

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 násilnosti 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 nepříteli respektuje to, co je vzhledem k substanciálnímu svěření jediné 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, vyvíjený a kdo k tomu má morální vůli. Vládnout mají vědoci, 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 zřítí 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, pílě 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.

svobody a že „světové dějiny jsou výchovou od nespoutanosti přírodní vůle k obecné a k subjektivní svobodě“¹. Fukuyama nicméně opomíjí vnitřní důvod konce dějin. Ten je v tom, že niterná výchova člověka v dějinách je v nejpokročilejších zemích Evropy dokončena – a odtud se bude šířit dále.

Dějiny jsou podle Hegela velkým příběhem o tom, jak se člověk internalizuje, jak je původně schopen jen vnějškově organizovat své soužití s jinými (bez nichž není schopen existovat) správním systémem s tvrdými příkazy a přísnými, ba krutými pravidly. Jeho niternost není ještě rozvinuta, proto musí být podrobován tvrdé disciplíně ze strany státu. Zároveň žije v úzké jednotě s přírodou. Afričan používá čarodějnictví, tj. magie, aby na přírodu působil, což znamená, že vystupuje proti ní rovněž jako přírodní moc; sám sebe si váží tak málo, že prodává do otroctví své blízké, nebo oni prodávají jeho. Projevuje-li Afričan lhotejnost tváří v tvář smrti, nejde o schopnost podstoupit smrt ve jménu hlubšího a opravdovějšího života, nýbrž o pohrdání životem, jehož hodnotu nechápe. Čínský císař řídil určitými rituály, např. orbou, přírodní cyklus. Znamená to, že člověk se ještě nevydělil zcela z přírody. Číňané neznali stavovské rozdíly, ale jen proto, že převládalo obecné vědomí poníženosti, ba zavrženosti člověka. Tělesné tresty, jimž byli vystavováni i nejvyšší úředníci, poukazují na ještě nerozvinutou subjektivitu. V člověku se ještě nerozvinul stud natolik, aby k odstrašení stačila pohana. Jako odstrašení působí jen tělesné tresty nebo ztráta života. Úředníci vykonávají svědomitě své úkoly, nenutí je však k tomu vlastní odpovědnost, nýbrž respekt k vnějším příkazům. Setkáme se zde opět s pohrdáním vlastním životem – např. když si Číňan, kterému se dostalo urážky, bere život v naději, že za to budou postiženi ti, kteří se na něm provinili. Nerozlišuje se dále mezi úmyslnou vraždou a neúmyslným zabitím. Vypráví historku, podle níž Číňané žádali smrt anglických lodníků, kteří se bránili pirátům a některé z nich zabili. Podobných fenoménů si Hegel všimá i u Indů. V Indii byly stavovské rozdíly bohatě rozvinuty, společnost byla složitě diferencována podle dělby práce, jenže tyto rozdíly vracejí člověka zpět k přírodě – člověk se s nimi rodí a umírá v nich. Zatímco v našich státech dává křesťanství každému absolutní hodnotu a každý člověk je schopen mravní důstojnosti, v Indii se prováděla spousta náboženských praktik směřujících k umrtvování života a vyjadřujících pohrdání jím. Projevuje se v nich sice abstraktní jednota s božským principem, ale je na nich patrné, jak malá hodnota se přikládá lidskému životu. Nekonečné množství příkazů k fyzickým úkonům, které musejí dodržovat i bráhmani, tito bohové přítomní na zemi, stejně jako drastické předpisy pro ty, kteří se z neurozené vrstvy chtějí bráhmany stát, ukazuje malou hodnotu života, který Ind neumí vyplnit pozitivním úsilím, a proto jej zduchovňuje násilně, abstraktně. Chybí zde výslovné vědomí odlišnosti ducha od přírody a nadřazenosti ducha nad přírodou. Místo toho, aby příroda byla pojímána jako rozumný

svět, tedy aby člověk byl myšlenkou, rozumem smířen s přírodou, je tu snívá jednota člověka a přírody, ducha a smyslové skutečnosti ve fantazii (jak o tom svědčí indické posvátné knihy). Indický duch je sněním a rozplýváním se v sobě, a proto nedovoluje zaujmout objektivní vztah ani k přírodě, ani k dějinám. Hegel si všimá toho, jak nejvyšší zmatený je indické dějepisce. Uvádějí se nespočetná jména vládců a mezi nimi i inkarnace boha Višnu. Nejstaršími a nejspolehlivějšími prameny k indickým dějinám jsou proto poznámky řeckých autorů poté, co si Alexandr Veliký proklestil cestu do Indie. Když přišli do Indie Angličané, našli zde řadu států, které mezi sebou vedly války – ale byl to stav „neustálého boje, aniž by se jím však něco rozvinulo nebo podpořilo“¹. V tom smyslu jsou Čína i Indie předdějinými útvary, resp. stojí na samém začátku dějin.

Hegel říká, že člověk až do řeckého období nevěděl, že člověk je svobodný, a ani Řekové a Římané nechápali svobodu univerzálně. Svoboda vzkličila poprvé u Řeků. V tom se rýsuje odlišný přístup k dějinám, než jaký zaujímali osvícenci, i když hodnotová měřítko zůstala stejná. Říká-li Kant na začátku spisu *Co je osvícenství*, že „osvícenství je vykročení člověka z jeho jím samým zaviněné nesvéprávnosti“², pak je nedostatek lidské emancipace pojat jako důsledek pasivity, jako důsledek toho, že se člověk nevezpřel despocii. Podobně J.-J. Rousseau přichází s myšlenkou, že o sobě, v hloubi svého srdce je člověk dobrý, soucitný a přející svobodu druhým, že však žije v nepřírozených poměrech. V pozadí je myšlenka, že tento stav lidstva lze zvrátit, projde-li člověk osvícením (u Kanta), nebo vzeprě-li se despocii (u Rousseaua). Hegel staví tento problém historicky. Podmínkou toho, aby lidstvo žilo ve shodě se svou vnitřní povahou, je, aby rozvinulo své potence ke svobodě, aby se tedy propracovalo k tomu, být svobodné. Hegel byl obdivovatelem francouzské revoluce, ale revoluce mohla nastat teprve tehdy, když se člověk svým dějinným vývojem propracoval ke schopnosti svobodu užívat (např. volit si zaměstnání, umět se autonomně rozhodnout), nejen ji požadovat, nýbrž i projevovat a uplatňovat ji. Svoboda není podle Hegela jen záležitostí politickou, ba dokonce jí není ani jen primárně. Jak jsme viděli na příkladech, svoboda prostupuje všemi projevy člověka, je obsažena v jeho oceňování sebe sama i druhých, v jeho rozhodování, ve vážnosti, jíž se člověk těší a kterou prokazuje druhým atd. Na vnitřní svobodě se zakládá mravní jednání, protože jeho předpokladem je – a to již u Aristotela – dobrovolnost³ (to říká Aristotelés jako člen otrokářské společnosti), bez níž není odpovědnosti. Dále jde o status, který si člověk přikládá ve vztahu k přírodě a který přikládá jí, o status, který přikládá vlastnictví (vlastníci jsou v římském právu právními osobami) atd. Podle Hegelovy *Filosofie práva* sem spadá i solidarita s druhými, ochota jim pomoci apod.

