

HEGELOVO „VYVRÁCENÍ“ SPINOZY APLIKOVANÉ NA MARXE¹

TOMÁŠ KORDA

Ústav politologie FF UK, Praha, Česká republika, t.korda@seznam.cz

PŮVODNÍ VĚDECKÁ PRÁCE ▪ OBDRŽENO: 15. 4. 2019 ▪ PŘIJATO: 9. 5. 2019

Abstrakt: Předkládaná stat' aplikuje Hegelovo „vyvrácení“ spinozismu na Marxe. Nejprve osvětluje povahu Hegelova pojetí filosofické kritiky, kterou Hegel staví do kontrastu s pouhou polemikou – střetem jedné geniální mysli s druhou. Na tomto pozadí lépe vyniká Hegelovo „vyvrácení“ spinozismu jako ukázky filosofické kritiky, a nikoli pouhé polemiky. Filosofická kritika si nárokuje být imanentní. Kritizovanou filosofii ničím zvnějšku neobohacuje, ale přihlíží, jak ona sama sebe překonává. Příkladem takového sebepřekonání je pochopení substance zároveň jako subjektu, či jako ducha. Toto pochopení vlastně dělá to, že dává ontologický význam tomu, čemu Hegel říká „vnější myšlení“ a co na první pohled žádný ontologický význam nemá, co se zdá být pouhou ideologií, afekcí či více či méně adekvátní ideou. V této „ontologizaci myšlení“ Hegel vidí to jediné skutečné vyvrácení spinozismu. Mým návrhem je přihlížet téže „ontologizaci“ – řekněme „ontologizaci ideologie“ u Marxe. Toto sebepřekonání Marxovy filosofie spatřuji v Hegelově vyvození pojmu státu z pojmu občanské společnosti. Hegelem vypracovaný logický či pojmový přechod od občanské společnosti ke státu odpovídá re-konceptualizaci substance v ducha. Tato re-konceptualizace vyvrací nejen spinozismus, ale i marxismus.

Klíčová slova: Hegel; Marx; Spinoza; vnější myšlení

AN APPLICATION OF HEGEL'S CRITIQUE OF SPINOZA ON MARX

Abstract: The proposed paper applies Hegel's "refutation" of Spinozism on Marx. First, it illuminates Hegel's conception of philosophical critique and contrasts it with a mere polemic – the clash of one brilliant mind against another. Against this background, Hegel's refutation of Spinozism excels as a case of philosophical critique and not a mere polemic. Philosophical critique demands for itself to be immanent. It does not enrich the criticised philosophy with anything external. Rather, it observes (zusehen) how the criticised philosophy overcomes itself. Hegel's famous comprehension of substance also as subject, or as Spirit, can serve as an example of such self-overcoming. What this comprehension actually does is that it provides the ontological meaning for what Hegel calls "external thinking", which, at first sight, gives the impression to be ontologically meaningless, to be a mere ideology, affection or, more or less, adequate idea. This "ontologisation of thinking" is, for Hegel, the only genuine refutation of Spinozism. The paper proposes that the same "ontologisation" – let us call it the "ontologisation of ideology" – is to be observed in order to genuinely refute Marx's

¹ Tento výstup vznikl v rámci zastřešujícího Specifického vysokoškolského výzkumu 2018 řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy.

philosophy. This self-overcoming of Marx's philosophy is to be observed in Hegel's deduction of the concept of the State from the concept of civil society. The logical or conceptual transition from civil society to the State developed by Hegel corresponds to the re-conceptualisation of substance into Spirit. This re-conceptualisation genuinely refutes Spinozism as well as Marxism.

Keywords: Hegel; Marx; Spinoza; external thinking

Předkládaná studie navrhuje kritiku Marxovy filosofie *prostřednictvím* Hegelovy kritiky Spinozy. Po její rekonstrukci z ní vyjímá Hegelem vypracovaný koncept „vnějšího myšlení“ a ten aplikuje na Marxovu filosofii.

Přestože z této aplikace vyplynou jisté paralely mezi Spinozovým pojmem substance a Marxovým pojmem kapitálu, je třeba zdůraznit, že teprve vyplynou, tudíž nebudou předpokládány.

Ani „v kostce“ autor nepředvádí svou znalost Spinozovy filosofie, natož aby u čtenáře obeznámenost s ní předpokládal, protože záměrem není Hegelovu kritiku Spinozy *ověřovat*, nýbrž *aplikovat*. Tudíž, i pokud připustíme, že Hegel kritizoval Spinozu nekorektně, jak se ostatně mnozí badatelé domnívají (Bartuschat 2017, Sandkaulen 2007), zůstává tato okolnost pro náš záměr zcela irelevantní.

Předkládanému záměru, což pokládám za podstatné, vychází Hegel významně vstříc svou svéráznou koncepcí filosofické kritiky, kterou programově koncipuje tak, aby z kritizovaného předmětu *vyplyvala* a vystupovala, aby ho absolvovala a přesahovala, aby ho nechala za sebou a nenechala se jím dále omezovat. Neboli to, čím Hegel Spinozu kritizuje, není nic, co by se omezovalo pouze na Spinozu, co by od něho nešlo odtrhnout, osamostatnit a následně použít proti někomu jinému.

Osamostatnění kritiky

Možnost osamostatnění kritiky (od předmětu, který kritizuje), čili její svébytnost, se pokusíme doložit na Hegelově textu z roku 1802 *O podstatě filosofické kritiky vůbec a jejímu vztahu k současnému stavu filosofie zvláště* (Hegel 2003), který představuje úvodní programový článek *Kritického žurnálu filosofie* (Karásek 2003, 293). V první větě stojí, že kritika vyžaduje měřítko (Hegel 2003, 299). Na této potřebě měřítka není nic záludného, protože bez měřítka by kritika neměla čím kritizovat. Věta však pokračuje. Toto měřítko vyžadované kritikou má být nezávislé, nezávislé nejen na soudícím subjektu, ale také na souzeném objektu. Má být něčím třetím, co si podržuje samostatnost jak vůči tomu, kdo kritizuje, tak tomu, co je kritizováno. Měřítka nemá být vzato ani ze zvláštnosti kritizujícího subjektu, ani ze zvláštnosti kritizovaného předmětu, „jednotlivých jevů“ kritiky (Hegel 2003, 299). Obojí je pomíjivé, nahodilé. Hegel proto požaduje pro filosofickou kritiku měřítko, jež je vzaté z toho, co je věčné, a co nazývá „pravzorem věci samé“ (Hegel 2003, 299). Tento praobraz Hegel dále přirovná k ideji filosofie, bez které by žádná filosofická kritika nebyla možná a zbyl by tu bez ní jen střet jedné subjektivity proti druhé.

