

Kudrna, Jaroslav

K historickým aspektům raných Hegelových spisů

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. C, Řada historická.
1991, vol. 40, iss. C38, pp. [115]-123

ISBN 80-210-0317-0

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/102422>

Access Date: 01. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

K HISTORICKÝM ASPEKTŮM RANÝCH HEGELOVÝCH SPISŮ

JAROSLAV KUDRNA

Chceme-li analyzovat vztah Hegelovy koncepce dějin k jeho náboženské filozofii, musíme si uvědomit několik skutečností. Předně, že Hegelova filozofie náboženství nebyla za jeho života příliš známa — odmyslíme-li ovšem okruh posluchačů Hegelových univerzitních přednášek — i když se s Hegelovou koncepcí bylo možno seznámit v publikovaných Hegelových pracích jiného zaměření, tj. mimo jiné ve Fenomenologii ducha a logice, v níž mohl být např. hledán ontologický důkaz boží existence.

Ze ovšem nešlo o problematiku okrajovou, o tom svědčí ideové boje, jež se i pokud jde o náboženskou filozofii rozpoutaly po Hegelově smrti. Již v těchto polemikách se setkáváme s názorem, že se Hegelova náboženská filozofie vymyká rámci protestantské teologie a že je svou podstatou pantheistická. Navíc se pak Hegelově filozofii náboženství počíná vytýkat intelektualismus. Ovšem i po publikování Hegelových přednášek o filozofii náboženství byla Hegelova raná filozofie známa jen okrajově a to až do jejího kompletního vydání Nohlem.¹ Do té doby se znala především jen z monografie Rosenkranzovy o Hegelově životě.² Po Nohlově vydání se však situace pronikavě mění a dnes disponujeme desítkami prací o raném Hegelově období.³

Přesto však je pro historickou problematiku rozhodující monografie

¹ *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907.

² Rosenkranz K., *Hegels Leben*, Berlin 1844.

³ Henrich D., *Hegel im Kontext*, Frankfurt 1971, Maier U., *Einige historische Vorbemerkungen zu Hegels politischer Philosophie, Das älteste Systemprogramm*, in: *Hegel Studien*, Bonn 1973, Pöggeler O., *Hegels Idee der Phänomenologie des Geistes*, Freiburg 1973, Jaeschke W., *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt 1983, Bledermann G., *Zum Ursprung der Hegelschen Geschichtsauffassung*, in: *Historisches Jahrbuch*, Berlin 1979, str. 217—250.

Diltheyova a Lukácsova. V Diltheyově monografii⁴ byly rozpracovány především tyto aspekty:

1. Hegelův vztah k osvícenské historiografii, historiografii obecných dějin a historii křesťanství — historie se podle Diltheye u Hegela stává obecnou historií právě přes křesťanství.

2. Dilthey vcelku správně analyzoval Hegelův vztah k osvícenství. Ukázal, že Hegel vysoce ocenil přínos osvícenských historiků Gibbona, Heerena a Voltaira a to mimo jiné proto, že namísto politických dějin položili důraz na dějiny kulturní. Hegel tedy vyšel z osvícenské historiografie, překonává však její jednostrannost, spočívající mimo jiné v mechanickém udávání příčin jednotlivých historických procesů. Hegel pojímal dějiny jako dynamický celek a stavěl se proti představě, že by dějiny bylo možné odvodit z obecných principů. Po této stránce vidí Dilthey jako málokdo z hegelovských badatelů Hegelovu závislost na Herderovi.

3. Dilthey navíc uvádí jisté shody s historismem počátku 19. století, tj. především Niebuhrem. Oproti osvícenství měl Hegel větší pochopení pro úlohu jednotlivého v dějinách, a to jednotlivého nikoliv ve smyslu konzervativního historismu, nýbrž v souvislosti s důsledky revoluce.

4. Dilthey vcelku obsírně analyzoval Hegelův pozitivní vztah k revoluci a k jejím důsledkům, tj. k přechodu k zastupitelskému systému, který se měl realizovat v porevolučním období. Hegel tak chápal revoluci jako přirozený jev. Revoluce je nutná v okamžiku, kdy se ze společnosti vypařuje původní obsah a kdy se instituce stávají brzdou dalšího vývoje. Nejde tedy jen o vlastní prožitek revoluce, nýbrž o obraz toho, jak se vliv revoluce projevil přímo v podstatě Hegelovy historické koncepce.

