělané vědomí jiný význam než myšlenkovost. Tím se

však již také připouští, že myšlenky nelze pokládat vůči obsahu za lhostejné a o sobě prázdné formy a že jak v umění, tak i ve všech ostatních oblastech se pravdivost a vytríbenost obsahu zakládá podstatně v tom, že se obsah prokazuje jako totožný s formou.

§ 134

Bezprostřední existence je však určitostí jak trvání samého, tak formy; existence je proto vůči určitosti obsahu právě tak vnější, jako je tato vnějškovost, kterou má obsah skrze moment svého trvání, pro něj podstatná. Takto kladen, je jev *poměrem*, tzn. že je to jedno a totéž, obsah jako rozvinutá forma, jako vnějškovost a *protikladení* samostatných existencí a jejich *identický* vztah; jediné v tomto vztahu jsou rozlišené momenty tím, čím jsou.

c . P O M Ě R

§ 135

aa) *Bezprostřední* poměr je poměrem celku a částí; obsah je celkem a *sestává* z částí (formy) svého protikladu. Části se od sebe navzájem liší a jsou něčím samostatným. Jsou ale částmi jen ve svém identickém vztahu k sobě navzájem, čili pokud tvoří dohromady celek. Avšak *souhrn* je protikladem a negací části.

Dodatek. Podstatný poměr je určitým, zcela obecným způsobem jevení se. Vše, co existuje, je v tomto poměru, a tento poměr je pravdou každé existence. To, co existuje, tak není abstraktně pro sebe, nýbrž je jen v nějakém jiném, ale v tomto jiném je vztahem k sobě a onen poměr je jednotou vztahu k sobě a vztahu k jinému.

Poměr celku a částí je *nepравdivý* potud, že si jeho pojem a realita navzájem neodpovídají. Pojem celku tkví v *tom*, že obsahuje části. Je-li však celek kladen jako to, čím je co do svého pojmu, je-li rozdělen, pak přestává být celkem. Existují ovšem věci, které odpovídají tomuto poměru, ale to jsou právě proto jen nízké a nepravdivé

existence. Přitom je nutno obecně připomenout, že mluvili se v nějakém filozofickém pojednání o něčem nepravdivém, nesmíme to chápat tak, jako kdyby to neexistovalo. Špatný stát nebo nemocné tělo mohou docela dobře existovat, ale tyto předměty jsou nepravdivé, neboť jejich pojem a jejich realita si navzájem neodpovídají. — Poměr celku a částí jako bezprostřední poměr je vůbec velice blízký reflektujícímu rozvažování a reflektující rozvažování se s ním proto často spokojuje i tehdy, když jde ve skutečnosti o hlubší poměry. Tak např. údy a orgány živého těla nelze považovat jen za jeho části, protože jsou tím, čím jsou, jen ve své jednotě a nechovají se vůči této jednotě vůbec lhostejně. Pouhými údy a orgány se stávají jen v ruku anatoma, který potom ale už nemá co činit s živými těly, ale s mrtvolami. Tím není řečeno, že by k takovému rozkládání vůbec nemělo docházet, nýbrž pouze, že vnější a mechanický poměr celku a částí nestačí, máme-li poznat organický život v jeho pravdě. Totéž se stává v ještě mnohem větší míře, když uplatňujeme tento poměr v oblasti ducha a útvarů duchovního světa. I když se v psychologii nemluví výslovně o částech duše nebo ducha, přece jen je představa onoho konečného poměru základem pouhého rozvažovacího pojednání této disciplíny, když jsou postupně vypočítávány různé formy duchovní činnosti a popisovány pouze ve své izolovanosti jako takzvané zvláštní síly a mohutnosti.

§ 136

2. To jedno a totéž v tomto poměru, vztah k sobě, který je v něm obsažen, je takto bezprostředně *negativním* vztahem k sobě, a sice jako zprostředkování, tj. že jedno a totéž je *lhostejné* vůči rozdílu a je *negativním* vztahem *k sobě*, jenž jako reflexe-v-sebe odpuzuje sebe sama k rozdílu a klade se coby existující jako reflexe-v-jiné, a naopak vede tuto reflexi-v-jiné zpátky ke vztahu k sobě a k lhostejnosti; to je *síla* a její *projev*.

Poměr *celku a částí* je bezprostředním, a proto bezmyšlenkovitým poměrem a převrácením identity-se-sebou v rozličnost. Přechází se od celku k částem a od

částí k celku, a při jednom se zapomíná na jeho protiklad vůči druhému, neboť se bere každé pro sebe – jednou celek, podruhé části – jako samostatná existence. Anebo mají-li části trvat v celku a celek v částech, je tím *trvalým* jednou to, podruhé ono, a tím *nepodstatným* opět pokaždé opak toho druhého. *Mechanický* poměr záleží ve své povrchové formě vůbec v tom, že části jsou vůči sobě navzájem a vůči celku samostatné.

Postup do nekonečna, který se týká *dělitelnosti hmoty*, může využívat též tohoto poměru, a je pak bezmyšlenkovitým zaměňováním obou jeho stránek. Jednou se věc pojímá jako *celek*, potom se přechází k *určení částí*; na toto určení se pak zapomene, a co bylo částí, se považuje za celek. Potom nastupuje opět určení částí atd. donekonečna. Ale tato nekonečnost, pojatá jako záporo, jímž je, je *negativním* vztahem poměru k sobě, *silou*, je se sebou identickým celkem jako bytím-v-sobě – a jako toto bytí-v-sobě se překonává a projevuje, a naopak je projevem, který se ztrácí a vrací zpět v sílu. Nehledě na tuto nekonečnost je síla také konečná, neboť obsah, to *jedno a totéž* síly i projevu, je jenom *o sobě* touto identitou. Pokud jde o obě stránky tohoto poměru, nejsou ještě žádná sama pro sebe ani konkrétní identitou, ani totalitou. Jsou tedy vůči sobě navzájem rozdílné a jejich poměr je *konečný*. Proto síla potřebuje vnější podnět, působí slepě, a pro tuto nedostatečnost formy je i obsah omezený a nahodilý. Není ještě opravdu identický s formou, není ještě pojmem a účelem, který je tím, co je určeno o sobě a pro sebe. Tento rozdíl je nanejvýš podstatný, ale není snadné jej postihnout, bude ho třeba blíže určit až u samotného pojmu účelu. Přehlédneme-li ho, vede to k zmatku, že se bůh pojímá jako síla – tímto zmatkem trpí zejména *Herderův* bůh.⁴¹

Často se říká, že sama *podstata síly* je prý *neznámá*, že známe pouze její projevy. Na jedné straně je celé *určení obsahu síly* totéž jako *určení projevu*, a proto vysvětlovat nějaký jev nějakou silou je jen prázdná tautologie. To, co je údajně nepoznatelné, není ve sku-

tečnosti nic než prázdná forma reflexe-v-sebe, v níž je jedině rozlišena síla od projevu, – forma, jež je nám rovněž dobře známá. Tato forma nepřidává ani to nejmenší k obsahu a k zákonu, jež máme poznávat jen na základě jevu. Všeobecně se také ujišťuje, že se tím prý o síle nic netvrdí; pak ale není jasné, proč byla do věd forma síly zavedena. – Na druhé straně je ovšem povaha síly něčím neznámým, protože zde chybí jak nutnost souvislosti jejího obsahu v sobě samém, tak jeho nutnost pokud je pro sebe omezen, a má tedy svou určitost prostřednictvím něčeho jiného vně sebe.

1. dodatek. Poměr síly a jejího projevu je třeba považovat vzhledem k bezprostřednímu poměru celku a částí za nekonečný, protože v něm je kladena idenita obou stránek, která byla v tomto poměru dána zatím jen o sobě. Celek, ač se o sobě skládá z částí, přestává být celkem, jakmile je rozdělen. Naproti tomu síla se osvědčuje jako síla jen tím, že se projevuje a že se ve svém projevení vrací k sobě, neboť projev sám je opět silou. Dále však je tento poměr také konečný a jeho konečnost spočívá vůbec v této zprostředkovanosti, jako se naopak poměr celku a částí projevil jako konečný díky své bezprostřednosti. Konečnost zprostředkovaného poměru síly a jejího projevu se ukazuje především v tom, že každá síla je podmíněná a potřebuje ke své existenci něco jiného, než je ona sama. Tak např. nositelem magnetické síly je, jak známo, především železo, jehož ostatní vlastnosti (barva, specifická váha, poměr ke kyselinám atd.) jsou na tomto jeho vztahu k magnetismu nezávislé. Stejně je tomu i se všemi ostatními silami, jež se vesměs ukazují jako podmíněné a zprostředkované něčím jiným, než jsou ony samy. – Konečnost síly se dále ukazuje v tom, že k tomu, aby se projevila, potřebuje podnět. To, čím je síla vyvolána, je samo opět projevem nějaké síly, kterou je nutno rovněž podnítit, aby se projevila. Tak dospíváme znovu – buď k nekonečnému progresu, nebo k obapolnosti podněcování a podněcovanosti, přičemž nám stále ještě chybí absolutní začátek pohybu. Síla ještě není (jako účel) něčím, co se určuje samo v sobě; obsah je dán jako určitý, ale když se projevuje síla, je, jak se říká, ve svém působení

slepá, čímž je třeba rozumět právě rozdíl mezi abstraktním projevem síly a účelnou činností.

2. *doplňk.* Ačkoli musíme odmítnout často opakované tvrzení, že jsme s to poznávat jen projevy sil, a ne síly samy, jako neopodstatněné, protože síla záleží právě jen v tom, že se projevuje, a v totalitě jejího projevu, chápané jako zákon, poznáváme zároveň sílu samu, nelze přitom přehlížet okolnost, že tvrzení o nepoznatelnosti toho, čím jsou síly o sobě, obsahuje správné tušení konečnosti tohoto vztahu. Jednotlivé projevy nějaké síly se nám nejprve prezentují v neurčité rozmanitosti a zjednotlivění jako nahodilé; tuto mnohotvárnost pak redukuje na její vnitřní jednotu, kterou označujeme jako sílu, a tím, že poznáváme zákon, jenž vládne v té zdánlivé nahodilosti, uvědomujeme si, že tato nahodilost je nutností. Ale ony rozličné síly jsou samy opět něčím rozmanitým a jeví se ve svém prostém výskytu vedle sebe jako nahodilé. Tak se v empirické fyzice mluví o silách přitažlivosti, magnetismu, elektřiny atd., a podobně v empirické psychologii o síle obrazotvornosti, paměti, vůle a o různých jiných duševních silách. To vyvolává potřebu uvědomovat si tyto rozličné síly jako jednotný celek; tuto potřebu bychom ovšem neuspokojili tím, že bychom ony různé síly redukovali na nějakou společnou prasílu. V takové prasíle bychom ve skutečnosti získali jen prázdnou abstrakci, právě tak bezobsažnou, jako je abstraktní věc o sobě. K tomu přistupuje, že vztah síly a jejího projevu je podstatně zprostředkovaným vztahem, a že tedy odporuje pojmu síly, je-li pojata jako původní či spočívající sama v sobě. – Vzhledem k této povaze síly se sice nebráníme, když se říká, že existující svět je projevem božských sil, ale budeme protestovat proti tomu, aby byl i bůh sám považován za pouhou sílu, protože síla je jen podřadné a konečné určení. Proto také označila církev, když při takzvaném obnovení věd lidé počali redukovat jednotlivé přírodní jevy na síly jako na základ těchto jevů, toto počínání za bezbožné, protože kdyby to byly gravitační, vegetativní aj. síly, co způsobuje pohyb nebeských těles, růst rostlin atd., nezbylo by už nic pro božské řízení světa a bůh by byl degradován na zahálčivého diváka, který

jen přihlíží této hře sil. Přírodovědci, kteří užívali při vysvětlování přírodních jevů reflexivní formy síly, zejména Newton, sice výslovně uváděli, že to nemá být na újmu cti boha jako stvořitele a vládce světa, nicméně následkem takového vysvětlování pomocí sil dospívá rezonující rozvažování k tomu, že fixuje jednotlivé síly každou pro sebe a považuje je v této konečnosti za to nejvyšší. Proti tomuto zkonečněnému světu samostatných sil a látek zbývá pro určení boha už jen abstraktní nekonečnost nepoznatelné, nejvyšší, zásvětné bytosti. To je stanovisko materialismu a moderního osvícenství, jehož vědění o bohu se vzdává otázky, *co* je bůh, a omezuje se na pouhé konstatování, že bůh jest. I když je v této polemice třeba dát církvi a náboženskému vědomí za pravdu v tom, že konečné formy rozvažování samozřejmě nestačí k poznání jak povahy, tak útvarů duchovního světa v jejich pravdě, nelze na druhé straně přece jen přehlédnout formální oprávněnost empirické vědy. Toto oprávnění spočívá obecně v tom, že požaduje vydání daného světa v určitosti jeho obsahu myslícímu poznání a nespokojuje se s pouhou abstraktní vírou, že svět stvořil a řídí bůh. Poučuje-li nás naše náboženské vědomí na základě autority církve o tom, že je to bůh, kdo stvořil svět svou všemohoucí vůlí, kdo řídí pohyb hvězd po jejich drahách a kdo poskytuje všemu stvoření vznik a růst, je třeba přece ještě odpovědět na otázku: *Proč?*, a odpověď na tuto otázku je společným úkolem vědy, a to jak empirické, tak filozofické. Neuznává-li náboženské vědomí tento úkol a právo, jež je v něm obsaženo, odvolávajíc se na nevyzpytatelnost božích záměrů, staví se tak na výše zmíněné stanovisko pouhého rozvažovacího osvícenství. Takové odvolávání se je třeba považovat za svévolné tvrzení nikoli křesťanské, nýbrž zpupné, fanatické pokory, která je v rozporu s výslovným přikázáním křesťanského náboženství poznávat boha v duchu a pravdě.

§ 137

Síla jako celek, jenž je sám o sobě negativním vztahem k sobě, záleží v tom, že se od sebe odpuzuje a *projevuje*

se. Ale protože tato reflexe-v-jiné, rozdíl částí, je právě tak i reflexí-v-sebe, je tento projev zprostředkováním, jímž se síla, jež se vrací v sebe, uplatňuje jako síla. Její projev je sám překonáním odlišnosti obou stránek, která se v tomto poměru vyskytuje, a kladením identity, jež tvoří *o sobě* jeho obsah. Její pravdou je proto poměr, jehož obě stránky se liší jen jako *nitro* a *vnějšek*.

§ 138

3. *Nitro* je důvodem, jež je dán jako pouhá forma jedné *stránky* jevu a poměru, jako prázdná forma reflexe-v-sebe, proti níž stojí existence jako *vnějšek*, jež je rovněž formou, a to formou druhé stránky poměru s prázdným určením reflexe-v-jiné. Její identita je naplněná identita, je to *obsah*, *jednota* reflexe-v-sebe a reflexe-v-jiné kladená v pohybu síly. Obě vytvářejí touž *jednu* totalitu a tato jednota z nich činí obsah.

§ 139

Vnějšek má tedy za *prvé* též *obsah* jako vnitřek. Co je dáno vnitřně, je dáno i vnějšně, a naopak. Jev neukazuje nic, co by nebylo v podstatě, a podstata neobsahuje nic, co by nebylo vyjeveno.

§ 140

Za *druhé*, vnitřek a vnějšek jsou si však jako určení formy také, a to naprosto, *protikladné* jako abstrakce identity se sebou a pouhé rozmanitosti čili reality. Protože ale jsou jako momenty jedné formy podstatně identické, je to, co je kladeno zprvu *jen* v jedné abstrakci, *bezprostředně* též *jen* v druhé. Tedy to, co je *jen nitrem*, je tudíž také *jen vnějškem*, a co je *jen vnějškem*, je také zprvu *jen nitrem*.

Je běžným omylem reflexe, že považuje *podstatu* za něco pouze *niterného*. Chápe-li se to jen takto, je takový názor zcela *vnějšší* a ona podstata je prázdnou vnějšší abstrakcí. Básník praví: „Duch stvořený v nitro přiro-

dy neproniká, dost šťastný, komu *vnější* slupka něco říká.***

Spíše bychom měli říci, že právě tehdy, když člověk definuje podstatu přírody jako *nitro*, poznává jen *vnější* slupku. – Protože v *bytí* vůbec, nebo i v pouhém smyslovém vnímání, je *pojmem* zprvu jen nitrem, je vůči bytí něčím vnějším – je to subjektivní, nepravdivé bytí stejně jako myšlení. – Pokud jsou v přírodě jakož i v duchu *pojmem*, účel, zákon pouze *vnitřními* vlohami, čistými možnostmi, jde jen o anorganickou *vnější* přírodu, vědu o něčem třetím, cizí moc atd. – Jaký je člověk navenek, tj. ve svém jednání (samozřejmě nejen ve své pouze tělesné *vnějškovosti*), takový je i vnitřně; je-li *jen* vnitřně, tj. *jen* ve svých úmyslech, ve svém smýšlení ctnostný a morální, a jeho *vnějškovost* s tím není totožná, potom je jedno právě tak duté a prázdné jako druhé.

Dodatek. Poměr vnitřku a vnějšku je jako jednota obou předcházejících poměrů současně překonáním pouhé relativity a jevu vůbec. Pokud však rozvažování přesto udržuje *nitro* a *vnějšek* v jejich odloučenosti, je to jen dvojice prázdných forem; jedna je stejně nicotná jako druhá. – Ať už uvažujeme o přírodě nebo o duchovním světě, je velmi důležité, abychom měli patřičně na zřeteli povahu poměru vnitřku a vnějšku a vyvarovali se omylu, jako by tím podstatným, na čem přísně vzato záleží, byl jen *onen*, a jako by *tento* byl naproti tomu nepodstatný a lhostejný. Tohoto omylu se dopouštíme zejména tehdy, když, jak se často stává, redukuje se rozdíl mezi přírodou a duchem na abstraktní rozdíl mezi vnitřkem a vnějškem. Co se přitom týče pojetí přírody, je příroda ovšem vnějškem nejen pro ducha, ale vůbec i o *sobě*. Toto „*vůbec*“ však nesmíme chápat ve smyslu abstraktní *vnějškovosti*, neboť taková abstraktní *vnějškovost* neexistuje, nýbrž

* Srv. Goethův projev nevole:
„Slyším to šedesát let, každou chvíli,
potají nadávám, co mám síly. –
Jádra a slupky v přírodě není,
ona je celek k nerozpletení.“

J. W. Goethe: Allerdings. Dem Physiker.⁴² (Přel. V. Gaja.)

naopak tak, že idea, která tvoří společný obsah přírody a ducha, je v přírodě přítomna jen jako vnější, ale právě proto zároveň jen jako vnitřní. Ať se abstraktní rozvažování se svým „buď–anebo“ proti tomuto pojetí přírody sebevíc vzpírá, přece se toto pojetí přírody vyskytuje i v našem ostatním vědomí, a nejvýrazněji v našem vědomí náboženském. Podle náboženství je příroda stejně jako duchovní svět božím zjevením a obě oblasti se od sebe navzájem liší tím, že zatímco příroda nedospívá k tomu, aby si uvědomila svou božskou podstatu, je to výslovným úkolem ducha (nejprve tudíž konečného). Ti, kdo pokládají podstatu přírody za něco pouze vnitřního, a proto nám nepřístupného, dostávají se na stanovisko řeckých myslitelů, kteří považovali boha za lidem nepřejícího – proti čemuž se však vyslovili už Platón a Aristotelés. Čím bůh je, to nám sděluje, to zjevuje, a to především skrze přírodu a v přírodě. – Nedostatek či nedokonalost nějakého předmětu tkví obecně v tom, že je jen něčím vnitřním, a tak současně jen něčím vnějším, či – což je totéž – jen něčím vnějším, a tudíž jen vnitřním. Tak např. dítě je jako člověk vůbec sice rozumovou bytostí, ale rozum dítěte jako takového je zprvu přítomen jen jako něco vnitřního, tj. jako vložka, povolání k něčemu atd., a toto pouze vnitřní má pro dítě jako vůle jeho rodičů a vědomosti jeho učitelů vůbec a jako rozumový svět, který je obklopuje, zároveň podobu něčeho pouze vnějšího. Výchova a vzdělávání dítěte pak záleží v tom, aby se tím, čím je zpočátku jen *o sobě*, a tudíž pro jiné (pro dospělé), stalo i *pro sebe*. Rozum, který se u dítěte vyskytuje nejprve jen jako vnitřní možnost, se výchovou uskutečňuje. A také naopak, dítě si nyní uvědomuje mravnost, náboženství a vědu, které zprvu považovalo jen za vnější autoritu, jako něco vlastního, jako své nitro. – Podobně jako s dítětem je tomu v tomto ohledu i s dospělým člověkem, pokud zůstává v rozporu se svým určením v zasetí přírodnosti svého vědomí a chtění. Tak např. trest, jemuž se podrobuje zločinec, má pro něho sice formu vnějšího násilí, ale ve skutečnosti to je pouze manifestace jeho vlastní zločinné vůle. – Z dosavadního výkladu lze pak také vyvodit, co si máme myslet o tom, když se někdo proti

svým ubohým, ba dokonce zavrženíhodným činům odvolává na niternost svého údajně znamenitého smýšlení a záměrů, které je prý třeba od jeho činů odlišovat. V jednotlivých případech se ovšem může stát, že nepřízeň vnějších okolností zmaří dobré úmysly, že účelné plány při svém uskutečňování zdegenerují; obecně ale platí i zde podstatná jednota nitra a vnějšku, takže je nutno říci: co člověk *dělá*, takový *je*, a proti vylhané marnivosti, jež se hřeje vědomím své vnitřní znamenitosti, je třeba postavit výrok evangelia: Podle ovoce jejich poznáte je!⁴³ Tato velká slova platí především v mravním a náboženském ohledu, ale dále i v souvislosti s vědeckými a uměleckými výkony. Pokud jde o umění, může bystrozraký učitel, který pozoruje u nějakého chlapce výrazné nadání, vyslovit domněnku, že v něm dríme nějaký Raffael či Mozart, a výsledek pak ukáže, nakolik byla jeho domněnka opodstatněná. Utěšují-li se nějaký mazal a špatný básník tím, že jejich nitro je plné vznešených ideálů, je to špatná útěcha, a dožadují-li se toho, aby nebyli posuzováni podle svých výkonů, nýbrž podle svých úmyslů, je nutné takový nárok po právu odmítnout jako planý a neodůvodněný. A naopak se často stává, že při posuzování jiných lidí, kteří vykonali něco správného a výborného, využíváme nepravdivého rozdílu mezi vnitřkem a vnějškem a tvrdíme, že to je jen jejich vnější stránka, že vnitřně jim šlo o něco úplně jiného, o ukojení vlastní marnivosti či jiné zavrženíhodné vášně. Takto smýšlí závist, jež – neschopná vykonat sama něco velkého – se snaží to velké snížit na svou úroveň a umenšit to. Proti tomu je dobře připomenout krásný výrok Goethův, že před velkými přednostmi jiných nás nezachrání nic jiného než láska. Mluví-li se dále o chvályhodném jednání jiných lidí – aby se znevážilo – jako o pokrytectví, je třeba proti tomu poznamenat, že člověk se sice může přetvářovat v jednotlivých případech a že může skrýt mnohé, nikoli však své nitro vůbec, jež se v průběhu jeho života neomylně projeví, takže i v této souvislosti musíme říci, že člověk není než sledem svých činů. Zejména takzvané pragmatické dějepisectví se v nejnovější době prohřešilo na velkých historických charakterech a zkalilo a zkreslilo

jejich čisté pojetí vinou tohoto oddělování vnitřku od vnějšku, které je v rozporu s pravdou. Místo aby se spojilo s tím, že by prostě vyprávělo o velkých činech světodějných hrdinů a uznávalo, že jejich nitro odpovídá obsahu jejich činů, pokládalo se za oprávněné a povinné pít se po něčem skrytém za tím, co je nabíledni, po údajných tajných pohnutkách, a myslilo si pak, že historické bádání je tím hlubší, čím více se mu podaří zbavit nimbu to, co bylo dosud oslavováno a vynášeno, a snížit to, pokud jde o jeho původ a význam, na úroveň všeobecné prostřednosti. V zájmu takového pragmatického dějepisceví bylo pak také často doporučováno studium psychologie, protože prý nás poučuje o vlastních hybných silách, jež obecně určují lidské jednání. Ale psychologie, na kterou se zde odkazuje, není než ona malicherná znalost lidí, jež místo toho, aby zkoumala, co je v lidské povaze obecné a podstatné, zaměřuje svou pozornost především na partikulárnost a nahodilost jednotlivých pudů, vášní atd. Ostatně ačkoli byla historikovi při tomto psychologicko-pragmatickém postupu zkoumání motivů, jež prý leží v základech velkých činů, zprvu ponechána volba mezi substanciálními zájmy vlasti, spravedlnosti, náboženské pravdy atd. na jedné straně, a subjektivními a formálními zájmy samolibosti, vládychtivosti, zištnosti atd. na druhé straně, pokládají se za vlastní hybné momenty především ty poslední, protože jinak by se nepotvrdil předpoklad protikladu mezi vnitřkem (smýšlením jednajícího) a vnějškem (obsahem jeho jednání). Protože ale vnitřek a vnějšek mají vpravdě týž obsah, musíme proti oné školometské moudrosti výslovně prohlásit, že kdyby historickým hrdinům bylo šlo jen o subjektivní a formální zájmy, nikdy by nebyli vykonali to, co vykonali. Vzhledem k jednotě vnitřku a vnějšku je třeba uznat, že velcí muži chtěli to, co vykonali, a že vykonali to, co chtěli.

§ 141

Prázdné abstrakce, kvůli kterým má být jeden a týž identický obsah ještě v tomto poměru, se překonávají tak,

že bezprostředně přecházejí jedna v druhou. Obsah sám není ničím jiným než jejich totožností (viz § 138), ony jsou zdáním podstaty kladeným jako zdání. Projevením síly je nitro *kladeno* do existence; toto *kladení* záleží v *zprostředkování* skrze prázdne abstrakce; mizí v sobě samém a stává se *bezprostředností*, v níž jsou *vnitřek a vnějšek o sobě i pro sebe* totožné a jejich rozdíl je určen jen jako kladené bytí. Tato identita je *skutečností*.

C SKUTEČNOST

§ 142

Skutečnost je jednota podstaty a existence, jež se stala bezprostřední, čili jednota vnitřku a vnějšku. Projevem skutečného je skutečné samo, takže v tomto projevu zůstává právě tak podstatné, a je podstatné jen potud, pokud má bezprostřední vnější existenci.

Jako formy bezprostředna se dříve vyskytovaly *bytí* a *existence*. *Bytí* je vůbec nereflektovanou bezprostředností a *přecházením* v jiné. *Existence* je bezprostřední jednotou *bytí* a reflexe, tedy jevem; důvodně vzniká a důvodně zaniká. Skutečno je *kladeností* oné jednoty, poměrem, který se stal identickým se sebou. Vymanil se tedy z *přecházení* a jeho *vnějškovost* je jeho energií. Ve vnějškovosti se poměr reflektuje v sobě. Jeho jsoucno je jen *manifestací sebe sama*, nikoli něčeho jiného.

Dodatek. Skutečnost a myšlenka, přesněji idea, bývají stavěny triviálním způsobem proti sobě, a v tomto smyslu pak často slyšíme, že proti správnosti a pravdivosti nějaké myšlenky sice nelze nic namítat, ale ve skutečnosti že se nic takového nevyskytuje, anebo že je to ve skutečnosti neproveditelné. Ti, kdo takto mluví, dokazují tím však, že nepochopili náležitě ani povahu myšlenky, ani povahu skutečnosti. Na jedné straně totiž chápou při takových řečech myšlenku, jako by znamenala totéž co subjektivní představa, plán, úmysl atd., a na druhé straně předpokládají, že skutečnost znamená vnější, smyslovou existenci. V běžném životě, kde se to nebere s kategoriemi a jejich označováním tak přísně, se může něco takového stát; může se přihodit, že např. plán nebo idea nějakého daňového systému je o sobě zcela dobrá a účelná, že se však nevyskytuje v takzvané skutečnosti a není za daných poměrů proveditelná. Ale když se abstraktní rozvažování zmocní těchto určení a vystupňuje jejich rozdíl do té mí-

ry, že je považuje za fixní a pevný protiklad, takže si prý v tomto skutečném světě musíme dát vyhnat ideje z hlavy, pak je to třeba ve jménu vědy a zdravého rozumu co nejrozhodněji odmítnout. Na jedné straně totiž ideje vůbec nevězí jen v našich hlavách a idea není vůbec něčím tak bezmocným, co bychom mohli uskutečnit nebo neuskutečnit pouze podle své libovůle, nýbrž idea je naopak to, co veskrze působí a zároveň je skutečné; na druhé straně není skutečnost tak špatná a nerozumná, jak si to namlouvají bezmyšlenkovití praktici či praktici, kteří se rozešli s myšlením a zkrachovali. Na rozdíl od pouhého jevu nestojí skutečnost, zejména jako jednota vnitřku a vnějšku, vůbec proti rozumu jako něco jiného; je naopak zcela rozumná, a co není rozumné, to nelze právě proto považovat ani za skutečné. Tomu ostatně odpovídá i úzus kultivované řeči potud, že odmítáme uznat za skutečného básníka či skutečného státníka takového básníka či státníka, kteří nedokáží vykonat nic pořádného a rozumného. – V uvedeném běžném pojetí skutečnosti a v jejím zaměňování s něčím hmatatelným a bezprostředně vnímatelným je třeba hledat také důvod onoho velmi rozšířeného předsudku o vztahu Aristotelovy filozofie k filozofii Platónově. Podle tohoto předsudku prý tkví rozdíl mezi Platónem a Aristotelem v tom, že zatímco první uznává za pravdu ideu a jen ideu, druhý prý ideu zavrhuje a drží se skutečnosti. A proto prý máme Aristotela pokládat za zakladatele a předbojovníka empirismu. K tomu je třeba poznamenat, že principem Aristotelovy filozofie je sice skutečnost, nikoli však obyčejná skutečnost bezprostředně daného, nýbrž idea jakožto skutečnost. Aristotelova polemika proti Platónovi pak záleží konkrétně v tom, že platónskou ideu označuje za pouhou DYNAMIS a uplatňuje proti tomu názor, že ideu, kterou oba shodně uznávají za jedinou pravdu, je třeba považovat podstatně za ÉNERGEIA, tj. za nitro, které je naprosto ze sebe venku, tudíž za jednotu vnitřku a vnějšku, neboli za skutečnost v onom emfatickém smyslu slova, o němž tu byla řeč.

Skutečnost jako toto konkrétno obsahuje ona určení a jejich rozdíl, a je proto i jejich rozvinutím, takže jsou na ní zároveň určena jako zdání, jako něco pouze kladeného (§ 141). aa) Jako *identita* vůbec je skutečnost především *možností*; tj. reflexí-v-sebe, jež je ve vztahu ke *konkrétní* jednotě skutečna kladena jako *abstraktní* a *nepodstatná* podstatnost. Možnost je vzhledem ke skutečnosti tím *podstatným*, ale tak, že je zároveň *pouze* možností.

Kant považoval určení možnosti a spolu s ní i skutečnost a nutnost za *modality*, „protože tato určení pojem jako objekt ani v nejmenším nerozmnožují, nýbrž vyjadřují pouze jeho vztah k poznávací mohutnosti“⁴⁴. Ve skutečnosti je možnost prázdnou abstrakcí reflexe-v-sebe, tím, co se dříve nazývalo nitrem, které je ale nyní určeno jako překonané, *pouze kladené*, vnějškové nitro, a tak je ovšem jako pouhá modalita, jako nedostatečná abstrakce vlastní – konkrétně vzato – jen subjektivnímu myšlení, také *kladeno*. Naproti tomu skutečnost a nutnost nejsou vpravdě ničím méně než *pouhým způsobem* něčeho jiného, spíše je tomu právě naopak, jsou kladeny jako konkrétno nejen pouze kladené, nýbrž jako konkrétno v sobě završené. – Protože možnost je nejprve oproti konkrétnu jakožto skutečnému pouhou formou *identity-se-sebou*, platí pro ni jen to pravidlo, že něco si nemá v sobě odporovat, a tak je *možné všechno*, neboť tuto formu identity lze skrze abstrakci dát každému obsahu. Ale právě tak je také *všechno nemožné*, protože v každém obsahu, jenž je přece něčím konkrétním, lze pojímat určitost jako určitý protiklad, a tedy jako rozpor. – Proto není planějších řečí než řeči o takové možnosti či nemožnosti. Zejména nepřipadá v úvahu, aby se ve filozofii dokazovalo, že *něco je možné*, či že *je možné také ještě něco jiného*, nebo že něco je, jak se to také vyjadřuje, *myslitelné*. Právě tak bezprostředně je historik nabádán, aby nepoužíval této kategorie, jež už byla odhalena jako pro sebe nepravdivá. Ale ostrovtip prázdného roz-

važování si libuje právě v jalovém vymýšlení možností, a to co nejvíce možností.

Dodatek. Naší představě se možnost jeví zprvu jako bohatší a obsažnější, kdežto skutečnost jako chudší a omezenější určení. V tomto smyslu se říká: Vše je možné, ale ne vše, co je možné, je proto také skutečné. Ale ve skutečnosti, tj. podle myšlenky, je skutečnost obsažnější, protože jakožto konkrétní myšlenka v sobě obsahuje možnost jako abstraktní moment. To se pak projevuje i v našem běžném vědomí v tom, že když mluvíme o možném na rozdíl od skutečna, označujeme je jako *pouze* možné. — O možnosti se vůbec říká, že spočívá v myslitelnosti. Myšlením se zde ale rozumí pouze zachycení určitého obsahu ve formě abstraktní identity. Protože ale tuto formu můžeme dát každému obsahu, a protože k tomu je potřeba pouze to, aby byl odloučen od vztahů, v nichž se nachází, lze považovat za možné i to nejabsurdnější a nejnesmyslnější. Je možné, že dnes večer spadne Měsíc na Zemi, neboť Měsíc je těleso oddělené od Země a může tedy spadnout dolů právě tak jako kámen vyhozený do vzduchu; je možné, že se turecký císař stane papežem, protože je to člověk, a jako takový se může obrátit na křesťanskou víru, stát se katolickým knězem atd. Mluví-li se takto o možnostech, je používán především myšlenkový zákon důvodu, a to způsobem, o němž už byla řeč a podle něhož je možné to, pro co se dá uvést nějaký důvod. Čím je člověk nevzdělanější, čím méně zná určité vztahy předmětů, o nichž přemítá, tím více je nakloněn zabývat se všelijakými prázdnými možnostmi, jako to činí např. političtí tlučubové. V praxi se také nezřídka stává, že se za kategorií možnosti skrývá zlá vůle a lenost, aby se lidé vyhnuli určitým povinnostem. A v tomto ohledu platí totéž, co jsme už dříve řekli o používání myšlenkového zákona důvodu. Rozumným praktickým lidem neimponuje možné, právě proto, že je jen možné, nýbrž drží se skutečnosti, pod níž nesmíme samozřejmě rozumět jen to, co tu bezprostředně jest. V běžném životě není ostatně nouze o různá přísloví, která vyjadřují oprávněné pohrdání abstraktní možností. Tak se např. říká, že je lepší vrabec v hrsti než holub na střeše. — Dále

lze ovšem týmž právem, jímž se pokládá vše za možné, považovat také vše za nemožné, a to potud, že každý obsah, jenž je jako takový vždy konkrétní, v sobě obsahuje různá, ano i protikladná určení. Tak např. není nic nemožnějšího, než že já jsem, neboť Já je zároveň prostým vztahem k sobě, i nesporným vztahem k jinému. Právě tak je tomu i se všemi ostatními obsahy přírodního a duchovního světa. Můžeme říci, že hmota není možná, protože je jednotou odpuzování a přitahování. Totéž platí o životě, o právu, o svobodě, a především o samotném bohu jako o pravém, tj. trojjediném. Rozvažovací osvícenství tento pojem také podle svého principu zavrhnulo jako údajně odporující myšlení. Prázdňé rozvažování si vůbec libuje v takovýchto prázdňých formách; vzhledem k nim je úkolem filozofie pouze, aby odhalovala jejich bezobsažnost a nicotnost. Zda je něco možné, nebo nemožné, to závisí na obsahu, tj. na totalitě momentů skutečnosti, která se prokazuje ve svém rozvinutí jako nutnost.

§ 144

bb) Skutečno je však na rozdíl od možnosti jakožto reflexe-v-sebe samo jen *vnějškovým* konkrétnem, *nepodstatným* bezprostřednem. Anebo vzato bezprostředně, pokud je nejprve (§ 142) jednoduchou, ano bezprostřední jednotou vnitřku a vnějšku, je *nepodstatným* vnějškem, a je tak zároveň (§ 140) *jen* něčím niterným, abstrakcí reflexe-v-sebe; ono samo je tudíž určeno *jen* jako možné. V tomto významu pouhé možnosti je skutečno něčím *nahodilým*, a naopak, možnost je pouhou *náhodou* samou.