Shrnutí, že kromě obyčejné kritiky, která je pouhým konfliktem zvláštních subjektivit, existuje vedle ní ještě druhá, řekněme „vyšší“ filosofická kritika, je však zavádějící. Neboť i filosofická kritika *se jeví* jako kritika obyčejná, i ona musí „vstupovat do jevu“ a vypadat následkem toho jako konflikt zvláštních subjektivit. „Pravá filosofie se nemůže ubránit ve vztahu k nefilosofii vnějškově polemického vzezření,“ přiznává Hegel (Hegel 2003, 308).

O to však důležitější je nenechat se jejím vzezřením zmást, čili nevyvodit špatný závěr, že každá kritika rovná se eo ipso konflikt subjektivit. Potom žádná filosofická kritika není možná, a kdo tvrdí opak a svou kritiku pokládá za filosofickou, zákonitě podvádí, protože jen maskuje do hávu obecnosti partikularitu vlastní subjektivity (anebo partikularitu toho, co kritizuje).

Vidět v každé kritice jen konflikt partikularit znamená nedávat kritice žádnou šanci *se* ukázat; ukázat se být případně něčím víc než pouhým konfliktem. Implicitně to znamená hlásit se k představě, že „možné jsou [pouze – T. K.] bytostně odlišné, a přesto stejně pravdivé filosofie“ (Hegel 2003, 299), mezi kterými se tento konflikt odehrává. Takovou představu Hegel shazuje a pokládá za zcestnou. Není na ni „třeba brát žádný ohled, ať už poskytuje jakkoli velkou útěchu“ (tamtéž). I pokud by utěšovala dokonce celou jednu epochu, není to pro Hegela důvod, který vyvrací jeho klíčový argument, že je jenom jedna filosofie a může být jen jedna, protože rozum je a může být jen jeden (tamtéž).²

Hegel se ale s tímto argumentem nespokojuje. V poznámce píše: „To, že první sešit nevykazuje tu rozmanitost, která nebude chybět celku, tím je vinna nezbytná délka tohoto článku, díky němuž pak bude možné i v budoucnu pokládat za vyřízenou záležitost, jíž se tento článek týká“ (Hegel 2003, 308). Neboli teze, že rozum je jen jeden a jen jedna je filosofie, představuje pouze výchozí (programový) předpoklad, který si kritika klade a který musí následně doložit svou prací. Kritika coby „objektivní posuzování“ (Hegel 2003, 300) spočívá v tom, že na světlo světa vynáší a rozvíjí to objektivní (to filosofické, to rozumné a obecné), co je v jednotlivých zvláštních filosofiích sice přítomno, ale nedostatečně vyzdvihnueno.³ Kde schází idea filosofie, kde není co vyzdvihnout, tam se kritika dostává do úzkých – dílo přechází mlčením. Takové mlčení může v zásadě odhalovat dvojí: buď omezenost kritiky, anebo omezenost díla, na kterém není nic filosofického, co by stálo kritice za zmínku.⁴

Z výchozího předpokladu jednoty rozumu jako i singularity jedné pravé filosofie plyne pro filosofickou kritiku nejen to, co má dělat, totiž kritizovat a poznávat rozum obsažený v jednotlivých dílech či filosofických systémech, ale také to, že pokud je rozum vskutku jen jeden, nemůže toto její poznání rozumu být tomuto rozumu vnější, ale musí být současně jeho sebepoznáním. Kritikou poznávaný rozum se musí současně jejím prostřednictvím poznávat. Jiné řešení není, je-li rozum pouze jeden. Z tohoto důvodu, domnívám se, mluví Hegel o „objektivním soudu“ filosofické kritiky, který je objektivní právě proto, že vyjadřuje vztah rozumu k sobě samému. Soud filosofické kritiky není proto vnějším ne-objektivním soudem zvláštní subjektivity, jak se na první pohled jeví. V této souvislosti nepřekvapí, proč Hegel v přednáškách k *Dějinnám filosofie* označuje svou filosofii za „výsledek“, tj. za filosofii očištěnou od vši subjektivní zvláštnosti. Což zapadá do Karáskova návrhu, že Hegelovo celé filosofické dílo lze chápat jako ověření či naplnění programového předpokladu filosofické kritiky, předpokladu, že filosofie je jen jedna (Karásek 2003, 298) a že z jednotlivých zvláštních děl filosofie vyprošťuje (jako sochař z kamenného monolitu) ideu filosofie (čili to rozumné a objektivní). Odtud pramení Hegelův cíl nestát v řadě, kde „každá význačnější filosofická hlava vypracovávala ideu filosofie podle své vlastní individuality“ (Hegel 2003, 302).

² Komentář k singularitě rozumu (Sobotka 2003, 310; Karásek 2003, 296).

³ Kdyby například „Spinoza více rozvinul, co vše znamená ona *causa sui*, nebyla by jeho substance strnulá“ (Hegel 1974, 264).

⁴ Vedle tohoto ponížení díla mlčením umí filosofická kritika dílo také povýšit, a to tak, že k němu má co říci, třebaže „se“ dílo za filosofické vůbec nepovažuje. Tudíž kritika nerespektuje zavedený rozdíl mezi filosofií a nefilosofií, neboť tento rozdíl spíše zavádí. Proto nepřekvapí, že filosoficky relevantní jsou pro Hegela rovněž díla „populární“ kultury, např. *Antigona* nebo *Rameauův synovec*.

S ohledem na záměry této stati je tím zásadním na textu *O filosofické kritice* distinkce mezi filosofickou a obyčejnou kritikou. Ta druhá není nakonec ničím víc než tím, čím se zprvu jeví, tedy jednostrannou, mocenskou či stranickou *polemikou* (Hegel 2003, 308). Hegelem zavedená distinkce zabraňuje předpojaté redukci každé kritiky na její vnější – polemické – vzezření. Tím se otevírá prostor pro kritiku filosofickou, jejíž odlišnost spočívá v tom, že ji nelze omezovat na její jednotlivý (zvláštní) projev, v němž nutně vystupuje proti druhé filosofii polemicky. Když proto například ta Hegelova vystupuje proti té Spinozově – asi nejznámější v požadavku pochopit pravdu nejen jako substanci, ale ve stejné míře také jako subjekt (Hegel 1960, 60)⁵ – není přes svůj vnější polemický ráz pouhou polemikou, nýbrž kritikou filosofickou, jež se neutápí v partikularitě předmětu, který kritizuje.

Proč tomu tak je, netkví v tom, že stojí povýšeně nad kritizovaným obsahem. „[P]ravda není ražená mince“ (Hegel 1960, 72). „Pravé vyvrácení musí vstoupit do sil protivníka [in die Kraft des Gegners]“ a nejprve se vystavit jeho moci (Hegel 1986c, 250). Než aby kritika měla pravdu vůči obsahu či nad obsahem, má být jeho pravdou. Nakolik pravdu, kterou Hegel nazval filosofickou ideou, kritika v partikulárním obsahu *poznává*, vynáší jí na světlo světa a tak ukazuje světu, o co jí běželo, že jí nakonec nešlo o polemizování *nad* věcí, které věc zakrývá, ale takřikajíc o věc samu, o její ukázání a předvedení. Jen tím se kritika *osvědčuje* jako kritika filosofická. Jen odváděním kritické *práce* se kritika *stává* kritikou filosofickou, aby se *výsledkem* své práce ukázala být tím, čím byla již na začátku. Není deklarací sebe jako pravdy stojící proti nepravdě, protože co povýšeně označí za nepravdu, z toho nemůže vyplývat a na tom se nemůže osvědčit.

