

KŘESŤANSKÝ HUMANISMUS VE FILOSOFICKÉ ANTROPOLOGII L. FEUERBACHA

VLASTIMIL ZÁTKA

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
Vlastimil.Zatka@htf.cuni.cz

CHRISTIAN HUMANISM IN THE PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF L. FEUERBACH

Abstract: This study examines Feuerbach's anthropological conception of the Christian religion and explores its deepest philosophical and theological problems. In contrast to Hegel, the young Feuerbach conceived of the Christian religion as a philosophical anthropology and rejected Hegel's metaphysical account of it. According to Feuerbach, the essence of the Christian religion is Christology, which in his view is a special kind of religious anthropology without metaphysical foundations. The study shows that in Feuerbach's conception of the Christian religion a new concept of the personal relationship between man and God was constructed. Instead of the traditional metaphysical description of the Christian belief in a transcendent God, a new theory of religious belief in Man and Humanity took its place. The study also emphasizes that Feuerbach's new anthropological and anti-metaphysical conception of religion was not only theoretical but also ethical, and that the main aim of his philosophy was to construct a deeper philosophical account of modern secular humanism in relation to Christian religion and ethics. The final part of the study highlights his importance for contemporary postmodern and post-metaphysical philosophical thought and his legacy for modern Czech humanist philosophy.

Keywords: anthropological theory of Christian religion; critique of Hegel's metaphysical conception of religion; religion as universal humanism; philosophical anthropology as Christology, new post-metaphysical theory of religious ethics; rejection of Nietzsche's nihilism and scientific positivism

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 94, 2023, No. 3 - 4, Number of Article 1, p. 184 – 222.

DOI: 10.14712/12117617.94.3-4.1

I.

Jestliže někteří postmoderní myslitelé pokládali za rozhodující filosofickou událost 19. století i celé evropské moderny myšlenku „Bůh je mrtev“, resp. „smrt Boha“,¹ - myšlenku, která byla ve *filosofii* interpretována jako konec nadvlády platónsko aristotelské metafyziky a průlom v metafyzických základech evropského

¹ M. Frank, *Brauchen wir eine „Neue Mythologie?“*, in: Frank M., *Kaltes Herz, Unendliche Fahrt, Neue Mythologie*, Frankfurt am Main 1989, str. 99.

filosofického myšlení,² a která se v *teologii* stala symbolem krize binárně založené platónsko křesťanské metafyziky rozdvoující svět na svět „pravého bytí“ a „nepravdivého zdání“ identifikovaný se světem morálního úpadku, viny a zla, a jestliže tito myslitelé označili tuto událost za nástup epochy naturalismu, nihilismu a liberalismu, a tedy koncepcí spojených se ztrátou vyššího a hlubšího smyslu lidského života, tak jedním z nejdůležitějších výsledků těchto diskusí bylo nepochybně zjištění, že uvedená událost vrhla radikálně nové světlo na dějiny evropského filosofického a teologického myšlení a otevřela cestu k jeho novým koncepcím, vizím a projektům.

Tato událost označovaná v dějinách filosofie jako *krize evropské metafyziky*, se netýkala jen tradičních oborů jako byla filosofie, historie, teorie umění, psychologie a dalších věd, ale také filosofických a teologických základů křesťanství a křesťanského náboženství. Zejména v průběhu 19. století se řada myslitelů pokusila o jeho nový výklad a snažila se nalézt jeho nová filosofická, metafyzická a teologická východiska. Tyto pokusy lze v tomto období rozdělit do dvou skupin, z nichž každá byla antitezí druhého. Na jedné straně stály pokusy inspirované konzervativní, křesťanstvím hluboce ovlivněnou koncepcí W.G.F. Hegela, na níž kriticky navázaly filosofické teorie mladohegelovců L. Feuerbacha, B. Bauera, M. Stirnera, K. Marxe, a k nimž se později připojila existenciální filosofie S. Kierkegaarda, na druhé straně stála postupně se rodící radikálně antikřesťanský zaměřená koncepce F. Nietzscheho. Kontrapozice obou těchto klíčových pólů filosofie 19. století utvářela prostor, v němž se pohybovalo tehdejší evropské filosofické i teologické myšlení, a utvářela půdu diskursu, v němž se zrodily jejich největší problémy, otázky a diskuse.

Jedním z největších problémů se v těchto diskusích stal spor o význam, úlohu a postavení křesťanství v moderní době a jeho vztah k filosofii. Jestliže G.W.F. Hegel na začátku 19. století hlásal, že jeho význam je pro moderní dobu zásadní, a že je nutné zachovat jeho úzké spojení s filosofií a prohloubit vztah mezi jejich výchozími principy – filosofickým *rozumem* a křesťanskou *vírou* – a tím korigovat jejich novověký rozkol, tak F. Nietzsche, podobně jako dříve řada jiných myslitelů (M. Stirner, B. Bauer, K. Marx, aj.), radikálním způsobem odmítl pokládat křesťanství za duchovní základ moderní doby. Označil jej naopak za náboženství „slabých“ neschopných vést svůj život v autentické odhodlanosti heroicky čelit nebezpečím lidského života bez opor – bez vyšších opor v zásvětní metafyzické

² M. Heidegger, *Nietzsches Wort „Gott ist tot“*, in: M. Heidegger, *Hozwege*, Frankfurt am Main, 4. vyd., str. 193–248.

transcendenci – a prožívat jej v nezajištěné nejistotě a odvaze odhodlaně vzdorovat otevřeným nebezpečím lidského osudu.

Zvláštní místo mezi oběma těmito krajními póly evropské filosofie 19. století zaujali dva myslitelé. Vedle dánského filosofa S. Kierkegaarda, pokládaného za zakladatele moderního křesťanského existencialismu a objevitele skrytých existenciálních rovin života moderního člověka pojatého jako *existence*, tzn. jako bytost skrývající ve svém nitru onen pověstný „okamžik“ *vertikální transcendence světa* – onen „záblesk“ existenciálního přesahu pozemského života prožitý v zážitku extatické vytrženosti ze světa věcí a spojený s překročením hranic bytí a vstupem do tajemné oblasti transcendentního „nebytí a nicoty“, a tedy tím, co později K. Jaspers označí za hlas volání „šifer transcendence“,³ to byl mladý L. Feuerbach, významný německý myslitel první poloviny 19. století, který ve svých raných spisech rovněž usiloval o nové filosofické pojetí křesťanství a modernizaci jeho základů. Feuerbach sám nazval tento program programem „zlidštění“ křesťanského náboženství a začlenil jej do své nové, humanisticky orientované „filosofie budoucnosti“ pojaté jako *personální filosofická antropologie*. Jeho cílem bylo zbavit náboženství tradičních metafyzických konstrukcí a dogmat a obnovit jeho funkci, význam a poslání v moderním, původnímu křesťanství se stále více vzdalujícím světě evropské průmyslové moderny 1. poloviny 19. století. Tedy údobí, v němž jeho význam ustupoval do pozadí a jeho duch slábl a vyhasínal, a v němž náboženství ztrácelo sílu být „kritickým oponentem“ moderního světa.⁴ Feuerbachův projekt měl ovšem také širší ambice – měl se stát součástí nové *antimetafyzicky* zaměřené „filosofie budoucnosti“, v níž by jeho nová antropologická koncepce křesťanství spolu s nově pojatou křesťanskou religiozitou a humanismem sehrály významnou roli.⁵

Z uvedeného je patrné, že Kierkegaard i Feuerbach nepodlehli módnímu, v tehdejší liberalizující se Evropě 19. století stále rychleji se šířícímu nihilismu spojeným s mýtem o „smrti Boha“, ale snažili se ukázat, že i v této době poznamenané nekritickým uctíváním moderní vědy a fascinované novodobou metafyzikou „technické vůle k moci“ propagující neomezenou nadvládu člověka nad přírodou, dějinami i sebou samým⁶, lze zachovat filosofický význam křesťanství a obnovit odkaz jeho poselství.

³ K. Jaspers, *Šifry transcendence*, Praha 2000, str. 59–62.

⁴ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart 1969, str. 362.

⁵ Tento program měl v 19. století širší ohlas a jeho jisté paralely lze např. nalézt např. u T.G. Masaryka v jeho *Ideálech humanitních*, Praha 1946, str. 7–11.

⁶ V níž se moderní člověk se stává privilegovaným „technickým projektem nadvlády nepodmíněné vůle k moci“. E. Fink, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt am Main, 1974, str. 9.

Feuerbachův pokus se zrodil v kritických diskusích s jeho nejvýznamnějším předchůdcem, rivalem a filosofickým oponentem - G.W.F. Hegelem – a jeho konzervativním pojetím křesťanství usilujícím o úzké spojení filosofie a náboženství, resp. filosofického *rozumu* a náboženské *víry*, v *jediný*, dějinně založený metafyzický útvar. Feuerbachův pokus se tak stal – spolu s pokusem Kierkegaardovým – jedním z nejvýznamnějších projektů vyrovnat se s Hegelem a jeho metafyzickým konceptem křesťanství ⁷ a vybudovat novou, čistě *antropologicky* založenou filosofii. Byl to současně pokus novým způsobem interpretovat samotné základy křesťanství, obnovit jeho humanistický étos a prohloubit jeho odkaz v moderní, mravně, eticky i nábožensky stále více se sekularizující evropské společnosti bez vyšších duchovních opor, hodnot a závazků.⁸

Je proto pozoruhodné, že mladý L. Feuerbach byl přesvědčen, že i v tomto moderním, stále více utilitárně zaměřeném světě redukováném na správné fungování byrokratických pravidel, předpisů a nařízení (M. Weber) a odcizené nadvlády abstraktních „tabulek a rejstříků“, jak to ve své kritice osvícenské moderny na konci 18. století pregnantně formuloval F. Schiller, ⁹ lze zachovat humánní étos křesťanství, a prokázat, že i v takto „odkouzleném“ světě stále existuje možnost vstoupit do světa založeného na hodnotách křesťanského humanismu a křesťanské etice. Cílem Feuerbachovy rané filosofie proto nebyla – na rozdíl od jiných mladohegelovců (Bauera, Stirnera a Marxe) – radikální kritika křesťanství spojená s jeho odmítnutím, nýbrž snaha novým způsobem interpretovat některé jeho části a obnovit jejich mravní poselství v podobě nové „religiózní antropologie“.¹⁰

Uvedli jsme, že Feuerbach ve svém pokusu obnovit význam křesťanského humanismu a zachovat jeho smysl, význam a poslání, polemizoval s Hegelem a jeho zvláštním pojetím křesťanství jako jedním z nejvyšších stadií vývoje tzv. „absolutního ducha“ završujícího dějinný vývoj „absolutna“. Hegelova koncepce křesťanství byla založená *metafyzicky*, a právě na Hegelovu metafyziku usilující

⁷ Jiným, neméně významným projektem vyrovnat se s Hegelovou filosofií byl pokus F.E.D. Schleiermachera, později spojený zejména s pokusem W. Diltheye aktualizovat a reinterpretovat její některé hlavní dialektické principy, zejména myšlenku dějinnosti, dějin a forem dějinného života, a zařadit je do nového filosofického kontextu, který vedl ke vzniku moderní *filosofické hermeneutiky*, což je ovšem téma přesahující rámec této studie.

⁸ Tedy v době, o níž Feuerbach sám kriticky říká, že „křesťanství v ní již dávno vymizelo z nejen z rozumu, ale i ze života lidí“, a stalo se „utkvělou myšlenkou, která je v nejkřiklavějším rozporu s našimi pojišťovnami proti ohni a na život, s našimi železnicemi a parními stroji, s našimi sbírkami obrazů a soch, s našimi vojenskými a odbornými školami, s našimi divadly a přírodopisnými kabinety.“ L. Feuerbach, *Podstata křesťanství*, Praha 1956, str. 56.

⁹ F. Schiller, *Výbor z filozofických spisů*, Praha 1992, str. 140.

¹⁰ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit. vyd., str. 362.

o spojení filosofie a náboženství v jediný harmonicky utvářený celek, zaměřil Feuerbach svou kritiku. Feuerbach označil Hegelův projekt snažící se nalézt soulad mezi filosofií, náboženstvím a moderním světem a redukuující ve svém idealismu existenci smyslově daných věcí na pouhý přechodný „moment“ v nekonečném vývoji dialektického seberozvíjení „absolutního ducha“ za problém, který je nutné vyřešit a odstranit. Feuerbach soudil, že je nutné postupovat jinak a zkoumat křesťanské náboženství nikoli *metafyzicky*, tzn. jako útvar podílející se na odhalování nejvyšší „pravdy“ absolutního bytí, ale *antropologicky*, tzn. v souvislosti s jeho funkcí a posláním v konečném lidském životě a jeho rolí při styku s reálným smyslovým světem.

Za první krok při řešení tohoto úkolu pokládal nutnost rehabilitovat výchozí složku lidských kontaktů se světem i ostatními lidskými bytostmi, za níž pokládal „smyslovost“.¹¹ Rozhodujícím úkolem jeho nové filosofie, která mj. také měla významné *postmoderní* ambice – měla se stát novou *antimetafyzickou* „filosofií budoucnosti“ -, se proto stal požadavek navrátit se k této původní složce lidské zkušenosti a rehabilitovat její funkci, smysl a význam. Feuerbachovou snahou bylo ukázat, že smyslovost nelze „rozpustit“ v dialektických strukturách logického myšlení, jak to učinil Hegel, nýbrž že má samostatný ontologický význam, hodnotu i funkci. Je totiž fakticky dána a nelze si ji vymyslet. Její bezprostřední, smyslově danou fakticitu nelze převést na ideální struktury logického myšlení a tímto způsobem idealizovat, jak se o to pokusil Hegel v *Úvodu k Fenomenologii ducha*, když smyslovou zkušenost dialekticky idealizoval a „převedel“ na její vyšší „pojmový“ základ.¹²

Feuerbachovým cílem bylo prokázat opak. Ukázat její nezávislý charakter a potvrdit, že nikoli myšlení, ale smyslovost je bezprostředním základem lidského života a výchozím principem lidské zkušenosti. Jedině tímto způsobem lze obnovit její autonomní charakter a zbavit ji metafyzických reliktních a konstrukcí. Pouze tímto způsobem ji lze také humanizovat a vnést do jejích základů antropologickou dimenzi. Pouze tímto způsobem ji lze zařadit do širšího kontextu lidského života, rehabilitovat její funkci a odhalit její původní význam v přirozených strukturách lidského života.¹³

¹¹ L. Feuerbach, *Ke kritice Hegelovy filosofie (1839)*, in: Feuerbach L., *Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce*, Praha 1959, str. 34.

¹² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Berlin 1971, str. 79-102. M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, in: M. Heidegger, *Hozwege*, cit. vyd., str. 105-193.

¹³ Ve své snaze rehabilitovat *smyslovost* jako výchozí složku filosofických rozborů smyslu, funkce a poslání křesťanství ovšem Feuerbach postupoval zcela *jíným* způsobem než F. Nietzsche, který se ve své kritice platónských základů křesťanství také obrátil ke „smyslovosti“ (resp. tělesnosti, pudovosti jako „řeči“ bezprostředních přírodních smyslových instinktů) a pokusil se ji interpretovat jako fenomén umožňující překročit horizont tradiční idealistické metafyziky a etiky a sestoupit k fundamentům „přirozeného“ bytí.

Feuerbach soudil, že při tomto přechodu od zkoumání ideálních metafyzických základů bytí k filosofické antropologii je současně také nutné korigovat Hegelův výklad křesťanství a křesťanské filosofie a teologie, což podle jeho názoru znamenalo učinit z nich „přirozenou“ součást lidského života a zařadit je do jeho kontextu. Rozhodujícím úkolem jeho nové „filosofie budoucnosti“ proto již nebudou zkoumání základních metafyzických a teologických struktur nejvyššího bytí, tj. Boha, jak tomu bylo u Hegela, nýbrž rozbor pohybu člověka v jeho konkrétních smyslových kontaktech se světem, což podle Feuerbacha znamenalo prozkoumat antropologický aparát „smyslového“ ústrojenství člověka v jeho emocionálních, psychologických a náboženských kontaktech se světem uskutečněných v konkrétních stycích s ostatními příslušníky lidské společnosti.

