

Kudrna, Jaroslav

K Hegelovým přednáškám o filozofii světových dějin

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. C, Řada historická.
1988, vol. 37, iss. C35, pp. [101]-119

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/102490>

Access Date: 16. 02. 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.

JAROSLAV KUDRNA

K HEGELOVÝM PŘEDNÁŠKÁM O FILOZOFII SVĚTOVÝCH DĚJIN

Přednášky o světových dějinách náleží nepochybně k oněm Hegelovým dílům, která byla doposud nejméně prozkoumána, a to především po stránce historické.¹ Nejasná je dosud otázka, zda Hegelovy přednášky je možno identifikovat s politickými tendencemi Restaurace, což by nutně musilo vést k oslabení racionalistických prvků Hegelovy filozofie. Je totiž nápadné, že v přednáškách je nedostatečně propracována vlastní dialektika buržoazní společnosti, a to i v té podobě, jak se s ní setkáváme v o něco starší právní filozofii (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*), jejíž sepsání spadá právě do nejužšího období protidemokratických restauračních opatření. Nabízí se spíše odpověď, že Hegelovo zdůraznění staršího období, tj. především Číny a Indie, — právě zde je ve svých názorech nejoriginálnější — souviselo spíše s jeho osobním zájmem. Na tomto úseku dějin mohl pracovat i se současnými prameny, kdežto např. v dějinách antiky byl odkázán především na řecké a římské historiky, přičemž ovšem nepodceňujeme význam tzv. původních historiků (Thukydida, Herodota, Polybia) a toho, co z nich Hegel mohl vytěžit. Navíc byl Hegel velmi vzdálen pouhé popisné historiografii a pracoval s jasně hod-

¹ Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, sv. I., *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. v. J. Hofmeister s úvodem G. Stiehlera, sv. II, *Die orientalische Welt*, hrsg. v. G. Lasson, sv. III, *Die griechische und die römische Welt*, hrsg. v. G. Lasson, Berlin 1970; Bühr, M.: *Vernünftige Geschichte. Zum Denken über Geschichte in der klassischen deutschen Philosophie*, Berlin 1986; Streisand, J.: *Geschichtliches Denken von der deutschen Frühaufklärung bis zur Klassik*, Berlin 1984; d'Hondt, J.: *Hegel, Philosophie de l'histoire vivante*, Paris 1966; *Hegel in seiner Zeit*, Berlin 1973; Biedermann, G.: *Zum Ursprung der Hegelschen Geschichtsauffassung*, Jhb. f. G., Berlin 1978, str. 217; Kudrna, J.: *Studie k Hegelovu pojetí historie*, Praha 1964; Schulz, E.: *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, Göttingen 1958; Kudrna, J.: *Historické aspekty Hegelovy právní filozofie*, Sb. prací filozofické fak. brněnské univerzity, C 23/24 1976/1977, st. 51—79; Hyppolite, J.: *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris 1968; Simon, E.: *Ranke und Hegel*, München 1928.

notíciemi kritérii. Dějiny chápal jako dějiny svobody, kde se má realizovat právo, období, jež je podmíněno Francouzskou revolucí.

Je tedy jasné, že analýza Hegelova pojetí Francouzské revoluce nemá smysl pouze z hlediska Hegelova vztahu k této revoluci. Spíše půjde o to vysvětlit, jak se měřítko vzešlá z revoluce obrážejí v hodnocení starších epoch. Nejde přitom pouze o kritický poměr k feudalismu, nýbrž o hodnocení řady fenomenů z antických dějin a z dějin Asie.

S revolucí ovšem souvisí i Hegelovo pojetí vývoje, použití pojmu „rozumu“ (Verstand) a „rozumu“ (Vernunft), za nímž je možno rozpoznat vlastní pojetí historických zákonitostí.

Z hlediska historického bude pak třeba znovu prozkoumat, jaký má Hegel ve svých přednáškách o filozofii poměr k pruskému státu. Budeme značně překvapeni, že zde vlastně chybí apothéza pruského státu. Z těchto důvodů se zaměříme v této stati na tyto problémy: 1) Prameny a obecné problémy hegelovské historické koncepce; 2) Hlavní kategorie Hegelova pojetí dějin; 3) Reflexe buržoazní společnosti a Francouzské revoluce v celkovém Hegelově pojetí dějin.

I.

Hegel nebyl nepochybně první, kdo se zabýval klasifikací historiografie, ale právě jemu náleží zásluha, že tuto klasifikaci pozdvihl skutečně na vědeckou úroveň, zdůrazňuje přitom zvláště historickou podmíněnost jednotlivých dosavadních historických druhů.² Vycházel totiž ze skutečnosti, že historiografie je možná teprve po vzniku státu, tedy po vytvoření třídní společnosti. V rodové a kmenové organizaci není v pravém slova smyslu historie možná, zde její úlohu, pokud se dá o nějaké vůbec mluvit, supluje mythos. Historie totiž potřebuje právo a zákony, které fixují historické činy a které mají být potvrzeny historickou tradicí. To vede Hegela k tomu, že považuje období, jež bylo před historií státu, za nehistorické a že dokonce popírá z tohoto důvodu existenci dějepisectví v Indii (na rozdíl od Číny).

Při klasifikaci dějepisectví používá Hegel tzv. logické metody — jednotlivé druhy dějepisectví nejdou za sebou čistě chronologicky. Tak se např. s tzv. původním dějepisectvím můžeme setkat nejen ve starověkém Řecku a Římě, nýbrž i v současnosti. Jako příklad Hegel uvádí Historii mé doby (*Histoire de mon temps*)³ pruského krále Friedricha II. Ke kategorii tzv. reflektujícího dějepisectví, k němuž Hegel počítal tzv. pragmatické, kritické a speciální dějepisectví, se neřadí jenom středověcí historici, nýbrž i historici antičtí a dokonce Hegelův současník Niebuhr, který byl pro Hegela představitelem tzv. kritického dějepisectví. Navíc pak u Hegela souvisí klasifikace historiografie s hodnocením jejích jednotlivých druhů. Hegel vysoce oceňuje např. tzv. původní dějepisectví

² Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, str. 3—33.

³ *Tamtéž*, str. 10.

typu Thukydidy a Herodota, které nás o řeckých dějinách informuje mnohem lépe než moderní historici 19. stol. V Hegelových očích nebyli tzv. původní historici prostými kronikáři, ale byli to většinou státní činitelé, kteří zastávali významné úřady nebo vojevůdci (Thukydidés, Caesar). K tzv. původnímu dějepiscectví nepatří pak jen pouhý prožitek doby, nýbrž i schopnost zobecnění. Přitom nesmí být pojata úzce z vojensko-politického hlediska, nýbrž musí zahrnout i jiné faktory. Právě z tohoto důvodu dává Hegel přednost Thukydidovi před Polybiem.

Zajímavé je dále, že při hodnocení jednotlivých druhů tzv. reflektujícího dějepiscectví používá Hegel světových srovnávacích pohledů a dává před dějepiscectvím německým jasně přednost dějepiscectví anglickému a francouzskému. „Angličané vědí stejně jako Francouzi, jak psát dějiny, stojí více na pozicích obecného vzdělání“.⁴ Angličané a Francouzi tedy dějiny píší, kdežto Němci uvažují o tom, jak dějiny psát.