§ 145

Možnost a nahodilost jsou momenty skutečnosti, vnitřek a vnějšek, kladené jako pouhé formy, v nichž záleží *vnějškovost* skutečna. *V sobě* vymezené skutečno, *obsah* jakožto podstatný určující důvod těchto momentů představuje jejich reflexi-v-sebe. Konečnost nahodilého

a možného spočívá tedy při bližším pohledu v odlišenosti určení formy od obsahu, a proto *záleží na obsahu, zda je něco nahodilé a možné.*

Dodatek. Možnost jako pouhý vnitřek skutečnosti je právě proto také jen vnější skutečností čili *nahodilostí*. Nahodilé je obecně něco takového, co nemá důvod svého bytí v sobě samém, nýbrž v jiném. To je ta forma, v níž se skutečnost nabízí vědomí nejdřív a která bývá často zaměňována se skutečností samou. A přitom je nahodilé pouze skutečno v jednostranné formě reflexe-v-jiné, neboli skutečno ve významu něčeho pouze možného. Podle toho považujeme nahodilé za něco takového, co může, ale také nemusí být, co může být takové, ale také nějaké jiné, a jehož bytí či nebytí, jehož takovost či jinakost nejsou odůvodněny v něm samém, nýbrž v něčem jiném. Překonat takovouto nahodilost je na jedné straně právě tak úkolem poznání, jako je na druhé straně, v oblasti praktického jednání, třeba usilovat o to, abychom nezůstali stát u nahodilosti chtění čili u *svévole*. Často se ovšem, zejména v novější době, stalo, že byla nahodilost nepatřičně vyzvedána a že jí byl jak v oblasti přírody, tak v oblasti duchovního světa přikládán význam, jaký jí ve skutečnosti nepatří. To se týká zejména přírody, která bývá nezřídka obdivována hlavně pro bohatství a rozmanitost svých tvarů. Toto bohatství jako takové však nemá – nehledě k rozvinutí ideje, jež je v něm obsaženo – žádný vyšší rozumový význam. Příroda nám svou velkou rozmanitostí anorganických a organických výtvořů pouze umožňuje nazírat nahodilost rozplývající se do neurčita. V žádném případě nelze pokládat pestrou hru variet jednotlivých zvířat a rostlin podmíněnou vnějšími okolnostmi, různě se měnící tvary a seskupení mračen apod. za něco vyššího, než jsou stejně nahodilé nápady ducha oddávajícího se svévoli. Obdivovat se takovému jevu je velice abstraktní postoj, od něhož je třeba postoupit dále k hlubšímu poznání vnitřní harmonie a zákonitosti přírody. – Dále je zvláště důležité přiměřené zhodnocení nahodilosti ve vztahu k vůli. Mluví-li se o svobodě vůle, myslí se tím často pouhá svévole, tj. vůle ve formě nahodilosti. Svévole jakožto schopnost rozhodnout se pro

to či ono, je ovšem podstatným momentem vůle, která je podle svého pojmu sice svobodná, v žádném případě to však není svoboda sama, nýbrž zprvu je to pouze formální svoboda. Opravdu svobodná vůle, jež v sobě obsahuje svévoli jako překonanou, je si vědoma svého obsahu jako o sobě a pro sebe pevného a zná zároveň tento obsah jako naprosto svůj. Naproti tomu vůle, jež zůstává stát na stupni svévole, je – i když se rozhodne pro něco, co je obsahově pravdivé a po právu – stále zatížena samolibou představou, že kdyby se jí zachtělo, mohla by se rozhodnout i jinak. Podíváme-li se ostatně na svévoli blíže, ukazuje se jako rozporná potud, že se zde forma a obsah staví jedno po druhém proti sobě. Obsahem svévole je nějaký daný obsah, který poznáváme jako zdůvodněný ve vnějších okolnostech, nikoli ve vůli samé. Svoboda tedy spočívá – vzhledem k takovému obsahu – pouze ve formě volení, a tuto formální svobodu pak musíme považovat za pouhou domnělou svobodu, protože poslední analýza ukazuje, že tímž vnějším okolnostem, jimiž je zdůvodněn obsah, který vůle nachází jako daný, je nutno přičíst i to, že se vůle rozhoduje právě pro tuto, a ne pro jinou možnost.

I když je nahodilost podle dosavadního výkladu pouze jednostranným momentem skutečnosti a nelze ji proto zaměňovat za skutečnost samu, přece jen jí náleží jako jedné formě ideje vůbec určité právo i v předmětném světě. To platí především o přírodě, na jejímž povrchu má nahodilost takříkajíc volné pole působnosti. Toto působení nahodilosti je pak také třeba jako takové uznat, aniž bychom si činili ale nárok (připisovaný někdy mylně filozofii), že v něm najdeme důvod, že něco mohlo být jen tak, a ne jinak. Právě tak se potom uplatňuje nahodilost i v duchovním světě, jak jsme se o tom zmínili už dříve v souvislosti s vůlí, jež v sobě obsahuje nahodilost v podobě svévole, avšak jen jako překonaný moment. I pokud jde o ducha a jeho činnost, musíme se vyvarovat tohoto, abychom se nedali dobře míněnou snahou o rozumové poznání svést k tomu, že bychom chtěli dokazovat jako nutné i jevy, kterým přísluší charakter nahodilosti, čili že bychom je chtěli – jak se říká – konstruovat *a priori*.

Tak např. v řeči, ačkoli je takřka tělem myšlení, hraje bezděčně i náhoda významnou roli a stejně se to má i s útvary práva, umění atd. Je naprosto správné, že úkol vědy, a přesněji filozofie, tkví obecně v tom, aby poznávala nutnost skrytou pod zdáním nahodilosti; tomu ale nesmíme rozumět tak, že nahodilost patří pouze do oblasti naší subjektivní představy, a že máme-li dospět k pravdě, musíme nahodilost úplně odstranit. Vědecké snahy, které se jednostranně ubírají tímto směrem, se nevyhnou oprávněné výtce prázdných hříček a ztrnulého pedantismu.

§ 146

Ona *vnějškovost* skutečnosti přesněji vzato znamená, že nahodilost (to, co je jako bezprostřední skutečnost identické se sebou) je podstatně jen *kladeností*, která však – protože je také překonána – je zde-jsoucí *vnějškovostí*. *Vnějškovost* je tak něčím předpokládaným; její bezprostřední jsoucno je zároveň možností s určením, aby bylo překonáno, aby bylo možností něčeho jiného – tj. *podmínkou*.

Dodatek. Nahodilé jako bezprostřední skutečnost je současně možností něčeho jiného, ale není to už pouze ona abstraktní možnost, o jakou šlo předtím, nýbrž možnost jako *jsoucí*, a proto je tato možnost *podmínkou*. Mluvíme-li o podmínce nějaké věci, jde přitom o dvojí; za první o určité jsoucno, existenci, vůbec něco bezprostředního, a za druhé o určení této bezprostřednosti být překonána a posloužit k uskutečnění něčeho jiného. – Bezprostřední skutečnost jako taková není vůbec tím, čím má být, nýbrž je to v sobě zlomená konečná skutečnost a jejím určením je, aby byla strávena. Druhou stránkou skutečnosti pak ale je její podstatnost. Podstatnost je nejprve nitrem, které je – jako pouhá možnost – rovněž určeno k tomu, aby bylo překonáno. Jako překonaná možnost je skutečnost místem vzniku nové skutečnosti, jejímž předpokladem byla ona první bezprostřední skutečnost. To je proměna, kterou v sobě obsahuje pojem podmínky. Zkoumáme-li podmínky nějaké věci, jeví se

nám jako něco zcela nezáludného. Ve skutečnosti však v sobě obsahuje taková bezprostřední skutečnost i zárodek něčeho zcela jiného. Toto jiné je zprvu jen něco možného, ale tato forma se pak překonává a přesazuje do skutečnosti. Tato nová skutečnost, která takto vzniká, je vlastním nitrem bezprostřední skutečnosti, kterou spotřebovává. Tak vzniká úplně jiné podoba věci a zároveň nevzniká nic jiného, neboť ta první skutečnost je zde pouze kladena co do své podstaty. Podmínky, jež se obětují, jež zanikají a jsou spotřebovávány, se v té druhé skutečnosti pouze scházejí samy se sebou – Takového rázu je obecně proces skutečnosti. Skutečnost není jen něco bezprostředně jsoucího, nýbrž jako podstatné bytí překonává svou vlastní bezprostřednost a zprostředkovává se tak samo se sebou.

§ 147

cc) Tato vnějškovost, rozvinutá jako *kruh* určení možnosti a bezprostřední skutečnosti, jako jejich vzájemné *zprostředkování*, je *reálnou možností* vůbec. Jako takovýto *kruh* je dále *totalitou*, a tedy *obsahem*, *věcí* určenou o sobě a pro sebe, a právě tak je vzhledem k rozdílu určení v této jednotě konkrétní *totalitou formy* pro sebe, bezprostředním sebezpřesazováním vnitřku do vnějšku a vnějšku do vnitřku. Tento samopohyb formy je *činností*, uplatněním věci jako *reálného* důvodu, který se překonává ke skutečnosti, a uplatněním nahodilé skutečnosti podmínek, totiž její reflexe-v-sebe a jejího sebezpřekonání v nějakou jinou skutečnost, ve skutečnost *věci*. Jsou-li *všechny podmínky* dány, *musí* se věc uskutečnit – i věc sama je jednou z podmínek, neboť jako nitro je sama zprvu jen něčím předpokládaným. *Rozvinutá* skutečnost jakožto střídání vnitřku a vnějšku, jež spadají v jedno, střídání jejich protikladných pohybů, které se sjednocují v jediný pohyb, tato rozvinutá skutečnost je *nutností*.

Nutnost byla sice správně definována jako jednota možnosti a skutečnosti, ale vyjádříme-li toto určení pouze takto, je povrchní, a proto nesrozumitelné. Pojem nutnosti je velmi těžký, a to proto, že nutnost je

pojmem sám, ale jeho momenty jsou ještě skutečnostmi, které je však třeba zároveň pojímat jen jako formy, tj. jako v sobě zlomené a v sebe navzájem přecházející formy. Proto podáme v obou následujících paragrafech podrobnější výklad momentů, jež nutnost vytvářejí.

Dodatek. Řekne-li se o něčem, že je to nutné, ptáme se především: Proč? Nutné se tak má prokázat jako něco kladeného a zprostředkovaného. Zůstaneme-li však stát u pouhého zprostředkování, nemáme ještě to, co se rozumí nutností. To, co je jen zprostředkované, není tím, čím to je, samo sebou, nýbrž skrze něco jiného, a tedy také jen něčím nahodilým. Na nutném naproti tomu požadujeme, aby bylo tím, čím je, skrze sebe samo a aby tedy bylo sice zprostředkováno, ale aby toto své zprostředkování v sobě zároveň obsahovalo jako překonané. V tomto smyslu říkáme o nutném: *jest*, a tak nutné chápeme jako jednoduchý vztah k sobě; u nutného odpadá podmíněnost něčím jiným. – O nutnosti se často říká, že prý je *slepá*, a říká se to plným právem potud, že v jejím procesu není ještě účel jako takový *pro sebe*. Proces nutnosti začíná existencí rozptýlených okolností, jež zdánlivě nemají navzájem nic společného a nijak spolu nesouvisejí. Tyto okolnosti jsou bezprostřední skutečnosti, která se v sobě hroutí, a z této negace vychází nová skutečnost. Máme zde obsah, jenž je co do formy zdvojený: jednak je to obsah věci, o kterou jde, a za druhé je to obsah rozptýlených okolností, jež se jeví jako něco pozitivního, a zprvu se tak uplatňují. Tento obsah je v sobě nicotný a v souladu s tím se převrací ve své negativno a stává se tak obsahem věci. Bezprostřední okolnosti zanikají jako podmínky, ale zároveň se uchovávají jako obsah věci. Říkáme pak, že z takových okolností a podmínek vzešlo něco naprosto jiného, a nutnost, již představuje tento proces, nazýváme slepou. Zkoumáme-li naproti tomu účelnou činnost, máme v účelu obsah, který je nám už předem znám, a proto tato činnost není slepá, ale vidoucí. Když říkáme, že svět je řízen prozřetelností, je v tom obsaženo, že účel vůbec je tu to působící, a to jako to, co je určeno o sobě a pro sebe předem, takže výsledek

odpovídá tomu, co se předem vědělo a chtělo. Neměli bychom se ostatně dívat na pojetí světa jako určeného nutností a na víru v božskou prozřetelnost, jako by se navzájem vylučovaly. Co je základem božské prozřetelnosti z hlediska myšlenky, to se nám posléze odhalí jako *pojmem*. Pojem je pravdou nutnosti a obsahuje ji v sobě jako překonanou, tak jako je naopak nutnost *o sobě* pojmem. Nutnost je slepá, pokud není pochopena, a proto není nic scestnějšího, než když se vyčítá filozofii slepý fatalismus, protože vidí svůj úkol v poznání nutnosti toho, co se událo. Filozofie dějin tak nabývá významu teodiceje a ti, kdo se domnívají, že prokáží úctu božské prozřetelnosti tím, že z ní vyloučí nutnost, ve skutečnosti boží prozřetelnost touto abstrakcí degradují na slepou, rozumu prostou svévoli. Naivní náboženské vědomí mluví o věčných a nezlomných božích úradcích, a v tom je obsaženo výslovné uznání toho, že nutnost patří k božské podstatě. Člověk se svým zvláštním míněním a chtěním jedná na rozdíl od boha podle okamžité nálady a svévole, a tak se mu stává, že z jeho konání vzchází něco úplně jiného, než co původně zamýšlel a chtěl. Naproti tomu bůh ví, co chce, bůh není ve své věčné vůli určován vnitřní či vnější náhodou, a to, co chce, také nezadržitelně uskutečňuje. — Stanovisko nutnosti je ve vztahu k našemu smýšlení a k našemu chování vůbec velmi důležité. Pokládáme-li to, co se děje, za nutné, zdá se na první pohled, že to je zcela nesvobodný poměr. Antičtí myslitelé pojímali, jak známo, nutnost jako *osud*, zatímco moderním stanoviskem je stanovisko *útěchy*. To se zakládá obecně na tom, že když se vzdáváme svých účelů a zájmů, činíme tak v naději, že se nám za to dostane nějaké náhrady. Osud je naproti tomu bezútěšný. Zkoumáme-li ale důkladněji, jak staří myslitelé smýšleli o osudu, zjistíme, že vůbec neposkytují obraz nesvobody, nýbrž naopak svobody. To plyne z toho, že nesvoboda je založena ve lpění na protikladu, že se tedy díváme na to, co je a co se děje, jako na protikladné tomu, co *má* být a co se *má* dít. Staří myslitelé naproti tomu smýšleli takto: Protože něco takového jest, jest to; a jaké to je, takové to má být. Zde se tedy nevyskytuje žádný protiklad, a proto zde není ani nesvoboda, ani bo-

lest, ani utrpení. Tento postoj k osudu je ovšem, jak jsme už poznamenali, bezútěšný, ale takové smýšlení ani nepotřebuje útěchy, a to proto, že subjektivita zde ještě nedospěla k svému nekonečnému významu. Toto stanovisko musíme mít na zřeteli, když srovnáváme antické a moderní, křesťanské smýšlení. Rozumíme-li subjektivitou pouze konečnou bezprostřední subjektivitu s nahodilým a svévolným obsahem jejích partikulárních sklonů a zájmů, a vůbec to, co se nazývá osobou na rozdíl od věci v emfatickém smyslu toho slova (v tomto smyslu se obvykle, a to právem, říká, že záleží na věci, a ne na osobě), pak nelze neobdivovat klidnou odevzdanost starých myslitelů v osud a neoceňovat jejich smýšlení jako hlubší a důstojnější, než je ono moderní, které tvrdošíjně sleduje své subjektivní cíle, a když je pak nuceno rezignovat na jejich dosažení, utěšuje se nadějí, že mu to bude vynahrazeno v jiné formě. Dále není ale ani tato subjektivita jen onou špatnou, konečnou subjektivitou, jež stojí proti věci, nýbrž tato subjektivita je co do své pravdy věci imanentní, a tudíž jakožto nekonečná subjektivita pravdou věci samé. Pojímáme-li stanovisko útěchy takto, nabývá zcela jiného a hlubšího významu, a v tomto smyslu je třeba se dívat na křesťanské náboženství jako na náboženství útěchy, a to absolutní útěchy. Jak známo, křesťanství učí, že bůh chce, aby bylo pomozeno všem lidem, a tím je řečeno, že subjektivita má nekonečnou hodnotu. Útěšnost křesťanského náboženství spočívá konkrétně v tom, že je-li v něm bůh sám chápán jako subjektivita a subjektivita v sobě obsahuje moment zvláštnosti, není tím ani *naše* zvláštnost uznávána jen jako něco, co má být abstraktně popřeno, nýbrž zároveň jako něco, co se má zachovat. Staré národy sice také chápaly bohy jako osobní, ale osobnost takového Dia, Apollóna atd. není skutečnou, nýbrž jen představovanou osobností, čili – jinak řečeno – tito bohové jsou pouhé personifikace, jako takoví *sami o sobě nevědí*, nýbrž jsou pouze *předmětem vědění*. Tento nedostatek a tuto bezmocnost starých bohů pak nacházíme i v náboženském vědomí starých národů, a to v tom, že za podrobené osudu (PEPRÓMENON či HEIMARMENÉ) považovaly nejen lidi, ale i samotné

bohy; tento osud je si třeba představovat jako neodhale-
nou nutnost, a tedy jako něco zcela neosobního, prostého
jakéhokoli Já a slepého. Naproti tomu křesťanský bůh
není bohem, o kterém víme jen my, nýbrž bohem abso-
lutně sebe sama vědoucím, a není jen představovanou,
nýbrž naopak absolutně skutečnou osobností. — Pokud
jde o další rozvedení bodů, jichž jsme se zde dotkli, je
třeba odkázat na filozofii náboženství. Zde lze jen ještě
upozornit na to, jak důležité je, aby člověk to, co ho po-
tkává, pojímal ve smyslu onoho starého přísloví, že kaž-
dý je sám strůjcem svého štěstí. V tom je obsaženo, že
člověku je dáno zakoušet jen sebe samého. Opačný názor
je pak *ten*, že vinu za to, co nás postihlo, přesouváme na
jiné lidi, na nepřízeň okolností apod. To je ovšem opět
stanovisko nesvobody a zároveň zdroj nespokojenosti.
Jestliže člověk naopak uzná, že to, co se mu přihodilo,
je jen evolucí jeho samého, že nese jen svou vlastní vinu,
pak se chová jako svobodný a při všem, co ho potká, žije
ve víře, že se mu neděje žádné bezpráví. Člověk, jenž žije
nesmířen se sebou a se svým osudem, se dopouští právě
kvůli svému klamnému domnění, že mu druzí činí bez-
práví, mnohých nesprávných a zvrácených činů. Samo-
zřejmě, že v tom, co se nám přihází, je mnoho nahodilého,
ale to má své důvody v lidské přirozenosti. Pokud si
je ale člověk jinak vědom své svobody, nemohou nepří-
jemnosti, jež ho potkávají, zničit harmonii jeho duše, po-
koj jeho myslí.

Je to tedy myšlenka nutnosti, která rozhoduje o spoko-
jenosti či nespokojenosti lidí, a tudíž i o samém jejich
osudu.

§ 148

Ze tří momentů — *podmínky, věci a činnosti* — je

a) *podmínka* aa) to předpokládané. Jako pouze *kla-*
dená je podmínka jen ve vztahu k věci, ale jako *předem*
kladená je pro sebe — je to nahodilá, vnější okolnost,
která existuje bez ohledu na věc. V této nahodilosti vzhle-
dem k věci, která je totalitou, je toto předpokládané zá-
roveň *úplným kruhem podmínek*. bb) Podmínky jsou *pa-*

sívní, jsou pro věc používány jako materiál a vcházejí tak do jejího *obsahu*. Jsou rovněž tomuto obsahu přiměřené a obsahují v sobě již jeho *celé určení*.

b) *Věc* je rovněž aa) něco předpokládaného; jako *kladená* je nejdřív jen něčím vnitřním a možným, a jako *předem kladená* je pro sebe samostatným obsahem. bb) Díky uplatnění podmínek nabývá věc svou vnější existenci a dosahuje realizace svých obsahových určení, jež si navzájem odpovídají s podmínkami, takže se i jimi prokazuje jako věc a vzniká z nich.

c) *Činnost* je aa) rovněž pro sebe (člověk, charakter), existujíc samostatně, a zároveň má svou možnost jen v podmínkách a ve věci. bb) *Činnost* je pohybem, který přesazuje podmínky ve věc a věc v podmínky jako v stránku existence; spíše ale klade věc z podmínek, v nichž je *o sobě*, navenek a zrušením existence, kterou mají podmínky, dává existenci věci.

Pokud mají tyto tři momenty vůči sobě navzájem podobu *samostatných existencí*, je tento proces *vnější nutností*. – Pro tuto nutnost je věcí nějaký *omezený obsah*. Neboť věc je tímto celkem v *jednoduché* určitosti. Protože však celek si je ve své formě vnější, je si takto vnější i v sobě samém a ve svém obsahu, a tato vnějškovost věci omezuje její obsah.

§ 149

Nutnost je tudíž o sobě ona *jedna se sebou* identická, nicméně obsažná *podstata*, jež se v sobě jeví tak, že její rozdíly mají formu *samostatných skutečností*, a toto identično je zároveň jakožto absolutní *forma činností* překonávání bezprostřednosti v zprostředkovanost a zprostředkování v bezprostřednost. – To, co je nutné, je skrze nějaké *jiné*, které se rozpadlo v *zprostředkující důvod* (věc a činnost) a v *bezprostřední skutečnost*, tj. v něco nahodilého, jež je zároveň podmínkou. Protože nutné je skrze nějaké *jiné*, není o sobě a pro sebe, nýbrž je něčím pouze *kladeným*. Toto zprostředkování je ale právě tak bezprostředně překonáním sebe sama. Důvod a nahodilá podmínka jsou přesazovány v bezprostřed-

nost, čímž je ono kladení překonáno a pozvednuto ve skutečnost a věc *se sešla sama se sebou*. V tomto návratu v sebe *jest* nutné *naprosto*, jako nepodmíněná skutečnost. – Nutné je takové jakožto *zprostředkované* určitým okruhem okolností; je takové, protože takové jsou okolnosti, a zároveň je takové *bezprostředně* – je takové, protože *jest*.

a . SUBSTANCIÁLNÍ POMĚR

§ 150

Nutné je v sobě *absolutním poměrem*, tj. procesem (rozvinutým v předchozích paragrafech), jímž se poměr zároveň překonává a pozvedá v absolutní identitu.

Ve své *bezprostřední formě* je to poměr *substanciálnosti* a *akcidentálnosti*. Absolutní identitou tohoto poměru se sebou je *substance* jako taková, která je jako nutnost negativitou této formy niternosti, a klade se tedy jako *skutečnost*, ale právě tak je i *negativitou* tohoto vnějšku, podle níž je skutečno jako *bezprostřední* jen něčím *akcidentálním*, a touto svou pouhou možností přechází v jinou skutečnost. Je to *přecházení*, jež je *substanciální identitou* jakožto *činností formy* (§§ 148, 149).

§ 151

Substance je tudíž *totalitou akcencí*, v nichž se projevuje jako jejich absolutní negativita, tj. jako *absolutní moc*, a zároveň jako *bohatství veškerého obsahu*. Tento obsah však není *ničím jiným než touto manifestací samou*, protože určitost, jež se v sobě reflektuje jako obsah, je sama jen momentem formy, který přechází do *moci substance*. *Substancialita* je absolutní činností formy a *mocí nutnosti*, a *veškerý obsah* je jen momentem, který náleží pouze tomuto procesu. Je to absolutní převrácení formy a obsahu v sebe navzájem.

Dodatek. Se substancí se setkáváme v dějinách filozofie jako s principem filozofie Spinozovy.⁴⁵ O významu

a hodnotě této filozofie, jež je právě tak slavná jako vykřičená, panovalo od Spinozova vystoupení velké nedorozumění a hodně se o ní tak i onak mluvilo. Spinozovu systému se vyčítá hlavně ateismus, a dále panteismus, a to proto, že Spinoza pojal boha jako substanci, a jen jako substanci. Co si máme myslet o těchto výtkách, vyplývá již z místa, které substance zaujímá v systému logické ideje. Substance představuje podstatný stupeň v procesu vývoje ideje, není to však tato idea sama, není to absolutní idea, nýbrž idea v ještě omezené formě nutnosti. Bůh je ovšem nutnost, či jak lze také říci, *absolutní věc*, ale zároveň je to také *absolutní osoba*, a toto je bod, k němuž Spinoza nedospěl a vzhledem k němuž je nutno připustit, že Spinozova filozofie zůstala pozadu za opravdovým pojmem boha, který tvoří obsah křesťanského náboženského vědomí. Spinoza byl původem Žid, a pro orientální nazírání je vůbec příznačné, že vše konečné se mu jeví jen jako něco pomíjivého a přechodného. To Spinoza také myšlenkově vyjádřil ve své filozofii. Toto orientální nazírání na substanciální jednotu představuje sice základ veškerého opravdového dalšího vývoje, ale u toho nesmíme zůstat stát. Čeho se mu ještě nedostává, je západní princip individuality, který vystoupil ve filozofické podobě současně se spinozismem nejprve v Leibnizově monadologii. — Podíváme-li se z tohoto hlediska zpět na výtku ateismu adresovanou Spinozovi, musíme ji odmítnout potud, že Spinozova filozofie boha nejen nepopírá, nýbrž uznává ho naopak jako jediné opravdové *jsoucí*. Rovněž nelze tvrdit, že Spinoza sice mluví o bohu jako o jediné pravdě, že však tento spinozovský bůh není opravdový bůh, a tudíž tolik co žádný bůh. Stejným právem bychom pak museli obvinít z ateismu i všechny ostatní filozofy, kteří zůstali ve svém filozofování stát na nějakém nižším stupni ideje. To se týká nejen židů a mohamedánů, protože znají boha jen jako *pána*, ale i všech těch početných křesťanů, kteří považují boha pouze za nepoznatelnou nejvyšší bytost z onoho světa. Výtku ateismu vznášená proti Spinozově filozofii se při bližším zkoumání redukuje na to, že v ní není náležitě uplatněn princip diference či konečnosti. A protože podle Spinozo-

vy filozofie vlastně žádný svět ve smyslu pozitivně jsoucího neexistuje, měl by být jeho systém označen nikoli jako ateismus, nýbrž spíše naopak jako *akosmismus*. Z toho pak také vyplývá, co si máme myslet o výtce *panteismu*. Pokládá-li se panteismus – jak se často děje – za učení, které považuje konečné věci jako takové a jejich soubor za boha, musíme Spinozovu filozofii zprostit výtky panteismu, protože podle Spinozy konečným věcem a světu vůbec nepřísluší absolutně žádná pravda. Na druhé straně je ovšem tato filozofie panteistická, a to právě pro svůj *akosmismus*. Tento nepopíratelný nedostatek, pokud se týká *obsahu*, se pak také projevuje jako nedostatek formy, a to především v tom, že Spinoza staví substanci na vrchol svého systému a definuje ji jako jednotu myšlení a rozprostraněnosti, aniž by ukázal, jak dospěl k tomuto rozdílu a k jeho odvození ze substanciální jednoty. Obsah je pak pojednán takzvanou matematickou metodou; v souladu s ní jsou vytyčeny nejprve definice a axiomy, k nimž se pak řadí poučky, jejichž důkaz záleží v pouhém rozvažovacím odvození z oněch neprokázaných předpokladů. I když Spinozovu filozofii chválí pro přísnou důslednost její metody i ti, kdo zcela zavrhnou její obsah a výsledky, je ve skutečnosti toto bezpodmínečné uznávání formy právě tak neodůvodněné jako bezpodmínečné zavrhování obsahu. Nedostatečnost obsahu Spinozovy filozofie tkví právě v tom, že forma u něho není pojata jako imanentní obsahu, a proto k němu přistupuje jen jako vnější, subjektivní forma. Substance, jak ji chápe Spinoza, tj. bez předcházejícího dialektického zprostředkování, bezprostředně, je jako všeobecná negativní moc vlastně jen temnou beztvarou propastí, jež pohlcuje každý určitý obsah jako zásadně nicotný a nevytváří ze sebe nic, co by v sobě mělo pozitivní trvání.

§ 152

Podle toho momentu, že substance je jako absolutní moc mocí *vztahující se k sobě* jen jako k vnitřní možnosti a určující se tak k akcidentálnosti, od čehož je odlišena kladená tím vnějškovost, je substance vlastním *poměrem*

(jako je v první formě nutnosti substancí), tj. *příčinným poměrem*.

B. PŘÍČINNÝ POMĚR

§ 153

Substance je *příčinou*, pokud je proti svému přecházení v akcidentálnost reflektována v sebe, a je tedy *původní věcí*.⁴⁶ Právě tak ale překonává substance reflexi-v-sebe či svou pouhou možnost, klade se jako záporo sebe samé a vytváří tak *účinek*, tedy skutečnost, jež je tak pouze *kladená*, ale skrze proces působení zároveň nutná.

Příčina jako *původní věc* má určení absolutní samostatnosti a trvání udržujícího se proti účinku, avšak v nutnosti, jejíž identitu vytváří ona původnost sama, přešla jen do účinku. V účinku není žádný obsah (pokud lze opět mluvit o určitém obsahu), který není už v příčině; – onou totožností je absolutní obsah sám; právě tak je to ale také určení formy. Původnost příčiny je překonávána v účinku, v němž se *stává kladeností*. Tím však příčina nezmizela v tom smyslu, že by skutečnost byla pouze účinkem. Neboť tato kladenost je rovněž bezprostředně překonána: je to spíše reflexe příčiny v sobě samé, její původnost. Teprve v účinku je příčina skutečná a příčinou. Příčina je tudíž o sobě a pro sebe *causa sui*. – *Jacobi*, který stál pevně na stanovisku jednostranné představy *zprostředkování*, považoval (Dopisy o Spinozovi, 2. vyd., s. 416)⁴⁷ *causa sui* (*effectus sui* je totéž), tuto absolutní pravdu příčiny, za pouhý formalismus. Uvedl též, že boha nesmíme definovat jako důvod, nýbrž podstatně jako příčinu. Hlubší přemýšlení o povaze příčiny by bylo odhalilo, že tím nebylo dosaženo toho, co *Jacobi* zamýšlel. I v *konečné příčině* a její představě je obsažena tato identita vzhledem k obsahu. Déšť jako příčina a vlhkost jako účinek jsou jedna a táž existující voda. Pokud jde o formu, odpadá v účinku (vlhkosti) příčina (déšť); tím ale odpadá i určení účinku, jenž není bez příčiny ničím, a zůstává jen indiferentní vlhkost.

Příčina v běžném významu kauzálního poměru je *konečná*, pokud je konečný její obsah (jako v konečné substanci) a pokud si příčinu a účinek představujeme jako dvě odlišné samostatné existence – jimiž však jsou jen tehdy, když u nich abstrahujeme od příčinného poměru. Protože ve sféře konečnosti zůstáváme stát u *rozdílu* určení formy v jejich vztahu, vymezuje se příčina střídavě *také jako něco kladeného* nebo jako *účinek*. Účinek má pak opět nějakou *jinou* příčinu; tak vzniká i zde postup od účinků k příčinám do nekonečna. Ale i *sestupný* proces, když je účinek na základě své totožnosti s příčinou sám určován jako příčina a zároveň jako *jiná* příčina, jež má opět jiné účinky, a tak dále donekonečna.

Dodatek. Tak jako se rozvažování vzpírá proti substancialitě, je mu na druhé straně běžná příčinnost, tj. poměr příčiny a účinku. Jde-li o to, pojmout nějaký obsah jako nutný, klade si rozvažovací reflexe za úkol odvodit jej především z příčinného poměru. Tento poměr patří samozřejmě k nutnosti, je však pouze jednou stránkou procesu nutnosti, který záleží právě tak i v tom, že překonává zprostředkování obsažené v příčinnosti a prokazuje se jako jednoduchý vztah k sobě. Zůstaneme-li stát u příčinnosti jako takové, nezískáme ji v její pravdě, nýbrž pouze jako konečnou příčinnost, a konečnost tohoto poměru pak spočívá v tom, že příčina a účinek jsou fixovány ve svém rozdílu. Příčina a účinek však jsou nejen rozdílné, nýbrž právě tak i totožné, a to je také obsaženo v našem běžném vědomí, když o příčině říkáme, že je příčinou, jen pokud má účinek, a že účinek je jen potud účinkem, pokud má příčinu. Příčina a účinek jsou tudíž jeden a týž obsah a rozdíl mezi nimi je zprvu jen rozdílem mezi *kladením* a *kladeností*. Tento rozdíl formy se pak ale právě tak překonává, takže příčina není jen příčinou něčeho jiného, nýbrž také příčinou sebe samé, a účinek je nejen účinkem nějaké od něho odlišné příčiny, nýbrž i svým vlastním účinkem. Podle toho záleží konečnost věcí v tom, že zatímco příčina a účinek jsou co do pojmu totožné, obě tyto formy se vyskytují odděleně v *tom* smyslu, že příčina je sice i účinkem a účinek i pří-

činou, ale příčina není účinkem v téže souvislosti, v níž je příčinou, a účinek není příčinou v téže souvislosti, v níž je účinkem. To pak opět vytváří postup do nekonečna v podobě nekonečné řady příčin, která se zároveň ukazuje jako nekonečná řada účinků.

§ 154

Účinek se *liší* od příčiny a je jako takový *kladeností*. Ale kladenost je rovněž reflexí-v-sebe a bezprostředností, a působení příčiny, její kladení, je zároveň *předpokládáním*, pokud trváme na odlišnosti účinku a příčiny. Tudíž je tu nějaká *jiná* substance, na kterou příčina působí. Tato substance není jakožto *bezprostřední* substance negativitou vztahující se k sobě samé a není *aktivní*, nýbrž *pasivní*. Ale jako substance je zároveň aktivní, překonává předem kladenou bezprostřednost i do ní vložený účinek, *reaguje*, tzn. překonává aktivitu první substance, která je však rovněž tímto překonáváním své bezprostřednosti či vloženého do ní účinku, a tím překonává i aktivitu druhé substance a reaguje. Tím přešla příčinnost v poměr *vzájemného působení*.

Ve vzájemném působení, ač zde příčinnost není ještě kladena ve svém pravdivém určení, je postup příčin a účinků do nekonečna jako progres pravdivým způsobem překonán, když byla přímočará cesta od příčin k účinkům a od účinků k příčinám *ohnuta a zahnuta zpět* do sebe. Toto ohnutí nekonečného postupu v poměr uzavřený do sebe je jako všude jinde jednoduchou reflexí, že v onom bezmyšlenkovitém opakování je obsaženo jen jedno a totéž, totiž *jedna* příčina a nějaká *jiná* příčina a jejich vzájemný vztah. Vývoj tohoto vztahu, toto vzájemné působení je však samo střídáním *rozlišování*, nikoli ale příčin, nýbrž momentů, *v nichž je v každém pro sebe* – opět díky identitě, totiž tomu, že příčina je příčinou v účinku, a naopak, díky této nerozlučnosti tedy – rovněž kladen i *druhý* moment.

c. VZÁJEMNÉ PŮSOBENÍ

§ 155

Určení, fixovaná ve vzájemném působení jako rozdílná, jsou aa) *o sobě totéž*; jedna stránka je příčinou, je původní, aktivní, pasivní atd. stejně jako druhá. Právě tak je předpokládání nějaké jiné příčiny a působení na ni, bezprostřední původnost a kladenost skrze střídání, jedno a totéž. Příčina přijatá jako *první* je ve své bezprostřednosti *pasivní*, je to *kladenost a účinek*. Rozdíl mezi těmito jako *dvě* označenými příčinami je tudíž prázdný a *o sobě* je tu jen jedna příčina, jež se ve svém účinku jako substance právě tak překonává, jako se ve svém působení teprve osamostatňuje.

§ 156

Avšak tato jednota je i *pro sebe*, protože veškeré toto střídání je vlastním *kladením* příčiny, a jen toto její kladení je jejím *bytím*. Rozdíly nejsou nicotné jen o sobě či v naší reflexi (viz předcházející §), nýbrž vzájemné působení je samo takové povahy, že každé z kladených určení se opět překonává a převrací v určení protikladné a klade tak onu nicotnost momentů, která je o sobě. Do původnosti je kladen určitý účinek, tzn. původnost je překonávána, akce příčiny se stává reakcí atd.

Dodatek. Vzájemné působení je kauzální vztah kladený jako úplně rozvinutý, a je to také tento vztah, k němuž se obvykle uchyluje reflexe, když zjišťuje, že zkoumání věcí s hlediska kauzality je vzhledem k zmíněnému postupu do nekonečna nedostatečné. Tak např. historické bádání se zabývá nejprve otázkou, zda charakter a mravy nějakého národa jsou příčinou jeho ústavy zákonů, či zda jsou naopak jejich účinkem; potom však postupuje dále, k tomu, že obojí, charakter a mravy na jedné a ústavu a zákony na druhé straně, zkoumá z hlediska jejich vzájemného působení – v tom smyslu, že příčina je v témže vztahu, v němž je příčinou, zároveň i účinkem, a účinek

je v témže vztahu, v němž je účinkem, zároveň i příčinou. Nejinak je tomu při zkoumání přírody, zejména živého organismu, jehož jednotlivé orgány a funkce se nacházejí, jak rovněž zjišťujeme, v poměru vzájemného působení. Vzájemné působení je nejbliž pravdě poměru příčiny a účinku a stojí takříkajíc na prahu pojmu, ale právě proto, že nám jde o pojmové poznání, nemůžeme se spokojit s aplikací tohoto poměru. Zastavíme-li se u toho, že daný obsah zkoumáme pouze z hlediska vzájemného působení, je to ve skutečnosti naprosto nepojmový přístup. Máme pak co dělat jen se suchým faktem, a požadavek zprostředkování, o něž jde při použití příčinného poměru v první řadě, zůstává opět neuspokojen. Nedostatečnost aplikace poměru vzájemného působení tkví, přihlídneme-li k tomu blíže, v tom, že tento poměr, místo aby mohl být považován za ekvivalent pojmu, je naopak nutno teprve pojmově uchopit, a to se děje tak, že se obě jeho stránky neponechají ve své bezprostřední danosti, nýbrž jsou poznány, jak jsme ukázali v předchozích paragrafech, jako momenty něčeho třetího, vyššího, což je právě pojem. Díváme-li se např. na mravy Sparťanů, jako by byly účinkem jejich ústavy, a naopak, díváme-li se na tuto ústavu, jako by byla účinkem jejich mravů, může být toto naše uvažování sice správné, ale proto nám takové pojetí ještě neposkytne definitivní uspokojení, neboť s jeho pomocí ve skutečnosti nelze pochopit ani ústavu, ani mravy tohoto národa. Takového pochopení dosáhneme pouze tak, že obě uvedené, a rovněž i všechny ostatní zvláštní stránky, které vykazují život a dějiny Sparťanů, poznáme jako založené v pojmu.

§ 157

Toto čisté střídání se sebou samým je tudíž *odhalenou* či *kladenou nutností*. Poutem nutnosti jako takové je identita, ale ještě jen *vnitřní* a skrytá, neboť je to identita takových momentů, které považujeme za *skutečné*, jejichž samostatnost však má spočívat právě v jejich nutnosti. Cesta substance kauzalitou a vzájemným působením je tudíž *kladením*, v němž je *samostatnost* nekoneč-

ným *negativním vztahem k sobě* – *negativním vztahem vůbec*, v němž z rozlišení a zprostředkování vzniká původnost navzájem *samostatných skutečností*, – nekonečným *vztahem k sobě samé*, jelikož samostatnost těchto skutečností je právě jen jejich identitou.

