

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 nutné 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 *Hérodota*, *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 tradici 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 *Hérodota*, *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 nereflektované 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 nejušlechtlejšího 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 myslit. 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 zapojeni 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 dotýčný 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 přítom 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 udělány, 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, prázdně 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 přehlížet 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, *Schweizerkronik*, 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 neznámá nic jiného než myšlenkové sledování dějin. Myšlení přece nemůžeme nikdy pominout – jím se odlišujeme od zvířat; a v počítku, 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 podrobno danému a jsoucím, 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 počinání 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 bytností 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 žízni 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 intelligence 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 dějepisc, 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 vládá 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 intelligence 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 přilíš 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 střizlivý 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 nalezl učitele, který mi vyložil přírodu podle rozumu, ve zvláštním ukáže zvláštní účel a v celku účel obecný. A nebyl bych dal ani za nevim 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 prozřetelností 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 beshnění.

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 ujímat 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 usmiřujícímu 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 *nús* 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 udát, 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 úvodu 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 uvážit 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 živlu, 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 nabyt 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 puzena 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 zotročením 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

Když jsme se tedy obeznámili s abstraktními určeními povahy ducha, s prostředky, jež duch potřebuje, aby realizoval svou ideu, a s tvarem, který je úplnou realizací ducha v jsoucnu, totiž se státem, zůstává nám v tomto úvodě prozkoumat jen

C. chod světových dějin.

a) Abstraktní změna vůbec, která probíhá v dějinách, byla už dávno pojata obecně, a to tak, že je zároveň postupem k lepšímu, dokonalejšímu. Změny v přírodě, jakkoli jsou nekonečně rozmanité, ukazují jen jeden koloběh, který se stále opakuje. V přírodě se neděje nic nového pod sluncem a potud je mnohotvárná hra jejich forem do určité míry nudná. Jen ve změnách, jež probíhají na duchovní půdě, vzniká něco nového. Tento jev v duchovnu ukázal, že člověk má jiné určení než věci čistě přírodní, v nichž se projevuje vždy týž stabilní charakter, k němuž se všechna změna vrací – totiž skutečnou schopnost změny, a to k lepšímu – pud *zdokonalování*. Tento princip, který činí samu změnu něčím zákonitým,¹ s nevolí přijala náboženství, například katolické, i státy, které vyhlašují za své nejvlastnější právo být ustrnulým nebo alespoň stabilním. Když se obecně připouští proměnlivost takových světských věcí, jako jsou státy, tak se z ní zčásti vyjímá náboženství jako náboženství pravdy, zčásti tu zůstává otevřeno připisovat změny, převraty a rozvraty oprávněných stavů náhodám, neobratnosti, především však lehkomyšlnosti a zhoubným lidským vášním. Ve skutečnosti je schopnost zdokonalovat se téměř stejně bez určení jako proměnlivost vůbec. Nemá účel a cíl ani měřítko pro změny: to lepší, dokonalejší, k němuž má směřovat, je zcela neurčité.

Princip *vývoje* obsahuje další princip, totiž ten, že základem dějin je vnitřní určení, o sobě daný předpoklad, který se přivádí k existenci. Tímto formálním určením je bytostně duch, pro něhož jsou světové dějiny jevištěm, vlastnictvím a polem jeho uskutečnění. Nezmitá se ve vnější hře náhod, ale je spíše tím absolutně určujícím a vůči nahodilostem absolutně pevným; používá je a ovládá ve svůj prospěch. Organické přírodní věci se však také vyvíjejí. Jejich existence se neprojevuje jen jako bezprostřední², jen vnějškově se mění, ale jako taková, která vychází z vnitřního neměnného principu, z jedné jednoduché podstatnosti, jejíž existence jako zárodek je zprvu jednoduchá, ale potom uvádí u sebe do jsoucna rozdíly, které navazují vztahy s jinými věcmi, a tím žijí v ustavičném procesu změn, který se právě tak zvrací ve svůj opak a přeměňuje se na udržování organického principu a jeho utváření. Tak organické individuum produkuje sebe samo: činí ze sebe to, čím je o sobě. Právě tak je duch jen tím, co ze sebe učinil a činí ze sebe to, čím je o sobě. Tento vývoj probíhá bezprostředně, bez protikladů a překážek. Mezi pojem a jeho realizaci, mezi o sobě určenou povahou zárodku a přiměřenost existence k ní se nemůže nic vloudit. V du-

1) W: „einer gesetzlichen“ (zákonitou). Změněno podle Hegelova rukopisu.

2) W: „mittelbare“ (zprostředkované). Změněno podle Hegelova rukopisu.

chu je to však jinak. Přechod jeho určení v jeho uskutečnění je zprostředkován vědomím a vůlí. Vědomí a vůle jsou zprvu samy ponořeny do svého bezprostředního přírodního života, jejich předmětem a účelem je zprvu jen přírodní určení jako takové, které tím, že je oduševňuje duch, je nekonečně náročné, silné a bohaté. Tak je duch v sobě samém proti sobě. Musí překonávat sebe samého jako opravdu nepřátelskou překážku. Vývoj, který je v přírodě poklidným vznikáním, je v duchu tvrdým, nekonečným bojem proti sobě samému. Duch chce dospět k svému vlastnímu pojmu, avšak sám si ho zakrývá a v tomto odcizení sobě samému je pyšný a plný požitku.

Podle toho vývoj není pouhým neškodným a nebojovným vznikáním jako vývoj organického života, nýbrž tvrdou, rozhořčenou prací proti sobě samému; dále není pouhou formální stránkou sebevývoje vůbec, ale je vytvářením účelu s určitým obsahem. Tento účel jsme určili na počátku. Je to duch, a to podle své podstaty, podle pojmu svobody. To je základní předmět, a proto i vedoucí princip vývoje, je to to, čím tento vývoj nabývá smysl a význam (tak jako je v římských dějinách Řím předmětem a tím vodítkem při zkoumání minulých událostí); a naopak, minulé události vzešly jen z tohoto předmětu a mají smysl jen ve vztahu k němu a jen v něm mají svůj obsah. Ve světových dějinách bylo více velkých období, jež pominula, aniž by zdánlivě vývoj pokročil, a v nichž naopak přišla celá obrovská vzdělanost vniveč a po kterých se naneštěstí muselo začínat zase od začátku, aby se případně určitou pomocí, např. pomocí zachráněných trosk oněch pokladů a s opětným nezměrným vynaložením sil a času, zločinů a utrpení znovu dosáhlo už dávno získaných oblastí předchozí vzdělanosti. Právě tak existují ustavičný vývoj, bohaté, do všech stran rozpracované a vybudované systémy vzdělanosti ve specifických prvcích. Pouhý formální názor na vývoj vůbec nemůže dát jednomu způsobu přednost před druhým, ani ozřejmit účel zániku starších vývojových období, nýbrž na takové procesy, a zejména na úpadek v rámci těchto dějů, musí hledět jako na vnější nahodilosti. A přednost může posuzovat jen podle neurčitých hledisek, které právě tím, že jediné, na čem záleží, má být vývoj jako takový, jsou relativními, nikoli absolutními účely.

Světové dějiny znázorňují *postupný* vývoj principu, jehož *obsahem* je vědomí svobody. Bližší určení těchto stupňů v jejich obecné povaze je třeba podat v logice, v konkrétnější povaze však ve filosofii ducha. Zde je třeba uvést jen to, že první stupeň tvoří již vzpomenuté ponoření ducha do přírody, druhý stupeň pak jeho vystoupení do vědomí jeho svobody. Toto první odpoutání je však neúplné a parciální, neboť vychází ze zprostředkované¹ přírody, tím se na ni vztahuje a je jí ještě zatíženo jako jedním momentem. Třetím stupněm je povznesení z této ještě zvláštní svobody do jejího čistého obecnosti, k sebevědomí a sebecitu podstaty duchovnosti. Tyto stupně jsou základními principy obecného procesu. V dalším výkladu však musíme blíže

1) W: „unmittelbaren“ (bezprostřední). Změněno podle Hegelova rukopisu.

osvětlit, jak je každý stupeň v sobě samém opět procesem svého utváření a dialektikou svých přechodů.

