

triviální, tu nebylo vždy a že taková myšlenka byla v dějinách lidského ducha epochální. Aristotelés říká, že původce oné myšlenky, Anaxagorás, se objevil jako střízlivý mezi opilci.¹ Od Anaxagory převzal tuto myšlenku Sókratés a převládla nejprve ve filosofii, s výjimkou Epikúra, který všechny události připisoval náhodě. „Ke své radosti jsem myslil,“ nechává Platón promlouvat Sókrata, „že jsem našel učitele, který mi vyloží přírodu podle rozumu, ve zvláštním ukáže zvláštní účel a v celku účel obecný. A nebyl bych dal ani za nevím co ty naděje. Jak jsem však byl zklamán, když pokračuje v horlivém čtení Anaxagorových spisů vidím, že místo rozumu uvádí jen vnější příčiny, vzduch, aithér a vodu a mnoho jiných divných věcí.“ (*Faidón*, Steph. 97, 98)² Vidíme, že nedostatek, který našel Sókratés v Anaxagorově principu, se netýká principu samého, nýbrž jeho nedostatečné aplikace na konkrétní přírodu, že přírodu z tohoto principu nerozumí, že není u něho pochopena, že vůbec tento princip zůstal abstraktní, že příroda není pojata jako jeho rozvoj, jako organizace vzešlá z rozumu. Hned zpočátku zde upozorňuji na tento rozdíl, spočívající v tom, zda nějaké určení, zásada, nějaká pravda je podržena jen abstraktně, nebo zda se postoupí k bližšímu určení a ke konkrétnímu rozvoji. Tento rozdíl je pronikavý a mimo jiné především k této okolnosti se vrátíme na závěr našich světových dějin v uchopení nejnovějšího politického stavu.

Dále je třeba zmínit, že tento jev myšlenky, že rozum řídí svět, souvisí s další aplikací, jež je nám dobře známa – totiž ve formě náboženské pravdy, že svět nepodléhá náhodě a vnějším, náhodným příčinám, nýbrž že svět řídí *prozřetelnost*. Předem jsem prohlašoval, že si nechci činit nárok na vaši víru v udaný princip. Avšak na víru v něj v *této náboženské formě* bych směl apelovat, kdyby vůbec svéráznost filosofické vědy připouštěla, aby platily předpoklady; nebo, řečeno z druhé strany, směl bych apelovat, protože věda sama, kterou chceme pojednat, nám neměla teprve dát důkaz, když ne pravdivostí, tedy alespoň správností oné zásady. Pravda, že nějaká, a to božská prozřetelnost předchází událostem ve světě, odpovídá udanému principu, neboť božská prozřetelnost je moudrostí podle nekonečné moci, která uskutečňuje své účely, tj. absolutní, rozumný poslední účel světa. Rozum je zcela svobodným, sama sebe určujícím myšlením.

Ale dále tu vyniká i rozdílnost, ba protiklad této víry a našeho principu, právě tím způsobem jako Sókratův požadavek u zásady Anaxagorovy. Ona víra je totiž zároveň neurčitá, je tím, co se nazývá vírou v prozřetelnost vůbec, a nepostupuje k určitému, k aplikaci na celek, k obsáhlému průběhu světových dějin. Vysvětlit dějiny však znamená odhalit vášně lidí, jejich génia, jejich účinné síly. Tato určitost prozřetelnosti se obvykle nazývá jejím *plánem*. Tento plán však má být skryt našim očím, ba chtít jej poznat má být opovržlivostí. Anaxagorova nevědomost toho, jak se rozum

1) Srovnej Aristotelés, *Metafysika*, přel. A. Kříž, Praha, Laichter, 1946, s. 43.
2) Srovnej Platón, *Faidón*, přel. Fr. Novotný, Praha, Oikúmené, 1994, s. 67–68.

zjevuje ve skutečnosti, byla nezaujatá. Vědomí myšlenky v něm a vůbec v Řecku ještě nepostoupilo dále. Nebyl ještě s to svůj obecný princip aplikovat na konkrétní, poznat z něj to konkrétní, neboť teprve Sókratés učinil krok v pochopení jednoty konkrétního s obecným. Anaxagorás tedy nepolemizoval proti takové aplikaci; ona víra v prozřetelnost je však přinejmenším proti aplikaci ve velkém, právě proti¹ poznání plánu prozřetelnosti. Neboť ve zvláštním ji člověk tu a tam nechá platit, když lidé zbožné myslí v jednotlivých příhodách nepoznávají něco pouze náhodného, nýbrž boží záměr, když např. nějakému jednotlivci ve velkých nesnázích a nouzi neočekávaně přijde pomoc. Avšak tyto účely samy jsou omezeného druhu, jsou jen zvláštními účely tohoto individua. Ve světových dějinách máme však co dělat s individui, jimiž jsou národy, s celky, jimiž jsou státy. Proto nemůžeme setrvat u, abychom tak řekli, maloobchodu víry v prozřetelnost a právě tak málo u pouze abstraktní, neurčité víry, která chce postupovat jen k obecnému, že totiž existuje nějaká prozřetelnost, ale ne k jejím určitějším činům. Spíše musíme mít za vážnou věc poznat cesty prozřetelnosti, prostředky a jevy v dějinách a ty vztáhnout na onen obecný princip.

Zmínkou o poznání plánu božské prozřetelnosti vůbec jsem ovšem připomněl jednu v naší době velmi důležitou otázku, totiž otázku možnosti poznání Boha, nebo spíše, když to přestalo být otázkou, učení, jež se stalo předsudkem, že je nemožné Boha poznat. I když to přímo odporuje tomu, co je v Písmu svatém přikázáno jako nejvyšší povinnost – nejen Boha milovat, ale také ho poznat –, převládá nyní popírání toho, co právě tady říkáme, že existuje duch, který vede k pravdě, který poznává všechny věci a dokonce proniká do hloubky božství. Tím, že lidé staví božskou bytost mimo naše poznání a mimo lidské věci vůbec, dosahují tím toho, že si pohodlně mohou vystačit se svými vlastními představami. Osvobozují se od toho, dávat své poznání do vztahu k božskému a k pravdě. Naopak marnost poznání a subjektivní pocit jsou tím pro sebe plně oprávněny; a zbožná pokora tím, že si drží poznání Boha od těla, velmi dobře ví, co tím získává pro svou svévoli a marnivé běsnění.

Zmínku, že naše věta tvrdící, že svět řídí a řídil rozum, souvisí s otázkou možnosti poznání Boha, jsem nechtěl vynechat proto, abych [um]² se vyhnul podezření, že se filosofie stydí nebo styděla připomínat náboženské pravdy a že jim jde z cesty, protože vůči nim nemá čisté svědomí. V novější době to spíše došlo tak daleko, že filosofie se proti některým druhům teologie musí ujímat náboženského obsahu. V křesťanském náboženství se Bůh zjevil, tj. dal lidem poznat, co je, takže už není ničím uzavřeným, tajným. Tato možnost poznat Boha nám ukládá i závazek jeho poznání. Bůh za své děti nechce úzkoprsé myslí a prázdné hlavy, ale takové, jejichž duch sám o sobě je chudý, ale bohatý na poznání jeho samého, Boha, a které vkládají

1) W: „im Grossen oder gegen“ (ve velkém nebo proti). Změněno podle Hegelova rukopisu.
2) W: „um nicht“ (abych se nevyhnul).

všechnu hodnotu pouze do poznání Boha. Vývoj myslícího ducha, který vyšel z této základny zjevení božské bytosti, se musí konečně povznést k tomu, aby pochopil i myšlenkou to, co předtím jen cítil a co si představoval. Je už konečně načase, abychom pochopili tuto bohatou tvorbu tvůrčího rozumu, která je světovými dějinami. V jisté době bylo módou obdivovat boží moudrost ve zvířatech, rostlinách a jednotlivých osudech. Připustíme-li, že prozřetelnost se zjevuje v takových předmětech a látkách, proč ne i ve světových dějinách? Tato látka se zdá příliš velká. Ale božská moudrost, tj. rozum, je jedna a táž ve velkém i v malém a nesmíme Boha považovat za příliš slabého na to, aby svou moudrost použil i ve velkém. Naše poznání směřuje k pochopení, že to, co věčná moudrost zamýšlela, vyšlo najevo jak na půdě přírody, tak na půdě ducha, skutečného a činného ve světě. Potud je naše pojednání teodiceou, ospravedlněním Boha, o něž se Leibniz pokoušel metafyzicky, pomocí ještě neurčitých, abstraktních kategorií. Zlo ve světě mělo být pochopeno a myslící duch s ním měl být smířen. K takovému usmiřujícímu poznání nás vskutku nevyzývá nic tolik jako světové dějiny. Tohoto usmíření lze dosáhnout jen poznáním afirmativního, v němž to negativní mizí jako podřízené a přemožené, díky vědomí jednak toho, co je opravdu posledním účelem světa, a jednak toho, že tento poslední účel je ve světě uskutečněn a že zlo se vedle něj posléze neuplatnilo. Na to však vůbec nestačí pouhá víra v *nús* a v prozřetelnost. Rozum, o němž jsme řekli, že řídí svět, je právě tak neurčité slovo jako prozřetelnost – stále se mluví o rozumu, aniž by se mohlo udat, jaké je jeho určení, jeho obsah, podle čeho můžeme soudit, zda je něco rozumné, či nerozumné. První věcí je pochopit rozum v jeho určení. To druhé, i když zůstaneme rovněž u rozumu vůbec, jsou jen slova. S těmito vymezeními přecházíme k druhému hledisku, které chceme v našem úvodu zkoumat.

B. Bereme-li rozum ve vztahu k světu, pak otázka, co je *určením* rozumu o sobě, se shoduje s otázkou, co je *posledním účelem světa*; v tomto vyjádření je totiž blíže řečeno, že tento účel se má realizovat, uskutečnit. Přitom je třeba uvážit dvojí: obsah tohoto posledního účelu, určení samo jako takové a jeho uskutečnění.

Nejprve si musíme povšimnout, že náš předmět, *světové dějiny*, se odehrává na duchovní půdě. Svět v sobě pojímá fyzickou a psychickou přírodu; fyzická příroda rovněž zasahuje do světových dějin a na tento základní poměr určení přírody upozorníme hned na počátku. Avšak tím substanciálním je duch a průběh jeho vývoje. Přírodu tu nemáme zkoumat tak, jak je o sobě rovněž systémem rozumu, a to ve zvláštním, specifickém živlu, nýbrž jen relativně k duchu. Ovšem na jevišti, kde ducha zkoumáme, ve světových dějinách, je duch ve své nejkonkrétnější skutečnosti. Avšak bez ohledu na to, nebo spíše proto, abychom na tomto způsobu jeho konkrétní skutečnosti pochopili i to obecné, musíme předeslat několik abstraktních určení o *povaze ducha*. To však zde můžeme udělat jen tezevitě, neboť tu není místo na spekulativní rozvíjení ideje ducha. Totiž to, co lze říci v úvodu, jak jsme poznamena-

li, je nutno vůbec brát historicky, jako předpoklad, který byl buď rozveden a prokázán na jiném místě, nebo má své ověření nabyt teprve v průběhu pojednání o vědě o dějinách.