K reflektujícími dějepiscectví radí Hegel i tzv. Historická kompendia, mezi něž počítá např. švýcarské dějiny (Die Geschichte der schweizerischen Eidgenossenschaft) Johanna von Müllera a švýcarskou kroniku Aegidia a Tschudiho, ale také i Livia,⁵ jehož si příznačně mnoho necení. Dějepiscectví liviánského typu se totiž tváří jako tzv. původní dějepiscectví, chce být neobyčejně živé, ignoruje ovšem specificitu jednotlivých epoch a vnáší do minulosti představy, jež jí neodpovídají. Hegel přitom jde tak daleko, že dokonce pochybuje o možnosti přímého vcítění se do minulých epoch a staví se proti romantickému pojetí intuice.⁶

Není bez zajímavosti, že mezi historiky tzv. kompendií radí Hegel i Rankeho, ačkoliv Ranke v jeho době žádná kompendia nepsal. Činí tak proto, že považuje Rankeho za historika malých detailů a pouhých soukromých zájmů, což u něho zastihuje vlastní historický celek. Hegel sice nepochybuje o určité oprávněnosti tohoto postupu, tvrdí ale, že se spíše hodí pro spisovatele typu W. Scotta. Základním nedostatkem tohoto dějepiscectví je, že izoluje jednotlivé od obecného, neboť úkolem historika je „znázornit obecné v zájmech jejich určitosti“.⁷

Ježto pak Hegel v Rankovi neviděl historika vnitřní kritiky pramenů, tedy toho, co se dnes na Rankeovi hodnotí pozitivně, soustřeďuje své útoky proti kritickému dějepiscectví na Niebuhra, k němuž cítil vnitřní odpor a jehož při analýze gracchovských reforem, jejichž smysl prý nepochopil, obviňuje dokonce z duchovní krádeže. Niebuhr, aniž citoval, použil díla Hegewitschova, které navíc konzervativně dezinterpretoval.⁸

Metodologicky Hegel kritickému dějepiscectví vytýká, že holduje nápadům a libovolným spekulacím, což zvláště platí o Niebuhrových názorech na rané římské dějiny.⁹ Rozumí se, že Hegel přitom nemohl kritiku pramenů odmítnout úplně, ale opět zde viděl vzor ve francouzské historiografii.

⁴ *Tamtéž*, str. 11.

⁵ *Tamtéž*, str. 13.

⁶ *Tamtéž*, str. 13.

⁷ *Tamtéž*, str. 16.

⁸ *Tamtéž*, str. 697; Hegewitsch, D. H.: *Geschichte der gracchischen Unruhen*, Kiel 1801.

⁹ Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, str. 10.

Hegelův kritický postoj ke „kritickému dějepisectví“ je možno mimo jiné vysvětlit i tím, že Hegel vidí v této historiografii pokus promítnout současné představy do minulosti. Ještě více pak odsuzuje tuto tendenci v tzv. pragmatickém dějepisectví, jež hledá v minulosti vzory pro přítomnost. Nejde zde jenom o vzory jednání jednotlivých osobností, nýbrž o vzory celých epoch. To, že se Hegel sám staví proti pokušení povýšit vzor antiky pro současnost (především řeckou polis a římské republikánské dějiny), souvisí nepochybně s tím, že tyto tendence tak učinit souvisely s jakobínskou fází revoluce, ke které měl Hegel negativní postoj, a překvapuje, že při této kritice činí dokonce jakési ústupky historismu. Každá doba, každý národ představuje zvláštní okolnosti, je individuálním stavem a musí rozhodovat sám za sebe.⁴⁰

Protiklad k pragmatickému dějepisectví vidí Hegel v Montesquieuovi, který měl podle něho velký smysl pro ideu, již vykládá a jehož Duch zákonů je dílem důkladným a hlubokým.

Príznačně pak oceňuje z tzv. reflektujícího dějepisectví nejvýše tzv. dějepisectví speciální, které se zabývá především vývojem institucí, uměním, náboženstvím, ústavou a právním vývojem. Přitom není bez zajímavosti, že v oboru tzv. speciálních dějin Hegel nejvýše oceňuje ústavní dějiny, které nejvíce souvisí s obecnými dějinami a mají nejbližší k vlastní filozofii dějin. Jako příklad takovýchto speciálních dějin uvádí právní dějiny (Deutsche Staats = und Rechtsgeschichte) K. F. Eichhorna.⁴¹

II.

Hegelova filozofická koncepce světových dějin může být charakterizována těmito znaky: 1. Představuje „myslící uvažování o historické látce“, nevylučuje tedy konkrétní, nýbrž se snaží uchopit dějiny v celé souvislosti. 2. Nelze v nich počítat s intuitivním uchopením historické látky, nýbrž dějiny pracují s pojmem, který předpokládá vztah příčiny a účinku. 3. Nezabývají se náhodným, povrchním, tzn. vnější nutností, nýbrž rozumem, který umožňuje proniknout za povrch událostí a uchopit podstatné. 4. Nevěnuje se v nich pozornost jednotlivým situacím, nýbrž konkrétnímu předmětu v jeho vývoji. Nepopisují se fakta, nýbrž se studuje duch faktů. 5. Zcela osvícensky zdůrazňuje pak Hegel úlohu rozumového poznání, které se zmocňuje substanciálního a brání rozumové poznání proti poznání intuitivnímu. Hegel nemůže vyloučiti z dějin osudy, vášně a energie národů, ale na rozdíl od antiky je nepřeceňuje a určuje jim pouze přesně vymezenou úlohu.

Ve filozofii světových dějin pracuje Hegel v podstatě se třemi kategoriemi. Na prvním místě s kategorií změny, kterou spojuje s ideou prostého rozkvětu a zániku a již sám chápe jako kategorii východní (morgendlich). Pod tuto kategorii řadí i vlastní cyklický pohyb, neuvádí však, že s touto kategorií pracovalo i řecké a římské dějepisectví (Thukydides,

⁴⁰ *Tamtéž*, str. 22.

⁴¹ *Tamtéž*, str. 28 n.

Polybios). Výše než kategorie změny stojí kategorie vzestupu a omlazování, čili jistého pokroku v dějinách. Tuto kategorii vývoje spojuje Hegel se západní Evropou. Hegelova filozofie dějin se ovšem identifikuje v podstatě se třetím stupněm kategorie vývoje, pro niž je rozhodující rozum.¹²

Pojem rozumu není u Hegela jednoznačný. Hegel pod ním chápal především nekonečnou moc s nekonečnou látkou duchovního a přirozeného bytí, prostředek proti nahodilosti a dokonce říká, že rozum je identifikovatelný se zákonitostmi. Tak třeba rozumět jeho výroku, že se pohyb slunečního systému uskutečňuje podle neměnných zákonitostí, přičemž samotné zákony představují rozum. O tom, že Hegel není v těchto názorech důsledný, svědčí na druhé straně skutečnost, že identifikuje rozum s prozřetelností.¹³

Z Hegelova historicko-filozofického myšlení nelze oddisputovat teleologické myšlenky. Hegel náhodně nehovoří o prozřetelnosti, jež používá ke svým cílům nejen velká individua, nýbrž i státy. Je ovšem nápadné, že samo pojetí prozřetelnosti u Hegela v sobě tají pantheistické rysy. Ovšem na rozdíl od Spinozy, který identifikuje boha s přírodou, identifikuje Hegel boha s vlastními dějinami. V tomto smyslu je nutno chápat jeho výrok, že dějiny představují rozvinutí se boha v jednom jeho aspektu, že jsou theodiceou, v níž pozitivní stránky nabývají převahu nad stránkami negativními.¹⁴

Ačkoliv tedy není v podstatě možné v Hegelově historické koncepci negovat theologické prvky, musíme mít na vědomí skutečnost, že při uchopení boha zdůrazňuje Hegel význam rozumu a vychází tedy z tradice, jež ve středověku počala averroistickou filozofií a jež vrcholila v racionalismu století sedmnáctého. Hegel se pak i v tomto případě může postavit proti neracionální mystice. Proto se prakticky všechny konkrétní a abstraktní charakteristiky světového historického procesu pohybují u Hegela mimo rámec theologie. Tak Hegel např. charakterizuje ducha jako všeobsahující entitu, jako všechno, co člověka zajímá, a v níž je člověk sám činný.¹⁵ Důraz, který Hegel klade na činnost, má přitom širší význam, vede bezprostředně k modifikaci myšlenky o identitě lidské substance, kterou sice Hegel nepopírá — v tom je ve shodě s demokratickým myšlením renesance (Machiavelli), racionalismu 17. stol. a osvícenství —, ukazuje ovšem, že právě lidská činnost tuto identitu modifikuje. Hegel překonává určité aspekty racionalismu osvícenství, který při vysvětlení historických jevů zdůrazňoval úlohu pudů a vášní.¹⁶

Bylo by ovšem mylné se domnívat, že přitom Hegel překračuje rámec idealismu. Tak např. duch je jím určen jako „individuální, činný a živý“, stejně neurčité je určení, že se všechny vlastnosti ducha realizují prostřednictvím svobody. Ovšem již konkretizace této myšlenky obsahuje realističtější rysy. Tak např. tam, kde Hegel využívá prvků antropologických, např. v tvrzení, že duch je vlastní jenom člověku, ježto lidé jsou

¹² *Tamtéž*, str. 34 n.

