

B. ENGELS A FILOZOFICKÉ DĚDICTVÍ MINULOSTI

MILAN SOBOTKA, Filozofická fakulta KU, Praha

V r. 1986 jsme vzpoměli stého výročí jednoho ze základních spisů marxistické filozofické literatury, práce B. Engelse *Ludvík Feuerbach a vyústění klasické německé filozofie*. Spis, k němuž zavdala podnět feuerbachovská monografie C. N. Starcka z r. 1885, vyšel v dubnovém a květnovém čísle sociálně demokratického časopisu *Die Neue Zeit*. Po dvou letech následovalo i knižní vydání, v jehož předmluvě Engels uvádí, že využil této příležitosti, aby se vyslovil o vlivu Feuerbachovy i Hegelovy filozofie na utváření marxistické filozofie a o významu obou směrů pro marxismus vůbec.

Engelsův spis obsahuje pozoruhodně kladné hodnocení Hegelovy věty totožnosti rozumného a skutečného a „realistického obsahu“ Hegelovy filozofie, na druhé straně poměrně přísně hodnotí filozofický přínos L. Feuerbacha. Toto — na první pohled překvapivé hodnocení — je o to závažnější, že jde o spis, v němž Engels vyslovil zásadní tezi o materialismu a idealismu jako dvou typech filozofického světového názoru a v němž podal jejich charakteristiku.

Zdánlivý rozpor mezi obecným hodnocením materialismu a idealismu a mezi uvedeným hodnocením Hegelovy a Feuerbachovy filozofie vytváří problém, který Engels pozoruhodným způsobem řeší. Jeho řešení se však vždycky nesetkává s porozumením.

Následující stať má za cíl osvětlit Engelsovo řešení rozbořem dějinně-filozofických souvislostí, které Engels ve své práci předpokládal.

Engels přistoupil k práci o Ludvíku Feuerbachovi poté, kdy v sedmdesátých letech vydal svůj hlavní filozofický spis *Anti-Dühring* a věnoval se intenzivně pracím o přírodní dialektice (jeho *Dialektika přírody* zůstala bohužel nedokončena), zatímco v osmdesátých letech vydal *Vývoj socialismu od utopie k vědě* (1880) a *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu* (1884). Je to tedy jeho poslední větší filozofická práce a jakýsi jeho filozofický odkaz, i když se filozofií zabýval až do své smrti. Z devadesátých let pocházejí důležité poznámky o vztahu základny a nadstavby, ty jsou však roztroušeny v dopisech a nenabýly již knižní formy.

V úvodu ke knižnímu vydání připomíná Engels Marxova slova o rukopisu *Německá ideologie*, v níž se oba autoři pokusili vyjádřit své materialistické pojetí dějin formou kritiky pojetí dějin u Feuerbacha a mladohegelovců. Také spis o L. Feuerbachovi je koncipován jako konfrontace — konfrontace s Feuerbachem a Hegelem. Engels v něm vyslovuje tezi o základní filozofické otázce a jejím materialistickém a idealistickém řešení, zdůrazňuje tři velké přírodovědecké objevy 19. stol., z nichž bude nadále vycházet materialistická dialektika (jsou to objev buňky, důkaz přeměny energie a Darwinova vývojová teorie), ale především nastiňuje materialistické pojetí dějin. Ve stručném výkladu formuluje Engels poučku o třídním boji v dějinách, „alespoň moderních“, a na některých příkladech demonstuje marxistické pojetí ideologických jevů. Ve výkladu je naznačeno marxistické řešení otázek, k nimž došli Hegel a Feuerbach, když se zabývali dějinami, a nepřímou jsou stanovena měřítká, z nichž marxismus vychází při hodnocení obou filozofů.

Engelsův vztah k oběma filozofům je dialektický. Feuerbach nesporně

přispěl svým podílem k přípravě vědeckého světového názoru jako materialistický kritik náboženské transcendence a idealistické filozofie. Feuerbachova *Podstata křesťanství* umožnila emancipaci Engelsovy a Marxovy generace z pout Hegelovy filozofie: „... všichni jsme byli na čas feuerbachovci“ (1, s. 303). Jakkoli však Feuerbach působil osvobodivě, jeho negace Hegelovy filozofie, říká Engels — obdobně s Marxovou kritikou v *Ekonomicko-filozofických rukopisech* — byla příliš jednostranná. Další vývoj brzy odhalil i další slabiny Feuerbachovy filozofické koncepce. Engels věnuje třetí kapitulu Feuerbachovu pojetí vztahu mezi lidskou smyslovostí a náboženstvím. I když Feuerbach chápal lidskou podstatu smyslově — jejím projevem je láska, která našla svou odcizenou podobu v židovském a křesťanském náboženství — jde o abstraktně nehistorické pojetí, které — dodejme — nepříznivě kontrastuje s Hegelovou koncepcí vývoje osobnosti v dějinách. Výroky, které zde Engels uvádí (pro vydání ve *Spisech* nebyly identifikovány) pocházejí z Feuerbachovy rukopisné práce, kterou její první vydavatel K. Grün vydal pod názvem *Zásady filozofie. O nutnosti změny*. Ve druhém svazku Bolinova a Jodlova souborného vydání Feuerbachových spisů byl tento text z Grünova vydání přetištěn pod titulem *Nutnost reformy filozofie*. Autor článku vydal překlad tohoto spisku, pravděpodobně — podle C. Ascheriho — nedokončeného (chybí závěrečná redakce, např. členění do odstavců) Feuerbachova příspěvku pro Marxovy a Rugovy *Německo-francouzské ročenky* (21, s. 139), ve *Filozofickém časopise* v r. 1971. V práci vyzývá Feuerbach k vědomé negaci náboženství jako odcizení člověka sobě samému. Nevědomá negace, negace v praxi, již probíhá „... v duchu i srdci, ve vědě a životě, v umění i v průmyslu...“ (7, s. 924), je však třeba ji dovršit teoreticky, aby bylo překonáno rozpolcení mezi člověkem a „pánem na nebesích“. Věta, kterou Engels cituje na začátku svého rozboru Feuerbacha — „Periody lidstva se odlišují jen náboženskými změnami“ (1, s. 313) — se vztahuje k dějinám evropského lidstva, uvázavšího se a postupně se vyvazujícího z náboženství jako formy zposvátnění svazků lidské pospolitosti a morálky. Absolutizace náboženství jako půdy dějin v uvedeném smyslu je Engelsovi dokladem Feuerbachova ztroskotání při aplikaci materialismu na oblast společenských jevů. Do protikladu k tomu klade Engels Hegelovy realistické rozborů práva a morálky z *Filozofie práva*.

