

Téma „praxe“, popřípadě „společenská praxe“ v Hegelově filozofii se v marxistické literatuře posledního čtvrtstoletí neobjevuje zřídka, je však tak nepřehledné, že není zpracován ani přehled jednotlivých motivů, které k němu patří.⁽¹⁾ Je to podmíněno tím, že motiv praxe, a zejména společenské praxe (rozumíme jím společenskou činnost, pokud je zprostředkována materiální předmětnou činností), není pouze dílčím motivem Hegelovy filozofie, nýbrž je — vedle idealistické myšlenky „absolutního vědění“ a s ní související platonizující hypostáze pojmů a vedle myšlenky dialektického vývoje — ústřední Hegelovou koncepcí, která svými vlákénky proniká celou strukturou Hegelovy filozofie. Proto nám budiž dovoleno popsat některé její základní prvky a aspekty, zejména na základě *Fenomenologie ducha*, která je podle Marxe „rodištěm Hegelovy filozofie“ [Marx 1978: 116].

Jeden z nejpůvodnějších motivů Hegelova pojetí praxe souvisí s opuštěním teoretického konceptu vědomí jako sebeuvědomování vlastních obsahů mysli (toto pojetí bylo zatíženo problémy existence vnějšího světa a spojení vědomí s tělem, jež nebyly v této koncepci legitimně řešitelné) ve prospěch teze, že lidské vědomí vzniká tím, že tělesná bytost dojde vědomí sebe samé. S touto významnou proměnou v pojetí vědomí se setkáváme poprvé u Kanta, avšak nikoli v *Kritice čistého rozumu* nebo v *Prolegomenech*, nýbrž v poměrně málo reprezentativním spise *Hypotetický začátek lidských dějin* (Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte) z r. 1786. Významné prohloubení doznala tato koncepce u Fichta a u Schellinga.⁽²⁾ Hegel ji rozvinul značně samostatně a v bohatých aspektech v kapitole *Panství a rabství* ve *Fenomenologii ducha*.

Vznik sebevědomé bytosti zde líčí na pozadí konfliktu antropogenního tvora, který zatouží po lidské rovině vědomí (sebevědomí vzniká podle Hegela již v živočišném světě, ale jen výjimečně, a rychle se opět rozplývá). Konflikt je dán tím, že podmínkou trvání lidského sebevědomí je uznání druhým; avšak vznikající člověk, který požaduje „uznání“ od druhého, není ochoten vzdát své uznání tomuto druhému, naopak na něj pohlíží jako na pouhý předmět. Výsledkem je boj, v němž se zrodí lidské sebevědomí z toho, že zakusilo a přežilo smrtelnou úzkost, přičemž zároveň vznikne první společenský vztah. Ze sebevědomí, bojujících o uznání, jedno smrtelnou úzkost vydrží a nevzdá se — tím dokázalo, že není pouhý život. Druhé se vzdá, protože v úzkosti o život podlehlo volání života. I ono se však stalo lidským sebevědomím, protože prožilo otřes z ohrožení života. První vstupuje do dějin jako pán, druhé jako rab. Pán se nyní vztahuje k přírodě přes raba, jehož nechává pracovat pro sebe, a k rabovi přes přírodu, kterou rab opracovává.

(1) Dosud nejúspěšnější marxistickou prací o pojmu praxe u Hegela je článek W. R. Beyera [1958: 794 an].

(2) Srovnaj autorův článek *Schellingův příspěvek k filozofii činné stránky*. Filozofický časopis 1975, č. 4, s. 604 an.

Z povrchního čtení Hegelova výkladu o vzniku člověka a společnosti bychom mohli nabýt dojem, že Hegel je apologetem aristokracie. Ve skutečnosti je Hegelův mýtus orientován na biblické rčení o bázni před pánem jako počátku moudrosti. Ve shodě se starými mýty Hegel soudí, že antropogenní tvor, který se stal člověkem, by se vrátil po zkušenosti z lidské úrovně života raději zpět do přírodního stavu. Pouze okolnost, že zároveň vznikl společenský vztah, v němž je pán rabovi nadřazen, mu v tom zabrání.

Pokud jde o ideologický obsah Hegelova mýtu o vzniku společnosti, je právě opačný, než se zdá na první pohled. Hegel totiž ukazuje jednostrannost panského sebevědomí, které sice realizovalo dokonaleji než rab původní lidskou intenci (pánovi bylo uznání druhého cennější než život), ale setrvává v povýšenosti nad rabem i nad přírodou, je neschopné dalšího vývoje (pozice panského vědomí je ideologicky promyšlena ve stoicismu). Naopak rab tím, že mu připadl úkol vztahovat se k předmětům, je nositelem nejen vnějších dějin, ale především vnitřních dějin: stává se bytostí, která se zkázňuje prací (práce je „zadržaná žádostivost“) [Hegel 1960: 160] a nabývá zkušenost o „samostatnosti“ vnějšího předmětu. Protože ve skutečnosti je nepracující pán závislý na rabovi, vyúsťuje jejich vzájemný vztah v rovnoprávnost.

Figura pána a raba má řadu důležitých aspektů, její význam dějinného mýtu není dokonce hlavní. Hegel chce ukázat, že podstata člověka záleží v záporu přirozeného bytí, a to v záporu, který na sobě musí provést přirozený tvor sám. Ze dvou možností tohoto záporu je rabovo řešení dialektičtější a historicky plodnější. Rab se nejen v dějinách vyvíjí, ale prostřednictvím práce získává i podstatnou zkušenost o vnějším světě, zkušenost o jeho nezávislosti na vědomí, o tom, že má vlastní přirozenost, kterou musíme při jeho opracovávání respektovat. Podle Hegela činí rab přes své vkládání vůle pána do věcí dokonce zkušenost o tom, že v základu reality je něco obecného.

