

PODMÍNKY POZNATELNOSTI BOHA VE FILOSOFII G. W. F. HEGELA

IVAN LANDA, Filosofický ústav AV ČR, v.v.i., Praha, ČR

LANDA, I.: Conditions for Knowing God in the Philosophy of G. W. F. Hegel
FILOZOFIA 66, 2011, No 1, p. 59

The study offers an account of Hegel's religious epistemology based on his *Lectures on the Philosophy of Religion*. It is understood as a result of Hegel's efforts to determine the sufficient conditions, which make the knowledge of God possible. Firstly, Hegel's philosophy of religion is sketched as an investigation of the religious consciousness as well its subject, i.e. God. Secondly, the concept of Absolute Spirit is construed as a self-manifestation to specify Hegel's understanding of God. Finally, the paper shows Hegel's way to epistemological realism, which is a middle position between theological anti-realism and theological agnosticism.

Keywords: Hegel – God – Consciousness – Religion – Epistemology – Realism – Feuerbach – Anti-realism – Agnosticism

Úvahy na téma náboženství rozvíjel Hegel po celý svůj tvůrčí život. Jeho názory prošly značnými proměnami. Ucelenou teorii náboženství předložil až v *Přednáškách o filosofii náboženství*.¹ Hlavním problémem, na který se zde soustředí, je otázka podmínek, za nichž je možné poznání Boha. V předkládané studii chci představit Hegelovo řešení tohoto problému. Budu přitom postupovat v několika krocích. Nejprve stručně představím program Hegelovy filosofie náboženství a odstíním jej od dvou alternativních teorií – přirozené a racionální teologie, vůči nimž se Hegel negativně vymezuje. Zatímco přirozená teologie podle něj usiluje o rozumové poznání Boha, jak je nezávislé na konečném vědomí, racionální teologie, pro niž je rozhodující předpoklad nepoznatelnosti Boha, se omezuje na poznání způsobu, kterým se konečné vědomí vztahuje k Bohu. Naproti tomu Hegel ve své filosofii náboženství tematizuje nejen náboženské vědomí, nýbrž také předmět tohoto vědomí, jímž je Bůh. V jejím rámci zaprvé odhaluje předpoklady, které jsou implicitně činěny vědomím vztahujícím se k Bohu; zadruhé provádí explikaci pojmu

¹ Hegelovy *Přednášky o filosofii náboženství* nejsou autentickým textem. Jejich znění vzniklo kompilací Hegelova přednáškového manuskriptu (1821) a zápisů jeho posluchačů z let působení v Berlíně, kde Hegel opakovaně přednášel o filosofii náboženství (1824, 1827, 1831). Až v nedávné době se v rámci projektu kritického vydávání Hegelových přednášek podařilo od sebe oddělit jednotlivé textové vrstvy. Díky tomu lze snáze sledovat systematické a obsahové změny v Hegelově koncepci náboženství. Zásadnější změny jsou patrné v prvních dvou částech, z nichž první předkládá určitou koncepci náboženství, zatímco druhá obsahuje analýzu rozmanitých světových náboženství vyjma křesťanství (k tomu viz [13] a [11]). Změnám v Hegelově pojetí křesťanství se věnuje Peter C. Hodgson ([12], 23 – 40). Systematicko-argumentační rozbory těchto změn lze nalézt u Falka Wagnera ([20], 157 – 180).

Boha pomocí pojmu absolutního ducha, který mu v posledu slouží k vystižení povahy samotné reality Boha. Spolu s tím odkrývá podmínky, za nichž je poznání Boha vůbec možné. Oba naznačené kroky přitom Hegela dovádějí k formulaci stanoviska epistemologického realismu, které zaujímá střední pozici mezi stanoviskem teologického agnosticismu na jedné straně a stanoviskem teologického anti-realismu na straně druhé.

1. Hegelova filosofie náboženství. Hegelova filosofie náboženství je projevem snahy o systematické propojení dvou, na první pohled zcela protichůdných teorií: teorie náboženského vědomí a teorie absolutna. Motivaci této snahy lze spatřovat v nedostacích, které Hegel nachází v přirozené a rovněž v osvícenské racionální teologii.

Přirozená teologie přichází s nárokem, podle kterého lze rozumově poznávat Boha bez ohledu na konečné vědomí, které se k němu vztahuje. Tomuto nároku však nedokáže ani nemůže dostát. Její hlavní nedostatek spatřuje Hegel v metodě, která je v ní uplatněna. Jak známo, pozornost přirozené teologie se soustředila na důkazy boží existence, na explikaci pojmu Boha a na otázku jeho atributů. Uvážíme-li krátce důkazy boží existence, vychází se v nich z premis, jejichž platnost má zdůvodnit platnost závěru, že Bůh existuje. Určení existence je takto zprostředkováno jinými určeními, na nichž závisí jako na svém důvodu. Nedostatek těchto důkazů spočívá právě v tom, že reálná existence Boha, jenž je absolutním důvodem všeho (včetně toho, co má dokazovat jeho existenci), ve skutečnosti nesmí být zdůvodněna, a tak podmíněna ničím jiným.²

S předpokladem, že Boha lze poznávat ve formě úsudku, souvisí ještě další předpoklad přirozené teologie, totiž že Boha lze poznávat ve formě soudu, v němž jsou mu připisovány různé predikáty ([5], §28). Za substrát predikace byla přitom zpravidla brána určitá představa Boha, která sloužila jako kritérium k odlišení těch určení, jež bylo možné Bohu připisovat. Tato určení byla obvykle odvozována z domnělého vztahu Boha ke světu nebo stupňováním či negováním určení, která jsou připisována lidským bytostem. Uvedené skutečnosti Hegel považuje za nedostatek přirozené teologie. Nejenže se v ní vychází z představy a nikoli z pojmu Boha. Není provedeno ani zkoumání obsahu, platnosti a vzájemné souvislosti určení připisovaných Bohu. Právě tak se neuvažuje, zda lze Boha vůbec poznávat ve formě soudu. Hegel svoji námitku shrnuje v tvrzení, že „Boha nelze tímto způsobem, kdy jej určujeme prostřednictvím predikátů, uchopit jako živého Boha“ ([2], 195). Toto tvrzení již obsahuje desideratum filosofie náboženství. Hegelovi půjde

² Uvedený nedostatek důkazů Boží existence podnítil některé Hegelovy současníky – konkrétně Friedricha Heinricha Jacobiho – k jejich odmítnutí a vůbec k odmítnutí možnosti poznání Boha na základě důvodů. Jacobi proti takovému poznání staví bezprostřední poznání Boha ve víře, které není zprostředkováno žádnými důvody. Považuje je dokonce za podmínku, za níž je zprostředkované poznání vůbec možné (srv. [18] a [19]). Hegel se ze svého hlediska pokouší v *Přednáškách o důkazech Boží existence* (1829) o reinterpretaci tradičních důkazů Boží existence. V rámci této reinterpretace se rovněž vychází z něčeho, co je vůči Bohu jiné. Nicméně se ukazuje, že toto jiné je zprostředkováno Bohem a jeho činností: „Bůh jako důsledek je zároveň absolutním důvodem onoho východiska“; v důsledku toho se „vzájemný poměr obrací, a to, co se jeví jako důsledek, se ukazuje i jako důvod, a co se zprvu jevílo jako důvod, je degradováno na důsledek“ ([5], §36 dodatek).

o to vyložit podmínky, za nichž je možné poznání Boha jakožto živého Boha. S tím bude dále souviset explikace pojmu Boha, v jejímž rámci se prokáže, že Bůh ve své realitě určuje sebe sama, takže ve skutečnosti „nezískává své predikáty zvnějšku“ od konečného vědomí ([5], §28 dodatek).