Tezí o realistickém obsahu se Engels obrací k Hegelově *Filozofii práva* již podruhé. Spis začíná příkladem, který má naznačit historickou souvislost marxistické filozofie s Hegelovou dialektikou. Může se zdát překvapivé, že Engels ilustruje tuto myšlenku právě na *Filozofii práva* a ne třeba na *Logice* (jíž vzdal Marx hold v *Doslovu* k druhému vydání 1. svazku *Kapitálu*) a dokonce na tak mnohoznačné tezi, jako je známý výrok o totožnosti rozumného a skutečného. Přesto je ilustrace nejvhodnějším příkladem, na němž lze vysvětlit Hegelův význam pro marxistickou dialektiku.

„Všechno, co je skutečné, je rozumné a všechno, co je rozumné, je skutečné“ (8, s. 14). Tato věta, vyřčená v Prusku v r. 1821, se zdá být „filozofickým požehnáním despotismu“ (1, s. 295). Zcela obdobně odvozuje Marx v *Doslovu* k 2. vydání *Kapitálu* dočasný úspěch Hegelovy dialektiky z toho, že „se zdálo, že oslavuje to, co existuje“ (3, s. 29). Engels podotýká, že tak ji chápal pruský režim, my můžeme jen dodat, že vzbudila ve své době nevoli u německé liberální inteligence.¹ S velkým vzrušením byla přijata v Rusku, kde — jak můžeme právě na hodnocení této věty ukázat — prožívali vášnivě vztah filozofie

k životu. V třicátých letech se pod vlivem této věty Bakunin přiklonil ke konzervativnímu stanovisku. Prohlašuje: „Štěstí není ve zdání, není v abstraktním snu, nýbrž je v živoucí skutečnosti; bouřit se proti skutečnosti znamená umrtvovat v sobě všechny zdroje života...“ [20, s. 299]. Stejně Hegelově tezi zprvu rozuměli revoluční demokraté Stankevič, Bělinskij a Gercen. Pod vlivem vlastní revoluční činnosti však došli později Bělinskij a Gercen k pojetí v podstatě shodnému s Engelsovým. Gercen nazval r. 1847 tuto tezi „algebrou revoluce“ [19, s. 23].

Engels vysvětluje: „Ale u Hegela vůbec není všechno, co existuje, prostě také skutečné“ [1, s. 2295]. Skutečnost není podle Hegela atributem daného stavu, nýbrž atributem nutnosti, či jak Hegel říká, rozumnosti. Francouzská monarchie se stala r. 1789 neskutečnou, revoluce, ač v začátcích, byla skutečnější. „A tak se v průběhu vývoje všechno, co dříve bylo skutečné, stává neskutečným, pozbývá své nutnosti, svého práva na existenci, své rozumnosti...“ [1, s. 295]. Engels ukazuje, že Hegelova filozofie je filozofií vývoje, která přiznává každému stupni ve vývoji relativní oprávnění, ale již se jeví týž stupeň i nikoli nutným a nikoli oprávněným, jakmile se uvnitř něho samého vyvinuli podmínky pro vyšší stupeň.

Přes všechny tyto společenské souvislosti je citovaná věta stále ještě příliš vytržena z kontextu. Tato věta že by měla reprezentovat celou Hegelovu dialektiku i s jejími vztahy k idealistickému systému, o němž hovoří Engels jako o formě, která zakrývá „realistický obsah“? Probereme proto různé formulace této věty u Hegela, abychom ukázali, že ji lze právem považovat za sukus celé Hegelovy dialektiky.

Ve *Filozofii dějin* můžeme číst další varianty této věty: „To, co se obvykle nazývá skutečností, je filozofií považováno za něco prohnitého, co se ovšem může jevit, avšak o sobě a pro sebe není skutečné“ [9, s. 78]. Zde je pro dané, faktické použito kategorie zdání. Další citát se naopak týká obsahu, který se stává aktuálním: „Obsah, který leží v základu rozumu, je božská idea a v podstatě je to plán boží“ [9, s. 78]. Charakteristiky obou stránek se opakují na dalších místech *Filozofie dějin*. Dané je nazváno „slupkou“ [9, s. 97], opět „zdajem“ [9, s. 99], „prázdnou objektivitou“ [9, s. 93], „vnějškovostí“ [9, s. 90], „lži“ [9, s. 105], či je pojmenováno „zpuchřelým“ [9, s. 105]. Nitro, které se stává aktuálním, nazýváme „ideou“, „skrytým duchem“, nebo „jádreem“. „Je to skrytý duch, který je ještě v podzemí a nevytříbil se k přítomnému určitému jsoucnu..., jemuž je přítomný svět pouze slupkou, které v sobě uzavírá jiné jádro, než které k ní náleželo“ [9, s. 78]. Tyto doklady poskytují důkaz, že smysl věty se dotýká i systému: rozumné, které se uskutečňuje, je idea, která si dává realitu, naopak stará skutečnost poklesá ve zdání. Rozvedení, které naše věta doznala, zvýrazňuje idealistický moment reality (uskutečňování ideje), ale zároveň i nutnost realizace toho, co je ideou. Na rozdíl od přírodních realit, na něž lze aplikovat kategorie idea, resp. „myšlenkové určení“ — realizace, je zde termínu ideje použito tak, že znamená vždy nový obsah, který se ovšem vyvinul z dřívějšího a který spěje k aktualizaci. Starý obsah, kterému