5. S poměrem k revoluci souvisí neobyčejně kritický Hegelův poměr ke křesťanství. Hegel viděl mimo jiné i záporné stránky křesťanství, jež se stalo náboženstvím útlatku a vykořisťování. V tom je nutno vidět rozdíl k řeckému náboženství, jež bylo náboženstvím svobodných občanů, kteří sami vytvářeli stát. Dilthey pak zdůrazňuje i Hegelovu myšlenku, že vlastní příčinou zániku řeckého a římského náboženství byla majetková rozrůzněnost společnosti. Samo křesťanství pak přineslo i ochromení vlastní političnosti a vedlo k vyslovené apolitičnosti. Právě v tom možno vidět i vliv Herderův.

6. Dilthey obecně a vcelku správně charakterizuje Hegelovo pojetí řeckých dějin a řeckého náboženství, jež vycházelo z jednoty člověka a přírody a navíc rozpoznal, že se vlastnictví v Řecku nevymanilo z politických svazků, v nichž se hledá základ řecké religiozity.

7. Snad až přespříliš Dilthey zdůrazňuje vlastní obsah tzv. náboženské pozitivivity. Hegel rozumí pozitivitou především zvnějšku ukládané normy. U Židů se pak pozitivně projevovала především panstvím kněží nad svědomím a svobodnou mocí mravního svědomí.

⁴ Dilthey W., *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen*, Göttingen 1988.

8. Dilthey pak ukazuje, jak se právě proti tomuto židovskému náboženství postavil Ježíš, který proti absolutní podřízenosti kladl náboženství lásky, jež vyúsťuje v rovnosti a v obecné harmonii. Navíc láska má pak i řadu metafyzických aspektů.

Dilthey pak oceňuje Hegelovo pojetí Krista a jeho žáků. Vystoupení Ježíšovo spadá do období, kdy byl židovský národ ponížen římskou okupací a kdy se dostal do stadia revolty. Ale Ježíš sám tuto historickou možnost nevyužil a hlásal nutnost smíření s římským panstvím. Hledal totiž rovnost na onom světě. A právě v tomto přístupu k osobě Kristově hledal Dilthey Hegelovu velikost. Hegel opouští „obecnost“ osvícenství a přiklání se k myšlence individuality.

9. Velmi důležité postřehy přináší pak Dilthey o Hegelově pojetí lásky a to především pokud jde o vztah lásky a vlastní sociální organizace.

V této souvislosti pak Dilthey pojednává o Hegelově pojetí pozitivivity. Nevychází přitom z neměnné lidské konstanty, nýbrž ukazuje, jak se konstanta v dějinách modifikuje.

To vše jsou zajisté cenná zjištění. Sporný je ovšem Dilthey tam, kde vyvozuje některé závěry z Hegelovy rané filozofie. Platí to především o pojmu samotného života a pak o snaze nalézt mysticko-pantheistické prvky v Hegelově filosofii. Dilthey má jakési tušení o tom, že v Hegelově filosofii jsou obsaženy prvky platonismu a středověké mystiky, jež jaksi pomáhá rozměšňovat vlastní osvícenský racionalismus. Může tak postihnout správné základní znaky jednotlivých epoch a jednotlivých náboženství. Vidí např. zcela správně, že v Hegelově pojetí orientálního náboženství jsou obsaženy vztahy panství a poddanství. Stejně Dilthey postřehl hloubku Hegelova pojetí řecké a římské společnosti a vzniku křesťanství a navíc přinesl i řadu postřehů k Hegelově metodě, ke kategoriím, jichž používal.

Nabízí se nyní otázka, v čem Diltheyovu koncepci negativně revidoval a doplnil G. Lukács,⁵ který poukazuje na sociální pozadí raných Hegelových spisů a v tomto ohledu chce být Diltheyovým antipódem. Odtud pochází např. jeho tvrzení, že se Hegelovy rané filozofické spisy co nejméně dotýkají theologické problematiky, což je zajisté nadsazené, i když pravdu má Lukács v tom, že Hegelovy rané spisy byly především zaměřeny na kritiku křesťanství. Na těchto místech poukazuje na vliv německého osvícenství a dotýká se problému pozitivivity, jež nutně vede ke zrušení vlastní autonomie subjektu. Jako příklad pozitivního náboženství platí Hegelovi křesťanství.

Pozitivně pak Lukács oceňuje Hegelovo pojetí antických republik, v nichž byla politická svoboda vázána na omezení vlastních majetkových práv jednotlivců. Jinak ovšem tvrdí, že u Hegela jde o idealizaci řecké

⁵ Lukács G., *Der junge Hegel*, Berlin 1954.

kého a římského života, i když Hegel přesto správně postihl význam privatizace na konci římského impéria, destruktivní úlohu římského státu a příčiny šíření se křesťanství.