1) Tamtéž, s. 110.

2) I. Kant, *Odpověď na otázku: Co je osvícenství?* In: Filosofický časopis 1993, č. 3, s. 381.

3) Aristotelés, *Etika Nikomachova*, přel. A. Kříž, Praha, Laichter 1937, s. 48.

1) G. W. F. Hegel, *Filosofie dějin*, Pelhřimov 2004, s. 73.

Osou tohoto vývoje je podle Hegela zvnitřnění či zniterňování [Innerlichkeit]. Začátky této cesty jsme již popsali. Největší význam na této cestě mají tři epochy vývoje lidstva – vývoj, který proběhl v Řecku, vznik křesťanství a reformace.

V Řecku, které je symbolicky uvedeno Oidipovým řešením hádanky Sfingy, jež se záhadně ptá po tom, co je člověk, se již ví, že člověk je něco jiného než příroda a že stojí podstatně výš než ona. V Řecku je podle Hegelova výrazu ovlivněného Schillerem dosaženo „krásné“ rovnováhy mezi člověkem a přírodou. Řekové překonali původní nedůvěru člověka k přírodě jako k něčemu cizímu a nepřátelskému (je to patrné ještě v původním pojetí přírody jako Pana – hrůzy v srdci lesů), ale subjektivizací panické hrůzy v osobnost boha se rýsuje začínající řecká důvěra v přírodu, která je člověku nakloněna. V básnickém nazírání Řeků příroda souzní s lidskými jednáními a lidskými osudy – tak bouří po Achilleově smrti vysvětlil Nestór jako oplakávání Achillea jeho matkou, vílou Thetidou, a jejími družkami. Příroda vyjevuje svou podobnost člověku, a tedy i duchovnu např. v zurčení pramenů. Vysvětluje-li je Řek jako zpěv Najád, pak je sice vysvětluje poeticky a nikoli na té úrovni duchovnosti, s níž se Hegelovi a jeho současníkům – Goethovi a Schellingovi – jeví příroda jako projev ideje nebo duchovního principu, nicméně příroda pro Řeky není nepřátelská a neduchovní.

Na tomto momentu se zakládá řecké ovládnutí těla jako nástroje vlastní vůle. Olympijské hry jsou toho nejkrásnějším dokladem. Nadvláda vůle nad tělesnými žádostmi, která však není totožná s pozdějším asketismem (v němž má tělo pouze záporný význam), je součástí řeckých ctností: uměřenosti, statečnosti, uvážlivosti, schopnosti naslouchat druhým ve státní radě nebo při vojenské poradě, věrnosti, ochotě podřídit svůj zájem zájmu obce.

Základní postoj Řeků ve vztahu k druhým a k společnosti je postoj vnitřní identifikace s tím, co v obci krystalizuje jako zákony soužití, úcta k obecním institucím, rodinná pieta, mravy a zvyky. Hegel je v pojetí zákonů, které si obec dává, mravů a zvyků aristotelikem a je přesvědčen, že v obci postupně vznikají takové vztahy a taková pravidla soužití, která jsou optimální. Zákony jsou výrazem ducha obce jako substance, v níž a z níž občané žijí. Řecký občan není sice schopen autonomního rozhodování (řečtí a římsí vojevůdci poslouchali rady augurů a haruspiků) a není schopen sám od sebe si vytyčit cíl života, není také schopen subjektivní distance vůči obecním instancím a osobního náhledu na ně, ale je schopen v zákonech, mravech a nařízeních si uvědomit, že jsou shodné s jeho vůlí, že on sám (kdyby toho byl schopen) by nemohl svou vůli určit jinak.

Ještě více: je schopen si získávat vážnost, tedy nikoli jen despotickou nadřazenost nad druhými, nýbrž vnitřní autoritu založenou na uznání druhých. Antika dává Hegelovi bezpočet příkladů „reálné individuality“ či „plastické“ osobnosti, ať už v oblasti občanského života nebo ve válce, jako byl např. Periklés. Výrazným příkladem reálné individuality, ovšem až na konci klasického období, byl Alexandr Veliký,

který svůj talent, své neobyčejné schopnosti organizační i vojenské podřídil ideji grecizace tehdejšího světa, což znamenalo jeho pozvednutí na vyšší úroveň lidství. I když Hegel pojednává o Alexandru Velikém s obdivem a vřelostí, patrnou z jeho přirovnání Alexandra k Achilleovi, přece nesmíme zapomínat, že největším příkladem „reálné individuality“ v antice je pro něho Sókratés, v jehož úsilí (Sókratés je již reprezentantem mravní reflexe na rozdíl od postoje bezprostřední důvěry k jejím objektivacím) a osudu se již ohlašuje překonání antického světa.

Toto překonání je nutné proto, že člověk v Řecku nedosahuje vrcholu niternosti, jak je dosahován v moderní lyrice, v protestantském náboženství, nebo zásadně již u Ježíše. Je ovšem schopen jednání z patosu, tj. moci, kterou mají nad myslí Řeka obecné zájmy a hodnoty, ale ne z nejhlubšího centra osobnosti. V tom je nedostatečný stupeň řecké svobody. Z vnějšího ohledu byla řecká svoboda „omezeným květem“¹, protože se zakládala na otroctví. Řek ve své niternosti nesestoupil ještě na dno, až tam, kde se rozevírá „mystérium svobody“², jehož důsledkem je metafyzická rovnost všech lidí.