¹³ *Tamtéž*, str. 37.

¹⁴ *Tamtéž*, str. 40—49.

¹⁵ *Tamtéž*, str. 50—52, str. 54—56.

¹⁶ *Tamtéž*, str. 59.

schopni „obecného“, které umožňuje brzdit pudy. Samotného národního ducha (Volksgeist) pak Hegel pojímá jako soubor náboženství, vědy, umění a hlavně pak institucí.¹⁷

Vedle těchto realistických charakteristik se ovšem Hegel nemůže vyhnout platitýd, jako např. v tvrzení, že duch prožívá období vzestupu a úpadku, že vzdělání a nadvzdělání vede ke zkáze národa, což jsou myšlenky známé již u Machiavelliho. Připočtěme k tomu také další Machiavelliho myšlenku, že soukromé zájmy a vášně ničí kontinuitu a stabilitu státních útvarů.

Rozhodující Hegelův poznatek se ovšem týká podstaty ducha. Pro ducha je typická činnost, jež překonává původní bezprostřednost v produkci sebe sama.¹⁸ Jako v jiných případech nebyl Hegel v těchto názorech inspirován romantikou a německou historickou školou právní (Savigny), nýbrž přímo Montesquieuem, od něhož přejal myšlenku, že všechny společenské jevy se vyvíjejí v závislosti na národním duchu, který je nutno pojmut jako totalitu. Silně se ovšem u Hegela projevuje vliv Spinozy a Hobbesa, především na oněch místech, kdy Hegel hledá hnací síly historického dění v ukojení potřeb, ve vášních, v egoismu (Selbstsucht) a v soukromých zájmech. Všechny tyto vlastnosti mají podle Hegela větší význam než láska k vlasti nebo ctnosti jednotlivce. V protikladu k racionalismu a materialismu 17. a 18. stol. nehledí ovšem Hegel na tyto vlastnosti izolovaně.¹⁹ Dějiny pro něho nejsou pouze bojištěm těchto vášní, nýbrž právě vášně podmiňují vlastní vznik zákonů. Při této příležitosti využívá Hegel opět své staré myšlenky o stavbě domu, při níž se využívá jedněch prvků proti prvkům druhým. Jedině tímto způsobem může být postaven účelově zařízení dům.²⁰

Navíc pak se rozpor vášní a zájmů prosazuje především i v samotném státě. Hegel je přesvědčen, že stát musí připustit protiklady zájmů a vášní, boj vlastních soukromých zájmů a musí své zájmy spojovat se zájmem jednotlivých občanů. To ovšem neplatí jenom o státě, nýbrž o celých světových dějinách.²¹

Z tohoto hlediska musíme chápat i Hegelovo učení o úloze velkých osobností v dějinách, které svou vůlí a svým jednáním prosazují to, co je v historickém pohybu nutné.²² Ačkoliv Hegel ve svých přednáškách o filozofii dějin nejmenuje při této příležitosti Napoleona a odvolává se především na Alexandra Velikého, je z celého kontextu zřejmé, že by právě bez Napoleona nebylo takovéto pojetí úlohy velkých osobností možné, neboť právě na jeho příkladě Hegel objasnil úlohu konfliktů v dějinách. Právě ve společenských kolizích jsou schopni jedině velcí muži pochopit obecné a stávají se představiteli skrytého ducha. Jakmile ovšem svou úlohu splnili, odpadají jako prázdné patrony.

Při veškerém zdůraznění úlohy velkých mužů nepadá Hegel jejich zbožnění, jak je tomu např. u Carlyle. Nepřipisuje jim ani ctnost (virtù)

¹⁷ *Tamtéž*, str. 59, str. 121.

¹⁸ *Tamtéž*, str. 57, str. 65—67.

¹⁹ *Tamtéž*, str. 80—81.

²⁰ *Tamtéž*, str. 84.

²¹ *Tamtéž*, str. 86.

²² *Tamtéž*, str. 97 n.

ve smyslu renesanční ideologie, nýbrž hledí na jejich historickou úlohu zcela střízlivě. Nikoliv oni, nýbrž jednoduchý život v národě a společnosti představuje vlastní realizaci historického života a jednání velkých osobností závisí právě na jeho okolnostech. Velcí mužové vystupují v dějinách pouze tehdy, když zaniká možnost konzervovat jiným způsobem stav národního ducha a kdy se jeví nutným přechod k vyšší fázi vývoje. Z Hegelovy filozofie dějin dále vyplývá, že Hegel zkoumá úlohu velkých osobností právě v souvislosti s vlastními revolučními impulsy.²³

Že Hegel při této příležitosti jmenuje Alexandra Velikého a Caesara, ale mluví Napoleona, o tom svědčí mimo jiné skutečnost, že jednání velkých jednotlivců činí závislým na mravnosti, moralitě a rozumu — tedy na kvalitách, které byly příznačné teprve pro buržoazní společnost. Ještě nápadnější je tato skutečnost na oněch místech, kde se snaží Hegel ukázat, že se jednání velkých mužů nemá dotknout sféry práva a subjektivní svobody jednotlivců.

Rada závažných nedorozumění je pak spjata s Hegelovým pojetím státu. Jistěže se u Hegela najdou místa, která je možno vyložit jako apotheózu státu. Ovšem na druhé straně omezuje Hegel vlastní kompetenci státu a posuzuje stát podle toho, zda je schopen zajistit právo, mravnost a svobodu. I v učení o státě se pak setkáváme s myšlenkou, že člověk se stává svobodným prostřednictvím práce. Tak zvaný bezstátní stav se Hegelovi jeví jako stav bezprostředního názoru, bezprávi a násilí. Předstátní období tak figuruje jako období vlastní nesvobody. Stát pak, jak již řečeno, není myslitelný bez existence soukromých zájmů a bez zákonné ochrany vlastnictví.

Ne zcela jednoznačně vyznívá Hegelovo učení o vztahu národa a státu. Vcelku se ovšem zdá, že Hegel sympatizuje s francouzským pojetím tohoto poměru, na druhé straně je si ovšem vědom toho, že toto pojetí je právě v Německu nerealizovatelné. Jak vyplývá i z dalších Hegelových spisů po r. 1815, nebyl Hegel stoupencem celoněmeckého jednotného státu, nýbrž stoupencem německého státu teritoriálního.

Že byl Hegel při pojetí vztahu státu a národa ovlivněn především Montesquiueuem, o tom konec konců svědčí i jeho pojetí mravnosti (Sittlichkeit). Jde přitom o kategorii velmi širokou, v níž se nejenom obráží i činnost státu prostřednictvím individuí, nýbrž vlastně vše, co souvisí se zákony, vlastnickými poměry a společenskými sférami. Právě v této souvislosti vytváří mravnost jakýsi zprostředkující článek mezi vlastním státem a národem. Tak je třeba rozumět i Hegelovým výrokům, že existujícím obsahem státu je právě duch národa, jímž se zde rozumí především umění, náboženství a mravy.²⁴

Není bez zajímavosti, že Hegel přičítá nejvyšší formu mravnosti právě protestantským státům. Jedině v nich se totiž může uplatnit princip niternosti (Innerlichkeit). Jedině v těchto státech se tváří jednota náboženství a ústavy, jíž nemohou dosáhnout katolické státy. Zde je tedy zcela zřejmý vliv lutheránství a je možno říci, že Hegel modifikuje náboženským podtónem Montesquiueovy principy. Na druhé straně ovšem ne-

²³ *Tamtéž*, str. 111 n., str. 114.