Zde je třeba jen naznačit, že duch začíná svou nekonečnou možností, avšak *jen* možností, zahrnující jeho absolutní obsah jako to, co existuje o sobě jako účel a cíl, jehož se však dosahuje teprve ve výsledku. Teprve ten je pak jeho skutečností. Tak se v existenci jeví pokrok jako postup od nedokonalého k dokonalejšímu, přičemž toto nedokonalé nelze chápat v abstrakci *jen* jako nedokonalé, ale jako něco, co je zároveň opakem sebe samého, co to takzvané dokonalé v sobě obsahuje jako zárodek, jako pud. Možnost právě tak alespoň reflektivním způsobem poukazuje na něco, co se má stát skutečným. Aristotelova *dynamis* (síla) je, vzato blíže, i *potentia* (moc). Nedokonalé jako protiklad v sobě samém je rozparem, který sice existuje, ale právě tak se překonává a ruší, je pudem, impulzem duchovního života v sobě samém prolomit kůru přirozenosti, smyslovosti a cizosti vůči sobě samému a přijít ke světlu vědomí, tj. k sobě samému.

b) Poznámku, že začátek dějin ducha je třeba chápat podle pojmu, jsme již obecně učinili v souvislosti s představou přírodního stavu, v němž údajně svoboda a právo existují či existovaly v dokonalé formě. Byl to však jen předpoklad jakési historické existence, vytvořený v pološeru hypotetizující reflexe. Jiná představa, jež se dnes z určité strany dostala značně do oběhu, si dělá úplně jiný nárok, totiž nárok na historický fakt a zároveň na jeho vyšší ověření, nikoli na předpoklad vyplývající z myšlenek. Znovu je v ní přijat původní rajský stav člověka, který už dříve svým způsobem vytvořili teologové. Tvrdili například, že Bůh mluvil s Adamem hebrejsky, avšak dnes se tento předpoklad modifikuje podle jiných potřeb. Jako velké autority se především dovolávají biblického vyprávění. To však vykresluje původní stav lidstva jednak jen oněmi několika známými črtami, jednak buď v člověku vůbec – to by byla obecně lidská povaha –, anebo, pokud je třeba Adama brát jako individuální, tudíž *jednu* osobu, to vykresluje původní stav jako existující a dovršený v tomto jednotlivci nebo jen v jednom lidském páru. Neopravňuje to ani k představě o nějakém národě a jeho historickém stavu, který měl existovat v oné primitivní podobě, a tím méně to opravňuje k představě o vytvoření čistého poznání Boha a přírody. Vymýšlí se, že na počátku byla příroda před jasným zrakem člověka otevřená a průzračná jako jasné zrcadlo stvoření božího¹ a že stejně přístupná mu byla i božská pravda. Sice se naznačuje, ačkoli zároveň se to ponechává v neurčité temnotě, že lidé v tomto prvotním stavu měli už neurčité, vnitřně v sobě již bohaté poznání náboženských pravd, zjevených bezprostředně Bohem. Z tohoto stavu v historickém smyslu údajně vzešla veškerá náboženství, ale tak, že zároveň poskvnila a zahalila onu prvotní pravdu, protože obsahovala výplody omylů a zvrácenosti. Ve všech těch mytologických omylu jsou však stopy tohoto původu a oněch prvních, pravdivých nábožen-

1) Fr. von Schlegel, *Philosophie der Geschichte* [2 sv., Wien 1829] I, s. 44.

ských nauk a je to v nich poznat. Výzkum dějin starých národů se proto podstatně provádí ze zájmu postupovat v těchto dějinách až k bodu, v němž takové fragmenty prvního zjeveného poznání lze nalézt ještě v čistší formě.¹

Zájmu o tyto výzkumy vděčíme za mnoho cenného, ale toto bádání bezprostředně svědčí proti sobě samému, neboť mu jde o to historicky dokázat, co jako historické už předpokládá. Takový stav poznání Boha i existence jiných vědeckých, například astronomických poznatků (jak se to vybájilo o Indech), jakož i tvrzení, že takové stadium existovalo na začátku světových dějin, nebo že v něm náboženství národů měla své východisko a že vývoj pokračoval zvrháváním a zhoršováním (jako se to vykládá v hrubě chápaném tzv. emanačním systému) – to vše jsou předpoklady, jež nemají historické odůvodnění a ani jej nemohou kdy dosáhnout, neboť proti jejich libovolně určenému původu, vybájenému subjektivní domněnkou, smíme postavit pojem.

Filosofickému zkoumání je přiměřené a důstojné začínat dějiny pouze tam, kde rozumnost začíná vstupovat do světské existence, nikoli tam, kde je ještě teprve možností o sobě, tedy tam, kde existuje stav, v němž rozumnost vstupuje do vědomí, vůle a činu. Neorganická existence ducha, tupost nebo, chcete-li, znamenitost, jež si není vědoma [bewusstlose]² svobody, tj. dobra a zla, a tím ani zákonů, není předmětem dějin. Přirozenou a zároveň náboženskou mravností je rodinná pieta. Mravní prvek této společnosti záleží v tom, že její členové nestojí vůči sobě jako individua svobodné vůle, nevztahují se k sobě jako osoby. Právě proto je rodina v sobě z tohoto vývoje, z něhož vznikají dějiny, vyňata. Jak však duchovní jednota přesahuje tento okruh citění a přirozené lásky a dospěje k vědomí osobnosti, objevuje se tento tem-

1) Tomuto zájmu vděčíme za mnohé cenné objevy o orientální literatuře, za obnovené studium již dříve vzpomenuých vzácných památek o staroasijských poměrech, mytologii, náboženství a dějinách. Vlády vzdělaných katolických zemí se už nevzpíraly požadavkům myšlení a pocitily potřebu spojit učenost s filosofií. Přesvědčivě a impozantně abbé *Laménais* [Félicité de Lamennais, 1782–1854, obránce katolicismu, později exkomunikovaný náboženský socialista] zařadil mezi kritéria opravdového náboženství i to, že musí být obecné, tj. katolické, a nejstarší, a kongregace ve Francii horlivě a pilně pracovala na tom, aby podobná tvrzení nebyla již tíradami zaznívajících jen z kazatelny a autoritativními ujištěními, jak tomu bylo kdysi. Pozornost upoutalo zejména tak nesmírně rozšířené náboženství *Buddhy*, bohočlověka. Indická *trimúrti*, jakož i čínská abstrakce trojice byly svým obsahem pro sebe jasnější. Učení pánové *Abel Rémusat* [Jean Pierre Abel Rémusat, 1788–1832, orientalista] a *Saint-Martin* [Antoine Jean Saint-Martin, 1791–1832, orientalista] provedli velmi záslužné výzkumy čínské literatury a odtud pak literatury mongolské, a pokud bylo možné i tibetské literatury, tak jako svým způsobem baron *von Eckstein* [Ferdinand Baron von Eckstein, 1790–1861, francouzský úředník, katolický publicista], tj. povrchními, z Německa čerpanými naturfilosofickými představami a způsoby podle vzoru a příkladu Fr. von Schlegela, jen duchaplněji než on, připravoval ve svém žurnálu *Le Catholique* půdu onomu primitivnímu katolicismu. Dosáhl zejména toho, že vláda podporovala i učenou větev kongregace, že pořádala dokonce cesty do Orientu, aby se tam odhalily dosud skryté poklady, od nichž se očekávaly další údaje o hlubších naukách, zvláště o vrcholném starověku a o pramenech buddhismu, aby se touto velkou, pro učence však zajímavou oklikou, podpořil katolicismus.

2) W: „unbewusst“ (nevědomá). Změněno podle Hegelova rukopisu.

ný, křehký střed, v němž ani příroda ani duch nejsou otevřené a průhledné a pro nějž se příroda a duch mohou stát otevřenými a průhlednými pouze teprve prací dalšího, časově velmi vzdáleného utváření oné sebeuvědomělé vůle. Jedině vědomí je přece otevřené, jedině jemu se může zjevit Bůh a vše ostatní; a ve své pravdivosti, ve své o sobě a pro sebe jsoucí obecnosti se to může zjevit jen uvážlivému [nachdenkend gewordenen]¹ vědomí. Svoboda spočívá jen v tom, vědět o takových obecných substanciálních předmětech, jako jsou právo a zákon, chtít je a vytvářet skutečnost, jež je jim přiměřená – stát.

