Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav politologie

Diplomová práce

Bc. Tomáš Korda

Hegelova kritika ideologie

Hegel's Critique of Ideology

Praha 2015

Vedoucí práce: Dr. phil. habil. Jindřich Karásek, Dr.

Prací bych rád vyjádřil velký dík svému školiteli (PD) Jindřichu Karáskovi, Dr. za podnětné konzultace a vůbec za inspiraci ke studiu Hegelovy filosofie.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 7. července 2015 ….....

Tomáš Korda

Klíčová slova:

ideologie, liberalismus, marxismus, nástroj, stát, rozum (Vernunft), rozvažování (Verstand), spekulativní věta, totalitarismus

Key words:

ideology, instrument, liberalism, Marxism, state, reason (Vernunft), speculative sentence, totalitarianism, understanding (Verstand)

Abstrakt:

Tato práce hledá možnosti Hegelovy kritiky liberalismu a marxismu. Nejprve definuji “Návrat k Hegelovi” či přesněji způsob, jak máme pojmout tento návrat k Hegelovi, abychom se k němu skutečně vrátili. V druhé části je této formální definici dán její obsah, to jest Hegelův pojem státu. Tento pojem byl odmítnut, jak doktrínou liberalismu, tak marxismu, a toto odmítnutí, jak se pokouším demonstrovat, může být považováno teoretickou příčinu totalitarismu. Neboli, jinými slovy, totalitarismus může být spekulativně pochopen jako manifestace tohoto odmítnutí. Tudíž, dokud žijeme v posttotalitární době, je Hegel náš současník. Poslední třetí část vysvětluje Hegelovu kritiku rozvažování (Verstand). Její hlavní důvod je, že liberalismus i marxismus jsou rozvažovací teorie státu a proto nejsou schopny pojmout stát jako objekt rozumu (Vernunft) a selhávají v poznání státu jako rozumném v sobě samém. Teoretický důsledek této analýzy je, že Hegelova kritika rozvažování může být uchopena takříkajíc jako kritika ideologie avant la lettre, pokud bude koncept ideologie náležitě redefinován.

Abstract:

This work explores the possibilities of Hegel's critique of liberalisms and Marxism. Firstly, I define the “Return to Hegel”, or more precisely, the way how we should conceive of this return to Hegel in order to really return to him. In second part, this formal definition of return is given its content, i.e. Hegel's concept of state. This concept had been denied by the doctrine of liberalism as well as of Marxism and this denial, as I try to demonstrate, can be considered a theoretical cause of totalitarianism. Or, in other words, totalitarianism can be speculatively comprehended as the manifestation of this denial. Thus as long as we live in a post-totalitarian era, Hegel is our contemporary. The last part consists of an explication of Hegel's critique of understanding (Verstand). The main reason for this explication is that liberalism and Marxism are 'understanding'-theories of state, and because of that, they were not able to conceive of the state as an object of Reason (Vernunft) and therefore, they failed to recognize the state as rational in itself. The theoretical result of this analysis is that Hegel's critique of understanding can be grasped, so to speak, as a 'critique of ideology *avant la lettre*', if the concept of ideology is adequately redefined.

OBSAH: 6

1.0. ÚVOD 8
2.0. SMÍŘENÍ S HEGELEM 13
2.1. Renesance Hegela à la Benedetto Croce nestačí 13
2.2. Kritika kritické (posthegelovské) kritiky 14
2.3. Absolutní vědění aneb Hegelova dialektika osvícenství 17
2.4. Návrat do sebe sama jakožto opakování 19
2.5. Prequel 20
2.6. Ontologické důsledky poznání 21
2.7. „Úkolem filosofie je pochopit to, co je, neboť to, co je, je rozum.“ 22
3.0. PROČ MARX A PROČ NESE TEORETICKOU VINU 24
4.0. OD KOMUNISMU K HEGELOVU POJMU STÁTU 29
4.1. Liberální původ totalitarismu 29
4.2. Důsledky svévolného pojetí svobody 32
4.3. Mašinistický stát 36
4.4. Dedukce kapitálu 40
4.5. Možnost není lepší než skutečnost 43
4.6. Čin stojí výš, než se jeví 48
4.7. Proč poznat skutečnost jako rozumnou 50
4.8. Rozum je poznatelný 53
4.9. Kritika státu založeného na rozvažování 56
4.10. Jak má být stát poznáván 62
5.0. CO JE TO KRITIKA IDEOLOGIE 70
5.1. Imanentní kritika vs. ideologie 70
5.2. Spekulativní věta jako kritika ideologie 74
6.0. SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY 83

Nikoho nesmíme podvést, ani svět o jeho vítězství. /Kafka/

ÚVOD (1.0.)

„Filologické historické bádání o Hegelovi […] je stejně užitečné a legitimní, jako je sterilní, 'pokud nevytváří také nová hlediska a nové podněty ke studiu Hegela'. Odkud by mohly takové podněty a taková hlediska pocházet? […] Z dějinných změn ve světě, jejichž svědky jsme se stali na konci předminulého a na začátku minulého desetiletí našeho století. Tato změna poskytla hegelovskému bádání například podnět k tomu, aby se ptalo, v čem vlastně spočívají filosoficky zajímavé důvody pro to, aby se z ideologicko-kritického Marxova požadavku uskutečnit filosofii stala jedna z nejosudovějších ideologií našeho století, a proč tato ideologie nedokázala obstát před soudem světa.“[1]

Ze shora uvedeného si tato práce bere dvojí. Jednak nechce být sterilní a jednak chce přispět k vytváření nových hledisek a podnětů ke studiu Hegela, které budou vycházet z interpretace dějinných změn ve světě, změn, jež daly dvacátému století jméno „krátké“ („sovětské“) století. Ale nejde tak ani o to vycházet při interpretaci z těchto historický změn, jako o to je interpretovat hegelovským způsobem, což znamená postavit se na jejich stranu a nahlédnout na ně jejich vlastníma očima. Jako se Hegel (byť samozřejmě kriticky) postavil na stranu Velké francouzské revoluce, když jí dal myšlenkové opodstatnění, je totéž potřeba učinit i dnes a myšlenkou se zmocnit století tzv. totalitarismu. Postavit se na stranu totalitarismu ovšem, jak vysvítá, neznamená „stranit“ těmto změnám ve smyslu jejich obhajoby, ale znamená to pouze a jen plné uvědomění důsledků těchto změn, pročež je pak zhola bezpředmětné pokoušet se jakkoli sofistikovanou interpretací tyto změny odvolávat, což by Kafkovými slovy znamenalo podvádět svět o jeho vítězství.

„[Tyto historické změny čili toto] minulé jsoucno jest již nabytý majetek všeobecného ducha, který tvoří substanci individua, a jeví se tak něčím pro individuum vnějším, tvoří jeho neorganickou přirozenost. Vzdělání v tomto ohledu, pohlížíme-li na věc z hlediska individua, záleží v tom, že individuum získává to, co je takto již pohotově, aby svou neorganickou přirozenost asimilovalo a jí se pro sebe zmocnilo. To však po stránce obecného ducha, který je substancí, není nic jiného, než že si tato substance dává své sebevědomí, že v sobě vytváří své vznikání a svou reflexi. […] Poněvadž [tato] substance individua, poněvadž dokonce světový duch byl tak trpěliv, že těmito formami prošel v dlouhém rozpětí času a že vzal na sebe obrovitou práci světových dějin, v jejímž průběhu vložil do každé z těchto forem celý svůj obsah, pokud je schopna jej pojmout, a poněvadž nemohl vědomí o sobě získati žádnou menší prací, nemůže individuum po věcné stránce pochopit svou substanci nějakou kratší cestou; přitom je však zároveň jeho námaha menší,

[1] FULDA, Hans-Friedrich. *Hegelovské bádání na konci 20. století. Filosofický časopis*, 2003, číslo 2, s 333.

poněvadž *o sobě* je to již vykonáno, obsah se již stal skutečností, která byla zahlazena v pouhou možnost, stal se bezprostředností, která je přemožena, podobou již redukovanou na svou zkratku, na pouhé myšlenkové určení. Jsa již *myšlenkovým obsahem*, je obsah *majetkem* substance; neběží již o to, obrátit jsoucno ve formu *bytí o sobě*, nýbrž pouze *bytí o sobě* — již ne původní či do jsoucna pohroužené, ale dané již v upomínce — má být obráceno ve formu *bytí pro sebe*.“[2]

Je-li naší substancí a neorganickou přirozeností minulé jsoucno jménem dvacáté století, neběží o to obrátit toto jsoucno ve formu bytí o sobě a dát mu tak fixní metafyzickou fundaci, nýbrž o to se jej zmocnit jako toho, co v sobě zhmotňuje obrovitou práci světového ducha. Ne „vytěsňovat“ metafyzickým rozvažováním, ale asimilovat si minulé století jakožto myšlenkový obsah a tak jej „pouze“ obrátit ve formu bytí pro sebe.

Předpoklad této myšlenkové asimilace bezmála traumatické minulosti vidím ve „smíření“ s Hegelem. Co to je smíření s Hegelem, vymezuje první kapitola. Ve druhé bude tento v celku neskromný cíl zmocnit se dvacátého století ve formě myšlenky realizován pomocí rekonstrukce liberálního původu totalitarismu. Tato rekonstrukce se bude odehrávat na pozadí kritiky liberálního a marxistického rozvažování, které stát nepoznává, jak má, když neuznává svébytnost státu. Cíl práce definovaný jako návrat k Hegelovi je završen v závěrečné třetí části, která je vyústěním Hegelovy kritiky rozvažování (der Verstand) jdoucí napříč celou práci. Jak ostatně název práce dává tušit, je Hegelova kritika rozvažování nakonec pojata jako kritika ideologie avant la lettre. Je-li rozvažování ideologií, sluší se přiblížit, co to takzvaná „rozvažovací reflexe“ je.

Rozvažovací reflexe odpovídá reflexi obyčejného (zdravého) lidského rozumu stojícího proti spekulativní „reflexi vůbec“, jejíž mocí je fixní protiklady rozvažování sjednocovat. „Činnost rozlučovací je síla a práce *schopnosti rozvažování*, oné nejpodivuhodnější a největší, ba dokonce absolutní moci“.[3] Rozvažování, „toť nesmírná moc záporna“,[4] které má tu sílu vyrvat ze substance její jednotlivé momenty a těmto osamostatněným částem dávat skutečnost. Rozvažování tedy dává skutečnost tomu, co je samo o sobě neskutečné, protože moment substance nevystavený moci záporna není sám o sobě ničím a je cele tím, čím je do sebe uzavřený substanciální kruh. Mimo něj daný moment žádnou skutečnost nemá, pokud z něj není vydělen právě absolutní mocí záporna, touto energií myšlení čistého já.

Ovšem moment vydělený z celku má skutečnost něčeho neskutečného, co jako useknutá ruka ztratilo vazbu na celek a co proto umírá, neboť celek je to, co dává skutečnost a život. Proto můžeme říci, že rozvažování svou schopností rozlučovat umrtvuje. Ale tato petrifikace není ještě důvod rozvažování nenávidět a upírat mu tak jeho právo rozkládat (jako kapitál) „dotykem“ reflexe

[2] HEGEL, G.W.F. *Fenomenologie ducha*. Praha: ČSAV, 1960, s. 67.
[3] Tamtéž, s. 68.
[4] Tamtéž, s. 69.

všechny zdánlivě pevné substanciální jednoty. Naopak podle Hegela jde o to, aby vědomí umrtvující sílu rozvažovaní dokázalo ustát, což znamená, aby bylo s to prodlévat u záporna a ne aby jako netrpěliví romantici ztrácelo se zápornem nervi a bylo s ním rychle a jednou pro vždy hotovo. Teprve totiž život čelící tváří tvář zápornu je život ducha, jehož velikost je proto podle Hegela určována velikostí protikladů, z nichž vzchází.

„Leč nikoli život, který se leká smrti a zachovává se čistým od vší zkázy, nýbrž život, který umí vydržeti smrt a v ní se udržeti, jest život ducha. Nabývá své pravdy jen pod podmínkou, že v absolutní rozervanosti najde sama sebe. Touto mocí není jako činnost kladná, jež nepřihlíží k zápornu (jako když o něčem říkáme, že to nic není nebo že to je nesprávné, načež jsme s tím hotovi a přecházíme od toho pryč k něčemu jinému); nýbrž je touto mocí pouze pod podmínkou, že pohlíží zápornu do tváře, že u něho prodlévá. Toto prodlévání je ona kouzelná moc, která záporno převrací v bytí.“[5]

Tato kouzelná moc, která převrací záporno v bytí, je mocí rozumu (die Vernunft), která sice nestojí nad mocí rozvažovaní, protože ta byla shora definována jako absolutní, ale přesto ji dokáže převracet, neboť ji zvnějšku neodmítá, ale snaží se ji ustát a vydržet u ni. Toto prodlévání u záporna není nic jiného než prodlévání u fixních protikladů rozvažování (jako je například protiklad subjektu a objektu, části a celku, konečna a nekonečna, duchovna a přírody, svobody a totality). Prodlévání u těchto výsledků rozlučovací činnosti rozvažování nutí vědomí k tomu, aby je překonalo, což znamená, aby je smířilo spekulativním způsobem.

Pakliže je spekulace odmítnuta, vzniká romantická potřeba tyto protiklady překonat (či spíše zrušit) praxí. Tuto potřebu lapidárně shrnuje Marxova formule, že „filosofové svět jen různě *vykládali*, jde však o to jej *změnit*.[6] Je to tedy neschopnost pozvednout myšlení ke spekulativnímu překonávání protikladů, ze které pramení potřeba změnit svět praxí. Praxe pak proto zůstává rozvažovací reflexí podmíněna. Jednou jde o to z rozpornosti světa vskutku uniknout a ne ji takzvanou ideologií zakrývat (viz Marxova idea komunismu), podruhé jde zase naopak o to se k této rozpornosti (otevřenosti[7]) světa přihlásit, zřeknout se morálního rozvažování a praxí přitakat životu „mimo dobro a zlo“ (viz Nietzschova koncepce vůle k moci). Obojí je pravdou rozvažovaní, resp. nespekulativního poznání světa.[8] Tato řešení nás však nemohou uspokojit. Nesejde na tom, že jsou produktem formalismu rozvažování, který Hegel kritizoval, ale že neobstojí před soudem světa, je-li dosud platným soudem světa „krátké“ století totalitarismu.

[5] Tamtéž, s. 69.
[6] MARX, Karl. *Teze o Feuerbachovi.* V: MARX, Karl a Friedrich ENGELS. *Spisy.* Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958, 3 sv., s. 19.
[7] srov. KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: Oikoymenh, 2006, s. 287.
[8] Tato genitivní vazba, že něco je pravdou něčeho jiného a že například dospělý je pravdou dítěte, vzdělaný člověk pravdou nevzdělaného nebo socialistický realismus je pravdou ruské avantgardy, je bytostně hegelovská.

Jelikož práce má za cíl ukázat, že požadavek zrušit rozvažovací protiklady praxí, což je vlastně požadavek rozvažovácí filosofie, neobstál před soudem světa, je ve druhé části spekulativním postupem demonstrován liberální původ totalitarismu. Tento postup dokládá, že liberalismus a marxismus jsou *teoretickou* příčinou totalitarismu, pročež obě doktríny neobstály ve zkoušce jménem „dvacáté století“. Implicitně v této zkoušce ale neobstála ani Nietzscheho filosofie, jež v konceptu vůle k moci metafyzické rozvažování pouze odmítá, ale spekulativně jej nepřekonává. Nietzsche sice přitakává pravému životu žijícího mimo morální a umrtvující reflexe rozvažování, ale takovýto život je život, „který se leká smrti“ a bojící se pohlédnout zápornu do tváře. Pro tento strach nejsou schopny takzvané filosofie života převrátit záporno v bytí a učinit, jak by řekl Hegel, na předmětu jménem dvacáté století zkušenost, což laicky řečeno znamená, že z této krušné historie se nejsou s to ponaučit.

Pokud nás tyto tábory nepoučitelných nemohou ponaučit, pak netřeba ztrácet nervy, ale třeba být trpělivý, vystát sílu záporna a pozorovat niterný pohyb doby, neboť pak:

„Není ostatně těžké viděti, že naše doba je dobou zrodu a přechodu k novému období. Duch se rozešel s dosavadním světem svého jsoucna a představování; chystá se právě k tomu, aby jej vnořil do minula, a pracuje na jeho přetvoření. Není sice nikdy v klidu, nýbrž je unášen ustavičně pokračujícím pohybem. Ale jako první vdech dítěte přeruší dlouhé, tiché období pouhé výživy a nenáhlost postupu, který pouze rozmnožuje — kvalitativní skok — a tu se dítě narodí, tak zraje duch, který se vzdělává, pomalu a tiše k nové podobě, rozkládá jeden dílec stavby svého předchozího světa po druhém; kolísání tohoto světa naznačují jen jednotlivé symptomy; lehkomyslnost a nuda, které pronikají do stávajícího řádu, neurčité tušení neznámého jsou předzvěstmi toho, že nastupuje něco nového. Toto povlovné rozpadání, při němž tvářnost celku zůstává beze změny, přeruší východ slunce, který bleskově najednou předloží podobu nového světa.“[9]

Budeme-li pozorní, uvidíme přesně totéž, co měl před očima Hegel, když před více než dvěma sty lety psal tyto řádky. I dnes lze nahlížet lehkomyslnost a nudu jako symptomy příchodu nové éry. Snad proto již nastal čas ztratit víru v líbivé Fukuyamovy „vyprávěnky“, které se nám staly bezmála druhou přirozeností. Tento předsudek zažraný pod kůži natolik, že se o něm ani neví jako o předsudku, je na čase vykořenit myšlenkou, že konec Fukuyamova konce dějin se již udál. Není to vskutku záhadná a tajemná myšlenka, neboť postačí nechat vidět to, co bije do očí, totiž pozvolný regres k takzvanému „střetu civilizací“.

S lehkomyslností a nudou se pojí další symptom tohoto úpadku, totiž sílící protiklad mezi tím, co *je*, na jedné a tím, co *být má*, na straně druhé. Sílí, neboť rozlučovací umrtvující činnost

[9] HEGEL, G.W.F. *Fenomenologie ducha*. Praha: ČSAV, 1960, s. 57-8.

nerozvažování není smiřována. Z tohoto protikladu pak podle Hegela vyvstává potřeba filosofie samé.[10] Možná překvapivě právě z téže potřeby vzešlo i Nietzscheho (antihegelovské) myšlení, pro které je však onen protiklad důsledek filosofie a proto nikoli důvod její potřeby.[11] Vše se objasní, pokud si uvědomíme, že Hegel nemá na mysli potřebu kdejaké filosofie a kdejakého myšlení, ale potřebu spekulativní filosofie, která překonává protiklad toho, co je a co má být, neboť je to filosofie poznání toho, co má být, v tom, co je. Toto bytostné, v čem se uskutečňuje konkrétní svoboda, v jejíž příchod proto netřeba doufat, ani se jej hrozit, nazývá Hegel mravností (die Sittlichkeit)

Tatáž potřeba je i důvodem tohoto textu. Jeho cílem je přispět k překonání tohoto úpadku do námi samými zaviněné nesvéprávnosti, máme-li užít Kantova slova. Řečeno konkrétně je jedním z jeho cílů přispět k všeobecnému uznání, že éra liberalismu je passé a že liberalismus žádnou skutečnost nemá a o žádnou se nemůže ani opřít, neboť nese dědictví totalitarismu, jež není s to unést.[12] Tím druhým cílem je ukázat, že alternativou k „vyvětralému“ liberalismu nepředstavuje ani návrat k marxistické teorii, ani její vposledku dílčí (postmarxistické) opravování, ale její fundamentální přepracování, které bude takového ražení, že vposledku nebude ničím jiným než návratem k Hegelovu pojmu státu.

Snad ještě upozorněme na důvod, proč marxismus nestačí. Odbít marxismus s tím, že je podle tolik připomínané historické představy už zdiskreditovaný, nestačí, neboť historická představa je pouhá představa, které chybí pojem, tedy poznání *teoretické* příčiny totalitarismu v marxismu. Teprve takováto diskreditace podle pojmu dokazuje, že renesance marxismu nejen nestačí, ale nemá cenu se o ni ani pokoušet, neboť je neuskutečnitelná. Že marxismus je passé, zakládám na tvrzení, že marxismus je radikalizací liberálního (rozvažovacího) stanoviska ke skutečnosti a je dovedením tohoto stanoviska do jeho imanentních důsledků. Proto jako liberalismus není marxismus s to na předmětu jménem dvacáté století učinit zkušenost. Má-li v této historické zkoušce obstát, musel by dojít ke smíření s Hegelovou filosofií, respektive Hegelovým pojmem státu. Což by vlastně znamenalo uznat, že bylo chybou si z Hegela brát pouze dialektickou metodu bez jejího pozitivního resultátu, jímž je na poli práva právě stát.

[10] „Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie. (HEGEL, G. W. F. *Jeaner Schriften*, in: TÝŽ. Werke in zwanzig Bänden. Bd. 2. Frankfurt a.M, 1986, str. 22.)

[11] „Filosofie totiž ve svém zaměření na celek tíhne k popírání svébytnosti jsoucna ve prospěch toho, co „vpravdě jest“ nebo „být má“, a Nietzsche hledá půdu, z níž se lze bránit proti příkořím, jichž se přitom filosofie dopouští - proti opovržení, které chová k „pouhému“ jsoucnu, proti zavrhování jsoucna ve jménu ryzích ideálů.“ (srov. KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: Oikoymenh, 2006, s. 36.)

[12] Což je mimochodem racionální čili spekulativní vysvětlení vzniku Ústavu pro studium totalitních režimů.

SMÍŘENÍ S HEGELEM (2.0.)

Renesance Hegela à la Benedetto Croce nestačí (2.1.)

Práce si klade za cíl demonstrovat, že je nutné se navrátit k Hegelově filosofii, zvláště pak k Hegelovu pojmu státu. Má-li to být návrat nutný, nemůže být chápán v triviálním smyslu slova, jako je tomu v případě, když se vracíme pro něco, co jsme zapomněli, zanedbali či dosud nedořešili. Nutný návrat není návrat po přímce, kde je platí volba „buď-anebo“, buď krok vpřed, nebo zpět. Návrat oddělený od postupu vpřed, který může být nanejvýš podmínkou dalšího postupu vpřed, je totiž polovičatý. Zde naopak běží o skutečný návrat, jenž nelze obejít, neboť je totožný s postupem vpřed. Tudíž musí jít o návrat kruhový, protože opis kruhu je vracející se postup vřed, kde krok zpět je neoddělitelný od kroku vpřed.

Zatímco kruhový návrat svým završením zdůvodňuje vlastní předpoklady a je tedy vpravdě hegelovský, je návrat k Hegelovi vedený po přímce nehegelovský, neboť se opírá o vnější důvody, které zůstávají nezdůvodněny. Jeho východiskem je přítomnost, jež představuje zvnějšku přiložené měřítko, skrze nějž je zpřítomňována Hegelova filosofie. Jde o vnějškové zpřítomnění, které si samo protiřečí, neboť to, co hodlá zpřítomňovat, pokládá za něco apriori minulého, co o sobě už přítomné není. Jeho názorným příkladem budiž otázka v názvu Croceho knihy: „Co je živoucí a co mrtvé z Hegelovy filosofie.[13] Ptát se, co přítomnost vidí na tom, k čemu se údajně chce vracet, znamená totiž fixovat přítomnost jakožto vnější měřítko zkoumání, čímž se možnost návratu vylučuje.

Právě zpochybnění přítomnosti jakožto fixního měřítka pro zkoumání minulosti je tím jediným způsobem, kterým lze minulost vskutku zpřítomnit. Pakliže bytností přítomnosti a potažmo moderního myšlení je zlom mezi hegelovskou a posthegelovskou filosofií, vede cesta zpět k Hegelovi skrze vyvrácení tohoto zlomu, respektive skrze zpochybnění argumentů a důvodů, jimiž byl opodstatněn. Jinými slovy jde o to podlomit důvody, jimiž Schopenhauer, pozdní Schelling, Nietzsche, Kierkegaard či Marx opodstatňovali své vymezení vůči Hegelově filosofii, a tak vyvrátit identitu bytí a určitého pozitivního principu, ať už jím byla jednou vůle, víra či produkční vztahy. Každý z těchto pozitivních principů představoval svým způsobem alternativu k dialektice jakožto vědě prodlévající u negativna a vycházející z identity bytí a myšlení. Vyšší oprávnění hegelovské identity nad těmi posthegelovskými má demonstrovat druhá část této práce a její spekulativní výklad takzvaného totalitarismu.

[13] CROCE, Benedetto a Douglas AINSLIE. *What is living and what is dead of the philosophy of Hegel*. Kitchener, Ont.: Batoche, 2001, 114, [116] p.

Jestliže strach z totalitarismu (či komunismu)[14] dosud trvá a jestliže se zároveň ukáže, že totalitarismus má v posthegelovském rozvažování svůj teoretický původ, pak je kritika posthegelovské kritiky Hegela takříkajíc na výši doby. Je hegelovským smířením (die Versöhnung) s Hegelem, jež odpovídá poslednímu momentu pohybu ideje, kterým by v tomto případě bylo bytí ideje u sebe sama ve své posthegelovské jinakosti.

Toto smíření tak představuje třetí a poslední stanovisko posthegelovského myšlení k Hegelovi. Všechna tři stanoviska odpovídají svou povahou jednomu ze tří momentů vůle, jak jsou vyloženy ve 4.- 6. paragrafu Základů filosofie práva.[15] Její první moment je abstraktní neurčitá vůle abstrahující od všeho obsahu. Tomu odpovídá raná etapa posthegelovského myšlení, které od Hegela abstrahovalo jako by snad pouhá abstrakce znamenala překonání. Druhý moment je vůle ozvláštněná určitým obsahem. Ten pasuje na druhou „Croceho“ etapu posthegelosvkého myšlení. Za její symbolický začátek lze brát doslov k druhému vydání Kapitálu, kde Marx uznává zásadní vliv Hegelovy filosofie. „Croceho“ etapa moderního myšlení si tedy uvědomuje své ozvláštnění Hegelem. Třetí moment vůle je spekulativní identita obou předchozích, tedy vůle uchovávající si svou svobodu v určitém obsahu a poznávající svou nekonečnost v konečném, což je představováno oním smířením s Hegelem, o které zde jde.

Ona spekulativní identita obou momentů přestavuje dialektickou syntézu v Hegelově smyslu slova. Jelikož s jejím náležitým pochopením mívá rozvažovací myšlení problém, je důvodné ji osvětlit. Ačkoli rozvažování správně označí třetí moment vůle za syntézu obou předešlých momentů, chápe ji chybně, tj. nespekulativně, protože syntéze rozumí jako sjednocení protikladů, které z nich vyjímá a v sobě zachovává to pravdivé, zatímco to nepravdivé z nich zahazuje a ničí. Ale to je vskutku jen zdání, kterého nabývá vědomí z teoretické (nespekulativní) distance. Po pravdě se to má tak, že oba protiklady jsou jakožto jednostranné cele nepravdivé, ergo to pravdivé na nich je jen vědomí jejich nepravdivosti a toto vědomí není nic jiného než ona syntéza. Když proto rozvažování mluví o hegelovské syntéze, může se často zdát, že ví, o čem mluví a že syntézu pochopilo, ale to je jen předstírání domýšlivého rozvažování, protože pravdou je, že syntézu má nanejvýš v matné představě.

Kritika kritické (posthegelovské) kritiky (2.2.)

„Posthegelovský obrat ke konkrétní realitě, neredukovatelné na pojmové zprostředkování, by měl být spíše čten jako zoufalá posmrtná odplata metafyzice, jako pokus reinstalovat

[14] Tento strach je zpravidla přetavený do obav i z té nejumírněnější progresivní státní politiky, jak vidno na dnešním strachu před politikou řecké strany SYRIZA.
[15] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992, s. 45-50.

metafyziku, byť v převrácené formě primátu konkrétní reality.“[16] O těchto řádcích napsaných Slavojem Žižkem prohlásil „oficiálně“ uznávaný hegelovský badatel Robert Pipin, že „Hegelovým hlasem nebyla pravdivější slova nikdy řečena.“[17] Žižek jimi říká to, že „posthegelovský obrat ke konkrétní realitě“ nepředstavuje, jak by se mohlo zdát, skutečný odklon metafyziky či – řečeno přesněji – *překonání* (die Aufhebung) metafyziky, nýbrž její prostou a navíc ještě opožděnou negaci. Překonání totiž pro Hegela nemá význam prosté negace, ale má význam zachování, zrušení a pozvednutí, přičemž tyto tři významy je nutno myslet zároveň jako aspekty jednoho a téhož.

Posthegelovský obrat pak sám ztrácí věrohodnost, pokud souzní s různými karikaturami Hegela, které jej zpravidla líčí jako metafyzika bez skrupulí, který filozofoval, jako by Kant neexistoval. Nejenže tomu tak není, ale navíc, jak vyjde najevo, je oprávněné považovat posthegelovský obrat za opožděný a navíc polovičatý odklon od metafyziky. Opožděný proto, že to byl Hegel, který metafyziku překonal, jelikož byl filosofem absolutna, které je u nás a které následkem toho může a také má být pojato zároveň jako subjekt. Hegel totiž není filosofem absolutna, které se nachází někde bůhvíkde v zásvětí (das Jenseits), jak si Hegelovo absolutno představovala kdejaká posthegelovská představa.

Hegelovo absolutno je „křesťanské“: je vždy u nás a nestojí proti nám na onom světě jako bůh proti židům, neboť jemu je tato negace imanentní a nikoli vnější. Nepředstavuje žádný metafyzický konstrukt předkantovského střihu, pročež není tak jednoduché se s ním vypořádat a „velmi těžké je dostat se nad něj“.[18] Nestačí se od něho odvrátit jako by se nacházelo někde bůhvíkde a vyjít vstříc konkrétní realitě a tu jakožto pouze existující považovat za to, co je skutečné. Důvod, proč tento obrat nestačí, je ten, že Hegelovo absolutno je vystavěné na kritice jednostrannosti a nedostatečnosti tohoto obratu od metafyziky, který započal Kantem.

Hegelovo spekulativní absolutno proto není vnějškovou kritikou Kantovy, resp. postkantovské filosofie, ale její imanentní kritikou, jež kritizuje, že nedosáhly cíle, který si samy předsevzaly, totiž cíle vypořádat se s metafyzikou. Hegel Kantově stejně jako Jacobiho a Fichtově filosofii vytýkal, že v nich zůstává zachována „absolutnost konečného a empirické reality“[19] a tím pádem i „absolutní protikladnost nekonečna a konečna“, kterou vyjadřuje úsilí či touha tuto „omezenost či absolutní protikladnost“ prolomit. Jako ve filosofiích po Hegelovi v nich nelze spatřovat nic jiného než „kulturu obyčejného lidského rozvažování“. Nemůže jim proto „jít o poznání Boha, nýbrž o poznávání člověka a toho, co člověk je. Tento člověk [představuje její]

[16] ŽIŽEK, Slavoj. *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism.* New York: Verso, 2012, p.239.
[17] PIPPIN, Robert, *Back to Hegel? Mediations*. Fall 2012-Spring 2013, vol. 26, s. 16. [online]. [cit. 2015-04-27]. Dostupné z: www.mediationsjournal.org/articles/back-to-hegel .
[18] FULDA, Hans-Friedrich. *Hegelovské bádání na konci 20. století. Filosofický časopis*, 2003, číslo 2, s 334.
[19] HEGEL, G. W. F. *Víra a vědění*. *Reflexe*. 2001. č. 22, s.10.

absolutní stanovisko.“[20] Obě jsou to filosofie rozvažování, neboť „rozvažování chápe nekonečno jen jako něco negativního, [tedy] jako onen svět, [a] domnívá se, že nekonečnu prokazuje tím větší úctu, čím více ho od sebe odsouvá pryč a odstraňuje jako něco cizího“.[21]

Jelikož tedy filosofie před i po Hegelovi omezily působnost rozumu na obor „konkrétní reality“ a jelikož „podle nich nemůže absolutno být […] ani proti rozumu ani pro něj, nýbrž nad ním [tj. nad rozumem]“,[22] opětovně podřídily rozum víře. Klademe-li totiž omezení, klademe chtě nechtě i to, co je za ním, a právě to je tím, vůči čemu stojí rozum v podřízeném postavení.[23]

Hegelova výtka předkantovské filosofii, kterou lze adresovat i filosofiím po něm, se zakládá na pochopení, že metafyziku nestačí jednoduše negovat, ale že samu tuto (první) negaci metafyziky je třeba negovat po druhé. Ale negovat negaci neznamená odečíst ji a vrátit se tak k tomu, co negovala, jak si třeba musel myslet Marx, když jeho rozvažující kritika spekulativní metafyziky měla být vindikací předmětného světa člověku, jak píše v Ekonomicko-filosofických rukopisech.[24] Negovat negaci naopak znamená „učinit svou zápornost vlastním obsahem“.[25] Druhá negace je tedy zpředmětněním té první a její implementací do toho, co negovala. Teprve touto druhou negací je překonána ona absolutní protikladnost konečna a nekonečna vzniklá na základě první negace. Hegel – na rozdíl od filosofií „před“ i „po“ něm – si tedy uvědomil, že k překonání metafyziky je třeba její negaci vepsat do ní samé a tak učinit metafyziku odolnou vůči negaci tím, že ji „kooptuje“ do sebe.