Řecká svoboda vzniká podle Hegela přetvořením lidské přírodnosti. Je to přírodnost, která se obrací proti sobě samé tím, že se kultivuje, disciplinuje směrem k ovládnutí těla, k vstřícnosti k druhým, občanskosti, k důvěrnému vztahu k přírodě atd. Nicméně vyšší stupeň sebepoznání člověka a poznání přichází až s křesťanstvím. Hegel tento krok dále za řeckou svobodu vyjadřuje metaforou o metafyzickém srdci světa, které musí být „zlomeno“, aby mohlo být proniknuto vyšším duchovním významem. Zlomení srdce světa symbolizuje, že člověk se ve svém sebepochopení rozešel s přírodou, s níž u Řeků tvořil „krásnou“ jednotu. V ní byl sice vládnoucím činitelem, ale nechápal se jako princip od přírody zásadně odlišný. Teprve od časů Ježíše Krista se člověk chápe jako nositel duchovního principu protichůdného přírodě a takto také chápe přírodu.

Pokud jde o pojetí přírody, pokusíme se její proměnu, která s křesťanstvím nastala, vysvětlit nepřímo, srovnáním Hegelova názoru s básní Fr. Schillera *Bohové Řecka* (Die Götter Griechenlands) z roku 1789.

Schiller uvažuje o proměně, kterou doznala příroda působením novověké vědy, jež vymítá z přírody vše tajemné, vše, co dříve poukazovalo na její vyšší, duchovní statut, a nechává z ní platit pouze kvantitativní veličiny. Básník staví proti sobě antickou přírodu oživenou bohy, tedy přítomností vyššího principu, a tím i člověku důvěrnou, a její moderní vědeckou podobu, v níž existují jen holé, člověku lhostejné předměty a zákon tíže. Ve stejném smyslu podle Schillera působil i křesťanský monoteismus – také ten způsobil, že příroda je odbožštěna. Hegel je sice Schillerovou básní okouzlen a cituje z její první verze krásné dvojverší, ale zároveň s její myšlen-

1) G. W. F. Hegel, *Filosofie dějin*, Pelhřimov 2004, s. 19.

2) G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, c. d., s. 108.

kou nesouhlasí zcela. Jevení duchovnosti v přírodě, ve slunci (Hélios řídí zlatý vůz po obloze), ve vysokých kopcích, skalách (Oready), studánkách atd., které Schillerovi připadají jako ztracený ráj, vyjadřuje podle Hegela nižší stupeň duchovnosti než křesťanská nauka. Duchovno je Řekům totéž co smyslové vyjevování, smyslové vyzařování duchovního principu. Naproti tomu pro křesťanství existuje čisté duchovno, které se sice vtěluje do přírody a do lidských objektivací, ale nikdy s nimi úplně nesplývá, nikdy s nimi není zcela zajedno, nýbrž je původnější než ony a také všechno jevení přesahuje. Je tu sice také jevení, ale jen jednorázové vyjevení absolutního principu v Ježíši Kristu, který vyjadřuje protichůdnost duchovna vůči jeho objektivacím a zároveň jeho charakter subjektivity. Kristus umírá, čímž vyjadřuje přesah duchovního principu vůči jeho vyjevování. Po obou stránkách, po stránce sebepoznání člověka, jehož Řekové neznali v jeho nejzazší niternosti, i po stránce pochopení přírody stojí tedy křesťanství výš než Řekové.

V Římě, který se stal osudem Řecka, postupuje zvnitřňování člověka paradoxním způsobem. O paradoxu lze mluvit proto, že řada Hegelových charakteristik římského světa je spíše záporná, ale přesto se v něm projevuje pokrok v ohledu, který Hegel sleduje.

U Římanů dochází k upevnění subjektivity, která se osamostatňuje vůči svému obsahu. Hegel to ukazuje na příkladu náboženství – Říman je pobožný, při všech svých podnicích prosí o přízeň bohy, ale obsah tohoto konání může být jakýkoli. Podobně provedli Římané oddělení práva od společenské mravnosti, vyjadřované v mravech a zvycích. „Římané... provedli toto velké oddělení a objevili právní princip, který je vnější, tj. bez smýšlení a citu.“¹ Zároveň je v tom obsažen princip rovnosti všech soukromých osob, osob práva, což znamená: osoba platí jako taková, jako subjektivita, která je vnějškově vyjádřena vlastnictvím. V Římě se to později projevilo zrovnoprávněním všech poddaných římské říše. Podobně ambivalentní je další charakteristika římského náboženství. Zatímco v řeckém náboženství se bázeň před přírodou vypracovává k duchovnosti, tj. k mytologickým představám, v nichž vládne radostný duch, panuje v římském náboženství němá a tupá niternost, pro niž se vnějšek stává tajemným objektem. Ve zmínce o umění poznamenává Hegel, že v etruském umění nacházíme sice technickou dovednost, ale obsah je proti řecké kráse prozaický. Nicméně za tímto odloučením náboženství a práva od obsahu, za poklesnutím náboženství v pobožnou účelovost, za proměnou bohů, kteří budili nadšení a poskytovali povznesení, v utilitární božstva, za veškerým formalismem, který prostupuje římský život, rýsuje se upevnění subjektivity a subjektivního svědomí proti objektivitě. V tomto smyslu se Řím připravuje na to, aby v něm zakotvilo křesťanství se svým principem duchovní subjektivity, která tělesnost i přírodu zakládá, ale i přesahuje. V podobném směru působí znicotňování života ve hrách kvůli podí-

vané a celková naprostá nahodilost a libovůle, což nemůže uspokojit stoická neotřetelnost mudrce. Tato situace si žádá vyšší smíření.

Úkolem a dílem germánské periody (germánský Hegelovi namnoze znamená totéž co západoevropský) dějin je vnést toto pochopení do skutečnosti. Vzniká duchovní stát – církev a světský stát, jejichž vzájemné vztahy, konflikty a sblížování tvoří velkou část obsahu dalších dějin. Z našeho hlediska je podstatné, že tento dějinný úsek končí reformací, v níž křesťanský princip dospěl k pravdě a ke skutečnosti díky ukázněvání, kterému byl člověk podrobován. Vše, co bylo v křesťanství ještě vnější, je posléze spojeno s nitrem, s nímž je vázáno poutem vroucnosti a citovosti. Vroucnost [Innigkeit], citovost [Gemüt, Gemütlichkeit] a věrnost [Treue] jsou charakteristiky vkladu, jímž Germáni vstupují do procesu zvnitřňování člověka v dějinách. Jsou to charakteristiky toho stanoviska vývoje, k němuž vnitřní vývoj niternosti již dospíval sám od sebe, nicméně díky Germánům nabývá toto stanovisko autentičtější podoby. Hegel proto mluví o „regeneraci“ či „znovuoživení“ tohoto stupně vývoje. Až dosud byl přínos „světodějných národů“ takřka neosobní a záležel v posunu niternosti na další stupeň, jediné u Germánů (jde o tři „víceméně německy mluvící národy“ – Němce, Skandinávce a Angličany)¹ má jejich vklad charakter nacionální osobitosti. „Věrnost“ je podle Hegela podmíněna svobodnějším vztahem Germánů k náčelníkovi, který je pro příslušného jedince i duchovní autoritou, „duchovní osobou“. Vroucnost je totální vztah vůle a subjektivní svobody uspokojené v sobě samé; proto nedochází k osamostatňování zlých vášní z této celkové naladěnosti a naopak je v ní tendence k dobrému úmyslu. Dalším elementem příznivým pro další vývoj je láska ke svobodě, která souvisí s tím, že u Germánů nebyla obec páne nad individuem, že vztah jedince k pospolitosti byl volnější. K tomu, aby byli dalším světodějným národem – světodějné národy jsou ty, jimiž kráčely dějiny – se hodí dále tím, že prodělávají proces vzdělání, rozumí se křesťanského, od začátku, zatímco v Římě vstoupilo křesťanství do již rozvinuté vzdělanosti. Tyto charakteristiky Germánů jsou zajímavé zejména z toho hlediska, že Hegel zde – zdánlivě – podléhá současné romantické apoteóze germánského dávnověku. Nicméně vlastnosti, s nimiž Germáni vstupují do dějin, jsou vlastnosti nabyté předchozím vývojem.

