

Cis. 5407 a
Ladislav Major a Milan Sobotka

G.W.F. HEGEL

život a dílo

ČESKOSLOVENSKÁ AKADEMIE VĚD
Ústav vědeckého atlasu
v Brně

n.č. 4928/81/80

ČESKOSLOVENSKÁ AKADEMIE VĚD

Ústav pro výzkum společenského vědomí
a vědeckého atlasu
knihovna

602 00 Brno, Mendlovo nám. 1
Mladá fronta
Praha 1979

ÚK

zájem“.⁷⁹⁾ Tato Hegelova teze je významná. Hegel totiž nechce, aby se zákonodárná moc stala výrazem oprávněných zájmů lidu proti panovníkovi a státní byrokracii, naopak chápe ji jako „střed“, jako místo, v němž dochází ke zprostředkování, k sjednocení mezi lidem (stavovsky organizovaným v občanské společnosti) na jedné straně a státem, politickou mocí, na straně druhé.

Hegelova právní filozofie, zejména teorie státu, byla kritizována už v době, kdy vyšly *Základy filozofie práva*, tj. kolem roku 1821. Liberálnější smýšlející recenzenti ji už tehdy odsuzovali za nadměrný konformismus vůči pruské monarchii. Kritický zájem o ni ožil opět na přelomu 30. a 40. let 19. století v souvislosti s novým rozmachem ideového a politického boje v Prusku mezi restaurační reakcí a liberálně demokratickou inteligencí, jejímž významným mluvčím byl mladohegelovec A. Ruge.

Základ Hegelova politického konzervatismu, který ho sbližuje s pruským státem, spočívá podle Ruge v systému, v metafyzice absolutna, která pojímá stát jako hypostazovanou, dějinně skutečnosti nadřazenou logickou ideu. Na tento názor později navázal liberál R. Haym, ovšem důkladně zvulgarizovaným způsobem. Pro něho je už Hegel jen pruským státním filozofem, jehož myšlení představuje „ospravedlnění pruského policejního systému“, „vědecký přírbytek pruské restaurace“.

Toto tvrzení je ovšem falešné, spočívá na nedovolených simplifikacích. Hegelova filozofie práva není přes své četné konzervativní momenty pouhou apologetizující deskripcí pruských mocenských struktur kolem roku 1820. Její základní koncepce — důraz na konstituční monarchii, stavovské pojetí zákonodárné moci atd. — vyslovil Hegel ve všeobecné podobě už ve svém mládí a tehdy nebyl Prusku nijak nakloněn, právě naopak. Hegelův poměr k Prusku se zlepšil až později, když Prusko pod vedením Steinovým a Hardenbergovým provedlo politické reformy, na svou dobu důležité a pokrokové. Hegel nyní oceňuje řadu stránek pruského státního zřízení, věří v jeho další pozitivní vývoj, avšak jeho kladný postoj není zcela jednoznačný, obsahuje v sobě též jistou dávku kritické distance. Současný stav bádání o Hegelovi ukazuje, že některé motivy ze *Základů filozofie práva*, které často sloužívají za důkaz jejího

„reakčního prušáctví“, vyjadřují Hegelovy obavy z nového mohutného nástupu reakce po známých Karlovarských usneseních v roce 1819. Hegelovo postavení vůči pruským vrchnostem nebylo totiž nijak pevné, naopak musel čelit mnoha problémům. Jeho filozofie práva nebyla kritizována jen zleva, ale také zprava. Reakční restaurační právní teoretikové, např. Fr. J. Stahl a K. E. Schubarth, ji vinili z velezrady na pruském království, z podněcování ke vzpouře, ba i z revolučnosti. Není divu, že reakční „romantický“ pruský král Bedřich Vilém IV. pozval začátkem 40. let na berlínskou univerzitu vedle starého Schellinga také Stahla, aby zde společně vymýtili „dračí sémě hegelovského panteismu“.