Uvedli jsme, že Hegelova zvláštní *filosofická* koncepce křesťanství spojená s úsilím spojit křesťanské náboženství s filosofií do jediného *živého*, harmonicky uspořádaného celku, která současně ale také měla významné *antiosvícenské* ambice – jejím cílem bylo uniknout prázdnému osvícenskému racionalismu spojeného fragmentarizací lidského života, rozpadem jeho jednoty a bezdomovím jako důsledků jednostranného novověkého vyprázdnění a zploštění moderního světa – byla sofistikovaná, rafinovaná, ale současně také velmi komplikovaná a problematická. Vyvíjela se ve dvou fázích. Rané, prezentované v Hegelových *Teologických spisech z mládí*, vydaných v ucelené podobě až na počátku 20. století¹⁴, a pozdější, v níž Hegel přešel na stanovisko „absolutna“ a křesťanství *racionalizoval*. Povýšil jej na jednu z rozhodujících forem vyjevování „absolutního ducha“ v dějinách a začlenil do systému své spekulativní filosofie. Společným jmenovatelem obou vývojových fází byla ale skutečnost, že Hegel přisoudil křesťanství zásadní *filosofický* význam a křesťanské náboženství úzce spojil se svou spekulativní filosofií a začlenil do výstavby jejích metafyzických základů. Jestliže v prvním období Hegel kladl důraz zejména na *antropologický*, tzn. humánní smysl a význam křesťanství, a elementem, kterému přikládal rozhodující význam při utváření humanistického smyslu, funkce a poslání náboženství byla *láska (caritas)* jako klíčový prvek utváření vzájemných lidských vztahů i vztahů člověka k Bohu¹⁵, tak v období druhém vyzdvihl naopak jeho *metafyzický* význam

Na rozdíl od Feuerbacha a jeho nové verze křesťanského humanismu ovšem Nietzscheův projekt vyústil v naturalismus a antikřesťanský nihilismus korunovaný tezí o „smrti Boha“. K širším souvislostem nejnověji srv. K.P. Liessmann, *Filosofie zakázaného vědění. Friedrich Nietzsche a černé stránky myšlení*, Praha 2013, str. 33 an.

¹⁴ H. Nohl (ed.), *Hegel's theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907. Srv. J. Patočka, *Hegelův filosofický a estetický vývoj*, in: J. Patočka, *Umění a čas I*, Sebrané spisy, sv. 4, Praha 2004, str. 237-264.

¹⁵ „Bůh je láska, láska je Bůh; neexistuje žádné jiné božstvo, než je láska. ... Ten, kdo nevěří, že Bůh byl v Ježíšovi, že pobýval v člověku, ten člověkem pohrdá“. G.W.F. Hegel, *Das Leben Jesu*, Jena 1906, str. 80. Srv. J. Patočka, *Hegelův filosofický a estetický vývoj*, cit. vyd., str. 241-248.

a křesťanství *racionalizoval*. Přisoudil mu zásadní roli v dialektickém procesu odhalování nejvyšších pravd bytí, který Hegel současně interpretoval jako proces odhalování nejvyšších teologických určení Boha spojený s jeho zjevováním ve světě a světových dějinách.

V tomto druhém stadiu svého vývoje Hegel mnohem hlubším a metafyzicky propracovanějším způsobem spojil filosofii s náboženstvím a teologií a přisoudil jim v systému své dialektické filosofie privilegované místo a funkci. Na stupnici jednotlivých ontologických stupňů odhalování „pravdy“ nejvyššího bytí zařadil tyto disciplíny na druhé místo za umění a před filosofií. Podle Hegela totiž platí, že náboženství sice obsahuje vyšší stupeň pravdy než umění – není jako umění založeno na „smyslovém názoru“, ale na „představě“ -, přesto ani tato skutečnost mu neumožňuje proniknout k nejvyššímu stupni „pravdy“ bytí, kterým je „pojem“.

¹⁶ Hegel soudil, že i přes tento handicap má křesťanské náboženství z všech podob „absolutního ducha“ k filosofii nejbližší. Mezi oběma disciplínami sice existuje *formální* rozdíl, jejich *obsah* je ale identický – zachytit a odhalit *pravdu* „nejvyššího bytí“, tj. Boha. I když platí, že náboženství – na rozdíl od filosofie – nemá univerzální význam a platnost, je totiž podle Hegela vázáno na sakrální obrazy, představy a symboly v jejich *smyslově názorné*, tzn. *konečné* podobě, přesto v procesu odhalování nejvyšší pravdy bytí hraje náboženství důležitou roli a spolu s filosofií otevírá privilegovanou cestu k jeho *poznání*. Umožňuje nahlédnout jádro bytí nekonečného absolutna, tzn. metafyzickou *esenci* Boha, i když v restringované podobě. I přes toto omezení podle Hegela ale stále platí, že pouze náboženství spolu s filosofií umožňují vstoupit do této privilegované oblasti a dosáhnout tento nejvyšší cíl lidského vědění, poznání a víry.

Specifickým rysem Hegelova pojetí náboženství ovšem byla skutečnost, a tím se odlišoval od jeho jiných, neméně vlivných novověkých filosofických koncepcí, zejména Kantova pojetí náboženství rozvíjeného v „hranicích pouhého rozumu“, že křesťanství nechápal jako abstraktní entitu a neredukoval jej na soubor formálních pravidel náboženského jednání. Neztotožnil jej s oblastí, jejíž „předměty“ (nekonečný svět, Boha a nesmrtelnou duši) si lze jako transcendentní „ideje“ sice představit, ale nikdy *poznat*. Tato oblast totiž leží za hranicemi empirického světa, a proto podle Kanta neexistuje její „smyslový“ ani „intelektuální“ *názor*. Hegel naproti tomu soudil, že do této oblasti lze proniknout a tuto údajně neřešitelnými aporiemi a antinomiemi zatíženou oblast¹⁷ lze *poznat*. Není totiž nekonečně

¹⁶ G.W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit. vyd., str. 532.

¹⁷ Podle Kanta o této oblasti nadsmyslového bytí platí „*ignoramus et ignorabimus*“, tzn. vždy zůstáváme před jejími branami a *nikdy* ji nepoznáme, protože metafyzický „rozum“ se ocitá v neřešitelných aporiích a protikladech, které není schopen vyřešit (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 341, B 399). Naproti tomu Hegel přichází, jak uvidíme dále, s jiným pojetím rozumu – jako sama ze sebe se dialekticky rozvíjející

vzdálená, ale entitou „konkrétně“ se vyskytující v každém konečném jsoucnu a prvkem reálně utvářejícím bytí každé věci. Hegelovo nekonečno není nekonečnem *potenciálním*, a tedy nekonečnem nekonečného regrese (*regresus ad infinitum*), ale nekonečnem *aktuálním*, a tedy reálně přítomnou, a proto *poznatelnou* entitou. V Hegelově pojetí proto Bůh (resp. nekonečné nekonečno) nepředstavuje pouhou „regulativní ideu“ praktického jednání, nýbrž je entitou, k níž lze proniknout a kterou lze poznat. Vyskytuje se v každém „konkrétním“ časovém, historickém a dějinném okamžiku přítomnosti absolutního bytí ve světě, v němž se nekonečné absolutno odkrývá ve své konečné podobě, a nekonečný Bůh vyjevuje svou přítomnost v konečném světě.

V tomto vrcholném časovém, historickém i dějinném okamžiku přítomnosti absolutního bytí ve světě se spojuje transcendence s imanencí, nekonečno s konečným světem, ideální esence s reálnou existencí, rozum s přírodou, nekonečný Bůh s konečným světem, duch s tělem. Tento proces vzájemného prostoupení všech těchto prvků, který kulminuje v jejich konečném spojení a sjednocení pokládá Hegel za vrcholnou filosofickou, metafyzickou a teologickou událost utvářející duchovní jádro veškerého bytí. Jako klíčová událost světových dějin je bodem, v němž se odhaluje nejvyšší pravda bytí, osou, kolem níž tyto dějiny oscilují, a cílem, k němuž směřují. Filosofie ukazuje, jak nejvyšší duchovní princip bytí - „duch“ (*logos, nús, rozum*) - prostupuje všemi částmi univerza i přírody a identifikuje se s jejich substanciálním jádrem, naproti teologii tomu odhaluje, jak se konečný svět zduchovňuje, a smyslová schránka lidské existence – tj. „tělo“ – se stává nesmrtelným „duchem“. I když se oba děje formálně liší, jejich obsah zůstává stejný – reálný prvek se přetváří v ideální a ideální v reálný. Každá z uvedených disciplín ovšem zachycuje tento proces v jiné podobě. Filosofie odhaluje jeho *univerzální* podobu a význam, protože jej popisuje prostřednictvím obecných pojmů a konstrukcí, naproti tomu náboženství zachycuje jeho *partikulární* podobu, protože jej předvádí ve smyslově názorných náboženských představách, obrazech a symbolech prezentovaných v rituálech, modlitbách a obřadech vyjadřujících individuální religiózní víru.

V této nejvyšší eschatologické události celého univerza i lidského života podle Hegela začínají, kulminují a končí *dějiny*. Člověk se setkává s nekonečným základem veškerého bytí – absolutnem (tj. Bohem), a toto absolutno vstupuje do konečného lidského života a spoluutváří jeho smysl, náplň a cíl. Nekonečný Bůh

nekonečné totality všech určení překračující veškerá konečná jsoucna i každou smyslově danou hranici (resp. každou určitost a určenost) a otevírající cestu k *poznání* nejvyššího principu veškerého bytí – nekonečného absolutna, tj. Boha. G.W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit. vyd., str. 175-182. Proti Kantovu *transcendentálnímu agnosticismu* zde Hegel staví svůj *metafyzický gnosticismus* spojený s *absolutním idealismem*.

se setkává s konečným člověkem a konečný člověk s nekonečným Bohem. V této vrcholné dějinné události, v níž se odhaluje vzájemná souvztažnost mezi Bohem a člověkem, kulminuje nejvyšší metafyzický a náboženský smysl bytí univerza, a touto nejvyšší eschatologickou událostí je příchod *bohočlověka* Ježíše Krista jako představitele nejvyššího stupně „božství člověka“ a „lidství boha“.¹⁸ Podle Hegela platí, že s jeho příchodem se „naplnil a dovršil dějinný čas“,¹⁹ protože *pouze* křesťanský Bůh je *současně* „duch i člověk“.²⁰ Toto unikátní spojení je podle Hegela „základem křesťanství“ a osou, kolem níž oscilují veškeré „světové dějiny“.²¹ Současně je bodem, k němuž „veškeré smysluplné, rozumné a srozumitelné dějiny“²² směřují a z něj vycházejí. Hegel přisoudil této události zásadní filosofický význam a vyvodil z ní důležitý závěr. Soudil, že Bůh, (resp. nekonečné absolutno), vyjevuje svou přítomnost ve světě *pouze* prostřednictvím člověka a prezentuje se v konečné lidské zkušenosti zakoušené při aktu dějinného vstoupení Boha do světa.

V této vrcholné religiozní události kulminuje nejhlubší mystický „praděj“ bytí, který ale *filosof* Hegel po vzoru plátónovského, resp. Proklova novoplatonismu racionalizoval²³ a označil za nejvýznamnější metafyzickou a teologickou událost odehrávající se v mystériu jejich vzájemného proniknutí, triadického členění a závěrečného spojení v mystické religiozní identifikaci.²⁴ Je to událost, v níž se „božské a lidské smířilo v Kristu“ a v níž kulminovala nejvyšší „filosofická pravda křesťanství“.²⁵ Posuzováno z tohoto hlediska, celá Hegelova spekulativní filosofie absolutního ducha i křesťanského náboženství není vlastně ničím jiným

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Leipzig 1907, str. 414.

¹⁹ „Identita subjektu a Boha se ve světě odhalila, když se naplnil čas: vědomí této identity je poznáním Boha v jeho pravdě. Obsahem pravdy je duch sám, živoucí pohyb v sobě samém. Podstata Boha být čistým duchem se člověku zjevuje v křesťanském náboženství“. Tamtéž, str. 413.

²⁰ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 5. vyd., Stuttgart 1967, str. 59.

²¹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit.vyd., str. 408.

²² K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, cit.vyd., str. 59.

²³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. III. Leipzig 1971, str. 9, 230. Hegel interpretoval Plátónovu novoplatónskou filosofii jako „pozvednutí ducha do myšlení či do sféry pohybu myšlenky“ a jejím principem je „rozum, který je sám v sobě a pro sebe“. W. Beierwaltes, *Platonismus a idealismus*, Praha 1996, str. 154. Také pro Feuerbacha Hegel proto není, jak uvidíme dále, „německý či křesťanský Aristotelés, ale německý Proklos“. Proto celá jeho „absolutní filosofie“ není nic jiného, než „obrozená alexandrijská filosofie“. L. Feuerbach, *Zásady filosofie budoucnosti*, in: L. Feuerbach, *Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce*, cit. vyd., str. 121.

²⁴ Podle Hegela novoplatonismu přináležejí zásluha, že „zbavil myšlení smyslovosti“ (W. Beierwaltes, cit. d. str. 175,176). V dané souvislosti je také signifikantní, že Hegel ztotožnil svůj termín „spekulativní“ s novoplatónským výrazem „mystický“. (Tamtéž, str. 182.)

²⁵ „Podle Hegela je filosofická pravda křesťanství dána tím, že Kristus překonal rozdvojenost mezi lidským a božským.“ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit. vyd., str. 60.

než grandiózní oslavou této mysteriózní události a pokusem o její racionální vysvětlení.²⁶ Je pokusem racionálním *filosofickým* způsobem zachytit a vysvětlit nadpozemský „zážrak“ - akt zpřítomnění nekonečného ducha v konečném světě a objasnit tajemný extatický okamžik příchodu nekonečného Boha do konečného světa a do dějin, a tím opět prokázat jeho *živou* přítomnost ve světě konečných lidských bytostí. Je to událost, která je metafyzickým i religiózním základem dějin a dějinné pohnutosti bytí a která má zvláštní temporální ráz. V jejím průběhu se rozhodující časová určení dějin – přítomnost, minulost a budoucnost – spojují do jediného časového okamžiku aktuální přítomnosti nejvyššího bytí (tj. Boha) v lidských dějinách, a tato jedinečná událost získává univerzální význam a platnost. Má nadčasový charakter a je doprovázená vírou a přesvědčením o jejím „věčném“ opakování v eschatologicky pojaté budoucnosti.

Tato budoucnost má ovšem podle Hegela zvláštní charakter. Je budoucností „uzavřenou“ a „minulou“. Je budoucností, která je naplněním svého „počátku“ a dokonáním svého „začátku“, a má proto předem daný cíl, směřování i vyústění. Takto uzavřená budoucnost ovšem není než replikou minulosti, jejím zvláštním opakováním a opakujícím se zpřítomňováním oné epochální události příchodu Boha do světa, jež se sice odehrála v minulosti, ale která zůstává stále přítomná a je dokladem trvalé přítomnosti nejvyššího bytí, tj. Boha, ve světě. V tomto zvláštním extatickém okamžiku se minulost spojuje s budoucností do aktuálně přítomného celku věčného, nedějinného absolutního bytí, v němž rozhodující místo získává přítomnost, v níž se tato určení spojují a vytvářejí komplexní útvar stále přítomného absolutního bytí, který má, jak jsme uvedli, zvláštní charakter. Dominuje v něm „minulá budoucnost“, tj. budoucnost, která je zvláštní replikou minulosti, a tedy podvojným časovým určením, v níž je budoucnost naplněná předem daným, v minulosti určeným obsahem. Tato budoucnost je proto je budoucností naplněnou a uzavřenou – naplněnou svým „počátkem“ a uzavřenou svým „začátkem“, který je jejím koncem, a stává se neměnnou, stále přítomnou veličinou v jejím neustále se opakujícím sebezpřítomňování.

Tento paradoxní „minulostní“ charakter budoucnosti byl ale důsledkem Hegelovy poplatnosti hlavním principům platónsko aristotelské metafyziky preferující nadvládu ideálních složek bytí, tj. ideality nad realitou, ideální „esence“ nad reálnou „existencí“, existující přítomnosti nad neexistující minulostí, resp. „dosud“ nepřítomnou budoucností. Tato určení spojená s představou o dominantním postavení ideálních určení bytí – tj. „idejí“, resp. „esencí“

²⁶ Tento proces „zduchovnění“ univerza zahájil podle Hegela v antice Anaxagorás, který prohlásil, že bytí je „nús“, (*logos*), což v Hegelově interpretaci znamenalo, že základem bytí je „myšlenka“, resp. „pojem“. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Leipzig 1932, str. 31. G.W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit. vyd., str. 45.

a „pojmu“ – nad světem reálných věcí, a stává se hlavní překážkou možnosti začlenit Hegelovu spekulativní filosofii spolu s jeho filosofií náboženství do horizontu současného postmoderního a postmetafyzického myšlení. Hegel se ocitl v rozporu nejen s osvícenstvím a jeho „pokrokovým“ pojetím dějin, k němuž měl ambivalentní vztah – na jedné straně jej sice uznával a oceňoval jako období nástupu dějin „rozumu“, ale na druhé straně, podobně jako F. Schiller, jej kritizoval jako vyprázdněný a neživý projekt neschopný evropskou modernu „omladit“²⁷ – ale také do rozporu s biblickým křesťanstvím a jeho ideou skrytého kérygmatického poselství.