Neméně důležitý je motiv „uznání“. V protikladu k Rousseauovi zdůrazňuje německá filozofie společenskou povahu člověka. Člověk by nesetřval ve svém lidském vědomí, kdyby nežil v „odlesku“ z vědomí druhých individuí [Hegel 1960: 291]. Proto se snaha pozvednout se k lidskému vědomí projevuje bojem o „uznání“. Vzhledem k tomu, že výsledkem boje je nerovnoprávný poměr mezi pánem a rabem, nedostane se jim plné uznání, přesto výsledkem boje jakési elementární uznání je. To se v průběhu dějin změní v uznání plné (Hegel má na mysli Francouzskou revoluci).

Člověk by však nezůstal člověkem, kdyby rovněž nežil v „odlesku“ z výtvorů materiální a duchovní kultury. Podle Hegela je v práci obsažena intence přesahující její bezprostřední účel uspokojení životních potřeb. Hegelovo pojetí praxe (termín sám se u něho nevyskytuje, prvním z německých filozofů, který jej užívá, je L. Feuerbach) [Feuerbach 1971: 925] te teleologické, účel praktického jednání se však nevyčerpává vytvořením předmětu k uspokojení naší potřeby. Obecná struktura praktického jednání je vyjádřena pojmy „zpředmětnění, sebezvěcnění“ (sich zum Dinge Machen) [Hegel 1960: 244] vědomí ve vnějším světě. Co Hegel říká o produktech umění, že totiž v nich lidé získávají „názor sebe sama“, to platí i o anonymní činnosti všech. Lidé vtiskují svým výtvorům (ať už jsou jimi hmotné výrobky, výtvory duchovní kultury nebo společenské instituce) „pečeť svého nitra“, aby v nich „seznali svá vlastní určení“. K tomu je zapotřebí ještě dodat, že podle Hegela není ovšem jedinci v každé epoše dopřáno, aby se takto přímo „zdvojoval“ [Hegel 1955: 75] ve společenských útvarech. V obdobích, v nichž je „srdce“ individua stejně jako státu „zlomeno“ [Hegel 1957: 277] (epocha římského císařství, středověku i utváření

absolutní monarchie), postrádají jedinci „odlesk“ sebe sama ze společenských skutečností. To ovšem neznamená, že by se jedinci v těchto epochách takto nezpředměťovali, jejich zpředmětnění ve společenských skutečnostech má však „odcizenou“ podobu.

Důležitou stránkou motivu sebezpředmětnění a sebezrcadlení v druhých, ve společenských institucích a ve výtvorech hmotné i duchovní kultury je vývojové pojetí člověka. Člověk nemá podle Hegela neměnnou „přirozenost“, jak se ještě po Hegelovi domníval L. Feuerbach. Tak jako se vyvinul překročením živočišné žádostivosti, tak se také vyvíjí dalším zkázňováním, zinterňováním i prisvojováním si vnějšího světa, přičemž hlavní úlohu v tomto procesu má vyjadřování sebe sama ve vnějšku, sebezpředměťování. „To veliké na Hegelově *Fenomenologii* a na jejím konečném výsledku... je tedy jednak to, že Hegel pojímá sebevytváření člověka jako proces, zpředměťování jako odpředměťování, jako zvnějšnění a jako zrušení tohoto zvnějšnění.“ [Marx 1978: 118] Tím je narýsována podstata hegelovské koncepce lidských dějin a ovšem naznačena i její materialistická kritika.

Hegel a Schelling (jehož nárysem filozofie dějin v *Soustavě transcendentálního idealismu* se Hegel inspiroval) jsou vrcholnými představiteli buržoazní filozofie dějin. Jsou jimi proto, že pochopili, že dějiny jsou — přes všechnu zdánlivou chaotičnost událostí — oblastí zákonitostí. Zákony společenského života a vývoje jsou sice poněkud odlišné od přírodních zákonů (uplatňují se prostřednictvím vědomého jednání lidí, kteří prosazují své záměry), avšak přesto se vyznačují tím, čím se vyznačuje každý objektivní zákon, totiž nutností a obecností. Podle Hegela se člověk vyvíjí v dějinách, které mají svou zákonitost (ta se projevuje mimo jiné ve směřování k Francouzské revoluci a jejímu duchovnímu přisvojení v porevoluční epoše) i jednotlivé epochy lišící se poměrem jedince ke společenské vzájemnosti. Ve *Fenomenologii* si všímá Řecka, římského „právního stavu“, utváření centralizované absolutní monarchie a Francouzské revoluce. Filozofii dějin dělí Hegel na čtyři hlavní části — Orientální svět, Řecký svět, Římský svět a Germánský svět. Tato terminologie poukazuje k jiné jeho tezi, že totiž jednotlivé stupně dějin reprezentují vždy určitý „národní duch“, tj. národ, jenž se v dané době stal pro svůj charakter, pro své společenské zřízení atd. historicky nejdůležitějším. Měřítka není etnické, spíše souvisí se státním zřízením — „germánský svět“ zahrnuje dějiny utváření a dědictví říše Karla Velikého.

