

## HEGEL, TOCQUEVILLE A REVOLUCE

(Několik poznámek)<sup>1</sup>

PETR HORÁK, Ústav filozofie a sociologie ČSAV, Praha

Hegel a Tocqueville — dvě jména uvedená vedle sebe v názvu našeho příspěvku: co je spojuje, lze je vůbec smysluplně klást vedle sebe, co může tvořit pojítka mezi autorem *Fenomenologie* a autorem *Demokracie v Americe*?

Na první pohled skutečně velmi málo spojuje dva tak rozdílné autory jako byl G. W. F. Hegel, jenž se stal z „Schellingova majordoma“, jak píše 1830 uštěpačně Heinrich Heine ve svém známém útoku na soudobou německou filozofii přírody, jímž vrcholí jeho kritika německé filozofie vůbec (1, s. 260) a Tocquevillem. Oním Alexisem de Tocqueville, téměř o celou generaci mladším současníkem (připomínka data jeho narození, totiž rok 1805, rok bitvy u Slavkova a u Trafalgaru, rok před bitvou u Jény a před konečnou redakcí *Fenomenologie*, představuje možná nikoli neužitečnou akribii), který se z nenápadného přísedícího soudu ve Versailles stal velice rychle známým až populárním autorem, politickým činitelem a dokonce, byť i krátkodobě, v roce 1848 ministrem. Filozof Hegel na jedné straně, kterého jeho univerzitní kariéra zavede na čerstvě založenou univerzitu do hlavního města pruského státu, aby mu — nikoli zcela neoprávněně — vtiskla pečeť oficiálního filozofa tohoto státu a na druhé straně politický myslitel, jehož dvě monografie z něj učinily — alespoň pro některé — bezmála zakladatele politické sociologie.

Snázeji bychom tehdy mohli shledávat mezi oběma rozdíly. A přece: přes všechny rozdíly oba myslitele spojuje hluboký zájem o skutečnost revoluce, snaha revoluci pochopit a snaha vyvodit z ní jistá, obecně platná poučení. Právě zmíněná určení však lze vyjádřit ještě pregnantněji: jde o zvládnutí fenomenu revoluce, jež je ve své intenci nepochybně konzervativní a jemuž v jeho provedení nechybí mnoho kritických výhrad na adresu revoluce, jež však bere revoluci a její důsledky v úvahu jako nesporný historický a tedy nikoli nahodilý fakt. Prostředky provedení této intence jsou ovšem u obou autorů naprosto rozdílné a my se nebudeme v dalším pokoušet proto o žádné násilné a křečovitě paralely mezi oběma autory v hodnocení revoluce. Shodu základní intence však považujeme za vhodné podržet v paměti.

Ze své pařížské cesty roku 1827, k níž ho naléhavě a dlouho přemloval jeho francouzský obdivovatel Victor Cousin — onen Victor Cousin, jenž byl autorem reformy výuky filozofie ve Francii, jejíž základní rysy zůstaly v platnosti do nepříliš vzdálené doby; Heine, s ironií jemu vlastní, jež se tolik lí-

<sup>1</sup> Následující text byl přednesen v květnu 1887 v Jeně na VII. klasickém semináři, věnovaném Francouzské revoluci a německé klasice.

<sup>2</sup> „Les hommes n'y éant plus rattachés les uns aux autres par aucun lien de castes, de classes, de corporations, de familles, n'y sont que trop enclins à ne se préoccuper que de leurs intérêts particuliers, toujours trop portés à n'envisager qu'eux mêmes et à se retirer dans un individualisme étroit ou toute vertu publique est étouffée...“

bila Marxovi a Eengelsovi, o něm na již zmíněném místě praví, že naštěstí, ač Hegela obdivoval, ho a německou filozofii vůbec, nepochopil. Kdyby se mu to bývalo podařilo, nebylo by prý došlo ve Francii k červencové revoluci 1830! Tolik Heine (1, s. 261) — nuže ze své pařížské cesty píše Hegel své ženě dne 3. září 1827 o tom, jak jde z Met pařížskou silnicí, citují: „poté, kdy jsme shlédli Sainte Menehould les Islettes na vršku, části Ardennes — proslulá místa v první revoluční válce — zejména větrný mlýn ve Valmy, z 20. září 1792, la Lune — vzpomínky mého mládí na tom měly největší zájem...“ (2, s. 18). Působení této vzpomínky stárnoucího Hegela na mládí, na první vojenské úspěchy ještě mladé Francouzské revoluce, nemůže narušit ani školometská poznámka, aby paní Hegelová připomenula dětem, že se kousek dál jejich otec pohyboval po Katalánských pláních (Campi Catalannici), na nichž byly kdysi poraženy Attilovy hordy (2).

