

Úvod

Předmětem této přednášky jsou filosofické dějiny světa. Nejsou to tedy obecné reflexe o dějinách, jež bychom z nich odvodili a jež bychom chtěli vysvětlit na obsahu dějin jako na příkladu, ale jsou to dějiny světa samé.¹

A. Abychom předem vyjasnili, čím pro nás dějiny jsou, jeví se především nutně probrat jiné způsoby jejich podání. Celkově existují tři druhy podání dějin:

- a) původní dějepis,
- b) reflektující² dějepis,
- c) filosofický dějepis.

a) K vytvoření určité představy o prvním způsobu podání dějin jmenuji například *Hérodotu*, *Thukýdida* a jiné podobné dějepisce, kteří především popisovali skutky, události a poměry, jež měli před sebou a k nimž patřili svým duchem. Prostě to, co se vyskytovalo vnějškově, přenášeli do říše duchovních představ. Tak se vnější jev překládá do vnitřní představy. Tak i básník látku, kterou má ve svém pocíťování, zpracovává na představu. Ovšem i tito bezprostřední dějepisci nacházeli zprávy a vyprávění jiných (není možné, aby jeden člověk viděl vše), ale přece jen jako básníci i oni jako svou ingredienci mají svůj vzdělaný jazyk, jemuž vděčí za mnohé. Dějepisci spojují dohromady, co před nimi prchavě prošustí, a ukládají to do chrámu bohyně Mnemosyny, aby se stalo nesmrtelným. Pověsti, lidové písně, ústní tradice je třeba z takového původního dějepisu vyloučit, neboť jsou to temné způsoby poznání, a proto patří představám temných národů. Zde máme co dělat s národy, které věděly, čím byly a co chtěly. Půda nazírané či nazíratelné skutečnosti dává pevnější základ než půda minulosti, z níž vyrostly ony pověsti a básně, které už nevytvářejí historičnost národů, jež vspěly do pevné individuality.

Takoví původní dějepisci přetvářejí jim přítomné události, činy a stavy do díla představ. Obsah takových dějin proto nemůže mít velký vnější rozsah (sledujme *Hérodotu*, *Thukýdida*, *Guicciardiniho*); jejich bytostnou látkou je to, co je v jejich okolí přítomné; vzdělání autora a utváření událostí, jež zakomponoval do díla, duch autora a duch jednání, o nichž vypráví, jsou *jeden a týž*. Popisuje to, co více či méně spoluvytvářel či alespoň spoluprožíval. Jsou to krátké časové intervaly, individuální utváření lidí a událostí; jsou to jednotlivé nereflextované črty, z nichž skládá svou malbu, aby představám potomstva předal obraz tak určitý, jak ho měl před sebou v nazírání či v názorném vyprávění. Nemá to co dělat s reflexí, neboť žije v duchu té

1) Nemohu zde brát za základ nějaké kompendium, ovšem ve svých *Základech filosofie práva* § 341–360 jsem již bližší pojem takových dějin světa podal, jakož i principy či periody, do nichž se mé sledování dějin člení.

2) V Hegelově rukopisu (s. 543) je na tomto místě výraz „reflektierte Geschichte“ [reflektované dějiny], poté však vždy „reflektierende Geschichte“ [reflektující dějepis]; ve vydání Hegelových děl se obě formy střídají.

věci a ještě není nad ní; dokonce, jako Caesar, přísluší ke stavu vojevůdců či státníků, takže jsou to jeho účely samy, které vystupují jako dějinné. Říkáme-li zde, že takový dějepisec nereflektuje, nýbrž že osoby a národy samy se mu naskýtají, pak se proti tomu zdají mluvit řeči, které například čteme u Thúkýdida a o nichž může člověk tvrdit, že určitě tak nebyly prosloveny. Řeči jsou však jednáním mezi lidmi, a to jednáním velmi podstatně účinným. Lidé ovšem často říkají, že to byly jenom řeči, a chtějí tím dokazovat jejich nevinu. *Takové* řeči jsou pouhými tlachy a tlach má tu jedinou¹ přednost, že je nevinny. Ale proslovy národů k národům nebo k národům a knížatům jsou integrující součástí dějin. Kdyby takové řeči, jako např. projevy Perikla, nejvzdělanějšího, nejopravdovějšího a nejušlechtilejšího státníka, byly i vypracovány Thúkýdidem, nejsou Periklovi cizí. V těchto projevech tito lidé vyslovují maximy svého národa, své vlastní osobnosti, vědomí politických poměrů, v nichž žili, jakož i vědomí své mravní a duchovní povahy, zásady svých účelů a způsoby jednání. To, co nechá mluvit dějepisec, není nějaké vypůjčené vědomí, nýbrž vlastní historické utváření mluvčího.

Těchto dějepisců, jež studujeme a u nichž musíme setrvat, žijeme-li s národy a chceme-li se do nich ponořit, těchto historiků, u nichž nelze hledat pouhou učenost, nýbrž hluboký a opravdový požitek, neexistuje tolik, jak by si snad někdo mohl myslet. Hérodotos, otec, to znamená zakladatel historie, a Thúkýdides už byli jmenováni; právě tak původní knihou je Xenofóntův *Návrat deseti tisíc*²; Caesarovy *Komentáře* jsou prostě mistrovským dílem velkého ducha. Ve starověku byli tito dějepisci nutně velkými vojevůdci a státníky; ve středověku s výjimkou biskupů, kteří stáli v centru státnických jednání, sem patří mniši jako naivní kronikáři, kteří byli právě tak izolovaní, jako byli oni muži starověku zapojení do souvislostí. V novověku se všechny poměry změnily. Naše vzdělání je podstatně receptivní a ihned všechny události mění ve zprávy pro představu. Ty jsou výborné, jednoduché, určité, zejména o válečných událostech, jež mohou odsunout stranou i Caesara a díky bohatství svého obsahu a udání prostředků a podmínek jsou ještě poučnější. Sem patří i francouzské memoáry. Jsou psány lidmi s duchaplnou hlavou často o drobných souvislostech a obsahují mnohdy mnoho anekdotického, takže se zakládají na chatrné půdě, ale často jsou to i pravá mistrovská díla historie, jako memoáry kardinála Retze; ty zabírají větší historické pole. V Německu nacházíme takové mistry jen zřídka; slavnou výjimku zde tvoří Fridrich Veliký (*Histoire de mon temps*). Takoví muži vlastně musí být vysoce postavení. Jen stojí-li člověk nahoře, může věci správně přehlédnout a vše spatřit, ne však ten, kdo hledí zdola nahoru nepatrným otvorem.

1) W: „wichtigen“ [důležitou]. Změněno podle Hegelova rukopisu (ed. Hoffmeister).
2) Anabasis. Pozn. překl.

b) Druhý způsob dějepisu můžeme nazvat *reflektujícím*. Jsou to dějiny, jejichž podání není ve vztahu k času, nýbrž z hlediska ducha přesahuje přítomnost. V tomto druhém rodě lze rozlišit velmi rozdílné druhy.

aa) Lidé vůbec touží přehlédnout celé dějiny jednoho národa, země či světa, zkrátka to, co nazýváme psaním *obecných dějin*. Zde je hlavní věcí zpracování historické látky, k níž dotyčný zpracovatel přistupuje *svým* duchem, který se liší od ducha obsahu. K tomu jsou zvláště důležité principy, jež si člověk sám vytváří jednak vzhledem k obsahu a účelům jednání a událostí, které popisuje, jednak o způsobu, jak chce dějiny tvořit. U nás Němců jsou přitom reflexe a důvtip velmi rozmanité, každý dějepisec má svůj vlastní druh a způsob, jak si zvláštní [Weise, Besonderes sich]¹ ukládá do hlavy. Angličané a Francouzi vědí obecně, jak se musí psát dějepis, stojí více na stupni obecného a národního vzdělání; u nás si každý vymudruje jednu specifickou zvláštnost, a místo abychom psali dějepis, stále se snažíme hledat, jak se dějepis musí psát. Tento první druh reflektujícího dějepisu se nejdříve připojuje na předcházející, neboť nemá žádný další cíl než podat celek dějin jedné země. Jsou-li takové kompilace (patří sem dějiny *Liviovy*, *Diodóra Sicilského*, *Švýcarské dějiny Joh. von Müllera*²) dobře udělané, jsou nanejvýš záslužné. Nejlepší je ovšem, když se historik přiblíží prvnímu rodu a píše tak názorně, že čtenář může mít představu, jako by slyšel vyprávět současníka a očitého svědka událostí. Ale ten *jeden* tón, který musí mít individuum patřící k určitému duchu doby, se často nemodifikuje podle doby, jakou takové dějiny proběhly, a duch, který mluví z pisatele, je jiný než duch těch dob. Tak Livius nechává staré římské krále, konzuly a vojevůdce pronášet řeči, jaké by příslušely jen nějakému příbuznému advokátovi Liviovy doby a jaké s opravdovými starověkými projevy, např. s fabulací Menenia Agrippy, co nejsilněji kontrastují. Tak nám dává stejné popisy bitev, jako by je viděl, jejich rysy však lze použít pro bitvy všech dob a jejich určitost opět kontrastuje s nedostatkem souvislosti a s nedůsledností, jež v jiných kusech často opanovávají hlavní vztahy. Rozdíl takového kompilátora a původního historika poznáme nejlépe, když srovnáme Polybia se způsobem, jak dějiny dob, o nichž se zachovalo Polybiovo dílo, využívá, jak z nich vybírá a zkracuje je Livius. *Johannes von Müller* ve snaze být v líčení věrný dodal svým dějinám prkenný, prázdňě pompézní, pedantický vzhled. Proto čteme mnohem raději starého *Tschudiho*³; všechno je naivnější a přirozenější než v nějaké takové pouze afektované starověkosti.

Dějepis toho druhu, který chce přehlézet dlouhé periody nebo celé světové dějiny, se musí opravdu vzdát individuálního podání skutečnosti a musí si vypomáhat ab-

1) W: „Weise besonders sich“ (způsob, jak si zvláště). Změněno podle Hegelova rukopisu.