Jestliže má Hegelova kritika z filosofie Barucha Spinozy *vystupovat* jako *filosofická* a být v tomto smyslu její pravdou a výsledkem, nelze ji proto na Spinozovu filosofii, z níž právě rezultuje, omezovat. Příznačně Hegel mluví o vyvrácení spinoz-ismu (Hegel 1986c, 249nn). Koncovka „ismus“ říká, že Spinozova filosofie není jediná svého druhu. Například akosmismus vytýká Hegel nejen jí, ale také eleatům (Hegel 1986e, 387). Avšak i pokud by byla doposud jedinou svého druhu, platila by její ojedinělost omezeně, tj. pouze doposud. Za další, Hegel nevyvrací spinozismus přímo, ale oklikou přes vyvrácení „stanoviska substance“, na kterém Spinozova filosofie zůstala stát. Implicitně tím Hegel vyvrací všechny další (tedy i budoucí) filosofie, které by na tomto stanovisku chtěly setrvat. Rozšíření bitevního pole Hegelovy kritiky dále nahrává skutečnost, že v kontextu zmíněného požadavku pojmout pravdu nejen jako substanci, ale ve stejné míře jako subjekt, Hegel na Spinozu nikde explicitně neodkazuje. Námitka, že ho jistě míní,⁶ nestačí. Neboť ještě pořád zbývá vysvětlit, proč Hegel explicitně neříká, co míní. Proč Hegel nevyslovuje Spinozovo jméno, když ho má na mysli, proč ho zamlčuje?⁷ Jednoduchým, přesto uspokojujícím vysvětlením je, že toto zdánlivé zamlčení vlastně žádným zmlčením není. Hegel nemá na mysli *pouze* Spinozu, nechce svou kritiku předem omezovat výlučně na jeho filosofii osobně. Proto Spinozu nezmiňuje.

⁵ O tom, čí filosofii si za pojem „substance“ máme představit, panuje mezi badateli shoda. Proto uvedu jen tři jména (Karásek 2015, 694; Sandkaulen 2007, 292; Bowman 2012).

⁶ Podle badatelky Sandkaulen platí dokonce vždy, když Hegel řekne „substance“, tak míní Spinozu (Sandkaulen 2007, 242).

⁷ Toto by měli vysvětlit zvláště ti interpreti *Fenomenologie ducha*, kteří ji přirovnávají k palimpsestu (Pöggeler 1993, 183n) a před ním Haym (Haym 1962, 250).

Čí pojetí substance, Hegelovo?

V „programovém prohlášení“ Hegelovy filosofie – vyjádřit a pochopit pravdu (das Wahre) nejen jako substanci, ale ve stejné míře („ebensosehr“) rovněž jako subjekt (Hegel 1960, 60) – se vyskytuje pozoruhodný výraz „ebensosehr“. Jeho rozbor podhaluje, v čem vyvracení spinozismu spočívá. Žádné by se nekonalo, jestliže pravdivé by nemělo být vyjádřeno jako substance, ale naopak jako subjekt, jestliže pravdivé by bylo výlučně stanovisko Hegelovo, zatímco Spinozovo vůbec. Pak by obě stanoviska ležela lhostejně vedle sebe a představovala pouhé alternativy, tudíž místem jejich srovnání by nebyl imanentní vztah mezi nimi, ale něco třetího, co je zvnějšku srovnává – nejspíše vládnoucí vkus čtenářské obce. Takovému „přetížení“ čtenáře Hegel zabráňuje právě výrazem „ebensosehr“, kterým říká: stanovisko substance je principiálně v pořádku a je správným východiskem filosofie (srv. Hegel 1974, 263), leč právě proto – jakožto pouhý základ dalšího filosofování – je samo o sobě zároveň neuspokojivé. Neboli „Spinozova“ substance je sice pravdivá, ale není celou pravdou, protože aby byla celou pravdou, musela by ještě myslet samu sebe, mít sebevědomí, být substancí činnou, živoucí, světskou a dějinnou (Hegel 1974, 263),⁸ nesměl by jí chybět princip „osobnosti“ (Persönlichkeit) (Hegel 1986c, 195). V těchto ohledech sice není Spinozova substance ještě subjektem, přesto už je pravdivá.

Podvratnost Hegelova „uznání“ Spinozovy substance je zjevná: na tento základ má být přistoupeno z důvodu, že jde o základ, avšak právě to je ten důvod, proč na něm nelze zůstat stát (srv. Sandkaulen 2007, 242). Uznává-li jedno stanovisko to druhé za svůj základ, přestává stát vedle něho. Obě stanoviska se rozpouští coby výlučné alternativy – jedno přechází v druhé. Tento *jeden* přechod *odlehčuje* čtenáře zatíženého volbou „buď-anebo“.⁹ Odhalení tohoto přecházení mění charakter kritiky: z pouhé polemiky (vnější kritiky) se stává kritika filosofická (imanentní).¹⁰ Spinoza již není kritizován za stanovisko, které zaujal, ale za to, že na něm zůstal stát (Hegel 1986c, 195) a nerozvinul ho ve stanovisko Hegelovo, jež si to Spinozovo nárokuje v sobě zahrnovat (srv. Düsing 1992, 163) jenom proto, že z něho vyšlo jako ze svého základu. Proti podezírání Hegela z domýšlivosti lze na jeho obranu říci alespoň tolik, že snad ještě domýšlivější by bylo pošetile ustrnout na místě. Nezůstat stát a pojmut substanci zároveň jako subjekt ztrácí na domýšlivosti tím, že není toliko Hegelovým pojetím substance, nýbrž je zároveň sebepojetím substance samé.

Na tomto spekulativním rozměru „Hegelova“ filosofická kritika stojí a padá. Bez něho poklesá v polemiku a jeví se být jen vnějškovým obohacením substance o určení (jako duch, subjekt, personalita apod.), které jí Spinoza (nejspíše zcela záměrně) nepřipsal. Jako bumerang se pak vrací ono dilema volbou přetíženého subjektu – debata nad tím, jakou z filosofií upřednostnit, jaká je užitečnější, aktuálnější, např. jaká filosofie nabízí účinnější teoretické prostředky pro řešení ekologické krizi apod.¹¹

⁸ Naproti tomu pro Parkinsona je celek zaznívající v Hegelově diktě „pravda je celek“ už Spinozova substance (Parkinson 1977, 451), nikoli až substance pojatá jako subjekt.