Ještě jiný Hegelův dopis, starší ovšem o třiatřicet let než právě zmíněný dopis z pařížské cesty a adresovaný na Štědrý den roku 1974 Hegelem z Bernu Schellingovi, svědčí o živém zájmu svého pisatele o události v revoluční Francii. Hegel se ptá Schellinga, zda ví o tom, že Carrier byl guillotinován, zda čte francouzské noviny a ujistuje ho o tom, že proces s Carrierem je důležitý a ukazuje „ničemnost Robespierrových pierotů“ (3, s. 12). Bylo by jistě snadné, kdybychom z tohoto Hegelova soudu o jakobínském revolučním teroru chtěli dokazovat, že Hegel nepochopil jeho nutnost — ale byl by to soud unáhlený. Podobně jako druhý protagonista našeho příspěvku, Tocqueville, ani Hegel nezaměřoval pochopení s morálním soudem: obojí má v úvaze o historii, chceme-li ve filozofii dějin, své místo, ale jedno nesupluje druhé. Tocqueville — víc než půl století po dopisu mladého Hegela Schellingovi — píše příteli Kergolayovi o radikálním teroru jakobínů, že přišel jako neznámá nemoc kdoví odkud (4, s. 211) — ale přišel, byl a je ho třeba pochopit. Revoluční teror byl pro Tocquevilla stejně jako pro Hegela projevem ne — rozumu, ale to ještě neznamená, že by byly celé dějiny nerozumné, právě naopak: z konce ledna 1795 máme dochován další dopis Hegela Schellingovi, v němž mu s nadějí oznamuje: „Říše boží přijde a naše ruce nebudou lenivě složeny v klíně!“ A končí: „Rozum a svoboda zůstávají našim heslem a bodem našeho spojení neviditelné církve“ (5, s. 18; srov. 8, s. 48). Rozum a svoboda se tedy navzájem nevylučují a „říše boží“ — heslo spolku stiftlerů, jejíž příchod Hegel oznamuje, nebude ničím jiným než pochopením, to jest naplněním rozumu v dějinách. Onou „neviditelnou církví“ není nic jiného, než dějinné uskutečnění ideje mravnosti. Rozum a mravnost si tedy nutně podávají v dějinách ruku — bez ohledu na výstřelky jakobínského teroru. Podobně Tocqueville, jakmile tákřka sociologickým rozbohem americké a anglické společnosti odhalil to, co považoval za její vůdčí princip — totiž snahu po rovnosti — vidí v dějinách jen naplňování této mravní ideje. „Století je význačně demokratické“, píše ve svých poznámkách z cest Tocqueville, „... blízká budoucnost evropské společnosti je zcela demokratická: o tom není možno pochybovat... Neodolatelný chod věcí vede tedy k postupnému rozvoji demokratického principu...“ (6, s. 329). Skutečný průběh dějin se tomuto sice může vzpírat, avšak rozum nikoli: musí naopak uznat princip rovnosti jako vůdčí morální princip dějinného vývoje, musí ve prospěch jeho prosazení přijmout i to, co mu je nepřijemné: ztrátu některých jiných hodnot a především se musí smířit s tím, že prosazení se tohto principu přivede všude k nadvládě anachronisticky řečeno — masovou společnost.