Marxova kritika Hegelovy teorie státu předčila svou teoretickou hloubkou i revolučně demokratickým, později komunistickým charakterem vše, co bylo dosud na toto téma řečeno. Ve fragmentu *Ke kritice Hegelovy filozofie práva* z roku 1843 mladý Marx geniálně ukázal, že Hegelův pojem státu trpí dvojí idealistickou mystifikací. Hegel nepřevrátil idealisticky jenom vztah mezi reálným státem a ideou státu, ale též mezi státem a občanskou společností, tj. lidem. Hegel mylně vyvozuje občanskou společnost ze státu, místo aby, jak je to jediné správné, vyvodil stát z občanské společnosti: „Hegel vychází ze státu a dělá z člověka zesubjektivněný stát; demokracie vychází z člověka a dělá ze státu zobjektivněného člověka. Tak jako náboženství netvoří člověka, nýbrž člověk náboženství, netvoří státní zřízení lid, nýbrž lid tvoří státní zřízení.“⁸⁰⁾ V *Ekonomicko-filozofických rukopisech z roku 1844* Marx zdůraznil, že Hegelova dialektika je ve svém jádru kritická, pokroková, a že všechny konzervativní prvky Hegelova myšlení a politických postojů vyplývají z idealistické mystifikace dialektiky.⁸¹⁾

2. Filozofie dějin

Německá klasická filozofie zdůrazňující podle Marxe „činnou stránku“ člověka¹⁾ přinesla radikální změnu v poměru k problému dějin. Zatímco ještě materialismus francouzského osvícenství 18. století byl v podstatě antihistorický, neboť se mylně domníval, že život lidského jedince i spo-

lečnosti lze plně vysvětlit z univerzálních přírodních zákonů, německá filozofie konce 18. a počátku 19. století povýšila dějiny na filozofický problém prvořadě důležitosti.

Tato nová myšlenková orientace se ohlásila nejprve — rozdílným způsobem — u Herdera a Kanta. Herder ve svých *Idejích k filozofii dějin lidstva* narýsoval velkolepý a plastický obraz dějinného vývoje lidstva od prvopočátku až k prahu evropského novověku, přičemž za jeho vnitřní hybnou zákonitost i konečný cíl vyhlásil neutuchající úsilí národů a pokolení o realizaci humanity, svobodného lidství. Jeho pojetí dějinnosti ovšem zůstalo poněkud poznamenáno naturalismem — dějiny člověka jsou pro něho totiž prostým pokračováním kosmického vývoje.

Kant ve svých tzv. malých spisech k filozofii dějin zdůraznil, že člověk je společenská bytost, neboť své vloh, zájmy a potřeby může realizovat jen ve společenství druhých lidí. Dějiny proto podle Kanta představují trvalé úsilí člověka o uskutečnění společnosti založené na opravdovém právním řádu, tj. úsilí o realizaci státu, jenž harmonicky slaďuje zájmy jedince i celku. Na rozdíl od Herdera přichází Kant s hluboce dialektickým pohledem na dějinný vývoj. Vnitřní obecná zákonitost dějin se totiž podle jeho názoru prosazuje skrze konflikty partikulárních, sobeckých zájmů jedinců. Jinak řečeno, dějiny se od přírody liší mimo jiné tím, že účinek v nich není adekvátní své příčině. Důsledky egoisticky motivovaných činů chtě nechtě překračují hranice pouze individuálního a tak přispívají k realizaci obecného dějinného pokroku.

Ve směru naznačeném Kantem pokračovali potom Fichte a Schelling. Zvláště významný příspěvek k dialektickému chápání dějin představuje Schellingova *Soustava transcendentálního idealismu* z roku 1800. Dějiny, praví zde Schelling, nejsou příroda, v níž svoboda bezprostředně splývá s nutností, takže vlastně není; dějiny spočívají naopak na dialektické jednotě a protikladu svobody a nutnosti, tj. obecných zákonitostí a svobodného lidského jednání. Dějinný pokrok se uskutečňuje nejprve za zády člověka, teprve v buržoazním státě se vytvářejí podmínky, aby se plán dějin uskutečňoval vědomě, prostřednictvím svobodného, vědomého usilování.

