

úkazy v dnešní době, kdy, jak říká, „na místo náboženské hysterie starých časů nastupuje hysterie hospodářská a politická“, a následně shrnuje své vylíčení lidí, žijících v oněch autoritářských dobách, jako „terorizovanou a zbídačelou populaci zlomenou pod tlakem takřka neuvěřitelného strádání a nebezpečí“. Je třeba se tázat, který postoj je více křesťanský – ten, který se chce vrátit k „nenarušené harmonii a jednotě“ středověku, nebo ten, který chce užívat rozumu v zájmu osvobození lidstva od útlaku a morových ran?

A přece přinejmenším část autoritářské středověké církve úspěšně cejchovala takový praktický humanismus jako něco „světského“ či „epikurejského“, něco charakteristického pro lidi, jejichž jedinou ambicí je „plnit si břicha jako zvěř“. Výrazy jako „epikurejství“, „materialismus“ a „empirismus“ (tj. filosofie Démokritova, jednoho z největších ve *velké generaci*) se tak staly synonymy pro zkaženost, a kmenový idealismus Platónův a Aristotelův byl vynášen jako svého druhu křesťanství před Kristem. Zde se nachází pravá příčina obrovské autority Platónovy a Aristotelovy dokonce i v našich dobách – v tom, že středověké autoritářství přejalo jejich filosofii. Nesmíme však zapomínat, že vně totalitního tábora přežívá spíše jejich sláva než skutečný vliv na život lidí. A přestože jméno Démokritovo není často vyslovováno, jeho věda i jeho etika jsou dosud velice živé.

Hegel a nový tribalismus

Hegelova filosofie je... tak hlubokým zkoumáním myšlení, že z větší části zůstává nesrozumitelná...

J. H. Stirling

I

Hegel, pramen všeho novodobého historicismu, byl přímým následovníkem Hérakleita, Platóna a Aristotela. Hegelovi se podařily ty nejzáračnější kousky. Mistr logiky – pro jeho všemocnou dialektiku bylo hračkou vykouzlit fyzicky reálné králíky z čistě metafyzického klobouku. Tak, vycházející z Platónova dialogu *Timaios* a jeho číselné mystiky, Hegel podal čistě filosofický „důkaz“ (114 let po Newtonových *Principia*), že planety se musí pohybovat podle Keplerových zákonů. Dokonce vydedukoval¹ skutečné rozestavení planet a dokázal, že mezi Marsem a Jupiterem nemůže existovat žádná planetka (jeho pozornosti bohužel uniklo, že jedna taková planetka byla objevena několik měsíců předtím). Podobným způsobem dokázal, že zmagnetizováním železa zvýšíme jeho hmotnost, že si Newtonovy teorie setrvačnosti a přitažlivosti navzájem *odporují* (pochopitelně nemohl předvídat, že Einstein dokáže *identitu* setrvačné a gravitující masy) a mnoho dalších věcí tohoto druhu. Že takováto překvapivě mocná filosofická metoda byla brána vážně, lze snad – i když jen zčásti – vysvětlit zaostalostí německých přírodních věd té doby. Ve skutečnosti ji zprvu nijak vážně nebrali vážní lidé, jako třeba Schopenhauer nebo J. F. Fries, a každopádně ne ti vědci, kteří by spolu s Démokritem² „raději objevili jednu kauzální zákonitost, než byli vládci Persie“ (D 118 / S 125). Hegelovu pověst vybudovali ti, kteří dávají přednost rychlému zasvěcení do hlubších tajemství světa před pracnou odborností vědy, která může nakonec jen zklamat svou nedostatečnou mocí vyřešit všechny záhady. Brzy totiž přišli na to, že nic se nedá tak snadno aplikovat na jakýkoli problém jako hegelovská *dialektika*, že nic přitom nepůsobí takovým dojmem účtyhodné obtížnosti (třebaže ve skutečnosti jen zdánlivé) a nic nedosahuje tak rychle a s jistotou impozantních úspěchů. Nic jiného

pochází
českého
ští gymn
ky a int
vídeňsk
univerz
hlavně r
a diskut
uměleck
absolvu
sobí jak
vídeňsk

Roku
schung
dílo zás
se filoso
r. 1937
v novoze
hrozcín

Běhe
význam
ké práce
*historici
ciety and
a její ne
nastupuj
kde půse
fesor filo
na povýš*

Od pá
rovu prá
žádnou o
význam
mj. v sou
ons (196
Pro rozs
*The Phil
psal inte
velkou č
na i sam*

nelze použít tak lacino a s takovým minimem vědecké erudice a nic jiného nevyvolá tak úchvatnou vědeckou atmosféru jako hegelovská *dialektika*, tajemná metoda nahrazující „neplodnou formální logiku“. Hegelovým úspěchem začal „věk nepoctivosti“ (jak Schopenhauer³ označil období německého idealismu) a „věk nezodpovědnosti“ (jak charakterizuje K. Heiden období moderního totalitarismu), nejprve nezodpovědnosti intelektuální a později, jako jeden z jejích důsledků, nezodpovědnosti morální; nový věk ovládaný magií vznešeně znějících slov a silou žargonu.

Abych už předem odradil čtenáře od snahy brát Hegelův bombastický a nesrozumitelný žargon příliš vážně, ocituji zde několik jeho úžasných poznatků týkajících se zvuku a zvláště vztahu mezi zvukem a teplem. Dal jsem si práci, abych ten žvást z Hegelovy *Filosofie přírody*⁴ přeložil co nejvěrněji: „§ 302. Zvuk je změna specifické konfigurace materiálních částí a její negace; pouze *abstraktní* nebo takřkajíc pouze ideální *idealita* této specifické. Avšak tato změna je tím sama bezprostředně negací materiálního specifického trvání; ta je tudíž *reálnou idealitou* specifické tíhy a koheze – *teplo*. Ohřívání se zvucích těles, stejně jako těles udeřených nebo třených, je projevem tepla, které vzniká podle příslušného pojmu se zvukem.“ Existují tací, kteří stále věří v Hegelovu upřímnost nebo kteří váhají, zda jeho záhadnost neznačí myšlenkovou hloubku a plnost spíše než prázdnotu. Rád bych, aby si pozorně přečetli poslední větu – jedinou srozumitelnou – z citované pasáže, neboť v ní se Hegel odhaluje. Ta věta totiž očividně neříká nic jiného, než že „ohřívání se zvucích těles... je teplo... a zvuk“. Nabízí se otázka, zda Hegel podlehl sebeklamu, hypnotizován vlastním závrtným žargonem, nebo zda si vytyčil troufalý cíl oklamat a očarovat ostatní. Jsem přesvědčen, že platí to druhé, zvláště když přihlídneme k tomu, co Hegel napsal v jednom ze svých dopisů. V dopise datovaném dva roky před vydáním své *Filosofie přírody* se Hegel vyjadřuje o jiné *Filosofii přírody*, jejímž autorem byl jeho bývalý přítel Schelling: „Zabýval jsem se příliš mnoho ... diferenciálním počtem, fyzikou, přírodopisem, chemií,“ holedbá se Hegel v dopise (ve skutečnosti jen blufuje), „než abych se dal napálet tou šarlatánskou filosofií přírody, filosofováním jen z obrazotvornosti a bez znalosti, ... které vydává pouhé nápady, a to i pošetilé, za myšlenky.“ To je naprosto správná charakteristika Schellingovy metody, tedy nestoudného hochštaplerství, jež si ovšem

Hegel sám zakrátko osvojil nebo spíše ještě prohloubil, jakmile si uvědomil, že u vhodného publika vede k úspěchu.

Přesto by se Hegel pravděpodobně nestal nejvlivnější postavou německé filosofie, nebýt autority pruského státu v pozadí. Shodou okolností se stal prvním oficiálním filosofem prušáctví, ustaveným v době feudální „restaurace“ po napoleonských válkách. Stát jeho žáky prosazoval (Německo mělo a dosud má státem řízené university) a žáci zase prosazovali jeden druhého. A přestože většina z nich se hegelovství později oficiálně zřekla, hegelizující filosofové ovládli a dosud ovládají filosofickou výuku, a tím nepřímou i střední školy v Německu. (Z německojazyčných universit zůstaly poměrně nedotčeny ty v římskokatolickém Rakousku – jako ostrovy v záplavě.) Když takto dosáhlo hegelovství obrovského rozmachu na evropském kontinentu, bylo přirozené, že získalo i v Británii podporu těch, kdo se domnívali, že tak obrovské hnutí musí mít koneckonců něco do sebe, a pustili se do hledání toho, co Stirling nazval *Hegelovým tajemstvím*. Přitahoval je pochopitelně Hegelův „vyšší“ idealismus a jeho volání po „vyšší“ morálce a snad se trochu obávali, že je sbor Hegelových žáků zařadí mezi ty nemorální: vždyť i ti skromnější hegelovci⁵ prohlašovali o svých naukách, že „jsou přínosem..., který musí být stále znovu vybojován tvář v tvář útokům mocí naprosto nepřátelských duchovním a morálním hodnotám“. Někteří skutečně brilantní myslitelé (mám na mysli hlavně McTaggart) se pokoušeli o konstruktivní idealistické myšlení, které značně převyšovalo Hegelovu úroveň; nedostali se však o nic dál, než že vytvořili báječné terče pro stejně brilantní odpůrce. Mimo kontinentální Evropu zájem o Hegela postupně upadal, a to především během posledních dvaceti let.

Jestliže je tomu tak, proč se tedy o Hegela dále starat? Odpověď zní, že Hegelův vliv zůstává nadále mimořádně silný, přestože přírodovědci ho nikdy nebrali příliš vážně a mnozí filosofové (s výjimkou evolucionistů)⁶ už o něj začínají ztrácet zájem. Hegelův vliv – a hlavně vliv jeho žargonu – je stále velmi silný v morální a sociální filosofii a v sociálních a politických vědách (s jedinou výjimkou ekonomie). Především ve filosofii dějin, politiky a výchovy je dosud hegelovství do velmi značné míry směřodáté. Nejdrastičtější je to vidět v politice: extrémní marxistická levice, konzervativní střed i extrémní fašistická pravice – ti všichni zakládají své politické filosofie na Hegelovi. Levice nahrazuje v Hegelově historicistickém schématu boj národů bojem

třídním, extrémní pravice zase rasovým, ale obě strany z Hegela více či méně vědomě vycházejí. (Konzervativní střed si svou příbuznost s Hegelem zpravidla vůbec neuvědomuje.)

Čím se dá tak obrovský vliv vysvětlit? Mým hlavním cílem sice není tento jev vykládat, nýbrž s ním bojovat; pokusím se tu nicméně o náznak vysvětlení. Filosofové z nějakého důvodu mají sklon (a to i v dnešní době) chovat se trochu jako mágové. Filosofie bývá považována za cosi zvláštního a nepřístupného, co se zabývá podobnými záhadami jako náboženství, ale ne tak, aby to mohlo být „zjeveno maličkým“ nebo obyčejným lidem; na to je filosofie prý příliš hluboká a je spíše jakýmsi náboženstvím a teologií intelektuálů, učenců a mudrců. Hegelovství této lidové představy filosofie vypadat. Ví o všem všechno. Má pohotově odpověd' na jakoukoli otázku. A vskutku, kdo může mít jistotu, že ta odpověd' není pravdivá?

To však není hlavní příčina Hegelova úspěchu. Jeho vliv a potřebu s ním bojovat pochopíme možná lépe, když stručně uvážíme obecnou historickou situaci.

Za renesance se začíná rozpadat středověké autoritářství. Na evropském kontinentu však jeho politická forma – středověký feudalismus – nebyla před Francouzskou revolucí vážně ohrožena. (Reformace jej jen posílila.) Boj za otevřenou společnost znovu začal až s myšlenkami roku 1789 a feudální monarchie brzy zakusily vážnost tohoto nebezpečí. Když r. 1815 reakce v Prusku obnovovala svou vládu, naléhavě potřebovala vhodnou ideologii. Hegel byl angažován, čehož docílil tím, když vdechl nový život myšlenkám prvních velkých nepřátel otevřené společnosti: Hérakleita, Platóna a Aristotela. Tak jako Francouzská revoluce znovu objevila věčné ideje *velké generace* a křesťanství, volnost, rovnost a bratrství všech lidí, tak Hegel znovu objevil platónské myšlenky, které stojí v pozadí věčné vzpoury proti svobodě a rozumu. Hegelovství je znovuzrození tribalismu. Historický význam Hegela lze spatřovat v tom, že představuje „chybějící článek“ mezi Platónem a moderní formou totalitarismu. Většina moderních totalitaristů si vůbec není vědoma toho, že jejich názory mají původ u Platóna. Mnozí si však jsou vědomi Hegelova vlivu a všichni vyrůstali v tíživé atmosféře hegelovství. Vštěpovali jim úctu ke státu, k dějinám a k národu. (Můj názor na Hegela ovšem předpokládá, že Platóna vykládal stejně jako já, tedy jako totalitaristu, pokud uijeme

toto moderní označení: z Hegelovy kritiky Platóna ve *Filosofii práva* opravdu lze ukázat, že jeho interpretace je s naší ve shodě.⁷⁾

Aby čtenář bezprostředně viděl, jak Hegel podle Platónova vzoru zbožštil stát, ocituji zde několik pasáží, než přistoupím k analýze Hegelovy historicistické filosofie. Tyto pasáže ukazují, že Hegelův radikální kolektivismus je inspirován Platónem néméně než Fridrichem Vilémem III., pruským králem v kritické době během Francouzské revoluce a po ní. Jejich názor je, že stát je vším a jednotlivec ničím; jednotlivec totiž za všechno vděčí státu: za svou fyzickou i duchovní existenci. To je poselství, jež nám zanechali Platón, prušáctví Fridricha Viléma i Hegel. „Obecno je obsaženo ve státě,“ píše Hegel.⁸⁾ „Stát je božská idea, jak existuje na zemi... Musíme proto ctít stát jako pozemské božstvo a rozumět tomu, že když je těžké pochopit přírodu, je ještě nekonečně obtížnější chápat stát... Stát je chod boha ve světě... Stát je organismus, a k dokonalému státu patří bytostně vědomí a myšlení. Stát proto ví, co chce... Stát je skutečný a... pravá skutečnost je nutnost: co je skutečné, je v sobě nutné... Stát... existuje kvůli sobě... Stát je existujícím, skutečně mravním životem.“ Tento výběr výroků dostatečně ukazuje Hegelův platonismus a jeho důraz na absolutní morální autoritu státu, která je nadřazena veškeré osobní morálce, veškerému svědomí. Je to zajisté bombastický a hysterický platonismus, ale díky tomu je spojení od platonismu k modernímu totalitarismu o to zřejmější.

Někdo by se mohl zeptat, zda Hegel touto službou a svým vlivem na dějiny neprokázal svou genialitu. Nepřikládám této otázce velký význam, neboť vynášení geniality je plodem romantismu a mimoto se nedomnívám, že úspěch něco dokazuje nebo že dějiny nás soudí – tyto představy patří právě k hegelovství. A pokud jde o Hegela, nemyslím si ani, že byl talentovaný. Jeho němčina je nestravitelná. Jak připouštějí i jeho nejhornlivější zastánci,¹⁰⁾ jeho styl je „nesporně skandální“. A pokud jde o obsah jeho spisů, převyšuje ostatní jen svým nesrovnatelným nedostatkem originality. V Hegelových spisech není nic, co by nebylo někdy dříve řečeno lépe. V jeho apologetice není nic, co by nepřevzal od svých apologetických předchůdců.¹¹⁾ Hegel však sestavil všechny ty vypůjčené myšlenky a metody do jednotné soustavy a k jedinému cíli – k boji proti otevřené společnosti, a tedy ke službě svému zaměstnavateli, Fridrichu Vilémovi pruskému. Hegelova temnota a devalvace rozumu je zčásti nutným prostředkem

k dosažení onoho cíle a zčásti nahodilým, leč velice přiměřeným vyjádřením stavu jeho mysli. Celý ten příběh o Hegelovi by věru nestál za vypravování, nebýt oněch neblahých následků, jež ukazují, jak snadno může být klaun „tvůrcem dějin“. Tragikomický vzestup „německého idealismu“, navzdory odporným zločinům, k nimž vedl, připomíná více než co jiného komickou operu, a tyto počátky snad pomohou vysvětlit, proč je tak těžké rozhodnout, zda jeho pozdější hrdinové utekli z jeviště Wagnerových velkých teutonských oper nebo z Offenbachových frašek.