Národy mohly být dlouho bez státu, než dospěly k tomu dosáhnout tohoto svého určení a než v něm dosáhly v jistých směrech významného utváření. Podle toho, co jsme uvedli, stojí tato *prehistorie* i tak mimo rámec našeho účelu. Za ní mohly následovat skutečné dějiny nebo národy vůbec nemusely dospět k vybudování státu. Objev sanskrtského jazyka a jeho souvislosti s evropskými jazyky, k němuž došlo před více než v dvaceti lety, je velký objev v dějinách – stejný jako objev Nového světa. Poskytl nám zvláště náhled na spojení germánských národů s národy indickými, náhled, jenž má v sobě tak velkou jistotu, jakou lze v takových věcech jen požadovat. Ještě dnes víme o národech, které sotva tvoří společnost, a tím méně stát, o nichž je však známo, že existují už dlouho. U jiných národů, jejichž vysoká úroveň nás musí zajímat především, přesahuje tradice historii založení státu, a tyto národy prošly mimo této epochy mnohými změnami. Z uvedené souvislosti mezi jazyky národů, žijících velmi daleko od sebe, pro nás vyplývá závěr, že se tyto národy rozšířily z Asie. Zároveň to poukazuje i na tak disparátní vývoj prapůvodního přibuzenství jako na nesporný fakt, jenž nevzniká z libovolné rozumující kombinace okolností a okolnostiček, které obohatily a stále obohacují dějiny tolika báhorkami vydávanými za fakta. Avšak tyto události, v sobě zdánlivě tak obšírné, nespádají do dějin, nýbrž předcházejí je.

Slovo *dějiny* spojuje v naší řeči jak objektivní, tak subjektivní stránku a znamená právě tak *historia rerum gestarum*² jako samotné *res gestae*³. Jsou tím, co se dělo, stejně jako historickým vyprávěním o něm. V tomto spojení obou významů musíme vidět spojení vyššího druhu než pouhou vnější nahodilost. Je třeba předpokládat, že historické vyprávění se objevuje současně s vlastními dějinnými činy a událostmi. Obojí vyrůstá z jedné vnitřní, společné základny. Rodinné památky, patriarchální tradice mají jeden zájem uvnitř rodiny a kmene. Jednotvárný průběh jejich stavů není předmětem vzpomínek, avšak odlišné činy nebo osudové zvraty mohou Mnemosyné pohnout k přijetí těchto obrazů, stejně jako láska a náboženské pocity podněcují fantazii k utváření takového beztvárně začínajícího směřování. Avšak teprve

1) W: „kund gewordenen“ (projevenému). Změněno podle Hegelova rukopisu.

2) Historii skutků. Pozn. překl.

3) Skutky. Pozn. překl.

stát přináší takový obsah, který je pro prózu dějin nejen vhodný, ale i sám ji spolu vytváří. Pospolitost, jež se upevňuje a pozvedá ve stát, místo jen subjektivních příkazů vlády, vyhovujících momentální potřebě nařízení, vyžaduje zákony, obecná a obecně platná určení. Tím vytváří podání a budí zájem o rozvázné, v sobě určité a ve svých výsledcích trvalé činy a události, k nimž je Mnemosyné nucena připojit trvalou památku pro zvěčnění účelu tohoto utváření a tohoto uzpůsobení státu. Hlubší city vůbec, jako jsou city lásky a pak náboženské nazírání a jeho výtvořiny, jsou samy o sobě naprosto přítomné a uspokojující, ale existence státu, která je při svých rozumných zákonech a mravech zároveň vnější, je nedokonalou přítomností, v níž rozvažování ke své integraci potřebuje vědomí o minulosti.

Časové úseky, ať už si je představujeme jako staletí nebo tisíciletí, jež národy prožily před psanými dějinami a jež mohly být vyplněny revolucemi, stěhováním a nejdivočejšími změnami, jsou bez objektivních dějin proto, že nemají dějiny subjektivní, totiž žádné historické vyprávění. O těchto obdobích nemáme žádný dějepis ne proto, že by náhodou v takovém rozmezí času zanikl, ale proto, že existovat nemohl. Teprve ve státě, kde je vědomí o zákonech, se vyskytují jasné činy, o nichž zároveň vzniká jasné vědomí, které vyvolává schopnost a potřebu zachovat je. Každému, kdo se začne seznamovat s poklady indické literatury, je nápadné, že tato země, tak bohatá na duchovní a do hloubky pronikající tvorbu, nemá žádný dějepis, což velmi silně kontrastuje s Čínou, která má dějepis velmi významný, sahající do těch nejstarších dob. Indie má nejen staré náboženské knihy a skvělá básnická díla, ale i staré zákoníky, což jsme dříve vyžadovali jako podmínku pro tvoreni dějin, avšak dějepis nemá. V této zemi, kde se začaly společenské rozdíly organizovat, ustrnula počínající organizace ve společenské rozdíly do takřikajíc přírodních určení ve formě kast, takže zákony se sice týkají občanských práv, ale ta se zase činí závislými na přirozených rozdílech a určují především to, co takovým stavům *přísluší* (spíše bezpráví než právo), tj. poměr vyšších stavů k nižším. Tím byl z nádhery indického života a z jeho říší vypuzen prvek mravnosti. Následkem nespoutanosti plynoucí z přírodní strnulosti řádu se stala všechna společenská souvislost divokou svévolí, pomíjivým pachtěním nebo spíše zuřivostí, bez posledního účelu pokroku a vývoje. Takže tu pro Mnemosyné nezbyla žádná myslivá vzpomínka, žádný předmět. A fantazie, i když hlubší, přece však nespoutaná, se pachtíla na půdě, která – aby mohla být uzpůsobena pro dějepis – by bývala musela mít účel odpovídající skutečnosti a zároveň substanciální svobodě.

Důsledkem takové podmínky vzniku dějpisu bylo, že ono tak bohaté, ba nezměrné rozrůstání se rodin do kmenů, kmenů v národy a jejich rozšiřování – navozené tímto vzrůstem a dávající tušit tolik velkých zápletek, válek, převratů a zániků – se odehrávalo bez dějpisu. Ba co více, že s tím spojené rozšíření a kultivace říše hlásek zůstalo samo nezvučné a němé a probíhalo skrytě. Je faktem zachovaným na památnících, že jazyky národů, které jimi mluvily v nevzdělaném stavu, byly nanejvýš

kultivované, že rozvažování se ve svém smysluplném vývoji zevrubně vrhlo do této teoretické půdy. Zešíroká a důsledně vypracovaná gramatika je dílem myšlení, jež v něm ozřejmuje své kategorie. Je dále faktem, že s postupnou civilizací společnosti a státu se tím systematická aplikace rozvažování otupuje a jazyk se tím stává chudším a méně kultivovaným. Je to zvláštní jev, že v sobě se zduchovňující pokrok, plodící a rozvíjející rozumnost, zanedbává ono rozvažovací rozvedení a rozváznost, že v nich vidí brzdu a činí je postradatelnými. Jazyk je činem teoretické inteligence ve vlastním smyslu, neboť je jejím vnějším projevem. Činnost vzpomínek a fantazie je bez jazyka teprve pouze vnitřním projevem.¹ Avšak tento teoretický čin vůbec, jakož i jeho další vývoj, a s tím spojené konkrétnější rozšíření národů, jejich vzájemné oddělování, míšení, stěhování, je zahalen do němé minulosti. Nejsou to činy sebeuvědomující se vůle, činy svobody, která si dává vnějškovost odlišnou od sebe, a tím vlastní skutečnost. Národy nepřináležející k tomuto opravdovému elementu, nehledě k rozvoji svého jazyka, nedospěly k dějinám. Urychlený vývoj jazyka, pokrok a dělení národů získaly význam jednak teprve stykem s jinými státy, jednak vlastním začátkem utváření státu; tím se staly zajímavými pro konkrétní rozum dějepisu.

c) Po těchto poznámkách, které se týkaly formy *počátku* světových dějin a toho, co je z nich nutno vyloučit jako prehistorické, musíme blíže promluvit o *způsobu běhu* dějin. Zde však zmíníme jen formální stránku. Další určování konkrétního obsahu je úkolem periodizace.