2) Johannes von Müller, *Die Geschichte der Schweizerischen Eidgenossenschaft*, 5 svazků, 1786–1808

3) Aegidius Tschudi, *Schweizerchronik*, 2 sv., Basel 1734–36

strakcemi, výtahy, musí zkracovat¹, a to nikoli pouze ve smyslu, že nechává stranou události a jednání, nýbrž v tom, že největším zkracovačem zůstává myšlenka. Jedna bitva, velké vítězství, jedno obležení už nejsou samy sebou, nýbrž jsou staženy do jednoduchých určení. Když Livius vypráví o válkách s Volskery, občas dosti zkratkovitě říká: Toho roku se vedla válka s Volskery.

bb) Druhým druhem reflektujícího dějepisu je potom pojetí pragmatické. Máme-li co dělat s minulostí a zabýváme-li se nějakým vzdáleným světem, pak se pro ducha otevírá přítomnost, kterou má ze své vlastní činnosti jako odměnu za svou námahu. Události jsou různé, ale to obecné a vnitřní, souvislost je *jedna*. To překonává minulost a činí událost přítomnou. Pragmatické reflexe, jakkoli jsou velmi abstraktní, jsou tak vskutku přítomné a oživují vyprávění minulosti k dnešnímu životu. Zda jsou takové reflexe skutečně zajímavé a oživující, to záleží na vlastním duchu spisovatele. Zvláště je zde třeba zmínit morální reflexi a morální poučení, jež se z dějin mělo získat a pro něž se často dějiny zpracovávaly. Ačkoli je třeba říci, že příklady dobra pozdvihují mysl a bylo by je třeba využívat při morální výchově dětí, aby se jim vštípilo to vynikající, přece jsou osudy národů a států, jejich zájmy, stavy a zápletky jiným polem. Vladaře, státníky, národy odkazujeme na poučení ze zkušenosti dějin. Co však zkušenost a dějiny učí, je to, že národy a vlády se nikdy něčím z dějin nepoučily a nikdy nejednaly podle poučení, které by z nich mělo být vyvozeno. Každá doba má také zvláštní okolnosti, je tak individuálním stavem, že se v něm z něho musí rozhodovat a jedině z něho se smí rozhodovat. V tlačenici světových událostí nepomáhá jedna obecná zásada ani vzpomínka na podobné poměry, neboť něco takového jako jedna vybledlá vzpomínka nemá oproti živosti a svobodě přítomnosti žádnou sílu. V tomto zpětném pohledu není nic jalovějšího než tak často opakované odvolávání se na řecké a římské příklady, jak k tomu docházelo v revoluční době u Francouzů. Nic není odlišnějšího než povaha těchto národů a povaha naší doby. Johannes von Müller, který ve svých obecných, stejně jako ve svých švýcarských dějinách měl takové morální záměry, aby pro knížata, vlády a národy, obzvláště pak pro lid Švýcarska připravil takové poučení (vytvořil vlastní soubor poučení a reflexí a ve své korespondenci často udává přesný počet reflexí, jež učinil během týdne), to nemůže počítat k tomu nejlepšímu, co vykonal. Jen zásadní, svobodné, obsáhlé nazírání situací a hluboký smysl ideje (jako např. u Montesquieuova *Ducha zákonů*) může dát reflexím pravdivost a zajímavost. Proto také *jedny* reflektující dějiny střídají *druhé*; každý pisatel má přístup k materiálu, každý si jej může snadno udržet, utřídit a zpracovat a nechat v něm platit svého ducha jako ducha doby. V omrzelosti nad takovými reflektujícími dějinami se člověk často vrací zpátky k obrazu nějaké události, popisované ze všech zorných úhlů. Tyto obrazy samozřejmě mají jistou hodnotu,

1) W: „muss sich mit Abstraktionen abkürzen“ (musí si pomoci abstrakcí zkracovat). Změněno podle Hegelova rukopisu.

ale většinou poskytují jen materiál. My, Němci se tím spokojíme; Francouzi si naopak proti tomu vytvářejí duchaplně přítomnost a vztahují minulost k přítomnému stavu.

cc) Třetí způsob reflektujícího dějepisu je *kritický*; je nutno jej uvést proto, že je to způsob, jak se pojednávají dějiny v naší době v Německu. Nepřednášejí se zde dějiny samé, nýbrž dějiny dějepisu, posouzení vyprávění o dějinách a zkoumání jejich pravdivosti a věrohodnosti. To mimořádné, co zde je a jmenovitě být má, spočívá v bystrozrakosti pisatele, která vyprávění poněkud odvěčňuje, nikoli ve věcech. V tom mnohým zásadním a promyšleným přispěli Francouzi. Takový kritický postup však nechtěli uplatňovat jako postup historický jako takový, nýbrž svá posouzení napsali ve formě kritických pojednání. U nás takzvaná vyšší kritika ovládla jak filologii vůbec, tak i historické knihy. Tato vyšší kritika měla pak oprávnit přístup všem možným nehistorickým výplodům jalové fantazie. To je jiný způsob, jak získat v dějepise přítomnost,¹ a to tak, že se na místo historických dat dosadí subjektivní nápady – nápady, jež platí za tím výtečnější, čím jsou smělejší, tj. na čím chatrnějších nicotných okolnostech spočívají a čím více odporují tomu, co je v dějinách nejvíce rozhodující.

dd) Poslední druh reflektujícího dějepisu je pak ten, který se od začátku vydává za něco částečného. Je sice abstrahující, ovšem protože přebírá obecná hlediska (např. dějiny umění, práva, náboženství), tvoří přechod k filosofickým světovým dějinám. V naší době byl tento způsob pojmových dějin více rozpracován a vyzdvižen. Taková odvětví se vztahují k celku národních dějin a záleží jen na tom, zda je souvislost celku ukázána nebo zda se hledá pouze ve vnějších poměrech. V tomto posledním případě se jeví jednotlivosti národů jako zcela náhodné. Dospěl-li tedy reflektující dějepis ke sledování obecných hledisek, je třeba poznamenat, že jsou-li taková hlediska pravdivé povahy, nejsou pouhým vnějším vláknem, nějakým vnějším uspořádáním, ale vnitřní, vůdčí duší událostí a činů samých. Neboť podobně jako vůdce duší Merkur je idea opravdu vůdcem národů a světa a duch, jeho rozumná a nutná vůle je tím, kdo vedl a vede světové události. Poznat ho v tomto vůdcovství je zde naším účelem. To vede k

c) třetímu druhu dějepisu, k dějepisu *filosofickému*. Jestliže jsme vzhledem k oběma předcházejícím druhům neměli co vysvětlovat, protože jejich pojem se rozuměl sám sebou, s tímto posledním je to jinak, neboť se vskutku zdá, že potřebuje nějaké vysvětlení či ospravedlnění. Obecné je však to, že filosofie dějin neznamená nic jiného než myšlenkové sledování dějin. Myšlení přece nemůžeme nikdy pominout – jím se odlišujeme od zvířat; a v počátku, v poznávání a poznání, v pudech a ve vůli, pokud jsou lidské, je myšlení. Toto odvolání se na myšlení může se zde však jevit jako nedostatečné, protože v dějinách je myšlení podrobeno danému a jsoucímu, má je za svůj základ a řídí se jím, zatímco filosofii se naopak připisují vlastní myšlenky,

1) Lasson a Hoffmeister: „Gegenwart in die Vergangenheit zu bringen“ (vnést přítomnost do minulosti).

kteří spekulace domněle plodí ze sebe samé bez ohledu na to, co je. Pokud spekulace takto přistupuje k dějinám, pojednává je jako materiál, nenechává je, jak jsou, ale upravuje je podle myšlenek, konstruuje je tudíž, jak se říká, apriorně. Jelikož dějepis se má však zabývat jen tím, co je a bylo, událostmi a činy, a je tím pravdivější, čím více se drží daného, zdá se, že filosofické počínání je s tímto zabýváním se dějinami v rozporu. Tento rozpor a z toho vyplývající námitka proti spekulaci mají zde být vysvětleny a vyvráceny, aniž bychom se kvůli tomu chtěli pouštět do napravování nekonečně mnoha a zvláštních zkreslených představ, které panují nebo se stále znovu vymýšlejí o účelu, zájmech a zpracování dějinné látky a o jejím poměru k filosofii.

Jedinou myšlenkou, kterou filosofie přináší, je však jednoduchá myšlenka *rozumu*, že rozum ovládá svět a že tedy i světové dějiny proběhly rozumně. Toto přesvědčení a pochopení je *předpokladem* s ohledem na dějiny jako takové vůbec; v samotné filosofii to není předpokladem. Jejím spekulativním poznáním se prokazuje, že rozum – u tohoto výrazu zde můžeme zůstat, aniž bychom blíže objasňovali vztah a poměr k Bohu – je *substancí* jako *nekonečnou mocí*, sám sobě *nekonečnou látkou* všeho přírodního i duchovního života stejně jako *nekonečnou formou*, zpracováním tohoto svého obsahu. Je *substancí*, totiž tím, čím a v čem má veškerá skutečnost své bytí a trvání; – je *nekonečnou mocí*, neboť rozum není tak bezmocný, aby to dovedl jen k ideálu, k tomu, co má být, a co by přitom bylo po ruce jen vně skutečnosti, kdo víkde, jako něco zvláštního v hlavách některých lidí; – je *nekonečným obsahem*, veškerou bytostí a pravdou a sám sobě svou látkou, kterou dává zpracovávat své *činnosti*, neboť na rozdíl od konečného konání nepotřebuje za podmínku nějaký vnější materiál, dané prostředky, z nichž by si bral výživu a předměty pro svou činnost; stravuje se sám ze sebe a je sám sobě materiálem, který zpracovává; jako si je jen sám svým vlastním předpokladem a jeho účel je absolutním¹ posledním účelem, tak je sám zpracováním tohoto posledního účelu a jeho vynesením z nitra do jevu, které se týká nejen přírodního univerza, ale i univerza duchovního – ve světových dějinách. Že je taková idea pravdivá, věčná a nanejvýš mocná, že ve světě se vyjevuje ona a nic se v něm nevyjevuje než ona, její čest a nádhera, to, jak bylo řečeno, už filosofie prokázala a zde to předpokládáme jako prokázané.