Lukácsovou zásluhou je, že prokázal, že v Hegelových nejranějších spisech neexistuje idea smíření, jež byla např. typická pro Hegela frankfurtského období, i když právě křesťanství není s to překonat vnitřní rozpolcenost a odcizení společnosti.

Lukács dále ukazuje, že Hegel v této době nemá ještě představu o vývoji, i když ovšem na druhé straně vidí, že dějiny jsou výsledkem lidské činnosti. Z historických kategorií pak Lukács analyzuje Hegelovo pojetí rozumu, jímž se Hegel snaží překlenout fetišizovanou podstatu vlastní buržoazní společnosti.

Pokusme se nyní o analýzu Hegelových přístupů k historii a to na základě raně-theologických spisů. Na první pohled je zřejmé, že Hegel nemá v této rané době ucelenou koncepci dějin vývoje lidské společnosti. Hluboké historické postřehy, k nimž Hegel dospívá, mají více méně fragmentární podobu a jsou obsahově orientovány jen na určité výseky lidských dějin, projevuje se v nich pak i různý stupeň přístupu k vlastní historické látce. Navíc se pak světské dějiny objevují na pozadí náboženských dějin, jinými slovy právě náboženství jaksi sjednocuje to, co by jinak působilo roztržštěně.

Ideově se v raně theologických filozofických spisech objevuje vliv osvícenské filozofie Kantovy a Schellingovy, i když tento vliv nelze přesně vymezit, ježto všechny tyto vlivy vyúsťují v zárodcích nové koncepce historismu.

Obsahově se rané Hegelovy spisy zaměřují na historickou analýzu historických osudů Israele a jen okrajově se dotýkají problematiky asijské. K tomu přistupuje Řecko a Řím a vznik křesťanství. Jen na okraji se Hegel dotýká i středověkých dějin. Pokud mluví o reformaci, má na mysli především reformaci lutherskou. Jakýsi historický podtext všech těchto rozborů a hodnocení vytváří pak revoluce francouzská. Ovšem nesmíme nechat stranou skutečnost, že vedle impulsů osvícenství a francouzské revoluce je v pozadí protestantská theologie, jež i v okruhu historické problematiky dodává náměty k interpretaci, ať se k ní již Hegel staví jakkoliv.

Věnujme tedy pozornost obecným problémům, vycházejícím z osvícenství a revoluce. Jasný osvícenský názor můžeme již zaznamenat v první Hegelově studii o lidovém náboženství a křesťanství (*Volksreligion und Christentum*).⁶ Hegel v ní zdůrazňuje úlohu rozumu v samotné lidské podstatě a odvolává se na názor Montesquieuův, že východiska různých náboženství jsou sice tatáž, ale jsou však modifikována časem tj. dějinami.

⁶ *Hegels theologische Jugendschriften*, str. 1—71.

Zároveň Hegel upozorňuje v této souvislosti na meze osvícenství. Osvícenský pohled na náboženství je podle něho příliš rozumový a vlastně redukuje náboženství na teologii. Pomíjí skutečnost, že náboženství je i záležitostí srdce. V této souvislosti si Hegel nemůže odpustit kritiku povrchního osvícenství, které operuje obecnými pojmy proti samotné historické skutečnosti.⁷ Proti normativnosti takovýchto plochých názorů Hegel zdůrazňuje, že je nutno vycházet z lidí jací jsou, hledat v člověku dobré pudy a neponechávat stranou fantazii a srdce. Historicky je pak nutno věnovat pozornost i lidovému náboženství, jež se vyvíjí jednoznačně spolu se svobodou. Anebo řečeno jinými slovy, duch národa, dějiny náboženství a stupeň politické svobody vytvářejí objektivní celek, v jehož rámci se může vyvíjet i život politický.

S radikálním osvícenstvím souvisí pak nejen útoky proti katolické církvi, nýbrž i proti reformaci.⁸ Katolická církev zplodila řadu ponižujících prostředků, využívala např. tajné klatby, odpustků a jiných forem, jež vedou k lidskému ponižení. Ani sám Luther si pak nedovedl představit církev bez policejních zařízení a zdaleka nepomyslel na to, aby novým způsobem učinil z církve státní moci protiváhu.