Mé tvrzení, že Hegelova filosofie měla nízký motiv, totiž zájem na restauraci pruské vlády Fridricha Viléma III., a že ji tedy nelze brát docela vážně, není nic nového. Tento příběh byl dobře znám všem těm, kdo znali politickou situaci, a byl i volně šířen těmi nemnohými, kteří byli natolik nezávislí, že si to mohli dovolit. Nejlepším svědkem je Schopenhauer: sám konzervativní, ne-li reakční¹² platónský idealista, ovšem jako člověk neobyčejně poctivý a cenící si výše než čehokoli jiného pravdy. Nelze pochybovat o tom, že pokud jde o filosofii, nemohli bychom v té době najít kompetentnějšího soudce. Schopenhauer měl to potěšení znát Hegela osobně a jako příhodné motto k Hegelově filosofii navrhl Shakespearova slova¹³ „tlach bláznivých úst bez rozumu“, zároveň vykreslil následující výtečný mistrův portrét: „Hegel, dosazený shora světskou mocí a úředně prohlášený za filosofického velikána, byl nízký, bezduchý, odporný a nevědoucí šarlatán, jenž s bezpříkladnou drzostí splácá dohromady pošetilost s nesmyslem, což bylo jeho najatými stoupenci vytroubeno jako nehybnoucí moudro a hlupáky za ně přijato, čímž povstal tak ohromný a jednotný obdivný chorál, jaký předtím nikdo nikdy neslyšel. Obrovské pole duchovního vlivu, jež takovému muži bylo mocensky vytvořeno, mělo za následek intelektuální zkázu celé jedné generace učenců.“ Jinde Schopenhauer popisuje politickou hru hegelovství následovně: „Filosofie, jejíž reputaci právě napravil Kant, se brzy stala nástrojem různých zájmů: státních zájmů shora, osobních zdola... Hybné síly tohoto hnutí nejsou, v protikladu ke všem těm slavnostním pózám a výkladům, nikterak ideální, nýbrž velice reálné, a to osobní, úřední, klerikální, politické – zkrátka materiální... Stranické zájmy uvádějí do pohybu mnohá pera údajných filosofů... Pravda je zcela určitě to poslední, oč jim jde... Filosofie je zneužívána ze strany státu jako nástroj, z opačné strany jako prostředek k výdělku... Může někdo

skutečně věřit, že při tom světlo světa spatří také pravda, alespoň jako vedlejší produkt?... *Vlády si z filosofie udělaly prostředek ve službách státních zájmů a učenci v ní našli dobrou obživu...*“ Schopenhauerův názor na Hegela coby placeného agenta pruské vlády potvrzuje – abychom uvedli jen jeden příklad za všechny – i Schwegler, Hegelův obdivovatel a žák.¹⁴ Schwegler o Hegelovi říká: „Jeho sláva a jeho dalekosáhlá působnost se však datují až poté, co byl r. 1818 povolán do Berlína. Zde se kolem něho vytvořila početná, stále se rozšiřující a nesmírně aktivní škola, zde také dosáhl díky svým stykům s pruským úřednictvem jistého administrativního vlivu a jeho systém byl přijat za státní filosofii. To nebylo ku prospěchu vnitřní čistoty jeho filosofie ani její morální důvěryhodnosti.“ Schweglerův překladatel J. H. Stirling,¹⁵ první apoštol hegelovství v Británii, samozřejmě hájí Hegela proti Schweglerovi a varuje čtenáře, aby nebrali příliš doslova „malou Schweglerovu narážku na Hegelovu filosofii coby filosofii státní“. O několik stran dále však Stirling zcela neúmyslně potvrzuje Schweglerovu prezentaci faktů i názor, že si Hegel sám byl vědom stranickosti a apologetické funkce své filosofie. (Materiál citovaný¹⁶ Stirlingem svědčí o tom, že se Hegel o funkci své filosofie vyjadřoval dost cynicky.) O kousek dále Stirling nevědomky odhaluje „Hegelovo tajemství“, když dospívá k následujícím poetickým, ale i prorockým sdělením,¹⁷ v nichž naráží na bleskový útok Pruska na Rakousko v r. 1866: „Nevděčí Prusko za svůj mocný rozmach a rychle se rozvíjející organizaci Hegelovi, a to hlavně jeho filosofii etiky a politiky? Není vskutku sám neochvějný Hegel centrem této organizovanosti, jež nechává uzrát plán v neviditelném mozku a jež jako blesk udeří rukou, již propůjčily váhu masy? Pokud jde o hodnotu této organizace, bude vše hned jasnější, uvedu-li, že zatímco v konstituční Anglii jsou majitelé akcií a dluhopisů ruinováni převládající obchodnickou nemravností, běžní akcionáři Pruských drah se mohou spoléhat na svých jistých 8,33 procent.“ Něco tedy konečně hovoří ve prospěch Hegela!

„Základní Hegelovy rysy musí být teď myslím každému čtenáři jasné. Od Hegela jsem toho tolik získal...“, pokračuje Stirling ve svém chvalo zpěvu. Já rovněž doufám, že základní Hegelovy rysy jsou nyní jasné, a věřím, že Stirlingovy zisky unikly hrozbě obchodnické nemravnosti nehegelovské a konstituční Anglie.

(Nemohu odolat tomu, abych v této souvislosti nezmínil, že marxističtí filosofové, kteří mají vždy připravený výklad o tom, jak jsou

teorie jejich protivníků ovlivněny třídními zájmy, zapominají použít této metody i u Hegela. Místo aby ho odhalili jakožto obhájce pruského absolutismu, litují,¹⁸ že se dílo zakladatele dialektiky, zejména jeho *Logika*, nečte více v Británii – na rozdíl od Ruska, kde jsou zásluhy Hegelovy filosofie obecně a jeho *Logiky* obzvláště oficiálně uznávány.)

Vraťme se k problematice Hegelových politických motivů. Myslim, že máme více než postačující důvod k podezření, že jeho filosofie byla ovlivněna zájmy pruské vlády, jejímž byl zaměstnancem. Za absolutismu Fridricha Viléma III. však takový vliv obnášel více, než mohli Schopenhauer nebo Schwegler vědět: teprve v posledních desetiletích totiž byly zveřejněny dokumenty ukazující jasnost a důslednost, s níž král trval na úplném podřízení veškeré učenosti státnímu zájmu. V jeho vzdělávacím programu čteme:¹⁹ „Abstraktní vědy, které zasahují pouze akademický svět a slouží jen k osvětlení této skupiny, nemají proto pochopitelně pro blaho státu žádnou hodnotu; bylo by bláznovstvím je úplně zakázat, ale bude jen prospěšné, vymezí-li se jim patřičné meze.“ K Hegelovu povolání do Berlína v r. 1818 došlo v době vzestupu reakce, v době, kdy král chtěl očistit svou vládu od reformátorů a národních liberálů, kteří mu tolik pomohli v „osvobozené válce“. Vezmeme-li v úvahu tuto skutečnost, nabízí se otázka, zda Hegelovo jmenování nebylo krokem k „udržení filosofie v patřičných mezích“, resp. k její prospěšnosti a službě pro „blaho státu“, to jest pro Fridricha Viléma a jeho absolutní vládu. Stejná otázka se nabízí, čteme-li, co napsal o Hegelovi jeden jeho velký obdivovatel:²⁰ „V Berlíně zůstal až do své smrti r. 1831 jako uznávaný diktátor jedné z nejmocnějších filosofických škol v dějinách myšlení.“ (Myslím, že bychom měli slovo „myšlení“ nahradit obratem „absence myšlení“, neboť nevím o ničem, co by mohl diktátor mít společného s dějinami myšlení, byť byl diktátorem filosofie. Jinak je však tento citát až příliš pravdivý. Koordinovaným úsilím se této mocné škole například podařilo společným mlčením skrýt před světem na celých čtyřicet let samu existenci Schopenhauerovu.) Vidíme, že Hegel možná opravdu měl moc „udržet filosofii v patřičných mezích“, a naše otázka je tedy zcela na místě.

Ve zbývajících částech této kapitoly se pokusím ukázat, že veškerou Hegelovu filosofii lze interpretovat jako ráznou odpověď na tuto otázku – a to odpověď kladnou. Pokusím se ukázat, v jakém světle se

hegelovství ukazuje, když je vyložíme tímto způsobem, tedy jako obhajobu prušáctví. Svou analýzu jsem rozdělil do tří částí, probíraných v oddílech II, III a IV této kapitoly. Oddíl II pojednává o Hegelově historicismu a morálním pozitivismu a o dosti záhadném teoretickém zázemí těchto teorií – o dialektické metodě a tzv. filosofii identity. Oddíl III se zabývá vznikem nacionalismu. V oddílu IV řeknu něco o Hegelově vztahu k Burkovu. A v oddílu V se podívám na závislost moderního totalitarismu na Hegelově učení.

II

Analýzu Hegelovy filosofie zahájím obecným srovnáním Hegelova a Platónova historicismu.

Platón měl za to, že ideje čili esence jsou *prvotní* před uplývajícími věcmi a že trend veškerého vývoje lze vykládat jako pohyb vzdalující se dokonalosti idejí, a tedy jako úpadek, jako pohyb směrem k zániku. Zejména dějiny států jsou dějinami degenerace, a k té dochází vposledku následkem rasové degenerace vládnoucí třídy. (Musíme tu mít na paměti těsnou vazbu platónských pojmů „rasa“, „duše“, „přirozenost“ a „esence“.)²¹ Hegel byl stejně jako Aristotelés přesvědčen, že ideje neboli esence jsou v pohybujících se věcech, nebo přesněji (nakolik lze u Hegela počítat s přesností) Hegel učí, že jsou identické s věcmi v pohybu. „Všechno skutečné je idea,“ říká.²² To ale neznamená, že se tak uzavírá propast, kterou Platón rozevřel mezi esencí a jejím smyslovým zjevem. Hegel totiž píše: „Jakákoli zmínka o esenci předpokládá, že rozlišujeme mezi esencí a bytím“ (věci), „... na bytí ve srovnání s esencí pohlížíme spíše jako na výskyt nebo zdání... Řekli jsme už, že všechno má esenci, to znamená, že věci nejsou tím, čím se bezprostředně jeví.“ Dále, stejně jako Platón a Aristotelés, i Hegel chápe esenci, přinejmenším u organismů (a tedy také u států), jako duši nebo „ducha“.

Na rozdíl od Platóna však Hegel neučí, že vývoj neustále se měnícího světa je upadání, pohyb pryč od ideje směrem k zániku. Tak jako Speusippos a Aristotelés učí i Hegel, že obecný trend míří spíše k idejím, a jde tedy o pokrok. I když spolu s Platónem říká,²³ že „pominější věc má svůj základ a původ v esenci“, trvá Hegel – na rozdíl od Platóna – na tom, že se vyvíjejí i esence. V Hegelově světě, jako v Hérakleitově, je vše v pohybu, a podstaty – které Platón zavedl, aby získal něco stabilního – nejsou výjimkou. Pohyb však neznamená

úpadek. Hegelův historicismus je optimistický. Jeho esence a duch se – stejně jako Platónovy duše – pohybují samy od sebe; rozvíjejí samy sebe nebo, použijeme-li modernějších obrátů, dochází k jejich „emergenci“ a „autopoiési“. Usměrnují svůj vlastní vývoj ve smyslu Aristotelovy „účelné příčiny“ neboli, jak říká Hegel,²⁴ vyvíjejí se k „realizujícímu se a realizovanému účelu v nich samých“. Tento účel či cíl vývoje esencí nazývá Hegel „absolutní idea“ nebo „Idea“. (Hegel říká, že tato Idea je značně komplexní: je to – vše v jednom – krása, poznání a praktická činnost, pochopení, Nejvyšší dobro a Vědecky pojmávaný vesmír. Věru však není třeba zabývat se takovými drobnými obtížemi.) Lze říci, že v Hegelově světě v pohybu dochází k „emergenci“ či „tvořivému vývoji“,²⁵ přičemž každé stadium v sobě obsahuje stadia předešlá, z nichž vzešlo, a každé zároveň překonává všechna předchozí stadia a blíží se ke stále vyšší dokonalosti. Obecný zákon vývoje je tedy zákon pokroku; později ale uvidíme, že se nejedná o pokrok jednoduchý a přímočarý, nýbrž o pokrok „dialektický“.

Jak ukazují citované úryvky, kolektivistu Hegel si – stejně jako Platón – představuje stát jako organismus a ve stopách Rousseaua, který tento organismus vybavil kolektivní „obecnou vůlí“, mu Hegel připisuje vědomou a myslící esenci, jeho „rozum“ či „duch“. Tento duch, jehož „samou esencí je aktivita“ (což ukazuje závislost na Rousseauovi), je zároveň kolektivním *duchem národa*, jenž vytváří stát.

Pro esencialistu poznat či pochopit stát znamená poznat jeho esenci či ducha. V předchozí kapitole jsme se dozvěděli,²⁶ že esenci a její „potenciality“ můžeme poznat jen z její „skutečné“ historie. Dostáváme se tak k ústřednímu bodu historicistické metody – poznat sociální instituce, jako je stát, znamená studovat jejich historii, historii jejich „ducha“. A vyplývají z toho dva další historicistické důsledky, o nichž jsme rovněž mluvili už v minulé kapitole. Duch národa determinuje jeho (dosud) skrytý historický osud. Každý národ, který se chce „uskutečnit“, musí prosadit svou jedinečnost či duši tím, že vstoupí na „jeviště dějin“, totiž do boje s ostatními národy – a boj se vede o světovou nadvládu. Odtud vidíme, že Hegel s Hérakleitem věří, že boj je otcem a králem všeho. Jako Hérakleitos i on se domnívá, že válka je spravedlivá. „Světové dějiny jsou světovým soudem,“ píše Hegel. Jako Hérakleitos i Hegel zobecňuje toto učení a rozšiřuje je i na svět přírody: rozpory a protiklady věcí, polaritu protikladů atd.

vykládá jako druh boje a jako hybnou sílu přírodního vývoje. A jako Hérakleitos i Hegel věří v jednotu či identitu protikladů. Jednota protikladů hraje v evoluci, v „dialektickém“ pokroku, tak zásadní roli, že můžeme označit tyto dvě hérakleitovské myšlenky – boj protikladů a jejich jednotu či totožnost – za ústřední myšlenky Hegelovy *dialektiky*.

Až dosud se tato filosofie jeví jako únosný a slušný historicismus, kterému ale snad poněkud chybí originalita,²⁷ a zdálo by se, že není důvod nazývat ji šarlatánstvím, jak činil Schopenhauer. Tento dojem ale mizí, když obrátíme pozornost k Hegelově dialektice. Hegel totiž předkládá svou metodu s odvoláním na Kanta, jenže ten se ve svém útoku na metafyziku (jehož prudkost lze odhadnout z motta mého „Úvodu“) pokusil ukázat, že veškeré spekulace takového druhu jsou neudržitelné. Hegel se vůbec nepokusil Kanta vyvrátit. Uklonil se mu, a pak jeho názor překroutil v pravý opak. Podívejme se, jak se Kantova „dialektika“ – útok na metafyziku – proměnila v hegelovskou „dialektiku“, hlavní nástroj metafyziky.

Kant ve své *Kritice čistého rozumu* pod vlivem Huma tvrdil, že když se čistá spekulace neboli rozum odváží do oblasti, kde ji nelze ověřit možnou zkušeností, je náchylná zaplést se do rozporů čili „antinomií“ a produkovat to, co Kant jednoznačně popsal jako „pouhé fantazie“, „nesmysl“, „iluze“, „neplodný dogmatismus“ a „povrchní domnělou vševědoucnost“.²⁸ Pokusil se ukázat, že ke každému metafyzickému tvrzení neboli ke každé *tezi*, týkající se např. vzniku světa nebo existence Boha, existuje opačné tvrzení neboli *antiteze*, přičemž k oběma tvrzením lze dospět z týchž východisek a lze je dokázat s tímž stupněm „evidence“. Jinak řečeno, mimo pole zkušenosti nemají naše spekulace žádný vědecký status, neboť ke každému argumentu musí existovat stejně platný protiargument. Kantovým záměrem bylo jednou provždy zastavit onu „prokletou plodnost“ metafyzických pisálků. Ale výsledek byl naneštěstí naprosto odlišný. Kant docílil jen toho, že pisálkové přestali používat racionální argumentace: vzdali se pokusů poučit, ale nikoli pokusů uhranout veřejnost (jak to formuluje Schopenhauer).²⁹ Na tomto vývoji nese sám Kant nepochybně dost značnou vinu: nejasnou dikcí svého díla (které psal ve velkém spěchu, i když po dlouhých letech přemýšlení) značně přispěl k dalšímu poklesu beztak nízké úrovně srozumitelnosti německého teoretického písemnictví.³⁰

Žádný z metafyzických pisálků, kteří přišli po Kantovi, se ho nijak nepokusil vyvrátit,³¹ a speciálně Hegel měl dokonce tu opovržlivost blahosklonně pochválit Kanta za to, že „oživil dialektiku, kterou znovu uvedl na čestné místo“. Učil, že Kant správně poukázal na antinomie, ale že se mýlil, když je považoval za cosi znepokojivého. Patří prostě k přirozenosti rozumu, že musí sám sobě odporovat, tvrdil Hegel; nejedná se o slabost našich lidských schopností, nýbrž vlastní esenci veškeré rozumovosti je, že musí pracovat s kontradikcemi a antinomiemi, neboť jedině touto cestou *se rozum vyvíjí*. Hegel tvrdil, že Kant analyzuje rozum jako něco statického, že zapomíná na vývoj lidstva a na naše dědictví po minulých generacích. Avšak to, co rádi nazýváme svým vlastním rozumem, není nic jiného než produkt činnosti minulých generací, výsledek historického vývoje sociální skupiny, v níž žijeme, národa. Tento vývoj probíhá *dialekticky*, to znamená v jakémsi trojdobém rytmu. Za prvé je předložena *teze*; ta ovšem vyvolá kritiku a odporují jí protivníci tvrdící opak, *antitezi*. Konflikt těchto názorů povede k *syntéze*, tedy k jakémusi sjednocení protikladů, kompromisu mezi nimi nebo spíše jejich smíření na vyšší úrovni. Syntéza do sebe takřkajíc pojme obě původní protichůdná stanoviska tím, že je překoná – promění je ve své složky, a tím je neguje, povýší a uchová. Jakmile dojde k syntéze, celý proces se může opakovat na vyšší úrovni, již bylo právě dosaženo. To je ve zkratce trojdobý rytmus pokroku, který Hegel nazývá „dialektickou triádou“.