V úvodní charakteristice Germánů se Hegel zmiňuje o vztahu křesťanství ke své filosofii ideje. Podle Hegela „idea v křesťanství nemůže spatřovat už nic neuspokojivého“, „křesťanský svět je světem završení...“². Ve *Filosofii náboženství* stanoví Hegel poměr náboženství a filosofie jako rozdíl vyjádření ideje, duchovního základu světa, který můžeme nazvat též ideou Boha, v představě a v pojmu, v myšlení.³ Křesťanství je Hegelovi pravdivým, i když ne zcela adekvátním vyjádřením toho, co na-

1) Tamtéž, s. 225.

2) Tamtéž, s. 221.

3) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Theorie-Werkausgabe, sv. 16, Frankfurt, Suhrkamp 1986, s. 16.

1) G. W. F. Hegel, *Filosofie dějin*, Pelhřimov 2004, s. 188.

zývá ideou. V určení, že idea nemůže spatřovat v křesťanství nic nesprávného, se rýsuje myšlenka sebepoznání duchovního principu v dějinách, kterou budeme sledovat v další části doslovu.

Citovost, vroucnost, láska ke svobodě, věrnost, která se projevuje setrváním ve vztahu, v němž se jedinec připojil k někomu jinému, předurčila Germány k tomu, aby se stali nositeli vývoje vrcholícího reformací. Její princip víry zcela niterné, která je zajedno s obsahem a která tedy z křesťanství odstraňuje to, co v něm ještě bylo, nebo se stalo vnějškovým, ukazuje jednotu východiska i vyvrcholení.

Toto vyvrcholení záleží v tom, že ve všech svých objektivacích, v jednání, ale především ve státě a jeho institucích se realizuje vůle již zčištěná k obecnosti, tj. vůle, která respektuje druhé vůle a je jako takto obecná přítomna i ve všem zvláštním včetně občanských práv. O tom svědčí Francouzská revoluce, v teorii je toho znamením Kantova morální filosofie. Přes všechny nedostatky, které Hegel vytýká Anglii, Francii nebo i Prusku (je zde ironická úvaha o tom, že Němci nedělají revoluci, nýbrž spokojují se s teorií), je současná společnost objektivací rozumově kultivované vůle. Proto jsme na prahu závěru dějin, jakkoli „empirické“ dějiny mohou pokračovat.

2.

Druhý plán konce dějin souvisí s Hegelovou koncepcí „ducha“ jako subjektu dějin. Hegel sám mluví, jak jsme viděli, o své filosofii dějin jako o filosofii ideje, ovšem ideje uvědomující se v dějinách. Tuto ideu uvědomující se v dějinách nazývá duchem. Duch je termín frekventovaný ve *Fenomenologii ducha*, motiv „v sobě jistého, vnitřního ducha“¹, který v dějinách přichází k sobě, tj. ke svému sebeuvědomění, se objevuje často v našem spise. Příklady, kdy člověk dospívá k vyššímu stupni zniternění a nabývá jiný vztah ke svému tělu a přírodě, jsou i stupni ve vývoji sebeuvědomování ducha. To ukazuje, že úzký vztah Hegelovy filosofie ke křesťanskému Bohu, který Hegel v našem spise vyzvedává, patří k metaforické složce Hegelova konceptu. Hegelův „bůh“ je ovšem duchovní povahy, ale není to Stvořitel, který stojí nad přírodou i nad lidmi a jejich osudy, nýbrž je to duchovní princip, který se skrze přírodu, v níž se rozlévá, a prostřednictvím lidských dějin, jejichž materiálním předpokladem příroda je, uvědomuje. Hegelova filosofie je tedy teologie, ale je to teologie boha vyvíjejícího se v dějinách, přičemž veškerý důraz spočívá na člověku, který je v náboženství, v umění a ve filosofii, ale i ve svém pozvolna se vyvíjejícím pojetí sebe sama a světa nositelem sebeuvědomování „boha“. Etapy vývoje sebepochopení člověka, které jsme sledovali, jsou i milníky sebeuvědomování ducha, i když nejen ony.

1) G. W. F. Hegel, *Filosofie dějin*, Pelhřimov 2004, s. 163.

Na začátku *Fenomenologie ducha* mluví Hegel o stupni, na němž „duch vědomý sebe sama stojí v přítomnosti“¹. V přítomnosti se duch vrací k substanciálnímu životu, tj. k vědomí sebe sama jako základu světa, poté, co se v poslední době (v osvícenství) zcela ponořil do pozemskosti. V tomto ulpění v přizemnosti, v konkrétním poznání, „zvaném zkušeností“², duch zapomněl na sebe sama. Nikoli duchovní skutečnost, rozum světa, nýbrž pouze přírodní zákon a síla a empirický fakt se jevily hodnými zájmu. Nyní se duch vrací ke svému úkolu, jímž je „otvírat uzavřenost substance (tj. činit pochopitelným základ světa – M. S.) a povznášet substanci k sebevědomí“³. F. D. E. Schleiermacher, který vyjadřuje nadšení nad univerzem, jež nemůže být neoduševnělé⁴, Novalis, který tuší i v geologických přírodních útvech, v krystalech a kamenech obraz vyšší duchovní podstaty všeho⁵, a F. W. J. Schelling se svou přírodní filosofií (je to filosofie přírody jako „poezie ducha“⁶, jako „vyřinutého ducha“⁷, tj. ducha nevědomého si sebe sama, nicméně ducha vzestupujícího k svému sebeuvědomění v člověku, jsou mu dokladem této situace.