Připodobníme-li metafyziku bohu, lze říci, že jednou zabitý bůh je bůh zabitý pouze epistemicky (kantovským způsobem), ale nikoli ontologicky. Ten proto přetrvává ve formě velkého druhého (jak by řekl Lacan), jako garant řádu světa, například proměněný v pozitivní princip (viz železný zákon dějin klasických marxistů). Máme-li tudíž dostát nárokům ateismu (osvícenství) a důkladně se vypořádat s bohem, nestačí takříkajíc po vzoru židů vyčistit sféru konečna od všeho nekonečného, protože tím se transcendentní prostor ležící nad vším konečným akorát upevní. Proto je třeba křesťansky negovat ještě jednou, vepsat negaci boha do boha samého a tak odstranit samotný tento prostor „mimo“ (Jenseits). Tím je překonán protiklad konečna a nekonečna a bůh je pojat jako imanentní „konkrétní realitě“ (například jako stát). Dochází tedy ke skutečné ontologické smrti boha – proměněný v ducha svatého umírá bůh i jako velký druhý, jako garant řádu světa.[26] Ale tuto transformaci – boha v ducha svatého, respektive předkantovské metafyziky na terénu Kantovy

[20] Tamtéž, s.13.
[21] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992, s. 62.
[22] HEGEL, G. W. F. *Víra a vědění*. *Reflexe*. 2001. č. 22, s.6.
[23] „Daß die Grenze, die am Etwas überhaupt ist, Schranke sei, muß es zugleich in sich selbst über sie hinausgehen, sich an ihm selbst auf sie als auf ein Nichtseiendes beziehen.“ (HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*, in: TÝŽ. *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 5. Frankfurt a.M, 1986, s. 143.)
[24] MARX, K. *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1944*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1961, s. 136.
[25] HEGEL, G.W.F. *Fenomenologie ducha*. Praha: ČSAV, 1960, s. 83.
[26] ŽIŽEK, Slavoj. *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism.* New York: Verso, 2012, p. 232.

kritické filosofie v Hegelovu spekulativní metafyziku ducha – je chybné vidět jen v negativním (kritickém) světle, protože tato transformace jakožto resultát překonávající fixní protějšky je něčím o sobě pozitivním: totiž oživením a zpřítomněním boha a metafyziky ve světě.

Vidíme tedy jistou paralelu mezi Hegelovým překonáním „staré“ metafyziky a křesťanstvím. Předpokladem křesťanského překonání židovského boha bylo uvědomění, že jej nelze jednoduše škrtnout a zabít a dělat, jako by neexistoval[27], protože židovský bůh je již o sobě dávno mrtvý. Je to neosobní bůh abstraktních příkazů a zákazů. Tudíž bylo třeba jej zpřítomnit, tj. negovat tuto negaci a dát mu živoucí tělo. A teprve po tomto oživujícím vtělení bylo možné boha zabít a zjinačit jej do ducha svatého. „Samo božské vědomí se zjinačuje dvakrát. Poprvé, když přichází v lidském těle, podruhé, když umírá.“[28] Ve Fenomenologii ducha je tato smrt boha prezentována právě jako moment, kdy se mrtvá neosobní božská substance stává zároveň subjektem,[29] kdy je substance pochopená zároveň jako subjekt. A takto pochopenou substancí je Hegelovo absolutno. Je to živoucí skutečná metafyzika přítomná ve světě.

Absolutní vědění aneb Hegelova dialektika osvícenství (2.3.)

Způsob, jakým je u Hegela subjektivizováno absolutno spočívá ve spekulativním překonání limitů, které rozumu a potažmo lidskému poznání vystavil Kant. Překonání neznamená jednoduše jejich zrušení či snad obejití; Hegel se nevracel před Kanta, nedělal jako by Kant nebyl a lidské poznání nijak neomezil. Překonání „Kantových“ limitů záleží v něčem jiném a to v tom, že jsou pochopeny jako limity samotného absolutna, jako objektivní limity totality světa. Právě z tohoto důvodu je jednak v mezích lidského poznání dojít k absolutnímu vědění a jednak je chybné si představovat, že vědomí na tomto stanovisku ví vše a nemůže se mýlit. „Kritici“, kteří tak míní, by podle Žižka potřebovali sklenku účinného projímadla.[30]

Korektnost Žižkovy metafora potvrzuje závěrečná pasáž úvodu Fenomenologie ducha, kde Hegel postup vědomí ke své pravé existenci (tj. k absolutnímu vědění) definuje jako proces, v němž vědomí „vylučuje“ ze sebe to, co je mu cizorodé:

„A jak se tak vědomí popohání směrem ke své pravdivé existenci, dosáhne bodu, kde odloží své zdání, jako by bylo zatíženo něčím cizorodým, co je pouze pro ně a co je jako něco jiného, či kde zjev se vyrovná bytnosti, takže jeho výklad spadá vjedno právě s tímto bodem vlastní vědy

[27] Právě to si posthegelovská filosofie, když „škrtala“ starou metafyziku zpravidla neuvědomovala.
[28] MATĚJČKOVÁ, Tereza. *G. W. F. Hegel a E. Jüngel: myšlenka smrti Boha jako prostředek k překonání moderního ateismu.* Postupová práce.
[29] „In the Phenomenology of Spirit, the Death of God is explicitly presented as a moment in the ‘becoming-subject’of substance. Spirit, in the Revealed Religion, ‘reveals itself as self-revelation’.“ (MALABOU, Catherine a Translated by Lisabeth DURING. The future of Hegel plasticity, temporality, and dialectic. New York: Routledge, 2005, p. 105)
[30] ŽIŽEK, Slavoj. *The sublime object of ideology*. New York: Verso 1989, XXII.

ducha; a konečně, když vědomí samo pochopí tuto svou bytnost, vyznačí samu povahu absolutního vědění.“[31]

Absolutní vědění je tedy vědomí zbavené vší zvláštnosti. Je to vědomí překonání všech podob (forem) vztahů k objektu jakožto k jinakosti, u které by vědomí nebylo zároveň u sebe sama. Tato stanoviska subjektu k objektu si podržuje absolutní vědění ve vzpomínce jakožto překonaná a samo tak zaujímá stanovisko ke zniterněnému objektu, který již nelze dále překonat. Pro stanovisko absolutního vědění jsou tedy subjektivní limity vlastního poznání totožné s limity ontologickými a hranice vlastního poznání hranicemi světa. Bytí je pro absolutní vědění identické s myšlením.

Teprve na vědeckém stanovisku absolutního vědění si filosofie dává „ideu absolutní svobody“. K té se pozvedá v den, který Hegel označí za „spekulativní Velký pátek“ - jedině totiž skrze pocit nekonečné bolesti, „tedy cit, že sám Bůh je mrtev“, „může a musí povstat nejvyšší totalita v celé své přísnosti a ze svého nejhlubšího a zároveň všeobjímajícího založení do nejjasnější svobody své podoby“.[32] „Nejvyšší totalita v celé své přísnosti“ je synonymum pro Hegelovu metafyziku, vedle níž je veškerá předkantovská metafyzika passé, neboť je to poznatelná metafyzika, kterou lze nejen uchopit jako (abstraktní) substanci, ale spekulativním způsobem poznání i pojmout jako subjekt.

Oproti Fichtově subjektivní spekulaci je třeba tu Hegelovu chápat jako objektivní a je jí myšleno epistemicko-ontologické zprostředkování. Jde vlastně o jakousi „ontologizaci“ Kantových antinomií,[33] která spočívá v transponování epistemologické překážky (tj. nemožnosti poznat věc o sobě) do věci samé jakožto její vlastní ontologická neúplnost. „Co se nám jeví jako naše neschopnost poznat věc indikuje neúplnost („crack“) věci samé, takže samo selhání dosáhnout celé pravdy je indikátorem pravdy.“ Tento Hegelův „fundamentální vhled“ podle Žižka neztratil dodnes nic na své síle a je daleko radikálnější než všechny ty současné teorie namířené proti pojmu totality dohromady, jakými jsou například teorie kontingence, jinakosti či heterogenity.[34]

Přestože Hegelovým filosofickým programem bylo rehabilitovat metafyziku, nelze od ní odmyslet fakt, že stavěla na důkladnější kritice předkantovské metafyziky, než jakou byla ta

[31] HEGEL, G.W.F. *Fenomenologie ducha*. Praha: ČSAV, 1960, s. 104.
[32] HEGEL, G. W. F. *Víra a vědění*. *Reflexe*. 2001. č. 22, s.16.
[33] ŽIŽEK, Slavoj. *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism.* New York: Verso, 2012, p. 250.
[34] Hegel thus remains the peak of the entire movement of German Idealism: all four are not equal, they are three plus one. But why? What makes Hegel unique? One of the ways to circumscribe this uniqueness of Hegel is to use the Lacanian notion of the "lack in the Other" which, in Hegel's case, points towards the unique epistemologico-ontological mediation absent in all three other Idealists: the most elementary figure of dialectical reversal resides in transposing an epistemological obstacle into the thing itself, as its ontological failure (what appears to us as our inability to know the thing indicates a crack in the thing itself, so that our very failure to reach the full truth is the indicator of truth). It is the premise of the present book that this "fundamental insight" of Hegel has lost none of its power today; that it is far more radical (and a far greater threat to metaphysical thinking) than all the combined anti-totality topics of contingency-alterity-heterogeneity. (ŽIŽEK, Slavoj. *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism.* New York: Verso, 2012, p. 17.)

Kantova, která svým obratem k empirii, na kterou jedině je možné aplikovat kategorie, metafyzický „rozdíl konečna a nekonečna“ ještě upevnila. De facto totéž co Kant udělala v bledě modrém svým pozitivním „obratem ke konkrétní realitě“ posthegelovská filosofie. Lze na ni tím pádem vztáhnout Hegelovu kritiku postkantovské filosofie. Tímto je oprávněnost posthegelovské kritiky Hegela zpochybněna, když nedokáže do Hegelova systému proniknout a zpochybnit jej zevnitř.

Návrat do sebe sama jakožto opakování (2.4.)

Zároveň spolu s jejím oprávněním padá i důvod vracet se k Hegelovi přímo neboli důvod zpřítomňovat Hegela otázkou, co z něj přetrvává do současnosti, protože současné myšlení stojí či spíše padá spolu s oprávněním odklonu od Hegela. Pakliže byl odklon od Hegela již o sobě (implicitně) budoucně (tj. jaksi preventivně) kritizován Hegelem samotným, není třeba Hegela zpřítomňovat, protože přítomný již je. Kdo tedy mluví o návratu k Hegelovi a nemá přitom na mysli návrat kruhový, neví, co mluví, jelikož chybně předpokládá, že se lze vrátit k něčemu, co není o sobě přítomné. Když je totiž chybně kladena poznávající přítomnost do absolutního protikladu k poznávané minulosti, cíle oživit minulost nemůže být nikdy dosaženo. Proto návrat k Hegelovi musí být zároveň jeho opakováním a stejně jako filosofie sama musí tvořit kruh, kde se začátek na jiném konci jeví jako resultát.[35]

Jelikož odklon od Hegela nebyl dostatečně robustní, bylo již v tomto počátku posthegelovské filosofie předznamenáno, že se opětovné navrátí k Hegelovi. Tento nutný návrat k Hegelovi z posthegelovské jinakosti vystihl paradoxně antidialektik par excellence Foucault těmito slovy:

„Velkou měrou, jak se domnívám, jsem zavázán Jeanu Hyppolitovi. Jsem si dobře vědom toho, že mnoho lidí vidí jeho dílo ve znamení Hegela a že si celá naše epocha, ať v logice nebo v epistemologii, ať Marxem nebo Nietzschem, snaží Hegelovi uniknout; a to, co jsem se před chvílí snažil říci o diskursu, je hegelovskému logu velmi nevěrné. […] Nicméně skutečně uniknout Hegelovi, to předpokládá přesné zhodnocení ceny takového odpoutání se od něho; to předpokládá znát, jak blízko k nám Hegel má, aniž bychom si toho byli vědomi; to předpokládá, že víme, co ještě zůstává hegelovské v tom, co nám dovoluje myslet proti Hegelovi, a že zjišťujeme, v čem je naše tažení proti němu možná jen lstí, kterou strojí a na jejímž konci nás nehybně a někde jinde čeká.“[36]

Foucaultovo tušení Hegelova stínu vrhaného naší antihegelovskou dobou je třeba ale

[35] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992, s. 37.
[36] FOUCAULT, Michel. *Řád diskurzu*. v: TÝŽ. *Diskurs, Autor, Genealogie*. Praha: Nakladatelství svoboda, 1994, s. 34-5.

projasnit; to znamená dodatečně rekonstruovat kritiku, kterou by Hegel vystavil na adresu současného myšlení a zároveň spolu s tím ukázat teoretické chyby na posthegelovském obrazu Hegela. Jde proto o to uvést Hegela na pravou míru a jím zkritizovat to, co přišlo po něm, a tím jej znovu učinit přítomným.

Vidíme, jak se všední význam slova „zpřítomnit“ obrátil ve svůj opak. Neznamená to, co z minulosti ještě přetrvává do přítomnosti a co přítomnost vidí na minulém, nýbrž co minulé vidí na přítomnosti, respektive co naše přítomnost znamená v očích Hegela.[37] Nepřevrátíme-li otázku, dostaneme nanejvýš Hegela jako „velkého“ předchůdce posthegelovského myšlení či jako paradigmatického myslitele, který završil novověkou metafyziku a stál na prahu moderního myšlení. Ostatně na tyto „oslavy“ Hegela dnešní doba ráda přistoupí, snad v domnění, že tak skrytě oslaví vlastní velikost, ale to ještě sama neví, koho oslavuje, když oslavuje tento „prequel moderního myšlení“.

Prequel (2.5.)

Co je prequel? Je to děj odehrávající se před již natočeným dějem. Je vytvořen až po vytvoření toho, čemu předchází. Dokud není dotočen, představuje jakýsi zamlčený předpoklad, od něhož se děj odvíjí. Ovšem každý děj, aby se vůbec začal odvíjet, musí zamlčet své předpoklady a začít tak jako by z ničeho. Takovéto nic je nutným předpokladem něčeho (děje). Něco by bez nic nezačalo a nebylo by. Což ovšem nesmíme chápat doslova, jak to dělají například kreacionisté, pro něž před biblickým stvořením světa v šesti dnech (ne)bylo doslova nic. Pokud nemáme utonout v rozvažovacím sporu zastánců kreacionismu s Darwinem o tom, zda před začátkem bylo nic, anebo něco, můžeme si před začátek dosadit (spekulativní) průpovídku „bylo, nebylo“, jíž či spíše po níž zpravidla začíná děj pohádek. Průpovídce rozumějme tak, že před začátkem samozřejmě něco bylo, jinak začátek neměl z čeho začít, avšak aby se začátek začátkem vskutku i stal, musí znicotnit to, z čeho začíná, a tvářit se či předstírat, že začíná z ničeho. Pokud by se tak netvářil, nešlo by přece o žádný začátek, ale o pokračování, které navazuje na to, co začalo někdy dříve. Prequel jakožto nový začátek předcházející tomu původnímu je tedy identitou bytí a ničeho. Touto identitou Hegel definuje nejen dění (Werden),[38] ale i samotný začátek, který musí být něčím zprostředkovaným i bezprostředním zároveň.[39]

Nový začátek, který z toho původního, jemuž předchází, dělá své pokračování, je prequel. Dokud tím pádem není dotočen, dotud nelze určit, zda to, co už je a co něčím začalo, má *svůj*

[37] ADORNO, T. W. *Drei Studien zu Hegel.* In: TÝŽ. *Gesammelte Schriften*, Band 5, Suhrkamp 1990, s. 251.
[38] HEGEL, G.W..F. *Wissenschaft der Logik*, in: TÝŽ. *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 5. Frankfurt a.M, 1986, s. 82-3.
[39] Srov. HEGEL, G.W..F. *Logika ako veda I.* Bratislava: Pravda, 1986, s. 82-3.

začátek, anebo je to pokračování, které má začátek mimo sebe. Dotud i interpretace toho, co už je, zůstává otevřená, jelikož prequel rámuje celek toho, co je po něm. Co ale znamená rámovat? Je to pouze reinterpretace či posunutí významu, nebo i něco víc? Otázkou, zda rámovat může znamenat i něco víc, se ptáme, zda rámovat může znicotňovat to, co rámuje. Pokud ano, jaký prequel dokáže znicotnit známý význam toho, co bylo po něm? Jelikož prequel je nový začátek a začátek ze své definice znicotňuje to, co je před ním, existuje jen jediná možnost, kdy začátek znicotňuje i to, co je po něm. Tou jedinou možností je, pokud to, co následuje po prequelu a co jím má být znicotněno, je zároveň i to, co mu předchází. Jinými slovy to, co prequelem začíná, musí stát zároveň před ním a jím končit, jinak by to nebylo znicotněno. Takový prequel by pak podle Schellinga představoval ten pravý začátek, tj. ten, který je zároveň negací toho, co jím začíná.[40]

Pokud zde běží o Hegela, pak jen o toho, který je začátkem i negací toho, co jím začíná. Je to tentýž Hegel, jehož měl na mysli Foucault: Hegel stojící nejen na prahu, ale i na konci (post)moderního posthegelovského myšlení. Tohoto Hegela můžeme připodobnit lebce na obrazu Velvyslanců. Na první pohled vypadá tento Holbeinův obraz jako symbol (v principu) mírového vyjednávání, kdy státy mezi sebou jednají jako rovný s rovným bez postranních úmyslů, ale… Podíváme-li se na obraz z jiného úhlu pohledu, jmenovitě z boční perspektivy, uvidíme lebku, která od základu převrací (znicotňuje) původní interpretaci obrazu. Lebka obraz tedy nijak nedoplňuje a nerozšiřuje jeho původní význam, nýbrž na „férové“ dohody mezi státy vrhá světlo falše. Důvodem toho je, že lebka, v níž jako by byla kondenzována reflexe, je imanentní součástí obrazu, která nebyla pouze (z čelního pohledu) vidět, respektive jen jako jakási šmouha.

Přirovnáme-li celek posthegelovského myšlení k obrazu Velvyslanců, můžeme říci, že opakovat Hegela neznamená jakkoli do hotového obrazu intervenovat, nýbrž „pouze“ změnit hledisko, ze kterého obraz nahlížíme, a to způsobem, aby se lebka stala viditelnou. Tudíž než o výklad Hegela izolovaného od myslitelů po něm nebo o výklad Hegela jakožto jejich paradigmatického předchůdce, půjde v opakování Hegela spíše o takové vyložení posthegelovkého myšlení, jehož je Hegel nejen předchůdcem, ale i vyvrcholením, tedy kritikem toho, co jím začalo a co jím i končí.

Ontologické důsledky poznání (2.6.)

Jak bylo řečeno, podíváme-li se na obraz Velvyslanců „normálně“, z čelní perspektivy, uvidíme sice obraz v jeho celku, ale tento celek se ukáže být pouze abstraktní.[41] Jakmile

[40] ŽIŽEK, Slavoj. *Nepolapitelný subjekt: chybějící střed politické ontologie.* Chomutov: L. Marek, 2007, s. 135.
[41] Co znamená abstraktní myšlení, rozvádí Hegel na různých příkladech ve svém článku *Kdože myslí abstraktně* in: HEGEL, G.W. F. *Kdože myslí abstraktně.* Analogon 2013, č. 71, s. 2.

pohlédneme na obraz z boční perspektivy, ukáže se, že původní šmouha byla (celou tu dobu) ve skutečnosti lebkou. Posunutím perspektivy (subjektu) se obraz (objekt) „zgruntu“ proměnil. K čemu došlo, je zniternění objektu, na němž, jak by řekl Hegel, vědomí učinilo zkušenost.

Ale zkušenost, ono posunutí perspektivy či jednoduše jiný pohled na věc neznamená pro Hegela nikdy *pouze* jiný pohled na věc, jako by snad pohled na věc byl vůči věci něčím vnějším a něčím čistě subjektivním. Jestliže o sobě byla lebka vždy imanentní součástí obrazu, je tento obraz demonstrativním příkladem stěžejní teze Hegelovy filosofie, že reflexe je bytností a nitrem věci.

„Hegel upřesňuje, že když mluví o reflexi, nemá na mysli 'reflexi vědomí' nebo 'reflexi rozvažování', nýbrž 'reflexi vůbec', kterou definuje jako 'jevení se podstaty do sebe samé' (Das Scheinen des Wesens in sich selbst).“[42]

„Reflexe vůbec“ nepřistupuje k věci zvnějšku jako „reflexe rozvažování“, kterou vědomí jakožto svou reflexi vědomí „impregnuje“ na věc. Hegel naopak chce, aby reflexi vůbec bylo rozuměno jako imanentní součásti věci samé. Není to tedy „reflexe vědomí“ *na* nějakou věc, ale spíše pozorovaná reflexe věci do sebe samé. Je-li tedy v duchu Hegelova myšlení uznáno, že reflexe je identická s věcí samou čili tím, čím je věc o sobě, pak je v jevu věc o sobě poznatelná. Reflexi vůbec proto nelze k věci připojit, ale pouze ji ve věci jako již přítomnou poznat, aby se tak věc skrze poznávající subjekt pozvedla k sobě a stala se pro sebe sebe-vědoucí. Subjekt má tedy proniknout věcí a uchopit její pojem čili toto reflektování věci do sebe samé.[43]

Odmítneme-li poznat reflexi jako imanentní věci samé a jako její podstatu a pohled na věc shledáme něčím vnějškovým, co je pouhým pohledem na věc bez ontologických důsledků, pak následkem toho bude věc (jako Achillova želva) donekonečna unikat našemu poznání; respektive bude unikat do té doby, než budou tyto epistemické limity pochopeny jako imanentní limity věci samé. Otázka, kam tyto limity přiřadit, jestli na naší stranu subjektu nebo na stranu objektu je otázkou svobody a rozumu, jelikož věc nás činí nesvobodnými, dokud není poznána jako v sobě rozumná, a jelikož přiřadit limity na stranu objektu znamená mít rozum (Vernunft). Spekulativní filosofii proto třeba chápat jako filosofii svobody.

„Úkolem filosofie je pochopit to, co je, neboť to, co je, je rozum.“[44] (2.7.)

Pro spekulativní (Hegelovu) filosofii není poznání nikdy „pouhé“ poznání ve smyslu metody oddělené od poznávané věci, protože věc, o jejíž poznání běží, je vposledku metoda sama,

[42] KARÁSEK, Jindřich. *Metoda jako sebevztah pojmu*. Filosofický časopis. 2013, č. 5, s. 692.
[43] V dodatku k §4 Základů Hegel píše, že „teprve pojmové uchopení je proniknutím předmětu“. (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992, s. 44.)
[44] Tamtéž, s. 31.

respektive to, jak je věc poznávána, ji konstituuje a určuje, jak se věc jeví. Odmítnout tyto ontologické důsledky poznání znamená odmítnout Hegelovo stěžejní a tolik iritující diktum, že skutečnost je rozumná.[45] Jedině totiž uznáním ontologických konsekvencí poznání je vůbec možné skutečnost jakožto rozumnou poznat. Rozum je totiž tím podstatným na věci, co má být poznáno a co je zároveň tím jediným měřítkem, jak mají být věci poznávány ve své pravdě.

Všem těm posthegelovcům s Marxem v čele, kteří zavrhli spekulativní identitu rozumu a skutečnosti a tím pádem neodlišili skutečnost od toho, co pouze existuje,[46] by Hegel namítl, že sami snad přece chtějí změnit to, co existuje, protože to není rozumné. Což má znamenat, že to, co je, je objektivně nerozumné podle měřítka objektivního rozumu ve věci samé, a nikoli podle měřítka subjektivího rozumu. Má-li být kritika toho, co je, opravdová a tedy objektivní, je nutné v tom, co je, poznat rozum jako to skutečné a afirmativní. To je ta pravá imanentní kritika, která to, co pouze je, nekritizuje bezprostředně, ale zprostředkovaně skrze rozum poznaný ve věci, čímž onomu pouze existujícímu dává skutečnost. Teprve až na základě poznání rozumu jakožto toho skutečného v tom, co je, je teprve to, co je, kritizováno.

Hegelovo diktum, že skutečnost je rozumná, je proto sine qua non každé imanentní kritiky. V opačném případě jde o kritiku subjektivní, pro kterou rozum není tím skutečným a objektivním, nýbrž pouhou privátní schopností, jak věci poznávat, tedy rozvažováním. Taková kritika ovšem nestojí za řeč, protože nekritizuje věcně: neopírá se o věc, ale o publikum, na jehož rozvažovací rozum apeluje. Jalovost subjektivní kritiky pak vyniká v její krajní podobě známé jako moralizování. Bez poznání rozumu ve věci postrádá kritérium, podle kterého by mohla rozlišit to skutečné od toho pomíjivého, které žádnou skutečnost nemá. Následkem tohoto směšování buď vylévá s vaničkou i dítě, anebo – přidržíme-li se této metafory – je obhajobou špinavého dítě. Imanentní kritika naproti tomu sdílí princip spekulativní vědy, totiž „vlastní práci rozumu přivést k vědomí“.[47]

[45] „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ (HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, s. 24.)
[46] Fakt, že podle Marxe Hegel ztotožňoval to existující s tím skutečným, dokládá mnoho pasáží, mj. např. tato: „Hegelovi nelze vytýkat, že líčí podstatu moderního státu tak, jak je, ale že to, co je, vydává za podstatu státu. Že rozumné je skutečné, to se dokazuje právě rozporem nerozumné skutečnosti, která je na každém kroku opakem toho, co o sobě říká, a říká o sobě opak toho, čím je.“ (MARX, Karl. *Německá ideologie.* V: MARX, Karl a Friedrich ENGELS. *Spisy*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1956, 1 sv., s.290.)
[47] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992, s.68.

PROČ MARX A PROČ NESE TEORETICKOU VINU (3.0.)

Pod výše definovanou formulí „návrat k Hegelovi“ je sice obecně vzato myšlen návrat od posteheglovského myšlení jako celku a to včetně filosofií navazujících na novokantovskou školu, ale zde v této práci se zaměřím především na návrat k Hegelovi *od Marxe.* Je proto možné se ptát proč. Nejpádnější důvod je ten, že na Marxovi lze snad nejnázorněji poukázat na teoretickou chybu, která je podle mého soudu vlastní víceméně všem proudům posthegelovského myšlení, což je zde pouze předesíláno, ale nebude v této práci doloženo analýzou jednotlivých filosofií. Tou chybou je neuznání identity bytí a myšlení, respektive ztotožnění bytí s určitým pozitivním principem.

Že jde vskutku o závažnou chybu, je doloženo tím, že tato chyba představuje *teoretický* původ totalitarismu. Nebylo právě myšlení za éry sovětského totalitarismu zvnějšku (násilně) roubované na bytí, tedy ideologická nadstavba na ekonomickou základnu? Nebyl naopak právě národní socialismus výsledkem téže chyby, ale v její převrácené podobě, totiž výsledkem upřednostnění bytí před reflexí, tedy výsledkem přitakání bytí bez jakékoli (morální) reflexe na celek světa?

Jelikož jsme dědici dvacátého století totalitarismu, měla by filosofie, pokud ji spolu s Hegelem definujeme jako její dobu uchopenou v myšlenkách,[48] výše položené otázky prozkoumat. V této práci pak bude prozkoumán zvláště původ „krátkého“ století, přičemž bude vysvětleno, proč je marxismus spolu s liberalismem teoretickou příčinou tzv. totalitarismu..

Ze subjektivního hlediska aktérů to bylo především marxistické myšlení, které stálo za Říjnovou revolucí a které jejím prostřednictvím vykreslilo novou podobu světa. Ta však není omezena ani časově na dobu trvání tzv. krátkého století, ani prostorově na východní půli světa. Je to celek světa a nejen jeho postkomunistická část, který si s sebou nese dědictví tzv. reálného socialismu, dědictví, se kterým se doteď naše doba nevyrovnala, o čemž okatě svědčí její všemožné přívlastky začínající předponou „post“. Reálný socialismus totiž zprostředkovaně působil i na tzv. vyspělé kapitalistické státy, které v reakci na něj budovaly sociální stát, tedy maximum, které mohly z Východu převzít, aniž by byly dotčeny kapitalistické vztahy. Zároveň působil jako alternativa Západu i na vývoj zemí tzv. třetího světa. Jelikož různé a někdy i dosti svérázné interpretace marxismu byly ideologií – tedy objektivním důvodem existence – ve státech reálného socialismu, lze tvrdit, že marxismus svým výkladem světa zprostředkovaně ovlivnil podobu světa jako celku toho, co jest. Podoba světa, kterou mu marxismus vtiskl, je dnes samozřejmě již minulostí, ale není takříkajíc passé, protože minulost na přítomnost působí, dokud je přítomnost pouhou reakcí na minulost neboli její abstraktní negací a nikoli jejím (hegelovským) překonáním. Že minulost

[48] Tamtéž, s. 31.

překonána nebyla, asi nejokatěji dokládají výjevy antikomunismu.

Jestliže však máme předložit objektivní (přesvědčivý) důkaz o dosud trvajícím působení marxismu na současnou podobu světa, je nutné jednak vykázat spojitost mezi marxismem a jeho zvnějšněnou podobou (tj. státy ospravedlňované marxistickou ideologií), což znamená vyvrátit „trockistické“ řeči o tzv. zradě revoluce, a jednak vykázat liberální kritiku totalitarismu poukazující právě na spojitost totalitarismu s marxismem a dalšími „protototalitárními“ filosofiemi za hrubě nedostačující, neboť tato liberální kritika zužuje pole teoretických viníků a přehlíží to, co zde označíme za liberální původ totalitarismu. Pokud toto bude vykázáno, bude to znamenat, že marxismus dosud působí a není passé, neboť by to dokazovalo, že liberalismus není tím, čím se historicky (Fukuyamovi) jeví být, tedy ideologií, která by měla jakožto imanentní kritika marxismu filosofické oprávnění být i nástupcem marxistické ideologie.

Zároveň – budeme-li zde mluvit o liberálním původu totalitarismu – vysvítá, že vina za totalitarismus může být myšlena pouze v teoretickém smyslu slova, jelikož zvláště „krásným liberálním duším“ lze jen stěží přičíst zlé totalitární úmysly. Tu samou vinu pak budeme mít na mysli i u Marxe. Proto na otázku, zda je marxismus (či liberalismus) vinen, odpovídáme „ano“. Člověk může být vinen pouze svým činem, který je podle Hegela „pravým bytím člověka“[49], a napsání díla či jiné myšlenkové působení je také čin. Ovšem tato vina je na rozdíl od jejího běžného významu nepřímá. Je totiž rozdíl, pokud mám nést vinu za to, že jsem někoho přímo skopl z mostu, anebo za činy jiných, kteří interpretovali mé dílo, protože v tomto druhém případě, je má vina pouze teoretická čili zprostředkovaná činy a svobodnou vůlí jiných. Pokud bych měl nést plnou zodpovědnost za činy druhých, pak by to znamenalo neuznávat je jako svobodné bytosti a považovat je za otroky, kteří ještě nevědí, že jsou svobodní. Zda se dílem (nebo čímkoli jiným) člověk nechá ovlivnit nebo nikoli záleží totiž vposledku na něm samém.[50]

Proto svalování přímé (bezprostřední) viny za totalitarismus na Marxe či kohokoli jiného pak znamená nectít člověka jako svobodnou bytost. Šlo by vlastně o jakousi sekulární obdobu proklínání boha, které jej obviňuje za to, co se děje a co lidé jeho jménem dělají, jako by snad člověk nezůstával ve své poslušnosti bohu svobodný. Jen svobodná bytost a nikdy ne stroj, píše Schelling, se totiž může zalíbit bohu[51] a následovat jej; závislost tedy svobodu neruší.[52] Tato

[49] srov. HEGEL, G.W.F. *Fenomenologie ducha*. Praha: ČSAV, 1960, s. 227.
[50] „Co má na individuum mít vliv a jaký – což má vlastně stejný význam – závisí tedy pouze na individualitě samé; že se tato individualita tímto vlivem stala touto určitou individualitou, neznamená nic jiného, než že jí již byla.“ (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologie ducha*. Praha: ČSAV, 1960, s. 218-9.)
[51] „Je nepochopitelné, jak by se mohl svrchovaně dokonalé bytosti zalíbit sebedokonalejší stroj.“ „Avšak Bůh se může zjevovat toliko v tom, co je mu podobné, ve svobodných a ze sebe jednajících bytostech […]“. „Imanence v Bohu a svoboda si protiřečí tak málo, že právě svobodné, a pokud je svobodné, je pouze v Bohu, zatímco nesvobodné, a pokud je nesvobodné, je nutně mimo Boha.“ (SCHELLING, F. W. J. *Filosofické zkoumání svobody.* Praha: Oikoymenh, 2010, s. 18-9.)
[52] Tamtéž, s. 18.

antiliberální jednota svobody a poslušnosti zaznívá i v imperativu: rozumujte, jak chcete a o čem chcete, ale poslouchejte! Tato výzva je přičítána Fridrichu II. a Kant ji zmiňuje ve svém spisku *Odpověď na otázku, co to je osvícenství*, ve kterém nejenže tato výzva není kladena do protikladu k osvícenství, ale navíc ji lze z kontextu interpretovat tak, že vyzývá k tomu, co Kant označil jako veřejné užívání rozumu, kteréžto představuje Kantovu odpověď na otázku, jaké omezování svobody není překážkou osvícení a které je mu zároveň ku prospěchu?[53]

Proto jediná vina, kterou bychom mohli Marxovi připsat, by se dala nazvat vinou teoretickou, která jakožto nepřímá a zprostředkovaná svobodným rozhodnutím by vlastně ani žádnou vinou nebyla. Je nesmyslné proto přičítat Marxovi (byť jen částečnou) vinu za gulag. Pakliže to přesto uděláme, je to oprávněné potud, pokud tím máme na mysli pouze to, že „souostroví gulag" je zpředmětněním Marxovy *teoretické* chyby, jmenovitě chyby obejití pojmu státu.