⁹ Ve prospěch „odlehčení“ subjektu argumentují ty interpretace *Fenomenologie ducha*, které problematizují (a korigují) široce sdílený názor, že duch si na své fenomenologické „cestě“ mocensky přivlastňuje vnější předmětnost a tu převádí na jemu imanentní strukturu myšlení, že si jejím „zniterňováním“ duch „nafukuje“ své nitro (srv. Žižek 1989, Matějčková 2018).

¹⁰ Třetí způsob, jak pojmut vztah Spinoza a Hegela, nabízí Pierre Macherey: myslitele od sebe neizoluje, nevybírám mezi nimi a ani nechápe jednoho jako překonání toho druhého, nýbrž nechává na sebe oba filosofy vzájemně působit a z této konfrontace se snaží vytěžit co nejvíce (Macherey 2011, 5).

¹¹ Ekologický rozměr Spinozovy filosofie zdůrazňuje například Sharp (Sharp 2011).

Hegelova kritika Spinozy

V *Dějinách filosofie* mluví Hegel o Spinozově velké větě: určení je negace (Hegel 1974, 284). V *Logice* ji Hegel povyšuje na samotný princip Spinozovy filosofie (Hegel 1986c, 195).¹² Větu lze podle Izáka Melameda chápat třemi různými způsoby, přičemž Hegel (spolu s Maimonem či Jacobim) ji chápe tak, že popírá skutečnost každé určitosti, každé konečnosti (Melamed 2012, 177). Takovou interpretaci Hegel potvrzuje svým vyjádřením, že Spinoza zůstává svému principu věrný (Hegel 1974, 271 a 283; Hegel 1986c, 195), neboli jinými slovy ho dále nerozvíjí a nepostupuje od něho k negaci, která sebe neguje (Hegel 1986c, 195) a kterou je skutečnost určitosti teprve plně uznána a vyjádřena. Kde Hegel napíná němčinu až ke krajnosti, kde určitost vystihuje jako negaci negace a *naprosto* konkrétní (Hegel 1974, 263) *živoucí* (Karásek 2013, 700) sebevědomí, přesně tam se Spinoza spokojuje s výrazem konečný „nahodilý modus myšlení“ (Düsing 1992, 171). Ačkoli modus představuje konkrétní modifikaci substance,¹³ „částečnou negaci“ (Spinoza 2001, 13), která od substance neodpadla, „uzel“ determinovaný nejen vnějškem, ale i zevnitř substancí (Vrabec 2008, 225), přesto či spíše právě proto trvá Hegel na tom, že u Spinozy pouze substance skutečně *je*, tudíž konečný modus myšlení *odvozuje* svou skutečnost ze substance a nikoli ze sebe, ze svého sebevědomí, z negativy, z bytí pro sebe (Hegel 1974, 286).¹⁴

Na obranu Spinozy třeba říci, že takový krok by pro něho znamenal pojmout konečný modus myšlení jako příčinu sebe sama, avšak tím by mu padlo samo pojmové rozlišení mezi konečným modem a nekonečnou substancí. Výlučně pro substancí si Spinoza rezervoval princip *causa sui*. Na obranu Hegela však třeba dodat, že nic takového po Spinozovi nechce, žádné slévání konečna a nekonečna.

Podle Spinozovy filosofie zná konečný modus myšlení neboli intelekt¹⁵ (například Baruch Spinoza osobně) nanejvýš dva atributy (esence) substance, jednak atribut myšlení, jehož je sám modem (konkrétním případem), a jednak atribut rozlehlosti, jehož modem je například jeho tělo. Atributy rozlehlosti a myšlení prostupují svými mody, běží vedle sebe *paralelně*, vzájemně se *neomezují*, harmonicky vedle sebe koexistují. Takové je adekvátní poznání substance (Boha), čili případný konflikt intelektu se svým tělem (nemoc) nebo obecněji člověka s přírodou (ekologická krize) nemůže být zároveň něčím o sobě, něčím pozitivním, ale vždy jen důsledkem *nedostatku* adekvátního poznání substance. Jakožto pouhá privace vědění či epistemická chyba bez ontologického rozměru nemá konflikt rozlehlosti s myšlením v sobě žádný dějnotvorný potenciál, který by člověka mohl posílit, posunout dále a být produktivně upotřeben pro dějiny substance. Když se při dokonalém poznání Boha konkrétní modus myšlení v jednotě s mody rozlehlosti *nachází*, nezohledňuje, že o sobě zároveň ví, že ze své jednoty s rozlehlostí se aktivně *vyděluje, určuje a formuje* jako pohyb, který u sebe začíná a do sebe se vrací (Hegel 1986c, 195). Tuto negativitu myšlení nedokáže Spinoza produktivně a dějnotvorně uchopit jako „nitro“ substance samé.¹⁶

¹² Jak připomíná Gregor Moder (Moder 2017, 9), „určení je negace“ bylo v době Hegelově obecně pokládáno za princip Spinozovy filosofie.

¹³ „Jednotlivé věci nejsou nic jiného než stavy atributů Boha neboli mody vyjadřující určitým a determinovaným způsobem atributy Boha“ (Spinoza 2001, 31).

¹⁴ Jakkoli lze proti Hegelovu čtení zdůrazňovat, že Spinoza plně uznával skutečnost konečných modů (srv. např. Bartuschat 2017, 410), potíž spočívá v tom, že pro Hegela *skutečnost* konečného modu myšlení je uznána teprve, pokud je určen jako negace negace.

¹⁵ Ten Hegel ztotožňuje s rozvažováním (Verstand).

¹⁶ Absolutně nekonečná substance „v sobě nezahrnuje žádnou negaci“ (Spinoza 2001, 10), což je přesně to, co Hegel Spinozovi vytýká: „Takto však není negace, jako určení konečných věcí, pojata tak, že je v nekonečném neboli v substancí“ (Hegel 1986a, 434).

Z tohoto důvodu pokládá Hegel Spinozův systém nikoli za ateistický, ale akosmický. Substance coby lhostejná jednota myšlení a rozlehlosti musí na jedné straně nechat svět opuštěný, z toho ale na druhé straně ještě neplyne, že je něčím abstraktním „mimo“ přírodu či nad přírodou, neboť svět může nechat opuštěný, když bude přírodou samou. V takovém případě substance do přírody *nesestupuje*, ale ani z ní *nevystupuje*. Za to první kárali Spinozu teologové, za to druhé Hegel.

Jak může filosofie, ptá se Hegel lakonicky, kde jenom Bůh skutečně *je*, být shledána ateistickou, když „náboženství přece přiznáváme i národům, které uctívají jako boha opici, krávu, kamenné nebo kovové sochy atd.“, proč potom Boha upírat Spinozovi (Hegel 1992a, 122). Na druhou stranu příroda coby Bůh tohoto náboženství nevstupuje do světa, neboť ten je pro Hegela vždy světem ducha (Hegel 1992a, 122), či přímo duchem.¹⁷ Takový svět nemá u Spinozy „*afirmativní realitu*“ (Hegel 1992a, 122).