Že Luther byl dalek božské pravdy o tom konec konců svědčí jeho malingerné spory a jinými reformátory, např. s Zwinglim, Luther pak sice zbavil duchovenstvo možnosti vládnout násilím a penězi, neodstranil však jeho vládu nad veřejným míněním a navíc se přidržel řady starších církevních zvyklostí, nejsou s to např. odstranit zpověď. Jinými slovy protestantismus přinesl zmírnění, nikoliv však odstranění starších zlořádů.⁹

Mluví-li se o Hegelově osvícenství, pak jde o osvícenství, jež je značně poznamenáno Kantovou filozofií, kde se mluví o subjektivním postoji a kde se klade důraz na vlastní smýšlení.

Hegel se staví proti fuzi náboženství se státem. Stát podle něho má být určen tak, aby nevystupoval proti nešvárům, jež jsou vyvolávány náboženstvím a musí být nutně založen na zásadách rozumu.¹⁰ Přitom odhaluje i sociální smysl jednotlivých církevních učeních a dogmat. Tak je např. očekávání změn na onom světě zakořeněno v praktické potřebě rozumu. Naděje na odškodnění se nám tak jeví jako útěcha, kterou oprávněně očekáváme.¹¹ Přitom Hegel využívá i některých postupů toho, což bychom mohli nazvat sociální psychologií. Vezměme v úvahu jen jeho poznatek, že vzrůst sociální nerovnosti, spjatý s rozvojem politických a občanských vztahů, vedl ke zvýšení citlivosti pro tyto vztahy nebo že opovržení k hmotným statkům je maskováním a nenávisť k těm, kteří jsou jejich vlastníky.

⁷ I. c. 45.

⁸ I. c. 113.

⁹ I. c. 44.

¹⁰ I. c. 53.

¹¹ I. c. 55.

Ovšem nejde jen o vnější kritičnost. S osvícenstvím sdílí Hegel i pojetí úlohy občanských zákonů, jež zajišťují bezpečnost osob, vlastnictví a náboženské přesvědčení. Přitom se Hegel neomezuje na obecná konstatování, nýbrž podkládá kritiku hlubšími rozborů, které jsou svým dosahem skutečně překvapující. Tak např. srovnává snahu po autonomním postavení církve vůči státu s poměrem cechů ke státu. Cechy samy vytvářejí samostatnou společnost ve státě, pozůstávají z členů řemesel a mají právo přijímat za členy ty, kteří chtějí. Takovému poučení z oblasti sociální funkce cechů má pak u Hegela i význam pro sféru duchovní a zdůvodňuje nutnost nezávislosti vědeckého života. I navíc do vlastních církevních praktik musí proniknout princip rozumu a svobody, jenž se konec konců projevuje při svobodném rozhodnutí ke vstupu do církve. A to, co platí o církvi, musí platit i o právech jednotlivce ke státu, ať již pravomoci státu vznikly jakýmkoliv způsobem, tj. např. výbojem. Stát musí pečovat o práva jednotlivce stejně jako o práva svá. V těchto názorech Hegel nepřekračuje meze radikálního osvícenství. Mnohde se u něho ozývají i prvky rousseauismu.

Nabízí se nyní otázka, zda Hegel překročil meze osvícenství ve směru revolučního řešení. Běžně se o Hegelovi říká, že se neztotožňuje přímo s radikální fází revoluce, nýbrž že především přejímal její pozitivní výsledky pro další rozvoj společnosti. V revoluci spatřoval dosažení vlastní národní hodnoty a pro historické vědomí pak i možnost odhalení úlohy despotismu¹² a odstranění feudálních prerogativ. A v tom směru vstoupila revoluce do Hegelovy koncepce nejen obsahově, nýbrž i metodologicky. O dějinách se nyní přednostně uvažuje z hlediska boje proti jedinovládě a despotismu. Odtud důraz na svobodný řecký stát, jehož kritérii se historie posuzuje a odsuzuje, a to nejen despotismus římského státu, nýbrž i židovství a křesťanství.

Tak Hegel pozoruhodně spojuje řeckou demokracii se snahou po kontrole majetkových práv a majetkové diferenciaci. Poukazuje na to, že nepřiměřené bohatství několika občanů odporuje svobodné ústavě a může dokonce poškodit svobodu. O tom konec konců svědčí Periklův příklad v Athénách a patriciů v Římě, jejichž moc se snažilo omezit gracchovské zákonodárství a v novověku pak příklad Mediceů. V tomto směru Hegel vystupuje, byť s určitým váháním, na ochranu revolučního sansculotismu, který se snažil dosáhnout majetkové rovnosti. Hegel brání sansculotismus proti nařčení, že by v něm šlo pouze o loupeživou chtivost (Raubgier), čili staví se zde proti principům, jež se později měly stát určujícími ve vlastní historiografii zaměřené proti revoluci.