Musíme zde tedy uvést:

- a) abstraktní určení povahy ducha;
- b) jaké prostředky duch potřebuje, aby realizoval svou ideu;
- c) konečně musíme sledovat podobu, která je úplnou realizací ducha ve jsoucnu – stát.

a) Povahu ducha lze poznat z jeho úplného protikladu. Jako je substancí hmoty tíže, tak je – musíme říci – svoboda substancí, podstatou ducha. Každý bezprostředně uvěří, že jednou z vlastností ducha je svoboda. Filosofie nás však učí, že všechny vlastnosti ducha existují jen prostřednictvím svobody, že všechny jsou jen prostředkem svobody, že všechny jen usilují o svobodu a utvářejí ji. Že svoboda je jedinou pravdou ducha, to je poznatek spekulativní filosofie. Hmota je těžká do té míry, jak je pužena ke středu. Je bytostně složená, existuje ve vnější vzájemnosti, hledá svou jednotu, a tedy se sama sebe snaží zrušit, hledá svůj protiklad. Kdyby ho dosáhla, pak by už žádná hmota nebyla hmotou, zanikla by; usiluje o idealitu, neboť v jednotě je ideálně. Naopak duch znamená právě to, mít střed v sobě; nemá jednotu mimo sebe, ale našel ji. Je sám v sobě a u sebe. Hmota má svou substancí mimo sebe; duch je *bytím u sebe*. Právě to je svoboda, neboť jsem-li závislý, vztahuji se k něčemu jinému, čím nejsem. Nemohu být bez něčeho vnějšího. Svobodný jsem tehdy, jsem-li u sebe. Toto bytí u sebe ducha je sebevědomí, vědomí o sobě. Ve vědomí je třeba rozlišovat dvojí: za prvé, že já vím, a za druhé, *co* vím. U sebevědomí spadá obojí v jedno, neboť duch ví sám sebe, je posuzováním své vlastní povahy a je zároveň činností, v níž k sobě přichází, a tak se vytváří, aby se učinil tím, čím je o sobě. Podle tohoto abstraktního určení lze o světových dějinách říci, že jsou znázorněním ducha, znázorněním toho, jak si vypracovává vědění toho, co je o sobě; a jako semeno v sobě nese celou přirozenost stromu, chuť a formu plodů, tak již první stopy ducha obsahují virtuálně celé dějiny. Orientálcům ještě nevědí, že duch nebo člověk je jako takový o sobě svobodný, a protože to nevědí, nejsou svobodní. Vědí jen, že *jeden* je svobodný, ale právě proto je taková svoboda jen svévolí, divokostí, tupostí vášně, nebo také její mírností a krotkostí, která je sama pouze přírodní nahodilostí či svévolí. Tento jedinec je proto jen despota, ne svobodný muž. – Teprve u Řeků vzešlo vědomí svobody, a proto byli svobodní. Avšak jako Římané věděli jen to, že jsou svobodní někteří, ne člověk jako takový. A nevěděl to ani Platón ani Aristotelés. Proto nejenže měli Řekové otroky a svým životem a krásnou svobodou byli na otroky vázáni, ale i jejich svoboda byla jednak jen nahodilým, pomíjivým a omezeným květem, jednak zároveň tvrdým zotročením lidského, humánního. – Teprve germánské národy došly v křesťanství k vědomí, že svobodný je člověk jako člověk, že svoboda ducha vytváří jeho nejvlastnější přirozenost. Toto vědomí vzniklo nejprve

v náboženství, v nejnějnější oblasti ducha. Vtělit tento princip do světské podstaty bylo však dalším úkolem, jehož řešení a provedení vyžaduje těžkou a dlouhou vzdělávací práci. Přijetím křesťanského náboženství např. neustalo bezprostředně otroctví, tím méně pak hned ve státech zavládla svoboda, nedošlo k tomu, že vlády a ústavy byly organizovány rozumným způsobem či dokonce založeny na principu svobody. Tato aplikace jmenovaného principu na světskost, proniknutí a přetvoření světského stavu oním principem je dlouhý průběh, který vytváří samotné dějiny. Na rozdíl principu jako takového a jeho aplikace, tj. jeho zavedení a provedení ve skutečnosti ducha a života, jsem již upozornil; je základním určením naší vědy a je třeba se ho bytostně držet v mysli. Jako jsme tento rozdíl předběžně vyzvedli na křesťanském principu, na sebevědomí svobody¹, tak bytostně platí i pro princip svobody vůbec. Světové dějiny jsou pokrokem vědomí svobody – pokrokem, který smíme poznat v jeho nutnosti.

Tím, co jsem obecně vyslovil o rozdílu vědění svobody, a to nejprve v té formě, že Orientálci věděli jen to, že *jeden* je svobodný, řecký a římský svět, že jsou svobodní *někteří*, že *my* však víme, že svobodní jsou *všichni* lidé o sobě, to znamená člověk jako člověk, je také zároveň dáno rozčlenění světových dějin a způsob, jak je budeme pojednávat. To však poznamenáváme jen předběžně, neboť některé pojmy ještě musíme vyložit.

Tedy jako určení duchovního světa – a jelikož duchovní svět je substanciálním světem a fyzický mu je podřízen, nebo, spekulativně vyjádřeno, nemá žádnou pravdu oproti prvnímu – jako *poslední účel světa* jsme udali vědomí ducha o jeho svobodě, a tím skutečnost jeho svobody vůbec. Že však tato svoboda, jak bylo uvedeno, je ještě neurčitým a nekonečně mnohoznačným slovem, že je tím nejvyšším, co s sebou nese mnoho nepochopení, zmatků a omylů a že v sobě zahrnuje všechny možné výstřednosti, to je něco, co lidé nevěděli a nezakusili nikdy lépe než v nynější době. U onoho obecného určení však prozatím zůstaneme. Dále jsme upozornili na důležitost nekonečného rozdílu mezi principem, tím, co je teprve o sobě, a tím, co je skutečné. Svoboda v sobě samé zároveň v sobě zahrnuje nekonečnou nutnost přivést se k vědomí – neboť podle svého pojmu je vědění o sobě – a tím ke skutečnosti. Je si účelem, který provádí, a to jediným účelem ducha. K tomuto poslednímu účelu se propracovávaly světové dějiny, jemu byly přinášeny všechny oběti na širokém oltáři země v průběhu dlouhé doby. Jedině tento poslední účel se provádí a naplňuje, jedině on je ve střídání všech událostí a stavů tím stálým, jakož i tím, co jedině je v nich opravdu činné. Tento poslední účel je to, co chce se světem Bůh. Bůh však je to nejdokonalejší, a nemůže proto chtít nic, než sebe sama, svou vlastní vůli. Co je však povahou jeho vůle, to je to, co – uchopíme-li myšlenkově božskou představu – zde

1) W: „Prinzips des Selbstbewusstseins, der Freiheit“ (principu sebevědomí, svobody). Změněno podle Hegelova rukopisu.

nazýváme ideou svobody. Otázka, kterou je nyní třeba bezprostředně položit, může být jen tato: Jaké prostředky používá idea ke své realizaci? To je druhá věc, kterou zde musíme zkoumat.

b) Tato otázka po *prostředcích*, jimiž se svoboda utváří ve svět, nás vede do jevu dějin samých. Jestliže svoboda jako taková je nejprve vnitřní pojem, pak prostředky jsou naopak něco vnějšího, jevového, co nám bezprostředně vystupuje před očima a znázorňuje se v dějinách. Bližší pohled na dějiny nám však ukáže jednání lidí, kteří vycházejí ze svých potřeb¹, vášní, zájmů, charakterů a talentů, a to tak, že na tomto jevišti činnosti jsou jen potřeby, vášně, zájmy, které se jeví jako hnací pružiny a působí jako hlavní účinný faktor. Jsou v nich sice zahrnuty i obecné účely, dobrá vůle, šlechetná láska k vlasti, ale tyto ctnosti a toto obecné má jen nevýznamný poměr ke světu a k tomu, co jej utváří. V těchto subjektech samých a v okruhu jejich působnosti sice můžeme rozpoznat realizaci určení rozumu, k mase lidského pokolení jsou však v nepatrném poměru; právě tak má relativně malé rozšíření rozsah jsoucnosti, kterou mají jejich ctnosti. Naproti tomu jsou tím nejmocnějším vášně, účely partikulárních zájmů, sobecké uspokojení; svou moc mají v tom, že nedbají žádných omezení, která jim chce klást právo a moralita, v tom, že tyto přírodní síly jsou člověku bezprostředně bližší než umělá a zdoluhavá výchova k řádu a umírnění, k právu a morálce. Když sledujeme tuto hru vášní a zahlédneme následky její násilné činnosti, nerozumu, který se nedruží jenom k nim, ale také, a dokonce přednostně, k dobrým úmyslům, účelům podle práva, když vidíme, jak z toho vzniká zlo, špatnost, jak zanikají nejskvělejší říše, které lidský duch vytvoří, může nás tato pomíjivost naplnit jen smutkem; a jelikož tento zánik není jen dílem přírody, nýbrž i lidské vůle, může pohled na takovou hru skončit morálním zármutkem, rozhořčením dobrého ducha, pokud v nás je. Bez řečnické nadsázky, pouze správným výčtem neštěstí, které utrpěly ty nejnádhernější národní a státní útvary, jakož i privátní ctnosti, lze tyto výsledky vyzdvihnout až k nejhrůznějším obrazům a vystupňovat citlivost k nejhlubšímu a nejbezradnějšímu smutku, který nevyváží žádný usmiřující výsledek a proti němuž se můžeme obrnit nebo vyjít z něj jen tím, když si pomyslíme: už se stalo, je to osud, nic na tom nemůžeme změnit; – a potom tím, že z nudy, kterou by v nás ona reflexe smutku mohla vyvolat, se vrátíme k svému životnímu pocitu, do přítomnosti našich účelů a zájmů, zkrátka k sobeckosti, která stojí na poklidném břehu a odtud se bezpečně kochá pohledem na zmatené ruiny. Ale tím, že hledíme na dějiny jako na jatka, na nichž padly za oběť štěstí národů, moudrost států a ctnost jednotlivců, vystává v mysli nutně i otázka, čemu, jakému poslednímu účelu byly tyto nesmírné oběti přineseny. Odtud obyčejně vychází otázka po tom, co jsme učinili obecným počátkem svého zkoumání. Od něj jsme si události, které nám poskytují onen obraz

1) W: „Dějiny nás přesvědčují, že jednání lidí vychází z jejich potřeb“. Změněno podle Hegelova rukopisu (ed. Hoffmeister).

pro žalostné pocity a pro reflexi, která o tom uvažuje, určili hned za pole, v němž chceme vidět jen prostředky pro to, o čem tvrdíme, že je substanciálním určením, absolutním posledním účelem, nebo, což je totéž, opravdovým výsledkem světových dějin. Od počátku jsme naprosto odmítali dát se cestou reflexe, stoupat od onoho obrazu zvláštního k obecnému. Ostatně zájmem oné cituplné reflexe není povznést se nad tyto pocity a řešit hádanky prozřetelnosti, které jsou nám v oněch úvahách utvořeny. Jejich podstatou je spíše to, že mají pochmurnou zálibu v prázdne, neplodné vznešenosti onoho negativního výsledku. Vrátime se tedy ke stanovisku, jež jsme přijali, a momenty, které o něm chceme uvést, obsáhnou i podstatná určení k zodpovězení otázek, jež mohou vycházet z onoho obrazu.