Ve *Fenomenologii* Hegel také formuluje vzorec sebepoznání ducha. Je to „ryzí sebepoznání v absolutní jinakosti“⁸, tj. poznání ducha v přírodním živlu, které se děje v lidském vědomí. Duchovní základ světa se tím stává „oslavenou esencí“ [verklärte Wesenheit]. Vědomá esence a „toto jednoduché, jak má (v lidském vědomí – M. S.) jako takové existenci“⁹ jsou výrazy, jimiž Hegel vyjadřuje uvědomění si duchovního základu světa. Úkolem *Fenomenologie* je, aby vědomí bylo dovedeno k pochopení cesty, jíž duch musel projít k současnému stanovisku.

Ve *Fenomenologii* se dále opakuje vzorec „přežití smrti“, tj. přežití smrti individuí a generací v životě ducha. Jako bájný Fénix, na nějž Hegel činí narážku ve svém prvním článku v *Kritickém filosofickém žurnálu* v roce 1802¹⁰, se duch zdá osvěžovat se smrtí a povstává vždy znovu ze svého popele k novému životu. Je z toho patrné, že Hegelův duch žije záparem životů jednotlivců i generací. Hegel se také zmiňuje o „vážnosti, bolesti, trpělivosti a práci záporná“¹¹, která život ducha provází.

1) G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Praha, NČAV 1960, s. 56.

2) Tamtéž, s. 56.

3) Tamtéž, s. 56.

4) F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion*. In: F. D. E. Schleiermacher, *Theologische Schriften*, vyd. K. Nowak, Berlin, Union Verlag 1983, s. 51 an.

5) Novalis, *Učedníci Sajští*, přel. A. Breska, Liberec, Dauphin 1996, s. 17–18.

6) F. W. J. Schelling, *Soustava transcendentálního idealismu*. In: F. W. J. Schelling, *Výbor z díla*, přel. J. Patočka a M. Petříček, Praha, Svoboda 1990, s. 212.

7) F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*. In: F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, Stuttgart und Augsburg, sv. 3, 1856, s. 453.

8) G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 65.

9) Tamtéž, s. 65.

10) G. W. F. Hegel, *Úvod. O podstatě filosofické kritiky*, přel. J. Karásek. In: *Filosofický časopis*, 2003, č. 2, s. 307.

11) G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 61.

Fenomenologie ducha a *Filosofie dějin* tak mají příbuzný předmět svého zkoumání a dva významní interpreti *Fenomenologie* – A. Kojève¹ a J. Hyppolite² – ji interpretují v duchu velmi blízkém *Filosofii dějin*. Nicméně v přístupu obou děl k dějinám přece jen existuje velký rozdíl. *Fenomenologie* sleduje lidské dějiny pouze v jejich výšinách – na vývoji poznání předmětů, dále mravní dimenze společnosti, v níž je obsaženo i jisté poznání společnosti a člověka, pak na „uměleckém náboženství“, tj. na výtvarných projevech náboženského kultu, zejména egyptských, které jsou sebeuvědomováním „bytnosti“³ světa, ideje, „boha“. To vše jsou útvary, které Hegel nazývá v *Dějinách filosofie* „nejvyšším květem“⁴ života společnosti. Naproti tomu *Filosofie dějin*, i když její hlavní zájem se odnáší ke stejnému předmětu, nemůže nechat bez povšimnutí lidské utrpení, k němuž v nich dochází, zločiny⁵, pád velkých říší a válečná jatka⁶, pot a krev. Významný badatel J. D'Hont, který zasvětil svůj život zkoumání německo-francouzských kulturních vztahů za Hegelova života, upozornil na to, že základní akord Hegelovy *Filosofie dějin*, totiž smíření se s dějinami navzdory tomu, co se v nich tolik zlého odehrálo, je inspirován melancholickou úvahou nad ruinami francouzského osvícence C. F. Volneye⁷, obsaženou v knize *Les Ruines, ou Méditation sur les Revolutions des Empires* z roku 1792. Volney se jako cestovatel zastavuje nad ruinami kdysi skvělých měst – Palmýry, Alexandrie, Damašku, Ninive, Babylónu, Persepole, Jeruzaléma. „Chrámů zpustly, paláce se zřítily, přístavy vyschly a země opuštěná obyvateli se rovná pustému hřbitovu... Proč bylo tolik měst zničeno? Proč toto obyvatelstvo nepovstalo k novému životu? Proč již netrvá?“⁸ Hegel měl příležitost číst německý překlad Volneyovy úvahy nad ruinami již v mládí v časopise *Minerva*, jehož byl pilným čtenářem. Vyšla tam v roce 1792. Ještě v roce 1830 vzpomíná na nadšení, které v něm vzbudila tato četba⁹, a výrazy *Trümmer*, *Trümmermasse* a *Ruinen* se vyskytují opakovaně v textu *Filosofie dějin*.

Hegel nám také dává na tuto otázku odpověď. Dějiny se nám jeví jako pohřebiště kdysi kvetoucího života a jako válečná jatka jen v prvním přiblížení. Stanou se nám něčím lidským, když pochopíme, co se v nich odehrálo. Člověk v nich, jak víme, dospěl autonomní výchovou k vnitřní svobodě a duch, duch světa v nich dospěl ke své-

1) A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Gallimard 1947.

2) Jean Hyppolite, *Genèse et structure de l'Esprit*. Paris, Aubier 1946.

3) G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 61.

4) G. W. F. Hegel, *Dějiny filosofie I*, přel. J. Cibulka a M. Sobotka, Praha, NČAV 1961, s. 81.

5) G. W. Hegel, *Filosofie dějin*, s. 43.

6) Tamtéž, s. 21.

7) J. D'Hont, *Hegel secret*, Paris, Presses universitaires de France, Paris 1968, s. 84 an.

8) C. F. Volney, *Les Ruines, ou Méditation sur les Revolutions des Empires*, édition Bossange, Paris 1843, s. 65.

9) J. D'Hont, c.d., s. 85.

mu sebeuvědomění. To je teodicea, ospravedlnění boha v dějinách, jehož se Hegel podjímá. Tento duch ovšem zároveň musel učinit zkušenost, že dějiny nejsou půdou štěstí.¹ Melancholie nad dějinami tedy nemůže být překonána úplně.

