

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 jejích 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 neurčitě.

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 měnící, ale jako taková, která vychází z vnitřního neměnného principu, z jedné jednoduché podstatnosti, jejíž existence jako zárodek je zprvu jednoduchá, ale potom uvádí u sebe do jsoucna rozdíly, které navazují vztahy s jinými věcmi, a tím žijí v ustavičném procesu změn, který se právě tak zvrací ve svůj opak a přeměňuje se na udržování organického principu a jeho utváření. Tak organické individuum produkuje sebe samo: činí ze sebe to, čím je o sobě. Právě tak je duch jen tím, co ze sebe učinil a činí ze sebe to, čím je o sobě. Tento vývoj probíhá bezprostředně, bez protikladů a překážek. Mezi pojem a jeho realizaci, mezi o sobě určenou povahu zárodku a přiměřenost existence k ní se nemůže nic vloudit. V du-

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

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

Podle toho vývoj není pouhým neškodným a nebojovným vznikáním jako vývoj organického života, nýbrž tvrdou, rozhořčenou prací proti sobě samému; dále není pouhou formální stránkou sebevývoje vůbec, ale je vytvářením účelu s určitým obsahem. Tento účel jsme určili na počátku. Je to duch, a to podle své podstaty, podle pojmu svobody. To je základní předmět, a proto i vedoucí princip vývoje, je to to, čím tento vývoj nabývá smysl a význam (tak jako je v římských dějinách Řím předmětem a tím vodítkem při zkoumání minulých událostí); a naopak, minulé události vzešly jen z tohoto předmětu a mají smysl jen ve vztahu k němu a jen v něm mají svůj obsah. Ve světových dějinách bylo více velkých období, jež pominula, aniž by zdánlivě vývoj pokročil, a v nichž naopak přišla celá obrovská vzdělanost vniveč a po kterých se naneštěstí muselo začínat zase od začátku, aby se případně určitou pomocí, např. pomocí zachráněných trosk oněch pokladů a s opětným nezměnným 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 jejího čistě obecnosti, k sebevědomí a sebecitu podstaty duchovnosti. Tyto stupně jsou základními principy obecného procesu. V dalším výkladu však musíme blíže

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2) Historii skutků. Pozn. překl.

3) Skutky. Pozn. překl.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Geografický základ světových dějin

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

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

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

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

2) Dřívější název Austrálie. Pozn. překl.