§ 158

Touto *pravdou nutnosti* je tudíž *svoboda a pravdou substance* je *pojmem* – samostatnost, která je odpuzováním se od sebe v různé samostatné momenty a jako toto odpuzování je se sebou identická, a tento *u sebe samého* zůstávající střídavý pohyb je jen *se sebou*.

Dodatek. Nutnosti se obvykle říká „tvrdá nutnost“, a to právem, pokud zůstáváme stát u nutnosti jako takové, tj. u její bezprostřední podoby. Máme zde nějaký stav, či vůbec nějaký obsah, který má své trvání pro sebe, a v nutnosti je pak především obsaženo, že k tomuto obsahu přistupuje něco jiného, čímž je onen první obsah zničen. To je to tvrdé a smutné na bezprostřední či abstraktní nutnosti. Identita obou obsahů, které se jeví jako navzájem spojené nutností a tím pozbývají své samostatnosti, je zprvu jen vnitřní identitou a není tu ještě pro *ty* obsahy, jež jsou nutnosti podrobeny. Z tohoto stanoviska je pak i svoboda zprvu jen abstraktní svobodou, která se zachraňuje pouze tím, že se zříká toho, čím bezprostředně jsme a co bezprostředně máme. – Proces nutnosti je dále *takový* – jak jsme dosud viděli – že překonává původně danou strnulou vnějškovost a že se zjevuje její nitro, čímž se pak ukazuje, že ony navzájem spjaté obsahy si ve skutečnosti nejsou cizí, nýbrž že jsou to pouze momenty *jednoho* celku, z nichž každý je ve svém vztahu k druhému u sebe samého a shoduje se sám se sebou. V tom spočívá předpodstatnění nutnosti v svobodu, a tato svoboda už není pouze svobodou abstraktní negace, nýbrž naopak konkrétní a pozitivní svobodou. Z toho lze pak též vyvodit, jak je zvrácené, když se uvažuje o svobodě a nutnosti tak, jako by se navzájem vylučovaly. Nutnost jako taková není ovšem ještě svobodou, avšak svoboda má nutnost za svůj předpoklad a obsahuje ji v sobě jako překonanou.

Mravný člověk je si vědom obsahu svého jednání jako nutného, platného o sobě a pro sebe, ale tím jeho svoboda nedoznává nejen žádné újmy, nýbrž teprve díky tomuto vědomí se stává skutečnou a obsažnou svobodou na rozdíl od pouhé zvůle, která je svobodou ještě bezobsažnou a pouze možnou. Zločinec, který je trestán, může považovat trest, kterému je vystaven, za omezení své svobody; ve skutečnosti však není trest nějakou cizí mocí, které je podroben, nýbrž pouze manifestací jeho vlastního jednání, a když to zločinec uzná, chová se jako svobodný člověk. Nejvyšší samostatnost člověka záleží vůbec v tom, vědět, že je naprosto ovládán absolutní ideou. Takové vědomí a chování nazývá Spinoza *amor intellectualis Dei*.⁴⁸

§ 159

Pojem je tedy pravdou bytí a podstaty, protože zdání reflexe v sobě samé je zároveň samostatnou bezprostředností, a toto bytí různé skutečnosti je bezprostředně jen zdáním v sobě samém.

Jestliže se pojem prokázal jako pravda bytí a podstaty, jež se do něho obě vrátily jako do svého důvodu, vyvinul se pojem naopak z bytí jako ze svého důvodu. První stránku tohoto postupu lze považovat za ponoření se bytí v sebe samo, jehož nitro bylo tímto postupem odhaleno; druhou stránku lze považovat za vynoření se dokonalějšího z méně dokonalého. Protože takový vývoj byl zkoumán pouze z této druhé stránky, byla za to filozofie kárána. Určitější náplň, kterou zde dostávají povrchní myšlenky o nedokonalším a dokonalším, tvoří rozdíl mezi bytím jako bezprostřední jednotou se sebou a pojmem jako svobodným zprostředkováním se sebou. Tím, že se bytí ukázalo jako moment pojmu, prokázal se pojem jako pravda bytí. Jako tato jeho reflexe-v-sebe a jako překonání zprostředkování je pojem předpokládáním bezprostředna – předpokládáním, jež je totožné s návratem-v-sebe, kterážto identita znamená tolik co svoboda a pojem. Když se tedy moment nazývá něčím nedokonalým, potom ovšem záleží pojem, to dokonalé, v tom, že se vyvíjí z nedokonalého, neboť pojem je podstatně tímto pře-

konáním svého předpokladu. Ale zároveň je to samotný pojem, který klade sebe a tím vytváří předpoklad, jak se to ukázalo u kauzality vůbec a u vzájemného působení zvláště.

Pojem je tak určen ve vztahu k bytí a podstatě jako *podstata navrátivší se k bytí jako k jednoduché bezprostřednosti*, tj. podstata, jejíž zdání tak má skutečnost a jejíž skutečnost je zároveň *svobodným jevením se v sobě samé*. Takto má pojem bytí jako svůj jednoduchý vztah k sobě čili jako bezprostřednost své jednoty *v sobě samém*. Bytí je tak chudé určení, že je to to nejmenší, co lze v pojmu vykázat.

Přechod od nutnosti k svobodě či od skutečna k pojmu je ten nejtvrďší přechod, protože samostatná skutečnost má být myšlena tak, jako by měla veškerou svou substančníalnost v přecházení a v totožnosti s *jinou* samostatnou skutečností; tak je i pojem tím nejtvrďším, protože je sám právě touto identitou. Skutečná substance jako taková, příčina, která nechce ve svém bytí-pro-sebe nechat nic do sebe vniknout, je už ale podrobena *nutnosti* či osudu, aby přešla v kladenost, a tato podrobenost je nejspíš to nejtvrďší. *Myšlení* nutnosti je naproti tomu spíše uvolněním oné tvrdosti, neboť myšlení je shodou *se sebou* v jiném – *osvobozením*, které není útekem abstrakce, ale záleží v tom, že se v tom druhém skutečnu, s nímž je toto skutečno spoutáno silou nutnosti, nemá jako jiné, nýbrž že v něm má své vlastní bytí a kladení. Jako *existující pro sebe* se nazývá toto osvobození *Já*, jako rozvinuté ke své totalitě se nazývá *svobodným duchem*, jako cit se nazývá *láskou*, jako požitek *blažeností*. – Velkolepá představa spinozovské substance je pouze *o sobě osvobozením* od konečného bytí-pro-sebe; kdežto pojem sám je *pro sebe* mocí nutnosti a *skutečnou* svobodou.

Dodatek. Označíme-li pojem, jak se zde stalo, jako pravdu bytí a podstaty, musíme být připraveni na otázku, proč jsme s ním nezačali. Na to odpovídám, že když jde o myslící poznání, nelze začít pravdou, protože pravda, kterou se začíná, se může zakládat na pouhém ujištění, kdežto myšlená pravda se musí jako taková před myšlením obhájit. Kdyby se pojem postavil na začátek logiky

a kdyby se definoval jako jednota bytí a podstaty – což je obsahově naprosto správné – vznikla by otázka, co si máme myslet pod bytím a co pod podstatou a jak přijdou bytí a podstata k tomu, že jsou zahrnuty do jednoty pojmu. Tak by se začalo pojmem jen podle jména, a nikoli věcně. Vlastním začátkem by bylo bytí, jak se to stalo i zde, jen s tím rozdílem, že určení bytí, a stejně i určení podstaty, by bylo třeba převzít bezprostředně z představy, zatímco my jsme zkoumali bytí a podstatu v jejich vlastním dialektickém vývoji a poznali jsme, jak se samy překonávají v jednotu pojmu.

TŘETÍ ČÁST

LOGIKY

UČENÍ O POJMU

§ 160

Pojem je to *svobodné jako pro sebe jsoucí substanciální moc* a je to *totalita*; každý z jeho momentů je celkem, jímž pojem je, a je kladen v nedělitelné jednotě s pojmem. Tak je pojem ve své totožnosti se sebou *tím, co je určeno o sobě a pro sebe*.

Dodatek. Stanovisko pojmu je obecně stanoviskem absolutního idealismu a filozofie je pojímajícím poznáním, pokud se v ní o všem, co jinak vědomí považuje za jsoucí a v jeho bezprostřednosti za samostatné, ví jako o pouhém ideálním momentu. V logice rozvažování se obvykle pojem považuje za pouhou formu myšlení, přesněji za obecnou představu. Je to toto podřadné pojetí pojmu, o němž platí ono velmi často opakované tvrzení citu a srdce, že pojmy jako takové prý jsou něco mrtvého, prázdného a abstraktního. Ve skutečnosti však je tomu právě naopak a pojem je spíše principem všeho života a tak zároveň něčím naprosto konkrétním. Že tomu tak je, vyplynulo z celého dosavadního logického pohybu jako výsledek, a není to proto třeba dokazovat až zde. Pokud zde jde vzhledem k pojetí pojmu jako něčeho domněle jen formálního výslovně o protiklad formy a obsahu, máme jej jako dialektický, tj. sebou samým překonaný, se všemi ostatními protiklady fixovanými reflexí, už za sebou. Právě pojem v sobě obsahuje všechna dřívější určení myšlení jako překonaná. Pojem ovšem musíme pokládat za formu, ale je to nekonečná, tvořivá forma, která v sobě uzavírá plnost veškerého obsahu a zároveň ji ze sebe propouští. Stejně je ovšem možno také označit pojem za abstraktní, rozumíme-li pod konkrétním pouze

smyslové konkrétno a vůbec to, co je bezprostředně vnímatelné. Pojem jako takový nelze uchopit rukama, a když nám jde o pojem, musí už být vůbec všechno naslouchání a koukání za námi. Jak jsme už výše poznamenali, pojem je zároveň naprosto konkrétní, a to pokud v sobě obsahuje v ideální jednotě bytí a podstatu, a tím celé bohatství obou těchto oblastí. – Můžeme-li se, jak už bylo dříve řečeno, dívat na různé stupně logické ideje jako na řadu definic absolutna, pak zní definice absolutna, kterou jsme zde získali, *tak*, že absolutno je *pojem*. Přitom ovšem musíme pojem chápat v jiném a hlubším smyslu, než jak jej chápe logika rozvažování, podle níž je to jen o sobě bezobsažná forma našeho subjektivního myšlení. Zde by ale mohla vyvstat ještě otázka, proč nazýváme – má-li pojem ve spekulativní logice úplně jiný význam, než jaký se jinak s tímto výrazem spojuje – toto zcela jiné také pojmem a dáváme tak podnět k nedorozumění a zmatku. Na takovou otázku je třeba odpovědět tak, že ať je rozdíl mezi pojmem formální logiky a spekulativním pojmem sebevětší, při zevrubnějším zkoumání se přece jen ukazuje, že hlubší význam tohoto pojmu není běžnému jazykovému úzu ani zdaleka tak cizí, jak se zpočátku zdálo. Mluví se o odvozování nějakého obsahu, např. právních určení vlastnictví z pojmu vlastnictví, a také naopak o převádění takového obsahu na pojem. Tím se ale uznává, že pojem není jen nějakou o sobě bezobsažnou formou – z takové formy by se jednak nedalo nic odvodit, jednak by byl zpětným převedením daného obsahu na prázdnou formu pojmu tento obsah pouze zba-ven své určitosti, nikoli ale poznán.

§ 161

Další postup pojmu už není přecházením ani vyzářováním v jiné, nýbrž *vývojem*, jelikož rozdílné, kladené zároveň jako bezprostředně totožné se sebou i s celkem, je určitostí v podobě svobodného bytí celého pojmu.

Dodatek. Přecházení v jiné je dialektický proces v oblasti *bytí*, a jevení se v jiném týž proces v oblasti *podstaty*. Pohyb *pojmu* je naproti tomu *vývojem*, jímž se klade jen

to, co už je o sobě přítomno. V přírodě odpovídá stupni pojmu organický život. Tak např. rostlina se vyvíjí ze svého semene, jež v sobě už obsahuje celou rostlinu, ale jen ideálně, takže její vývoj nelze chápat tak, jako by různé části rostliny – kořeny, lodyha, listy atd. – byly v semeni už *reálně*, avšak jen zcela malé. To tvrdí takzvaná preformační hypotéza, jejíž nedostatek tkví právě v tom, že považuje už za existující to, co je zatím dáno jen ideálně. Správné je ale na této hypotéze to, že pojem zůstává ve svém procesu u sebe samého a že se tímto procesem co do obsahu neklade nic nového, nýbrž že dochází jen k změně formy. Tuto povahu pojmu, že se ve svém procesu prokazuje jako rozvíjení sebe samého, máme na mysli, když říkáme, že člověk má vrozené ideje, anebo když považujeme veškeré učení – jako Platón – za pouhé rozpomínání se, což ale opět nesmíme chápat tak, jako kdyby to, co tvoří obsah vědomí vytvářeného učním, bylo v tomto vědomí ve svém konkrétním rozvinutí již předtím. – Pohyb pojmu je třeba dále považovat jakoby jen za hru: to jiné, jež je pohybem pojmu kladeno, není ve skutečnosti jiné. Křesťanská věrouka to vyjadřuje tak, že bůh stvořil nejen svět, který proti němu stojí jako něco jiného, nýbrž že také zplodil od věčnosti syna, v němž je jako duch sám u sebe.

§ 162

Učení o pojmu se dělí na učení 1. o subjektivním čili *formálním* pojmu, 2. na učení o pojmu jako určeném k bezprostřednosti čili o *objektivitě* a 3. na učení o *ideji* čili o *subjekt–objektu*, o jednotě pojmu a objektivitě, o absolutní pravdě.

Obyčejná logika zahrnuje pouze tu látku, která je zde *částí třetího dílu* celé logiky; kromě toho obsahuje takzvané *zákony myšlení*, které jsme uvedli výše. V aplikované logice pak k tomu přistupuje něco o poznání, s nímž je spojován ještě různý psychologický, metafyzický a kromě toho empirický materiál, protože ony formy myšlení samy pro sebe nakonec přece jen už nestačily; tím však tato věda ztratila pevný směr. – Ony formy, jež nesporně

patří do vlastní oblasti logiky, jsou navíc pojímány jen jako určení vědomého myšlení, a to jen rozvažovacího, nikoli rozumového.

Předcházející logická určení, určení bytí a podstaty, nejsou ovšem pouhými myšlenkovými určeními, nýbrž prokazují se ve svém přecházení, ve svém dialektickém momentu a ve svém návratu v sebe a v totalitu jako *pojmy*. Jsou to ale (srv. § 84 a § 112) pouze *určité* pojmy, pojmy o sobě, anebo – což je totéž – pojmy *pro nás*, protože to *jiné*, v něž každé určení *přechází*, nebo v němž se *jeví* a je tedy relativní, není určeno jako něco *zvláštního*, ani není jako *jednotlivé* či jako *subjekt* vůči nim něčím třetím, ani není *kladeno* jako identita určení v jeho protikladu, jako jeho svoboda, protože není *obecností*. – Co se obvykle rozumí pod *pojmy*, jsou *rozvažovací určení*, či také jen obecné *představy*, a tudíž vůbec jen konečná určení; srv. § 62.

Logika pojmu je obvyčejně chápána jen jako *formální* věda, které prý jde jen o *formu* pojmu, soudu a úsudku jako takovou, a vůbec ne o to, zda je něco *pravdivé*. Pravdivost prý závisí výlučně na *obsahu*. Kdyby byly logické formy pojmu skutečně mrtvými, neúčinnými a lhostejnými nádobami představ či myšlenek, byla by jejich znalost z hlediska pravdy zcela zbytečnou a postradatelnou *historií*. Ve skutečnosti jsou však formy pojmu naopak *živým duchem skutečna* a ze skutečna je pravdivé jen to, *co je pravdivé díky těmto formám, skrze ně a v nich*. Dosud se však nezvažovalo a nezkoumalo, zda jsou tyto formy pravdivé samy pro sebe, ani jak navzájem nutně souvisejí.

A SUBJEKTIVNÍ POJEM

a . POJEM JAKO TAKOVÝ

§ 163

Pojem jako takový obsahuje moment *obecnosti* jako svobodné rovnosti se sebou v její určitosti, moment *zvláštnosti*, tj. určitosti, v níž zůstává obecně nezkaleně samo sobě rovné, a moment *jednotlivosti* jako reflexe v sebe určitosti obecnosti a zvláštnosti, kterážto negativní jednota se sebou je tím, co je *o sobě a pro sebe určité* a zároveň se sebou totožné a obecné.

Jednotlivé je totéž co skutečné, jenomže ono vzešlo z pojmu, a je tudíž jakožto obecně *kladeno* jako negativní identita se sebou. *Skutečno*, protože je zprvu jen *o sobě čili bezprostředně jednotou* podstaty a existence, může *působit*. Leč jednotlivost pojmu je zcela něčím *působícím*, ale už ne jako *příčina* provázená zdáním, že vytváří něco jiného, nýbrž jako to, co působí *sebe samo*. — Jednotlivost však nesmíme chápat jen ve smyslu *bezprostřední* jednotlivosti, v němž mluvíme o jednotlivých věcech a lidech; takové určení jednotlivosti se objevuje teprve v soudu. Každý moment pojmu představuje sám celý pojem (viz § 160), a jednotlivost, subjekt, je pojmem kladeným jako *totalita*.

I. dodatek. Když mluvíme o pojmu, máme obvykle na mysli jen abstraktní obecnost, a pojem se pak ovšem také definuje jako abstraktní představa. V tomto smyslu se pak mluví o pojmu barvy, rostliny, zvířete atd., a tyto pojmy prý vznikají tak, že se po vynechání toho zvláštního, čím se různé barvy, rostliny, zvířata atd. navzájem liší, fixuje to, co je jim společné. Takto chápe pojem naše rozvažování, a cit je v právu, když prohlašuje takové pojmy za plané a prázdné, za pouhá schémata a stíny.

Avšak obecnem pojmu není pouze to společné, proti němuž by to zvláštní trvalo pro sebe, nýbrž je to naopak to, co se samo ozvláštňuje (specifikuje) a co zůstává v nezkalené zřetelnosti u sebe i ve svém jiném. Jak pro poznání, tak i pro naše praktické chování je nanejvýš důležité, abychom s tím, co je opravdu obecné a univerzální, nezaměňovali to, co je pouze společné. Toto zaměňování je zdrojem všech výtek, jež jsou stále vznášeny proti myšlení vůbec a proti filozofickému myšlení zvlášť, jakož i onoho často opakovaného tvrzení o nebezpečnosti myšlení, jež zachází příliš daleko. Ostatně je třeba říci, že trvalo celá tisíciletí, než do vědomí člověka pronikla myšlenka obecná ve svém pravdivém a všestranném významu, a že teprve v křesťanství došla svého plného uznání. Jinak vysocí vzdělaní Řekové neznali boha ani člověka v jejich skutečné obecnosti. Řečtí bohové byli jen zvláštními silami ducha a obecný bůh, bůh národů, byl pro Atéňany ještě skrytým bohem. Proto také existovala mezi nimi samými a barbary absolutní propast a člověk jako takový nebyl uznáván ve své nekonečné hodnotě a ve svém nekonečném oprávnění. Byla sice nadhozena otázka, proč v moderní Evropě zmizelo otroctví, a k vysvětlení tohoto jevu se uváděla hned ta, hned ona zvláštní okolnost. Ale opravdový důvod, proč v křesťanské Evropě už není otroků, nelze hledat v ničem jiném než v principu křesťanství samého. Křesťanské náboženství je náboženstvím absolutní svobody, a jen pro křesťana má hodnotu člověk jako takový, ve své nekonečnosti a obecnosti. Co chybí otroku, je uznání jeho osobnosti, principem osobnosti je však obecnost. Pán nepovažuje otroka za osobu, nýbrž jen za neosobní věc, a otrok neplatí za Já, jeho Já představuje jeho pán. – Výše uvedený rozdíl mezi tím, co je pouze společné, a tím, co je opravdu obecné, je výstižně vyjádřen ve známé *Rousseauově Společenské smlouvě*, kde se říká, že zákony státu mají vycházet ze všeobecné vůle (*volonté générale*), že ale proto ještě nemusejí být vůlí *všech* (*volonté de tous*).⁴⁹ Kdyby byl měl Rousseau tento rozdíl na zřeteli, byl by dospěl v teorii státu k významnějším výsledkům. Obecná vůle, to je *pojmem* vůle, a zákony jsou zvláštní určení vůle založená v tomto pojmu.

2. *dodatek*. Pokud jde o to, jak se v rozvažovací logice obvykle pojednává o vzniku a vytváření pojmů, je třeba ještě poznamenat, že *my* pojmy vůbec netvoříme a že pojem vůbec nelze pokládat za něco vzniklého. Pojem ovšem není pouhým bytím či bezprostřednem, nýbrž patří k němu také zprostředkování. Toto zprostředkování však leží v něm samém a pojem je to, co je zprostředkováno skrze sebe a se sebou samým. Je nesmyslné předpokládat, že nejprve jsou předměty, které tvoří obsah našich představ, a teprve potom přichází naše subjektivní činnost a vytváří pojmy zmíněnými operacemi abstrahování a shrnování toho, co mají společného. Tím opravdu prvním je naopak pojem a věci jsou tím, čím jsou, činností jim imanentního a v nich se zjevujícího pojmu. V našem náboženském vědomí se to projevuje tak, že říkáme, že bůh stvořil svět z ničeho, či jinak řečeno, že svět a konečné věci vznikly z plnosti božských myšlenek a božských úradků. Tím uznáváme, že myšlenka, a konkrétně pojem, je nekonečnou formou neboli svobodnou tvořivou činností, jež nepotřebuje ke svému uskutečnění látku nacházející se vně ní.

§ 164

Pojem je naprosté *konkrétno*, protože negativní jednotka se sebou jako určenost-o-sobě a pro-sebe – jež je jednotlivostí – vytváří i sám jeho vztah k sobě, obecnost. V tom smyslu nemohou být momenty pojmu navzájem izolovány. Určení reflexe *mají* být chápána a *mají* platit každé pro sebe, jako oddělené od protikladného určení; avšak protože je v pojmu kladena jejich *totožnost*, lze každý z jeho momentů bezprostředně postihnout jen z těch druhých a spolu s nimi.

Abstraktně vzato jsou obecnost, zvláštnost a jedinečnost totéž co totožnost, rozdíl a důvod. Ale obecné je to, co je se sebou totožné, *výslovně v tom smyslu*, že v sobě zároveň obsahuje zvláštní a jednotlivé. Zvláštní je dále něčím rozdílným čili určitostí, ale v tom smyslu, že je v sobě obecné, a přitom je to něco jednotlivého. Právě tak má jednotlivé ten význam, že je *subjek-*

tem, základem, jenž v sobě obsahuje rod a druh a je sám substanciální. Je to *kladená* nedělitelnost momentů v jejich rozdílu (§ 160) – *jasnost* pojmu, v němž žádný rozdíl neznamenaá přerýv a zkalení, nýbrž je zároveň průzračný.

Nic není tak obvyklé jako tvrzení, že pojem je něco *abstraktního*. To je částečně správné potud, že živlem pojmu je myšlení vůbec, a ne něco empiricky konkrétně smyslového, zčásti proto, že to ještě není *idea*. V tom smyslu je subjektivní pojem ještě *formální*, to ale vůbec neznamenaá, že by snad mohl mít či získat nějaký jiný obsah než sebe sama. – Jako absolutní forma sama je pojem každá *určitost*, ale jen jaká je ve své pravdě. Ačkoli je tedy také abstraktní, je to konkrétno, a to naprosté konkrétno, subjekt jako takový. Absolutní konkrétno je duch (viz poznámku k § 159) – pojem, pokud *existuje* jako pojem odlišující se od své objektivity, která však zůstává bez ohledu na toto odlišování *jeho*. Všechno ostatní konkrétno, byť bylo sebebohatší, není už tak niterně totožné se sebou, a proto není samo o sobě tak konkrétní, nejméně pak to, co se běžně rozumí konkrétnem – nějaká vnějškově spojená rozmanitost. – To, co se také označuje jako pojmy, a to určité pojmy, např. člověk, dům, zvíře atd., jsou jednoduchá určení a abstraktní představy – abstrakce, jež si berou z pojmu pouze moment obecnosti a zvláštnost a jednotlivost vypouštějí, takže nejsou o sobě rozvinuté, a právě tím od pojmu abstrahují.

§ 165

Teprve moment *jednotlivosti klade* momenty pojmu jako rozdíly tím, že je jeho negativní reflexí-v-sebe a tudíž *především* jeho svobodným rozlišením jakožto *první negací*. Tím je kladena *určitost pojmu*, ale jako zvláštnost, to znamenaá, za prvé, že rozlišené momenty jsou navzájem určeny jen jako momenty pojmu, a za druhé, že se právě tak *klade* i jejich *totožnost*, totiž že to jedno je to druhé. Tato *kladená* zvláštnost pojmu je *soud*.

Běžné druhy *jasných, zřetelných a adekvátních* pojmů nepatří pojmu, nýbrž do oblasti psychologie, protože pod jasným a zřetelným pojmem jsou míněny *představy* – pod oním abstraktní, jednoduše určená představa, pod tímto taková představa, u níž je zdůrazněn ještě nějaký *znak*, tj. nějaká určitost označující *subjektivní* poznání. Nic není tak zřejmým znakem vnějškovosti a úpadku logiky jako oblíbená kategorie *znaku*. Termín „adekvátní“ poukazuje sice na pojem, či dokonce na ideu, ale nevyjadřuje nic než formální ráz shody nějakého pojmu nebo i představy s jejich předmětem, s nějakou vnější věcí. – Základem takzvaných *subordinovaných a koordinovaných* pojmů je nepojmový rozdíl obecného a zvláštního a jejich vztah-poměr ve vnější reflexi. Vypočítávání různých druhů *kontrárních a kontradiktorických, pozitivních a negativních* pojmů atd. není pak ničím jiným než náhodným hromaděním určitostí myšlenky, které pro sebe patří do oblasti bytí nebo podstaty, kde jsme je už zkoumali, ale s určitostí pojmu jako takovou nemají nic společného. – Opravdové rozdíly pojmu – obecný, zvláštní a jednotlivý pojem – vytvářejí také jen tehdy *druhy* pojmu, pokud je vnějšková reflexe navzájem odděluje. Imanentní rozlišování a určování pojmu máme v *soudu*, neboť souzení je určováním pojmu.

b . S O U D

§ 166

Soud je pojem ve své zvláštnosti, je to rozlišující *vztah* jeho momentů, jež jsou kladeny jako jsoucí pro sebe a zároveň totožné se sebou, nikoli ale navzájem.

U soudu obyčejně myslíme nejprve na *samostatnost* jeho extrémů, subjektu a predikátu, totiž že subjekt je věcí či určením pro sebe a predikát obecným určením nalézajícím se vně onoho subjektu, například v mé hlavě; já pak spojuji toto určení s oním, a v tom prý záleží souzení. Jelikož ale kopula „je“ přisuzuje predikát subjektu, ruší se opět ono vnějškové, subjektivní

subsumování a soud je pojímán jako určení samotného předmětu. – *Etymologický význam soudu* v němčině je hlubší a vyjadřuje jednotu pojmu jako to prvotní a jeho rozlišení jako *původní* dělení, jímž soud vpravdě je.⁵⁰

Abstraktním soudem je věta: *Jednotlivé je obecné*. To jsou určení, která mají *subjekt* a *predikát* zprvu navzájem proti sobě, jelikož momenty pojmu jsou brány ve své bezprostřední určitosti či první abstrakci. (Věty: *Zvláštní je obecné*, a: *Jednotlivé je zvláštní*, náležejí do pokračujícího určování pojmu.) Za udivující nedostatek postřehu je třeba považovat skutečnost, že učebnice logiky neuvádějí fakt, že *každý* soud vyjadřuje větu: *Jednotlivé je obecné*, či ještě přesněji: *Subjekt je predikát* (např.: *Bůh je absolutní duch*). Určení jednotlivosti a obecnosti, subjektu a predikátu jsou ovšem také odlišná, ale proto neplatí o nic méně zcela obecný *fakt*, že *každý* soud je vyslovuje jako totožná.

Spona „je“ vyplývá z povahy pojmu, totiž že je ve svém zvnějšnění *totožný* se sebou. *Jednotlivé* a *obecné* jsou jako *jeho* momenty takové určitosti, jež nelze izolovat. Dřívější reflexivní určitosti mají ve svých vzájemných poměrech *rovněž* vztah k sobě navzájem, ale jejich souvislost tu má jen podobu *mít*, nikoli *být*, záleží *v totožnosti* či *obecnosti*, která je *kladena jako taková*. Teprve soud je proto opravdovou *zvláštností* pojmu, neboť je jeho určitostí čili rozlišením, jež však zůstává *obecností*.

Dodatek. Soud je obvykle považován za spojení pojmu, a to různorodých pojmu. Na tomto pojetí je správné to, že pojem je ovšem předpokladem soudu a že v soudu vystupuje ve formě rozdílu. Naproti tomu je nesprávné, když se mluví o různorodých pojmech, protože pojem jako takový, i když je konkrétní, je nicméně podstatně *jedn* a momenty v něm obsažené nelze považovat za různé druhy pojmu. Právě tak nesprávné je mluvit o *spojení* stránek soudu, protože mluví-li se o spojení, představujeme si spojené členy jako existující i bez onoho spojení, pro sebe. Toto vnějškové pojetí se pak projevuje ještě výrazněji, když se o soudu říká, že vznikne tak, že se něja-

kému subjektu *přířkne* nějaký predikát. Subjekt se tak považuje za něco existujícího venku pro sebe, kdežto predikát za něco, co se nachází v naší hlavě. Ale s touto představou je v rozporu již kopula „je“. Řekneme-li: Tato růže *je* červená, nebo: Tato malba *je* krásná, vyjadřujeme tím, že to nejsme až my, kdo zevně způsobuje, že růže je červená a malba krásná, nýbrž naopak, že jsou to vlastní určení těchto předmětů. Další nedostatek pojetí soudu běžného ve formální logice tkví v tom, že podle ní se soud vůbec jeví jen jako něco nahodilého a nedokazuje se postup od pojmu k soudu. Ale pojem jako takový nestrává, jak se mylně domnívá rozvažování, bez pohybu v sobě, nýbrž je naopak jako nekonečná forma naprosto činný, je jakoby *punctum saliens* veškeré životnosti, a odlišuje se tudíž od sebe sama. Tímto rozlišováním pojmu v jeho rozdílné momenty, kladeným jeho vlastní činností, je *soud*, jehož význam je podle toho třeba vidět ve *specifikaci* pojmu. Pojem je sice už *o sobě* něčím zvláštním, ale v pojmu jako takovém není to zvláštní ještě *kladené*, nýbrž nachází se ještě v průzračné jednotě s obecnem. Tak např. semeno rostliny už sice obsahuje, jak jsme poznamenali výše (§ 160, dodatek), zvláštnosti kořenů, větví, listů atd., ale toto zvláštní je tu zprvu jen o sobě a je kladené, až když se semeno rozvíjí, což je třeba chápat jako soud rostliny. Tento příklad nám poslouží i k tomu, abychom na něm ukázali, že ani pojem, ani soud nejsou pouze v naší hlavě a že je nevytváříme pouze my. Pojem je imanentní věcem samým a věci jsou tím, čím jsou, skrze pojem. Pochopit nějaký předmět znamená proto uvědomit si jeho pojem; postupujeme-li pak dál k souzení o předmětu, není to naše subjektivní činnost, jež předmětu přisuzuje ten či onen predikát, nýbrž zkoumáme tento předmět co do určitosti kladené jeho pojmem.

§ 167

Soud se obvykle chápá v *subjektivním* smyslu jako *operace* a forma, která se vyskytuje pouze v *sebevědomém* myšlení. Tento rozdíl však není v oblasti logična ještě

dán, soud je proto třeba chápat zcela obecně: *všechny věci jsou soud*, tj. jsou to *jednotlivosti*, které jsou v sobě *obecností* či vnitřní přirozeností; anebo jsou *obecnem*, které je *zjednotlivělé*. Obecnost a jednotlivost se v nich liší, ale zároveň jsou totožné.

Onomu údajně jen subjektivnímu smyslu soudu, jako kdybych *já přikládal* nějakému subjektu nějaký predikát, odporuje objektivní vyjádření soudu: *Růže je červená, Zlato je kov* atd., tedy ne že *já* teprve něco oněm subjektům připisuji. – Soudy se liší od *vět*. Věty obsahují takové určení subjektů, které k nim není v poměru obecnosti – nějaký stav, jednotlivý čin apod. *Caesar se narodil toho a toho roku v Římě, vedl deset let válku v Galii, překročil Rubikon* atd. – to jsou věty, a ne soudy. Dále nemá žádný smysl říkat, že věty jako: *Dnes v noci jsem spal dobře*, nebo: *K počtě zbraň!*, lze převést do formy soudu. Věta: *Kolem jede nějaký vůz*, by mohla být soudem, a to subjektivním soudem, jen tehdy, kdyby bylo možno pochybovat o tom, zda to, co jede kolem, je vůz, anebo zda se pohybuje tento předmět, a ne naopak stanoviště, z něhož ho pozorujeme; když tedy jde o to nalézt určení pro představu, která ještě nebyla náležitě určena.

§ 168

Stanoviskem soudu je *konečnost* a *konečnost věcí záleží z hlediska soudu v tom, že věci jsou soudem, že jejich jsoucno a jejich obecná povaha (jejich tělo a jejich duše) jsou sice spojeny – jinak by věci nebyly ničím –*, avšak že tyto jejich momenty jsou již také nejen odlišné, ale i vůbec odlučitelné.

§ 169

V abstraktním soudu: *Jednotlivé je obecné*, je subjektem – tím, co se k sobě negativně vztahuje – bezprostřední *konkrétno*. Naproti tomu predikátem je tu *abstraktno*, něco neurčitého, *obecného*. Protože však souvisejí prostřednictvím kopuly „je“, musí i predikát obsahovat ve své obecnosti určitost subjektu, a tou je *zvláštnost*, která

je *kladenou totožností* subjektu a predikátu; a jako to, co je vůči tomuto rozdílu formy lhostejné, je zvláštnost *obsahem*.

Subjekt nabývá své výslovné určitosti a obsahu teprve v predikátu; sám pro sebe je proto subjekt pouhou představou či pouhým prázdným jménem. V soudech: *Bůh* je to nejreálnější atd., či: *Absolutno* je totožné se sebou, jsou „bůh“ a „absolutno“ pouhá jména. Čím subjekt je, je řečeno teprve v predikátu. Čím by snad subjekt jako konkrétno mohl jinak ještě být, to se *toto* soudu netýká (srv. § 31).

Dodatek. Říká-li se, že subjektem je to, o čem se něco vypovídá, a predikátem to, co se vypovídá, je to velmi triviální a nedovídáme se tím nic bližšího o jejich rozdílu. Subjekt je co do svého pojmu především něco jednotlivého a predikát něco obecného. V průběhu dalšího vývoje soudu dochází k tomu, že subjekt nezůstává pouze bezprostřední jednotlivostí a predikát nezůstává pouze abstraktním obecnem. Subjekt potom nabývá také významu zvláštního a obecná a predikát významu zvláštního a jednotlivosti. V tom spočívá proměna významu obou stránek soudu, k níž dochází pod oběma pojmenováními „subjekt“ a „predikát“.

§ 170

Pokud jde o bližší určitost subjektu a predikátu, je *subjekt* jako negativní vztah k sobě samému (§ 163, § 166, pozn.) pevným základem, v němž má predikát své trvání a v němž je ideálně obsažen (je *inherentní* subjektu). A protože subjekt je vůbec a *bezprostředně* konkrétní, je určitý obsah predikátu jen *jednou z mnoha* určitostí subjektu, který je bohatší a širší než predikát.

Predikát jako obecně existuje naopak pro sebe a je mu lhostejné, zda tento subjekt jest, nebo není. Predikát překračuje subjekt, *subsumuje* si jej a je jako takový širší než subjekt. Identitu obou tvoří *jedině určitý obsah* predikátu (viz § 169).

Subjekt, predikát a určitý obsah čili identita jsou v soudu nejprve kladeny ve svém vztahu samy jako *rozdílné*, spadající mimo sebe. O sobě, tj. z hlediska pojmu, jsou však totožné, protože konkrétní totalita subjektu nezáleží v nějaké neurčité rozmanitosti, nýbrž jedině v *jednotlivosti*, v identitě zvláštního a obecného; a právě touto jednotou je predikát (§ 170). – Dále je ve sponě sice *kladena totožnost* subjektu a predikátu, ale nejprve jen v podobě pouhého abstraktního „je“. Vzhledem k této *totožnosti* je třeba subjekt *klást* také v určení predikátu, čímž nabývá i predikát určení subjektu a spona se *naplňuje*. Tak se prostřednictvím obsažné spony soud *dále určuje* a stává se *úsudkem*. Další určování úsudku probíhá především na soudu; je to určování zprvu abstraktní, *smyslové všeobecnosti k univerzalitě, k rodu a druhu* a k rozvinuté *obecnosti pojmu*.

Teprve poznání pokračujícího určování soudu dává jak *souvislost*, tak *smysl* tomu, co se obvykle uvádí jako *druhy* soudů. Kromě toho, že obvyklé vypočítávání druhů soudů se jeví jako zcela nahodilé, je také povrchní a při uvádění rozdílů dokonce zmatené a divoké. Rozlišování mezi pozitivním, kategorickým a asertorickým soudem je zčásti zcela neopodstatněné, zčásti zůstává nejasné. Na různé soudy je třeba se dívat tak, že ze sebe vyplývají jako nutné a jsou *postupným určováním pojmu*, protože soud sám není ničím jiným než *určitým* pojmem.

Vzhledem k oběma předcházejícím oblastem *bytí* a *podstaty* jsou *určité pojmy* jako soudy reprodukcemi těchto oblastí, avšak kladenými v jednoduchém vztahu pojmu.