¹ O tom svědčí dopis Hegelova žáka Nicolaa Thadena Hegelovi z r. 1821. Thaden v něm uvádí: „... věta, že jsoucí je dobré a rozumné, je filozoficky správná, ale je nesprávná v politickém ohledu“. Dopis je otištěn ve sborníku M. Riedela *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* [17, s. 76].

kdysi také náležel atribut ideje, poklesá ve zdání a jeho „objektivita“ (reálné provedení) se stává „prázdnou“. Důraz na realizaci ideje či rozumu v dějinách je tedy namířen proti apologii daného, faktického.

Vztah ideje a skutečnosti, jednu ze svých charakteristických koncepcí oproti významu, který mají v Kantově nebo Fichtově filozofii, určuje Hegel takto: „Skutečnost a myšlenka, blíže pak idea, bývají obvykle stavěny proti sobě a ... ve shodě s tím lze pak často slyšet, že proti správnosti a pravdě určité myšlenky nelze ovšem nic namítat, že ji však není možno nalézt ve skutečnosti, či že jí není možno ve skutečnosti provést...“ (10, par. 142, s. 192). Hegel pokračuje: „Něco takového je třeba ve jménu vědy i zdravého rozumu co nejrozhodněji odmítnout. Na jedné straně nejsou ideje pouze v naší hlavě a idea vůbec není tak bezmocná, aby byla teprve podle naší libosti uskutečnitelná, nýbrž idea je naopak to, co vůbec působí a co je také skutečné; na druhé straně není skutečnost tak špatná a nerozumná, jak si představují nemyslicí a upadlí praktikové, kteří si nevědí rady s myšlením. Na rozdíl od pouhého jevu skutečnost, jsouc v první řadě jednotou nitra a vnějška, stojí tak málo proti rozumu jako něco od něho jiného, že je spíše tím, co je dokonale rozumné; a co není rozumné, to právě proto také nelze považovat za skutečné“ (10, par. 142, s. 193). V dalším textu pokračuje polemika proti „záměně“ skutečnosti za to „hmatatelné a bezprostředně vnímatelné“.

Uvedené kategorie nás uvádějí do centra Hegelovy dialektiky. Hegel se staví proti obvyklému pojetí, samozřejmému pro zdravý rozum, že totiž je zásadní rozdíl mezi realitou, existencí, skutečností — používáme zatím těchto kategorií nerozlišeně — a mezi sférou toho, čeho existence je zachytitelná pouze myšlenkou. Pozdní Schelling učinil právě tuto Hegelovu koncepci předmětem ostré kritiky. Hegel nerespektuje podle Schellinga rozdíl mezi podstatou, t. j. ideálními typy skutečnosti, jimiž odpovídáme na otázku „co“, totiž co to je, co existuje, a mezi reálnou sférou, jejíž poznání probíhá ve faktickém tvrzení či ujišťování, „že“ něco existuje. Proces myšlení, který se zabývá oním „co“, totiž bytostmi, ideálními typy skutečnosti, nelze prodloužit až k tvrzení o reálné existenci toho, co je poznáváno jako sféra podstat (114, s. 144 a n). Přes zdánlivou samozřejmost této námitky je nutno říci, že námitka je oprávněná, pokud se kritizuje Hegelovo pojetí přírody jako výsledku logické konkretizace myšlenkových určení, která stojí v základu skutečnosti, není však oprávněna v našem případě. Historický či logikohistorický ohled (a Schelling byl jedním ze zakladatelů metodologie historismu) ruší totiž přerýv mezi sférou myšleného a skutečného, pokud myšlené znamená možnosti, které neexistují, které jsou však určeny k tomu, aby se uskutečnily. Úkolem logikohistorického způsobu poznání je přece ukázat určitou danost jako „produkt“ — abychom užili Schellingova oblíbeného výrazu — předchozího vývoje, v němž „produkt“ ještě neexistoval, v němž byl pouze v potenci, ale z níž se zákonitě vyvinul.

Vydeme-li z uvedeného schématu, jeví se skutečnost ne jako jiná sféra oproti významové sféře, označující, čím věci jsou, nýbrž jako její vyšší stupeň. Ve své obecné ontologii, kterou vypracoval v obou „Logikách“, totiž ve velké *Logické vědě* i v menší encyklopedické *Logice*, vychází Hegel z možnosti, která „se jeví představě nejprve jako bohatší a obsáhlejší, zatímco skutečnost naopak jako chudší a omezenější určení. Ve skutečnosti, t. j. podle myšlenky, je však skutečnost obsažnější, protože jako konkrétní myšlenka obsahuje v sobě možnost jako abstraktní moment“ (10, par. 143, s. 194). Nyní však

Hegel upozorňuje, že skutečné není ovšem to bezprostředně jsoucí: „Rozumní, praktičtí lidé nedávají si imponovat tím, co je možné, nýbrž přidržují se skutečného, jímž ovšem nelze rozumět to, co je pouze bezprostředně tu“ (10, par. 143, s. 195). Odůvodňuje pak, proč skutečné stojí výš než možné: „Zda je toto možné, či zda je to nemožné, to záleží na obsahu, t. j. na totalitě momentů skutečnosti, která se ve vnitřním rozvinutí prokazuje jako nutnost“ (10, par. 143, s. 195).