Realistický pohled na řeckou demokracii tají přitom v sobě i mnohé prvky idealizující. Mimo jiné např. poznatek, že občané svobodných řeč-

¹² I. c. 85.

kých republik plnili především povinnosti, jež si sami uložili, obětovali své vlastnictví a pracovali pro blaho vlasti.

Hegel takto postihuje příčiny rozkladu řeckého života, rozkladu antické ctnosti. Spatřuje je ve formování „aristokracie válečné slávy a bohatství“, čímž dochází i k samotné destrukci celistvosti. Namísto kritéria ctnosti nastupuje pouhá užitečnost a netečnost k zájmům celku. Zároveň jsme svědky destrukce základního pojetí svobody. Hledisko svobody vytlačilo hledisko majetkové, lid pozbyl jakéhokoliv významu.

Řecký model se pak stává měřítkem pro starší i novější dějiny, dějiny římské a židovské, stejně jako samotného křesťanství. Jde přitom o hodnotové srovnání, při němž určitou úlohu hrají i otázky sociálního zřízení. Tato skutečnost vystupuje např. do popředí tam, kde srovnává Řeky a Židy. Kdežto rovnost v řeckých státech byla podmíněna tím, že jednotlivci byli samostatní, tak u Židů byla rovnost podmíněna neschopností „nepodmíněné existence“. U Židů se jednotlivec ještě nevymanil z pout rodiny a neexistovalo tedy ještě vlastní soukromé vlastnictví jednotlivců. A právě v tomto smyslu dotvrzoval židovský zákonodárce nesvobodu a to přesto, že zde byla rovnost. Proto postrádáme u Židů i vlastní politický život a naprostý nedostatek právních předpisů. Vzájemné vztahy Židů byly poznamenány závislostí k neviditelnému vládci. Proto žili ve stavu despocie a ani Mojžíšovy zákony nemohly směřovat k vlastnímu právnímu stavu. A jediné styky Židů s jinými národy dodaly židovskému životu pozitivnější rysy.

Dějiny Židů jsou tak poznamenány jistou abnormalitou. Vývojové etapy jejich dějin musily být absolvovány rychle, přičemž přechod z jedné etapy do druhé byl násilný. Bylo zde mnoho nepřátelství na straně jedné a pasivity na straně druhé. Tragédie židovského národa není tak srovnatelná s řeckou tragédií. Přitom není možno nevidět, že Hegelovy výroky jsou mnohdy skutečně znevažující.

Ze srovnání s řeckými dějinami jsou pak hodnoceny i římské dějiny a to ne příliš pozitivně. Již v prvních svých pracích Hegel dovozuje, že se v Římě nemůžeme setkat ani se Sokratem ani s Kristem. Navíc pak římské dějiny postrádaly stránku kulturní a v Římě se nemohl rozvinout život citový. Negativně se pak musily i projevit i dobovačné války. V nich ztratily svobodu nejen národy, jež byly poraženy, nýbrž i Římané samotní.¹³ V Římě se vládní moc izolovala od lidu a tak se dotvrdilo vlastní odcizení. Z vládní moci se stal mechanismus, v němž připadly jednotlivci jen dílčí úkony. Kategorie, jež udávala tón, byla kategorie vlastnictví. A právě tento stav vedl zcela zákonitě k ztrátě původního náboženství a naprosté relativizaci názorů. Rozhodujícím faktorem byl tlak vnější moci. Bylo to ovšem i období, kdy došlo k zásadnímu zvratu poměru mezi pánem a otrokem.

¹³ I. c. 221.