²⁴ *Tamtéž*, str. 121.

můžeme opomenout skutečnost, že právě náboženství Hegel chápal z hlediska svobody. Z tohoto aspektu odsuzuje např. kastovní indické náboženství a islám. Dokonce kritizuje i některé rysy řeckého náboženství např. věštby.

Ačkoliv se ve své estetice Hegel zabýval problematikou vztahu náboženství a umění, přesto připouští pozitivní vliv náboženství na umění pouze v případě Řecka a křesťanství.²⁵

Ještě volněji nakládá Hegel s poměrem vědy a náboženství. Je to důsledek toho, že náboženství pracuje s představou, kdežto pro vědu je rozhodující pojem. Věda náleží do sféry svobodného ducha a vyjadřuje to, co je v duchu nejhlubší.²⁶

Materialistické prvky u Hegela se promítají do jeho pojetí rodiny a výrobních vztahů.²⁷ Hegel nezkoumá jenom závislost člověka na přírodě, nýbrž i lidské vlastnosti. Tak např. v zemědělství vystupuje do popředí závislost člověka na přírodě, zatímco řemesla rozvíjejí myšlení, rozum a lidskou svobodu, jež je spjata se soukromým právem. Příznačné pro tuto skutečnost je fakt, že Hegel uvažuje o soukromém právu jen v jeho buržoazní podobě, i když je si vědom toho, že soukromé právo vzniklo v otrokářském Římě. Markantně to vyjadřuje výrokem, že soukromé právo není co do svého pojmu slučitelné s otroctvím.²⁸

Hegel se také staví proti pokusům právního historika Huga popsat pouze státní formy a tvrdí, že v ústavní a právní historii je nutno využít i hodnotících kritérií vyplývajících ze samotného pojmu svobody.²⁹

Ačkoliv Hegel nepochybně relativizoval význam demokratické státní formy — mluví o ní jako o útvaru historickém a vytýká jí mechanismus v sečitání hlasů — kritizuje zároveň i formu státní autarkie, která je spjata s nebezpečím, že se zmocní všech stránek společenského života. Připomeňme, že monarchie, kterou Hegel považuje za nejlepší formu ústavy, nemá prakticky právo zasahovat do sfér buržoazní společnosti.

Hegel klasifikuje pak ústavu podle historických kritérií a jak již řečeno odmítá pokusy vydávat některé ústavy známé z minulosti jako vzor pro přítomnost, neboť každou ústavu je nutno chápat jako součást celku. Ústava závisí na umění, vzdělání a náboženství každého národa a nelze ji od těchto podmínek libovolně izolovat. Jinak by z ní zůstaly jen abstraktní principy. Hegel tímto bojuje nejen proti romantice, jež vzor pro současnost viděla ve středověku, nýbrž především i proti koncepcím jakobínů, kteří viděli vzor pro současnost ve Spartě a v římské republikánské ústavě.

I z tohoto tedy vyplývá, že je možno celkový Hegelův přístup k historické realitě klasifikovat jako přístup porevoluční, který ovšem v sobě zahrnuje i některé prvky restaurativní a elitářské. Tak např. v tvrzení, že občané nemají být se státem spojeni lidovým rozhodnutím, tj. v očích Hegela volbami, nýbrž vzděláním. Hegel jde dokonce na některých mís-

²⁵ *Tamtéž*, str. 121, 125, str. 132—133.

²⁶ *Tamtéž*, str. 133—136.

²⁷ *Tamtéž*, str. 135—137.

²⁸ *Tamtéž*, str. 136—137.

²⁹ *Tamtéž*, str. 139—145.

tech tak daleko, že lidu odepírá schopnost náhledu do věcí, tedy rozumového poznání a zpochybňuje tak ony postoje, jež byly v evropském demokratickém myšlení běžné již od doby Marsilia z Padovy. Na druhé straně je však zřejmé, že tyto myšlenky nebyly Hegelem formulovány tak kategoricky, jak tomu bylo v případě ideologů Restaurace.

Príznačné je, že o ústavách Hegel hovoří jako o prostředku pro vlastní periodizaci dějin. Vychází přitom z patriarchálního království, které je instinktivně panské, a za druhý stupeň považuje tzv. zvláštnost, pod níž subsumuje demokracii a aristokracii. Vše pak podle něho má vrcholit v monarchii.

Ačkoliv tento pokus o periodizaci je nepochybně idealistický, přesto v něm můžeme postřehnout některé realistické rysy. Např. pro první etapu, tj. etapu tzv. orientálního světa, považuje za rozhodující spojení ducha s přírodou, jehož důsledkem je nesvoboda obražející se především v tzv. patriarchálním poměru, kde jeden je pánem a s ostatními lidmi se jedná jako s dětmi. Druhá etapa, tzv. etapa zvláštnosti, v níž Hegel spatřuje jinošství lidského ducha, není pojata zcela idealisticky. V tomto smyslu je třeba chápat Hegelův výrok, že svoboda v Řecku nevzešla z hlubin ducha.

Na římské dějiny hledí pak Hegel jako na zralé mužné století (Manneszeitalter), křesťanský svět mu je totožný s obdobím stáří (Greisenzeitalter). Tedy vedle hlubšího pohledu i povrchní platitýdy.³⁰

Nelze tedy vcelku popřít, že právě nauka o ústavních formách pomohla Hegelovi k bližšímu určení vývojové myšlenky. Hegel přitom odmítá nejen cyklickou teorii — cyklická teorie má platnost jenom v přírodě a není proto plně použitelná pro dějiny, v nichž je nutno počítat s novými kvalitativními rysy —, ale nesouhlasí také s teorií pouhého růstu, prosté perfektability, jak se s ní setkáváme např. u Lessinga, a charakterizuje historický vývoj těmito znaky: a) vývoj klade vnitřní předpoklady do vlastní sféry existence a je tedy vcelku vzdálen nahodilosti; b) na rozdíl od přírody se vývoj realizuje prostřednictvím vůle a vědomí, což znamená produkci účelu určitého obsahu; c) neprobíhá harmonicky a nevyklučuje tedy diskontinuitu. Dokazuje to mimo jiné i skutečnost, že vývoj některých civilizací byl totálně přerušen.³¹

Hegelovo odlišení vývoje v dějinách od vývoje v přírodě se zakládá na myšlence neměnnosti přírodních druhů, pro jejichž reprodukci se připouští pouze jednotvárné opakování. Na rozdíl od toho v dějinách opakování spjaté s návratem k původnímu stavu neexistuje. Nelze proto hledat v minulosti vzory pro přítomnost.

Ve všech těchto úvahách se Hegel staví proti přikrašlování tzv. původního lidského stavu, přičemž je jeho kritika zaměřena nejen proti Rousseauovi, nýbrž i proti pojetí přírodního stavu v Bibli. Tzv. původní stav (Urzustand) byl podle Hegela tupým stavem, jenž musil být překonán vzděláním, rozumem a prací. Tato Hegelova kritika se ovšem vztahuje např. i na vývoj Indie, kde se vývoj v důsledku kastovníctví zastavil na přírodní úrovni. Z tohoto hlediska nemá Hegel ani smysl pro lidskou

³⁰ *Tamtéž*, str. 146, 156, 157.