Vraťme se však na chvíli k Hegelovým dopisům z mládí. Dopis ze Štědrého dne 1794 prozrazuje na svého pisatele živý zájem o každodenní dění, vyjádřený zmínkou o francouzských novinách, kterou zhruba o deset let později doplní známý aforismus o četbě novin: „Raní četba novin je jakousi realistic-kou raní modlitbou. Člověk řídí svůj postoj vůči světu podle boha nebo podle toho, co je svět. Jedno poskytuje stejnou jistotu jako druhé, totiž, že člověk ví, jak na tom je“ (7, s. 360). Jean Hyppolite ve své studii o Hegelově pojetí dějin, které i v následujícím užíváme, uvádí právem tento aforismus jako doklad Hegelova realismu: „Filozof“, píše Hyppolite, „který napsal tyto řádky, není mystik, ale je to naopak mimořádně realistický duch, který není lhostej-ný vůči žádné myšlence své doby, vůči žádné konkrétní změně“ (8, s. 47). A Hegel realistický skutečně je: z doby, jež poněkud předchází době, kdy si zapsal zmíněný aforismus, pochází jeho poznámka, již poněkud koriguje své příkré odsouzení „Robespierrových pierrotů“. Zapisuje si v ní úvahu o tom, že v moderních státních útvech představuje jistota majetku pevný bod, na němž se váže většina občanských práv. Ale vzápětí toto tvrzení zpochybňuje: nerovnost majetku může ohrozit nejsvobodnější formu ústavy. Sanskuloti jako nositelé jakobínského teroru, neboli Robespierrovi pieroti, představovali možná jen pokus o nápravu tohto stavu“ „...bylo by důležité vyzkoumat, jak mnoho je třeba obětovat z důsledného majetkového práva v prospěch trvalé formy republiky. Systému, který zavedli sanskuloti ve Francii bylo možná ublíženo, když se zdroj větší rovnosti majetku, o který usiloval, hledal jen v touze po lupu“ (7, s. 296). Tento realismus tedy brání Hegelovi jak v tom, aby v právu na majetek, v onom prvotním požadavku třetího stavu viděl jen projev osobní lakoty, osobní projev touhy po majetku, tak ho vede naopak k tomu, aby v něm zcela bezpečně rozpoznal úhelný kámen celé budovy práva měšťanské, t. j. občanské společnosti a tedy jeden z předpokladů naplnění morality (Sittlich-keit). Není to tedy pouhý projev individuální psychiky: individuální vášně, sklonu, či postoje. Ale stejně tak brání tento realismus Hegelovi — byť po jis-tém váhání — aby v revolučním teroru viděl jen projev zmasovělé individuální touhy po loupeži, tedy opět projev individuální psychiky. Podobně jako je právo na majetek projevem na cestě k naplnění morality, představuje omezení téhož práva totž: Hegel uvažující přelomu 18. a 19. století během svého frankfurtské-ho pobytu nad dějinami, si připravuje půdu pro vypracování oné dějinné dialek-tiky vývoje ducha, která se stane za několik málo let předmětem jeho *Feno-menologie*. Poznamenejme jen, že Hegelovým určením významu práva na ma-jetek a současně s nezbytným omezením by nepochybně byl souhlasil i Toc-queville — kdyby je byl ovšem znal.

Výše jsme uvedli, že Tocquevillův objev toho, co považoval za vůdčí prin-cip lidské společnosti — touhu po naplnění rovnosti mezi lidmi — se stýká jako projev uskutečňování mravní ideje v dějinách s Hegelovou vizí dějinné-ho uskutečnění mravnosti. Pro oba naše myslitele představuje praktické na-plnění mravní ideje stát. Nikoli ovšem stát lečjaký, nýbrž takový, který je skutečně morální: v Tocquevillově případě je to stát, který je postaven na konkrétním projevu suverenity — a tedy demokratické rovnosti svých občanů. To je určení, které bychom mohli dohledat v díle Tocquevillova mládí, v kni-ze *De la démocratie en Amérique* (9), a autor k němu dochází v podstatě sociologickými prostředky. Pro Hegela znamená stát naplnění rozumu a svo-body: zmínili jsme již Hegelův dopis Schelliagovi z konce ledna 1795, který