Rád připouštím, že to není špatný popis cesty, jíž se někdy může ubírat kritická diskuse, a tedy i vědecké myšlení. Každá kritika totiž sestává v poukázání na nějaké kontradikce nebo nesrovnalosti, a vědecký pokrok spočívá z velké části v eliminaci kontradikcí, kdekoli je najdeme. To ovšem znamená, že vědecký postup vychází z toho, že *kontradikce jsou nepřipustné a že se jim lze vyhnout*, takže objevení kontradikce nutí vědce starat se ze všech sil, aby ji překonal. Jakmile totiž připustíme kontradikci, celá věda se musí zhroutit.³² Hegel si však ze své dialektické triády bere docela jiné poučení. Jelikož skrze kontradikce věda postupuje kupředu, Hegel dochází k závěru, že jsou nejen přípustné a nevyhnutelné, ale také vysoce žádoucí. Tato hegelovská nauka musí zničit veškerou argumentaci a veškerý pokrok, neboť jestliže kontradikce jsou nevyhnutelné a žádoucí, není třeba je eliminovat a s veškerým pokrokem je nutně konec.

To je ale jen jedna z ústředních myšlenek hegelovství. Hegelovým záměrem je podle libosti zacházet se všemi kontradikcemi. „Věc je kontradikce,“ tvrdí,³³ a hájí tak pozici, která znamená nejen konec veškeré vědy, ale veškeré racionální argumentace. A důvod, proč si přeje připustit kontradikce, je jeho přání učinit přítrž racionální argumentaci a s ní vědeckému a intelektuálnímu pokroku. Znemožněním argumentace a kritiky zamýšlí učinit svou vlastní filosofii odolnou proti veškeré kritice, aby se mohla stát *opevněným dogmatismem* bezpečným před každým útokem, a tím nepřekonatelným vrcholem veškerého filosofického vývoje. (Zde máme první příklad typického *dialektického zvratu*: myšlenka pokroku, populární v době směřující k Darwinovi, ale odporující konzervativním zájmům, je překroucena ve svůj opak, v myšlenku vývoje, který dospěl k cíli – zadržného vývoje.)

Tolik o Hegelově dialektické triádě, jednom ze dvou pilířů, na nichž jeho filosofie spočívá. Význam této teorie bude jasnější, až postoupíme k jejímu použití.

Druhým pilířem hegelovství je tzv. *filosofie identity*. Jedná se o aplikaci dialektiky. Nemám v úmyslu mrhat čtenářovým časem nějakými pokusy dát této teorii dobrý smysl, zvláště když jsem se o to pokusil jinde.³⁴ V tom hlavním není totiž filosofie identity ničím jiným než nestoudnou dvojznačností a neobsahuje nic jiného než (Hegelovými slovy) „fantazie, dokonce slabomyslné fantazie“. Je to bludiště stínů a ozvěn dávných filosofii – Hérakleitovy, Platónovy, Aristotelovy, jakož i Kantovy a Rousseauovy – a v onom bludišti se odehrává jakýsi čarodějnický sabat, kterým se snaží Hegel zmást a uhranout naivního diváka. Ústřední myšlenkou a současně pojítkem mezi Hegelovou dialektikou a filosofii identity je Hérakleitovo učení o jednotě protikladů. „Cesta nahoru a cesta dolů je táž,“ řekl Hérakleitos, a Hegel opakuje: „cesta na západ a cesta na východ je táž.“ Hérakleitovo učení o jednotě protikladů aplikuje Hegel na mnoho příkladů z dávných filosofii, jež jsou přitom „redukovány na komponenty“ Hegelova vlastního systému. Esence a idea, jedno a mnohé, substance a akcident, forma a obsah, subjekt a objekt, bytí a stávání se, všechno a nic, změna a klid, skutečnost a možnost, realita a zdání, hmota a duch – všichni tito duchové minulosti straší v mozku velkého diktátora, zatímco ten předvádí své číslo s balonem, s nafouknutým a fiktivním problémem Boha a Světa. V jeho šílenství však je metoda,

a dokonce pruská metoda. Za zdánlivým zmatkem se totiž skrývají zájmy absolutistické monarchie Fridricha Viléma. Filosofie identity slouží k ospravedlnění stávajícího řádu. Jejím hlavním výtěžkem je *etický a právní pozitivismus* – učení o tom, že to, co je, je dobré, neboť nemohou být jiná měřítka než stávající měřítka –, jde o nauku o *právu silnějšího*.

Jak tato nauka vzniká? Čistě pomocí sledu ekvivokací. Platón, jehož formy čili ideje jsou naprosto odlišné od „idejí v mysli“, řekl, že pouze ideje jsou skutečné a že pomíjivé věci jsou neskutečné. Hegel přejímá z tohoto učení rovnici *ideální = reálné*. Kant mluvil ve své dialektice o „idejích čistého rozumu“ a užíval výrazu „idea“ ve smyslu „ideje v mysli“. Hegel z toho přejímá myšlenku, že ideje jsou něco mentálního, duchovního či racionálního, což lze vyjádřit rovnicí *idea = rozum*. Spojením těchto dvou rovnic – nebo spíše ekvivokací – dostává *skutečné = rozumné*, a to mu dovoluje tvrdit, že vše, co je rozumné, musí být skutečné, všechno skutečné musí být rozumné, a vývoj reality je tedy totožný s vývojem rozumu. A jelikož nemůže v existenci být žádné vyšší měřítko nežli poslední vývojový stupeň rozumu a ideje, všechno, co je nyní reálné či skutečné, existuje nutně a musí být jak rozumné, tak i dobré.³⁵ (Obzvlášť dobrý je pak reálný pruský stát, jak uvidíme dále.)

To je filosofie identity. Vedle etického pozitivismu nabízí jako vedlejší produkt (jak říká Schopenhauer) ještě teorii pravdy. A je to velice příhodná teorie. Všechno, co je rozumné, je reálné, jak už víme. To pochopitelně znamená, že všechno rozumné musí být ve shodě s realitou, a musí tak být pravdivé. Pravda se vyvíjí stejným způsobem jako rozum, a vše, co se zamlouvá rozumu v jeho posledním vývojovém stadiu, musí pro toto stadium platit za pravdivé. Jinými slovy, cokoli se zdá jisté těm, jejichž rozum je na úrovni doby, musí být pravdivé. Samozřejmost je totéž co pravda. Jdete-li s dobou, potřebujete jen věřit v převládající nauku: ta je pak z definice pravdivá. Tak se z protikladu mezi tím, co Hegel nazývá „subjektivno“, tj. přesvědčení, a „objektivno“, tj. pravda, stává identita, a tato jednota protikladů slouží rovněž k výkladu vědeckého poznání. „Idea je jednotou subjektivna a objektivna... Věda předpokládá, že oddělení mezi vědou a pravdou je už zrušeno.“³⁶

Tolik o Hegelově filosofii identity, druhém z pilířů moudrosti, na nichž je vystavěn jeho historicismus. Jeho vytyčením končí poněkud

únavná práce s analýzou Hegelových abstraktnějších nauk. Zbytek kapitoly bude věnován praktickým politickým aplikacím, k nimž Hegel tyto abstraktní teorie použil. A tyto praktické aplikace nám jasněji ukáží apologetický cíl všech jeho snah.

Tvrdím, že posláním Hegelovy dialektiky bylo především překročit ideje roku 1789. Hegel si byl naprosto vědom toho, že dialektické metody lze užít ke zvratu myšlenky v její opak. „Dialektika,“ píše,³⁷ „není ve filosofii nic nového... Sókratés... budil zdání, že chce dospět k jasnějšímu poznání věci, o níž je řeč; položil v tom směru řadu otázek, a vedl tak ty, s nimiž diskutoval, k opaku toho, co jim zprvu připadalo správné.“ Jako popis Sókratových záměrů není tento Hegelův výrok asi zrovna výstižný (pokud vezmeme v úvahu, že Sókratovým hlavním úmyslem bylo spíše odhalit nepodloženost názorů než převracet názory lidí v pravý opak), ale je to vynikající prohlášení Hegelových vlastních záměrů – jakkoli se v praxi ukazuje, že jeho metoda je těžkopádnější, než naznačuje tento program.

Za první příklad takového užití dialektiky volím problém *svobody myšlení*, nezávislosti vědy a měřítek objektivní pravdy, jak o něm pojednal Hegel ve *Filosofii práva* (§ 270). Začíná tím, co lze vykládat jen jako požadavek svobody myšlení a její ochrany ze strany státu. Píše: „Myšlenka je esenciálně princip formy státu. Proto od státu vzešla svoboda myšlení a vědy (to církve upálila Giordana Bruna a Galilea přinutila odvolat)... Věda má své místo na straně státu, neboť jejím cílem je poznání, a to myšlené objektivní pravdy.“ Po tomto slibném začátku, který můžeme chápat jako vyličení „toho, co zprvu připadá správné“ Hegelovým oponentům, Hegel pokračuje a přivádí je „k opaku toho, co jim zprvu připadalo správné“, přičemž tuto změnu orientace zakrývá dalším naznačeným útokem na církve: „Myslicí poznání může ovšem poklesnout na úroveň mínění a předsudečného rozumování...; a pro toto mínění... může [věda] domýšlivě požadovat podobně jako církve svobodu mínění a přesvědčení.“ Požadavek svobody myšlení a práva vědy být sama svým soudcem je tedy označen za pochybnou domýšlivost; to je však teprve první krok v Hegelově obratu. Dále se dozvídáme, že má-li stát čelit podvatným názorům, „musí vzít v ochranu objektivní pravdu“, což vede k zásadní otázce: Kdo je oprávněn posoudit, co je a co není objektivní pravda? Hegel odpovídá: „Obecně vzato, stát musí rozhodovat, co má být pokládáno za objektivní pravdu.“ S touto odpovědí jsou svoboda myšlení a nárok

vědy stanovit si vlastní měřítka definitivně nahrazeny jejich pravým opakem.

Za druhý příklad podobného užití dialektiky volím Hegelovo pojednání požadavku *politické ústavy*, které propojil s pojednáním *rovnosti a svobody*. Abychom lépe přistoupili k tématu ústavy, je třeba mít na paměti, že pruský absolutismus neznal žádné ústavní právo (vyjma takových zásad, jako je naprostá svrchovanost panovníka) a že heslem kampaně za demokratickou reformu v různých německých knížectvích bylo, že by panovník měl „dát zemi ústavu“. Fridrich Vilém však zastával stejný názor jako jeho poradce Ancillon, totiž že se nesmí ustupovat „těm horkým hlavám, té nadměrně aktivní a hlasité skupině lidí, kteří se před několika lety prohlásili za národ a od té doby volají po ústavě“.³⁸ A přestože panovník pod velkým tlakem ústavu slíbil, svůj slib nikdy nedodržel. (Vypravuje se, že kvůli nevině poznámce o vladařově „konstituci“ propustil Fridrich svého nešťastného dvorního lékaře.) Jak si nyní Hegel poradí s tímto ožehavým problémem? „Jakožto živoucí duch,“ píše Hegel, „je stát organizovaným celkem členícím se na různé moci... Ústava je rozčlenění neboli organizace státní moci... Ústava je existující *spravedlnost*. Svoboda a rovnost jsou konečným cílem a výsledkem ústavy.“ To je samozřejmě jen úvod. Než se staneme svědky dialektické transformace požadavku konstituce v požadavek absolutní monarchie, musíme nejprve předvést, jak Hegel transformuje „cíl a výsledek“ – rovnost a svobodu – v jejich pravý opak.

Nejprve se podívejme, jak Hegel převrátí rovnost v nerovnost. „Tvrzení, že občané jsou si před zákonem rovni, v sobě obsahuje velkou pravdu,“ připouští Hegel.³⁹ „Takto vyjádřena je ale tato pravda jen tautologií, neboť se tím říká, že existuje pouze právní řád, že vládnou zákony. Co se konkrétní skutečnosti týče, jsou si občané ... před zákonem rovni jen v tom, v čem jsou si rovni i *mimo zákon*. Jedině taková ... rovnost majetku, věku... atd. může konkrétně ospravedlnit rovné zacházení před zákonem... Zákony samotné... předpokládají nerovné podmínky... Mělo by se naopak říci, že právě vysoký stupeň vývoje a vyspělosti moderních států vytváří ve skutečnosti nejvyšší konkrétní nerovnost jednotlivců.“

V tomto shrnutí Hegelova zvratu „velké pravdy“ rovnostářství v jeho pravý opak jsem podstatně zkrátil jeho argumentaci, a musím čtenáře varovat, že tak činím v celé kapitole; je to totiž jediná

možnost, jak lze trochu čtivou formou prezentovat jeho mnohomluvnost a jeho myšlenkový rozlet (jež jsou, nemám o tom pochybnost, patologické).⁴⁰

Podívejme se dále na svobodu. Hegel píše: „Pokud jde o svobodu, v dřívějších dobách se zákonem daná soukromá práva jednotlivců a veřejná práva měst atd. nazývala *svobodami*. A skutečně – každý opravdový zákon je svobodou, obsahuje totiž v sobě určení rozumu...; což jinými slovy znamená, že jeho obsahem je svoboda.“ Tento argument, který se snaží ukázat, že „svoboda“ je totéž jako „výnosem udělená svoboda“, a tedy totéž jako „zákon“ (z čehož vyplývá, že čím více zákonů, tím více svobody), není ničím jiným než těžkopádným předložením (těžkopádným proto, že staví na slovní hříčce) paradoxu svobody, který objevil Platón a o kterém jsem mluvil dříve.⁴¹ Tento paradox lze stručně vyjádřit tak, že neomezená svoboda vede ke svému opaku, neboť bez právní ochrany a právních omezení musí svoboda vést k tyranii silných nad slabšími. Tento paradox svobody, který vágně reformuloval Rousseau, vyřešil Kant, když vyslovil požadavek, aby svoboda každého jednotlivce byla omezena, ale aby ono omezení nepřesáhlo hranici, která je nutná k zajištění stejného stupně svobody pro všechny. Hegel samozřejmě Kantovo řešení znal, ale nelíbilo se mu, a tak je představil (aniž by uvedl autora) následujícím pohrdlivým způsobem: „Dnes je velice oblíbená teorie, že každý musí omezit svou svobodu s ohledem na svobodu druhých; že stát vytváří podmínky pro taková reciproční omezení a že zákony jsou tato omezení. To však je názor těch, kdo na svobodu pohlížejí jako na nahodilou libovůli a svévoli.“ Touto tajemnou poznámkou se Hegel s Kantovou rovnostářskou teorií spravedlnosti loučí.

Hegel ovšem sám cítí, že tato hříčka ztotožňující svobodu a zákon pro jeho potřeby nepostačuje, a s jistým zdráháním se vrací k původnímu problému – k ústavě. Říká:⁴² „Výrazem politická svoboda se často míní, že na veřejných záležitostech státu mají formální účast... ti, kdo se jinak zabývají především nějakými dílčími záměry a záležitostmi občanské společnosti“ (jinak řečeno: běžní občané). „A stalo se... zvykem nazývat ústavou jen tu stránku státu, která takovou účast zaručuje, a stát, kde taková záruka formálně není poskytnuta, je pokládán za stát bez ústavy.“ Ano, to se vskutku stalo zvykem. Ale jak z toho ven? Postačí slovní trik, redefinice: „O tomto významu je třeba říci jen tolik, že ústavou musíme rozumět určení práva vůbec,

tj. svobod...“ Hegel ale snad znovu sám cítí zahanbující slabost takové argumentace a v zoufalství se vrhá do kolektivistického mysticismu (rousseauovského původu) a historicismu:⁴³ „Otázka ‚Komu a jak náleží moc zavést ústavu?‘ je táž jako ‚Kdo má vytvořit národního ducha?‘ Když od sebe oddělujete představu ústavy a představu ducha, jako by duch existoval bez ústavy, která mu je přiměřená, prokazuje tato myšlenka pouze povrchnost chápání této souvztažnosti“ (mezi duchem a ústavou). „... jsou to imanentní duch a dějiny (a ty dějiny jsou jeho dějiny), co vytvářelo a vytváří ústavu.“ I tento mysticismus je však stále příliš vágní, než aby ospravedlnil absolutismus. Je třeba vyjádřit se určitěji, a Hegel tak spěšně činí. „Živoucí totalita,“ píše, „to, co uchovává a tedy stále tvoří stát vůbec a jeho ústavu, je vláda... Ve vládě jakožto organické totalitě je... všeuhrázející a všerohodující vůle státu, jeho nejvyšší vrchol i všepronikající jednota – panovnická suverénní moc. V dokonalé státní formě, kde každá složka dosáhla své svobodné existence, je tato vůle vůlí *jednoho skutečného rozhodnutí vykonávajícího jedinice* (ne pouze většiny, v níž jednota rozhodnutí vykonávající vůle nemá žádnou *skutečnou* existenci) – *monarchie*. Monarchistická ústava je tudíž ústavou rozvinutého rozumu a všechny ostatní ústavy náležejí nižším stupňům vývoje a uskutečnění rozumu.“ A aby to řekl ještě určitěji, vysvětluje Hegel v paralelní pasáži ve *Filosofii práva* (předchozí citáty jsou z *Encyklopedie*), že „konečné rozhodnutí... toto *absolutní* sebeurčení vyznačuje vladařovu moc jako takovou.“ „Absolutně rozhodujícím momentem celku... je jedno individuum, monarcha.“

Tady to máme! Jak mohl někdo být tak hloupý a žádat „ústavu“ pro zemi, která má to štěstí, že je absolutistickou monarchií, což je tak jako tak ta nejvyšší forma všech ústav? Kdo vysloví takový požadavek, očividně neví, co dělá a o čem mluví, a stejně tak ti, kdo požadují svobodu, jsou tak zaslepení, že nevidí, že uvnitř pruské absolutistické monarchie „každá složka dosáhla své svobodné existence“. Jinými slovy, máme zde Hegelův absolutní dialektický důkaz, že Prusko je tím „nejvyšším vrcholem“ a pravou baštou svobody, že jeho absolutistické zřízení je cílem, k němuž lidstvo směřuje (a nikoli, jak by se někdo mohl domnívat, vězením), a že jeho vláda uchovává a udržuje toho nečistšího ducha svobody – ve vysoké koncentraci.