Pátrání po teoretické chybě může zdánlivě připomínat Popperovu „investigativní" filosofii, jež například původ totalitarismu spatřuje v pojmu totality apod. Ale není tomu tak! Určit teoretickou chybu totiž nespočívá v hledání vnějškových paralel, nýbrž bytostných souvislostí mezi teorií a praxí. Tyto souvislosti teorie a praxe lze určit výhradně imanentní kritikou, pro kterou teoretická distance není východiskem, nýbrž rezultátem.

Co když je však chybou, dalo by se snad namítnout, se teoretické distance od kritizovaného předmětu vůbec vzdávat? Není lepší si držet (bezpečný) odstup, jako to dělal zmíněný Popper, pro něhož je Hegelova filosofie, jak sám říká, tím, „na co mohu pohlížet pouze se smíšenými pocity pohrdání a hrůzy".[54] „Takže se stalo, že jsem o Hegelovi psal takovým způsobem, který předpokládal, že jen málokdo by ho mohl brát vážně."[55] Hegelovým argumentem proti tomuto strachu z chyby je ten, že sám může být chybou.[56] Pokud si totiž držíme od něčeho odstup, nemáme žádnou záruku, že nejsme nevědomky vnořeni v něčem jiném a že nechybujeme právě snahou vyvarovat se chyby. Zaručená distance od předmětu je tím pádem pouze ta, která teprve vyplývá z imanentní kritiky, jejímž předpokladem je si předmět takříkajíc připustit k tělu. Teprve pak se lze vůbec bavit o něčem, čemu by se řeklo kritické čtení, které posuzuje předmět podle měřítek jemu imanentních, a nikoliv měřítek vnějších. Ovšem připustit si kritizovaný předmět k tělu není záležitost žádného aktu rozhodnutí, nýbrž je to výsledkem poznání, že tomu tak je a že již v

[53] KANT, I. *Odpověď na otázku: Co je to osvícenství*. Filosofický časopis, Ročník XLI, 1993, číslo 3, s. 382.
[54] POPPER, Karl R. *Otevřená společnost a její nepřátelé II*. Praha: Oikoymenh, 1994, s. 356.
[55] Tamtéž, s. 365.
[56] Tímto argumentem Hegel kritizuje obavu skepticismu z pravdivostí poznání: „Leč když obava, aby se neupadlo v omyl, má nedůvěru k vědě, která bez takových skrupulí přikračuje přímo k dílu a skutečně poznává, nelze nahlédnouti, proč naopak nemít nedůvěru k této nedůvěře a proč se neobávat, že tento strach před omylem jest již sám omyl." (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologie ducha*. Praha: ČSAV, 1960, s. 96.)

předmětu jsme.[57] Předměty, které nebyly překonány imanentní kritikou a od kterých si držíme předsudečný distanc, nás právě proto omezují a jsme v nich uvězněni. Tak tomu ostatně na počátku procesu vzdělání bývá. To, z čeho máme strach, tímto strachem totiž uznáváme jako něco omezujícího. Není právě „Foucaultův“ Hegel dokladem uvěznění posthegelovské filosofie v Hegelovi? Nebyla po celou svou éru ponořena v Hegelovi jen proto, že z něj měla (zpravidla nepřiznaný) strach a držela si jej od těla?

Proto bychom „humanitární katastrofy“ dvacátého století (gulag, Osvětim apod.) neměli chápat „popperovsky“ jako důsledek působení Hegelova pojmu totality a potažmo jeho etatistické filosofie práva, nýbrž spíše naopak - jako důsledek distance od Hegelovy filosofie. Proto Popperem tolik hledaný teoretický původ totalitarismu není ani tolik v marxismu jako spíše v jím zastávaném liberálním myšlení, v němž má marxismus své totalitární kořeny. Je to právě (Hegelovo) spekulativní myšlení, jímž lze odhalit tyto liberálně-marxistické kořeny totalitarismu, protože vyrůstají na půdě rozvažování.

Tuto dedukci totalitarismu z rozvažování, pro které „celek je nepravda“,[58] předkládám jako odpověď na Fuldovu řečnickou otázku zaznívající na konci následující citace:

„Intenzivní bádání o Hegelovi po válce mělo pro mnoho badatelů z velké části korektivní funkci, totiž všem těm, kteří mají Hegela neustále plná ústa, ale jeho myšlenkami se vůbec vážně nezabývají, ukázat, jak se s ním má zacházet a jak velmi těžké je dostat se nad něj. Na rozdíl od hegelianismu třicátých let nebylo toto bádání živo iluzivní nadějí, že naší intelektuální kultuře díky vágní hegelianizující filosofii vrátíme něco z té jednoty, kterou, jak se zdá, ztratila v 19. století. Nové hegelovské bádání bylo živo z protikladu vůči těm , kteří se domnívali, že z konstatování iluzivního charakteru oné naděje lze vyvozovat závěry o příliš malém přínosu Hegelovy filosofie, a kteří z toho důvodu dávali přednost té či oné redukcionistické filosofii našeho století. Bylo tedy zaměřeno polemicky proti těm, kdo pohrdají Hegelovou filosofií, proti falešným přátelům a ignorantům ve vztahu k Hegelově filosofii. O vážných hegelovských studiích z oblasti analytické filosofie, postmodernismu či strukturalismu platí pravděpodobně něco podobného. Odtud vyplývá otázka, která o hermeneuticky reflektovaném a poučeném bádání o Hegelovi platí ještě více, jak se totiž má artikulovat vědomí dějinného vlivu, když pohrdající zmlkli, falešní přátelé se rozutekli a vliv se stal amorfním?“[59]

[57] Na základě tohoto argumentu přechází Hegel od prvního, abstraktního momentu vůle k druhému momentu vůle, která je ozvláštněná obsahem, neboť jím o sobě ozvláštněná již byla: „Tento druhý moment určení je právě tak jako první moment negativita, — je totiž překonáním první abstraktní negativity. — Jako je zvláštní vůbec obsaženo v obecném, tak je také tento druhý moment v prvním už obsažen a je pouze kladením toho, čím první už je o sobě.“ (HEGEL, G. W. F. a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 48)
[58] ADORNO, T. W. *Minima Moralia*. Praha: Academia, 2009, s. 51.
[59] FULDA, Hans-Friedrich. *Hegelovské bádání na konci 20. století. Filosofický časopis*, 2003, číslo 2, s. 334.

Jedině tak, odpověděl bych, že od obranné polemiky „proti těm, kdo pohrdají Hegelovou filosofií, proti falešným přátelům a ignorantům“ je třeba přejít k ofenzivnímu kroku: k demonstraci původu totalitarismu v antitotalitním myšlení rozvažování. Tato demonstrace má dokázat Hegelovu aktuálnost, která se „v sociálně politické oblasti zakládá na tom, že fundamentální problémy, které Hegel v této oblasti otevřel, jsou ještě stále našimi problémy, ba zčásti jsou stále více našimi problémy, a to jak v mezinárodním kontextu, tak také v kontextu jednotlivých států.“[60] Neboli tato aktuálnost dokazuje, že doba, kterou má podle Hegela filosofie uchopit v myšlence, neboť filosofie je svou dobou uchopenou v myšlence, je stále i naší dobou.

[60] Tamtéž, s. 332.

OD KOMUNISMU K HEGELOVU POJMU STÁTU (4.0.)

Liberální původ totalitarismu (4.1.)

V liberalismu, jak už jeho název dává tušit, hraje otázka svobody ústřední roli. Otázkou však je, co liberalismus myslí pod slovem svoboda, když o ní tolik mluví. Obecně řečeno nemá na mysli nic jiného než svobodu rozhodování neboli svobodu volby. Má tedy na mysli formální pojetí svobody, což v principu platí, jak si ukážeme, i pro ty proudy liberalismu, které tento formalismus kritizují jako omezený.

Formální svoboda je svoboda chápána jako možnost. Vychází z bezprostředního, nezcizitelného a nezničitelného vědomí svobody, jemuž žádná moc tohoto světa nedokáže čelit. Je to vědomí, že člověk je ve svém rozhodnutí svobodný a že se může rozhoudnout, jak se mu zachce. Jelikož je formální svoboda založena právě na tomto bezprostředním faktu svobody volby, staví možnost (volby) do protikladu ke skutečnosti. Tímto formálním oddělením možnosti od skutečnosti si liberální teorie uzavírá teoretický prostor pro to dospět k pravdivému poznání skutečnosti, tj. skutečnosti jakožto substanciální podmínky svobody. Přičemž podle mého názoru by Hegel nechtěl, aby slovu „substanciální“ v tomto výrazu bylo rozuměno jako pouhému zdůrazňujícímu případku. Substanciální podmínkou svobody má naopak na mysli takovou podmínku, která není tím, co zvnějšku umožňuje svobodné rozhodnutí jako například peníze či plné regály zboží, nýbrž tím, co do sebe pojalo možnost rozhodnout se jako svůj imanentní moment. Substanciální podmínka svobody pak není vlastně nic jiného než živoucí skutečnost sama. Leč liberalismus jakéhokoli proudu nepoznává skutečnost jako živoucí podmínku svobody, nýbrž ji poznává jako prostředek umožňující svobodu rozhodování.

Skutečnost redukovaná na prostředek je buď překážkou svobody, pokud je nahlížena ze stanoviska negativní svobody, anebo podmínkou svobody, pokud je nahlížena ze stanoviska svobody pozitivní. Liberalismus sice neodhlíží od vnější skutečnosti jako stoik ve Fenomenologii ducha, ale přesto ji nepoznává jako substanciální podmínku svobody, ve které svobodná vůle poznává sebe samu jako objektivní a která tak vůli dává objektivitu. Ať negativní či pozitivní, vztahuje se liberální svoboda ke skutečnosti vnějškově, pročež představuje buď abstraktní negativitu, anebo negativitu zvláštní, resp. buď první, anebo druhý moment svobodné vůle, jak byly určeny v § 5 – 6 Základů.[61]

Řekli jsme, že optikou negativního a pozitivního „pojmu“ svobody vidí liberalismus

[61] „Tento druhý moment určení je právě tak jako první moment negativita, — je totiž překonáním první abstraktní negativity.“ (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992, s. 48.)

skutečnost jako překážku, respektive jako podmínku svobody volit. Poznává ji tedy v těchto dvou aspektech. Avšak přes svou dvojakost je skutečnost něčím jedním, neboť tvoří jeden celek. Proto je liberalismus překonán poznáním, které poznává skutečnost v celku a které v sobě zahrnuje oba tyto „liberální“ poznatky o skutečnosti. Tím pojmem pro celek skutečnosti sjednocující oba dva liberální poznatky je kapitál. Přičemž v pojmu kapitálu nejsou ztotožněny a v něm nesplývají v jedno ani pod něj nejsou zahrnuty jako pod nějaké jim společné abstraktní určení. Kapitál totiž není podmínkou *a zároveň také* překážkou svobody, nýbrž je identitou diference podmínky a překážky. Je podmínkou, která podmiňuje svobodu právě tím, že jí překáží, respektive je překážkou svobody a tím, že jí překáží v jejím uskutečnění, ji podmiňuje. Kapitál je tedy podmínkou-překážkou svobody. Je to pojem, v němž je liberální poznání skutečnosti pozvednuto k vědomí celku. V pojmu kapitálu se skutečnost stává jedním celkem, jemuž jsou imanentní dva aspekty.

Poznání skutečnosti znamená poznání celku skutečnosti, které jediné představuje skutečné poznání, protože není-li skutečnost poznána jako jeden celek, zůstává něčím prázdným a abstraktním. Avšak tímto poznáním celku formální protiklad možnosti a skutečnosti nebyl setřen, nýbrž naopak vyostřen. Možnost totiž nyní stojí proti celku vší skutečnosti. Právě proto však kapitál není pravdivý pojem skutečnosti jakožto živoucí substance svobody, nýbrž je to formální pojem skutečnosti, který je výsledkem vnějškového poznání skutečnosti – totiž poznání skutečnosti z hlediska možnosti formálně oddělené od skutečnosti. Kapitál jako každé poznání nevypovídá pouze o poznávaném předmětu, ale také i poznávající perspektivě, ze které byl předmět poznáván. Pokud dialektická metoda stojí na tomto bytostném propojení věci a pohledu na věc, pokud dialektika chápe poznání věci jako bytnost věci, pak poznání skutečnosti jakožto kapitalistické není náležitě dialektické, neboť fixuje protiklad možnosti a skutečnosti a nepřekonává jej. Kapitál je skutečnost poznaná z hlediska možnosti vyňaté ze skutečnosti, což není objektivní poznání skutečnosti z hlediska jí samé, tj. z hlediska možnosti, jež je skutečnosti imanentní.

Sám kapitalismus, či přesněji, kapitál svou akumulací je důkazem toho, že objektivně vzato spadá možnost do skutečnosti. Akumulace kapitálu je totiž uskutečňovaná možnost – možnost, která chce něco (konkrétního) a která nechce zůstat prázdná. Akumulace je pro kapitál definitorní. Sama kapitalistická skutečnost tak vyvrací formalismus oddělující možnost od skutečnosti. Formalismus jednoduše neodpovídá skutečnosti, ale přitom je to právě toto formalistické poznání, které je příčinou kapitalismu, protože pokud by možnost nebyla poznána jako oddělená od skutečnosti, skutečnost by se nikdy nemohla proměnit v čínskou zeď, jak by řekl Marx.[62] Čínská zeď je metafora pro skutečnost, které chybí možnost jakožto její imanentní součást, tj. pro skutečnost zredukovanou

[62] Čínská zeď je zde ve významu, jaký měla v Manifestu Komunistické strany. Je to metafora vystihující povahu kapitálu, totiž to, že jde o (společenskou) sílu bořící s lehkostí i to, co všem dosavadním silám odolávalo.

na překážku-podmínku uskutečnění možnosti. Čínská zeď totiž kapitálu překáží v akumulaci, avšak tím uchovává trhy, co stojí za ní, kapitálem nedotčené (tzv. nenasycené), což je přesně to, co kapitál potřebuje ke své akumulaci. Skutečnost, ve které není poznávána možnost, je poznávána jako překážka uskutečnění možnosti, které je kladeno za skutečnost. Ale právě proto je skutečnost zároveň podmínkou uskutečnění možnosti, neboť to, co překáží, vybízí ke svému odstranění. Skutečnost poznávaná jako kapitalistická proto vybízí ke svému odstranění neboli k uskutečnění možnosti nacházející se za celkem vší skutečnosti.

V důsledku toho je třeba chápat nejen akumulaci kapitálu, ale i stalinský totalitarismus, který přišel po odstranění kapitalismu, za uskutečnění možnosti vydělené ze skutečnosti, čehož je teoretickou příčinou formální poznání skutečnosti. Pokud by naopak možnost byla poznána jako imanentní moment skutečnosti, její uskutečňování by nešlo na úkor skutečnosti a neneslo by s sebou takové fatální důsledky.

Ve formalismu rozvažování má tak totalitarismus svůj pravý původ a sám je důsledkem dovedení tohoto formalismu do krajnosti: nejenže možnost nebyla poznávána jako imanentní moment skutečnosti, ale navíc právě tato nepoznaná možnost vepsaná do skutečnosti byla jakožto pouhý derivát kapitalistické skutečnost odstraňována. Tuto možnost skutečnosti představoval samozřejmě stát, pročež totalitarismus můžeme definovat jako stát odstraňující sám sebe jakožto substanciální podmínku svobody; a to na základě poznání sebe jako překážky bránící uskutečnění formální možnosti.

Je-li liberalismu vytýkáno teoretické odhlížení od substanciálních podmínek svobody, pak totalitarismu lze vytknout totéž, ale na rovině praktické. Je realizací toho, čeho je liberalismus a potažmo i marxismus pouhým pojmem. Formální pojem svobody našel svou objektivitu právě v chaosu sovětského totalitarismu, jehož teoretický vzor – budeme-li chtít být trochu jízliví – můžeme vidět v Marxově líčení komunistické společnosti, která „mi umožňuje, abych dnes dělal to, zítra ono, abych ráno lovil, odpoledne rybařil, večer se zabýval chovem dobytka, abych po jídle kritizoval, podle toho, na co mám zrovna chuť; a přitom se ze mne nikdy nestane lovec, rybář, pastevec ani kritik.“[63] Když si přestaneme představovat krásu, kterou tato společnost liberálně-komunistické svobody vzbuzuje, a pozvedneme se k tomu, co je zde řečeno, uvidíme, jak ohavná je tato svoboda svévole. Má-li se nám krása už Aristotelem zavržené svobody „dělání si, co je libo“ zhnusit, je nutno poznat, že totalitarismus je její pravdou a totalitární chaos resultátem formálního pojetí svobody. Proto marxistická teorie sjednocující v pojmu kapitálu oba liberální poznatky o skutečnosti, tj. skutečnosti jako překážky a podmínky uskutečnění svobody, není z hlediska této své

[63] MARX, Karl a Friedrich ENGELS. *Německá ideologie.* V: TÍŽ. *Spisy.* Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958, 3 sv., s. 47.

definice antiliberální. Spíše představuje nutný mezičlánek mezi formální svobodou (liberalismem) a jejím uskutečněním (komunistický totalitarismus).

Důsledky svévolného pojetí svobody (4.2.)

Bylo řečeno, že liberální i marxistické myšlení chápe svobodu formálně čili v možnosti a nepoznává tak možnost jako imanentní moment skutečnosti. Totéž lze vyjádřit i slovy, že formální pojetí svobody poznává obsah skutečnosti jako něco vnějšího. V tomto vnějškovém chápání obsahu spočívá omezenost formální svobody. Tato její omezenost se projevuje, když má čelit argumentu determinismu, podle něhož je svoboda rozhodnutí pouhou iluzí, protože na rozhodnutí působí vnější obsah, který jej předurčuje. Proti tomuto argumentu je formální svoboda naprosto bezbranná, jelikož jde o imanentní kritiku, která tento formalismus pouze upozorňuje na jeho vnějškový vztah k obsahu.

S determinismem se tak rozehrává známý a nekonečný spor o to, „zda je lidská vůle skutečně svobodná nebo zda je vědění o její svobodě pouhý klam“.[64] Tento spor vedený rozvažováním však není tím, čím se tváří být, tedy sporem o lidskou svobodu, protože oba tábory předpokládají obsah jako vnější, tudíž předmětem jejich sporu není svoboda, ale libovůle. Tak zní spekulativní kritika rozvažování. Nestaví se totiž na jednu stranu proti druhé, ale obě strany sporu sjednocuje proti sobě, když upozorňuje, že jejich spor není tím, čím se zdá být, totiž sporem o svobodu.

Touto kritikou rozvažování se vědomí pozvedá ke skutečnému pojmu svobody, pro nějž obsah není protějškem svobody, nýbrž tím, v čem má svoboda (vůle) být poznána. V tomto ohledu zůstává marxismus spolu s liberalismem na půdě rozvažování, jelikož kapitalismus představuje vnějškové poznání obsahu, ve kterém zůstává svoboda nepoznána a přehlušena oním metafyzickým sporem, kde proti liberálovi hájícího svobodu stojí marxista s argumentem determinismu.

Tento spor rozvažování o svobodu vůle je nekonečný, jelikož to ve skutečnosti není spor o svobodu vůle, nýbrž spor subjektivního a objektivního pohledu na svévoli. Ta se subjektivně jako bezprostřední možnost volby jeví svobodná, což je logický následek abstrakce, tj. přehlížení obsahu. Pro překonání tohoto sporu je bezpodmínečně nutné pojmově (tj. spekulativně) oddělit svobodu od svévole. Toho se však například J.S. Mill příznačně hned v úvodu své eseje *O Svobodě* vědomě vzdal. Píše zde, že takzvaná svoboda vůle stojící proti doktríně filosofické nutnosti, tedy onen metafyzický spor mezi prvním (formálním) a druhým (obsahem ozvláštněným) momentem vůle, nebude předmětem jeho zkoumání. Naopak se bude věnovat „skutečné“ občanské a

[64] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 199, s. 56.

společenské svobodě.[65] Toto Millovo obkročení metafyzického sporu čtenář jistě uvítá. Kdo by se přece chtěl zatěžovat prázdnými abstrakcemi a nepřejít rovnou k řešení toho, co to společenská svoboda v praxi tady teď znamená. Leč tato snaha a dobrá vůle pana Milla zůstává u pana Milla pouhou snahou a dobrou vůlí, neboť kýžené pozvednutí čtenáře ke skutečnému pojmu svobody se nedostavuje. Není se však čemu divit, když Mill svévoli neodlišil od svobody. Místo spekulativního překonání se Mill ke skutečné společenské svobodě posunuje jednoduše tak, že se sporem mezi determinismem a doktrínou svobody odmítá vůbec zabývat. Následkem toho je přímo nutné, aby se tento spor vykopnutý dveřmi Millovi vrátil okny. Děje se tak, když zastává právo člověka činit, jak se komu zachce,[66] a když toto právo klade do protikladu k právu vlády zasahovat do svévole jednotlivce. Za Millovou obhajobou minimálního státu zasahujícího do vůle jedince jen v případě, pokud ubližuje jiné vůli,[67] stojí vlastně stará známá metafyzická abstrakce od determinujícího obsahu, což je definitorní znak prvního formálního momentu vůle. Touto abstrakcí je pak Millův stát omezený na jediný účel: zamezit návratu Hobbesovy občanské války všech proti všem.

Mill sice chce udělat správný krok, když se chce zabývat konkrétní svobodou ve společnosti a neřešit rozvažovací spor metafyziky, avšak pouze chce. Jelikož oba abstraktní a jednostranné momenty vůle nepřekonává v jejich spekulativní jednotě,[68] nejenže nedospívá k pojmu skutečné svobody vůle, ale navíc ještě mluví o tom, o čem mluvit nechtěl, když mluví o obhajobě prvního abstraktního momentu vůle proti druhému a právu jednotlivce proti právu vlády.

První moment vůle, tj. „element čisté neurčenosti neboli čisté reflexe Já v sobě, ve které je rozpuštěno každé omezení“,[69] označuje Hegel také jako „negativní svobodu“, „svobodu rozvažování“ či „svobodu prázdna“.[70] Toto nechtění ničeho konkrétního je celkem neškodné na teoretické rovině, ale obrátí-li se ke skutečnosti, stává se fanatismem, který rozbíjí vše stávající a

[65] „The subject of this Essay is not the so-called Liberty of the Will, so unfortunately opposed to the misnamed doctrine of Philosophical Necessity; but Civil, or Social Liberty: the nature and limits of the power which can be legitimately exercised by society over the individual.“ (MILL, John Stuart, David BROMWICH, George KATEB a Jean Bethke ELSHTAIN. *On liberty.* New Haven: Yale University Press, 2003, s. 73. [online]. [cit. 2015-05-08]. Dostupné z: http://www.bartleby.com/130/1.html)

[66] RINGEN, S. *Volnost, svoboda a skutečná svoboda.* Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2005, Vol. 41, No. 5: 903–918, s. 904. [online]. [cit. 2015-05-08]. Dostupné z: http://sreview.soc.cas.cz/uploads/ab57e33b511ff3098c8154a92e77ba38144e29a7_570_509esej12.pdf

[67] „That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others.“ (MILL, John Stuart, David BROMWICH, George KATEB a Jean Bethke ELSHTAIN. *On liberty.* New Haven: Yale University Press, 2003, s. 80. [online]. [cit. 2015-05-08]. Dostupné z: http://www.bartleby.com/130/1.html)

[68] „Oba první momenty, že vůle může od všeho abstrahovat a že je také určena — skrze sebe nebo jiné — , se lehce uznávají a chápou, protože jsou o sobě nepravdivé a rozvazovací momenty; ale třetí, to, co je pravdivé a spekulativní (a všechno pravdivé, pokud je pochopeno, může být myšleno jen spekulativně), je to, s čím se zdráhá souhlasit rozvažování, které vždy právě pojem nazývá nepochopitelným.“ (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992, s. 49.)

[69] Tamtéž, s. 45.

[70] Tamtéž, s. 46.

pevné a spolu s tím odstraňuje i jedince pro podezření, že toto stávající hájí.[71] Není těžké uhodnout, jakou událost má Hegel před očima, když líčí fanatismus negativní svobody. Byla to Velká francouzská revoluce: pravda tohoto chtění prázdna. Pokud tedy marxisté označují Francouzskou revoluci za buržoazní, nebylo by to pro Hegela zrovna novum. Rovněž i známý popis kapitálu jako síly, která rozkládá vše pevné,[72] nápadně odpovídá Hegelovu popisu fanatismu abstraktní svobody.

To, že Hegel by neměl žádný problém chápat nejen Francouzskou revoluci, ale i „logiku" kapitálu jako zpředmětnění abstraktní svobody, naznačuje i jedna Hegelova zmínka v *Přednáškách k filosofii dějin*, že liberalismus kvůli své formální svobodě nenechá vzniknout žádné pevné, tj. rozumné organizaci, protože na odpor proti vládě se nepřetržitě staví svoboda zvláštní vůle, tedy svévole. Když opozice zastupující vůli mnohých svrhne vládu, stojí jakožto vládnoucí opět proti vůli mnohých a je pak otázkou času, než bude svržena novou opozicí. Na této nepřetržité kolizi vlády a opozice nyní stojí dějiny, píše Hegel, a ty budou muset tento problém vycházející z liberalismu podle něho v budoucnu vyřešit.[73] Možná právě zamezení střídání vlád a vyhánění jedné svévole druhou by pro Hegela bylo tím racionálním a rozumným na socialistických státech, kde komunistická strana plnila vedoucí úlohu.

Avšak Marx by asi stěží zadefinoval kapitál jako ztělesnění formální svobody (liberálního) rozvažování. Naopak by spíše liberalismus označil za ideologii, která zakrývá, že hybnou silou světa je kapitál, tedy nikoli myšlenka abstraktní svobody, nýbrž „souhrn produkčních vztahů".

Pokud Velká francouzská revoluce představuje pro Hegela historický příklad, v němž se materializuje první formální moment svobody vůle, pak pozdějším příkladem téhož je stalinský totalitarismus.[74] Ten vycházel z marxistické kritiky kapitalismu, tedy kritiky celkového obsahu determinující svobodu volby, který je nutno pro uskutečnění svobody odstranit. Na rozdíl od teoretické abstrakce od konkrétního předmětu, jako to dělá liberalismus, abstrahuje marxismus od celku kapitalistického obsahu, od něhož pak totalitarismus abstrahoval reálně, prakticky. A to právě proto, že vycházel z deterministického argumentu, že je třeba vůli ozvláštněnou kapitalistickým obsahem, čehož je reklama jen názornou ukázkou, od kapitalismu osvobodit.

---

[71] Tamtéž, s. 46.

[72] „Kde se buržoasie [tj. kapitál] zmocnila panství, tam zničila všechny feudální, patriarchální, idylické poměry. Zpřetrhala bezohledně pestré feudální svazky, poutající člověka k jeho 'přirozeném u představenému', a neponechala mezi lidmi žádný jiný svazek než holé sobectví, než bezcitné 'placení hotovými'" (MARX, Karl a Friedrich ENGELS. *Spisy*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958, 4 sv., s. 430.)

[73] HEGEL, G. W. F. *Filosofie dějin*. Pelhřimov: Nová tiskárna, 2004, s. 283-4.

[74] Totalitarismus národně-socialistického typu byl sice taktéž kritikou zúženého chápání svobody jakožto svobody rozhodování. Rovněž jako sovětský totalitarismus tedy představoval kritiku formální a takzvaně buržoazní svobody, avšak na rozdíl od ní neuznával pojem kapitálu jakožto celku toho, co jest, pročež mu nikdy nemohlo jít o zrušení tohoto obsahu jako celku, ale pouze jeho zviditelnění. To znamená o zviditelnění toho, co první moment vůle ignoruje. Proto místo kapitalismu měl národní socialismus pojem žida jakožto vnějšího nepřítele, který „vysává" jako pijavice životodárnou krev a blaho národa, tj. parazituje na obsahu a „užívá" si jej na úkor národa. Prostřednictvím žida byl tento buržoazní svobodou přehlížený obsah zviditelňován.

Ačkoli totalitarismus uznával argument determinismu, o který se opírá druhý moment vůle uvědomující si ozvláštnění vůle obsahem, zároveň neopustil stanovisko formální svobody, což je jako v případě J. S. Milla důsledkem nedostatečného pochopení deterministického argumentu. Determinismus totiž svobodu vůle nevyvrací, ale vyvrací, že by to bylo stanovisko formální svobody volby, které by hájilo svobodu vůle, neboť to, jak bylo řečeno, zastává svobodu ve smyslu svévole.

Avšak ani liberalismus nepochopil deterministický argument důkladně. Místo totalitárního odstranění obsahu jakožto celku toho, co jest, jde liberalismus cestou obohacení jednostranné formální svobody o obsah, nikoli o obsah v jeho totalitě, ale naopak v jeho částečnosti. Tuto částečnost vystihuje Stein Ringen slovem aréna: „Lidé mající práva a prostředky stále nejsou svobodní, pokud jim nejsou otevřeny arény, umožňující náležitý výběr. Svoboda závisí na existenci škol, pracovních příležitostí a obchodů se zbožím. Nejsou-li knihy, noviny, kina a divadla, není dostupný žádný kulturní zážitek.[75] Liberalismus tedy na místo toho, aby na základě kritiky determinismu opustil stanovisko formální svobody, považuje determinismus za podnět k posílení a obohacení svého stanoviska. To - obohacené o obsah (prostředky a arény) – se vskutku nezdá být tolik abstraktní. V tom spočívá nekonsekventnost liberalismu. Příkladem této nekonsekventnosti je Berlinova esej *Dva pojmy svobody,* ve které není sice hájeno vyhraněné stanovisko negativní, formální svobody,[76] avšak od této její jednostrannosti Berlin nechce ustoupit[77] a překonat ji. Naopak se ji jakožto jednu jednostrannost snaží jaksi vyvážit druhou jednostranností, tedy opatrným uznáním významu pozitivní svobody. Za druhý důsledek nepochopení deterministického argumentu lze proto brát tzv. silný sociální stát,[78] který garantoval negativní svobodě pozitivní podmínky.

Výsledkem tohoto liberálního vyvažování je polovičatost, jež je tím, co můžeme označit za

[75] RINGEN, S. *Volnost, svoboda a skutečná svoboda.* Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2005, Vol. 41, No. 5: 903–918, s. 906. [online]. [cit. 2015-05-08]. Dostupné z: http://sreview.soc.cas.cz/uploads/ab57e33b511ff3098c8154a92e77ba38144e29a7_570_509esej12.pdf .

[76] „Tento výbor nám ale také umožňuje vidět, že Berlin opustil své striktní stanovisko, jakmile se dostal k systematičtější práci. Ve „Dvou pojmech volnosti“ (česky přetištěno v [Berlin (1969) 1999]) obhajuje negativní volnost jako baštu svobody a varuje proti nebezpečí idejí spojených s konceptem pozitivní volnosti – svoboda pro (něco) v protikladu k svobodě od (něčeho), avšak pozitivní volnost, ač je zde proti ní brojeno, není zcela zavržena.“ (RINGEN, S. *Volnost, svoboda a skutečná svoboda.* Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2005, Vol. 41, No. 5: 903–918, s. 904. [online]. [cit. 2015-05-08]. Dostupné z: http://sreview.soc.cas.cz/uploads/ab57e33b511ff3098c8154a92e77ba38144e29a7_570_509esej12.pdf .)

[77] „Každý výklad slova „svoboda“, jakkoli neobvyklý, musí zahrnovat minimum toho, co jsem nazval „negativní“ svobodou. Musí tu být oblast, v níž se mi nebrání. V žádné společnosti neplatí, že by potlačovala doslova všechny svobody svých členů.“ (BERLIN, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999. s. 266.)

[78] „Pokud ve zkratce nazveme vládní aktivity na ochranu občanů proti chudobě a arén proti zmanipulování „sociálním státem“, dospějeme k závěru, že z liberální teorie svobody v její revidované podobě konce dvacátého století vyplývá, že fungující sociální stát je nutnou součástí politiky svobody. Argumenty ve prospěch sociálního státu se netýkají jen blahobytu nebo rovnosti, ale také svobody. To nebylo v rámci liberální teorie vždy zcela zřejmé, avšak tato polemika může být ukončena díky revizím, které přinesl Berlin a jeho pokračovatelé a které tvrdí, že svoboda závisí kromě práva volby i na tom, čím a z čeho se vybírá [tj. na obsahu – T.K].“ (RINGEN, S. *Volnost, svoboda a skutečná svoboda.* Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2005, Vol. 41, No. 5: 903–918, s. 909. [online]. [cit. 2015-05-08]. Dostupné z: http://sreview.soc.cas.cz/uploads/ab57e33b511ff3098c8154a92e77ba38144e29a7_570_509esej12.pdf.)

„syntézu rozvažování“, která je opakem té spekulativní. Tuto syntézu čili toto poopravování rozvažování rozvažováním Hegel kritizuje, když mluví o snaze rozvažování, které poté, co bylo nuceno připustit působení vnějšího obsahu, má tendenci tento obsah systematizovat, roztřídit a jako by si jej zvnějšku podmanit.[79] Hierarchizace a všemožné předřazování jednoho sklonu či instinktu druhému není nic jiného než rehabilitace formální svobody, která, jak píše Hegel, „obvykle vyúsťuje do nudnosti všeobecných frází“,[80] čemuž by se dnes lidově řeklo moralizování.