Ty z vás, pánové, kteří ještě nejste obeznámeni s filosofii, bych teď měl proto požádat, abyste k této přednášce o světových dějinách přistupovali s vírou v rozum, s touhou, s žízní po poznání. Vždyť touha po rozumném chápání, po poznání, nikoli pouze po sumě znalostí, je zajisté tím, co by se muselo předpokládat jako subjektivní potřeba při studiu věd. Když už totiž člověk ke světovým dějinám nepřistupuje s myšlenkou, s rozumovým poznáním, měl by mít alespoň pevnou, nepřekonatelnou víru, že v dějinách je rozum, a také víru, že svět inteligence a sebevědomého chtění nepodléhá náhodě, nýbrž musí se ukázat ve světle ideje vedoucí o sobě. Ve skuteč-

1) W: „Voraussetzung und der absolute“ (předpoklad a absolutní). Změněno podle Hegelova rukopisu.

nosti si však takovou víru nemám předem nárokovat. Co jsem předběžně prohlásil a co ještě povím – i s ohledem na naši vědu – není třeba brát jako předpoklad, nýbrž jako přehled celku, jako výsledek zkoumání, jež máme provést, avšak jako výsledek, který je *mně* znám, protože už znám celek. Teprve ze sledování světových dějin má vyplynout, že proběhly rozumně, že byly nutným postupem světového ducha, ducha, jehož přirozenost je sice stále jedna a táž, který však ve jsoucnu světa explikuje tuto svou jednu přirozenost. To musí být, jak řečeno, výsledkem dějin. Dějiny však máme brát takové, jaké jsou; musíme postupovat historicky, empiricky. Mimo jiné se nesmíme nechat svést historiky z povolání, neboť ti, zejména němečtí, kteří mají velkou autoritu, dělají to, co vytykají filosofům: Dopouštějí se totiž v dějinách apriorního bájení. Např. jeden velmi rozšířený výmysl říká, že existoval první a nejstarší národ, bezprostředně poučený Bohem, který dosáhl dokonalého pochopení a moudrosti, pronikavého poznání všech přírodních zákonů a duchovní pravdy, nebo že existovaly ty či ony kněžské národy, nebo – abychom uvedli něco zvláštního –, že existoval římský epos, z něhož římstí dějepisci čerpali nejstarší dějiny atd. Takové apriority¹ rádi přenecháme duchaplným historikům z povolání, mezi nimiž nejsou neobvyklé, alespoň u nás.

Jako první podmínku tedy můžeme vyslovit požadavek, abychom historické pojímali věrně; ovšem v takových obecných výrazech jako věrně a pojímat spočívá dvojznačnost. I obyčejný a průměrný dějepisec, který snad míní a předstírá, že se chová jen receptivně, že se oddává jen tomu, co je dáno, není ve svém myšlení pasivní, nese si s sebou své kategorie a prostřednictvím nich nahlíží to, co je dáno. Obzvláště při posuzování toho, co má být vědecké, nesmí rozum spát a musí aplikovat své úvahy. Kdo svět nahlíží rozumně, toho rozumně nahlíží i svět, obojí se určuje vzájemně. Avšak rozdílné způsoby uvažování, jiná hlediska, jiné posuzování již pouhé důležitosti a nedůležitosti faktů, což je nejbližší kategorií, sem nepatří.

Chci připomenout jen dvě formy a hlediska obecného přesvědčení, že ve světě i ve světových dějinách vládl a vládne rozum, protože nás zároveň nabádají k tomu, abychom se blíže dotkli hlavního bodu způsobujícího obtíže a abychom poukázali na to, o čem se máme zmínit dále.

První okolností je historický fakt, že Řek Anaxagorás poprvé prohlásil, že *nús*, rozum vůbec či rozum jako takový řídí svět – ne inteligence jako sebevědomý rozum, ne duch jako takový; obojí musíme dobře rozlišovat. Pohyb sluneční soustavy probíhá podle neměnných zákonů, tyto zákony jsou jejím rozumem. Avšak ani Slunce ani planety, které v rámci těchto zákonů kolem něj obíhají, si to neuvědomují. Takže myšlenka, že v přírodě je rozum, že ji nezměnitelně řídí obecné zákony, nás nepřekvapuje, jsme na ni zvyklí a příliš se o ni nestaráme. Tuto historickou okolnost jsem zmínil také proto, abych upozornil na dějinné poučení, že to, co se nám může zdát

1) W: „Autoritäten“. Změněno podle Hegelova rukopisu.

triviální, tu nebylo vždy a že taková myšlenka byla v dějinách lidského ducha epochální. Aristotelés říká, že původce oné myšlenky, Anaxagorás, se objevil jako střízlivý mezi opilci.¹ Od Anaxagory převzal tuto myšlenku Sókratés a převládla nejprve ve filosofii, s výjimkou Epikúra, který všechny události připisoval náhodě. „Ke své radosti jsem myslil,“ nechává Platón promlouvat Sókrata, „že jsem našel učitele, který mi vyloží přírodu podle rozumu, ve zvláštním ukáže zvláštní účel a v celku účel obecný. A nebyl bych dal ani za neví, co ty naděje. Jak jsem však byl zklamán, když pokračuje v horlivém čtení Anaxagorových spisů vidím, že místo rozumu uvádí jen vnější příčiny, vzduch, aithér a vodu a mnoho jiných divných věcí.“ (*Faidón*, Steph. 97, 98)² Vidíme, že nedostatek, který našel Sókratés v Anaxagorově principu, se netýká principu samého, nýbrž jeho nedostatečné aplikace na konkrétní přírodu, že přírodu z tohoto principu nerozumí, že není u něho pochopena, že vůbec tento princip zůstal abstraktní, že příroda není pojata jako jeho rozvoj, jako organizace vzešlá z rozumu. Hned zpočátku zde upozorňuji na tento rozdíl, spočívající v tom, zda nějaké určení, zásada, nějaká pravda je podržena jen abstraktně, nebo zda se postoupí k bližšímu určení a ke konkrétnímu rozvoji. Tento rozdíl je pronikavý a mimo jiné především k této okolnosti se vrátíme na závěr našich světových dějin v uchopení nejnovějšího politického stavu.

Dále je třeba zmínit, že tento jev myšlenky, že rozum řídí svět, souvisí s další aplikací, jež je nám dobře známa – totiž ve formě náboženské pravdy, že svět nepodléhá náhodě a vnějším, náhodným příčinám, nýbrž že svět řídí *prozřetelnost*. Předem jsem prohlašoval, že si nechci činit nárok na vaši víru v udaný princip. Avšak na víru v něj v *této náboženské formě* bych směl apelovat, kdyby vůbec svéráznost filosofické vědy připouštěla, aby platily předpoklady; nebo, řečeno z druhé strany, směl bych apelovat, protože věda sama, kterou chceme pojednat, nám neměla teprve dát důkaz, když ne pravdivosti, tedy alespoň správnosti oné zásady. Pravda, že nějaká, a to božská prozřetelnost předchází událostem ve světě, odpovídá udanému principu, neboť božská prozřetelnost je moudrostí podle nekonečné moci, která uskutečňuje své účely, tj. absolutní, rozumný poslední účel světa. Rozum je zcela svobodným, sama sebe určujícím myšlením.

Ale dále tu vyniká i rozdílnost, ba protiklad této víry a našeho principu, právě tím způsobem jako Sókratův požadavek u zásady Anaxagorovy. Ona víra je totiž zároveň neurčitá, je tím, co se nazývá vírou v prozřetelnost vůbec, a nepostupuje k určitému, k aplikaci na celek, k obsáhlému průběhu světových dějin. Vysvětlit dějiny však znamená odhalit vášně lidí, jejich génia, jejich účinné síly. Tato určitost prozřetelnosti se obvykle nazývá jejím *plánem*. Tento plán však má být skryt našim očím, ba chtít jej poznat má být opovržlivostí. Anaxagorova nevědomost toho, jak se rozum

1) Srovnej Aristotelés, *Metafysika*, přel. A. Kříž, Praha, Laichter, 1946, s. 43.

2) Srovnej Platón, *Faidón*, přel. Fr. Novotný, Praha, Oikúmené, 1994, s. 67–68.

zjevuje ve skutečnosti, byla nezaujatá. Vědomí myšlenky v něm a vůbec v Řecku ještě nepostoupilo dále. Nebyl ještě s to svůj obecný princip aplikovat na konkrétní, poznat z něj to konkrétní, neboť teprve Sókratés učinil krok v pochopení jednoty konkrétního s obecným. Anaxagorás tedy nepolemizoval proti takové aplikaci; ona víra v prozřetelnost je však přinejmenším proti aplikaci ve velkém, právě proti¹ poznání plánu prozřetelnosti. Neboť ve zvláštním ji člověk tu a tam nechá platit, když lidé zbožné myslí v jednotlivých příhodách nepoznávají něco pouze náhodného, nýbrž boží záměr, když např. nějakému jednotlivci ve velkých nesnázích a nouzi neočekávaně přijde pomoc. Avšak tyto účely samy jsou omezeného druhu, jsou jen zvláštními účely tohoto individua. Ve světových dějinách máme však co dělat s individui, jimiž jsou národy, s celky, jimiž jsou státy. Proto nemůžeme setrvat u, abychom tak řekli, maloobchodu víry v prozřetelnost a právě tak málo u pouze abstraktní, neurčité víry, která chce postupovat jen k obecnému, že totiž existuje nějaká prozřetelnost, ale ne k jejím určitějším činům. Spíše musíme mít za vážnou věc poznat cesty prozřetelnosti, prostředky a jevy v dějinách a ty vztáhnout na onen obecný princip.

Zmínkou o poznání plánu božské prozřetelnosti vůbec jsem ovšem připomněl jednu v naší době velmi důležitou otázku, totiž otázku možnosti poznání Boha, nebo spíše, když to přestalo být otázkou, učení, jež se stalo předsudkem, že je nemožné Boha poznat. I když to přímo odporuje tomu, co je v Písmu svatém přikázáno jako nejvyšší povinnost – nejen Boha milovat, ale také ho poznat –, převládá nyní popírání toho, co právě tady říkáme, že existuje duch, který vede k pravdě, který poznává všechny věci a dokonce proniká do hloubky božství. Tím, že lidé staví božskou bytost mimo naše poznání a mimo lidské věci vůbec, dosahují tím toho, že si pohodlně mohou vystačit se svými vlastními představami. Osvobozují se od toho, dávat své poznání do vztahu k božskému a k pravdě. Naopak marnost poznání a subjektivní pocit jsou tím pro sebe plně oprávněny; a zbožná pokora tím, že si drží poznání Boha od těla, velmi dobře ví, co tím získává pro svou svévoli a marnivé běsnění.