Světové dějiny, jak jsme již dříve určili, znázorňují vývoj vědomí ducha o jeho svobodě a její uskutečňování prováděné tímto vědomím. Vývoj s sebou nese to, že je stupňovitý, že je řadou dalších určení svobody, jež vznikají prostřednictvím pojmu věci. Logická a ještě více dialektická povaha pojmu vůbec, že se sám určuje, že v sobě klade určení a zase je překonává a tímto překonáváním získává opět afirmativní určení, a to bohatší a konkrétnější – tato nutnost a nutná řada čistých abstraktních určení pojmu se poznává v logice. Zde nám přísluší přijmout jen to, že každý stupeň jako odlišný od druhého má svůj určitý svérázný princip. Takovýmto principem v dějinách je určenost ducha – zvláštní národní duch. V této určenosti národní duch jako konkrétní vyjadřuje všechny stránky svého vědomí a chtění, své celé skutečnosti. Ta je společným rázem jeho náboženství, politického zřízení, mravnosti, právního systému, jeho mravů i jeho vědy, umění a technické zručnosti. Tyto speciální zvláštnosti je nutno chápat z oné obecné svéráznosti, ze zvláštního principu nějakého národa, jako zase opačně z faktického detailu vyskytujícího se v dějinách je třeba vyčíst to, co je ve zvláštnosti obecné. Že jedna určitá zvláštnost vskutku vytváří specifický princip nějakého národa, to je stránka, kterou je třeba empiricky přijmout a historicky prokázat. To vyžaduje nejen vycvičenou abstrakci, ale i důvěrnou znalost ideje. Člověk musí být takzvaně *a priori* obeznámen s tou oblastí, do níž spa-

1) W: „bezprostředním projevem“. Změněno podle Hegelova rukopisu.

dají principy, jako – abychom vzpomněli muže, který se v tomto způsobu poznání vyznal nejvíce – musel být *Kepler* již předem a priori obeznámen s elipsami, troj-
mocninami a dvojmocninami a s myšlenkami o jejich poměrech, než na základě empirických dat mohl objevit své nesmrtelné zákony, které pozůstávají z onoho okruhu představ. Ten, kdo nezná obecná elementární určení, i kdyby oblohu a pohyby hvězd pozoroval jakkoli dlouho, nemůže těmto zákonům porozumět stejně, jako by je nemohl objevit. Z této neznalosti myšlenek o vyvíjejícím se utváření svobody pochází část výtek, adresovaných filosofickému zkoumání nějaké jinak empiricky postupující vědy, výtek, jež se týkají takzvané apriority a vnášení idejí do oné látky. Taková myšlenková určení se pak jeví jako něco cizorodého, co nespočívá v předmětu. Subjektivnímu vzdělání, jež nezná myšlenky a jejich obyčeje, jsou ovšem tato myšlenková určení něčím cizorodým a ani představa, ani rozvažování, které taková nedostatečná znalost o předmětu má, je neobsahuje. Z toho vychází tvrzení, že filosofie takovým vědám nerozumí. Vskutku musí přiznat, že nemá to rozvažování, jež vládne v oněch vědách, že nepostupuje podle kategorií takového rozvažování, nýbrž podle kategorií rozumu, přičemž však ono rozvažování i jeho hodnotu a postavení zná. I v takovém postupu vědeckého rozvažování platí, že podstatné musí být odděleno od takzvaného nepodstatného a musí být vyzvednuto. Abychom toho však byli schopni, musíme to podstatné znát – a jak jsme už řekli – mají-li se světové dějiny zkoumat v celku, pak je tímto podstatným vědomím svobody a v jeho vývojových stupních jsou to určenosti tohoto vědomí. Zaměření na tyto kategorie je zaměřením na to, co je opravdu podstatné.

O instancích přímého druhu rozporu¹ s určeností pojatou v její obecnosti se obvykle také zčásti mluví z důvodu neschopnosti chápat ideje a rozumět jim. Když se v přírodopise proti určité se vymezujícím rodům a třídám uvádí jako instance nějaký monstrózní, nepodařený exemplář nebo kříženec, lze právem namítnout to, co se často říká neurčitě, že výjimka potvrzuje pravidlo, tj. že na přírodopisu se ukazují podmínky², za nichž nastává ona výjimka, nebo to nedostatečné, smíšené, co se odchyluje od normálu. Nemohoucnost přírody nedokáže své obecné třídy a rody udržet proti jiným živelným momentům. Když se však např. organismus člověka chápe v jeho konkrétní podobě a určí-li se mozek, srdce a podobně jako jemu podstatně příslušející, bylo by případně možné poukázat na nějakou žalostnou zrudu, která má obecně nebo zčásti o sobě lidskou podobu a byla také zplozena v lidském těle, žila v něm a z něho se narodila a dýchala, ale nemá žádný mozek ani srdce. Když se taková instance používá proti obecné povaze člověka, zůstaneme-li u jeho jména a jeho

1) W: „Instanzen und von dem Widerspruch“ (instancích a o rozporu). Změněno podle Hegelova rukopisu.

2) W: „že na něm [přírodopise] je ukázat podmínky“. Změněno podle Hegelova rukopisu.

povrchního určení, tak se ovšem ukáže, že skutečný, konkrétní člověk je něčím jiným: takový člověk musí mít v hlavě mozek a v hrudi srdce.

Podobným způsobem se postupuje, když se – správně – říká, že génus, talent, morální ctnosti a city, zbožnost mohou existovat ve všech zónách, zřízeních a za všech politických stavů, k čemuž nemůže chybět libovolné množství příkladů. Má-li se takovým prohlášením odmítnout rozdíl mezi nimi jako nedůležitý či nepodstatný, pak se reflexe zastaví u abstraktních kategorií a zanedbává určitý obsah, pro nějž v takových kategoriích samozřejmě neexistuje žádný princip. Stanovisko vzdělání, jež se pohybuje v takových formálních hlediscích, poskytuje nezměrné pole pro důvtipné otázky, učené názory a porovnání nápadných rysů, pro zdánlivě hluboké reflexe a deklamace, které mohou být tím skvělejší, čím více se opírají o něco neurčitého, a které vždy lze obnovovat a pozměňovat tím více, čím méně lze jejich úsilím dospět k velkým výsledkům a dojít k něčemu pevnému a rozumnému. V tomto smyslu mohou být známé indické epeje porovnávány s homérskými, a jelikož se básnický génus prokazuje velikostí fantazie, můžeme je i stavět výše, jako se v podobnosti jednotlivých fantastických rysů atributů božských postav považovalo za oprávněné poznávat v indické mytologii postavy z mytologie řecké. V podobném smyslu se čínská filosofie, pokud má za základ Jedno, vydávala za totožnou s pozdější filosofií eleatskou a se spinozovským systémem. A protože se čínská filosofie vyjadřuje též v abstraktních číslech a čarách, byly v ní spatřovány i prvky pythagorejské a křesťanské. Příklady udatnosti, vytrvalé odvahy, rysů šlechtnosti, sebezapření a sebeobětování, jež nacházíme mezi těmi nejdřívejšími i nejmalomyslnějšími národy, se pokládají za dostačující k tvrzení, že v těchto národech je stejně a snad i víc mravnosti a morálky než v těch nejvzdělanějších křesťanských státech atd. V tomto ohledu povstala pochybnost, zda se lidé v pokroku dějin a vzdělání všeho druhu stali lepšími, zda se jejich moralita zvýšila, když spočívá jen na subjektivním úmyslu a pochopení, na tom, co jednájící považuje za právo nebo za zločin, za dobré či zlé, a nikoli na tom, co je považováno za právo a dobro, nebo za zločin a zlo o sobě a pro sebe, nebo ve zvláštním náboženství, platicím za pravdivé.