Hegel poukazuje rovněž na nedostatky racionální teologie. Ta vychází z náboženského vědomí, které považuje za případ bezprostředního vědomí Boha. Obsahem tohoto vědomí přitom není nic víc než boží existence, od níž nelze postoupit k poznání vlastní povahy Boha. Hlavní tezí racionální teologie totiž je, že „rozum nemůže o Bohu nic poznat“ ([1], 42). Náboženské vědomí však není jen bezprostředním vědomím, nýbrž je též sebevědomím. Může si proto výslovně uvědomovat svůj vztah k Bohu. Přestože tedy náboženské vědomí nemůže poznat Boha, může alespoň „vědět o svém vztahu k Bohu“ ([1], 72). Poznání se tudíž omezuje na obecné vědomí o vztahu k Bohu: „člověk jen obecně ví, že Bůh je; ale jinak je tato nejvyšší bytost v sobě prázdná a mrtvá a není chápána jako živý Bůh, jako konkrétní obsah, není chápána jako duch“ ([1], 42). Hegel vůči racionální teologii uplatňuje v podstatě tutéž námitku, kterou vznáší vzhledem k přirozené teologii, i když ji zdůvodňuje poněkud odlišně. Jeho námitka říká, že je-li Bůh ve své realitě považován za nepoznatelnou věc o sobě, pak není pochopen jako živý Bůh.

Hegelova filosofie náboženství se vyhýbá na jedné straně rozumovému zkoumání Boha, jak je nezávisle na náboženském vědomí, na druhé straně redukci náboženství na různé podoby náboženského vědomí bez ohledu na Boha. V prvním případě bychom byli nuceni připustit oprávněnost teologického agnosticizmu, podle kterého je Bůh nepoznatelnou věcí o sobě. Ve druhém případě by poznání Boha, navzdory původnímu záměru, nebylo uskutečnitelné, protože Boha lze poznat jen tehdy, když se k němu vědomě vztahujeme. Proto vůči těmto teoriím Hegel namítá, že Bůh v nich není poznáván jakožto živý Bůh.

Hegel sice připouští, že jeho filosofie náboženství má obecně vzato tentýž účel, jaký měla přirozená teologie, totiž rozumové poznání Boha. Nicméně se domnívá, že tomuto účelu nelze dosáhnout, není-li bráno v potaz náboženské vědomí. To ostatně dobře vystihuje věta, ve které je vymezen předmět filosofie náboženství: „*Náboženství* [...] je třeba zkoumat nejen tím způsobem, že vyjdeme ze subjektu, v němž se nachází, nýbrž také tak, že objektivně vyjdeme z absolutního ducha“ ([4], §554). Hegel uvádí, že filosofie náboženství musí zkoumat svůj předmět, jímž je náboženství, ze dvou hledisek: jednak ze subjektivní perspektivy konečného vědomí, které se vztahuje k Bohu, jednak z objektivní perspektivy reality Boha, k němuž se ono vědomí vztahuje. Zmíněné perspektivy se navzájem doplňují. To je možné, pokud je Bůh pojímán jako absolutní duch. Právě pomocí pojmu absolutního ducha Hegel explikuje pojem Boha jakožto živého Boha.

2. Teorie náboženského vědomí. Hegelova teorie náboženského vědomí vychází z pojmu náboženství, který je na jednom místě explikován takto: Náboženství je „vztahem lidského vědomí k Bohu“ neboli vědomím Boha. ([1], 61/20 – 22). V souvislosti s touto explikací se můžeme ptát, které předpoklady jsou přijímány ze strany lidského vědomí. Toto vědomí se vztahuje k Bohu, o němž mlčky předpokládá, že existuje nezávisle na

vědomí. To, že náboženské vědomí připouští platnost tohoto naivně realistického předpokladu, se projevuje mimo jiné v tom, že rovněž připouští omylnost ve svých přesvědčcích týkajících se Boha. Tento předpoklad sdílí s empirickým vědomím. Běžně se totiž domníváme, že naše přesvědčení o předmětech zkušenosti mohou být pravdivá nebo nepravdivá v závislosti na tom, zda v nich postihujeme realitu či její výsek. Realitu prostorových předmětů nepovažujeme za pouhý konstrukt či projekci našeho vědomí. S tím se pojí další domněnka, podle níž můžeme realitu postihovat takovou, jaká je sama o sobě. To znamená, že pomocí singulárních termínů můžeme úspěšně referovat k předmětům a připisovat jim prostřednictvím predikátů vlastnosti, které jim skutečně přísluší, a tím o nich vypovídat něco pravdivého. Náboženské vědomí zaujímá tentýž postoj, když předpokládá, že Bohu přísluší realita nezávisle na vědomí.

Ze zmíněného naivně realistického předpokladu bychom však mohli vyvodit závěr, že realita je v principu nepoznatelná. Jestliže totiž naše přesvědčení mohou být nepravdivá, jsme-li tudíž omylní, je myslitelné, že omylu nejsou vystavena jen některá, ale všechna naše přesvědčení. Je tedy myslitelné, že realita by mohla být na našem myšlení nezávislá natolik, že bychom nikdy nemohli spolehlivě poznat, jsou-li naše přesvědčení pravdivá či nikoli. Není-li ovšem možné spolehlivě zjistit, zda jsou naše přesvědčení o Bohu pravdivá, nemůžeme ani vznášet nárok na poznání Boha, přestože nadále můžeme smysluplně rozlišovat mezi vědomím Boha a jeho reálnou existencí. V tuto jeho reálnou existenci však můžeme pouze věřit. Mezi reálně existujícím Bohem a náboženským vědomím, mezi vírou a věděním tudíž panuje nezrušitelný protiklad. K tomuto závěru podle Hegela dochází racionální teologie. Její epistemologickou pozici tak můžeme právem označit jako teologický agnosticismus. Podle něj Boha nelze poznávat, a tudíž o něm nelze pronášet ani žádná obsahová tvrzení atributivního rázu.

Teologickému agnosticismu se můžeme vyhnout dvěma způsoby: buď rozvržením alternativní formy realismu, anebo odmítnutím realismu. Uvažme druhou možnost. Když odmítneme realismus a zaujmeme namísto něj stanovisko teologického anti-realismu, pak Bohu upřeme samostatnou realitu a redukujeme jej na imanentní obsah vědomí, resp. na obsah přesvědčení, která sdílejí členové daného náboženského společenství a která tak vypovídají spíše o kulturních a společenských podmínkách tohoto společenství nežli o realitě Boha. Naše přesvědčení o Bohu sice budou nadále vystavena možnosti omylu. Nicméně tomu bude z toho důvodu, že nemusejí být v souladu s přesvědčeními všeobecně sdílenými členy náboženského společenství.