Zmínku, že naše věta tvrdící, že svět řídí a řídil rozum, souvisí s otázkou možnosti poznání Boha, jsem nechtěl vynechat proto, abych [um]² se vyhnul podezření, že se filosofie stydí nebo styděla připomínat náboženské pravdy a že jim jde z cesty, protože vůči nim nemá čisté svědomí. V novější době to spíše došlo tak daleko, že filosofie se proti některým druhům teologie musí ujmát náboženského obsahu. V křesťanském náboženství se Bůh zjevil, tj. dal lidem poznat, co je, takže už není ničím uzavřeným, tajným. Tato možnost poznat Boha nám ukládá i závazek jeho poznání. Bůh za své děti nechce úzkoprsé myslí a prázdné hlavy, ale takové, jejichž duch sám o sobě je chudý, ale bohatý na poznání jeho samého, Boha, a které vkládají

1) W: „im Grossen oder gegen“ (ve velkém nebo proti). Změněno podle Hegelova rukopisu.

2) W: „um nicht“ (abych se nevyhnul).

všechnu hodnotu pouze do poznání Boha. Vývoj myslícího ducha, který vyšel z této základny zjevení božské bytosti, se musí konečně povznést k tomu, aby pochopil i myšlenkou to, co předtím jen cítil a co si představoval. Je už konečně načase, abychom pochopili tuto bohatou tvorbu tvůrčího rozumu, která je světovými dějinami. V jisté době bylo módou obdivovat boží moudrost ve zvířatech, rostlinách a jednotlivých osudech. Připustíme-li, že prozřetelnost se zjevuje v takových předmětech a látkách, proč ne i ve světových dějinách? Tato látka se zdá příliš velká. Ale božská moudrost, tj. rozum, je jedna a táž ve velkém i v malém a nesmíme Boha považovat za příliš slabého na to, aby svou moudrost použil i ve velkém. Naše poznání směřuje k pochopení, že to, co věčná moudrost zamýšlela, vyšlo najevo jak na půdě přírody, tak na půdě ducha, skutečného a činného ve světě. Potud je naše pojednání teodiceou, ospravedlněním Boha, o něž se Leibniz pokoušel metafyzicky, pomocí ještě neurčitých, abstraktních kategorií. Zlo ve světě mělo být pochopeno a myslící duch s ním měl být smířen. K takovému usmířujícímu poznání nás vskutku nevyzývá nic tolik jako světové dějiny. Tohoto usmíření lze dosáhnout jen poznáním afirmativního, v němž to negativní mizí jako podřízené a přemožené, díky vědomí jednak toho, co je opravdu posledním účelem světa, a jednak toho, že tento poslední účel je ve světě uskutečněn a že zlo se vedle něj posléze neuplatnilo. Na to však vůbec nestačí pouhá víra v *nus* a v prozřetelnost. Rozum, o němž jsme řekli, že řídí svět, je právě tak neurčité slovo jako prozřetelnost – stále se mluví o rozumu, aniž by se mohlo udat, jaké je jeho určení, jeho obsah, podle čeho můžeme soudit, zda je něco rozumné, či nerozumné. První věcí je pochopit rozum v jeho určení. To druhé, i když zůstaneme rovněž u rozumu vůbec, jsou jen slova. S těmito vymezeními přecházíme k druhému hledisku, které chceme v našem úvodě zkoumat.

B. Bereme-li rozum ve vztahu k světu, pak otázka, co je *určením* rozumu o sobě, se shoduje s otázkou, co je *posledním účelem světa*; v tomto vyjádření je totiž blíže řečeno, že tento účel se má realizovat, uskutečnit. Přitom je třeba uvážít dvojí: obsah tohoto posledního účelu, určení samo jako takové a jeho uskutečnění.

Nejprve si musíme povšimnout, že náš předmět, *světové dějiny*, se odehrává na duchovní půdě. Svět v sobě pojímá fyzickou a psychickou přírodu; fyzická příroda rovněž zasahuje do světových dějin a na tento základní poměr určení přírody upozorníme hned na počátku. Avšak tím substanciálním je duch a průběh jeho vývoje. Přírodu tu nemáme zkoumat tak, jak je o sobě rovněž systémem rozumu, a to ve zvláštním, specifickém žvilvu, nýbrž jen relativně k duchu. Ovšem na jevišti, kde ducha zkoumáme, ve světových dějinách, je duch ve své nejkonkrétnější skutečnosti. Avšak bez ohledu na to, nebo spíše proto, abychom na tomto způsobu jeho konkrétní skutečnosti pochopili i to obecné, musíme předeslat několik abstraktních určení o *povaze ducha*. To však zde můžeme udělat jen tezovitě, neboť tu není místo na spekulativní rozvíjení ideje ducha. Totiž to, co lze říci v úvodu, jak jsme poznamena-

li, je nutno vůbec brát historicky, jako předpoklad, který byl buď rozveden a prokázán na jiném místě, nebo má své ověření nabýt teprve v průběhu pojednání o vědě o dějinách.

Musíme zde tedy uvést:

- a) abstraktní určení povahy ducha;
- b) jaké prostředky duch potřebuje, aby realizoval svou ideu;
- c) konečně musíme sledovat podobu, která je úplnou realizací ducha ve jsoucnu – stát.

a) Povahu ducha lze poznat z jeho úplného protikladu. Jako je substancí hmoty tíže, tak je – musíme říci – svoboda substancí, podstatou ducha. Každý bezprostředně uvěří, že jednou z vlastností ducha je svoboda. Filosofie nás však učí, že všechny vlastnosti ducha existují jen prostřednictvím svobody, že všechny jsou jen prostředkem svobody, že všechny jen usilují o svobodu a utvářejí ji. Že svoboda je jedinou pravdou ducha, to je poznatek spekulativní filosofie. Hmota je těžká do té míry, jak je pužena ke středu. Je bytostně složená, existuje ve vnější vzájemnosti, hledá svou jednotu, a tedy se sama sebe snaží zrušit, hledá svůj protiklad. Kdyby ho dosáhla, pak by už žádná hmota nebyla hmotou, zanikla by; usiluje o idealitu, neboť v jednotě je ideálně. Naopak duch znamená právě to, mít střed v sobě; nemá jednotu mimo sebe, ale našel ji. Je sám v sobě a u sebe. Hmota má svou substancí mimo sebe; duch je *bytím u sebe*. Právě to je svoboda, neboť jsem-li závislý, vztahuji se k něčemu jinému, čím nejsem. Nemohu být bez něčeho vnějšího. Svobodný jsem tehdy, jsem-li u sebe. Toto bytí u sebe ducha je sebevědomí, vědomí o sobě. Ve vědomí je třeba rozlišovat dvojí: za prvé, že já vím, a za druhé, co vím. U sebevědomí spadá obojí v jedno, neboť duch ví sám sebe, je posuzováním své vlastní povahy a je zároveň činností, v níž k sobě přichází, a tak se vytváří, aby se učinil tím, čím je o sobě. Podle tohoto abstraktního určení lze o světových dějinách říci, že jsou znázorněním ducha, znázorněním toho, jak si vypracovává vědění toho, co je o sobě; a jako semeno v sobě nese celou přirozenost stromu, chuť a formu plodů, tak již první stopy ducha obsahují virtuálně celé dějiny. Orientálci ještě nevědí, že duch nebo člověk je jako takový o sobě svobodný, a protože to nevědí, nejsou svobodní. Vědí jen, že *jeden* je svobodný, ale právě proto je taková svoboda jen svévolí, divokostí, tupostí vášně, nebo také její mírností a krotkostí, která je sama pouze přírodní nahodilostí či svévolí. Tento jedinec je proto jen despota, ne svobodný muž. – Teprve u Řeků vzešlo vědomí svobody, a proto byli svobodní. Avšak jako Římané věděli jen to, že jsou svobodní někteří, ne člověk jako takový. A nevěděl to ani Platón ani Aristotelés. Proto nejenže měli Řekové otroky a svým životem a krásnou svobodou byli na otroky vázání, ale i jejich svoboda byla jednak jen nahodilým, pomíjivým a omezeným květem, jednak zároveň tvrdým ztročením lidského, humánního. – Teprve germánské národy došly v křesťanství k vědomí, že svobodný je člověk jako člověk, že svoboda ducha vytváří jeho nejvlastnější přirozenost. Toto vědomí vzniklo nejprve

mocnost musela vzniknout díky protestantismu: je to *Prusko*, které vystoupilo koncem 17. století a ve Fridrichovi Velikém našlo ne sice zakládající, ale upevňující a ubezpečující individuuum. Boj o tato ustanovení a zabezpečení pak svedlo v sedmileté válce. Fridrich II. prokázal samostatnost své moci tím, že odporoval moci téměř celé Evropy, sjednocení hlavních mocností. Vystoupil jako hrdina protestantismu, nejen osobně jako Gustav Adolf, ale jako král jedné státní moci. Sedmiletá válka sice o sobě nebyla žádnou válkou náboženskou, ve svém definitivním výsledku, ve smýšlení vojáků i mocností jí však přesto byla. Kord polního maršála Dauna posvětil papež a hlavním předmětem koaličních mocností bylo potlačit pruský stát jako ochránce protestantské církve. Fridrich Veliký nejenže uvedl Prusko jako protestantskou mocnost mezi velké evropské státní mocnosti, nýbrž byl i filosofickým králem, zcela svérázným a jedinečným jevem novější doby. Angličtí králové byli pedantičtí teologové, kteří bojovali za princip absolutismu, naproti tomu Fridrich chápal protestantský princip ze světské stránky, a jelikož se zdržoval náboženských sporů a nerozhodl se ani pro ten či druhý názor, měl vědomí obecnosti, která je největší hloubkou ducha a sebeuvědomělou silou myšlení.