Základní zákonitosti dějin vidí sice Hegel idealisticky, ale jeho *Filozofie dějin* a zejména filozofickodějinné partie z *Fenomenologie ducha* obsahují mnoho pozoruhodného. Hegelovým východiskem je, že dějiny se pozvedají z anonymní práce jedinců. Hegel ovšem nemyslí jen práci v ekonomickém smyslu, jde mu o práci ve shora uvedeném pojetí jako zpředměťování lidských jedinců ve výrobcích i ve všech vrstvách a úrovních společenského života. Základní zákon dějinného pohybu souvisí s jeho teorií objektivizace. Když lidé zpředmětní své historicky se vyvinuvší bytí ve všech úrovních společenského života, materiálních i duchovních, a ze zpětného odrazu z věcí je poznají, překročí svůj dosavadní stupeň a zpředměťují opět stupeň nový. Zvláště přesvědčivě působil princip, že všechny úrovně společenského života dané doby tvoří celek — podle Hegelova přirovnání celek podobný domu, „který má klenbu, chodby, sloupovádi, haly, mnoho oddělení... Duch vypracovává princip určitého stupně svého sebeuvědomění a šíří jej vždy celým bohatstvím své mnohostrannosti; ... všechny tyto stránky dohromady mají jeden a týž společný kořen, ducha doby.“ [Hegel 1960: 81]

Stejně významné je dělení epoch podle vztahu jedince ke společenské orga-

nizaci (některé z těchto Hegelových myšlenek budeme později reprodukovat podle *Fenomenologie*) i myšlenka „světodějných osobností“. Jejich činy prýští sice rovněž z individuálních pohnutek, současně však spočívají na jistém vědomí, co je v dané chvíli opravdu důležité, „co je na čase“.

Neméně pozoruhodný je postřeh, že výrobní nástroje jsou důležitější než uspokojování potřeb, které se dosahuje jejich prostřednictvím. Zpředmětnění lidské dovednosti ve výrobních prostředcích hraje tedy v dějinách mnohem větší úlohu než výrobky, které jsou spotřebovávány. Lenin si k tomu poznamenal: „U Hegela počátky historického materialismu“ [Lenin 1960: 315].

V hegelovské literatuře bylo poukázáno na to, že ve *Fenomenologii* zaujímá Francouzská revoluce důležitější postavení než ve *Filozofii dějin*, v níž svým významem ustupuje před reformací. I když tento rozdíl může být způsoben změnou zorného úhlu (filozofie dějin patří do *Fenomenologie* pouze nepřímou), přece je patrné i výrazem změny Hegelova stanoviska. Protože Hegelův rozběr Francouzské revoluce je jednou z jeho nejpozoruhodnějších společenskohistorických analýz a protože některé z jeho argumentů mají v jeho filozofii obecnější platnost, pokusíme se stručně uvést základní myšlenky této analýzy.

Hegel předně zdůrazňuje nevyhnutelnost revoluce: „Jelikož živlem, v němž duchovní bytosti či moci jediné mají svou substanci, je vpravdě výhradně vědomí, zhroutil se celý jejich systém, který se udržoval a organizoval dělbou v masy... Tato nerozdělená substance absolutní svobody se pozvedá na trůn světa, aniž jí jakákoli moc může klást odpor.“ [Hegel 1960: 369] Hegel tedy klade důraz na to, že když lidé dospěli k požadavku „absolutní svobody“ (tento požadavek je totožný s vědomím jejich vzájemné rovnosti), nemůže žádná vnější moc odolat tomuto stanovisku. Mohlo by se zdát, že je to příliš idealistický výklad. Hegel však spojuje vědomí společnosti, jak již víme, s celým jejím životem. Na jednom místě rukopisů tzv. *Reálné filozofie* říká, že společnost je ovšem i ekonomika i armáda, ale především duch, který ji oživuje. (Je ovšem pravda, že myšlenka „ducha doby“ spíše zakrývá třídní diferenciaci, než aby ji obnažovala.) Tak také požadavek absolutní svobody je spojen nesčetnými vlákny se stavem společnosti své doby a s celými předchozími dějinami. To mu razí cestu k vítězství.

Na druhé straně Hegel ukazuje, že požadavek absolutní svobody způsobil zhroucení systému, „který se udržoval a organizoval dělbou v masy...“ „Masy práce“ jsou zvláštní odvětví společenské dělby práce v předrevoluční společnosti. Nyní nastává situace, kdy revoluční občan, vedený představou přímé účasti na „všeobecném konání“, nejedná jako určité individuum, jehož činnost byla „omezena na odvětví celku“, nýbrž jako obecný jedinec, který vyjadřuje obecnou vůli všech a uskutečňuje se „jen v takové práci, která je prací celkovou.“ Jednotlivá díla „celkové práce“ jsou zákony a státní akty. Ale ani k těm nemůže dojít, pokud se jedinec pouze ztotožňuje s obecnou vůlí. Rozhodnout se k něčemu lze jenom tehdy, vystupuje-li jedinec jako osobní vůle. Aby obecná vůle byla schopna činu, „musí se soustředit v jednotku individuality a postavit si v čelo jednotlivé sebevědomí“ [Hegel 1960: 370—371]. Vláda se tedy konstituuje tím, že obecná vůle je prováděna jednotlivou vůlí či některými jednotlivými vůlemi, vylučujícími ze svého jednání jiná individua. Tím se stává zvláštní vůlí, staví se proti obecné vůli. Konflikt vlády (která se „proviňuje tím, že vykonává akty obecné vůle prostřednictvím zvláštních vůlí) a jednotlivců, kteří spatřují křivdu v tom, že vláda je vylučuje z činnosti, vyúsťuje v teror. Podmínkou teroru je, že je zrušeno staré členění společnosti v „masy“ práce, resp. ve „stavy“, a obecná revoluční vůle nedala vzniknout

novému. Tím ztrácí život jedince svou přirozenou oporu (jedinec má ve společnosti svou hodnotu díky své práci pro druhé, přičemž druzí zase pracují pro něho) a jeho život může být zničen mávnutím ruky. Řešení je jenom v tom, že společnost se znovu rozčlení v jednotlivé články společenské dělby práce a že jedinec se vzdá nároku na absolutní svobodu a podřídí se omezení z toho plynoucímu.