Ve spise o pozitivitě křesťanství se pak překvapivě objevuje myšlenka, že v určitém období svými schopnostmi otrok vlastně předčí otrokáře.¹⁴

Výsledkem římské vlády byl stav zkaženosti a je zřejmé, že v pojetí negativních stránek římských dějin se Hegel nejvíce přibližuje Herderovi.¹⁵

Historický přístup spjatý se značným kriticizmem, uchovává Hegel i ke křesťanství. Na samotné osobnosti Kristově zkoumá především počátky křesťanství, příčiny jeho rozšíření a jeho historický osud. Ve vzniku křesťanství vidí pak jednu z nejpozoruhodnějších událostí lidských dějin. Mluví o revoluci, již zpočátku nebylo možno rozpoznat.¹⁶

Že přitom nejde o nějakou obecnou nepodloženou tezi, vysvítá i ze skutečnosti, že Hegel hledá příčiny toho, proč křesťanstvím bylo zatlačeno staré náboženství.¹⁷ Vidí je v narůstání společenské nerovnosti, jež uvolnila vztah mezi ústavou a určitým náboženstvím, přičemž negativní úlohu splnil despotismus římského císařství. V důsledku toho se vypařily přirozené mezilidské svazky a množství ve vztahu opuštěnosti hledalo jinou oporu, jež měla tuto ztrátu kompenzovat.

Důsledkem křesťanství byla pak podle Hegela privatizace života. Sám Kristus se velmi málo ohlížel na vlastní celek a skoro vždy apeloval na jednotlivce.

To je ovšem jen jedna stránka věci. Druhá se týká rozšíření křesťanského učení v různých společenských formách, přičemž první jeho etapu spatřuje v sektě, jež postupně dosáhla i statutárního zajištění. Z původního přesvědčení a uznání se nyní stala povinnost. Jistě že zde mnohé způsobil i trestní systém. Sekta pak tvoří předstupeň církve, jež v podstatě zatlačila nejen původní formy náboženství, nýbrž i samotné pojetí vlasti. Samotné rozšíření křesťanství pak Hegel chápe jako důsledek římského despotismu, zkaženosti a ztracení člověka.¹⁸

Jakkoliv vzešlo původně z revoluce, bylo křesťanství více méně náboženstvím pasívním a typicky protirozumným. Ježto nebylo možno nalézt rozum na tomto světě, bylo jej nutno jaksi ztotožnit přímo s bohem. A člověku měl být tento božský rozum zprostředkován v modlitbách.

Bez zajímavosti není ani charakteristika naděje, jež tvoří jakýsi zprostředkující článek mezi revolucí jejím přeložením na onen svět.¹⁹

Že Hegel vidí hlavní příčinu tohoto rozšíření křesťanství v římském despotismu, o tom svědčí i jiná jeho úvaha. Tam, kde mizí svoboda, mizí vlastně i smysl pro brannost a brannou službu. A k tomu došlo právě

¹⁴ I. c. 224.

¹⁵ I. c. 221.

¹⁶ I. c. 224.

¹⁷ I. c. 224.

¹⁸ I. c. 224.

¹⁹ I. c. 229.

v pozdním Římě, kde se prosadilo náboženství, hlásající, že prolití krve je hříchem. Hegel se tak kloní k názoru, že křesťanství podlomilo odolnost před barbary a místo toho, aby lidé bojovali, klečeli na ulicích nebo v kostelích.²⁰ A nakonec zobecňuje. Křesťanské náboženství mělo mnoho mučedníků, ale málo mužů činu. Vcelku je tedy možno říci, že Hegel v raně theologických spisech rozpoznal řadu příčin historických jevů, ale chybí mu zde vývojové pojetí.

ZU HISTORISCHEN ASPEKTEN DER HEGELSCHEN FRÜHSCHRIFTEN

Der Autor untersucht zuerst, wie die Hegelsche Literatur diese Problematik begriff und dies vor allem auf den Studien von Dilthey und Lukács. Er zeigt, daß schon Dilthey die Substanz der Hegelschen Gedankengänge begriff und vor allem die aufklärerischen Elemente bei Hegel analysierte. Er sah auch dann die Ursachen seines Verhältnisses zu dem Griechentum und Judentum, die römische Epoche begriff er gemeinsam mit Herder als eine Verfallsepoche. Bei der Analyse der eigentlichen Schriften von Hegel legt der Autor einen großen Nachdruck auf Hegels Verhältnis zu der Französischen Revolution. Unter ihrem Eindruck analysiert Hegel die Aufklärung und stellt sich gegen sogenannte seichte Aufklärung, mit der radikalen Aufklärung teilt er aber die Abneigung gegen die katholische Kirche und teilweise auch gegen Luther. Er war überzeugt, daß in die kirchliche Praxis der Kriticismus durchdringen soll. Von dannen auch die Hervorhebung der Rolle der griechischen Demokratie. Das griechischen Modell bildet dann auch das Kriterium für die Beurteilung der jüdischen und römischen Geschichte. Hegel sieht auch die historischen Ursachen der Entstehung des Christentums, die er für eine passive Religion hält.

²⁰ l. c. 220.