³¹ *Tamtéž*, str. 149—155.

prehistorii a nepřipouští, že by se v tomto období mohla realizovat skutečná historie. Dějiny začínají teprve tam, kde se duch národa plně definuje, tj. kdy vstupuje do stadia technické zdatnosti (Geschicklichkeit), řemeslné produkce, do stadia mravnosti a ústavního života.³² Teprve tam se dějiny stávají dějinami svobody. Takovéto Hegelovy výroky nepochybně mají i důsledky gnozeologické. Hegel se např. staví proti aplikaci srovnávací metody, jež není schopna postihnout kvalitativní specifika, daná především různým způsobem zejména stupněm vývoje svobody. Tak není možno např. srovnávat indické eposy s eposy řeckými nebo čínskou filozofii s filozofií eleatskou.³³ Že při pojetí svobody nejde o nějaký prázdný pojem, o tom svědčí i Hegelovy útoky proti feudálním formám vlastnictví, v němž Hegel spatřuje především tzv. formy děleného vlastnictví. Zcela ve smyslu buržoazní ideologie tvrdí, že vlastní dělené vlastnictví není přípustné, protože odporuje samotnému pojmu vlastnictví. Je tomu podobně jako v případě otroctví, které odporuje vlastnímu pojmu člověka.³⁴

Vcelku je možno říci, že se Hegelovo pojetí světového ducha pohybuje na různých rovinách, přičemž jdou realistické a dokonce i materialistické prvky ruku v ruce s prázdnými obecnostmi. Hegel přitom dokazuje, že světový duch je produktem posledních šesti tisíc let a v tomto období prošel různými vývojovými etapami.³⁵

Hegel má i jakési pojetí skutečných hnacích sil světových dějin, vysvětluje však na druhé straně řadu historických jevů zcela idealisticky. Tak např. nutno chápat jeho výrok, že národ je závislý na určitém historickém principu a v tomto smyslu mluví např. i o přírodnosti (Naturhaftigkeit) tohoto principu. Když se tento princip překročí, nastává údobí zkázy.³⁶

Velmi důležité postřehy formuloval Hegel k problematice geografických podmínek vývoje světového ducha. Viděl totiž zcela jasně, že úloha přírodních podmínek, tj. klimatu a dalších, je v historii relativní. Tak např. klimatem a jinými přírodními podmínkami je život skoro pohlcen v tropech a ve vysokých pohořích, kde mohou existovat buď jen sběratelé nebo nomádi. Vlastní civilizace se však může vyvinout jen v tzv. středním pásmu, tj. v údolních rovinách a na pobřeží. Teprve zde se vyvinul nový způsob výroby, teprve zde vznikly nové pracovní nástroje, teprve zde je možno mluvit o skutečném majetku, a právu. Zde došlo též k rozčlenění společnosti na stavy a třídy, čehož důsledkem musil být vznik státu.

III.

To jsou tedy tzv. prostředky a materiál dějin — název pochází od sa-

³² *Tamtéž*, str. 161, 165.

³³ *Tamtéž*, str. 174—175.

³⁴ *Tamtéž*, str. 179—180.

³⁵ *Tamtéž*, str. 182—183.

³⁶ *Tamtéž*, str. 180—181.

motného Hegela. V dalším se budeme zabývat především otázkou, jak tyto nástroje pomáhají Hegelovi zvládnout vlastní historický proces v jeho konkrétnosti. Teritoriálně se Hegel ve svých přednáškách o filozofii dějin omezuje především na Evropu a Asii, o Americe a Africe pojednává tak řečeno na okraji. Přitom z hlediska amerických dějin Hegel zkoumá, zda se v nich uplatňuje princip buržoazní společnosti. Hegel ovšem nesouhlasil s federativními principy americké ústavy a nemá tedy Ameriku ve velké vážnosti. Hledí na ni jako na jakýsi přívěsek Evropy (Annexum und Rüstkammer), jež se sama nudí. Zcela negativně pak Hegel hledí na jižní Ameriku, jež se mu jeví jako oblast vojenských diktatur a z hlediska kolonialismu očerňuje i indiánské obyvatelstvo.³⁷

Stejně tak je kolonialismem poznamenán Hegelův obraz Afriky. Afrika se mu jeví jako země nahodilostí, překvapení, jako země tyranie. Postavení černochů v Africe se mu jeví horší než jejich postavení v evropském a americkém otroctví. Přitom je ovšem pro Hegela typické, že otroctví současně ostře odsuzuje a soudí, že v rozumných státech nemá otroctví co pohledávat. Přitom je mimo jakoukoliv pochybnost, že Hegelova diagnóza otroctví v Africe je naprosto správná. Otroctví se zde vyvíjí v rodině a podmiňuje tzv. mečovou vládu (Schwerterherrschaft) tyranů. Ovšem pozitivní poznatky právě na těchto místech jaksi pervertují. Na černochoy hledí vcelku negativně a upírá jim dokonce i duši.³⁸

Počátky vlastního historického vývoje lokalizuje Hegel do Asie. Zde poprvé vznikly vyšší stupně výroby, tj. především výroba zemědělská, vznikly zde i nové duševní kvality spjaté s výrobou, tj. starost o budoucnost a pocit stálosti. V Asii se ovšem nemohly tyto principy rozvinout plně. Tomu byly na překážku patriarchální poměry, které nepřipouštěly rozvoj právních vztahů, ježto stát měl vše v rukou prostřednictvím káráni a ochočování. Patriarchální poměry pak nepřipouštěly ani rozvoj právních vztahů, rozvoj svobodné, vědoucí osobnosti. Ovšem na rozdíl od Afriky vznikl v Asii tzv. substanciální stát, v němž chyběla niternost, smýšlení, svědomí a formální svoboda. Navíc tam převažovaly neměnné prvky, čili to, co Hegel nazývá statarickými stavby.³⁹

Hegel se při svých charakteristikách Číny a Indie zaměřuje především na stránky ústavní, přičemž je ovšem nutno uznat, že proniká až k jádru problémů. Tak např. vidí souvislost mezi rodinou a patriarchálním zřízením, což se obráží v poměru císaře k jeho poddaným, s nimiž jedná jako s dětmi. Je to konec konců i důsledek toho, že v Číně je třídní diference na nejnižším stupni. Nenajdeme zde rodovou aristokracii a soukromé vlastnictví.

Podobně jako v Africe počalo se i v Číně prosazovat otroctví především v rodině, což souviselo i s tím, že existovalo pouze státní vlastnictví a teprve později, v období výbojných válek, kdy se celé oblasti Číny ocitly v soukromých rukou, se počalo prosazovat i vlastnictví soukromé. Hegel se pak snaží dokázat, že v Číně nejsou podstatné rozdíly mezi svo-

³⁷ *Tamtéž*, str. 198—210.

³⁸ *Tamtéž*, str. 225—228.

³⁹ *Tamtéž*, str. 275, str. 367—374, str. 417.

bodou a nesvobodou. To byl i důvod toho, že se v Číně nemohla rozvinout vlastní svobodná společnost.⁴⁰

Nemůže být pochybností o tom, že Hegel při této kritice čínských poměrů uplatňuje osvícenecká kritéria. Je to především zřetelné na místech, kde kritizuje čínský trestní systém. Zcela ve smyslu osvícenství odmítá tělesné tresty — tyto je možno při nejlepším uplatnit na dětech nebo zvířatech, ovšem nikoliv na dospělém člověku, jehož je nutno se dotýkat jiným než smyslovým způsobem; dospělý člověk totiž disponuje jinými stránkami smyslovosti, které umožňují jiný druh uchopení a potrestání než tělesný trest.⁴¹

Zcela ve smyslu Humboldtových reforem vyznívá i Hegelova kritika čínského pojetí vědy. Věda je v Číně pouze záležitostí státu, přičítá se jí jen užitkový význam a vědci figurují jenom jako sluhové státu. Je zřejmé, že se zde Hegel jasně hlásí k liberálnímu pojetí vědy.⁴²

Stejně tak z hlediska osvícenských teorií a kritérií kritizuje Hegel i čínské náboženství. Vidí v něm produkt bezduchosti, v němž vše závisí na císaři. Navíc se mu toto náboženství jeví jako forma kouzelnictví. Na čínském náboženství kořistí spousty bonzů, kteří zneužívají pověr.⁴³

Hegelův obraz Číny je tedy naprosto negativní. Hegel ukazuje, že za fasádou spořádané říše se skrývá absolutní nedostatek mravnosti (Sittlichkeit), vnitřní religiozity a pocitu sebe sama. Máme zde co činit s úplnou negací lidské individuality. Čínský národ má v podstatě jen jednu povinnost, tj. táhnout vůz císařského majestátu.