Svoboda v jejím formálním smyslu byla sice podlomena deterministickým argumentem, ale ten sám o sobě jako opět jednostranný nestačí k překonání formálního pojetí svobody, protože sám o sobě nepozvedá rozvažování k pojmové distinkci mezi svobodou a svévolí. Nestačí jednoduše upozornit na (materiální) podmínky a domnívat se, že by tím liberální pojetí svobody bylo s definitivní platností vyvráceno. „Syntéza rozvažování“ je toho dokladem. Tento liberalismus po výtce již neabstrahuje od obsahu a nedělá, jako by obsah neexistoval, nýbrž obracený čelem k němu jej třídí a dělá si v něm pořádek. Nezastává tedy již prosté stanovisko formální svobody vůle, ale stanovisko formální svobody vůle volit si, jaký obsah nechá působit na svou volbu. Tímto tříděním a uzpůsobováním vnější a „vnitřní“ přírody sice odráží námitku, že obsah ignoruje, avšak nikoli už tu námitku, že vlastně neví o čem mluví, neboť mluví o svobodě, ale přitom myslí svévoli.[81]

Mašinistický stát (4.3)

Pokud je pod svobodou vůle myšlena libovůle, vzniká přirozeně strach, že tato vůle, která je teoreticky od dob Rousseaua a prakticky od Velké francouzské revoluce základem státu, bude odpovídat svému pojmu a že tedy bude jednat svévolně (despoticky či tyransky).[82] Strach z despoty je proto logický důsledek ztotožnění svévole se svobodou. Vůle státu je totiž pak jaksi ze své definice latentně despotická či tyranská. Pokud se strachu nepředejde odlišením svévole od vůle svobodné, vzniká přímým důsledkem toho mechanický – či slovem Schellinga mašinistický – stát, tj. stát zabraňující vůli jednat podle svého pojmu svévole.

[79] „Stejně tak si nepomohu pouhým podřizováním jedněch pudů druhým, na což obyčejně přijde rozvažování, protože zde nelze poskytnout žádnou míru tohoto uspořádání a tento požadavek proto obvykle vyúsťuje do nudnosti všeobecných frází.“ (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992, s. 58.)
[80] Tamtéž, s. 58.
[81] „Rozpor, kterým libovůle je (§ 15), se jakožto dialektika pudů a sklonů projevuje tak, že si vzájemně překážejí, že uspokojení jednoho vyžaduje podřízení nebo obětování uspokojení druhého atd.; a poněvadž pud je pouze jednoduchý směr jeho určenosti, tudíž nemá míru v sobě samém je toto podřizující nebo obětující určování náhodným rozhodováním libovůle, ať už při tom postupuje s vypočítavým rozvažováním, u kterého pudu lze získat více uspokojeni, ať už podle kteréhokoliv jiného libovolného hlediska.“ (Tamtéž, s. 57-8.)
[82] Tyrana a despotu lze sice podle pojmu odlišit tím, že tyran (např. Theseus pro Hegela) je státotvorný, kdežto despota nikoli, ale z hlediska svévole tyrana od despoty odlišit nelze. Tzv. totalitarismus by pak spíše odpovídal tyranii než despocii.

Proto ty všemožné mechanické zarážky známé jako „checks and balances“. Například dělba mocí v mechanickém a neosobním liberálním státě je záměrně naprogramovaná tak, aby se jednotlivé moci vzájemně krátily a omezovaly namísto toho, aby svou součinností utvářely jednotu státu. „Představa takzvané nezávislosti mocí“, píše Hegel, „má v sobě ten základní omyl, že nezávislé moci se mají přesto vzájemně omezovat. Avšak touto nezávislostí se ruší jednota státu, kterou je především třeba požadovat“.[83] V *Kritickém žurnálu* Hegel tuto liberální představu ideálního fungování státu připomínající perpetuum mobile karikuje, když ukazuje, že ve skutečnosti jde o perpetuum quietum, v němž utichá pohyb proto, že se jednotlivé síly a moci ve státě vzájemně vyruší.[84]

Jak by řekl Marx, všechny tyto „ústavní léčky“ rušící jednotu státu mají „přelstít osud“[85] a zabránit nástupu tyrana, tj. zamezit tomu, aby se vůle stala tím, čím o sobě je, tedy svévolí, neboť ničím jiným podle liberální teorie být nemůže. Když proto mechanickými lstmi zabrzďuje liberalismus nástupu tyranie, nezamezuje tím ničemu jinému než zpředmětnění vlastního svévolného pojetí svobody a potažmo i možnosti se z něj ponaučit, čímž implicitně přiznává nedostatečnost svého chápání svobody.

Mechanický liberální stát složený z různých „detektorů“ na identifikaci potencionálního tyrana je proto státem, který své občany podezřívá, protože vůle každého občana je potenciálně vůlí tyranskou, která se může ujmout státní moci, odstranit mechanické zarážky a regule a začít jednat vskutku svévolně. Mechanický stát tak předpokládá mentální indispozici svých občanů poznat, že v základu státu nestojí libovůle, ale vůle svobodná. Pokud toto předpokládá, zachází tím pádem s občany jako s nesvobodnými jedinci, které je nutno jakožto nevzdělané či spíše nevzdělatelné nepřetržitě regulovat.

Ale regulace není totéž co zákon, neboť za porušení zákona následuje trest, který má obnovit sílu zákona a práva, zatímco po porušení regulace následuje sankce, jako by šlo o *mechanickou* reakci, která není ospravedlněna cílem obnovit právo a obecno, ale pouze se dovolává toho, regule se musí dodržovat. Proto z hlediska regulace je její porušení shledáno za něco pozitivního a nikoli za negaci toho, co je spravedlivé. Proto trest není prostá „odveta“ či sankce za překročení zákona. Trestem je totiž trestaný ctěn jako svobodná bytost, u které je tudíž předpokládána schopnost být vzdělán o tom, co je substanciální, obecné a spravedlivé. Není tedy pouhou odvetou ve smyslu „oko za oko, zub za zub“, nýbrž jakožto obnova práva je naopak negací negace,[86] protože předpokládá porušení za negaci toho, co je spravedlivé. Trest je proto vždy

[83] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992, s. 333.
[84] HEGEL, G. W. F. *Jeaner Schriften*, in: TÝŽ. *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 2. Frankfurt a.M, 1986, s. 473-4.
[85] MARX, K. *Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta.* [online]. [cit. 2015-05-08]. Dostupné z: https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1852/18_brumaire/ch02.htm
[86] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992, s. 128.

zároveň prevencí, což nelze říci o mechanické sankci.

„[Ta totiž – T. K.] zakládá trest na pohrůžce a míní, že jestliže někdo přes tuto pohrůžku spáchá zločin, musí následovat trest, protože ho zločinec již dříve znal. Jak je to však s právností této hrozby? Taková hrozba pokládá člověka za nesvobodného a chce ho donutit pomocí představy nějakého zla. Právo a spravedlnost však musí sídlit ve svobodě a ve vůli a nikoli v nesvobodě, na niž se obrací hrozba. S takovým zdůvodněním trestu je to, jako když se na psa zvedne hůl, a s člověkem není jednáno v souladu s jeho ctí a svobodou, nýbrž jako se psem“.[87]

Mašinistický stát proto jedná se svými občany jako se psi a nectí je jako svobodné bytosti, neboť jim zamezuje jakožto svobodným vůlím být u své podstaty, kterou je substanciální vůle státu.[88] Původ této státní regulace, pro kterou je svobodná vůle nutně podezřelá z toho, že chce ovládnout stát, můžeme hledat ve Velké francouzské revoluci, kdy se základem státu stala abstraktní svévole, která svou svévolnost přiznávala tím, že ostatní vůle podezřívala z toho, že chtějí zaujmout její místo a restaurovat staré pořádky.[89]

Bylo by ovšem jednostranné obviňovat stát, že zachází s lidmi jako s něčím mechanickým, když reguluje svévolnost jejich jednání. Negativní vztah mezi liberálním státem a jeho příslušníky je totiž způsoben i tím, že ti dosud nepoznali obecnou vůli jako základ státu, který následkem toho není poznáván jako bytnost jejich svobody. Pokud se nepozvedli k poznání, že „idea svobody je vpravdě jen jakožto stát“[90], nesou spoluzodpovědnost za to, jak stát vypadá, tak jako otrok za stát otrokářský. Jelikož „to, že je někdo otrokem“, píše Hegel, „spočívá v jeho vlastní vůli, tak jako spočívá ve vůli národa, jestliže je poroben. Není to tedy jen neprávo těch, kteří zotročují nebo kteří si podrobují, nýbrž i samotných otroků a porobených.“[91] Otrok je otrokem tedy proto, že „neví o své bytnosti, své nekonečnosti, svobodě, neví o sobě jako o bytosti, — a to, že o sobě takto neví, znamená, že sebe nemyslí.“[92] Otrok tak jako občan mechanického státu je proto člověk, který ještě nevykročil „z jím samým zaviněné nesvéprávnosti“,[93] řekl by Kant.

V tomto kontextu můžeme pro vyjasnění připomenout dialektiku pána a raba ve Fenomenologii ducha – či přesněji – zásadní dialektický obrat od pána k rabovi poté, co se ukázalo, že pán svobodný není, jelikož je závislý na neustálém vsunování raba jakožto prostředníka mezi sebe a věc. Proto rab není pánovi zpředmětněním jeho svobody a pán v něm nemá zrcadlo své samostatnosti. To je důvodem, proč byla obrácena pozornost na raba a bylo prozkoumáno, zda tím o

[87] Tamtéž, s. 130.
[88] Viz § 257. V tamtéž, s. 274.
[89] „[Obrácená ke skutečnosti je abstraktní svoboda prázdna] fanatismus rozbíjení veškerého stávajícího společenského pořádku a odstranění jednotlivců, kteří jsou podezřelí jako stoupenci tohoto pořádku …“ (Tamtéž, s. 46.)
[90] Tamtéž, s. 94.
[91] Tamtéž, s. 94.
[92] Tamtéž, s. 60-61.
[93] KANT, I. *Odpověď na otázku: Co je to osvícenství*. Filosofický časopis, Ročník XLI, 1993, číslo 3, s. 381.

sobě svobodným není právě rab, který se zprvu zdál být zcela nesvobodný. Rab dochází k vědomí vlastní svobody prací a nikoli, což je zásadní, prostřednictvím vzpoury proti pánovi. Ta by akorát“, jak píše Gadamer, vyústila do vztahu „rebelující závislosti.[94] Rab tedy nekritizuje pána vnějškově, takříkajíc „zdola“, nýbrž se (spekulativně) obrací do sebe. V pohroužení do sebe se poznává jako svobodný, když si uvědomuje, že partikulární pán (např. otrokář) mu hrozil smrtí (tj. tím, co je na tomto konkrétním pánovi pravdivé a afirmativní). Následkem tohoto strachu z absolutního pána se v něm zachvělo vše pevné, tedy bytí, čímž byl rab od své fixace na bytí osvobozen. Skrze učinění zkušenosti s absolutním strachem se rab vztahuje ke skutečnosti prostřednictvím práce čili jakožto vědomí osvobozené od bezprostřednosti bytí. Prací – Hegelem definované jako „zadržovaný zánik“ – vtiskuje rab věcem formu, která zamezuje přirozenému zániku věcí. Touto zabrzďovanou žádostivostí (gehemmte Begierde)[95] proto rab nabývá vědomí vlastní svobody a tak získává nad věcmi moc.

Dialektika pána a raba je tedy v našem kontextu zásadní v tom, že nutí čtenáře myslet bytostnou souvislost mezi pánem a svobodou. Bez pána, který hrozbou smrti doslova vyrvává rabské vědomí z bezprostřednosti, by se rab nikdy nestal svobodný a zůstal by jako přírodní národ v Cameronově filmu Avatar zabředlý v bytí. Navzdory vyznění tohoto reakčního filmu je proto třeba pochopit, že pán osvobozuje, což není vůbec možné, pokud se svobodou myslí svévole, neboť pro svévoli je pán výhradně něčím negativním. Pán – myšleno ten reálný např. otrokář – samozřejmě neníní osvobozovat, avšak zvláštní účely, které vedou jeho jednání, nás – na rozdíl od „novokantovských filosofií rozumění“ - zajímat nemusí, neboť důležité je to, co pán svým jednáním objektivně dělá, přestože on sám neví, co vlastně dělá. A to, co dělá, má jako to skutečné být poznáno a tím přivedeno k vědomí.

Avšak, podotýká Hegel, „aby to, že člověk o sobě a pro sebe není určen k otroctví, nebylo pojímáno opět jen jako pouhé povinování“,[96] jež je určené subjektivním pojmem, je třeba spekulativní filosofie, tedy poznání objektivního pojmu. Spekulativní filosofie jinými slovy poznává objektivní pojem toho, v čem má člověk bytnost své svobody, respektive v čem má svoboda člověka svou objektivitu. Tímto objektivním pojmem je pro Hegela stát.[97]

[94] GADAMER, H-G. *Hegelova dialektika sebevědomí.* V: J. Chotaš - J. Karásek, *Hegelova dialektika*, Praha 2007, str. 102.

[95] „Práce je naproti tomu tlumená žádostivost, zdržovaný zánik, čili práce utváří.“ (HEGEL, G.W. F. *Fenomenologie ducha*. Praha: ČSAV, 1960, s. 160.)

[96] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. 1992. *Základy filosofie práva*. Vyd. 1. Praha: Academia, s. 94.

[97] „But Hegel tries to say what complete autonomy of the will is, and it turns out that he must say more than Kant said about it. Complete autonomy is not only accepting and following the will’s own law, but also involves requiring that there be a reality that corresponds structurally to the will’s own structure. This is an im portant extension of the idea of autonomy, which explains its peculiar use in Hegel’s system. The intention of the will that wills itself is a reality that is of the will’s own constitution. […] This formulation brings to the fore a crucial question: If this is the structure of the will, what is its correlative structure in concreto? Hegel’s answer is that it is the rational state whose good constitution

Pojem státu je však komolen, pokud je stát poznáván rozvažováním jako cosi mechanického, co stojí v protikladu ke svobodě a co se potencionálně může zvrtnout v tyranii, protože svoboda, jež chápe stát jako její negativní protějšek, je z definice svévole. Tohoto chybného poznání státu se dopouští rozvažování, které setrvává na stanovisku prvního nebo druhého momentu vůle, protože vůli chápe buď jako svobodnou v bezprostřednosti rozhodování (§ 5), nebo jako ozvláštněnou (§ 6). V prvním případě je stát pro svévoli tím omezujícím, v druhém tím, co ji umožňuje. Pokud jde tedy o první případ jako je případ vůle neoliberální, má být stát v jejích očích co nejmenší, aby ji co nejméně omezoval a zasahoval pouze v nouzových případech, kdy jedna svévole omezuje druhou svévoli, jak o tom mluvil Mill. Zatímco když rozvažování setrvává na stanovisku druhého momentu vůle, která již není abstraktním chtěním, ale chtěním něčeho, něčeho konkrétního, pak je stát poznáván opět vnějškově jako autorita, která má tentokrát zvláštní vůli poskytovat materiál, tedy obsah, aby se jím mohla ozvláštnit. Ale v obou případech je stát pro formalismus rozvažování něčím vnějším, v čem vůle nepoznává bytnost své svobody, nýbrž prostředek a nástroj ke svému jednání. Takováto vůle nechce ve státu sama sebe najít a proto je pouze domnělou svobodou. Nemyslí totiž sebe samu, tj. nemyslí spekulativně, nýbrž rozvažuje. Zůstává svým způsobem vůlí otrockou, protože jakožto vnější vůči státu zůstává na něm závislou. Přeloženo do současné mluvy, odpovídá formalismus rozvažování negativní, respektive pozitivní svobodě. První dala vzniknout takzvaně minimálnímu státu, druhá silnému sociálnímu státu. Ale pravdou toho, že stát nemá být poznáván ani jako minimální ani jako sociální, tedy že nemá být poznáván rozvažováním, je stát totalitární.

Dedukce kapitálu (4.4)

První moment vůle zastávající formální svobodu vůle je ze strany druhého momentu kritizován, jelikož přehlíží své vlastní podmínky. Tato kritika je imanentní, protože zohledňuje obsah, který je o sobě v prvním momentu již obsažen.[98] Za její nejzazší podobu lze považovat marxismus, jelikož tím podmiňujícím obsahem chápal kapitalistický celek. Marxismus je ovšem zatížen toutéž jednostranností jako abstraktní chápání svobody. Poukážeme-li na obsah, formální svobodou nezohledňovaný, nejde ještě o její principiální revizi, ale spíše o její doplnění. Marxismus proto nepředkládá jiné pojetí svobody, než je to liberální, ale pouze jej doplňuje, když bere na zřetel celkové kapitalistické podmínky. Analýza kapitalismu pak ukazuje, že o sobě teoreticky prázdná

respects the freedom of its citizens.“ (HENRICH, Dieter a David S PACINI. *Between Kant and Hegel: lectures on German idealism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003, p. 326.)

[98] „Jako je zvláštní vůbec obsaženo v obecném, tak je také tento druhý moment v prvním už obsažen a je pouze kladením toho, čím první už je o sobě.“ (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992, s. 48.)

formální svoboda se stává prázdnou i fakticky, protože většímu počtu (libo)vůlí chybí obsah a prostředky (tj. zpravidla peníze jakožto abstraktní stránka hodnoty věcí[99]) nutné k tomu, aby přetavili formální možnost ve skutečnost. Protože kapitalismus podle marxismu odebírá vůlím prostředky ke svévolnému jednání, je to důvod k jeho odstranění. Teprve až bude odstraněn a bude nastolena komunistická společnost, stane se svoboda (rozuměj svévole) skutečnou.

Avšak odstranit kapitalismus, protože svévoli odebírá prostředky nutné k uskutečnění její negativní svobody, znamená zaměňovat příčinu za účinek. Kapitalismus totiž není tou původní příčinou, proč vůle ztrácí prostředky ke svévolnému jednání. Naopak to, že se tak děje, má příčinu ve svévoli samotné, která zde není míněna ve smyslu individuální vůle, ale ve smyslu poznání světa jakožto nesvobodného, ve kterém jiná vůle než svévole možná není. Je to pohled na svět (die Weltanschauung) z hlediska svévole, co je příčinou kapitalismu, protože svévole se k prostředkům, které k jednání potřebuje, chová macešsky jako k pouhým prostředkům. Samo jednání je pak pro ni též pouhým prostředkem a nikoli zároveň účelem. Svévolná jednání jakožto pouhé prostředky účelu mají sice z definice různé účely, ale těm je jeden účel *společný*. Jediný možný účel společný všem účelům, na kterém se *všechny* svévole mohou shodnout, je ten získávat další (a další) prostředky. Chtít prostředky ke své realizaci je jediný účel, který je všem svévolným účelům společný. Protože jsou to peníze, které „reprezentují všechny věci, [přičemž – T.K.] nepředstavují potřebu samu“,[100] a které tedy reprezentují jakési prostředky bez účelu, je oním společným účelem svévole chtít více peněz. Jednání získávající další peněžní prostředky prostřednictvím jejich investování a nikoli prostřednictvím jejich schraňování à la Molierův Lakomec se v marxismu označuje jako akumulace kapitálu. Výsledkem akumulace kapitálu není nic jiného než opět kapitál. Kapitál sám o sobě jako pouhý prostředek k jednání, který není akumulován, není ničím. Má-li se stát tím, čím podle svého pojmu je, musí mít účel, kterým je on sám. Neakumulovaný kapitál není kapitál ve vlastním smyslu slova. Chtít sám sebe je pro kapitál definitorní.

Avšak toto chtění sebe sama je zprostředkováno předmětnou skutečností, která akumulaci nejen podmiňuje, ale zároveň jí překáží, následkem toho je na její překonávání nutné vynaložit prostředky (tj. kapitál). Tyto náklady na svou akumulaci se proto kapitál snaží minimalizovat. Avšak právě ty jako např. mzdové prostředky představují prostředky, které jsou podmínkou svévolného jednání individuí. Jejich minimalizace svévoli omezuje. Zjišťuje pak, že si jednoduše nemůže dělat, co se jí zachce. Toto její omezování má proto prapůvod v ní samé, když pro ni svoboda představuje možnost a předmětná skutečnost prostředek realizace toho, co chce, a to, co chce, má jeden společný jmenovatel: chtít další prostředky. Logickým důsledkem je proto vznik kapitálu, tj.

[99] Tamtéž, s. 99.
[100] Tamtéž, s. 99.

naakumulovaných prostředků, které si takříkajíc začaly žít svým vlastním životem a které svou akumulací omezují ostatní svévole. Jelikož se svévole sama v sobě neomezuje, je omezována zvnějšku. Buď bezprostředně jinou svévolí, jejíž perimetr, jak praví liberální definice svobody, začíná tam, kde ten její končí, anebo zprostředkovaně kapitálem, jehož akumulací jí ubývají prostředky k dělaní si, co je libo. Tak jako tak plyne toto omezení svévole z ní samé, resp. z jejího stanoviska ke skutečnosti a nikoli odněkud z vnějšku.

Svévole, která je vskutku svévolí a odpovídá svému pojmu, se však nesmí nechat druhou svévolí omezit. To by však vedlo k despocii a vítězství jedné svévole, proto tu je mašinistický stát, aby tomu zamezil. Jelikož však tento stát reguluje a zamezuje svévolím zasahovat si vzájemně do svého soukromého hájemství, je svévole, pakliže nepůjde do sebe a nepozvedne se k pojmu svobody, nucena tuto překážku jménem stát obcházet a rozšiřovat své pole působnosti zprostředkovaně v ekonomické sféře, kde si vůle vzájemně konkurují v boji o prostředky, které kapitál vynakládá na svou akumulaci. Ovšem tento konkurenční boj o prostředky je nutno vidět nejen v tomto světle jako to, co je umožněno akumulací kapitálu, ale zároveň jako to, co je ve své podstatě samo touto akumulací.

Pakliže je kapitál pravdou a materializací formální svobody, není důvod jej jaksi násilně a heroicky odstraňovat, ale postačí, když bude nanejvýš kultivovaným způsobem překonán tím, že se přejde od pojmu svévole, která žádnou svobodou není, ke skutečnému pojmu svobody, k němuž se pozvedá spekulativní způsob myšlení, protože jen to poznává, v čem objektivním má člověk bytnost a substancialitu své svobody.

Z výše rozvedené dedukce kapitálu je zřejmé, že kapitál či kapitalismus neodpovídá spekulativnímu poznáním světa, protože v něm není poznáno nic objektivního, co by svobodě individua dávalo objektivitu a činilo ji skutečnou. Svoboda „tady a teď“ v něm možná není, protože je to vnějškové poznání obsahu, na jehož základě je možná pouze svévole a ne svoboda. Proto ve světle poznání světa jako světa kapitalistického to vypadá tak, že ubývání prostředků ke svévolnému jednání má příčinu v dynamice kapitálu a nikoli ve svévoli samotné. Pokud totiž žádná alternativa ke svévolnému pojetí svobody není poznána a pokud žádný jiný než vnějškový vztah ke světu jakožto k prostředku uspokojování zvláštních zájmů se nezdá být možným, pak jediným zbývajícím vysvětlením je vidět příčinu nesvobody ve vnějšku – v dynamice kapitálu. Odstranění kapitalismu pak vskutku vypadá jako konsekventní závěr, jestliže je vyvozen z kapitalistického poznání světa. Zdá se totiž, že kapitál svévoli jednak omezuje, jelikož jí odnímá prostředky k jednání, a jednak jakožto její vnější obsah ji činí na něm závislou. Hnána *představou*, že po odstranění kapitalismu bude mít prostředky ke své realizaci, došla tato domnělá svoboda k závěru, že se osvobodí, pokud se osvobodí *od* kapitalismu.

Možnost není lepší než skutečnost (4.5)

Odstranění kapitalismu je logické vyústění svobody pojaté formálně i z toho důvodu, že formální svoboda jakožto abstraktní nadřazuje možnost nad skutečnost. Svoboda pak nespočívá v sebepoznání člověka jakožto svobodného ve své činnosti (práci), kterážto je tudíž uskutečněním jeho svobody, ale v příležitosti (tj. možnosti) něco uskutečnit. „Svoboda, o které mluvím, není sama činnost, nýbrž příležitost“, píše Berlin.[101] Svoboda není ve skutečnosti, ale v možnosti (nějaké) skutečnosti. Je tomu proto, protože skutečnost (tj. převádění možnosti ve skutečnost) je ze strany abstraktní svobody vnímána jako to omezující, na čem je závislá a co ji jakožto všeobsahující možnost ničí a vyprazdňuje. Tento pohled je ovšem jednostranný, neboť možnost, aby mohla být využita či vyprázdněna, musí být již o sobě prázdná. Skutečnost je tudíž pravdou možnosti. Teprve možnost přetavená ve skutečnost je možnost, která je o sobě a pro sebe, protože jen jakožto vyprázdněná je vůbec poznatelná. Proto ztráta možnosti není ve skutečnosti žádná ztráta, ale to si formální svoboda neuvědomuje, když nepoznává, jak se věci ve skutečnosti mají. To je také důvodem toho, proč chce svazující a omezující skutečnost zrušit.

Ve světle této spekulace není možnost to vyšší, co upadá do omezení, jakmile se pro něco rozhodneme, a co by po rozhodnutí připomínalo ztrátu. Možnost se totiž stává skutečnou teprve ve skutečnosti neboli – což je totéž – teprve poté, co se rozhodnu něco udělat, můžu říci, že jsem k tomu měl příležitost. Bez příležitosti by sice nebyla skutečnost, ale teprve ve skutečnosti jakožto uskutečněné příležitosti je možnost jakožto možnost poznatelná. Skutečná čili poznatelná možnost je ta využitá a potažmo i ta promarněná, pokud bereme ohled na to jiné, co mohlo být uskutečněno. To je to, když Hegel řekne, že skutečnost v sobě obsahuje možnost jako abstraktní moment.[102] Ještě nevyužitá sama o sobě je možnost něčím abstraktním.[103] Proto pokud odmítneme poznat možnost jako konkrétní a pravdivou v jejím uskutečnění a chceme ji mít jako samu o sobě skutečnou, není jiné cesty než skutečnost odstranit, tedy odstranit to, co je pravdou možnosti, to, čemu marxismus říká kapitalismus. Odstraňující svou vlastní pravdu uskutečňuje možnost sebe samu a tak i rozpor, jímž je zatížena.

„Protože možnost je nejprve oproti konkrétnu jakožto skutečnému pouhou formou *identity-se-sebou*, platí pro ni jen to pravidlo, že něco si nemá v sobě odporovat, a tak *je možné všechno*, neboť tuto formu identity lze skrze abstrakci dát každému obsahu. Ale právě tak je také

[101] BERLIN, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999, s. 49.
[102] „Naší představě se možnost jeví zprvu jako bohatší a obsažnější, kdežto skutečnost jako chudší a omezenější určení. V tomto smyslu se říká: Vše je možné, ale ne vše, co je možné, je proto také skutečné. Ale ve skutečnosti, tj. podle myšlenky, je skutečnost obsažnější, protože jakožto konkrétní myšlenka v sobě obsahu je možnost jako abstraktní moment.“ (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Milan SOBOTKA. *Malá logika*: (encyklopedie filozofických věd). Praha: Svoboda, 1992, s. 260.)
[103] „Ve skutečnosti je možnost prázdnou abstrakcí reflexe-v-sebe …“ (Tamtéž, s. 259.)

všechno nemožné, protože v každém obsahu, jenž je přece něčím konkrétním, lze pojímat určitost jako určitý protiklad, a tedy jako rozpor.“[104]

Z hlediska možnosti je totiž všechno možné tak jako i nemožné. Proto se i sama předmětná skutečnost zdá možnou stejně tak jako nemožnou, tedy něčím odstranitelným, neboť je pouhým prostředkem čili mezičlánkem mezi svobodou a jejím uskutečněním. Je-li pak jakožto pouhý prostředek poznána jako celek, zdá se její odstranění nejen oprávněné, ale i možné. Ovšem podle téhož vnějškového hlediska je stejně tak oprávněné dojít i k opačnému závěru, že skutečnost nemá být odstraněna, ale zachována. Z formálního hlediska jsou totiž oba závěry korektní. Proto „ostrovtip prázdného rozvažování“[105] tolik řeší otázku, být či nebýt proti kapitalismu. Být pro i být proti kapitalismu je korektní, neboť kapitalismus je podmínkou tak jako překážkou svobody. Avšak právě proto, že je obojím, není ani jedním, jelikož svoboda, pro kterou je předmětná skutečnost překážkou i podmínkou zároveň, není žádná svoboda, ale svévole. Jelikož je podle ostrovtipu rozvažování stejně tak oprávněné kapitalismus odstranit jako zachovat, rozhodne nakonec rozvažování pro jeho odstranění, když důvod „pro“ (zachování) pochopí jako ten nejvyšší důvod proti. Argument „pro“ kapitalismus je totiž pouze ten, že podmiňuje svévoli, což je však právě ten nejvyšší důvod pro jeho odstranění. Proti tomuto závěru neexistuje na půdě rozvažování argument, proto jediné, o co se zastánci kapitalismu mohou opřít, je hrůzyplná „smyslová“ zkušenost totalitarismu. Pokud pak rozvažování jako to Berlinovo považuje rehabilitaci negativní svobody za ponaučení z totalitarismu, ničemu se neponaučilo.

Skutečným ponaučením by naopak bylo pozvednutí se k pojmu svobody a odmítnutí, že možnost je ontologicky lepší než skutečnost. Je totiž pouhý formalismus rozvažování klást možnost do protikladu ke skutečnosti, protože ve skutečnosti je možnost imanentní skutečnosti. Tato spekulativní identita možnosti a skutečnosti má ten význam, že v jednotě se skutečností je možnost něčím objektivním a nikoli něčím *pouhým* a abstraktním, čím je například subjektivní příležitost, a že v jednotě s možností není skutečnost nic monoliticky bezprostředního, co by se jako všezahrnující danost nevztahovalo k sobě. Slovy Hegela:

„Skutečnost není jen něco bezprostředně jsoucího, nýbrž jako podstatné bytí překonává svou vlastní bezprostřednost a zprostředkovává se tak samo se sebou.“[106]

Toto zprostředkování je vlastně spotřebovávání bezprostřední skutečnosti skutečností novou, která z ní jakožto své podmínky vzniká a která je jejím nitrem.[107] Tato vnějškovost, jak píše Hegel níže, je zprostředkování možnosti a bezprostřední skutečnosti, pročež je *reálnou možností* vůbec. Je

[104] Tamtéž, s. 259.
[105] Tamtéž, s. 259-60.
[106] Tamtéž, 265.
[107] Tamtéž, 265.

to vlastně pohyb nepřetržitého „přesazování vnitřku do vnějšku a vnějšku do vnitřku“.[108]

„*Rozvinutá* skutečnost jakožto střídání vnitřku a vnějšku, jež spadají v jedno, střídání jejích protikladných pohybů, které se sjednocují v jediný pohyb, tato rozvinutá skutečnost je *nutností*.“[109]

Hegel sice uznává, že „nutnost byla sice správně definována jako jednota možnosti a skutečnosti“, ale dodává, že „vyjádříme-li toto určení pouze takto, je povrchní, a proto nesrozumitelné“,[110] neboť pojem nutnosti je velmi těžký, nutnost je totiž pojem sám.[111] V protikladu k nahodilému „u nutného odpadá podmíněnost něčím jiným“.[112] To, co je nutné, je sice stejně tak jako to nahodilé zprostředkováno možností, tj. tím, že to být může i nemusí, avšak to, co je nutné, je zároveň i překonáním této své zprostředkovanosti.

„Na nutném naproti tomu požadujeme, aby bylo tím, čím je, skrze sebe samo a aby tedy bylo sice zprostředkováno, ale aby toto své zprostředkování v sobě zároveň obsahovalo jako překonané.“[113]

Proto to, co je nutné, není podmíněno něčím jiným. Jakožto nepodmíněné je překonáním své podmíněnosti a tedy tím skutečným na skutečnosti. V tomto nutném, co se uskutečňuje, má sama skutečnost svou svobodu. Jelikož jde o objektivní svobodu, nachází v ní vzdělaný člověk objektivitu své vlastní svobody. Zatímco člověk nevzdělaný se při pohledu na tuto uskutečňující se nutnost cítí nesvobodný, protože:

„ … nesvoboda je založena ve lpění na protikladu, že se tedy díváme na to, co je a co se děje, jako na protikladné tomu, co má být a co se má dít“.[114]

Vynikající příklad toho, co je nutné jakožto identita možnosti a skutečnosti, je pro Hegela stát. Ten tím pádem není jednoduše skutečný jako se skutečným zdá být kdeco, nýbrž je skutečný v tom smyslu, že *má* skutečnost a že se v něm skutečnost uskutečňuje. Jakožto též existující je tedy stát oproti státu pouze existujícímu překonáním možnosti nebýt. Což ovšem neznamená, jak by snad rozvažování chtělo mínit, že stát jakožto to existující nemůže nebýt. Ano, stát může nebýt. Hegel totiž vskutku zohlednil možnost, že může například spadnout meteorit, lidstvo vyhynout a následkem toho i stát přestat existovat. To, co je totiž nutné, není jednoduše to, co bez přestání trvá dál a dál, ale co se jakožto nutné osvědčuje, což znamená, že nutné je to, co obnovuje svou sílu překonáváním toho, čím je negováno; například právo osvědčuje svou platnost, když trestem překonává zločin. Výhradně tedy překonáváním své negace a jejím negováním se prokazuje to, co

[108] Tamtéž, 265.
[109] Tamtéž, 265.
[110] Tamtéž, 265.
[111] Tamtéž, 265-6.
[112] Tamtéž, 266.
[113] Tamtéž, 266.
[114] Tamtéž, 267.

je nutné.