Výtky z ateismu i akosmismu (uvažované společně) poukazují na to, že Spinozovo pojetí Boha zůstává stát takřikajíc na půli cesty: Bůh *již* není abstraktní (nejvyšší podstatou v náboženském smyslu), zároveň však *ještě* není (křesťansky) konkrétní a neuskutečňuje se ve světě a dějinách jakožto duch. Rozměr nejvyšší konkrétnosti zůstává Spinozou neobjevený. Nedostatečně konkrétní určení Boha jen jako přírody však Hegel nevytýká Spinozovi osobně, nýbrž čte toto zdánlivě individuální selhání jako symptom „vnějšího myšlení“ (Hegel 1986c, 195). Vnější myšlení sice poznává, že Bůh je již *tu* jakožto příroda, ale jakožto příroda „tam venku“. Tudíž nepoznává Boha imanentně (Hegel 1986c, 195) tak, aby se zároveň Bůh sám v tomto poznání poznal a jeho prostřednictvím se k sobě vztáhnul coby sebevědomí a stal se duchem.

Vnější myšlením poznáný Bůh o sobě neví. Neuvědomuje si, že je přírodou, že není zázvětní nadpřírozenou podstatou (nacházející se mimo sféru konečných věcí). Ačkoli Bůh-substance prostupuje každou konečnou (myslící či rozlehlou) věcí a „existuje jen v existenci svých modifikací“ (Moder 2017, 140), víme to (od Spinozy) pouze my jakožto konečné mody myšlení, ergo poznávaný Bůh to neví. Na tento deficit vnějšího myšlení míří Hegelova kritika Spinozy (Zupančič 2006, 176). Bůh neví, že je přírodou čili mrtvý coby zázvětní podstata. Jestliže Bůh neví, že žádnou propastí není (Hegel 1986f, 499), potom zůstává Hegel v právu ho za propast označit.¹⁸

Hegel například Spinozovi vytýká, že když omezuje nekonečný počet atributů Boha na dva intelektu známé atributy (myšlení a rozlehlost), přejímá toto omezení z empirie a nevyvozuje ho z pojmu substance (Hegel 1986c, 196), což interpretují tak, že kdyby toto omezení Spinoza ze substance vyvodil, nutně by se následkem tohoto vyvození stala substance duchem – věděla o sobě, resp. o tomto svém omezení. Což Spinoza nedělá, protože Boha se toto omezení netýká. Nemá žádný ontologický význam, neboť se jedná jen o epistemický deficit konečného intelektu. Odkud ale Spinoza dopředu ví, že toto epistemické omezení nemá současně ontologickou relevanci?

Naproti tomu imanentně poznáný Bůh o sobě ví, čili ví, že je přírodou, avšak z tohoto důvodu – jakožto sebevědomí – tuto určenost, která se o něm klade, bezprostředně překračuje (Hegel 1960, 154). Takový Bůh již není přírodou, ale duchem. Relevantní v tomto kontextu je samotný závěr druhého dílu *Encyklopedie filosofických věd*, kde Hegel vypracovává přerod přírody v ducha – či přesněji vystoupení ducha z přírody – a kde Hegel doslova píše, že

¹⁷ Alenka Zupančič dokonce neváhá, aby řekla, že duch pro Hegela není nic jiného než svět (Zupančič 2006, 172).

¹⁸ Jestliže se proti Hegelovu přirovnání Boha k propasti zdůrazňuje, že u Spinozy je Bůh vždy již světem a žádný jeho přechod do světa se tak konat nemusí (např. Bartuschat 2017, 415), potom se implicitně operuje s jiným pojmem světa, než užíval Hegel, pro něhož *být* ve světě se pojí se *vstupem* do světa (srv. Matějčková 2018, 37).

„cílem přírody je sebe zabít“ (Hegel 1986d, 538). Což chápu tak, že cílem přírody je ze sebe vystoupit, stát se duchem, který následkem toho v této své vnějškovosti (přírodě) nemůže nacházet nic než zrcadlo sebe sama a vidět v ní svůj „svobodný reflex“ (Hegel 1986d, 538). Hegel zdůrazňuje, že nestačí vymezit ducha jako „stávání se“ (Werden) či přerod z bytí o sobě do bytí pro sebe, neboť ducha je třeba zároveň pochopit jako účel přírody, který ji ohraničuje z obou stran, je nejen po ní, ale i před ní jako „svobodný reflex ducha“, který z ní rezultuje (Hegel 1986d, 538).

Tímto způsobem Hegel „vyprošťuje“ Boha z přírody, odhaluje ho, ale nejen nám, ale imanentně Bohu samotnému, aby Bůh o sobě věděl, aby byl sobě zjevnou a odhalenou substancí,¹⁹ která je proto duchem.²⁰

Ve vnějším poznání se poznávaný Bůh ani poznávající subjektivita vzájemně neprolínají, což pokládám za příčinu toho, proč taková subjektivita, řečeno s Honnethem, „trpí neurčitostí“. Nemá, o co by se opřela, co by ji zpevňovalo, konsolidovalo a ontologicky ukotvovalo, následkem toho je náchylná k různým patologiím.²¹

Vnější myšlení se sice chápe jako bytí pro sebe, chápe ho však privátně, čili vůbec neuvažuje, že by toto jeho bytí pro sebe mohlo být zároveň bytím pro sebe toho, co poznává jako bytí o sobě. Jinými slovy neuvažuje, že by skrze ně a pro ně (tj. skrze a pro vnější myšlení) mohlo být jím poznávané bytí o sobě zároveň pro sebe (srv. Hegel 1960, 102). Například pouze pro ducha je a může být substance tím, čím je o sobě, tj. duchem. Vnější myšlení sice ví, že ví, ale toto vědění pokládá za zcela irelevantní z hlediska toho, co poznává. Neuvažuje, že v tomto jeho vědění by mohlo poznávané bytí o sobě najít své bytí pro sebe. Neuvažuje jednotu bytí o sobě a bytí pro sebe, která by byla pouze pro ně.