Z Platónovy filosofie, jež si kdysi nárokovala panství ve státě, se u Hegela stává ten nejservilnější lokaj.

Je třeba poznamenat, že tyto opovržením hodné služby⁴⁴ byly poskytnuty dobrovolně. V oněch šťastných dobách absolutistické monarchie neexistovalo žádné totalitární zastrašování; ani cenzura nebyla zrovna účinná, jak dosvědčují mnohé liberální publikace. Když Hegel vydal svou *Encyklopedii*, byl profesorem v Heidelbergu. Krátce po jejím vydání byl povolán do Berlína a stal se – slovy svých obdivovatelů – „uznávaným diktátorem“ ve filosofii. Někdo by mohl namítnout, že i kdyby to byla pravda, vůbec to nesnižuje dokonalost Hegelovy dialektické filosofie nebo jeho filosofickou velikost. Na to už kdysi odvětil Schopenhauer: „Žádná doba nemůže být pro filosofii horší než ta, kdy z jedné strany je filosofie zneužívána jako nástroj sloužící státu, a z druhé strany jako zdroj obživy. *Může někdo věřit, že z toho vyjde na světlo také pravda, i kdyby jen jako vedlejší produkt?*“

V těchto pasážích jsme mohli zahlédnout, jak Hegel aplikuje v praxi svou dialektickou metodu. Nyní přecházíme ke společné aplikaci dialektiky a filosofie identity.

Jak jsme viděli, Hegel učí, že se vše proměňuje, dokonce i esence. Esence, ideje i duch se vyvíjejí a jejich vývoj je pochopitelně dialektický samopohyb.⁴⁵ Poslední stupeň každého vývoje musí být rozumný, a tudíž dobrý a pravdivý, neboť je vrcholem veškerého dosavadního vývoje překonávajícím všechna dřívější stadia. (Věci se tedy mohou jedničkou zlepšovat.) Každý skutečný vývoj musí být podle filosofie identity coby proces reálný současně i procesem racionálním. Je jasné, že totéž musí platit i pro dějiny.

Hérakleitos tvrdil, že v dějinách je skrytý rozum. U Hegela se dějiny stávají otevřenou knihou. A ta kniha je ryzí apologetika. Poukazem na moudrost Prozřetelnosti hájí skvělost pruské monarchie; poukazem na skvělost pruské monarchie hájí moudrost Prozřetelnosti.

Dějiny jsou vývoj něčeho reálného. Podle filosofie identity musí tedy být něčím racionálním. Evoluci reálného světa, jejíž nejdůležitější částí jsou dějiny, pokládá Hegel za „identickou“ s určitým druhem logické operace či úsudku. Dějiny jsou podle něj myšlenkový proces „absolutního ducha“ či „světového ducha“. Jsou projevem tohoto ducha. Jsou jakýmsi obrovským dialektickým sylogismem,⁴⁶ který myslí Prozřetelnost. Tento sylogismus je plán, který Prozřetelnost sleduje, a logický závěr, k němuž dochází, je cíl, k němuž Prozřetelnost míří – dokonalost světa. Ve *Filosofii dějin* Hegel píše: „Filosofie přistupuje k dějinám s jedinou myšlenkou – jednoduchou myšlenkou

rozumu; jde o učení, že rozum vládne světu a že dějiny světa představují *racionální proces*. Toto přesvědčení a náhled... není v oblasti filosofie hypotézou... Ve filosofii je prokázáno, že rozum je *podstatou*, že je *nekonečnou mocí, nekonečnou látkou, nekonečnou formou*... Že tato „idea“ čili „rozum“ je *pravá, věčná a absolutně mocná esence*; že se zjevuje ve světě a že se v něm nezjevuje nic jiného než ona a její sláva a nádhera – to je teze, kterou filosofie dokázala, a zde je pokládána za dokázanou.“ Tento výlev nám mnoho nepomůže. Když si ale najdeme pasáž ve „filosofii“ (tj. v jeho *Encyklopedii*), na niž se Hegel odvolává, je zde apologetický záměr o něco zřejmější: „Že dějiny, a to především světové dějiny, mají v základě konečný účel o sobě a pro sebe a ten se v nich skutečně *realizoval a realizuje* – plán Prozřetelnosti –, že vůbec v dějinách je rozum, je třeba odhalit pro sebe filosoficky, a tím jako nutné o sobě a pro sebe.“ Jelikož se nyní plán Prozřetelnosti „skutečně realizuje“ ve výsledcích dějin, nabízí se podezření, že k realizaci došlo v současném Prusku. A tak tomu vskutku je; dokonce se nám ukazuje, jak bylo záměru Prozřetelnosti dosaženo ve třech dialektických krocích dějinného vývoje rozumu, nebo, jak Hegel říká, ducha, jehož „život... je cyklus progresivních útvarů“.⁴⁷ Prvním z těch kroků jsou orientální despotie, druhou tvoří řecké a římské demokracie a aristokracie a třetí, nejvyšší, je německá monarchie, která je pochopitelně monarchií absolutní. A Hegel říká docela jasně, že nemá na mysli nějakou utopickou monarchii budoucnosti: „Duch... není minulý a nemá žádná ještě,“ píše, „ale je esenciálně *nyní*; z toho nutně plyne, že současná podoba ducha v sobě zahrnuje jako překonané všechny předchozí stupně.“

Hegel však dokáže být ještě otevřenější. Dělí třetí dějinné období – germánskou monarchii čili „germánský svět“ – na další tři oddíly, které popisuje takto:⁴⁸ „Nejprve musíme vzít v úvahu *reformaci* jako takovou – všeozářující *slunce*, které vzešlo na úsvitu ke konci středověku; dále rozvoj situace po reformaci a nakonec novodobé dějiny od konce minulého století,“ tj. období roku 1800 do 1830 (v tomto roce byly tyto přednášky naposled konány). A Hegel znovu prokazuje, že současné Prusko je vrcholem, baštou a cílem svobody. „Na jevišti světových dějin,“ píše Hegel, „kde můžeme ducha pozorovat a chápat, vystupuje duch ve své nejkonkrétnější skutečnosti.“ A Hegel učí, že esencí ducha je svoboda. „Svoboda je jedinou pravdou ducha.“ Podle toho tedy musí vývoj ducha znamenat vývoj svobody, a té nejvyšší

svobody muselo být dosaženo během třiceti let germánské monarchie, která stojí na konci posledního oddělení dějinného vývoje. A vskutku čteme:⁴⁹ „Germánský duch je duch nového světa. Jeho cílem je uskutečnění absolutní pravdy jakožto nekonečného sebeurčení svobody.“ Po chvalo zpěvu na Prusko, o jehož vládě se nám od Hegela dostává ujištění, že „spočívá ve světě úradů, jehož vrcholem je osobní rozhodnutí monarchie, neboť je naprosto nezbytné, aby bylo rozhodnutím konečným, jak jsme již dříve poznamenali“, Hegel svou práci korunuje závěrem: „Až sem dospělo vědomí a toto jsou hlavní momenty formy, v níž se uskutečnil princip svobody, neboť světové dějiny nejsou ničím jiným než vývojem pojmu svobody... Že jsou světové dějiny tímto uskutečňováním ducha... to je pravá *theodicea*, ospravedlnění Boha v dějinách... Co se stalo a co se děje po všechny dny... je bytostně dílem jeho samého.“

Táží se, zda jsem byl oprávněn říci, že nám Hegel předkládá obhajobu Boha i Pruska zároveň, a zda není jasné, že stát, který nám Hegel káže velebit jakožto božskou ideu sestoupivší na zem, je prostě Prusko Fridricha Viléma v období 1800–1830. A táží se, zda je vůbec kdy možné překonat tak opovržením hodnou zradu všeho, co je slušné – zradu nejen rozumu, svobody, rovnosti a dalších myšlenek otevřené společnosti, ale také upřímné víry v Boha a nakonec i upřímného vlastenectví.

Popsal jsem, jak Hegel od počátků, které vypadají pokrokově, a dokonce revolučně, pomocí obecné dialektické metody překrucování věcí (nyní již čtenáři důvěrně známé) dochází nakonec k překvapivě konzervativnímu výsledku. Spojuje zároveň svou filosofii dějin s etickým a právním pozitivismem, čímž mu dodává jakési historicistické ospravedlnění. Dějiny jsou našim soudcem. Protože dějiny a prozřetelnost daly vzniknout existujícím silám a mocem, musí jejich síla být oprávněná, ba dokonce božsky sankcionovaná.

Tento morální pozitivismus však Hegela dostatečně neuspokojuje. Chce víc. Tak jako se staví proti svobodě a rovnosti, odporuje také bratrství lidí, humanitarismu či, jak sám říká, „filantropii“. Svědomí je třeba nahradit slepou poslušností a romantickou hérakleitovskou etikou slávy a osudu; a bratrství všech lidí *totalitárním nacionalismem*. Na to, jak si přitom počíná, se podíváme v oddíle III a zejména⁵⁰ v oddíle IV této kapitoly.

III

Přecházím nyní k velice stručnému shrnutí jednoho dosti podivného příběhu – příběhu *rozmachu německého nacionalismu*. Tendence, které tento výraz označuje, jsou nepochybně spřízněny se vzpourou proti rozumu a otevřené společnosti. Nacionalismus apeluje na naše kmenové instinkty, na vášně a předsudky a na naši nostalgickou touhu po osvobození od tíže individuální odpovědnosti, již se pokouší nahradit odpovědností kolektivní či skupinovou. Je v souladu s těmi tendencemi, že nejstarší díla politické teorie – dokonce již práce starého Oligarchy, ale zřetelněji díla Platóna a Aristotela – vyjadřují rozhodně nacionalistické názory; tato díla se totiž pokoušejí bojovat s otevřenou společností a s novými myšlenkami imperialismu, kosmopolitismu a rovnostářství.⁵¹ Tento raný vývoj nacionalistických politických teorií však končí u Aristotela. S říší Alexandra Velikého mizí opravdový kmenový nacionalismus navždy z politické praxe a nadlouho i z politické teorie. Od časů Alexandra Velikého byly všechny civilizované evropské i asijské státy říšemi zahrnujícími populace nekonečně smíšeného původu. Evropská civilizace a veškeré k ní náležející politické útvary si zachovaly mezinárodní či přesněji mezikmenový ráz. (Zdá se, že již v době předcházející Alexandra zhruba o tolik, o kolik on předchází nás, byla stará sumerská říše první mezinárodní civilizací.) A co platí v politické praxi, platilo dlouho i v politické teorii, a platónskoaristotelský nacionalismus prakticky zmizel z politických nauk až do doby zhruba před sto lety. (Kmenové a komunitní citění ovšem bylo vždy silné.) Když zhruba před sto lety znovu ožil nacionalismus, stalo se tak v jedné z národnostně nejsmíšenějších oblastí Evropy: v Německu, a zvláště v Prusku s rozsáhlou slovanskou populací. (Není běžně známo, že zhruba před sto lety nebylo Prusko se svou tehdy převažující slovanskou populací vůbec pokládáno za německý stát – přestože jeho králové, kteří jakožto knížata braniborská byli kurfiřty Německé říše, byli považováni za německá knížata. Na Vídeňském kongresu bylo Prusko registrováno jako „Slovanské království“, a v r. 1830 Hegel dokonce o Braniborsku a Meklenbursku ještě stále prohlašoval,⁵² že je osídleno „germanizovanými Slovany“).

Princip národního státu tedy nebyl do politické teorie znovu zaveden nijak dávno. Přesto je v dnešní době tak široce přijímán, že je běžně považován za samozřejmost, a to velmi často i nevědomky.

Je nyní takřkajíc implicitním východiskem populárního politického myšlení. Mnozí jej dokonce pokládají za základní postulát politické etiky, zvláště od té doby, co Wilson formuloval svůj dobře míněný, ale méně dobře uvážený princip národního sebeurčení. Jak mohl někdo, kdo má sebemenší ponětí o evropských dějinách, o stěhování a míšení všech možných kmenů, o nesčetných migračních vlnách, které přicházely ze svého původního asijského sídla a dělily se a mísily, jakmile dosáhly bludiště poloostrovů zvaného evropský kontinent – jak mohl někdo, kdo to zná, přijít s tak nepoužitelným principem, lze jen těžko pochopit. Nabízí se vysvětlení, že se Wilson jakožto upřímný demokrat (a také Masaryk, jeden z největších bojovníků za otevřenou společnost)⁵³ stal obětí hnutí vzniklého z té nejreakčnější a nejservilnější politické filosofie, jíž kdo kdy mírné a poddajné lidstvo tahal za nos. Stal se obětí vzdělání, založeného na metafyzických politických naukách Platónových a Hegelových, a nacionalistického hnutí, které z nich vzešlo.

Princip národního státu, to jest politický požadavek, aby se území každého státu shodovalo s územím obývaným jedním národem, není v žádném případě tak samozřejmý, jak se může mnoha dnešním lidem zdát. I kdyby každý věděl, o čem je řeč, když se mluví o národnosti, není vůbec jasné, proč by měla národnost být považovaná za základní politickou kategorií, důležitější než např. náboženství, místo narození, loajalita k dynastii nebo politické vyznání jako třeba demokracie (která je, dalo by se říci, jednotícím faktorem vícejazykového Švýcarska). Zatímco však je možné víceméně jasně určit náboženství, území nebo politické vyznání, nebyl nikdo nikdy schopen vyložit tak, aby se to dalo vzít za základ pro politickou praxi, co to znamená národ. (Pochopitelně, řekneme-li si, že národ je skupina lidí žijících nebo zrodivších se v určitém státě, je všechno jasné; znamená to ale vzdát se principu národního státu, který požaduje, aby stát byl určován národem, a ne naopak.) Žádná z teorií hlásajících, že národ je sjednocen společným původem, jazykem nebo společnými dějinami, není přijatelná ani použitelná v praxi. Princip národního státu ale není jen nepoužitelný v praxi, on nebyl ani nikdy jasně koncipován. Je to mýtus. Je to iracionální, romantický a utopický sen, sen naturalismu a kmenového kolektivismu.

Je s podivem, že přes své inherentní reakční a iracionální tendence byl moderní nacionalismus během svých krátkých dějin před

Hegelem revolučním a liberálním vyznáním. Jakousi historickou shodou okolností – invazí první národní armády, francouzské armády vedené Napoleonem, do německých zemí, a reakcí na tuto událost – našlo toto učení cestu do tábora svobody. Není bez zajímavosti načrtnout dějiny tohoto vývoje a toho, jak Hegel přivedl nacionalismus zpátky do tábora totalitarismu, do něhož patřil od dob, kdy Platón poprvé tvrdil, že Řekové jsou ve vztahu k barbarům jako pánové k otrokům.

Pamatujeme si,⁵⁴ že Platón nešťastně formuloval základní politický problém jako otázku: Kdo má vládnout? Či vůle má být zákonem? Před Rousseauem zněla odpověď na tuto otázku obvykle takto: panovník. Rousseau dal novou, nanejvýš revoluční odpověď. Nikoli panovník, tvrdil, nýbrž lid má vládnout; nikoli vůle jednoho člověka, nýbrž vůle všech. Tak dospěl k vynálezu vůle lidu, kolektivní vůle či „obecné vůle“, jak ji nazýval; a jakmile byl lid obdařen vůlí, bylo třeba z něj učinit jakousi superbytosť: „ve vztahu k tomu, co je mu vnější“ (tj. k jiným lidům), říká Rousseau, „se stává jednoduchou bytosť, jedincem.“ V tom vynálezu je velká dávka romantického kolektivismu, ale dosud žádná tendence k nacionalismu. V Rousseauových teoriích nicméně evidentně dřímaly zárodky nacionalismu, jehož nejcharakterističtější nauka hlásá, že na jednotlivé národy je třeba pohlížet jako na osobnosti. A zásadní praktický krok směrem k nacionalismu byl učiněn, když během Francouzské revoluce byla postavena lidová armáda založená na národní branné povinnosti.

Teorii nacionalismu dále přispělo učení J. G. Herdera, žáka a svého času i osobního přítele Kantova. Herder tvrdil, že dobrý stát by měl mít přirozené hranice, totiž takové, které by se kryly s oblastí obydenou jeho „národem“. Tuto teorii předložil poprvé v knize *Myšlenky k filosofii dějin lidstva* (1785). „Nejpřirozenější stát je ten,“ napsal,⁵⁵ „který je tvořen jedním lidem s jediným národním charakterem... Lid je přirodní útvar stejně jako rodina, jen většího rozsahu... Jako ve všech lidských společenstvích... i ve státě je přirozený řád nejlepší – to znamená řád, kde každý plní funkci, kterou mu přidělila příroda.“ Tato teorie, která se pokouší dát odpověď na otázku „přirozených“ hranic státu,⁵⁶ odpověď, jež ale vede jen k novému problému „přirozených“ hranic národa, zpočátku neměla žádný velký ohlas. Je hodno pozornosti, že Kant ihned rozpoznal nebezpečný iracionální romantismus tohoto Herderova díla a svou otevřenou kritikou si z Herdera

udělal zapřisáhlého nepřítele. Z jeho kritiky ocitují úryvek, neboť výtečně účtuje jednou provždy nejen s Herderem, nýbrž i s pozdějšími věsteckými filosofy, jako byli Fichte, Schelling a Hegel, i se všemi jejich moderními následovníky: „Pohotová bystrost při volbě analogií a odvážná imaginace při jejich užívání se tu pojí s uměním zaujmout pro své téma – stále držené v temných dálkách – pomocí citů a dojmů, které jakožto účinek velkolepého obsahu myšlenek či jakožto mnohoznačné gesto slibují více, než se tu při chladném posouzení dá najít,“ píše Kant. A o kus dále: „A nechceme zde ani zkoumat, zda autor tu a tam nepředkládá synonyma jakožto vysvětlení a alegorie jakožto pravdy.“

Byl to Fichte, kdo pro německý nacionalismus vytvořil první teorii. Tvrdil, že hranice národa jsou dány jazykem. (Čímž se nic nevyřeší. Kde se rozdílnost nářečí stává rozdílem jazyků? Kolika různými jazyky mluví Slované nebo Germáni – a nejde jen o různá nářečí?)