Zde si nemusíme dělat starosti s tím, abychom osvětlovali formalismus a mylnost takového způsobu zkoumání a abychom oproti falešné moralitě stanovovali opravdové zásady morality či spíše mravnosti. Světové dějiny se totiž pohybují na vyšší půdě, než je ta, v níž má své vlastní místo moralita, která je věcí soukromého smýšlení, svědomí individuí, jejich osobité vůle a způsobu jednání. Individua mají svou hodnotu pro sebe a podle toho jsou obviňována, odměňována nebo trestána. Co požaduje a uskutečňuje o sobě a pro sebe jsoucí poslední účel ducha, co koná prozřetelnost, je nad závazky, schopností klást za vinu a přičítat někomu něco, pod co spadá individualita v ohledu mravnosti. Ti, kdo v mravním určení, tedy šlechtným smýšlením odporovali tomu, co pokrok ideje ducha učinil nutným, stojí morálně výše než

ti, jejichž zločiny se v rámci vyššího řádu zvrátily v prostředky vůle prosazující tento řád. Při převratech tohoto druhu však stojí vůbec obě strany jen uvnitř téhož kruhu zkázy, a tedy právo, jež brání ti, kdo se považují za oprávněné vystoupit, je jen právem formálním, které živý duch i Bůh opustili. Činy velkých lidí, kteří jsou individui světových dějin, se tak jeví oprávněné nejen ve svém vnitřním, [jim] nevědomém významu, ale i ze světského hlediska. Z tohoto hlediska se však na světodějně činy a jejich vykonavatele nesmějí klást morální nároky, pod něž nepatří. Netřeba pět litanie na jejich privátní ctnosti skromnosti, pokory, lidumilnosti a dobročinnosti. Světové dějepisectví by se mohlo zcela povznést nad okruh, do něhož spadá moralita a onen tak často vzpomínaný rozdíl mezi morálkou a politikou, a to nejen tím, že by se zdrželo úsudku – samy pro sebe jsou úsudkem už principy dějin a nutný vztah jednání k nim –, ale i tím, že by individua úplně vynechalo ze hry a nezmiňovalo je, neboť má zpravovat o činech ducha národů. Individuální podoby, které duch vzal na sebe na vnější půdě skutečnosti, lze přenechat vlastnímu dějepisectví.

Týž formalismus se pachtí s neurčitostí génia, poezie i filosofie a tyto neurčitosti stejným způsobem nachází všude. Jsou to totiž produkty myšlenkové reflexe a v takových obecnostech, jež vyzdvihují a označují podstatné rozdíly, v nichž se obratně pohybují, aniž by sestoupily do opravdové hloubky obsahu, tedy v takových obecnostech spočívá vzdělání vůbec. Vzdělání je něco formálního, nakolik mu jde jen o to, rozložit obsah, ať už je jakýkoli, na jeho součásti a ty uchopit v jejich myšlenkových určeních a formách. Není to svobodná obecnost, kterou je třeba učinit pro sebe předmětem vědomí. Takovýmto vědomím o myšlení samém a o jeho formách izolovaných od látky je filosofie, která má ovšem vzdělání za podmínku své existence. Jejím úkolem však zároveň je odít existující obsah formou obecnosti, takže neoddelitelně obsahuje obojí, a to natolik nerozlučně, že takový obsah, který se analýzou představ rozšiřuje v nespočítatelné množství, považuje filosofie za obsah pouze empirický, na němž myšlení nemá žádný podíl. Je však právě tak činem myšlení, a to rozvažování, učinit z nějakého předmětu, který je v sobě konkrétním, bohatým obsahem, jednoduchou představu (jako Země, člověk nebo Alexandr a Caesar), a označit ji *jedním* slovem, jako tuto představu rozložit, určení v ní obsažená – rovněž v představě – izolovat a dát jim zvláštní jména. Ovšem ve vztahu k názoru, z něhož vyšel podnět k tomu, co jsme právě řekli, vysvitne, že tak jako reflexe vytváří obecnosti o géniu, talentu, umění, vědě, tak formální vzdělání na každém stupni duchovního utváření nejen může, nýbrž i musí prospívat a vzkvétat, neboť takový stupeň se vyvíjí ve stát a na tomto základě civilizace postupuje onen stupeň k rozvažovací reflexi, a jako postupuje k zákonům, tak postupuje k formám obecnosti pro všechno. V životě státu jako takovém je obsažena nutnost formálního vzdělání, a tím i vzniku věd, kultivované poezie a umění vůbec. Umění označovaná jako výtvarná beztoho již po technické stránce vyžadují civilizované soužití lidí. Básnické umění, pro něž vnější potřeby a prostředky nejsou tolik nutné a za svůj materiál má element

jsoucná bezprostředně produkovaného duchem¹, hlas, vystupuje se vznešenou smělostí a kultivovaným výrazem již v tom stavu, kdy národ není ještě sjednocen právním životem, neboť – jak jsme poznamenali dříve – jazyk pro sebe dosahuje vysokého vzdělání rozvažováním mimo civilizaci.

V životě státu se musí objevit i filosofie, neboť – jak jsme právě uvedli – to, čím se nějaký obsah stává věcí vzdělání, je forma příslušející myšlení; a filosofii, která je jen uvědoměním si této formy, myšlením myšlení, je tím už obecným vzděláním připraven specifický materiál pro její stavbu. Jestliže ve vývoji státu musejí nastat i periody, které ducha šlechtetnější povahy nutí prchat z přítomnosti do ideálních oblastí, aby v nich našel smíření se sebou, z něhož se v rozdvojené skutečnosti už nemůže těšit, neboť reflexivní rozvažování vše posvátné a hluboké, co přirozeně spočívalo v náboženství, zákonech a mravech národů, napadá, zplošťuje a rozřezává do abstraktních bezbožných obecností, pak je myšlení nuceno utíkat se k myslícímu rozumu, aby se o své znovuuštění ze zkázy, do níž upadlo, pokusilo ve svém vlastním životě.

Básnické a výtvarné umění, věda i filosofie samozřejmě existují u všech světoděj-
ných národů, liší se však nejen ve stylu a zaměření vůbec, ale ještě více v obsahu. Ten se týká největšího rozdílu, rozdílu rozumnosti. Nic nepomáhá, že vysoko se stavící estetická kritika požaduje, aby naše zalíbení neurčovala látka, tj. substancialita obsahu, ale aby účelem krásného umění byla krásná forma jako taková, mohutnost fantazie apod. a aby o ni dbali a těšili se z ní lidé liberální myslí a kultivovaného ducha. Zdravá lidská mysl však takové abstrakce nepřipouští a díla jmenovaného druhu si neosvojí. I kdybychom takovým způsobem s ohledem k oněm formálním vlastnostem, velikosti invence a obrazotvornosti, živosti obrazů a pocitů i kráse dikce chtěli indické epeje postavit naroveň epejím Homérovým, zůstane nekonečný rozdíl v jejich obsahu, tedy v substancialitě a zájmu rozumu, který se vůbec týká vědomí svobody a jeho projevení v individuích. Existuje nejen klasická forma, ale i klasický obsah a v uměleckém díle jsou forma a obsah tak úzce spojeny, že forma může být klasická jen tehdy, když je klasický i obsah. Je-li obsah fantastický, neomezuje-li se v sobě – a rozumné je právě to, co má v sobě míru a cíl –, bude i forma bez míry a neforemná nebo malicherná a nucená. Stejně se při srovnávání různých filosofických myšlenek, o němž jsme už mluvili, přehlíží to, na čem jediné záleží, totiž jak je určena jednota, kterou lze společně najít ve filosofii čínské, eleatské, spinozovské, a jak se chápe rozdíl – zda ona jednota je abstraktní či konkrétní, totiž konkrétní až k jednotě v sobě, jež je duchem. Kdo však tyto filosofické myšlenky srovnává, dokazuje právě, že zná jen abstraktní jednotu, a zatímco vynáší soud o filosofii, neví, v čem záleží to, oč jí jde.

1) W: „Prvek bezprostředního jsoucná“. Změněno podle Hegelova rukopisu.