Hegel byl legitimním dědicem těchto významných myš-

lenek. Na bázi svého dialektického objektivního idealismu je prohloubil a zkonkretizoval v té míře, jak to hranice klasického buržoazního myšlení vůbec dovolovaly. Svou filozofii dějin vyložil jednak velmi stručně a schematicky v *Encyklopedii*, jednak velmi podrobně s použitím konkrétního historiografického materiálu v univerzitních přednáškách, které byly zveřejněny až posmrtně.

Skutečné filozofické chápání dějin se podle Hegela soustřeďuje na tři základní otázky: 1. jaký je poslední cíl dějin, 2. jakými prostředky se uskutečňuje a v čem nalézá svou objektivizaci, své zvnějšnění, 3. jaký je reálný chod, vývoj dějin.²⁾

Podívejme se nyní, jak Hegel odpovídá na první otázku. Vzpomínáme si, že filozofie subjektivního ducha vyústila v dedukci ducha, jehož abstraktní svoboda se musí objektivovat, aby se stala konkrétní a reálnou. Filozofie práva nám předvedla ideální stránku tohoto procesu, naproti tomu filozofie dějin chce ukázat jeho vnější, empirickou podobu. Světové dějiny, praví Hegel, „jsou znázorněním ducha, znázorněním, jak si vypracovává vědění o tom, čím je o sobě“.³⁾

Hegel definuje dějiny jako „vývoj ducha v čase“⁴⁾ jehož posledním účelem a cílem je realizace svobody. Svoboda, praví Hegel, „je si sama cílem, který se uskutečňuje a je jediným cílem ducha. Světové dějiny byly zaměřeny na tento poslední cíl, jemu se přinášejí v průběhu dlouhých věků oběti na širém oltáři země. Jedině tento poslední cíl se prosazuje a uskutečňuje, jedině on je to ve střídání všech událostí a poměrů... co je v nich opravdu účinné.“⁵⁾ A jelikož k uskutečnění svobody podle Hegela nezbytně patří i to, že se duch sám uvědomuje jako svobodný, jsou dějiny zároveň „pokrokem v uvědomění si svobody“.⁶⁾ Z tohoto hlediska je možno podle Hegela rozlišit tři základní etapy světových dějin. Starověké orientální národy věděly pouze, že svobodný je jeden jediný člověk, Řekové a Římané dospěli k náhledu, že svobodná je určitá skupina lidí, a teprve moderní germánské národy, bytostně spjaté s křesťanstvím, si plně uvědomily, že všichni lidé jsou svobodní, protože svoboda „vytváří nejvlastnější přirozenost“ člověka.⁷⁾

Hegelova koncepce „rozumu v dějinách“ je nesporně výrazem úsilí o idealistickou formulaci duchovní zákonitosti dějin.

Marx, jak známo, ve *Svaté rodině* podrobil Hegelův subjektivní idealismus pronikavé kritice. Ukázal zde také, že Hegelova metafyzika absolutna vedla k idealistickému zkreslování, mystifikaci reálných dějin, které se mění na „dějiny abstraktního, tudíž pro skutečného člověka *nadpozemského* ducha lidstva“.⁸⁾ Na druhé straně jeho kritika nebyla nihilistická, dovedla totiž v idealistické mystifikaci objevit hluboké racionální jádro. Hegel, tvrdí právem Marx, „velmi často podává *skutečný* výklad, zachycující samu *věc*“.⁹⁾ Engels vidí zásluhu Hegelovy filozofie dějin zejména v tom, že za pohnutkami a činy lidských jedinců hledala obecnou a nutnou historickou zákonitost,¹⁰⁾ což umožnilo pojmout běh dějin v podobě stálého vzestupu, vývoje: „Hegel se první pokoušel dokázat v dějinách vývoj, vnitřní souvislost, a i když se nám dnes mnohé v jeho filozofii dějin jeví sebepodivnější, je velkolepost jeho základního pojetí ještě dnes obdivuhodná...“¹¹⁾