Dodatek. Různé druhy soudů musíme pojímat nejen jako nějakou empirickou rozmanitost, nýbrž jako totalitu určenou myšlením. Ke Kantovým největším zásluhám patří, že první uplatnil tento požadavek. Ačkoli Kantovo dělení soudů podle schématu jeho tabulky kategorií – na soudy podle kvality, kvantity, relace a modalit – nemůže být uznáno za dostačující, jednak proto, že schéma ka-

tegorií bylo přitom aplikováno pouze formálně, jednak i pro jeho obsah, přece jen má Kantovo dělení za základ pravdivý názor, že to, čím jsou určeny jednotlivé druhy soudů, jsou obecné formy logické ideje samé. Podle toho dostaneme nejprve tři hlavní druhy soudů, jež odpovídají stupňům bytí, podstaty a pojmu. Druhý z těchto hlavních druhů se v souladu s charakterem podstaty jako stupně difference opět v sobě rozdvouje. Vnitřní důvod této systematiky soudů je třeba hledat v tom, že – jelikož pojem je ideální jednotou bytí a podstaty – rozvinutí pojmu uskutečněné v soudu musí také především reprodukovat oba tyto stupně v pojmové podobě, zatímco pojem sám se pak prokazuje jako určující pravdivý soud. – Na různé druhy soudů se nelze dívat tak, jako by stály vedle sebe jako rovnocenné; vytvářejí spíše hierarchii stupňů, přičemž rozdíly mezi nimi se zakládají na logickém významu predikátu. To ostatně zjišťujeme již i v obyčejném vědomí potud, že člověku, který je zvyklý tvořit jen takové soudy, jako např.: Tato stěna je zelená, Tato kamna jsou horká atd., bezděčně připisujeme jen malou mohutnost souzení. Že opravdu umí soudit, říkáme jen o člověku, u jehož soudů jde o to, zda určité umělecké dílo je krásné či nějaký čin je dobrý apod. Obsahem těch prvních soudů je jen abstraktní kvalita; k rozhodnutí, zda tu taková kvalita je, stačí bezprostřední vjem. Řekneme-li naproti tomu o uměleckém díle, že je krásné, či o činu, že je dobrý, srovnáváme uvedené předměty s tím, čím mají být, tj. s jejich pojmy.

a a) KVALITATIVNÍ SOUD

§ 172

Bezprostřední soud je *soudem o jsoucnu*; subjekt je přitom kladen v nějaké obecnosti jakožto svém predikátu, který je bezprostřední (tedy smyslovou) kvalitou.

1. *Pozitivní soud*: jednotlivé je něco zvláštního. Ale jednotlivé *není* zvláštní, přesněji řečeno, taková jednotlivá kvalita neodpovídá konkrétní povaze subjektu; odtud
2. *negativní soud*.

Patří k nejběžnějším předsudkům logiky, že takové kvalitativní soudy jako: Růže je červená, či: Růže není červená, mohou obsahovat pravdu. Mohou být *správné*, to ano, tj. mohou platit v omezené sféře vnímání, konečného představování a myšlení. To závisí na obsahu, který je rovněž konečný a pro sebe nepravdivý. Pravda však záleží pouze ve formě, tj. v kladeném pojmu a odpovídající mu realitě. Taková pravda se však v kvalitativním soudu nevyskytuje.

Dodatek. V běžném životě bývají „správnost“ a „pravdivost“ často pokládány za rovnocenné pojmy, a v tom smyslu se někdy mluví o pravdivosti nějakého obsahu, i když jde o pouhou správnost. Správnost se vůbec týká jen formální shody naší představy s jejím obsahem, ať už je jinak tento obsah jakýkoli. Naproti tomu pravda záleží ve shodě předmětu se sebou samým, tj. se svým pojmem. Může být ovšem *správné*, že je někdo nemocný, či že někdo kradl, ale takový obsah není pravdivý, protože nemocné tělo není ve shodě s pojmem života, a právě tak je krádež činem, který neodpovídá pojmu lidského jednání. Z těchto příkladů je vidět, že ať je bezprostřední soud, v němž se připisuje něčemu bezprostředně jednotlivému nějaká abstraktní kvalita, sebesprávnější, přece nemůže obsahovat pravdu, protože jeho subjekt a predikát nestojí vůči sobě navzájem v poměru reality a pojmu. – Bezprostřední soud je dále nepravdivý proto, že si navzájem neodpovídají jeho forma a obsah. Řekneme-li: Tato růže je červená, říká spona „je“, že subjekt a predikát se navzájem shodují. Ale růže jako něco konkrétního není pouze červená, nýbrž také voní, má určitý tvar a mnoho dalších určení, která nejsou v predikátu „červení“ obsažena. Na druhé straně nenáleží tento predikát jako abstraktní obecně pouze tomuto subjektu. Existují i jiné květy, a vůbec předměty, které jsou také červené. Subjekt a predikát se tak v bezprostředním soudu navzájem dotýkají pouze v *jednom* bodě, ale nekryjí se. Jinak je tomu, jde-li o soud pojmu. Řekneme-li: Tento čin je dobrý, je to pojmový soud. Ihned vidíme, že mezi subjektem a predikátem zde není onen volný a vnějškový vztah jako u bezprostředního soudu. Zatímco predikát bezprostředního sou-

du vyjadřuje nějakou abstraktní kvalitu, jež může, ale nemusí subjektu příslušet, u pojmového soudu je naproti tomu predikát jakoby duší subjektu, kterou je tento subjekt – jako tělo této duše – skrz naskrz určen.

§ 173

V této první negaci zůstává ještě *vztah* subjektu k predikátu, který je tudíž relativně obecný, a negována byla pouze jeho *určitost* (soud: Růže *není* červená, obsahuje, že růže má přece jen nějakou barvu – nějakou jinou, což by ale už byl opět pozitivní soud). Ale jednotlivé *není* obecné. Tak se 3. soud v sobě rozpadá a) na prázdný vztah *totožnosti*: Jednotlivé je jednotlivé – *identický* soud, a b) v sebe jakožto danou naprostou nesouměřitelnost subjektu a predikátu – takzvaný *nekonečný* soud.

Příklady nekonečného soudu jsou: Duch není slon, Lev není stůl atd. – věty, jež jsou správné, ale nesmyslné – stejně jako identické věty: Lev je lev, Duch je duch. Tyto věty jsou sice pravdou bezprostředního, takzvaného kvalitativního soudu, ale nejsou to vlastně vůbec žádné soudy a mohou se vyskytovat jen v subjektivním myšlení, které může fixovat i nepravdivou abstrakci. – Díváme-li se na to objektivně, vyjadřují povahu *jsoucího* čili *smyslových* věcí, totiž že se rozpadají v *prázdnou* totožnost a v *naplněný* vztah, který je ale *kvalitativní jinakosti vztahujících se členů*, jejich naprostou nesouměřitelností.

Dodatek. Negativní nekonečný soud, v němž už není mezi subjektem a predikátem vůbec žádný vztah, se ve formální logice obyčejně uvádí jen jako nesmyslná kuriozita. Ve skutečnosti však nelze tento nekonečný soud považovat za pouhou nahodilou formu subjektivního myšlení, nýbrž je to nejbližší dialektický rezultat z předcházejících bezprostředních soudů (pozitivního a jednoduše negativního), jejichž konečnost a nepravdivost se v něm zřetelně projevuje. Za objektivní příklad nekonečného soudu lze považovat zločin. Kdo se dopustí zločinu, konkrétně např. krádeže, popírá tím nejen zvláštní právo někoho jiného na tuto určitou věc (jako v občanskoprávním

sporu), nýbrž jeho právo vůbec, a je proto donucen nejen ukradenou věc vrátit, nýbrž je kromě toho ještě potrestán, protože porušil právo jako takové, to znamená právo v jeho obecnosti. Občanskoprávní spor je naproti tomu příkladem jednoduchého negativního soudu, protože je v něm popíráno jen toto zvláštní právo, a právo vůbec se přitom uznává. Je tomu právě tak jako v případě negativního soudu: Tato květina není červená, který popírá na dané květině pouze tuto zvláštní barvu, nikoli její barvu vůbec – ona květina může být ještě modrá, žlutá atd. Podobně je také smrt negativně nekonečným soudem na rozdíl od nemoci, která je jednoduchým negativním soudem. Nemoc ochromuje čili neguje pouze tu či onu zvláštní životní funkci, kdežto smrt – jak se říká – rozlučuje duši a tělo, to znamená, že subjekt a predikát se úplně rozcházejí.

b b) REFLEXÍVNÍ SOUD

§ 174

Je-li jednotlivé *jako* jednotlivé (reflektované v sobě) kladeno do soudu, má predikát, vůči němuž zůstává subjekt jakožto vztahující se k sobě zároveň něčím *jiným*. – V *existenci* už není subjekt bezprostředně kvalitativní, nýbrž je v *poměru* a v *souvislosti s něčím jiným*, s vnějším světem. *Obecnost* tím získala význam této relativity (např. užitečný, nebezpečný; tíže, kyselina – potom pud atd.).

Dodatek. Reflexivní soud se vůbec liší od kvalitativního soudu tím, že jeho predikátem už není bezprostřední, abstraktní kvalita, nýbrž je to predikát *takového* druhu, že se subjekt skrze něj prokazuje jako vztahovaný k jinému. Řekneme-li např.: Tato růže je červená, zkoumáme subjekt v jeho bezprostřední jednotlivosti, bez vztahu k jinému. A naopak, proneseme-li soud: Tato rostlina je léčivá, zkoumáme subjekt, rostlinu, jako vztahující se prostřednictvím svého predikátu, léčivosti, k jinému (k nemoci, kterou tato rostlina léčí). Stejně je tomu se soudy: Toto těleso je elastické, Tento nástroj je užitečný, Tento

trest odstrašuje atd. Predikáty takových soudů jsou vůbec reflexivní určení, jimiž sice překračujeme bezprostřední jednotlivost subjektu, ale které zároveň ještě neudávají jeho pojem. – Obvyklé rezonování si libuje právě v této formě soudů. Čím konkrétnější je předmět, o nějž jde, tím více hledisek nabízí reflexi; reflexe však nevyčerpává zvláštní povahu těchto hledisek, tj. jejich pojem.

§ 175

1. Subjekt, jednotlivé *jako* jednotlivé (v *singulárním* soudu), je nějaké obecné. 2. V tomto vztahu je jednotlivé pozvednuto nad svou jedinečnost. Toto rozšíření je vnějškové, je to subjektivní reflexe, nejprve neurčitá *zvláštnost* (v *partikulárním* soudu, který je bezprostředně právě tak negativní jako pozitivní; – jednotlivé je v sobě rozděleno, zčásti se vztahuje k sobě, zčásti k něčemu jinému); 3. Některá jednotlivá jsou obecná; tak je zvláštnost rozšířena v obecnost, neboli obecnost – určená skrze jednotlivost subjektu – je *veškerostí* (společnou vlastností, obyčejnou *reflexivní* obecností).

Dodatek. Tím, že je subjekt v *singulárním* soudu určován jako něco obecného, překračuje se jako toto čistě jednotlivé. Řekneme-li: Tato rostlina je léčivá, je v tom obsaženo, že nejen tato jednotlivá rostlina je léčivá, ale že je jich léčivých více či několik, a tak získáváme *partikulární* soud (Některé rostliny jsou léčivé, Někteří lidé jsou vynalézaví atd.). Partikulárností ztrácí bezprostředně jednotlivé svou samostatnost a vstupuje do souvislosti s jiným. Člověk jako *tento* člověk už není pouze tímto jednotlivým člověkem, nýbrž stojí vedle jiných lidí, a je tedy jedním z mnohých. Právě tím však patří i ke svému obecnému a je skrze ně pozvednut. Partikulární soud je právě tak pozitivní jako negativní. Jsou-li pružná jen některá tělesa, pak ostatní nejsou pružná. – V tom pak záleží opět postup ke třetí formě reflexivního soudu, tj. k univerzálnímu soudu (Všichni lidé jsou smrtelní, Všechny kovy jsou vodiče elektřiny). Veškerost je onou formou obecnosti, na kterou připadne reflexe nejdříve. Jednotlivosti přitom tvoří základ, ale je to naše subjektivní čin-

nost, jež je shrnuje a určuje jako veškeré. Obecně se zde jeví jen jako vnější pouto, které objímá jednotlivosti existující pro sebe a vůči němu lhostejné. Ve skutečnosti je ale obecně základem, půdou a substancí jednotlivého. Uvažujeme-li např. o Gaiovi, Titovi, Semproniovi a o ostatních obyvatelech nějakého města či země, pak to, že všichni jsou lidmi, není jen něčím, co je jim všem společné, ale je to jejich *obecně*, jejich *rod*, a všichni tito jednotlivci by vůbec nebyli bez tohoto svého rodu. Jinak se to má naproti tomu s onou povrchní, pouze takzvanou obecností, která záleží ve skutečnosti pouze v tom, co přísluší všem jednotlivcům a je jim všem společné. Pozorováním se zjistilo, že společným znakem lidí na rozdíl od zvířat je, že mají ušní boltce. Nicméně je jasné, že kdyby snad ten či onen člověk ušní boltce neměl, nebylo by tím nijak dotčeno jeho ostatní bytí, jeho charakter, jeho schopnosti atd. Naproti tomu by nemělo žádný smysl předpokládat, že Gaius by třeba ani nemusel být člověkem, a přesto by mohl být statečný, učený atd. Čím jednotlivý člověk zvlášť je, tím je jen potud, pokud je přede vším ostatním člověkem jako takovým a obecně. A toto obecně není jen něco mimo a vedle jiných abstraktních kvalit či pouhých reflexivních určení, nýbrž je to naopak to, co vším zvláštním proniká a vše zvláštní v sobě obsahuje.

§ 176

Tím, že je subjekt rovněž určen jako něco obecného, *klade se* jeho totožnost s predikátem a tím i určení soudu samo jako lhostejné. Tato jednota *obsahu* jako obecnosti totožné s negativní reflexí-v-sebe subjektu činí vztah soudu *nutným*.

Dodatek. Od reflexivního univerzálního soudu postupujeme k nutnému soudu už v našem obyčejném vědomí, když říkáme: Co přísluší všem, to přísluší rodu a je proto nutné. Říkáme-li: *Všechny* rostliny, *všichni* lidé atd., je to totéž, jako kdybychom řekli: rostlina *jako taková*, člověk *vůbec* apod.

Nutný soud jako soud o totožnosti obsahu v jeho rozdílnosti 1. obsahuje v predikátu zčásti *substanci* čili *povahu subjektu*, *konkrétní* obecno – *rod*; zčásti – protože toto obecno v sobě obsahuje i negativní určitost, *vyklučující* podstatnou určitost – *druh*; jde o *kategorický* soud.

2. Vzhledem ke své *substanciálnosti* nabývají obě stránky podobu samostatné skutečnosti. Jejich identita je jen *vnitřní*, takže skutečnost *jednoho zároveň není jeho*, nýbrž je *bytím jiného*; jde o *hypotetický* soud.

3. *Klade-li* se na tomto zvnějšnění pojmu zároveň vnitřní totožnost, pak je obecno *rodem*, který je ve své *vyklučující* jednotlivosti totožný se sebou. Soud, jehož obě stránky tvoří toto obecno, jednou jako *takové*, jednou jako *kruh své vlastní vylučující se specifikace*, jejímž *rodem* je „*bud–anebo*“ právě tak jako „*jak–i tak*“, to je *disjunktivní* soud. Nejprve jako *rod* a potom také jako *okruh druhů* tohoto *rodu* je tak *obecnost* určena a *kladena* jako *totalita*.

Dodatek. *Kategorický* soud (Zlato je kov, Růže je rostlina) je *bezprostředně* nutným soudem a v oblasti podstaty odpovídá *substanciálnímu* vztahu. Všechny věci jsou *kategorickým* soudem, tj. mají svou *substanciální* povahu, jež tvoří jejich *pevný a neměnný základ*. Soud začíná být *pravdivý* teprve tehdy, když se na věci díváme z *hlediska* jejich *rodu* a jako na *nutně jím určené*. Musíme *považovat* za *nedostatek logického vzdělání*, když se někdo dívá na soudy jako: Zlato je drahé, a: Zlato je kov, jako by stály na *stejném stupni*. Okolnost, že zlato je drahé, se *týká jeho vnějšího vztahu* k našim *sklonům* a potřebám, k *nákladům*, které *vyžaduje jeho těžba* atd., a zlato *zůstane tím, čím je*, i když se tento *vnější vztah* změní nebo *odpadne*. Naproti tomu v *kovovosti* záleží *substanciální* povaha zlata; bez ní zlato *nemůže se vším*, co jinak k němu patří, nebo co o něm lze *vypovídat*, *existovat*. Stejně je tomu, když řekneme: Gaius je člověk; tím říkáme, že *vše, čím Gaius jinak může ještě být*, má *cenu*

a význam jen potud, pokud to odpovídá této jeho substanciální povaze, totiž že je to člověk. – Dále je však i kategorický soud ještě nedostatečný potud, že v něm ještě nedochází svého práva moment zvláštnosti. Tak např. zlato je sice kov, ale kovy jsou i stříbro, měď, železo atd., a kovovost jako taková je lhostejná vůči zvláštnosti svých druhů. Takto postupujeme od kategorického soudu k *hypotetickému*, který může být vyjádřen formulí: Je-li A, je B. Máme tu též postup jako dříve od substanciálního poměru k příčinnému. V hypotetickém soudu se určitost obsahu jeví jako zprostředkovaná, závislá na něčem jiném, a to je pak právě poměr příčiny a účinku. Hypotetický soud má obecně ten význam, že je jím obecně kladeno ve své zvláštnosti, a my tak získáváme jako třetí formu nutného soudu *disjunktivní* soud: A je buď B, nebo C, nebo D. Umělecké dílo je buď epické, nebo lyrické, nebo dramatické; Barva je buď žlutá, nebo modrá, nebo červená atd. Obě stránky disjunktivního soudu jsou totožné. Rod je totalitou svých druhů a totalita druhů je rodem. Tato jednota obecného a zvláštního, to je pojem, který nyní tvoří obsah soudu.

d d) POJMOVÝ SOUD

§ 178

Obsahem *pojmového soudu* je pojem, totalita v jednoduché formě, obecně ve své úplné určitosti. Subjekt je především l. něco jednotlivého, jehož predikátem je *reflexe* zvláštního jsoucna vzhledem k jeho obecně – shoda či neshoda obou těchto určení; dobrý, pravdivý, správný atd.; – odtud *asertorický* soud.

Teprve takové souzení, při kterém jde o to, zda nějaký předmět či nějaké jednání jsou dobré nebo špatné, pravdivé, krásné atd., nazýváme i v běžném životě souzením. Schopnost soudit nepřiznáváme nikomu, kdo umí tvořit pouze pozitivní či negativní soudy, jako jsou např.: Tato růže je červená, Tento obraz je červený, zelený, zaprášený atd.

Na základě principu bezprostředního vědění a víry

bylo prohlášeno asertorické souzení, jehož nárok na platnost se ve společnosti pokládá za nemístný, dokonce i ve filozofii za jedinou a podstatnou formu nauky. V takzvaných filozofických spisech, které obhajují tento princip, můžeme číst stovky a stovky *ujištění* o rozumu, vědění, myšlení atd., která – protože vnější autorita už mnoho neplatí – chtějí získat na věrohodnosti tím, že donekonečna opakují stále jedno a totéž.

§ 179

Asertorický soud neobsahuje ve svém zprvu bezprostředním subjektu vztah zvláštního a obecného, který je vyjádřen v predikátu. Tento soud vyjadřuje proto pouze subjektivní partikularitu a proti němu stojí stejným právem, či lépe neprávem, opačné ujištění; je to tedy 2. rázem jen *problematický* soud. Ale 3. je-li *kladena* objektivní partikulárnost v *subjektu* a jeho zvláštnost jako povaha jeho jsoucna, pak vyjadřuje subjekt vztah této partikulárnosti ke své povaze, tj. ke svému rodu, tedy to, co tvoří obsah predikátu. *Tento* (bezprostřední jednotlivost) *dům* (rod), *tak a tak* *uzpůsobený* (zvláštnost), je dobrý, či špatný; – to je *apodiktický* soud. – *Všechny věci* jsou (co do svého určení a účelu) rodem v nějaké *jednotlivé* skutečnosti, která má nějakou *zvláštní* podobu. A jejich konečnost tkví v tom, že to, co je na nich zvláštní, může, ale také nemusí být přiměřené obecně.

§ 180

Každý subjekt a predikát představují takto celý soud. Bezprostřední podoba subjektu se ukazuje zprvu jako *zprostředkující důvod* mezi jedinečností skutečna a jeho obecností, jako důvod soudu. Co bylo ve skutečnosti kladeno, je jednota subjektu a predikátu jakožto pojem sám. Pojem je naplněním prázdného „je“, spony, a protože jeho momenty jsou zároveň rozlišeny jako subjekt a predikát, je pojem kladen jako jejich jednota, jako zprostředkující je vztah – *úsudek*.

c. ÚSUDEK

§ 181

Úsudek je jednota pojmu a soudu. Pojmem je ve smyslu prosté totožnosti, na niž se redukovaly rozdíly forem soudu. Soudem je, pokud je zároveň kladen v realitě, totiž v rozdílnosti svých určení. Úsudek je to *rozumné* a *vše rozumné*.

O úsudku se obvykle říká, že je *formou rozumného*, avšak subjektivní formou, aniž by se přitom ukázala jakákoli souvislost mezi ní a nějakým rozumným obsahem, např. rozumným principem, činem, ideou atd. O *rozumu* se vůbec často a mnoho hovoří a apeluje se na něj, aniž by se uvedlo, v čem tkví jeho *určitost*, čím je, a nejméně se přitom myslí na usuzování. *Formální usuzování* je skutečně rozumné tak nerozumným způsobem, že nemá s rozumným obsahem nic společného. Protože ale takový obsah může být rozumný jen díky určitosti, skrze niž je *myšlení* rozumem, může takovým být jen díky formě, kterou je úsudek. – Úsudek však není nic jiného než *kladený* (zprvu formálně), *reálný pojem*, jak to vyjadřuje tento paragraf. Úsudek je tudíž *podstatným důvodem-základem veškeré pravdy*, a *definice absolutna* pak říká, že absolutno je úsudek, nebo, formulujeme-li toto určení jako větu: *Vše je úsudek*. Vše je *pojmem* a jeho jsoucno je rozdílem jeho momentů, takže jeho *obecná* povaha si dává vnější realitu skrze *zvláštnost*, a tak, jakož i jako negativní reflexe-v-sebe, se stává něčím *jednotlivým*. – Anebo naopak, skutečno je něčím *jednotlivým*, jež se pozvedá prostřednictvím zvláštnosti k obecnosti a stává se totožným samo se sebou. – Skutečno je jedno, ale právě tak je i rozestoupením se momentů pojmu, a úsudek je koloběhem zprostředkování jeho momentů, jímž se skutečno klade jako jedno.

Dodatek. Podobně jako pojem a soud bývá i úsudek považován pouze za formu našeho subjektivního myšlení a v tom smyslu se říká, že úsudek je zdůvodněním soudu.

Soud ovšem poukazuje na úsudek, ale není to jen naše subjektivní činnost, jejímž prostřednictvím se uskutečňuje tento proces, nýbrž soud sám se klade jako úsudek a v úsudku se vrací k jednotě pojmu. Tento přechod k úsudku představuje konkrétně apodiktický soud. V apodiktickém soudu máme něco jednotlivého, jež se vztahuje skrze své uzpůsobení ke svému obecnému, tj. k svému pojmu. Zvláštní se zde jeví jako zprostředkující střed mezi jednotlivým a obecným, a to je základní forma úsudku, jehož další vývoj záleží – řečeno formálně – v tom, že toto místo zaujímají i jednotlivé i obecné, což vytváří přechod od subjektivity k objektivitě.

§ 182

Bezprostřední úsudek se vyznačuje tím, že pojmová určení jakožto *abstraktní* se nacházejí k sobě navzájem pouze ve vnějším *poměru*, takže oba *krajní členy* – *jednotlivost* a *obecnost* – ale i pojem jako *střední člen*, jenž je oba spojuje, jsou rovněž jen *abstraktní zvláštnosti*. Tím jsou krajní členy kladeny jako pro sebe lhostejné jak vůči sobě navzájem, tak vůči svému střednímu členu. Tento úsudek je něčím rozumným, ale nepojmovým – je to formální *rozvažovací úsudek*. – Subjekt je v něm spojen s nějakou *jinou* určitostí, čili obecně subsumuje tímto zprostředkováním subjekt, který je vůči němu *vnější*. Naproti tomu rozumový úsudek záleží v tom, že se v něm subjekt tímto zprostředkováním spojuje *se sebou samým*. Teprve tak se stává subjekt subjektem, čili subjekt je teprve v sobě samém rozumovým úsudkem.

V následujícím zkoumání bude *rozvažovací úsudek* podán v souladu se svým běžným, obyčejným významem ve své subjektivní formě, která mu přísluší v tom smyslu, že takové úsudky děláme *my*. Ve skutečnosti je takový úsudek *pouze subjektivním* usuzováním; to má ale rovněž ten objektivní význam, že *rozvažovací úsudek* vyjadřuje pouhou *konečnost* věcí, avšak tím určitým způsobem, jehož na tomto stupni forma dosáhla. U konečných věcí se subjektivita projevuje jako věcnost oddělitelná od vlastností a zvláštností věcí

a právě tak oddělitelná od jejich obecnosti, ať už je tato obecnost pouhou kvalitou věci a její vnějškovou souvislostí s jinými věcmi, nebo jejím rodem a pojmem.

Dodatek. V souladu s tímto výše zmíněným pojetím úsudku jako formy rozumnosti byl potom i rozum sám definován jako schopnost tvořit úsudky, kdežto rozvažování jako schopnost tvořit pojmy. Nehledě na to, že se zde vychází z povrchní představy o duchu jako pouhém souhrnu vedle sebe existujících sil a mohutností, je nutno k tomuto přiřazování rozvažování k pojmu a rozumu k úsudku poznamenat, že stejně jako není možné považovat pojem za pouhé rozvažovací určení, nelze bez dalšího považovat ani úsudek za rozumný. Jednak totiž není to, co se obvykle traktuje ve formální logice v nauce o úsudku, ve skutečnosti ničím jiným než pouhým rozvažovacím úsudkem, jemuž v žádném případě nenáleží čest, aby byl považován za formu rozumnosti, ba dokonce za rozumnost samu. A na druhé straně pojem jako takový vůbec není jen formou rozvažování; je to naopak právě jen abstrahující rozvažování, jež jej na takovou formu degraduje. Podle toho se také obvykle rozlišují pouhé rozvažovací pojmy od rozumových pojmů, čemuž ovšem nelze rozumět tak, jako by opravdu *byly* dva druhy pojmů, nýbrž je to spíše *naše* činnost, že zůstaneme buď stát u negativní a abstraktní formy pojmu, nebo jej pojmem – v souladu s jeho opravdovou povahou – jako to, co je zároveň pozitivní a konkrétní. Tak jde např. o pouhý rozvažovací pojem svobody, díváme-li se na svobodu jen jako na abstraktní protiklad nutnosti; opravdový a rozumový pojem svobody naproti tomu v sobě zahrnuje nutnost jako překonanou. Rovněž definice boha, kterou vytyčil takzvaný deismus, je pouhým rozvažovacím pojmem boha, kdežto křesťanské náboženství, jež chápe boha jako trojjediného, obsahuje jeho rozumový pojem.

Prvním úsudkem je *úsudek o jsoucnu* čili *kvalitativní úsudek*, jak byl uveden v předcházejícím paragrafu, 1. J–Z–O⁵¹, podle něhož je nějaký subjekt jako něco jednotlivého *spjat* prostřednictvím *nějaké kvality* s nějakou *obecnou určitostí*.

Zde nebereme zřetel na to, že subjekt (*terminus minor*) obsahuje kromě toho, že je jednotlivý, ještě další určení, ani na to, že i druhý krajní člen (predikát úsudku, *terminus maior*) je určen ještě jinak než jen jako obecně. Jde nám jen o formy, které vytvářejí úsudek.

Dodatek. Úsudek o jsoucnu je pouhým úsudkem rozvažování, protože zde jednotlivost, zvláštnost a obecnost stojí zcela abstraktně proti sobě. Tento úsudek tak představuje nejzazší vykročení pojmu vně sebe. Jako subjekt tu máme něco bezprostředně jednotlivého. Na tomto subjektu je pak vyzvednuta nějaká zvláštní stránka, nějaká vlastnost, a jejím prostřednictvím se ona jednotlivost prokazuje jako obecně. Tak např. řekneme: Tato růže je červená, červeně je barva, tato růže je tudíž něco barevného. V běžné logice se obvykle pojednává hlavně o této formě úsudku. Dříve byl úsudek považován za absolutní pravidlo veškerého poznání a nějaké vědecké tvrzení platilo za oprávněné jen tehdy, dalo-li se dokázat, že je zprostředkováno úsudkem. Dnes se setkáváme s různými formami úsudku téměř už jen v kompendiích logiky a jejich znalost se pokládá za prázdňou školskou moudrost, kterou nelze využít ani v praktickém životě, ani ve vědě. K tomu je třeba nejprve poznamenat, že ač by bylo zbytečné a pedantické předvádět při každé příležitosti formální usuzování v celé jeho šíři, přece se různé formy úsudku v našem poznání neustále uplatňují. Když se například někdo v zimě ráno probudí a slyší, jak na ulici vrzají vozy, a podnítlí ho to k úvaze, že byl asi silný mráz, provádí operaci usuzování. Tuto operaci opakujeme denně za nejrůznějších komplikací. Nebude nepochybně bez

významu, když si jasně uvědomíme své každodenní konání jako konání myslících lidí, podobně jako se považuje obecně za důležité, abychom se seznámili nejen s funkcemi našeho organického života, jako např. se zažíváním, s tvorbou krve, s dýcháním, ale i s procesy a výtvary obklopující nás přírody. Přitom je samozřejmě nutno souhlasit s tím, že stejně jako není třeba předchozího studia anatomie a fyziologie k tomu, abychom správně zažívali, dýchali atd., není třeba mít předem prostudovanou logiku, abychom správně usuzovali. – Byl to Aristoteles, kdo první zkoumal a popsal různé formy a takzvané figury úsudku v jejich subjektivním významu. Učinil to s takovou jistotou a přesností, že k tomu později v podstatě už nebylo co dodat. Ačkoli tento čin slouží Aristotelovi velmi ke cti, Aristotelés sám ve svých vlastních filozofických zkoumáních neužíval formy rozvažovacího úsudku, a vůbec konečného myšlení (viz poznámku k § 189).

§ 184

Tento úsudek je aa) z hlediska svých určení zcela *nahodilý*, protože jeho středním členem jako abstraktní zvláštností je *jen některá z určitostí* subjektu, kterých má subjekt jako *bezprostřední*, a tudíž empiricko-konkrétní, více. Subjekt může být tedy v úsudku spojen s *mnoha jinými* obecnostmi, stejně jako může mít nějaká *jednotlivá* zvláštnost v sobě opět různé určitosti, a subjekt tedy může být prostřednictvím *téhož* středního členu (*terminus medius*) vztahován k *rozličným* obecnům.

Formální usuzování bylo opuštěno spíše z módy než proto, že by byla poznána jeho nesprávnost a tak mohlo být ospravedlněno jeho nepoužívání. Tento a následující paragraf ukáží nicotnost takového usuzování pro pravdu.

Podle toho, co bylo uvedeno v tomto paragrafu, lze prostřednictvím takových úsudků *dokazovat*, jak se říká, cokoli. Je jen třeba sáhnout po takovém středním členu, od něhož je možný přechod k požadovanému určení. Pomocí jiného středního členu je však možno *dokázat* něco jiného, dokonce i protikladného. – Čím

konkrétnější je předmět, tím více má stránek, které mu patří a mohou sloužit jako střední členy úsudku. Která z těchto stránek je podstatnější než ty ostatní, to opět nutně záleží na nějakém takovém usuzování, jež se přidrhuje nějaké jednotlivé určitosti a snadno pro ni nachází nějakou stránku a *zřetel*, na jejichž základě ji lze uplatnit jako důležitou a nutnou.

Dodatek. Ačkoli v každodenním styku myslíme málo na rozvažovací úsudek, přece v něm neustále hraje určitou roli. Tak např. v občanskoprávním sporu je úkolem advokátů uplatnit příznivé právní důvody pro nároky jejich klientů. Takový právní nárok ale není z logického hlediska ničím jiným než středním členem. Totéž se vyskytuje i při diplomatických jednáních, když si např. různé mocnosti činí nárok na jedno a totéž území. Jako středního členu může být použito dědického práva, zeměpisné polohy, původu a jazyka obyvatel daného území, nebo nějakého jiného důvodu.

§ 185

bb) Tento úsudek je právě tak nahodilý také co do formy *vztahu*, jež je v něm obsažena. Podle pojmu úsudku záleží pravda ve vztahu rozlišených členů prostřednictvím středního členu, který je jejich jednotou. Avšak vztahy krajních členů (takzvaných *premis*, *horní premisy* a *dolní premisy*) k střednímu členu jsou naopak *bezprostředními* vztahy.

Tento rozpor úsudku se opět odráží v nekonečném *progresu* jako požadavek, aby se premisy, každá zvlášť, rovněž dokazovaly úsudkem. Protože i tento úsudek má dvě takové bezprostřední premisy, opakuje se tento neustále se zdvojující požadavek *donekonečna*.

§ 186

To, co jsme zde označili (kvůli empirické důležitosti) jako *nedostatek* úsudku, jemuž se v této formě připisuje absolutní správnost, se musí při pokračujícím

určování úsudku samo překonat. V oblasti pojmu, stejně jako v soudu, není *protikladná* určitost pouze *o sobě*, nýbrž je kladena, a tak stačí při pokračujícím určování úsudku chopit se jen toho, co už je vždy kladeno jím samým.

Bezprostředním úsudkem J–Z–O je *jednotlivé* zprostředkováno s obecnem a kladeno v tomto *závěru* jako *obecno*. Jednotlivý subjekt, který je takto sám obecný, je tudíž jednotou obou krajních členů a zprostředkujícím činitelem, což vyjadřuje *druhá figura* úsudku, 2. O–J–Z. Ta vyjadřuje pravdu první figury, totiž že zprostředkování, k němuž došlo v jednotlivosti, je jen něčím nahodilým.

§ 187

Druhá figura spojuje obecně (jež sem přechází z předešlého závěru určeno jednotlivostí, a tím zaujímá postavení bezprostředního subjektu) se zvláštním. *Obecně* je tak skrze tento závěr kladeno jako zvláštní, tedy jako zprostředkující oba krajní členy, jejichž místa nyní zaujímají jiné členy; odtud *třetí figura* úsudku: 3. Z–O–J.

Takzvané *figury* úsudku (Aristotelés uznává právem jen *tři*; *čtvrtá* je zbytečným, ba nechutným přídavkem pozdějších autorů) jsou při běžném výkladu stavěny vedle sebe, aniž by se projevila sebemenší snaha ukázat jejich nutnost, tím méně pak jejich význam a hodnotu. Není proto divu, že tyto figury byly později odbývány jako prázdný formalismus. Mají však velmi hluboký smysl, který tkví v nutnosti, s níž se *každý moment* jako pojmové určení stává sám *celkem* a *zprostředkujícím důvodem*. – Nicméně zkoumání, jaká určení jinak smějí mít věty, máme-li v jednotlivých figurách dostat *správný* úsudek, zda smějí být univerzální atd., či negativní, je *mechanické* a pro tento svůj nepojmový mechanismus a vnitřní bezvýznamnost právem upadlo v zapomenutí. – Nejméně je možno dovolávat se ve prospěch důležitosti takového zkoumání, a rozvažovacího úsudku vůbec, *Aristotela*. Aristotelés ovšem popsal tyto a nesčetné jiné formy du-

cha a přírody, zjistil a uvedl jejich určitost. Ve svých metafyzických *pojmech*, jakož i v pojmech přírody a ducha, byl však natolik vzdálen prosazování rozvažovacího úsudku jako základu a kritéria poznání, že lze říci, že by žádný z těchto pojmů ani nemohl vzniknout, ani by nemohl být zachován, kdyby měl být podřízen zákonům rozvažování. Přes množství popisných a rozvažovacích výkladů, které Aristotelés po svém způsobu v podstatě podává, je u něho tím rozhodujícím vždy *spekulativní* pojem a Aristotelés nedovolí rozvažovacímu usuzování, které jako první tak přesně popsal, aby vstoupilo do této oblasti.

Dodatek. Objektivní význam figur úsudku je obecně v tom, že vše rozumné se prokazuje jako trojí úsudek, a to tak, že každý z jeho členů zaujímá jak postavení některého z krajních členů, tak postavení zprostředkujícího středu. To se týká jmenovitě tří článků filozofické vědy, tj. logické ideje, přírody a ducha. Zde je nejprve příroda tím středním, spojujícím článkem. Příroda, tato bezprostřední totalita, se rozvíjí v oba krajní členy, v logickou ideu a ducha. Duch však je duchem jen potud, pokud je zprostředkován přírodou. Za druhé je to právě duch, jež poznáváme jako to individuální a činné, co tvoří střed, zatímco příroda i logická idea jsou extrémny. Je to totiž duch, který poznává v přírodě logickou ideu a pozvedá ji tím k její podstatě. Stejně je za třetí středním členem logická idea sama; je to absolutní substance ducha i přírody, vše pronikající obecně. Toto jsou členy absolutního úsudku.

§ 188

Tím, že každý moment prošel postavením středního členu i obou krajních členů, *překonal se* navzájem jejich určitý *rozdíl*. Vztahem úsudku v této formě bezrozdílnosti jeho momentů je především vnější rozvažovací identita, *rovnost*; odtud *kvantitativní* čili *matematický* úsudek. *Rovnají-li se* dvě věci třetí věci, rovnají se i sobě navzájem.

Dodatek. Jak známo, vyskytuje se zmíněný kvantita-

tivní úsudek v matematice jako axióm, o němž se obvykle říká – jako o všech ostatních axiómech – že jeho obsah nelze dokázat, že však ani žádného důkazu není zapotřebí, protože tento obsah je bezprostředně evidentní. Ve skutečnosti však nejsou tyto matematické axiomy ničím jiným než logickými větami, které – pokud se v nich vyslovují nějaké zvláštní a určité myšlenky – je nutno vyvodit z obecného a sebe sama určujícího myšlení, jež je pak třeba považovat za jejich důkaz. Tak je tomu i v případě kvantitativního úsudku vytyčeného v matematice jako axióm, který se prokazuje jako nejbližší výsledek kvalitativního čili bezprostředního úsudku. – Kvalitativní úsudek je ostatně prostý jakékoli formy, protože je v něm překonán rozdíl mezi členy úsudku, určený pojmem. Které věty zde mají být premisami, závisí na vnějších okolnostech, a proto se při použití tohoto úsudku předpokládá to, co již platí a bylo dokázáno jinak.