Tuto jednotu vytváří Hegelova druhá negace, která není triviálně mechanickým opakováním té první, nýbrž negováním smyslu první negace jakožto privátního myšlenkového výkonu konečného subjektu. Co druhá negace neguje či „znicotňuje“ (Hegel 1986c, 197), je sám tento (privátní či omezený) smysl první negace. Místo aby druhá negace byla anulací té první (jejím odvoláním) anebo jejím mechanickým opakováním, „dělá“ druhá negace „pouze“ to, že stvrzuje první negaci tím, že jí dává ontologický rozměr: napříště už nebude první negace *omezena* na (ontologicky irelevantní) privátní výkon myšlení, protože bude zobecněna a v tomto smyslu *autonomizována* na negaci či negativitu substance samé.²²

Druhá negace tedy před sebe staví první negaci, avšak jakožto negaci či rozdíl imanentní substancí samé. Například Hegel proti sobě staví Spinozu, resp. jeho negaci (rozdíl) mezi Bohem a konečným modem myšlení, avšak než aby tuto negaci anuloval či jakýmsi záhadným způsobem dubloval, chápe ji ontologicky jako negaci v nitru Boha samého. Konečný intelekt se smíruje se svým epistemickým deficitem či odcizením od Boha tak, že ho chápe jako ontologický deficit Boha samého. Následkem toho tento deficit žádným deficitem není, protože nemá, vůči čemu by byl deficitní. V této (jen zdánlivě deficitní) jinakosti se Bůh-substance vztahuje k sobě a nastoluje v ní svou jednotu (Iber 2000). Neboli v bodě první negace – v bodě oddělení, rozkolu či odcizení (subjektu) od substance – se z hlediska druhé

¹⁹ Hegel přirovnává vyvrácení spinozismu k odhalení substance (Hegel 1986c, 251).

²⁰ Podle Bartuschata by pojetí Boha jakožto ducha představovalo pro Spinozu antropomorfismus (Bartuschat 2017, 414). Pokud však antropomorfismus budeme chápat jako jednostranné přivádění či „přibližování“ Boha zpět k člověku, pak tato výtka vůči Hegelovu pojetí Boha jakožto ducha neplatí z toho důvodu, že v pojmu ducha jde stejnou měrou o přivedení Boha zpět k sobě samému, jak ostatně zřetelně plyne z Hegelova výroku, že duch je pouze pro ducha (Hegel 1986d, 189).

²¹ Axel Honneth, nakolik je mi známo, však nevidí zdroj neurčitosti, kterou subjektivita trpí, v jejím vnějším myšlení (srv. Honneth 2001).

²² Tuto univerzalizaci první negace chápu jako její *autonomizaci*, kterou Dieter Henrich ve své studii považuje za Hegelovu „Grundoperation“ (srv. Henrich 1976).

negace substance vrací nerozdělena k sobě (Hegel 1986d, 189n). Tento rozkol či rozdvojení je jejím imanentním rozdvojením.²³ Protože jediné v takto poznané substanci je subjektivita schopna se poznat a konsolidovat, musí chtít ji takto (ve svém vlastním zájmu) poznat (srv. Matějčková 2016, 347). Toto etikou a nakonec konkrétním rozhodnutím kontaminované poznání Hegel s nevidanou vehemencí (Hegel 1986c, 251; srv. Sandkaulen 2007, 243) pokládá za jediné pravé vyvrácení spinozismu.

Jednovětně překonává Hegel deficit vnějšího myšlení tím způsobem, že jeho negativitu *ontologizuje*. Jistotu bytí pro sebe pozvedá k pravdě. Moment odcizení připadající na vrub konečného sebevědomí pozvedává na negativitu substance samé. Tento způsob překonání odcizení chybí v Marxově díle (Žižek 2012, 258). Jako Spinozova substance nemá ani kapitál v Hegelově náročném smyslu slova *dějiny*, přinejlepším lze mluvit o různých etapách ve vývoji kapitalismu, které ale na logice kapitálu nic nemění. Proto tyto změny nelze vysvětlit jinak než po vzoru Spinozy jako mocenský střet mezi více či méně adekvátním poznáním logiky (fungování) kapitálu. Jako Spinozova substance ani Marxův kapitál – ač uchopen dynamicky jako společenský vztah – není bytím pro sebe. Obě totality postrádají nitro, nevědí o sobě (srv. Hegel 2008, 177).

Omezení aplikace Hegelovy kritiky na Marxe

Aplikace Hegelova vyvrácení Spinozy na filosofii Karla Marxe pouze zkoumá, zda je Marxovo poznání (kapitálu) v Hegelově smyslu slova imanentní, anebo naopak odpovídá vnějšímu myšlení. Neptáme se, zda to, *co* poznal Marx, odpovídá tomu, *co* poznal Spinoza, nýbrž *jak* kapitál, resp. substance byly poznány. Proto v této aplikaci nevidíme žádnou potíž. Prozkoumat *způsob* poznávání lze u každého myslitele, nejen u Marxe. Proto ani nehrozí žádné roubování jednoho pojmu na druhý. Na čem celá tato aplikace stojí a padá, je předpoklad, že imanentní poznávání a vnější myšlení nepředstavují dva paralelně vedle sebe běžící způsoby poznávání, nýbrž že imanentní poznávání není ničím jiným než *imanentním kriticky podvrátným rozvedením* vnějšího myšlení.²⁴ V tomto „méně než nic“²⁵ spatřujeme podmínku umožňující aplikovat Hegelovu kritiku Spinozy na Marxe.

Aplikace Hegelovy kritiky

Z důvodu omezeného prostoru nezbyvá než Marxovo myšlení „v kostce“ *vystihnout*. Předvedeme je na všeobecném vzorci kapitálu $P — Z — P'$, který říká, že „určitá suma hodnoty [tj. „P“, peníze, univerzální hodnota – T. K.] se vrhá do oběhu, aby se z něho získala větší suma hodnoty“ (Marx 1955, 50; srv. Arndt 2012, 180-2). Zboží („Z“) je *prostředkem* zhodnocování kapitálu, avšak kapitál není výsledkem tohoto procesu, ale spíše sám tento proces zhodnocování. Kapitál není nic fixního, ani suma hodnoty peněz, ani agregát zboží, ani celkové bohatství, nýbrž samotný (kol)oběh hodnoty, která se zhodnocuje.

Zboží však není jen produkt práce, nýbrž především práce samotná, kterou producent nabízí na trh práce svobodně (osvobozen od feudálního pána). Proto není kapitál abstraktním vztahem hodnoty k sobě samé, ale vztahem hodnoty k sobě samé skrze práci, tedy společenským vztahem.

²³ Než o Hegelově monismu bylo by výstižnější mluvit jako o jeho „rozdvojeném monismu“ (srv. Matějčková 2016, 346).

²⁴ Jejich vztah (převeden na vztah mezi rozumem a rozvažováním) srozumitelně představuje Slavoj Žižek ve své kritice Fredrica Jamesona (srv. Žižek 2011).

²⁵ Aluze na Žižekovu knihu *Less than Nothing* (Žižek 2012).

Když je práce pouhým *prostředkem* zhodnocování (kapitálu), které samo nemá žádný „vyšší“ účel než zhodnocenou hodnotu vrhnout opět do oběhu a zhodnotit ji ($P - Z - P' - Z - P''$) (Postone 1993, 268), vysvětluje se tím, proč práce nemusí dávat producentovi smysl, proč se mu může jevit odcizená a produkty jeho práce osamostatněné,²⁶ zvěčněné, obdařené vlastním životem (Demmerling 1994, 34), jako by jím vyprodukované ani nebyly. Marx nazývá tento jev fetišismem (Marx 1953, 90). Tento jev je skutečný, nikoli subjektivní poruchou vnímání,²⁷ jinak by nebylo potřeba revolučně (Marx 1958a, 18)²⁸ přecházet k nekapitalistickým formám produkce, jinak by shora uvedený vzorec kapitálu ani neplatil. Subjektivní poruchou vnímání by spíše bylo, pokud by práce producentovi smysl dávala, neboť objektivně jakožto prostředek cirkulace kapitálu žádný smysl mít nemůže, resp. jejím smyslem *je* sama tato samoučelná cirkulace, tento „růst růstu“, jak by řekl filosof Václav Bělohradský.