Podobě hleděl Hegel pod prisma osvícenských kritérií na Indii. Jestliže pro Čínu byla příznačná rovnost bez svobody, pak Indie je charakterizována jako země zkamenělých protikladů, jimiž jsou postiženy všechny stránky indického života. Těžko bychom zde našli skutečné jednání a práci. Samotné jednání se projevuje v bezduchých formách. Chybí zde moralita, subjektivita, rozmysl a rozum. Vše se vypařuje do podoby jakýchsi snů a rozum nemůže existovat proto, že chybí vlastní subjekt. Ve sféře morální pak panuje především libovůle, jež je při nejlepším spoutávána kastovními rozdíly.⁴⁴

Právě z tohoto důvodu hledí Hegel na Indii jako na zemi ryze ahistorickou, poznamenanou neustálými vnitřními boji. Indie je přitom ovládnuta despotismem bez jakékoliv zásady, těžko bychom zde hledali v pravém slova smyslu státní instituce.

Musíme ovšem přiznat, že Hegel skoro přesně postihl negativní úlohu indických kast „zkamenělých stavů“ (versteinerte Stände) a že v mnohém přispěl k jejich vědeckému objasnění. Zcela správně viděl příčiny vzniku kast v dělbě práce. Pro kasty je charakteristické, že se vlastní společenské rozdíly objevují v ryze přírodní podobě.⁴⁵

Hegel nemůže při této příležitosti pomlčet o tom, že při kritice kastovního systému používá kritérií vlastní buržoazní společnosti. Hegel sice

⁴⁰ *Tamtéž*, str. 302 n.

⁴¹ *Tamtéž*, str. 307 n.

⁴² *Tamtéž*, str. 311—319.

⁴³ *Tamtéž*, str. 320—331.

⁴⁴ *Tamtéž*, str. 348—355.

⁴⁵ *Tamtéž*, str. 368—378.

znovu zdůrazňuje nutnost třídního a stavovského rozčlenění společnosti, ovšem staví se proti tomu, aby se člověk do stavu (Stand) dostával již svým narozením. To by naprosto umrtvilo vlastní životaschopnost společnosti. Na rozdíl od Indie nepřevažovala tato strnulost ani ve středověku, který byl poznamenán nevolnictvím, neboť zde byla mobilita zaručena prostřednictvím práva a církve.⁴⁶

Je nepochybné, že Hegelův obraz Indie určily především relace anglické koloniální správy. Platí to např. plně o původu a funkci indické občiny, v níž spatřuje především daňovou jednotku, která je vnitřně rozčleněna a v níž existují nejrůznější zaměstnání.⁴⁷

Jinak se Hegelův negativní poměr k Indii vyznačuje mnohými názory, jež byly charakteristické pro anglickou koloniální správu. Indický život se mu jeví jako život nemravný, chybí zde svoboda ducha, všude vládne morální úpadek, prohanost, bezohlednost a útisk.

Z toho, co jsme uvedli, vyplývá, že v dějinách Číny slučuje Hegel hledisko minulé a přítomné a vychází v tomto případě ze současných zpráv misionářů a v případě Indie ze zpráv koloniální správy. V případě předoasijských říší se musí opírat pouze o díla historická.⁴⁸ Z předoasijských říší hodnotí vysoce Persii, a to především proto, že zde nebyla již tak vyhraněná strnulost stavů,⁴⁹ a Foinikii, kde pouhou hrubou statečností nahradil rozum, statečnost a odvaha. Zde vznikl i průmysl a člověk se mohl povznést nad pouhou přírodu a smyslovost.⁵⁰

Rozporné je pak Hegelovo hodnocení Israele, kde sice vznikly pojmy morality, práva a mravnosti, nedostalo se však plně uznání jednotlivci, neboť zde rozhodující slovo měla rodina a navíc pak byly dějiny Israele omezeny lokálně.⁵¹

Egypt představoval pro Hegela jakousi hádanku. Odrážely se v něm prvky asijské — bylo zde např. kastovní zřízení, které však bylo mnohem uvolněnější než v Asii, existovaly zde prvky africké pověry, ovšem vedle toho i prvky rozumové, které se obrážely především ve státní správě.⁵²

Rozporné je i Hegelovo Řecko. Na jedné straně vidí Hegel řecké dějiny v protikladu k asijskému despotismu, pro nějž byla typická zvůle a vášnivost a jeho pojetí periodizace řeckých dějin je idealistické. Na druhé straně Hegel správně určuje úlohu řady činitelů v řeckých dějinách, např. roli geografických podmínek. Velmi podnětné jsou i Hegelovy poznatky o raných řeckých dějinách. Hegel zde činí různá srovnání a to nejen se starým Římem a starými Germány, ale dokonce i s americkými dějinami,⁵³ a jde mu především o to, aby ukázal, že nejlepšími národy jsou národy smíšené, a vytýká Američanům způsob, jak naložili s Indiány.⁵⁴ K tomu přistupuje i řada správných postřehů k dalším jednotlivým aspek-

⁴⁶ *Tamtéž*, str. 372, 377.

⁴⁷ *Tamtéž*, str. 384.

⁴⁸ *Tamtéž*, str. 416—417.

⁴⁹ *Tamtéž*, str. 417—418, str. 439, 441.

⁵⁰ *Tamtéž*, str. 448.

⁵¹ *Tamtéž*, str. 451—453.

⁵² *Tamtéž*, str. 461 n.

⁵³ *Tamtéž*, str. 530—531.

⁵⁴ *Tamtéž*, str. 535.

tům řeckých dějin, např. k problematice raného řeckého království, je muž chyběla mravní podstata — zde je možné sledování řeckých králů s kmenovými předky Franků —,⁵⁵ k řecké kolonizaci, kterou líčí hlavně na základě Thukydidy a k níž hledá paralely v evropské kolonizaci novodobé.⁵⁶ Řecký městský stát se Hegelovi jeví jako stát míru, v němž byly překonány patriarchální poměry, které nepřipouštěly individuální statečnost.⁵⁷ Rozporný je Hegelův postoj k řecké demokracii. Na jedné straně vysoce oceňuje skutečnost, že se jí podařilo zajistit zákonný a mravný život, na druhé straně její význam relativizuje. Byla útvarem krásy, nikoliv pravdy a neumožnila skutečnou svobodu člověka.

Hegel jasně rozeznal, že řecká rovnost mezi občany, kterou kladli za vzor jakobini, byla historickým zdáním a byla možná jen proto, že vlastní práce byla přenesena na otroky. To byl důvod, proč mezi „plnými“ občany nemusilo docházet k vnitřní diferenciaci.⁵⁸ Právě řecká zkušenost ukázala, že demokracie je možná pouze u malých států.⁵⁹

Se zkušenostmi Francouzské revoluce a hlavně thermidoru z r. 1794 souvisí i Hegelovo hodnocení Sparty. Např. přirovnává eforu k představitelům direktoria, napadá myšlenku rovnosti pozemkové a především kritizuje spartskou ústavu, která se zakládala na existenci helotů, jejichž postavení bylo horší než postavení otroků v Athénách nebo křesťanů v Turecku.⁶⁰

To jsou tedy místa, v nichž převažuje materialistické hodnocení. Jinde ovšem vystupuje do popředí idealistické zaměření. Tak je tomu např. při hodnocení řecko-perských válek, války peloponeské anebo konečné fáze řeckých dějin. Hegel např. vykládá zánik zámků řeckého státu nejen lehkomyšlností, egoismem, chamtivostí a úplatkářstvím, nýbrž rozmachem umění, které nahradilo náboženství svobodným myšlením, jež zničilo řecké bohy. Dodejme, že na druhém místě vidí ovšem správně, že k rozkladu řeckého městského státu též přispěly vnitřní boje v řeckých městech. Není bez zajímavosti, že zde Hegel činí srovnání s třídními boji v období renesance.⁶¹

Při hodnocení římského státu byl Hegel ovlivněn v mnohém Herderem. Nový prvek v římských dějinách vidí především v osamostatnění politiky, která potlačila veškerou individualitu. Římský stát figuruje tak jako loupeživý stát (Raubstaat), jehož počátek byl pochybený. Již římské právo asyly připustilo ke slovu jakoukoliv pakáž, zločinecké elementy a propuštěnce. Násilné prvky pronikly pak i do soukromé občanské sféry.⁶²

Hegel poznal, že rozhodující úlohu v Římě sehrála kořistnická aristokracie a nemůže překvapit, že se podobně jako Herder staví za práva po-

⁵⁵ *Tamtéž*, str. 548.