První, co poznamenáme, je to, co jsme již často vyslovili, co však, pokud se týká věci, o kterou jde, nelze opakovat dost často, totiž že to, co my nazýváme principem, posledním účelem, určením nebo povahou a pojmem ducha, je jen něco obecného, abstraktního. Princip, tedy i zásada, zákon je něco vnitřního, které jako takové, jakkoli je v sobě pravdivé, není úplně skutečné. Účely, zásady atd. jsou v našich myšlenkách, jsou teprve v našem vnitřním záměru, ale nikoli ve skutečnosti. Co je o sobě, je možností, mohutností, ale ze svého nitra ještě nepřešlo do existence. Pro skutečnost musí přistoupit *druhý* moment, a tím je činné uplatnění, uskutečnění. Jeho principem je vůle, činnost člověka vůbec. Jen touto činností se onen pojem jakož i o sobě jsoucí určení realizují, uskutečňují, neboť neplatí bezprostředně samy sebou. Činnost, která je vsazuje do díla a jsoucna, je lidská potřeba, pud, sklon a vášeň. Na tom, že něco dovádím k činu a jsoucnosti, mi hodně záleží, musím u toho být, chci tímto prováděním dosáhnout uspokojení. Účel, pro nějž mám být činný, musí nějakým způsobem být i mým účelem; musím přitom uspokojovat i svůj účel, i když účel, pro který jsem činný, má i mnoho jiných stránek, které se mě nijak netýkají. Je nekonečným právem subjektu, aby sám ve své činnosti a práci našel uspokojení. Mají-li lidé mít o něco zájem, musí se v tom najít a uspokojit v tom vlastní sebecit. Přitom se musíme vyvarovat nedorozumění: právem káráme nějakého jednotlivce a mluvíme o něm ve špatném smyslu, že je vůbec zaujatý, že hledá jen svou privátní výhodu. Tím, že ho káráme, míníme, že hledá tento privátní zisk, aniž by pomyslel na obecný účel, a když se má starat o obecný účel, stará se o svůj vlastní prospěch, nebo mu dokonce to obecné obětuje. Kdo však pracuje pro nějakou věc, ten nemá jen zájem vůbec, ale má zájem *na tom*. Jazyk správně vyjadřuje tento rozdíl. Nic se tedy nestane, neuskuteční bez toho, aby jednotlivci zúčastnění na tomto dění neuspokojili také sami sebe. Jsou to partikulární lidé, což znamená, že mají zvláštní, jim vlastní potřeby, pudy, zájmy vůbec. K těmto potřebám nepatří jen potřeba vlastní potřeby a vůle, nýbrž i potřeba vlastního pochopení, přesvědčení skutečného nebo alespoň domnělého, potřeba názoru, když už jednou procitla potřeba přemýšlení, rozvažování, rozumu. Mají-li se lidé o nějakou věc přičinit, také požadují, aby se jim věc vůbec zamlouvala, aby s ní mohli souhlasit třeba s ohledem na její dobro, právo,

prospěch a užitek. To je zvlášť podstatný moment naší doby, že lidi už méně k něčemu přitahuje důvěra a autorita, ale chtějí se na nějaké věci podílet součinností na základě vlastní úvahy, samostatného přesvědčení a stanoviska.

Říkáme tedy, že bez zájmu těch, kteří se svou činností na věci zúčastnili, vůbec nic nevzniklo; a jelikož nazýváme zájem vášní, nakolik celá individualita se s potlačení všech jiných zájmů a účelů, jež má a může mít, vrhá do předmětu veškerým svým chtěním, do tohoto účelu soustřeďuje všechny své potřeby a síly, musíme vůbec říci, že *bez vášně se na světě neuskutečnilo nic velkého*. V našem předmětu vystupují dva momenty; prvním je idea, druhým jsou lidské vášně; první je osnova, druhý útek velkého koberce před námi se rozkládajících světových dějin. Konkrétním středem a sjednocením obou je mravní svoboda ve státě. O ideji svobody jako povaze ducha a o absolutním posledním účelu dějin už byla řeč. Na vašeň se lidé dívají jako na něco, co není správné, co je víceméně špatné: člověk nemá mít žádné vášně. Vášeň také není zcela vhodné slovo pro to, co zde chci vyjádřit. Vášni tu totiž vůbec rozumím činnost člověka z partikulárních zájmů, ze zvláštních účelů nebo, chcete-li, ze sobeckých záměrů, a to tak, že do těchto účelů vkládá člověk celou energii svého chtění a charakteru, obětuje jim něco jiného, co také může být účelem, či spíše mu obětuje vše jiné. Tento partikulární obsah je tak zajedno s vůlí člověka, že vytváří celou jeho určitost a je od něj neoddelitelný, prostřednictvím něj je člověk tím, čím je. Neboť individuum je takové, které tu je, ne člověk vůbec. Existuje jen určitý člověk. Tuto určitost vůle a inteligence vyjadřuje rovněž charakter. Charakter však v sobě zahrnuje vůbec všechny partikularity, způsob chování v soukromých vztazích atd. a není touto určeností než v působnosti a činnosti. Budu tedy mluvit o vášni, čímž chápu partikulární určenost charakteru, pokud tyto určenosti chtění nemají jen soukromý obsah, nýbrž jsou hybnými a působícími faktory obecných činů. Vášeň je především subjektivní, tedy formální stránkou energie, vůle a činnosti, přičemž obsah nebo účel zůstává ještě neurčený; stejné je to s vlastním přesvědčením, s vlastním pochopením a s vlastním svědomím. Vždy záleží na tom, co mé přesvědčení obsahuje, jaký účel má moje vašeň, zda je obsah nebo účel pravdivý. Ale obráceně, je-li pravdivý, patří k tomu, že vstupuje do existence, že je skutečný.

Z tohoto výkladu o druhém podstatném momentu dějinné skutečnosti nějakého účelu vůbec vyplývá, přihlédneme-li bezděčně k státu, že z této strany je stát dobře uspořádaný a v sobě silný, jsou-li soukromé zájmy občanů sjednoceny s jeho obecnými účely, nachází-li jedno své uspokojení a uskutečnění v druhém – to je o sobě nanejvýš důležitá věta. Stát však potřebuje mnoho ustanovení, vynálezů účelných zařízení, což doprovází dlouhý boj rozvažování, než přivede občany k vědomí, co je účelné; vyžaduje to i boje se zvláštním zájmem a vášněmi, jejich těžkou a dlouhodobou disciplínu, než se dospěje k onomu sjednocení. Období takového sjednocení vytváří periodu rozkvětu, ctnosti, síly a štěstí státu. Ale světové dějiny nezačínají nějakým uvědoměným cílem, jak to je u zvláštních kruhů lidí. Už prostý pud jejich

soužití má vědomý účel zajištění života a vlastnictví lidí, a jestliže k soužití došlo, cíl se rozšiřuje. Světové dějiny začínají svým obecným účelem – uspokojit pojem ducha – jen o *sobě*, tj. jako příroda. Pojem ducha je jejich niterným, nejniternějším nevědomým¹ pudem a, jak jsme již připomenuli, celou úlohou světových dějin je práce přivést se k uvědomění. Tak v podobě přírodní bytnosti, přirozené vůle, je to, co bylo nazváno subjektivní stránkou, tedy potřeba, pud, vášně, partikulární zájem, stejně jako mínění a subjektivní představa, zároveň dáno pro sebe. Tato nezměrná masa chtění, zájmů a činností je nástrojem a prostředkem světového ducha k naplnění jeho účelu, aby se pozvedl k vědomí a uskutečnil se. A světový duch je jen nalezení sebe sama, snaha přijít k sobě a ukázat se jako skutečnost. Zda však ony životní projevy individuí a národů, jež hledají a uspokojují to své, jsou zároveň nástroji a prostředky něčeho vyššího a rozsáhlejšího, o čem nic nevědí a co uskutečňují nevědomě, to by se mohlo stát a také se stalo otázkou; bylo to mnohostranně popíráno a proskribováno jako snilkovství a filosofie a bylo to předmětem pohrdání. O tom jsem se však vyslovil hned na začátku a zdůraznil náš předpoklad (který by se měl ukázat jako výsledek teprve na konci) a naši víru, že svět řídí rozum, a že tedy řídil i světové dějiny. Tomuto o sobě a pro sebe obecnému a substanciálnímu je vše ostatní podřízeno, slouží mu a je pro ně prostředkem. Dále je však tento rozum imanentní historickému jsoucnu a uskutečňuje se v něm a jeho prostřednictvím. Sjednocení obecného, o sobě a pro sebe jsoucího vůbec, s jednotlivým, subjektivním v tom smyslu, že jediné tato jednota je pravdivá, je spekulativní povahy a v obecné formě se o tom pojednává v logice. Avšak v průběhu samotných světových dějin, kdy jsou ještě na postupu, není ještě čistý poslední účel dějin obsahem potřeb a zájmů. Ovšem i přesto, že obecně je nevědomě nad nimi, je přece obsaženo ve zvláštních účelech a uskutečňuje se jejich prostřednictvím. Tato otázka bere na sebe i formu sjednocení *svobody* a *nutnosti*, když totiž vnitřní, o sobě a pro sebe jsoucí průběh ducha uvažujeme jako nutnost a naopak to, co se projevuje ve vědomé vůli lidí jako jejich zájem, připisujeme svobodě. Protože metafyzická souvislost, tj. souvislost těchto určení v pojmu patří do logiky, nemůžeme ji zde vykládat. Je třeba zmínit jen hlavní momenty, na nichž záleží.

Ve filosofii se ukazuje, že idea postupuje k nekonečnému protikladu. Je to protiklad ideje v jejím svobodném, obecném způsobu, v němž zůstává u sebe, a ideje jako čistě abstraktní reflexe v sobě, která je jejím formálním bytím pro sebe, Já, formální svobodou, jež přísluší jen duchu. Obecná idea je tak na jedné straně substanciální plností a na druhé straně svobodnou svévolí. Tato reflexe v sobě je jednotlivým sebevědomím, je tím jiným vůči ideji vůbec, a je tedy v absolutní konečnosti. Toto jiné je právě tím konečností, určeností, či pro obecné absolutno je stránkou jeho jsoucnu, půdou jeho formální reality a půdou boží cti. – Pochopit absolutní souvislost tohoto protikladu je hlubokým úkolem metafyziky. S touto konečností vůbec je dále klade-

1) W: „bewusste“ (vědomým). Změněno podle Hegelova rukopisu.

na veškerá partikularita. Formální vůle chce sebe, toto Já má být ve všem, co zamýšlí a koná. I zbožné individuum chce být spaseno a blahoslaveno. Tento extrém existující pro sebe v rozdílu od absolutní, obecné podstaty je něčím zvláštním, ví o zvláštnosti a chce ji. Je vůbec na stanovisku jevu. Sem spadají zvláštní účely, neboť individua se kladou do své partikularity, naplňují ji a uskutečňují. Toto stanovisko je také stanoviskem štěstí nebo neštěstí. Šťastný je ten, kdo své jsoucnu přizpůsobil svému zvláštnímu charakteru, chtění a svévoli, a tak i ve svém jsoucnu má požitek ze sebe sama. Světové dějiny nejsou půdou štěstí. Periody štěstí jsou v nich prázdnými listy, neboť to jsou periody souladu, chybějícího protikladu. Reflexe v sobě, tato svoboda je vůbec abstraktně formálním momentem činnosti absolutní ideje. Činnost je středem úsudku, jehož jeden extrém tvoří obecně, idea, jež spočívá v nitru ducha, druhou krajností je vnějšnost vůbec, předmětná matérie. Činnost je střed, který přesazuje obecné a vnitřní do objektivitu.

To, co jsem řekl, se pokusím učinit představitelnějším a zřetelnějším na příkladech.

Stavba domu je nejprve jen vnitřním účelem a záměrem. Jako prostředky proti němu stojí zvláštní živly, jako materiál pak železo, dřevo, kámen. Živly se používají na zpracování materiálu: oheň na roztavení železa, vzduch na rozdmýchání ohně, voda na pohon kol, na řezání dřeva atd. Výsledkem je, že vzduch, který pomáhal, je udržován domem, a právě tak jsou zadržovány přívaly dešťů a ničivost ohně, pokud dům odolává ohni. Kameny a trámy jsou podřízeny tíži, tlačí se dolů a za jejich pomoci jsou vystavěny vysoké zdi. Tak se živly používají podle své přirozenosti a dohromady vytvářejí jeden produkt, jímž jsou omezeny. Podobným způsobem se uspokojují vášně. Realizují sebe a své účely podle svého přirozeného určení a vytvářejí budovu lidské společnosti, v níž si v právu a v řádu vytvořily moc *proti* sobě.