Fichteho postoje se vyvíjely velice křivolakou cestou, zejména s přihlédnutím k tomu, že byl jedním ze zakladatelů německého nacionalismu. V r. 1793 byl obhájcem Rousseaua a Francouzské revoluce, a ještě v r. 1799 prohlašoval:⁵⁷ „Je jasné, že od nynějška může být vlastní čestného člověka jen Francouzská republika. Člověk může dát všechny své síly k dispozici této zemi, neboť nejen ty nejušlechtlejší zájmy lidstva, ale vůbec jeho existence jako taková je spojena s vítězstvím Francie... Sám sebe a všechny své schopnosti slavnostně předávám Republice.“ Stojí za povšimnutí, že v době, kdy psal tyto řádky, se ucházel o místo na universitě v Mohuči, tehdy spravované Francouzi. E. N. Anderson ve své zajímavé studii o nacionalismu píše: „V r. 1804 chtěl Fichte odejít z pruských služeb a přijmout nabídku z Ruska. Pruská vláda ho neocenila dostatečným platem, a tak doufal v lepší uznání od Rusů. Psal ruskému zprostředkovateli, že kdyby ho vláda ustanovila členem petrohradské Akademie věd a platila mu nejméně 400 rublů, byl bych váš až do smrti“ ... O dva roky později,“ pokračuje Anderson, „byla proměna Fichte z kosmopolity v nacionalistu dokonána.“

Když byl Berlín okupován Francouzi, Fichte na projev vlastenectví odchází, přičemž se, jak píše Anderson, „postaral o to, aby si toho pruský král a vláda nemohli nepovšimnout“. Když byli A. Müller a W. von Humboldt přijati Napoleonem, psal Fichte rozhořčeně své ženě: „Müllerovi a Humboldtovi nezávidím; jsem rád, že se mi

nedostalo oné ostudné pocty... Pro vlastní svědomí a patrně také pro vlastní pozdější úspěch dělá rozdíl, ... když člověk veřejně ukáže oddanost dobré věci.“ K tomu poznamenává Anderson: „A skutečně na tom vydělal: jeho povolání na berlínskou universitu bylo bezpochyby následkem této epizody. Vlastenectví jeho činu to nijak nesnižuje, jen je to staví do správného světla.“ K tomu všemu musíme dodat, že Fichteho filosofická kariéra byla od počátku založena na podvodu. Když se čekalo na Kantovu filosofii náboženství, vydal Fichte anonymně svou první knihu nazvanou *Kritika veškerého Zjevení*. Byla to velice plytká kniha, která nicméně chytře napodobovala Kantův styl, takže se začaly šířit zvěsti, že jde o dílo Kantovo. Celá záležitost se ukáže ve správném světle, když si uvědomíme, že Fichte našel vydavatele jen díky laskavosti Kanta (který se nikdy nepřinutil přecíst víc než několik prvních stran této knihy). Když tisk začal velebit Fichteho spis coby Kantovo dílo, Kant byl nucen učinit veřejné prohlášení, že autorem je Fichte. Fichte se tak přes noc stal slavným mužem a dostal profesuru v Jeně. Kant však byl později nucen učinit další prohlášení, aby se od Fichteho distancoval, a najdeme v něm i tato slova:⁵⁸ „Bůh nás ochraňuj před našimi přáteli; před nepřáteli se už chceme ochránit sami.“

To je jen několik epizod z kariéry muže, jehož „žvást“ dal vzniknout novodobému nacionalismu, jakož i moderní idealistické filosofii založené na překrucování Kantova učení. (Následují Schopenhauera a rozlišují mezi Fichteho „žvástem“ a Hegelovým „šarlatánstvím“, i když musím přiznat, že trvat na takovém rozlišení snad trochu zavání pedantstvím.) Celá záležitost je zajímavá hlavně tím, jaké světlo vrhá na „dějiny filosofie“ a dějiny obecně. Nemíním tím jen tu spíše směšnou než skandální skutečnost, že veřejnost bere takové klauny vážně a že jsou předmětem uctívání, jak ukazují vážně míněné, i když často nudné studie (a studentská díla). Nemíním jen to, že žvanil Fichte a šarlatán Hegel jsou stavěni na stejnou úroveň jako Démokritos, Pascal, Descartes, Spinoza, Locke, Hume, Kant, J. S. Mill a B. Russell a že jejich učení o morálce se bere vážně, a je snad dokonce považováno za nadřazené ostatním. Míním především to, že mnozí z těchto chvalořečných historiků filosofie, neschopných rozlišovat mezi myšlenkou a fantazií, neřku-li mezi dobrou a špatnou, mají tu odvahu tvrdit, že jejich dějiny jsou našim soudcem nebo že jejich dějiny filosofie obsahují implicitní kritiku různých „systémů myšlení“. Je totiž

přece jasné, jak se domnívám, že jejich nekritický obdiv může být jen implicitní kritikou jejich dějin filosofie a té pompéznosti a nabubřelosti, s níž filosofický provoz oslavují. Je zřejmě zákonitostí „lidské přirozenosti“ (jak ji tito lidé rádi nazývají), že nadutost roste přímo úměrně nedostatům v myšlení a nepřímo úměrně rozsahu služeb prokázaných blahu lidstva.

V době, kdy se Fichte stal apoštolem nacionalismu, rodil se v Německu instinktivní revoluční nacionalismus jako reakce na Napoleonovu invazi. (Šlo o jednu z typických kmenových reakcí na expanzi nadnárodní říše.) Lid požadoval demokratické reformy, které chápal v duchu Rousseaua a Francouzské revoluce, chtěl je však uskutečnit bez francouzských dobyvatelů. Obrátil se proti vlastním knížatům a současně proti císaři. Tento raný nacionalismus rostl jako nějaké nové náboženství a byl jakýmsi přestrojením, do něhož se halila humaní touha po svobodě a rovnosti. „Nacionalismus,“ píše Anderson,⁵⁹ „se šířil s tím, jak upadalo pravověrné křesťanství, a nahradil křesťanství novou vírou v mystickou zkušenost vlastního druhu.“ Jde o mystickou zkušenost společenství s druhými příslušníky utlačovaného kmene, zkušenost, která nahradila nejen křesťanství, ale obzvláště pocit důvěry a loajality ke králi, zničený absolutistickým zneužíváním moci. Je jasné, že takové nové nezkracené demokratické náboženství silně znepokojilo vládnoucí třídu, zvláště pruského krále, a bylo pro ně nebezpečné. Jak čelit takovému nebezpečí? Fridrich Vilém mu čelil tak, že po osvobozeneckých válkách nejprve propustil své nacionalistické poradce a pak povolal Hegela. Francouzská revoluce totiž prokázala, jak mocný vliv filosofie má, což je bod, který Hegel náležitě zdůrazňoval (byl totiž základem pro jeho služby). „Vědomí duchovna,“ říká,⁶⁰ „je nyní bytostně základem, a vláda tím připadla filosofii. Říkalo se, že *Francouzská revoluce* vzešla z filosofie, a ne bez důvodu byla filosofie nazvána světovou moudrostí, neboť je nejen pravdou o sobě a pro sebe..., ale i pravdou, pokud ožívá ve světskosti. Netřeba se ohrazovat proti tvrzení, že prvním popudem revoluce byla filosofie.“ Zde vidíme, jak Hegel pochopil svou bezprostřední úlohu – poskytnout kontraimpuls, jímž by filosofie – nikoli poprvé – měla pomoci silám reakce. Součástí této úlohy bylo překroutit ideje svobody, rovnosti atd. Ale snad ještě naléhavějším úkolem bylo zkracení revolučního nacionalistického náboženství. Hegel se tohoto úkolu zhostil v duchu Paretovy rady „pocitů využívat a neztrácet zbytečně síly

marnými snahami je zničit“. Nacionalismus zkrotit nikoli otevřeným protiútokem, ale jeho transformací v ukázněné pruské autoritářství. A tak se stalo, že se tato mocná zbraň vrátila do tábora uzavřené společnosti, kam v zásadě patří.

To vše nebylo provedeno zrovna obratně. Hegel ve snaze zalíbit se vládě někdy nacionalisty příliš otevřeně napadal. Ve *Filosofii práva* píše:⁶¹ „Suverenita lidu chápaná v protikladu k suverenitě existující v monarchovi, to je obvyklý smysl, v kterém se v novější době začalo o suverenitě lidu hovořit – v tomto protikladu patří suverenita lidu k zmateným myšlenkám, jejichž základem je divoká představa lidu. Lid bez svého monarchy... je beztvářá masa.“ Dříve, v *Encyklopedii*, Hegel napsal: „O souhrnu soukromých osob se často mluví jako o lidu. Takový souhrn je však jen vulgus, nikoli populus; a v tomto ohledu je jediným cílem státu, aby lid jako takový souhrn *nedošel* existence, nejednal a nevládl. Takovýto stav lidu je stavem nepoctivosti, nemravnosti a nerozumu vůbec; v něm by byl lid beztvářou, divokou, slepou silou podobně jako rozbouřený mořský živel, který ale nezničí sama sebe, jak by lid jakožto duchovní živel učinil. Přesto však slyšíme, že jen v tomto stavu se zjevuje pravá svoboda.“ To je nepochybná nářážka na liberální nacionalisty, které král nenáviděl jako mor. A vyznívá to ještě jasněji, když vidíme, jak se Hegel staví k raným snům nacionalistů o obnově německé říše: „Lež říše,“ říká ve svém chvalozpěvu na poslední vývoj v Prusku, „zcela zmizela. Říše se rozpadla ve svrchované státy.“ Následkem svých antiliberálních sklonů pohlížel Hegel na Anglii jako na nejtýpější příklad národa ve špatném smyslu. „Například o Anglii,“ píše, „jejíž zřízení je pokládáno za nejsvobodnější vzhledem k převažující účasti soukromých osob na státních záležitostech, ukazuje zkušenost, že tato země má ve srovnání s ostatními civilizovanými evropskými státy nejzaostalejší občanské a trestní zákonodárství, svobodu vlastnictví, instituce *věd a umění* a tak dále. Objektivní svoboda, tj. rozumné právo, je *obětována* formální⁶² svobodě a zvláštním soukromým zájmům (což se týká i církevních institucí a církevního majetku).“ Skutečně podivuhodné tvrzení, zvláště pokud jde o „vědy a umění“, neboť nic nemohlo být zaostalejší než Prusko, kde k založení university v Berlíně došlo až pod vlivem napoleonských válek, a to s myšlenkou, jak řekl král,⁶³ že „stát musí intelektuální chrabrosti nahradit to, co ztratil na fyzické síle“. O několik stránek dál Hegel zřejmě zapomíná, co řekl o vědách

a umění v Anglii, neboť zde hovoří o „Anglii, kde se dějepisectví vytrýbilo do pevnějšího a vyspělejšího tvaru“.

Jak vidíme, Hegel si byl vědom, že jeho úkolem je bojovat s liberálními, a dokonce imperialistickými tendencemi nacionalismu. Počínal si přitom tak, že přesvědčil nacionalisty, že jejich kolektivistické požadavky budou automaticky uskutečněny všemocným státem a že jediné, co potřebují, je napomáhat upevnění státní moci. „Národ jakožto stát je duch ve své substanciální rozumnosti a bezprostřední skutečnosti,“ píše;⁶⁴ „proto absolutní moc na Zemi... Stát... je duch národa sám. Skutečný stát je oduševněn tímto duchem ve všech svých zvláštních záležitostech, ve válkách, ve svých institucích atd... Sebevědomí určitého národa je nositelem... vývoje obecného ducha, ...do něhož uskutečněný duch klade svou vůli. Proti této absolutní vůli... je vůle jiného určitého národního ducha bezprávná. *Onen* národ je světovládny.“ Na jevišti dějin tedy vystupují národ, jeho duch a jeho vůle. Dějiny jsou soupeřením různých národních duchů o světovládu. Z toho plyne, že reformy propagované liberálními nacionalisty nejsou nutné, protože národ a jeho duch jsou beztak hlavními aktéry; kromě toho „každý národ... má ústavu, která je mu přiměřená a hodí se pro něj“ (právní pozitivismus). Vidíme, že Hegel nahrazuje liberální rysy nacionalismu jednak platónskopruským uctíváním státu, jednak uctíváním dějin a úspěchu v dějinách (Fridrich Vilém porazil Napoleona). Tím Hegel nejen otevřel novou kapitolu v dějinách nacionalismu, ale také mu poskytl novou teorii. Viděli jsme, že Fichte vybavil nacionalismus teorií o jazykovém základu národa. Hegel zavádí *historickou teorii národa*. Podle ní je národ sjednocován duchem, který jedná v dějinách. Národ pojí společný nepřítel a družnost pocházející z válek, které vedl. (Říkává se, že rasa je skupina lidí, které spojuje nikoli jejich původ, nýbrž společný omyl o jejich původu. Podobně bychom mohli říci, že národ v Hegelově smyslu je skupina lidí, které pojí společný omyl o jejich dějinách.) Je jasné, jak tato teorie souvisí s Hegelovým historicistickým esencialismem. Dějiny národa jsou dějiny jeho esence neboli „ducha“, který se prosazuje na „jevišti dějin“.

Na závěr tohoto nástinu vzestupu nacionalismu bych rád připojil poznámku o událostech, které předcházely vzniku Bismarckovy Německé říše. Hegelovou politikou bylo využít nacionalistických pocitů místo toho, abychom marně ztráceli síly jejich ničením. Tato slavná technika však někdy vede k dost podivným následkům. Středověká

transformace křesťanství v autoritářské vyznání nemohla plně potlačit jeho humanistické rysy; křesťanství znovu a znovu proráží zpod autoritářského hávu (a je pronásledováno jako kacířství). Tak také Paretova rada slouží nejen k neutralizaci tendencí ohrožujících vládnoucí třídu, ale může také bezděčně napomoci těmto tendencím přežít. A podobně tomu bylo s nacionalismem. Hegel jej zkontroloval a pokusil se nahradit německý nacionalismus nacionalismem pruským. Avšak tímto „redukováním nacionalismu na součást“ prušáctví (abychom napodobili Hegelův vlastní žargon) jej Hegel „uchoval“, a Prusko bylo nuceno ubírat se cestou, na níž muselo využívat citů německého nacionalismu. Válku s Rakouskem r. 1866 muselo vést jménem německého nacionalismu a pod záminkou zajištění vedoucí role Německa. A velice územně rozšířené Prusko z r. 1871 muselo přijmout image nové „Německé říše“, nového „německého národa“ – smíšeného válkou v jeden celek ve shodě s Hegelovou historickou teorií národa.

IV

Ještě i v naší době je Hegelův hysterický historicismus katalyzátorem, jemuž moderní totalitarismus vděčí za svůj prudký rozmach. Připravil půdu a vychoval vzdělance k intelektuální nepoctivosti, jak uvidíme v V. oddíle této kapitoly. Musíme se naučit, že intelektuální poctivost je zásadní pro všechno, čeho si vážíme.

Avšak bylo řečeno vše? A byli jsme spravedliví? Cožpak není nic na tvrzení, že Hegelova velikost spočívá v tom, že vytvořil nový, historický způsob myšlení – že našel v dějinách nově smysl?

Mnozí přátelé kritizovali můj postoj vůči Hegelovi a mou neschopnost vidět jeho velikost. V tom měli samozřejmě pravdu, protože jsem opravdu žádnou velikost neviděl. (A dosud nevidím.) Abych svou chybu napravil, pustil jsem se do co nejsystematějšího zkoumání, v čem spočívá Hegelova velikost.

Výsledkem bylo zklamání. Není pochyb, že Hegelovy řeči o rozsahu a velkoleposti dějinného dramatu vyvolaly zájem o historii. Není pochyb, že jeho rozsáhlé historicistické generalizace, periodizace a interpretace některé historiky fascinovaly a daly jim podnět k tvorbě hodnotných a podrobných historických studií (které téměř vždycky prokázaly slabost Hegelových závěrů a jeho metody). Byl však tento podnětný vliv výkonem historika nebo filosofa? Nebyl to spíše výkon propagandisty? Zjistil jsem, že historikové si vážili Hegela (pokud

vůbec) spíše jako filosofa a filosofové mají sklon situovat jeho přínos (je-li nějaký) do oblasti porozumění dějinám. Ale historicismus není historiografie a víra v něj nevede ani k historickému porozumění, ani k odhalení smyslu dějin. A chceme-li hodnotit Hegelovu velikost, ať už jako historika nebo filosofa, neměli bychom se ptát, zda někdo našel v jeho vizích nějakou inspiraci, nýbrž kolik bylo na jeho vizích pravdy.

Našel jsem jen jednu myšlenku, která je důležitá a o níž lze tvrdit, že je v Hegelově filosofii obsažena. Tato myšlenka vedla Hegela k útoku na abstraktní racionalismus a intelektualismus, který si nevadí toho, zač rozum vděčí tradici. Jde o rozpoznání (na něž ovšem Hegel zapomíná ve své *Logice*), že nejde začít s prázdnými rukama a z ničeho vytvořit svět myšlenek – že myšlenky jsou z velké části produktem intelektuálního dědictví.