Jedním z dalších velkých problémů Hegelovy filosofie křesťanského náboženství byla jeho velkolepá, ale současně také problematická *filosofická* interpretace vlastního jádra křesťanské mytologie – příchodu Krista, jeho smrti a znovuvzkříšení jako symbolů příchodu transcendentního Boha do světa a konkrétních příkladů dvou rozhodujících událostí: a) sekulárního „zesvětštění“ křesťanského náboženství a jeho inkarnace do světa profánních významů a symbolů, b) religiózního „zduchovnění“ světa a jeho identifikace se světem ideálních pojmů filosofického „rozumu“. V Hegelově interpretaci to byly komplementární události zásadního významu,²⁸ které mu měly umožnit, jak sám říká, nalézt svůj „Rhodos“, a „neskákat“, což v jeho interpretaci znamenalo nalézt pevnou půdu pod nohama, a naplnit smysl slavného antického hesla „*hic Rhodus, hic saltus*“.²⁹ Jinými slovy řečeno, znamenalo to zahájit a dokončit proces *filosofické afirmace* stávajícího světa a zůstat na pevné půdě stávajícího bytí, a tedy toho, co

²⁷ Srv. G. W. F. Hegel, *Nejstarší program německého idealismu*. Publikován in: R. Bubner (ed.), *Das älteste Systemprogramm* (Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus), Bonn 1973, str. 263-264. Od osvícenské ideje nekonečného historického pokroku se Hegel odlišoval svou tezí o uzavřeném konci dějin a eschatologickém naplnění doby, času i dějin. Hlavním úskalím této koncepce ovšem bylo, že Hegel – podobně jako mladý Schelling – se ve svém projektu snažil spojit antické *cyklické* pojetí času a dějin s křesťanským *historickým* pojetím dějin, které má lineární teleologický charakter a uzavřenou eschatologickou podobu, a podle něhož platí, že dějiny i historie směřují od svého začátku ke svému naplnění, vyvrcholení a konci. Proti abstraktnímu osvícenskému pojetí historie jako nekonečného lineárního procesu zdokonalování rozumu v rámci lidské civilizace a kultury (Fichte), zde Hegel staví požadavek naplnit *konkrétní* smysl *konečného* lidského života i světových dějin v *aktuálním* propojení filosofického rozumu s *vykupitelským* charakterem víry.

²⁸ Hegel hodnotil tento proces „zesvětštění“ křesťanského náboženství *pozitivně*. Proto „*takzvaná* *sekularizace původního křesťanství* – jeho ducha a jeho svobody – v *žádném případě* *neznamená* *odsouzeníhodné odpadnutí od jeho původního smyslu, nýbrž naopak: je pravdivou explikací tohoto jeho původu prostřednictvím jeho pozitivního uskutečnění*.“ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit. vyd., str. 48. K širší diskusi o problematice zesvětštění křesťanství a jeho filosofických dopadech v novověku srov. diskusi mezi H. Blumenbergem a K. Löwithem spolupodmíněné různými výklady teze C. Schmitta – „*všechny* *pregnantní pojmy* *moderní státovědy* *jsou* *sekularizovanými pojmy* *theologickými*“. srv. C. Schmitt, *Politická theologie*, Praha 2012, str. 31.

²⁹ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, 4.vyd., Berlín 1956., str. 16.

„skutečně jest“ (*Sein*), a nepokoušet se – jako I. Kant – „skákat“, resp. „tancovat“, a tedy proniknout do oblasti toho, co by hypoteticky „mělo být“ (*Sollen*).

Hegel na rozdíl od Kanta totiž soudil, že je nutné držet se pevné půdy stávajícího bytí (*Rhodos*) a „neskákat“ a „netancovat“, a tedy neusilovat o „skok“ do neznámého světa noumenálních „věcí o sobě“, což v dané souvislosti mj. znamenalo dokončit jeho vlastní program – spojit filosofii s náboženstvím, resp. rozum s vírou, v *jediný* historicky i dějinně existující celek obsahující nejvyšší „pravdy“ bytí. Požadavek dokončit tento program a nutnost provést uvedené spojení vylíčil Hegel také pomocí jiného přirovnání, které v dané souvislosti rovněž použil – alegorického lutheránského obrazu symbolického spojení „růže s křížem“³⁰ v *jediný* významový celek, v němž „růže“ (*filosofie*) může plně odhalit svou pravdu a krásu *pouze* na „kříži“, a tedy plně rozkvést na půdě křesťanského náboženství jako nejvyšším dějinně religiózním výtvaru „římsko germánského“ světa.³¹ Pouze v tomto spojení se podle Hegela může naplnit základní poslání křesťanství a lze dosáhnout nejvyšší cíl světových dějin – „ideu svobody“³² – korunovanou příchodem Ježíše Krista. *Filosof* Hegel ovšem soudil, že příchod Krista neznamena jen počátek dějin a že jeho smrt není jen smrtí v pravém slova smyslu, tj. definitivním koncem spojeným s nebytím a nicotou, nýbrž že se v této výjimečné události (transsubstancializaci) současně rodí *idea bohočlověka* jako vzor zachycení a zobrazení člověka v jeho podvojně podobě: a) jako *ideálního* „obrazu“ nesmrtelného Boha, a b) jako jeho *reálného* smyslového zobrazení ve „zjevu“ v jeho konečné smrtelné podobě.

V Hegelově pojetí se Kristus stal příkladem reálné existence jednoho z klíčových pojmů jeho spekulativní filosofie, pojmu „konkrétního obecná“, resp. „konkrétní obecnosti“, jako zvláštního metafyzického útvaru vznikajícího spojením ideálních a reálných složek bytí v *jediný* ontologický celek označující pojem „konkrétní individuality“, resp. „individuální skutečnosti“. Postava Krista se v jeho interpretaci stala příkladem názorného ztělesnění individuální existence tohoto „konkrétního obecná“ v reálné podobě. Je ztělesněním spojení *reálně* existujícího individuálního bytí, tj. smyslového člověka, a *ideálního* nadsmyslového Boha v konkrétní personalizované osobě. V tomto spojení byla postava bohočlověka Krista zobecněna a racionalizována, a z tajemné, nadpозemskou vírou utvářené a rozumem nikdy plně pochopitelné postavy přetvořena v racionální filosofickou konstrukci preferující filosofii nad náboženstvím, rozum nad vírou, logické myšlení (resp. pojem) nad religiózním pocitem, slovem a emocí, filosofickou reflexi

³⁰ Tamtéž. Srv. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit. vyd., str. 28–40. Blíže k tomu také pozn. č. 50 na str. 201.

³¹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit. vyd., str. 407–427.

³² G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, cit. vyd., str. 17.

nad náboženskou modlitbou, a stala se metafyzickým konceptem přehlízejícím specifický charakter této postavy s jejím tajemným nezpředměnitelným charismatem spojeným s nesekularizovatelnou religiózní vírou.

Hegel soudil, že tento proces je současně procesem přeměny náboženských biblických *představ* do podoby filosofických *myšlenek* a „*pojmu*“, a tedy logických útvarů jako nejvyšších ontologických nástrojů filosofie. Podle jeho názoru je to totiž jediný způsob, jak křesťanské náboženství může získat *univerzální* význam a poslání. Tím, že prostřednictvím filosofie vstoupí do sekulárního světa, může se stát rozhodující silou v lidských dějinách interpretovaných jako vývoj „vědomí pojmu svobody“. ³³ Pouze tímto způsobem se může víra spojit s rozumem a stát součástí *systému* univerzálního filosofického poznání, vědění a myšlení, a pouze tímto způsobem se mohou partikulární *slova* Písma svatého obsažená v náboženských představách, modlitbách a pocitech přeměnit v obecné *pojmy* jako nástroje filosofického myšlení. Hegel tím sice na jedné straně destruoval jádro křesťanského náboženství – tím, že náboženskou víru jako akt tajemného splynutí s nejvyšší božskou bytostí a akt empatického odevzdání se do rukou její milosti založený na *živém* a autenticky prožitém okamžiku *racionalizoval*, učinil ji předmětem filosofické reflexe a tím objektivizoval – na druhé straně ale současně tím, že náboženskou víru označil za *nutný* předstupeň filosofického vědění a poznání, křesťanské náboženství povýšil a přisoudil mu *univerzální* ahistorickou platnost, význam a poslání. ³⁴

Toto byla Hegelova odpověď na možné spojení filosofie a náboženství, rozumu a víry, resp. pojmu a slova, ³⁵ v jediný útvar spekulativní filosofie. Tento útvar má ovšem zvláštní ambivalentní charakter, funkci a poslání. Tím, že na jedné straně uvedené prvky spojil do *živého*, harmonicky uspořádaného celku absolutního bytí sice umožnil překonat osvícenstvím vyvolanou a Hegelem systematicky kritizovanou *krizi* moderního světa – jeho „*opuštěnost Bohem*“ ³⁶ spojenou s *bezdomovím* moderního člověka – ale na druhé straně tím, jak jsme uvedli, negoval vlastní smysl, význam i poslání náboženství a jeho tajemného *nadpřirozeného* poselství. Jeho filosofie se stala metafyzickým uskutečněním křesťanského náboženství, a *vice versa*, toto náboženství se stalo religiózním provedením jeho filosofie. Rovněž Hegelova sofistikovaná *filosofická* interpretace smrti Boha a jeho znovuvzkříšení jako „smrt smrti“, resp. „negace negace“, spojená

³³ G.W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit. vyd., str. 563.

³⁴ Hegel nechápal toto „překonání“ náboženství filosofií jako „negaci, nýbrž jako obohacení a prohloubení duchovního obsahu absolutního náboženství.“ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit. vyd., str. 39.

³⁵ Ale také – posuzováno z hlediska širšího historického kontextu – spojení antické filosofie a vědy s křesťanstvím a jeho věroučnými dogmaty.

³⁶ „Gottverlassenheit“. G.W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, cit. vyd., str.7.

s „překonáním“ subjektivní „představy“ objektivním filosofickým „pojmem“, a tedy postupy spojenými s idealizací faktu smrti konečného smyslového jedince a jeho přeměny v nekonečnou nadpřirozenou duchovní entitu, a která byla, jak jsme uvedli, mj. ovlivněna a spolupodmíněna Hegelovou recepcí některých myšlenek alexandrijského novoplatónského idealismu, byla kritizována a označena za koncepci bagatelizující vlastní jádro křesťanského náboženství a jeho pojetí víry jako specifického způsobu religiózního vztahování se člověka k Bohu, odehrávajícího se v tajemných rovinách empatického porozumění a vyslyšení autentického hlasu skrytých hlubin božského bytí. Byla označena za projekt přehlížející a nerespektující význam veličin neuchopitelných klasickou metafyzickou filosofií a jejími metodami, postupy a požadavky.

Viděli jsme, že primárním úkolem Hegelovy spekulativní filosofie bylo uchopit nedějinný celek absolutního bytí v „konkrétní“ dějinné podobě historicky představované křesťanským náboženstvím. Filosofii Hegel proto pateticky označil za „bohoslužbu“³⁷ zpřítomňující ve filosofické reflexi pojaté jako duchovní „modlitba“ nekonečné absolutno (tj. Boha), a sám sebe za „kazatele absolutna“ „Bohem odsouzeného stát se filosofem“.³⁸ Pouze filosofie umožňuje tento děj racionálně názorným, a tedy *pojmovým* způsobem uchopit a poznat. Pouze filosofie³⁹, a nikoli náboženská víra, umožňuje proniknout k touto bytostnému základu bytí celého univerza a odhalit, jak Hegel říká ve „*Velké logice*“ (*Wissenschaft der Logik*), nejhlubší dialektické struktury „myšlení Boha před stvořením světa“.⁴⁰ Pouze filosofie umožňuje do této oblasti vstoupit a transparentním způsobem tento děj pomocí spekulativního filosofického „rozumu“ *nazřít, vidět a poznat*, tzn. zpředměnit a objektivizovat. Právě tento zvláštní aspekt umožňující *vidět, poznat a nazřít*, a tedy názorně *zpředměnit* ideální jádro, resp. logickou *esenci* a *ideu*, nekonečného absolutna, tj. Boha, a *pojmovým* způsobem ji zachytit a vyjádřit, představuje jeden z největších filosofických, metafyzických i teologických problémů Hegelova spekulativního pojetí křesťanského náboženství.

³⁷ G.W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, in: G.W. F. Hegel, *Jeaner Schriften*, Berlin 1972, str. 261.

³⁸ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit. vyd., str. 60.

³⁹ Filosofie je podle Hegela „*pojmovým poznáním Boha*“ směřujícím k uchopení „*věčnosti*“. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit. vyd., str. 12, 15, 17.

⁴⁰ „Logika se tak stává filosofií vůbec, či dokonce – na základě ztotožnění s absolutním duchem, pravdou či ideou – spekulativní theologií, v ní Bůh neničí rozum, nýbrž filosofická reflexe ruší Boha v sobě samém“ (W. Beierwalters, *Platonismus a idealismus*, cit. vyd., str.179). Podle Hegela totiž platí, že „logiku je tak třeba chápat jako systém čistého rozumu, jako říši čistých myšlenky. *Tato říše je pravdou, jak je bez obalu o sobě a pro sebe*. Můžeme se proto vyjádřit tak, že tento obsah je *představením Boha, jak je ve své věčné bytnosti před stvořením přírody a konečného ducha*.“ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, cit. vyd., str.31. Filosofická logika proto sama v sobě obsahuje „nejvyšší rozum“ a je explikací „rozumu nejvyššího, tj. rozumu Boha“. (Tamtéž, II, str. 355-6).

Hegel zůstal na půdě tradiční platónsko aristotelské metafyziky s jejím problémem „zapomenutosti bytí“ (M. Heidegger) a nepřekročil její horizont. Tím se ve svém pojetí náboženství i filosofie mj. radikálně odlišoval například od F.D.E. Schleiermachera, jiného významného myslitele a teologa, který sice působil na Berlínské univerzitě ve stejné době jako Hegel, ale který se vydal jinou cestou. Tento myslitel ve svých výzkumech otevřel cestu k pozdější moderní filosofické a teologické *hermeneutice* kladoucí důraz *nikoli* na zpředměťující akty pojmového myšlení, vidění a poznání „esenciálních“ určení absolutního bytí, tj. Boha, prostřednictvím racionálních *pojmu*, nýbrž nastínil novou koncepci založenou na nepředmětném *porozumění* skrytému hermeneutickému *smyslu* jazykových a náboženských výrazů, a tedy *smyslu slov* (tj. *nikoli významu* logických *pojmu*), ukrytého v hermeneutických strukturách jazykové a gramatické výstavby *textu*, resp. na *vyslyšení* hlasu poselství *slova* božího skrývajícího se v příslušných kapitolách Písma Svatého.

Ve Schleiermachereově koncepci běželo o něco jiného a nového, o interpretaci skrytého *hermeneutického smyslu slov* daného textu a odhalení hermeneutických souvislostí jejich kontextuálního *jazykového*, (tj. gramatického *nikoli* logického) obsahu.⁴¹ V pozdější filosofické hermeneutice u W. Diltheye, M. Heideggera a H.-G. Gadamera o odhalení a výklad skrytého smyslu dějin (Dilthey), resp. rozboru „zapomenutého“ smyslu „pravdy bytí“ ukryté v temporálních strukturách „pobyту“ (Heidegger), resp. uchopení skrytého hermeneutického smyslu „podtextových“ rovin řeči (Gadamer), a tedy odkrytí dalších, klasickou metafyzikou opomíjených dimenzí, které nelze uchopit tradičními metodami ani pomocí klasických nástrojů zpředměťujícího filosofického myšlení s jeho kognitivních konstrukcí a funkcí. Tyto skryté vrstvy jsou uchopitelné *pouze* pomocí filosofické, resp. teologické hermeneutiky kladoucí důkaz *nikoli* na pojmové myšlení a pojmové uchopení esenciálního jádra („podstaty“) zkoumaných předmětů v aktech jejich kognitivního osvojení identifikujícího „bytí a myšlení“ v jediný významově invariantní sémantický celek (*Parmenidés*), nýbrž usilující o hlubší hermeneutické „porozumění“ skrytému *smyslu* předteoretických jazykových útvarů artikulovaných ve slovech a řeči, a tedy postupech založených na zcela jiných metodologických východiscích než klasická platónsko aristotelská metafyzika, dialektika a rétorika – na metodě hermeneutického kruhu, na metodě předteoretického porozumění (*Verstehen*) fundamentálním ontologickým

⁴¹ H.-G. Gadamer *Wahrheit und Methode*, cit. vyd., str. 158-161. Gadamer ovšem na druhé straně vyzdvihuje přínos Hegelova pojetí filosofie jako nauky o procesu *asubjektivního* hermeneutického odhalování *dějinné pravdy bytí*.

strukturám bytí pobytu ve světě, na metodě odhalování skrytých temporálních struktur („existenciálů“) lidského života, aj.