To, co je ve vztahu ke skutečnosti, kterou sledujeme, pouze tím možným, je zároveň samo jinou „vnější skutečností“. Vnější skutečnost je předpokladem, možností něčeho jiného — čili podmínkou. Z toho se nyní vyjasňuje, v jakém smyslu může Hegel mluvit o uskutečňování, o „procesu skutečnosti“ z něčeho, co „nebylo“. „Bezprostřední skutečnost jako taková není to, čím má být, nýbrž je v sobě zlomená, konečná skutečnost a jejím určením je, aby byla strávena“ (10, par. 146, s. 198). Z druhé strany, z hlediska věci, která má vzejít, je tato skutečnost možností, ale podstatnou, která je sice rovněž určena k tomu, aby byla zrušena, ale tak, že je tím dokonána. „Jako zrušená možnost je vzcházením nové skutečnosti, která měla první bezprostřední skutečnost za svůj předpoklad“ (10, par. 146, s. 198). Ve svých rozborech v encyklopedické („malé“) *Logice* Hegel stále znovu poukazuje na to, že jsou zde vlastně dvě skutečnosti, totiž „první bezprostřední skutečnost“, která je předpokladem skutečnosti „nové“. Povšimněme si věty, která připomíná tezi z *Filozofie práva*: „Vpravdě obsahuje však taková bezprostřední skutečnost v sobě zárodek něčeho zcela jiného. Toto jiné je zprvu pouze možné; je to forma, která se však potom ruší a překládá do skutečnosti. Nová skutečnost, která takto vzchází, je vlastně nitro bezprostřední skutečnosti, kterou spotřebovává“ (10, par. 146, s. 198).

Vedle procesu, který je zde líčen — Hegel jej nazývá, možná v analogii k Schellingovu termínu „dynamický proces“, „procesem skutečnosti“ — je zde ovšem mezi první, bezprostřední a druhou, „novou“ skutečností identita: „Podmínky, které se oběťují, zanikají a jsou spotřebovávány, scházejí se v nové skutečnosti jen samy se sebou“ (10, par. 146, s. 199). To je identita, kterou mnil Schelling, když razil pro svůj panteistický systém formuli $A=A$ (15, s. 121).

Po podmínkách analyzuje Hegel uskutečňování, činnost, již vzniká nová skutečnost. Dochází přitom k distinkcím nitra a vnějšku, přičemž střídání prvního za druhý, které tvoří jeden pohyb, se nazývá nutností. Tím se Hegel dotýká jednoho ze svých významných témat — vztahu náhody a nutnosti.

Nutnost — ve smyslu skriktní matematicky vyjádřitelné zákonitosti — byla bojovým heslem přírodovědy a racionalistické filozofie 17. a 18. stol. Teze, že vše, co se v přírodě děje, děje se s nutností, byla radikálně novým pohledem na přírodní děje, z něhož se filozofové těšili jako z netušeného objevu. Teze byla umožněna požadavkem praktické využitelnosti našeho poznání, který byl na začátku 17. století obecněji vznášen oproti předchozí spekulativní koncepci, ale i Galileovým objevem „metody rozkladu“ přírodních dějů na jednotlivé složky, jejichž ideální průběh je ovlivněn působením jiných složek. Teprve tato metoda umožňuje matematizaci a předvídaní přírodních procesů. Je spojena s experimentem, neboť ideální průběh jednotlivých složek procesu se v přírodě nevyskytuje. Proto je třeba hypotézu ideálního průběhu modelovat v umělém zařízení (23, s. 20). Staví-li se Hegel proti tomuto pojetí a zdůraz-

ňuje-li — podobně jako Aristoteles — objektivní existenci náhody, souvisí to s jiným zorným úhlem metodologie poznání, než který přijala za svůj novověká přírodní věda a racionalistická filozofie.

Hegelův zorný úhel je podobný Aristotelovu, podle něhož tím, co vpravdě je, jsou jednotlivé věci ve škále svých možností (neživé věci), resp. jednotlivé věci jako podměty svých změn (živé bytosti). To je význam Aristotelova pojmu „substance“ (23, s. 41, 22, s. 123). Hegelova koncepce je tomu podobná potud, že předmětem zkoumání je v ní geneze jednotlivých věcí. Nyní je geneze jednotlivých věcí pojata jako uskutečňování určitých obsahů (odpovídá to aristotelským „druhým podstatám“, *deuteraí úsiai*; 16, s. 35), t. j. bytostným tvarům, eidé, které se realizují v jednotlivých věcech a které jsou samy o sobě nutné. *Filozofie přírody* následuje po *Logice*. Ta podává dedukci nejobecnějších esencí, které jsou o sobě nutné. Jejich další konkretizací v čase a prostoru vznikají ony obsahy, které se uskutečňují v jednotlivých věcech. Tím se získává měřítko pro rozlišení nutného od toho, co je „náhodné a možné“. Co je nepostradatelné k tomu, aby se realizovaly nutné obsahy v jednotlivých věcech, patří do sféry nutnosti.

Hegelova ontologie „vznikání“ — *Werden* (11, sv. 2, s. 18) věci je zaměřena negativně proti interpretaci přírodních dějů v mechanistické přírodovědě. Mechanická přírodověda vysvětluje vznik něčeho nového z podmínek, Hegel to činí též, ale zároveň uplatňuje i jiné hledisko, v němž je poměr „věci“ a podmínek obrácený. Vznik věci je v *Logické vědě* popisován jako jednota hledisek uplatňovaných ve vědě (podmínky, příčinnost) a hlediska obsahu, který je, „dříve než existuje věc“ (11, sv. 2, s. 99). Obě koncepce sjednocuje Hegel v *Logické vědě* teorií „základu“ (*Grund*), který je totalitou podmínek a z něhož vzniká věc tím, že tento základ „reflektuje do sebe sama“ (realizace obsahu). Toto druhé hledisko vyjadřuje opět teleologickou povahu procesu, která je podtržena narážkami na Aristotela a Leibnize.