Výše naznačená souvislost zahrnuje dále to, že ve světových dějinách prostřednictvím lidského jednání vzchází ještě něco jiného, než co lidé mají za účel a čeho dosahují, než co bezprostředně vědí a chtějí. Uskutečňují své zájmy, a tím vytvářejí ještě něco dalšího, co je také vnitřně obsaženo v jejich zájmu, ale co si neuvědomovali a nezamýšleli. Jako analogický příklad uvedeme člověka, který z pomsty, snad oprávněné, tj. kvůli nespravedlivé urážce, zapálí druhému dům. Už zde se vytváří souvislost bezprostředního činu s dalšími, ale zcela vnějšími okolnostmi, které k onomu činu, chápanému bezprostředně zcela pro sebe, nepatří. K nim jako takovým náleží třeba jen založení malého ohýnku na malém prostoru nějakého trámu. Co tím ještě nebylo vykonáno, stane se dál samo. Zapálené místo trámu souvisí s jeho dalšími místy, trám pak s krovy celého domu a tento dům s jinými domy. Tak vznikne velký požár, který zničí vlastnictví a majetek mnoha jiných lidí a nejen toho, proti komu byla namířena msta, ba mnoho lidí přijde o život. To nebylo obsaženo ani v bezprostředním¹ činu, ani v záměru toho, který se do něho pustil. Jednání však ješ-

1) W: „allgemeinen“ (obecném). Změněno podle Hegelova rukopisu.

tě obsahuje další obecné určení: ve vědomém účelu jednajícího bylo zničení majetku určitého jedince jen mstou. Je to však i zločin, a to zahrnuje potrestání. Jednající si to neuvědomil ani to nechtěl, ale je to jeho čin o sobě, to obecné, substanciální, co bylo činem provedeno. – Z tohoto příkladu je třeba podržet právě jen to, že v bezprostředním jednání může být obsaženo ještě něco dalšího, než co je ve vůli a vědomí jednajícího. Z tohoto příkladu dále vyplývá i to, že substance jednání, a tím vůbec jednání samo, se obrací proti pachateli, zpětně narazí proti němu a rozdrtí ho.

Toto sjednocení obou krajností, realizace obecné ideje v bezprostřední skutečnosti a pozvednutí jednotlivosti do obecné pravdy se děje především za předpokladu vzájemné rozdílnosti a lhostejnosti obou stran. Jednající ve své činnosti mají konečné účely, zvláštní zájmy, ale jsou přitom vědoucí a myslící. Obsah jejich účelů je protkán obecnými, podstatnými určeními práva, dobra, povinnosti atd. Čirá žádostivost, divokost a surovost chtění spadají totiž mimo jeviště a sféru světových dějin. Tato obecná určení, jež jsou zároveň vodítky pro účely a jednání, mají určitý obsah. Neboť něco tak prázdného jako dobro pro dobro nemá v živé skutečnosti vůbec místo. Chce-li člověk jednat, nesmí chtít jen dobro, ale musí vědět, zda to či ono je dobrem. Jaký obsah je však dobrý nebo ne, je po právu nebo není po právu, to je po obvyklé případy soukromého života dáno v zákonech a mravech státu. Vědět to není nic těžkého. Každé individuum má svůj stav, ví, jaké jednání je vůbec po právu, jaké je čestné. Když se pro obvyklé soukromé poměry vyhláší volba toho, co je po právu a co je dobré, za tak obtížnou a když se považuje za mimořádně morální nacházet v tom mnoho obtíží a dělat s tím skrupule, pak to můžeme spíše připsat zlé či špatné vůli, jež se snaží vyhnout se svým povinnostem, jejichž poznání není nijak těžké. Nebo je to třeba považovat za zahálčivost reflektující mysl, kterou její malicherná vůle příliš nezatěžuje a která se proto zabývá sama sebou a oddává se moralizujícím uspokojení.

Jiné je to ve velkých historických poměrech. Právě zde vznikají velké kolize mezi existujícími, uznávanými povinnostmi, zákony a právy a mezi možnostmi, jež tomuto systému odporují, narušují ho, ba ničí jeho základ a skutečnost a zároveň mají obsah, který se může zdát také dobrý, výhodný ve velkém měřítku, podstatný a nutný. Tyto možnosti se nyní stávají historickými. Zahrnují v sobě něco obecného jiného druhu, než je to obecné, jež tvoří základ existence nějakého národa či státu. Toto obecné je momentem produkující ideje, momentem pravdy, která usiluje o sebe a směřuje k sobě. Lidé historičtí, *světodějní jednotlivci*, jsou ti, v jejichž účelech je obsaženo takové obecné.

Sem bytostně patří Caesar, ohrožený tím, že ztratí když ne převahu, tak alespoň rovnocennost, k níž se pozvedl vedle druhých stojících v čele státu, a že podlehne těm, kteří přecházeli na stranu jeho nepřátel. Tito nepřátelé, kteří zároveň ze své strany zamýšleli své osobní účely, měli na své straně formální státní zřízení a moc právního zdání. Caesar bojoval proto, aby si udržel své postavení, čest a bezpečnost,

a vítězství nad jeho protivníky, jejichž moc spočívala ve vládě nad provinciemi římské říše, bylo zároveň dobytím celé říše. Tak se při ponechání formy státního zřízení stal individuálním vladařem státu. Co mu však pomohlo uskutečnit jeho zprvu negativní účel, samovládu v Římě, bylo o sobě zároveň nutným určením v Římě a světových dějinách, takže tato samovláda nebyla jen jeho partikulárním ziskem, ale instinktem, který uskutečnil to, co bylo o sobě a pro sebe načase. Takoví jsou velcí lidé dějin, jejichž vlastní partikulární účely obsahují to substanciální, jež je vůli světového ducha. Je třeba je nazvat *hrdiny*, nakolik své účely a své povolání nečerpali pouze z poklidného, uspořádaného, stávajícím systémem posvěceného běhu věcí, nýbrž ze zdroje, jehož obsah byl skrytý a ještě nedospěl k přítomné existenci, z vnitřního ducha, který byl ještě pod zemí, bušil na vnější svět jako na skořápku a rozbíjel ji, protože je jiným jádrem než jádro této skořápky. – Zdá se tedy, že tito hrdinové čerpají ze sebe a že jejich činy vytvořily ve světě stav a poměry, které se zdají být jen *jejich věcí a jejich dílem*.

Takoví jednotlivci neměli ve svých účelech vědomí ideje vůbec, nýbrž byli to lidé praktičtí a političtí. Zároveň to však byli lidé myslící, kteří pochopili, co je třeba a co je *načase*. Právě to je pravda jejich doby a jejich světa, takřčeno nejbližší rod, který v nitru už byl dán. Jejich věcí bylo poznat to obecné, tento nutný, nejbližší stupeň jejich světa, učinit si jej účelem a vložit do něj svou energii. Světodějně lidé, hrdiny určité doby je proto třeba uznat za jasnovidné; jejich jednání, jejich proslovy jsou to nejlepší z jejich doby. To, co velcí lidé chtěli, chtěli proto, aby uspokojili sebe, ne druhé. Co by se dobře míněnými úmysly a radami dozvěděli od jiných, to by bylo omezenější a zkrasenější, neboť oni to byli, kteří tomu porozuměli nejlépe a od nichž se potom všichni učili a shledali to dobrým nebo se k tomu alespoň připojili. Pokročilejší duch je totiž vnitřní duší všech individuí, přitom je však nevědomou niterností, kterou jiní velcí muži přivádějí k vědomí. Proto ostatní následují tyto vůdce duší, neboť cítí nepřekonatelnou moc jejich vlastního vnitřního ducha, který se staví proti nim.

Vrhneme-li dále pohled na osud těchto světodějných jednotlivců, kteří byli povoláni k tomu, být jednateli světového ducha, zjistíme, že jejich úděl nebyl vůbec šťastný. Pokojného požitku se nedočkali, celý jejich život byl prací a námahou, celá jejich povaha spočívala jen v jejich vášni. Je-li účelu dosaženo, odpadají jako prázdné slupky od jádra. Umírají časně jako Alexandr, vraždí je jako Caesara, eskortují je jako Napoleona na ostrov sv. Heleny. Ti, kdo touží po něčem takovém, si mohou vzít z dějin jen děsivou útěchu, že historičtí lidé nebyli těmi, jež lze nazvat šťastnými, neboť štěstí lze dosáhnout jen v soukromém životě, který může probíhat za velmi různých vnějších okolností. Touží však po tom závist, kterou mrzí všechno velké, vynikající a která se to snaží snížit a najít v tom nějakou chybu. Tak bylo i v novějších dobách dostatečně demonstrováno, že panovníci nejsou na svém trůně vůbec šťastní, a proto jim ho pak lidé dopřejí a snesou, že na trůně nesedí sami, nýbrž oni. Svobodný člověk nezavidí, ale rád uzná, co je velké a vznešené, a těší se z toho, že to je.

Podle těchto obecných momentů, které vytvářejí zájmy a tím vášně individuí, je tedy třeba tyto historické lidi zkoumat. Velkými lidmi jsou právě proto, že chtěli a provedli něco velkého, a to ne něco vymyšleného, domnělého, nýbrž správného a nutného. Tento způsob zkoumání vylučuje i takzvané psychologické zkoumání, které jako nejlepší sluha zájmu umí všechno jednání převysvětlit u srdce a umí mu dáti subjektivní podobu, jako by jeho původci dělali vše z malé či velké vášně, z nějaké *chtivosti*, a že kvůli této vášni a chtivosti neměli žádnou morálku. Alexandr Makedonský si podmanil zčásti Řecko, potom dobyl Asii, *tedy* byl *chtivý* dobývání. Jednal z touhy po slávě, z touhy dobývat a důkazem, že tyto touhy ho poháněly, je to, že konal činy, jež ho proslavily. Který učitel na Alexandru Velikém, na Juliu Caesarovi nepředváděl demonstraci, že je hnaly takové vášně, a že se proto stali nemorálními? Z čehož ihned plyne, že on, učitel, je lepším člověkem než oni, protože takové vášně nemá, a to dokazuje tím, že si nepodmaňuje Asii, nevíteží nad Dariem a Pórem, nýbrž ovšem dobře žije, ale nechává žít i druhé. – Tito psychologové se pak pouštějí především do zkoumání zvláštností velkých historických postav, které jim přísluší jako soukromým osobám. Člověk musí jíst a pít, má vztahy s přáteli a známými, podléhá chvílkovým citům a návalům. Pro komorníka neexistuje žádný hrdina, říká známé úsloví. Není to však proto – jak jsem připojil a deset let po mě zopakoval Goethe –, že hrdina není hrdinou, ale že komorník je komorníkem.¹ Komorník stahuje hrdinovi holinky, pomáhá mu do postele, ví, že má raději šampaňské atd. – Dějinné osobnosti, jež obsluhují takoví psychologičtí komorníci, jsou na tom zle. Tito komorníci je nivelizují, staví je na stejnou úroveň nebo spíše o pár stupňů níže, než je moralita takových jemných znaleců lidí, jako jsou oni. Homérův Thersités, urážející krále, je trvalou postavou všech dob. Rány, tj. výprask pořádnou holí, sice nedostává vždy jako za homérských dob, ale jeho závist, jeho umíněnost je kůlem, který si nese v těle, nesmrtelným červem, který ho hlodá, jsou muka způsobená tím, že jeho znamenité úmysly a výtky zůstávají ve světě úplně bez výsledku. Můžeme pocíťovat i škodolibou radost z osudu thersitismu.

Světodějná individuum není dost nezaujaté na to, aby bylo plně ohledů, když chce to a ono, nýbrž jde zcela bezohledně za *jedním* účelem. Proto berou na lehkou váhu i jiné velké, ba posvátné zájmy, což ovšem vyvolává mravní výtčiky. Taková velká postava však musí rozšlápnout mnoho nevinných květů, musí na své cestě mnohé rozdrtit.