Co ale Marxe opravňuje říci, že odcizená či zvěčněle se jevící skutečnost je skutečnost převrácená? Důvod je nasnadě: sami produkující nejsou subjekty své pracovní činnosti, přestože ji vykonávají, přestože jsou jejími autory.²⁹ Na úkor jich má jejich činnost a její produkty pod kontrolou oběh kapitálu (Marx 1953, 92).

Jak ale to, co je *skutečné*, může být zároveň *převrácené*? Jediné řešení vidím v tom, že Marx musí zároveň uvažovat ještě jinou skutečnost, kterou musí být perspektiva, z níž se kapitalistická skutečnost jeví převrácená. Tuto perspektivu zaujímá *bezprostředně* (Arndt 2004, 42–44) činný producent. Ten si je *jistý svou pravdou* na úkor převrácené skutečnosti, že jakožto *autor* předcházející své činnosti je z tohoto důvodu také jejím právoplatným *subjektem*, a jestliže jím v (kapitalistické) skutečnosti není, je tato skutečnost převrácená.

Přesto Marx „neposlechne“ svůj vědecký objev kapitálu, který tuto jistotu vyvrací. Nevzdává se jistoty, že autor činnosti je proto také jejím subjektem. Naopak Marx dává této kapitálem podkopávané jistotě naději, že pokud se pochopí kolektivně, stane se z dostatečného (kritického) množství autorů subjekt (proletariát), který bude mocný natolik, aby pozvedl (rádoby hegelovským způsobem) svou jistotu k pravdě, či spíše aby ji násilně převrátil v pravdu a převrácenou skutečnost znovu postavil na nohy (Marx 1956, 413).

Přestože kapitál vysává „živou práci“ jako vampýr (Marx 1953, 276), není ničím přirozeným a daným od nepaměti,³⁰ co spadlo shůry, ale představuje společenskou praxi vzniklou ze společenské praxe, a proto touto praxí také odstranitelný (Demmerling 1994, 29). Seskupením jistoty každého autora přesvědčeného o tom, že je *původním* a proto pravým subjektem své praxe, získává Marx teoretické prostředky pro historické omezení objektivní platnosti kapitalistického produkčního způsobu.³¹

²⁶ Stejným způsobem kritizuje Marx Hegela: „Pro Hegela je proces myšlení, jež pod jménem ideje přeměňuje dokonce v samostatný subjekt, demiurgem [tvůrcem] skutečna, které představuje jen jeho vnější projev.“ (Marx 1953, 30; srv. Arndt 2012, 44–47).

²⁷ Titus Stahl zdůrazňuje, že u Marxe (jako i u Lukáse) nemá zvěčnění primárně epistemický, ale objektivní charakter (Stahl 2011, 733). Naopak psychologicky jako „formu vědomí“ chápou zvěčnění Peter L. Berger a Thomas Luckmann (Berger, Luckmann 1999, 91). Nejen subjektivní, ale především objektivní charakter zvěčnění, fetišismu a mysticismu zdůrazňuje rovněž např. Michael Heinrich (Heinrich 2016, 178–180).

²⁸ K rozlišení reproduktivní (kapitalistické) a revoluční praxe (Larain 1979, 44).

²⁹ V tom, že lidé nemohou svou subjektivitu v kapitalismu pokládat za platnou, vidí Demmerling normativní obsah Marxovy analýzy kapitálu (Demmerling 1994, 35).

³⁰ V této souvislosti Marx vytýká buržoazní ekonomii, že kapitál naturalizuje, zvěčňuje (např. Marx 1968, 445–463).

³¹ Z tohoto důvodu nepovažuji za možné od sebe rozlišit dva způsoby kritické analýzy, tj. „kritiku kapitalismu ze stanoviska práce“ a „kritiku práce v kapitalismu“, jak navrhuje Moishe Postone, neboť stanovisko práce, z něhož je kapitalismus kritizován, představuje transhistorickou perspektivu, jak píše sám Postone, avšak je to právě tato transhistorická perspektiva, která Marxovi umožňuje historické ohraničení kapitalistické produkční formy, která

Když se Marx staví na stranu této subjektivní (byť kolektivní) jistoty proti kapitálem převrácené skutečnosti, pak k této objektivní skutečnosti zaujímá *odstup*: zůstává stát takříkajíc nohama na zemi, na půdě minulosti, původně živé práce předcházející svému umrtvení. Ulpívá na jistotě, že autor praxe je proto také jejím subjektem. V duchu romantismu Marx nevstupuje do jím objeveného a převráceného světa kapitalistické *přítomnosti*, do světa mrtvé práce, a nepovažuje ji za *pravdu* té živé. Nenechává se kapitalistickou skutečností strhnout – převrátit. Její převrácení analyzuje z bezpečné (teoretické) vzdálenosti oné jistoty, že autor praxe rovná se její subjekt. Proč také vstupovat na půdu kapitalismu, když nepředstavuje půdu jedinou, když je její platnost *předem* omezena na pouhou epizodu v lidských dějinách.

Neargumentuji ničím jiným, než tímto Marxovým *odstupem* od jím zkoumaného kapitálu, když tvrdím, že koncept kapitálu představuje produkt toho, čemu Hegel říká „představující“ (Hegel 1960, 84)³² či „vnější myšlení“. Marx si kapitál před-stavuje. V tom tkví celá potíž. Nemůže ho následkem toho uchopit imanentně. Přestože je kapitalistická totalita cirkulujícím vztahem k sobě samé (viz onen vzorec $P - Z - P'$), Marx není schopen tento její vztah určit jako *vědomý* či *reflektovaný* sebevztah, nýbrž ho určuje jako vztah *automatický*, slepý či nevědomý. Příznačně přirovnává kapitál k *mechanickému automatu* (Marx 1953, 448), imanentnímu *pudu* (Marx 1953, 276) či „*procesující, sebepohybující substanci*“ (Marx 1953, 174). Ačkoli pud, mechanismus, automat či dokonce „*sebepřesahující subjekt*“ (Marx 1953, 173) trefně vystihují charakter kapitálu, vystihují neméně trefně, že tento sebevztah se děje slepě a probíhá nevědomě; na rozdíl od reflektovaného vztahu v živém sebevědomí, které se přesahuje tím, že o sobě ví. Výhradně v tomto smyslu Marx nepojímá kapitál zároveň jako subjekt. Takový krok by pokládal za regres zpátky do hegelovské spekulace (srv. Arndt 2004, 42n). Kapitál není jakožto bytí o sobě zároveň bytím pro sebe, protože Marx přiřkl bytí pro sebe proletariátu. Čímž dal najevo, co kapitálu chybí, ale i to, co ke kapitálu neumí připojit jinak než vnějškově – na jeho úkor.