Připouštím, že to je důležitá myšlenka, kterou u Hegela lze najít, je-li člověk připraven ji hledat. Popírám ale, že tu je Hegel originální. Jde totiž o široce sdílený názor romantiků. Všechny sociální útvary jsou produkty dějin; nejsou to vynálezy plánované rozumem, ale formace vynořivší se z vrtochů historických událostí, ze střetů idejí a zájmů, z utrpení a z vášně – to vše už tu bylo před Hegelem. Hlasatelem těchto názorů byl Edmund Burke, jehož uznání významu tradice pro fungování všech sociálních institucí mělo obrovský vliv na politické myšlení německého romantického hnutí. Stopu tohoto vlivu lze najít i u Hegela, ale jen v přehnané a neudržitelné formě historického a evolučního relativismu – ve formě nebezpečného učení, že čemu lidé věří dnes, je dnes vskutku pravda, a ve stejně nebezpečném dodatku, že co bylo pravdivé včera (*pravdivé*, nikoli jen to, čemu lidé „věřili“), nemusí být pravdivé zítra. To je učení, které zajisté nepovzbuzuje k uznání významu tradice.

V

Přecházíme k poslední části pojednání o hegelovství – k analýze závislosti nového tribalismu čili totalitarismu na Hegelově učení.

Kdyby bylo mým cílem psát dějiny vzestupu totalitarismu, měl bych se napřed zabývat marxismem, neboť fašismus vyrostl zčásti z duchovního a politického úpadku marxismu (a ještě uvidíme, že něco podobného lze říci o vztahu mezi marxismem a leninismem). Mým tématem je však historicismus, a proto se budu marxismem

coby dosud nejčistější formou historicismu zabývat později a nejprve se budu konfrontovat s fašismem.

Moderní totalitarismus je jen epizodou věčné vzpoury proti svobodě a rozumu. Od dřívějších epizod se liší ani ne tak ideologií, jako spíše tím, že se jeho vůdcům podařilo uskutečnit jeden z nejdůležitějších snů jejich předchůdců: ze vzpoury proti svobodě učinili masové hnutí. (Jeho masovost samozřejmě nesmíme přeceňovat; inteligence je jen částí lidu.) Bylo to možné jen následkem zhroucení – pokud jde o země, jichž se to týká – jiného masového hnutí, sociální demokracie čili demokratické verze marxismu, která v myslích pracujícího lidu zastávala ideje svobody a rovnosti. Když se ukázalo, že to nebylo jen náhodou, že toto hnutí nedokázalo r. 1914 zaujmout rozhodné stanovisko proti válce; když se ukázalo, že je bezmocné při řešení problémů míru a především nezaměstnanosti a ekonomické krize; a když se nakonec toto hnutí jen polovičatě bránilo proti fašistické agresi, byla víra v hodnotu svobody a možnost rovnosti velice vážně ohrožena a věčná vzpoura proti svobodě mohla po dobrém či po zlém získat víceméně masovou podporu.

Fašismus musel částečně převzít dědictví marxismu, což vysvětluje jediný „původní“ rys fašistické ideologie – jediný bod, v němž se odchyluje od tradiční podoby vzpoury proti svobodě. Mám na mysli to, že fašismus nijak zvlášť nevyužívá odkazů na oblast nadpřirozena. Ne že by byl nutně ateistický nebo postrádal mystické či religiózní prvky. Ale rozšíření agnosticizmu vlivem marxismu vedlo k tomu, že si žádné politické vyznání, pokud chtělo získat popularitu mezi dělnickou třídou, nemohlo dovolit vázat se na nějaké tradiční náboženské formy. Proto fašismus, přinejmenším ve svých počátečních fázích, připojil ke své oficiální ideologii jakousi příměs evolučního materialismu 19. století.

Recept na fašistický lektvar je proto ve všech zemích stejný: Hegel plus špetka materialismu 19. století (zvláště darwinismu v poněkud primitivnější podobě, jejímž autorem je Haeckel)⁶⁵. „Vědecká“ podoba rasismu se datuje od Haeckela, který byl r. 1900 iniciátorem soutěže, jejíž téma znělo „Čím mohou principy darwinismu přispět k vnitřnímu a politickému rozvoji státu?“. První cenu získal rozsáhlý rasistický spis W. Schallmeyera, jenž se tak stal otcem rasové biologie. Je pozoruhodné, jak silně tento materialistický rasismus navzdory zcela odlišnému původu připomíná naturalismus Platónův. V obou případech je základní

myšlenkou degenerace: základem politického úpadku (čti: vzestupu otevřené společnosti) je degenerace, a to zvláště vyšších společenských tříd. Navíc novodobý mýtus krve a půdy má svůj přesný protějšek v Platónově mýtu o zrozcích země. Nicméně vzorec novodobého rasismu není „Hegel + Platón“, nýbrž „Hegel + Haeckel“. Jak uvidíme později, Marx nahradil Hegelova ducha hmotou a materiálními a ekonomickými zájmy. Stejně tak rasismus nahradil Hegelova ducha něčím materiálním: kvazibiologickou myšlenkou krve či rasy. Namísto ducha je sebe sama rozvíjející esencí krev, namísto ducha je krev suverénním vládcem světa a protagonistou na jevišti dějin; namísto ducha krev národa určuje jeho esenciální osud.

Přetvoření hegelovství v rasismus čili proměna ducha v krev nijak zásadně nemění hlavní hegelovskou tendenci. Přibyl jen nádech biologie a moderního evolucionismu. Výsledkem je materialistické a zároveň mystické náboženství sebe sama rozvíjející biologické esence, jež blízce připomíná náboženství tvořivého vývoje (jejímž prorokem byl hegelovec⁶⁶ Bergson). Toto náboženství jednou charakterizoval – spíše prorocky než hluboce – G. B. Shaw jako „víru, která vyhovuje té nejzákladnější podmínce platné pro všechna náboženství, jež kdy ovládla lidstvo, totiž že musí být... *metabiologií*“. Toto nové rasistické náboženství se vskutku vyznačuje jistou *metasložkou* a *biologickou složkou*, totiž hegelovskou mystickou metafyzikou a heackelovskou materialistickou biologií.

Tolik o rozdílu mezi moderním totalitarismem a hegelovstvím. Přestože tento rozdíl je významný, pokud jde o popularitu, nenese s sebou žádnou důležitou odlišnost co do hlavní politické tendence. Zaměříme-li se však nyní na podobnosti mezi nimi, naskytne se nám jiný obraz. Téměř všechny důležitější myšlenky moderního totalitarismu jsou převzaty přímo z Hegela, který shromáždil a sčítal „zbrojní arzenál autoritativních hnutí“, jak to nazval A. Zimmer.⁶⁷ Přestože většinu oněch zbraní Hegel sám neukul, nýbrž je objevil v různých dávných zbrojnicích věčné vzpoury proti svobodě, je nepochybně jeho zásluhou, že byly znovuobjeveny a předány do rukou moderních následovníků. Zde je stručný seznam několika nejvýznamnějších myšlenek (neuvádím zde platónský totalitarismus a tribalismus, o nichž už byla řeč, ani teorii pána a raba).

(a) Nacionalismus ve formě historicistické myšlenky, že stát je ztělesnění ducha (resp. nyní krve) státotvorného národa (resp. rasy);

jeden vyvolený národ (nyní vyvolená rasa) je předurčen ke světovládě. (b) Stát jakožto přirozený nepřítel všech ostatních států musí prosadit svou existenci ve válce. (c) Stát nepodléhá žádnému typu morálních závazků; jediným soudcem jsou dějiny, tj. historický úspěch; kolektivní užitek je jediná zásada chování jednotlivce; propagandistická lež a překrucování pravdy jsou přípustné. (d) „Etická“ idea války (totální a kolektivistické) zejména mladých národů proti starším; válka, osud a sláva coby nejdůležitější dobra. (e) Tvořivá role Velikána, světodějně osobnosti, člověka hlubokého vědění a velké vášně (nyní vůdcovský princip). (f) Ideál hrdinského života („žij nebezpečně“) a „heroického člověka“ jako protiklad k maloměstství a jeho plytké průměrnosti.

Tento seznam duchovních pokladů není systematický ani úplný. Všechny jsou součástí staršího dědictví. Uloženy a připraveny k použití jsou nejen v dílech Hegela a jeho stoupenců, ale také v mysli inteligence krmené po dlouhou dobu tří generací výlučně takovou znehodnocenou duchovní stravou, kterou Schopenhauer⁶⁸ brzy rozpoznal jako „pseudofilosofii ničící inteligenci“ a jako „darebácké a zločinné zneužití jazyka“. Nyní přikročíme k podrobnějšímu zkoumání jednotlivých bodů seznamu.

(a) Podle moderních totalitárních doktrín není nejvyšším cílem stát jako takový. Je jím spíše krev, lid, rasa. Vyšší rasy mají moc vytvářet státy. Nejvyšším cílem rasy či národa je vytvořit silný stát, který může sloužit jako mocný nástroj jejich sebezáchovy. Tento názor (až na nahrazení ducha krví) hlásá Hegel, který napsal:⁶⁹ „V existenci národa je substanciálním účelem být státem a jako takový se uchovat. Národ, který nevytvořil stát (*národ jako takový*), nemá vlastně žádné dějiny jako národy... žijící ve stavu divoštví. Co se stane s národem... má ve vztahu ke státu esenciální význam.“ Stát, který je takto utvořen, musí být totalitární, to znamená, že jeho moc musí se všemi svými funkcemi pronikat veškerým životem lidí a ovládat jej. Stát je tudíž „základem a středobodem dalších konkrétních stránek národního života: umění, práva, mravů, náboženství, vědy... Určitý obsah, který... se nachází v konkrétní skutečnosti, kterou je stát, je duch národa jako takového. Skutečný stát je oduševněn tímto duchem ve všech svých zvláštních záležitostech, ve svých válkách, institucích atd.“ Jelikož stát musí být mocný, musí vstoupit do soupeření s ostatními státy. Musí se prosadit na „jevišti dějin“; musí prokázat svou zvláštní esenci

čili ducha a svůj „přesně určený“ národní charakter svými dějinnými skutky a musí v důsledku toho usilovat o nadvládu nad světem. Zde jsou obrysy tohoto historicistického esencialismu Hegelovými slovy: „Duch jedná bytostně; dělá se tím, čím je o sobě, svým skutkem, svým dílem... Stejně je to s duchem národa; to je určitý duch, který ze sebe buduje stávající svět, který existuje a trvá... v jeho danostech a skutečích... Národy jsou takové, jaké jsou jejich činy... Národ je mravný, ctnostný a silný, pokud uskutečňuje svou vůli... Ústavy, v nichž světodějně národy dosáhly svého rozkvětu, jsou pro ně charakteristické... Nelze se proto... z ústav dávných světodějných národů ničemu přiučit... Každý určitý národní duch je jen jedním individuem v chodu světových dějin.“ Národní duch se musí nakonec osvědčit v boji o světovou nadvládu: „Sebevědomí určitého národa... je objektivní skutečnost, do níž duch doby klade svou vůli. Proti této absolutní vůli je vůle jiného zvláštního národního ducha bezprávná: *onen* národ ovládá svět...“

Hegel však nejen rozvinul historickou a totalitární teorii nacionalismu, ale předvídal také jasně jeho psychologické možnosti. Viděl, že nacionalismus uspokojuje určitou potřebu – touhu lidí najít a znát své místo ve světě a být součástí mocného kolektivního tělesa. Současně ukazuje pozoruhodnou charakteristiku německého nacionalismu, totiž jeho silně vyvinutý pocit méněcennosti (abychom použili novější terminologii) zejména vůči Angličanům. A zcela vědomě svým nacionalismem či tribalismem apeluje na pocity, které jsem popsal (v 10. kap.) jako *civilizační zátež*: „Každý Angličan,“ píše Hegel,⁷⁰ „řekne: my se plavíme po oceánech a máme v rukou světový obchod; nám patří východní Indie a její bohatství... Vztah jednotlivce k tomu je takový..., že mu to poskytuje určité postavení ve světě – že je *něčím*. Neboť zjišťuje, že... národ, k němuž náleží, žije uvnitř pevného světa, do něhož se musí začlenit. V tomto svém díle se duch národa těší ze svého světa a nachází uspokojení.“

(b) Teorie společná Hegelovi a jeho rasistickým následovníkům je, že stát ze své samé esence může existovat jedině v protikladu k ostatním jednotlivým státům. H. Freyer, jeden z předních sociologů současného Německa, píše:⁷¹ „Bytost, která se stáhne do sebe, vytváří, ať chce nebo nechce, hraniční pásmo. A hranice, ať chce nebo nechce, vytváří nepřítele.“ Podobně Hegel: „Právě tak málo, jako je jednatel skutečnou osobou bez vztahu k druhým osobám, tak

málo je stát skutečným individuem bez vztahu k druhým státům... Do vzájemného vztahu států spadá velice pohnutá hra vnitřní zvláštnosti vášní, zájmů, účelů, talentů a ctností, násilí, nepráva a neřestí, jakož i vnější nahodilosti v největších dimenzích svého projevu – hra, v níž je mravní celek sám, samostatnost státu, vystaven nahodilosti.“ Nestálo by tedy za pokus regulovat tento nešťastný stav věcí tak, že bychom přijali Kantovy plány na ustavení věčného míru prostřednictvím federativní unie? V žádném případě, říká Hegel, když komentuje Kantovy mírové plány: „Kant tak navrhl svazek vládařů,“ říká Hegel dost nepřesně (neboť Kant navrhoval federaci států, které bychom dnes označili jako demokratické), „který by měl smiřovat spory mezi státy, a Svátá aliance měla v úmyslu být zhruba takovou institucí. Stát je však individuum a v individualitě je esenciálně obsažena i negace. Když se tedy několik států spojí v rodinu, musí takový spolek jakožto individualita vyvolat protiklad a vytvořit nepřítele.“ V Hegelově dialektice se totiž negace rovná omezení, a tudíž neznamená jen hraniční čáru či mez, nýbrž také vytvoření protikladu – nepřítele: „Osudy a skutky států v jejich vzájemném vztahu jsou jevící se dialektikou konečnosti těchto duchů.“ Uvedené citáty pocházejí z *Filosofie práva*, ale už v dřívější *Encyklopedii* Hegel anticipuje novodobé teorie (např. teorii Freyerovu) dokonce ještě přesněji: „Stát má konečně tu stránku, že je bezprostřední skutečností jednoho národa... Jako jednotlivé individuum se vymezuje vůči jiným takovým individuí. V jejich vzájemných vztazích má své místo svévole a náhoda... Tato nezávislost... činí ze sporů mezi nimi vztah násilí – *válečný stav*... Ve válečném stavu se ukazuje substance státu.“ Když tedy pruský historik Treitschke opakuje: „Válka není jen praktickou, nýbrž též teoretickou nutností, požadavkem politické logiky. Pojem státu v sobě nese i pojem války, neboť esenci státu je moc. Stát je lid organizovaný ve svrchovanou moc,“ jen ukazuje, jak dobře pochopil Hegelův dialektický esencialismus.

(c) Stát je zákon, a to jak morální, tak právní zákon. Nemůže být tedy podroben žádným jiným standardům, zejména ne měřítku občanské morálky. Jeho historická odpovědnost je hlubší. Jeho jediným soudcem jsou světové dějiny. Jediným možným standardem pro posuzování státu je světodějinný úspěch jeho skutků. A tento úspěch, moc a expanze státu, musí být nadřazen i všem praktickým úvahám v soukromém životě občanů: správné je to, co slouží moci státu. To

je Platónova teorie, to je teorie moderního totalitarismu, a je to i Hegelova teorie: je to platónskopruská morálka. Hegel píše:⁷² „Stát je skutečnost mravní ideje – mravní duch, jakožto zjevená, sobě samé zřejmá substanciální vůle.“ Tudíž nemůže existovat žádná vyšší etická idea než stát. „Spor mezi státy tedy může, pokud se zvláštní vůle nedohodnou, být rozhodnut jen válkou. Ale které přečiny... je třeba považovat za porušení smlouvy nebo za urážku na cti a neprokázání respektu, zůstává o sobě neurčitelné, jelikož stát může svou nekonečnost a svou čest vložit do každé ze svých jednotlivostí...“ Totiž: „... Vztah států ke státům je kolísavý, není tu žádný soudce, který by smiřoval.“ Jinými slovy: „není tu žádná moc, která vůči státu rozhoduje o tom, co je o sobě právo... Státy... se mezi sebou dohadují, ale zároveň stojí nad těmito dohodami“ (tj. nemusí je dodržovat). Úmluvy mezi státy „závisí vposledku na zvláštních suverénních vůlích, a musí proto vždy zůstat nejisté“.

O světodějinných činech a událostech lze tedy vynést jen jediný druh „soudu“: jejich výsledek, jejich úspěch. Hegel proto může ztotožňovat⁷³ „esenciální *osud* – absolutní *cíl*, nebo, což vychází nastejno – pravý *výsledek* světových dějin.“ Být úspěšný, tj. vynořit se jako nejsilnější z dialektického boje různých národních duchů o moc a o světovou nadvládu, je tedy jediný a poslední cíl a jediný základ pro posuzování; neboli, jak Hegel poetičtěji říká, „z této dialektiky se povstává všeobecný duch, neomezený světový duch, a pronáší svůj soud – a jeho soud je nejvyšší – o konečných národech světových dějin, neboť světové dějiny jsou světový soud“.