Avšak oproti Hegelovi nemá ani liberalismus ani marxismus takovýto pojem státu. Stát pro ně není uskutečňující se nutnost. Pro liberalismus lapidárně řečeno stát existuje proto, že člověk *potřeboval* vyjít z přirozeného stavu, přičemž toto „vytoužené“ vyjití je už předem předpokládáno a není vysvětlena jeho nutnost, neboť je to neosvícené vykročení člověka z jím samým *nezaviněné* nesvéprávnosti přirozeného stavu. Pro marxismus pak stát existuje z potřeby občanské společnosti, jejímž principem je akumulace kapitálu. V obou případech poznání státu vychází z potřeby a stát není poznáván jako to nutné v Hegelově smyslu slova. I v případě marxismu, kde by snad šlo o jakési nutnosti hovořit, má nutnost význam mechanické nutnosti a nikoli té teleologické, která se uskutečňuje překonáváním své negace. Mechanická nutnost totiž není překonáním toho, čím je zprostředkovaná, proto stát v marxistické teorii není vpravdě nutný, když není pojat jako překonání své zprostředkovanosti základnou.

Funkci státu pak v marxismu přebírá proletariát, ale ani ten není něčím vskutku nutným, co se má uskutečňovat jakožto něco zároveň pozitivního, protože příchod dělnické třídy k sobě je čistě negativní. Má to být totiž moment jejího zániku a nikoli jejího uskutečnění, neboť má odstranit kapitalismus, který ji jakožto třídu definuje.

Marx spolu s liberály je tedy na straně těch, kdo oddělují možnost od skutečnosti, která je proto možností určitého aktéra (individua nebo třídy) a nikoli možností skutečnosti samé. Podle Marxe tu poslední možnost jednat (svévolně) bude mít proletariát, protože ta poslední zbývající možnost, ke které kapitalismus poskytuje prostředky, je odstranit kapitalismus, čehož je principiální obdobou sebevražda, která je taktéž tím posledním možným aktem formální svobody a která je podle Hegela jejím krajním projevem.[115] Totalitární stát tomu odpovídá. Je to právní stát naruby, který chce odstranit sám sebe, protože byl poznán jako překážka uskutečnění svobody (tj. komunismu). Tento stát dovádí do důsledku liberální pojetí svobody jako možnosti oddělené od skutečnosti. Stalinský teror je vlastně radikální a ta pravá podoba negativní svobody, která odstraňuje své vlastní podmínky, protože je poznala jako překážku svého uskutečnění. To podmiňující, co by mělo představovat něco pozitivního, se totiž ukázalo jako to negativní, co svévoli překáží, protože to, co ji podmiňuje, je něčím vnějším, na čem je svévole závislá a čím je proto omezená. Jako abstraktní možnost odstraňuje svévole vnější skutečnost, protože jí nechce být determinována a svazována, ale chce se od ní osvobodit. V tomto spekulativním světle je pak možné pochopit, proč právě v době vynucené kolektivizace a teroru Stalin vyhlašoval vstoupení sovětské společnosti do komunismu.

Totalitární stát je pak ten jediný způsob, kterým je možné negativní svobodu uskutečnit.

[115] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992, s. 47.

Neexistují dva způsoby realizace negativní svobody, jak si myslel Berlin, ale pouze jeden. Jedna trefná námitka proti negativní svobodě totiž říká, že toho, aby si každý mohl činit to, co chce, lze dosáhnout nejen odstraněním vnějších překážek, které zamezují uskutečnění toho, co kdo chce, nýbrž i odstraněním touhy něco chtít.[116] Pokud se totiž člověk vydá cestou například buddhistického mnicha, zřekne se svého chtíče, ponoří se sám do sebe a abstrahuje od skutečnosti, pak tím zároveň odstraňuje i překážky zamezující uskutečnění jeho chtíče, protože překážka je překážkou, pokud (touze) překáží. Je tomu ale i naopak: Touha je zároveň podmíněna překážkou. Viz platonická láska, tedy touha, jež je nekonečná, protože jejímu uspokojení brání nekonečná (nepřekonatelná) překážka. Co mám přece ve své bezprostřednosti a čeho mohu bez obtíží dosáhnout, ve mně touhu nevzbuzuje. Proto odstranění překážek touhy odstraňuje zároveň i touhu samotnou. Neexistují tedy dva, ale jeden způsob realizace negativní svobody. Fúrie Velké francouzské revoluce nebo „fanatismus čistého indického rozjímání“, jehož „eurocentrickou“ verzí je sebevražda, jsou jen různé projevy téže (negativní) svobody prázdna.[117]

Proto nikoli kapitalismus, ale až totalitární stát je pravdou negativní svobody. Na kapitalismu je totiž svévole závislá, zatímco v bezprávním chaosu totalitarismu zakouší sama sebe, jelikož v něm sám stát jedná svévolně a negarantuje tak jednotlivé svévoli nic pevného, o co by se mohla opřít a od čeho by mohla odrazit svou touhu. Navzdory představě, kterou budí termín totalitarismus, panoval podle historických analýz[118] v zemi během tzv. Velkého teroru chaos, všudypřítomná nejistota a úzkost. Jako by vše bylo vymknuté z kloubů. Žádné stabilní instituce neexistovaly, zákon byl suspendován. Bez opory v zákoně neměl jedinec žádnou objektivitu a kdykoli se mohl jako za Francouzské revoluce stát podezřelým, že je stoupencem minulého (buržoazního) řádu.[119] Jako by se před ním zpředmětnilo prázdno negativní svobody. Zde můžeme vidět Kafkovu genialitu, který demonstroval osud člověka, který se nemůže domoci zákona a který je tím pádem zbaven veškeré své objektivity zprostředkované právním systémem.

Jak Kafka, tak totalitarismus poučují liberální svobodu o tom, co to v praxi znamená abstrahovat od substanciálních podmínek svobody. Co liberalismus a marxismus dělá teoreticky, to dělá totalitarismus prakticky. Materiální abstrakcí bylo vytvořeno jakési vakuum, ve kterém každá

[116] „Pokud totiž být (negativně) svobodný znamená prostě tolik, že mi nikdo jiný nebrání dělat to, co chci, pak jedním ze způsobů, jak takové svobody dosáhnout, je nechat vyhasnout své tužby. Předložil jsem v textu kritiku této definice i celé této myšlenkové linie, aniž bych si uvědomil, že se tak dopouštím inkonzistence ve vztahu k výchozí formulaci. Kdyby míra svobody byla funkcí splnění tužeb, mohl bych svobodu účinně zvýšit jak uspokojováním tužeb, tak jejich eliminací.“ (BERLIN, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999, s. 45.)

[117] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. Základy filosofie práva. Praha: Academia, 1992, 46.

[118] Jako příklad zmiňme knihu Road to teror (GETTY, J a Oleg V NAUMOV. *The road to terror: Stalin and the self-destruction of the Bolsheviks, 1932-1939.* New Haven: Yale University Press, c1999.) nebo do češtiny přeloženou knihu Za obzor totalitarismu (*Za obzor totalitarismu: srovnání stalinismu a nacismu*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2012.)

[119] Téhož fenoménu podezřívání si Hegel všímá u Velké francouzské revoluce jakožto logického důsledku formální svobody, která se obrátila vstříc skutečnosti. (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992, s. 46.)

touha utichá. Žádné stabilní okolnosti, jež by negativní svobodu podmiňovaly, neexistovaly.

Je nanejvýš symptomatické, že toto uskutečnění svévole je označováno nejen jako totalitarismus, ale i jako komunismus, což přesně odpovídá tomu, že zevnitř (z pohledu aktéra) se svévole zdá být svobodou, kdežto zvenčí nesvobodou. Tak také tento postkapitalistický režim vypadá zevnitř jako svobodná komunistická společnost (a komu se to snad nezdálo, byl doslova externalizován), zatímco z vnějšího pohledu jako společnost nesvobodná a totalitární. Postkapitalistický režim je tedy pravdou toho kapitalistického, neboť v něm je zpředmětněno to, co je kapitalismu bytostné, tj. svoboda, která vlastně žádnou svobodou není.

Poznáme-li v totalitarismu zvnějšnění teoretické chyby liberalismu a marxismu, kterou je vnějškové poznání skutečnosti neboli redukce skutečnosti na prostřední článek mezi svévolí a její realizací, mělo by to oba tyto myšlenkové proudy vést k sebekritice, totiž k pozvednutí se ke spekulativnímu poznání, že stát je tím skutečným, co je bytností svobody a nikoli její pouhý prostředek.[120]

Čin stojí výš, než se jeví (4.6.)

Že by poznání světa jako kapitalistického bylo správné a dostačující, vyvrací už ten fakt, že kapitalismus nelze, jak ukázala historie, odstranit jaksi přímo, ale pouze oklikou přes stát – přes to, co nelze obejít. Převzetí státní moci se sice na první pohled vypadá jako prostředek svévolného úmyslu odstranit kapitalismus, ale není tomu tak, protože tím, že se toto odstraňování děje zprostředkovaně skrze stát, vyvrací tato činnost, kterou je získána státní moc, svůj účel odstranit kapitalismus. Sama (revoluční) činnost vyvrací svůj (revoluční) důvod, neboť objektivním důvodem odstranění kapitalismu je, že v něm svoboda není možná a že skutečnost není zrcadlem svobody. Avšak tento důvod odpadá, neboť prostředkem k tomuto záměru je získání státní moci, čímž stát jako by nově vznikal a vznikala tak i možnost, aby se stát mohl stát tím, čím dle svého pojmu má být, tj. tím, co dává lidské svobodě objektivitu. Tento revoluční čin samotný je ve své pravdě návrat vůle ke své podstatě, jíž je stát. Je to čin pravdivé vůle, jelikož „ … vůle je pravdivá, když to, co chce, její obsah, je s ní identické, když tedy svoboda chce svobodu“.[121] Sám o sobě proto není tento čin svévolný, přesto je to čin svévole, neboť stát je pro ni pouhým prostředkem svévolného úmyslu odstranit kapitalismus. Aktéři revoluce samozřejmě svůj čin neinterpretovali jako návrat vůle ke své podstatě a právě to, nikoli čin samotný, bylo jejich chybou.

[120] srov.: „If I am right, however, Hegel's chief accomplishment has been to show that the state and community are not just a precondition for, but a dimension of, freedom. (in: SMITH, Steven B. *Hegel's critique of liberalism: rights in context*. Chicago: The University of Chicago press, 1989, s. 233.)
[121] Tamtéž, s. 61.

Čin – vzatý sám o sobě - poukázal na pravdivost základní Hegelovy teze, že (moderní) stát je tím duchovním, v němž má vůle svou substanciální svobodu, a že je to tudíž stát jako to posvátné, o co je třeba dbát. Což Marxovým nálezem, že „motorem“ občanské společnosti je kapitál, vyvráceno není. Naopak, pokud pojem kapitál říká, že občanská společnost není do sebe uzavřená a sama od sebe se neudrží v rovnováze, ale že ze své podstaty překračuje své hranice, což ostatně Hegel věděl, pak pojem kapitál říká zároveň i to, že právě proto a o to více je nutno myslet instanci stojící nad kapitálem a že je třeba trvat na rozdílu mezi občanskou společností a státem. Tento rozdíl je však poznáním skutečnosti jako kapitalistické stírán. Hegel by nejspíše poznamenal, že v pojmu kapitálu jakožto principu občanské společnosti je naopak demonstrována nutnost přechodu k pojmu státu. Pravdou onoho revolučního činu tedy je, že jím byla vytyčena hranice mezi státem a občanskou společností. Jako by činem stát znovu vznikal, protože to, co mu předcházelo, byl marxisticky řečeno buržoazní stát, který žádným *skutečným* státem nebyl. Pokud by skutečným byl, revoluce by se z definice nemohla uskutečnit.

Leninův čin tudíž není problematický ani tak sám o sobě, jako je problematická jeho marxistická interpretace, podle které stát, nad nímž byla získána moc, je ve skutečnosti nástrojem občanské společnosti a závislou funkcí jejích zájmů reprezentovaných vládnoucí třídou. „V poslední instanci“ je stát vždy nadstavbou, jež je determinovaná základnou (tj. kapitalistickými vztahy panujícími v občanské společnosti). Ale to je chybně poznaný stát, protože není poznán jako svébytná sféra obecna oddělená od občanské společnosti. Následkem toho nemůže být ani pochopen jako něco nutného a v sobě rozumného, neboť jen to obecné, co stojí nad zvláštními zájmy, může být poznáno jako to rozumné.[122] Ale že podstatou státu je vskutku rozum, stvrzuje (Hegelovi poplatný) spekulativní výklad revolučního činu, podle kterého čin vyznačil rozumnou „demarkační linii“ mezi státem a sférou zvláštnosti. Jinými slovy lze říci, že Leninův revoluční čin sám vyvracel důvody, pro které jej Lenin uskutečnil. Čin byl zdůvodněn cílem odstranit kapitalismus a nechat stát tzv. odumřít, což logicky vyplývá ze základní teze marxismu, že podstatou státu je základna. Avšak tyto marxistické poznatky zdůvodňující revoluční čin jsou právě tímto činem bezprostředně vyvráceny, jelikož jím je objektivně (vědecky) prokázáno, že stát, jak se dodnes jeví, nemá podstatu v základně, ale v rozumu, protože je rozumné vydělit sféru obecna od sféry zvláštních účelů. Lenin tak nestál na výši svého činu: nevěděl, co dělá, ale dělal to – či spíše – právě proto to dělal.

Řečeno jinak, marxisté si nevzali ponaučení z vlastního („leninského“) činu a čin jako takový jim nebyl důvodem k přehodnocení důvodů, jež k němu vedly. Při troše jízlivosti lze snad říci, že právě proto nebyli skutečnými materialisty. Nepochopili, že s revolučním činem zmizel i

[122] Tamtéž, s. 31.

jeho důvod stát odstranit, protože revolučním činem zaujala komunistická strana místo nikoli nad buržoazním státem, jak se jí zdálo, neboť stát považovala za nástroj, nýbrž zaujala místo nad občanskou společností, a tím pádem její pozice odpovídala pozici, kterou má zaujímat skutečný a rozumný stát. Revolučním činem se ani nemohla dostat k moci nad buržoazním státem, protože právě ten byl revolucí smeten. Světlo revoluce tak osvětluje pravdu buržoazního státu, totiž tu skutečnost, že žádnou skutečnost neměl a mít nemohl. Byl to tedy pouhý zdaj. Proto lze revoluci označit za pravdu buržoazního státu, jehož pravdou je, že v sobě žádnou pravdu nemá, což revoluce „pouze“ osvětlila, čímž se zároveň sama zdůvodnila.

Proč poznat skutečnost jako rozumnou (4.7.)

Tato „sebekritika“ čili kritika vlastních činů však není v rámci marxismu možná, neboť jejím předpokladem je vycházet z rozumu (např. z rozumové podstaty státu) a nikoli z jevu. Na druhou stranu – a v tom má marxismus i liberalismus pravdu – se stát vskutku jeví jako prostředek naplňování zájmů individuí v občanské společnosti. Je tomu tak proto, že je tím obecným, co zprostředkovává zvláštní zájem individuí.[123] Podle jevu to vypadá tak, že má stát v občanské společnosti svou podstatu. Je-li však jev jako u Marxe stanoven za východisko poznání, nelze v důsledku toho poznat věc, jak je o sobě a pro sebe, ale jak je pro nás, kterým se věc jeví. Pročež je takové poznání jednostranné, které nikdy nebude odpovídat skutečnosti a které nikdy nedospěje k poznání státu jakožto v sobě rozumném organickém sebevztahu, který se v sobě člení do rozdílů a jejich smířením obnovuje svou jednotu.

Právě takzvaný buržoazní stát je názorný příklad jednostranného poznání státu, jehož letální důsledky netřeba připomínat. Oproti tomu je třeba spíše vysvětlit, že tyto důsledky jsou důsledky tohoto poznání státu, což na obecnější rovině znamená vysvětlit, že poznání vůbec má (objektivní/materiální) důsledky. V případě státu poznaného podle jevu je to tak, že v občanské společnosti má svou skutečnost a tudíž v ní nachází i své zdůvodnění a z ní se musí zdůvodnit. V tom jsou marxisté i liberálové zajedno. Rozdíl obou doktrín je pak spočívá pouze v tom, že jednou stát zájmy občanské společnosti plní a jednou ne, protože podle marxismu plní zájmy pouze jedné třídy. Jelikož tato kritika nijak nezpochybňuje, že podstatou státu je občanská společnost, nelze ji považovat za důkladnou. Proto je jejím důsledkem to, že se stát ospravedlňovaný marxistickou ideologií musel neustále zdůvodňovat v boji proti buržoazii, aby se tak obhájil jako stát proletářský. Revoluce ani proletářský stát tedy nebyly zdůvodněny jako něco v sobě rozumného, ale - řečeno jazykem klasického marxismu – jako výsledek třídního boje odehrávajícího se na půdě občanské

[123] „Individua, jsou jakožto občané tohoto státu soukromými osobami, jimž účelem je jejich vlastní zájem. Jelikož tento účel je zprostředkován tím, co je obecné, jež se jim tudíž jeví jeho prostředek, …“ (Tamtéž, s. 223.)

společnosti.

Máme-li totéž říci jazykem postmarxismu, je stát a jeho politika výsledkem boje o hegemonii, u kterého na rozdíl od boje třídního není jisté, jak dopadne, neboť výsledek boje je tzv. kontingentní a nikoli nutný. Postmarxisté tedy berou zpět do hry první, „liberální“ moment vůle, svobodu jako možnost se rozhodnout. Avšak tento rozdíl mezi novým a starým marxismem je rozdíl v rámci jednoho a téhož pohledu na stát „zdola“ - ze strany občanské společnosti. Pohled je to jednostranný a tedy nepravdivý. Stát ve skutečnosti totiž není tím, čím se „zdola“ jeví, protože to, co se jeví, postihuje pouze jeden moment ideje státu, v němž se idea vyčleněná ze sebe do svých rozdílů ustanovuje znovu jako jednota. Co by šlo z marxistické kritiky státu začlenit do Hegelovy koncepce státu, je ten její poznatek, že buržoazní stát není vpravdě skutečný, protože se ze svých rozdílů nevrací do sebe a nepředstavuje tak do sebe uzavřený sebevztah čili kruh. Například proto, že neřeší fenomén chátry (Pöbel), které následkem toho chybí materiál k tomu, aby jej svou prací ozvláštnila a zajistila si tak realizací svého zvláštního zájmu prostředky k subsistenci, čímž by státu umožnila, aby se skrze tuto ozvláštněnou vůli vracel do sebe a smířil tak její zvláštní zájem se zájmem obecným.

Jelikož pravda toho, co se jeví (např. státu), je poznatelná jedině spekulativně, budiž za výchozí předpoklad poznání pravdy bráno pochopení Hegelovy spekulativní teze, že rozumné je skutečné a skutečné je rozumné.

„[Například tato – T. K.] filosofická věta, právě že je větou, vzbuzuje mínění, že běží o obyčejný vztah mezi subjektem a predikátem, o obvyklé chovaní našeho vědění. Toto chování a mínění, jež z něho vyplývá, ruší však vlastní filosofický obsah věty; mínění se dovídá, že je to míněno jinak, než ono to mínilo; a tato oprava jeho mínění nutí vědění, aby se k větě vrátilo znovu a pochopilo ji nyní jinak.“[124]

Právě proto, že větu rozvažování pochopilo jako obyčejnou větu, stala se pro něj tolik iritující. Následkem toho ji lze i triviálním způsobem vyvrátit: stačí letmý pohled z okna na to, co existuje, jež zpravidla nejeví moc známek rozumnosti, aby ji rozvažování okamžitě prohlásilo za očividný nesmysl. Rozvažování dělá tu chybu, že z celku, který dává svým částem punc pravdivosti, vytrhává určitou část, kterou třeba zná a vidí a kterou pak podrobuje jednostranné subjektivní kritice, na jejímž základě si dělá dodatečný úsudek o celku, jehož nerozumnost – například podle Nietzscheho – je tím přesvědčivě dokázána:

„Že svět *není* ztělesněním věčné rozumnosti, lze definitivně dokázat tím, že ten *kousek světa*, který známe – mám na mysli náš lidský rozum -, přespříliš rozumný není. A jestliže není *on* neustále a dokonale moudrý a racionální, nebude takový ani zbytek světa; tedy platí závěr minori ad

[124] HEGEL, G.W.F. *Fenomenologie ducha*. Praha: ČSAV, 1960, s. 86.

majus, a parte ad totum, a to naprosto přesvědčivě.“[125]

Tento důkaz zní „naprosto přesvědčivě“ leda tak rozvažování, pro které je celek světa sumou jeho částí, pročež je lze z celku jednoduše vytrhávat a po jejich použití (posouzení) zase vracet zpět. Takto chápaný celek, respektive vztah celku a jeho částí je agregát, což je celek protikladný organickému celku, v němž platí, že část nelze myslet samostatně bez vztahu k celku. Tuto bytostnou provázanost zvládá myslet jedině spekulativní myšlení, proto také jedině jemu dává věta o rozumnosti skutečnosti smysl. Nerozumí ji totiž jako konstatování, ale jako postulátu, který by mohl znít: mysli celek tak, abys jej myslel jako rozumný. Část sama o sobě vytržená z celku vypadá samozřejmě nerozumě. Ale o to tady není spor! Spor pak nakonec není ani o tom, zda je oprávněné jen tak ledabyle zasazovat část zpět do celku a soudit celek podle jeho části. Co však z hlediska spekulativního myšlení sporné je, zda z částí poskládaný celek je vskutku celek. Hegel by tedy na výše uvedenou citaci Nietzschemu odpověděl, že svět, který má na mysli a který je prý „naprosto přesvědčivě“ nerozumný, není žádný skutečný svět tvořící celek v silném slova smyslu, ale zmíněný agregát. Celek v pravém smyslu nevzniká sčítáním, ale na základě spekulativní úvahy znějící asi takto: jak má svět být poznáván, aby byl poznán jako rozumný a aby následkem toho svým jednotlivým existujícím částem dával skutečnost, tedy rozum. Část čili onen Nietzschův „kousek světa“ odtržený od celku světa je z definice nerozumný, když právě celek světa je to jediné, co je rozumné. Proto tento Nietzschův důkaz minori ad majus, že celek se nerozumný, nic nedokazuje.

Tato chyba oddělující část od celku - jako by na něm byla nezávislá a nejednalo se vlastně o část – má svůj původ v jiné chybě, totiž ve ztotožnění existujícího se skutečným. To znamená existující část (tj. viditelný kousek světa) je vyňata z celku, protože je chápána jako to skutečné. Smysl Hegelovy věty o rozumnosti skutečnosti tedy spočívá v tom, že má čtenáře podnítit k rozlišení skutečného od existujícího a zastavit „strojovitý“ postup rozvažování vyvoláním myšlenky, že ne vše, co je, *má* skutečnost a že je řada věcí, které existují jen tak nahodile z libovůle, pročež nelze na základě jejich nerozumné existence usuzovat, že i celek je nerozumný.

Existují jinými slovy věci, které neodpovídají svému pojmu. Například mrtvé tělo je pořád ještě existující tělo, ale hnije, protože je to jsoucno bez pojmu.[126] Věci tedy pomíjí, jakmile přestanou odpovídat své rozumové podstatě. Minulé se tudíž stalo minulým, protože se ukázalo něčím nerozumným, respektive neadekvátním svému pojmu. Dějiny tím pádem nemohou být ničím jiným než dějinami rozumu, který se v nich poznává.

[125] NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, příliš lidské: kniha pro svobodné duchy*. Praha: Oikoymenh, 2010, s. 141.
[126] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992, s. 61.

Rozum je poznatelný (4.8.)

Vidíme, že rozum, o němž je zde řeč, nemůže mít význam něčeho subjektivního, jako tomu bylo ještě u Fichta, za což byl ze strany Hegela i Schellinga kritizován. Rozum je zde naopak něčím poznatelným a tedy objektivním. Subjektivní rozum je takový rozum, který přírodu, respektive druhou přírodu, svým teoretickým či praktickým výkonem sice produchovňuje, ale neproduchovňuje ji způsobem, že ji poznává jako v sobě rozumnou, nýbrž ji naopak poznává jako něco samo o sobě nerozumného, co je rozumu cizorodé a co se tím pádem rozumným teprve stává, pokud je tomu dodán rozum zvnějšku. Jméno pro to, čemu musí být rozum teprve dodán, neboť to nemá svůj vlastní, je stroj neboli mašina, jež představuje (zvnějšku) složený celek, což je onen agregát složený ze samostatných částí, které s celkem nejsou provázané imanentním účelem, ale účelem vnějším.

Toto vnějškové, subjektivní pojetí rozumu má své důsledky, například v mašinistickém pojetí přírody, které u Fichta kritizoval Schelling a které je logickým vyústěním základní otázky transcendentálního idealismu, totiž otázky, jak dedukovat přírodu z inteligence.[127] Ve svém Systému transcendentálního idealismu Schelling implicitně kritizuje jednostrannost transcendentální filosofie, když ji doplňuje o základní úlohu filosofie přírody, která zní, „jak přistupuje k přírodě inteligentní jsoucno, či jak přichází příroda k tomu, aby byla předmětem představy?“[128] Úlohou filosofie přírody je dedukovat inteligenci z přírody, což znamená položit otázku, jak má být příroda poznávána, aby v ní byly poznány rudimentární formy rozumu a duchovna, neboli aby byla poznána jako organismus, který má rozum a účel v sobě. Takového poznaní je však možné dosáhnout jedině spekulací, která není subjektivní jako u Fichta, ale která je objektivní.

Přechod od subjektivní spekulace k té objektivní, respektive od Fichtovy filosofie k Schellingově filosofii přírody Hegel cenil a představoval pro něj poslední krok v dějinách filosofie před jejich završením. Schelling totiž „v přírodě prokazoval formy ducha“[129] a touto objektivní spekulací otevřel prostor k překonání nedostatků tzv. subjektivního idealismu, aniž by se upadlo zpět k takzvanému dogmatismu (tj. před Kanta). Hlavní nedostatek takzvaného subjektivního idealismu pak spočívá v neudržitelné teleologii, podle níž věci existují potud, pokud jsou produchovňovány rozumem, což vyznívá vskutku nerozumně, pakliže rozumem máme na mysli subjektivní rozum. Vybízí totiž k otázce, kterou Fichtovi v jednom dopise položil Schelling, zda si

[127] „Věta, že věci existují mimo nás, bude pro transcendentálního filosofa též jistá jen na základě identity s větou: Já jsem.“ nebo „Vyjít od subjektivna jako prvotního a absolutního a objektivno z něho nechat vzniknout.“ (SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Systém transcendentálního idealismu.* Praha: Oikoymenh, 2014, s. 15.)
[128] Tamtéž, s. 15.
[129] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Dějiny filosofie III*. Praha: Academia, 1974, s. 480.

vskutku myslí, že světlo existuje proto, aby lidé, jež spolu mluví, na sebe i viděli.[130] Příroda je v důsledku redukce rozumu na subjektivní dispozici člověka stavěna do nepřekonatelného protikladu k člověku, jenž pak nikdy nemůže dojít ke smíření s přírodou, protože ji redukuje na trpný materiál, který lze donekonečna (tj. do špatného nekonečna) produchovňovat.

Ale naproti tomu filosofie objektivního rozumu tvrdí, že přírodu nelze chápat jako mašinu, která trpně čeká, až ji člověk svým rozumem „osedlá“, jako by snad pouze osedlaný kůň byl rozumný kůň či s trochou nadsázky pouze mrtvý indián byl rozumný indián, protože do něj nelze vložit rozum.[131] Dokladem toho je sama příroda, respektive poznatky o přírodě, které přinesla kvantová fyzika. Kvantový mikrosvět totiž zastavil další postup vkládání lidského rozumu do přírody. Uveďme dvě interpretace, jakými lze toto zastavení postupu lidského poznání vpřed vysvětlit. Ta Einsteinova vychází z představy, že svět je mašina, která je již (od boha) hotová a čeká, až bude poznána. Tudíž každá epistemická hranice je jen zdánlivá a je pouze otázkou času než bude stejně jako všechny předchozí prolomena. Zdánlivá jinými slovy znamená, že není skutečná; tudíž z ní nevyplývají žádné ontologické důsledky a není nutné na jejím základě revidovat představu o přírodě jako celku. Příroda je totiž hotová a její vytváření je již dokončeno. Oproti tomu (ontologicky zajímavější) kodaňská interpretace kvantové mechaniky (Niels Bohr aj.) považuje tuto epistemickou hranici za skutečnou, tudíž za hranici samotné přírody. Proto z této hranice plynou důsledky pro přírodu, resp. pro poznání, které o přírodě máme a které bytostně podmiňuje to, jak příroda vypadá. Například to, zda bude nebo nebude ekologická krize překonána. Pochopení epistemické hranice jako skutečné má ten ontologický důsledek, že příroda je ve své podstatě duchovní, protože spekulativní výklad říká, že za hranicí našeho poznání už není žádný další hotový přírodní materiál, který trpně čeká, až bude (časem) poznán a produchovněn. Za hranicí nic makavého není, jelikož je tam prázdno pro duchovno, resp. pro spekulativní poznání přírodních jevů. Abychom však nesklouzli k subjektivní spekulaci, nesmíme tuto epistemickou hranici chápat subjektivně jako by byla naším výtvorem, protože pak bychom to byli my lidé, kdo by měli tu výsadní pozici produchovňovat přírodu a kdo by měli to privilegium kolonizovat přírodu svým subjektivním rozumem. Proto je zásadní onu hranici pochopit jako objektivní čili tak, že je kladena

[130] „It is sufficiently known to me in what small region of consciousness nature might fall according to your idea of it. It has for you absolutely no speculative significance, only a teleological one. But should you actually be of the opinion, e.g. that there is light only so that rational beings when they talk to one another can also see each other, and there is air only so that when they hear each other they can also speak to one another? (SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von, Johann Gottlieb FICHTE, Michael G VATER a David W WOOD. *The philosophical rupture between Fichte and Schelling: selected texts and correspondence (1800-1802)*. Albany: State University of New York Press, 2012, p. 64.)

[131] „Slabost amerického naturelu byla hlavním důvodem toho, že do Ameriky byli na práci přivezeni černoši. Černoši jsou pro evropskou kulturu totiž daleko vnímavější než indiáni. Jeden anglický cestovatel uváděl příklady, že černoši se stali schopnými duchovními, lékaři atd. - jeden černoch jako první objevil možnost použití chininové kůry - zatímco znal jen jednoho domorodce, který šel studovat, ale brzy zemřel na nadměrné požívání pálenky.“ (HEGEL, G. W. F. *Filosofie dějin*. Pelhřimov: Nová tiskárna, 2004, s. 60.)

samotnou přírodou, která tím pádem sama sebe produchovňuje, jako by byla v sobě rozumnou.

Teprve o takto poznané přírodě můžeme tvrdit, že je vskutku organismem, protože organický proces (tj. život) je zniterňování vnějších rozdílů. A toto zniterňování není nic jiného než ono produchovňování. Vnější rozdíl je totiž zvnitřněn tím, že není poznán jako čistě objektivní a vnější, nýbrž jako relativně vnější, který má podstatu v tom, jak je poznáván, tedy v duchovnu. Zvnitřněný rozdíl je subjektivizovaný vnější rozdíl. Aby tedy jinými slovy byl rozdíl zniterněn, musí organismus klást limity vlastního poznání jakožto limity věci samé. Tím je věc jakožto vnější rozdíl zniterněna. Pokud by totiž organismus chápal limity poznání pouze v subjektivním smyslu, nikdy by nemohl vnější rozdíl zvnitřnit, protože podstata rozdílu by následkem toho nespadala do duchovna, ale do cizorodé hmoty. Organismus vlastně ani nemůže jinak, než klást limity vlastního poznání jako objektivní, přestože on sám, když to dělá, zpravidla neví, že to dělá. Jako by objektivní limity kladl nevědomě, neboť pro vědomí organismu, pokud vědomí má, jsou limity něčím subjektivním, něčím pro něj. Organismus se tedy má pozvednout od toho, co míní, k tomu, co ve skutečnosti dělá, totiž že limity jeho poznání jsou limity věci samé.