Dějiny nemohou být půdou štěstí už proto, že stav štěstí je samoúčelný. Faust stanoví jako podmínku své sázky, že prohraje jen tehdy, kdyby se stalo, že ve svém dychtění bude na okamžik zcela spokojen.² Stejně dějiny nemohou být půdou štěstí nejen pro katastrofy, které se v nich udály, ale už proto, že vše, události i lidé, kteří je vyvolávají, jsou nástrojem, jsou pouhými prostředky, jimiž duch může realizovat svůj cíl. Tato prostředečnost se podle Hegela vyjadřuje i reálně: velké osobnosti, které dělaly to, co je načase³, hynou, když naplní svůj úkol, stejně jako epochy a říše pomíjejí, když se naplnil jejich čas, tj. když již přispěly svým vkladem k postupu ducha v dějinách.

Z tohoto hlediska mluví Hegel o „světodějných individuích“ a „světodějných národech“. Patří sem také myšlenkový vzorec „Isti rozumu“⁴, která záleží v tom, že z vášní individuí a sebezáchovného nebo expanzivního úsilí národů vznikne něco zcela jiného – příspěvek k postupu ducha. A protože tento postup ducha musí být vybojován v poměrech, které již hrozí ustrnutím, zkostnatěním a ztrouchnivěním, jsou slavné stránky dějin naplněny rozpory, protiklady a dynamikou, zatímco období relativní harmonie jsou v nich „prázdnými listy“⁵.

Z tohoto zorného úhlu je však patrný pouze metaforický význam Hegelova prohlášení, že idea nemůže v křesťanství spatřovat nic neuspokojivého. Hegelova *Filosofie dějin* má za svůj princip duchovno a v tomto smyslu je zde analogie s křesťanským pojetím dějin – např. s Augustinovou *Boží obcí* a Bossuetovou *Rozpravou o univerzálních dějinách*.⁶

Také v nich Bůh používá národů, např. národa židovského, a lidí – proroků, vládců – k tomu, aby uskutečňoval svou teodiceu v dějinách spásy. Ale v důsledku toho, že Hegel proměňuje osobního Boha v ideu a dějiny spásy v dějiny sebeuvědomění ducha, dochází k posunům zejména v mravním hodnocení lidského jednání. Zločiny, války atd. jsou ospravedlňovány, pokud slouží pokroku ducha. Život jedinců není hodnocen podle jednoznačných mravních norem, nýbrž podle jejich role v dějinách ducha. Ne že by byl Hegel mravní relativista – mravnost projevující se v pospolitém životě lidí, ale i opačně v jeho narušování vyšším stupněm duchovní kultury (Sókratés, Ježíš, reformace), důstojnost člověka, jeho kultivování v dějinách, pokrok, vzdělání a tím i pokrok v sebepoznávání ducha – to jsou hodnoty, z nichž He-

1) G. W. F. Hegel, *Filosofie dějin*, Pelhřimov 2004, s. 25.

2) J. W. Goethe, *Faust*, přel. O. Fischer, Praha, Odeon 1982, s. 73.

3) G. W. F. Hegel, *Filosofie dějin*, s. 27.

4) Tamtéž, s. 29.

5) Tamtéž, s. 25.

6) K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, Metzler Verlag 1983, s. 150.

gel ve své *Filosofii dějin* vychází. Ale je zde i zorný úhel, který ospravedlňuje vášně a pohnutky – i zlé vášně a pohnutky – světodějných individuí a světodějných národů, např. jejich vládychtivost, dobytvačné války atd.

Z hlediska duchovních dějin Evropy v 19. století se nám zdá, že již Hegel – a nikoli až antropologická větev hegelianismu, jež počíná L. Feuerbachem a pokračuje levými hegelovci, kteří škrtli ideu a učinili pokrok, boj o emancipaci a lidská práva osnovou dějin¹ – sehrál negativní úlohu v otřesu křesťanských hodnot, s nimiž je zajedno ještě např. I. Kant. Je to zorný úhel, o němž jsme právě mluvili, je to nikoli snad výslovné, ale jednoznačně ze všeho vyplývající popření osobního Boha a osobní nesmrtnosti. To vše plyne z Hegelovy filosofie navzdory tomu, že je vzdálena vulgárnímu přitakání přizemnosti, která zná jen „empirické jsoucno, obyčejný svět“². Je to – paradoxně – teologie, protože vše významné, co se odehrává v dějinách a ve světě vůbec, se týká ideje ducha – boha. V tomto smyslu zůstává Hegel věrný své tezi, že vztah k absolutu je nejvyšším zájmem lidstva a že je nepochopitelné vidět „národ bez metafyziky“³. Člověku je v této metafyzice přiřčeno místo nejčestnější, v samém jádru světa, místo, kde se uskutečňuje vědomí boha.

Nicméně popření osobní nesmrtnosti a nahrazení osobního vztahu k Bohu účastí na neosobním životě boha podnítilo vývoj filosofie do čistě antropologické polohy (u levohegelovců), s níž dobově souzní naturalistická tendence tzv. „přírodovědeckého materialismu“ vrcholícího dílem E. Haeckela. Filosofie se po polovině 19. století opět pozvedla k vyšším cílům v novokantovství, ve filosofii života (W. Dilthey), u F. Nietzscheho a na samém konci století v novohegelovství a ve 20. století zejména u Husserla a Heideggera, aniž by již došlo k restituci křesťanské ideje. Ta je ovšem podrývána především zcela světsky – postupem sekularizace a konzumním způsobem života. Ale to jsou již úvahy, které přesahují předmět našeho výkladu.

3.

Třetí poznámka se týká Hegelova vztahu ke státu. Pro část svých filosofických interpretů a kritiků je Hegel metafyzikem státu, a to monarchického, tedy autoritativního, včetně jeho imperiálních ambicí. Tato koncepce se sice zpravidla opírá o Hegelovu tezi o jednotě rozumného a skutečného z *Filosofie práva*,⁴ přesto však k ní přispívá i Hegelevo entuziastické líčení úlohy státu v dějinách v našem spise. Je to proto, že do dějin mohly významně zasáhnout jen takové pospolitosti (národy), které sjednotily vůli jedince s vůlí obecnou – jednotou mravů, zákonů a „služeb“⁵, tj. dělbu práce a pevnou organizací vzájemného života. Touto jednotou organizace je

stát a nikoli ještě ne zcela organizovaný „národ“, který spontánně vznikne z rodiny a rodu. Dějinně významné státy jsou ty, jež vytvořily velmi charakteristické způsoby sjednocení života jedince s životem celku. V nich se utváří jeho nitro a v nich dochází i k postupně vyššímu poznání člověka a přes něj (protože člověk vkládá své sebepoznání do poznání světa) i skutečnosti.