Jiný způsob, jak vyjádřit kauzálně-teleologický ráz procesu uskutečňující se věci, záleží v tom, že Hegel mluví o podmínkách, které se „obětují, vcházejí do základu i hynou (slovní hříčka s „zu Grunde gehen“ — M. S.) a jsou spotřebovávány“ (10, par. 146, s. 199). Tím je opět zachycen ambivalentní ráz celého procesu. Ještě výrazněji se teleologické hledisko projevuje v obratu, že podmínky se uplatňují jako „materiál věci“ (10, par. 148, s. 203), resp. že jsou zároveň „kladeny“ (*gesetzt*) a „předpokládány“ (*vorausgesetzt*) (10, par. 148, s. 203).

Pro analýzu procesu „vznikání“ (*Werden*) jsou charakteristické základní termíny pouhá možnost — nahodilost, nutnost — skutečnost. Ukazuje se, že Hegel dává těmto termínům jiný význam, než jaký mají v přírodovědě, neboť východiskem stanovení jejich významu je Hegelovi uskutečňování obsahů, jež je nazváno procesem nutnosti. Podstatné pro rozlišení nutného a náhodného je, že nutné je „skutečno určené v sobě samém“, t. j. jsou to obsahy o sobě nutné, zatímco náhodné je to, „co nemá důvod svého bytí v sobě, nýbrž v jiném“ (10, par. 145, s. 196). Náhodné tedy není bez příčiny, vyhovuje měřítkům kauzality, nevyhovuje však měřítkům teleologie (nepatří k obsahu, který musí být realizován). Jeho „bytí tak či onak“ (10, par. 145, s. 196) není založeno v něm samém, nýbrž v příčině. Hegel naznačuje, že vedle nahodilosti v tomto smyslu zná i absolutní nahodilost. „Na povrchu přírody“, říká, „má nahodilost volné pole působnosti, které pak jako takové nutno uznat — bez nároku dosud

mylně filozofii připisovaného, která v ní chtěla nalézat pouze to, co může být jen tak a ne jinak“ (10, par. 145, s. 197). Jde o jakousi primitivní anticipaci lidské svobody. Aniž bychom chtěli jít do podrobností, poznamenáváme, že zde, v kauzálně-teleologické metodologii procesu „vznikání“ spatřujeme klíč k Hegelovu pojetí náhody a nutnosti.²

Hegelův výklad této problematiky v encyklopedické *Logice* se poněkud odlišuje od výkladu v *Logické vědě*. Rozdíl je v tom, že podání v *Logické vědě* se opírá o teorii „základu“, která, jak se domníváme, sjednocuje kauzální a teleologické hledisko. Teorie základu má však ještě jinou funkci, která vyjadřuje dialektickou myšlenku, že vše, co se jeví jako hotové a pevné, je třeba pochopit jako „nastalé“, „kladené“ předchozím vývojem. Řekli-li jsme, že základ je totalitou podmínek, pak je to jen zčásti pravda. Podmínky vyjadřují kauzální hledisko, zatímco teorie základu zdůrazňuje, že to, co vznikne, je ovšem identické s tím, co tu bylo, avšak ne ve formě „bezprostřednosti“ (v té jsou podmínky), nýbrž ve formě „zprostředkovanosti“ (11, sv. 22, s. 94), „kladenosti“ (Gesetztsein). O dalším charakteristickým rysu výkladu v *Logické vědě* jsme se již zmínili. Jde o výrok, že věc je dříve, než „vejde do existence“ (11, sv. 2, s. 97). Jako „existenci“ označuje Hegel ještě nediferencovanou skutečnost vyvinuvší se z předchozích podmínek, prostoupenou rysy nahodilosti.

Učení o základu je v encyklopedické, tzv. „malé“ *Logice*, která je poměrně pozdní (1827), vynecháno, heidelberská *Encyklopedie* (1817), ne tak vzdálená vzniku *Logické vědy* (její druhý svazek, obsahující nauku o podstatě, vyšel r. 1813), je ještě podržuje. V pozdější encyklopedické *Logice* je výklad orientován na kategorii podmínky — věc (formule o „vejítí věci do existence“ z *Logické vědy* se opakuje s tou změnou, že se mluví o „vzcházení věci“ (10, par. 148, s. 203), třetím momentem je činnost, již dochází k „překládání“ podmínek do „existence“ (10, par. 148, s. 203). Místo „základu“ se v encyklopedické *Logice* mluví pouze o „dokonalém okruhu podmínek“ (10, par. 148, s. 203).

Koncepce z pozdní encyklopedické *Logiky* je jednodušší a realističtější, paradoxní teze, že věc je dříve, než začne existovat, je nahrazena schématem „první“ či „bezprostřední skutečnost“ — nová skutečnost“. Charakteristická místa, která svědčí o této koncepci, jsme již uvedli.

V obou zpracováních je druhý oddíl nauky o podstatě nazván *Jev*. Tato nauka, která následuje po teorii základu či po teorii podmínek, je logickým pokračováním celé koncepce. Pro nás je důležitá i proto, že začíná kategorií existence jako podstaty již vyjádřené ve vnějším bytí, ale prostoupené prvky nahodilosti. Jak jsme řekli, Hegelova teorie náhody je podle našeho přesvědčení založena na sledování geneze věci. Fenomény, které se při realizaci projevují jako náhodné, nemusí být náhodné z absolutního hlediska, jsou však náhodné z hlediska realizujícího se obsahu. Kdyby nebylo náhodných prvků ve vývoji jednotlivých věcí, neměla by realizovaná věc v sobě prvky nahodilosti a její existence by se rovnala skutečnosti.