Freyer má velmi podobné názory, ale vyslovuje je otevřeněji:⁷⁴ „Mužný a smělý tón vládne dějinám. Kdo dobře políčí, získá kořist. Kdo udělá chybný krok, je zničen... A trefí se jen ten, kdo umí střílet.“ Všechny tyto myšlenky však nejsou nakonec ničím jiným než opakováním Hérakleita: „Boj... jedny učinil bohy a druhé lidmi, jedny pány a druhé otroky (B 53 / S 54) ... Právo je svárem (B 80 / S 54).“ Podle těchto teorií nemůže existovat žádný morální rozdíl mezi válkou, v níž jsme napadeni, a válkou, v níž útočíme my na své sousedy; jediný relevantní rozdíl je úspěch. F. Haiser, autor knihy *Otroctví, jeho biologické základy a mravní ospravedlnění* (Mnichov 1923), prorok panské rasy a panské morálky, argumentuje: „Když se máme bránit, pak musí existovat útočník... je-li tomu tak, proč bychom neměli sami být útočníkem?“ Ale dokonce i tato teorie (jejímž předchůdcem

je slavná Clausewitzova doktrína, že nejlepší obranou je vždy útok) je hegelovská: když totiž Hegel mluví o urážkách, které mohou vést k válce, nejenže poukazuje na nutnost proměnit „válku obrannou“ ve „válku dobovačnou“, ale informuje nás také o tom, že některé státy se silnou individualitou „budou mít přirozeně sklon k popudlivosti“, aby si našly příležitost a pole k tomu, co eufemisticky nazývá „činnost směrem navenek“.

Se zavedením historického úspěchu jako výhradního soudce v záležitostech týkajících se států a národů a s pokusem zrušit takové morální rozdíly, jako je rozdíl mezi útokem a obranou, vyvstává nutnost argumentovat proti morálce svědomí. Hegel proto zavádí to, co nazývá „pravé zásady morálky či spíše sociální mravnosti“ v protikladu k „moralitě nepravé“. Jak lze očekávat, tato „pravá morálka“ je platónská totalitární morálka kombinovaná s dávkou historicismu, zatímco „nepravá moralita“, kterou také popisuje jako „pouhou formální správnost“, je morálka osobního svědomí. „Můžeme tu stanovit,“ píše Hegel,⁷⁵ „pravé zásady morality nebo spíše mravnosti oproti falešné morálce, neboť světové dějiny se pohybují na vyšší úrovni, než je ta, na níž má své sídlo osobní moralita... svědomí jednotlivců, jejich partikulární vůle a způsob jednání... Co absolutní cíl ducha žádá a uskutečňuje, co prozřetelnost činí, přesahuje... přičítání dobrých a špatných motivů... Je to tudíž jen formální, živoucím duchem a bohem opuštěné právo, co hájí ti, kdo se cítí oprávněni vystupovat proti starobylému právu a pořádku“ (to jest moralisté odkazující např. na *Nový zákon*). Proti „činům velkých lidí, kteří jsou aktéry světových dějin... nesmějí být vznášeny morální nároky, jimž nepodléhají. *Litanie soukromých ctností jako skromnost, pokora, lidumilnost a mírnost* proti nim nesmí být pozvedána. Světové dějiny se vůbec mohou okruhu, do něhož spadá moralita, ... zcela vymykat.“ Zde tedy konečně máme odmítnutí třetí ideje roku 1789, myšlenky bratrství – nebo Hegelovými slovy lidumilnosti – spolu s etikou svědomí. Tato platónskohegelovská historicistická morální teorie bývá opakována pořád dokola. Např. známý historik E. Meyer odsuzuje „ploché a moralizující hodnocení, jež posuzuje velké politické činy nepřislušnými měřítky občanské morálky a ignoruje hlubší a vpravdě mravní faktory státu a dějinné odpovědnosti“.

Kde jsou drženy takové názory, tam musí zmizet veškeré zdráhání ohledně propagandistické lži a překrucování pravdy, zvláště když tyto

lži a polopravdy úspěšně posilují moc státu. Hegelův postoj k tomuto problému je nicméně dosti subtilní. „Jeden velký duch veřejně vyslovil otázku,“ píše,⁷⁶ „zda je dovoleno klamat lid. Odpověď musí znít, že lid se ohledně svého substanciálního základu... nedá oklamat,“ (F. Haiser, mistrný moralista, říká: „Nemýlí se, neboť žijí v jednotě se svou rodovou duší.“), „ale ohledně toho, jak to ví, je oklamán *sám sebou*. Veřejné mínění,“ pokračuje Hegel, „si proto zaslouží stejně tak úctu jako opovržení... Nezávislost na veřejném mínění je tedy první podmínkou dosažení čehokoli velkého... Kdo to, co si doba žádá, veřejnému mínění řekne a předloží, stává se velkým člověkem své doby.“ Stručně řečeno, vždy záleží jen na úspěšnosti. Byla-li lež úspěšná, nebyla to žádná lež, neboť lid se nedá klamat o svém substanciálním základu.

(d) Viděli jsme, že zejména ve vztahu k ostatním státům je stát osvobozen od morálky – je amorální. Dalo by se tedy očekávat tvrzení, že válka není morálním zlem, nýbrž je morálně neutrální. Hegelova teorie však toto očekávání zklamává: plyne z ní, že válka je sama o sobě dobrá. „V tom, co bylo uvedeno, spočívá mravní moment války,“ čteme.⁷⁷ „Je nutné, aby to, co je konečné, majetek a život, bylo kladeno jako něco nahodilého, neboť to je pojem konečného. Tato nutnost má na jedné straně podobu přirozené moci, a všechno konečné je smrtelné a pomíjející. Avšak v mravní bytosti, ve státu, je... nutnost povyšována na dílo svobody, na něco mravního... Válka je takto momentem, v němž idealita zvláštního získává své právo a stává se skutečností – válka má ten vyšší význam, že jejím prostřednictvím... se mravní zdraví národů udržuje vůči ustrnutí konečných určeností, tak jako pohyb větrů ochraňuje moře před hnilobou, do níž by je uvrhl trvalý klid, stejně jako národy trvalý, nebo dokonce věčný mír.“ Dějiny ukazují, „že šťastné války zamezily vnitřním nepokojům a upevnily vnitřní moc státu... Národy, sužované vnitřní nesnášenlivostí, získávají ven obrácenou válkou klid uvnitř.“ Tyto pasáže z *Filosofie práva* dosvědčují vliv Platónova a Aristotelova učení o „nebezpečí prosperity“; současně je úryvek dobrým příkladem ztotožňování mravnosti se zdravím, etiky s politickou hygienou a práva s mocí; to vede přímo – jak ještě uvidíme – ke ztotožnění ctnosti se silou, které dosvědčuje následující úryvek z Hegelovy *Filosofie dějin*. (U Hegela následuje bezprostředně za dříve uvedenou pasáží týkající se nacionalismu jako prostředku k překonání vlastního pocitu méněcennosti,

což naznačuje, že i válka může být vhodným prostředkem k dosažení tohoto vznešeného cíle.) Současně obsahuje moderní teorii o ctnostné agresivitě mladých a chudých zemí proti zkaženým, starým a bohatým zemím. „Národ,“ píše Hegel, „je morální, ctnostný a energický, když uskutečňuje, co chce... Ale jakmile toho dosáhne, tato činnost ducha už není nutná... Národ může ještě dokázat mnohé ve válce i míru... ale živoucí substanciální duše sama už není v činnosti... Národ žije jako jedinec, který přechází od dospělosti ke stáří... Taková zvyklost (hodinky jsou nataženy a dál jdou samy od sebe) vede k přirozené smrti... Národ může zemřít násilnou smrtí jen tehdy, když je sám v sobě přirozeně mrtev.“ (Poslední poznámky náležejí k tradici vyprávění o úpadku a pádu.)

Hegelovy názory na válku jsou překvapivě moderní; nahlíží dokonce morální důsledky mechanizace, nebo spíše v mechanizovaném válčení vidí důsledky etického ducha totalitarismu a kolektivismu.⁷⁸ „Statečnost je ... různá. Odvaha zvířete, lupiče, statečnost hájení cti, rytířská statečnost ještě nejsou ty pravé formy. Pravá statečnost vzdělaných národů je připravenost k oběti ve službě státu, takže individuum platí jen za jedno z mnoha.“ (Narážka na všeobecnou brannou povinnost.) „Nikoli osobní odvaha, nýbrž zařazení do všeobecná je zde důležité... Princip moderního světa... dal statečnosti vyšší podobu, takže se její projev zdá mechanický... a ona se dále neobrací proti jednotlivým osobám, nýbrž proti nepřátelskému celku vůbec.“ (zde je anticipován princip *totální války*); „osobní odvaha se tak jeví jako neosobní. Onen princip proto vedl k vynálezu střelné zbraně, a nenáhodný vynález této zbraně proměnil čistě osobní podobu statečnosti v abstraktnější.“ V podobném duchu hovoří Hegel o vynálezu střelného prachu: „Lidstvo jej potřebovalo, a hned byl tu.“ (Jak milé od Prozřetelnosti!)

Je to nejryzejší hegelovství, když r. 1911 filosof E. Kaufmann argumentuje takto proti kantovskému ideálu společenství svobodných lidí: „Nikoli společenství lidí se svobodnou vůlí, ale vítězná válka je sociální ideál... Ve válce se zjevuje stát ve své pravé bytosti.“⁷⁹ Nebo E. Banse, známý „vojenský vědec“, píše r. 1933: „Válka znamená nejvyšší stupňování... veškeré duchovnosti své doby a nejkrajnější rozmach lidových duševních sil... Duch a čin se pojí dohromady... Válka je půdou, kde se lidská duše může zjevit v plné síle a bohatství... Nikde jinde se nemůže vůle a dílo lidu či státu zjevit ve větším

bohatství než ve válce.“ A generál Ludendorff r. 1935 pokračuje: „Během let takzvaného míru má politika smysl jen potud, pokud je připravenou na totální válku.“ Formulují tak jen poněkud přesněji, co vyslovil slavný esencialistický filosof Max Scheler r. 1915: „Válka..., to je stát ve svém nejskutečnějším růstu a dění. Válka je politika *kat'exochén*.“ Tutéž hegelovskou doktrínu nově formuloval r. 1935 Freyer: „Stát se od první chvíle své existence zavazuje k násilí... Válka je nejen nejčistší případ aktivity státu, je to živel, v němž stát stojí. Musí se pak ovšem počítat i války, jež byly odsunuty, jimž bylo zabráněno, jež probíhaly skrytě a jimž jsme se vyhnuli.“ K nejmělejšímu závěru však došel F. Lenz, který ve své knize *Rasa jako hodnotový princip* zkusmo klade otázku: „Jestliže by mělo být lidstvo vrcholem mravnosti, není tomu potom tak, že stojíme na špatné straně?“, a který tento absurdní návrh hned ovšem ihned odmítá ve své odpovědi: „Ani zdaleka si nemyslíme, že by lidstvo mělo zavrňovat válku: nikoli, to spíše válka zavrňuje lidskost.“ Tuto myšlenku spojuje s historicismem E. Jung, když poznamenává: „Humanismus, myšlenka lidských práv... v dějinách o ničem nerozhodují.“ Za původce antihumanistické argumentace však musíme označit Hegelova předchůdce Fichte (jehož Schopenhauer nazývá „žvanilem“), jenž o slovu *humanita* napsal: „Kdyby byl Němci místo římského slova *humanita* předložen jeho správný překlad ‚lidskost‘, pak by ... řekl: ‚Není to koneckonců nic velkého být člověkem místo divokým zvířetem.‘ Tak by mluvil Němec, a tak by nejpíš nemohl mluvit Říman, protože v němčině ‚lidskost‘ zůstala jen smyslovým pojmem, a nikdy se nestalo smyslovým obrazem něčeho nadsmyslového jako u Římanů. Kdyby se někdo pokusil uměle zavést tento cizí římský tvar“ (tj. slovo ‚humanita‘), „do němčiny, zjevně by tím znehodnotil mravní způsob myšlení Němců.“ Fichteho názor opakuje Spengler, který píše, že lidstvo je buď zoologický pojem, nebo jen „prázdné slovo“, a také Rosenberg, u něhož čteme: „Lidský... niterný život se znehodnotil, když... je jeho mysl vnuknut cizí motiv: spása, humanismus a kultura lidskosti.“

Kolnai, jehož knize vděčím za velkou část materiálu, k němuž bych jinak neměl přístup, říká výstižně:⁸⁰ „Všichni my..., kdo podporujeme racionální a civilizované metody vlády a sociální organizace, se shodneme na tom, že válka sama o sobě je zlo.“ Kolnai dodává, že podle názoru většiny z nás (s výjimkou pacifistů) se válka za určitých okolností může stát nezbytným zlem, a pokračuje: „Nacionalistický

postoj je odlišný, i když nemusí implikovat touhu po stálém nebo častém válčení. Ve válce vidí spíše dobro než zlo, i když dobro nebezpečně – jako neobyčejně opojné víno, které je nejlépe uchovat pro vzácné a slavnostní příležitosti.“ Válka není obyčejné a nadbytečné zlo, nýbrž vzácné a nákladné dobro – to shrnuje názory Hegela a jeho následovníků.

Jedním z Hegelových kousků bylo, že oživil hérakleitovskou ideu osudu a tvrdil,⁸¹ že tato slavná řecká myšlenka osudu jako vyjádření esence osoby nebo národa stojí v protikladu k nominalistické židovské myšlence universálních zákonů, ať přírodních nebo morálních. Esencialistické učení o osudu lze vyvodit (jak ukážu v poslední kapitole) z názoru, že esence národa se může zjevovat pouze v dějinách. Není „fatalistická“ v tom smyslu, že by povzbuzovala nečinnost; „úděl“ není totéž co „předurčení“. Je tomu právě naopak. Člověk sám, jeho skutečná esence, jeho nejvnitřnější duše, látka, z níž jsme utvořeni (vůle a vášně spíš než rozum), mají rozhodující význam při formování lidského osudu. Od té doby, co Hegel rozvedl tuto teorii, byla myšlenka osudu či údělu takřikajíc oblíbenou posedlostí vzpoury proti svobodě. Kolnai správně zdůrazňuje spojitost mezi rasismem (je to osud, co začlení člověka do nějaké rasy) a nepřátelstvím ke svobodě. „Princip rasy je míněn tak,“ říká,⁸² „že ztělesňuje a vyjadřuje naprostou negaci lidské svobody, popření rovných práv, výzvu tváří v tvář lidstvu.“ A správně tvrdí, že rasismus „proti svobodě staví osud, proti individuálnímu svědomí volání krve mimo jakékoli kontroly a argumentace“. Dokonce i tuto tendenci vyjadřuje Hegel, i když jako obvykle poněkud temným způsobem: „Co nazýváme *principem, konečným účelem, údělem* nebo přirozeností a pojmem ducha,“ píše Hegel, „je skrytá, nerozvinutá esence, která jako taková – i když pravdivá o sobě – není docela skutečná... Motivace, která jí dává bytí, je *potřeba, pud, sklony a vášně* člověka.“ Moderní filosof totálního vzdělání E. Kriek jde ještě dál směrem k fatalismu. „Veškeré racionální chtění, činnost a dovednost jednotlivce jsou omezeny na jeho každodenní pole působnosti; mimo tento rámeček může člověk dosáhnout určení a naplnění, jen když jej uchopí vyšší, osudové moci.“ Zní to jako osobní zkušenost, když dále pokračuje: „Tvořivou a osud nesoucí bytostí se člověk nestane z vlastního plánu a racionálního chtění, nýbrž jedině díky tomu, co je nad ním a pod ním, co nepochází z jeho osoby, nýbrž prochází jeho osobou a klestí si cestu.“ (Jde ale o neodůvodněnou generalizaci

vlastní osobní zkušenosti, když se tento filosof domnívá, že končí nejen „éra ‚objektivní‘ a ‚svobodné‘ vědy“, nýbrž také éra „čistého rozumu“.)