Na této analýze je, přes všechny její historicky i třídně podmíněné nedostatky, pozoruhodný Hegelův smysl pro oprávněnost revoluce a jeho snaha o objektivní posouzení teroru. Hegel neukazuje teror ani jako úpadek revoluce, ani jej neomlouvá tím, že byl nutný jako prostředek k udržení jakobínského diktatury. Teror je mu výsledkem nutného rozporu uvnitř stanoviska „absolutní svobody“, které je neseno „všeobecnou vůlí“, s níž se každý jednatel ztotožňuje. Nejpozoruhodnějším motivem tohoto rozboru, jistě ne běžného v Německu v r. 1807, je ocenění práce jedince a společenské dělby práce jako „substanciální“ základny jeho hodnoty a „cti“ [Hegel 1970: 390].(3)

Jak jsme již řekli, dějiny jsou Hegelovi dějinami „pokroku svobody“ až k Francouzské revoluci, ale především jsou pojaty jako proces sebevytváření člověka, který se vyvíjí od polonaturální, a proto svévoli podléhající bytosti orientu přes řeckou harmonickou jednotu občanskosti („urbanity“) a jedinečnosti, jakož i tělesné a duchovní existence (tělo se stalo řeckému člověku „nástrojem“ ducha, jak ukazují olympijské hry) k moderní převaze subjektivity, niternosti. Na této cestě si lidský duch podřídil tělo, naučil se svobodnému rozhodování (řecký člověk se původně obracel k věštbám a znamením, čímž svaloval tíhu rozhodnutí na něco vnějšího) a autonomnímu kladení cílů a životních hodnot (svobodné rozhodování jako stanovisko, k němuž lidský duch historicky dospěl, je reprezentováno poprvé Sokratem).

Křesťanství, které je založeno na témž principu vnitřní svobody, je na rozdíl od stoicismu již ideologií práce, resp. pracovního přetváření skutečnosti, jenže je to ještě vědomí „nešťastné“, protože rozdvojené v nepodstatné „měnlivé“ vědomí a vědomí podstatné, které klade na nebesa [Hegel 1960: 168]. Proto záleží další pokrok v tom, že člověk nabude větší zájem o sebe sama, že se naučí důvěřovat svým schopnostem, moci a činorodosti svého rozumu a významu vlastní zkušenosti. To je dílo renesance. Současně „konečnost a přítomnost (oproti zaměření ducha k transcendentnímu světu — M. S.) došly své cti.“ [Hegel 1974: 170] Začíná se autonomně zkoumat nejen příroda, ale i právo jedinců a států za předpokladu, že právo je v člověku samém. Předmětem pozorování se stávají i lidské pudy.

V reformaci člověk prohloubil svou vnitřní svobodu. Proti vnější autoritě církve staví nyní své niterné přesvědčení. Neméně důležitá je proměna člověka v procesu rozkladu feudalismu a vzniku absolutní monarchie, který Hegel nazval „vzděláváním“ [Hegel 1960: 315 an.]. V této epoše se individuum zbavuje své partikulárnosti a stává se obecným, tj. již nevázaným na určitou společenskou funkci, s níž se středověký jedinec identifikoval. Na konci tohoto procesu stojí obecné individuum v pojetí přirozeného práva, podle něhož je

(3) Práce jedince, u níž je zdůrazněna proměna z práce pro vlastní požitek v obecnou práci, tj. pro požitek všech, je od začátku jedním z nejpůvodnějších motivů Hegelovy společenské filozofie. Setkáváme se s ním již v *Reálné filozofii* z let 1803–4. Ve *Fenomenologii* „práce, kterou koná jednatel pro vlastní potřeby, je právě tak uspokojením potřeb druhých jako jeho vlastních a k uspokojení potřeb vlastních dospívá toliko prací druhých.“ [Hegel 1960: 244] V tom je základ společenského života. Individuum jako takové nemá žádnou, například metafyzickou hodnotu, hodnotu nabývá pouze prací, která se proměňuje díky mediační úloze společnosti v práci obecnou.

člověk svobodný jako člověk — a „nikoli proto, že je žid, katolík, protestant, Němec, Ital atd.“ — požadavek, z něhož vzešla Francouzská revoluce [Hegel 1970: 360].

Neobyčejně zajímavé a na svou dobu velmi průbojné bylo sledování proměny společenské organizace (reprezentované v antice státem i rodinou, později i „bohatstvím“), zprostředkující mezi individuální prací jednotlivců a uspokojením jejich potřeb. Hegelovo dělení je v podstatě idealistické — principem dělení je mu průhlednost či neprůhlednost mediatizační funkce společenské organizace. Je to aspekt oprávněný, vchází například do Marxových rozborů předkapitalistických společností a kapitalistické společnosti, avšak jen jako dílčí moment. Hegel jej ve *Fenomenologii* povyšuje na hlavní kritérium rozdílu mezi antickou společností a pozdějšími typy společenských organizací, počínaje římským impériem. Řecká polis je založena na tom, že mediatizační funkce státu a rodinného vlastnictví (zprostředkující mezi prací jedince a prací ostatních) je průhledná. Kdo se podřizuje „mravům a zvykům“ (s. 244), jedná v souladu s požadavky společenské vzájemnosti. V pozdějších dobách probíhá proměna individuální práce v práci obecnou skrytě, jedinci pracují z osobních podnětů a jejich práce nabývá obecného významu takřkajíc za jejich zády. Společenská „substance“, která měla v antice „přímou podobu“, nabývá formy „věci samé“ (die Sache selbst, „věci, o kterou běží“ podle českého překladu *Fenomenologie*, s. 265). „Věc sama“ vyjadřuje struktury vzájemného zprostředkování činnosti jedinců, kteří však vědomě pracují ne pro celek, nýbrž pro dosažení svých individuálních cílů, aniž by měli celek na mysli.