Třetí kapitola

OSVÍCENSTVÍ A REVOLUCE

S náboženským osvobozením a uspokojením v sobě samém nastoupil v protestantském náboženství princip niternosti, a tím i víra v niternost jako zlo a moc svět-skosti. I v katolické církvi zavedla jezuitická kazuistika nekonečná zkoumání o nitru vůle a jejích pohnutkách, které byly tak dalekosáhlé a pedantské jako kdysi výklady scholastické teologie. V této dialektice, v níž se vše zvláštní stalo vratkým, neboť zlo se zvracelo v dobro a dobro ve zlo, nakonec nezbylo nic jiného než čistá činnost niternosti samé, abstraktum ducha – *myšlení*. Myšlení sleduje vše ve formě obecnosti a tím je činností a produkcí obecna. V dřívější scholastické teologii zůstal vlastní obsah, církevní nauka, onen svět. I v protestantské teologii zůstal vztah ducha k onomu světu, neboť na jedné straně zůstává vlastní vůle, duch člověka, samotné Já, a na druhé straně milost Boží, Duch svatý, a také ve zlu ďábel. Avšak v myšlení si je Já [Selbst] přítomné, jeho obsah, jeho objekty jsou mu právě tak přítomné, neboť když myslím, musím pozvednout předmět k obecnosti. To jediné je absolutní svoboda, neboť čisté Já je jako čisté světlo úplně u sebe, takže mu to odlišné, smyslové jako duchovní už nenahání strach, protože je při tom v sobě svobodný a tedy se k tomu vztahuje svobodně. Praktický zájem potřebuje předměty, stravuje, teoretický zájem je sleduje s jistotou, že o sobě nejsou ničím odlišným. Nejvyšším vrcholem niternosti je tedy myšlení. Člověk není svobodný, když nemyslí, neboť potom se obrací k něčemu jinému. V tomto uchopování a přesahování přes jiné s nejniternější

sebejistotou obsahuje bezprostředně usmíření: jednota s tím jiným existuje *o sobě*, neboť rozum je substanciálním základem jak vědomí, tak i vnějších věcí a přírody. Ani onen svět tedy není něčím nadpozemským, nemá jinou substanciální přirozenost.

Duch nyní dospěl na stupeň myšlení. To obsahuje smíření v jeho celé čisté podstatnosti, neboť vůči vnějšku vystupuje s požadavkem, aby v sobě obsahoval rozum jakožto subjekt. Duch poznává, že příroda, svět v sobě také musí mít rozum, neboť Bůh je stvořil rozumně. Vznikl teď obecný zájem zkoumat a poznávat přítomný svět. Obecně v přírodě jsou druhy, rody, síla, tíže, zredukované na své jevové formy atd. Vědou o světě se tedy stala *zkušenost*, neboť zkušenost je na jedné straně vnímáním, potom však i nacházením zákonů, nitra, síly, protože dané redukuje na jeho jednoduchost. – Vědomí myšlení z oné sofistiky myšlení, jež všechno zpochybňuje, poprvé povznesl Descartes. Jako princip *ducha* vznikl v čistě germánských národech, tak románské národy zase první pochopily *abstrakci*, která souvisí s výše uvedeným charakterem vnitřní rozrůzněnosti. Proto se u nich mimořádně rychle ujaly empirické vědy, stejně jako u protestantských Angličanů a Italů. Pro lidi to bylo, jako by Bůh teprve nyní stvořil Slunce, Měsíc, hvězdy, rostliny a zvířata, jako by teprve nyní byly určeny zákony, neboť teprve nyní lidé na tom získali zájem, protože v onom rozumu rozeznali svůj vlastní rozum. Přírodními zákony se vystoupilo proti nesmírnému množství dobových pověr, jakož i proti všem představám o cizích mocných silách, které lze údajně zdolat jen magií. Lidé, katolíci i protestanti, říkali všude totéž, katolíci neméně než protestanti: vnějšek, s nímž chce církev spojit něco vyššího, je právě jen vnější, hostie je jen *těsto*, relikvie jsou jen *kosti*. Proti víře v autoritu se postavilo panství subjektu stanovené jím samotným a přírodní zákony se uznávaly za jediné pojítko vnějšího s vnějším. Proti všem zázrakům se namítalo: protože příroda je systémem známých a poznaných zákonů, je v ní člověk doma a platí jen to, v čem je doma, poznáním přírody je svobodný. Potom se myšlení obrátilo i k duchovní stránce. Právo a mravnost se zkoumaly jako založené na přítomné půdě vůle člověka, zatímco se předtím pokládaly jen za vnějšně uložená Boží přikázání, sepsaná ve Starém a Novém zákoně nebo ve formě zvláštních práv na starých pergamentech jako privilegia nebo traktáty. Ze zkušenosti, empiricky se zjistilo, co jednotlivé národy proti sobě uplatňují jako právo (Grotius¹). Podle Cicerona se za pramen daného státního a občanského práva považovaly lidské pudy, které jim do srdce vštíplla příroda, např. sdružovací pud, dále princip bezpečnosti osoby a majetku občanů, jakož i princip obecného nejlepšího, zájem státu. Kvůli těmto principům se na jedné straně despotickým způsobem nerespektovala soukromá práva, avšak na druhé straně se prosazovaly obecné státní cíle proti tomu pozitivnímu. Fridricha II. lze označit za panovníka, jímž se uskutečňuje nová epocha, čímž skutečný *státní zájem* získává

1) Hugo Grotius, *De jure belli et pacis*, 1625

svou obecnost a své nejvyšší oprávnění. Fridrich II. musí být zvláště vyzvednut proto, že myšlenkově uchopil obecný účel státu, že jako první mezi panovníky zastával obecno ve státě a že neuznával zvláštní, pokud bylo namířeno proti státním cílům. Jeho nesmrtelným dílem je německý zákoník, zemské právo. Podal jedinečný příklad toho, jak se otec rodiny energicky stará o blaho své domácnosti a svých poddaných a jak vládne.

Tato obecná určení, založená na přítomném vědomí, přírodní zákony a obsah toho, co je správné a dobré, byly nazvány *rozumem*. Uplatňování těchto zákonů se nazvalo *osvícenstvím*. Z Francie přešlo do Německa a z něho vzešel nový svět představitelů. Absolutním kritériem vůči veškeré autoritě náboženské víry, pozitivních právních zákonů, zvláště státního práva, bylo to, že sám duch poznává obsah ve svobodné přítomnosti. Luther získal duchovní svobodu a konkrétní usmíření, vítězně stanovil, že to, co je věčným určením člověka, musí probíhat v něm samém. Luther však předpokládal, že *obsah* toho, co v člověku má probíhat, a jaká pravda v něm má žít, je dáno, je zjeveno náboženstvím. Nyní se nastolil princip, že tento obsah je přítomný, o čemž se mohu vnitřně přesvědčit, a že vše musí být svedeno na tento vnitřní základ.

Tento princip myšlení nastupuje zpočátku ve své obecnosti ještě abstraktně a spočívá na zásadě rozporu a identity. Obsah se tím stanoví jako konečný a všechno spekulativní z lidských i božských věcí osvícenství vypudilo a vyhladilo. Jestliže je nekonečně důležité, aby rozmanitý obsah byl uveden do svého jednoduchého určení ve formě obecnosti, pak tento ještě abstraktní princip nestačí živému duchu, konkrétní mysli.

Tímto formálně absolutním principem docházíme k *poslednímu stadiu dějin, k našemu světu, k našim dnům*.

Světskost je duchovní říší ve jsoucnu, říší *vůle* vcházející do existence. Pocity, smyslovost, pudy jsou také způsoby realizace nitra, ale v jednotlivostech jsou pomíjivé, neboť jsou proměnlivým obsahem vůle. Co je však spravedlivé a mravné, patří podstatné, o sobě jsoucí vůli, vůli v sobě obecné. A abychom věděli, co je opravdové právo, musíme abstrahovat od sklonů, pudů, žádostivosti jako od toho zvláštního. Musíme tedy vědět, co je *vůle o sobě*. Pud konat dobro, poskytovat pomoc, pud družnosti zůstávají pudy, vůči nimž jsou jiné pudy nepřátelské. Co je vůlí o sobě, to se musí vymanit z těchto zvláštností a protikladů. Tím zůstává vůle jako vůle abstraktní. Vůle je svobodná jen tehdy, pokud nechce něco jiného, vnějšího, cizího, na čem by tedy byla závislá, ale když chce jen sama sebe – vůli. Absolutní vůle znamená chtít být svobodným. Sebechtějící vůle je základem veškerého práva a všech povinností, a tím i všech právních zákonů, příkazů a uložených závazků. Svoboda vůle sama jako taková je principem a substanciálním základem veškerého práva, je sama absolutním, o sobě a pro sebe věčným právem a pokud se vedle ní kladou jiná zvláštní práva, je právem nejvyšším, dokonce tím, čím se člověk stává člověkem, tedy zá-

kladním principem ducha. – Nejbližší otázkou je však dále to, jak vůle dochází k určenosti. Chce-li totiž sebe samu, je jen identickým vztahem k sobě, avšak chce také zvláštní. Víme, že *existují* různé povinnosti a práva. Vyžaduje se nějaký obsah, určenost vůle, neboť čistá vůle je sama svým předmětem a tvoří svůj vlastní obsah, který není nijaký. Tak je vůbec jen *formální* vůlí. Nelze tu však zkoumat, jak se dále z této jednoduché vůle spekulativním způsobem dostáváme ven k určení svobody, a tedy k právům a povinnostem. Můžeme poznamenat jen tolik, že týž princip v Německu teoreticky nastolila *Kantova* filosofie. Podle ní je totiž jednoduchá jednota sebevědomí, já, nezlomnou, zcela nezávislou svobodou a pramenem všech obecných, tj. myšlenkových určení – teoretickým rozumem, a právě tak nejvyšším ze všech praktických určení – praktickým rozumem jako svobodnou a čistou vůlí. A rozumem vůle právě je přidržovat se čistě svobody, chtít ve všem zvláštním jen ji, chtít právo jen kvůli právu, povinnost jen kvůli povinnosti. To u Němců zůstalo poklidnou teorií, zatímco Francouzi to chtěli provést prakticky. – Vzniká tak dvojí otázka: Proč tento princip svobody zůstal jen formálním a proč se do jeho realizace pustili jen Francouzi, a ne také Němci?