Vývoj „světového ducha“ (Weltgeist) neprobíhá automaticky, neobejde se bez praktické účasti lidí, bez „lidské aktivity vůbec“, upozorňuje správně Hegel. Lidská aktivita, motivovaná partikulárními, egoistickými potřebami, zájmy, ba vášněmi jedinců, tvoří podle Hegela jediný adekvátní prostředek či nástroj, jímž dějiny realizují svůj vnitřní účel, svůj nejzazší cíl: „nezměrná masa chtění, zájmu a činnosti je nástrojem a prostředkem, kterým světový duch uskutečňuje svůj cíl, kterým ho pozvedává k uvědomění a realizuje ho“.¹²⁾

Dějiny se tudíž od přírody neliší jen tím, že se vyvíjejí v čase, nýbrž též v tom, že jejich postup spočívá na dialektickém zprostředkování dvou protikladných momentů, totiž obecného a zvláštního, nutnosti a svobody. Dějiny, praví Hegel doslova, představují „formu spojení *svobody* a *nutnosti*, a to tak, že vnitřní, o *sobě a pro sebe* jsoucí proces ducha zkoumáme jako nutnost, zatímco svobodě připisujeme to, co se ve vědomí lidí jeví jako jejich zájem“.¹³⁾

Na tomto místě Hegel rozvinul závažnou dialektickou koncepci tzv. „lsti rozumu“ (List der Vernunft), kterou naznačili už jeho předchůdci. Pokrok dějin není možný bez houževnaté práce a boje — proto také se dá říci, že „*světové dějiny nejsou půdou štěstí*“¹⁴⁾ — avšak duch sám nemůže ani pracovat, ani bojovat, a proto nechává za sebe jednat člo-

véka.¹⁵⁾ Sledující toliko své soukromé zájmy, vytvářejí lidé mnohem více, nežli zamýšleli. Aniž by to tušili, realizují zákonitost dějin, postrkují chod dějin vpřed.¹⁶⁾

Zvláště významné místo v dějinách náleží tak zvaným „světodějným jedincům“, skutečným historickým hrdinům, jejichž zájmy, potřeby a vášně vedou k činům epochálního významu. Jejich činy prýští pochopitelně rovněž ze sobeckých pohnutek, protože však zároveň spočívají na jistém vědomí, co je v dané chvíli opravdu důležité, uskutečňují obecnou „vůli světového ducha“.¹⁷⁾ Jejich typickým příkladem jsou Alexandr Veliký a G. Julius Caesar.

Pokrok ve vědomí svobody, tvořící vnitřní smysl dějin, nesmí být podle Hegela chápán v ryze subjektivním smyslu, tj. jen jako stále adekvátnější myšlenková reflexe svobody. Niternost myšlenky se u Hegela vždy musí zvnějšít, aby se stala skutečností. Objektivací vědomí svobody v dějinách je stát. Ten je „předmětem, v němž svoboda získává a požívá svou objektivnost, neboť zákon je objektivitou ducha a vůlí v její pravdivosti“.¹⁸⁾

Tím podle Hegela vyvstává bytostná jednota dějin a státu. Národy, které nevytvořily stát, nepatří do dějin, jsou nehistorické.¹⁹⁾

Pohyb dějinného světového ducha probíhá ve stupních, svoboda se realizuje postupně, ve sledu časově vymezených historických epoch. Každou z nich reprezentuje určitý zvláštní „národní duch“ (Volksgeist), tj. národ, jenž se v dané době stal pro svůj charakter — pro své pojetí společenské mravnosti, státního zřízení atd. — historicky nejdůležitějším. Jakmile však splnil svou dějinnou roli, předává štafetu dalšímu a natrvalo odchází do ústraní.