Hegel vyjadřuje neprůhlednost „věci samotné“ pro jednotlivá individua tím, že zdůrazňuje, že z této „věčnosti“ (Dingheit) se „vytrácí to, že pochází z konání individuí...“ (s. 321). Jedinci považují „státní moc“ či „bohatství“ za věci svého druhu, na nichž není patrný jejich původ. Jak vidno, dotýká se zde Hegel problému, který Marx nazval „fetišismem“.

Nekteří autoři [Lukács 1954: 380; Hyppolite 1955] jsou nakloněni interpretovat objektivaci individua prací po vzoru pojetí kapitálu u A. Smitha a D. Ricarda. To je ovšem v rozporu například s Hegelovou charakteristikou státu (vznikající absolutní monarchie) jako „věčnosti“, z níž se vytrácí, že pochází z anonymní činnosti. Ani „bohatství“ v jeho pojetí není totožné s kapitálem, jde o bohatství udílené panovníkem vazalům za to, že se vzdávají partikulárních práv a „slouží“ pouze státu. Podle Hegela má toto „bohatství“ nicméně vlastní život (udílené bohatství má svůj vlastní automatismus, získává vazalovi „klienty“ atd.), a tím se stává druhým centrem vzájemnosti vedle státní moci. Ještě důležitější je argument, že Hegel nepřevzal z anglické ekonomie pracovní teorii hodnoty. Hodnota výrobků se podle něho řídí jejich užitečností [Hegel 1970: 135].⁽⁴⁾ Z toho je jasné, že Hegelovy úvahy se jen jistou tendencí blíží teoriím anglické politické ekonomie.

Do komplexu problémů společenské praxe patří také noetický význam našeho praktického jednání vůči společnosti. Kant byl první, kdo takto začal uvažovat. Podle něho se morálním jednáním získávají ne sice poznatky, ale jisté náhledy (např. o nepodmíněnosti našeho rozhodování), které nejsou čistě teoreticky

(4) Z toho též vyplývá, že Hegel nemohl porozumět základním rysům buržoazní ekonomiky. Mzdu chápal jako „zvnějšnění“ (tj. směnu za peníze) „časově omezeného užití... „zvláštních tělesných i duševních dovedností a možností činnosti“ [Hegel 1970: 144]. Zbídačování proletariátu vysvětloval tím, že „mechanická“ práce u stroje ztrácí na hodnotě oproti dřívější „živé práci“ řemeslníka [Hegel 1932: 237], akumulaci kapitálu přirovnával k přitažlivosti velké „masy“, která přitahuje menší masy [Hegel 1931: 232].

zprostředkovatelné. Hegel se dotýká tohoto problému, když probírá postoje jednání proti „řádu“ společnosti.

Tak jako v mnoha jiných případech se i v tomto případě orientuje na literární hrdiny, a to tentokrát hrdiny své doby, popřípadě doby právě předcházející. Hegel, který použil této metody i v jiných případech (základní konflikt uvnitř antického světa je zpodoběn podle Sofoklovy Antigony), se zřejmě domníval, že literatura odráží společenský život bezprostředněji než reflektovanější forma jeho zachycení, jakou je například filozofie. Prvním hrdinou je Goethův Faust (Faust prvního dílu — *Fenomenologie* vyšla v r. 1807), který hledá individuální uskutečnění ve slasti za cenu porušení lidského i společenského řádu. Druhým je Karel Moor z Schillerových *Loupežníků*, který chce násilím donutit svět, aby přijal jeho mravní „zákon srdce“, a konečně třetí je obtížně identifikovatelné „ctnostné vědomí“ (romantičtí napravovatelé světa?).

Faust ztělesňuje Hegelovi vzepření proti dvojímu „pokojnému bytí“. Jedním tímto „pokojným bytím“ je jeho dosavadní existence, vymezená zájmem o vědu, a druhým je společnost se svým pořádkem a pravidly. Faust zatouží po sebe-realizaci, v níž se mu věda a zásady (rozumí se zákony a zásady společenského života) stanou pouhým „stínem“, „clonou“, která stojí mezi ním a jeho vlastním uskutečněním. Realizovat se lze pouze tak, že navážeme kontakt se skutečností mimo nás. V následcích svého činu spatřujeme (pak svou vlastní podobu i podobu skutečnosti, vůči níž jsme jednali.

Faustova tragédie je založena na jeho egoismu. Chce se uskutečnit jako „jednotlivá bytnost, která je pro sebe“ [Hegel 1960: 249], ale uskutečnění tohoto účelu je možné jen za cenu jeho překonání — totiž za cenu navázání kladného vztahu k druhému (ať už je tímto druhým jiné individuum, nebo společnost, nebo příroda). Faust, který chápe své uskutečnění pouze v jeho „kladném významu“, musí učinit zkušenost o tom, čím je „individualita o sobě“ [Hegel 1960: 249], že je totiž jednotou bytí pro sebe a bytí pro jiné, tedy společenskou bytostí. Ukazuje se osudovost toho, že Faust zavrhl „veškeré společenství s druhými“, že zákony společnosti a její pravidla se mu jeví jako konvenční, že jeho vztah k Markétce je egoistický (Markétka je mu pouhým předmětem žádosti). Stal se tím abstraktním „bytím pro sebe“ a taková individualita se musí roztržiti o „tvrdou... skutečnost“ [Hegel 1960: 249]. Toto své ztroskotání zažívá Faust jako osud a nezbytnost — nechápe ještě, že on sám tento osud vyvolal. Proč následky jeho jednání mají povahu tragédie, zůstane mu „hádankou“.