Z toho, co jsme řekli, vyplývá, že Hegelova teze o existenci náhody by se nemusela vylučovat s tezí o absolutní determinaci všeho jsoucího, protože

² V tom se lišíme od jiných — ostatně nemnohých — zpracování tohoto tématu, z nichž posledním cenným příspěvkem je stať D. Henricha *Hegels Theorie über den Zufall* (24, s. 157 a n.).

prvky nahodilosti z hlediska sledované geneze se mohou prokázat jako nutné z hlediska geneze jiných věcí. Tak je tomu u Leibnize, jehož filozofie byla jednou z inspirací Hegelovy koncepce. Pro Leibnize neexistuje náhoda z absolutního hlediska a všechny nahodilé, „faktové“ pravdy lze posléze prokázat jako pravdy nutné (18, s. 41). S tím se Hegel neztotožňuje, v přírodě má své místo i absolutní nahodilost, jak o tom svědčí její hýřivá rozmanitost překračující meze pojmových vymezení. Nejzávažnější vliv, jímž Leibniz na Hegela působil, vychází pravděpodobně z jeho nauky o různých druzích definic. Z reálné definice vyplývá — na rozdíl od definice nominální — možnost věci a kauzální definice znamená návod, jak lze věc vytvořit (18, s. 42).

Celá problematika má ještě jeden aspekt. Hegelův pokus o metodologii odlišnou od tehdejší přírodovědné metodologie má zároveň za cíl sblížit poznání přírody a poznání dějin. Proto Hegel uvádí zároveň příklady z historie, která mu je obdobnou sférou putnosti uskutečňující se prostřednictvím nahodilosti jako příroda. Nahodilost má zde mj. podobu subjektivních zájmů historických individuí.

Nejzávažnější Hegelovy myšlenky k problematice dějin nenalezneme ovšem v právě uvedených metodologických partiích, nýbrž ve *Fenomenologii ducha*, v rozborech „zkušenosti“, v nichž si lidé uvědomují svou činnost jako součást obecné lidské činnosti. S tím souvisí Hegelovy rozbory fakticit, „věcnosti“, které se jeví jako pevná danost, jako fetiš, z něhož „se vytratilo“, že „pochází z činnosti individuí“, jak Hegel ukazuje na příkladech „bohatství“ a státu předrevoluční společnosti (13, s. 279). Vzhledem k těmto Hegelovým objevům, k nimž patří i proměnlivost lidské podstaty, jejíž ocenění vchází do Engelsových soudů o „abstraktním člověku“ u Feuerbacha, může Engels mluvit o Hegelově „epochálním pojetí dějin“ jako „přímém předpokladu nového materialistického pojetí“ (2, s. 515).

Vedle koncepcí z *Fenomenologie*, příp. i *Filozofie dějin* oceňuje Engels i Hegelovo pojetí morálky z *Filozofie práva*, v němž Hegel na kritice Kanta zdůraznil, že nelze vytvořit etiku založenou na nadčasové dedukci povinností, protože tomu odporuje jak vývojový charakter člověka a společnosti, tak i nemožnost odvodit předpis pro konkrétní jednání z obecného morálního zákona. Propast mezi obecným pravidlem jednání (nepokradeš, „každý má mluvit pravdu“, 13, s. 279) a mezi předpisem konkrétního jednání může být překlenuta pouze tím, že mravní vědomí přijme zároveň za svou směrnici zvykové, společensky se utvořivší normy jednání a chování. Ty totiž nejsou pouhými konvenčními předpisy, nýbrž jsou výrazem společenské vzájemnosti jako autonomního „dobra“ (8, par. 130).

Engelsova polemika proti abstraktnímu moralismu Kantovy etiky pokračuje poukazem na Hegelovu tezi o zlu, které je v základu lidské bytosti. Tato teze souvisí s právě uvedenou charakteristikou dobra, které se uskutečňuje ve společenské vzájemnosti, v níž se jedinec stává „obecným“. Lidské žádosti a pudy staví individuum proti obecnosti jako „vnitřnímu objektivu, proti dobru“ (8, par. 140), takže lze říci, že člověk je od přirozenosti zlý.

Druhá myšlenková souvislost, v níž se vyskytuje Hegelova teze o zlu, souvisí s jeho důrazem na lidskou činnost. Činem vytváří jedinec objektivitu, která má určitou autonomii i proti svému původci, ba dokonce i proti záměru, který ztělesňuje (13, s. 304). Z morálního hlediska je v každém činu něco zlého — jeho následky se valí do nekonečna a implikují i zlo. Přesto

je to podle Hegela činnost a nikoli nejednání, co vytváří hodnotu člověka. Ve *Fenomenologii ducha* odsuzuje Hegel pasivitu „krásné duše“, která se zdržuje jednání, aby se nepotřísnila jeho nežádoucími následky (13, s. 407). Třetí souvislost, v níž se u Hegela vyskytuje motiv zla, je koincidence subjektivního záměru historické osobnosti s dějinnou nutností. Podmínkou toho, aby jednání takové osobnosti bylo dějnotvorné, není morální úmysl, nýbrž shoda, často bezděčná, se zákonitostí dějinného procesu. Hegel proto neodsuzuje „vášně“ jako motivaci „světodějných osobností“, pokud splňují uvedenou podmínku a naopak, kritizuje morální motivaci jednání, pokud je s ní v rozporu (9, s. 98).