Zvláštní zájem náruživosti je tedy neoddělitelný od toho, aby bylo obecné uvedeno do pohybu, neboť obecně vyplývá ze zvláštního a určitého a z jeho negace. Zvláštní se vzájemným bojem opotřebovává a část z něho se zničí. Obecná idea však

1) Srv. G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, Praha 1960, s. 411. Goethe tuto myšlenku uvádí v roce 1809 v románu *Spříznění volbou*. Srv. J.W. Goethe, *Utrpení mladého Werthera*, *Spříznění volbou*, Praha 1965, s. 245. *Pozn. překl.*

do protikladu a boje nevstupuje, nevydává se v nebezpečí, nýbrž nedotčená a neporušená se drží v pozadí. Že rozum nechává vášně, aby působily pro něho, přičemž pyká a trpí újmou to, prostřednictvím čeho vstupuje do existence, to je třeba nazvat *lstí rozumu*. Neboť je to jev, jehož jedna část je nicotná a jedna afirmativní. To partikulární je většinou proti obecnému příliš nepatrné. Jednotlivci jsou obětováni a vydáváni všanc. Idea platí daň jsoucnu a pomíjivosti ne ze sebe, nýbrž z vášní individuí.

Jestliže tedy se souhlasem přijímáme, když vidíme, že individuality, jejich účely a jejich uspokojení jsou obětovány a že jejich štěstí je vydáno všanc nahodilosti, k níž štěstí náleží, a že individua vůbec je třeba zkoumat pod kategorií prostředků, přece je v nich jedna stránka, kterou si dovoluujeme pojmout jen z tohoto hlediska i proti tomu nejvyššímu, protože to není vůbec něco podřízeného, nýbrž něco, co je o sobě věčné, božské. Je to *moralita*, *mravnost*, *religiozita*. Již když jsme mluvili o tom, že účel rozumu je uváděn v chod prostřednictvím individuí, byla jejich subjektivní stránka, zahrnující zájmy, potřeby, pudy a domněnky individuí, jejich chápání, sice uváděna jako stránka formální, ale taková, která nicméně má sama nekonečné právo na své uspokojení. Mluvíme-li o nějakém prostředku, pak si ho nejprve představujeme jako něco jen vnějšího vůči účelu, co na něm nemá žádný podíl. Ve skutečnosti však již přírodní věci vůbec, dokonce i ty nejobyčejnější neživotné, používané jako prostředky, musí být takové povahy, že odpovídají účelu, že v sobě mají něco, co je jim s účelem společné. V onom zcela vnějším smyslu se lidé chovají nejméně jako prostředek k rozumnému účelu; nejenže se uspokojují zároveň s ním a při této příležitosti uspokojují obsahově od něho odlišné účely své partikularity, ale mají podíl na onom účelu rozumu samém, a právě tím jsou sebeúčelem – sebeúčelem nejen formálně jako to živoucí vůbec, jehož individuální život sám podle svého obsahu je již podřízen lidskému životu a právem je spotřebováván jako prostředek, nýbrž lidé jsou sebeúčely i obsahem svého účelu. Právě do tohoto určení spadá to, co požadujeme vyjmout z kategorie prostředku, moralita, mravnost, religiozita. Účelem, který je v něm samém, je totiž člověk jen prostřednictvím božského, které je v něm, prostřednictvím toho, co bylo od počátku nazváno rozumem a co, nakolik je činné a seburčující, bylo nazváno svobodou. A říkáme, aniž bychom to zde mohli dále rozvinout, že právě religiozita, mravnost atd. zde mají svou půdu a svůj zdroj, a tím se o sobě pozvedají nad vnější nutnost a nahodilost. Je však zde třeba říci, že jednotlivci, nakolik jsou ponecháni svobodě, mají vinu na mravní a náboženské zkaženosti a na oslabení mravnosti a náboženství. Pečetí absolutně vysokého určení člověka je, že ví, co je dobré a co je zlé. Určením člověka je chtění buď dobrého, nebo zlého, či jedním slovem, že může mít vinu, a to vinu nejen na zlém, ale i na dobrém a vinu nejen na tom, na onom a na všem, ale i vinu na dobrou a zlu příslušejícímu jeho individuální svobodě. Opravdu nevinné je jedině zvíře. Vyžaduje však dalekosáhlý výklad, tak daleko-

sáhly jako o svobodě samé, abychom odštípili či odstranili všechna nedorozumění, jež vznikají z toho, že to, co se nazývá nevinou, znamená nevědomost zlého.

Při sledování osudu, jaký mají v dějinách ctnost, mravnost a religiozita, nesmíme upadnout do litanii nářků, že s dobrem a zbožností je to ve světě často nebo dokonce většinou špatné a naopak že zlu a špatnosti se vede dobře. Výrazem „vede se dobře“ lidé velmi často rozumějí leccos – také bohatství, vnější úctu a podobně. Je-li však řeč o něčem takovém, co by bylo účelem jsoucím o sobě a pro sebe, pak takové dobré či špatné vynacházení se toho či onoho jednotlivého individua se nemůže stát momentem rozumného řádu světa. Než jen štěstí a šťastné okolnosti individuí se od účelu světa větším právem vyžaduje, aby pod jeho vedením a v něm hledaly své provedení a zajištění dobré a mravné účely a účely práva. Co lidi morálně neuspokojuje (a to je nespokojenost, na níž si lidé zakládají) je to, že shledávají, že účelům, které považují za dobré a shodné s právem (dnes jsou to zvláště ideály státního zřízení) přítomnost neodpovídá. Proti takové přítomné jsoucnosti stavějí to, co *má být*, co je právem věci. To, co si zde žádá uspokojení, není partikulární zájem, není to vašeň, nýbrž rozum, právo, svoboda. A tímto titulem vyzbrojený požadavek nese hlavu vysoko a snadno není stavem světa nejen neuspokojen, ale dokonce pobouřen. Abychom takové city a názory ocenili, museli bychom se pustit do zkoumání vytyčených požadavků a velmi asertorických názorů. Ještě nikdy se obecné věty a myšlenky o tom nenastolovaly s většími nároky než dnes. I když se dějiny zdánlivě podávají jako boj vášní, v naší době, ačkoli v ní vášně také nechybějí, ukazují převážně jednak boj oprávněných myšlenek mezi sebou, jednak boj vášní a subjektivních zájmů, podstatně však jen pod titulem takových vyšších oprávnění. Právní požadavky, jež mají existovat ve jménu toho, co bylo udáno jako určení rozumu, se právě proto považují za absolutní účely stejně jako náboženství, mravnost, morálka.

Jak jsme řekli, nic dnes není častější než nářek, že *ideály*, které vytyčuje fantazie, nejsou realizovány, že chladná skutečnost tyto nádherné sny ničí. Tyto ideály, které na úskalí tvrdé skutečnosti a na pouti života ztroskotávají a hynou, mohou být především jen subjektivní a může je zastávat jen individualita jednotlivce, která se považuje za to nejvyšší a nejmoudřejší. Takové ideály sem vlastně nepatří, neboť to, co individuum ve své jednotlivosti přede ze sebe, nemůže být pro obecnou skutečnost zákonem právě tak, jako světový zákon není jen pro jednotlivá individua, která mohou při tom přijít velmi zkrátka. Ideálem však rozumíme i ideál rozumu, dobra, pravdy. Básníci jako Schiller velmi dojmavě a cituplně, s pocitem hlubokého smutku vyjádřili, že takové ideály nemohou dojít uskutečnění.¹ Když naopak říkáme, že obecný rozum se naplňuje, pak tu ovšem nejde o empirickou jednotlivinu, neboť ta může být lepší nebo horší, protože pojem v tomto případě dává moc uplatňovat své

1) Srv. F. Schiller, *Die Ideale*. In: *týž, Gedichte, Auswahl*. Vyd. E. Middel, Leipzig 1974, s. 156. Pozn. překl.

obrovské právo náhodě, zvláštnosti. Tak by bylo možno na jednotlivostech jevu mnoho hanět. Tato subjektivní kritika, která má však před sebou jen jednotlivé a jeho nedostatky, aniž by v tom poznala obecný rozum, je snadná a ujišťuje, že je vedena dobrým úmyslem pro blaho celku, a budí-li zdání dobrosrdečnosti, může se náramně naparovat a nafukovat. V individuích, státech, v řízení světa je vždy snadnější najít nedostatky než jejich opravdový obsah. Při negativním kárání totiž stojíme nad věcí povzneseně a s vysokým míněním, aniž bychom do ní pronikli, tj. pochopili ji samu, její pozitivno. Stáří obecně činí tolerantnějším, mládí je vždycky nespokojené. Stáří je schopno zralého úsudku, který přijímá i to špatné, a to ne pouze z nedostatku zájmu, ale proto, že poučeno vážností života bylo přivedeno k tomu substanciálnímu, k ryzosti věci. – Pochopení, k němuž má v protikladu k oněm ideálům vést filosofie, je v tom, že skutečný svět je takový, jaký být má, že opravdové dobro, obecný božský rozum má i moc k tomu, aby se sám uskutečnil. Tímto dobrem, tímto rozumem v jeho nejkonkrétnější představě je Bůh. Bůh vládne světem, světové dějiny jsou obsahem jeho vlády, provedením jeho plánu. Tento plán chce filosofie uchopit, neboť jen to, co bylo provedeno z něho, je skutečné. Co mu není přiměřené, je jen planou existencí. Před čistým světlem této božské ideje, která není žádným pouhým ideálem, mizí zdání, jako by svět byl děním vyšinitým, pošetilým. Filosofie chce poznat obsah, skutečnost božské ideje a ospravedlnit opovrhovanou skutečnost. Rozum je totiž vnímáním božského díla.

Co se však týče chřadnutí, poškozování a zániku náboženských, mravních a morálních účelů a poměrů vůbec, musíme říci, že svým nitrem jsou sice nekonečné a věčné, že však jejich utváření mohou být omezená, protože jimi stojí v přírodní souvislosti a pod příkazem nahodilosti. Proto pomíjejí a jsou vystaveny chřadnutí a porušení. Náboženství a mravnost jako podstatnosti obecné v sobě mají právě tu vlastnost, že přiměřeně svému pojmu, tedy pravdivě, existují v individuální duši, a to i když v ní nenabýly rozsahu vzdělání a neuplatňují se na vyspělejší poměry. Náboženskost, mravnost omezeného života – nějakého pastevce, sedláka – má ve své soustředěné vroucnosti a omezenosti na nemnohé a velmi prosté poměry života nekonečnou hodnotu, stejnou, jako náboženskost a mravnost vyspělého poznání a jsoucna, bohatého na rozsah vztahů a jednání. Tento vnitřní střed, tato prostá oblast práva subjektivní svobody, ohnisko chtění, rozhodování a konání, abstraktní obsah svědomí, to v čem je obsažena vina a cena individua, zůstává nedotčeno a je zcela vyňato z klasického povyku světových dějin, a nikoli jen z vnějších a dobových změn, ale i ze změn, které s sebou přináší absolutní nutnost pojmu svobody. Obecně je však třeba přidržovat se toho, že to, co je ve světě oprávněné jako ušlechtilé a velkolepé, má nad sebou i něco vyššího. Právo světového ducha stojí nad všemi zvláštními oprávněními.