⁵⁶ *Tamtéž*, str. 552.

⁵⁷ *Tamtéž*, str. 599 n.

⁵⁸ *Tamtéž*, str. 609—610.

⁵⁹ *Tamtéž*, str. 608.

⁶⁰ *Tamtéž*, str. 629—634.

⁶¹ *Tamtéž*, str. 638, str. 645—658.

⁶² *Tamtéž*, str. 661—663, str. 669—671.

tlačených národů.⁶³ Římskou republiku vidí pak zcela třídně, jako aristokratickou záležitost, jež se na rozdíl od období posledních králů, kdy kvetlo řemeslo, soustředila především na výboje.⁶⁴ Mnohé k tomu může říci i původ patricijů, kteří byli zpočátku náčelníky lupičských band.

Třídně Hegel vystihl Gracchovské reformy,⁶⁵ v nichž viděl jakousi paralelu k Francouzské revoluci, a interpretuje — je to obdoba Napoleona — další římskou expanzi jako produkt vnitřního napětí.⁶⁶ Jinak ovšem hledí na římské výboje negativně, stejně jako negativně posuzuje římské císařství. V císařství převážila zvěle a despotismus plně bezprávnosti. Za jediné pozitivum období císařství považuje soukromé právo, které ovšem v pravém slova smyslu nemohou být slučitelné s otrokářským řádem.⁶⁷ Za hlavní příčinu zániku římského imperia pak považuje rozmach otrokářské pozemkové držby.⁶⁸

Ve srovnání s těmito realistickými charakteristikami římské společnosti překvapuje ovšem naprosto idealistické líčení vzniku křesťanství, líčení, které překračuje rámec protestantské teologie.

I pokud jde o charakteristiku středověku, pohybuje se Hegel mezi protestantským a osvícenským přístupem. Např. ryze osvícensky vyznívá Hegelova kritika Byzance, v níž spatřuje říši zločinu.⁶⁹ Velmi ostré útoky pak Hegel zaměřuje proti katolické církvi — v křížáckých válkách vidí vysloveně zločinecké podniky.⁷⁰

S hlubšími postřehy ovšem přichází pokud jde o samotný feudalismus, i když jeho počátky datuje problematicky do období po Karlu Velikém.⁷¹

Mnohému při analýze feudalismu pak vděčí Hegel Montesquieuovi, jde ovšem mnohem dále při vlastním kritickém hodnocení feudalismu. Feudalismus byl Hegelovi obdobím nepředstavitelného barbarství, zvlčilosti mravů, násilnosti a bezostyšné bezohlednosti (Skrupellosigkeit). Feudalismus nepřipouštěl mravnost, jež by vedla k pracovitosti a k tomu, aby člověk prostřednictvím své práce a využitím rozumu získával své živobytí a aby jeho svoboda byla zajištěna zákony.⁷²

Bylo by ovšem nesprávné nevidět, že takto Hegel charakterizuje celý středověk. Nepochybně jako Guizot a Thierry vidí Hegel ve středověkých městech prehistorii buržoazní společnosti. Je si pak plně vědom toho, že jejím předpokladem bylo odloučení řemesla od zemědělství, což mělo za následek nejen rozvoj řemesel, ale i obchodu⁷³ a má dokonce jasné vědomí o významu třídních bojů ve městech. Ve shodě s Thierrym a Guizotem viděl pak kontinuitu městského života od antiky ke středověku a plně pochopil vlastní specifičnost italského městského státu 13.—16. stol. Stře-

⁶³ *Tamtéž*, str. 665—666, str. 674—675.

⁶⁴ *Tamtéž*, str. 694.

⁶⁵ *Tamtéž*, str. 698.

⁶⁶ *Tamtéž*, str. 699.

⁶⁷ *Tamtéž*, str. 706.

⁶⁸ *Tamtéž*, str. 717.

⁶⁹ *Tamtéž*, str. 720 n.

⁷⁰ *Tamtéž*, str. 769—774; *Die Kreuzzüge*, str. 845 n.

⁷¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, str. 809.

⁷² *Tamtéž*, str. 810—813.

⁷³ *Tamtéž*, str. 855.

dověkým městům vděčíme především za měšťanské pojetí svobody a vlastnictví.

Velmi významně pak Hegel přispěl k analýze středověkých vládních forem.⁷⁴ Není náhodné, že i v tomto případě mu za vzor sloužila Francie, v níž se mohlo ve středověku prosadit spojenectví království a měst. Hegel pak lituje, že tomu tak nebylo v Německu, kde došlo po Hohenstaufech k úplnému barbarství. Německo bylo do 13. stol. vnitřně roztrženo a vznikly zde lupičské státy, proti nimž musila města zaujmout obranné postavení v městských svazech.⁷⁵ Francouzskou centralizovanou monarchii oceňuje pak Hegel zvláště proto, že skoncovala s nevolnictvím (Knechtschaft) a že v ní mohl nabýt převahy právní princip.⁷⁶

Současnému bádání se Hegel blíží v typologii forem feudální monarchie. Vcelku rozlišuje tyto typy monarchie: 1) monarchii, v níž král potlačil vazaly a stal se jediným pánem; 2) monarchii, v níž se leníci mohli osvobodit z lenních poměrů a mohli se stát dílčími zemskými pány; 3) monarchii, jež vznikla mírovým způsobem a jež v sobě mohla sjednotit jednotlivé formy vlády.⁷⁷

Cenné postřehy přináší Hegel i pokud jde o přechodné období od středověku k novověku. Za zprostředkující článek považuje proticírkevní hnutí, u jehož počátků stál Arnold z Brescie, Viklef a Jan Hus.⁷⁸

Celkově byl přechod k novověku podmíněn dvěma skutečnostmi — zlomením vlády církve a odstraněním nevolnictví, jež lidstvo uvrhlo do poroby a vládlo je nespoutanými vášněmi. Těmito myšlenkami dospívá Hegel na pomezí koncepce rané buržoazní revoluce. Ovšem na druhé straně je právě jeho pojetí reformace idealistické a vyúsťuje v glorifikaci Luthe-
ra. Právě Luther poznal, že člověk může přemoci přirozenost vlastní duchovnosti, zdůraznil úlohu subjektivního činitele při hledání pravdy a prosadil zrovnoprávnění laiků s kněžími. Zajímavé je, že si Hegel prakticky nevšimá jiných směrů reformace a navíc kritizuje radikální formy protestantismu.

O jisté Hegelově omezenosti pak svědčí, že možnost reformace přičítá pouze germánským národům. Románským národům k ní chyběl předpoklad niternosti, u Slovanů bylo na překážku nevolnictví.⁷⁹

Přiznací se pak Hegel v případě reformace snaží opustit myšlenku o vzoru Anglie a Francie. K dějinám Anglie zaujímá podle vzoru svého posledního spisu o anglickém reformbillu velmi kritické stanovisko.⁸⁰ Od-suzuje anglický puritanismus jako fanatismus a skoro úplně ignoruje význam anglické buržoazní revoluce.⁸¹

Myšlenka primátu francouzských dějin platí pak plně pro období absolutismu. Ve Francii nebyla — alespoň politicky — zlomena moc feudálů

⁷⁴ *Tamtéž*, str. 859 n.

⁷⁵ *Tamtéž*, str. 862.

⁷⁶ *Tamtéž*, str. 864.

⁷⁷ *Tamtéž*, str. 860—861.

⁷⁸ *Tamtéž*, str. 874.

⁷⁹ *Tamtéž*, str. 877 n.

⁸⁰ Kudrna, J.: *K historickému obsahu Hegelových politických spisů*, Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity, C 21—22 1975, str. 132 n.