Jsou však i okruhy, které se při vší rozdílnosti substancialního obsahu vzdělanosti nemění. Jmenovaná rozdílnost se týká myslícího rozumu a svobody, která je jeho sebevědomím a která má s myšlením *jeden* kořen. Tak jako myslí jen člověk a ne zvíře, tak je svobodný pouze člověk, a to jen tím, že myslí. Jeho vědomí obsahuje to, že individuum se pojímá jako osoba, tj. že se ve své jednotlivosti chápe jako něco v sobě obecného, co je schopno abstrahovat, vzdát se všeho zvláštního, a tím se chápat jako něco v sobě nekonečného. Okruhy, jež leží mimo toto uchopení sebe sama, jsou společným momentem oněch substancialních rozdílů. Dokonce morálka, která s vědomím svobody tak úzce souvisí, může být velmi ryzí i za jeho nedostatku, pokud totiž vyslovuje jako objektivní příkazy jen obecné povinnosti a práva nebo také pokud setrvává u formálního povznesení a vzdá se všeho smyslového a všech smyslových motivů jako něčeho pouze negativního. Od té doby, co se Evropané seznámili s *čínskou* morálkou a s Konfuciovými spisy, dočkala se od těch, kdo důvěrně znají křesťanskou morálku, největší chvály a úctyhodného uznání své výtečnosti. Stejně se uznává vznešenost, s jakou indické náboženství a poezie (musíme však dodat, že ta vyšší) a zvláště filosofie vyslovují požadavek odstranění a obětování smyslovosti. Musíme však říci, že oběma národům zcela chybí podstatné vědomí pojmu svobody. Pro Číňany jsou jejich morální zákony stejné jako zákony přírodní, jsou tedy vnějšími pozitivními příkazy, donucovacími právy a povinnostmi či pravidly vzájemné zdvořilosti. Svoboda, teprve díky níž se substancialní určení rozumu stávají mravním smýšlením, tu chybí. Morálka je věcí státu a je v rukou vládních úředníků a soudů. Jejich díla o morálce, která nejsou státními zákoníky, ale samozřejmě se zaměřují na subjektivní vůli a smýšlení, se čtou jako morální spisy stoiků, jako řada příkazů, jež jsou nutné k docílení blaženosti. Proti nim stojí svévole, která se pro tyto příkazy může rozhodnout, může je následovat, ale nemusí. Představa abstraktního subjektu, mudrce tvoří vrchol takových nauk jak u čínských, tak i u stoických moralistů. Ani v indickém učení o zřeknutí se smyslovosti, žádosti a pozemských zájmů není cílem a završením afirmativní, mravní svoboda, nýbrž nicota vědomí, duchovní a dokonce fyzické umrtvení.

To, co máme určitě poznat, je konkrétní duch nějakého národa, a protože je to duch, lze jej uchopit jen duchovně, myšlenkou. Jedině on raší všemi činy a snahami národa, přivádí se k svému uskutečnění, k požitku ze sebe sama a k sebeuchopení. Duchu jde totiž o produkci sebe sama. Nejvyšším však pro ducha je vědět o sobě, dojít nejen k sebenazírání, ale i k myšlence sebe sama. To musí provést a také to provede, ale toto uskutečnění je zároveň jeho zánikem a vystoupením jiného ducha, jiného světodějného národa, jiné epochy světových dějin. Tento přechod a souvislost nás vedou k souvislosti celku, k pojmu světových dějin jako takových, který teď musíme blíže prozkoumat a udělat si o něm představu.

Víme, že ve světových dějinách vůbec se duch vyložil v čase, tak jako se idea jako příroda vyložila v prostoru.

Podíváme-li se na světové dějiny vůbec, uvidíme nezměrný obraz změn a činů, nekonečně rozmanitých podob národů, států, individuí, které ustavičně následují po sobě. V úvahu se bere vše, co vstupuje do mysli lidí a co je může zajímat, všechny pocity dobra, krásy, velikosti, účely, které jsou vytyčovány a sledovány; jsou to účely které uznáváme a jejichž naplnění si přejeme. Doufáme v ně a bojíme se o ně. V čele všech těchto událostí a náhod vidíme lidské konání a utrpení, všude spatřujeme něco svého, a proto svým zájmem inklinujeme buď pro, nebo proti tomu. Tu nás přitahuje krása, svoboda a bohatství, hned zas energie, již se umí učinit významnou i neřest. Hned vidíme, jak se těžko rozhybává objemnější masa obecného zájmu, jak je vydána napospas nekonečnému propletenci malicherných poměrů, jak se o něj tříští a jak se pak z nesmírného vypětí sil rodí něco malého a ze zdánlivě bezvýznamné věci opět něco nesmírného – všude vidíme nejpestřejší mumraj, který nás vtahuje do nitra svého zájmu, a když jeden zájem pomíjí, na jeho místo nastoupí hned jiný.

Obecná myšlenka, kategorie, která se v tomto neklidném střídání individuí a národů, jež tu nějakou dobu jsou a pak mizí, nabízí především, je *změna* vůbec. Pohled na ruiny někdejší nádhery nás vede k pochopení negativní stránky této změny. Kterého cestovatele nepodnítily ruiny měst jako Kartágo, Palmýra, Persepolis, Řím k úvahám o pomíjivosti říší a lidí, k pocitu smutku nad někdejším silným a bohatým životem? Takový smutek neprodlévá u osobních ztrát a pomíjivosti vlastních účelů, nýbrž nezaujatě truchlí nad zánikem skvělého a kultivovaně utvářeného života lidí. – Ovšem nejbližší určení pojící se ke změně je to, že u změny, která je zánikem, zároveň vzhází nový život, že z života vychází smrt, ale ze smrti opět život. Je to velká myšlenka, kterou pochopili Orientálci, a zřejmě nejvyšší v jejich metafyzice. V představě stěhování duší je tato myšlenka obsažena ve vztahu k individuálnímu. Obecněji známější je však obraz *fénixe*, života v přírodě, který si věčně sám připravuje svou hranici, stravuje se na ní, takže z jeho popela vzhází věčně nový, omlazený, svěží život. Tento obraz je však jen asijský, východní, ne západní. Duch, který pohlcuje schránku své existence, neputuje pouze do jiné schránky, ani nevstává z popela své podoby jen omlazen, ale vzniká z něj duch vyšší, zvelebenější, čistší. Vystupuje sice proti sobě, stravuje své jsoucno, ale tím, že je stravuje, je i zpracovává a jeho vzdělání se stává materiálem, na němž se svou prací povznáší ke vzdělání novému.

Zkoumáme-li ducha z té stránky, že jeho změny nejsou pouhými přechody ve smyslu omlazení, tj. návraty k téže podobě, ale spíše jeho zpracováváním, jímž zmnožuje látku pro své počínání, tak vidíme, že se činí, prospívá a má požitek z mnoha stran a směrů a že to dělá v množství nevyčerpatelném, protože každý z jeho výtvorů, v němž se uspokojil, se proti němu znovu staví jako látka a jako nový požadavek na zpracování. Abstraktní myšlenka pouhé změny se přeměňuje v myšlenku ducha, který dává najevo, rozvíjí a vzdělává své síly do všech stran své plnosti. Jaké síly v sobě má, se dozvíme z rozmanitosti jeho produktů a podob. V této slasti

své činnosti má co dělat jen se sebou samým. Je sice zapleten do svých přírodních, vnitřních i vnějších podmínek, v přírodě však nenaráží jen na odpor a překážky, nýbrž vidí, že příroda jeho pokusy často maří a že ony často podléhají ve spletnosti, do nichž je duch přesazen přírodou nebo svou vlastní vinou. Tak však zaniká ve svém poslání a ve své působnosti a navíc ještě skýtá divadlo, že se prokázal jako duchovní činnost.

Duch *jedná* svou podstatou – činí se tím, čím je o sobě, činí se svým činem, svým dílem. Tak se sobě stává předmětem, má sebe jako své jsoucno před sebou. Takový je duch nějakého národa: je určitým duchem, který ze sebe buduje daný svět, který nyní stojí a setrvává, a to ve svém náboženství, ve svém kultu, obyčejích, ve svém zřízení a politických zákonech, v celém rozsahu svých zařízení, ve svých událostech a činech. To je jeho dílo – to je tento národ. Národy jsou tím, čím jsou jejich činy. Každý Angličan řekne: Jsme ti, kdo se plaví po oceánu a ovládají světový obchod, ti, jimž patří Východní Indie a její bohatství, kteří mají parlament, porotní soudy atd. – Individuum se k tomu staví tak, aby si toto substanciální bytí osvojilo, aby se stalo způsobem jeho smýšlení a rutiny, na jejímž základě je něčím. Bytí národa totiž už nachází před sebou jako hotový, pevný svět, který musí vtělit do sebe. V tomto svém díle, v tomto světě duch národa požívá sebe sama a je uspokojen.