I rozklad národů, které díky své státnosti zasáhly do dějin, Hegela zajímá, protože v kritických tendencích jej provázejících se objevuje vyšší duchovní stanovisko, než na jakém byl dotyčný stát vybudován. Nejlepším příkladem toho byl Sókratés, který – podle Hegelových dějin filosofie – narušoval aténskou obec tím, že uváděl v pochybnost mravní hodnoty a předpisy jednání, jež byly uznávány za platné. Tyto hodnoty nemohly snést prověrku „subjektivní reflexí“¹ a právem „subjektivní svobody“², kterou Sókratés požadoval. V tom smyslu byl Sókratés vinen. Sókratův příklad ukazuje, že do dějin vstupuje jedinec s větší důvěrou v rozum a své vlastní přesvědčení i s osobnějšími nároky. Sókratovo daimonion, princip vlastního svědomí, ukazuje stejným směrem. Sókratův princip byl „absolutně nutným momentem ve vývoji vědomí sebe sama“³, a proto, i když byl Sókratés vinen, byl vinen vinou světodějnou. Sókratés se jí stal duchovním hrdou, který „vědomě vyjádřil vyšší princip ducha“⁴. Zároveň je v tomto překročení, které se děje v „subjektivní reflexi“, obsaženo poznání předchozího stupně vývoje lidstva.

Chápe-li se Hegelova filosofie státu jako etatismus, ba „tribalismus“⁵, pak těmto interpretům nebo kritikům uniká, že Hegelovi není stát hodnotou o sobě. Jednou z funkcí státu je jeho role v utváření lidské intersubjektivní. Někdy se mluví již o Fichtovi jako prvním filosofu intersubjektivní.⁶ Fichte je ostatně původcem klíčového termínu této teorie, totiž termínu „uznání“. Jenže v *Základech přirozeného práva* z roku 1797 se sice na jedné straně vyhlašuje, že člověk je člověkem jen mezi lidmi⁷, a ukazuje se to na příkladu, podle něhož existence druhých lidí „vyzývá“⁸ člověka k jednání, což je součást jeho konstituce, ale na druhé straně se „přirozený“ či „rozumový právní vztah“⁹, v němž se člověk poznává jako „rozumová bytost“¹⁰, odvozuje z individualistické ontologie jedince. Formule uznání, formule omezení

1) K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, Kohlhammer 1958, s. 58.

2) G. W. F. Hegel, *Vira a vědění (Úvod)*. In: *Reflexe*, č. 22, Praha, Oikúmené 2001, s. 8.

3) G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, sv. 1, vyd. G. Lasson, Hamburg, Meiner 1968, s. 3.

4) G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, c. d., s. 30.

5) G. W. F. Hegel, *Filosofie dějin*, c. d., s. 34.

1) G. W. F. Hegel, *Dějiny filosofie II*, přel. J. Cibulka a M. Sobotka, Praha, NČAV 1964, s. 75.

2) Tamtéž, s. 77.

3) Tamtéž, s. 75.

4) Tamtéž, s. 75.

5) K. R. Popper, *Otevřená společnost a její nepřítelé*. Přel. J. Odehnalová, Praha, Oikúmené 1992, s. 30.

6) C. Cesa, *Zur Interpretation von Fichtes Theorie der Intersubjektivität*. In: *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, vyd. B. Kahlo, Frankfurt a. M., Klostermann 1992, s. 53an.

7) J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*. In: *Fichtes Werke*, vyd. I. H. Fichte, sv. 3, Berlin, Walter de Gruyter 1971, s. 39.

8) Tamtéž, s. 33.

9) Tamtéž, s. 53.

10) Tamtéž, s. 44.

vlastní svobody uznáním druhého, které musí být vzájemné, je v Hegelových očích sice významná, ale předpokládá již ontologický status člověka jako svobodné rozumové bytosti. Z příkladů, které Fichte uvádí, je jen „vyzývání“ součástí konstituce člověka; ostatní případy, včetně samého uznání, již předpokládají konstituovaného člověka. Hegelovi proti tomu tane na mysli hlubší rovina člověka, která předchází jeho existenci jako svobodné rozumné bytosti, totiž samo překračování animality, jež je možné jen jako společné dílo.

Hegelova teorie překročení animality v boji o uznání ve *Fenomenologii ducha* je proslulá, ale je to jen začáteční článek Hegelovy koncepce, podle níž se člověk nemůže vyvinout bez společenství a vyvíjí se v něm v celých dějinách. To neznamená, že člověk je jen produktem společnosti a dějin. Pro Hegela je člověk „sebeuchopující pojem“ (tj. idea), zatímco příroda je „slepý, nemyslicí pojem“.¹ To je inteligibilní základ člověka. Nicméně Hegel je zásadním odpůrcem koncepce, podle níž hotové lidské individuum je entita, která zakládá společenství. Naopak je to společenství, bez něhož se člověk nemůže konstituovat. V polemice s Hobbesem, který rovněž (a již) vychází z toho, že člověk je původně konstituován jako svobodný a suverénní jedinec, uvádí Hegel citát z Aristotelovy *Politiky*: „...obec je dříve než jednotlivce“.² Ani Aristotelés to nemyslí tak, že by člověk byl pouze výsledkem vlivů a působení, které na něj vykonává obec. Jde však o to, že člověk může dojít k plnosti svého bytí pouze prostřednictvím obce.

To je také Hegelovo mínění, jenže u něho funkci „polis“ přejímají celé dějiny. Je to ovšem něco zcela jiného než tribalismus a nacionalismus, z nichž obžalovává Hegela Popper.

V oddíle „Pravdivý duch, mravnost“ ve *Fenomenologii ducha* ukazuje Hegel starověkou rodinu a stát jako instituce umožňující a garantující překročení animality a – v dalším kroku – jako rámec překročení původně absolutního nároku zákonů užšího společenství rodiny či širšího společenství státu. Antigona chrání zákon rodinné pleti a Kreón ztělesňující zákony státu zastávají stanovisko apriorní „rozhodnutosti“³ pro jedno či druhé. Z jejich ztroskotání se rodí vyšší mravní postoj, v němž se rozšiřuje má odpovědnost. Nejsem odpovědný jen za to, zda jednám podle zákona, nýbrž i za to, nakolik dovedu obě zákonitosti sladit, nakolik jednám s mravní autonomií. To se neobejde bez společenských otřesů a společenské otřesy dokonce k tomuto vývoji přispívají, protože se v nich hroutí i vnitřní jistoty a hodnoty lidí žijících v dosavadních poměrech (a změna jejich smýšlení vede k dalším otřesům). Lze však proto říci, že Hegel je filosofem společenských otřesů, ba válek?