Formální princip sice navodil obsažnější kategorie, hlavně kategorii společnosti a toho, co je pro společnost užitečné. Společnost však má i politický účel, jímž je účel státu (viz *Droits de l'homme et du citoyen*, 1791), totiž zachování *přirozených práv*. Přirozené právo je však *svobodou* a jejím dalším určením je *rovnost práv* před zákonem. To spolu bezprostředně souvisí, neboť rovnost vzniká srovnáváním mnoha lidí, ale právě tito mnozí jsou lidmi, kteří mají stejné základní určení, svobodu. Formálním zůstává tento princip proto, že vznikl z abstraktního myšlení, z rozvažování, jež je nejprve sebeuvědoměním čistého rozumu a jako bezprostřední je abstraktní. Ze sebe ještě nic nevyvíjí, neboť stojí ještě proti náboženství vůbec, proti konkrétnímu, absolutnímu obsahu.

Co se týče druhé otázky, proč Francouzi ihned přešli od teorie k *praxi*, zatímco Němci zůstali u teoretické abstrakce, je možno říci, že Francouzi jsou horké hlavy (*ils ont la tête près du bonnet*)¹, důvod však leží hlouběji. Oproti formálnímu principu filosofie v Německu stojí konkrétní svět a skutečnost s vnitřně uspokojenou potřebou ducha a s uspokojeným svědomím. Na jedné straně je to totiž sám *protestantský svět*, který v myšlení zašel tak daleko, že dosáhl absolutního vrcholu sebeuvědomění, a na druhé straně se protestantismus ohledně mravní a právní skutečnosti uspokojil ve *smýšlení*, které je zajedno s náboženstvím, a tím je samo pramenem veškerého právního obsahu v soukromém právu a ve státním zřízení. V Německu bylo osvícenství na straně teologie, ve Francii se ihned zaměřilo proti církvi. Ve vztahu k světskosti reformace v Německu už vše zlepšila, ony zhoubné instituty bezmanžeství, chudoby a lenosti už byly odstraněny. Německo nebylo žádnou mrtvou říší

1) Doslova: Mají hlavu u čepice. Pozn. překl.

círky a nebylo zde žádné nucení s ohledem na mravnost, což je zdrojem a popudem pro neřesti, nebylo zde už nevýslovné bezpráví, vznikající z vměšování duchovní moci do světského práva, ani ono druhé bezpráví, bezpráví pomazané legitimacy králů, tj. panovnické svévole, která jako taková, totiž že je svévolí korunovaných, má být božskou, svatou. Jejich vůle se bude považovat za úctyhodnou jen potud, pokud moudře chce právo, spravedlnost a blaho celku. Natolik byl již princip myšlení usmířen. Protestantský svět si také uvědomoval, že ve výše vyloženém smíření je dán princip dalšího rozvoje práva.

Abstraktně vzdělané, rozvážlivé vědomí může náboženství ponechat stranou. Náboženství je však obecnou formou, v níž je pro neabstraktní vědomí obsažena pravda. Protestantské náboženství nepřipouští dvojí svědomí, ale v katolickém světě stojí na jedné straně posvátné a na straně druhé abstrakce proti náboženství, tj. proti jeho pověrám a jeho pravdě. Tato formální, vlastní vůle se tu činí základem: ve společnosti je právem to, co chce zákon, a vůle je tu jako *jednotlivá*. Stát jako agregát mnoha jednotlivců tedy není o sobě a pro sebe substanciální jednotou a pravdou práva, již se vůle jednotlivce musí přizpůsobit, aby byla opravdovou, svobodnou vůlí, ale vychází se z volních atomů a každá vůle se bezprostředně představuje jako absolutní.

Tím byl tedy pro stát nalezen *myšlenkový princip*, který už není nějakým principem mínění, jako sociální pud, potřeba bezpečnosti vlastnictví atd., ani principem zbožnosti, podle něhož vrchnost dosazuje Bůh, ale je principem jistoty, která je identická s mým sebeuvědoměním, ještě však není principem pravdy, což je nutno od toho odlišovat. Je to obrovský objev o tom nehlubším nitru svobody. Vědomí duchovna je nyní podstatně základem a vláda tím připadla *filosofii*. Říkalo se, že *francouzská revoluce* vyšla z filosofie, a ne bez důvodu byla filosofie nazvána *světovou moudrostí*, neboť je nejen pravdou o sobě a pro sebe jako čistá podstatnost, ale i pravdou, pokud ožívá ve světskosti. Netřeba se ohrazovat proti tvrzení, že prvním popudem revoluce byla filosofie. Tato filosofie je však jen abstraktním myšlením, nikoli konkrétním pochopením absolutní pravdy, což je nesmírný rozdíl.

Princip svobody vůle se tedy uplatnil proti existujícímu právu. Richelieu sice už před francouzskou revolucí potlačil velmože a zrušil jejich privilegia, ale vůči nižší třídě si stejně jako duchovenstvo podrželi všechna svá práva. Celý stav tehdejší Francie byl pustým agregátem privilegií vůči všem myšlenkám a rozumu vůbec, nesmyslným stavem spjatým s největší mravní a duchovní zkažeností. Příšerně krutý tlak, který doléhal na lid, obtíže vlády při získávání prostředků pro dvůr na hýření a marnotratnost byly prvním podnětem k nespokojenosti. Nový duch se stal činným: tlak hnal ke zkoumání. Lidé viděli, že peníze vyždímané z jejich potu se nevydávají na státní účely, nýbrž že byly nesmyslně promrhány. Celý systém státu se jevil jako jedna nespravedlnost. Změna měla nutně násilný ráz, protože ji neprováděla vláda. Vláda ji však neprovedla proto, že dvůr, klérus, šlechta, parlament se nechtěly vzdát svých privilegií ani kvůli bídě, ani kvůli právu jsoucím o sobě a pro sebe. Změnu

dále neprovedla proto, že si jako konkrétní centrum státní moci nemohla vzít za princip abstraktní jednotlivé vůle a podle nich rekonstruovat stát, a konečně proto, že to byla vláda katolická, takže pro ni pojem svobody, rozum zákonů neplatil jako poslední absolutní závaznost, neboť svatost a náboženské svědomí jsou od nich odloučené. Myšlenka, pojem práva se uplatnily *jedním rázem* a vetché lešení bezpráví tomu nemohlo klást žádný odpor. Zřízení bylo nyní vybudováno na myšlence práva a na této půdě se mělo zakládat vše. Od doby, kdy je Slunce na obloze a planety kolem něj obíhají, se nevidělo, že by se člověk opíral o hlavu, tj. o myšlenku, a podle ní stavěl skutečnost. Anaxagorás jako první řekl, že svět řídí *nús*, avšak teprve teď člověk dospěl k poznání, že myšlenka má řídit duchovní skutečnost. Byl to tedy nádherný východ slunce. Tuto epochu oslavovaly všechny myslící bytosti. V tomto čase vládlo vznešené dojetí, světem prochvívalo duchovní nadšení, jako kdyby se teprve nyní došlo ke skutečnému smíření božského principu se světem.

Nyní se musíme zabývat následujícími dvěma momenty: 1. průběhem revoluce ve Francii, 2. způsobem, jakým se tato revoluce stala světodějnou.

1. Svoboda má o sobě dvojí určení. Jedno určení se týká obsahu svobody, její objektivní – věci samé, druhé určení se týká formy svobody, v níž se subjekt poznává jako činný. Požadavkem svobody totiž je, aby subjekt věděl, že je svobodný, aby k tomu sám přispěl, neboť je v jeho zájmu, aby se svoboda uskutečnila. Podle toho je třeba zkoumat tři prvky a moci živého státu, přičemž detaily přenecháme přednáškám o filosofii práva.

a) *Zákony* rozumnosti, práva o sobě, objektivní či reálná svoboda: sem patří svoboda vlastnictví a svoboda osobní. Tím zaniká veškerá nesvoboda lenního svazku, všechna určení vycházející z feudálního práva, desátky a úroky. K reálné svobodě dále patří svoboda živností, to, že je člověku dovoleno, aby své síly užíval, jak chce, a měl svobodný přístup ke všem státním úřadům. To jsou momenty reálné svobody, které se nezakládají na citu, neboť cit připouští i nevolnictví a otroctví, ale spočívají na myšlence a na tom, že si člověk uvědomuje svou duchovní podstatu.

b) Činností, která uskutečňuje zákony, je však *vláda* vůbec. Vláda je především formální vykonávání zákonů a jejich zachovávání. Navenek sleduje účel státu, kterým je samostatnost národa jako jedné individuality vůči jiné. Vnitřně se pak má starat o blaho státu a všech jeho tříd a je správou. Nejde totiž pouze o to, aby občan mohl provozovat živnost, ale musí z ní mít také zisk. Nestačí, aby člověk mohl používat své síly, ale také musí najít příležitost jejich uplatnění. Ve státě je tedy obecně a jeho činné uplatnění. Činné uplatnění přísluší nějaké subjektivní vůli, vůli, která se usebere a rozhodne. Už tvoření zákonů – nacházení a pozitivní nastolování těchto určení – je činným uplatňováním. Dalším je pak rozhodování a provádění. Zde vystupuje otázka, jaká má být vůle, která rozhoduje? Poslední rozhodnutí přísluší monarchovi, je-li však stát založen na svobodě, pak chce mít na rozhodování podíl mnoho vůlí individuů. Tito *mnozí* jsou však *všichni* a zdá se být prázdným východis-

kem z nouze a obrovskou nedůsledností nechat účastnit na rozhodování jen *málo* individuí, neboť přece každý chce být se svou vůlí u toho, co mu má být zákonem. Těchto málo lidí má *zastupovat* mnoho, často však po nich jen *stoupají*. Velkou nedůsledností je i panství většiny nad menšinou.

c) Tato kolize subjektivních vůlí pak ještě vede k třetímu momentu, k momentu *smýšlení*, jež je vnitřním chtěním zákonů, nejen mravem, nýbrž smýšlením, že zákony a zřízení vůbec jsou pevné a že nejvyšší povinností individuí je, aby jim své zvláštní vůle podřídila. Mohou existovat rozličná mínění a názory na zákony, zřízení, vládu, ale smýšlení musí být takové, že všechna tato mínění jsou vzhledem k substanciálnosti státu podřízená a lze je odstranit. Smýšlení musí být dále takové, že v porovnání se smýšlením státu není nic vyššího a posvátnějšího nebo že ačkoli je náboženství vyšší a posvátnější, nesmí obsahovat nic, co by se lišilo od státního zřízení nebo by mu bylo protikladné. Chtít zcela odloučit zákony státu a zřízení od náboženství sice platí za hlubokou moudrost, neboť od státního náboženství se lidé obávají bigotnosti a pokrytectví, ale i když se náboženství a stát liší také obsahově, přece mají jeden kořen a zákony mají v náboženství své nejvyšší osvědčení.