Hegel ovšem na rozdíl od Schleiermachera⁴² adoroval klasickou metafyziku, resp. spekulativní dialektiku a logiku, spojenou s preferováním dominantní role filosofie a její nadvlády nad náboženskou vírou, a zůstal na její půdě. Chápal ji, jak jsme viděli, jako „vědu“ o odkrývání nejvyšší „pravdy bytí“, a tedy jako disciplínu, která má privilegovaný úkol, cíl a poslání. Je naukou o nejvyšších formách bytí a jejím úkolem je prozkoumat, odhalit a *poznat* jejich dějinný základ. Jejím dalším úkolem je spojit anonymní dějiny bytí s konkrétními personálními dějinami lidstva v jednotný, teleologicky utvářený celek směřující k jedinému cíli – odhalení nejvyšší eschatologické *pravdy* dějin. Tato pravda má podle Hegela „konkrétní“ dějinný i historický charakter a její dějiny nejsou ničím jiným než kontinuálním dialektickým procesem spojujícím všechny minulé historické epochy světa v *jediný*, teleologicky utvářený celek. Takto interpretované dějiny jsou dějinami světa a mají „světový“ charakter. Jejich „pravdou“ je pohyb jejich vnitřního dialektického seberozvíjení spojující jejich počátek a konec v jediný, teleologicky uspořádaný útvar, který má ovšem paradoxní podobu. Platí, že jeho *obsah* utváří jeho *formu*, a *forma obsah*. Jinými slovy řečeno, platí, že „*pravda* dějin“ se utváří v „*dějínách pravdy*“, a že se jeho *formální struktura*, kterou představují čisté logické „*pravdy*“ filosofického *rozumu*, tedy utváří v dějínách „*pravdy*“ jeho *obsahu*, tzn. v dějínách náboženství a religiózní *víry*, a že v tomto dialektickém procesu spojujícího obě rozhodující části absolutna, tj. jeho ideální formu a reálný obsah, dochází ke spojení filosofie s teologií, rozumu s vírou, filosofického myšlení s náboženským přesvědčením, cítěním a vyznáním.

Světové dějiny jsou proto podle Hegela *živým*, stále přítomným celkem spojujícím minulost, přítomnost a budoucnost v *jediný* časově, dějinně a historicky přítomný útvar založený na vnitřním pohybu, který kulminuje ve dvou nejvyšších, vzájemně spojených událostech – *metafyzicko teologické*, kterou je zjevení Boha v lidské podobě bohočlověka Ježíše Krista,⁴³ a *filosoficko antropologické*, kterou je zrod nového člověka v podobě *moderního svobodného občana* uskutečňujícího svou svobodu v novém, jím spoluvytvářeném světě, v němž se setkává sám se sebou, se svou vlastní „*podstatou*“ realizovanou v novém typu moderní

⁴² K hlubším *filosofickým* rozdílům mezi oběma mysliteli srvn. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit. vyd., str. 158–161, 172–185.

⁴³ „Filosofická pravda křesťanství“ je dána podle Hegela tím, že „Kristus dokázal usmířit rozdvojení mezi lidským a božským světem. U člověka mohlo k tomuto usmíření dojít jen proto, protože o sobě se to odehrálo již v Kristu; to samé se ale musí také odehrát skrze nás a pro nás, aby se o sobě a pro sebe stalo pravdou, kterou již jest.“ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit. vyd., str. 60. Srv. G.W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit. vyd. str. 527–528.

společnosti. Společnosti existující v podobě organického společenství (resp. státu), v němž jsou obecné lidské zájmy úzce spojeny s individuálními zájmy každého jednotlivce v jednotný harmonický celek umožňující dosáhnout „pravou“ lidskou svobodu, Hegelem definovanou jako „bytí při sobě v jiném“.⁴⁴ Je to svoboda plná, nepodmíněná a celistvá, a tedy svoboda duchovní, mravní a metafyzická, a nikoli svoboda pouze materiální, liberální a hédonistická, a tedy fragmentární, podmíněná a světská, jak je tomu u např. J. Locka, jiného významného moderního teoretika lidské svobody.⁴⁵ Tato „nepředmětná“ svoboda – duchovní, mravní, náboženská i politická – má podle Hegela křesťanský základ⁴⁶ a je fenoménem existujícím v současném západním světě na základě jeho historického vývoje.⁴⁷ Je fenoménem vzniklým ve světě stávajícího Západu,⁴⁸ a tedy historickém civilizačním údobí otevřeném antikou a dovršeném Velkou francouzskou revolucí, vrcholnou dějinnou událostí završující historický pohyb univerzálních lidských dějin a znamenající kulminaci „absolutního ducha“ ve světových dějinách pojatých jako vývoj „vědomí pojmu svobody“. Byla to událost, která se odehrála se na půdě západního křesťanství a dovršila proces „konkrétního smíření božského principu se světem“. Současně povznesla jako „nádherný východ Slunce“ mysl „každé myslící bytosti“ k novým výšinám a obzorům a vedla k nadšeným „oslavám této

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit. vyd., str. 562.

⁴⁵ Srv. J. Locke, *Dvě pojednání o vládě*, Praha 1965, str. 149-160. L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago 1965, str. 202–251.

⁴⁶ „Ve státě je svoboda uchovávána a potvrzována prostřednictvím náboženství, protože mravní právo je ve státě [založeno V.Z.] pouze na uskutečňování základního principu náboženství“. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit. vyd., str. 427.

⁴⁷ „Posláním dějin je pouze dosáhnout, aby se náboženství ukázalo jako lidský rozum, aby se religiózní princip skrytý v lidských srdcích projevil také jako svoboda ve světě. Tím je překonáno rozdělení mezi niterností srdce a světem.“ (G.W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit. vyd., str. 427.) Podle Hegela totiž platí, že náboženství jako subjektivní religiózní dispozice lidské mysli (resp. ducha) založená na niterné víře se *musí* objektivovat ve světě, protože pouze tímto způsobem může *subjektivní* víra získat *objektivní* světský význam a platnost, a tím překonat *uměle* vytvořený protiklad mezi „rozumem a náboženstvím“, resp. mezi „náboženstvím a světem“, který ovšem *není*, jak Hegel říká a zdůrazňuje, striktním „protikladem“, nýbrž pouhým „rozdílem“. Jestliže „rozum tvoří podstatu ducha, jak božského, tak i lidského“, tak „rozdíl“ mezi náboženstvím a světem je podle Hegela dán pouze tím, že „náboženství jako takové je rozum, který existuje v mysli a srdci, je chrámem pravdy a svobody ustavené v Bohu“, zatímco „stát ustavený na základě stejného rozumu je chrámem lidské svobody [prezentované V.Z.] ve vědění a v touze po skutečnosti, jejichž vlastní obsah lze již nazvat božským“. (Tamtéž.)

⁴⁸ Vývoj světových dějin je podle Hegela zákonitým vývojem „*dějin vědomí svobody*“ a má předem daný směr, průběh a vyústění. Postupuje od Východu na Západ a přechází od východních říší „prostoru“ k západním státům existujícími v „čase“. Hegel v této souvislosti vytvořil hierarchickou stupnici různých typů svobody, podle níž platí, že v orientálních říších Východu byl svobodný pouze *jeden* člověk, tj. despotický vládce, v Řecku a římském světě jen *někteří* (aristokracie), a na Západě, tj. „v germánsko – křesťanském“ světě, jsou svobodní *všichni* lidé, ovšem jen „o sobě“, tzn. ve své „bytnosti“. Praktická realizace této možnosti zůstává otázkou konkrétního historického vývoje. (Tamtéž, str. 53).

epochy“. „Tuto dobu tak ovládlo vznešené pohnutí, svět byl zasažen entusiasmem ducha, jako kdyby teprve až teď došlo ke smíření božského [bytí V.Z.] se světem“.⁴⁹

Tento dějinný pohyb je pohybem spojujícím *filosofii* dějinného pokroku s křesťanskou *teologií* a její ideou eschatologického završení dějin v jejich konečném naplnění a vnitrosvětském konci.⁵⁰ Dějiny mají proto podle Hegela předem daný a určený průběh. Jsou realizací *ideje svobody* a jejich náplní je dosáhnout tento cíl ve sledu jednotlivých, postupně se rozvíjejících historických období procesu vývoje „vědomí svobody“.⁵¹ Takto koncipované dějiny jsou ale také *soudem*, a to soudem nejen světským a pozemským, ale také extramundánním, tj. metafyzickým, teologickým a eschatologickým.⁵² Uvedená určení ovšem mají ambivalentní charakter, který ale Hegel plně nereflektoval a přehlédl. Obě roviny – světská a mimosvětská – se v jeho pojetí překrývaly a splývaly, a světové dějiny chápal jako proces prohlubujícího se spojení „rozumu a víry“, a tedy aliance světské filosofie s křesťanskou transcendentální teologií v novém útvaru, který umožňuje tyto dějiny v objektivujícím metafyzickém odstupu *reflexivně* nazřít, uchopit a poznat, a v následném „rekursivním“ pohledu⁵³ posoudit a zhodnotit

⁴⁹ Tamtéž, str. 552.

⁵⁰ Jak jsme již uvedli (str. 195), Hegel popsal vlastní smysl, cíl a poslání své filosofie dějin pomocí symbolického lutheránského obrazu jako alegorické spojení „růže a kříže“ chápaného jako variace na téma dokončení příkazu antického hesla „*hic Rhodus, hic saltus*“, (G.W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit. vyd., str. 16.), tzn. jako možnost *afirmativním* způsobem spojit *filosofický rozum* s *křesťanským křížem* jako duchovním jádrem bytí *zde v tomto světě*. K „překonání“ jejich rozporu a jejich následnému harmonickému „smíření“ dochází v novém útvaru – Hegelově spekulativní filosofii pojaté jako „*filosofická teologie*“. (K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit. vyd., str. 30.) „Růže“ v této „filosofické teologii“ reprezentuje filosofii, která může svou pravdu plně rozvinout *pouze* na „kříži“, což byl v teologických a filosofických meditacích lutheránského protestantismu jeden ze způsobů, jak alegorickým způsobem v symbolické podobě zachytit a vyjádřit mystické spojení víry a rozumu. (Tamtéž, str. 28–33). Je patrné, že filosofický „rozum“ byl v *těchto* Hegelových výkladech opět ztotožněn s nekonečným „absolutnem“ pojatým jako „*křesťanský logos*“ (Tamtéž, str. 32), a interpretován jako stále přítomná metafyzicko teologická entita *aktuálně* se vyskytující v „živlu“ světových dějin pojatých jako proces jejich eschatologického naplňování při spojení jejich „počátku“ s jejich „koncem“.

⁵¹ „*Světové dějiny jsou pokrokem ve vědomí svobody* – pokrokem, který musíme poznat v jeho nutnosti.“ (G.W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit. vyd., str. 53). Hegel ovšem současně obezřetně a důrazně varoval před přílišným optimismem a naivní vírou v jejich šťastný průběh a zakončení, neboť „*světové dějiny nejsou polem a půdou štěstí*“. (Tamtéž, str. 62).

⁵² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit. vyd., str. 47. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit. vyd., str. 288–289. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehn*, cit. vyd., str. 60.

⁵³ Filosofie dějin má *reflexivní* charakter a je duchovním zpřítomněním *minulých* událostí. Rekursivně nahlíží a poznává to, co se odehrálo v minulosti, a tedy to, co lze podle Hegela označit za *jedině* „reálné“ a „skutečné“. Misi a poslání filosofie dějin Hegel také přirovnal k symbolickému letu „sovy bohyně Minervy, která na svůj let vyrazí v přitmní stmívající se šedi noci“. Filosofie dějin je proto, obrazně řečeno, „sovou houkající v noci“, a tedy disciplínou, která svět, dějiny a historii zkoumá z hlediska jeho „dějinné bývalosti“, resp. „odbyté minulosti“. Má proto *konzervativní* charakter a je jejich *afirmací* a apoteózou stávající skutečnosti. G.W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, cit. vyd., str. 17. Srv. J. Patočka,

a vynést konečný verdikt nad veškerým děním – jeho smyslem, cílem, směřováním a vyústěním, nikoli ale ovšem – a toto byl jeden z nejproblematictějších závěrů Hegelovy sofistikované koncepce světových dějin - predikovat jejich budoucí vývoj - a tak je „omladit“,⁵⁴ a spolu s tím nalézt jejich „nový počátek“ otevírající novou budoucnost.

Jestliže dějiny v Hegelově pojetí nelze „omladit“, ani nalézt jejich nový „počátek“, jsou dějinami „bez budoucnosti“. Jsou uzavřeným procesem konzervativní *sebeafirmace* ospravedlňující sama sebe⁵⁵, a tedy rekurzivním pohybem bez dalších otevřených možností a perspektiv. Jejich skrytým metafyzickým pozadím je Hegelova slavná definice „skutečnosti“, podle níž platí, že za „skutečné“ lze pokládat pouze to, co „rozumné“, a *vice versa*, jen to, co je „rozumné“, je „skutečné“.⁵⁶ Podle této teze s platónsko plátinovskými kořeny platí, že, to, co „skutečně jest“, je produktem „rozumu“ - ideální duchovní entity, která - jak to poprvé podle Hegela v antice formuloval Anaxágorás⁵⁷ - jako univerzální duchovní *logos* (*nús*) utváří vnitřní esenciální jádro bytí každého „skutečného“ jsoucna i celé „skutečnosti“, a jejíž vnitřní struktura je dána, jak Hegel říká ve *Velké logice*, metafyzickou „jednotou esence a existence“.⁵⁸

Tato „skutečnost“ má dějinný charakter a její dějiny nejsou ničím jiným než procesem uskutečňování „rozumu v dějinách“. Tento proces vystupuje ve dvou podobách. Vedle své nahodilé fenomenální podoby dějiny obsahují také *obecnou pravdu*, a tedy vyšší element, který je řídí a ovládá. Za jejich vnější smyslově danou, a proto „klamnou“ podobou se totiž skrývá hlubší dimenze („pravda“), v níž se

Hegelův filosofický a estetický vývoj, cit. vyd., str. 241-248.

⁵⁴ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, cit. vyd., str. 17.

⁵⁵ Jsou *sebeafirmací*, tzn. pohybem sama sebe rozvíjejícího sebeuchování a rozvíjením toho, co již *jest* (Tamtéž, str. 14), a tedy uchováváním reálně existující „skutečnosti“, která je z metafyzického hlediska tvořena „jednotou esence a existence“. (G.W.F. Hegel. *Wissenschaft der Logik*, I, cit. vyd., str. 156.) Filosofie může proto zachytit a popsat pouze jejich stávající *reálnou* podobu a daný *skutečný* stav, tj. reflektovat jejich *aktuální* podobu, resp. vylíčit historické změny, ke kterým došlo v *minulosti*, ale nikdy predikovat jejich budoucí vývoj. Musela by totiž učinit *fatální krok* – přejít od zkoumání toho „co jest“ (*Sein*), ke zkoumání toho „co má být“ (*Sollen*), a provést *naturalistic fallacy* – tj. vstoupit do jiné oblasti, než je oblast reálného a „skutečného“ bytí. Je to ovšem „skok“, který podle Hegela spekulativní filosofie nemůže nikdy učinit. Musela by totiž opustit „Rhodos“, tzn. půdu pevného, metafyzicky zajištěného bytí, vědění a poznání, a tedy půdu reálně *dané* skutečnosti, a spolu s tím i oblast *objektivní* filosofické „vědy“. Stala by se subjektivním věštěním a hádáním, a tedy souborem nahodilých, a proto „nevědeckých“ predikcí bez objektivní platnosti.

⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit. vyd., str. 14. K tomu srv. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit. vyd. str. 185-187.

⁵⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit. vyd., str. 45.

⁵⁸ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, cit. vyd., str. 156.

odhaluje jejich vlastní smysl a cíl, funkce a poslání. Podle Hegela totiž platí, že dějiny jsou založeny na zvláštním skrytém manévru, který rafinovaně zakrývá jejich pravou podobu a poslání. Jsou založeny na tzv. „lsti rozumu“⁵⁹, zvláštní rafinované hře, kterou hraje „rozum“ sám se sebou a která není podle Hegela ničím jiným než sofistikovaným úskokem a iluzí vytvářející mylné zdání o jejich pravém smyslu, cíli a poslání. Jsou totiž řízeny *prozřetelností* – skrytou dějinnou silou, která je jako neviditelný derivát „rozumu“ řídí, ovládá a vede správným směrem.

Světové dějiny v Hegelově pojetí proto *nej*sou dílem lidským – dílem lidských zájmů, plánů a subjektivních rozhodnutí, resp. skryté mocenské hry rozhodujících politických sil, ani vedeny úsilím tyto nahodilé *antropologické* cíle dosáhnout, nýbrž určovány předem danou *metafyzickou* silou. Jsou řízeny *ideou* a jejich cílem je naplnit předem daný *metafyzický plán*, který sice zůstává díky „lsti rozumu“ skrytý, ale který lze odhalit a poznat. Jedním z hlavních úkolů filosofie dějin je proto uvedenou „lest“ prohlédnout a poznat „pravdu“ nekonečného „rozumu“,⁶⁰ této nejvyšší univerzální metafyzické entity, která svět řídí, ovládá a určuje chod jeho dějin.