Totéž je v úvodu Fenomenologie ducha vyjádřeno slovy, že bytí předmětu pro vědomí čili vědění, které vědomí o svém předmětu má, a bytí předmětu pro sebe, které je nezávislé na něčem jiném čili pravda, představuje sice rozdíl, ale rozdíl, který je imanentní vědomí.[132] „V tom tedy, co vědomí uvnitř sebe prohlašuje za bytí o sobě či za pravdu, máme měřítko, které vědomí samo vytyčuje, aby jím měřilo své vědění.“[133] Pokud pak vědění předmětu neodpovídá, zdá se, „že vědomí musí své vědění změnit, uzpůsobit je tak, aby odpovídalo předmětu, avšak změnou vědění mění se mu vskutku i předmět sám …“[134] Zda vědění odpovídá svému předmětu či nikoli, to je zkouška, která, jak píše Hegel, však není pouze zkouškou vědění, nýbrž i zkouškou měřítka. Pokud vědění spolu s měřítkem ve zkoušce neobstojí, vědomí proto „vzniká nový pravdivý předmět“,[135] neboť měřítko vědění je pravdou předmětu. Tento vznik nového předmětu Hegel pak definuje jako zkušenost.[136]

Fenomenologie jakožto věda o zkušenosti vědomí je pak procesem zniterňování[137] vnějšího rozdílu neboli proces, v němž vědomí zniterňuje vnější předmět způsobem, že na něm učiní

[132] „ … bytostně důležité je však, abychom se drželi po celou dobu zkoumání toho, že oba tyto momenty, pojem a předmět, bytí pro jiné a bytí o sobě spadají do samotného vědění […] pojem a předmět, měřítko a to, co jím máme prozkoumati, jsou přítomny ve vědomí samém …“ (Hegel: Fenomenologie ducha, s. 101.)
[133] HEGEL, G.W.F. *Fenomenologie ducha*. Praha: ČSAV, 1960, s. 101.
[134] Tamtéž, s. 102.
[135] Tamtéž, s. 102.
[136] Tamtéž, s. 102.
[137] Toto zniterňování by ještě pouze snad rozvažování mohlo připomínat proces subjektivizace v smyslu procesu protikladného postupu vědění k objektivitě (tj. k absolutnímu vědění). Právě překonáváním vnějšího rozdílu se vědomí zbavuje toho subjektivního, co je na jeho vědění tím partikulárním, neboť tímto zniterňováním se zbavuje všeho toho svého, co kladlo do zásvětí jako podstatu bytí.

zkušenost a že následkem toho mu předmět „přestává býti o sobě a stává se mu takovým, který jen *pro ně* je *o sobě* …“.[138] Jelikož rozdíl mezi tím, čím je předmět pro vědomí a čím je o sobě, není vědomí vnější, nejsou tímto rozdílem vytyčeny subjektivní limity poznání, nýbrž limity objektivní. Například vědění o předmětu jménem příroda, které máme díky kvantové mechanice, by mělo být pochopeno jako objektivní limit kladený přírodou samotnou čili toto vědění by mělo být interpretováno tak, že neodpovídá mechanickému pojetí přírody, které říká, že příroda je hotový již vytvořený mechanismus. Učinit zkušenost na předmětu jménem příroda na základě vědění získané kvantovou mechanikou by pak znamenalo poznat přírodu jako o sobě duchovní, což na rozdíl od Nielse Bohra Einstein neudělal.

Učinit zkušenost a tak učinit svět něčím duchovním je jen spekulativním vyjádřením principu, kterým se řídí „reálný“ život a který je vystižen známou metaforou tzv. filosofie života: „Co mne nezahubí, sílí mne“.[139] Ta by se možná nestavěla tak příkře ke spekulativnímu myšlení, pokud by věděla, že tak jako jí jde i spekulaci o poznání pravdy reálného života.[140] Přece to, co mě nezahubilo, mě nezahubilo proto, že jsem to zniternil a poznal to jako rozdíl, který je mým rozdílem. Co mě nezahubilo, mě posílilo, protože jsem na tom učinil zkušenost, řekl by Hegel. Například očkování by stěží mohlo fungovat a posílit organismus, pokud by jeho principem nebylo zniterňování vnějšího rozdílu. Pokud by tedy organismus nedokázal jedovatou látku rudimentárně (podvědomě) poznat, vytvořit si vůči ní protilátky a tak skrze tuto negaci negace (protijed jakožto negace jedu, který je sám negací) se stát imunním či alespoň odolnějším a silnějším, pak by očkování organismus zabilo, místo aby jej posílilo.

Kritika státu založeného na rozvažování (4.9.)

Stejné jako s přírodou je to i s druhou přírodou, jejíž podstatou je rovněž duchovno.[141] Avšak spekulativní poznání systému práva jako „říše uskutečněné svobody“ a jako „svět ducha zrozený z něho samého“[142] je v jistém ohledu obtížnější než spekulativní poznání přírody, protože rozvažování s naprostou sebejistotou poznává systém práva jako říši uskutečněné svévole a nikoli svobody. Zmíněná Schellingova výtka Fichtovi, že světlo a ostatní přírodní jevy pojímá, jako by tu byly jen kvůli člověku, je nanejvýš přesvědčivá, avšak uplatníme-li ji mutatis mutandis na systém práva,

[138] Tamtéž, s. 102.
[139] NIETZSCHE, Friedrich. *Soumrak model, čili, Jak se filosofuje kladivem.* Olomouc: Votobia, 1995, s. 8.
[140] Vnějším důkazem budiž to, že „na jednom místě svého frankfurtského rukopisu použil Hegel nejprve terminy 'sebevědomí' a 'čisté sebevědomí', které později přeškrtl a nahradil termíny 'život' a 'čistý život'. Ať už měl pro tuto změnu jakékoliv konkrétní důvody, jedna věc je zřejmá: Hegel při použití těchto termínů váhal. Toto váhání interpretuji tak, že Hegel má na mysli určitý fenomén, a není si jist, který z obou termínů je vhodnější pro jeho označení.“ (v : KARÁSEK, Jindřich. *Metoda jako sebevztah pojmu*. *Filosofický časopis*, roč. 61, 2013/5, str. 700.)
[141] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992, 43.
[142] Tamtéž, s. 43.

není zdaleka tak průkazná.

Uvažujme např. modelovou situaci, že by nějaké rozvažovací teorii zaobírající se státem bylo vytknuto chápání státu jako instance, která je tu jen kvůli „obyčejnému“ člověku, tj. kvůli plnění zvláštních účelů definovaných občanskou společností. Zdá se totiž naprosto očividné, že kvůli ničemu jinému tu stát není – či spíše – by být ani neměl. Stát je přece mašina či nástroj,[143] jelikož vznikl na popud zvláštního zájmu, který se nachází v občanské společnosti, z čehož vychází jak společensko-smluvní, tak marxistická i postmarxistická teorie o státu. Jednou je stát výsledek smlouvy, po druhé derivát třídního boje, po třetí boje o hegemonii, ale pokaždé rezultát zvláštních zájmů, které mají svůj původ v občanské společnosti. Stát je každou z těchto teorií poznáván vnějškově (obdobně Fichte poznával přírodu), protože je poznáván „zdola“. Následkem toho je nutně něčím negativním; a to i v případě, že výsledkem tohoto negativního poznání je pozitivní hodnocení státu, jako když se například řekne, jak je dobré, že stát zajišťuje pořádek v ulicích. Negativně poznaný stát je definitorně státem nouzovým. Tak nazval Hegel stát plnící nouzové účely vzniklé z popudu občanské společnosti, když zjišťuje, že se musí nějak regulovat. Takzvaný nouzový stát je stát, který není poznáván, jak má, jako sám o sobě pozitivní a v sobě rozumný organický sebeúčel, nýbrž jako to, co je rozumné, respektive nerozumné s ohledem na rozum panující v občanské společnosti, tedy s ohledem na rozvažování. Hegel to v §183 vyjadřuje takto:

„Sobecký účel ve svém uskutečnění, takto podmíněný obecností, zakládá systém všestranné závislosti, takže subsistence a blaho jednotlivce a jeho právní existence jsou spjaty se subsistencí, blahem a právem všech, na tom založeny a pouze v této souvislosti skutečné a zajištěné. — Tento systém lze zprvu považovat za vnější stát, — za nouzový a na rozvažování založený stát.[144]

Na rozvažování založený čili vnějškově poznávaný stát je odlišný od státu poznávaného spekulativně, tj. podle pojmu. „Tento rozdíl“ v poznání státu, jak podotýká Hegel, „je velice důležitý a […] je třeba [jej] mít na zřeteli.“[145] Dle Hegela totiž:

„Zkoumat v čase se jevící vystupování a rozvíjení právních určení, toto čistě dějinné úsilí, jakož i poznání rozumné konsekvence, která pochází z jejich srovnání s již danými právními vztahy, má ve své vlastní sféře svou zásluhu a své ocenění a stojí vně vztahu k filosofickému zkoumání, pokud se totiž vývoj z historických důvodů sám nezamění s vývojem z pojmu a pokud se dějinné objasnění a ospravedlnění nerozšíří do významu oprávnění, které je platné o sobě a pro sebe.“[146]

Pakliže není stát poznáván filosoficky, ale rozvažováním, nejde podle Hegela ani tak o

[143] Za povšimnutí stojí dvojí: jednak, že základem slova „nástroj“ je „stroj“, tedy cosi neduchovního a mechanického, a jednak, že slovo „nástroj“ snad lépe než jeho slovní základ vystihuje jeho podstatu, neboť „stroj“ je totiž vždy „na něco“ a účel stroje stojí vůči němu vně.
[144] Tamtéž, s. 220.
[145] Tamtéž, s. 39.
[146] Tamtéž, s. 38-39.

poznání jako spíše o objasňování státu, tedy o objasňování historických okolností vzniku státu. Přičemž rozvažování často mylně předpokládá, že zdůvodnění státu z okolností představuje pravé zdůvodnění a poznání toho, co to stát ve skutečnosti je. Pokud nebude odlišen stát vzniklý z vývoje pojmu od státu vzniklého z vývoje historických okolností, pak nepůjde na existujícím státu určit „bytostné momenty jeho existence".[147] Jelikož na takto vnějškově poznaném státu nelze určit, co je na něm afirmativní a pravdivé, sklouzává rozvažování k jeho vnějškovému hodnocení: buď shledává stát za špatný, protože „kvůli jednotlivým stránkám zapomíná na samotný vnitřní organismus státu", anebo jaksi omylem a nevědomky rozvažování ve svém negativním hodnocení existující stát paradoxně obhajuje. Když totiž rozvažování splývá to skutečné s tím existujícím, omylem může lehce sklouznout k obhajobě i toho státu, který nesplňuje ani ty nejmenší nároky rozumu. Například otrokářský stát nebo římské rodinné právo vypadají s ohledem na dobové okolnosti celkem rozumě, přestože jde o instituty ve své podstatě nerozumné. Je to obdobné, jako když s ohledem na dnešní okolnosti (tj. na globální ekonomiku) je obhajována nerozumná politika neoliberálního státu, například politika tzv. úsporných opatření nebo daňové konkurence. Z důvodu vnějškového poznání je neoliberální stát z jedné strany odsuzován a ze strany druhé obhajován.

Navíc, pakliže se ve své podstatě nerozumný stát jako ten otrokářský stane minulostí, vzniká dojem, že se stal minulostí jen proto, že okolnosti, z nichž byl objasňováním odvozen, pominuly. Přesvědčeno tímto svým dojmem se pak rozvažování vysmívá tvrzení spekulativní filosofie, podle níž daný stát přestal existoval proto, že byl objektivním rozumem, jemuž vládne světový duch, poznán jako nerozumný, což znamená, že skrze něj prohlédl a uviděl skrze něj sebe sama, čímž bylo to nerozumné a to pouze existující (tj. to zrůdné) na otrokářském státě takříkajíc odhozeno na smetiště dějin.

Vyjdeme-li proto z tohoto spekulativního stanoviska, že je to duch přítomný v dějinách, který je jejich hybatelem, respektive vyjdeme-li z Hegelovy koncepce dějin, že dějiny jsou dějinami stupně vědomí svobody, pak musí platit, že v neoliberálním státě, má-li taktéž patřit minulosti, je nutno poznat to rozumné, přičemž tím rozumným musí být důvod, proč překonal stát, který mu předcházel, tedy tzv. silný sociální stát. Tím objektivním důvodem překonání poválečného státu na Západě je, že na něm tím nerozumným světový duch poznal to, že stát nemá zaopatřovat individua, která neustojí dynamiku občanské společnosti, protože tím, jak píše Hegel, jde stát „proti principu občanské společnosti a pocitu samostatnosti a cti individui této společnosti".[148] Tím nerozumným na neoliberálním státu je pak to, že nerozumnost státu sociálního překonal prostým škrtnutím

[147] Tamtéž, s. 280.

[148] „Kdyby se kladlo na bohatší třídu přímé břemeno udržovat masy směřující k chudobě na stavu jejich řádného způsobu života nebo kdyby se v jiném veřejném vlastnictví (bohatých nemocnicích, nadacích, klášterech) nalézaly přímé prostředky, byla by subsistence chudých zajištěna, aniž by byla zprostředkována prací, což by bylo, proti principu občanské společnosti a pocitu samostatnosti a cti individui této společnosti." (Tamtéž, s. 266.)

sociálních výdajů a zvýšením dynamiky občanské společnosti namísto toho, aby ji snížil. Pokud by to udělal, individua by si sama zvládla zajistit v občanské společnosti prostředky ke své subsistenci a neklesala by ke smýšlení chátry či by nebyla například nucena si nerozumně zajišťovat subsistenci na úkor rodiny jakožto základu státu.

Jelikož objasňování budí dojem, že zánik něčeho je způsobem zániken vnějších okolností, vzniká pak potřeba nového zdůvodnění, pakliže to „něco“ nezanikne, jak má, spolu se svými okolnostmi a navzdory jejich pomíjivosti to „něco“ trvá dál. Například z této potřeby napsal Palacký spis *Idea státu rakouského.* Idea pro něj znamená jednoduše důvod jeho existence a ten jednou spatřoval v nutnosti postavit „proti Turecké povodni hráz“, po druhé v potlačování vlivu osvícenství („zamezovati pokrok tak zvané reformace církevní“[149]) a po třetí ve spravedlivé národností politice (federace a nikoli dualismus). Co je zdůvodněno z okolností, je proto neustále vystaveno riziku, že jednou zůstane bez jakékoli opory trčet jako kůl v plotě.[150]

Svou nedostatečnost objasňující rozvažování dokonce přiznává, pokud se v pomíjivém snaží poznat věčné principy, jakým je například třídní boj marxistů nebo latentně přítomný přirozený stav, který předpokládali teoretici zakládající stát na společenské smlouvě. Ale tím se nedostatečnost objasňování neřeší, jelikož v obou případech zůstávají východiskem historické okolnosti, ze kterých je buď abstrakcí získán přirozený stav anebo „materialistickou“ analýzou třídní boj. Obojí pak supluje podstatu státu. Má-li stát podstatu v přirozeném stavu, je jeho důvodem existence vyjití občanské společnosti z nouze přirozeného stavu. Má-li stát naopak podstatu v třídním boji, nemůže být jeho důvodem to, že slouží jako nástroj třídní diktatury. Ale to není způsob, jak od toho pomíjivého a konečného dojít k tomu věčnému a nekonečnému. Nekonečno extrahované z konečného je konečnem podmíněné a tudíž žádným pravým nekonečnem není. Je-li takové polovičaté nekonečno poznáno jako podstata státu, stát se tím pádem stává rukojmím konečných zájmů, tedy zvláštních zájmů svévole.

Právě proti tomuto důsledku rozvažování držící stát takříkajíc při zemi je, jak se domnívám, mířena Hegelova věta, že to, „že existuje stát, je působení boha ve světě.“[151] Na její podporu vystupuje vědění, které nám o státu přinesla mj. Velká francouzská revoluce či kolaps východního bloku. Tyto historické příklady vyvrací rozvažovací poznání státu redukující stát na něco, co je konečnem podmíněné. Poukazují totiž na meze společensko-smluvní a marxistické vědě o státě. Smluvní teorie, je-li smlouva definována tak, že představuje zvláštní zájem, který je všem jednotlivým zvláštním zájmům společný, není s to v rámci této své definice vysvětlit, jak je

[149] PALACKÝ, František. *Idea státu rakouského.* Olomouc: Univerzita Palackého, 2002. [online]. [cit. 2015-04-27]. Dostupné z: http://cs.wikisource.org/wiki/Idea_st%C3%A1tu_rakousk%C3%A9ho .
[150] Nemělo by nás proto překvapovat, že jako kůl v plotě zůstal trčet právě Milouš Jakeš, protože socialistické státy na Východě nebyly zdůvodňovány pojmem, nýbrž byly objasňovány.
[151] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992, s. 280.

revoluční teror státu či pozoruhodný fenomén podezřívání vůbec možný. Z hlediska této teorie je nemožné vysvětlit negativní vztah státu nejen ke kontrarevolučním zájmům, ale i k těm zájmům, které byly vůči revoluci lhostejné. Nebo Sieyesovu odpověď, že třetí stav je Vším.[152] Zkrátka pro vědění o státu „poskytnuté" Velkou francouzskou revolucí neexistuje ve smluvních teoriích teoretický prostor. Nemají vysvětlení toho, jak část může zastupovat celek, protože smlouva zakládající stát představuje přece společnou vůli *všech* zvláštních zájmů.
Vposledku nám není schopen Francouzskou revoluci vysvětlit ani Rousseau; to však pouze za předpokladu, že jej bereme za teoretika společenské smlouvy a jeho známou *volonté générale* budeme považovat nikoli za vůli obecnou, ale spolu s Hegelem za vůli společnou[153], jejímž východiskem je jednotlivá zvláštní vůle a základem zájem společný *všem* jednotlivým zájmům. Pakliže však Rousseaovo rozlišení obecné a společné vůle shledáme za imanentní moment jeho filosofie, pak sice nadále platí výše uvedená teze, že Francouzská revoluce není z hlediska smluvních teorií vysvětlitelná, ale Rousseau nesmí být brán za jedno z jejích představitelů, čemuž nasvědčuje fakt, na nějž upozorňuje Steven B. Smith, že u Rousseaua na rozdíl od Hobbese dochází k transformaci lidské přirozenosti.[154] Nebo poslední možností je brát Rousseaua na základě jeho definice smlouvy, z níž vzchází nikoli vůle společná (vůle všech, „ volonté de tous"), ale vůle obecná, jako smluvního teoretika sui generis, přičemž zůstává otázkou, zda takto jím definovaná smlouva je vskutku ještě smlouvou.

Rovněž i marxistická teorie má svá omezení. Její interpretace Francouzské revoluce jako buržoazní revoluce je známá a na rozdíl od předešlé teorie si lehce poradí s otázkou, jak je možné, že část zastupuje celek, protože část chápe jako třídu, která skrze stát jako svůj nástroj předstírá, že zastupuje celek. Ovšem třídní analýza naráží na své meze, pokud má vysvětlit zánik států reálného socialismu. Je příznačné, jak zmiňuje Žižek, že důkladné kritice států východního bloku se marxismus vyhýbal. Například skutečnost, že třídní boj samovolně neustál poté, co byl nástroj třídního panství (tj. stát) odebrán buržoazní třídě, ale naopak se postupně zostřoval (stalinismus), lze

[152] SIEYÈS, Emmanuel Joseph a Michael SONENSCHER. *Political writings: including the debate between Sieyès and Tom Paine in 1791*. Indianapolis, Ind.: Hackett Pub. Co., c2003, p. 94.
[153] „Pokud jde o hledáni tohoto pojmu, měl Rousseau zásluhu v tom, že stanovil princip, který je nejen svou formou (jako třeba pud sdružování, božská autorita), nýbrž i obsahem myšlenkou, a sice myšlením samotným, stanovil totiž vůli za princip státu. Avšak tím, že pojal vůli jen v určené formě jedinečné vůle (jako potom Fichte) a obecnou vůli nikoli jako to, co je ve vůli o sobě a pro sebe rozumné, nýbrž jen jako to, co je společné, co pochází z této jedinečné vůle jakožto vědomé, stává se sjednocení jednotlivců ve státě smlouvou, jejímž základem je tudíž jejich libovůle, mínění a dle libosti daný, výslovný souhlas, a z toho vyplývají další pouze rozvažovaní konsekvence, rušící to, co je o sobě a pro sebe božské, a jeho absolutní autoritu a majestát." (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992, s. 275-6.)
[154] „The social contract is not, then, merely a juridical device, as it was for Hobbes. It effects nothing less than a moral transformation of human nature. Unlike Hobbes's egoistic calculators, who remain more or less the same after the contract as they were before, for Rousseau, " this act of association creates a moral and collective body . . . receiving from this act its unity, its common self, its life, and its will." (SMITH, Steven B. *Hegel's critique of liberalism: rights in context*. Chicago: The University of Chicago press, 1989, p. 90.)

sice ještě interpretovat tak, že stát není nástroj diktatury buržoazie, ale také diktatury proletariátu. Co však již vysvětlit nelze, je, že proletářský stát zkolaboval poté, co za Brežněvovy éry ustoupil od třídního boje. Ten byl nejprve veden na vnitřní frontě (stalinismus), za Chruščova pak přešel na frontu vnější, zahraniční (viz heslo „dohnat a předehnat" kapitalistické státy), ale poté, co na třídní boj stát rezignoval (éra Brežněva[155]), začal kolabovat. Vypadá to, jako by stát ztratil důvod své existence, jakmile třídní boj ustál a nebylo co smiřovat. Což však není stvrzením toho, jak se by vychytralému rozvažování mohlo zdát, že stát má v třídním boji (tj. v tom konečném) svou podstatu, ze které je odvozen, protože pak by ji nemohl zrušit a de facto tak spáchat sebevraždu. Je to stejné jako u člověka, jemuž přece vlastní tělo nemůže být podstatou, když je schopen sebevraždy.

Pokud historický jev v současnosti známý také jako kolaps východního bloku budeme chápat za rozklad státu zevnitř z důvodu utichnutí třídního boje, pak nutno podotknout, že s tímto jevem marxistická teorie počítá. Tento jev se u Marxe vyskytuje pod označením komunismus. Chápáno spekulativně lze proto kolaps zemí na Východě brát za uskutečnění ideje komunismu. Chápáno spekulativně se za Brežněva už nemluví o komunismu jakožto úběžníku, ke kterému společnost směřuje, nikoli z toho důvodu, že se na tento ideál rezignovalo, ale proto, že byl uskutečněn. Výhradně tímto spekulativním způsobem je vůbec možné pochopit, že komunismus je passé. Pakliže už tedy není tím, co má teprve přijít po konci kapitalismu, není ani důvodu se konce kapitalismu obávat.

Avšak pochopení komunismu jako něčeho minulého a nikoli budoucího je věc jedna. Věc druhá je pochopit tuto realizaci komunismu během rozpadu socialistických zemí jako vyvrácení základní marxistické teze o státu. Stát, jak marxistická teorie předpokládala, sice vskutku po utichnutí třídních protiv odumírá, jelikož však toho je možné dosáhnout výhradně prostřednictvím státu, což si Lenin ve *Státu a revoluci* uvědomil, je to stát, co je podstatou třídního boje a občanské společnosti a nikoli vice versa a co je proto překonáním této své zprostředkovanosti, což už však Lenin opomněl. Jinými slovy opomněl, že svým doplněním Marxe o jím nedořešenou otázku státu, vyvrátil základní Marxovu tezi o determinaci nadstavby základnou. Navzdory Leninovu přesvědčení, ale v souladu s jeho teoretickým doplněním Marxe je totiž stát ve skutečnosti tím, co je nutné, čili tím, co je překonání vlastní determinovanosti základnou. Jednostranné a chybné poznání

[155] „Brežněvovské vedení při revizi „dědictví" chruščovovské éry vyloučilo z „oběhu" také utopické vize o vybudování materiálně technické základny komunismu do roku 1980. Místo toho postupné vypracovávalo novou koncepci tzv. rozvinutého socialismu. Jejím hlavním tvůrcem byl zpočátku Fjodor Burlackij, i když v 70. letech na koncepci pracovalo velké množství teoretiků. Počátky soustavné teorie spadají do let 1967-1971, a právě 24. sjezd KSSS v roce 1971 konstatoval, že Sovětský svaz „vstoupil do etapy budování rozvinutého socialismu". O komunismu již nepadlo ani slovo." (VYKOUKAL, Jiří, Bohuslav LITERA a Miroslav TEJCHMAN. *Východ: vznik, vývoj a rozpad sovětského bloku 1944-1989*. Praha: Libri, 2000, s. 481.)

státu jako derivátu občanské společnosti teoreticky demonstroval Hegel; totéž pak socialistické země demonstrovaly prakticky. Ponaučení z „totalitárního“ století tedy zní: vrátit se k Hegelovu pojmu státu.

Jako by si však současná doba postkomunismu žádné ponaučení z „totalitárního“ století nevzala, když setrvává u liberálního či neoliberálního pojmu státu. Jako by přehlížela, že její „totalitární“ dědictví je logickým vyústěním vnějškového poznání státu a že je dědicem toho, čeho je zároveň příčinou. Vítězný liberální konec dějin představovaný Fukuyamou zůstane proto vládnoucím poznáním státu jen do té doby, do jaké zvládne ignorovat liberální původ totalitarismu, respektive do doby, než bude uznáno, že liberalismus jakožto určitá státní ideologie nemá právě dnes (tj. po zkušenosti s totalitarismem, která ještě nebyla učiněna) žádnou skutečnost, protože nepředstavuje imanentní kritiku toho, čeho je dědicem.

Jak má být stát poznáván (4.10.)

Stát vypadá jako mechanismus, je-li poznáván vnějškově, protože je poznáván jako nástroj v rukou zvláštního zájmu libovůle, respektive v rukou zájmu společného, který je tím, co mají jednotlivé zvláštní zájmy společné. Tak tomu ovšem podle Hegela není. Základem státu je pro něho totiž vůle, která je vůlí obecnou.

Tento rozdíl mezi společnou a obecnou vůlí je nanejvýš zásadní pro adekvátní poznání státu. Dokladem toho, že společný zájem individuí není totéž, co zájem obecný, je právě přirozený stav jakožto unikátní okolnosti, jež jsou nutně ahistorické, aby byl rozdíl mezi zájmem společným a obecným setřen. Jedině v přirozeném stavu vypadá jednání svévole jako svobodné a rozumné a společný zájem všech zvláštních libovůlí jako totožný se zájmem obecným.

Nabízí se samozřejmě kritika přirozeného stavu poukazující na to, že jde o fikci neodpovídající historickým okolnostem. Ale ta má krátké nohy, jelikož nahrazením fiktivních okolností za ty reálné není nijak zpochybněna ta základní teze, že stát je výsledek společného zájmu zvláštních vůlí. Touto takzvanou kritikou může být tato teze nanejvýš poopravena na tezi, že v „reálu“ nejde o společnou vůli všech zvláštních vůlí, ale o společnou vůli několika.

Oproti těmto kosmetickým opravám míří důkladná kritika přímo proti oné základní tezi, že stát je výsledek společné vůle. Že tomu tak není, je naznačeno právě onou potřebou zvláštní vůle rekonstruovat přirozený stav. Touto zpětnou racionalizací svého jednání implicitně stvrzuje to, co by její pomocí chtěla vyvrátit, totiž to, že jednala svévolně. Proto vyvracet subjektivní pochyby o nahodilosti vlastního jednání je pravdou svévolného jednání. Právě svým zpětným obratem k obsahu zvláštní vůle přiznává, že determinující obsah ignorovala, když jednala, a že nevěděla, co

dělá, když konala.

Tato potřeba dodatečné racionalizace je pak vyvolána tím, že se zvláštní vůle ve výsledku svého jednání nepoznává. Pokud má být výsledkem jejího jednání stát, pak jej poznává jako něco jí nepřirozeného, cizorodého či vnějšího, co jako vnější donucující moc stojí nad ní, přičemž jako osvícená jistě ví, že tento vnější stát nemůže být zcela cizí, protože bez její vůle by vzniknout nemohl. Tudíž to, kvůli čemu se zvláštní vůle ve státě nepoznává, musí být této vůli něčím imanentním, co působí za jejími zády, ale uskutečňuje se jejím prostřednictvím.

Co však skrze vůli působí, nemůže být žádný čistě vnější čili zcela objektivní obsah, pak by totiž nemohl skrze tuto vůli působit. Aby vůbec mohla objektivita skrze zvláštní vůli působit, musí být touto vůlí (alespoň nějak rudimentárně) subjektivizována, což znamená, že vůle musí učinit nějaký epistemický výkon a objektivitu nějak poznat, aby mohla působit. Nelze jinak, protože jedinou alternativou by bylo chápat vůli jako nesvobodnou a jako čistě trpnou součást mechanismu. To však chápat nelze! Protože v tvrzení, že lidská vůle je nesvobodná, neboť jako ozubené kolečko stroje podléhá tíži mechanismu, je kladen i nezaslechnutý předpoklad tohoto tvrzení, totiž ten, že to determinující je *poznáno* jako mechanismus, což ovšem pojmu mechanismu odporuje, neboť ten nemůže generovat poznání sebe sama a nabývat tak vědomí. Tento argumentem použil například Fichte proti dogmatikům, kteří:

„S oním předpokladem obecné platnosti mechanismu příčin a účinků si totiž bezprostředně odporují; to, co říkají, a to, co dělají, je v rozporu. Neboť když *předpokládají* mechanismus, pozvedají se nad něj, jejich myšlení je něco, co leží mimo mechanismus. Mechanismus nedokáže pochopit sám sebe, a to právě proto, že je mechanismem. Pochopit samo sebe může jen svobodné vědomí.“[156]

Schellingovými slovy zní argument takto:

„Avšak připusťme, že jsem věc, která je sama spoluobsažena v řadě příčin a následků, že jsem sám s celou soustavou svých představ pouhým výsledkem rozmanitých působností, které na mne dospívají zvenčí, zkrátka že jsem sám pouhým dílem mechanismu. Ale co je pod váhou mechanismu, nemůže z něho vystoupit a položit si otázku, jak se to celé stalo možným […]“[157]

Jelikož tedy nelze jinak, než chápat vůli jako svobodnou, není možné, aby skrze ni působila čirá objektivita. Máme-li užít Schellingova výrazu, pak skrze vůli působí subjekto-objektivní identita. Toho subjektivního si ale přirozená vůle v této identitě není vědoma, proto jí připadá, že je determinována něčím čistě vnějším. To subjektivní je vlastně to, čím je determinující předmět o

[156] FICHTE, Johann Gottlieb. *Druhý úvod do vědosloví.* V: TÝŽ. *O pojmu vědosloví; Druhý úvod do vědosloví; Pokus o nové podání vědosloví.* Praha: Filosofia, 2008, s. 101.
[157] SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Ideje k filosofii přírody.* V: TÝŽ. *Výbor z díla.* Praha: Svoboda, 1977, s. 41-42.

sobě pro tuto vůli, jelikož si však vůle tohoto o sobě není vědoma jako něčeho, co je pro ni, zůstává pro ni něčím vnějším a cizím. Pro to cizí, co je však vůli imanentní a co musí být jakožto bytnost předmětu něčím obecným, není lepšího jména než nevědomí. Kde je vnějšek, který není vně, nebo kde je to, co je niterné bez mého vědomí, tam je nevědomí.

Vůle tudíž není identitou sebe sama, která by si odpovídala, nýbrž identitou, která si neodpovídá, tedy identitou diference. Vůle jinými slovy musí být složena ze dvou sil, vědomé a nevědomé, což v důsledku musí platit i o objektu jakožto výsledku jednání vůle. Proto pokud objekt jejímu vědění o něm neodpovídá a je tedy jiný než jaký si jej přála a představovala, tj. pokud výsledek jednání neodpovídá účelu jednání, nemá to být podnětem k tomu, aby vůle měnila objekt k obrazu svému a přizpůsobovala jej svým normativním představám o tom, čím má podle ní objekt být. Pokud je objekt jiný, než jaký měl být, není to chyba ani objektu ani jednání samého, ale vůle či přesněji jejího nedostatečného poznání, kterým chybně a nevědomky uchopila skrze ni působící objektivitu, která pak zprostředkovaně skrze toto poznání utvářela jednání, jehož výsledkem je pak objekt, který se vůli nelíbí. Udivenost je proto příznačná reakce vůle, která je konfrontována s objektem, jehož velikosti její poznání nedosahuje. Platí tedy Nietzscheho věta, že dobrá věc se nám nelíbí, pokud jsme ji nedorostli.

Vezměme si za příklad muže, který se chová k ženám sprostě, jako by byly něčím podřadným či bezmála ještě věcí bez vědomí vlastní svobody. Protože však žena je svobodná a muži rovnocenná bytost, dá mu za jeho neurvalé chování facku, což pro nás, kteří víme, jak se věci mají, překvapivé není, zatímco pro muže to překvapivé je, když takříkajíc neví, jak se má chovat, a poznání, že žena je svobodná bytost, ještě nedorostl. Dá-li proto žena muži facku, není to její chyba a neměla by být proto trestána, jako se tomu děje v ještě zaostalých státech, kde se ještě neví, že to byla ve skutečnosti chyba muže a jeho mizivého poznání o ženách. Proto muž – ponaučen fackou, na níž učinil zkušenost – reviduje své žalostné poznání o ženách, avšak v důsledku této revize se mění i předmět (žena) samotný.