Jak vidíme, už v prvním typu jednání proti společenskému řádu se ukazuje, že tím, že jedná, učiní jedinec jistou zkušenost o sobě, o povaze svého jednání, o jeho adekvátnosti či neadekvátnosti vůči společenské „substanci“ a tím i o povaze této substance vůbec. Jednání se zde ukazuje jako zdroj jistého náhledu do skutečnosti, i když je to náhled nezřetelný a hádankovitý. Je to však nahlédnutí, k němuž by čistě teoretickým způsobem nedošel.

Druhou, vyšší formu individuální realizace v konfliktu vůči společenskému řádu představuje Karel Moor ze Schillerových *Loupežníků*. Ve srovnání s Faustem stojí Karel Moor na mnohem vyšším mravním stupni. Reprezentuje Hegelovi všechny revolty proti „násilnickému pořádku světa, který odporuje zákonu srdce“. Jedná vůči „lidstvu, které pod tímto pořádkem trpí, které neseleduje zákon svého srdce, nýbrž podléhá cizí nezbytnosti“ [Hegel 1960: 251]. Nejde mu o vlastní slast, nýbrž o blaho lidstva. I v jeho jednání je však řada rozporů, které se vyjeví v jeho ztroskotání. Uskutečňuje zákon svého „srdce“, jedná tedy opět z pozice abstraktní individuality, nezprostředkované s ostatními, kteří, jak se ukáže, mají také své „zákony srdce“. Za druhé, pokud zákon

svého srdce realizuje, přestává mu být jeho zákonem, neboť realizovaný zákon se stává něčím obecným, „obecnou mocí“, v níž svůj zákon nepoznává. A opět jiní zkušenost o povaze společenské skutečnosti, a to tu zkušenost, že „stávající zákony“ nejsou jen „nevědomá, prázdná a mrtvá nutnost“, nýbrž „všeobecnost a substance“ všech [Hegel 1960: 256], a dále tu zkušenost, že obecný řád světa není jen strnule nadřazen individuím, nýbrž že je v určitém vztahu k „zákonu srdce“ každého.

Třetí podoba individuálního uskutečnění ve vztahu ke společenskému řádu, „ctnostné vědomí“ (je jím možná míněno i kantovské „Sollen“), rozlišuje mezi nitrem „běhu světa“ a jeho nedokonalou vnější manifestací. Jeho úsilí směřuje k tomu, aby dalo společenskému řádu jeho pravdivou tvář, a to tím, že bude překonána individualita, protože individualita nepodřizující se obecně je příčinou nesouladu vnější tvářnosti společnosti s jejím „bytím o sobě“. „Ctnostné vědomí“ však dojde posléze k názoru, že běh světa a individualita nejsou pouze protiklady, že běh světa se naopak prosazuje hrou individuálních zájmů, schopností atd. — a že tedy není tak „zlý“, aby se v něm individualita nemohla uskutečnit.

Jak vidno, postoje, v nichž vědomí vchází do kontaktu s „během světa“ či „věcí samotnou“ končí jistým poznáním a smířením. Je to vlastně smíření s buržoazní společností, protože ta nejdokonaleji vyhovuje schématu úsilí o individuální uskutečnění na jedné straně a skrytého „běhu světa“ na straně druhé. Zároveň vidíme z krátkého nástinu motivů patřících pod naše téma, jak bohaté bylo Hegelovo promýšlení problémů společnosti a dějin. Rozvinutí „filozofie dějin“ a „filozofie státu“, resp. „filozofie práva“, bylo jedním z ideových předpokladů umožňujících vývoj k Marxovu materialistickému pojetí dějin a k marxistické politické ekonomii. Na druhé straně tento vývoj vyžadoval i kritické vypořádání s Hegelem. A to nejen proto, že horizontem Hegelovy společenské filozofie zůstává buržoazní společnost. Mladá generace si zvláště po Hegelově smrti (1831), která byla impulsem k sebranému vydání jeho spisů, včetně čtyř přednáškových cyklů, vydaných podle zápisů jeho přednášek (*Filozofie dějin, Estetika, Dějiny filozofie a Filozofie náboženství*), uvědomila, že Hegelovo dílo je nejen velkým pozitivním, ale i negativním dědictvím, protože přes všechny své nepopíratelné přednosti přestalo vyhovovat dobové atmosféře, Hegelem tak případně nazvané „duchem doby“. Je-li desetiletí 1831—1840 desetiletím vydání Hegelových spisů, pak hned na začátku další dekády se přihlašuje Feuerbach s převratnou kritikou Hegela, v níž ho obviňuje z pokračování v náboženském idealismu. To, co způsobuje náboženská představa boha, že totiž odcizuje člověka sobě samému, to činí i Hegelova idea. „Tajemstvím absolutní filozofie je tedy tajemství teologie“ [Feuerbach 1959: 113].