Jeho skrytost je podle Hegela výsledkem „obecné neznalosti“ a „nevědění“ a vyvolána „netrpělivostí a vášněmi nevědoucích a nevidoucích individuí“, která nejsou s to uvedenou „lest rozumu“ odhalit, a nechápou, že za zdánlivě nesourodým sledem každodenních událostí se skrývá hlubší jednota, celek a cíl. Uniká jim „pravda“ dějin, a tedy skutečnost, že za domnělou nespořádaností a chaosem nahodilých událostí se skrývá hlubší jednota, která otevírá cestu nejvyššímu cíli dějin – metafyzickému *smíření* (*Versöhnung*) všech protikladů a nastolení jejich „věčného“ smíru. Soubor těchto nejvyšších určení bytí (*jednota, pravda a dobro*) – jistá obdoba středověkých *transcendentálií* (*unum, verum, bonum*) – zakládá podle Hegela konečný metafyzický soulad a harmonii veškerého dění a představuje konečné završení dějin. Vyjevuje jejich nejhlubší „pravdu“, uzavírá je a představuje jejich vyvrcholení a závěr. Uvedená určení ukazují, že dějiny dospěly ke svému konci. Tato jejich konečná „pravda“ má ale zvláštní podobu. Syntetickým a synkretickým způsobem spojuje dva rozhodující dějinné protiklady - „lest filosofického rozumu“ s „bezelstnou křesťanskou prozřetelností“

⁵⁹ G. W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit. vyd., str. 70.

⁶⁰ „Rozum“ jako jeden z dalších Hegelův frekventovaných výrazů byl *zde* pojat ambivalentním způsobem: a) v duchu 18. století jako progresivní, k budoucnosti zaměřený osvícenský *rozum*, který ovšem Hegel kritizoval a odmítl jako neživotný abstraktní koncept; b) současně ale také jako teleologicky utvářený celek nekonečného duchovního bytí, a tedy jako „*křesťanský logos*“, který se odhaluje ve světových dějinách a který má z ontologického hlediska podobu *aktuální* *nekonečna*, v němž dějiny vyjevují svůj nejvyšší *télos, étos a veritas*. Toto ambivalentní pojetí „rozumu“ se stalo jedním ze zdrojů kritiky Hegelovy spekulativní filosofie, později pejorativně označované jako „*kryptoteologie*“.

- a sdružuje tak prvky, které ve svém dialektickém napětí a rozporu utvářejí konečný smysl světových dějin.

Světové dějiny jsou tedy výsledkem spojení uvedených prvků a jejich výsledná podoba se skrývá v jejich *nutném*, sama sebe zdůvodňujícím pohybu spojujícím obě jejich historicky odlišné fáze a etapy - deterministicky určenou a neúprosnou logikou poznamenanou epochu nadvlády *anonymního osudu*, jak tomu bylo v antice, s křesťanskou *personální prozřetelností* a jejím humanistickým příslibem osobní naděje, víry a očekávání, a tedy postojů spojených s příslibem dosáhnout možnou lidskou spásu, milost a vykoupení v „pozemské říši boží“, tzn. v „rozumně“ uspořádaném a *filosofickým rozumem* řízeném moderním světě, resp. státě, jako nejvyšším sociálně politickém a metafyzicko teologickém výtvaru univerzálních světových dějin.⁶¹ Jejich vývoj směřuje k překonání „nerozumných“ událostí a nastolení jejich hlubší jednoty, harmonie a souladu. Tuto konečnou „pravdu“⁶² dějiny odhalují ve svém „logicky“ předem daném *nutném* vyústění, což ovšem není, posuzováno z hlediska širších historických souvislostí, nic jiného než Hegelova verze Leibnizovy *teodiceje*, což Hegel sám ale také říká a potvrzuje.⁶³

⁶¹ Svět je řízen *Boží prozřetelností*, která je teologickou transkripcí Leibnizova metafyzického principu „dostačeného důvodu“ a která deklaruje, že tento svět, protože je řízen *rozumem*, je „nejlepším ze všech možných světů“. Prozřetelnost jako skrytý derivát rozumu umožňuje dosáhnout „absolutně rozumný konečný cíl světa“, protože v „dějinách“ rozum není ničím jiným než autonomním, „sama sebe zcela svobodně se určujícím myšlením“, tj. nejvyšším duchovním *logem* bytí. (G.W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit. vyd., str. 46). Prozřetelnost současně vytváří objektivní *plán* vývoje dějin, který se ovšem, jak jsme viděli, jako „lest rozumu“ rafinovaně ukrývá za nahodilými událostmi a dějiny skrytě řídí a ovládá. (Tamtéž, str. 47). Tento skrytý plán dějin propůjčuje konečný smysl a význam jednotlivým událostem, které sice zdánlivě mají nahodilou a „nerozumnou“ podobu – jsou podle Hegela vyvolány „nevěděním“ a „netrpělivostí a vášněmi nevědoucích a nevidoucích individuí“ -, ale přesto platí, že i tyto události jsou již adekvátními projevy „pravdy“ dějin. K tomu, aby bylo možné tento bytostný „klam“ dějin odstranit a prohlédnout, je nutné osvětlit onu výše uvedenou *lest rozumu*, která hlásá, že za příkrovem každodenních *viditelných* událostí se skrývá *neviditelný* „pravdivý“ děj, který tvoří jejich ideální metafyzický základ. Teprve toto poznání a prohlédnutí umožňuje poznat jejich plnou „pravdu“, tzn. jejich pravý směr a cíl, a odhalit rozhodující znaky „objektivního ducha“ - „*moralitu, mravnost, religiozitu*“ (Tamtéž, str.70). Pouze tímto způsobem lze vstoupit do oblasti nepodmíněné lidské svobody, autonomie a sebeurčení. *Cenou* za toto poznání nejvyšší pravdy dějin je ale nutnost obětovat vše nahodilé, osobní, konečné a individuální, což byl požadavek, který se v pozdějších kritických diskusích s Hegelem o vlastní povaze a smyslu dějin i dějinného charakteru lidského života pojatého jako konečná „*existence*“ ukázal být největším úskalím a handicapem Hegelova metafyzicko teologického projektu dějin, a který později kritizoval především existencialismus v čele se S. Kierkegaardem v konceptu neopakovatelného dějinného života konečného člověka založeného *nikoli* na nekonečném obecném *rozumu*, ale na osobní individuální *víře*.

⁶² „Pravda“ je u Hegela „jednotou protikladů“. W. Beierwalters, *Platonismus a idealismus*, cit. vyd., str. 171.

⁶³ „Naše zkoumání jsou tak teodiceou, ospravedlněním Boha, kterým se v neurčitých abstraktních kategoriích metafyzickým způsobem zabýval již Leibniz, a proto je špatnost ve světě nutné pochopit, myslícího ducha smířit se zlem. Opravdu nikde jinde se neobjevuje požadavek dospět k tomuto usmiřujícímu poznání ve větší míře než ve světových dějinách“ (G.W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, str. 49.) Hegel myšlenkou teodiceje uzavírá své *Přednášky o filosofii dějin* a soudí, že světové dějiny nejsou

Hegel tuto svou teleologicky zaměřenou filosofii dějin vývoje „absolutního ducha“ interpretovanou jako nadvládu absolutního Rozumu v dějinách, která se postupně zrodila v odborných filosofických diskusích s I. Kantem, K. L. Reinholdem, F. H. Jakobim, J. G. Fichtem a F. W. J. Schellingem,⁶⁴ současně koncipoval jako vyrovnání se s křesťanstvím, křesťanským náboženstvím a teologií a jejich filosofickým významem a odkazem. Viděli jsme, že toto téma rezonovalo ve všech Hegelových dílech, od raných počátků zachycených v jeho původních fragmentárních náčrtcích z mládí až po závěrečné *Přednášky o náboženství* z let 1821–31. Křesťanství v obou svých podobách – jako náboženství i teologie – se v nich objevovalo jako jedno z klíčových *filosofických* témat a figurovalo jako jejich kulminační bod. Současně umožnilo Hegelovi *filosofickým* způsobem explikovat největší mystickou religiózní událost křesťanského náboženství – mysterium příchodu Boha, jeho smrti a znovuzrození – a otevřelo možnost nového originálního *filosofického* výkladu této tajemné události odehrávající se v oblasti nadsmyslového bytí. Tento postup Hegelovi umožnil *racionálním* způsobem objasnit proces inkarnace nesmrtelného Boha do podoby smrtelného člověka a vyložit jeho smrt a znovuzrození v podobě dějinného příchodu věčného Boha do světa.⁶⁵

Celá Hegelova filosofie byla explikací této události a také jeho slavná úvodní teze z *Fenomenologie ducha*, podle níž platí, že ve filosofii neběží o nic jiného než o to ukázat, jak se absolutní *substance* stává absolutním *subjektem*,⁶⁶ konvenuje s tímto výkladem a poukazuje na hlubší náboženský, teologický a křesťanský podtext jeho filosofie. Podle jejího radikálního metafyzicko teologického výkladu platí, že zde neběží vlastně o nic jiného, než racionálním způsobem objasnit mysterium transsubstancializace, tj. události explikující jak se nesusoudá heteronomní *příroda* (tj. smrtelné lidské tělo) stává homogenním ideálním *duchem* (tj. sama sebe

jen půdou usmíření všech protikladů a rozporů (Tamtéž, str. 563), ale také půdou usmíření protikladu mezi filosofií a teologií. Hegel ovšem jako střízlivý a věcný myslitel současně důrazně varoval, že „světové dějiny nejsou polem a půdou štěstí“ (Tamtéž, str. 62) ani oblastí, v níž lze dosáhnout „nejvyšší dobro“, resp. „blaho“.

⁶⁴ Srv. G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: G. W. F. Hegel, *Jeaner Schriften*, Berlin 1972, str. 3–123. Současně se ale také vyrovnával s některými antickými filosofií – Anaxágorem a novoplatoniky Plótinem a Proklem –, kteří, jak Hegel soudil, sice správně pochopili smysl a poslání „pravé“ filosofie – „idealizovat smyslovost“ a ukázat, že základem bytí je ideální entita – *nús*, resp. *rozum* a *duch*, a tímto krokem se stali předchůdci jeho filosofie, aniž by ovšem ale uvedený krok „plně“ pochopili a dokončili. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit. vyd., str. 46.

⁶⁵ V jiné části své filosofie, ve filosofii přírody, interpretoval Hegel tuto duchovní událost analogickým způsobem – jako proces objektivace ducha v přírodě a proces jejího vnitřního zduchovnění, koncept, který mj. měl filosofické kořeny v německé romantické „naturfilosofii“ konce 18. století a který Hegel sice ostře kritizoval, přesto na druhé straně některé jeho částí v korigované podobě do systému své spekulativní filosofie začlenil.

⁶⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit. vyd., str. 19.

reflektujícím subjektem, tj. Bohem, ztělesňujícím nekonečnou *ideu* duchovního *logu* veškerého bytí), jak se z konečného, tělesného a smrtelného člověka stává nesmrtelný bohočlověk Bůh, resp. - vyjádřeno Hegelovou odbornou filosofickou terminologií - , jak se z „negace negace“, resp. ze „smrti smrti“, rodí a vzniká nejvyšší duchovní základ bytí - nesmrtelný Bůh, a proto – opět interpretováno Hegelovým odborným jazykem - jak z ontologicky nižšího stupně bytí, tj. ze subjektivní náboženské „představy“, vzniká a rodí vyšší, a tedy ideálnější, což v Hegelově pojetí znamená, „pravdivější“ stupeň bytí – filosofický „pojem“.

Na tomto místě je opět patrné úzké spojení Hegelovy filosofie s křesťanstvím a křesťanským náboženstvím a teologií a jejich biblickým poselstvím⁶⁷, a v tomto smyslu opět platí, že celá jeho spekulativní filosofie nebyla vlastně ničím jiným, než „bohoslužbou“ a oslavou Velkého pátku Božího zmrtvýchvstání,⁶⁸ události, jejímž cílem bylo nalézt nový duchovní „počátek“ světových dějin a celé univerzum zduchovnit a idealizovat. Pouze tímto způsobem lze dovršit spirituální idealizaci světa, a prokázat, že křesťanský Bůh je nejvyšším metafyzickým a duchovním principem veškerého bytí.

Posuzováno z tohoto hlediska, proto opět platí, že Hegelova filosofie „absolutního ducha“ byla jednou z „nejkřesťanštějších“ novověkých filosofí a představovala v první polovině 19. století jednu z největších *filosofických* apoteóz křesťanského náboženství,⁶⁹ zatímco její protiklad a antipod, který se postupně zrodil v útrobách téhož století – Nietzscheova antikizující pohanská filosofie „věčného návratu téhož“ – se stala naopak nejradikálnějším kritikem křesťanství a křesťanského vidění světa. Stala se jeho zásadním odpůrcem usilujícím nikoli o hlubší zduchovnění a mravní a náboženské povznesení a humanizaci moderního světa i člověka, nýbrž o jejich *zesvětštění a naturalizaci* spojenou s návratem k jejich údajně původním „přírodním“ kořenům. Kontrapozice obou uvedených projektů vytvářela prostor, v němž se objevila řada nových filosofických interpretací křesťanství, z nichž jednou z nejvýznamnějších se stal pokus L. Feuerbacha.

⁶⁷ Zejména s Janovým evangeliem a jeho akcentem na spirituální význam *Slova Božího* umožňujícího zduchovnit celé univerzum. G.W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: G.W. F. Hegel, *Jeaner Schriften*, Berlin 1972, str. 99. Srv. J. Patočka, *Hegelův filosofický a estetický vývoj*, cit. vyd., str. 264.

⁶⁸ G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, in: G.W. F. Hegel, *Jeaner Schriften*, cit.vyd., str. 261.

⁶⁹ „Hegel tím, že pojal vztah mezi křesťanstvím, světem a státem jak absolutním, tak i dějinným způsobem, se stal posledním křesťanským filosofem před oddělením filosofie od křesťanství. Toto oddělení různými způsoby provedli a dokončili Feuerbach a Kierkegaard.“ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit. vyd., str. 62. Jak uvidíme dále, rovněž L. Feuerbach soudil, že „Hegelova filosofie je posledním velkolepým pokusem znovu ustavit ztracené a zaniklé křesťanství pomocí filosofie, a to, jako vůbec v novější době, tím, že *popření křesťanství je ztotožněno s křesťanstvím samým*.“ L. Feuerbach, *Zásady filosofie budoucnosti*, in: L. Feuerbach, *Zásady filosofie budoucnosti a jiné práce*, cit. vyd., str. 111.

II.

Uvedli jsme, že L. Feuerbach odmítl Hegelovu spekulativní filosofii náboženství spojenou s novoplatonským idealismem⁷⁰ a ve své nové, proti Hegelovi kriticky zaměřené filosofii se snažil redukovat křesťanské náboženství na filosofickou antropologii. Přeměnil náboženství na univerzální humanismus⁷¹ a pokusil se ukázat, že filosofickým základem křesťanského náboženství není Hegelova spekulativní filosofie, resp. klasická scholastická teologie, ale *filosofická antropologie* pojatá jako *christologie*, jejímž cílem je ukázat, že poznání Boha je poznáním „Člověka“. Člověk je – na rozdíl od Hegela – podle Feuerbacha primárně *smyslovou* bytostí, která ve svém vnitřním ústrojení, ve své *imanenci*, skrývá *transcendenci* – svůj přesah k druhému Já jako druhé osobě pojaté jako personifikované Ty. Podle Feuerbacha platí, že v tomto rozhodujícím vztahu člověka ke světu a ostatním spolubližním, který Feuerbach nazývá vztahem „lásky“, se skrývá i fundamentální lidský vztah k Bohu chápanému jako bezprostředně daná „zpředmětněná lidská podstata (*Wesen*)“. Poznat Boha proto podle jeho názoru znamená poznat člověka, a *vice versa*, poznat člověka znamená poznat Boha. Vztah k Bohu proto pojímá Feuerbach *personálně* – jako vztah vzájemně spojených osob jednajících v duchu otevřené protestantské upřímnosti, rovnosti a bezprostředního partnerského vztahu budovaného na základě vzájemné důvěry, respektu a vážnosti. Jeho cílem bylo v nové podobě obnovit hlubší humánní význam mravních a náboženských dimenzi lidského života v době rychlého úpadku a nivelizace duchovních hodnot.