Existují různé podoby teologického anti-realismu (viz [8], 61 – 81). Omezím se na jeho verzi zastávanou Ludwigem Feuerbachem v bezprostřední reakci na Hegelův epistemologický realismus. Feuerbach přichází se zcela odlišným pojetím náboženství než Hegel. To ostatně vyplývá z pasáže, kde je uvedeno: „Náboženství obecně [je] totožné s podstatou člověka, je totožné se sebevědoměním člověka, s vědomím člověka o jeho podstatě“ ([6], 61). Náboženství je zde chápáno jako sebevědomí člověka neboli jako vědomí člověka o jeho vlastní podstatě, přirozenosti. Lidskou přirozenost lze přitom postihnout charakteristikami, mezi něž patří: rozum, vůle, cit a především „vědomí [...] v přísném smyslu slova“ ([6], 61). Kvůli tomuto vědomí „v přísném smyslu slova“ se

člověk liší od zvířat, tj. od živých bytostí, jimž lze také připisovat vědomí. O vědomí „v přísném smyslu slova“ můžeme hovořit pouze tehdy, když vědomá bytost může předmětem svého vědomí učinit svou vlastní podstatu čili přirozenost. Taková bytost se na jedné straně vyznačuje určitými charakteristikami a na druhé straně si je vědoma toho, že jí tyto charakteristiky přísluší.

Na základě těchto charakteristik lidské bytosti konstruuji pojem Boha, jemuž také přisuzují reálnou existenci. Toto odhalení, jež tvoří páteř Feuerbachovy kritiky náboženství jakožto vědomí Boha, jej dovádí k popsání způsobu, jakým lidské bytosti konstruuji pojem Boha a jeho realitu: „Člověk [...] si zpředměťňuje svou podstatu a činí pak zase sebe objektem této zpředmětněné podstaty, proměněné v subjekt; myslí si sebe jako objekt, je sobě objektem, ale jako objekt nějakého objektu, nějaké jiné bytosti“ ([6], 86). Tato hutná pasáž zmiňuje jednotlivé konstrukční kroky ústící v konstrukci pojmu Boha a jeho samostatné reality. Konstrukce spočívá v první řadě v tom, že konečné vědomí zpředměťňuje svou vlastní podstatu, takže odlišuje od sebe sama něco, čemu připisuje určité vlastnosti a reálnou existenci nezávisle na sobě. Tuto entitu přitom považuje za rozumovou, chtějící, pociťující a jednající bytost, již je ono samo ve své bezprostřední existenci podřízeno. Feuerbachova kritika náboženství pak záleží v redukci transcendentní bytosti na „součásti lidské bytosti jako na její součásti základní“ ([6], 238).³ Je-li totiž Bůh „zpředmětněnou“ podstatou člověka, pak vlastnosti, které člověk připisuje Bohu, lze redukovat na vlastnosti tvořící jeho podstatu. Načrtnutá redukce nás dovádí ke stanovisku teologického anti-realismu, neboť poznání Boha není ničím víc než sebezpoznáním člověka.⁴

Teologickému agnosticismu se však můžeme vyhnout, aniž bychom museli zaujímat stanovisko teologického anti-realismu. Stačí rozvrhnout alternativní podobu realismu, totiž pozici epistemologického realismu. Epistemologický realismus nepostuluje reálnou existenci Boha, nýbrž jen odhaluje předpoklady, o něž se opírá náboženské vědomí. Tyto předpoklady můžeme nyní osvětlit rozlišením realistického a imanentního aspektu pravdy.⁵ Realistický aspekt spočívá v „nezávislosti existování či neexistování faktů na našich míněních o nich“ ([9], 101). To znamená, že reálně existující stavy věcí jsou nezávislé na tom, zda jsme či nejsme o nich přesvědčeni. Jsme-li přesvědčeni o tom, že p, pak mlčky předpokládáme, že tento fakt existuje nezávisle na našem přesvědčení. Tento aspekt odpovídá nevyslovenému, naivně realistickému předpokladu vědomí, o němž jsme se zmínili výše. Nicméně reálně existující stavy věcí se mohou stát imanentním obsahem našeho vědomí, čímž přichází ke slovu imanentní aspekt pravdy: „Imanence je imanencí objekti-

³ S tím souvisí další redukční krok, v němž je teologie redukována na antropologii. To dokládají mj. místa, kde Feuerbach uvádí, že člověk je „počátek náboženství, člověk je ústřední bod náboženství, člověk je konec náboženství“ ([6], 238). Tato věta je zjevnou narážkou na úvodní pasáž *Přednášek o filosofii náboženství*, v níž Hegel prohlašuje, že „Bůh je východisko všeho a konec všeho; z něj [všechno] pochází a do něj se všechno navrácí“ ([1], 3).

⁴ Feuerbach poznamenává: „Vědomí Boha je sebeuvědomění člověka, poznání Boha je sebezpoznání člověka“ ([6], 71).

⁵ Toto rozlišení přebírám od Hans-Peter Falka, který je využívá v interpretaci pozdního vědosloví J. G. Fichta ([9], 99 – 108).

vity v tom, co je bytostně charakterizováno možností pravdivosti, tedy v predikaci“ ([9], 101). Tím je řečeno, že realita je nám epistemicky přístupná a může se stát obsahem našich přesvědčení. K našim přesvědčením se váže možnost pravdivosti, jež souvisí s predikativní strukturou vět, v nichž svá přesvědčení vyjadřujeme. Když vyjadřujeme svá přesvědčení, vznášíme pravdivostní nárok, který může být naplněn, pokud postihujeme způsob bytí reality samé. Samotná realita je tak normou pravdivosti přesvědčení, resp. výrokových vět.

Hegel se domnívá, že oba zmíněné předpoklady jsou implicitně přítomné v náboženském vědomí. Jeho implicitní epistemologickou pozicí je tudíž epistemologický realismus. Ten s teologickým agnosticizmem sdílí přesvědčení o nezávislosti reality Boha na konečném vědomí, avšak rozchází se s ním v otázce poznatelnosti Boha. Důraz na boží poznatelnost naopak sdílí s teologickým anti-realismem, od něhož se pro změnu liší přesvědčením, že realita Boha není konstruktem konečného vědomí, který by bylo vposledu možné redukovat na jeho imanentní obsahy. Je tudíž zřejmé, že teologický agnosticizmus jednostranně zdůrazňuje realistický aspekt pravdy na úkor imanence, zatímco teologický anti-realismus jednostranně vyzdvihuje imanenci pravdy na úkor jejího realistického aspektu. Naproti tomu epistemologický realismus zohledňuje oba zmíněné aspekty.