Nutný sled národních duchů v dějinách vypadá podle Hegela následovně. Nejníže stojí národy orientálního světa — starověká Čína, Indie a Persie. Po nich nastupuje řecký svět, obce antického Řecka, které pak vystřídala univerzální říše Římanů. Vrcholnou epochu světových dějin reprezentuje germánský svět, zahrnující křesťanské národy západní Evropy.

Starověké orientální národy, zejména Čína a Indie, podle Hegela sice už patří do dějin, ale dějiny v nich ustrnuly na svém nejnižším stupni, protože tyto společnosti ještě nejsou schopny dojít k plné reflexi, k plnému vědomí sebe sama,

své svobody. Vyznačují se proto „nehistorickými dějinami“, jsou „říšemi prostoru“.²⁰⁾ Tato „nehistoričnost“ prvních dějinných národů souvisí, konkrétněji řečeno, s nerozvinutou individualitou jedince. Tam, kde je individuum bezvolným orgánem státní moci, není dost místa pro rozvoj vlastní individuality jedince. Chybí zde předpoklad adekvátní reflexe, totiž schopnost autonomního racionálního myšlení, neboť racionální myšlení se rodí teprve tam, kde jedinec ruší svou bezprostřední přináležitost k pospolitosti. Život v pospolitosti nahrazuje člověku život v přírodě. Člověk se podle Hegela liší od zvířete mimo jiné tím, že je schopen uspokojovat své potřeby pouze prostřednictvím druhých lidí. V prvních společnostech se vyjadřuje tato jeho povaha přímo, tj. tím, že člověk je orgánem přímé společenské dělby práce bez možnosti vytvořit si individuální životní obsah. Reflexe má zde proto podobu mýtu, v němž člověk příliš splývá s předmětem své reflexe, v němž chybí vědomí lidské autonomie, svobody vůči světu. Člověk je zde podle Hegela svobodný pouze o sobě, v možnosti, v žádném případě však skutečně.

Po starověkém Orientu vstupuje do dějin antické Řecko. Antická polis je už „mravní skutečností“ (Sittlichkeit), což je vzájemná jednota jedince a obce, jedince a zákona. Zde už neexistuje slepá podřízenost jedince obecně, které proti jedinci vystupuje jako cizí fetiš. Jedinec se naopak vnitřně ztotožňuje se zákonem a mravními zvyklostmi a poznává v nich svou vůli, i když by ji třeba nedokázal sám vyslovit. Řecká polis je substanciální mravní skutečností či pouze bezprostředně reálnou mravní skutečností. Jak uvidíme, rozvinutou mravní skutečností bude teprve moderní buržoazní společnost. Řecká substanciální mravní skutečnost se vyznačuje tím, že vědomí jednotlivce má postoj nereflektované, ale niterné ryzí důvěry v mravy a zákony. To ovšem podle Hegela není v rozporu s tím, že je zde uskutečněna svoboda. Svoboda občana totiž spočívá v tom, že „individuum je (tj. zákony, pozn. autorů) nepoznává pouze jako svou předmětnou věcnost, nýbrž právě tak poznává sebe v ní... nazírám svobodnou jednotu s jinými v jiných tak, že jako oni jsou skrze mne, tak já jsem skrze jiné — nazírám je jako sebe, sebe jako je.“²¹⁾

Ale „štěstí“, které řecký občan požívá tím, že žije svo-

bodně a v nereflektované harmonii s druhými i se „všeobecnou substancí“, má svou vnější i vnitřní mez. Vnější mezí je, že svobodě se těší jen někteří. Otrockví bylo podmínkou krásné demokracie. S jeho existencí souvisí i vnitřní mez řecké svobody. Ta zde není pro všechny, je to svoboda „štěstí“ a „génia“. Tomuto prvku naturalnosti v řecké společnosti odpovídá naturální prvek ve vědomí občana, jenž se projevuje nedostatkem niternosti a mravní i intelektuální autonomie. Řecký občan se utíká před rozhodnutím k věštbě nebo očekává znamení, což je známkou toho, že ještě nedospěl k subjektivní vůli, a tím ke své samostatnosti. Jinak řečeno, jedinec zde ještě není „osobou“, neboť jeho vůle není určována jím samým.