končí zvoláním „Rozum a svoboda zůstávají naším heslem a bodem našeho spojení neviditelná církev“ (5). O čtvrt století později, kdy je již po našem soudu plně dokonán přerod Hegelovy teologie ve filozofii dějin a božská prozřetelnost se stala samovývojem lidského ducha (10, s. 241 an.) se ona neviditelná církev mění ve viditelný stát. Hegel ho ve dvacátých letech, tedy několik málo let předtím, než podniká Tocqueville svou objevnou cestu do Ameriky, definuje v *Základech filozofie práva* takto: „Stát sám a pro sebe je mravním celkem, uskutečněním svobody a absolutním účelem rozumu je, aby byla svoboda skutečná. Stát je duch, který stojí ve světě a vědomě se v něm uskutečňuje, zatímco v přírodě se uskutečňuje jenom jako svoje druhé já, jako spící duch. Jako stát je pouze tehdy, je-li si sám sebe vědom, je-li si vědom sebe jako existujícího předmětu. Pokud jde o svobodu, nesmíme vycházet z jednotlivého, z jednotlivého sebevědomí, nýbrž z podstaty sebevědomí; ať je si toho člověk vědom nebo ne, tato podstata se uskutečňuje jako samostatná moc, v níž jsou jednotlivá individua pouze momenty: je to chod boží ve světě, že stát je: jeho podstatou je moc rozumu, který se uskutečňuje jako vůle. Pod ideou státu nemusíme mít před očima jednotlivé státy, ani zvláštní instituce, musíme naopak pozorovat spíše ideu samu o sobě, onoho skutečného boha. Každý stát, můžeme ho třeba podle zásad, které vyznáváme, prohlašovat za špatný, můžeme třeba rozpoznat ten nebo onen nedostatek, nese v sobě vždy, patří-li jmenovitě k vyvinutým státům naší doby, podstatné momenty své existence...“ (11, s. 282—284). Stát je tedy mravním (sittlich) celkem, který je uskutečněním svobody, jež je zase jediným, protože absolutním účelem rozumu (Vernunft). Stát je uskutečněním ideje — v naší souvislosti musíme ponechat stranou Marxovu pronikavou kritiku Hegelovy koncepce státu, kritiku, jež poukazuje na to, že se Hegelovi nemůže zdařit překonat odcizení, jež neexistuje jen v představě, nýbrž existuje zcela reálně ve skutečnosti, mezi občanskou společností a jejím státem. Stejně tak musíme ponechat stranou Marxovu kritiku Hegelova mystifikovaného, převráceného pojetí vztahu konkrétního historického subjektu a státu (12) — jež je vlastně pravým bohem a ono uskutečnění je dílem vůle, do jejíž podoby se proměnil rozum. Dodejme, že Hegela neopouští jeho realismus ani zde, v této doslova zaklínací formulaci nezbytnosti státu jako naplněné nutnosti mravního celku, protože v závěru citátu, který jsme již vynechali, zdůrazňuje, že případné vady konkrétního státu jsou dílem libovůle, náhody nebo omylu (11, s. 285), jimž je konkrétní stát vystaven proto, že je ve světě, jež však nemohou nic změnit na ideji státu. Tedy na oně vůli uskutečnit mravní celek, vůli, již rozum vymaňuje člověka z pout pouhé přirozené existence. Právě o tuto intenci, v níž dochází k zvláštnímu naplnění vazby rozumu a svobody nám jde: odlišuje se od toho, co shledává Tocqueville empiricky v porevoluční buržoazní společnosti jako určující, totiž ztotožnění touhy po rovnosti (= Hegelův pojem Vernunft) pouze svým jazykem. Hegelovu ideu státu, jež je uskutečněním svobody jako absolutního účelu rozumu a mravního celku, lze u Tocquevilla číst v jeho principu rovnosti, který představuje smysl a cíl porevoluční buržoazně demokratické společnosti a jejího státu.

Vůle, jež se jeví u Hegela jako prostředek uskutečnění rozumu a svobody v mravním celku státu, či u Tocquevilla jako prostředek uskutečnění ideje rovnosti, představuje tedy něco veskrze pozitivního. Ale přesto táž vůle může a dokonce nutně musí mít negativní charakter. Oba autoři jsou příliš současníky a pozorovateli revoluce, než aby právě v ní neviděli projev negativní stránky