Tato kritika byla jednostranná a nespravedlivá, ale historicky naprosto oprávněná. Hegel byl posledním velkým metafyzickým myslitelem, a to znamená, že všechno přírodní i dějinné dějství vztahoval k absolutnu, k neosobní ideji, která se uskutečňuje tím způsobem, že se „zvnějšňuje“ v přírodu a „navrací zpět“ k sobě v dějinách. Dějiny jsou pojaty jako teleologický proces, v němž idea dojde k svému sebepoznání a stane se tak „absolutním duchem“. Dějiny a tím i společenská praxe nejsou tedy něčím původním, neodvozeným („pozitivním“, jak by řekl L. Feuerbach), jsou ve skutečnosti výrazem absolutního dějství, závěrem procesu sebeuskutečňování ideje. „Co je rozumné, je skutečné, a co je skutečné, je rozumné“, stojí na začátku Hegelovy Filozofie práva [Hegel 1970: 24]. To neznamená, že by Hegel ospravedlňoval vše, co nějakým způsobem existuje — po této stránce rehabilitoval Hegela dokonale B. Engels [Engels 1961: 297] — ale nicméně to znamená, že Hegel pohlíží na všechnu sku-

tečnost jako na výraz „rozumu“ — ne mého nebo vůbec lidského rozumu, nýbrž rozumu jako demiurga světa, světového logu.

Uzavřený horizont dějin, který z toho vyplývá (podle Hegela jsme ve „stařeckém“ věku dějin, protože jejich smysl — aby sloužily jako médium sebepoznání ideje — je již v současné době naplňován) vnímala tato generace, z níž nejstarší byl L. Feuerbach a nejmladší byli Marx s Engelsem, jako něco archaického, co se evidentně rozchází se zkušeností věku „vědy a života, umění a průmyslu“ [Feuerbach 1971: 925]. Nejmladším z nich bylo také zůstaveno, aby vytvořili světový názor opřený o již nemystifikované pojetí společenské praxe.

Feuerbach sice osvobodil přírodu i společnost ze zkreslující metafyzické dimenze, pozitivně však nemohla marxistická filozofie společnosti a dějin na něho navázat. K tomu je Feuerbachovo pojetí člověka příliš naturalistické a kromě toho je mezi jeho antropologicko-materialistickým pojetím člověka a jeho filozofií dějin nepřekonatelný hiát. V jeho pojetí člověka jako jednoty „bytových sil“, které se zvnějšňují na předmětech svého uspokojení (tuto formu má u něho Hegelova myšlenka o „zdvojení“ člověka prostřednictvím aktivity) chybí to, co považoval Marx za nejcennější dědictví po Hegelovi: činné, aktivní pojetí člověka, který má v sobě tendenci k předmětné aktivitě a díky tomu se jeví jako subjekt života společnosti a jejího vývoje. Na naturalistickou antropologii navazuje pak u Feuerbacha idealistická filozofie dějin, která má sice cenný kritický motiv (náboženství jako sebeodcizení člověka), ale její rozvrh a smysl je pojat idealisticky: epochy lidských dějin se řídí poměrem člověka k náboženství. Proto představuje Feuerbach spíše nutnou negaci předchozí metafyzické dimenze filozofie než plodný začátek nové filozofické epochy — po této stránce má význam hlavně pro své úsilí o vymanění filozofie z pout metafyziky.

Proto když Engels po více než čtyřiceti letech bilancuje svůj a Marxův vývoj, zdůrazňuje sice emancipační roli L. Feuerbacha pro odpoutání od hegelovství, ale zároveň kriticky rozebírá jeho tezi o materialismu „dole“ (tj. ve filozofii přírody) a „idealismu nahoře“ (tj. ve filozofii dějin) a poukazuje na velké bohatství a konkrétnost Hegelových rozborů společnosti. V závěru spisu *Ludvík Feuerbach a vyústění německé klasické filozofie* pak poprvé otiskuje Marxovy *Teze o Feuerbachovi*, v nichž se zdůrazňuje, že „činná stránka“, tj. filozofická reflexe lidské společenské praxe, byla rozvíjena idealismem, tj. hlavně Hegelem [Engels 1961: 297].

Marxistické materialistické pojetí dějin nevzniklo ovšem nějakým oproštěním Hegela od metafyzických zkreslení. Hegelova filozofie společnosti a dějin měla i nezávisle na svém metafyzickém rázu spekulativní rysy a kromě toho byla filozofií jiné epochy — Hegelovi končily dějiny porevolučním přisvojením si odkazu revoluce, tj. občanské rovnosti před zákonem. Hegel nebyl, jak jsme na to stručně poukázali, filozofem ovlivněným anglickou politickou ekonomikou natolik, aby pochopil převratnost jejího objevu, že kapitál pochází z nezaplacené práce dělníka, který je v politickém ohledu kapitalistovi roven, aby pochopil, že politická emancipace nemusí znamenat o mnoho víc než objektivní podmínku, za níž probíhá přeměna dělníkovy práce v kapitál, který ho vykořisťuje a ujařmuje. To je však právě fakt zásadního významu, určující charakter následující epochy, a poměr k němu se stal základem ideologického a politického zápasu, který je v ní veden. Když Marx a Engels začali tvořit základy materialistického pojetí dějin, museli proto obrátit zřetel především k anglické politické ekonomii, která na rozdíl od Hegela alespoň nejasně postihovala podstatu vykořisťování, aniž ovšem viděla v proletariátu něco víc než masy obětované obecnému prospěchu a racionální výrobě. Zároveň však v obecnějším pojetí člověka,

яго чиннэ подстаты, яго vytváření v dějinách, v pojetí společnosti jako organického celku, vyrůstajícího ovšem na rozdíl od Hegela z ekonomického života, a především v pojetí člověka jako subjektu dějin, postupně se zbavujícího nadvlády slepých sil jak přírody, tak společnosti, navazuje marxismus na nové úrovni na Hegelovy myšlenky.