Tento program se Feuerbach snažil naplnit dvojím způsobem. Nejprve kritikou Hegelova pojetí křesťanského náboženství a jeho spojení s idealistickou spekulativní filosofii a současně kritikou katolické scholastické teologie a jejího metafyzického (platónsko aristotelského) výkladu křesťanského náboženství. Jeho cílem bylo otevřít cestu k jeho novým interpretacím, které by umožnily obnovit sílu původního biblického křesťanství a v duchu Lutherova odkazu novým filosofickým jazykem přetlumočit význam jeho poselství a poslání. Pouze tímto způsobem lze znovu obnovit jeho „pravdu“ obsaženou v interní víře a emocionálních prožitcích étosu i patosu hlasu jeho vnitřního „srdce“.

Jeho prvním krokem byla snaha kritickým způsobem se vyrovnat Hegelovou filosofií náboženství, překonat její metafyzická a teologická úskalí a převést ji, jak sám říká, na její „pravé antropologické jádro“. Druhým krokem byla snaha vyrovnat se se scholastickou, aristotelsky založenou teologií a pokusit se odhalit, podobně jak se o to pokusila řada jiných tehdejších myslitelů – Schleiermacher, Strauss

⁷⁰ H. Beierwalters, *Platonismus a idealismus*, cit. vyd., str. 169-170.

⁷¹ Srv. určitou podobnost k T. G. Masarykovi a jeho pojetí dějin evropského humanismu v *Ideálech humanitních*, Praha 1946, str. 7-11.

a Bauer – autentický význam původního biblického křesťanství dosud neumrtveného racionálními metafyzickými konstrukcemi, schémata a dogmata.⁷² Z těchto důvodů blíže prozkoumal některé části Hegelovy spekulativní filosofie, v dané souvislosti zejména Hegelovu koncepci dialektického překonávání (*Aufhebung*) „smyslových“ součástí empirické zkušenosti „obecným myšlením“, ⁷³ a rozebral a odmítl Hegelovo pojetí smyslového „počítku“ (resp. emocionálního *zážitku*, *prožitku* a *pocitu*) jako přípravného a přechodného momentu v procesu zduchovňování absolutna. Smyslovost naopak označil za jeden z klíčových samostatných stavebních kamenů náboženství, neboť plní nezastupitelnou funkci. Je totiž elementem, který umožňuje převést „transcendenci náboženství na imanentní transcendenci prožívanou v oblasti smyslových pocitů, zážitků a prožitků“. ⁷⁴ Jestliže podle Hegela platilo, že „... pocit, cit, srdce – je *forma*, do níž se má ponořit obsah náboženství, pocházející odjinud, aby se náboženství stalo vlastnictvím člověka“, tak Feuerbach oponuje a tvrdí, že již „sám předmět, sám obsah náboženského citu není nic jiného než *podstata srdce*.“ ⁷⁵ Jestliže Hegel ve své stupnici odhalování jednotlivých ontologických stupňů a forem bytí zařadil smyslový „pocit“ (resp. „prožitek“) na nejnižší místo v procesu odhalování pravdy bytí a umístil jej před „představu“ i „pojem“ jako útvary, které obsahují „ideálnější“, a proto vyšší stupeň pravdy bytí, tak Feuerbach toto pojetí opět kritizoval a se snažil rehabilitovat Hegelem bagatelizovaný význam smyslových prožitků a pocitů. Pokusil se ukázat, že naopak obsahují řadu podstatných určení

⁷² Feuerbach proto říká, že cituje „jen takové autory, u nichž bylo křesťanství nejen theoretickým nebo dogmatickým předmětem, nejen theologií, nýbrž náboženstvím.“ Předmětem jeho zkoumání proto zůstává „křesťanství, náboženství, jak je *bezprostředním objektem, bezprostřední podstatou člověka*“. L. Feuerbach, *Podstata křesťanství*, cit. vyd., str. 54.

⁷³ Problematika, kterou intenzivně řešila i řada jiných autorů (Schelling, Stirner, Kierkegaard aj.) a kteří se snažili uniknout Hegelovu aristotelskému pojetí neuchopitelnosti „*jedinečných*“ jsoucnen spekulativním filosofickým myšlením. Každá jednotlivost, každá jednotlivá věc je totiž myšlením ihned zobecněna a začleněna do jeho obecné struktury, přičemž její vlastní jedinečný charakter uniká, a stává se něčím *nevyslovitelným* (*ineffabile*) (L. Feuerbach, *Zásady filosofie budoucnosti a jiné práce*, cit. vyd., str. 119.) Vlastní význam získala tato problematika zejména při výkladech *jedinečného* charakteru bytí člověka v jeho neopakovatelné jedinečné dějinnosti a dějinně podmíněné fakticitě, kdy jeho bytí a existenci nelze redukovat na pouhý případ výskytu obecných jsoucnen, resp. jakou pouhou realizaci obecného rodu (Hegel). Člověk ke ve svém bytí vždy něčím jedinečným, neopakovatelným a „*jediným*“, jak říká M. Stirner. Primárně *není* anonymním karteziánským subjektem, ale *existencí*, Kierkegaardův pojem, k němuž Feuerbach sice ještě neproniknul a netématizoval jej v jeho *nepředmětném* významu a zůstal před jeho branami. Existence je totiž pojem, který není uchopitelný klasickým kognitivním myšlením, ale lze k němu proniknout pouze metodou hermeneutického kruhu a hermeneutického „rozumění“, problematika, která se u Feuerbacha ovšem objevila jen v náznacích při jeho rozbořech člověka jako konkrétní smyslové bytosti.

⁷⁴ „Pocit“ je podle Feuerbacha „*lidskou podstatou náboženství*“. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit. vyd., str. 363.

⁷⁵ L. Feuerbach, *K posouzení spisu „Podstata křesťanství“ (1842)*, in: L. Feuerbach, *Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce*, cit. vyd., str. 67.

a znaků. Jsou založeny na bezprostředním smyslovém nazírání – počítku, prožitku a zážitku, a tedy elementech, které ve svém vnitřním ústrojení vykazují zvláštní intencionální výstavbu. Všechny totiž odkazují k „pravému“ bytí, které má podle Feuerbacha „smyslovou“ podobu. Bytí tohoto typu má ale zvláštní charakter. Smyslové zážitky a prožitky jsou bezprostřední, fakticky dané a reálně „skutečné“, a nelze si je proto vymyslet. Ve svém nitru, ve své *imanenci*, ovšem současně vykazují zvláštní dynamiku. Odkazují k vnějšku – k *transcendenci*. Tento jejich zvláštní „intencionální“ vztah nazval Feuerbach vztahem *lásky*, a označil jej za rozhodující existenciální, protože smyslově daný a názorně prokazatelný vztah člověka ke světu. Podle jeho názoru platí, že „jen v počítku, jen v lásce má *‘toto’* – tato osoba, tato věc – tj. jednotlivé, absolutní hodnotu, jediné v počítku, v lásce, je *konečno nekonečnem* – v tom a jediné v tom spočívá nekonečná hloubka, božství a pravda lásky.“ A proto „jedině v lásce je Bůh pravdou a realitou.“⁷⁶ „Bytí je tedy *tajemství* nazírání, počítku, lásky“ a je proto bytím „*smyslu, nazírání, počítku, lásky*.“⁷⁷ „Láska“ se tak stává jedním z klíčových prvků lidského vztahu ke světu i Bohu. V lásce se odkrývá pravý smysl a hodnota veškerého bytí i hodnota Boha a jeho „obrazu“.⁷⁸ Svou realitu ovšem nezískává tento obraz v spekulativním „myšlení“ jako u Hegela, ale v „bezprostředním“ lidském vztahu člověka ke světu, a tedy v „lásce“⁷⁹, kterou ovšem Feuerbach nechápal, jak jsme uvedli, psychologicky a emocionálně, nýbrž *ontologicky* – jako bytostný *existenciální* fenomén lidského smyslového života.

V lásce se odkrývají největší *tajemství* bytí. „Láska je vášeň, a jen vášeň je poznávací znamení existence.“⁸⁰ Podle Feuerbacha proto „*existuje, jest* jen to, co je – ať už skutečným nebo možným – *objektem vášně*.“⁸¹ Proto platí, že obraz Boha není výtvozem spekulativního myšlení jako u Hegela, ale bytostného lidského vášnivého vztahu ke smyslové danosti předmětů vnějšího světa v jejich jinakosti.

⁷⁶ L. Feuerbach, *Zásady filosofie budoucnosti* (1843), in: Feuerbach L., *Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce*, cit. vyd., str. 125.

⁷⁷ Tamtéž.

⁷⁸ Teorie „obrazu“ sehrála ve Feuerbachově koncepci důležitou roli. (L. Feuerbach, *K posouzení spisu „Podstata křesťanství“* (1842), in: L. Feuerbach, *Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce*, cit. vyd., str. 68). Založila totiž „kritickou distanci mezi náboženstvím a filosofií jako antropologií“. Zatímco u Hegela názorně dané náboženské obrazy zůstávají pouhými představami, které neobsahují pravdu, u Feuerbacha jsou chápány jako entity vyjadřující bytostné religiózní jádro reálně existujících věcí, a tedy jako skutečné smyslově existující *pravdivé* předměty. Platí, že „Feuerbach se nesnažil jako Hegel přeložit obrazy do »myšlenek« (a tím filosoficky ospravedlnit religiózní dogmata), ani je ponechat v nepřeložené podobě existovat jako názorné věci, nýbrž ponechal tyto »obrazy jako obrazy« platit jako projevy lidské podstaty“ (K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit. vyd., str. 364-365).

⁷⁹ Feuerbach L., *Zásady filosofie budoucnosti* (1843), cit. vyd., str. 125.

⁸⁰ Tamtéž.

⁸¹ Tamtéž.

Když Feuerbach tento „fenomenologický“ popis fenoménu lásky dále rozvádí, říká, že „milovat neznamená nic jiného než postřehnout rozdíl“ mezi „bytím a nebytím“. „Kdo nic nemiluje – ať už je předmět jakýkoli – tomu je úplně lhostejné, zda něco je či není. Ale tak jako jediné láskou, jediné počitkem, je mi dáno vůbec bytí na rozdíl od nebytí, tak také jediné jimi je mi dán *objekt* na rozdíl ode mne.“⁸² Cílem tohoto vztahu je dosáhnout vzájemné smyslové propojení a empatické proniknutí mezi lidským nitrem, a tedy subjektem, a vnějšími smyslovými objekty. Lidské počitky proto podle Feuerbacha nemají jen čistě senzualisticko antropologický význam jako ve staré transcendentální filosofii, ale „význam *ontologický* a *metafyzický*“. Feuerbach prohlašuje, že „v počtcích, ano, v těch docela všedních počtcích jsou skryty nejhlubší a nejvyšší pravdy.“ Proto platí, že „láska je pravým *ontologickým* důkazem jsoucnosti předmětu mimo naši hlavu – a není jiný důkaz bytí než láska, počitek vůbec.“ Když Feuerbach tento vztah blíže specifikuje, současně tvrdí, že jen „to, jehož *bytí* ti způsobuje *radost*, jehož *nebytí* ti způsobuje *bolest*, jen to *jest*.“ Proto platí, že „rozdíl mezi subjektem a objektem, bytím a nebytím je rozdíl stejně *potěšující* jako i *bolestný*.“⁸³ Feuerbach ovšem tento problém vztahu mezi bytím a nebytím současně transponoval do náboženské podoby a interpretoval teologicky. Tvrdil, že se rovněž týká samotné existence Boha a že Bůh *jest*, protože je předmětem lásky, neboť láska mu propůjčuje bytí.

Na základě těchto určení Feuerbach blíže specifikoval obsah a cíl své nové *antimetafyziky* založené „filosofie budoucnosti“, která měla ambice stát se také „novým náboženstvím“. Tato filosofie se „opírá o *pravdu lásky*, *pravdu počitku*“, a není nic jiného, než „*k vědomí povznesená podstata počitku*“. Je tedy tím, co každý „skutečný“ člověk „*vyznává v srdci*“. Tato „nová filosofie je srdce přivedené k rozumu.“ A toto „srdce nestojí o abstraktní, metafyzické nebo theologické předměty a bytosti – chce *skutečné*, chce *smyslové předměty a bytosti*.“⁸⁴ Nová filosofie proto říká, že jejím předmětem se může stát jen to, co může být smyslově milováno a uctíváno. Jen tehdy se tento předmět může stát objektem náboženství, protože platí, že tam, „*kde není láska, není ani pravda*.“⁸⁵

V této nové, *antropologicky* založené filosofii a nové *antimetafyzicky* budované koncepci křesťanského náboženství současně také dochází k dalším významným posunům a změnám. Feuerbach se rozešel se základní tezí „staré“ karteziánské filosofie založené na předpokladu, že člověk je z ontologického hlediska ve svém bytí „abstraktní, myslící bytost“ a že „tělo nenáleží k jeho bytosti“. Jeho nová

⁸² Tamtéž.

⁸³ Tamtéž, str. 126.

⁸⁴ Tamtéž.

⁸⁵ Tamtéž.

filosofie naopak vychází z předpokladu, podle něhož platí, že „*Jsem skutečná, smyslová bytost: tělo náleží k mé bytosti; ba tělo je v celém svém úhrnu je mé Já, sama má podstata.*“ Jeho nová koncepce proto tedy uznává „pravdu smyslovosti s radostí, vědomě“ a je to „upřímně smyslová filosofie.“⁸⁶

Feuerbach v této souvislosti kriticky rozebral také další výchozí předpoklad karteziánské metafyziky subjektu a celé Descartovy filosofie – její systematickou snahu nalézt něco „bezprostředně jistého“ a apodikticky evidentního – a formuloval další klíčovou tezi své „nové“ antropologické filosofie. Prohlásil, že Descartova filosofie tím, že „odmítla *neodůvodněné* a *nepodložené* myšlení scholastiky“, založila „filosofii na *sebeuvědomění*“. Proto „na místo *jen myšlené* bytosti, na místo Boha, nejvyšší poslední bytosti veškeré scholastické filosofie“ dosadila „*myslíci bytost, Já, sebeuvědomělého ducha,*“ protože soudila, že „myslíci je myslícímu *neskonale bližší, přítomnější, jistější než myšlené.*“ Podle karteziánů totiž platí, že „lze pochybovat o existenci Boha“, a proto „vůbec o tom, co si myslím“, ale nelze pochybovat o tom, že „já jsem, já, který myslím, který pochybuji.“ V této klasické descartovské formulaci výchozí teze celé novověké filosofie se ale podle Feuerbacha opět skrývá neřešitelná aporie a problém, protože „sebeuvědomění novější filosofie je *zase jen myšlená, abstrakcí přiblížená bytost, tedy bytost, o níž lze pochybovat.*“ Podle jeho názoru proto platí, že „*bytostí, o níž pochybovat nelze, která je bezprostředně jistá*“ je jen ta, která „je *objektem smyslu, nazírání, počítku.*“⁸⁷

Feuerbach z této kritiky vyvodil důležitý závěr a soudil, že „*pravdivé a božské* je jen to, co *nepotřebuje důkazu, co je bezprostředně samo sebou jisté, co bezprostředně pro sebe mluví a zaujme*“, a co „je tedy *nad slunce jasné*“. „Nad slunce jasné“ je ovšem podle jeho názoru, jak jsme viděli, „jen to, co je smyslové“, protože „jen tam kde *začíná smyslovost, přestávají všechny pochyby a spory.*“ Celou tuto kritiku zaměřenou proti Descartovi a Hegelovi uzavírá opět konstatováním, že „*tajemstvím bezprostředního vědění je smyslovost.*“⁸⁸

Na základě těchto zkoumání Feuerbach prohlásil, že nejen umění, ale také náboženství, „znázorňuje pravdu smyslového“. „*Smyslové nazírání*“, a nikoli náboženská „představa“, jak tomu bylo u Hegela, je „*podstatou křesťanského náboženství*“ a stává se „formou, orgánem *nejvyšší, božské bytosti*“.⁸⁹ Jestliže v Janově evangeliu se praví, že „slovo“ se stalo „tělem“, a tedy „duchovní“ prvek „smyslovým“, tak z toho podle Feuerbacha vyplývá, že Bůh se pro nás stal „objektem

⁸⁶ Tamtéž, str. 127.

⁸⁷ Tamtéž, str. 127.

⁸⁸ Tamtéž, str. 127.

⁸⁹ Tamtéž, str. 128.

bezprostředního smyslového nazírání“, „*smyslovou, hmatatelnou viditelnou bytostí*“⁹⁰ tj. člověkem v podobě Krista.⁹¹ Zcela mylným způsobem naproti tomu postupovala Hegelova spekulativní filosofie, která „nepostřehla a neznázornila umění a náboženství v pravém světle“, tj. „ve světle skutečnosti“, nýbrž „v přítmi reflexe“, a „ze smyslovosti“ učinila jen „její pouhou tvarovou určitost“. Jestliže podle Hegela platilo, že umění je „Bůh v tvarové určitosti smyslového nazírání“, a náboženství „Bůh v tvarové určitosti představy“⁹², tak Feuerbach tyto teze opět odmítl a tvrdil, že křesťanský Bůh je bytostí totožnou se svým smyslovým zjevem, který je jeho „podstatou“. Proto podle jeho názoru platí, že „Bůh v člověku není nic jiného než podstata člověka.“⁹³ Proto poznávat člověka neznamena nic jiného než poznávat Boha, a *vice versa*, poznávat Boha neznamena nic jiného než poznávat člověka.