§ 189

Takto došlo *formálně* nejdřív k tomu, že 1. každý moment vůbec obdržel určení a postavení *středního členu*, tedy celku, čímž *o sobě* ztratil svou jednostrannou abstraktnost (§ 182, § 184); že bylo 2. dovršeno *zprostředkování* (§ 185), a to rovněž jen *o sobě*, totiž jen jako *kruh* vzájemně se předpokládajících zprostředkování. U první figury J–Z–O jsou obě premisy J–Z a Z–O ještě nezprostředkované; ona se zprostředkuje ve třetí figuře a tato ve druhé figuře. Avšak každá z těchto dvou figur předpokládá pro zprostředkování svých premis i obě své další figury.

Podle toho se už nemá zprostředkovávající jednota pojmu klást jen jako abstraktní zvláštnost, nýbrž jako *rozvinutá* jednota jednotlivosti a obecnosti, a to nejprve jako *reflektovaná* jednota těchto určení; *jednotlivost*, je určena zároveň jako obecnost. Takový střed představuje *reflexivní úsudek*.

Střední člen, 1. zpočátku nejen jako abstraktní *zvláštní* určitost subjektu, nýbrž zároveň jako *všechny jednotlivé konkrétní* subjekty, kterým jen náleží kromě jiných též ona určitost, nám poskytuje *univerzální úsudek*. Horní premisa, která má tu zvláštní určitost, že jejím subjektem je střední člen jakožto veškerost, předpokládá naopak sama *závěr*, jenž měl mít za svůj předpoklad onu premisu. Horní premisa se tedy 2. zakládá na *indukci*, jejímž středním členem jsou *veškeré* jednotliviny jako takové: a, b, c, d atd. Protože se však bezprostřední empirická jednotlivost liší od obecnosti, a nemůže nám tedy poskytnout veškerost, spočívá indukce 3. v *analogii*, jejímž středním členem je nějaká jednotlivina, ale ve smyslu své podstatné obecnosti, svého rodu nebo podstatné určitosti. – První úsudek se odvolává, pokud jde o jeho zprostředkování, na druhý, druhý na třetí. Ten však rovněž vyžaduje nějakou v sobě určenou obecnost čili jednotlivost jako rod, když už proběhly formy vnějšího vztahu jednotlivosti a obecnosti figurami reflexivního úsudku.

Univerzální úsudek opravuje nedostatek základní formy rozvažovacího úsudku, na nějž jsme poukázali v § 184, ale pouze tak, že vzniká nový nedostatek, totiž ten, že horní premisa sama předpokládá to, co by mělo být závěrem, jako větu, a sice *bezprostřední*. – Všichni lidé jsou smrtelní, *tedy* je Gaius smrtelný; Všechny kovy jsou elektrické vodiče, *tedy* např. i měď. Abychom mohli vyslovit horní premisy, jež vyjadřují všechny ty *bezprostřední* jednotlivosti jako *veškeré* a zároveň mají být podstatně *empirickými* větami, k tomu je třeba, aby věty o *jednotlivém* Gaiovi, o *jednotlivé* mědi atd. byly už *předtím* shledány jako pro sebe správné. – Každému musí být nápadný nejen pedantismus, ale i nic neříkající formalismus takových úsudků jako: Všichni lidé jsou smrtelní, tedy i Gaius atd.

Dodatek. Univerzální úsudek odkazuje na induktivní

úsudek, v němž tvoří jednotliviny shrnující střední člen. Řekneme-li: Všechny kovy jsou elektrické vodiče, je to empirická věta, jež vyplývá ze zkoušky, které jsme podrobili všechny jednotlivé kovy. Tak získáváme indukční úsudek, který má formu: Z – J – O

J
J
.
.
.

Zlato je kov, stříbro je kov, rovněž měď, olovo atd. To je horní premisa. K tomu pak přistupuje dolní premisa: Všechny tyto předměty jsou elektrické vodiče. Z toho plyne závěr, že všechny kovy jsou elektrické vodiče. Spojujícím článkem je zde tedy jednotlivost jakožto veškerost. Tento úsudek odkazuje opět k jinému úsudku. Jeho středním členem jsou veškeré jednotliviny. To předpokládá, že pozorování a zkušenost v určité oblasti byly ukončeny. Ale protože zde jde o jednotliviny, vede to opět k postupu do nekonečna (J, J, J, ...). Indukcí nelze jednotliviny nikdy vyčerpát. Řekneme-li: všechny kovy, všechny rostliny atd., znamená to pouze: všechny kovy, všechny rostliny, které jsme až dosud poznali. Proto je každá indukce nedokonalá. Provedli jsme sice to a ono pozorování, provedli jsme jich mnoho, ale neviděli jsme všechny případy, všechna individua. Tento nedostatek indukce vede k *analogii*. Z toho, že věci určitého rodu mají určitou vlastnost, vyvozuje analogický úsudek, že i jiné věci téhož rodu mají tuto vlastnost. Analogický úsudek např. je, když řekneme: Dosud jsme zjistili u všech planet, že se řídí tímto zákonem pohybu; i nově objevená planeta se tedy bude pravděpodobně pohybovat podle tohoto zákona. Analogie se právem těší v empirických vědách velké vážnosti; s její pomocí jsme dospěli k velmi důležitým výsledkům. Tušení, že to či ono empiricky získané určení se zakládá na vnitřní povaze či rodu nějakého předmětu, je instinktem rozumu, a tento instinkt se o ně dále opírá. Analogie ostatně může být povrchnější, nebo důkladnější. Řekne-li se např.: Člověk Gaius je učenec; Titus je také člověk, tedy i on je asi uče-

nec, je to v každém případě velmi špatná analogie, a to proto, že učenost nějakého člověka není vůbec bez dalšího založena v jeho rodu. Přesto se podobné povrchní analogie vyskytují velmi často. Tak se např. říká: Země je nebeské těleso a je obydlena; Měsíc je také nebeské těleso, bude tedy také obydlen. Tato analogie není o nic lepší než ta předcházející. To, že je Země obydlena, se nezakládá na tom, že je nebeským tělesem, nýbrž jsou pro to nezbytné ještě další podmínky, zejména okolnost, že je Země obklopena atmosférou, že je na Zemi voda, což souvisí s existencí atmosféry atd., a právě tyto podmínky chybějí na Měsíci, pokud jej známe. To, co bylo v novější době označeno jako přírodní filozofie, spočívá převážně v nicotné hře s prázdnými vnějšími analogiemi, kterým se ovšem připisují hluboké výsledky. Filozofické zkoumání přírody tím bylo po zásluze zdiskreditováno.

cc) NUTNÝ ÚSUDEK

§ 191

Z hlediska pouze abstraktních určení je středním členem tohoto úsudku *obecno*, jako jím je u reflexivního úsudku *jednotlivost* – u tohoto podle druhé, u onoho podle třetí figury; – *obecno* je kladeno jako podstatně určené v sobě. 1. *Zprostředkujícím* určením je nejprve *zvláštní* ve významu určitého *rodu* nebo *druhu* – v kategorickém úsudku. 2. *Jednotlivé* ve významu bezprostředního bytí, že je právě tak zprostředkující jako zprostředkované – v hypotetickém úsudku. 3. *Zprostředkující obecně* je kladeno i jako totalita svých *ozvláštnění* a jako *jednotlivé zvláštní*, jako výlučná jednotlivost – v disjunktivním úsudku. – Takže jedno a totéž *obecně* je v těchto určeních jen jako ve formách rozdílu.

§ 192

Úsudek zde byl pojímán z hlediska rozdílu, jež obsahuje, a obecným výsledkem posloupnosti těchto rozdílu

je, že se v ní projevuje sebepřekonávání těchto rozdílů a bytí pojmu mimo sebe. Prokázalo se tak, 1. že každý z momentů je sám *totalitou* momentů, a tedy celým úsudkem, a momenty jsou tak *o sobě* totožné; 2. že *negace* těchto rozdílů momentů a jejich zprostředkování vytváří *bytí-pro-sebe*, takže je to jedno a totéž obecně, jež vystupuje v těchto formách, a je tím také kladeno jako jejich totožnost. V této idealitě momentů nabývá usuzování toho určení, že obsahuje podstatně *negaci* určitostí, jimiž probíhá, a že je zprostředkováním skrze překonání zprostředkování a spojením subjektu nikoli s *jiným*, nýbrž s *překonaným* jiným, čili *se sebou samým*.

Dodatek. V běžné logice bývá obvykle výkladem o úsudku uzavřena její první část, tzv. elementární nauka. Za ní pak následuje jako druhá část tzv. nauka o metodě, jež má ukázat, jak lze dojít aplikací forem myšlení na dané objekty, pojednaných v elementární nauce, k celku vědeckého poznání. Odkud tyto objekty pocházejí a jak se to vůbec má s myšlenkou objektivitou, o tom rozvažovací logika již nic neříká. Myšlení v ní platí za čistě subjektivní a formální činnost, zatímco objektivno se považuje v protikladu k myšlení za něco pevného a existujícího pro sebe. Tento dualismus se však míjí s pravdou a je jen bezmyšlenkovitým počínáním, přijímáme-li určení subjektivitu a objektivitu beze všeho dalšího, aniž bychom se ptali po jejich původu. Obě, subjektivita i objektivita, jsou v každém případě myšlenky, a to určité myšlenky, které se mají prokázat jako založené v obecném a sebe samo určujícím myšlení. To se zde stalo především, pokud jde o subjektivitu. Poznali jsme, že subjektivita či subjektivní pojem, který v sobě obsahuje pojem jako takový, soud a úsudek, jsou dialektickými výsledky obou prvních hlavních stupňů logické ideje, totiž bytí a podstaty. Říká-li se o pojmu, že je subjektivní a jen subjektivní, je to zcela správné potud, že pojem je ovšem subjektivita sama. Právě tak subjektivní jako pojem jako takový jsou dále i soud a úsudek. Tato určení pak tvoří v běžné logice hned po takzvaných zákonech myšlení (zákonu identity, rozdílů a důvodu) obsah tzv. elementární nauky. Na tuto subjektivitu s jejími výše

zmíněnými určeními – pojmem, soudem a úsudkem – se však nesmíme dívat jako na prázdné přihrádky, které mají být vyplněny až z vnějška objekty, jež existují pro sebe, nýbrž je to subjektivita sama, jež – jakožto dialektická – prolamuje své meze a prostřednictvím úsudku se odhaluje jako objektivita.

§ 193

Tato *realizace* pojmu, v níž je obecno touto *jednou* totalitou, která se navrátila do sebe a jejíž rozdíly jsou rovněž touto totalitou, a která se určila překonáním zprostředkování jako *bezprostřední* jednota – je *objekt*.

Ať se zdá tento přechod od subjektu, od pojmu vůbec, a konkrétně od úsudku k objektu na první pohled sebepodivnější – zvláště když máme na zřeteli jen rozvažovací úsudek a usuzování jako činnost vědomí – přece nemůže jít o to, abychom učinili tento přechod přijatelný našemu představování. Můžeme se pouze ptát, zda naše běžná představa o tom, co nazýváme *objektem*, odpovídá přibližně tomu, co zde tvoří určení objektu. Objektem však nerozumíme pouze něco abstraktně jsoucího či existující věci či nějaké skutečno vůbec, nýbrž něco konkrétního a v sobě *úplného* a samostatného. Touto úplností je *totalita* pojmu. To, že *objekt* je také *předmětem* a vůči něčemu jinému *vnější*, to se ukáže až dodatečně, když se objekt postaví do *protikladu* k *subjektivnu*. Jako to, v co přešel ze svého zprostředkování, je zde pojem nejprve jen *bezprostředním* nezáludným objektem, stejně jako je pojem teprve v následném protikladu určen jako *subjektivno*.

Objekt je dále *vůbec jedním* v sobě ještě neurčitým celkem, objektivním světem vůbec, bohem, absolutním objektem. Ale objekt má na sobě také rozdíl, rozpadá se v sobě v neurčitou rozmanitost (jako objektivní svět), a každá z těchto *jednotlivostí* je také objektem, v sobě konkrétním, úplným, samostatným jsoucnem.

Jako jsme objektivitu srovnávali s bytím, existencí a skutečností, tak je třeba srovnat i přechod k existenci a skutečnosti (neboť bytí je tím prvním zcela abstrakt-

ním bezprostředně) s přechodem k objektivitě. *Důvod–základ*, z něhož povstává existence, reflexivní *poměr*, jenž se překonává a pozvedá ke skutečnosti, nejsou ničím jiným než ještě nedokonale *kladeným pojmem*, čili jsou jen jeho abstraktními stránkami. *Důvod* je jen jeho podstatnou *jednotou*, poměr pouze vztahem *reálných* stránek, jež mají být *reflektovány jen v sobě*. Pojem je jednotou obou, a objekt není jen podstatnou, nýbrž v sobě obecnou jednotou obsahující nejen reálné rozdíly, ale obsahující je v sobě jako *totality*.

Ukazuje se, že při všech těchto přechodech jde o víc než jen o to, ukázat vůbec neoddelitelnost pojmu čili myšlení od bytí. Častěji jsme již poznamenali, že *bytí* není než prostým vztahem k sobě a že toto chudé určení je beztak obsaženo v pojmu, čili i v myšlení. Smyslem těchto přechodů není přibírat určení, jež jsou v pojmu pouze *obsažena* (jako to činí také ontologický důkaz boží existence, když tvrdí, že bytí je *jednou z reality*), nýbrž pochopit pojem tak, jak *má* být určen především sám *pro sebe*, jako pojem, s nímž prý nemá ještě tato vzdálená abstrakce bytí, či také objektivita, nic společného. A na jeho určitosti jako *pojmové* určitosti je třeba vidět jen, zda a že tato určitost přechází ve formu, která je odlišná od určitosti, jež náleží pojmu a projevuje se *v něm*.

Uvedeme-li výsledek tohoto přechodu, objekt, do souvislosti s pojmem, jenž v něm co do své specifické formy zmizel, můžeme výsledek tohoto přechodu *správně* vyjádřit tak, že pojem, či – chcete-li – subjektivita, a objekt jsou *o sobě totéž*. Ale stejně *správně* je, že jsou *odlišné*. Je-li jedno právě tak *správné* jako druhé, je jedno právě tak *nesprávné* jako druhé; tímto způsobem nelze vyjádřit jejich pravdivé chování. Ono „*o sobě*“ je pouhé abstraktum a je ještě jednostrannější než pojem sám, jehož jednostrannost se všeobecně překonává tím, že se pozvedá k objektu, k opačné jednostrannosti. Tak se musí i ono „*o sobě*“ určit skrze *negaci* sebe k *bytí-pro-sebe*. Jako všude jinde není ani zde spekulativní identita tak triviální, aby tvrdila, že po-

jem a objekt jsou o sobě totožné. Tuto poznámku, kterou jsme už dost často opakovali, nelze ani dost často opakovat, chceme-li skoncovat s planými, ba zcela zlovolnými nedorozuměními, pokud jde o tuto jednotu, čehož lze ale pomocí rozvažování sotva dosáhnout.

Je-li ostatně ona jednotu chápána zcela všeobecně, aniž by se připomínala jednostranná forma jejího *bytí o sobě*, je to – jak známo – ona, již *předpokládá ontologický důkaz* boží existence, a sice jako to *nejdokonalejší. Anselm*, u něhož se poprvé setkáváme s touto nejvyšší pozoruhodnou myšlenkou tohoto důkazu, uvažuje ovšem nejprve pouze o tom, zda je nějaký obsah jen v *našem myšlení*. Říká v krátkosti toto: „To, k čemu si nelze myslet nic vyššího, jistě nemůže být jen v myšlení. Je-li to totiž jen v myšlení, může být myšleno i být *ve skutečnosti*; a to je více. Jestliže tedy to, k čemu si nelze myslet nic vyššího, je pouze v myšlení, potom to samé, k čemu si nelze myslet nic vyššího, je takové, že si k němu lze myslet něco vyššího, ale to je zajisté nemožné.“⁵² – *Konečné věci* jsou podle určení, u nichž zde stojíme, takové, že jejich objektivita není ve shodě s jejich myšlenkou, tj. s jejich obecným určením, jejich rodem a jejich účelem. Descartes a Spinoza, jakož i další, vyjádřili tuto jednotu objektivněji; princip bezprostřední jistoty či víry však tuto jednotu pojímá spíše po subjektivním způsobu Anselmově, totiž tak, že s představou boha je *v našem vědomí* neoddělitelně spojeno určení jeho bytí. Jestliže princip této víry zahrnuje i představu vnějších konečných věcí do nerozlučitelnosti vědomí o nich a o jejich bytí, protože jsou *v názoru* spjaty s určením existence, je to jistě správné. Ale bylo by nejvyšší bezmyšlenkovité, kdybychom se domnívali, že v našem vědomí je existence spojena s představou konečných věcí stejným způsobem jako s představou boha. V takovém případě bychom opomíjeli to, že konečné věci jsou proměnlivé a pomíjejí, takže existence je s nimi spojena jen přechodně, že toto spojení není věčné, nýbrž rozlučitelné. Proto Anselm právem pominul spojení, které se vyskytuje u konečných věcí, a prohlásil za dokonalé jen to,

co jest nejen subjektivním, nýbrž zároveň i objektivním způsobem. Nic nám nepomůže ohrnovat nos nad tzv. ontologickým důkazem a tímto Anselmovým výměrem dokonalosti, protože ten tkví právě tak v každé nepředpojaté lidské mysli, jako se neustále vrací v každé filozofii, a to dokonce i proti našemu vědění a vůli, jako je tomu v případě principu bezprostřední víry.

Nedostatkem Anselmovy argumentace – tento nedostatek ostatně s Anselmem sdílejí i Descartes a Spinoza, jakož i princip bezprostředního vědění – však je, že tato *jednota*, jež se vyhlašuje za to nejdokonalejší, nebo také subjektivně za pravé vědění, je *předpokládána*, tj. přijímána jen jako *o sobě*. Proti této – tudíž abstraktní – identitě se okamžitě staví *odlišnost* obou určení, jak se to už dávno namítalo proti Anselmovi. To ve skutečnosti znamená, že představa a existence *konečna* se staví proti nekonečnu, neboť, jak jsme už dříve poznamenali, konečno je taková objektivita, která zároveň není svému účelu, podstatě a pojmu přiměřená, nýbrž liší se od nich – čili je to taková představa, takové subjektivno, které nezahrnuje existenci. Tuto námitku a tento protiklad lze odstranit jen tak, že konečno ukážeme jako nepravdu, že se tato určení odhalí jako *pro sebe* jednostranná a nicotná a jejich identita tedy jako taková identita, do níž ona určení sama přecházejí a v níž jsou smířena.

B O B J E K T

§ 194

Objekt je bezprostředním bytím díky lhostejnosti vůči rozdílu, který se v něm překonal; dále je v sobě totalitou a zároveň – protože tato identita je jen *o-sobě-jsoucí* identitou momentů – je také lhostejný vůči své bezprostřední jednotě. Rozpadá se v rozlišené momenty, z nichž je každý sám opět totalitou. Objekt je tudíž absolutním rozporem mezi dokonalou samostatností rozmanitého a právě tak dokonalou nesamostatností rozlišeného.

Definice, že *absolutno je objekt*, je nejurčitěji obsažena v *leibnizovské monadě*, která, představujíc objekt – ale *o sobě*, má být ovšem totalitou představy světa.⁵³ V její jednoduché jednotě je veškerý rozdíl pouze ideální, nesamostatný. Zvenčí do monady nic nepřichází, monada je v sobě celým pojmem a liší se jen podle jeho vlastního většího nebo menšího rozvinutí. Tato jednoduchá totalita se rovněž rozpadá v absolutní mnohost rozdílů, jež jsou též samostatnými monadami. V monadě monad a v předzjednané harmonii jejich vnitřních vývoju jsou tyto substance rovněž opět redukovány na nesamostatnost a idealitu. Leibnizova filozofie je tak úplně rozvinutým rozporem.

1. *dodatek*. Pojme-li se absolutno (bůh) jako objekt a zůstane-li se na tom, je to – jak v novější době právem zdůraznil zejména Fichte – obecně stanovisko pověry a otrockého strachu. Bůh je ovšem objektem, a to objektem vůbec, proti němuž nemá naše zvláštní (subjektivní) mínění a chtění žádnou pravdu a žádnou platnost. Ale právě jako absolutní objekt nestojí bůh proti subjektivitě jako nějaká temná a nepřátelská moc, ale obsahuje ji naopak v sobě samém jako podstatný moment. To je vyjádřeno i v křesťanském náboženském učení, v němž se praví: Bůh chce, aby bylo pomůženo všem lidem a aby byli všichni blaženi. Lidem se dostává pomoci a lidé se stávají

blažení tím, že dospívají k vědomí své jednoty s bohem a bůh pro ně přestává být pouhým objektem, a právě proto i předmětem strachu a hrůzy, jak to bylo příznačné zejména pro náboženské vědomí Římanů. Když je pak v křesťanském náboženství bůh poznán jako láska, a to potud, že se ve svém synu, jenž je s ním jedno, zjevil lidem jako tento jednotlivý člověk, a tím je spasil, říká se tím rovněž, že protiklad objektivity a subjektivity o sobě je překonán a že je na nás, abychom se podíleli na tomto vykoupení tím, že upustíme od své bezprostřední subjektivity (že odvrhneme starého Adama) a uvědomíme si boha jako své opravdové a podstatné Já. – A jako záleží náboženství a náboženský kult v přemáhání protikladu mezi subjektivitou a objektivitou, nemá ani věda, a ještě méně filozofie, jiný úkol než přemoci tento protiklad pomocí myšlení. Při poznání jde obecně o to, abychom zbavili objektivní svět, který stojí proti nám, jeho cizosti a abychom se v něj, jak se říká, vpravili. To neznamená nic jiného než odvodit objektivno z pojmu, který je naším nejvnitřnějším Já. Z dosavadního výkladu lze pochopit, jak zvrácené je dívat se na subjektivitu a objektivitu jako na pevný a abstraktní protiklad. Obě jsou zcela dialektické. Pojem, který je zprvu jen subjektivní, postupuje, aniž k tomu potřebuje vnější materiál či látku, svou vlastní činností k tomu, aby se objektivoval, a právě tak není ani objekt ničím strnulým a nehybným, nýbrž je procesem, který záleží v *tom*, že se prokazuje jako něco zároveň subjektivního, co tvoří přechod k *ideji*. Kdo není obeznán s určeními subjektivity a objektivity a chce je fixovat v jejich abstraktnosti, tomu se stává, že mu tato abstraktní určení – aniž si toho povšimne – proklouznou mezi prsty a že řekne pravý opak toho, co měl v úmyslu říci.

2. *dotatek*. Objektivita obsahuje tři formy, totiž formu *mechanismu*, *chemismu* a *účelového vztahu*. *Mechanicky* určený objekt je bezprostřední, indiferentní objekt. Obsahuje sice rozdíl, ale rozdílné momenty se vůči sobě chovají lhostejně a jejich spojení je jen vnější. Naproti tomu v *chemismu* se objekt projevuje jako podstatně diferentní, takže objekty jsou tím, čím jsou, jen díky svému vzájemnému vztahu a jejich kvalitě vytváří difference.

Třetí forma objektivity, *teleologický vztah*, je jednotou mechanismu a chemismu. Účel je opět jako mechanický objekt v sobě uzavřenou totalitou, je však obohacen o princip difference, který vyvstal v chemismu, a tak se vztahuje na objekt stojící proti němu. Realizace účelu tvoří pak přechod k *ideji*.

a . M E C H A N I S M U S

§ 195

Objekt je 1. ve své bezprostřednosti pojmem pouze *o sobě*, má tento pojem jakožto subjektivní nejprve *vně sebe* a každá určitost je kladena jako vnější. Jako jednota rozdílných momentů je proto něčím *složeným*, agregátem, a jeho působení na jiné zůstává vnějším vztahem – je to *formální mechanismus*. – Objekty zůstávají v tomto vztahu a nesamostatnosti právě tak i samostatné, a kladouce si odpor, jsou si navzájem *vnější*.

Jako představují tlak a náraz mechanické poměry, tak také víme něco jen mechanicky, *nazpaměť*, pokud pro nás nemají slova smysl, pokud zůstávají vnější našim smyslům, představování a myšlení, a jsouce takto vnější i sobě samým, tvoří jen nesmyslnou posloupnost. Jednání, zbožnost atd. jsou rovněž jen *mechanické*, jestliže to, co má člověk dělat, určují ceremoniální předpisy, nějaký duchovní rádce atd., a jeho vlastní duch a vůle nejsou v jeho jednání obsaženy; toto jednání je pak i jemu samému vnější.

Dodatek. Jako první forma objektivity je mechanismus také onou kategorií, která se při zkoumání předmětného světa nabízí reflexi jako první a u níž reflexe velmi často zůstává stát. To je ovšem povrchní a myšlenkově chudý přístup, s nímž nevystačíme ani ve vztahu k přírodě, tím méně pak k duchovnímu světu. V přírodě jsou mechanismu podrobeny jen zcela abstraktní poměry hmoty, která se sama v sobě ještě neotevřela. Naproti tomu jevy a procesy takzvané fyzikální oblasti v užším smyslu slova (jako např. světelné, tepelné, magnetické,

elektrické aj. úkazy) není už možné vysvětlit pouze mechanickým způsobem, tj. pomocí tlaku, nárazu, přemísťení částí atd. Ještě mnohem nepřijatelnější je uplatňování a přenášení této kategorie na oblast organické přírody, pokud nám jde o pochopení její specifičnosti, zejména výživy a růstu u rostlin či vnímání u živočichů. V každém případě je třeba považovat za velmi podstatný, ba za hlavní nedostatek novějšího přírodovědeckého bádání, že trvá i tam, kde jde o zcela jiné a vyšší kategorie, než je kategorie pouhého mechanismu, tvrdošijně na této poslední, a to v rozporu s tím, co nám poskytuje nepředpoklaté nazírání, a tak si uzavírá cestu k adekvátnímu poznání přírody. – Co se pak týče útvarů duchovního světa, uplatňuje se i při jejich zkoumání mnohdy nepřístojně mechanický názor. Tak je tomu např., když se říká, že se člověk *skládá* z těla a duše. Tělo i duše se přitom chápou tak, jako by existovaly pro sebe a byly navzájem spojeny pouze vnějškově. Právě tak se také stává, že duše je považována za pouhý komplex samostatně vedle sebe existujících sil a mohutností. – Jakkoli rozhodně však musíme na jedné straně odmítnout mechanický způsob zkoumání tam, kde vystupuje s nárokem zaujmout místo pojmového poznání vůbec a uplatňovat mechanismus jako absolutní kategorii, je na druhé straně přece jen třeba přiznat mechanismu výslovně právo a význam obecné logické kategorie a neomezovat jej tudíž jen na onu přírodní oblast, podle níž byla tato kategorie pojmenována. Nelze proto nic namítat proti tomu, když si všímáme mechanických procesů i mimo oblast vlastní mechaniky, zejména ve fyzice a fyziologii (jako např. působení tíže, páky atd.); jen přitom nesmíme přehlédnout, že v těchto oblastech už nejsou mechanické zákony rozhodující, nýbrž vystupují jakoby jen v služebném postavení. K tomu se pak hned pojí další poznámka, že tam, kde jsou v přírodě tak či onak narušeny nebo ochromeny vyšší, zejména organické funkce ve své normální činnosti, stává se ihned dosud podřízený mechanismus dominujícím. Tak například, jestliže někdo, kdo trpí slabostí žaludku, sní i malou dávku určitých jídel, pociťuje v žaludku *tlak*, kdežto jiní, kteří mají zaživací orgány zdravé, tento pocit nema-

jí, ač jedli totéž. Stejně je tomu i s obecným pocitem *tíže* v údech, je-li tělo nemocné. — I v duchovním světě má mechanismus své místo, ovšem také jen podřízené. Právem mluvíme o mechanické paměti a o různých mechanických činnostech, jako je např. čtení, psaní, hraní na hudební nástroje atd. Pokud jde o paměť, patří mechanické fungování dokonce k její podstatě. Tato okolnost byla ve špatně chápané snaze po svobodě inteligence — k velké škodě vzdělání mládeže — novější pedagogikou nezřídka přehlížena. Nicméně by se ukázal jako špatný psycholog ten, kdo by se dovolával mechaniky, aby objasnil povahu paměti, a kdo by beze všeho aplikoval zákony mechaniky na duši. Mechaničnost paměti záleží právě jen v tom, že je s to zachytit určité znaky, tóny atd. v jejich čistě vnějším spojení a v témže spojení je potom i reprodukovat, aniž by přitom bylo třeba výslovně věnovat pozornost jejich významu a jejich vnitřní souvislosti. K tomu, abychom poznali, v čem tkví povaha mechanické paměti, nemusíme studovat mechaniku, a ze studia mechaniky nemůže také vzejít pro psychologii jako takovou žádný užitek. —

§ 196

Nesamostatností, při níž objekt trpí *násilí*, se objekt vyznačuje, jen pokud je samostatný (viz předcházející paragraf). Je-li jedno z těchto určení kladeno jako pojem o sobě, nepřekonává se ve svém jiném, nýbrž objekt se skrže svou negaci, totiž svou nesamostatnost, spojuje se sebou samým, a teprve tak je samostatný. Tak je objekt zároveň na rozdíl od vnějškovosti, kterou neguje svou samostatností, touto *negativní jednotou* se sebou, *centralitou*, subjektivitou — v níž je sám zaměřen na vnějšek a vztážen k vnějšku. Objekt je právě tak centrální v sobě, a přitom se právě tak vztahuje k jinému centru, má právě tak svou centralitu v jiném. — To je 2. *diferentní* mechanismus (pád, žádostivost, sdružovací pud atd.).

§ 197

Rozvinutí tohoto poměru vytváří úsudek, v němž se imanentní negativita jako *centrální* jednotlivost nějakého objektu (abstraktní centrum) vztahuje k nesamostatným objektům jako k druhému krajnímu členu prostřednictvím středního členu, jenž v sobě sjednocuje centralitu a nesamostatnost objektů – relativní centrum. To je 3. *absolutní mechanismus*.

§ 198

Uvedený úsudek (J–Z–O) je trojicí úsudků. Špatná *jednotlivost nesamostatných* objektů, v nichž je doma formální mechanismus, je jako nesamostatnost právě zároveň vnější *obecností*. Tyto objekty jsou tudíž *středem* také mezi *absolutním* a *relativním* centrem (forma úsudku O–J–Z), neboť z této nesamostatnosti vyplývá, že jsou oba dirimovány a stávají se krajními členy, i to, že jsou k sobě navzájem vztaženy. Stejně tak je *absolutní centralita* jakožto substanciální obecno (tíže zůstávající identickou), která v sobě jako čistá negativita obsahuje také jednotlivost, zprostředkujícím článkem mezi *relativním centrem* a *nesamostatnými* objekty (forma úsudku Z–O–J), a sice právě tak podstatně, když vzhledem k imanentní jednotlivosti dirimuje, jako když je vzhledem k obecnosti identickou soudržností a nerušeným bytím-v-sobě.

Jako je sluneční systém soustavou tří úsudků, je jí např. v praktické oblasti stát. 1. *Jednotlivec* (osoba) se spojuje skrze své *zvláštnosti* (fyzické a duševní potřeby, jež vytvářejí, rozvíjeny dále pro sebe, občanskou společností) s *obecnem* (společností, právem, zákonem, vládou). 2. *Vůle*, činnost jednotlivců je zprostředkujícím činitelem, který poskytuje potřebám vznášeným na společnost, na právo atd. uspokojení a společnosti, právu atd. naplnění a uskutečnění. 3. *Obecno* (stát, vláda, právo) je však substanciálním středem, v němž mají a získávají jednotlivci a jejich uspokojení svou naplněnou realitu, zprostředkování a existenci. Tím, že zprostředkování spojuje každé

z těchto určení s druhým krajním členem, spojuje se tím rovněž se sebou samým, produkuje se a tato produkce je sebezachováváním. — Pouze na základě povahy tohoto spojování, na základě trojice úsudků s těmiž termíny (členy) je možné pravdivě porozumět celku v jeho organizaci.

§ 199

Bezprostřednost existence, již se vyznačují objekty v absolutním mechanismu, tkví *o sobě* v tom, že jejich samostatnost je zprostředkována a negována jejich vzájemným vztahem, tedy jejich nesamostatností. Objekt tedy musí být kladen jako ve své *existenci odlišný* vůči *svému* jinému.

b . C H E M I S M U S

§ 200

Odlišný objekt má imanentní *určitost*, jež tvoří jeho přirozenost a v níž má svou existenci. Ale jako kladená totalita *pojmu* je objekt rozporem mezi touto svou totalitou a určitostí své existence. Objekt je tedy snahou překonat tento rozpor a dosáhnout tak shody mezi svým jsoucnem a pojmem.

Dodatek. Chemismus je kategorií objektivitu, jež se zpravidla příliš nevyzdvihuje, nýbrž spojuje se vjedno s mechanismem a v tomto spojení bývá pod společným názvem mechanického poměru stavěna proti poměru *účelovému*. Podnět k tomu je třeba hledat ve společném rysu *mechanismu* a *chemismu*, totiž že jsou existujícím pojmem zatím jen *o sobě*, kdežto *účel* je třeba považovat za pojem existující *pro sebe*. Ale mechanismus a chemismus se také navzájem velmi výrazně liší, a to *tím* způsobem, že objekt ve formě mechanismu je zprvu jen lhostejným vztahem k sobě, kdežto chemický objekt se prokazuje jako cele vztážený k jinému. I u mechanismu se ovšem objevují, když se rozvíjí, také již vztahy k jinému. Avšak

vztah mechanických objektů k sobě navzájem je stále jen vnějškový, takový, že objektům vzájemně k sobě vztahovaným zůstává zdání samostatnosti. Tak např. v přírodě se nacházejí různá nebeská tělesa, jež tvoří naši sluneční soustavu, vůči sobě navzájem v poměru pohybu a tím prokazují, že jsou k sobě navzájem vztažena. Ale pohyb jako jednota prostoru a času je jen zcela vnějškovým a abstraktním vztahem, a proto se zdá, jako kdyby nebeská tělesa, jež se takto vnějškově vztahují k sobě navzájem, byla a zůstávala tím, čím jsou, i bez tohoto svého vzájemného vztahu. — Jinak se to má naproti tomu s chemismem. Chemicky odlišné objekty jsou tím, čím jsou, výslovně díky své odlišnosti, a jsou tak absolutním puze-
ním, navzájem se skrze sebe integrovat.

§ 201

Produktem chemického procesu je tedy *neutrálno* jeho napjatých extrémů, jímž tyto členy *o sobě* jsou. Pojem, konkrétní obecno, se spojuje prostřednictvím rozdílu objektů, prostřednictvím zvláštností, s jednotlivostí, s produktem, a v tom jen se sebou samým. Právě tak jsou v tomto procesu obsaženy i ty druhé úsudky. Jednotlivost je jako činnost rovněž prostředkujícím činitelem, stejně jako konkrétní obecno, podstata napjatých extrémů, která dospívá v produktu k jsoucnu.

§ 202

Předpokladem chemismu i jako reflexivního poměru objektivit k rozdílné povaze objektů je zároveň jejich *bezprostřední* samostatnost. Tento proces záleží v přecházení sem a tam od jedné formy k druhé, které si zároveň zůstávají ještě vnější. — V neutrálním produktu jsou překonány určité vlastnosti, které proti sobě měly krajní členy. Produkt ovšem odpovídá pojmu, ale protože upadl zpět do bezprostřednosti, není v něm *zduchovňující* princip diference; neutrálno je proto rozlučitelné. Avšak princip souzení, který neutrálno dirimuje v odlišné extrémy a dává indiferentnímu objektu vůbec jeho diferenci

a zduchovnění vůči něčemu jinému, a proces jako napjaté odlučování spadá vně onoho prvního procesu.

Dodatek. Chemický proces je ještě konečným, podmíněným procesem. Pojem jako takový je právě jen nitrem tohoto procesu a nedospívá zde ještě ve svém bytí-pro-sebe k existenci. V neutrálním produktu tento proces vyhasl a podněcování spadá vně tohoto procesu.

§ 203

Avšak *vnějškovost* těchto dvou procesů – redukce diferentního na neutrální a diferenciací lhostejného či neutrálního – díky níž se oba procesy jeví jako vůči sobě navzájem samostatné, ukazuje jejich konečnost v přechodu v produkty, v nichž jsou překonány. A naopak tento proces ukazuje předpokládanou bezprostřednost rozdílných objektů jako nicotnou. – Touto *negací* vnějškovosti a bezprostřednosti, do nichž byl pojem jako objekt pohroužen, je pojem kladen *proti* oné vnějškovosti a bezprostřednosti jako *svobodný* a *pro sebe*; – *jako účel*.

Dodatek. Přechod od chemismu k teleologickému poměru je obsažen v tom, že obě formy chemického procesu se vzájemně – jedna druhou – překonávají. Čeho se tím dosahuje, je uvolnění pojmu, který je v mechanismu a chemismu dán pouze *o sobě*; a pojem, který takto existuje pro sebe, je *účel*.

c . TELEOLOGIE

§ 204

Účel je pojem *jsoucí-pro-sebe*, který vstoupil do svobodné existence prostřednictvím *negace* bezprostřední objektivita. Je určen jako *subjektivní*, jelikož tato *negace* je nejprve *abstraktní*, a proto stojí objektivita předběžně také jen proti němu. Ale tato určitost subjektivita účelu je vzhledem k jeho totalitě jednostranná, a sice *pro něj sama*, protože veškerá určitost v něm byla kladena jako překonaná. Tak je i pro něj předpokládaný objekt jen

ideální, o sobě nicotnou realitou. Jakožto tento rozpor své identity se sebou proti negaci, jež je v něm kladena, a protikladem je účel sám překonáváním, činností, jež neguje protiklad tak, že jej klade jako totožný se sebou. To je *uskutečnění účelu*, v němž účel tím, že činí sám sebe jiným vzhledem ke své subjektivitě a že se objektivuje, překonal rozdíl obou, spojil se *jen se sebou a uchoval se*.

Pojem účelu byl zčásti zbytečně, zčásti oprávněně nazván *rozumovým pojmem* a postaven proti abstraktnímu obecnému rozvažování, které se vztahuje k zvláštnímu jen tak, že je *subsumuje*, ale toto zvláštní samo v sobě nemá. – Nanejvýš důležitý je dále rozdíl mezi účelem jako *finální příčinou* a pouhou *působící příčinou*, tj. tím, co se obvykle nazývá příčinou. Příčina patří k ještě neodhalené, slepé nutnosti; proto se jeví jako přecházející ve své jiné, ztrácející v něm svou původnost, kterou měla ve své kladenosti. Jen o sobě nebo pro nás je příčina příčinou teprve v účinku a vrací se v něm *do sebe*. Naproti tomu účel je kladen jako obsahující *v sobě* samém určitost nebo to, co se tam ještě jeví jako jinakost, tj. účinek, takže ve svém působení nezaniká, ale *uchovává se*, tj. způsobuje jen sám sebe a je *na konci* tím, čím byl *na začátku*, ve své původnosti. Teprve díky tomuto sebezachování je účel tím vpravdě původním. – Účel vyžaduje, aby byl chápán spekulativně jako pojem, který obsahuje dokonce i ve své vlastní *jednotě* a v *idealitě* svých určení *soud* či negaci, protiklad subjektivna a objektivna, a právě tak i jeho překonání.