3. Spekulativní teologie. Bylo řečeno, že Hegelova filosofie náboženství je teorií náboženského vědomí a zároveň teorií absolutna neboli spekulativní teologií. V teorii náboženského vědomí Hegel vychází z faktu vázanosti náboženství na konečné vědomí. Náboženství je podle něj vědomím Boha. Úkolem teorie náboženského vědomí pak je osvětlit předpoklady, které toto vědomí implicitně činí, když se vztahuje k Bohu. Viděli jsme, že konečné vědomí předpokládá zaprvé, že Bůh existuje nezávisle na vědomí, a zadruhé, že je mu epistemicky přístupný. Stále však zůstává nevyjasněna oprávněnost těchto předpokladů. Jejich oprávněnost by měla prokázat právě spekulativní teologie.

Hlavním operativním pojmem Hegelovy spekulativní teologie je pojem absolutního ducha, jímž je explikován pojem Boha. Co přesně Hegel myslí, když tvrdí, že Bůh je absolutní duch? Odpověď lze nalézt v následující pasáži: „Určeností ducha je [...] *manifestace*. Duch není nějaká určenost nebo obsah, jehož zvnějšnění a vnějškovost by byla pouze od něj odlišná forma; z tohoto důvodu duch nezjevuje *něco*; jeho určeností a obsahem je spíše toto zjevování samo. Jeho možnost je tudíž [...] absolutní *skutečností*“ ([4], §383). Z této pasáže můžeme vyčíst, že jedinou určeností ducha je manifestace. Všechny jeho další určenosti proto musí být odvoditelné z tohoto určení. Manifestace přitom spočívá ve zjevování či zvnějšňování ducha. U zjevování můžeme odlišit obsah zjevování a jeho formu. Hegel v souvislosti s tímto rozlišením poznamenává, že ducha nesmíme považovat za obsah, jenž by byl reálně odlišný od formy vnějškovosti. Kdyby tomu tak bylo, bylo by myslitelné, že forma zjevu nepřipadá duchu nutně, takže se duch vůbec nemusí zjevovat. To by však bylo v rozporu s jeho bytostným určením, jímž je právě manifestace. Proto se v případě ducha obsah zjevování nemůže reálně lišit od jeho formy. Jel-li tomu tak, pak jediným obsahem zjevování je sama forma zjevování. Povahu ducha lze potom chápat tím způsobem, že duch je činností sebezjevování. Jelikož jediným určením

ducha je, že zjevuje sebe sama, lze dále tvrdit, že zjevuje sebe sama *jakožto* sebezjevujícího se. Tím se vysvětluje, proč je sebezjevování možností ducha, která je „bezprostředně nekonečnou, absolutní *skutečností*“. Jedná se totiž o činnost, jejíž cíl je imanentně přítomen v ní samé. Tato činnost je završená, neboť v jejím průběhu je vždy již dosahováno jejího cíle, jímž je právě sebezjevování. A protože jejím obsahem není nic jiného než sebezjevování, jedná se o *absolutní skutečnost*. Můžeme tedy shrnout: Určeností ducha je, že zjevuje sebe sama, z čehož plyne, že zjevuje sebe sama *jakožto* sebezjevujícího se a že je absolutní.

K tomu se váže jedno systematického hledisko, jež má významné postavení v rámci Hegelovy filosofie. Když Hegel ve spekulativní teologii potažmo ve filosofii náboženství mluví o „absolutním duchu“, míní tím formálně vzato tutéž strukturu, kterou ve *Fenomenologii ducha* označuje termínem „absolutní vědění“ a pro kterou ve *Vědě o logice* rází označení „absolutní idea“. Termínem „absolutní vědění“ Hegel referuje k takovému případu vědění, jehož výlučným obsahem je ono samo *jakožto* vědoucí. Termínem „absolutní idea“ pro změnu referuje k myšlení, které myslí sebe sama *jakožto* myslící. V neposlední řadě termínem „absolutní duch“ referuje ke zjevování, které zjevuje sebe sama *jakožto* sebezjevující.

V každém z těchto případů je patrný rozdíl mezi aktem a jeho obsahem. Dále jim je společné, že se ustavují v aktu (vědění, myšlení či zjevování), jehož obsahem je tento akt sám.⁶ Jedná se proto o absolutní akt neboli o *absolutní vědění, myšlení a zjevování*. Nadto se vyznačují dvěma dalšími rysy: Prvním je moment vztahu k sobě samému, tím druhým zas moment vědění. Když se v následujícím omezíme na absolutního ducha, pak můžeme tvrdit, že ve svém sebezjevování se duch vztahuje jen k sobě samému. To, že duch zjevuje sebe sama *jakožto* sebezjevujícího, bezpochyby znamená, že vztah ducha k sobě je vědoucí (což je ostatně naznačeno slůvkem „jakožto“ v uvedené formulaci). Jestliže platí, že duch se vědoucím způsobem vztahuje k sobě samému, pak mu lze ovšem připsat sebevědomí.

Hegel popisuje vznik sebevědomí následovně: Duch se „odlišuje od sebe samého, je sobě samému předmětem, avšak v tomto rozdílu je zcela identický se sebou“ ([2], 45). Jinými slovy řečeno, sebevědomí se ustavuje tehdy, když se duch stává jiným sebe sama a když je v jiném u sebe, což zahrnuje vědění o totožnosti sebe a jiného. Uvedená formulace, popisující vznik sebevědomí, dává tušit, že pro ustavení sebevědomí jsou významné dva akty: v prvním aktu od sebe duch odlišuje něco jiného, ve druhém provádí ztotožnění sebe a jiného na základě vědění, že tím jiným je on sám.

Když nyní odhlédneme od popisu vzniku sebevědomí a zaměříme se na popis výsledné struktury, můžeme konstatovat, že ve struktuře sebevědomí je přítomen rozdíl.

⁶ Případy absolutního myšlení či vědění se vyznačují tím, že nejsou fundované v žádném určitém obsahu, např. v existujících stavech věcí, které by od nich byly odlišné. Anton F. Koch se proto domnívá, že jejich analogon lze nalézt v alternativní teorii množin, ve které je uvažována existence množin, které jsou utvořené nezávisle na předem daných prvcích, resp. které jsou výlučným prvkem sebe sama. Vyřadíme-li axiom fundovanosti, pak získáme tyto případy nefundovaných množin ([13], 89 – 94).

O něm jsme v souvislosti s duchem nejprve hovořili jako o rozdílu mezi obsahem a formou zjevování. S ohledem na epistemický charakter sebevědomí jej můžeme považovat za rozdíl mezi aktem vědění a jeho obsahem. Tento rozdíl je pouze ideální, protože obsahem aktu vědění je tento akt sám. Kvůli jejich určenosti lze tedy obě rozdílné strany prohlásit za totožné.