Zde je třeba říci jen tolik, že s katolickým náboženstvím není možné žádné rozumné zřízení, neboť vláda a lid musí mít vzájemně tuto konečnou garanci smýšlení a mohou ji mít jen v náboženství, které neodporuje rozumnému státnímu zřízení.

Platón ve své Ústavě staví všechno na vládu a smýšlení činí principem, pročez klade hlavní důraz na výchovu. V úplném protikladu k tomu je moderní teorie, která ponechává vše individuální vůli. Přitom však není žádná záruka, že tato vůle má také správné smýšlení, při němž může stát existovat.

Podle těchto hlavních určení musíme sledovat průběh *francouzské revoluce* a přetvoření státu podle pojmu práva. Nejprve se stanovily jen zcela abstraktní filosofické zásady a se smýšlením a náboženstvím se vůbec nepočítalo. Prvním zřízením ve Francii bylo konstituční *království*: v čele státu měl stát monarcha, jemuž spolu s jeho ministry měla patřit výkonná moc, zatímco zákony mělo tvořit zákonodárné těleso. Toto zřízení však bylo od počátku vnitřním rozporem, neboť celá moc administrace připadla moci zákonodárné – rozpočet, válka a mír, povolávání do zbraně připadlo zákonodárné komoře. Pod zákon se zahrnovalo vše. Avšak rozpočet podle svého pojmu nebyl žádným zákonem, neboť se každý rok opakuje a moc, která ho má tvořit, je moc vládní. S tím dále souvisí nepřímé jmenování ministrů, úředníků atd. Vláda byla tedy přeložena do komor, jako v Anglii do parlamentu. – Kromě toho bylo toto zřízení zatíženo absolutní nedůvěrou: dynastie byla podezřelá, protože ztratila předchozí moc a kněží odmítali přísahu. Vláda a zřízení už nemohly trvat a byly svrženy. Nějaká vláda však existuje vždy. Na koho přešla? Podle teorie přešla na lid, věcně však na národní konvent a na jeho výbory. Nyní vládnou abstraktní principy *svobody* a – jak se projevuje v subjektivní vůli – princip *ctnosti*. Ctnost má nyní vládnout proti mnohým, kteří se svou zkažeností, svými starými zájmy nebo

i excesy zpronevěřili svobodě a vášnivé ctnosti. Ctnost je zde jednoduchým principem a rozlišuje jen takové, kteří mají její smýšlení, a takové, kteří je nemají. Smýšlení však může poznat a posoudit jen smýšlení. Vládne tedy *podezírání*, avšak jakmile je ctnost podezřelá, už je odsouzena. Podezření získalo strašnou moc a dovedlo na popraviště monarchu, jehož subjektivní vůli tvořilo právě katolicko-náboženské svědomí. Robespierre nastolil princip ctnosti jako nejvyšší a lze říci, že to s ctností myslel vážně. Nyní vládla *ctnost a hrůza*, neboť subjektivní ctnost, jež se řídí pouze smýšlením, s sebou přináší tu nejstrašnější tyranii. Svou moc vykonává bez soudních forem a její trest je právě tak jen jeden – smrt. Tato tyranie musela skončit, neboť všechny sklony, všechny zájmy, samotná rozumnost byly proti strašně důsledné svobodě, jež ve své koncentraci vystupovala tak fanaticky. Znovu nastoupila organizovaná vláda jako ta dřívější, jen hlavou a monarchou bylo teď proměnlivé direktorium pěti, kteří tvořili sice morální, ne však individuální jednotu. Podezírání vládlo i mezi nimi, vláda byla v rukou zákonodárného shromáždění. Direktorium tedy stihl stejný osud zmaru, neboť se projevila absolutní potřeba vládnoucí *moci*. *Napoleon* ji zřídil jako vojenskou moc a potom se postavil do čela státu opět jako individuální vůle. Vládnout uměl a vnitřní věci brzy vyřídil. Advokáty, ideology a principiální muže, kteří tu ještě byli, rozehnal a už tu nevládla nedůvěra, nýbrž respekt a strach. Obrovskou mocí svého charakteru se potom obrátil vně, podrobil si celou Evropu a všude rozšířil svá liberální ustanovení. Nikdy nebyla vybojována větší vítězství, nikdy nebyla provedena geniálnější tažení, nikdy se však také neprojevila bezmocnost vítězství v tak jasném světle jako tehdy. Smýšlení národů, tj. jejich náboženské smýšlení a smýšlení jejich nacionality tento kolos nakonec svrhly a ve Francii byla opět zřízena konstituční monarchie s chartou jako svým základem. Zde se však opět projevil protiklad smýšlení a nedůvěry. Francouzi si navzájem lhali, když vydávali žehnající prohlášení plná oddanosti a lásky k monarchii. Patnáct let se hrála fraška. I když totiž byla charta obecnou korouhví a obě strany na ni přísahaly, přece bylo smýšlení jedné strany katolické a věcí jeho svědomí bylo zničit stávající instituce. Znovu došlo ke zlomu a vláda byla svržena. Konečně po čtyřiceti letech válek a nesporných zmatků se staré srdce mohlo radovat, když vidělo jejich konec a jisté uklidnění. I když se však věci v hlavním bodě urovnaly, stále ještě trvá rozkol ze strany katolického principu a ze strany subjektivních vůlí. V posledním ohledu trvá hlavní jednostrannost ještě v tom, že obecná vůle se má poznat také jako *empiricky* obecná, tj. že mají vládnout jednotlivci jako takoví nebo se podílet na režimu. *Liberalismus*, nespokojený tím, že platí rozumná práva, svoboda osoby a vlastnictví, že existuje organizace státu a v ní okruhy občanského života, které mají na starosti provádění určitých záležitostí, že v národě mají vliv rozvážní lidé a že mají důvěru, tento liberalismus postavil proti tomu všemu princip atomů, jednotlivých vůlí: všechno se má dít jejich výslovnou mocí a s jejich výslovným svolením. Kvůli této formální svobodě, kvůli této abstrakci nenechají vzniknout žádné pevné organizaci. Proti zvláštním

opatřením vlády se ihned stává svoboda, neboť jsou zvláštní vůlí, tedy svévolí. Vůle mnohých svrhává vlády a na jejich místo nastupuje dosavadní opozice, avšak ta, pokud je nyní vládou, má opět proti sobě mnohé. Tak je tu ustavičný pohyb a neklid. Na této kolizi, na tomto uzlu, problému stojí dějiny a budou jej muset v budoucnu vyřešit.

2. Nyní máme zkoumat francouzskou revoluci jako *světodějnou*, neboť svým obsahem světodějná je a boj formalismu musíme od ní odlišit. Co se týče vnějšího rozšíření, pak téměř všechny moderní státy tím, že byly podrobeny, se otevřely tomuto principu, anebo v nich byl výslovně zaveden. Zejména liberalismus opanoval všechny románské národy, totiž římsko-katolický svět, *Francii, Itálii, Španělsko*. Všude však zbankrotoval, nejprve jeho velká firma ve Francii, pak ve Španělsku, v Itálii. Dvakrát ztroskotal ve státech, do nichž byl vnesen. Ve Španělsku vládl jednou díky napoleonské konstituci, pak kortézskou ústavou, v Piemontě jednou, když byl přičleněn k francouzské říši, pak vlastním vzkříšením, tak i v Římě a v Neapoli dvakrát. Abstrakce liberalismu tedy z Francie proběhla románským světem, ale následkem náboženské poroby zůstal tento svět přikován k politické nesvobodě. Neboť je falešný princip, podle něhož pouta vázící právo a svobodu lze sejmout bez osvobození svědomí a podle něhož revoluce může být bez reformace. – Tyto země tak upadly zpět do svého starého stavu, v Itálii s modifikacemi vnější politické situace. Benátky, Janov, tyto staré aristokracie, které byly minimálně jistě legitimní, zmizely jako zpráchnivělé despotismy. Vnější násilí nedokáže natrvalo nic. Právě tak nemohl Napoleon přinutit Španělsko ke svobodě, jako Filip II. nemohl Holandsku vnutit otroctví.

Proti těmto románským národům stojí národy jiné, zvláště protestantské. Rakousko a Anglie zůstaly mimo okruh vnitřního pohybu a podaly velké, obrovské důkazy své vnitřní pevnosti. *Rakousko* není královstvím, nýbrž císařstvím, tj. agregátem mnoha státních organizací. Nejhlavnější z jeho zemí nejsou germánské povahy a zůstaly idejemi nedotčeny. Poddaní, nepovznesení ani vzdělání, ani náboženstvím, zůstali zčásti nevolníky a velmoži zůstali deprimováni jako v českých zemích, zčásti si za stejného stavu poddaných baroni prosadili svobodu pro své násilné panství jako v Uhrách. Rakousko se císařskou hodností vzdalo užšího svazku s Německem a zřeklo se v Německu a v Nizozemí mnoha držav a práv. Nyní v Evropě existuje jako politická moc pro sebe.