Feuerbach při těchto filosofických úvahách o základech křesťanského náboženství vycházel z teze, že „*smyslům* jsou předmětem nejen 'vnější věci', ale také jiné „předměty“. Proto platí, že „*Člověk je dán sám sobě jedině prostřednictvím smyslu*“ a „je sám sobě předmětem jakožto objekt smyslů.“ A proto opět platí, že „*totožnost subjektu a objektu, která je v sebeuvědomění jen abstraktní myšlenkou, je pravdou a skutečností jen ve smyslovém nazírání člověka člověkem*.“⁹⁴ Je patrné, že Feuerbach zde opět korigoval platnost výchozího subjekt-objektového schématu Descartovy i Hegelovy filosofie, jednoho z klíčových konstruktů novověké filosofie, když tvrdil, že tento abstraktní vztah je nutné vyložit novým způsobem a nahradit vztahem jiným - smyslovým, personálním a nábožensky osobním, *vztahem člověka k člověku*, nechápaném ovšem jako pouhý abstraktní objekt vnějšího nazírání nebo anonymní předmět objektivního vědeckého zkoumání a poznání, nýbrž jako konkrétní, empaticky daná osoba tvořící niternou součást jeho vlastního Já a vyskytující se v jinakosti jeho konkrétní smyslově dané existence.

Tento vztah ovšem vyžaduje nový způsob a nové formy komunikace se světem i s ostatními členy lidského společenství. Feuerbach zde činí další závažný krok a tvrdí, že nikoli v myšlení, nýbrž „jen sdělením, jen hovorem člověka s člověkem vznikají ideje.“ „K pojmům, vůbec k rozumu nelze dospět sám“, nýbrž jen jako „samodruhý“, což podle Feuerbacha znamená, že je „zapotřebí dvou lidí k vytvoření člověka – duchovního stejně jako tělesného“. Proto platí, že teprve „společenství

⁹⁰ Tamtéž, str. 129.

⁹¹ K filosofickým aspektům této ikonické teorie symbolické inkarnace srv. H.- G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit. vyd., str. 395-405, 465-500.

⁹² Feuerbach L, *Zásady filosofie budoucnosti (1843)*, cit. vyd., str. 129.

⁹³ Tamtéž.

⁹⁴ Tamtéž.

člověka s člověkem“ je „prvním principem a kritériem pravdy a obecnosti.“ A proto „sama jistota o jsoucnosti jiných věcí mimo mne je mi zprostředkována jistotou o jsoucnosti nějakého jiného člověka mimo mne. Co vidím sám, o tom pochybuji, co vidí i druhý, to je teprve jisté“. ⁹⁵

Je patrné, že Feuerbach – opět v polemice s předcházející novověkou metafyzickou tradicí, v dané souvislosti zejména s Descartem i Hegelem – zde intuitivně vstupuje na půdu moderní hermeneutické filosofie iniciované Schleiermacherem a přikládá nový význam jazykovým složkám lidského poznání, vědění a komunikace. Zdůrazňuje význam jazyka, a tedy další důležité komunikační složky lidské existence při jejím pobytu ve „smyslovém“ světě. Nejen myšlením, resp. smyslovou zkušeností, ale také jazykem a řečí je člověk spojen se světem a ostatními lidskými bytostmi, a otevírá cestu k nepodmíněnému základu veškerého bytí – k Bohu. Proto platí, že člověk *nikdy* není jen izolovaným karteziánským subjektem reflexivních aktů svého subjektivního sebevědomí zajišťujících jeho apodikticky jistou existenci jako u Descarta, nýbrž je vždy *předchůdně* zařazen do širšího intersubjektivního společenství „mluvících“ lidských bytostí. V této souvislosti není také nezajímavé zjištění, že Feuerbach se kriticky obrací rovněž proti další významné součásti Hegelovy filosofie – proti jeho pojetí času jako zvláštní privilegované veličiny určující dějinný i historický chod konečného lidského pobytu ve světě, a zdůrazňuje naopak význam *prostoru* jako rozhodujícího prvku dějinného pobývání člověka ve světě. Prostor totiž artikuluje jeho *konkrétní místo* ve sledu historických událostí smyslového světa. ⁹⁶

Jeho další kritika směřuje proti jiné podstatné části Hegelovy spekulativní filosofie i jeho filosofie náboženství – reifikaci „pojmu“ jako samostatně existujících metafyzických entit. Tuto kritiku současně spojuje s radikální kritikou Hegelovy apoteózy spekulativního Rozumu jako nejvyššího metafyzického základu veškerého bytí. Hegel „proměnil logicko metafyzická určení předmětů v samostatná určení – v sebeurčení pojmu“ – a „z predikátů, jimiž byla ve staré metafyzice“, učinil „subjekty“, a tím „dal metafyzice či logice význam soběstačného, božského vědění.“ ⁹⁷ Podle Feuerbacha naproti tomu platí, že „*principem poznání* nové filosofie, jejím *subjektem* není *Já, absolutní*, tj. abstraktní duch, zkrátka *rozum in abstracto*, nýbrž *skutečná a celá bytost člověka*.“ Proto „*realitou, subjektem rozumu* je jen *člověk*.“ „Myslí *člověk*, a ne *Já*, ne *rozum*“, říká Feuerbach. O nové filosofii tak platí, že se „*neopírá o božství jako pravdu rozumu samotného pro sebe, opírá se o božství jako pravdu celého člověka*.“ Jejím základem proto zůstává

⁹⁵ Tamtéž, str. 130.

⁹⁶ Tamtéž, str. 131-133.

⁹⁷ Tamtéž, str. 136.

„rozum napojený krví člověka.“ Tvrdila-li Hegelova filosofie, že „jen to, co je rozumové, je pravdivé a skutečné“,“⁹⁸ tak Feuerbachova „nová filosofie“ naproti tomu říká, že „jen to, co je lidské, je pravdivé a skutečné“, protože platí, že „jen lidské je rozumové; člověk je mírou rozumu.“⁹⁹

Feuerbach proto prohlašuje, že „v nové filosofii přechází *theologie úplně naprosto, bez rozporů v anthropologii*“.¹⁰⁰ Náboženství tak přestává být odtážitou záležitostí spekulativního filosofického rozumu a myšlení, ale stává se „věcí srdce“, což umožňuje nalézt nové cesty a získat nový přístup k nejvyšší „pravdě“ smyslového bytí – k Bohu. Rovněž další klíčová součást Hegelovy metafyziky – teze o „jednotě bytí a myšlení“ – má podle Feuerbacha „smysl a pravdu“ jen tehdy „je-li člověk pojímán jako základ, subjekt této jednoty.“¹⁰¹ Je patrné, že se Feuerbach snažil novým způsobem určit pravé jádro bytí člověka a nalézt jeho pravou „podstatu“, protože v diskusi s přecházející tradicí prohlásil, že „člověk se od zvířete neliší jen myšlením“, ale „spíše celou svou podstatou“. Feuerbach tím nejen korigoval klasický aristotelský výměr člověka – člověk je „bytost obdařená rozumem“ (*zoon logos echon*), ale také novověké karteziánské pojetí člověka jako „subjektu“ aktů reflexivního myšlení (*res cogitans*). Podle jeho názoru proto současně platí, že „člověk není dílčí bytost, jako zvíře, nýbrž bytost univerzální“. Není proto „bytost omezená a nesvobodná, nýbrž neomezená, svobodná, neboť univerzálnost, neomezenost, svoboda jsou nerozlučně spjaté.“ Jeho svoboda ovšem „neexistuje jen v nějaké zvláštní mohutnosti, ve vůli“, a stejně tak ani jeho univerzálnost „neexistuje v nějaké zvláštní mohutnosti síly myšlení, rozumu.“ „Tato svoboda, tato univerzálnost“ je naopak obecným znakem jeho existence a „zahrnuje celou jeho bytost.“¹⁰²

Feuerbach proto opět prohlašuje, že jeho nová filosofie „dělá člověka včetně přírody, jakožto základny člověka, jediným, univerzálním a nejvyšším předmětem filosofie“, a tedy „dělá z *anthropologie, včetně fyziologie, univerzální vědu*.“ Proto také „*umění, náboženství, filosofie* či *věda*“ již nejsou produkty sebeuvědomění absolutního ducha jako u Hegela, ale „jen projevy či zjevení *opravdové lidské podstaty*“. Rozhodujícím heslem Feuerbachovy nové filosofie se proto stává výrok „*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*“, která, jak Feuerbach dodává, platí ve svém „*nejuniverzálnějším a nejvyšším významu*“¹⁰³ Představuje podle

⁹⁸ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit.vyd., str. 14.

⁹⁹ L. Feuerbach, *Zásady filosofie budoucnosti* (1843), cit. vyd., str. 136.

¹⁰⁰ Tamtéž, str. 137.

¹⁰¹ Tamtéž, str. 136.

¹⁰² Tamtéž, str. 137-8.

¹⁰³ Tamtéž, str. 138.

jeho názoru základ nového univerzálního, antropologicky založeného humanismu a nového humanistického pojetí člověka a jeho vztahu k Bohu. Je filosofickým základem nové filosofie jako půdy nového náboženství chápaného jako *univerzální křesťanský humanismus*.

Klíčovým úkolem nové filosofie je „ustavit rozumnou jednotu hlavy a srdce, myšlení a života“ a otevřít nové cesty k nejvyšší „pravdě“. Tato pravda „neexistuje v myšlení“, chápaném jako „vědění sama pro sebe“, nýbrž je „totalitou lidského života a lidské podstaty.“ Tato „podstata“ ale není obsažena v „jednotlivém“ člověku – v jeho vůli jako mravním jádře jeho bytí, ani v rozumu a myšlení, nýbrž „jen ve společenství, v *jednotě člověka s člověkem* – v jednotě, která se však opírá o *realnost rozdílu* mezi Já a Ty.“¹⁰⁴ Feuerbach proto prohlašuje, že jestliže „osamělost“ znamená „konečnost a omezenost“, tak „*pospolitost*“ je naproti tomu „*svoboda a nekonečnost*.“ Pravý a skutečný člověk proto existuje jen ve spojení s druhým člověkem, a takto vytvořená „*jednota Já a Ty je Bůh*.“¹⁰⁵ V kritické distanci k Hegelovi proto opět říká, že „*opravdová dialektika není monolog osamělého myslitele se sebou samým*“, nýbrž „je to *dialog mezi Já a Ty*.“¹⁰⁶

Je patrné, že Feuerbach učinil řadu významných kroků. Revidoval platnost jedné z klíčových tezí novověké filosofie – tezi o naprosté autonomii myslícího Já a vstoupil na půdu *dialektického personalismu*. Odhalil jednu z nejdůležitějších existenciálních dimenzi pobytu člověka ve světě a označil ji za východisko své nové antropologické filosofie. Současně jí přisoudil hluboký náboženský význam, protože umožňuje nalézt nový smysl, funkci a poslání křesťanského náboženství v lidském životě i životě celé moderní společnosti, a může se stát jejich novou oporou.

Feuerbach v této souvislosti podnikl závěrečný a definitivní útok na Hegelovo pojetí křesťanského náboženství a jeho interpretaci vztahu mezi náboženstvím a filosofií. Kritizoval Hegelův výklad jeho teologického, metafyzického a spirituálního jádra – nauku o Nejsvětější Trojici. Jestliže Hegel pokládal Trojici za „nejvyšší mysterium, ústřední bod absolutní filosofie a náboženství“, tak Feuerbach soudil, že jejím největším „tajemstvím“ není, jak to údajně sám historicky i filosoficky prokázal ve svém spise *Podstata křesťanství*, nic jiného než „*tajemství pospolitého, společenského života – tajemství nutnosti Ty pro Já*“, a tedy „pravda, že *žádná bytost*, ať už je a nazývá se člověkem, nebo Bohem, nebo duchem, anebo Já, není *sama pro sebe opravdovou, dokonalou, absolutní bytostí*,“ protože „*pravda a dokonalost je jen spojení, jednota bytostně stejných*

¹⁰⁴ Tamtéž, str. 139.

¹⁰⁵ Tamtéž.

¹⁰⁶ Tamtéž.

bytostí.“ Podle Feuerbacha proto platí, že „nejvyšším a posledním principem filosofie je *jednota člověka s člověkem*.“¹⁰⁷

III.

V závěru svého projektu nové antropologické filosofie pojaté jako *univerzální křesťanský humanismus* se Feuerbach pokusil novým způsobem vyložit vztah mezi filosofií a křesťanským náboženstvím a předložil novou antropologicky založenou koncepci náboženství. Odmítl esoterismus filosofie, tj. esoterické pojetí filosofie jako souboru „vědění pro vědění“ existujícího „sama o sobě bez člověka“, ale současně také redukci náboženství na pouhé narativní vyprávění o zjevených božských „pravdách pro lidi a člověka.“ Jeho nová filosofie neměla být intelektuální esoterickou naukou ani pouhým vyprávěním příběhů s náboženským obsahem, nýbrž jako nová „filosofie člověka“ měla být podle jeho slov „bytostně *filosofií pro člověka*“, a proto v sobě skrývá „praktickou tendenci“. Nastupuje „na místo náboženství“, a protože „*má podstatu náboženství v sobě*“, je „ve skutečnosti *sama náboženstvím*.“¹⁰⁸

Je patrné, že Feuerbach se snažil v duchu Lutherova odkazu křesťanství „zlidštit“ a křesťanského Boha humanizovat a sekularizovat. Převodl jeho „predikáty“ na člověka a zařadil jej do lidského světa. Přisoudil mu humánní vlastnosti a Boha antropomorfizoval. Cílem této humanizace bylo křesťanského Boha přiblížit člověku, zlidštit jej a učinit z něj opět *přirozenou* součást lidského života. Cestou, jak tohoto cíle dosáhnout, bylo tohoto člověka divinizovat a „zbožštit“ a učinit z něj bytost blízkou Bohu. Viděli jsme, že Feuerbach odmítl hegelovské pojetí náboženství jako předstupně spekulativního filosofického myšlení, ale také klasickou scholastickou koncepci Boha jako nezávislé transcendentní veličiny existující sama o sobě „bez člověka“, a že se snažil uvést vztah mezi člověkem a Bohem do „rovnoprávního“ postavení a souladu. Snažil se jejich vztah harmonizovat, personalizovat a humanizovat, tzn. učinit lidským a osobním, a interpretovat jako otevřené setkání v *tomto* „smyslovém“ světě, které lze uskutečnit na základě oboustranného vstřícného propojení dvou jedinců – Já a Ty – v rámci vyšší duchovní komunity stejně smýšlejících a ve stejnou humanistickou vizi věřících bytostí.

Cílem tohoto Feuerbachova nového pojetí lidských i náboženských vztahů mezi člověkem a Bohem bylo ukázat, že člověk je lidská bytost, která primárně neexistuje sama o sobě a ani není osamoceným autonomním subjektem, jak

¹⁰⁷ Tamtéž, str. 140. Proto také platí, že „všechny bytostné vztahy – principy různých věd – jsou *jen různé druhy a způsoby této jednoty*.“ (Tamtéž)

¹⁰⁸ Tamtéž, str. 140.

tvrdila novověká filosofie. Nikdy není odkázán jen sám na sebe, na svou stoicky koncipovanou „soběstačnost“ ztotožněnou s nepodmíněnou autonomií, jak ve své teorii svobody hlásal např. I. Kant, a jak to na úsvitu novověku v jiné podobě vyhlášovali v politické filosofii „hédonického naturalismu“ T. Hobbes a J. Locke.¹⁰⁹ L. Feuerbach se snažil ukázat, že rovněž v konkurenčních mezilidských vztazích dominuje princip *lásky* mezi Já a Ty, mezi člověkem, ostatními lidmi a Bohem, a že v i těchto vztazích zůstává člověk bytostně humánní bytostí, protože i zde je emocionálně vázanou bytostí a zůstává podmíněný a závislý. Lásky je citovým poutem, v němž je odkázán na někoho jiného, na jiné bytosti, na druhé Já a Boha. Také v tomto vztahu zůstává bytostně odkázán na vyšší duchovní společenství přesahující rámec jeho úzce vymezeného individuálního jáství. Nikdy proto není zcela nezávislý, nikdy nemůže sám sebe spasit ani nalézt útěchu v nitru sebereflexe svého transcendentálního Já, resp. v kontemplativních aktech svého stoicky pojatého, intaktního subjektu. Spásu, útěchu i oporu nemůže ale také nalézt ani v moderním mravně, nábožensky a eticky indolentním světě práce, zisku a prospěchu doprovázeným nekontrolovaným růstem lidské moci. Ani zrychlující se pokrok vědy a techniky, ani jeho nekritická adorace spojená s oslavou bezbřehého konzumentského hédonismu jej nemůže spasit.