To by mohlo stačit, pokud se týká hlediska prostředků, které užívá světový duch k realizaci svého pojmu. Prostě a abstraktně řečeno je to činnost subjektů, v nichž je

rozum jako jejich o sobě jsoucí substanciální podstata, avšak jako jejich nejprve ještě temný, jim samým skrytý základ. Předmět je však spletitější a obtížnější, když individua bereme nejen jako činná, ale konkrétnější, s určitějším obsahem jejich náboženství a mravnosti, což jsou určení, jež mají podíl na rozumu a tím i na jeho absolutní oprávněnosti. Zde odpadá poměr pouhého prostředku k účelu; hlavní hlediska, která byla podnícena poměrem absolutního účelu ducha, byla stručně prozkoumána.

c) Třetím momentem je, jaký je účel, který má být proveden těmito prostředky, tj. jeho ztvárnění ve skutečnosti. Mluvili jsme o prostředcích, ale při provádění nějakého subjektivního konečného účelu tu máme i moment *materiálu*, který je pro uskutečnění účelu k dispozici, nebo který musí být vytvořen. Vystává tedy otázka: co je to za materiál, v němž je rozumný poslední účel prováděn? Je to především opět subjekt, potřeby člověka, subjektivita vůbec. Rozumné dospívá ke své existenci v lidském vědění a chtění jako v materiálu. Subjektivní vůli jsme zkoumali po té stránce, jak má účel, který je pravdou nějaké skutečnosti, a to pokud je velkou světodějnou vášní. Jako subjektivní vůle v omezených vášních je závislá a shledává, že své zvláštní účely může uspokojit jen uvnitř této závislosti. Subjektivní vůle však má i substanciální život, skutečnost, v níž se bytostně pohybuje a to podstatně samo má za cíl svého jsoucna. Toto podstatné je samo sjednocením subjektivní a rozumné vůle. Je to mravní celek – stát, který je skutečností, v níž individuum má a požívá svou svobodu, když je vědění, vírou a chtěním obecna. Nesmíme to však brát tak, jako by subjektivní vůle jednotlivce docházela svého naplnění a požitku prostřednictvím vůle obecné a měla ji za prostředek, jako by subjekt vedle jiných subjektů tak omezoval svou svobodu, že toto společné omezení, tato vzájemná ostýchavost všech navzájem, by každému nechala nějaké malé místočko, v němž by se mu mohlo dít dobře. Naopak, pozitivní skutečnosti a uspokojením svobody jsou jen právo, mravnost, stát a jen ony. *Ta* svoboda, která je omezována, je svévole, jež se vztahuje na zvláštnost potřeb.

Subjektivní vůle, vášně je momentem uvádějícím v chod, uskutečňujícím; idea je vnitřním principem; stát je existujícím, skutečně mravním životem. Neboť stát je jednotou obecné, podstatné vůle a vůle subjektivní, což je mravnost. Individuum, které žije v této jednotě, má mravní život, má hodnotu, která spočívá jedině v této substanciálnosti. Sofoklova *Antigoné* říká: božská příkázání nejsou ani od věčejška ani ode dneška, ne, žijí bez konce a nikdo nemůže říci, odkdy se vzaly.¹ Zákony mravnosti nejsou nahodilostí, nýbrž rozumností samou. Účelem státu je, aby ve skutečném lidském konání a smýšlení platilo to substanciální, aby existovalo a samo se uchovávalo. Existence tohoto mravního celku je absolutním zájmem rozumu. A v tom je právo a zásluha hrdinů, kteří zakládali státy, ať byly jakkoli nevyvinuté. Ve světových dějinách může být řeč jen o národech, které tvořily stát. Je totiž třeba vědět, že takový stát je realizací svobody, tj. absolutního posledního účelu, že tu je

1) Srv. Sofoklés, *Antigoné*, přel. F. Stiebitz. In: týž, *Tragédie*, Praha, Svoboda 1975, s. 39. Pozn. překl.

sám kvůli sobě. Dále musíme vědět, že veškerou hodnotu, kterou člověk má, veškerou duchovní skutečnost má jedině prostřednictvím státu. Jeho duchovní skutečnost spočívá totiž v tom, že pro něho, jako vědoucího, má jeho podstata, to rozumné, předmětnou podobu, že má pro něho objektivní, bezprostřední jsoucno. Jen takto je člověk vědomím, jen takto je v mravech, v právním a mravním státním životě. To pravdivé je totiž jednotou obecné a subjektivní vůle. A obecno je ve státě obsaženo v zákonech, v obecných a rozumných určeních. Stát je božskou ideou, jak se vyskytuje na zemi. Takto je stát blíže určeným předmětem světových dějin vůbec, předmětem, v němž svoboda získává svou objektivitu a žije v požitku z této objektivitě. Zákon je totiž objektivitou ducha a vůlí v její pravdě; a jen vůle poslušná zákona je svobodná, neboť poslouchá samu sebe, je sama u sebe a je svobodná. Tím že stát, vlast vytváří společné jsoucno, kde se subjektivní vůle člověka podrobuje zákonům, mizí protiklad svobody a nutnosti. Nutné je rozumné jako to substanciální a svobodní jsme tím, že je uznáváme jako zákon a zákon následujeme jako substanci naší vlastní podstaty. Objektivní a subjektivní vůle jsou potom smířeny a tvoří jeden a týž nezkalený celek. Mravnost státu totiž není morální, reflektovaná, při níž vládne vlastní přesvědčení. Taková mravnost spíše přísluší modernímu světu, zatímco pravá a antická mravnost má kořeny v tom, že každý si stojí ve své povinnosti. Aténský občan vykonával, co mu příslušelo, téměř instinktivně. Pokud však předmět svého konání reflektují, musím si uvědomovat, že k němu přistupuje má vůle. Mravnost je však povinnost, substanciální právo, druhá přirozenost, jak ji lidé právem nazvali, neboť první přirozeností člověka je jeho bezprostřední, živočišné bytí.

Podrobný výklad státu je úkolem filosofie práva. Zde však musíme připomenout, že v teoriích naší doby kolují o státu rozličné omyly, které platí za hotové pravdy a z nichž se staly předsudky. Chceme z nich uvést jen několik málo a především takové, jež se vztahují k účelu našich dějin.

To, s čím se setkáváme nejdříve, je přímý protiklad našeho pojmu, že stát je uskutečněním svobody, totiž s názorem, že člověk je od přirozenosti svobodný, ale že ve společnosti a ve státě, kam nutně vstupuje, musí tuto přirozenou svobodu omezovat. Že člověk je od přirozenosti svobodný, je zcela správné v tom smyslu, že je svobodný podle svého pojmu, ale právě proto tedy jen podle svého určení, tj. jen o sobě. Přirozenost nějakého předmětu znamená samozřejmě tolik, co jeho pojem. Tím se však zároveň rozumí a zahrnuje do tohoto pojmu i způsob, jak člověk je ve své jen přirozené, bezprostřední existenci. V tomto smyslu se vůbec předpokládá přirozený stav, v němž člověk jako ten, kdo má svá přirozená práva, je představen v neomezeném užívání z požitku své svobody. Tento předpoklad proto neplatí za něco historického, a kdybychom to chtěli brát ve vší vážnosti, bylo by těžké i dokázat, že takový stav existuje v přítomné době nebo že existoval někde v minulosti. Stav divokosti samozřejmě lze prokázat, ale ty jsou spojeny s vášněmi surovosti a s násilnostmi, a dokonce zároveň se společenskými zřízeními takzvané omezujícími svobodu, ať už jsou

tato zřízení jakkoli nerozvinutá. Onen předpoklad je jedním z takových mlhavých výplodů, jaké vytváří teorie, je jednou z nutných představ, jež z teorie vyplývají a jimž teorie potom podsouvá i existenci, aniž by se však z toho historickým způsobem ospravedlnila.

Jak se s takovým přírodním stavem empiricky setkáváme v existenci, takový je i podle svého pojmu. Svoboda jako idealita bezprostředního a přirozeného není jako něco bezprostředního a přirozeného, ale je jí nutno teprve nabývat a získávat ji, a to nekonečným zprostředkováním kázně, pokud jde o vědění a chtění. Proto je přirozený stav spíše stavem bezpráví, násilí, nespoutaných přírodních pudů, nelidských činů a pocitů. Společnost a stát sice omezují, ale omezují ony tupé city a surové pudy, jakož i vědomou zálibu ve svévoli a vášni. Tato omezení patří ke zprostředkování, pomocí něhož se teprve utváří vědomí a chtění svobody, jak je pravdivá, tj. rozumná a ve shodě se svým pojmem. Pojmově svobodě přísluší právo a mravnost a ty jsou o sobě a pro sebe obecnými podstatnostmi, předměty a účely, které nachází jen aktivní myšlení, odlišující se od smyslovosti a vyvíjející se proti ní. Tyto podstatnosti musejí být opět vstřípeny vůli, zprvu smyslové, a vtěleny do ní i proti ní samé. Věčné nedorozumění o svobodě spočívá v tom, že se o ní ví jen ve formálním, subjektivním smyslu, abstrahovaně od jejích podstatných předmětů a účelů. Tak se omezování pudů, žádostivosti, vášni, jež přísluší jen partikulárnímu individuu jako takovému, svévoli a zalíbení, chápe jako omezování svobody. Takové omezení je však vůbec podmínkou, z níž vychází osvobození, a společnost a stát jsou stavy, v nichž se svoboda právě uskutečňuje.

Za druhé je třeba zmínit ještě jinou představu, která směřuje vůbec proti vypracování práva ve formě zákonů. *Patriarchální* stav se chápe buď pro celek, nebo alespoň pro několik jednotlivých oblastí, jako vztah, v němž se s právem zároveň uspokojuje i prvek mravní a citový a spravedlnost sama je vykonávána i po obsahové stránce pravdivě jen ve spojení s nimi. V základu patriarchálního stavu je rodinný vztah, který vědomě rozvíjí tu nejprvotnější mravnost, k níž přistupuje stát jako mravnost druhá. Patriarchální vztah je přechodným stavem, v němž se rodina už rozvinula v kmen či národ a její pouto už přestalo být jen poutem lásky a důvěry a stalo se souvislostí služeb. Především zde musíme mluvit o rodinné mravnosti. Rodina je jen jednou osobou. Její členové se své osobnosti (a tím i právního poměru, jakož i dalších partikulárních a egoistických zájmů) buď navzájem vzdali (rodiče), nebo jich ještě nedosáhli (děti, které ještě jsou ve výše uvedeném přirozeném stavu). Tak jsou vzájemně spojeni city, láskou, důvěrou, vírou. V lásce má individuum vědomí sebe ve vědomí druhého, je sobě odcizeno a v tomto vzájemném odcizení získalo sebe samo (stejně tak druhého jako sebe zajedno s ním). Další zájmy potřeb, vnějších záležitostí života, jakož i jejich rozvíjení, pokud jde o děti, vytvářejí jeden společný účel. Duch rodiny, penáti, tvoří právě tak *jednu* substanciální bytost jako duch národa ve státě a mravnost v obou případech nespočívá na citu, vědomí a chtění individu-

ální osobnosti a zájmů, nýbrž je to obecný duch všech jejích členů. Tato jednota v rodině je však v podstatě jednotou pociťovanou, setrvávající uvnitř přírodního způsobu života. Stát má proto rodinnou pietu co nejvíce respektovat. Jejím příčiněním jsou příslušníci státu individui, jež jsou již jako taková mravní pro sebe (jako osoby takové totiž nejsou) a jež přinášejí státu vytříbený základ, spočívající v tom, že se cítí být zajedno s celkem. Avšak rozšiřování rodiny do patriarchálního celku překračuje svazek pokrevního příbuzenstva, přirozené stránky jejich základů. Individua se tedy ocitají mimo ně a musejí se stát osobnostmi. Kdybychom zkoumali patriarchální vztahy v jejich širším rozsahu, museli bychom se zmínit zejména o formě teokracie – hlava patriarchálního kmene je i jeho knězem. Jestliže rodina ještě vůbec není odloučena od občanské společnosti a státu, neoddělilo se od ní ani náboženství, a to tím méně, že sama její pieta se zakládá na citové vroucnosti.