Společně s myšlenkou osudu ožívuje Hegel i její doplněk – myšlenku slávy. „Jednotlivci... jsou *nástroji*. Co získávají díky individuálnímu podílu, který mají na substanciálních... záležitostech, pro sebe, je... *sláva*, která je jim odměnou.“⁸³ A Stapel, propagátor nového pohanského křesťanství, pohotově opakuje: „Všechny velké skutky byly vykonány pro slávu.“ Avšak tento „křesťanský“ moralista je dokonce ještě radikálnější než Hegel: „Sláva v metafyzickém smyslu je pravá mravnost,“ učí, a „kategorický imperativ“ této jediné pravé morálky zní podle toho: „Čiň to, co přináší slávu!“

(e) Slávu však nemůže získat každý. Náboženství slávy je v rozporu s rovnostářstvím – vede k náboženství „velkých mužů“. Moderní rasismus proto „neuznává žádnou rovnost duší, žádnou rovnost mezi lidmi“ (Rosenberg).⁸⁴ V cestě už nestojí žádné překážky tomu, aby z arzenálu věčné vzpoury proti svobodě byl přijat vůdcovský princip neboli, jak jej nazývá Hegel, myšlenka světodějinné osobnosti. Tato myšlenka je jedním z oblíbených Hegelových témat. Když odpovídá na rouhavou otázku, zda je přípustné klamat lid (viz výše), říká: „Ve veřejném mínění je všechno klamné i pravdivé, avšak najít v něm to pravdivé, to je věcí velkého muže. *Kdo vyjadřuje to, co jeho doba chce, kdo jí to sdělí a kdo to uskuteční*, ten je velký muž doby. Koná to, co je nitrem a esencí doby, uskutečňuje ji. A ten, kdo veřejným míněním, jak je tu a tam slyší, *nedokáže pohrdat*, ten nikdy nedosáhne ničeho velikého.“ Tento vynikající popis vůdce, velkého diktátora, jako publicisty je kombinován s propracovaným mýtem o velikosti velkého muže, která spočívá v tom, že je nejpřednějším nástrojem ducha v dějinách. V této diskusi o „dějinných lidech – světodějných jedincích“ Hegel říká: „Byli to praktičtí, političtí lidé. Současně však byli myslitelé, kteří viděli, co je nutno činit a co je na čase... Světodějná individua, hrdiny doby, je třeba uznávat za jasnozřivé; *jejich* skutky, *jejich* slova jsou ve své době tím nejlepším... neboť oni jsou ti, kdo nejlépe rozuměli a od nichž se potom učili všichni a shledali to dobrým nebo se tomu přinejmenším přizpůsobili. Ostatní proto následují tyto duchovní vůdce, neboť cítí nepotlačitelnou moc jejich vlastního niterného ducha, který vůči nim vystupuje.“ Velký muž však není jen člověkem nejrozumnějším a nejmoudřejším, ale je to také

muž velkých vášní – především ovšem politických vášní a ambicí. Dokáže tak vzbudit nadšení v druhých. „Velcí lidé něco chtěli, aby uspokojili sebe, nikoli druhé... Jsou velkými právě proto, že chtěli něco velkého a uskutečnili to... Nic velkého ve světě nebylo uskutečněno bez vášně. To můžeme nazvat lstí rozumu – že nechá pro sebe pracovat vašeň... Vášně také není docela vhodné slovo pro to, co bych chtěl vyjádřit. Rozumím zde totiž vůbec činnost ze *soukromých*, zvláštních nebo chcete-li ze sobeckých záměrů, a sice tak, že vkládají do účelů celou energii svého chtění a charakteru... Vášně, účely zvláštních zájmů, uspokojování sobeckých tužeb jsou to nejmocnější. Jejich moc spočívá v tom, že neuznávají žádná omezení, která by jim kladly do cesty právo a morálka, a že tyto přirozené moci leží člověku bezprostředně blíže nežli umělá a nudná výchova k řádu, uměřenosti, právu a morálce.“ Od dob Rousseauových zjišťovala romantická škola myšlení, že člověk není především racionální bytostí. Ale zatímco humanisté si dali racionalitu za cíl, vzpoura proti rozumu zneužívá tohoto psychologického náhledu do lidské iracionality ke svým politickým cílům. Fašistický apel na „lidskou přirozenost“ je apelem na naše vášně, na naše kolektivistické mystické potřeby, na to neznámé v člověku. Použijemeli právě citovaná Hegelova slova, můžeme tento apel nazvat *lstí vzpoury proti rozumu*. Vrcholu této lsti dosahuje Hegel ve svém nejtroufalejším dialektickém zvratu. Jakkoli slovy podporuje racionalismus a o „rozumu“ mluví hlasitěji než kdokoli před ním nebo po něm, končí v iracionalismu, v apotheóze nejen vášně, ale i hrubé síly: „Rozum má absolutní zájem na tom,“ píše Hegel, „aby tento mravní celek“ (tj. stát) „existoval; v tom spočívá ospravedlnění a zásluha hrdinů, kteří založili státy, ať už byly sebestřimitivnější... Je tomu zároveň tak, že tito hrdinové zacházeli s jinými velkými, dokonce posvátnými zájmy lehkomyšlně... Avšak takový velký útvár musí nejednu nevinou květinu zašlápnout a mnohé, co leží v cestě, rozdrtit.“

f) Pojetí člověka jakožto ani ne tak racionálního jako heroického živočicha není vynálezem vzpoury proti rozumu; je to typický ideál tribalismu. Musíme rozlišovat mezi tímto ideálem heroického člověka a rozumnější úctou k hrdinství. Hrdinství je a vždy bude obdivuhodné, ale náš obdiv by měl podle mého názoru záviset především na ocenění cíle, jemuž hrdina sloužil. Heroické rysy gangsterství myslím sotva zasluhují úctu. Měli bychom ale obdivovat kapitána Scotta a jeho

společníky a – je-li to možné – ještě více hrdinství těch, kdo zkoumali žlutou zimnici nebo rentgenové záření; náš obdiv by měl také určitě patřit těm, kteří brání svobodu.

Kmenový ideál hrdiny, zejména ve své fašistické podobě, je založen na něčem jiném. Jedná se o přímý útok na ty hodnoty, jež pro většinu z nás hrdinství činí obdivuhodným – na takové hodnoty, jako je podpora civilizace. Jedná se totiž o útok na ideu civilizovaného života samotnou – ten je denuncován jako nízký a materialistický kvůli myšlence bezpečí, které si váží. *Žij nebezpečně!* je jeho imperativ; cíl, v jehož zájmu se budete tímto imperativem řídit, má druhořadý význam. Jak prohlašuje W. Best:⁸⁵ „Dobrý boj, nikoli dobrý cíl. Nejde o to, za co bojujeme, ale jak bojujeme.“ Znovu zjišťujeme, že tento názor je rozpracováním hegelovských myšlenek. „V míru,“ píše Hegel, „se občanský život roztahuje, všechny sféry zdomácnují, a to vede nakonec k zbahnělosti lidí... Je nutné... rozpoznat majetek a život jako něco nahodilého ... Slyšíme z kazatelen mnoho hovořit o nejistotě, marnosti a nestálosti dočasných věcí, ale každý si přitom myslí... já si přece udržím, co je moje... Tu se ale ona nejistota skutečně dostaví v podobě husarů s nabroušenými šavlemi a věc začne být vážná!“ Jinde Hegel líčí chmurný obraz toho, co nazývá pouhou „zvyklostí“ (čimž, zdá se, míní něco jako normální život civilizovaného společenství): „Zvyk je čin bez protikladu..., v němž plnost a hloubka účelu nepřichází ke slovu – pouhá vnější smyslová“ (tj. jak dnes říkají fašisté ‚materialistická‘) „existence, která už neproniká do věcí... politická nulita a nuda.“ Hegel, stále věrný svému historicismu, zakládá svůj antiutilitářský postoj (na rozdíl od Aristotelových utilitářských poznámek o „nebezpečí prosperity“) na své interpretaci dějin: „Světové dějiny nejsou žádným divadlem štěstí. Šťastné doby jsou v nich nepopsané stránky, neboť jsou to období harmonie.“ Liberalismus, svoboda a rozum jsou tedy – jako obvykle – to, na co Hegel útočí. Hysterické výkřiky Chceme své dějiny! Chceme svůj úděl! Chceme svůj boj! Chceme své okovy! znějí chrámem hegelovství, touto pevností uzavřené společnosti a vzpoury proti svobodě.

Vzdor Hegelovu oficiálnímu optimismu, založenému na jeho teorii, že co je racionální, je skutečné, nacházíme u něj určité stopy *pesimismu*, který je tak charakteristický pro inteligentnější z moderních rasových filosofů. Nesetkáváme se s ním tolik u těch starších (jako jsou Lagarde, Treitschke nebo Moeller van der Bruck); spíše až

u těch, kteří následovali po známém historicistovi Spenglerovi. Ani Spenglerův biologický holismus, intuitivní rozumění, skupinový duch a duch doby, ani jeho romantismus nezabránil tomuto věštcí vidět věci velmi pesimisticky. Rys čirého zoufalství zaznívá nepochybně v „chmurném“ aktivismu, který zbývá těm, kdo předvídají budoucnost a cítí se nástrojem jejího příchodu. Je hodno povšimnutí, že tento ponurý náhled je společný oběma křídům rasismu, „atheistickému“ i „křesťanskému“.

Stapel, který patří ke „křesťanskému“ křídlu (a jsou i další, např. Gogarten), píše:⁸⁶ „Člověk ve své totalitě je zajatcem prvotního hříchu... Křesťan ví, že vůbec nemůže žít jinak než v hříchu... Je mu tudíž vzdáleno vypočítávání morálních malicherností... Etizované křesťanství je... naprosto protikřesťanské... Bůh přenechal tento svět smrtelnosti a určil jej k zániku. Ať se tedy jeho určení naplní a svět zanikne! Člověk, který se domnívá, že jej může „zlepšit“, který chce přivodit „vyšší mravnost“, podniká směšně nicotnou vzpouru proti Bohu... Nebeská naděje není očekávání blaženství, je to poslušnost a bojová sounáležitost“ (návrat ke kmeni). „Poručí-li Bůh svému věrnému, aby se vydal do pekla, on... se tam vydá. Když mu určí věčná muka, tak je třeba je snášet... Víra je jen jiné slovo pro vítězství. To, co Pán žádá, je vítězství...“

Podobné naladění najdeme v díle dvou čelných filosofů současného Německa, „existencialistů“ Heideggera a Jasperse. Oba jsou původně následovníky esencialistických filosofů Husserla a Schelera. Heidegger si získal slávu tím, že oživil hegelovskou *filosofii nicoty*. Hegel „stanovil“ teorii,⁸⁷ že „čisté Bytí“ a „čisté Nic“ jsou totožné. Řekl, že když se pokusíte myslet pojem *čistého* bytí, musíte abstrahovat od všech zvláštních „určení předmětu“, takže, jak říká Hegel, „zbuďte nic“. (Tato hérakleitovská metoda by se dala používat pro dokazování všemožných půvabných identit, např. čistého blahobytu a čistého bídy, čistého panství a čistého poddanství, čistého arijevství a čistého židovství.) Heidegger obratně aplikuje hegelovskou teorii nicoty na praktickou filosofii života čili „existence“. Životu, existenci lze rozumět jen skrze porozumění Nicotě. Ve své knize *Co je metafyzika?* Heidegger říká: „Zkoumat by se mělo jen jsoucí a jinak – Nic;... jedině jsoucí a nad to – Nic.“ Zkoumání Nicoty („Kde hledáme Nicotu? Jak nalezneme Nicotu?“) je umožněno tím, že „Nicotu známe“, známe ji z úzkosti. „Úzkost zjevuje Nicotu.“

Úzkost, úzkost z nicoty, úzkost ze smrti – to jsou základní kategorie Heideggerovy filosofie existence; filosofie života, jehož pravým smyslem je⁸⁸ „vrženost pobytu“ do „bytí k smrti“. Lidská existence má být interpretována jako „ocelová bouře“; „odhodlaná existence“ člověka je „být sebou, vášnivě svobodný zemřít... v plném sebevědomí a úzkosti“. Ale ani tak pochmurná vyznání nepostrádají jisté útěšné rysy. Čtenář nemusí být docela pohlcen Heideggerovou vášní zemřít, neboť vůle k moci a vůle k životu nejsou u něj patrně méně rozvinuté než u jeho učitele Hegela. „Vůle k bytostnému určení německé university,“ píše Heidegger v r. 1933, „je vůle k vědě jakožto vůle k dějinnému duchovnímu poslání německého národa jako národa zakoušejícího sebe sama ve svém státě. Věda a německý osud se musí zvláště ve své bytostné vůli dostat k moci.“ Tento úryvek, i když zrovna nevykazuje originalitou či jasností, prozrazuje určitě Heideggerovu loajalitu vůči jeho novým pánům. Obdivovatelům Heideggera, kteří vzdor tomu všemu stále věří v hluboký smysl jeho „filosofie existence“, bychom měli připomenout Schopenhauerova slova: „Kdo může věřit, že při tom světlo světa spatří také pravda, alespoň jako vedlejší produkt?“ A s ohledem na poslední citát z Heideggera by si měli sami položit otázku, zda se Schopenhauerovou radou nepoctivěmu poručníkovi neřídila úspěšně řada vychovatelů mnohých slibných mladíků uvnitř i vně Německa. Mám na mysli toto místo: „Chcete-li záměrně ohloupit mladého člověka a učinit jej neschopným jakéhokoli myšlení, neexistuje osvědčenější prostředek než dát mu číst Hegela. Toto monstrózní pospojování slov, která se navzájem ruší a odporují si, totiž způsobí, že duch v marné snaze něco tím myslet umučí sama sebe a mladík padne vyčerpáním. Jeho schopnost myslet je zničena tak úplně, že mu nakonec budou prázdné floskule platit za myšlenky. A kdyby se poručník obával, že jeho chráněncem by mohl být příliš inteligentní a prohlédnout jeho intriky, může této pohromě předejít tím, že mu nevěnně doporučí četbu Hegela.“

Jaspers vyhláší⁸⁹ své nihilistické sklonky ještě otevřeněji než Heidegger – je-li to vůbec možné. Jen stojte-li tváří v tvář nicotě a zániku, učí Jaspers, budete schopni zakusit a ocenit existenci. Abychom žili v bytostném smyslu, musíme žít v krizi. Aby nám chutnal život, musíme nejen riskovat, ale i ztrácet! Jaspers dovádí historickistickou ideu změny a osudu bravurně až do toho nejchmurnějšího extrému. Všechno musí zaniknout. Všechno končí neúspěchem: tak

se jeho zklamanému intelektu jeví historicistický zákon vývoje. Ale obraťte se ke zkáze čelem a okusíte záchvěv života! Jen v „mezích situacích“ – na hranici mezi existencí a nicotou – skutečně žijeme. Radost života spadá vjedno s koncem jeho pochopitelnosti, zejména v extrémních situacích tělesných, především při fyzickém nebezpečí. Nemůžete vychutnat život, aniž byste ochutnali pád. Užijte si svého zániku!

To je filosofie hráče – filosofie gangstera. Není nutné říkat, že toto démonické „náboženství pudů a úzkosti, náboženství triumfujícího nebo zase štvaného zvířete“ (Kolnai),⁹⁰ tento absolutní nihilismus v plném smyslu slova, není populárním vyznáním. Je to vyznání charakteristické pro esoterickou skupinu intelektuálů, kteří se zřekli rozumu a s ním i své lidskosti.

Existuje i jiné Německo, Německo obyčejných lidí, jejichž mozek nebyl otráven devastujícím systémem vyššího vzdělání. Ale toto „jiné“ Německo není určitě Německem jeho myslitelů. Pravda, Německo mělo i „jiné“ myslitele (na prvním místě Kanta); právě ukončený přehled však není nijak povzbudivý. Naprosto souhlasím s Kolnaiovou poznámkou:⁹¹ „Snad to není... paradox, když se v našem zoufalství z německé kultury utěšujeme úvahou, že vedle Německa pruských myslitelů existuje koneckonců i jiné Německo pruských generálů.“

VI

Pokusil jsem se ukázat totožnost Hegelova historicismu s filosofií moderního totalitarismu. Tato totožnost je zřídka dostatečně jasně uvědomována. Hegelovský historicismus se stal jazykem širokých kruhů intelektuálů, dokonce i upřímných antifašistů a „levičáků“. Stal se natolik součástí jejich intelektuální atmosféry, že si jej mnozí ani neuvědomují, a jeho děsivá nepoctivost jim nepřipadá o nic pozoruhodnější než vzduch, který dýchají. Nicméně někteří rasoví filosofové si plně uvědomují, že navazují na Hegela. Příkladem může být H. O. Ziegler, který ve své studii *Moderní národ* správně označuje⁹² zavedení Hegelovy (a A. Müllerovy) myšlenky „kolektivních duchů pojatých jako osobnosti“ za „kopernikovskou revoluci ve filosofii národa“. Britské čtenáře by mohlo zajímat, že další doklad tohoto vědomí o významu hegelovství lze najít v nedávných německých dějinách britské filosofie (R. Metz, 1935). Tak výtečný muž, jako je T. H. Green, je

zde kritizován: samozřejmě nikoli pro to, že byl ovlivněn Hegelem, ale pro to, že „upadá zpět do typického anglického individualismu... Ucouvl před radikálními důsledky, které Hegel vyvodil.“ Hobhouse, statečný bojovník proti hegelovství, je s opovržením popisován jako představitel „typické podoby buržoazního liberalismu, která se brání všemoci státu, protože má pocit, že jí je ohrožena jeho svoboda“ – pocit, který jiným lidem může připadat přirozený. Bosanquet je pochopitelně chválen za své nefalšované hegelovství. Ale důležité je, že většina britských recenzentů bere toto vše naprosto vážně.

Mluvím o tom hlavně proto, že bych rád ukázal, jak obtížné a zároveň naléhavě potřebné je pokračovat v Schopenhauerově boji proti tomuto plytkému žvástu (který Hegel sám, když charakterizoval svou filosofii, označil velice příhodně za „vznešenou hlubinu“). Měli bychom pomoci alespoň nové generaci, aby se osvobodila od tohoto intelektuálního podvodu – možná největšího v dějinách naší civilizace a jejích zápasů s nepřáteli. Snad se dočkají chvíle, kdy se vyplní Schopenhauerova očekávání z roku 1840, kdy prorokoval,⁹³ že „tato kolosální mystifikace bude pro potomky nevyčerpatelným zdrojem výsměchu naší době“. (Dosud se tento velký pesimista ukazuje být nezřízeným optimistou.) Hegelovská fraška už nadělala dost škody. Musíme s ní skoncovat. Musíme promluvit – přestože se možná ušpiníme, dotkneme-li se této skandální záležitosti, která byla, naneštěstí bez úspěchu, tak jasně odhalena už před sto lety. Příliš mnoho filosofů nedbalo Schopenhauerových neúnavně opakovaných varování; nedbali jich ani tak ke své vlastní škodě (nevedlo se jim špatně), jako ke škodě těch, které učili, a ke škodě lidstva.

Připadá mi vhodné dát na závěr této kapitoly poslední slovo Schopenhauerovi, tomuto odpůrci nacionalismu, který před sto lety o Hegelovi pravil: „Nejen na samotnou filosofii, ale na německou literaturu vůbec měl devastující, či přesněji řečeno, ochromující vliv, který by se dal přirovnat ke zhoubné nákaze. Ze všech sil a při každé příležitosti bojovat proti němu je povinností každého, kdo je schopen samostatného úsudku. *Neboť budeme-li mlčet, kdo promluví?*“