Literatura

- Beyer, W. R.: *Der Begriff der Praxis bei Hegel*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1958, Nr. 5.
- Engels, B.: *Ludvík Feuerbach a vyústění klasické německé filozofie*. In: Marx, K. — Engels, B.: *Spisy*, sv. 21, Praha, Svoboda 1961.
- Feuerbach, L.: *O nutnosti změny*. Filozofický časopis 1971, č. 6.
- Feuerbach, L.: *Zásady filozofie budoucnosti a jiné práce*. Praha, Nakladatelství ČSAV 1959.
- Hegel, G. W. F.: *Ästhetik*. Berlin, Aufbau-Verlag 1955.
- Hegel, G. W. F.: *Dějiny filozofie I*. Praha, Nakladatelství ČSAV 1961; *Dějiny filozofie III*. Praha, Academia 1974.
- Hegel, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Praha, Nakladatelství ČSAV 1960.
- Hegel, G. W. F.: *Filozofia dejín*. Bratislava, Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry 1957.
- Hegel, G. W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt, Suhrkamp 1970.
- Hegel, G. W. F.: *Realphilosophie I*. Leipzig, Meiner 1932; *Realphilosophie II*. Leipzig, Meiner 1931.
- Hyppolite, J.: *Etudes sur Marx et Hegel*. Paris, Marcel Rivière 1955.
- Lenin, V. I.: *Filozofické sešity*. In: *Spisy*, sv. 38. Praha, SNPL 1960.
- Lukács, G.: *Der junge Hegel*. Berlin, Aufbau-Verlag 1954.
- Marx, K.: *Ekonomicko-filozofické rukopisy*. Praha, Svoboda 1978.

Резюме

Соботка М.: Концепция общественной практики и философии истории у Гегеля

Статья посвящена описанию и анализу отдельных сторон и аспектов концепции общественной практики у Гегеля. Автор объясняет, что по Гегелю целью труда является не простое удовлетворение потребности, а «удвоение» (Verdoppelung) человека во внешнем мире — это касается материальных изделий, произведений духовной культуры и общественных учреждений. «Удвоение» позволяет человеку жить в «отблеске» (Widerschein) вещей и учреждений, точно так же, как он живет в «отблеске» других человеческих индивидов. (Отсюда вытекает важность «признания» (Anerkennen) для индивида.) Удвоение не обязательно является прямым, существуют также отчужденные (entfremdet) формы «отображения» (Gegenbild) человека во внешнем мире.

В дальнейшей части статьи рассматриваются некоторые концепции «философии истории» Гегеля (Philosophie der Geschichte) (закономерность истории, принцип исторического развития, роль исторических личностей). Из «Феноменологии» анализируется гегелевский анализ революционного террора. Понимание Гегеля основано на конфликте между общей и индивидуальной волей, причем предпосылкой террора явилось упразднение прежнего общественного разделения труда. Индивид, не включенный в общественное разделение труда, не имеет согласно Гегелю опоры. Из «Феноменологии духа» (Phänomenologie des Geistes) рассматриваются затем конфигурации индивидуальной реализации в конфликте с общественным строем («Наслаждение и необходимость», «Закон сердца» и «Добродетель и миродвижение» — «Die Lust und die Notwendigkeit», «Das Gesetz des Herzens», «Die Tugend und der Weltlauf»), на которых прослеживается проблема познания основ общества посредством опыта собственных действий. Дальнейший анализ посвящен категории «вещи самой» («die Sache selbst»), характеризующей как структуры сложного пути превращения индивидуального труда в общий труд. Автор отвергает одностороннюю экономическую интерпретацию этой категории.

Главный недостаток гегелевского понимания общественной практики усматривается в метафизическом понимании действительности и истории. С этой точки зрения проведенная Фейербахом критика Гегеля представляется исторически необходимой.

Summary

Sobotka M.: Hegel's Conception of Social Practice and the Philosophy of History

The paper presents a description and analysis of individual points and aspects of the conception of social practice developed by Hegel. It is made clear that, according to Hegel, the purpose of work implies not only the satisfaction of a need but also the "doubling" (Verdoppelung) of man in the external world, no matter whether material products, creations of spiritual culture, or social institutions are involved. "Doubling" makes it possible for man to live in the "reflection" (Widerschein) of things and institutions, just as he is living in the "reflection" of other human individuals. (Hence follows the importance of "recognition" [Anerkennen] for the individual.) The doubling need not necessarily be always direct: there also exist alienated (entfremdet) forms of the "image" (Gegenbild) of man in the external world.

The paper goes on to analyze some conceptions introduced in Hegel's *Philosophy of History* (Philosophie der Geschichte) (lawfulness of history, principle of historical development, role of historical personalities). From *Phenomenology*, Hegel's analysis of revolutionary terror is subjected to examination. Hegel's conception is based on the conflict between general and individual will, while the elimination of the hitherto prevailing social division of labour presents a precondition of terror. Hegel considers the individual who fails to be involved in the social division of labour as lacking all support. From the *Phenomenology of the Spirit* (Phänomenologie des Geistes), figures of individual realization in conflict with the social order are analyzed (Pleasure and Necessity, The Law of the Heart, Virtue and the Run of the World — Die Lust und die Notwendigkeit, das Gesetz des Herzens, Die Tugend und der Weltlauf); these are used to investigate the problem of the cognition of the foundations of society through experience gained by one's own actions. Further analyses are devoted to the category of "the thing itself" ("die Sache selbst"), which is characterized as structures of the inscrutable mediatization of individual work into general work. The author refuses the onesided economic interpretation of this category.

The main drawback of Hegel's conception of social practice is seen in the metaphysical conception of reality and of history. From this point of view, Feuerbach's criticism of Hegel appears as historically inevitable.