Se státem je to v principu stejné jako se ženami. Například jedno rozšířené - byť *dnes* již nepříliš duchaplné – poznání říká, že stát má být minimální a co možná nejméně zasahovat individuím do života, protože ta se přece o sebe dokáží vposledku postarat sama. Na základě této staré a dnes již zastaralé představy pak i jednáme a hlasujeme ve volbách pro minimální stát bez regulací, od kterého očekáváme, že se bude starat jen o to, o co se podle našeho chatrného poznání stát starat má, tedy že se bude starat jen o to nejnutnější minimum, o které soukromý zájem nemá zájem se starat. Jinými slovy budeme očekávat, že stát nebude zužovat perimetr naši negativní svobody. Když nám pak stát jako zmíněná žena dá facku a vezme na sebe jinou podobu, například totalitární, válečnou či podobu silného sociálního státu, jsme překvapeni, jako bychom to snad

nečekali. Ale něco takového se dalo očekávat, poznamenal by člověk elementárně vzdělaný o tom, co to stát je. Na vině totiž opět není objekt, tedy stát, ale naše chybné a nedostatečné poznaní státu, které by chtělo minimální stát. Že stát minimalizovaný na „službu" občanské společnosti neodpovídá pojmu státu, názorně demonstruje právě stát totalitární či ten, který vede válku. Že stát ve skutečnosti není příslovečný noční hlídač, je věc jedna, ale tou druhou – spekulativní – věcí je to, že stát jako noční hlídač nemá být ani poznáván, protože je to právě toto poznání, co je příčinou toho, proč stát na sebe vzal opačnou než očekávanou podobu nočního hlídače; například právě podobu válčícího státu, který jako by nás chtěl ponaučit a vyvést z našeho mylného poznání o státu. Právě proto, že se takto máme a můžeme ponaučit z historické skutečnosti, je podle mého názoru pro Hegela skutečnost rozumná. Hegel proto v předmluvě Základů filosofie práva zdůrazňuje:

„Toto pojednání, pokud obsahuje vědu o státě, tedy nemá být ničím jiným než pokusem o to, pochopit a ukázat stát jako něco v sobě rozumného. Jako filosofický spis musí být co nejvíce vzdáleno od úmyslu chtít zkonstruovat stát, jaký má být. Poučení, které v něm může být obsaženo, nesmí směřovat k tomu, aby poučovalo stát o tom, jaký má být, ale spíše o tom, jak má být stát, mravní univerzum, poznáván."[158]

Pokud pak vědění neodpovídá tomu, čím má objekt být, a pokud tedy například zmíněný valčící stát neodpovídá státu minimálnímu, bylo by pro Hegela chybné učinit z této neadekvace závěr, že právě proto a o to více je třeba se snažit budovat minimální stát. Naopak Hegelovým požadavkem by spíše bylo vidět, jakým pozoruhodným způsobem se válka transformovala v důsledku toho, že ji vede stát minimální. Například tzv. válka proti terorismu je diametrálně odlišná od těch předchozích. Jen války tohoto rázu si může minimální stát dovolit, neboť to už nejsou války tolik náročné na lidské zdroje, jako byla ještě ta ve Vietnamu. Přímá fyzická konfrontace, při které je nasazován život, je totiž minimalizována a střet plnohodnotných armád takřka nepřichází ani v úvahu. Jsou to války vedené zpravidla ze vzduchu a navíc často bezpilotně (drony). Oproti těm klasickým nebývají ani veřejně vyhlášeny a jsou spíše vedeny jako by se jednalo o nějakou soukromou záležitost, kterou stát nechce zatěžovat své občany a narušovat tak hájemství jejich negativní svobody. Minimální stát nemobilizuje – na vše vystačí profesionální armáda. Proti těmto válkám bez války, jak je vystihl Slavoj Žižek[159],tím pádem nelze vznést argument, který zastával Nietzsche[160] nebo sociální darwinista Heackel.[161] Pro oba, zkráceně řečeno, byla válka špatná proto,

[158] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992, s. 31.
[159] „ … war without war, or war without casualties (i.e. distance technological war, on the basis of which we can bomb, say, Gaddafi's bases without involving Western ground troops in Libya, or use armed robots and unmanned drones that may well kill Afghan or Pakistani civilians, as long as no American soldiers'lives are lost)" (KAPOOR, Ilan. *Celebrity humanitarianism: the ideology of global charity.* New York: Routledge, 2012, s. 62.)
[160] „Největší nevýhodou národních vojsk, dnes tak oslavovaných, je plýtvání lidmi na nejvyšším stupni civilizace …" (NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, příliš lidské: kniha pro svobodné duchy.* Praha: Oikoymenh, 2010, s. 213.)
[161] „ … po vypuknutí první světové války byli někteří sociální darwinisté pacifisty právě díky svému nerovnostářskému

že v ní umírají ti nejsilnější, tedy ti nesprávní lidé.

Vypadá to potom, jako by těmto válkám respektujícím negativní svobodu jednotlivců chyběl jejich „mravní moment“.[162] Ten podle Hegela spočívá ve vytrhávání jednotlivců z jejich bezprostřednosti, do které jsou jedinci izolováni sledováním svého sobeckého zájmu. To, co je tedy na mobilizaci rozumné, je, že pozvedá vědomí zahleděné do svého Já, jež mu je celým světem, k obecnému zájmu představovaného zájmem státu. Mobilizaci má tedy vědomí pochopit jako osvobozující. Já, jež je zahleděné do sebe, a proto bezohledné vůči celku světa, je vlastně válkou upozorňováno, že nelze donekonečna žít v jakési krásné izolaci, ale že je nutno mít vědomí souvislostí.

Jako by však dnešní „válka bez války“ právě tento pozitivní efekt „výtahu“ k uvědomění si vyšších celků nepřinášela, když jedince nevytrhává z oné bezprostřednosti. Ale to je jen zdání. I válka proti terorismu má tento pozitivní efekt, který však jako pozitivní není poznáván. Ve válce proti teroru je totiž každý potencionální terorista. Každý je implicitně podezříván paradoxně ve jménu své bezpečnosti. Kdykoli může být zatčen a vytržen tak ze své bezprostřednosti jako při mobilizaci.

Proto fenomény jako mobilizace, (bruselské) regulace či bezdůvodné zatčení (à la Kafkův pan K) pro podezření z terorismu by neměly vést k jednostrannému odsouzení státu za to, že nejedná legitimně, když zužuje půdorys negativní svobody, ale člověk by si měl z těchto fenoménů vzít ponaučení – najít na nich to pozitivní a pokusit se je racionálně vysvětlit. Ponaučit se by pak znamenalo být si vědom toho, že jsou důsledkem chudičkého poznání, které o státu máme a které stát shledává „jen za občanskou společnost a za jeho konečný účel pouze zabezpečení života a vlastnictví individuí“.[163] V protikladu a kvůli tomuto chudičkému chtění zabezpečit vlastnictví pak vystupuje válka jako pravda vlastnictví, neboť „co má povahu nahodilého, postihuje nahodilé, a právě tento osud [tj. válka – T. K.] je tedy nutnost. […] Je nutné, aby to, co je konečné, držba a život, bylo kladeno jako něco nahodilého, neboť to je pojem toho, co je konečné.“[164]

Má-li proto být člověk vůbec schopen ponaučit se z chyb, musí je pochopit jako své vlastní chyby. Proto musí i vycházet z předpokladu, že jeho vůle není identická sama se sebou, ale že je v sobě rozpolcená. Je rozpolcená na složku vědomou a nevědomou. Ta vědomá se přímo upíná k objektu. Je to účel a cíl jednání. Například cíl mít minimální stát. Ta druhá nevědomá složka vůle je to, co je subjektivní na subjekto-objektivní identitě, což je bytnost objektivity představované jejím

darwinismu - Ernst Haeckel, vůdčí přívrženec sociálního darwinismu, byl proti válce, neboť v ní byli zabíjeni nesprávní lidé: „Čím silnější, zdravější a normálnější je mladý muž, tím větší má šanci, že bude zabit bajonetem, děly nebo jinými podobnými nástroji kultury.“ (ŽIŽEK, Slavoj. *Násilí*. V Praze: Rybka, 2013, s. 125.)

[162] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992, s. 353.

[163] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992, s. 353.

[164] Tamtéž, 354.

nevědomým poznáním. Obsah, co determinuje vůli, není tedy čirá objektivita, o níž bychom měli tu více tu méně adekvátní poznání, nýbrž právě subjekto-objektivní identita, protože sama objektivita ještě nikdy žádnou vůli nedeterminovala, respektive není žádné determinující objektivity bez jejího poznání.

Pro názornost si za obsah můžeme dosadit minulost a říci, že minulost determinuje přítomné jednání a zprostředkovaně i budoucnost jakožto výsledek přítomného jednání. Ale jaká minulost determinuje přítomnost a účel našeho jednání? Není to přece nikdy minulost sama o sobě, ale minulost, která je vždy nějak zpřítomněná, nějak poznaná a nějak přijatá. „Přijímání totiž není nikdy čistě pasivní, nýbrž je vždy také aktivitou … .“[165] Což Marx vyjadřuje obrazně tak, že „tradice všech mrtvých pokolení tíží mozek živých jako můra“.[166] Minulost musí „tížit“ přítomnost a přítomnost musí tlak minulost nějak přijmout, aby minulost determinovala a působila. Nic jako čistě objektivní minulost není, protože něco takového na nás nikdy nepůsobilo a nemáme o tom žádnou zkušenost, řečeno Kantovsky.

Například teoretiky společenské smlouvy tížila minulost skrze pojem přirozeného stavu. Právě toto jejich poznání překračující zkušenost a historické poznání minulosti je to, skrze které si minulost vykládali a subjektivizovali a tudíž bez kterého by minulost na přítomnost nemohla vůbec působit. Ale jelikož působí, aniž bychom si byli tohoto „metafyzického“ poznání zpravidla vědomi, musí být něčím nepřiznaným, vytěsněným či nevědomým. Vezmeme-li si přirozený stav za příklad tohoto metafyzického poznání, vidíme, jak působilo na účel „budovat“ minimální stát. Mutatis mutandis si pak dnes místo přirozeného stavu vezměme totalitarismus, na němž je názorně vidět, jak působí na politiku státu po rozpadu východního bloku. Pokud však stát, jako např. stát totalitární nebo stát zachraňující banky a potažmo celou kapitalistickou ekonomiku, odporuje pojmu minimálního státu a pokud toto vědění o státu neodpovídá tomuto jeho pojmu, pak ponaučení zní, že je to náš pojem „minimálního státu“, který jakožto neobjektivní má být revidován. Například neoliberální pojem státu zdůvodňuje minimalizaci (privatizaci) státu, ale sám se vyvrací, když pak stát musí „zesílit“ (vykupovat krachující banky, vést válku atd.) právě proto, aby nadále předstíral, že odpovídá svému pojmu minimálního státu. Nehledě na to, že musel „zesílit“, jelikož byl minimalizován, nechal deregulovat trhy a dovolil tak zvláštním zájmům v občanské společnosti jednat jako takříkajíc utržené ze řetězu. Není to tedy tzv. kapitalistický stát, ale kapitalistické (neoliberální) poznání státu, které může za to, že stát zachraňoval banky a tak sám vyvracel právě to nedostatečné poznání, na kterém je založen.

Proti této rozumové kritice se staví svévole, která naopak míní, že si s objektem – v tomto

[165] KARÁSEK, Jindřich. *Duch a jsoucno: studie k Hegelově interpretaci Aristotelovy metafyziky ducha*. Praha: Oikoymenh, 2014, s. 58.
[166] MARX, Karl a Friedrich ENGELS. *Spisy*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1960, 8 sv., s. 141.

případě se státem – může dělat, co se jí zachce, a která, vypůjčíme-li si jadrná slova de Chardina, je směšná svým nárokem „pořádat svět, ukládat mu svá dogmata, svá měřítka a své konvence“.[167] Tento nárok ukládat světu dogmata vychází z toho, že determinující obsah je buď zcela přehlížen anebo uchopen pouze vnějškově jako asubjektivní trpná danost. Následkem toho pak obsah působí jako by za zády svévole, jež se sice cítí být pánem svého konání, ale její domýšlivost sráží do kolen známá lest rozumu, která obrací v opak účel a cíl, jehož chtěla dosáhnout. Když se například minimální stát obrací ve stát silný nebo deregulovaný stát ve stát regulující.

Aby se však svévole pozvedla ke svobodě, musí determinující obsah vzít nejen na zřetel a tedy uznat oprávněnost druhého momentu vůle, tj. vůle určené a ozvláštněné obsahem, ale musí zároveň tento druhý moment vůle překonat, což znamená vztáhnout se k obsahu pozitivně, a nikoli negativně. Tak se stane, když vůle v determinujícím obsahu poznává zrcadlo své svobody a tak sebe samu jako svobodnou ve své určenosti. Takovýto překonaný obsah tudíž není záporným protějškem svobody, kterou by buď umožňoval, anebo znemožňoval, nýbrž je tím, v čem se svoboda uskutečňuje. Ta pak již není abstraktní možností, ale skutečnou svobodou, která pro Hegela představuje „konkrétní obecno“,[168] což je „zpět k obecnosti dovedená zvláštnost“.[169] Vůle se klade jako omezená a určená, přičemž zůstává u sebe,[170] protože je překonáním determinujícího obsahu jakožto něčeho vnějšího. Zkrátka překonaný obsah je to, co by Hegel označil za substanciální podmínku svobody.

Z důvodu toho lze říci, že taková vůle má rozum (Vernunft), neboť rozum, jak je definován ve Fenomenologii ducha, je podoba vědomí, která je vědomím sebe sama jakožto překonání stoicismu (teoretické abstrakce od obsahu), skepticismu (praktické abstrakce od obsahu) a nešťastného vědomí, které si je obsahu vědomo jako jinakosti, ale takové jinakosti, od které ale nelze abstrahovat, jelikož ta je pro nešťastné vědomí něčím bytostným. Jinaký obsah je pro tuto podobu vědomí vlastně tím, čím je tělo pro duši, tedy rozdíl, který je nutno překonat a se kterým je možné jedině smíření, protože abstrakce od něho by znamenala sebevraždu.[171] Nešťastné vědomí tedy dochází ke (spekulativnímu) smíření s obsahem, pokud jako bytnost celku toho, co jest, poznává myšlenku, kterou je sebevědomí samo. Jinak řečeno vědomí dostává rozum, pokud je mu sebevědomí předmětem. Rozum je proto vědomí, které je ve světě doma, protože se v něm poznalo jako svobodné a svoboda je mu následkem toho něčím skutečným a nikoli pouhou možností. Proto také ten, kdo má rozum, nejedná svévolně a v obsahu světa zůstává zároveň u sebe sama, protože v něm poznává struktury, které jsou strukturami myšlení. Rozum tedy poznává sebevědomí jako

[167] TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo.* Praha: Vyšehrad, 1990, s. 263.
[168] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992, s. 48.
[169] Tamtéž, s. 49.
[170] Tamtéž, s. 49.
[171] Tamtéž, s. 47.

základ světa. Svět je tedy strukturován objektivní myšlenkou, tj. pojmem, který je tím skutečným a afirmativním v existujícím světě. Jen rozum ví, že svět má v pojmu svou skutečnost a že je tudíž co do podstaty něčím rozumným.

Řekne-li Hegel, že stát je ztělesnění rozumu a že ve skutečnosti je rozumný, pak předpokládá, že čtenář má rozum[172] a proto rozdíl mezi tím mít rozum a poznat rozum (jako podstatu toho, co je) není pro něho žádným rozdílem. Jinými slovy předpokládá čtenáře, který prošel Fenomenologií ducha a ví, že mít rozum znamená být s to rozum poznat a vidět tak ve státu něco rozumného, co je bytností jeho svobody. Marxisté ani postmarxisté v tomto ohledu ještě nemají rozum, protože stát nechápou jako sebevztažný organismus, jako ideu, která je nutná, jelikož je překonáním své determinovanosti. Naopak stát je pro ně pouze něčím determinovaným, byť tato determinace je u postmarxistů oslabena, neboť podle nich je stát determinován kontingentním bojem o hegemonii. Poznání státu pouze jako determinovaného je zatíženo tím nedostatkem, že z celkového vztahu státu k sobě samému nahlíží jen ten moment, který se jeví a ve kterém se stát navrací z občanské společnosti do sebe; tudíž opomíjí ten moment, že stát je ve skutečnosti zároveň i důvodem tohoto, z čeho se zdůvodňuje.

[172] Viz: Že se ale filosofický způsob postupu od jedné materie k druhé a způsob vědeckého dokazováni, tento spekulativní způsob poznání vůbec, bytostně liší od jiného způsobu poznávání, to se zde předpokládá.“ (Tamtéž, s. 21-22.)

CO JE TO KRITIKA IDEOLOGIE (5.0.)

Imanentní kritika vs. ideologie (5.1.)

V čem je (post)marxistická kritika státu vskutku slabá, je to, že nevynakládá žádný epistemický výkon, aby pochopila stát – alespoň čistě formálně – za něco rozumného. Následkem toho je v ní vyloučena sama možnost, že by se stát obsahově vzato něčím rozumným vůbec mohl stát, neboť to rozumné, co stát dělá, je redukováno na zájem zvláštní vůle, jako by snad ta, sama o sobě, nebyla něčím rozporným. Že by se někdy stát mohl alespoň částečně přiblížit Hegelově pojmu státu, je pro ni nepředstavitelné. Není právě proto divu, že státy založené na této marxistické kritice státu zkrachovaly. Což nás nemůže překvapovat, když z definice, kterou definovala marxistická ideologie, tyto státy ani nemohly mít „ve zvláštním sebevědomí povýšeném do své obecnosti“[173] svou skutečnost a představovat tak substanciální vůli svých občanů. Není divu, že padly, když jejich případně obsahově rozumná politika nemohla jakožto rozumná být vůbec poznána. Jediné, co marxistické oči mohly registrovat jako rozumné, bylo, když stát vedl třídní boj proti buržoazii, ale nikdy nemohly shledat za rozumný stát sám o sobě jakožto „absolutní nehybný samoúčel“.[174] Pro Hegela by tak státy na Západě poznávané liberálním, resp. sociálnědemokratickým rozvažováním byly stejně nerozumné jako státy na Východě poznávané marxistickým rozvažováním, protože ani v jednom případě nebyl stát poznán jako „nehybný samoúčel“.

Oproti marxistické kritice, pro niž „rozumný stát“ je Březinovým „svítáním na západě“, pročež je z jejího hlediska naprosto bezpředmětné o něco takového vůbec usilovat, je Hegelova kritika existujících států radikálnější, protože být radikální má původně význam jít ke kořenu věci, který by v případě státu představoval pro Hegela rozum, organický celek. Marx takto radikální nebyl, neboť kořenem státu mu byla pouze občanská společnost (tj. základna). Na rozdíl od Hegela by proto Marx nikdy nemohl říci, že existující stát neodpovídá své podstatě. Ten totiž vždy nakonec odpovídá občanské společnosti, tj. materiálním (ekonomickým) vztahům, které v ní panují.

Naproti tomu jedině ta kritika, která říká, že to, co je, neodpovídá své vlastní podstatě, respektive to existující nezrcadlí v sobě vlastní podstatu čili to, co se svým pouhým jménem tváří zrcadlit, je skutečná, imanentní kritika, pro kterou Marx vyhradil termín kritika ideologie. Je to tedy Hegel a ne Marx, kdo je tím pravým kritikem ideologie, protože ne Marx, ale Hegel je schopen říci, že stát neodpovídá své podstatě. Je to Hegel, kdo takříkajíc chytá ideologii za slovo a o kom lze říci, že jako první chytl jméno stát za slovo (a to ještě předtím, než byl stát označen za ideologickou masku třídního boje). Jako první tak dostál nárokům kritiky ideologie, která Marxovými slovy

[173] Tamtéž, s. 274.
[174] Tamtéž, s. 274.

spočívá v tom, že „je nutno zkamenělé poměry donutit k tanci tím, že se jim zazpívá jejich vlastní melodie!“.[175] Je to právě Hegelova dedukce pojmu státu, která nutí zkamenělý pojem státu k tanci tím, že stát vyloží jako logický rezultát pohybu pojmu svobodné vůle. Použijeme-li Hegelovu dichotomii známého (das Bekannte) a poznaného (das Erkannte)[176], pak Hegelova dedukce je poznávání známého (tj. zkamenělého) pojmu státu. Jejím výsledkem je poznání, že stát je ve své podstatě rozumný, čemuž kapitalistický stát jakožto obsahově nerozumný neodpovídá. Ten však své rozumové podstatě musí přesto alespoň v určitém formálním ohledu odpovídat, protože to je podmínkou možnosti jeho poznání jakožto státu neodpovídající své podstatě. Jelikož se tedy kapitalistický stát alespoň tváří reprezentovat stát, je vůbec možné jej kritizovat a poukázat, že ke skutečně rozumnému státu má ještě daleko, neboť mu odpovídá zatím jen formálně. Kdežto Marxova kritika státu tyto podmínky možnosti kritiky (resp. poznání) přehlíží, proto jde o kritiku vnějškovou, která nebere jméno stát za slovo a nezpívá zkamenělým poměrům jejich vlastní melodií.

Právě a pouze z důvodu toho, že kapitalistický stát – byť by to bylo jen na formální rovině – odpovídá své rozumové podstatě, je vůbec možné říci, že jí též neodpovídá, pokud je shledáno, že jeho konečný účel spočívá pouze v zabezpečení života a vlastnictví individuí. Právě pro tuto alespoň formální adekvaci by Hegel nikdy nemohl dojít k závěru poplatnému Marxovi, že tento stát má být odstraněn. Proč odstraňovat stát, proč s vaničkou vylévat i dítě, tedy i to pozitivní na kapitalismu, když tím pozitivním je právě jméno stát, tato pouhá přetvářka, že jsou třídní protiklady smiřovány a že to, co je a co je označováno za stát, se alespoň prostřednictvím svého jména „stát“ vztahuje k podstatě státu, díky čemuž je vůbec možné takový stát kritizovat. Už jen proto není důvod existující stát odstranit, ale spíše překonávat a reformovat, aby více odpovídal své podstatě. Takto funguje imanentní kritika. Ta nekritizuje vnějškově a neignoruje své vlastní podmínky možnosti, ale to, co je, kritizuje jako by zevnitř skrze to, čím se ono kritizované samo tváří být, čili skrze nároky, které si kritizované na sebe samo klade a kterými se jakoby samo kritizuje. Na tuto „sebekritiku“ věci samé imanentní kritika vlastně „pouze“ poukazuje. Kdežto vnějšková kritika je plošná a přetvářku - tuto sebekritiku věci samé a nutnou podmínku kritiky vůbec – přehlíží.

Imanentní kritika tedy nejenže stejně jako ta vnějšková poznává, že věc sama sobě neodpovídá a že neodpovídá své vlastní podstatě, ale oproti ní tuto neadekvaci věci se sebou samou pojímá zároveň pozitivně jako podmínku vlastní možnosti. Pokud by si věc vůbec (ani formálně) neodpovídala, nebylo by možné ji vůbec kritizovat. Pokud je však možné věc kritizovat s tím, že

[175] MARX, Karel. *Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva.* V: MARX, Karl a Friedrich ENGELS. *Spisy.* Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1956, 1. sv., s. 404.
[176] „Co je vůbec známé, je právě proto, že je známé, nepoznáno.“ (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologie ducha*. Praha: ČSAV, 1960, s. 68.)

její jev neodpovídá její podstatě, pak jev i podstata si musí v jistém ohledu odpovídat. Jinak by nebylo možné říci, že daná jevící se věc má vůbec podstatu. Má-li ji, pak se musí zvnějšňovat. Musí vystupovat do jevu, aby bylo možné říci, že vůbec je. Tuto adekvaci jevu a podstaty imanentní kritika tedy poznává jako podmínku možnosti neadekvace neboli identitu jako podmínku možnosti diference. Poznání diference ve věci je tedy podmíněno identitou věci se sebou samou. Říkat, že věc má podstatu, čili že je ve skutečnosti jiná, než jakou se jeví být, říká nejen to, ale i opak toho, totiž, že věc tak, jak se jeví, se zároveň od své podstaty nijak neodlišuje. Pokud věc má podstatu, pak její jev zahrnuje jak to podstatné, tak to nepodstatné. Pokud však jev je něčím podstatným i nepodstatným zároveň, nelze jej redukovat na takzvaný *pouhý jev* čili něco zcela nepodstatného, co zakrývá podstatu. Argument je ten, že taková věc, jejíž jev by její podstatu dokonale zakrýval a její podstata by tím pádem nebyla vůbec zvnějšněna, by právě proto v tom svou podstatu neměla. Nic jako pouhý jev proto nemůže ani existovat. Je to chyba myšlení, protože tvrzení, že něco má podstatu, která je však jevem dokonale zakryta, není rozumově obhajitelná.

Přece to, co se za svou podstatu doslova stydí, právě svým studem vyvrací, že by v tom mělo svou podstatu. Například člověk nemá ve své přirozenosti a nahotě podstatu právě a jen proto, že ji svým ošacením zakrývá.[177] Když se proto říká, že šaty dělají člověka, je to třeba brát doslova, a to tak, že člověk je vskutku člověkem teprve až jakožto ošacený. Právě svým ošacení ukazuje, že nahota či původní přirozenost není jeho podstatou. Ještě zřejměji se to ukáže na příkladu hlupáka, který vypadá, že jím není. Pokud se mu přece alespoň částečně daří předstírat, že hlupákem není, je chybné, ba přímo urážlivé, usuzovat (navzdory jevu), že jím je. Bytností člověka, jak píše Hegel, je čin a proto i přetvářku je nutno v tomto kontextu považovat za činnost. Do tohoto kontextu pak přesně zapadá Žižkem často zmiňovaný vtip od Graucha, jednoho z bratří Marxů, že „tento člověk vypadá jako idiot a chová se jako idiot, ale tím se nenechte klamat – ten člověk je vskutku idiot.[178] To, čím se nesmíme nechat zmást, je jev sám, či spíše to, že jev není pouhý jev, co zakrývá něco podstatného, nýbrž sám je tím podstatným, co nic neskrývá. Proto člověk, který nedokáže zakrýt svou idiocii a vypadá jako idiot, jím také ve skutečnosti i je.

Jelikož se zde bavíme na obecné rovině struktur myšlení, můžeme rovnou přejít k Marxovu myšlení a ptát se, zda jeho distinkce základny a nadstavby je myšlenkově korektní a rozumově oprávněná, pokud nadstavba není ničím víc než pouhým jevem, který zakrývá svou ekonomickou podstatu. Pokud totiž podle marxismu není nadstavba a potažmo stát nic jiného než cenzurou třídního boje, pak nemůže mít právě proto v třídním boji svou podstatu. Jelikož tato chyba nebyla

[177] „Člověk je ve své bezprostřední existenci sám o sobě něčím přírodním, svému pojmu vnějším.“ (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992, s. 92.)
[178] ŽIŽEK, Slavoj a Audun MORTENSEN. *Žižek's jokes: (did you hear the one about Hegel and negation?)*. London: The MIT Press, 2014, s. 93.

revidována a jelikož je to chyba myšlení, bylo nutné, aby se zvnějšnila a přešla do jevu. Tento jev můžeme označit za tragédii proletářských států na Východě, které nic nepředstíraly, ba přímo do ústavy si vepsaly, že svou podstatu mají v třídním boji. Tragédie socialistických zemí by proto měla představovat dostatečně přesvědčivý důkaz o mylnosti základního předpokladu vnějškové kritiky, že věci se *pouze* jeví a jejich důvodem existence je zakrývání vlastní podstaty. Touto tragédií je tak vyvrácena i mylná představa prostého rozumu, že ideologie je pouhý jev čili pouhá maska dokonale zatemňující vlastní podstatu.

Naopak pro imanentní kritiku je tato představa bezprostředně rozporná, neboť je to právě věc sama, která se zakrývá a která proto má podstatu v této činnosti zakrývající to, co se zvnějšku jeví jako její podstata. Tato zakrývající činnost je podstata věci známá jako jev. Ten je v něčem podstatný a v něčem nepodstatný. Podstatný je pak natolik, nakolik zakrývá, a nepodstatný natolik, nakolik nezakrývá. To, co je zakrýváno, musí být v důsledku toho cosi nepodstatného a nikoli podstata věci. Věc tedy neexistuje proto, že zakrývá svou pravou skutečnost, jak tvrdí vnějšková kritika, nýbrž proto, že této vnějškové kritice dokáže odolávat, což nelze jinak než tak, že nechává zjevovat svou podstatu. Avšak toto přicházení podstaty do jevu považuje vnějšková kritika za zakrývání podstaty. Ale pravdou je, že v této jakési své autocenzuře má věc svou pravou skutečnost a jev je tudíž tím, co je na věci skutečné, neboť věc skutečnost buď má a je poznatelná, anebo ji nemá vůbec. Nic jako skrytá skutečnost někde v zásvětí neexistuje. Když se proto říká „to snad není pravda“, „to snad není možné“, „to se mi snad jenom zdá“ nebo „to je neskutečné“, pak se tím přece chce říci, že ono „to“ *nemá* žádnou skutečnost a podle jevu na něm nic skutečného není a že tak naplno zjevuje svou neskutečnost. Takováto neskutečná věc, jež se nijak necenzuruje, je pouze dílem náhody a sama v sobě nemá podstatu a proto i její zánik je taktéž dílem náhody.

Skutečnost je to, co se uskutečňuje, a Hegel ji nazývá pojmem. Věc je tedy skutečná do té míry, do jaké se její skutečnost zjevuje, respektive do té míry, do jaké její jev odpovídá svému pojmu. Co má skutečnost, to nemá skutečnost v něčem jiném. Čí skutečnost se nezjevuje, to žádnou skutečnost nemá, anebo ji má v něčem jiném. Například stát žádnou skutečnost jakožto svébytnost nemá, pokud je poznáván tak, že skutečnost má v občanské společnosti a poslední účel v konečném zájmu jednotlivců. Tak se to ale pouze jeví, avšak (spekulativní) otázka, kterou klade imanentní kritika, zní, jak se takovýto stát jeví z imanentního hlediska jeho samého. Změníme-li však hledisko, pak se mění i věc sama a stát se pak již nezdá být nástrojem občanské společnosti, protože z hlediska jeho samého nemůže být poznán jako pouhý prostředek, který je přece čímsi neduchovním, co není s to samo sebe poznat. Argument tedy zní, že to, co je poznatelné z imanentního hlediska poznávaného, je nutně něčím duchovním.

Například z pohledu občanské společnosti se jeví, že policie je tu kvůli ní, aby chránila

vlastnictví jedinců této společnosti. Proto se také z téhož pohledu jeví, respektive z pohledu těch členů občanské společnosti, které žádné vlastnictví nemají, že policie a další tzv. represivní složky státu mají důvod své existence v ochraně vlastnictví jen těch, jež něco vlastní. Pokud však toto, co se jeví jako buržoazní stát chránící zájmy vlastníků, má být poznáno z hlediska sebe samého, musí to být ve skutečnosti něco jiného než buržoazní stát. Policie a institut vlastnictví se pak bude jevit jako něco v sobě rozumného, neboť jejich důvodem není bezprostřední zájem jednotlivců, kteří mají vlastnictví. Je tomu tak proto, že tento jejich zájem není bezprostřední, ale sám je zprostředkován materiálem, který stát poskytuje občanské společnosti a který je pak chráněn institutem vlastnictví. Proto je stát tím vyšším důvodem, který stojí nad bezprostředním zájmem. Je totiž tím, co činí institut vlastnictví důvodným. Když se proto člověku, který nic nevlastní, jeví vlastnictví jako bezdůvodné, není to z důvodu toho, že by ono samo bylo v sobě nerozumné, ale proto, že se stát nechová rozumně a nečiní vlastnictví důvodným. Nechová se tudíž tak, jak má, totiž jako „organická totalita, “[179] která do sebe rodinu a občanskou společností začleňuje jako své „ideální momenty.“[180]

Vidíme, že vše záleží na tom, jak je stát poznávaný, tedy na správném a pravdivém poznání státu z hlediska jeho samého, tedy jako organické totality, která je zároveň tím nejvyšším důvodem, do kterého všechny momenty státu resultují. Ovšem stát je zároveň i tím prvním, „uvnitř něhož se teprve rodina rozvíjí v občanskou společnost“.[181] Stát tak tvoří kruh, jelikož je tím prvním i tím nejvyšším důvodem. Je tím, co po vyjití ze sebe (do své jinakosti představované rodinou a občanskou společností) se do sebe zase vrací. Předpokladem pro to poznat stát takto imanentně jako kruh je podle Hegela osvojení si spekulativního způsobu poznání. Co znamená spekulativní způsob poznání, lze ukázat na pochopení filosofické věty spekulativním způsobem.

Spekulativní věta jako kritika ideologie (5.2.)

Spekulativní myšlení si lze osvojit opakovaným čtením[182] například tolik iritující filosofické věty, podle které to, co je skutečné, je rozumné, a co je rozumné, je skutečné. Jelikož rozvažování nečte spekulativně, nedává mu věta vůbec žádný smysl či spíše se mu zdá jako naprostý nesmysl.[183]

[179] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992, s. 273.
[180] Tamtéž, s. 272.
[181] Tamtéž, s. 273.
[182] „[V]ěcný podklad zcela určité výtky, která se filosofickým spisům často činí, totiž že mnohé věci je nutno *opětovně* [zdůrazněno T. K.]čísti, než jim můžeme porozumět, spočívá v tom, že „[f]ilosofická věta, právě že je větou, vzbuzuje mínění, že běží o obyčejný vztah mezi subjektem a predikátem, o obvyklé chovaní našeho vědění. Toto chování a mínění, jež z něho vyplývá, ruší však vlastní filosofický obsah věty; mínění se dovídá, že je to míněno jinak, než ono to mínilo; a tato *oprava jeho mínění nutí vědění, aby se k větě vrátilo znovu a pochopilo ji nyní jinak*.[zdůrazněno T. K.]“ (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologie ducha*. Praha: ČSAV, 1960, s. 86.)
[183] Gillian Rose ve své knize *Hegel Contra Sociology* upozorňuje, že tuto známou Hegelovu větu ani praví ani leví hegeliáni nepochopili spekulativně, proto ti praví se dali na obhajobu toho, co je, zato ti leví se vydali revoluční cestou

Avšak při jejím opakovaném čtení se vědomí jaksi samo sebe musí zeptat, jak má větě rozumět, aby mu dávala smysl. Pak mu nezbude nic jiného než pochopit predikát „rozumné“ jako to, co je bytostné a substanciální větnému subjektu „skutečné“. Aby mu bytostí skutečnosti byl rozum, čili aby se vědomí pozvedlo k *pojmu* skutečnosti jakožto k něčemu bytostně rozumnému, musí přestat do věty *intervenovat* svým věděním, které si přineslo odněkud zvnějšku, věděním, že přece ví, co to skutečnost je. Musí tedy přestat zamezovat predikátu, aby se stal bytností subjektu. Má-li pochopit větný subjekt v jeho pojmu, má pouze přihlížet, jak se mu mění vědění o větném subjektu a jak se mu spolu s touto změnou vědění mění i samotný subjekt. Pochopí-li skutečnost jako bytostně rozumnou, ztrácí nejen vědění o skutečnosti ve smyslu bezprostředně existující reality, ale doslova i tuto skutečnost samu, protože ta nebyla ničím jiným než tímto svým významem něčeho bezprostředního. Vědomí tak získává vědění, že skutečnost je tím skutečným na skutečnosti, tj. tím skutečným na tom existujícím.