Národ je mravný, ctnostný, silný v tom, že vytváří, co chce, a prací své objektivace brání své dílo proti vnějšímu násilí. Rozpolcenost mezi tím, co je o sobě, subjektivně, ve svém vnitřním účelu a podstatě, a tím, co je skutečně, je zrušena: Je u sebe, má sebe předmětně před sebou. To už však tato činnost ducha není nutná, duch má, co chce. Národ může ještě mnoho vykonat ve válce i v míru, uvnitř i navenek, zároveň však živá, substanciální duše sama už aktivní není. Základní, nejvyšší zájem se proto z života ztratil, neboť zájem je jen tam, kde je protiklad. Národ žije nyní jako individuum přecházející z mužného věku do věku stařeckého, v požitku ze sebe sama, že je právě tím, čím být chtěl, a čeho mohl dosáhnout. I když ve své obrazotvornosti šel i dál, pokud mu to skutečnost neumožnila, vzdal se jí jako účelu a omezil jej podle ní. Tento *zvyk* (natažené hodiny jdou dál samy) přivodí přirozenou smrt. Zvyk je bezrozporné konání, jemuž může zůstat jen formální trvání a v němž už plnost a hloubka účelu nepřijdou ke slovu. Je to takřka vnější, smyslová existence, která se už nepohrouží do věci. Tak umírají přirozenou smrtí individua i národy. Jestliže národy přetrvávají dál, pak je to existence bez zájmu, bez života, která nepotřebuje své instituce právě proto, že tato potřeba je uspokojena – je to politická nulita a nuda. Měl-li by vzniknout opravdu obecný zájem, musel by duch národa dojít k tomu, že chce něco nového – ale odkud to nové vzít? Byla by to vyšší, obecnější představa sebe sama, přesah jeho principu. Právě tím se však rodí další určitý princip, nový duch.

Něco takto nového samozřejmě vniká i do ducha národa, který došel svého naplnění a uskutečnění. Neumírá pouze přirozenou smrtí, neboť to není pouhé jednotlivé

individuum, nýbrž duchovní, obecný život. Přirozená smrt se u něho projevuje spíše jako vlastní umrtvení. Důvod, proč se duch národa liší od jednotlivého, přirozeného individua, je v tom, že existuje jako rod, a tedy to negativní jeho samého dochází k existenci v něm samém, v jeho obecnosti. Násilnou smrtí může národ zemřít jen tehdy, když se sám v sobě stal přirozeně mrtvým, jako např. německá říšská města, německá říšská ústava.

Obecný duch vůbec neumírá pouze přirozenou smrtí, život se mu nestává jen zvykem, ale pokud je duchem národa, který přísluší světovým dějinám, dojde také k poznání, co je jeho dílo, a k tomu, že myslí sebe. Světodějný je vůbec jen tehdy, leží-li v jeho základním elementu, v jeho základním účelu *obecný* princip. Jen tehdy je dílo, které takový duch vytváří, mravní, politickou organizací. Ženou-li národy k jednání žádostivosti, pak takové činy beze stopy pomíjejí, nebo jejich stopou je spíše jen zkáza a zmar. Tak nejprve vládl Chronos, Čas. Vládl zlatému věku, bez mravních děl a to, co bylo zplozeno, děti tohoto času, se požíraly samy. Teprve Jupiter, z jehož hlavy se zrodila Minerva a do jehož okruhu patřil Apollón s múzami, čas přemohl a jeho pomíjivosti vytyčil cíl. Je to politický bůh, jenž vytvořil mravní dílo, stát.

V elementu díla je obsaženo samo určení obecnosti, myšlení. Bez myšlenky nemá žádnou objektivitu, ta je základ. Pojmout tuto myšlenku, též myšlenku svého života a stavu, vědu o svých zákonech, svém právu a mravnosti, je nejvyšším bodem vzdělání nějakého národa, neboť v této jednotě spočívá nejniternejší jednota, v níž duch může být se sebou. V jeho díle mu tedy jde o to, aby se měl za předmět. Ve své podstatnosti se duch má za předmět jen tak, že se myslí.

V tomto bodě tedy duch ví o svých zásadách, o obecnosti svého jednání. Toto dílo myšlení se však jako obecné zároveň formou liší od skutečného díla a od činorodého života, v němž se toto dílo stalo skutkem. Nyní existuje jsoucno reálné a ideální. Chceme-li získat obecnou představu a myšlenku o tom, čím byli Řekové, najdeme je u Sofokla a Aristofana, u Thúkýdida a Platóna. V těchto individuích uchopil řecký duch sám sebe v představě a myšlence. Je to hlubší uspokojení, ale zároveň je ideální a liší se od reálné působnosti.

Proto v takové době nutně vidíme, jak národ nachází uspokojení v představě ctnosti a jak se jednak vedle skutečné ctnosti, jednak však přímo na její místo prosazují pouhé řeči o ní. Avšak jednoduchá, obecná myšlenka právě proto, že je obecná, umí dovést to zvláštní a nerefléktované – víru, důvěru, mravy – k reflexi o sobě a o své bezprostřednosti a ukazuje je v jeho obsahové omezenosti. Jednak poskytuje důvody ke zřeknutí se povinností, jednak se vůbec ptá po důvodech a po souvislosti s obecnou myšlenkou. Pokud ji nenachází, snaží se povinností jako vůbec neodůvodněnou otrávit.

Tím zároveň dochází k izolaci individuí mezi sebou a od celku, bují pronikavé sobectví a marnivost, jednotlivci hledají vlastní výhody a své uspokojení na úkor cel-

ku: ono odlišující se nitro je totiž i ve *formě* subjektivity – je to sobeckost a zkáza v nespoutaných vášních a vlastních zájmech lidí.

Tak i Zeus, který pohlcování času vytyčil cíl a tuto pomíjivost zastavil tím, že založil něco v sobě pevného – i tento Zeus a jeho pokolení byli pohlčeni, a to právě tím, co je tvořivé, totiž principem myšlení, poznání, rozvažování, chápání z důvodů a požadování důvodů.

Čas je to negativní na smyslovém. Stejnou negativitou je i myšlenka, ale je nejniternejší, nekonečnou formou samou, v níž se proto rozkládá veškeré jsoucno vůbec, především konečné bytí, určitý tvar. Jsoucno vůbec je však určeno jako předmětné, a proto se jeví jako dané, bezprostřední, autorita a je buď konečné a omezené obsahem, nebo je omezením pro myslící subjekt a jeho nekonečnou reflexi v sobě.

Především však je třeba ozřejmit, jak je život, vycházející ze smrti, sám opět jen jednotlivým životem; a nahlížíme-li rod jako to substanciální v tomto střídání, pak je zánik jednotlivce znovuupadáním rodu do jednotlivosti. Zachování rodu je tedy jen jednotvárným opakováním téhož způsobu existence. Dále je třeba poznamenat, jak je poznání, myšlenkové pojmání bytí, pramenem a rodištěm nového tvaru, a to vyššího v jednak uchovávacím a jednak zjasňujícím principu. Myšlenka je totiž to obecné, rod, který neumírá a který k sobě zůstává stejný. Určitá podoba ducha nepomíjí pouze přirozeně v čase, nýbrž je zrušena autonomně působící, sebevědomou činností sebevědomí. Protože toto zrušení je činností myšlenky, je zároveň zachováním i zjasněním. – Tím, že duch jednak ruší realitu, existenci toho, čím je, získává zároveň podstatu, myšlenku, obecnost toho, čím *jen byl*. Jeho principem už není tento bezprostřední obsah a účel, jaký byl, ale jeho podstata.

Výsledkem tohoto chodu tedy je, že duch tím, že se objektivuje a myslí toto své bytí, jednak určitost svého bytí ničí, jednak však chápe jeho obecnost, a tím svému principu dává nové určení. Tím se substanciální určení tohoto ducha národa změnila, tj. jeho princip přešel do principu jiného, vyššího.