Zkoumali jsme dvě stránky svobody, objektivní a subjektivní. Stanovuje-li se svoboda jako souhlas jednotlivců,¹ pak lze snadno nahlédnout, že se zde míní jen subjektivní moment. Z této zásady přirozeně vyplývá, že bez souhlasu všech by nemohl platit žádný zákon. Zde se ihned dochází k určení, že menšina musí ustoupit většině, a tedy že většina rozhoduje. Ovšem už *J. J. Rousseau* poznamenal, že potom už není žádná svoboda, neboť se nedbá na vůli menšiny. V polském sněmu musel souhlasit každý jednotlivec a kvůli této svobodě stát zanikl.² Kromě toho je jeden nebezpečný a falešný předpoklad, že *jedině* národ disponuje rozumem, podstatným poznáním a zná právo, neboť za národ se může prohlásit každá frakce a to, co vytváří stát, je věcí kultivovaného poznání, a ne národa.

Pokládá-li se za *jediné* určení státní svobody princip jednotlivé vůle, totiž princip, že všichni jednotlivci mají souhlasit se vším, co stát dělá a co se dělá pro něj, pak vlastně neexistuje žádná *ústava*. Jediné potřebné zařízení by bylo jen centrem bez vůle, které by respektovalo to, co se mu zdá být potřebou státu, a svůj názor by zveřejňovalo; toto zařízení by dále fungovalo jako mechanismus svolávání jednotlivců, na hlasování a aritmetické operace sčítání a porovnávání množství hlasů pro rozličné návrhy, a tím by už bylo rozhodnutí určeno.

Stát je abstraktum, pokud sám má svou jen obecnou realitu v občanech. Je však skutečný a jeho obecná existence se musí určovat k individuální vůli a činnosti. Vůbec vzniká potřeba vlády a státní správy, potřeba vyzdvihovala a vydělovala ty, kteří mají řídit kormidlo státních záležitostí, potřeba rozhodovat o nich, určit způsob výkonné moci a vydávat rozkazy občanům, kteří ji mají vykonávat. Když se např. i v demokracii lid rozhodne vést válku, musí být přece do čela postaven generál, který povede vojsko. Teprve státním zřízením se abstraktum státu oživuje a uskutečnu-

1) S rozumovým pojetím státu založeným na sjednocování jedinečných vůli polemizuje Hegel v *Základech filosofie práva*, Praha, Academia 1992, s. 275. Pozn. překl.

2) Srv. J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. In: J.-J. Rousseau, *Oeuvres choisies*, Paris, Garnier 1962, s. 341. Pozn. překl.

je, ale tím vzniká i rozdíl mezi těmi, kdo rozkazují, a těmi, kdo poslouchají. Poslouchání se však nezdá být v souladu se svobodou a vzniká dojem, že rozkazující dělají opak toho, co odpovídá základu státu, pojmu svobody. Je-li už rozdíl mezi rozkazováním a posloucháním nutný, jak se tvrdí, protože jinak to nejde – a to se zdá být jen tísň, jež je s ohledem na abstraktně chápanou svobodu vnější a jí protichůdnou nutností – pak musí být zřízení alespoň takové, aby občané museli pasivně poslouchat co nejméně a aby rozkazování bylo ponecháno co nejméně svévoli. Obsah toho, k čemu je rozkazování nutné, má být co do podstaty věci určen a rozhodnut lidem, vůlí mnoha nebo všech jednotlivců, přičemž však stát jako skutečnost, jako individuální jednota má být opět silný a mocný.

Nejpřednějším určením je vůbec rozdíl mezi vládoucími a ovládanými. A právem byla zřízení obecně rozdělena na monarchii, aristokracii a demokracii, přičemž je nutno jen poznamenat, že monarchii samu musíme opět dělit na despotismus a monarchii jako takovou a že při veškerém dělení čerpaném z pojmu je třeba vyzvednout jen základní určení. Tím nemíníme, že toto určení má být vyčerpáno jako jednotlivá podoba, rod nebo druh ve svém konkrétním provedení, především však také proto, že tyto druhy připouštějí množství zvláštních modifikací nejen oněch obecných řádů o sobě, ale i takových, jež jsou směsí několika těchto podstatných řádů. Tím se však stávají útvary bez formy, v sobě neudržitelnými, nedůslednými. V této kolizi je proto otázkou, jaké zřízení je nejlepší, tj. prostřednictvím jaké instituce, organizace či mechanismu státní moc nejjistěji dosahuje účele státu. Tento účel lze ovšem chápat různým způsobem, například jako klidné užívání občanského života, jako obecnou blaženost. Takové účely podnítily takzvané ideály o státních vládách a jmenovitě ideály výchovy panovníka (Fénelon) nebo vládců, vůbec aristokracie (Plátón), neboť hlavní důraz se přitom kladl na způsobilost subjektů státních v čele států, zatímco na obsah organických státních zřízení se v těchto ideálech vůbec nemyslelo. Otázka nejlepšího zřízení se často klade v tom smyslu, jako by nejen teorie o ní byla věcí subjektivního svobodného přesvědčení, ale jako by i skutečné provedení zřízení, uznávaného jako nejlepší nebo lepší, bylo důsledkem nějakého takto zcela teoreticky pojatého rozhodnutí a jako by druh zřízení mohl být věcí zcela svobodné a ničím než úvahou určené volby. V tomto naprosto naivním smyslu se sice neradil perský lid, ale perští velmoži, kteří složili přísahu ke svržení Lžismerdisse a mágů. Jelikož se jim to podařilo a už tu nebyl ani jeden potomek královské rodiny, radili se, jaké zřízení zavedou v Persii. A Hérodotos líčí tuto poradu právě tak naivně.

Dnes se už nevykládá, že zřízení nějaké země a národa je zcela ponecháno svobodné volbě. Důsledkem základního, ale abstraktně chápaného určení svobody je to, že za jedině oprávněné a opravdové zřízení se v teorii velmi obecně pokládá *republika*, a ani množství mužů, kteří zaujímají vysoká místa ve státní správě monarchických zřízení, takovému názoru neodporují, nýbrž se k němu přiklání. Nahlížejí

však, že takové zřízení, i kdyby bylo nejlepší, nelze uskutečnit všude, a bereme-li lidi, jací jsou, musíme se spokojit s menší svobodou, takže za daných okolností a podle morálního stavu lidu je monarchické zřízení nejužitečnější. I tento názor činí nutnost určitého státního zřízení závislou na daném stavu jako na nějaké pouze vnější nahodilosti. Taková představa se zakládá na tom, že rozvažovací reflexe odděluje pojem a jeho realitu tím, že se drží jen abstraktního a tedy nepravdivého pojmu, že nepochopila ideu nebo – což je obsahově, ač ne formálně totéž – nemá konkrétní názor o určitém národě a státu. Později bude ještě třeba ukázat, že zřízení nějakého národa tvoří s jeho náboženstvím, s jeho uměním a filosofií nebo přinejmenším s jeho představami a myšlenkami, s jeho vzdělaností vůbec (nemluvě o dalších vnějších silách, jako jsou podnebí, sousedé, postavení ve světě) jednu substanci, jednoho ducha. Stát je individuální totalitou, z níž nelze pro sebe vyjmout jednu zvláštní, i když nanejvýš důležitou stránku, jako je státní zřízení, a izolovaně na základě úvahy, která se týká pouze jí, se o státu nelze radit a volit jej. Zřízení není jen něčím, co je s oněmi jinými duchovními silami tak niterně spojeno a je na nich závislé, ale je určeností celé duchovní individuality, počítaje v to všechny její síly. Zřízení je jen momentem dějin celku a je jeho během předurčeno, což tvoří nejvyšší sankci zřízení i jeho nejvyšší nutnost.

První projevy státu jsou panovačné a instinktivní. Ale i poslušnost a násilí, strach před vládcem vyjadřují souvislost vůle. Už v primitivních státech se stává, že zvláštní vůle individuí neplatí, že je upuštěno od partikulárnosti a tím podstatným je obecná vůle. Tato jednota obecného a jednotlivého je ideou samou, která existuje jako stát a která se potom dál v sobě rozvíjí. Abstraktní, avšak nutný chod vývoje opravdu samostatných států je pak ten, že začínají královstvím, ať už je to království patriarchální nebo válečnické. Potom se musela projevit zvláštnost a jednatelství – v aristokracii a demokracii. Závěr tvoří podřízení této zvláštnosti jedné moci, která vůbec nemůže být jiná než taková, vedle níž si zvláštní sféry uchovávají svou samostatnost. Je to moc monarchická. Proto je třeba rozlišovat první a druhé království. – Tento sled je nutný, takže v něm vždy musí nastoupit určité zřízení, jež není věcí volby, ale je vždy právě přiměřené duchu národa.

U zřízení záleží na vnitřním rozvoji rozumného, tj. politického stavu v sobě, na osvobodování momentů pojmu, tj. na tom, aby se rozlišily zvláštní moci, aby se zdokonalily pro sebe, avšak právě tak spolupracovaly ve své svobodě k jednomu účelu, který je drží pohromadě, tj. aby tvořily organický celek. Tak je stát rozumnou, objektivně o sobě vědoucí a pro sebe jsoucí svobodou. Její objektivita je totiž právě v tom, že její momenty neexistují ideálně, nýbrž mají svou specifickou realitu a že ve své působnosti, vztažené na sebe samu, přecházejí do takové působnosti, prostřednictvím níž se vytváří celek, totiž duše, individuální jednota, a je jejich výsledkem.

Stát je duchovní ideou ve vnějšnosti lidské vůle a její svobody. Do státu proto vůbec podstatně spadají změny dějin a momenty ideje jsou na něm jako různé *principy*.

Zřízení, v nichž světodějně národy dospěly ke svému rozkvětu, jsou jim vlastní, nejsou tedy takovým obecným základem, že by odlišnost spočívala jen v určitém způsobu rozvoje a vývoje, nýbrž je odlišností principů. Jde-li tedy o porovnávání zřízení dřívějších světodějných národů, má se věc tak, že pro poslední princip zřízení, pro princip dnešní doby se z nich takřikajíc nelze vůbec poučit. S vědou a uměním je to naprosto jiné; např. filosofie starověku je natolik základem novější filosofie, že v ní musí být naprosto obsažena a vytváří její půdu. Jejich vztah se jeví jako nepřetržitá výstavba jedné a téže budovy, jejíž základy, zdi a střecha zůstaly ještě stejné. Řecké umění, takové, jaké je, je dokonce nejvyšším vzorem umění. Se zřízením je to však zcela jiné, staré a nové zde nemá společný podstatný princip. Abstraktní určení a poečky o spravedlivé vládě, o tom, že vládnout musí poznání a ctnost, jsou ovšem společné, ale nic není tak nevhodné, jako chtít přijmout pro jednotlivá zřízení naší doby příklady u Řeků a Římanů nebo Orientálců. Z Orientu lze převzít krásné obrazy patriarchálního stavu, otcovské vlády a oddanosti národů, od Řeků a Římanů líčení svobody lidu. Pojem svobodného zřízení totiž chápali tak, že všichni občané mají mít podíl na poradách a rozhodování o veřejných záležitostech a na zákonech. To je obecný názor i naší doby, jen s tou modifikací, že kvůli velikosti našich států a kvůli tomu, že mají tolik obyvatel, se občané nemohou svou vůlí podílet na rozhodování o veřejných záležitostech přímo, ale nepřímo prostřednictvím zástupců, což znamená, že pro zákony vůbec mají lid reprezentovat poslanci. Takzvané zastupitelské zřízení je určení, které spojujeme s představou svobodného zřízení natolik, že se to stalo pevným předsudkem. Lid a vláda se přitom oddělují. V tomto protikladu se však skrývá zlomyslnost, umělecký trik zlé vůle, totiž jako by lid tvořil celek. Základem této představy je dále princip jednotlivosti, absolutnosti subjektivní vůle, o čemž jsme už mluvili. – Hlavní věcí je, že svoboda, jak je pojmově určena, nemá za princip subjektivní vůli a svévoli, nýbrž poznání obecné vůle, a že systém svobody je svobodným rozvojem jejich momentů. Subjektivní vůle je zcela formálním určením, v němž není vůbec obsaženo, *co* chce. Jen rozumná vůle je tím obecným, jež se určuje a rozvíjí samo v sobě a své momenty rozkládá jako organické údy. O takovém gotickém dómu starověk nic nevěděl.