S velkým vypětím se na svých starých základech udržela i *Anglie*. Při obecných otřesech se anglické zřízení potvrdilo, ačkoli se mu tyto otřesy děly tím blíže, že v něm samotném veřejný parlament, zvyk veřejných shromáždění všech stavů umožňovaly snadno zpřístupnit francouzské zásady svobody a rovnosti všem třídám národa. Byl snad anglický národ svým vzděláním příliš tupý na to, aby tyto obecné zásady pochopil? V žádné jiné krajině se však tolik nerefletovalo a tolik veřejně nemluvalo o svobodě. Nebo už anglické zřízení bylo zcela svobodné, ony zásady v něm

už byly realizovány, že nemohly vzbudit odpor ani zájem? Anglický národ schvaloval osvobození Francie, byl si však hrdě jist svým vlastním zřízením a svou svobodou, a místo aby napodoboval cizí vzory, setrval proti nim v obvykle nepřátelském postoji a brzy se zapletl do známé války s Francií.

Anglická ústava se skládá ze samých *partikulárních práv* a zvláštních privilegií. Vláda je v podstatě správou, tj. vnímá zájmy všech zvláštních stavů a tříd. Tyto zvláštní církve, obce, hrabství, společnosti se starají samy o sebe, takže vláda vlastně nemá nikde tak málo práce jako v Anglii. Hlavně to nazývají Angličané svobodou; je to opak administrativního centralismu, jaký je ve Francii, kde rychtáře i v té nejmenší vesnici jmenuje ministerstvo či jeho nižší úředníci. Nikde méně než ve Francii se nesnáší, aby něco dělal někdo jiný: ministerstvo v sobě spojuje veškerou správní moc, kterou si opět nárokuje poslanecká komora. Naproti tomu v Anglii si každá obec, každý podřízený kraj a sdružení vyřizují své věci samy. Obecný zájem je tímto způsobem konkrétní a partikulární zájem se v něm poznává a je v něm sledován. Tato ustanovení sloužící partikulárnímu zájmu vůbec nepřipouštějí žádný obecný systém. Proto také abstraktní a obecné principy Angličanům nic neříkají a jsou pro jejich uši prázdné. – Tyto partikulární zájmy mají svá pozitivní práva, jež pocházejí ze starých dob feudálního práva a udržely se v Anglii víc než v jakékoli jiné zemi. Vedle toho, že představují nejvyšší nedůslednost, jsou zároveň nejvyšším bezprávím a nikde není méně institutů reálné svobody než právě v Anglii. V soukromém právu, ve svobodě vlastnictví jsou neuvěřitelně pozadu. Pomyslete jen na majoráty, v nichž se mladším synům kupují a obstarávají důstojnická a duchovenská místa.

Vládne parlament, ačkoli ho Angličané za takový nechtějí považovat. Nutno poznamenat, že zde je případ toho, co se za všech dob považovalo za periodu zkaženosti republikánského národa, totiž že se tu zvolení do parlamentu dosahují podplácením. U nich se však svobodou nazývá i to, že člověk může svůj hlas prodat a že křeslo v parlamentě si může koupit. – Avšak tento zcela a naprosto nedůsledný a zkažený stav má tu výhodu, že zakládá možnost vlády, tj. to, že parlament tvoří většinou muži, kteří jsou státníky, kteří se státním záležitostem věnují od mládí, v nich pracují a žijí. A národ svým zdravým smyslem a rozvažováním poznává, že nějaká vláda být musí, a proto svou důvěru svěřuje skupině mužů, kteří mají ve vládnutí zkušenosti. Smysl partikularity totiž uznává i obecnou partikularitu poznání, zkušenosti, zběhlosti, kterou má aristokracie, jež se výlučně věnuje takovým zájmům. To je zcela protikladné smyslu principů a abstrakce, jichž se každý může ihned zmocnit a jež jsou beztak ve všech konstitucích a chartách. – Otázkou je, v jaké míře nyní navržená a důsledně provedená reforma¹ ještě připustí možnost nějaké vlády.

1) Parlamentní reforma prosazená roku 1832; srv. Hegelův článek „O anglickém reformním zákoně“ (1831)

Materiální existence Anglie je založena na obchodu a průmyslu a Angličané převzali velké poslání být misionáři *civilizace* v celém světě. Jejich obchodní duch je totiž žene prozkoumávat všechna moře a země, navazovat spojení s barbarskými národy, vzbuzovat v nich potřeby a zájmy o průmysl a především u nich vytvořit podmínky pro vzájemný styk, aby se totiž vzdaly násilností a měly respekt před vlastnictvím a pohostinností.

Německem prošla vítězná francouzská vojska, ale německá nacionalita tento tlak setřásla. Hlavním momentem v Německu jsou zákony práva, které byly samozřejmě podníceny francouzským útlakem, čímž se zvláště vyjasnily nedostatky dřívějších ustanovení. Lež říše úplně zmizela, říše se rozpadla na suverénní státy. Lenní závazky byly zrušeny, principy svobody vlastnictví a osoby byly učiněny základními principy. Každý občan má přístup ke státním úřadům, nutnou podmínkou je však způsobilost a využitelnost. Vláda spočívá na světě úřadů a v čele stojí osobní rozhodnutí monarchy, neboť je naprosto nutné, aby bylo rozhodnutím konečným, jak jsme již dříve poznamenali. Vedle pevných zákonů a určité organizace státu se však nepřilíš respektuje to, co je vzhledem k substanciálnímu svěření jedině rozhodnutí monarchy. Je samozřejmě třeba považovat za velké štěstí, je-li národu přidělen ušlechtilý monarcha, avšak i potom má ve velkém státě menší význam, neboť stát má sílu ve svém rozumu. Existence a klid malých států jsou víceméně garantovány státy jinými. Nejsou to tedy žádné opravdu samostatné státy a ve zkoušce válečným ohněm neobstojí. – Jak jsme řekli, na vládě se může podílet každý, kdo je k tomu znalý, vyvíčený a kdo k tomu má morální vůli. Vládnout mají vědoucí, οι αριστοι, ne ti, kdo s ignorancí a marnivostí vědí vždy vše lépe. – Co se konečně týče smýšlení, již bylo řečeno, že díky protestantské církvi došlo ke smíření náboženství s právem. Neexistuje žádné svaté, žádné náboženské svědomí, jež by bylo odloučeno od světského práva nebo mu dokonce bylo protikladné.

Až potud došlo vědomí a toto jsou hlavní momenty formy, v níž se uskutečnil princip svobody, neboť světové dějiny nejsou ničím jiným než vývojem pojmu svobody. Avšak objektivní svoboda, zákony reálné svobody vyžadují podřízení nahodilé vůle, neboť ta je vůbec formální. Je-li objektivní o sobě rozumné, musí být odpovídající náhled tohoto rozumu a potom je tu i podstatný moment subjektivní svobody. Jedině tento postup pojmu jsme sledovali a musíme se zříci potěšení blíže popisovat štěstí, periody rozkvětu národů, krásu a velikost individuí, zájem jejich osudu v radosti i strasti. Filosofie má co dělat jen s leskem ideje, která se zrcadlí ve světových dějinách. Z nevole nad hnutími bezprostředních vášní se filosofie povznáší ke zkoumání. Jejím zájmem je poznat vývojový postup uskutečňující se ideje, a sice ideje svobody, která existuje jen jako vědomí svobody.

Že jsou světové dějiny tímto vývojovým postupem a skutečným stáváním se ducha v proměnlivém dramatu jejich událostí – to je opravdová *teodicea*, ospravedlnění Boha v dějinách. Jen *tento* náhled může ducha usmířit se světovými dějinami a se

skutečností, že to, co se událo a co se děje po všechny dny, nejenže není bez Boha, ale je bytostně dílem jeho samého.

K Hegelově Filosofii dějin

Milan Sobotka

V roce 1989, na samém sklonku éry socialismu ve východní a střední Evropě, uveřejnil americký politolog Francis Fukuyama článek „Konec dějin?“, v němž tvrdí, že dějiny docházejí ke konci, protože principy liberální ekonomiky a univerzální konzumní kultury Západu již zapustily pevné kořeny ve zbývajícím světě. Fukuyama přitom upozorňuje, že se tím naplňuje Hegelova idea dějin jako dějin vedoucích k racionální formě společnosti a státu, z níž Hegel v roce 1806, ve *Fenomenologii ducha*, odvozoval závěr dějin. Podle Hegela, říká Fukuyama, který se odvolává na známou interpretaci *Fenomenologie* z pera A. Kojěva, „bylo už vítězství Napoleona nad pruskou monarchií v bitvě u Jeny vítězstvím ideálů francouzské revoluce a nastávající univerzalizace státu, který ztělesňuje principy svobody a rovnosti... I když po roce 1806 bylo ještě třeba vykonat nemalou práci – např. zrušit otroctví,... rozšířit volební právo na dělníky, ženy... – základní principy liberálního demokratického státu se už nedaly vylepšovat“¹.

Tuto analýzu lze ještě doplnit Hegelovým výslovným popíráním rovnosti vlastnictví jako možné perspektivy společenského vývoje, tehdejší utopické socialistické myšlenky. „... tvrzení, že spravedlnost vyžaduje, aby každý měl stejné vlastnictví“, je falešné; spravedlnost „vyžaduje jen to, aby každý měl (nějaké) vlastnictví“². Hegel k tomu poznamenává, že rovnost vlastnictví by byla beztak v krátké době zrušena v důsledku různosti nadání, píle či náhody, a dále podotýká, že pro lidi je charakteristické, že každý je něčím zvláštní, a požadavek rovnosti vlastnictví by byl v rozporu se zvláštností jako charakteristickým rysem každého jedince.

Co je důležité, je vlastnictví, nikoli jeho výše. Vlastnictví je důležité, protože teprve jím se člověk vychovává k osobní dimenzi, která do určité míry chyběla např. starým Řekům.

Vedle teorie konce dějin vyzvedává Fukuyama souhlasně ještě myšlenku, že hybného činitele dějin je třeba hledat spíše v oblasti idejí než ve sféře činitelů „čistě reálných“. Fukuyama zdůrazňuje, že podle Hegela „celé lidské chování v reálném světě, a tedy i v dějinách lidstva, má své kořeny v předchozím stavu vědomí“³. Naráží tím zejména na Hegelovu tezi, že pokrok v dějinách je především pokrokem ve vědomí

1) F. Fukuyama, *Konec dějin?* In: Střední Evropa, roč. 6, č. 15, 1990, s. 10, 11.

2) G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, přel. V. Špalek, Praha, Academia 1992, s. 87.

3) F. Fukuyama, cit. dílo, s. 11.