Proto je skutečným hrdou antické obce Sókratés, jenž přestal čerpat obsah svého jednání ze zvykové mravnosti a jehož „daimonion“ je prvním, a proto ještě vnějším výrazem „nekonečné moci“ rozhodování. Tím, že postavil proti normám a hodnotám obce subjektivní morální reflexi, překračuje meze individuality, které byly v antice vyměřeny jedinci. Vzniká nový jedinec, který se ve svém jednání chce řídit svým subjektivním smýšlením, který se již neidentifikuje s vládnoucím zákonem. Protože však princip subjektivní svobody překračoval ducha přímé obecné pospolitosti, je v sókratovském postoji obsažen princip zániku obce. Sókratova vina spočívá v tom, že vystoupil ze zvykové mravnosti obce, že překročil ducha své epochy. Jeho vina je vinou světodějně individuality, která je nositelkou vyššího duchovního principu.²²⁾

Řecký stát zaniká v okamžiku, kdy se rozvine soukromé smýšlení občanů. Další pohyb dějin pak spočívá v tom, že se vytváří stát jako „politická obecnost“, nezávislá na smýšlení svých občanů. To se uskutečnilo v římském císařství. V Římě je občan „něčím o sobě“ nezávisle na státu, ale toto vlastní bytí má pouze v realitě, kterou si sám vytváří jako osoba práva ve vlastnických vztazích, tj. prostřednictvím svého vlastnictví. V tomto ohledu jsou si v Římě všechny osoby rovny. Osoba je proto principem jen „abstraktní niternosti“. Podobně je stát principem abstraktní společnosti, která vystupuje proti jedinci jako faktum: „Na jedné straně faktum a abstraktní obecnost panství, na druhé straně individuální abstrakce, osoba, která obsahuje určení,

že individuum je něčím o sobě nikoliv svým životem, individuální plností, ale jako abstraktní individuum.“²³⁾

Jiný přínos římského císařství pro dějiny spočívá podle Hegela v tom, že spolu s překonáním přímé společnosti ruší římský „právní stav“ rysy naturalnosti, které existovaly v řeckém státě i ve vědomí řeckého občana. S překonáním bezprostřední přináležitosti k obci a se vznikem subjektivní vůle vznikají podmínky pro adekvátní reflexi podstaty člověka jako bytosti, která se stala sama sebou tím, že překročila přírodu. Dokud jedinec kladl svou podstatu mimo sebe, do obce, nemohl si uvědomit všechnu tíhu lidského údělu. Radostný sebecit, který Řekové promítají i do náboženství, je svědectvím ducha dosud neprocitlého k sobě samému. Již mýtus o hříšném pádu má ale ten smysl, že procitnutí k lidskému vědomí je spojeno s opuštěním animalního stavu nevinnosti.

Nedostatek vnitřní soudržnosti v říši, která je sjednocena v osobě panovníka, způsobuje, že panovník má absolutní moc nad svými poddanými, kteří jej chápou jako osud. V této situaci si člověk uvědomuje tíhu a neštěstí své existence.

Stoicismus, skepticismus a epikureismus představují filozofickou reflexi údělu římského člověka: vyjadřují poznání, že základem lidského žití je neštěstí, jež však má tu pozitivní stránku, že člověka vnitřně osvobozuje. Člověk, který se protřpěl k poznání lidské přirozenosti, nemůže řídit své rozhodování podle ptáků a věštek. „Člověku se přiznává nekonečná moc rozhodování.“²⁴⁾

Po úpadku a zániku Říma vstupuje na scénu epocha germánská, která je poslední, neboť dovádí vnitřní cíl dějin k plné skutečnosti. Je tomu tak proto, tvrdí Hegel, že dějiny germánských, tj. západoevropských národů spočívají na principu křesťanství, jež pochopilo, že člověk je bytostně svobodný, že všichni jsou si rovni skrze svou svobodu.