Víme-li, co znamená „realistický obsah“ v Hegelově společenské filozofii, můžeme se vrátit k hlubšímu vysvětlení Engelsova přísného hodnocení Feuerbachovy filozofie. V práci *O nutnosti změny*, z níž Engels uvádí charakteristický citát, se Feuerbach pokusil o aplikaci svého výkladu náboženství na dějiny. Ve snaze sblížit se s opozičním demokratickým hnutím mění Feuerbach své učení o rodové podstatě člověka z *Podstaty křesťanství* — člověk je rodová bytost a bůh je personifikací lidského rodu — v učení o pospolitě a nikoli už „rodové“ podstatě člověka, která se realizuje ve státě. Člověk je tedy pojat ne už jako přírodní, nýbrž jako společenská bytost. Stát — a nikoli už rod — je člověk ve své úplnosti. „Ve státě se tříbí, rozvíjejí lidské síly, aby se tímto třibením sil a jejich opětým sjednocením vytvořila nekonečná podstata“ (7, s. 926).

Obdobná změna probíhá v pojetí náboženství. Intence *Podstaty křesťanství* záležela v důkazu, že všechny boží predikáty jsou predikáty lidské rodové podstaty, které jsou objektivizovány a iluzorně představovány jako bytost odlišná od člověka. Nyní je výklad jednodušší, základní myšlenka je obdobná Feuerbachovu výkladu starověkého polyteismu, který zbožšťoval přírodní síly. „Všechny morální, všechny politické zákony jsou původně náboženské, jsou náboženstvím“ (7, s. 927). Z náboženských představ se dostává do popředí Kristus jako idealizovaná božská láska. Náboženství má tedy upevňovat státní svazek, posvěcovat zákony, zposvátnovat morální normy. Zároveň je však v něm i odcizující moc, která souvisí s tím, že zposvátnělá a hypostazovaná pospolitost začne stát nad lidmi jako cizí moc, jako domnělý subjekt, který je zbavuje jejich samostatnosti. Ve vztahu k zposvátnělé lidské pospolitosti odvozuje člověk „vše, co má, od boha...“, děkuje bohu, nikoli člověku za to, co dostane... od člověka — úřad, chléb, existenci...“ (7, s. 926). Osamostatněním posvátného se tedy „svazky mezi lidmi, které mělo náboženství upevňovat, spíše „rozkládají“ (7, s. 926).

Oba významy křesťanství jsou patrné nejvíce v období raného křesťanství, kdy lidé vytvářejí dobrovolné, vzájemně se podporující spolky, v nichž jsou spjati láskou k bližnímu — ale zároveň se uvolňuje jejich sepětí se státem. Nyní se sleduje rozklad náboženství. Náboženský entuziasmus postupně vyhasíná, místo původního spontánního zanícení nastupují církevní příkazy, až konečně nastane období úpadku, charakterizovaného uvolňováním kodexů křesťanské víry — výroků církevních otců, bible. Toho jsme svědky v současnosti (7, s. 929). Popření vztahu člověka k supranaturální moci uvolňuje síly člověka k autentickému jednání, k autentickému životu. „Místo víry nastoupilo bezvěrectví, místo náboženství a církev politika, místo pekla materiální bída, místo křesťana člověk“ (7, s. 925). Tato autentická aktivita zaeluje rozpolcení mezi tímto a oním světem, musí být ovšem dovršena uvědoměním, které postaví

na místo zprostředkovanosti odcizeného vztahu bezprostřední, t. j. neodcizený vztah k druhému, ke společnosti i k přírodě. „Vědomá negace odůvodněně zakládá novou dobu...“ (7, s. 924). Požadovaný obrat ve vědomí vyjadřuje však Feuerbach způsobem, který právem vzbudil Engelsovu nelibost: „Musíme se totiž opět stát náboženskými — naším náboženstvím se musí stát politika — ale tím může být pouze tehdy, budeme-li to nejvyšší spatřovat v nazírání; to nám učiní politiku náboženstvím“ (7, s. 925). Feuerbach chce touto formou naznačit obsah své koncepce, podle níž základy náboženství spočívají v entuziastickém vztahu k světu, který nabývá v náboženství odcizené podoby. Aby vyjádřil společnou půdu opravdového i odcizeného, bezprostředního i zprostředkovaného vztahu k světu, poukazuje na význam slova religare, které znamená spojovat. Tento způsob vyjadřování je v rozporu se zamýšleným radikalismem náboženské kritiky a činí ji něčím ambivalentním. Proto právem vyvolala Engelsovu repliku: „Tedy každý svazek mezi dvěma lidmi je náboženstvím“, podotýká Engels (1, s. 314).

Engels stíhá kritikou Feuerbachovo etymologizování ne proto, že by byl proti etymologickému zkoumání jako prostředku filozofického rozboru — vzpomeňme jeho vlastních analýz příbuzenských pojmenování v *Původu rodiny, soukromého vlastnictví a státu* — nýbrž proto, že zde slouží apriorní filozofické tezi. V kontextu Feuerbachových názorů v něm spatřuje dílčí projev Feuerbachova idealismu v jeho pojetí dějin. Právě na základě společného jmenovatele mezi náboženským poměrem k světu a mezi autentickým, bezprostředním, ale stejně entuziastickým životem může Feuerbach vyhlásit tezi, již začíná Engelsův rozbor: „Epochy lidstva se liší od sebe pouze změnami v náboženství“ (7, s. 922). Tato teze je v rozporu s materialistickým pojetím dějin, podle něhož je základem dějin ekonomická činnost a náboženství je relativně samostatným a převráceným ideologickým odrazem společenských vztahů. K materialistickému názoru na dějiny měl naopak blíže Hegel, který ve *Filozofii práva* realisticky prohlašuje, že „beztak je každý synem své doby“ (8, s. 16). Hegel tím poukazuje na svou myšlenku příbuznou svému překonání kantovské morálky, podle níž celá společnost se všemi svými vrstvami života tvoří jeden celek, „ducha“, v němž vyšší formy společenského života odpovídají nižším (6, s. 81). Kdyby tato korespondence mezi různými vrstvami života společnosti (ekonomika, politika, umění, náboženství, filozofie) nebyla myšlena teleologicky a s ohledem na ideu jako základ světa, byla by blízká marxistickému pojetí.