Hegel však činí ještě další krok. Ideální rozdíl mezi aktem vědění a jeho obsahem interpretuje jako intencionalitu. Ta podle něj není daností vědomí, nýbrž ustavuje se právě v onom aktu, v němž duch od sebe odlišuje něco jiného, k čemu se pak může vztahovat. Určitého obsahu si tedy může být vědomí jenom tehdy, když od sebe něco odlišil a učinil to svým předmětem. Intencionalitou se vyznačuje každý případ vědomí a tedy i sebevědomí. Narozdíl od pouhého vědomí předmětu je v případě sebevědomí zpředmětňováno samo předmětné vědomí. Duch od sebe odlišuje jiné vědomí, k němuž se zároveň vztahuje. Aby však mohla být řeč o sebevědomí a nejen o předmětném vědomí, musí duch vědět, že je totožný s vědomím, které je jeho předmětem. K tomu je zapotřebí, aby měl pojem sebe sama. Jinak by nemohl provést ztotožnění sebe a jiného vědomí. Navzdory prvotnímu zdání není podané vysvětlení kruhové. Říká se v něm sice, že duch se může vědoucím způsobem vztahovat k sobě samému, má-li pojem sebe sama – čili vztahuje-li se již vědoucím způsobem k sobě. Nicméně kruh ve vysvětlení vzniku absolutního sebevědomí zde nevyvstává. V případě absolutního ducha totiž není předmětem vědomí kvalitativně a empiricky určené vědomí, nýbrž takové vědomí, jehož jediným předmětem je empiricky neurčené vědomí, které se k němu vztahuje. Kruh tedy nevyvstává ve vysvětlení struktury absolutního sebevědomí, nýbrž je přítomen v této struktuře samé. Určujícím rysem absolutního sebevědomí je totiž striktně pojatý vztah k sobě.

Hegel explikuje pojem Boha pomocí pojmu absolutního ducha, a proto vše, co bylo dosud řečeno o duchu, musí platit rovněž o Bohu. Předně platí, že Bůh je zjevováním, v jehož průběhu zjevuje sebe sama *jakožto* sebezjevujícího. Dále platí, že Bůh je sebevědomím, takže se vědoucím způsobem vztahuje k sobě samému. Boží sebezjevování spočívá v tom, že Bůh zpředměťňuje sebe sama a tak klade něco jiného, s nímž se následně v aktu vědění ztotožňuje. Obsahem jeho vědění je přítom on sám ve svém sebezjevování. Tuto povahu Boha Hegel vystihuje ve formulaci, ve které stojí: Bůh se „určuje [...], dělí [...] v sobě samém a klade se v rozdílné momenty; přesto je rozdíl zároveň věčně překonáván, v důsledku čehož se to, co je o sobě a pro sebe, věčně v rozdílu obrací nazpět do sebe sama – a pouze potud je duchem“ ([2], 216). V uvedené formulaci je výslovně obsažena podmínka, za níž lze o Bohu uvažovat jako o duchu. Touto podmínkou je, že Bůh je určuje sám sebe, tzn. provádí rozlišování, které následně překonává. Pouze v tomto „původním dělení“ ([2], 234) mu připadá duchovní realita a život.⁷

⁷ „Živoucnost Boha čili ducha netkví v ničem jiném nežli v tom, že duch určuje sám sebe [...], klade se v konečnosti, [která zahrnuje] rozdíl a rozpor, který zároveň věčně překonává. To je život, konání a činnost Boha. Bůh je absolutní činností, aktuozitou (Aktuosität), a jeho aktivita záleží v kladení sebe sama v rozporu, avšak zároveň v jeho věčném překonávání a usmiřování: Bůh sám je rozřešením těchto rozporů“ ([2], 196). Srv. též: „Bůh se jakožto živý duch odlišuje od sebe samého, klade něco jiného

Nastíněná vnitřní strukturu Boha slouží Hegelovi v dalších úvahách k tomu, aby ji reinterpretoval v termínech imanentní Trojice. Na jednom místě totiž uvádí: „Bůh je [...] chápán jako to, čím je v sobě pro sebe; jelikož se Bůh činí předmětem sebe sama, [je chápán jako] Syn; a jelikož v tomto předmětu zůstává nerozdělenou bytností v rámci tohoto rozlišení sebe v sobě samém a v tomto sebezrozdělení miluje sebe sama, tzn. zůstává identický se sebou, je Bůh Duchem“ ([1], 43). Odpověď na otázku po povaze Boha musí podle ocitované pasáže spočívat v popisu toho, čím je Bůh v sobě pro sebe sama. Tato odpověď má svůj předobraz ve struktuře absolutního ducha. Má proto následující podobu: Bůh od sebe jakožto Otec odlišuje něco jiného: Syna. Synu i Otci tak připadá určení jinakosti, oba jsou rozdílní. Jejich rozdíl je však pouze ideální. Nelze totiž udat vlastnost, která by připadala Otci a Synu nikoli. Jedinou určující vlastností Boha jakožto ducha je, že zjevuje sebe sama *jakožto* sebezjevujícího. Lze tudíž tvrdit, že rozdíl mezi Otcem a Synem postrádá důvod. Jsou rozdílní jen z toho důvodu, že jsou rozdílní, neboť „dosud [...] nebyli určeni, aby mohli být různými určeními“ ([2], 217).

S ohledem na jedinou určenost Boha lze tvrdit, že Otec i Syn jsou vyplněni toutéž určeností neboli božskou přirozeností: „[T]o, co je jiné, je Bůh, který je v sobě samém zcela vyplněn božskou přirozeností“ ([2], 235). Určeností, kterou jsou vyplněni, je ono sebezjevování, a proto jsou Otec a Syn totožní. Jejich ztotožnění, jímž se ustavuje jednota Otce a Syna, Hegel pro změnu popisuje v termínech lásky. Tu pojímá jako vztah, ve kterém se milující v milovaném nachází u sebe sama. Ke ztotožnění Otce a Syna tedy dochází, když jeden miluje druhého a jeho prostřednictvím miluje sebe sama. Dynamiku imanentní Trojice můžeme shrnout takto: Bůh jakožto Otec od věčnosti plodí Syna a v nekonečné lásce překonává jeho jinakost, a proto je Duchem. Tato formulace dosvědčuje, že jinakost je pro trojiční strukturu ustavující; bez ní by nedocházelo k překonávání jinakosti. V důsledku toho by Bůh nemohl být Duchem.

Nicméně právě popsaná dynamika sebezjevování je podle Hegela pouhá hra, pouhé „hraní si lásky se sebou“.⁸ Je tomu z toho důvodu, že v případě imanentní Trojice není jiné ve skutečnosti jiným. Ve sebezjevování ducha je totiž dosahováno jen ideální a nikoli reálné jinakosti. Té je dosaženo až ve svobodném aktu, v němž Bůh tvoří svět, jehož součástí jsou i lidské bytosti. Bůh určuje sebe sama a v tomto sebeurčení zároveň propůjčuje jinému (Synu) určení objektivitu čili reálnou, nezávislou existenci mimo něj: Bůh „ze sebe propouští tuto určitou [entitu] do existence jako něco svobodného, a proto samostatného, jinými slovy jako samostatný objekt“ ([2], 216). Poněkud temná zmínka o „propouštění“ jiného do samostatné, reálné existence, kterou Hegel chápe ve smyslu stvořitelského aktu, má dozajista svůj předobraz ve sebezjevování ducha neboli v oné „hře lásky se se-

a v tomto jiném zůstává identický se sebou, v tomto jiném má identitu sebe se sebou samým“ ([2], 234). Na jiném místě Hegel shodně tvrdí: „Bůh je duch v [procesu] rozlišování a [opětovného] návratu“ ([2], 46).