vůle. U Tocquevilla lze vidět negativní projev vůle, jejíž pomocí chce rozum nastolit rovnost, v obsáhlé argumentaci, kterou v díle svého zrelého věku (*Starý režim a revoluce 1856*) prokazuje empiricko-historicky zbytečnost revoluce, protože to, co se jí připisuje jako největší vítězství — rozbití feudálního řádu — by se bylo rozložilo samo. Revoluce jen v náhlém zdvižení zlé vůle v okamžiku zničila to, co všude, nejen ve Francii, bylo odsouzeno k zániku. Ale přesto nebyla revoluce ve Francii náhodná, dokončila dílo desíti generací (13, s. 81). Pro Hegela, který určuje vůli jako jednotu čiré neurčenosti (reine Unbestimmtheit) a určení představovalo právě období teroru Francouzské revoluce konkrétní formu negativní stránky čiré neurčenosti vůle, jak o tom píše v *Úvodu k Základům filozofie práva* (11, s. 43), neboli negativní stránku absolutní svobody, o níž pojednává ve *Fenomenologii ducha*, v kapitole *Absolutní svoboda a děs* (Srov. 14, s. 449 a n.). Vráťme se k ní ještě, na tomto místě bych chtěl zdůraznit především jedno: oba myslitelé a pozorovatelé revoluce zdůrazňují to, že jako zcela konkrétní historický projev negativní vůle v sobě obsahuje moment nahodilosti a možná pominutelnosti, že však právě ve své historické konkrétnosti byla nutná. A jejich argumentace v prospěch právě uvedeného tvrzení je ryze historická, byť by každý z nich postupoval svým způsobem. Oba autoři zkoumají příčiny výbuchu revoluce jako projevu negativní vůle a oba je vidí prismatem určité dialektiky historického vývoje, u Tocquevilla implicitně obsažené ve zdánlivě jen empirickém popisu historických faktů a příčin, u Hegela explicitně rozpracované v dialektice historického sebevývoje ducha. Zdánlivě abstraktní ráz tohoto rozpracování dialektiky Hegelem v jeho *Fenomenologii* nám nesmí zastřít tu skutečnost, že Hegel byl pozorným svědkem skutečného dění. Dosvědčili jsme si to již uvedenými citáty z jeho dopisů i jeho aforismem o četbě novin; jeho zmínka o vesnicích vypálených francouzskými revolučními armádami za Rýnem v Bádensku a Vürtembersku, jež uzavírá jeho dopis Nanette Endelové z 25. května 1798 (15, s. 58; 8, s. 53) dokazuje, stejně jako jeho poznámka o „Robespierrových pierotech“, jak intenzivně a současně kriticky Hegel vnímal revoluční dobu — nejen její nadšení, ale rovněž i její hrůzy.

Pohybujeme se zde nepochybně na půdě dobře známých a nesčetněkrát probíraných skutečností, přesto si dovoluujeme zdůraznit tuto jedinečnost Hegelova a Tocquevillova stanoviska k fenoménu Francouzské revoluce, které jakoby zdánlivě připomínalo známé pascalovské ani odmítnutí, ani přijetí, které však ve skutečnosti — nesené v Hegelově případě metodou idealistické dialektiky, ve druhém — Tocquevillově případě, nesené metodou empirické historické faktografie, se propracovává k pochopení dějin jako vývoje k uskutečnění mravnosti ve výše uvedeném smyslu. Ale vzápětí nás napadají pochybnosti: nepřipravuje toto řešení u obou myslitelů půdu pro resignující přijetí daného? U Hegela půdu pro přijetí pruského státu, který — byť i to byl stát Hardenberg — Steinových reforem — přece jen asi nepředstavoval onu ideální identitu individuální a obecné vůle, jakou se podle Hegela vyznačovala antická polis. A u Tocquevilla obava z nevyhnutelného vítězství společnosti v níž postupně uplatnění principu rovnosti všech jejich nenávratně odstraní individuální rozmanitost, v níž sledování dílčích zájmů převládá nad silou charakteru jedinců, takže nakonec samotné převládnutí principu demokracie bude na úkor svobody. Jak píše Tocqueville: „Lidé [v demokratických společnostech] nejsou k sobě vázáni žádným poutem kasty, třídy, korporace, rodiny, mají