Předtím jsme vytyčili dva momenty. Prvním byla idea svobody jako absolutní poslední účel, druhým byly její prostředky, subjektivní stránka vědění a chtění se svou živoucností, pohybem a činností. Potom jsme poznali stát jako mravní celek a realitu svobody, a tím jako objektivní jednotu obou momentů. Je třeba poznamenat, že obě stránky, ač je k účelu zkoumání odlišujeme, spolu úzce souvisí, a že i když je zkoumáme jednotlivě, tato souvislost zůstává v každé z nich. Na jedné straně jsme poznali ideu v její určitosti jako sebe vědoucí a sebe chtějící svobodu, která má za účel jen sebe. To je zároveň jednoduchý pojem rozumu a stejně tak to, co jsme nazvali subjektem, sebevědomím, ve světě existujícím duchem. Zkoumáme-li na druhé straně subjektivitu, shledáme, že subjektivní vědění a chtění je myšlením.

Avšak tím, že vím a chci, chci s myšlením obecný předmět, to substanciální rozumného o sobě a pro sebe. Tím vidíme sjednocení, které je o sobě, mezi objektivní stránkou, pojmem a stránkou subjektivní. Objektivní existencí tohoto sjednocení je stát, který se tím stává základem a středem jiných konkrétních stránek života lidu, umění, práva, mravů, náboženství, vědy. Všechno duchovní konání má za účel jen to, uvědomit si toto sjednocení, tj. svou svobodu. V čele útvarů tohoto vědomého sjednocení stojí *náboženství*. V něm si existující, světský duch uvědomuje absolutního ducha a v tomto vědomí o sobě a pro sebe jsoucí podstaty se vůle člověka vzdává svého zvláštního zájmu; nechává ho stranou ve zbožnosti, v níž jí už nemůže jít o partikulární zájem. Obětí člověk vyjadřuje, že si zcizuje své vlastnictví, svou vůli, své zvláštní pocity. Náboženské soustředění myslí se jeví jako cit, avšak přechází také do uvažování: kult je zvnějšněním uvažování. Druhou pravdou sjednocení objektivního a subjektivního v duchu je *umění*. Skutečnosti a smyslovosti se dotýká více než náboženství. Ve své nejdůstojnější formě nemá sice znázornit podobu ducha božského, ale podobu Boha a potom božské a duchovní vůle. Prostřednictvím umění se má božské stát názorným, představuje je fantazii a nazírání. – Pravdivé však nedospívá jen k představě a citu jako v náboženství a k nazírání jako v umění, ale i k myslícímu duchu. Tím dostaneme třetí podobu sjednocení – *filosofii*, jež je v tomto smyslu podobou nejvyšší, nejsvobodnější a nejmoudřejší. Nemáme v úmyslu blíže zde zkoumat tyto tři formy. Museli jsme je jen jmenovat, protože se nacházejí na stejné půdě jako předmět, který zde pojednáváme – *stát*.

Obecno, které se zjevuje a poznává ve státě, formu, do níž se zahrnuje vše, co je, tvoří *vzdělanost* nějakého národa. Avšak určitý obsah, který dostává formu obecnosti a spočívá v konkrétní skutečnosti, jíž je stát, je samotný duch národa. Skutečný stát je oduševněný tímto duchem ve všech svých zvláštních záležitostech, válkách, institucích atd. Avšak i člověk musí vědět o tomto svém duchu a samotné podstatě a musí si uvědomit jednotu s ním, která je něčím původním. Jak jsme totiž řekli, mravnost je jednotou subjektivní a obecné vůle. Duch si to však musí výslovně uvědomit a středem tohoto vědomí je *náboženství*. Umění a věda jsou jen různými stránkami a formami téhož obsahu. – Při zkoumání náboženství jde o to, zda se to pravdivé, idea pozná ve svém odloučení nebo ve své pravé jednotě; ve svém odloučení v tom smyslu, že Bůh se chápe jako abstraktní nejvyšší bytost, pán nebes a země, přebývajícím na onom světě, z něhož je lidská skutečnost vyloučena; ve své jednotě pak v tom smyslu, že Bůh se chápe jako jednota obecného a jednotlivého, a to tak, že i jednotlivé se v něm nazírá pozitivně, v ideji stávání se člověkem. Náboženství je oblast, kde si určitý národ definuje to, co považuje za pravdivé. Definice obsahuje vše, co patří k podstatnosti předmětu, v ní se povaha předmětu redukuje na jednoduchou základní určenost jako zrcadlo pro všechnu určenost, obecnou duši všeho zvláštního. Představa o Bohu tím vytváří obecnou základnu určitého národa.

Z této stránky je náboženství v nejužší souvislosti s principem státu. Svoboda může být jen tam, kde se individualita uvědomuje jako pozitivně přítomná v božské podstatě. Souvislost je tu dále v tom, že světské bytí jako bytí časové, pohybující se v jednotlivých zájmech, je tím relativní a neoprávněné, a že oprávnění získává jen potud, pokud je absolutně oprávněná jeho obecná duše, princip; a oprávněným se stává jen tím, že je poznán jako určenost a jsoucno podstaty boží. Proto stát spočívá na náboženství. To se v naší době často opakuje a většinou se tím nemíní nic jiného než to, že bohobojní jednotlivci mají větší sklon a ochotu k plnění svých povinností, protože poslušnost vůči panovníkovi a zákonu lze snadno napojit na bázeň boží. Ovšem bázeň boží proto, že vyzdvihuje obecné nad zvláštní, se může proti zvláštnímu obracet, může se stát fanatickou a může působit rozkladně a ničivě proti státu, jeho zařízením a institucím. Proto se míní, že bázeň boží má být uvážlivá a do jisté míry chladná, aby to, co má podporovat a zachovávat, nerozabila a neodplavila. Alespoň potenciál k tomu v sobě má.

Když jsme teď dosáhli správného přesvědčení, že stát spočívá na náboženství, dává se náboženství postavení, jako by už stát existoval, a aby se udržel, má být do něj vnášeno náboženství vědry a měřicemi, aby se vrylo do mysli lidí. Je zcela správné, že lidé musí být k náboženství vychováni, ale ne jako k něčemu, co ještě není. Je-li třeba říci, že stát se zakládá na náboženství, že v něm má své kořeny, pak to v podstatě znamená, že z něho vzešel a že z něho nyní i stále vychází, tj. že principy státu je nutno posuzovat jako platné o sobě a pro sebe. A takové budou jen potud, pokud se o nich bude vědět jako o určeních samotné božské přirozenosti. Proto jaké je náboženství, takový je stát a jeho zřízení. Skutečně vzešel z náboženství, a to tak, že aténský a římský stát byly možné jen ve specifickém pohanství těchto národů, právě tak jako katolický stát má jiného ducha a jiné zřízení než stát protestantský.

Bylo by špatné, kdyby volání, shon a naléhání po vštěpování náboženství měly být výkřikem úzkosti a tísně, jak to často vypadá. Vyjadřuje se v tom nebezpečí z toho, že náboženství ze státu už zmizelo nebo je na cestě k úplnému zmizení. A bylo by to ještě horší, než jak to vnímá onen výkřik úzkosti, neboť ten ještě věří, že jeho vštěpování a vtlokání je prostředkem proti zlu. Náboženství však vůbec není něčím, co je třeba takto vytvořit, jeho sebevytváření spočívá mnohem hlouběji.

Jinou a opačnou pošetilostí, s níž se v naší době setkáváme, je chtít vymýšlet a uskutečňovat státní zřízení nezávisle na náboženství. Ačkoli katolická konfese patří s vyznáním protestantským k náboženství křesťanskému, nepřipouští vnitřní spravedlnost a mravnost státu, jež spočívá ve vroucnosti protestantského principu. Toto odtrhnutí státoprávnosti zřízení je nutné s ohledem na specifickou onoho náboženství, které neuznává právo a mravnost jako o sobě jsoucí, substanciální. Avšak státoprávní principy a zřízení, odtržené od niternosti, od nejvyššího svatostánku svědomí, od tichého místa, kde má náboženství své sídlo, stejně nedospívají do skutečného středu a zůstávají v zajetí abstrakce a neurčitosti.

Shrneme-li, co jsme dosud o státu řekli, v rezultátu jde o to, že životnost státu v individuích byla nazývána mravností. Stát, jeho zákony, jeho zřízení jsou práva individuí ve státě. Jeho příroda, půda, jeho hory, vzduch a vodstvo jsou jejich zemí, jejich vlastí, jejich vnějším vlastnictvím. Dějiny tohoto státu, činy jeho individuí a to, co vytvořili jejich předkové, jim patří a žije to v jejich vzpomínkách. Všechno je jejich vlastnictvím právě tak, jako jsou oni vlastnictvím toho všeho, neboť to vytváří jejich substanci, jejich bytí. Jejich představa je tím naplněna a jejich vůle je chtěním těchto zákonů a této vlasti. Tento duchovní¹ souhrn je *jedinou* podstatou, duchem *jednoho* národa. Jemu patří individua. Každý jednotlivec je synem svého národa a zároveň, pokud se jeho stát chápe ve vývoji, je synem své doby. Nikdo za ní nezaostává a ještě méně ji může překročit. Tato duchovní podstata je jeho, on je jejím reprezentantem. Je tím, z čeho vychází a na čem stojí. Pro Atény měly Atény dvojí význam. Za prvé označovaly celek zřízení, potom však i bohyni, která představovala ducha národa, jednotu.

Tento duch národa je jedním *určitým* duchem, a jak jsme právě řekli, je určen i dějinným stupněm svého vývoje. Tento duch pak vytváří základ a obsah v jiných formách uvědomění sebe sama, které jsme uvedli. Duch ve svém vědomí o sobě si totiž musí být předmětný a objektivita bezprostředně zahrnuje vystupování rozdílů, které jsou vůbec tak, že jsou totalitou různých sfér objektivního ducha, jako i duše je jen natolik, nakolik je systémem svých dílčích momentů, které ve své prosté jednotě souhrnně duši produkují. Tak je *jednou* individualitou, která je ve své podstatnosti představována, uctívána a užívána v náboženství jako Bůh; v umění se představuje jako obraz a nazírání a poznávána a myšlenkově uchopována je ve filosofii. Díky původní totožnosti své substance, obsahu a předmětu jsou tyto útvary v nerozlučné jednotě s duchem státu. Tato státní forma může existovat jen ve spojení s tímto náboženstvím, tak jako v tomto státě může být jen tato filosofie a toto umění.

Druhou a další věcí je to, že sám určitý duch národa je jen *jedním* individuem v běhu světových dějin. Světové dějiny jsou totiž znázorněním božského, absolutního procesu ducha v jeho nejvyšších tvarech, znázorněním tohoto postupného průběhu, jímž duch dospívá ke své pravdě, k sebeuvědomění. Tvary těchto stupňů jsou světodějní duchové národa, určitost jejich mravního života, jejich ústavy, jejich umění, náboženství a vědy. Realizovat tyto stupně je nekonečným puzením světového ducha, jeho neodolatelnou touhou, neboť toto členění jakož i jeho uskutečnění je jeho pojmem. – Světové dějiny jen ukazují, jak duch postupně dospívá k uvědomění a ke chtění pravdy; svítá mu v nich, nachází hlavní body a nakonec dospívá k úplnému uvědomění.

1) W: „zeitige“ (časový). Změněno podle Hegelova rukopisu.

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

C. chod světových dějin.

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

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

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

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

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

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

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

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