⁸ „Boží život a božské poznání tak může být vyjádřeno jako hraní si lásky se sebou samou“ ([3], 14).

bou“. Vztah Otce a Syna v rámci imanentní Trojice lze proto považovat za předobraz vztahu Boha a konečného vědomí.⁹ Je zřejmé, že strukturu imanentní Trojice Hegel pojímá zcela v souladu s operativním pojmem absolutního ducha dynamicky; a dynamicky chápe též vztah Boha a konečného vědomí, jak vzápětí uvidíme. Bez tohoto vnitřního dynamismu by nebyl vůbec myslitelný přechod k něčemu reálně odlišnému, a právě tak by nebylo myslitelné jeho překonání. Nebylo by ani možné smíření víry a vědění, reality Boha a vědomí Boha, takže by bylo třeba setrvat na stanovisku teologického agnosticizmu.

Ve spekulativní christologii Hegel nabízí podrobné zdůvodnění teze, že překonání rozdílu mezi realitou Boha a vědomím Boha je možné, nutné a dokonce i skutečné. Jistě nepřekvapí, že v ní rovněž zaujímá významné postavení pojem sebezjevujícího se ducha. V životě, učení a útrpné smrti Ježíše Krista se pro konečné vědomí stává zřejmým, že Bůh je sebevědomím neboli duchem v procesu sebezjevování. Pro konečné vědomí se přitom odehrávají dvě události současně: Bůh v Ježíši Kristu odhaluje svou vlastní povahu, jež tkví v kladení rozdílu a jeho překonávání, a zároveň překonává rozdíl mezi sebou a konečným vědomím. Tyto události jsou epistemicky přístupné konečnému vědomí, které je může smyslově nahlédnout v Ježíšově životě, učení a smrti, resp. duchovně v povelikonočních událostech zmrtnýchvstání a usazení po pravici.

To je ostatně důvodem, proč Hegel křesťanství připisuje výjimečné postavení mezi ostatními náboženstvími.¹⁰ Křesťanství charakterizuje na jedné straně jako zjevné náboženství a na druhé straně jako dovršené náboženství. Křesťanství je podle něj zjevné náboženství, neboť v něm je uvědoměna skutečnost, že Bůh je manifestující se duch; je rovněž dovršené, neboť je v něm dovršen pojem náboženství jakožto vědomí Boha. Oba momenty spolu souvisejí. Je-li totiž obsahem náboženství Bůh jakožto manifestující se duch a je-li dále jeho obsahem, že náboženské vědomí samo je momentem manifestujícího se ducha, pak náboženství (původně pojímané jako vědomí Boha) je ve skutečnosti „sebevědomím Boha“ ([2], 177). A tímto náboženstvím je podle Hegela právě křesťanství.

4. Hegelův epistemologický realismus. Tezi, že náboženství je sebevědomím Boha,

⁹ Tento bod je rozveden in: [16], 159.

¹⁰ Hegel se tím vystavuje námitce z pozic náboženského pluralismu, který vychází z předpokladu, že žádné náboženství není blíže k pravdě než ta ostatní. Když připustíme, že jen v křesťanství se stává zjevným, co je Bůh, vyzdvihujeme tím jedno náboženství oproti ostatním. Přibližně tuto námitku předkládá John Hick in: [10]. Její oprávněnost (v souvislosti s Hegelem) potvrzuje Peter C. Hodgson, který podotýká, že u Hegela je „ve výsledné analýze jeden Bůh, jeden Kristus, jeden Duch, jedno dovršené náboženství a jeden pojem náboženství“. ([11], 282). Určitým náznakem pluralismu u Hegela by mohly být následující skutečnosti: Náboženství, která Hegel ve svém výkladu považuje za nedostatečné podoby vztahu konečného vědomí k Bohu a která nacházejí své dovršení v křesťanství, jsou převážně mrtvá náboženství (výjimkou je hinduismus, buddhismus a judaismus). Hegel též v rámci analýz náboženství předcházejících křesťanství netematizuje islám, a proto by se mohlo zdát, že jej považuje za alternativu vůči křesťanství.

nyní rozvedeme, aby vynikla proklamovaná souvislost mezi realitou Boha a vědomím Boha a aby byla osvětlena podmínka, za níž je poznání Boha možné.

Hegel dosud dospěl ke zjištění, že Bůh je absolutní sebevědomí, které se nezakládá v žádném určitém obsahu. Jeho strukturu následně vyložil v termínech imanentní Trojice, v níž jinému (Synu) ještě nepřipadá určení samostatné reality. Ta mu připadá teprve v důsledku stvořitelenském aktu, kdy Bůh ze sebe „propouští“ do reality samostatnou entitu: svět. Jeho součástí jsou vědomé a sebevědomé bytosti, které se vztahují k Bohu a připisují mu reálnou existenci. Hlavní otázkou přitom je, zda-li lze náboženské relaci přisoudit epistemickou povahu. Hegel se domnívá, že jí přísluší charakter poznání, a to pod podmínkou, že je vědoucím vztahem Boha k sobě samému. Stručně řečeno, vědomí Boha může být věděním o Bohu, pokud je jeho sebevědomím a pokud je tedy věděním Boha o sobě samém. Aby však vědomí Boha mohlo být interpretováno jako sebevědomí Boha, musí se Bůh vztahovat ke konečnému vědomí a jeho prostřednictvím se vědoucím způsobem vztahovat k sobě samému.¹¹

Hegel svou úvahu shrnuje těmito slovy: „sebevědomí má jakožto vědomí nějaký předmět a uvědomuje si v něm sebe sama. Tento předmět je také vědomí, i když je to vědomí jakožto předmět, a tudíž konečné vědomí, vědomí, které se liší od Boha, absolutna. Určenost a v důsledku i konečnost jsou přítomné v této podobě vědomí“ ([2], 177). V úvodu této pasáže Hegel připomíná, že sebevědomí se vyznačuje intencionalitou; je přece případem vědomí, pro něj je intencionalita určující. To znamená, že sebevědomí Boha je vztahem vědomí k jinému vědomí. Toto vědomí je rovněž předmětné a nadto ještě kvalitativně a empiricky určené, v důsledku čehož je konečné. Je předmětné, protože je případem vědomí. Je kvalitativně a empiricky určené, protože je vyplněno určitými obsahy. Je konečné, protože je těmito obsahy omezeno. Kvalitativní určenost a tedy i konečnost empirického vědomí má očividně svůj původ v tom, že toto vědomí se realizuje v živé, tělesné bytosti v prostoru a čase, jež se nachází v interakci s empirickou realitou (přírodou). Je-li její vědomí kvalitativně a empiricky určené, a tedy konečné, musí to platit i pro její sebevědomí, které je založeno v obsazích předmětného vědomí. V důsledku této skutečnosti je empirické sebevědomí odlišné od Boha, jehož jedinou určeností je, že je absolutním sebevědomím.