Tak jako jsme s Engelsem přesvědčeni, že Hegel stojí některými prvky své filozofie blíže marxismu než Feuerbach a že také na marxismus v tomto směru působil, tak opět platí i to, že Feuerbach jistou přechodnou dobu zapůsobil na Marxe a Engelse svou náboženskou kritikou a tezí o náboženství jako ústředním kořenu všeho odcizení. Feuerbach tím vytvořil myšlenkový vzorec pro kritiku současných poměrů, který Marx použil mnohem radikálnějším způsobem, když našel základ odcizení v ekonomických poměrech. Náboženské odcizení se mu pak začalo jevit jako derivovaná forma skutečného základu odcizení. Krátce poté, co Feuerbach vytvořil svou teorii náboženství, prohlásí K. Marx, že „náboženská bída je jednak výrazem skutečné bída, jednak protestem proti skutečné bídě“ (5, s. 401).

Přes uvedené rozdíly se Feuerbachův spis ještě v jednom bodě přibližuje Marxovu stanovisku, jak je krátce po napsání Feuerbachovy stati formuloval

Marx v obou svých příspěvcích v *Německo-francouzských ročenkách*, zejména ovšem v *Úvodu ke kritice Hegelovy filozofie práva*. Tímto bodem, v němž se Feuerbach postavil nablízko tehdejšímu Marxovu úsilí, ba dokonce v němž mu předává štafetu, aby jeho myšlenku rozvinul dále, je patos přesvědčení o vyjímečné, epochální situaci, kdy bylo prohlédnuto odcizení člověka a kdy lze toto odcizení zrušit. Proto Feuerbach pokračuje myšlenkou o „konci“ filozofie, která vděčí za svou existenci pouhé filozofické potřebě. Nyní je na čase, aby vznikla taková filozofie, která bude odpovídat obecné potřebě lidstva překonat stav odcizení. Celý Feuerbachův spisek je nesen ideou, že se objevuje perspektiva zcelení lidské bytosti, rozpolcené dosud ve vztah k božskému a pozemskému, že mizí pouta partikularity, nacionality, privilegií stavu a náboženství. Podobné přesvědčení o vyjímečnosti současné epochy, která potřebuje místo dosavadní cechovní filozofie filozofii v zásadnějším smyslu, filozofii jako prostředek prosazení vpravdě lidských poměrů, oduševňuje i Marxův programový *Úvod ke kritice Hegelovy filozofie práva*. Marx ovšem pochopil klíčový význam současné epochy nepoměrně hlouběji, totiž jako otázku překonání materiální bídý a materiálního odcizení. Tím dal i jiný význam filozofii, které se ukládá, aby byla prostředkem k jeho překonání. Půjde o filozofii zakotvenou ne v pouhém teoretickém nahlédnutí, nýbrž ve společenských poměrech plodících bídu, a ne v obecné potřebě lidstva, nýbrž v třídním zájmu subjektu této materiální bídý, proletariátu.

LITERATURA

1. ENGELS, S.: Ludvík Feuerbach a vyústění německé klasické filozofie. Spisy, Sv. 21, Praha 1967.
2. ENGELS, B. — K. Marx: Ke kritice politické ekonomie. Spisy. Sv. 13, Praha 1963.
3. MARX, K.: Kapitál. Sv. 1, Praha 1971.
4. MARX, L.: Rukopisy „Grundrisse“. Sv. 1, Praha 1971.
5. MARX, K.: Úvod ke kritice Hegelovy filozofie práva. Spisy 1. Praha 1956.
6. HEGEL, G. W. F.: Dějiny filozofie. Sv. 1, Praha 1961.
7. FEUERBACH, L.: O nutnosti změny. Filozofický časopis, 1971, č. 6.
8. HEGEL, G. W. F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Vyd. J. Hoffmeister, Berlin 1956.
9. HEGEL, G. W. F.: Die Vernunft in der Geschichte. Hamburg 1955.
10. HEGEL, G. W. F.: System der Philosophie. Die Logik. Stránky udávány podle Logika. Bratislava 1961.
11. HEGEL, G. W. F.: Wissenschaft der Logik. Vyd. G. Lasson, Hamburg 1967.
12. HEGEL, G. W. F.: Ästhetik. Vyd. G. Lasson, sv. 1, Leipzig 1931.
13. HEGEL, G. W. F.: Fenomenologie ducha. Praha 1960.
14. SCHELLING, F. W. J.: Zur Geschichte der neueren Philosophie. Vyd. M. Buhr, Berlin 1966.
15. SCHELLING, F. W. J.: Darstellung meines Systems. Sämtliche Werke. Sv. 4, Stuttgart — Augsburg 1949.
16. ARISTOTELES: Kategorie. Praha 1958.
17. RIEDEL, M.: Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Sv. 1, Frankfurt 1975, s. 76 nn.
18. LEIBNIZ, G. W.: Monadologie a jiné práce. Praha 1982.

19. GERCEN, A.: O tom, co bylo. Sv. 2, Praha 1962.
20. WAGNER, H.: Frühe russische Demokraten und Hegel. Philosophie und Geschichte. Weimar 1983.
21. ASCHERI, C.: Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Frankfurt 1971.
22. BRÜCKER, W.: Aristoteles, Frankfurt 1964.
23. MAJOR, L. — SOBOTKA, M.: Světonázorový význam Descartovy přírodní filozofie. Praha 1977.
24. HENRICH, D.: Hegel im Kontext. Frankfurt 1975.