U účelu nemusíme hned anebo vřeloučně myslet na formu, v níž se vyskytuje ve vědomí, totiž jako určení obsažené v představě. Pojmem *vnitřní účelnosti* Kant obnovil ideu vůbec, a zejména ideu života. Už *Aristotelovo* určení života obsahuje vnitřní účelnost, a stojí proto nekonečně vysoko nad pojmem moderní teleologie, která má na zřeteli jen *konečnou, vnější* účelnost.

Nejbližšími příklady účelu jsou potřeba, pud. Jsou *pociťovaným* rozporem, který se odehrává *uvnitř* živoucího subjektu samého, a přecházejí v činnost, v níž

negují tuto negaci, která je ještě pouhou subjektivitou. *Ukojení* nastoluje mír mezi subjektem a objektem tím, že objektivno, které se v dosud trvajícím rozporu (potřebě) nachází *na druhé straně*, je překonáno právě v této své jednostrannosti svým sjednocením se subjektivnem. – Ti, kdo tolik mluví o pevnosti a nepřemožitelnosti konečna, ať už je jím subjektivno, nebo objektivno, mají v libovolném pudu příklad opaku. Pud je takříkajíc *jistotou*, že subjektivno je jen jednostranné a nepravdivé, právě tak jako objektivno. Pud dále je *realizací* této své jistoty, dokáže překonat protiklad mezi subjektivnem, jež prý je a zůstane jen subjektivnem, a objektivnem, jež prý také je a zůstane jen objektivnem, a tedy tuto jejich konečnost.

U účelné činnosti lze upozornit ještě na to, že v *úsudku*, jímž tato činnost je a v němž se má účel spojit pomocí středního členu realizace se sebou, jde v podstatě o *negaci* krajních členů úsudku – o právě zmíněnou negaci bezprostřední subjektivity, jež se vyskytuje v účelu jako takovém, jakož i *bezprostřední* objektivity (prostředku a předpokládaných objektů). Je to tatáž negace, již vykonává duch, když se pozvedá k bohu proti nahodilým věcem světa i proti své vlastní subjektivitě. Je to ten moment, který je – jak jsme se už zmínili v *Úvodu* a v § 192 – ve formě rozvažovacích úsudků, již se dostává tomuto pozvedání v takzvaných důkazech boží existence, pomíjen a vypouštěn.

§ 205

Teleologický vztah je bezprostředně nejprve *vnějškovou* účelností a pojem stojí proti objektu jako proti *předem kládemému*. Účel je proto *konečný*, a to zčásti co do *obsahu*, zčásti proto, že vnější podmínkou jeho realizace je nějaký naskytnuvší se objekt jako jeho *materiál*; jeho sebeurčení je tedy jen *formální*. Z bezprostřednosti pak plyne, že *zvláštnost* (jež je jakožto *určení formy subjektivitou* účelu) se jeví subjektivitě o sobě, pojmu jako reflektovaná v sobě a obsah jako *odlišný* od *totality* formy. Tato odlišnost tvoří *konečnost* účelu *uvnitř něho samého*.

Obsah je tudíž něčím právě tak omezeným, nahodilým a daným, jako je objekt něčím zvláštním a nalezeným.

Dodatek. Mluvíme-li o účelu, máme obyčejně na zřeteli jen vnější účelnost. Při tomto způsobu nazírání nechápeme věci tak, že nesou své určení v sobě samých, nýbrž považujeme je za pouhé *prostředky*, jež jsou použity a spotřebovány k uskutečnění nějakého účelu, který je jim vnější. To je obecně hledisko *užitečnosti*, jež dříve hrálo velkou úlohu i ve vědách, ale pak se mu začalo po zásluze nedůvěřovat; poznali jsme, že k opravdovému proniknutí do přirozenosti věcí nestačí. Je ovšem třeba učinit zadost právu konečných věcí tím, že se na ně nedeme dívat jako na to poslední, ale jako na něco, co ukazuje za sebe. Tato negativita konečných věcí je však jejich vlastní dialektikou, a abychom ji poznali, musíme se nejprve zabývat jejich pozitivním obsahem. Pokud jde ostatně při teleologickém způsobu nazírání o dobře míněnou snahu ukázat boží moudrost projevující se zejména v přírodě, je k tomu třeba poznamenat, že takové vyhledávání účelů, jimž věci slouží jako prostředky, nepřekračuje meze konečna a lehko zabředá do jalových reflexí, jako když se např. uvažuje nejen o vinné révě z hlediska užitku, který poskytuje lidem, ale i o korkovníku vzhledem k zátkám, jež se vyřezávají z jeho kůry na uzavírání vinných lahví. Kdysi byly v podobném smyslu napsány celé knihy a snadno nahlédneme, že takovým způsobem nelze prospět opravdovým zájmům ani náboženství, ani vědy. Vnější účelnost předchází bezprostředně ideji, ale to, co stojí takto na samém prahu, vyhovuje často právě ze všeho nejméně.

§ 206

Teleologický vztah je úsudkem, v němž se subjektivní účel spojuje s objektivitou, jež je mu vnější, prostřednictvím středu, který je jakožto *účelná činnost* jednotou obou a jako objektivita podřízená *bezprostředně* účelu je *prostředkem*.

Dodatek. Vývoj účelu v ideu prochází třemi stupni: za *prvé* stupněm subjektivního účelu, za *druhé* stupněm

uskutečňujícího se účelu a za *třetí* stupněm uskutečněného účelu. – Nejprve máme subjektivní účel, jenž je jako pro sebe jsoucí pojem sám totalitou pojmových momentů. Prvním z nich je moment se sebou totožné obecnosti, jakoby neutrální první vody, v níž je vše obsaženo, ale nic není ještě rozlišeno. Druhým momentem pak je ozvláštňení tohoto obecnosti, jímž nabývá obecnosti určitého obsahu. Jelikož pak je tento určitý obsah kladen činností obecnosti, vrací se obecnosti skrze tento obsah k sobě samému a *uzavírá* se samo v sobě. V tom smyslu také říkáme, když jsme si vytyčili nějaký účel, že jsme něco *uzavřeli*, a považujeme se tak nejdříve jakoby za otevřené a přístupné tomu či onomu určení. Podobně potom také říkáme, že jsme se k něčemu odhodlali, tj. pro něco *otevřeli*, čímž vyjadřujeme, že subjekt vystupuje ze své niternosti jsoucí jen pro sebe a začíná si něco s objektivitou, která stojí proti němu. To pak zakládá postup od čistě subjektivního účelu k účelné činnosti zaměřené navenek.

§ 207

1. *Subjektivní účel* je úsudek, v němž se *obecný* pojem spojuje prostřednictvím zvláštnosti s jednotlivostí, a to tak, že jednotlivost jakožto sebeurčení *soudí*, tj. jednak ozvláštňuje ono ještě neurčité obecnosti a činí je určitým obsahem, jednak klade *protiklad* subjektivity a objektivity – a zároveň je sama o sobě návratem do sebe, jelikož subjektivitu pojmu, předem kladenou proti objektivitě, určuje ve srovnání s totalitou uzavřenou v sobě jako něco nedostatečného, a tím se zároveň obrací *navenek*.

§ 208

2. Tato *navenek obrácená činnost* se vztahuje jakožto *jednotlivost* (která je v subjektivním účelu totožná se zvláštností, v níž je *uzavřena* kromě obsahu i *vnější objektivita*) za prvé *bezprostředně* na objekt a zmocňuje se ho jako *prostředku*. Pojem je touto *bezprostřední mocí*, protože je negativitou totožnou se sebou, v níž je *bytí* objektu naprosto určeno jako *ideální bytí*. – *Celý střední*

člen je touto vnitřní mocí pojmu jakožto činností, s níž je objekt jako prostředek bezprostředně spjat a již je podřízen.

V konečné účelnosti je střed takto rozpolcen ve vzájemně si vnější momenty, v činnost a v objekt, který jí slouží jako prostředek. Vztah účelu jako moci vůči tomuto objektu a podřízení si ho sobě je *bezprostřední* – to je *první premisa* úsudku – pokud je v pojmu jakožto pro sebe jsoucí idealitě objekt kladen jako *o sobě* nicotný. Tento vztah čili první premisa se *stává sám středním členem*, který je zároveň úsudkem *v sobě*, protože účel se skrže tento vztah, skrže svou činností, v níž je obsažen a v níž stále panuje, spojuje s objektivitou.

Dodatek. Provedení účelu je zprostředkovaný způsob, jak účel realizovat; stejně nutná je ale i jeho bezprostřední realizace. Účel se zmocňuje objektu bezprostředně, protože je mocí nad objektem, protože v účelu je obsažena zvláštnost a v té také objektivita. – Vše živé má nějaké tělo, duše se zmocňuje těla a bezprostředně se v něm objektivizuje. Lidská duše má mnoho práce s tím, aby ze své tělesnosti učinila svůj nástroj. Člověk si musí své tělo nejprve jakoby přivlastnit, má-li se stát nástrojem jeho duše.

§ 209

3. Účelná činnost se svým prostředkem je zaměřena ještě navenek, protože účel *není* totožný s objektem; proto také musí být s objektem teprve zprostředkován. Prostředek se jako objekt vztahuje v této *druhé premise bezprostředně k druhému* krajnímu členu úsudku, k objektivitě jako předpokládané, jako k materiálu. Tento vztah je sférou mechanismu a chemismu, *sloužících* nyní účelu; účel je jejich pravdou a svobodným pojmem. V tom, že se subjektivní účel jakožto moc působící v těchto procesech, v nichž se *objektivno* navzájem obrušuje a překonává, sám *drží mimo tyto procesy a uchovává se* v nich, tkví *lest* rozumu.

Dodatek. Spekulativní rozum je právě tak *lstivý* jako

mocný. Lest spočívá obecně ve zprostředkující činnosti, která tím, že nechává objekty na sebe působit podle jejich vlastní povahy a navzájem se opracovávat, aniž by se do tohoto procesu bezprostředně vměšovala, uskutečňuje přece jen *svůj* účel. V tomto smyslu lze říci, že božská prozřetelnost se chová vůči světu a jeho dění jako absolutní lest. Bůh lidem nepřekáží v jejich zvláštních zájmech a vášních, ale k čemu přitom dochází, je uskutečnění *jeho* záměrů, a to je něco docela jiného, než o co šlo těm, jichž přitom používá.

§ 210

Realizovaný účel je tak *kladenou jednotou* subjektivna a objektivna. Tato jednotu je však podstatně určena tak, že subjektivno a objektivno jsou neutralizovány a překonány jen co do své *jednostrannosti*, že však objektivno je podrobena a přizpůsobeno účelu jakožto svobodnému pojmu, a tím jeho moci nad sebou. Účel se *uchovává* proti objektivnu a v něm, protože kromě toho, že je *jednostranným* subjektivnem, něčím zvláštním, je také konkrétním obecnem, o sobě jsoucí totožností obou. Toto obecně je jakožto prostě v sobě reflektované *obsahem*, jenž zůstává ve všech třech termínech úsudku i v jejich pohybu *týmž*.

§ 211

V konečné účelnosti je však provedený účel v sobě stejně rozpolcený, jako byl střed a počáteční účel. Na materiálu, který byl k dispozici, se tedy uskutečnila jen *vnějškově* kladená forma, jež je následkem omezeného účelu-obsahu rovněž jen nahodilým určením. Dosaženým účelem je proto pouze objekt, který je opět jen prostředkem či materiálem pro jiné účely, a tak dále *donekonečna*.

§ 212

V procesu realizace účelu *o sobě* dochází k tomu, že je překonávána jednostranná *subjektivita* a zdání proti ní

stojící objektivní samostatnosti. Tím, že se zmocní prostředku, klade se *pojmem* jako *o sobě* jsoucí podstata objektu. V mechanickém a chemickém procesu se samostatnost objektu už *o sobě* rozplynula a v jejich průběhu pod vládou účelu se překonává *zdání* oné samostatnosti, negativno *vůči pojmu*. Ale tím, že uskutečněný účel je určen *jen* jako prostředek a materiál, je tento objekt hned také kladen jako *o sobě* nicotný a pouze ideální. Takto zmizel i protiklad *obsahu* a *formy*. Tím, že se účel překonáním formálních určení spojuje sám se sebou, je forma kladena jako *totožná* se sebou, a tudíž jako obsah, takže *pojmem* jako *činnost formy* má za svůj *obsah* jen *sebe*. Tímto procesem je tedy obecně *kladeno* to, co bylo pojmem účelu, totiž *o sobě jsoucí* jednota subjektivna a objektivna – nyní jako *jsoucí pro sebe*, jako *idea*.

Dodatek. Konečnost účelu spočívá v tom, že materiál, jehož se používá při jeho realizaci jako prostředku, je mu podřízen a přizpůsoben jen vnějškově. Avšak ve skutečnosti je objekt *o sobě* pojmem, a když se *pojmem* v objektu uskuteční jako účel, je to jen manifestace jeho vlastního nitra. Objektivita je tak jakoby schránkou, v níž je *pojmem* ukryt. V oblasti konečna nemůžeme zažít či uvidět, že by bylo účelu opravdu dosaženo. K dovršení nekonečného účelu je třeba pouze překonat klam, jako by účel nebyl ještě dovršen. Dobro, absolutní dobro se ve světě uskutečňuje věčně a výsledkem je, že je *o sobě* a *pro sebe* už uskutečněno a nepotřebuje čekat až na nás. Toto je klam, v němž žijeme, a zároveň je tento klam jediným podnětem, na němž ve světě záleží. *Idea* si ve svém procesu sama vytváří onen klam, klade proti *sobě* nějaké jiné a její konání záleží v tom, že tento klam překonává. Jen z tohoto omylu povstává pravda, a v tom tkví také možnost smíření s omylem a konečností. Jinakost či omyl – jako překonané – jsou nutným momentem pravdy, jež jest jen tehdy, když činí sebe svým vlastním výsledkem.

C I D E A

§ 213

Idea je pravda o sobě a pro sebe, je to absolutní jednota pojmu a objektivity. Jejím ideálním obsahem není nic jiného než pojem ve svých určeních; jejím reálným obsahem je jen jeho znázornění, které si sám dává ve formě vnějšího jsoucná, a jelikož je tato podoba zahrnuta v jeho idealitě, v jeho moci, pojem se v ní uchovává.

Definice *absolutna*, podle níž je absolutno *ideou*, je pak sama absolutní. Všechny dosavadní definice pocházejí z této definice. – Idea je *pravda*, neboť pravda znamená, že objektivita odpovídá pojmu – ne že vnější věci odpovídají našim představám; to jsou jen *správné* představy, které mám *Já, tento* člověk. V případě ideje nejde ani o tohoto člověka, ani o představu, ani o vnější věci. – Ale také *všechno* skutečné, pokud je pravdivé, je ideou a má svou pravdu jediné skrze ideu a díky ideji. Jednotlivé bytí je nějakou stránkou ideje, proto je pro ně zapotřebí ještě jiných skutečností, které se rovněž jeví jako existující zvláště pro sebe; pojem je uskutečněn pouze v nich všech dohromady a v jejich vztahu. Jednotlivé samo pro sebe svému pojmu neodpovídá; tato omezenost jeho jsoucná zakládá jeho *konечnost* a zánik.

Ideu samu nelze chápat jako ideu *něčeho*, stejně jako nelze pojem chápat jen jako určitý pojem. Absolutno je obecná a jediná idea, která se jakožto *soudící* ozvláštňuje v *soustavu* určitých idejí, jejichž bytí však záleží jen v tom, že se vracejí v onu jednu ideu, ve svou pravdu. Z tohoto soudu vyplývá, že idea je *zprvu* jen touto jedinou, obecnou *substancí*, ale její rozvinutou pravdivou skutečností je, že je *subjektem*, a tak duchem.

Protože východiskem a opěrným bodem ideje není žádná *existence*, bývá idea často považována jen za ně-

co formálně logického. Přenechme tento názor těm stanoviskům, pro něž mají existující věc a všechna další určení, která dosud nepronikla k ideji, platnost takzvané *reality* a opravdové *skutečnosti*. – Právě tak mylná je představa, podle níž je idea pouhé *abstraktno*. Idea je ovšem abstraktní potud, že pohlcuje vše *nepravdivé*; ale sama o sobě je podstatně *konkrétní*, protože je to svobodný pojem určující sám sebe a určující se tím k realitě. Formálním abstraktnem by idea byla jen tehdy, kdyby pojem, který je jejím principem, byl pojímán jako abstraktní jednota, a ne jako takový, jaký je, totiž jako *negativní návrat sebe samého k sobě* a jako *subjektivita*.

Dodatek. Pravdou se rozumí především to, že *vím*, jaké něco *je*. To je ale pravda jen ve vztahu k vědomí, čili je to formální pravda, pouhá správnost. Naproti tomu pravda v hlubším smyslu tkví v tom, že objektivita je totožná s pojmem. O tento hlubší smysl pravdy jde, když se např. mluví o *opravdovém* státu nebo o *pravdivém* uměleckém díle. Tyto předměty jsou *pravdivé*, jsou-li tím, čím mají být, tj. odpovídá-li jejich realita jejich pojmu. Takto pojato je nepravdivé totéž, co jinak označujeme jako špatné. Špatný člověk je nepravdivý člověk, tj. člověk, který se nechová přiměřeně svému pojmu či svěmu určení. Ale na druhé straně úplně bez totožnosti pojmu a reality nemůže nic existovat. I to špatné a nepravdivé *jest* jen potud, pokud jeho realita ještě nějak odpovídá jeho pojmu. To, co je naprosto špatné či v rozporu se svým pojmem, se již právě proto samo v sobě rozpadá. Věci mají trvání ve světě jen díky pojmu, to znamená – vyjádříme-li to řečí náboženské představy – že věci jsou tím, čím jsou, jen díky imanentní jim božské, a tudíž stvořitelské myšlence. – Mluvíme-li o ideji, nepředstavujeme si ji jako něco vzdáleného a z onoho světa. Idea je naopak něco naprosto přítomného, a lze ji proto nalézt v každém vědomí, i když zkalenou a zakrnělou. – Představujeme si svět jako velký celek stvořený bohem, a to tak, že se nám v něm bůh odhalil. Podobně se díváme na svět jako na spravovaný božskou prozřetelností, a v tom je obsaženo, že bytí světa vně sebe je věčně navraceno

zpět k jednotě, z níž svět vzešel, a že je svět uchováván v souladu s ní. — Ve filozofii nešlo nikdy o nic jiného než o myslivé poznání ideje; základem všeho, co je hodno jména filozofie, bylo vždy vědomí absolutní jednoty toho, co rozvažování chápe jen jako rozdělené. — Pro to, že idea je pravdou, není třeba požadovat důkaz teprve nyní; je obsažen v celém dosavadním průběhu a vývoji myšlení. Idea je výsledkem tohoto procesu, což ale nelze chápat tak, jako by idea byla *jen* něčím zprostředkovaným, tj. jako by byla zprostředkována něčím jiným, než je ona sama. Idea je naopak výsledkem sebe samé a jako taková je právě tak bezprostřední, jako zprostředkovaná. Stupně bytí a podstaty, a stejně i stupně pojmu a objektivnosti, jež jsme dosud zkoumali, nejsou v této své odlišnosti ničím pevným a spočívajícím jen na sobě, nýbrž ukázaly se jako dialektické a jejich *jedinou* pravdou je, že jsou to momenty ideje.

§ 214

Ideu je možno chápat jako *rozum* (to je vlastní filozofický význam *rozumu*), dále jako *subjekt-objekt*, jako jednotu *ideálního a reálného, konečného a nekonečného, duše a těla*, jako *možnost, jež má svou skutečnost v sobě*, jako to, čeho *přirozenost lze pochopit jen jakožto existující* atd., a to proto, že v ideji jsou obsaženy všechny vztahy rozvažování — avšak ve svém *nekonečném* návratu a totožnosti.

Pro rozvažování je lehkou prací ukázat, že všechno, co se o ideji řekne, je v sobě *rozporné*. To je rozvažování možno oplatit, či spíše — této odplaty se mu dostalo již v ideji; je to práce, jež je prací rozumu a není ovšem tak snadná jako práce rozvažování. — Ukazuje-li rozvažování, že idea odporuje sama sobě, protože např. subjektivno je jen subjektivní a objektivno je jeho protikladem, nebo že bytí je něco docela jiného než pojem, a že je proto nelze z pojmu vydobýt, a rovněž konečno že je jen konečné a přímý protiklad nekonečna, že s ním tedy není totožné, a říká-li to rozvažování o všech určeních, pak logika ovšem dokazuje pravý

opak: že subjektivno, jež je údajně jen subjektivní, konečno, které prý je jen konečné, nekonečno, jež prý je zase jen nekonečné atd., nejsou pravdivé, odporují si a přecházejí ve svůj opak, čímž se toto přecházení a jednota, v níž jsou tyto krajnosti jen jako překonané, jako zdání či jako momenty, vyjevuje jako jejich pravda.

Rozvažování, které se pouští do ideje, se proviňuje dvojím nedorozuměním: za *prvé* pojímá *extrémy* ideje (ať už jsou vyjádřeny jakkoli), které již *tvoří jednotu*, stále ještě v takovém smyslu a určení, jaké mají, dokud *netvoří* konkrétní jednotu, nýbrž jsou ještě *abstrakcemi* vně této jednoty. Stejně neuznává rozvažování *vztah*, a to i tehdy, když už je výslovně kladen; tak např. přehlíží dokonce i povahu spony soudu, která vypovídá o jednotlivém, o subjektu, že právě tak není jednotlivé, nýbrž obecné. – Za *druhé* považuje rozvažování *svou* reflexi, že se sebou totožná idea obsahuje *negaci* sebe samé a rozpor, za pouhou *vnější* reflexi, která nespadá do ideje samé. Ve skutečnosti to však není moudrost vlastní našemu rozvažování, nýbrž idea sama je touto dialektikou, jež věčně odděluje a rozlišuje to, co je se sebou totožné, od diferentního, subjektivno od objektivna, konečno od nekonečna, duši od těla, a jen potud je věčným tvořením, věčnou životností a věčným duchem. Tím, že idea sama takto přechází, či spíše sebe samu přesazuje do *abstraktního rozvažování*, je právě *věčným rozumem*. Je to ta dialektika, jež vyrozumívá tyto rozvažovací momenty, tuto rozmanitost o její konečné povaze a o klamném zdání samostatnosti výtvorů rozvažování a přivádí je zpět k jednotě. Protože tento dvojitý pohyb není ani časově, ani žádným jiným způsobem oddělen či odlišen – jinak by byl opět jen abstraktním rozvažováním – je dialektika věčným nazíráním sebe samé v jiném. Je to pojem, který uskutečnil ve své objektivitě *sám sebe*, je to objekt, který je *vnitřní účelností* a podstatnou subjektivitou.

Různé způsoby chápání ideje – jako jednoty ideálního a reálného, konečna a nekonečna, totožnosti a di-

ference atd. – jsou více či méně *formální*, jelikož označují jen nějaký stupeň *určitého* pojmu. Jen pojem sám je svobodný a jen pojem je opravdové *obecno*; v ideji je tudíž jeho *určitostí* rovněž jen on sám. Je objektivitou, do níž se neustále klade jako *obecno* a v níž má jen svou vlastní, totální určitost. Idea je *nekonečným soudem*, jehož jednotlivé stránky představují samostatné totality, a právě tím, že každá z těchto stránek se dovršuje v totalitu, přešla v téže míře v druhou stránku. Žádný z určitých pojmů není jinak touto totalitou dovršenou v obou svých stránkách, leda *pojem sám* a *objektivita*.

§ 215

Idea je podstatně *procesem*, protože její totožnost je jen potud absolutní a svobodnou totožností pojmu, pokud je absolutní negativitou, a tudíž dialektická. Probíhá přitom tak, že pojem jako *obecnost*, jež je *jednotlivostí*, se určuje k objektivitě a k jejímu protikladu, a tato vnějškovost, jejíž substancí je pojem, se přivádí svou imanentní dialektikou zpět v *subjektivitu*.

Protože idea je a) *procesem*, jsou takové výrazy pro absolutno jako: *jednota* konečna a nekonečna, myšlení a bytí atd., jak jsme častěji připomenuli, nesprávné; neboť *jednota* vyjadřuje abstraktní, *klidně* trvající totožnost. Protože idea je b) *subjektivitou*, je onen výraz rovněž nesprávný, neboť ona *jednota* vyjadřuje *substanciální* stránku opravdové jednoty, tj. jak je *o sobě*. Nekonečno se tak jeví, jako by bylo konečnem pouze *neutralizováno*, a podobně subjektivno objektivnem a myšlení bytím. Ale i v negativní jednotě ideje přesahuje nekonečno konečno, myšlení bytí, subjektivita objektivitu. Jednota ideje je subjektivitou, myšlením, nekonečností, a proto je ji třeba zásadně odlišovat od ideje jako *substance*; podobně je nutno odlišovat tuto *přesahující* subjektivitu, myšlení a nekonečnost od *jednostranné* subjektivity, jednostranného myšlení a jednostranné nekonečnosti, k nimž se přesahující subjektivita – soudíc a určujíc – snižuje.

Dodatek. Idea jako proces probíhá ve svém vývoji třemi stupni. První formou ideje je *život*, tj. idea ve formě bezprostřednosti. Druhou formou pak je forma zprostředkování čili difference, tj. idea jako *poznání*, které se jeví v dvojí podobě *teoretické* a *praktické* ideje. Výsledkem procesu poznávání je opětne obnovení jednoty, avšak obohacené rozdílem. A to představuje třetí formu ideje, jíž je tudíž *absolutní* idea. Tento třetí stupeň logického procesu se zároveň prokazuje jako to opravdu první a jsoucí jen skrze sebe samo.

a . ŽIVOT

§ 216

Bezprostřední idea je *život*. Pojem se realizuje v těle jako duše; vzhledem k vnějškovosti těla je duše bezprostřední, k sobě samé se vztahující *obecností*, která je rovněž jeho *ozvláštněním*, takže tělo na sobě nevykazuje žádné jiné rozdíly než pojmová určení a je nakonec *jednotlivostí* ve smyslu nekonečné negativity – dialektikou své vně-sebe-*jsoucí* objektivity, která se vrací od zdání samostatné existence zpátky do subjektivity, takže všechny údy jsou vůči sobě navzájem jak momentánními *prostředky*, tak momentánními *účely*, a život, který je *počátečním* ozvlášťňováním, se rozvíjí jako negativní, pro sebe jsoucí jednotu a – jelikož je dialektický – spojuje se v tělesnosti jen se sebou samým. – Tak je život něco podstatně *živoucího* a ve své bezprostřednosti je to *toto* *jednotlivé* živé. Určením konečnosti v této oblasti je, že duše a tělo jsou kvůli bezprostřednosti ideje *odlučitelné*; to způsobuje, že živé je smrtelné. Ale jen pokud je mrtvé, představují tyto dvě stránky ideje různé *složky*.

Dodatek. Jednotlivé údy těla jsou tím, čím jsou, jen díky své jednotě a ve vztahu k ní. Tak např. ruka uťatá od těla je rukou už jen podle jména, a ne co do věci, jak poznamenal už *Aristotelés*. – Z hlediska rozvažování se život obvykle považuje za tajemství, a vůbec za něco *nepochopitelného*. Tím však rozvažování jen doznává svou

konečnost a nicotnost. Ve skutečnosti není život vůbec ničím nepochopitelným, nýbrž máme v něm před sebou naopak pojem sám, konkrétně *bezprostřední* ideu existující jako pojem. Tím je však současně vyslovena i nedostatečnost života. Tato nedostatečnost záleží v tom, že si zde pojem a realita ještě opravdu neodpovídají. Pojmem života je duše a realitou tohoto pojmu je tělo. Duše je jako by rozpuštěna ve své tělesnosti, a proto nejprve jen *pocituje*, ale není ještě svobodným *bytím-pro-sebe*. Proces života pak spočívá v tom, že překonává bezprostřednost, v jejímž zajetí ještě je, a výsledkem tohoto procesu, který je sám opět trojitý, je idea ve formě soudu, tj. idea jako *poznání*.

§ 217

Živé je úsudkem, jehož momenty jsou samy v sobě systémy a úsudky (§ 198, § 201, § 207), a to činnými úsudky, procesy, a v subjektivní jednotě živoucího jsou jen *jedním* procesem. Živé je tak procesem svého slučování se se sebou samým, jež probíhá ve *třech procesech*.

§ 218

1. Prvním procesem je proces živého *uvnitř* něho, jímž se toto živé samo na sobě rozděluje a činí svou tělesnost svým objektem, svou *anorganickou* přírodou. Anorganická příroda jako relativní vnějšek přechází sama na sobě v rozdíl a protiklad svých momentů, jež se vzdávají jeden druhému, jeden druhého si asimilují, a uchovávají se tím, že se samy produkují. Tato činnost údů je však jen tou jednou činností subjektu, do níž se její výtvořiny opět vrací, takže je touto činností produkován jen subjekt, tj. subjekt se pouze reprodukuje.

Dodatek. Proces živého *uvnitř* něho samého má v přírodě trojí formu senzibility, iritability a reprodukce. Jako senzibilita je živé *bezprostředně* jednoduchým vztahem k sobě, duši, která je přítomna všude ve svém těle, jehož *bytí-vně-sebe* není pro duši pravdou. Jako iritabilita se živé jeví samo v sobě rozdělené a jako reprodukce

se neustále obnovuje z vnitřního rozdílu svých údů a orgánů. Živé *jest* jen jako tento ustavičně se obnovující proces v něm samém.

§ 219

2. Soud pojmu postupuje ale jako svobodný k tomu, že ze sebe propouští *objektivno* jako samostatnou totalitu, a tento negativní vztah živého k sobě vytváří jako *bezprostřední* jednotlivost *předpoklad* anorganické přírody stojící proti němu. Protože toto jeho negativno je rovněž pojmovým momentem živého samého, jeví se v tomto živém, jež je současně konkrétním obecnem, jako *nedostatek*. Dialektika, již se objekt jako něco *o sobě* nicotného překonává, je činností živého, které si je jisté sebou samým a které se tím *v tomto procesu proti anorganické přírodě samo uchovává, rozvíjí a objektivizuje*.

Dodatek. Živé stojí proti anorganické přírodě, vůči níž vystupuje jako moc živého a kterou si asimiluje. Výsledkem tohoto procesu není neutrální produkt, jako je tomu u chemického procesu, v němž je překonána samostatnost obou stránek, které stály proti sobě, nýbrž živé se prokazuje jako přesahující své jiné, které není s to čelit jeho moci. Anorganická příroda, kterou si živé podmaňuje, to zakouší, protože je *o sobě* tím, čím je život *pro sebe*. Živé se tak v jiném schází jen se sebou samým. Když duše opustí tělo, započnou svou hru elementární síly objektivity. Tyto síly jsou takřka neustále pohotové rozpoutat v organickém těle svůj proces a život je stálým bojem proti nim.

§ 220

3. Živý jednatel chovající se ve svém prvním procesu jako subjekt a pojem v sobě, si ve svém druhém procesu asimiluje svou vnější objektivitu a *klade v sebe* reálnou určitost; tak je nyní *o sobě rodem*, substanciální obecností. Ozvláštněním této obecnosti je vztah subjektu *k jinému subjektu* jeho rodu, a soud je poměrem rodu k těmto takto navzájem určeným individuím; to je *pohlavní rozdíl*.

§ 221

Proces *rodu* dovádí rod k *bytí-pro-sebe*. Produkt tohoto procesu se rozpadá, protože život je ještě bezprostřední ideou, v tyto dvě stránky: podle *jedné* živé individuum vůbec, jež bylo nejprve předpokládáno jako bezprostřední, povstává jako *zprostředkované a zplozené*; podle *druhé* však živá *jednotlivost*, která se pro svou prvotní *bezprostřednost* staví k obecnosti *negativně*, v moci této obecnosti *zaniká*.

Dodatek. Živé umírá, protože je rozpor v tom, být *o sobě* obecnem, rodem, a přece bezprostředně existovat jen jako jednotlivé. Smrtí se rod prokazuje jako moc nad bezprostředně jednotlivým. – Pro zvíře je proces rodu vrcholem jeho životnosti. Zvíře však nedospívá k tomu, aby bylo ve svém rodu pro sebe, nýbrž podléhá jeho moci. Procesem rodu se bezprostředně živé zprostředkovává se sebou samým a pozvedá se tak nad svou bezprostřednost, ale jen proto, aby do ní vždy znovu upadlo. Tím se život nejdříve rozptyluje jenom ve špatné nekonečnosti progresu do nekonečna. Avšak čeho je tak co do pojmu v procesu života dosaženo, je překonání a přemožení bezprostřednosti, v níž je idea jako život ještě zajata.

§ 222

Idea života se tím ale neosvobodila jen od *nějakého* (zvláštního) *bezprostředního* „tohoto“, nýbrž od této první bezprostřednosti vůbec. Idea tak přichází *k sobě*, ke své *pravdě*; začíná tak *existovat pro sebe samu jako svobodný rod*. Smrt pouhé bezprostřední, jednotlivé životnosti je *vzcházením ducha*.

b . P O Z N Á N Í

§ 223

Idea existuje svobodně *pro sebe*, pokud je obecnost živem její *existence*, nebo pokud objektivita sama existuje

jako pojem a idea je svým předmětem. Její subjektivita určená k obecnosti je *čistým rozlišováním uvnitř jí samé* – je nazíráním, které se zdržuje v této identické obecnosti. Jako určité rozlišování je však idea dalším *soudem*, v němž se jako totalita od sebe odpuzuje, a sice tak, že se nejprve *předem klade jako vnější univerzum*. Jsou to dva soudy, které jsou *o sobě* totožné, ale nejsou ještě jako *totožné kladený*.

§ 224

Vztah těchto dvou idejí, které jsou *o sobě* neboli jako život totožné, je tudíž *relativním* vztahem, což tvoří určební *konečnosti* v této sféře. Je to *reflexivní poměr*, jelikož rozlišování ideje v ní samé je jen prvním soudem, *předpokládání* není ještě *kladením*, objektivní idea je tedy pro subjektivní ideu *nalezeným* bezprostředním světem, neboli idea jako život je pro ni jevem *jednotlivé existence*. To vše je zároveň jedno, pokud je tento soud čistým rozlišováním *uvnitř* ideje samé (viz předcházející paragraf), idea je *pro sebe* sebou samou i *svým jiným*, a tak je *jistotou o sobě* jsoucí identity tohoto objektivního světa s ní. – Rozum přichází na svět s absolutní vírou v možnost klást tuto identitu a povýšit jistotu této identity na *pravdu* a s puzením klást tento *pro něj o sobě* nicotný protiklad také jako nicotný.

§ 225

Tento proces je ve všeobecnosti *poznáním*. *O sobě* je v něm *jednou* činností překonáván protiklad mezi jednostranností subjektivity a jednostranností objektivity. Avšak k tomuto překonání dochází nejprve jen *o sobě*; proces jako takový je tedy sám bezprostředně poznamenán konečností této oblasti a rozpadá se v *dvojí* pohyb pudu kladený jako odlišné pohyby – jednak puzení překonat jednostrannost *subjektivity* ideje přijímáním *jsoucího* světa do sebe, do subjektivního představování a myšlení, a naplnit abstraktní jistotu sebe sama *obsahem* této objektivity platící za pravdivou – a naopak puzení

překonat *jednostrannost* objektivního světa, který zde tudíž platí jen jako *zdání*, jako sbírka nahodilostí a o sobě nicotných útvarů, a určit jej z *nitra* subjektivna, jež zde má platnost vpravdě jsoucího objektivna, a zabudovat toto subjektivno do světa. Ono je puzením vědění k pravdě, *poznáváním jako takovým – teoretickou* činností ideje; toto je puzením *dobra* uskutečnit se, *chtěním – praktickou* činností ideje.

a a) POZNÁNÍ

§ 226

Všeobecná konečnost poznání, jež tkví v tom jednom soudu, v *předpokladu* protikladu (§ 224), proti němuž je sama činnost poznání zjevným protestem, se určuje dále ve své vlastní ideji tak, že její momenty dostávají jeden od druhého formu odlišnosti, a ačkoli jsou úplné, ocitají se navzájem v poměru reflexe, nikoli pojmu. Asimilace látky jako něčeho daného se proto jeví jako její *přijímání* do pojmových určení, která jí zároveň zůstávají *vnější* a která vystupují vůči sobě navzájem rovněž ve své odlišnosti. Je to rozum činný jako *rozvažování*. Proto je pravda, k níž toto poznání dospívá, rovněž jen *konečná*; nekonečná pravda pojmu je pro ně fixována pouze jako *o sobě* jsoucí cíl, něco z *onoho světa*. Ve svém vnějškovém konání je ovšem rozvažovací poznání podřízeno pojmu a pojmová určení tvoří vnitřní pouto jeho postupu.

Dodatek. Konečnost poznání záleží v předpokladu, že je dán svět, a poznávající subjekt se přitom jeví jako *tabula rasa*. Tato představa byla připisována Aristotelovi, ačkoli nikomu není toto vnějškové pojetí poznání vzdálenější než právě jemu. Toto poznání se samo ještě nechápe jako činnost pojmu, jíž je pouze *o sobě*, nikoli však *pro sebe*. Jeho chování se jemu samému jeví jako pasívní, ve skutečnosti je ale aktivní.

Konečné poznání – jelikož předpokládá *rozlišené momenty* jako nalezené a proti němu stojící jsoucí, tj. jako rozmanitá *fakta* vnější přírody nebo vědomí – má l. nejprve za formu své činnosti *formální identitu* neboli *abstrakci* obecnosti. Tato činnost spočívá tudíž v tom, že dané konkrétno rozpouští, jeho rozdíly zjednotlivuje a dává jim formu *abstraktní obecnosti*; anebo toto konkrétno zachovává jako *důvod* a pomocí abstrakce vyzdvihuje ze zdánlivě nepodstatných zvláštností konkrétní obecnou, *rod* neboli sílu a zákon; – to je *analytická metoda*.