Spekulativním pochopením této věty vzniká vědomí nový předmět, jelikož vědomí učinilo na předmětu jménem skutečnost zkušenost, ve které je obsažena nicota prvního předmětu čili nicota skutečnosti ve významu toho existujícího.[184] Tato zkušenost je výsledkem zkoušky, která spočívá ve srovnání vědění, které o předmětu vědomí má, s předmětem samým. V případě této věty je pak zkouškou to, zda vědění, že skutečnost je rozumná, odpovídá pojmu skutečnosti jakožto toho existujícího. Jestliže vědění pojmu neodpovídá, což je tento případ, neboť to existující rozumné není, pak se zdá, jak píše Hegel, „že vědomí musí své vědění změnit, uzpůsobit je tak, aby odpovídalo předmětu, avšak změnou vědění mění se mu vskutku i předmět sám, neboť konstatované vědění bylo bytostně věděním o předmětu; se změněným věděním se také předmět stává jiným, neboť náležel bytostně k tomuto vědění“.[185] Pokud by zkouška byla pouhou zkouškou vědění a nebylo by uznáno, že má důsledky i pro předmět samotný představující měřítko vědění, a pokud by tedy nebyla uznána jako zkouška měřítka čili předmět by zůstal zkouškou nedotčený, pak by se jednalo o „polovičatost a poznávání by tak bylo redukováno na pouhé přibližování se k pravdě“.[186] Ale tak tomu není, protože pokud pojem skutečnosti ve smyslu toho existujícího neodpovídá vědění, že je něčím rozumným, není to pouze důvodem ke změně vědění, že skutečnost je například něčím nerozumným, ale navíc tento důvod ke změně vědění je též důvodem k revizi pojmu toho, co to sama skutečnost je. Ta proto nemá vydržet vědění, že je něčím nerozumným. A toto vědění o sobě také neustojí, protože skutečnost poznaná jako nerozumná odporuje jejímu

za zrušením toho, co je, protože ti první ji pochopili ta, že to, co je, je skutečné a rozumné, zato ti druzí tak, že to, co je, není tím skutečným a tedy tím rozumným. (srov. ROSE, Gillian. *Hegel contra sociology.* New York: Verso, 2009, p. 225.)

[184] HEGEL, G.W.F. *Fenomenologie ducha*. Praha: ČSAV, 1960, s. 102.

[185] Tamtéž, s. 102.

[186] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992, s. 32.

pojmu a protože toto vědění odpovídá pojmu toho, co pouze existuje. Říkat proto, že skutečnost je přece nerozumná, znamená nevědět, co to skutečnost ve skutečnosti je.

Jako tato věta, že skutečnost je rozumná, má být spekulativně pochopena i filosofická věta, že stát je rozumný. Pokud vědomí nemá toto vědění o státě a naopak o státě ví jako o něčem nerozumném, co jako prostředek slouží – třeba třídním – zájmům občanské společnosti, pak toto vědění je jednostranné a neodpovídá pojmu státu, což znamená, že na základě tohoto vědění má být revidováno nejen dosavadní vědění o státě, ale i dosavadní pojem státu. Pouhá revize vědění, jako to dělají marxisté, by totiž byla nedůkladnou kritikou, jež předpokládá, že kritizovaný ví, o čem má vědění a že například buržoazní vědomí ví, o čem mluví, když mluví o státu. Oponovat mu, že stát je naopak nástroj třídních zájmů, znamená rovněž nevědět, co to stát ve skutečnosti je. Pokud tedy vědomí mluví o státě jako o něčem, co je nerozumné, neví, o čem mluví, neboť nemá se státem žádnou zkušenost, chápeme-li zkušenost ve smyslu Hegelovy filosofie.

Aby se revize vědění dala označit za zkušenost, musí být revidován i samotný pojem, o kterém jsme změnili vědění, protože toto revidované vědění bylo bytostně věděním pojmu. Tato důkladná revize tak ze změny vědění vyvozuje ontologické konsekvence. V opačném případě se navzdory zdání vlastně ani neví, o čem se mluví, když se o něčem mluví. Kde se mluví, aniž by se vědělo, o čem se mluví, tam je ideologie.

Ideologie má v běžném smyslu význam převráceného vidění světa, což je vědění o světě, které pojmu světa neodpovídá, protože ideologické vědomí nevyvodilo ze svého vědění ontologické konsekvence. Proto svět vidí převráceně a ne tak, jak je skutečnosti. V Německé ideologii Marx vystihl tento význam ideologie, když ji přirovnal ke kameře obscura,[187] kterou je vše vidět jaksi vzhůru nohama. Avšak tato metafora dává vzniknout velkému nedorozumění[188] o povaze ideologie, pokud je chápána doslova a ne jako metafora. Pak totiž vyvolává představu, že ideologie je něco, co se nachází mezi vědomím a pravdou a co tím pádem odděluje vědomí (poznávající subjekt) od pravdy. Ale ideologie nejsou brýle mámení.

Naopak, pokud by ideologie byla chápána jako nástroj nebo prostředí zamezující poznání pravdy, je sama ideologií par excelence a implicitně je předmětem Hegelovy kritiky v úvodu Fenomenologie ducha, kde je bezmála karikována představa ztotožňují poznání s nástrojem, který má sloužit jako prostředek k poznání pravdy (absolutna). Hegelův argument je ten, že takto instrumentálně chápaným poznáním (tj. přesně tím, z něhož nejsou vyvozeny ontologické důsledky) absolutno poznat nelze, neboť poznatkem by absolutno bylo nutně pozměněno. Jelikož by absolutno

[187] MARX, Karl a Friedrich ENGELS. *Spisy*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958. 3. sv., s. 40.
[188] „Podle Hegela se dá obecně říci, že metafory ve filosofii jsou často předmětem neporozumění, které spočívá v tom, že daná metafora je vzata v celém svém rozsahu, zatímco má pouze znázornit jen nějakou určitou stránku problému.“ (KARÁSEK, Jindřich. *Duch a jsoucno: studie k Hegelově interpretaci Aristotelovy metafyziky ducha*. Praha: Oikoymenh, 2014, s. 57-8.)

nebylo poznáno ve své původní podobě, vznikla by potřeba tuto změnu způsobenou naším poznáním odečíst, avšak po odečtení bychom se dostali opět na začátek, kdy jsme o absolutnu ještě nic nevěděli. Pokud pak takto chápané poznání budeme považovat za kritiku ideologie, kterou bychom se měli dobrat pravdy, pak by toto dobírání se pravdy nebylo nic jiného než marný a předem ztracený podnik, protože takováto kritika ideologie by uznávala předpoklad, na kterém se ideologie zakládá, že totiž absolutno není u nás, neboť od něho nás odděluje právě prostředí či nástroj, jehož prostřednictvím bychom se absolutna chtěli dobrat.

Má-li tedy kritika ideologie pozvednout vědomí k vědění toho, jak se věci vskutku mají, musí mít za východisko východisko Fenomenologie ducha, že totiž absolutno je a chce být u nás.[189] Pokud pravda či absolutno leží na *onom* světě a pokud následkem toho je *tento* svět redukován na nástroj či prostředí poznání absolutna, od něhož jsme tím pádem odděleni, pak je tento svět nutně převrácený svět, kde je všechno jinak než ve skutečnosti, jinak než je tomu na onom světě. Zde panuje vláda konečna a smrti, tam na onom světě říše nekonečna a nesmrtelnosti. Zde kapitalismus, tam komunismus. Zde odcizení, tam autentický život. Zde konečné individuum proti onomu nekonečnému světu a svět proti individuu, tam vládne jednota protikladů. Avšak všechny tyto příklady fixních protikladů zde a onde jsou ideologií, kterou je nutno překonat. Jakým způsobem mají být překonány, ukazuje jeden Kafkův aforismus, v němž je posledně jmenovaný protiklad individua a světa překonán příkazem, že v boji proti světu máš stát na straně světa.[190] Překonání tedy spočívá v odhlédnutí od partikularity vlastního Já, které je beztak z pohledu světa něčím nicotným a maličkatým. Proto za něj nemá cenu ani bojovat a stavět jej proti tíži světa. Totožným způsobem pak ve Fenomenologii dostává nešťastné vědomí rozum, když překonává svět jako svůj negativní protějšek:

„Dosud mu [tj. (nešťastnému) vědomí – T.K.] běželo toliko o jeho samostatnost a svobodu, aby se zachránilo a udrželo pro sebe na úkor světa či jeho vlastní skutečnosti, které se mu obojí jeví záporem jeho bytnosti. Ale dospěvši ve formě rozumu k sebejistotě, došlo ke klidu ve vztahu ke světu a vlastní skutečnosti a dovede je snésti; neboť je si jisto sebou jakožto realitou, čili jest si jisto, že veškerá skutečnost není ničím než jím samým; jeho myšlení je bezprostředně samo skutečností: vztahuje se k ní tedy jakožto idealismus.“[191]

Vzdání se sebe sama jakožto vlastní jinakosti je rozumné, protože údělem jinaké zvláštnosti je stát proti mase světa a být něčím absolutně nicotným. Stavět se proto na odpor vůči moci světa je malicherná domýšlivost a vyznačuje se jí vědomí, které ještě nemá rozum. Touto rezignací na „soukromý“ boj se světem neboli, Hegelovými slovy, tímto „vskutku provedeným obětováním

[189] HEGEL, G.W.F. *Fenomenologie ducha*. Praha: ČSAV, 1960, s. 96.
[190] KAFKA, Franz. *Aforismy*. Praha: Československý spisovatel, 1968, s. 13.
[191] HEGEL, G.W.F. *Fenomenologie ducha*. Praha: ČSAV, 1960, s. 179.

[vědomí – T.K.] překonalo o sobě činnost jako svou vlastní“.[192] Dokud neprovede toto skutečné obětování, zůstane nešťastné vědomí nešťastné, jelikož jeho definitorním znakem je, že není s to zapomenout na svou „maličkost“. Jelikož není s to zapomenout právě na to, na co by mělo být zapomenuto s nesnesitelnou lehkostí, nemá rozum a vlastní nicotinké Já mu zůstává vším. A to – paradoxně – právě proto, že vlastní Já mu není vším a veškerá skutečnost ještě není ničím než jím samým. Já je mu totiž „jen předmětem, který se odděluje od ostatních, které zůstávají vedle něho ještě v platnosti“.[193] Ale ve skutečnosti je vzdání se Já jakožto předmětu podržujícího vedle sebe masu světa v platnosti ztrátou, která žádnou ztrátou není, protože pod tíží světa není Já vůbec ničím čili ztráta tohoto Já je ztrátou ničeho. Tímto poznáním vědomí prokazuje, že má rozum a že mu Já „je předmětem s vědomím nejsoucnosti jakéhokoli jiného předmětu, s vědomím, že je jediným předmětem, veškerou realitou a přítomností“.[194]

Tak vědomí dochází ke smíření se světem. Jakožto rozumné je totiž vědomím překonání světa ve smyslu vší reality protikladné Já, která se hroutí právě v momentě, když jí protikladné Já se samo sebe vzdává, respektive se vzdává boje ve jménu udržení si své samostatnosti. Na první pohled sice prohrává, avšak v této nesnesitelné porážce poznává své vítězství, když pozná, že ve skutečnosti čili o sobě stálo na straně vítězného světa. Pokud toto o sobě přijde k sobě, pak bytnost světa není pro vědomí něčím transcendentním, co by leželo mimo tento svět na onom světě. Proto si je pak jisto sebou jako vší realitou, jako tímto bytím o sobě.[195] „[J]á je tudíž pouze čistou esencí toho, co má bytí, čili jednoduchou kategorií.“ Avšak kategorie zde nemá význam esence bytí v jeho neurčitosti čili „bytí stojícího vůči vědomí“,[196] nýbrž je „jednotou bytí jen jako skutečnosti myslící; čili kategorie je toto: sebevědomí a bytí jest táž bytnost“.[197] „Hegel [tedy – T. K.] určuje rozum jako jednotu myšlení a bytí.“[198]

Rozum je sebevědomí, které je nejen pro sebe, ale i o sobě vší realitou,[199] neboť poznalo sebe sama jako to jediné, co má platnost. Onou ontologickou konsekvencí tohoto vědění je, že jeho následkem rozumu starý svět, který ještě stál v protikladu k pro sebe jsoucímu sebevědomí, jako by zanikal před očima a „jako by pro ně teprve nyní vznikal svět“,[200] který objevuje „jako svůj nový skutečný svět“.[201] Jestliže sebevědomí je ve světě doma a jestliže tím pádem bytí o sobě není vůči

[192] Tamtéž, s. 177.
[193] Tamtéž, s. 180.
[194] Tamtéž, s. 180.
[195] „Rozum je jistota, že jest vší realitou. Toto bytí o sobě čili tato realita je však ještě čímsi naprosto všeobecným, čistou abstrakcí reality.“ (Tamtéž, s. 181.)
[196] Tamtéž, s. 181.
[197] Tamtéž, s. 181.
[198] GADAMER, H-G. *Hegelova dialektika sebevědomí.* V: J. Chotaš - J. Karásek, *Hegelova dialektika*, Praha 2007, s. 88.
[199] HEGEL, G.W.F. *Fenomenologie ducha*. Praha: ČSAV, 1960, s. 180.
[200] Tamtéž, s. 180.
[201] Tamtéž, s. 180.

němu samému transcendentní a vlastní konání je zprostředkováno vědomím, že jde ve skutečnosti o konání absolutní, pak je pro něho ideologický protiklad mezi konečnem zde a nekonečnem onde něčím zcela prázdným, protože nekonečno poznává jako přítomné v konečném.

Co do principu provádí Hegel tutéž „operaci“, kterou bychom pracovně mohli nazvat kritikou ideologie avant la lettre, když demonstruje ve Fenomenologii ducha přechod od vědomí k sebevědomí. Což představuje „nutný krok dále od dosavadních podob vědomí, pro které byla jejich pravda věcí, čímsi jiným, než byly samy“.[202] Krok k sebevědomí je nutný, protože vyplývá ze samotné zkušenosti, kterou učinilo rozvažování na svém předmětu, totiž věci jménem zjev. Jelikož v nitru zjevu zakouší rozvažování ve skutečnosti pouze samo sebe a jelikož jakožto vědomí je tímto pozvednuté „nad oblast vněmu, je [toto] vědomí [následkem toho] spjato s nadsmyslnem skrze střední člen zjevu, kterým pohlíží do tohoto pozadí [tj. do nadsmyslna]. Oba extrémy, jeden extrém čistého nitra, druhý – nitra, které pohlíží do tohoto nitra, nyní splynuly a jako zmizely extrémy, tak zanikl i střední člen, pokud je něčím jiným než tyto extrémy. Tato opona, zahalující nitro, jest tedy vytažena a je zde pohled nitra do nitra“.[203] Tento pohled do sebe sama následuje po vytažení opony čili po překonání zjevu, pokud svou pravdu měl v nitru, které bylo transcendentní vůči rozvažování. Po vytažení opony zjev sice zůstává, ale představuje rozdíl, který žádným rozdílem není, tedy sebevědomí. Gadamer to říká takto: „To, co je pravdivé, není, jak se rozvažování domnívalo, 'za tím', totiž v nadsmyslovém, v 'nitru', nýbrž vědomí je samo sobě tímto 'nitrem', tedy sebevědomím.“[204]

Rozum i sebevědomí představují tedy příklady podob vědomí, které překonaly ty předcházející tím, že pro ně definitorní rozdíl zniternily. Rozdílnost předmětu je zniterněna, pokud je poznáno, že rozdíl mezi tím, čím je předmět o sobě a čím je pro vědomí, není žádným rozdílem. Jinými slovy k překonání předmětu dochází, když bytností toho, o čem má vědomí vědění, je samo toto vědění a nic 'za ním'.

Toto zniternění, které je vlastně poznáním, že předmět je již o sobě něčím niterným, je to, čemu by se mělo říkat kritika ideologie. Ideologií by pak bylo samo vědomí, které je vědomím předmětu jakožto jinakosti, jejíž bytnost leží mimo vědomí někde bůhvíkde v zásvětí (Jenseits). Ideologické je tedy to vědomí, pro nějž je protiklad mezi věděním o předmětu a bytností předmětu fixní a nepřekonatelný. Na překonávání tohoto protikladu mezi tím, jak je předmět pro vědomí a jak je o sobě, zakládá Hegel zkušenost, která je vlastně demonstrací toho, že tento rozdíl není ve skutečnosti žádným rozdílem. Zkušeností tak *o sobě* přichází *k sobě* a stává se něčím *pro* vědomí.

[202] Tamtéž, s. 144.
[203] Tamtéž, s. 144.
[204] GADAMER, H-G. *Hegelova dialektika sebevědomí.* V: J. Chotaš - J. Karásek, *Hegelova dialektika*, Praha 2007, str. 90.

Proto lze Fenomenologii ducha jakožto vědu o zkušenosti vědomí označit za vědu o kritice ideologie. Fenomenologie jakožto věda je pak vlastně pozvednutí všemožných posthegelovských pokusů o kritiku ideologie na vědeckou úroveň. S těmito pokusy a náznaky kritiky ideologie sdílí Fenomenologie ten fundamentální vhled, že pravda existuje, protože Hegelovy slovy absolutno je a chce být u nás. Proto s nimi i sdílí cíl kritizovanou (určitou podobu) vědomí pozvednout (z její určité podoby) k pravdě toho, jak se věci mají.

Hegelova Fenomenologie ale není pouze kritika ideologie avant la lettre. Je tomu tak proto, že jakožto věda o této kritice je zároveň kritikou pozdějších pokusů o kritiku ideologie, které by v očích Hegela samy představovaly ideologii. Dokonce ideologii par excellence, protože si nárokují být kritikou ideologie. V čem pak spočívá vědeckost Hegelovy kritiky ideologie, je její kritika rozvažovacího myšlení, jehož „stanoviskem je rozdvojovat, rozlišovat a vzájemně proti sobě stavět konečná myšlenková určení …“,[205] pročež lze rozvažování považovat za ideologické myšlení.

Myšlenkový postup rozvažování je Hegelem kritizován v jeho dvou základních ohledech, přičemž oba spolu úzce souvisí. Jednak v důsledku svého vnějškového vztahování se k obsahu představuje rozvažování „zápornost, která v sobě nevidí klad“[206] a která jakožto vnějšková reflexe bez schopnosti „učinit svou zápornost vlastním obsahem“[207] zůstává nad věcí a nikoli ve věci. Proto když je pak konfrontováno s věcí samou, příznačně odsekává „že tomu tak není“.[208] Čímž přiznává, že obsah nebere vážně, ale že se nad něj ješitně povyšuje. Oproti této abstraktní zápornosti, jež nehybně prodlévá nad obsahem, je zápornost pojímajícího myšlení imanentní obsahu, protože je výsledkem pohybu v obsahu a jakožto výsledek učinila sama sebe obsahem. K obsahu, jenž by jí byl dán, se tedy nevztahuje tak, že by si z něho dle své libovůle vybírala, jako to vidíme u rozvažování. Naopak tím, že se sama k sobě vztahuje jakožto k obsahu, je její pohyb v obsahu logický a nutný. Pojata „jako výsledek je určitým záporem“.

Tím druhým souvisejícím aspektem kritizovaným na rozvažování je nehybně pojatý větný subjekt, „k němuž se obsah má jako případek (akcidens) a přísudek (predikát)“. „Tento subjekt tvoří základ“, ve kterém má sama rozvažující osoba svou pevnou půdu pod nohama, ke kterému „připíná obsah a po němž pohyb probíhá sem a tam“.[209] Kdežto pojem jakožto předmět pro pojímající myšlení „není nehybným subjektem, který bez pohnutí nese případky, nýbrž pojmem, který se sám pohybuje a svá určení pojímá do sebe zpět“.[210] Spekulativní myšlení nepřipisuje dle libovůle a z vnější teoretické distance větnému subjektu obsah, jako to dělá rozvažování, nýbrž nedělá nic

[205] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Dějiny filosofie III*. Praha: Academia, 1974, s. 465.
[206] HEGEL, G.W.F. *Fenomenologie ducha*. Praha: ČSAV, 1960, s. 83.
[207] Tamtéž, s. 83.
[208] Tamtéž, s. 83.
[209] Tamtéž, s. 84.
[210] Tamtéž, s. 84.

kromě pozorování toho, jak pojem do sebe pojímá obsah jakožto své určení. Do tohoto pohybu pojmu nijak neintervenuje. Spekulace ovšem není pouhý způsob či prostředek, jímž je pozorován pohyb pojmu, který by se jinak odehrál v anonymitě, nýbrž spekulace, jak by řekl Hegel, představuje absolutní metodu, bez které by pohyb pojmu ustrnul.[211] Bez spekulace bychom proto nejen nemohly pozorovat, jak „v tomto pohybu nehybný subjekt hyne“, ale bez ní by se přísně vzato tento pohyb pojmu ani neudál. Sledováním pohybu pojmu kolísá pevná půda, kterou v nehybném subjektu rozvažování mělo. Když pojem do sebe pojímá obsah neboli nechává vyplnit obsah svou záporností, pak jakožto hybný subjekt přestává překračovat obsah a „nemůže míti ještě jiné predikáty nebo akcidence“. Jakmile tedy subjekt do sebe pojímá obsah, ten se pro něho stává vším, avšak ten sám o sobě nezávislý na subjektu není ničím. „Obsah následkem toho není již predikátem subjektu, nýbrž substance, bytnost a pojem toho, o čem je řeč.“ Jestliže pak na místě větného predikátu stojí obsah, který je substancí větného subjektu, a jestliže rozvažování ve svém samolibém postupu naráží na toto místo, „utrpí [toto – T. K.] představující myšlení zpětný úder“, protože nemůže, jak bylo uvyklé, dále rozvažovat o tom, zda větnému subjektu připíše ten či onen predikát, když to, o čem by chtělo takto rozvažovat, je sama substance toho, v čem má bytnost. Bohorovný postup rozvažovacího myšlení je tak zaražen predikátem přestavující substanci větného subjektu, následkem toho nemůže větný subjekt být substancí rozvažující osoby, protože v momentě nárazu tento známý a pevný základ, o který se tato osoba opírala, přechází v predikát a tím je jakožto větný subjekt zrušen.

Toto přecházení větného subjektu v predikát je Hegelův vědecký rozbor fungování kritiky ideologie, jejímž kritickým ostřím je pak právě onen zpětný úder, v němž rozvažování ztrácí svou sebejistotu. Má-li se tedy kritika ideologie stát vědou, musí se naučit myslet spekulativním způsobem, aby čtenářovu rozvažujícímu myšlení uštědřila zpětný úder a jím jakožto překážkou srazila čtenáře do kolen. Překážky, jak píše Kafka, jsou tu totiž proto, aby nás odstraňovaly z cesty.

Touto „antiideologickou“ překážkou je například predikát „rozum“ ve větě „skutečnost je rozumná“. „Rozum“ zde totiž nepředstavuje běžný predikát, nad kterým by se dalo rozvažovat, zda jej připsat k subjektu „skutečnost“ nebo nikoli, protože ten má být pojat jako substance skutečnosti. Skutečnost se totiž ukazuje být ve své podstatě něčím jiným než tím, za co ji rozvažování považovalo, neboť to k ní nezvládne připsat „rozumnost“ jako její vlastnost. „Skutečnost“ se tak neosvědčuje jako bytnost rozvažování, neboť její bytností je „rozum“. S touto situací však rozvažování jakožto vnějškové vztahování se k obsahu nepočítalo. Jelikož si nedokáže představit skutečnost jako rozumnou, respektive nedokáže pojmout „rozum“ jako bytnost skutečnosti, přiznává tím svůj vnějškový vztah k obsahu, jímž je tím pádem podmíněno, neboť v této jinakosti

[211] Kritiku asubjektivního chápání pohybu pojmu rozvedena ve výše citované stati *Metoda jako sebevztah pojmu*.

není s to zůstat u sebe. Nemá, jak se rozvažovacímu vědomí zdá, obsah již za sebou jakožto překonaný, ale násilím jej tlačí před sebou. Proto je úkolem čtenáře naučit se číst spekulativním způsobem a například být s to pojmout „rozum“ ve větě „skutečnost je rozumná“ jako bytnost skutečnosti a naučit se tak v této jinakosti zároveň prodlévat u záporna, tj. být v jinakosti zároveň u sebe sama.

Jelikož tedy principem kritiky ideologie je naučit čtenáře číst filosofické věty spekulativně, můžeme jednoduše ukázat, když se vrátíme ke zmíněné filosofické větě, že stát je rozumný, že se Marxova takzvaná kritika ideologie tímto principem, jímž by se měla řídit, neřídí. Naopak je to pouze kritika rozvažovacího myšlení, která napomáhá vědomí čtenáře nacházejícího se mimo sebe jít do sebe. Onu větu „stát je rozumný“ marxistické rozvažování pouze poopravuje, když predikát rozumnosti nahrazuje predikátem nerozumnosti, neboť si je jisto svým věděním, co to stát je. Takto se ale chytá ideologii na lep, když jím kritizované buržoazní vědomí pouze poopravuje v jeho vědění o státu, neboť nevyvozuje z této změny vědění ontologické důsledky pro stát samotný. Jako by snad něco takového jako zcela nerozumný stát mohlo vůbec existovat. Je to totéž jako by marxisté přišli s věděním o svítání na západě. Přidržíme-li se tohoto příměru, pak nedostatečnost marxistického rozvažování spočívá v opomenutí, že bytností svítání je východ a že svítání na západě musí být tedy pouhou metaforou. Obdobě pak marxistická kritika opomíjí, že bytností státu je rozum. Nepojímá tudíž rozum jako substanci státu, nýbrž jej pouze chápe jako jeho vnějškovou vlastnost. Čímž se nijak neliší od falešného buržoazní vědomí, které tuto vlastnost jakožto své vědění chybně připsalo ke státu, protože neví, co to rozum je, respektive stejně jako marxisté ví o rozumu jako o rozvažování, což je rozum, který je dané věci připsán zvnějšku podle toho, zda se jeví nebo nejeví jako rozumná. Ale ve skutečnosti je věc rozumná pouze tehdy, pokud je jako *v sobě* rozumná poznána. Kritické marxistické vědomí je proto stejně tak falešné jako to buržoazní, když stát chápe jako prostředek a rozum jako vnější vlastnost státu, neboť toto vědění, že stát je rozumný, rozvažovacím způsobem pouze poopravuje, když říká, „že tomu to není“, neboť přece stát neslouží jako prostředek všem zájmům občanské společnosti, ale pouze zájmům určité třídy. Ale to není žádná skutečná kritika ideologie, jelikož toto čtení nepodlamuje bytnost, kterou má rozvažování v subjektu jménem stát. Pro oba typy rozvažování zůstává stát tím známým, ale toto známé je známé proto, že zůstává nepoznáno jako to, co má v rozumu svou substanci. Teprve až spekulativní čtení poznává stát vpravdě jako *Rechtstaat, was hat immer Recht.*[212]

[212] Parafráze na známý refrén „Die Partei, die Partei, die hat immer recht.“

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY (6.0.)

ADORNO, T. W. *Drei Studien zu Hegel.* In: TÝŽ. *Gesammelte Schriften*, Band 5, Suhrkamp 1990.

ADORNO, T. W. *Minima Moralia*. Praha: Academia, 2009.

BERLIN, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Druhý úvod do vědosloví.* V: TÝŽ. *O pojmu vědosloví; Druhý úvod do vědosloví; Pokus o nové podání vědosloví.* Praha: Filosofia, 2008.

FULDA, Hans-Friedrich. *Hegelovské bádání na konci 20. století. Filosofický časopis*, 2003, číslo 2.

FOUCAULT, Michel. *Řád diskurzu*. v: TÝŽ. *Diskurs, Autor, Genealogie*. Praha: Nakladatelství svoboda, 1994.

GADAMER, H-G. *Hegelova dialektika sebevědomí.* V: J. Chotaš - J. Karásek, *Hegelova dialektika*, Praha 2007.

GETTY, J a Oleg V NAUMOV. *The road to terror: Stalin and the self-destruction of the Bolsheviks, 1932-1939.* New Haven: Yale University Press, c1999.

HEGEL, G. W. F. *Dějiny filosofie III*. Praha: Academia, 1974.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologie ducha*. Praha: ČSAV, 1960.

HEGEL, G. W. F. *Filosofie dějin*. Pelhřimov: Nová tiskárna, 2004.

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, G. W. F. *Jeaner Schriften*, in: TÝŽ. *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 2. Frankfurt a.M, 1986.

HEGEL, G. W. F. *Kdože myslí abstraktně.* Analogon 2013, č. 71.

HEGEL, G. W. F. *Logika jako veda I.* Bratislava: Pravda, 1986.

HEGEL, G. W. F. a Milan SOBOTKA. *Malá logika*: (encyklopedie filozofických věd). Praha: Svoboda, 1992.

HEGEL, G. W. F. *Víra a vědění*. Reflexe. 2001. č. 22.

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*, in: TÝŽ. *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 5. Frankfurt a.M, 1986.

HEGEL, G. W. F. a Jaroslav KUDRNA. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992.

HENRICH, Dieter a David S PACINI. *Between Kant and Hegel: lectures on German idealism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.

KAFKA, Franz. *Aforismy.* Praha: Československý spisovatel, 1968.

KANT, Immanuel. *Odpověď na otázku: Co je to osvícenství*. Filosofický časopis, Ročník XLI, 1993, číslo 3.

KAPOOR, Ilan. *Celebrity humanitarianism: the ideology of global charity.* New York: Routledge, 2012.

KARÁSEK, Jindřich. *Duch a jsoucno: studie k Hegelově interpretaci Aristotelovy metafyziky ducha*. Praha: Oikoymenh, 2014.
KARÁSEK, Jindřich. *Metoda jako sebevztah pojmu*. *Filosofický časopis*, roč. 61, 2013/5.
KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: Oikoymenh, 2006.
MALABOU, Catherine. *The future of Hegel plasticity, temporality, and dialectic.* New York: Routledge, 2005.
MARX, K. *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1944*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1961.
MARX, K. *Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta.* [online]. [cit. 2015-05-08]. Dostupné z: https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1852/18_brumaire/ch02.htm
MARX, Karl a Friedrich ENGELS. *Spisy.* Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1956, 1 sv.
MARX, Karl a Friedrich ENGELS. *Spisy.* Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958. 3 sv.
MARX, Karl a Friedrich ENGELS. *Spisy.* Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958, 4 sv.
MILL, John Stuart, David BROMWICH, George KATEB a Jean Bethke ELSHTAIN. *On liberty.* New Haven: Yale University Press, 2003.
NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, příliš lidské: kniha pro svobodné duchy.* Praha: Oikoymenh, 2010.
NIETZSCHE, Friedrich. *Soumrak model, čili, Jak se filosofuje kladivem.* Olomouc: Votobia, 1995.
PALACKÝ, František. *Idea státu rakouského.* Olomouc : Univerzita Palackého, 2002. [online]. [cit. 2015-04-27]. Dostupné z: http://cs.wikisource.org/wiki/Idea_st%C3%A1tu_rakousk%C3%A9ho
PIPPIN, Robert, *Back to Hegel? Mediations*. Fall 2012-Spring 2013, vol. 26, 7-28. [online]. [cit. 2015-04-27]. Dostupné z: www.mediationsjournal.org/articles/back-to-hegel .
POPPER, Karl R. *Otevřená společnost a její nepřátelé II*. Praha: Oikoymenh, 1994.
RINGEN, S. *Volnost, svoboda a skutečná svoboda.* Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2005, Vol. 41, No. 5: 903–918. [online]. [cit. 2015-05-08]. Dostupné z: http://sreview.soc.cas.cz/uploads/ab57e33b511ff3098c8154a92e77ba38144e29a7_570_509esej12.pdf
ROSE, Gillian. *Hegel contra sociology.* New York: Verso, 2009.
SCHELLING, F. W. J. *Filosofické zkoumání svobody.* Praha: Oikoymenh, 2010, s. 18-9
SCHELLING, F. W. J. *Ideje k filosofii* přírody. V: TÝŽ. *Výbor z díla.* Praha: Svoboda, 1977.
SCHELLING, F. W. J. Johann Gottlieb FICHTE, Michael G VATER a David W WOOD. *The philosophical rupture between Fichte and Schelling: selected texts and correspondence (1800-*

1802). Albany: State University of New York Press, 2012.
SCHELLING, F. W. J. *Systém transcendentálního idealismu.* Praha: Oikoymenh, 2014.
SIEYÈS, Emmanuel Joseph a Michael SONENSCHER. *Political writings: including the debate between Sieyès and Tom Paine in 1791*. Indianapolis, Ind.: Hackett Pub. Co., c2003.
SMITH, Steven B. *Hegel's critique of liberalism: rights in context*. Chicago: The University of Chicago press, 1989.
TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo.* Praha: Vyšehrad, 1990.
VYKOUKAL, Jiří, Bohuslav LITERA a Miroslav TEJCHMAN. *Východ: vznik, vývoj a rozpad sovětského bloku 1944-1989*. Praha: Libri, 2000.
ŽIŽEK, Slavoj a Audun MORTENSEN. *Žižek's jokes: (did you hear the one about Hegel and negation?)*. London: The MIT Press, 2014.
ŽIŽEK, Slavoj. *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism.* New York: Verso, 2012.
ŽIŽEK, Slavoj. *Násilí.* V Praze: Rybka, 2013.
ŽIŽEK, Slavoj. *Nepolapitelný subjekt: chybějící střed politické ontologie*. Chomutov [i.e. Brno]: L. Marek, 2007.
ŽIŽEK, Slavoj. *The sublime object of ideology. New York: Verso 1989.*