Vnitřní svoboda člověka, kterou křesťanství proklamovalo, existuje ovšem nejprve v podobě pouhého abstraktního požadavku, který se musí historicky prosadit a ztělesnit. Dlouhé dějiny germánského světa se proto podle Hegela rozpadají do tří základních období. První, nejranější začíná pronikáním Germánů do římského impéria, vznikem nových germánských národů, které jako nositelé křesťanství

opanovaly západní Evropu. Uzavírá se před vystoupením Karla Velikého.

Druhé období je ohraničeno vládou Karla Velikého a Karla V. v první polovině 16. století, zahrnuje tudíž vlastní středověk. Toto období se vyznačuje úpadkem duchovního obsahu křesťanství, které se podle Hegelových slov stále více ocitá „mimo sebe“, tj. stále více se zaměřuje na vnější, ryze světské — hospodářské i politické — zájmy. Na tomto místě Hegel ostře kritizuje středověké křesťanství: „Křesťanská svoboda se zvrátila ve svůj opak, a to v náboženském i světském ohledu. Na jedné straně se zvrátila v nejkřutější otroctví, na druhé straně v nejmorálnější výstřednosti a surovosti všech vášní.“²⁵⁾ Světským protějškem upadlých církevních poměrů je feudální systém státu, spočívající na privilegiích vládnoucích osob a poslušnosti poddaných.

Třetí období germánského světa představuje evropský novověk od německé reformace do současnosti. Ohromný světodějný význam reformace tkví podle Hegela v tom, že konečně prosadila původní intenci křesťanství. Člověk je podle Luthera vnitřně svobodný, přičemž jeho svoboda není totožná s partikulární libovůlí, s egoistickou sevolí. Naopak, autentická křesťanská svoboda je ta, která spočívá na jednotě lidského nitra se „substanciální pravdou“, s poznáním rozumné, duchovní podstaty světa: „*V luteránské církvi je individuální subjektivita právě tak nutná jako subjektivní pravda.* Pravda už není pro luterány hotovým předmětem, ale sám subjekt má být pravdivý, a to tím, že vzhledem k substanciální pravdě se vzdává svého partikulárního obsahu a že si tuto pravdu osvojuje. Tak se subjektivní duch stává vpravdě svobodným, neguje svou partikulárnost a ve své pravdě dochází k sobě samému.“²⁶⁾

Duch reformace se tak stal základnou, na níž podle Hegela mohl vyrůst moderní buržoazní stát realizující skutečnou svobodu člověka. Občan takového státu nalézá v něm, v jeho zákonech výraz sebe sama, své svobodné vůle: „Právo, vlastnictví, mravnost, vláda, zřízení atd. musí být určené obecným způsobem, aby byly přiměřené svobodné vůli a rozumné. Jen tak se může projevit duch pravdy v subjektivní vůli, ve zvláštní aktivitě vůle. Objektivní duch se může projevit tím, že se intenzita subjektivního, svobod-

ného ducha rozhoduje pro formu obecnosti.²⁷⁾ Nejadekvátnějším ztělesněním protestantského principu je moderní Prusko, vzešlé z úsilí Bedřicha Velikého.²⁸⁾

Světodějnou roli reformace převzala v katolické Francii revoluce. Hegel, jak na to poukázal Engels, byl vždy velkým ctitelem Francouzské revoluce.²⁹⁾ *Filozofie dějin* výslovně hovoří o její historické nutnosti a nesmírném světodějném poslání, které spočívalo v tom, že povýšila svobodu na všeobecné právo, na právo každého občana: „Svobodná vůle jako taková je principem a substanciálním základem celého práva, sama je absolutním, o sobě a pro sebe věčným právem...“³⁰⁾