Dodatek. O analytické a syntetické metodě se obvykle mluví tak, jako by to byla pouze věc naší libovůle, přidržíme-li se té, nebo oné. Tak tomu ale v žádném případě není, nýbrž jsou to předměty samy, na jejichž formě závisí, kterou z obou jmenovaných metod, vyplývajících z pojmu konečného poznání, je třeba použít. Poznání je nejprve analytické; objekt pro ně má podobu zjednotlivění a činnost analytického poznání směřuje k tomu, aby odvodilo naskýtající se mu jednotlivost z nějakého obecného. Myšlení zde má pouze význam abstrakce nebo formální identity. To je stanovisko, na kterém stojí *Locke* a všichni empirikové. Mnozí tvrdí, že poznání nemůže dělat nic víc, než rozkládat dané konkrétní předměty v jejich abstraktní prvky a ty pak zkoumat v jejich izolovanosti. Okamžitě je však zřejmé, že je to překrucování věcí a že poznání, které chce věci brát takové, jaké jsou, se přitom dostává do rozporu se sebou samým. Tak např. chemik vloží kousek masa do své retorty, mučí je různými způsoby a pak řekne, že se maso podle jeho zjištění skládá z dusíku, uhlíku, vodíku atd. Avšak tyto abstraktní látky nejsou pak už žádné maso. Podobně je tomu, když empirický psycholog rozkládá nějaké jednání v různé stránky, které se na něm nabízejí jeho pozorování, a fixuje je pak v jejich vzájemné izolovanosti. S analyticky zkoumaným předmětem se přitom zachází asi tak jako s cibulí, z níž se postupně odstraňuje jedna slupka za druhou.

§ 228

Tato *obecnost* je 2. též *určitou* obecností; zde činnost postupuje podle momentů pojmu, který není v konečném poznání obsažen ve své nekonečnosti, nýbrž je *rozvažovacím určitým pojmem*. V přijímání předmětu do forem pojmu záleží *syntetická metoda*.

Dodatek. Pohyb syntetické metody je opakem analytické metody. Zatímco tato vychází od jednotlivého a postupuje dál k obecně, je východiskem oné naopak obecně (*definice*), od něhož se jde dál skrze ozvláštnění (v *dělení*) k jednotlivému (k *teorému*). Syntetická metoda se tak prokazuje jako rozvíjení momentů pojmu na předmětu.

§ 229

aa) Když je předmětu nejprve dána poznáním forma určitého pojmu vůbec, takže je tím kladen jeho *rod* a jeho všeobecná *určitost*, vzniká *definice*. Materiál definice a její zdůvodnění obstarává analytická metoda (§ 227). Tato určitost má však být pouze *znakem*, tj. má sloužit jen subjektivnímu poznání, které je předmětu vnější.

Dodatek. Definice sama obsahuje tři momenty pojmu: obecně jakožto nejbližší rod (*genus proximum*), zvláštní jakožto určitost tohoto rodu (*qualitas specifica*) a jednotlivé jakožto definovaný předmět sám. – U definice se klade především otázka, odkud pochází, a na tuto otázku je třeba obecně odpovědět v tom smyslu, že definice vznikají analytickou cestou. To je ovšem ihned podnětem k sporu o správnost vytyčené definice, neboť přitom záleží na tom, od kterých vjemů jsme vyšli a jaká hlediska jsme měli na zřeteli. Čím bohatší je předmět, který má být definován, to znamená, čím více různých stránek poskytuje našemu zkoumání, tím rozmanitěji dopadají obvykle i jeho definice. Tak máme např. množství definic života, státu atd. Geometrie naproti tomu tvořila dobré definice, protože její předmět, prostor, je velmi abstraktní. – Pokud pak jde o další obsah definovaných předmětů, není zde vůbec žádná nutnost. Musíme se spokojit s tím, že existuje prostor, rostliny, zvířata atd., a není

věcí geometrie, botaniky atd. dokazovat nutnost jmenovaných předmětů. Pro filozofii se již kvůli této okolnosti hodí syntetická metoda stejně málo jako analytická, neboť filozofie musí v první řadě zdůvodnit nutnost svých předmětů. I ve filozofii byla učiněna řada pokusů použít syntetickou metodu. Jmenovitě Spinoza začíná definicemi a říká např.: Substance je *causa sui*. V jeho definicích je uložen nejspekulativnější obsah, avšak ve formě ujištění. Totéž pak platí i o Schellingovi.

§ 230

bb) Druhý moment pojmu, určitost obecná, označený jako *ozvláštnění*, záleží v *dělení* podle nějakého vnějškového hlediska.

Dodatek. Požadavkem dělení je, aby bylo úplné, a k tomu je nezbytný princip či základ dělení uzpůsobený tak, že dělení, které je na něm založeno, zahrnuje celou oblast vymezenou všeobecně definicí. Dále záleží při dělení na tom, aby byl jeho princip získán z přirozenosti předmětu, který má být dělen, a aby tudíž bylo dělení provedeno přirozeným, a ne pouze umělým, tj. libovolným způsobem. Tak např. v zoologii se při dělení savců používají jako základ dělení hlavně zuby a drápy, a to je potud rozumné, že savci sami se navzájem liší těmito tělesnými znaky a podle těchto znaků je možno stanovit obecné typy jejich různých tříd. – Za pravdivé dělení je vůbec nutno považovat dělení určené pojmem. Dělení v tomto smyslu je především trojdílné; protože ale zvláštnost se potom projevuje jako dvojitá, přechází dělení též k čtyřdílnosti. Ve sféře ducha převládá trichotomie, a ke Kantovým zásluhám patří, že na tuto okolnost upozornil.

§ 231

cc) V *konkrétní jednotlivosti*, tj. když chápeme jednoduchou určitost definice jako *poměr*, je předmět syntetickým vztahem *rozlišených* určení – *teorémem*. Jejich totožnost je – protože jsou různá – *zprostředkovaná*. Snášení materiálu, jež představují střední členy, je *konstruk-*

cí, a zprostředkování samo, z něhož vyplývá nutnost onoho vztahu pro poznání, je *důkazem*.

Podle toho, co se běžně říká o rozdílu mezi syntetickou a analytickou metodou, se zdá vcelku lhostejné, kterou hodláme použít. Je-li konkrétno, označené podle syntetické metody jako *výsledek*, předpokládáno, lze z něho ona abstraktní určení vyanalyzovat jako *důsledky*, které tvořily *předpoklady* a *materiál* důkazu. Algebraické *definice* křivek jsou *teoremy* v geometrickém výkladu; tak by nám poskytla i analýza Pythagorovy věty, pojaté jako definice pravouhlého trojúhelníku, poučky uvedené v její prospěch v geometrii už předtím. Libovolnost volby tkví v tom, že ta i ona metoda vychází z nějakého *vnějšího předpokladu*. Podle povahy pojmu je tím prvním analýza, protože ta musí nejdříve pozvednout danou, empiricky konkrétní látku do formy obecných abstrakcí, které mohou být teprve potom postaveny v syntetické metodě na začátek jako definice.

Že jsou tyto metody, jakkoli podstatné a oslnivé výsledky přinášejí na své specifické půdě, pro filozofické poznání nepoužitelné, je zřejmé samo sebou, neboť nejsou bez předpokladů a poznávání při nich postupuje jako rozvažování podle principu formální totožnosti. U *Spinozy*, který zejména používal geometrickou metodu, a to pro *spekulativní* pojmy, je na první pohled nápadný její formalismus. *Wolffova* filozofie, která tuto metodu rozpracovala s nejdůslednějším pedantismem, je co do svého obsahu rozvažovací metafyzikou. – Na místo zneužívání formalismu těchto metod, jímž se v minulosti prohřešovala filozofie i vědy, nastoupilo v novější době zneužívání takzvané *konstrukce*. Kantovou vinou se rozšířila představa, že matematika své *pojmy konstruuje*; tím ale nebylo řečeno nic jiného, než že se nezabývá *žádnými pojmy*, nýbrž pouze abstraktními určeními *smyslových názorů*. A tak bylo uvádění *smyslových* určení, získaných z vnímání, ale s pominutím pojmu, a následující formalismus klasifikující filozofické a vědecké předměty podle předem stanoveného schématu – ve skutečnosti podle vlastní-

ho dobrého zdání – nazváno *konstrukcí pojmů*. V pozadí přitom ovšem je temná představa *ideje*, jednoty *pojmu a objektivitu*, i že idea je konkrétní. Avšak ona hra s takzvaným konstruováním má daleko k tomu, aby vyjadřovala tuto *jednotu*, jíž je pouze *pojem* jako takový, a právě tak málo je smyslové konkrétno získané v názoru konkrétnem rozumu a ideje.

Ostatně protože *geometrie má co činit se smyslovým*, avšak *abstraktním názorem* prostoru, může v něm bez obtíží fixovat jednoduchá rozvažovací určení; jen ona má proto syntetickou metodu konečného poznání v její dokonalé podobě. Ve svém postupu však geometrie nakonec naráží – což je hodno povšimnutí – na *inkomenzurability* a *iracionality*, kdy je – pokud chce v určování pokračovat – *vyháněna* za hranice rozvažovacího principu. I zde je (jako v četných jiných případech) terminologie překroucena v tom smyslu, že to, co se nazývá *racionální*, je jen *rozvažovací*, a co se označuje jako *iracionální*, je naopak počátkem a náběhem k *rozumnosti*. Když se ocitnou jiné vědy na hranici rozvažovacího postupu – což se jim stává často a nutně, protože se nepohybují v jednoduchém živlu prostoru nebo čísla – snadno si pomohou: přeruší jeho důsledné dodržování a vezmou si, co potřebují – často přímý opak toho, co předcházelo – zvnějšku, z představy, mínění, vnímání a bůhví odkud ještě. Nevědomost tohoto konečného poznávání ve věci povahy jeho metody a jejího vztahu k obsahu mu nedovoluje ani poznat, že při svém postupu podle definic, dělení atd. je vedeno nutností *pojmových určení*, ani zaznamenat, kde narazilo na své hranice, či že se nachází – když je překročilo – na půdě, kde už neplatí rozvažovací určení, kterých na ni ono ovšem neomaleně dál používá.

§ 232

Nutnost, kterou vytváří konečné poznání v *důkazu*, je zprvu jen vnější a určená jen pro subjektivní náhled. Avšak v nutnosti jako takové opustilo poznání samo svůj

předpoklad a východisko, *nalézání* a *danost* svého obsahu. O sobě je nutnost jako taková pojmem vztahujícím se k sobě. Subjektivní idea tak o sobě dospěla k něčemu o sobě a pro sebe určitému, *ne-danému*, a tudíž k něčemu, co je *subjektu imanentní*, a přechází v *ideu chtění*.

Dodatek. Nutnost, k níž poznání pomocí důkazu dospívá, je opakem toho, co tvořilo východisko poznání. Ve svém východisku mělo poznání nějaký daný a náhodný obsah, nyní však, na konci svého pohybu, zná svůj obsah jako nutný, a tato nutnost je zprostředkována subjektivní činností. Podobně byla zprvu i subjektivita zcela abstraktní, pouhá *tabula rasa*, kdežto nyní se prokazuje jako určující. V tom však tkví přechod od ideje poznání k ideji chtění. Tento přechod pak záleží dále v tom, že obecně je třeba chápat v jeho pravdě jako subjektivitu, jako pohybující se, činný a určení kladoucí pojem.

bb) CHTĚNÍ

§ 233

Subjektivní idea jako to, co je o sobě a pro sebe určité, a jako soběrovný jednoduchý *obsah* je *dobro*. Její puzení realizovat se je v obráceném poměru k ideji *pravdy* a snaží se naopak určovat naskýtající se svět podle svého *účelu*. — Toto chtění je si z jedné strany jisto *nicotností* předpokládaného objektu, z druhé strany ale považuje chtění ve své konečnosti účel dobra zároveň za pouhou *subjektivní ideu* a objekt za *samostatný*.

§ 234

Konečnost této činnosti je rozporem, a to proto, že v určeních objektivního světa, jež jsou sama rozporná, *účel dobra* právě tak je i není proveden; že je kladen jako podstatný stejně jako nepodstatný, jako skutečný a zároveň jako jen možný. Tento rozpor se projevuje jako *nekonečný progres* uskutečňování dobra, které je v něm fixováno jen jako to, co *má být*. Formálně ale zaniká tento

rozpor tím, že činnost překonává subjektivitu účelu, a tím i objektivitu, tedy protiklad, v němž jsou obě konečné, a překonává nejen jednostrannost této subjektivity, nýbrž subjektivitu v obecnosti. Nějaká jiná taková subjektivita, tj. nové vytváření protikladu, se neliší od té, která jí měla předcházet. Tento návrat v sebe je zároveň *rozpomenutím obsahu* v sobě, kterýžto obsah je dobrem a o sobě jsoucí totožností obou stránek – vzpomínkou na předpoklad teoretického postoje (§ 224), že objekt je to, co je o sobě substanciální a pravda.

Dodatek. Zatímco inteligenci jde jen o poznání světa, jaký je, snaží se vůle učinit svět takovým, jaký má být. Vůle neuznává to, co se jí bezprostředně naskýtá, za pevné bytí, nýbrž má je za pouhé zdání, jež je o sobě nicotné. Zde se objevují rozpory, v nichž se zmítáme na stanovisku morality. V praktickém ohledu je to především stanovisko *Kantovy*, a také ještě *Fichtovy* filozofie. Dobro má být uskutečněno, máme pracovat pro to, abychom je přivodili, a vůle je jen činně se uplatňujícím dobrem. Kdyby ale svět byl takový, jaký má být, veškerá činnost vůle by odpadla. Vůle tedy sama vyžaduje, aby její účel také nebyl realizován. Tím je správně vyjádřena konečnost vůle. U této konečnosti pak ovšem nesmíme zůstat stát, a je to proces vůle samé, jímž je překonávána vůle i rozpor, který vůle obsahuje. Usmíření tohoto rozporu záleží v tom, že se vůle ve svém výsledku vrátí k předpokladu poznání, tj. k jednotě teoretické a praktické ideje. Vůle poznává účel jako svůj a intelligence chápe svět jako skutečný pojem. To je pravdivý postoj rozumného poznání. Vše nicotné a pomíjející tvoří jen povrch, nikoli opravdovou podstatu světa. Toto je ten o sobě a pro sebe jsoucí pojem, a svět je tak sám ideou. Neuspokojené snažení mizí, když poznáváme, že poslední účel světa je právě tak již uskutečněný, jako se od věků uskutečňuje. Takový je vůbec postoj zralého muže, kdežto mládež je přesvědčena, že svět je naprosto špatný a že je ho třeba od základu předělat. Náboženské vědomí se naproti tomu dívá na svět jako na řízený božskou prozřetelností a odpovídající tomu, jaký má být. Tato shoda mezi tím, co je, a tím, co má být, není však ztrnulá a nehybná, neboť dobro,

poslední účel světa, *jest*, jen pokud se neustále vytváří, a mezi duchovním a přírodním světem je pak rozdíl ještě v tom, že zatímco tento se ustavičně vrací v sebe sama v onom ovšem probíhá též postup vpřed.

§ 235

Pravda dobra je kladena jako jednota teoretické a praktické ideje tím, že dobra bylo o sobě a pro sebe dosaženo. Objektivní svět je tak o sobě a pro sebe ideou, a zároveň se věčně klade jako účel a činností vytváří svou skutečnost. – Tento život, navrátilší se k sobě z rozdílu a konečnosti poznání a ztotožnivší se činností pojmu s ním samým, je spekulativní neboli absolutní idea.

c. ABSOLUTNÍ IDEA

§ 236

Idea jakožto jednota subjektivní a objektivní ideje je pojmem ideje, kterému je idea jako taková předmětem a objektem; je to objekt, v nějž vešla všechna určení. Tato jednota je tudíž *absolutní a veškerou pravdou*, ideou myslící sebe samu, a sice myslící se zde *jakožto* myslící, *logickou* ideu.

Dodatek. Absolutní idea je především jednotou teoretické a praktické ideje – a tím zároveň jednotou ideje života a ideje poznání. V poznání jsme měli ideu ve formě rozdílu a proces poznávání se nám ukázal jako překonání tohoto rozdílu a obnovení oné jednoty, která je jako taková a ve své bezprostřednosti nejprve ideou života. Nedostatek života tkví v tom, že je zprvu jen *o sobě* jsoucí ideou; naproti tomu je poznání stejně jednostranně jen *pro sebe* jsoucí ideou. Jednotou a pravdou obou těchto idejí je *o sobě a pro sebe* jsoucí a tudíž *absolutní* idea. – *Naším* předmětem byla až dosud idea na různých stupních svého vývoje; avšak teď je idea předmětná sama sobě. To je NOESIS NOESEOS, již označil už Aristotelés jako nejvyšší formu ideje.

Pro sebe je *absolutní idea* – jelikož v ní není žádného přecházení ani předpokládání, a vůbec žádné určitosti, jež by nebyla plynulá a průhledná – čistou *formou* pojmu, která nazírá *svůj obsah* jako sebe samu. Absolutní idea je si *obsahem*, pokud je ideálním odlišováním sebe samé od sebe, a jedním z odlišných momentů je totožnost se sebou, v níž je ale obsažena totalita formy jako systém obsahových určení. Tento obsah tvoří systém *logična*. Jako *forma* zde už idea není než *metodou* tohoto obsahu – určitým věděním o trvání jejích momentů.

Dodatek. Když se mluví o absolutní ideji, může vzniknout dojem, že teprve teď přijde to pravé, že zde se musí vše rozřešit. O absolutní ideji lze ovšem široce a dlouze deklamovat, aniž bychom cokoli řekli; jejím opravdovým obsahem je však jen celý systém, jehož vývoj jsme až dosud zkoumali. V souladu s tím lze také říci, že absolutní idea je obecná, avšak nikoli obecná jako pouhá abstraktní forma, proti které stojí zvláštní obsah jako jeho jiné, nýbrž jako absolutní forma, do níž se vrátila zpět všechna určení, veškerá plnost obsahu, který jimi byl kladen. Absolutní ideu lze v tomto ohledu přirovnat k starci, který vyslovuje tytéž náboženské věty jako dítě, ale pro kterého mají tyto věty význam celého jeho života. I když dítě rozumí náboženskému obsahu těchto vět, leží pro dítě celý život a celý svět mimo ně. – Stejně se to pak má i s lidským životem vůbec a s událostmi, které tvoří jeho obsah. Každá práce směřuje pouze k svému cíli, ale když je tohoto cíle dosaženo, divíme se, že nenacházíme nic jiného než to, oč jsme usilovali. Významný je celý onen pohyb. Když člověk zkoumá průběh svého života, může se mu jeho konec zdát velmi omezený, v tomto konci je však shrnut celý *decursus vitae*. – Tak je obsahem absolutní ideje celé její rozložení, které jsme dosud sledovali. Na konci je náhled, že celé toto rozvinutí ideje tvoří její obsah a význam. – Filozofie dále nahlíží, že vše, co se jeví – vzato o sobě – jako omezené, získává svou pravou cenu tím, že to patří k celku a že je to momentem ideje. Je tomu tak, že jsme měli obsah, a co nám zbývá, je věděním,

že ten obsah je živým vývojem ideje. A tento prostý pohled zpět je obsažen ve formě. Každý ze stupňů, které jsme zde až dosud zkoumali, je obrazem absolutna, ale zprvu jen v omezené míře, a proto se žene dál, k celku, jehož rozvíjení jsme označili jako metodu.

§ 238

Momenty spekulativní metody jsou a) *začátek*, který je *bytím* neboli *bezprostřednem*; je pro sebe z toho prostého důvodu, že je to začátek. Z hlediska spekulativní ideje je však bytí jejím *sebeurčováním*, které jakožto absolutní negativita čili pohyb pojmu *soudí* a klade se jako negativno sebe sama. *Bytí*, které se pro začátek jako takový jeví jako abstraktní afirmace, je tak naopak *negací*, *kladeností*, *zprostředkovaností* vůbec a *předpokládaností*. Avšak jako *negace pojmu*, který je ve své jinakosti naprosto identický se sebou a jistý sebou samým, je bytí pojmem, který ještě není kladen jako pojem, neboli pojmem *o sobě*. – Toto bytí je proto jakožto ještě neurčený, tj. jen o sobě nebo bezprostředně určený pojem, zároveň obecnem.

Začátek vychází ve smyslu bezprostředního bytí z nazírání a vnímání – je to začátek analytické metody konečného poznání; ve smyslu obecnosti je to začátek syntetické metody téhož konečného poznání. Protože ale logično je bezprostředně právě tak obecnem jako jsoucím, protože je právě tak pojmem předpokládané, jako je bezprostředně pojmem samým, je jeho začátek právě tak syntetickým jako analytickým začátkem.

Dodatek. Filozofická metoda je jak analytická, tak také syntetická, nikoli však ve smyslu pouhého „vedle sebe“ nebo pouhého střídání obou těchto metod konečného poznání, nýbrž spíše tak, že je v sobě obě obsahuje jako překonané, a postupuje proto v každém ze svých pohybů analyticky i synteticky zároveň. Filozofické myšlení postupuje analyticky, když svůj předmět, ideu, pouze přijímá; ponechává jí úplnou volnost a jejímu vývoji a pohybu jakoby jen přihlíží. V tom smyslu je filozofování zcela pasivní. Ale filozofické myšlení je právě tak také synte-

tické a prokazuje se jako činnost samotného pojmu. K tomu ale patří úsilí zdržet se vlastních nápadů a svého zvláštního mínění, které se přitom vždy chtějí uplatnit.

§ 239

b) *Postup* je kladeným *soudem* ideje. Bezprostřední obecně je jako pojem o sobě dialektikou, která snižuje v něm samém jeho bezprostřednost a obecnost na jeden moment. Tím je kladeno *negativno* začátku neboli začátek ve své *určitosti*; platí *za jedno*, vztah *rozlišených entit, moment reflexe*.

Tento postup je jak *analytický*, jelikož imanentní dialektikou je kladeno jen to, co je obsaženo v bezprostředním pojmu, tak *syntetický*, protože v tomto pojmu nebyl tento rozdíl ještě kladen.

Dodatek. V postupu ideje se začátek prokazuje jako to, čím je o sobě, totiž jako něco kladeného a zprostředkovaného, a nikoli jako jsoucí a bezprostředno. Jen pro vědomí, které je samo bezprostřední, je příroda tím prvotním a bezprostředním a duch tím, co je jí zprostředkováno. Ve skutečnosti je příroda tím, co je kladeno duchem, a je to duch sám, jenž činí přírodu svým předpokladem.

§ 240

Abstraktní forma postupu je v bytí něčím *jiným a přecházením* v něco jiného, v podstatě je *zdáním v opačném*; v pojmu je odlišeností jednotlivého od obecnosti, která jako taková *souvisí* s tím, co od ní bylo odlišeno a tvoří s tím *identitu*.

§ 241

V druhé oblasti dospěl pojem, jsoucí zprvu o sobě, k *zdání*, a je tak *o sobě již ideou*. – Vývoj této oblasti se stává návratem do první oblasti, podobně jako je vývoj té první přechodem v druhou; pouze díky tomuto dvojímu pohybu získává rozdíl své oprávnění, jelikož každý

z obou rozlišených momentů – vzat sám o sobě – se dovršuje v totalitu a v ní vytváří jednotu s tím druhým. Jen sebezpřekonání jednostrannosti *obou v nich samých* brání tomu, aby se jejich jednotu stala jednostrannou.

§ 242

Druhá oblast rozvíjí vztah rozlišených momentů v to, čím tento vztah především je, v *rozpor* v něm samém, a to v nekonečném progresu, který nachází c) *konec* v tom, že odlišné je kladeno jako to, čím je v pojmu. Je negativnem prvního a – jelikož je s ním totožné – je negativitou sebe sama. Je tudíž jednotou, v níž jsou obě tato první jako ideální a momenty, jako překonané, tj. zároveň jako uchované. Pojem, který se tak, vycházejí od svého *bytí-o-sobě*, spojuje prostřednictvím své difference a jejího překonání se sebou samým, je *realizovaným* pojmem, tj. pojmem obsahujícím *kladenost* svých určení ve svém *bytí-pro-sebe – ideou*, pro kterou je zároveň tento konec jako to absolutně první (v metodě) jen *zmizením zdání*, jako kdyby její začátek byl bezprostřední a ona jeho výsledkem; je to poznání, že idea je totalitou.

§ 243

V tomto smyslu není metoda vnější formou, nýbrž duší a pojmem obsahu, od něhož se liší, jen pokud momenty *pojmu* dospívají i *samy o sobě* ve své určitosti k tomu, že se jeví jako totalita pojmu. Když se tato určitost neboli obsah spájí s formou opět k ideji, představuje se tato idea jako *systematická* totalita, jež je jen *jednou* ideou, jejíž zvláštní momenty jsou právě tak *o sobě* tytéž, jako vytvářejí pomocí dialektiky pojmu jednoduché *bytí-pro-sebe* ideje.

§ 244

Idea, jež je *pro sebe*, je – zkoumána z hlediska této své *jednoty* se sebou – *nazíráním* a nazírající idea je *přírodou*. Jako nazírání je však idea kladena v jednostran-

ném určení bezprostřednosti neboli negace prostřednictvím vnějškové reflexe. Absolutní *svoboda* ideje tkví ale v tom, že nepřechází pouze do *života*, ale nenechává ho ani, aby se – jsa konečným poznáním – v sobě *zdál*, nýbrž v absolutní pravdě sebe samé se *rozhoduje*, že *ze sebe svobodně propustí* moment své zvláštnosti čili prvního určování a jinobyetí, *bezprostřední ideu* jako svůj odlesk – jako *přírodu*.

Dodatek. Tak jsme se vrátili k pojmu ideje, kterou jsme začali. Tento návrat k začátku je zároveň postupem vpřed. To, čím jsme začali, bylo bytí, abstraktní bytí, a teď máme *bytí* jako *ideu*; touto jsoucí ideou je však *příroda*.

POZNÁMKY

- ¹ Hegel, G. W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. (Hrsg. G. Lasson.) Leipzig 1930, s. 14 an. (Vorrede).
- ² Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik*. Sv. 2. (Hrsg. G. Lasson.) Leipzig 1951, s. 156 an. (Dritter Abschnitt. Die Wirklichkeit).
- ³ Reinhold, K. L.: *Versuch einer Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Prag und Jena 1789, s. 146 an. a 195 an.
- ⁴ Proti misologii (odporu k logu, idejím) bojuje Platón v celém svém díle, zejména v dialogu *Faidros* (Praha 1913).
- ⁵ Bible, *Evangelium sv. Jana* 18, 38
- ⁶ Bible, *Kazatel* 12, 8.
- ⁷ Bible, *Evangelium sv. Lukáše* 12, 31.
- ⁸ Schelling, F. W. J.: *Epikureisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens*. In: *Materialen zu Schellings philosophischen Anfängen*. (Hrsg. M. Frank und G. Kurz.) Frankfurt am Main, s. 149 an; srv. Schelling, F. W. J.: *Frühschriften*. Sv. 2. (Hrsg. H. Seidel und L. Kleine.) Berlin 1971, s. 527 a 538.
- ⁹ Tento názor vyslovil poprvé Anaxagoras z Klazomen; viz *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Praha 1962, s. 106 an. (B 12–14 ze *Simplikia*).
- ¹⁰ Bible, I. kniha *Mojžíšova* 2, 9 a 17.
- ¹¹ Bible, *Evangelium sv. Matouše* 18, 3.
- ¹² Bible, I. kniha *Mojžíšova* 3, 16 a 19.
- ¹³ Tamtéž, 3, 22.
- ¹⁴ Výrok sofistů Maxima z Tyru (*Dialexis* 15, 4), který v nové době zaktualizoval K. Linné; viz *Caroli Linnaei Philosophia botanicae*. *Stockholmiae* 1751, s. 36.
- ¹⁵ Hegel má na mysli zejména „filozofii víry“ F. H. Jacobiho, dále názory J. F. Friese aj.; srv. Hegel, G. W. F.: *Dějiny filozofie*. Sv. 3. Praha 1974, s. 387 an.
- ¹⁶ Goethe, J. W.: *Faust*. Praha 1949, s. 94 (verš 1938–1941).
- ¹⁷ [Hegel, G. W. F.:] *Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie*. In: *Kritisches Journal der Philosophie*. Sv. 1. (Hrsg. F. W. J. Schelling und G. W. F. Hegel.) Tübingen 1802, 1. Stück.
- ¹⁸ Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik*. Sv. 1. (Hrsg. G. Lasson.) Leipzig 1951, 183 an. a 231 an.
- ¹⁹ Kant, I.: *Kritika soudnosti*. Praha 1975, s. 230.
- ²⁰ Godofredi Hermanni *Elementa doctrinae metricae*. Lipsiae 1816, s. 32 an. Cap. VII (De caesura).
- ²¹ [Jacobi, F. H.:] *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Breslau 1789, s. 398 a 401 an.
- ²² Joseph Jérôme Le Français de la Lande: *Astronomisches Handbuch oder die Sternkunst in einem kurzen Lehrbegriff verfasst von...* Leipzig 1775. Explicite se tak Lalande nevyslovil; jasně se však distancuje od astroteologických prací Fontanella, Derhama a Plücheho. Viz s. [VIII.] 214 a 250.

- 23 Descartes, R.: Rozprava o metodě. Praha 1947, s. 40.
- 24 Hotho, H. G.: De philosophia Cartesiana. Dissertatio inauguralis quam [...] in Universitate literaria Berolinensi [...] publice defendet [...]. Berolini MDCCCXXVI.
- 25 Descartes, R.: Réponses de l'auteur aux secondes objections [de R. P. Mersenne]. In: Oeuvres philosophiques de Descartes. Sv. 2. (Ed. A. Garnier.) Paris 1834, s. 57.
- 26 Descartes, R.: Principia philosophiae I, 9 (Quid sit cogitatio). In: Oeuvres de Descartes. Sv. 8. (Ed. Ch. Adam et P. Tannery.) Paris 1905, s. 7.
- 27 Tamtéž, sv. 7, 15, s. 10.
- 28 Spinoza, B.: Etika. Praha 1977, s. 55, 64 an. a 81.
- 29 S. Anselmi [...] cantuariensis archiepiscopi libri duo Cur deus homo, liber I, caput II. In: Patrologiae cursus completus. S. Anselmi [...] Opera omnia. Sv. 1. (Ed. J.-P. Migne.) Parisiorum 1853, sl. 362.
- 30 Že poznání je rozpomínání se (anamnésis), nedokazuje Sókratés v dialogu Prótagoras, nýbrž v dialogu Menón. Viz Platón: Menón. Praha 1914, s. 45 an.
- 31 Platons Dialog Parmenides. (Hrsg. O. Apelt.) Leipzig 1922, s. 70 an.
- 32 Cicero, M. T.: O povinnostech. Praha 1940, s. 38 (I, 10, 33).
- 33 Spinoza, B.: Opera. Sv. 4. (Ed. C. Gebhardt.) Heidelberg 1924, str. 240 (Epistola L.).
- 34 Citát se nepodařilo zjistit. Snad měl Hegel na mysli Aristotelův výrok o Zénónovi, uvedený in: Aristotelés: Metafyzika. Praha 1946, s. 90 an.
- 35 Haller, A. v.: Gedichte. (Hrsg. H. Maync.) Leipzig 1923, s. 183 (Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit, 1736, verš 67–75).
- 36 Zastaralý název vymřelých hlavonožců-ammonitů (Ammonoidea).
- 37 Leibniz, G. W.: Nouveaux essais sur l'entendement humain (1765), sv. 1, § 4 a 18.
- 38 Německý výraz „ist ein Scheinen in andere“ je dvojnáčný; stejným právem by zde mohlo stát: „je vyzarováním do druhé“.
- 39 Leibniz, G. W.: Monadologie a jiné práce. Praha 1982, s. 161 (§ 31).
- 40 Fichte, J. G.: Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen von... Berlin 1801, s. 36 an.
- 41 Srv. Herder, J. G.: Gott, einige Gespräche über Spinozas System nebst Schafesburys Naturhymnus (1787).
- 42 Goethe, J. W.: Allerdings. Dem Physiker. In: Goethes Sämtliche Werke. Sv. 2. (Hrsg. E. von der Hellen.) Stuttgart [1902,] s. 259. – Verše o neschopnosti stvořeného ducha proniknout do nitra přírody jsou citátem z básně A. von Hallera „Falschheit menschlicher Tugenden“.
- 43 Bible, Evangelium sv. Matouše 7, 16.
- 44 Kant, I: Kritik der reinen Vernunft (1787). 1. díl, § 9, 4. (Hegelova volná parafráze.)
- 45 Spinoza, B.: Etika. Praha 1977, s. 56 (Definice 6).

- ⁴⁶ Český výraz „příčina“ nevystihuje významy složek, z nichž byl utvořen německý výraz „Ursache“: Ur = (pra)původní; Sache = věc.
- ⁴⁷ [Jacobi, F. H.:] Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Breslau 1789, s. 416 an.
- ⁴⁸ Spinoza, B.: Etika. Praha 1977, s. 368 an. (Tvzení 32–36).
- ⁴⁹ Rousseau, J.–J.: O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva. Praha 1949, s. 36 an. (kap. III).
- ⁵⁰ Český výraz „soud“ nevystihuje významy složek, z nichž byl utvořen německý výraz „Urteil“: Ur = (pra)původní; Teil = díl, část.
- ⁵¹ J = jednotlivý, Z = zvláštní, O = obecný.
- ⁵² S. Anselmi Proslogion seu alloquium de dei existentia, Caput II. In: Patrologiae cursus completus. S. Anselmi [...] Opera omnia. Sv. 1. (Ed. J.–P. Migne.) Parisiorum 1853, sl. 228.
- ⁵³ Leibniz, G. W.: Monadologie a jiné práce. Praha 1982, s. 156 an.

Náš překlad Hegelovy Logiky, označované někdy na rozdíl od jeho „Velké logiky“ (*Wissenschaft der Logik*, 1812) jako „Malá logika“, byl pořízen podle vydání: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: System der Philosophie. Erster Teil. Die Logik. Stuttgart 1929* (Sämtliche Werke, Band VIII, Hrsg. Hermann Glockner). Tento text tvořil původně 1. díl Hegelovy Encyklopedie filozofických věd, vydané jím poprvé v roce 1817, podruhé v rozšířené podobě pak v roce 1827 (1. dodatky). V roce 1839 zpracoval Hegelův žák Leopold von Henning 3. vydání Encyklopedie, doplněné na základě Hegelových vlastních sešitů a posluchačských zápisů jeho přednášek (2. dodatky). V této podobě se stala Logika závazná pro všechny další vydavatele, tedy i pro náš překlad.

O obtížnosti překladu Hegelových spisů vůbec a jeho Logiky zvláště se jistě není třeba šfrit. Tím více je překladatel zavázán upřímným díkem za možnost pravidelných konzultací jednotlivých partií překládaného textu prof. PhDr. Milanu Sobotkovi. Vděčně oceňuje též četné podněty, jež mu poskytly slovenský překlad Hegelovy Logiky (Theodor Münz, Bratislava 1961) a rukopis nevydaného českého překladu ze 70. let; i když často postupoval jinak, usnadňovaly mu tyto práce již tím, že poctivě zápasily s týmiž problémy, jeho vlastní řešení. Nesporný mezník a vzor v tradici českého překládání Hegela vůbec představují ovšem velké překlady Jana Patočky (*Fenomenologie ducha*, 1960; *Estetika*, 1966).

Z dob romantiky se datuje názor, že němčina je – vedle staré řečtiny – filozofický jazyk par excellence. Není-li tato pretenze při vší své přepjatosti zcela falešná, mají na tom zásluhu právě velké filozofické výkony představitelů německé klasické filozofie. Přechod věd od univerzální latiny k národním jazykům na přelomu 18. a 19. století vyvolal přirozenou potřebu vytvořit z němčiny precizní a pružný nástroj filozofické reflexe a spekulace; přední němečtí filozofové té doby však šli ještě mnohem dál: přiměli takřkajíc němčinu, aby sama filozofovala. V přesvědčení, že jazyk je vnějším otiskem ducha, snažili se jej donutit, aby jim vyjevil své – a tím i jeho – tajemství. Na jedné straně přitom těžili z vnitřních možností jazyka jako objektivně (metafyzicky!) daných, na druhé straně tyto možnosti sami vytvářeli a rozvíjeli. Z tohoto dvojjediného procesu vzešla v německé kulturní oblasti tradice filozofování za pomoci jazyka, z jazyka a jazykem, jež se táhne až do našich dnů (Heidegger).

Přesto, že nechyběly pokusy přistupovat takto i k jiným jazykům – připomeňme jen Jungmannovo pojetí češtiny jako „skladu národní filozofie“ – je třeba přiznat, že němčina vycházela těmto romantickým snahám díky své vnitřní výstavbě ve zvláštní míře vstříc. Zejména je třeba němčině přiznat snadnou tvorbu filozofických abstrakt (mj. substantivizací adjektiv), dále pak bohatou významovou diferencovatelnost pojmů díky prakticky neomezené možnosti vytváření složenin; tak vznikají jakési druzy či trsy příbuzných pojmů odvozených z téhož slovního

základu, který často sugeruje nevyslovené významové souvislosti i mezi značně vzdálenými odvozeninami. Zde naráží překladatel děl německé filozofie na jednu z největších obtíží, protože v jeho jazyku vychází tentýž soubor významů buď ze slovního základu s odlišnou konotací, nebo i z několika různých slovních základů; čeština prostě „filozofuje“ jinak než němčina.

Snažili jsme se překládat pokud možno „doslovně“ a reprodukovat všechny zvláštnosti originálu v slovníku i skladbě i za cenu určitého násilí na češtině. Zachováváme všechna Hegelova terminologická rozlišení, i ta, jejichž motivace je nejasná, nebo kde je Hegel sám v užití různých termínů nedůsledný. Abychom u neobvyklých složenin, které v češtině vyjadřujeme více slovy, podtrhli jejich jednotu (tj. že jde o jeden významový celek, pojem), vkládáme mezi jednotlivé části takových složených termínů po vzoru němčiny spojovací čárky. V zájmu usnadnění hlubšího studia textu připojujeme konečně pomocný česko-německý slovníček filozoficky relevantních výrazů, dále slov se změněným, nebo i jen posunutým významem a výrazů neobvyklých (ojedinělé běžné výrazy uvádíme jen kvůli odstínění příbuzných specifických termínů).