Které podmínky musejí být splněny, aby vědomí Boha mohlo být interpretováno jako sebevědomí Boha? Aby se mohlo plně ustavit sebevědomí Boha musejí být obě vědomí totožná, jinak by se jednalo o pouhé vědomí předmětu. Bůh tedy může vědět o sobě v konečném vědomí potud, pokud ví, že je s ním totožný. Kdyby si však Bůh uvědomoval sebe sama v konečném vědomí, musel by být určen a omezen jeho obsahy, což je nepřipustné, vezmeme-li v potaz, že sebevědomí Boha by samo bylo konečné. Je proto zapotřebí, aby byla překonána konečnost empirického vědomí, což Hegel potvrzuje, když říká, že „identita je [...] zprostředkována negací konečnosti“ ([2], 177).

Na mnoha místech *Přednášek o filosofii náboženství* Hegel opakovaně zdůrazňuje,

¹¹ „Bůh je sebevědomí; ví o sobě ve vědomí, které je od něj odlišné“ ([2], 177).

že nejzazším vrcholem konečnosti není prostoročasová existence, nýbrž smrtelnost.¹² Negace čili zrušení konečnosti tak bude spočívat v překonání smrti. Bůh však může překonat smrt a dosáhnout sebevědomí v jiném vědomí pouze tehdy, když na sebe vezme podobu konečné bytosti, pro niž je příznačné empirické vědomí, a když podstoupí její úděl, kterým je smrt. Hegel tuto okolnost vyjadřuje v tezi o smrti Boha, kterou lze přiměřeně vyložit, připíšeme-li jí christologický význam. Totéž platí pro případ negace konečnosti neboli smrtelnosti vědomé bytosti, kterou Hegel pro změnu vystihuje slovy o „usmrcení smrtí“.

Tím se dostáváme k samotné podmínce, za níž je možné poznání Boha. Tato podmínka zní: „Konečné vědomí ví o Bohu pouze potud, pokud Bůh ví o sobě v konečném vědomí“ ([2], 178). Hegel tedy říká, že náboženské vědomí může poznávat Boha, pokud Bůh jeho prostřednictvím poznává sebe sama. Uvedená podmínka umožňuje lépe pochopit důvody, kvůli kterým Hegel pohlíží na křesťanství jako na zjevné a zároveň dovršené náboženství. Křesťanství je totiž „náboženství manifestace Boha, jelikož Bůh ví o sobě v konečném duchu“ ([2], 178). V křesťanském náboženství jsou výslovně tematizovány následující skutečnosti: Konečné vědomí se vztahuje k Bohu, přičemž tato relace má epistemickou povahu, pokud se Bůh skrze ono vědomí věduocím způsobem vztahuje k sobě samému. Přitom konečné vědomí jednak poznává Boha jakožto sebevědomí a jednak rozpoznává, že ono samo je jeho součástí. Obsahem křesťanství tudíž je, že „Bůh [...] není oním světem, něčím neznámým“ a že „dal lidem vědět, čím je“ ([2], 178).

Hegelova odpověď na otázku po možnosti poznání Boha zohledňuje jak vztah konečného vědomí k Bohu, tak vztah Boha ke konečnému vědomí. Tento zřetel přichází ke slovu v pojetí Boha jakožto sebezjevujícího se ducha. Hegelovy časté zmínky, že Bůh (absolutno) je a chce být u nás ([3], 58), postihují právě tuto skutečnost. A nejen to. Objasňují též povahu reality Boha a její souvislost s vědomím Boha. Mluví-li Hegel o tom, že určeností Boha je sebezjevování, znamená to, že jeho bytí o sobě se vyčerpává jeho bytím pro jiné vědomí, ve kterém ovšem rozpoznává sebe, a proto je pro sebe sama. Učiněné konstatování není v rozporu s předpokladem reálné existence Boha. Tu jen nesmíme pojímat na způsob empirické, prostoročasové reality, i když pro smyslové vědomí se Bůh empiricky zjevuje v osobě Ježíše Krista. Jelikož Bůh je reálný jen ve svém sebezjevování, musí být tato realita pouze transcendentální, a sice v tom ohledu, že je podmínkou, za níž je vůbec možné empirické vědomí (a sebevědomí) a rovněž poznání. Hegel tudíž Bohu přisuzuje transcendentální realitu, neboť vystupuje v roli podmínky, za níž může konečné vědomí existovat a poznávat Boha. Boží realita přitom nemůže být ospravedlněna jen teoreticky ve spekulativní teologii, neboť by zůstávala pouhým postulátem, nýbrž musí být epistemicky přístupná konečnému vědomí v modu duchovní jistoty, tj. ve víře.

¹² Tento bod je podle Hegela plně doceněn teprve v křesťanství. Z tohoto hlediska je třeba také posuzovat Hegelovu kritiku řeckého a římského náboženství, která říká, že v těchto náboženstvích bohové nebyli dostatečně antropomorfní. Bohové řeckého a římského pantheonu byli sice vykreslováni jako zloději, podvodníci, smilníci apod., nicméně v jejich případě byl opomenut hlavní rys lidství, jímž je konečnost. A ta nachází svou nejzazší podobu ve smrtelnosti.

5. Závěr. Na závěr stručně zmiňme některé námitky, které vůči Hegelovi opakovaně vznášejí protestantští teologové v čele s Karlem Barthem a Eberhardem Jüngelem. Karl Barth doceňuje, že Hegelovi se podařilo smířit protiklad mezi vírou a věděním, „mezi Bohem v nás a Bohem v Kristu“ ([7], 395). Nicméně se tak stalo za cenu setření rozdílu mezi Bohem a člověkem: „Hegelův živý Bůh [...] je přece živý *člověk*“ ([7], 406). Zrušení boží svrchovanosti má přitom za následek, že nelze přiměřeně pochopit událost boží milosti, jež má svůj původ v boží svobodě. Hegel podle Bartha „nepoznal boží svobodu“ ([7] 407). S podobnou námitkou přichází také Eberhard Jüngel ([14], 124-125). Hegel podle něj dospěl ke zjištění, že Bůh v osobě Ježíše Krista překonává rozdíl mezi sebou a jiným, které se tím stává jeho nedílnou součástí. Toto zjištění se však opírá o mylný předpoklad, že Bůh ke svému sebeuvědomění potřebuje konečné vědomí. Kdyby tomu tak skutečně bylo, potom by Bůh, jenž je z definice nepodmíněný, byl podmíněn něčím jiným, a to konečným vědomím. V důsledku toho by se převrátila asymetrie náboženského vztahu ve prospěch konečného vědomí. Zmíněné námitky tedy poukazují na to, že konečné vědomí plní u Hegela roli podmínky, za níž je možné sebevědomí Boha. Bez jiného vědomí by se totiž nemohlo vůbec ustavit.

Na dotyčné námitky můžeme reagovat následovně: Hegel je předně přesvědčen o tom, že jinakost stejně jako překonání formy jinakosti jsou výsledkem činnosti Boha, a proto jsou projevem boží svobody a boží milosti. Z tohoto hlediska platí, že konečné vědomí je podmíněné jak co do své reálné existence, tak co do své schopnosti vztahovat se vědoucím způsobem k Bohu. To tedy znamená, že role ničím nepodmíněné podmínky připadá spíše Bohu a nikoli konečnému vědomí. Konečné vědomí se totiž může vztahovat k Bohu a poznávat jej pouze tehdy, když se Bůh skrze ně vědoucím způsobem vztahuje k sobě samému.