Je třeba ovšem říci, že Hegelův názor na Francouzskou revoluci nebyl jednoznačně kladný, vedle obdivu a uznání totiž v sobě zahrnoval i kritické momenty. Zatímco bez výhrady akceptoval její princip, její reálnou historickou podobu odmítal. Konkrétněji řečeno: na jedné straně oceňoval revoluční ideu všeobecné svobody a práva, na druhé straně odmítal revoluční politický boj se všemi jeho peripeťmi a krvavými epizodami.³¹⁾ Nejostřeji a nikoliv zcela neoprávněně kritizoval jakobínskou diktaturu, jejíž snaha o realizaci abstraktně chápané svobody a rovnosti se zvrhla v divoký teror.³²⁾

Ačkoliv, jak jsme právě viděli, Hegel vysoko oceňoval význam Francouzské revoluce, přece jenom výše hodnotil německou reformaci, jejíž hlavní přednost nalézal v tom, že vznik nových společenských poměrů, nového typu státu připravovala pozvolna nenásilnou mravní převýchovou lidského nitra, mravního smýšlení člověka. V tomto postoji se nepochybně zračí třídní vědomí dosud slabé, málo rozvinuté německé buržoazie.³³⁾

Hegelova teze, že světové dějiny vrcholí v protestantském Německu, byla právem odmítána jako neudržitelná idealistická konstrukce vedoucí k škodlivým společensko-politickým důsledkům. Tak např. liberální mladohegelovec A. Ruge postavil proti ní myšlenku, že dějiny tvoří dialektický, stále kupředu kráčející proces, který nezná žádné absolutno, nepřekročitelnost a zakončení. Vše, co se jeví jako zakončení, se v dalším chodu dějin obnažuje jako pouhý pomíjivý moment celkového vývoje.³⁴⁾

Hegelova teorie „konce dějin“ ovšem vůbec neznamená,

že dějiny po 20. letech 19. století už dále nepokračují. Ze životopisných dokumentů víme, že Hegel takový názor neshlé. V korespondenci najdeme např. zajímavé prognózy o budoucí historické roli Ruska.

Dějiny u Hegela končí jen z hlediska svého vnitřního principu, svého duchovního účelu a cíle, nikoliv však empiricky. Končí zrozením buržoazní společnosti a jejího státu jakožto maxima svobody a rozumnosti. Buržoazní společnost, tvrdí Hegel, je v nejvyšší míře rozumná, protože optimálním způsobem spojuje svobodu jedince se společenským celkem a jeho obecnou mravní substancí. Jestliže Hegel v závěru *Filozofie dějin* nazývá světové dějiny „skutečnou teodiceou, ospravedlněním boha v dějinách“, pak skutečným smyslem této „teodiceje“ je pokus o metafyzické, absolutně idealistické zdůvodnění buržoazních společenských poměrů.

C. FILOZOFIE ABSOLUTNÍHO DUCHA

Víme už, že v absolutním duchu se plně, adekvátně realizuje pojem ducha, že duch v něm dospěl k pravdivému sebepoznání a tím se uskutečnil. Tento proces, tvrdí Hegel, je možný jen prostřednictvím „konečného ducha“, tj. lidského poznávání. Tím ovšem sám člověk překračuje konečný, teoretický i praktický ohraničený horizont svého bytí a stává se přímým účastníkem nekonečné pravdy a svobody absolutna. Koncepte absolutního ducha proto není pro Hegela pouze nejvyšším, definitivním důkazem duchovního bytí a smyslu všeho jsoucího, odhaluje se v ní zároveň nekonečná potence člověka, že totiž člověk bytostně táhne k absolutnímu, vyčerpávajícímu, definitivnímu poznání světa, jakož i k absolutní, nekonečné svobodě, a že je schopen tohoto svého posledního cíle také dosáhnout.

Sebepoznání a sebeuskutečnění absolutního ducha probíhá podle Hegela ve třech formách poznání. Nejníže stojí umění, jež poznává pomocí smyslového názoru (*sinnliche Anschauung*), poté přichází na řadu náboženství založené na představě (*Vorstellung*), poslední, nejpřiměřenější, nejpravdivější poznání představuje filozofie, neboť jejím médiem je myšlení, pojem (*Begriff*).