⁸¹ Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, str. 896.

a došlo zde ke spojenectví monarchie s měšťanstvem.⁸² Francie tak stojí v příkrém protikladu k Německu po třicetileté válce,⁸³ kde došlo k úplnému rozkladu státní moci.⁸⁴

Hegelova charakteristika ostatních států je ovšem povrchní. Hegel vede z hlediska státní roztržičnosti jakousi paralelu mezi německými a italskými dějinami,⁸⁵ Anglie mu připadá jako země konkrétnosti, v Rakousku spatřuje obranný val proti Turkům,⁸⁶ Rusko považuje přes jeho pokusy o přiblížení se Evropě za mocnost mimoevropskou.⁸⁷

Hegel pak v jistém slova smyslu formuluje myšlenku o rovnováze evropských mocností od 17. stol., jež byla ovšem narušována Francií. Tato rovnováha nahradila někdejší jednotu křesťanské komunity.⁸⁸

Speciální pozornost věnuje pak Hegel racionalismu osvícenství, v němž vidí vlastní předpoklad Francouzské revoluce. Pozoruhodná je i Hegelova myšlenka, že úlohu racionalismu předjala v Německu reformace.⁸⁹

Velkým kladem racionalismu pak bylo, že svět přestal podle něho být nazírán jako výtvar stvoření a že se poznalo, že příroda je ovládána rozumovými zákonitostmi. V racionalismu vyústila pak protestantská niternost v samotném principu myšlení.

Z tohoto hlediska pojímá Hegel i pruského krále Friedricha II., o němž mluví jako o světové osobnosti — je to ovšem konec konců jediná pozitivní zmínka o pruských dějinách.⁹⁰

Za skutečně světovou událost pak Hegel považuje Francouzskou revoluci, neboť revoluce vycházela ze zásad rozumu, zajistila svobodě právní záruky a byla založena na základě svobodné vůle. Revoluce byla oprávněná, ježto francouzský parlament nebyl s to realizovat reformy.⁹¹

Hegel ovšem neschvaloval jakobínskou fázi revoluce a viděl východisko v thermidoru a v Napoleonovi, jehož zásluhou se podle něho v Evropě prosadil liberalismus.⁹²

Hegel popíral nutnost revoluce pro Německo, kde revoluci předešel se svým principem náhledu a vzděláním protestantismus, který ji učinil zbytečnou.

V souhlase se svým spisem o anglickém reformbillu si je Hegel vědom toho, že epocha revoluce neskončila a že je revolucemi přímo těhotná.⁹³

Poměrně pozitivněji než ve spisu o anglickém reformbillu posuzuje nyní Hegel Anglii. Na Anglii mu zvláště imponuje princip stability, vnitřní politiky, který se mohl uplatnit i přesto, že v Anglii existuje svobodný

⁸² *Tamtéž*, str. 896.

⁸³ Kudrna, J.: *K historickému obsahu Hegelových politických spisů*, str. 130 n.

⁸⁴ Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, str. 896 n., str. 906 n.

⁸⁵ *Tamtéž*, str. 904; Hegel, G. W. F.: *Die Verfassung Deutschlands, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Leipzig 1923, str. 109 n.

⁸⁶ *Tamtéž*, str. 907; viz *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*.

⁸⁷ *Tamtéž*, str. 907.

⁸⁸ *Tamtéž*, str. 909.

⁸⁹ *Tamtéž*, str. 917, 913.

⁹⁰ *Tamtéž*, str. 918.

⁹¹ *Tamtéž*, str. 920 n.

⁹² *Tamtéž*, str. 926—931.

⁹³ *Tamtéž*, str. 932.

tisk. Naopak na Rakousko hledí Hegel jako na typicky feudální zemi, která je — zvláště v Čechách — trýzněna nevolnictvím. Na Německu je hodnoceno velmi pozitivně, že zmizela lež říše a mohly se prosadit dílčí státy.

Z toho, co jsme uvedli vyplývá, že Hegel se ztotožňuje s porevolučním obdobím, které mu splývá s obdobím buržoazní společnosti a vrací se k myšlence Fenomenologie ducha, že se do společenské skutečnosti prosadila myšlenka pravdy.

Z našich rozborů vyplynulo, že Hegel byl typickým myslitelem porevolučního období, který redukoval proces dějin na vznik vlastní buržoazní společnosti. Přibližuje se tak historikům typu Thierryho a Guizota, ovšem na rozdíl od nich nenacházel prehistorii buržoazní společnosti ve středověkých městech, nýbrž v celých světových dějinách. Od těchto historiků se též liší nejen ostřejší kritikou feudalismu, nýbrž negativním postojem k otroctví. Zde přejal mnohé z radikální kritiky osvícenství.

Hegel dovedl v něčem mistrně odhalit třídní základnu asijských společností, formy kolektivního vlastnictví, formy občiny a jejího rozkladu ve starém Řecku, v Římě, u Germánů. Pochopil otrokářský základ řecké a římské společnosti a stavěl se proti jejich idealizaci. Byl si vědom ekonomické podmíněnosti historických procesů a dával přednost historikům, kteří se zabývali ekonomickými souvislostmi. Musíme si ovšem uvědomit, že v době Hegelově stála ekonomická historiografie teprve u svých počátků. Zvláště blízko mu pak byla historiografie právní. Hegel předvídal, že se historický proces vyvíjí prostřednictvím zákonitostí, které ovšem identifikoval s rozumem. Zde však nepřekročil rámec idealismu, ačkoliv i v této koncepci je možno postřehnout materialistické prvky. Nepřímo je tedy Hegelova koncepce dějin důkazem toho, že se k vlastnímu pojetí skutečných zákonitostí v dějinách může dobrat pouze učení, jež opustí třídní pozice buržoazie a postaví se na pozice proletariátu.

ZU HEGELS VORLESUNGEN ZU DER PHILOSOPHIE DER WELTGESCHICHTE

Hegels Philosophie der Weltgeschichte wurde bis jetzt mehr nach dem philosophischen Gehalt analysiert, während die historischen Zusammenhänge in den Hintergrund gerückt waren. Der Autor versucht nachzuweisen, wie sich Hegel zu der Geschichte und der Geschichtsschreibung verhält. Was die Geschichtsschreibung anbelangt, so ist interessant, daß Hegel vor allem die sogenannte ursprüngliche Geschichtsschreibung hoch schätzt, während er z. B. die sogenannte kritische Geschichtsschreibung der Neuzeit (Niebuhr) scharf kritisiert. In der philosophischen Geschichtsschreibung sieht er jene Art des Geschichtsdenkens, die die wesentlichen gesetzmäßigen Zusammenhänge unter dem Aspekt der Vernunft begreift.

Der Autor untersucht dann Hegels Einstellung zu dem ganzen Geschichtsprozeß. Während wir in Afrika mit der Geschichtslosigkeit zu tun haben, beginnt in Asien die Geschichte mit dem Staat, der eine objektive Macht darstellt. Dabei ist sich Hegel der Unzulänglichkeiten der asiatischen Gesellschaften klar bewußt — sie haben nicht die freie Entwicklung der Individualität zugelassen. Einen Übergang zur europäischen Geschichte bildet dann Persien. Hegel ist fern der Apologetik der griechischen Geschichte und sieht klar die Mängel der römischen Geschichte — der Mangel dieser Staaten beruht darin, daß sie sich auf das Sklaventum stützen mußten. Hegels Geschichtskonzeption ist antifeudal, er ist sich sehr gut der Bedeutung der antifeudalen Kräfte im Mittelalter bewußt. Leider ist die bürgerliche Gesellschaft in den Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte nicht so gründlich vom ökonomischen Gesichtspunkt analysiert, wie dies in Hegels Rechtsphilosophie der Fall ist. Der Autor zeigt dann, daß sich Hegel mit den Resultaten der Französischen Revolution identifizierte, aber dabei überzeugt war, daß in Deutschland die Revolution unnötig sei, da dort das meiste schon die Reformation geleistet habe.