Při chápání a pochopení dějin je nejdůležitější mít a znát myšlenku tohoto přechodu. Individuum jako *jedno* prochází různými stupni vzdělání a zůstává tímž individuem; právě tak i národ, až do stupně, jenž je obecným stupněm jeho ducha. V tomto bodě spočívá vnitřní, pojmová nutnost změny. To je duše, to je to význačné ve filosofickém chápání dějin.

Duch je podstatně výsledkem své činnosti: jeho činnost je přesahem bezprostřednosti, jejím negováním a návratem do sebe. Můžeme jej přirovnat k semeni, neboť semenem rostlina začíná, je však i výsledkem celého jejího života. Bezmocnost života se však ukazuje v tom, že začátek a konec života se rozcházejí. Tak je to i v životě individuí a národů. Život národa dovádí plod ke zralosti, neboť naplní jeho činnosti je uskutečnit svůj princip. Tento plod však nespadá zpět do lůna národa, který ho zplodil a v němž dozrál. Naopak, je tomuto národu trpkým nápojem. Zřící se ho

nemůže, neboť po něm nekonečně žízni, ale ochutnání nápoje znamená zničení národa, zároveň však i vznik nového principu.

O posledním účelu tohoto postupu jsme se už vyjádřili výše. Principy duchů národů v nějakém nutném sledu jsou samy jen momenty jednoho obecného ducha, který se jimi v dějinách povznáší k sebechápající *totalitě* a uzavře se v ní.

Tím, že máme tedy co dělat jen s ideou ducha a ve světových dějinách zkoumáme vše jen jako jeho projev, pak – proběhneme-li minulost, ať je jakkoli veliká – máme vždy co činit jen s tím, co je *přítomné*. Filosofie zabývající se tím, co je pravdivé, má tedy na starosti to věčně přítomné. V minulosti nic neztratila, neboť idea je přítomná, duch je nesmrtelný, tj. ani nepominul, ani ještě není, ale je bytostně nyní. Tím je už řečeno, že přítomná podoba ducha v sobě pojímá všechny dřívější stupně. Ty se sice vyvíjely jako samostatné jeden po druhém, avšak tím, čím duch je, byl o sobě vždy, rozdíl je jen ve vývoji tohoto O sobě. Život přítomného ducha je koloběhem stupňů, jež na jedné straně ještě existují vedle sebe a jen na druhé straně jsou jako minulé. Momenty, které má duch zdánlivě za sebou, má i ve své přítomné hloubce.

Geografický základ světových dějin

Proti obecnosti mravního celku a jeho jednotlivě jednajícím individualitě je přírodní souvislost ducha národa něčím vnějším, ale pokud ji musíme zkoumat jako půdu, na níž se duch pohybuje, je podstatnou a nutnou základnou. Vyšli jsme z tvrzení, že ve světových dějinách se idea ducha ve skutečnosti jeví jako řada vnějších podob, z nichž každá se projevuje jako skutečně existující národ. Stránka této existence spadá do času a prostoru, do způsobu přírodního bytí a jako zvláštní princip, který v sobě nese každý světodějný národ, má v sobě zároveň přírodní určení. Duch, který se do tohoto způsobu přírodnosti odívá, nechává své zvláštní útvary existovat navzájem mimo sebe, neboť být navzájem mimo sebe je formou přírodnosti. Na tyto přírodní rozdílů musíme především hledět také jako na zvláštní možnosti, z nichž příští duch a které tak tvoří geografický základ. Nejde nám tedy o to, abychom se seznámili s půdou jako s vnějším místem, ale jako s přírodním typem lokality, která přesně souvisí s typem a charakterem národa, jenž je synem své půdy. Tento charakter je právě jakýsi způsob, jak národy vystupují ve světových dějinách a jaké postavení a místo v nich zaujímají. – Přírodu nesmíme hodnotit příliš vysoko, ani příliš nízko. Mírně iónské podnebí určitě značně přispělo k půvabu homérských básní, ale samo žádného Homéra nemůže zplodit a také ho neplodí vždycky. Pod tureckým jhem žádní pěvci nepovstali. – Především zde musíme brát ohled na ty přírodní oblasti, které by měly být jednou provždy ze světodějného pohybu vyloučeny. Chladná a horká zóna nemůže být půdou pro světodějné národy. Probouzející se vědomí je zpočátku jen v přírodě a každý další jeho vývoj je reflexí ducha v sobě, proti přírodní

bezprostřednosti. Do této diferencie nyní spadá moment přírody. Příroda je prvním stanoviskem, z něhož člověk může získat svobodu v sobě a toto osvobození nemůže přírodní moc překazit. Příroda je proti duchu kvantitativním momentem a jeho moc nesmí být tak velká, aby se prosadil jako jedině všemocný. V nejkrajnějších zónách člověk nemůže dospět k volnému pohybu, zima a horko zde jsou příliš mocnými silami, aby duchu dovolily vystavět si svět pro sebe. Již Aristotelés říká: „Je-li tísnivá potřeba uspokojena, obrací se člověk k obecnému a vyššímu.“¹ V oněch extrémních zónách však nouze nemůže nikdy ustát a nikdy ji nelze odvrátit. Člověk je neustále nucen věnovat svou pozornost přírodě, žhnoucím slunečním paprskům a ledovému mrazu. Opravdovým jevištěm světových dějin je tedy mírná zóna, a to její severní část, protože země se zde chová kontinentálně a – jak říkají Řekové – má tady širokou hrud'. Na jihu se naopak člení a rozbíhá do rozmanitých ostrých výběžků. Stejný moment se ukazuje na produktech přírody. Na severu žije mnoho druhů zvířat a rostlin pospolu. Na jihu, kde se země člení na výběžky, mají přírodní útvary individuálnější ráz.

Svět se dělí na *Starý* a *Nový*. Nový svět získal název podle toho, že Ameriku a Austrálii jsme poznali teprve pozdě. Avšak tyto světadily nejsou nové jen relativně, ale při nahlédnutí jejich celé fyzické a duchovní povahy jsou nové vůbec. Na jejich geologickém starověku nám nezáleží. Nechci jim upírat čest, že se z moře vynořily také hned při stvoření světa, přesto však moře ostrovů mezi Jižní Amerikou a Asií vykazuje jistou fyzickou nezralost. Největší část ostrovů představuje jen jakýsi zemní pokryv pro skály, jež se vynořují z bezedné hloubky a mají charakter něčeho, co vzniklo pozdě. Nemenší geografickou nezralost vykazuje Nové Holandsko². Když zde totiž od anglického osídlení postupujeme hlouběji do vnitrozemí, odhalíme nesmírné vodní proudy, které si ještě ani nevyryly koryto, ale rozlévají se po rovinách porostlých rákosím. O Americe a její kultuře, jmenovitě v Mexiku a Peru, sice máme zprávy, ale pouze ty, že kultura zde byla zcela přírodní, a jak se jí přiblížil duch, musela zaniknout. Amerika se vždy ukazovala a ukazuje jako fyzicky a duchovně bezmocná, neboť poté, co v Americe přistáli Evropané, pod dechem evropské činnosti domorodci postupně vymírali. Všichni občané severoamerických svobodných států jsou potomky Evropanů, s nimiž se staří obyvatelé nemohli smísit, nýbrž byli zatlačeni. Některé dovednosti ovšem domorodci od Evropanů přejali, mimo jiné pití pálenky, jež na ně mělo zničující vliv. Na jihu se s domorodci zacházelo mnohem násilněji a byli používáni k tvrdé službě, jíž jejich síly sotva dorostly.

1) *Metafyzika* I,2, 982b – Hegelova parafráze. Citát zní v překladu A. Kříže takto: „Neboť o takový druh myšlení a poznání začalo se usilovat teprve tehdy, když byly opatřeny všechny věci potřebné k pohodlnému životu, k jeho okrase a rozptýlení.“ (Aristotelés, *Metafyzika*, Praha 1946, s. 38.) *Pozn. překl.*

2) Dřívější název Austrálie. *Pozn. překl.*