S tím souvisí řešení problému asymetričnosti náboženské relace. Náboženství je pro Hegela relacionální strukturou, jejíž prvky jsou k sobě bytostně vztažené. Vlastnosti této relace můžeme chápat různými způsoby: V jednom případě se jedná o asymetrickou relaci, která může opět nabývat dvou podob. Buď podoby jednostranné závislosti konečného vědomí na Bohu, ve které Bůh plní roli podmínky, za níž se vědomí může vztahovat k Bohu. A nebo podoby jednostranné závislosti Boha na konečném vědomí, ve které konečné vědomí plní roli podmínky, za níž se Bůh může vztahovat k sobě samému. V jiném případě se jedná o symetrickou relaci, v níž jsou oba členy na sebe vzájemně odkázány a vzájemně se podmiňují.

Hegel zaprvé odmítá, že by bylo možné náboženskou relaci považovat za symetrickou; a zadruhé popírá, že by byla asymetrickým vztahem, v němž by Bůh byl co do své reality podmiňován konečným vědomím. Jakmile připustíme, že Bůh je absolutní duch neboli sebevědomí, bude nepřipustné, abychom jej redukovali pouze na jeden z členů náboženské relace. Naopak budeme muset prohlásit, že je celou relacionální strukturou zahrnující oba zmiňované momenty. To je ostatně vlastním smyslem výpovědi, že náboženství je sebevědomím Boha, k níž Hegel došel rozvinutím implikací pojmu absolutního ducha.

S podobným řešením Hegel přichází ve spekulativní logice, ve které zavádí rozlišení

dvou druhů subjektivity: přesahující a jednostranné subjektivity (viz [5], §215 poznámka). Uplatníme-li toto rozlišení v rámci filosofie náboženství, pak bude možné uvažovat takto: Jestliže náboženství je sebevědomím Boha, pak konečné vědomí a Bůh tvoří jednotu. Nelze je tudíž od sebe oddělit, přestože je lze odlišit. Tuto jejich jednotu musíme chápat ve smyslu *negativní* jednoty. Je tomu z toho důvodu, že jeden ze členů vztahu v sobě zahrnuje, a tudíž přesahuje, ten druhý. Jednota obou členů je *negativní*, protože je zprostředkována negací konečnosti čili překonáním samostatné, reálné existence náboženského vědomí, jež se tím stává součástí božského sebevědomí. Nehledě na to je konečné vědomí ve své bezprostřední, přírodní existenci stále jen jednostranné, neboť se vztahuje k Bohu a jeho prostřednictvím se nevztahuje k sobě samému.¹³ V rámci teorie náboženského vědomí je Bůh jedním z členů náboženského vztahu. Ve spekulativní teologii, v níž je pojem Boha explikován pomocí pojmu absolutního ducha, se dochází k závěru, že Bůh není jen jedním z členů náboženského vztahu, nýbrž že je spíše celkem náboženského vztahu, jemuž připadá epistemický charakter. Jen v tomto případě je přípustné tvrdit, že poznání Boha je jeho sebepoznáním.

LITERATURA

- [1] HEGEL, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1. Einleitung. Der Begriff der Religion*, Jaeschke, W. (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner Verlag 1993.
- [2] HEGEL, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3. Die vollendete Religion*, W. Jaeschke (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995.
- [3] HEGEL, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, Wessels, H.-F., Clairmont, H. (Hrsg.), Hamburg: Felix Meiner Verlag 1988.
- [4] HEGEL, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, Nicolini, F., Pöggeler, O. (Hrsg.), Hamburg: Felix Meiner Verlag 1991.
- [5] HEGEL, G. W. F.: *Malá logika*. Přel. Loužil, J. Praha: Svoboda 1992.
- [6] FEUERBACH, L.: *Podstata křesťanství*. Přel. Sekal, Z. Praha: SNPL 1954.
- [7] BARTH, K.: *Protestantská teologie v XIX. století I. Prehistorie*. Přel. Vik, B. Praha: Kalich 1986.
- [8] BIRD, A.: Scientific and Theological Realism. In: Moore, A. – Scott, M.: *Realism and Religion. Philosophical and Theological Perspectives*, Aldershot: Ashgate 2007, pp. 61 – 81.
- [9] FALK, H.-P.: Existence a světlo. In: Karásek, J. – Chotaš, J. (vyd.): *Fichtova teorie subjektivity*. Praha: Oikúmené 2007.
- [10] HICK, J.: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. London: Macmillan 1989.
- [11] HODGSON, P. C.: *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press 2005.

¹³ Tuto souvislost reality Boha a konečného vědomí nelze dostatečně popsat formálními prostředky logiky relací. Důvody jsou následující: Bůh je pojímán jako něco, co reálně existuje mimo konečné vědomí. S ohledem na symetričnost této relace by měl platit také opak, a tak by konečné vědomí mělo být mimo Boha. Hegel však tvrdí, že konečné vědomí není mimo Boha, nýbrž je zahrnuto v Bohu, neboť by mu jinak vůbec nemohla připadnout reálná existence a nemohlo by poznávat Boha, jenž by pro změnu nemohl být absolutní. Na tuto okolnost v souvislosti s rozličnými teoriemi absolutna poukazuje Peter Reisinger ([17], 228 – 248).

- [12] HODGSON, P. C.: Hegel's Christology. Shifting Nuances in the Berlin Lectures. In: *Journal of the American Academy of Religion*, 53, 1, 1985, pp. 23 – 40.
- [13] JAESCHKE, W.: *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann Holzboog 1986.
- [14] JÜNGEL, E.: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag 2001.
- [15] KOCH, A. F.: *Wahrheit, Zeit und Freiheit. Einführung in eine philosophische Theorie*, Paderborn: Mentis Verlag 2006.
- [16] MERKLINGER, P. M.: *Philosophy, Theology, and Hegel's Berlin Philosophy of Religion 1821 – 1827*, Albany: State University of New York Press 1993.
- [17] REISINGER, P.: Modelle des Absoluten. In: Löw, R. (Hrsg.): *Oikeiósisis. Festschrift für R. Spaemann*, Weinheim: Acta Humaniora 1987, S. 225 – 249.
- [18] SANDKAULENOVÁ, B.: Odhalovat jsoucno. Perspektivy a struktury filosofie Friedricha Heinricha Jacobiho. In: *Reflexe. Filosofický časopis*, 17, 1997, s. 1 – 22.
- [19] SOBOTKA, M.: *Studie k německé klasické filosofii*, Praha: Karolinum 2001, s. 19 – 32.
- [20] WAGNER, F., *Religion und Gottesgedanke. Philosophisch-theologische Beiträge zur Kritik und Begründung der Religion*. Frankfurt a. Main: Peter Lang Verlag 1996.

Tato studie byla vypracována v rámci grantového projektu č. KJB900090902 „Hegelova filosofie náboženství“, poskytnutého Grantovou agenturou Akademie věd ČR.

Mgr. Ivan Landa
 Filosofický ústav AV ČR, v.v.i.
 Jilská 1
 110 00 Praha 1
 Česká republika
 e-mail: landa@seznam.cz