v nich až příliš sklon zabývat se jen svými dílčími zájmy a jsou tedy vedeni k tomu, aby se zabývali jen sami sebou a aby se uchylovali do úzkého individualismu, který dusí každou veřejnou ctnost“ (13, s. 51—53). Tocquevillova obava, že budoucí společnost, která nevyhnutelně vychází z revoluce, bude sice demokratická, avšak nebude svobodná, vyjadřuje jen jiným způsobem Hegelovu myšlenku o tom, že skutečně mravní stát musí být pospolitostí, jež přesahuje individuální, partikulární zájmy: tu však právě jenský filozof ve svém hodnocení nové společnosti, jenž vzniká bezprostředně z revoluce, postrádá. A to proto, že velkolepý pokus vybudovat novou společnost na obnovené identitě individuálního a obecného se opíral o abstraktní princip svobody založené na ctnosti spočívající pouze na subjektivní vůli, musel nutně skončit v tyranii, protože po svržení starého režimu a uchopení se moci nejradikálnějším křídlem revoluce dochází tento abstraktní princip svobody, opírající se o subjektivní vůli nesenou ctností, jen k jednoduchému rozlišování mezi těmi, kdož s ním souhlasí a těmi, kdo jsou proti němu. Identita obecného a individuálního je rozbita tímto tragickým rozlišováním z pozice subjektivního názoru: „Robespierre povýšil princip ctnosti na nejvyšší místo a my můžeme říci, že tento člověk to myslel se ctností vážně. Nyní zavládly ctnost a děs, neboť subjektivní ctnost, která vládne na základě pouze názoru, sebou nese nejstrašlivější tyranii...“ přednáší Hegel ve svých *Přednáškách o filozofii dějin* (16, s. 561). Jak píše Hegel ve své *Fenomenologii*, je výsledkem této tyranie, která sama je dílem universální a tudíž nakonec abstraktní svobody, neheroická a vnitřně bezobsažná smrt: „Jedným dílem a skutkem všeobecné svobody se tedy stává smrt a to smrt bez jakéhokoli obsahu a naplnění, neboť to, co je negováno, je nenaplněný bod absolutně, svobodného ja, je to tedy ta nejstudenější, nejplošší smrt, která má menší význam, než protnutí hlávky zeli nebo doušek vody“ (14, s. 454; srov. 8, s. 75). Jak všichni dobře víme z četby snad nejvíce studované kapitoly *Fenomenologie ducha*, z níž pochází právě uvedený citát, dopracoval se Hegel k tomuto tvrzení přehodnocením toho, co je absolutní svoboda: v revoluci dospívá duch k takovému sebeuvědomění, jež se jeví jako naprosté ztotožnění svobody a všeobecné vůle. A tato posledně jmenovaná se „...pozvedá jako nerozdělená substance absolutní svobody... na trůn světa, aniž by se jakákoli moc dokázala proti ní postavit...“ (14, s. 450). V tomto jedinečném aktu identity individuální a obecné vůle, identity vůle a svobody, představy a skutečnosti — Tocqueville popisuje svými prostředky totéž, když charakterizuje francouzskou revoluci jako náboženskou revoluci, t. j. takovou, která nahrazuje partikulární zájmy a cíle zájmy a cíle obecnými (srov. 13, s. 68—72) — v tomto jedinečném překonání odcizení, kterého dosahuje lid v revoluci, dochází k naprostému ztotožnění jedince s občanem. Avšak tato krásná stavba, kterou buduje Francouzská revoluce — Hegel ji nazývá „metafyzickou zkušeností“ (14, s. 449) — se hroutí pod vahou vlastního úspěchu, totiž pod tím, že nová společnost „zcela absorbovala jedince v občanovi, a náboženskou víru v záhrobí v náboženství státu“ (8, s. 76), jehož strážce — v konkrétní historii Francouzské revoluce je to Robespierre — svou vlastní, individuální ctností měří ctnost všech ostatních, svou vůli, vůli všeobecnou s výsledkem, který jsme již zmínili: vlastním projevem absolutní svobody se stává smrt.

Víme, že Hegelova dramatická dialektika vývoje ducha, v níž je zachycena a filozoficky zobecněna dialektika skutečného revolučního vývoje 1789 — 1794

i vývoje dalšího, se vyrovnává s neúspěchem revoluce sverázně, avšak v logice jeho idealistické filozofie, totiž nadějí, že ona absolutní svoboda, která ve Francii zničila sebe sama, nalezne útulek v „jiné zemi sebeuvědomělého ducha“ a v jiném jeho morálním útvaru, totiž ve světě německé filozofie (14, s. 459; viz 17, s. 28).