1) G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, sv. 2, Hamburg 1968, s. 226.

2) G. W. F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, in: *týž, Jenaer kritische Schriften*, Hamburg 1968, s. 467. Aristotelés, *Politika*, přel. A. Kříž, Praha 1939, s. 5.

3) G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 302.

Všechno v dějinách je podle Hegela založeno na tomto jejich vnitřním aspektu. V konfliktech jedince se státem nebo v konfliktech států s druhými nejde – aspoň zásadně ne – o útlak nebo agresi jako takové, nýbrž o duchovní vývoj lidstva, jehož médii jsou dějiny se svými mnohdy tragickými událostmi. Měřítkem je, zda dochází k pokroku ve „vědomí svobody“. Z tohoto hlediska Hegel přitakává výbojům Alexandra Velikého, protože šlo o grecizaci tehdejšího světa, tedy o pozvednutí jeho obyvatel na vyšší duchovní úroveň. Podobně hodnotí též římské výboje. Ve své současné době takto sleduje pronikání liberalismu do celé Evropy po francouzské revoluci. Zde ovšem zároveň upozorňuje, že liberální zásady, i když jsou to zásady rozumnosti a svobody, narážejí na smýšlení obyvatel dotyčných národů a nejsou přijímány, jsou-li šířeny násilně. Nejvřelejší slova nachází Hegel pro reformaci, v níž vidí největší událost novověku.

Tím se dostáváme k nejsuggestivnějšímu, ale také nejproblematičtějšímu bodu Popperovy kritiky Hegela – jeho obžaloby Hegela jako filosofa války, totálního nasazení, prosazování národních zájmů. Popper nedovede vyčíst z Hegela, že nejde o války o sobě, nýbrž o rozvoj vnitřního člověka.

Vedle nepochopení, že Hegel je filosofem intersubjektivní, jejíž geneze souvisí se státem, a vedle nepochopení úlohy státu v dějinách je dalším zdrojem kritiky Hegela jako filosofa státu jeho teorie ideje. Hegelovy entuziastické výroky o objektivní existenci ideje ve státě mají vyjádřit, že idea má ve svobodných bytostech – zvláště když jejich svoboda díky státu není svévole – vyšší stupeň své realizace. Povýšení ideje, k němuž dochází tím, že je realizována ve vyšším typu jsoucího, než jsou přírodní věci, v bytostech nadaných rozumem a sebevědomím, se stupňuje v „mravnosti“ [Sittlichkeit], ve vzájemných pospolitých vztazích, k nimž patří psané a hlavně nepsané zákony soužití, ale i „práce“ všech pro všechny. Slovo „práce“ dáváme do uvozovek, protože Hegel myslí sice i na práci v ekonomickém smyslu, ale nejen na ni. Jinak by nemohl říci, že nejvyšší prací, kterou jedinec může vykonat, je smrt (pro obec)¹, např. smrt Sókratova.

„Mravnost“ tedy není jen lidská záležitost, je to uskutečňování ideje, tak jako její poznávání je jejím „životem“ a „skutečností“. Důrazem na zakotvení mravnosti v ideji, v duchovní esenci světa, která se nemůže uskutečnit než přes subjektivitu jedinců zakotvenou ve vzájemnosti, v intersubjektivitě, připomíná Hegel absolutnost křesťanských norem života. Jenže pro Hegela nemohou být principy mravnosti, tj. vzájemnosti, zcela nadčasové, protože se musí historicky vyvíjet v souvislosti s tím, že idea v dějinách vstupuje do vyšších forem své seberealizace a svého sebeuvědomění. Nicméně Hegel není nikdy v ohledu mravnosti relativista – jde jen o to, že v dějinách se mravnost konkretizuje a že existují zlomové situace, jako za Sókrata, kdy jedinec vystupuje z mravnosti již zastarávající a otevírá perspektivu jejího vyšší-

1) G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 294.

ho stupně. Jednota státu a mravnosti, lidská existence, která může být jen pospolitá a která představuje vyšší stupeň realizace ideje, než jaký existuje v přírodě, a sama připouští stupňování, a stát jako nositel vývoje lidské svobody a s ní spojeného poznání jsou motivy, které se týkají státu, ale které jsou projevem širších souvislostí, než jaké by vyjadřoval „etatismus“.

Poněvadž práce *Otevřená společnost a její nepřítelé*, nejreprezentativnější dílo obžaloby Hegela z etatismu, je u nás známa, shrnujeme několik bodů našeho výkladu do stručných tezí.

1) Hegel je filosofem státu jako sjednocení individuální vůle s vůlí obecnou. To se neděje „přistoupením“ či výslovným souhlasem. Ideu státu u Hegela nepochopíme, nepřihlédneme-li k jeho teorii intersubjektivit.

2) Stát v dějinách je nástrojem dějinné pedagogiky lidstva, a nikoli nástrojem imperiální nadvlády.

3) Spolu s tím je stát důležitým článkem dějinného mechanismu, v němž duch poznává sám sebe.

4) V dějinách se realizují osvícenské ideály svobody a rovnosti (jež je podle Hegela založena v křesťanství), emancipace a autonomie člověka. Francouzská revoluce, která ovšem podle Hegela musí být dovršena „novou podobou mravního ducha“, je „nádherný východ slunce“¹. Posláním Hegela naprosto nebylo „především překroutit ideje revoluce z roku 1789“².

5) Koncepce ideje jako základu světa není zamýšlena ve prospěch Friedricha Wilhelma III.(!), nýbrž jde o myšlenku *ratio* jako základu světa, která vzniká v antice a která je – v pozitivním i v tragickém smyslu (jenž se rýsuje) – vedoucí ideou naší civilizace. Hegel, který v našem spise říká, že „filosofie starověku je... základem novější filosofie“³, se ji snaží sjednotit s novověkým důrazem na subjekt. Hegel tím přenesl platonismus či novoplatonismus do našeho věku.

Redakce se omlouvá za chybu v Hegelově křestním jméně (Friedrich) na obálce.

1) G. W. F. Hegel, *Filosofie dějin*, c. d., s. 281.

2) K. R. Popper, *Otevřená společnost a její nepřítelé*, c. d., s. 42.

3) G. W. F. Hegel, *Filosofie dějin*, c. d., s. 38.