Považovali jsme též za vhodné opatřit překlad Hegelovy Logiky odpovídajícím aparátem. Na rozdíl od několika málo původních Hegelových poznámek, označených hvězdičkou, jsou věcné vysvětlivky překladatele označeny číslicemi. Detailní orientaci v tomto Hegelově díle by měl českému čtenáři konečně usnadnit jmenný a zejména věcný rejstřík.

J. L.

SLOVNÍČEK

- (to) abstraktní, abstraktno – s Abstrakte; srov. s Abstraktum – abstraktum
abstraktno – s Abstrakte
abstraktum – s Abstraktum
bezdůvodný, neodůvodněný – grundlos; srov. bodenlos – bezedný
bezedný – bodenlos; srov. grundlos – bezdůvodný
(to) bezprostřední, bezprostředno – s Unmittelbare; srov. s Mittelbare, s Vermittelte – (to) zprostředkované
bezprostředno – s Unmittelbare
beztvarost – e Gestaltlosigkeit; srov. e Formlosigkeit – neforemnost
beztvarý – gestaltlos; srov. formlos – neforemný
(to) bezvztahné, vztahu prosté – s Beziehungslose
bytí – s Sein; srov. s Seiende – jsoucí
bytí-vně-sebe – s Außersichsein
bytí-o-sobě – s Ansich, s An-sich-sein
bytí-pro-sebe – s Fürsichsein, s Für-sich-sein
bytí-(navzájem)-mimo-sebe – s Außereinandersein
bytí-v-sobě – s Insichsein
bytost, podstata, podstata-bytost – s Wesen
činně se uplatnit – sich betätigen
činně uplatnění – e Betätigung
činnost formy, formová činnost – e Formtätigkeit
činnost, již se něco stává mým – e Tätigkeit des Vermeinigens
čistý, pouhý – rein
daný, naskýtající se – gegeben, vorhanden, vorgefunden
definice, výměr – e Definition, e Bestimmung, e Begriffsbestimmung
definovat – definieren, bestimmen
(to) definitivní, (to) nejvyšší, (to) poslední – s Letzte; srov. s Endliche
– (to) konečné
degradovat, snižovat – herabsetzen
dění, vznikání – s Werden
(to) dialektické, dialektično – s Dialektische
dialektično – s Dialektische
diference, rozdíl – e Differenz, r Unterschied
dirimovat, rozdělovat – dirimieren
důmyslný, hloubavý – sinnig; srov. sinnlich – smyslový; sinnvoll –
smysluplný
důsledek – e Folge
důvod, základ, základ-důvod – r Grund; srov. gründen – zakládat,
begründen – zdůvodňovat
esence – e Essenz, e Wesenheit; srov. s Wesen – podstata
existence – e Existenz, r Bestand, s Bestehen; srov. s Dasein Gottes –
existence boží
existovat – existieren, bestehen, Bestehen haben, Bestand haben
(to) existující, existující entita – s Existierende
explikace – e Explikation, e Entwicklung

fakt – e Tatsache; srov. e Wirklichkeit – skutečnost
 fixovat, podržet (v myslí) – fixieren, festhalten
 hloubavý – sinnig; srov. sinnlich – smyslový
 hmota, matérie – e Materie
 imanentní, vnitřní – immanent, innewohnend
 indiference, lhostejnost, nerozdílnost – e Indifferenz
 intelekt, mysl, smysl – r Sinn
 Já – s Ich; srov. s Selbst – Já (sám)
 Já (sám) – s Selbst; srov. s Ich – Já
 je – ist (3. os. jedn. č. pomocného slovesa býti); srov. ist – jest (ve smyslu „existuje“)
 jedinečnost – e Singularität; srov. e Einzelheit – jednotlivost
 (to) jedno (pl. ta jedna) – s Eins, pl. e Eins
 (to) jednotlivé, jednotlivina – s Einzelne; srov. s Vereinzelte – (to) zjednotlivělé
 jednotlivina – s Einzelne; srov. e Einzelheit – jednotlivost
 jednotlivost – e Einzelheit; srov. s Einzelne – (to) jednotlivé
 jednotlivý – einzeln, vereinzelt
 jest – ist (ve smyslu „existuje“); srov. je – ist (3. os. jedn. č. pomocného slovesa sein)
 jev – e Erscheinung
 jevení se, zdání se – s Scheinen; srov. r Schein – zdání
 jevit se, zdát se – scheinen; srov. scheinen in etw. – jevit se v něčem, zářit, vyzářovat do něčeho
 jīnakost – s Anderssein
 jsoucí – seiend; srov. daseiend – zde- jsoucí, mající jsoucno
 (to) jsoucí – s Seiende; srov. s Sein – bytí
 jsoucno – s Dasein; srov. s Dasein Gottes – existence boží
 (to, co je) kladené předem, předpoklad – e Voraussetzung; srov. s Vorausgesetzte – (to) předpokládané, (to) předem položené
 kladení – s Setzen, e Setzung
 kladení (něčeho) navenek – s Heraussetzen
 kladenost – s Gesetztheit
 kladenost předem, předpokládanost – s Vorausgesetztsein
 kladený – gesetzt
 klást – setzen
 klást předem, předpokládat – voraussetzen
 kontinuitní – kontinuierlich
 krajní člen (úsudku), premisa – s Extrem; srov. e Mitte – střední člen
 k sobě – auf sich
 lhostejnost – e Indifferenz
 (to) logické, logično – s Logische
 logično – s Logische
 mentalita – e Sinnesweise
 mistr, tvůrce – r Werkmeister
 mít (ve smyslu povinnosti) – sollen
 mít jsoucno – dasein
 mohutnost – s Vermögen
 mravní skutečnost (státu), mravnost – e Sittlichkeit
 mysl – r Sinn

myslivý – denkend
 (to) mystické, mystično – s *Mystische*
 mystično – s *Mystische*
 myšlení sebe (samého) – s *Selbstdenken*
 myšlenkovost, myšlenkový ráz (něčeho) – e *Gedankenmäßigkeit*
 myšlenkový ráz (něčeho) – e *Gedankenmäßigkeit*
 náhled, poznání – e *Einsicht*
 náplň – r *Gehalt*; srov. r *Inhalt* – obsah
 naskýtající se, vyskytující se – *vorhanden, vorgefunden*
 na sobě (na něm, na ní) – an ihm, an ihr; srov. an sich – o sobě
 nátlak, podnět, popud – e *Sollizitation*
 (to, co je) navzájem-mimo-sebe – s *Außereinander*; srov. s *Außereinandersein* – bytí-(navzájem)-mimo-sebe
 nazírání – s *Anschauen*; srov. e *Anschaung* – názor
 názor – e *Anschaung*; srov. e *Beschauung* – prohlížení, ohledání
 nedostatek formy, neformnost – e *Formlosigkeit, e Unförmlichkeit*;
 srov. e *Gestaltlosigkeit* – beztvorost
 neformnost – e *Formlosigkeit*
 negativita, zápornost – e *Negativität*; srov. s *Negative* – negativno
 (to) negativní, negativno – s *Negative*; srov. e *Negativität* – negativita
 negativno – s *Negative*
 (to) nejvnitřnější – s *Innerste*
 (to) nejvyšší – s *Letzte*
 neodůvodněný – *grundlos*
 nepojmový, prostý pojmu – *begriffslos*
 nepravdivý – *unwahr*; srov. *unwahrhaft* – neoprávdivý
 nerovnost (v matematice), nestejnost (předmětů) – e *Ungleichheit*; srov.
 e *Gleichheit* – rovnost, stejnost
 nesouhlasit (navzájem), rozcházet se – *auseinanderfallen*
 nestejnost (předmětů) – e *Ungleichheit*
 (to) neurčené, prosté určení – s *Bestimmungslose*; srov. neurčité – s *Unbestimmte*
 (to) neurčité – s *Unbestimmte*
 (to) neutrální, neutrální – s *Neutrale*
 neutrální – s *Neutrale*
 nevědomý sebe, prostý Já – *selbstlos*
 (to) nezměrné – s *Maßlose*
 (to) nezprostředkované – s *Unvermittelte*; srov. s *Unmittelbare* – bezprostředno
 nitro, vnitřek – s *Innere*
 nutný soud – s *Urteil der Notwendigkeit*
 obecně, vůbec – *überhaupt*
 (to) obecné, obecní – s *Allgemeine*; srov. e *Allgemeinheit* – obecnost
 obecní – s *Allgemeine*
 (to) objektivní, objektivno – s *Objektive*; srov. e *Objektivität* – objektivita
 objektivno – s *Objektive*
 obeznámenost – e *Bekanntschaft*
 odcizení – e *Entfremdung*
 odlišnost – s *Unterschiedensein*; srov. e *Verschiedenheit* – odlišnost

odlišnost, rozdílnost – e *Verschiedenheit*; srov. e *Differenz* – rozdíl
odlišný, rozdílný – *different*
odloučení – e *Trennung*
odpuzování – e *Repulsion*, s *Abstoßen*
oduševnit – *begeistern*; srov. *begeistern* – nadchnout
odvozovat z něčeho, redukovat na něco – *zurückführen auf etw.*
ohledání – e *Beschauung*
onen svět, druhá strana, rub – s *Jenseits*; srov. s *Diesseits* – tento svět
opak – s *Entgegengesetzte*; srov. e *Entgegensetzung* – protikladení
(to) opravdové – s *Wahrhafte*; srov. s *Wahre* – (to) pravdivé, pravda
osobitost, svébytnost – e *Eigentümlichkeit*
osobitý, zvláštní, specifický – *eigentlich*; srov. *eigentlich* – skuteč-
ný, ve vlastním smyslu; *eigen* – vlastní
o sobě – *an sich*; srov. *an ihm, an ihr* – na sobě (na něm, na ní)
o sobě a pro sebe – *an und für sich*
ozvláštnění, specifikace – e *Besonderung*
plnost světa – e *erfüllte Welt*
podnět – e *Sollizitation*
podržet (v mysli) – *festhalten, fixieren*
podstata – s *Wesen*
podstatně, podstatný – *wesentlich*
podstatnost – e *Wesentlichkeit*
podstatný – *wesentlich*
pojímající – *begreifend*; srov. *begrifflich* – pojmový
pojímání – s *Begreifen*; srov. r *Begriff* – pojem
pojmový – *begrifflich*; srov. *begreifend* – pojímající
pojmový soud – s *Urteil des Begriffs*
poměr – s *Verhältnis*; srov. e *Beziehung* – vztah
popis – e *Historie*
popisný, historický – *historisch*
popud – e *Sollizitation*
(to) poslední – s *Letzte*; srov. s *Endliche* – (to) konečné
postoj – e *Stellung*; srov. r *Standpunkt* – stanovisko
pouhý – *rein*
povaha, příroda, přirozenost – e *Natur*
povaha, uzpůsobenost – e *Beschaffenheit*
povinnost, povinování, to, co má být – s *Sollen*
(to) pozitivní, pozitivno – s *Positive*
pozitivno – s *Positive*
poznání – e *Einsicht*
pozvednutí, pozvedání (se) – e *Erhebung*
požitek sebe – r *Selbstgenuß*
pravda – s *Wahre, e Wahrheit*; srov. s *Wahrhafte* – (to) opravdové, (to)
pravdivé
(to) pravdivé – s *Wahrhafte*
pravdivý, pravý – *wahr*; srov. *wahrhaft* – opravdový
(to) pravé – s *Eigentliche*
pravý – *wahr*
prohlížení – e *Beschauung*

prokázat, ukázat (se) – erweisen (sich)
 pro sebe – für sich
 (nějaké) pro-sebe-jsoucí – s Fürsichseiende
 prostý Já – selbstlos
 prostý pojmu – begriffslos
 prostý (jakéhokoli) určení – bestimmungslos
 protiklad – r Gegensatz; srov. s Entgegengesetzte – opak
 protikladení, protikladnost – e Entgegensetzung
 předběžný pojem, předběžný výklad – r Vorbegriff
 předpoklad – e Voraussetzung; srov. s Vorausgesetzte – to, co bylo kla-
 deno předem
 předpokládanost – s Vorausgesetztsein
 předpokládat – voraussetzen
 překládat, přesazovat – übersetzen; srov. setzen – klást
 překonání, uchování – e Aufhebung
 překonat, uchovat – aufheben
 přemýšlení – s Nachdenken; srov. s Raisonnement – uvažování, rezo-
 nování
 přesahovat – übergreifen
 přesazovat – übersetzen
 přesvědčení o pravdě – s Fürwahrhalten
 převrácení (dialektické) – s Umschlagen
 příroda, přirozenost – e Natur
 přitahování – e Attraktion, s Anziehen
 přivlastňování si (něčeho) mnou – s Vermeinigen
 pud, puzení – r Trieb
 puzení – r Trieb
 redukovat na – zurückführen auf etw.
 reflektující – reflektierend; srov. reflexiv – reflexivní
 reflexe – e Reflexion
 reflexivní – reflexiv; srov. reflektierend – reflektující
 rezonování, uvažování – s Raisonnement; srov. s Nachdenken – pře-
 myšlení
 rovnomocný – gleichbedeutend
 rovnost (v matematice) – e Gleichheit; srov. e Gleichheit – stejnost
 (předmětů)
 rovný (v matematice) – gleich; srov. gleich – stejný (při srovnávání
 předmětů)
 rozdělení – e Dirmtion, e Scheidung
 rozdělovat – dirimieren, scheiden
 rozdíl – e Differenz, r Unterschied
 (to) rozdílné, (to) rozličné – s Verschiedene; srov. s Unterschiedene –
 (to) rozlišené
 rozdílnost – e Verschiedenheit
 rozdílný – different
 rozdvojení – e Entzweiung
 rozcházet se, nesouhlasit – auseinanderfallen
 (to) rozličné – s Verschiedene
 rozlišení – e Unterscheidung;
 srov. r Unterschied – rozdíl

rozlišený, odlišný moment – s Unterschiedene (pl. e Unterschiedenen, e Verschiedenen)
 rozlišování – s Unterscheiden
 rozlišovat – unterscheiden; srov. s Unterschiedene – rozlišený, odlišný moment
 rozpolcený (v sobě) – gebrochen (in sich)
 (to) rozumné – s Vernünftige
 rozumný – vernünftig; srov. vernunftmäßig – rozumový
 rozumování – s Rasonieren
 rozumový pojem – r Vernunftbegriff; srov. r vernünftige Begriff – rozumný pojem
 rozvažovací identita – e Verstandes-Identität
 rozvažovací obsah, rozvažovací poznatek – s Verständige
 rozvažování – r Verstand; srov. e Vernunft – rozum
 rozvažující, rozvažný – verständig; srov. r Verstand – rozvažování
 rozvíjení, explikace – e Entwicklung
 rub, onen svět – s Jenseits
 (to, co je) samo-sobě-rovné – s Sich-selbst-gleiche
 samost – e Selbstheit; srov. s Selbst – Já (sám)
 sebezpěkonávání – s Sich-Aufheben
 sebevědomí – s Selbstbewußtsein
 shoda, soulad – s Zusammengehen
 shodovat se – zusammengehen; srov. auseinanderfallen – neshodovat se
 shrnutí, souhrn – s Zusammen
 (to) skutečné, skutečno – s Wirkliche; srov. e Wirklichkeit – skutečnost
 skutečno – s Wirkliche
 skutečnost – e Wirklichkeit
 smysl – r Sinn
 smyslný, smyslový – sinnlich; srov. sinnig – hloubavý, důmyslný
 smyslový – sinnlich
 smysluplný – sinnvoll; srov. sinnlich – smyslný, smyslový
 snížit – herabsetzen
 soběrovný – sichselbstgleich
 souhrn – s Zusammen
 specifický – eigentümlich; srov. eigentlich – vlastně, ve vlastním smyslu
 (to) spekulativní, spekulativno – s Spekulative
 spekulativno – s Spekulative
 spojovat (úsudkem), uzavírat (dělat závěr) – zusammenschließen; srov. r Schluß – úsudek, závěr
 společná vlastnost – e Gemeinschaftlichkeit; srov. e Gemeinsamkeit –
 (to) společné
 (to) společné – e Gemeinsamkeit
 stejnost (mezi předměty) – e Gleichheit; srov. e Gleichheit – rovnost (v matematice)
 střed, střední člen (úsudku), terminus medius – e Mitte; srov. e Extreme – krajní členy (úsudku), premisy
 střední člen (úsudku) – e Mitte
 (to) subjektivní, subjektivno – s Subjektive
 subjektivno – s Subjektive

substanciální – substantiell
 (to) substanciální, substanciálně – s Substantielle
 svébytnost – e Eigentümlichkeit
 (to) svobodné – s Freie
 tento svět – s Diesseits; srov. diesseits – uvnitř
 terminus medius – e Mitte
 totožný – eins (mit)
 trvající určení, stálé určení – e Fortbestimmung
 trvání – r Bestand, s Bestehen
 trvání-pro-sebe, existování-pro-sebe – s Fürsichbestehen
 trvat – bestehen, Bestehen haben, Bestand haben
 tvůrce – r Werkmeister
 účelový obsah – r Zweck-Inhalt
 učinit závěr, uzavřít – beschließen; srov. entschließen – rozhodnout
 univerzální soud – s Urteil der Allheit
 úplný – vollendet
 určení – e Bestimmung; srov. e Bestimmtheit – určitost; s Bestimmtheitsein
 – určení
 určenost – s Bestimmtheitsein
 určit, vymezit – bestimmen
 (to) určité, něco určitého – s Bestimmte
 určitost – e Bestimmtheit; srov. s Bestimmtheitsein – určenost
 určitý – bestimmt
 úsudek, závěr – r Schluß; srov. r Schlußsatz – závěr
 usuzování – s Schließen; srov. r Schluß – úsudek
 usuzovat, vyvozovat (z něčeho něco) – schließen (aus etw. auf etw.)
 uvažování – s Raisonnement, s Rasonieren; srov. s Nachdenken – přemýšlení
 uzavírat (v úsudku) – zusammenschließen
 uzavřít – beschließen
 veličina (v matematice), velikost (v předmětném světě) – e Größe
 velikost (v předmětném světě) – e Größe; srov. e Größe – veličina
 (v matematice)
 venek, (to) venku – s Draußen
 veškerost – e Allheit
 věčnost – e Dingheit
 vlastně – eigentlich; srov. eigentlich – specifický
 vlastní – eigen; srov. eigentlich – vlastně, ve vlastním smyslu
 vnější – äußere
 vnějšek, (to) vnější – s Äußere
 (to) vnějškové – s Äußerliche
 vnějškový – äußerlich
 vnitřek – s Innere
 vnitřní – innewohnend
 v sebe a v jiné – in sich und in anderes; srov. in sich und in anderem
 – v sobě a v jiném
 v sobě a v jiném – in sich und in anderem
 vůbec – überhaupt
 výměr, definice – e Bestimmung
 vymezit – bestimmen

vysílat nad sebe – hinaus schicken über sich
výskyt, vyskytování se – s Vorhandensein
vyskytující se – vorgefunden, vorhanden
vystoupení (uskutečněné) z něčeho – s Hinausgegangen sein
vývoj, rozvíjení – e Entwicklung
vyvozovat z něčeho něco – schließen aus etw. auf etw.
význam, zájem – s Interesse
vznikání – s Werden
vztah – e Beziehung; srov. s Verhältnis – poměr
vztahování se k sobě – s Sichaufsichbeziehen
zájem, význam – s Interesse
základ, důvod – r Grund; srov. gründen – zakládat (se), begründen
– zdůvodňovat
zakládat se v sobě, spočívat v sobě – beruhen auf sich
(to) záporné, zápornost – s Negative; srov. e Negativität – zápornost
zápornost – s Negative
zápornost – e Negativität; srov. s Negative – zápornost
záření – s Scheinen; srov. r Schein – zdání
zářit – scheinen (in etw.); srov. scheinen – jevit se, zdát se
zásvětný – jenseitig; srov. s Jenseits – onen svět
závěr – r Schluß, r Schlußsatz, r Beschluß
zavínout se, jít zpět – zurückgehen; srov. entwickeln (sich) – rozvinout
(se), vyvíjet (se)
zdání – r Schein; srov. scheinen – jevit se, zdát se, zářit
zdání se – s Scheinen
zde-jsoucí – daseiend; srov. s Dasein – jsoucno
(to) zde-jsoucí – s Daseiende; srov. s Dasein – jsoucno
(to) zdůvodněné – s Begründete
zdůvodněný, založený – begründet; srov. r Grund – důvod, základ
zjednotlivělý – vereinzelt
zjednotlivění – e Vereinzelung; srov. e Einzelheit – jednotlivost
zkonečňovat – verendlichen; srov. endlich – konečný
znicovat – vernichten; srov. nichtig – nicotný
(to) zprostředkované – s Vermittelte, s Mittelbare
zprostředkování – e Vermittlung
zprostředkovanost – s Vermitteltsein
zvláštní, specifický – eigentümlich
(to) zvláštní, něco zvláštního, zvláštno – s Besondere
zvláštno – s Besondere; srov. e Besonderheit – zvláštnost
zvláštnost – e Besonderheit
zvnějšnění – e Entäußerung
život – s Leben; srov. e Lebendigkeit – životnost, živoucnost
životnost, živoucnost – e Lebendigkeit
(to) živoucí, živoucnost – s Lebendige

J M E N N Ý R E J S T Ř Í K

(Kromě jmen osob obsahuje rejstřík názvy filozofických škol a směrů)

- Anaxagoras z Klazomen 363
Anselm z Canterbury 150, 321, 322, 364, 365
Aristotelés 47, 67, 72, 97, 198, 199, 253, 258, 310, 312, 313, 332,
344, 349, 357, 364
Brougham, Henry Peter 47
buddhismus 168, 170
Caesar, Gaius Julius 211
Canning, George 47
Cicero, Marcus Tullius 144, 364
Descartes, René 139, 142, 148, 150, 321, 322, 364
eleaté 52, 165, 167, 174, 199, 200
epikurejci 158
Fichte, Johann Gottlieb 107, 133, 181, 241, 323, 356, 364
Fries, Jakob Friedrich 363
Goethe, Johann Wolfgang 79, 153, 252, 254, 363, 364
Grocius, Hugo 46
Haller, Albrecht 198, 364
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 103, 363
Hérakleitos 52, 174
Herder, Johann Gottfried 247, 364
Herodotos 145
Herrmann, Johann Gottfried Jakob 131, 363
Hotho, Gustav Heinrich 139, 364
Hume, David 103, 104, 114, 120
Jacobi, Friedrich Heinrich 121, 135, 136, 139, 166, 274, 363, 365
jónští filozofové 199
Kant, Immanuel 85, 104–109, 111–115, 117, 118, 123, 125 až
127, 129–133, 157, 181, 186, 187, 233, 241, 259, 296, 297,
332, 353, 356, 363, 364
Kästner, Abraham Gotthelf 188
Klopstock, Friedrich Gottlieb 198
Kristus 62, 68, 81
Lalande viz Le Français de la Lande, Joseph Jérôme 135, 363
Lasson, Georg 363
Leibniz, Gottfried Wilhelm 220, 221, 229, 230, 272, 323, 364, 365
Linné, Carl von 363
Liverpoole, Robert Banks Jenkinson Earl of 47
Locke, John 350
Long, Charles 47
Maximus z Tyru 363
Mendelssohn, Moses 363, 365

Mozart, Wolfgang Amadeus 254
Newton, Isaac 46, 250, 187
Parmenidés z Eley 156, 167, 199
Parry, William Edward 145
Pilát Pontský 62
Platón 50, 97, 142, 156, 157, 179, 182, 231, 253, 258, 284, 363,
364
Prótagoras z Abdéry 156
Pythagoras 199, 200, 353
Raffael Santi 254
Reinhold, Karl Leonhard 49, 363
Ross, John 145
Rousseau, Jean-Jacques 275, 365
Sextus Empiricus 158
Shakespeare, William 244
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 73, 103, 352, 363
Schiller, Friedrich 127
scholastická filozofie 67, 89, 97, 101
Simplikios 363
skepticismus 79, 103, 150, 155, 158, 159
skotští filozofové 142
s sofistika 142, 156, 230
Sókratés 156, 230, 231, 364
Solón z Athén 70
Spinoza, Baruch 121, 122, 135, 166, 177, 198, 271, 272, 274, 280,
321, 322, 352, 353, 364
stoicismus 158
Šalamoun 62
Thomson, Thomas 46
Wolff, Christian 353
Zénón z Eley 175, 198, 364

VĚCNÝ REJSTŘÍK

- absolutní dobro 338
absolutní idea 344, 357 an.
absolutní idealismus 113, 283
absolutní indiference (identita) 165
absolutní mechanismus 328 an.
absolutní osoba 272
absolutní věc 272
absolutno 163 an., 165, 189, 204, 210, 284, 306, 323, 339
abstraktní identita 161
akosmismus 122, 273
analogie 315 an.
analýza 100 an.
analytická metoda 350 an., 353, 359 an.
anorganická příroda 204, 345 an.
antinomie 116 an.
antinomie času, prostoru a hmoty 192
antinomie míry 205 an.
antinomie rozumu 157
apagogický postup 118
apodiktický soud 305, 307
aritmetika 194
asertorický soud 304 an.
ateismus 121, 145, 272
atomismus 186 an.
axióm 314
bezprostřední idea (život) 344
bezprostřední soud 298 an.
bezprostřední úsudek 307
bezprostřední vědění 79, 134 an.
bezprostřednost a zprostředkovanost 51, 141 an.
boží dobrota (rozvažování) 153
boží moc (dialektika) 157
bůh 96 an., 119, 121–124, 129, 138, 146 an., 162 an., 204, 212
an., 218, 238, 240, 247, 249 an., 253, 267 an., 272 an., 321,
323 an., 337, 340
bytí 119, 121, 124, 96 an., 163 an., 204, 210 an., 241, 259
causa sui 274
celek a části 245 an., 248
centralita 327 an.
číslo 194, 197, 199 an.
čistá apercepce 108
čisté myšlenky 75 an.
definice 190, 351 an.

deismus 308
 dějiny filozofie 53, 166 an.
 dělení filozofie (vědy) 57
 demiurg 238
 dění 170, 172 an.
 dialektično (negativně rozumové) 154 an.
 dialektika 50, 105, 117, 202 an., 205, 208, 342, 360
 dialektika kvality a kvantity 202 an., 205, 208
 diferentní mechanismus 327
 disjunktivní soud 303 an.
 disjunktivní úsudek 317
 diskrétnost 192
 dobro 94, 129, 355 an.
 dobro a zlo 94
 dobrý důvod 231
 dogmatismus 90
 druhy soudů 296 an.
 dualismus boha a světa 95
 dualismus kritické filozofie 130–132
 duch a duše 92 an., 175, 184
 důkazy boží existence 96 an., 120 an., 143 an., 320 an.
 duše 114 an., 344 an.
 dynamická konstrukce hmoty 187
 empirismus 98 an., 131
 eudaimonismus 126
 exaktní vědy 190
 existence 44, 231 an., 235, 237, 240
 figury úsudku 310 an., 313 an.
 fikce rozvažování 236, 239
 filozofická encyklopedie 54 an.
 filozofická metoda 359 an.
 filozofie 39 an., 241, 341
 filozofie a náboženství 40 an., 42, 50 an.
 filozofie dějin 267
 filozofie identity 196 an., 222
 filozofie náboženství 96
 filozofie přírody 317
 filozofie víry 124, 304 an.
 finální příčina 332
 forma 237 an., 242 an.
 formální mechanismus 325 an.
 formální usuzování 310
 fyzika 196
 génius 128
 geometrická metoda (ve filozofii) 353 an.
 geometrie 195
 hranice 178
 hranice kvantity 195, 199
 hypotetický soud 303 an.
 hypotetický úsudek 317

chemismus 324, 329 an.
 chtění 355
 idea 339 an., 342 an.
 idealismus 91, 183
 idealita 183 an., 217
 identita 152, 216 an., 224 an.
 indukce 315 an.
 instinkt rozumu 316
 instrumentální logika 68
 inteligence 356
 iritabilita 345
 ironie (sókratovská) 156
 Já 74 an., 108
 jednota logiky a metafyziky 72
 jednotlivé 287, 289 an., 292
 jev 238, 240 an.
 jsoucno 172, 174 an.
 kategorický soud 303 an.
 kategorický úsudek 317
 kategorie (čisté rozvažovací pojmy) 107, 110, 114, 116, 134
 konečné poznání 350
 konečno a nekonečno 86 an.
 konečný účel 337 an.
 konkrétní totalita 160
 kontinuita 192
 kontradiktorické pojmy 223
 kopula 291 an., 294, 296, 298
 kosmologie 93, 118
 kritická filozofie 49, 71, 103 an.
 křesťanské náboženství 213, 288, 324
 kvalita 164 an., 176 an., 188 an., 202, 207
 kvalitativní soud 297 an.
 kvalitativní úsudek 309 an.
 kvantita 164, 186 an., 189 an., 192, 198, 204, 207, 212
 kvantitativní (matematický) úsudek 313 an.
 kvantum (extenzivní velikost) 193 an., 197, 201
 lest rozumu 336 an.
 logika 60 an.
 matematika 190 an., 221
 materialismus 102, 131, 191 an., 250
 materie (hmota) 235 an., 238, 243
 mechanická paměť 325 an.
 mechanická zbožnost 325 an.
 mechanický poměr 246 an.
 mechanika 191
 mechanismus 324 an., 329 an., 336
 metafyzika 85 an.
 metoda konstrukce pojmů 353 an.
 míra 164, 202, 204 an., 207
 mládí a stáří (vztah k pravdě) 61

mohamedánské náboženství 213
monada 323
moralita 356
možnost 259 an., 262
myslitelnost 259 an.
mystično 161
myšlení 62 an., 65 an.
mytologie nordická a řecká 154
mýtus hříšného pádu člověka 80 an.
náboženství 95, 122
nahodilost 261 an., 264
naivní postoj k objektivitě 85
násobení 194
negace 121, 177 an.
negace negace 180, 183
nekonečná subjektivita 268
nekonečno 112, 181 an.
nekonečný účel 338
nekonečný soud 299 an.
nestejnost 221
nesrozumitelnost filozofie 42 an.
neutrálno 330
nevděčnost myšlení ke zkušenosti 51
nic 168 an., 173
nitro a vnějšek 251 an., 254 an.
nutnost 259, 265 an., 269 an., 279 an.
nutný soud 302 an.
nutný úsudek 317
obecno 289, 292
obecno pojmu 288 an.
objekt 319 an., 323 an.
objektivita 106
objektivní myšlenka 73, 83
obsah 242 an., 244
obsah a forma (v umění a ve vědě) 244 an.
obyčejná logika 285 an.
odpudivost (repulze) 185
omyl 338
onen svět 99 an.
ontologický důkaz existence boží 123 an., 320 an.
ontologie 91
opravdová teologie 96
organická příroda 205
organismus 246
osvícenství 147, 213, 250
panteismus 95, 121, 173, 272 an.
paralogismus 114 an.
partikulární soud 301
podmínka 264
podstata 161 an., 208 an., 210 an., 213 an., 240 an.

podstata a jev 251
 podstatný poměr 245
 pohlavní rozdíl 346
 pojem 280 an., 283 an., 286 an., 289 an., 343
 pojem a idea 161 an.
 pojmový soud 289 an., 304
 pokora filozofie 72
 polarita 224 an.
 polyteismus 213
 poměr 245
 postup do nekonečna 130, 179 an., 198, 201, 247 an., 275 an.,
 311, 316, 337, 347
 povinování (to, co má být) 45, 129
 pozitivní věda 55
 poznání 344 an., 347 an.
 poznatelnost pravdy 61
 pragmatické dějepisectví 254 an.
 praktický rozum 125 an.
 pravda 61, 77 an., 338 an.
 pravda dobra 357
 pravdivost soudu 298
 pravé nekonečno 112
 predikát 87 an., 291 an., 294 an., 298
 preformační hypotéza 284
 princip individuality 272
 problematický soud 305
 proces ideje 343 an.
 proces rodu (biologického) 347
 prostředek 334 an.
 prostupnost matérie 239
 prozřetelnost 266 an., 337, 356
 předpoklad 276, 280 an.
 představování 65 an.
 překonání (uchování) 184
 přčinný poměr 274 an.
 příkládání predikátů 87 an.
 přiroda 184, 191, 252 an., 361 an.
 přírodní účel 128 an.
 přirozená dobrota (špatnost) člověka 82
 přitažlivost (atrakce) 186
 pud 332 an.
 racionální psychologie 92
 racionální teologie 94 an.
 realita 176 an., 183 an.
 realizovaný účel 337 an.
 reflektující rozvažování 243, 246
 reflexe 210 an., 227
 reflexivní soud 300 an.
 reflexivní úsudek 315 an.
 reprodukce 345

rezonování 230 an.
 rod (biologický) 347
 rod (genus proximum) 351 an.
 rozdíl 218 an.
 rozpor 175, 226
 rozum 154 an., 307 an.
 rozum a skutečnost (jednota) 44 an., 356
 rozumové (spekulativní) myšlení 86 an.
 rozumový pojem 308
 rozumový úsudek 307
 rozvažovací identita 147
 rozvažovací (konečné) myšlení 86 an.
 rozvažovací pojem 308
 rozvažovací úsudek 307 an., 309
 rozvažovací úsudek v občanském právu a diplomacii 311
 rozvažování 86 an., 151 an., 243, 246, 308, 341 an., 349, 354
 rozvažování a rozum 112, 121, 125
 řeč 66
 sčítání 194
 senzibilita 345
 síla a její projev 247 an., 250
 singulární soud 301
 skepticismus 90, 103
 skutečnost 44, 256 an., 259 an., 264 an.
 skutečnost a idea 257 an.
 slepá nutnost 266
 smrt 346 an.
 smrtelnost všeho živého 344
 smyslové vědomí 164
 smyslovost 65, 164
 sofistika 156
 soud 290 an., 293 an., 296
 souzení 304
 Sparťané (mravy) 278
 spekulativní metoda 358 an.
 spekulativní myšlení 48
 spekulativní pojem 48, 144, 159 an.
 spekulativno 90 an., 159 an.
 správnost a pravdivost 91, 298, 340
 srovnávací metoda 220 an., 222
 stanovisko nesvobody 269
 stanovisko osudu (antika) 267 an.
 stanovisko pověry 323
 stanovisko útěchy (křesťanství) 268 an.
 stát 328
 stejnost 221
 stupeň (intenzivní velikost) 195 an.
 subjekt soudu 291 an., 294 an., 298
 subjektivní idea 355
 subjektivní idealismus 109, 113, 241 an.

subjektivní pojem 287 an.
 subjektivní účel 335
 substance 271 an., 339
 substanciální poměr 271 an.
 svět 116, 121 an., 162 an., 340
 svět jevu 242
 svévole (nahodilost vůle) 262 an., 267
 svoboda 76, 279 an.
 svoboda a nutnost 94
 svobodná vůle 263
 syntetická metoda 350 an., 353 an., 359 an.
 systém filozofie 54
 systém ideje 358
 systematická totalita ideje 361
 špatná nekonečnost 179 an., 198, 201, 347
 špatná subjektivita 268
 tabula rasa 349, 355
 teleologický vztah 333 an.
 teleologie 325, 329, 331 an., 333 an.
 tělo 344 an.
 tento svět 100
 teodicea 267
 teorém 352 an.
 teoretický rozum 126
 totalita 90 an., 226, 237, 319, 361
 totalita pojmu 319
 transcendentální jednota sebevědomí 107 an., 111
 transcendentní 108
 trichotomie 352
 účel 331 an., 334 an.
 účelná činnost (realizace účelu) 335 an.
 účinek 274 an.
 umělecké krásno 127 an.
 umocňování 195
 univerzální soud 301 an.
 univerzální úsudek 315
 úsudek 296, 305 an.
 uzlová čára míry 207
 věc 92, 234 an.
 věc o sobě 111, 113, 233 an., 237, 241
 velikost (veličina) 189, 198
 věta 294
 věta dostatečného důvodu 227 an., 229 an., 260
 věta identity 217
 věta sporu (rozdílu) 219 an.
 věta vyloučeného třetího 223
 víra 136 an.
 vlastnost 234 an.
 vnější účelnost 332
 vnitřní účelnost 332

vrozené ideje 141 an.
vůle 356 an.
vzájemné působení 276 an.
vzdělání 153
začátek (filozofie) 56, 172
základ-důvod 226 an., 320
zákony svobody 125 an.
zdání 210 an., 240
zkušenost 50
zločinec a zákon 280
zvláštní 289, 292
židovské náboženství 213
život 175, 344 an.

OBSAH

K Hegelově logice . . .	7
Seznam literatury k předmluvě . . .	36
Úvod . . .	39
VĚDA O LOGICE.	
PŘEDBĚŽNÝ POJEM . . .	60
A. První postoj myšlenky k objektivitě . . .	85
B. Druhý postoj myšlenky k objektivitě . . .	98
C. Třetí postoj myšlenky k objektivitě . . .	134
PRVNÍ ČÁST LOGIKY.	
UČENÍ O BYTÍ . . .	163
A. Kvalita . . .	165
B. Kvantita . . .	189
C. Míra . . .	204
DRUHÁ ČÁST LOGIKY.	
UČENÍ O PODSTATĚ . . .	210
A. Podstata jako důvod existence . . .	216
B. Jev . . .	240
C. Skutečnost . . .	257
TŘETÍ ČÁST LOGIKY.	
UČENÍ O POJMU . . .	283
A. Subjektivní pojem . . .	287
B. Objekt . . .	323
C. Idea . . .	339
Poznámky . . .	363
Poznámka překladatele . . .	366
Slovníček . . .	368
Jmenný rejstřík . . .	377
Věcný rejstřík . . .	379

GEORG
WILHELM
FRIEDRICH

HEGEL

MALÁ
LOGIKA

Z německého originálu přeložil
PhDr. Jaromír Loužil, CSc.
Předmluvu napsal prof. Milan Sobotka.
Slovníček, jmenný rejstřík, věcný rejstřík
a poznámky vypracoval
PhDr. Jaromír Loužil, CSc.

Obálku navrhl a graficky upravil
Václav Kučera.

Vydání I. Praha 1992.

Vydalo Nakladatelství Svoboda
jako svou 6 176. (7 289.) publikaci.
Odpovědná redaktorka Ivana Štekrová.
Výtvarné redaktorky Marta Brabencová
a Jana Mikulecká.

Technická redaktorka Marie Sýkorová.
Vytiskla Moravská typografie, a. s., Brno.
VA 22,13 (text 22,11, ilustrace 0,02);
VA 23,23.

Tematická skupina 02/3.
73/509-21-8.2

25-023-92