Nezapomeňme, že pro Hegela *Fenomenologie*, ale také *Přednáška o filozofii dějin* byla francouzská revoluce v prvé řadě revolucí myšlení, připravenou osvícenstvím — a pro Tocquevilla tomu nebylo jinak: oba přičítají výbuch revoluce předchozí průpravě, kterou provedlo francouzské osvícenství (Srov. 14, s. 414—448; 16, s. 556; 13, s. 229). Avšak principy osvícenství byly příliš abstraktní a formální — i zde souhlasí Tocqueville s Hegelem — než aby snaha o jejich uplatnění ve sféře skutečnosti neskončila tam, kde skončit musela — v teroru. Uzavřeme tedy několik našich poznámek o vztahu Hegela, Tocquevilla a revoluce prostým konstatováním: jejich dílo — každé svým způsobem — si klade v podstatě otázku: jak chápat sebezničující tendenci abstraktního, formálního rozumu, jež se tak ničivě, současně ale nutně projevila ve Francouzské revoluci? Budiž přiznáno oběma myslitelům, že oba pochopili světodějný dosah této revoluce. Pro jednoho však byla nevyhnutelným momentem uskutečňování pojmu svobody — to je Hegel; pro druhého byla jen tragickou, byť nikoli nezbytnou formou likvidace privilegií, které v politickém, nikoli sociálním ohledu bránily vlastní morální tendenci dějin — totiž uskutečnění rovnosti mezi lidmi i za možnou cenu ztráty jejich skutečné svobody — to je Tocqueville. Stárnoucí Hegel si stále podržuje naději na možnost identity principů svobody a morálky v občanské t. j. buržoazní společnosti, o více než třicet let mladší Tocqueville — a tím si dovolíme ukončit — již v možnost této identity nevěří. Člověk, který bude občanem civilizací jež v plné míře naplní odkaz Francouzské revoluce, bude sice rovnoprávným občanem, bez jakýchkoliv aristokratických privilegií, avšak za cenu naplnění svých privátních zájmů se vzdá své svobody. V masové společnosti se princip morálky = rovnost všech lidí, uskutečňovaná jako nárok všech na privatisaci, rozejde s principem svobody, t. j. s principem občanské zodpovědnosti osobně svobodného jedince, občana, vůči společenskému celku.

#### LITERATURA

1. Über Deutschland. Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Drittes Buch. Von Kant bis Hegel. H. Heine's Sämtliche Werke. Hamburg 1873. Bd. 5—6.
2. Briefe von und an Hegel. Hrsg. von J. Hoffmeister. Ak. Vg. Berlin 1970. Bd. III, č. 559.
3. Briefe von und an Hegel. Hrsg. von J. Hoffmeister. Ak. Vg. Berlin 1970. Bd. I., č. 6.
4. TOCQUEVILLE, A. de.: Dopis ze dne 16. 5. 1858. In: Correspondance Tocqueville-Kergolay. Paris 1977. Cit. dle Fr. Furet, Penser la Révolution française. Paris 1979. (Srov. 8, s. 48).
5. Briefe an und von Hegel Hrsg. von J. Hoffmeister. Ak. Vg. Berlin 1970. Bd. I., č. 8.
6. TOCQUEVILLE, A. de.: Notes de voyages. Voyage en Angleterre (1833). In: Mélanges, fragments, etc. Oeuvres complètes VIII, Paris 1865.
7. HOFFMEISTER, J.: Dokumente zu Hegels Entwicklung. Stuttgart 1936. Aphorismen č. 11.

8. Srov. HYPOLITE, J.: L'Histoire chez Hegel. In: Hyppolite, J.: Études sur Marx et Hegel. Paris 1955.
9. TOCQUEVILLE, A. de.: De la Démocratie en Amérique (1835). Paris 1963.
10. JANICAUD, D.: La pissance du rationnel. Parin 1985.
11. HEGEL, G. W. F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrechtst und Staatswissenschaft im Grundrisse (E. Gans 1833). Hrsg. von H. Klenner. Ak Vg. Berlin 1981, § 258 Zusatz.
12. MARX, K.: Ke kritice Hegelovy Filozofie práva. Úvod. In: Marx, K. — Engels, B.: Spisy I. Svoboda, Praha 1956.
13. TOCQUEVILLE, A. de.: L'Ancien Régime et la Révolution (1856). Édité par J. — P. Mayer, Paris 1964 (1952).
14. HEGEL, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes (Jubiläumsausgabe). Hrsg. von H. Glockner. Bd. 2, Stuttgart 1927.
15. Briefe and und. von Hegel. Hrsg. von J. Hoffmeister. Ak. Vg. Berlin 1970. Dopis č. 27.
16. HEGEL, G. W. F.: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Jubiläumsausgabe). Hrsg. von H. Glockner, Stuttgart 1949. Bd. 11.
17. Briefe an und von Hegel, dopis č. 233 Niethammerovi ze 29. 4. 1814.