Tento člověk je a vždy zůstává *existencí*, tzn. fragmentární rozpolcenou bytostí, která je vystavena fundamentálním existenciálním otázkám, v nichž hledá vyšší smysl svého života. Zůstává podmíněnou bytostí hledající opory své existence v *nepodmíněných* sférách bytí – pravdě, dobru a víře v hlubší neutilitární smysl lidského života. Také moderní člověk zůstává podmíněnou bytostí stále hledající ve svém sisyfovském úsilí vyšší smysl života i odpovědi na uvedené „věčné“ existenciální otázky. Jejich naléhavost jej stále vybízí hledat nové pravdy, jistoty a opory, které by zachránily hlubší humánní smysl jeho „smyslové“ existence, což úkol, který moderní věda ani technika nemohou splnit ani dosáhnout.

Viděli jsme, že mladý Feuerbach poskytl novou a svěží odpověď na tyto otevřené metafyzické, filosofické a náboženské otázky a ukázal, že je lze zodpovědět novým způsobem. Tuto možnost neviděl v nutnosti provést násilnou společenskou revoluci spojenou s nelítostným a bezohledným „zespolečenštěním“ každého jedince (K. Marx)¹¹⁰, ani v příkazu „přehodnotit“ stávající mravní, náboženské a společenské hodnoty a umožnit příchod nového „nad-člověka“ stojícího „nad“ jeho stávajícími problematickými podobami (M. Stirner, později F. Nietzsche),

¹⁰⁹ L. Strauss, *Natural Right and History*, cit. vyd., str. 166–251.

¹¹⁰ Ke vztahu mezi známou Marxovou kritikou Feuerbachova pojetí náboženství a hlubším autentickým významem Feuerbachovy koncepce srv. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 5. vyd., Stuttgart 1967, str. 49–54.

nýbrž snažil se prohloubit odkaz křesťanského humanismu, vyzdvihnout význam jeho christologických základů a biblických kořenů spojených s jejich humanistickým poselstvím a altruistickým zaměřením a posláním. Mladý Feuerbach hledal v moderním, stále více se vyprazdňujícím světě spojeným s prohlubující se ztrátou víry ve vyšší humánní smysl lidského života nové hodnoty a nové opory, které nalezl v „Člověku“ a jeho „božské podstatě“.

Tato „božská podstata“ má ovšem zvláštní charakter. Vzniká spojením lidského Já a božského Ty, což má podle Feuerbacha být nová antropologická forma autentického lidství i křesťanského Boha. Tato nová podstata proto není jen „podstatou“ lidskou, ale také božskou, vznešenou a „nadlidskou“. Feuerbach se tímto krokem – podobně jako Kierkegaard – pokusil nejen odpoutat od Hegelovy spekulativní idealistické metafyziky a jejího panteistického pojetí náboženství, ale také se snažil novým, *nemetafyzickým* způsobem spojit *konečný* lidský svět s *nekonečným* světem Boha, a pomocí nově interpretovaných pojmů „smyslovosti“ a „lásky“ jej zařadit do světa lidské zkušenosti. Původní křesťanskou myšlenku *vertikální transcendence* světa hledající „pravý“ smysl lidského života *mimo* tento svět nahradil koncepcí novou – myšlenkou jeho *horizontální transcendence* do světa konkrétních *smyslových* bytostí hledajících autentický smysl života v *tomto* lidském světě vzájemných *osobních* vztahů, individuálních vazeb a potřeb, které ale nejsou jen vztahy a vazbami čistě lidskými a světskými, ale současně vztahy a vazbami „božskými“ vztahujícími se k božskému základu lidské existence, a tedy k Bohu.

Feuerbach tak prodloužil odkaz M. Luthera a lutheránského důrazu na lidskou niternost, odpovědnost a upřímnost, a zdůraznil některé části jeho humanistického poselství. Současně pokračoval v odkazu Herderova pojetí ideje univerzální křesťanské humanity, která se jako „pravdivá a neviditelná církev šíří ve všech dobách a ve všech zemích“, ¹¹¹ a také – přes svou kritiku Hegela – paradoxně prohloubil některé části jeho pojetí svobody. Podle Feuerbacha, stejně jako Hegela, totiž platí, že člověk své nejvyšší moderní určení – *svobodu* – získává teprve při setkání člověka s člověkem, a tedy v rámci lidského společenství, a nikoli, jak tomu bylo např. u I. Kanta, při střetu člověka s „přírodou“. Na rozdíl od Hegela ovšem není toto setkání podle Feuerbacha vztahem čistě duchovním, a tedy setkáním „vědomí s vědomím“, ¹¹² nýbrž vztahem smyslovým, osobním a personálním. Je to vztah *lásky*, který je podle mladého Feuerbacha, rozhodujícím lidským vztahem *celého* člověka vůči světu i ostatním lidem a Bohu, protože „láska

¹¹¹ J. G. Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, Leipzig 1961, str. 4.

¹¹² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit.vyd., str. 414-422.

není nic jiného než *náboženské sebeuvědomění*, náboženský vztah člověka *k sobě samému*".¹¹³

Tento vztah niterné „lásky“ jako výchozí postoj člověka ke světu i Bohu má v jeho pojetí nejen psychologický, ale také ontologický význam, a vede k vytvoření zvláštního *živého* synkretického útvaru, který ve Feuerbachově filosofii sehrál zásadní roli. Vytváří *živé*, smyslově založené společenství dvou původně oddělených osob, které v tomto spojení získávají nové poslání a funkci. V tomto vztahu je Bůh „*zlidštěn*“, a člověk „*divinizován*“. Bůh získává lidské znaky, resp. „*predikáty*“, člověk naproti tomu božské. Představitelem této jednoty a tohoto zvláštního spojení člověka a Boha, v němž se konečná, smyslově daná bytost spojuje s nekonečným Bohem, a obě entity se vzájemně prostupují, je postava Ježíše Krista. V této postavě je podle Feuerbacha ztělesněna pravá „*podstata*“ člověka i Boha, pravé humanistické jádro jejich spojení, a tento „*bohochlověk*“ získává řadu nových určení a znaků, resp. „*predikátů*“, jak Feuerbach říká, a to božských i lidských. Toto zvláštní zlidštění a zesvětštění křesťanského náboženství ovšem *není* podle Feuerbacha jeho zrušením, anihilací a ateistickým odmítnutím.

Na druhé straně ale stále platí, že i tento člověk v sobě stále nese pečeť své konečnosti i základní existenciální handicap svého života – „*nedokonalost*“. Zůstává nedokonalou fragmentární bytostí a je vždy odkázán na něco jiného a vyššího, než je on sám. Nikdy není nepodmíněný ani zcela nezávislý, a musí proto hledat oporu v něčem vyšším. Protože není „*bohem*“ a ani sám sebe nestvořil, zůstává odkázán na entitu, jejíž „*božskou*“ sílu, vliv a moc musí respektovat, a která jej oslovuje v podobě druhého Já. Je to entita, s níž se permanentně setkává a která vnáší do jeho života nové vztahy, určení a dimenze. Současně do něj vnáší nové mravní závazky, personální pouta a povinnosti. Ani moderní, technicky vybavený člověk, který je jako produkt „*novověké vůle k moci*“ privilegovaným „*technickým projektem*“ (E. Fink), není zcela autonomní, nezávislý a autarkní. Sám sebe plně neovládá a zůstává odkázán na vyšší nadindividuální „*božskou*“ entitu. Podle Feuerbacha ovšem platí, že tato entita nemá mimosvětský charakter, ale tvoří niternou součást lidského života. Je spolupřítomná v podobě smyslově daného Ty

¹¹³ L. Feuerbach, *K posouzení spisu „Podstata křesťanství“*, (1842), cit. vyd., str. 68. Zde se Feuerbach ovšem paradoxně a zřejmě nevědomě opět přiblížil k mladému Hegelovi, který ve svých raných teologických spisech také vyzdvihl tuto stránku lidského pobytu ve světě a přisoudil „*lásce*“ klíčový humánní i náboženský význam. Feuerbach zřejmě neznal tyto rané Hegelovy fragmenty, které později vrhly na Hegelovu filosofii nové světlo a ukázaly její původní zaměření, podobu a cíle. Ukázaly, jak Hegel přešel od filosofické a náboženské antropologie a mystického panteismu ke spekulativní idealistické platónsko aristotelské, resp. plótinovské metafyzice, zatímco Feuerbach paradoxně kráčel, jak jsme viděli, cestou opačnou, od kritiky Hegelovy spekulativní dialektiky a metafyziky k filosofické a náboženské antropologii. Srv. J. Patočka, *Hegelův filosofický a estetický vývoj*, cit. vyd., str. 242-254.

a tvoří bytostnou složku jeho světské existence a jeho světského existenciálního Já.

Feuerbachův humanismus, který se snažil křesťanského Boha zlidštit a člověka divinizovat, není tedy humanismem čistě světským, mundánním a naturálním, a proto ani nihilisticky „ateistickým“, nýbrž humanismem náboženským, teistickým a hluboce humánním reflektujícím složitý prométheovský úděl konečné lidské bytosti a její bytostné existenciální rozpolcenosti. Je to úděl daný jejím vnitřním neklidem, nedokonalostí a „disjunkcí“ mezi tím, čím „jest“, a tím, čím by „měla být“, a který ji nutí hledat správnou cestu mezi dobrem a zlem, pravdou a nepravdou, rozumem a vírou, svobodou a nesvobodou, dočasností a věčností, existenciální upadlostí a autentičností, vinou a nevinou, svědomím a lží, nadějí a zoufalstvím, provinilostí a odpuštěním. Ve všech těchto vypjatých existenciálních situacích musí člověk jednat a nemůže zůstat indiferentní bytostí žijící „mimo dobro a zlo“. *Musí* se rozhodovat a volit. Je to jeho úděl, k němuž je „odsouzen“ a jemuž nemůže uniknout. I jeho „nejednání“ totiž zůstává jednáním a pasivním vyčkáváním na jeho výsledek. Tento výsledek je ovšem nezaručený a nejistý a tento člověk je vystaven riziku možného ztroskotání jako důsledku chybných rozhodnutí. Stává se riskující bytostí žijící ve trvalých obavách a permanentním nebezpečí a musí proto čelit stálým výzvám, problémům a otázkám. K jejich výskytu zpravidla dochází ve vypjatých „mezích“ situacích lidského života a jsou to otázky, které jsou vyvolány existenciální „pohnutostí“ jeho konečného života a napětím a rozparem mezi jeho rozhodujícími temporálními určeními – mezi pevnou a zajištěnou, ale mizející minulostí s jejími danými pravdami, jistotami a oporami, a nejistotami, riziky a problémy otevřené budoucnosti.

Nová Feuerbachova *filosofická* koncepce křesťanského náboženství nabízela východisko z této situace a snažila se oslabit ostří těchto existenciálních otázek a jejich dopadů na život moderního člověka. Otevřela možnost, jak nalézt hlubší *vnitrosvětské* zakotvení jeho autentického života bez předem daných metafyzických pravd, opor a jistot. Předložila koncept, jak zachovat naději na možnost uniknout uvedeným rizikům a nebezpečím, a tuto možnost založila na nových příslibech a očekáváních, která Feuerbach viděl v nové antropologicky založené „filosofii budoucnosti“, která se stane novým humanistickým náboženstvím a univerzálním humanismem.

Je patrné, že Feuerbach se v diskursu moderní doby zařadil mezi myslitele, kteří odmítli přijmout platnost jedné z klíčových tezí „nihilistické“ filosofie 19. a 20. století, podle níž platilo, že „Bůh je mrtev“, a kteří současně také odmítli hledat moderní, čistě „pozitivistické“ zakotvení života moderního člověka ve vědě a technice, a že přikládal – podobně jako řada jiných existenciálních

filosofů (Kierkegaard, Jaspers, Sartre, Patočka, aj.), rozhodující význam hlubším existenciálním rovinám lidského pobytu ve světě. Feuerbach se snažil zmírnit obavy z nejistého osudu života moderního člověka existujícího bez pevných pravd, jistot a opor a navrhl novou terapii spojenou s novým programem. Vytvořil projekt, který měl náboženský základ a uchovával naději na možnost zachránit humánní rozměr lidského života v moderním „odkouzleném“ a funkcionálně utilitárním způsobem uspořádaném světě „odcizené“ práce, produkce a zisku. Pokračoval tak v odkazu řady jiných významných myslitelů evropské filosofie konce 18. a počátku 19. století (Schillera, Herdera, Goetha aj.) a prohloubil křesťanský humanismus a humanistický odkaz poselství jejich vizí a programů.

Ve svých úvahách současně učinil také další významný krok. Vstoupil na půdu novodobých filosofických diskusí o tom, zda dějinný vývoj evropské moderny představuje radikálně novou vývojovou fázi v lidských dějinách anebo je pouhou modifikovanou verzí klasického křesťanského pojetí evropských dějin. Spolu s tím otevřel také další otázku, zda lze po pádu Hegelovy filosofie nahradit metafyziku jako spekulativní „vědu“ o nejvyšších formách bytí filosofickou, resp. náboženskou antropologií, a zda lze do středu veškerého dění postavit divinizovaného „člověka“ a učinit z něj nové centrum veškerého bytí.¹¹⁴

Jinými slovy řečeno, objevuje se zde otázka, zda se Feuerbach nepokusil mj. vyřešit jednu z klíčových otázek postmoderní filosofie, totiž zda lze „Člověka“ pokládat za nejvyšší princip bytí, nad nímž neexistuje žádná vyšší autorita, jejímž příkazy by se měl řídit a která by omezila jeho úsilí překračovat veškeré hranice a vytvářet absolutně liberalizovaný svět lidské svobody bez omezení, hranic a závazků. Tedy svět nekonečného „pokroku“ směřující k „odbožštění“ světa a profanaci lidského života vedeného bez vyšší humánní odpovědnosti a závazků, které by omezily jeho moc založenou na nekontrolovaném využívání výsledků moderní vědy spojeným s jeho údajně nezpochybnitelným právem na možnost mocensky manipulovat se světem věcí a lidí jako pouhým disponibilním materiálem. Feuerbachova raná filosofie otevřela otázku, zda lze nalézt nové hranice a omezení ve světě, němž jsou takřka veškerá omezení a hranice vědomě překračovány a popírány, v němž je téměř vše tolerováno a v němž se skrývá nebezpečí, že zdánlivě neotřesitelná moc člověka se snadno přemění v jeho bezmoc, beznaděj a zoufalství. Stále častěji se totiž ukazuje, že moderní člověk je takřka bezmocný vůči nepředvídatelným důsledkům své vlastní činnosti, v nichž se vyjevuje jeho neschopnost čelit novým nebezpečím rizikům a dramatům. Jsou to rizika a dramata bytosti, v nichž se projevuje osudová „bez-moc“ moderního člověka zbaveného tradičních opor, jistot a pravd, a tedy tragédie „ne-mocné“

¹¹⁴ K těmto otázkám srv. K. Michnák, *Ke kritice antropologismu ve filosofii a teologii*, Praha 1969, str. 82–122.

bytosti, kterou lze takřka neomezeným způsobem modelovat, utvářet a „kout“¹¹⁵ a z ní lze vytvořit takřka „cokoli“.¹¹⁶

Feuerbach se snažil nalézt odpověď na tyto otázky ve své nové religiózně založené filosofické antropologii uchovávající podstatné části křesťanství - zejména jeho „etické predikáty“, jak jsme viděli. Ukázal, že moderní člověk není absolutním pánem sama sebe, ale že je bytostí, která musí naslouchat hlasu druhého Já, druhého Ty, a tedy hlasu širšího lidského společenství, které v podobě personalizovaného Boha omezuje jeho moc a usměřňuje jeho vůli k dosažení humánních vnitrosvětských cílů. Je to autorita příkazující jednat v moderním světě „bezohledných“ privátních zájmů ohleduplně, s ohledem na vyšší humánní cíle, blaho a dobro ostatních, a je spojena příkazem respektovat jejich nepodmíněnou mravní hodnotu.

¹¹⁵ K dalekosáhlým filosofickým, etickým a právním aspektům tohoto „modelování“ a „kujného“ charakteru moderního člověka srv. L. Strauss, *Natural Right and History*, cit. vyd., str. 252–294.

¹¹⁶ K těmto aktuálním nebezpečím neohraničeného *technického* přetváření moderního světa, člověka a přírody pomocí vědy, nových právních teorií, ideologie a politiky srov. K. P. Liessmann, *Chvála hranic. Kritika politické rozlišovací schopnosti*, Praha, 2014, s. 25–55.