Když Marx v kapitálu vidí jen *slerou* cirkulaci, *mrtvou* práci a nehledá programově nic, v čem by kapitál mohl mít své bytí pro sebe, nemůže jinak než kapitál poznat zvěčněle. Marx nezužitkovává negativitu vlastního myšlení a nedává jí ontologický rozměr. Jako kdyby samotný fakt Marxova poznání kapitálu nemohl mít na kapitál jiný vliv než vliv *zprostředkovaný* (skrže politickou praxi). Jako kdyby toto poznání samotné nemohlo mít na kapitál vliv *bezprostřední*, který by spočíval v tom, že se poznávající myšlení uchopí jako rozhodující bod obratu, v němž poznávaný kapitál získá své bytí pro sebe, své sebevědomí.

Představa, že skrže Marxovo vnější myšlení se (celá) kapitalistická totalita jaksi pozvedá k sebevědomí, zní podivně idealisticky a zároveň bezcenně. Ke slovu ale ještě nepřišla druhá negace, která vnějšímu myšlení odejme jeho privátní smysl. Domnívám se, že přesně za této situace by Hegel kladl všechen důraz na to, aby čtenář s autorem byli schopni prodlévat u negativna (Hegel 1960, 69).

Aby Marxovo vnější myšlení ztratilo význam soukromého duchovního výkonu, musí utrpět „*zpětný úder*“ (Gegenstoß) (Hegel 1960, 84), který způsobí zpětnou spekulativní rekonceptualizaci kapitálu. Jakmile sebevědomí kapitálu vůbec uvažujeme, zpětně (reflexivně) přestává být kapitál tím, čím původně byl, tedy slepým automatem. Slepý automat nemůže přicházet k sobě, k vědomí, jinak by samozřejmě nebyl slepým mechanismem. Kapitál přestává být dvojsmyslným předmětem, který je jednak něčím o sobě, *a jednak také ještě* něčím pro (Marxovo) vědomí (srv. tamtéž, 102). Kapitál „*přestává být*

mu umožňuje chápat kapitalismus jako převrácenou skutečností a která představuje podmínku možnosti „kritiky práce v kapitalismu“ (srv. Postone 1993, 5).

³² Vyšše přirovnává představující myšlení k „rozvažujícímu postupu“ (Hegel 1960, 83).

o sobě a stává se [pro vědomí – T. K.] takovým, který jen pro ně je o sobě“ (tamtéž). Ví-li subjekt-automat v Marxově myšlení o sobě samém (protože právě jím byl poznán), pak z tohoto důvodu (to jest, že o sobě ví) musí toto své určení zároveň popírat a překonávat. Co o sobě ví, to nelze redukovat na to, čeho je vědění. Za problematickou bych proto považoval slavnou Marxovu větu, že „vědomí (Bewusstsein) nemůže být nikdy nic jiného než vědomé bytí (bewusstes Sein)“ (Marx 1958b, 40). Co se samo (sebou) bezprostředně popírá, co se překračuje a je „bezprostředně opakem té určení, která se o něm klade“, je podle Hegela sebevědomí (Hegel 1960, 154). Naproti tomu definoval Fichte mechanismus tak, že sebevědomí postrádá (Fichte 2008, 101), tudíž mechanismus nabývá sebevědomí jedině pod podmínkou, že sám sebe bude jakožto mechanismus popírat a překonávat, že se bude zatlačovat do sebe a skrývat navenek to, čím je. Tímto skrýváním sebe sama vystupuje navenek právě toto skrývání samo, toto sebe-zatlačování se, tato kultivace sebe sama.

Stojíme tedy před otázkou, co odpovídá této instanci kultivující kapitál, či spíše, jakou instancí se kapitál sám kultivuje? V co přechází, aby se tím nechal omezovat? Co je sebevědomím kapitálu? V čem objektivním získává kapitalistický subjekt-automat o sobě vědění? Do čeho rezultuje a čím se zároveň nechává zatlačovat do sebe? Co vystupuje navenek jako opak toho, co pod sebe (či spíše do sebe) zatlačuje? Co se projevuje jako opak toho, čeho je projevem? Co je tím, využijeme-li termínu přirozenost, jehož přirozeností je, že svou přirozenost zatlačuje?

Tímto dvojakým pohybem „dovnitř“ a „navenek“ Hegel zachycuje nejen charakter sebevědomí, ale i státu, který je Hegelovou odpovědí na otázku, co se projevuje jako opak či protiklad občanské společnosti, jejímž je ale současně projevem. Stát u Hegela *má být poznán* jako sebevědomí či přesněji duch, do něhož občanská společnost svou dynamikou rezultuje jako do svého imanentního účelu, který jí propůjčuje smysl (Hegel 1992b, 272, § 256). Oním normativním „má být poznán“ (Hegel 1992, 31) Hegel dosti okatě varuje před hrozbou, že občanská společnost, resp. stát mohou být poznány také jinak, tj. odděleně, což má za následek, že jeden i druhý propadají *epistemickému* zvěcnění. Stát pak není nic víc než nástroj v něčích rukou a občanská společnost podléhá bezúčelnému či spíše samoučelnému zhodnocování kapitálu, které postrádá jakýkoli objektivní smysl. Celkem pochopitelně producent začleňovaný prostřednictvím své práce do tohoto bezsmyslného oběhu subjektivně zakouší – anebo by alespoň měl zakoušet – pocit odcizení. Pokud producent odcizení nezakouší a práce mu smysl dává (například protože práci uživí rodinu a podnik ze zisku odvádí státu daně, čímž ho „živí“), tato empirická okolnost ještě nevyvrací Marxův vzorec kapitálu ($P - Z - P'$), jenž vyjadřuje objektivní nesmyslnost (bezúčelnost) práce v kapitalismu, protože ho Marx zachraňuje pojmem ideologie. Když producentovi připadá práce smysluplná, je z hlediska Marxova vzorce afektovaný, neboli trpí nedostatkem adekvátního poznání. S případnou smysluplností práce si ideologie poradí hladce tak, že ji redukuje na pouhý epistemický deficit neboli nedostatek pravého poznání. Její smysluplnost nevysvětluje, potencionální ontologický význam její smysluplnost dopředu suspenduje. Pojem ideologie je symptomem Marxova strachu z dialektiky. Než aby Marx připustil smysluplnost práce v kapitalismu a odtud reflexivně revidoval svou teorii, zůstal nedialekticky stát na místě. Dialektika naopak bere vážně okolnost, že člověku i v kapitalismu může práce dávat smysl, a právě proto se nejedná o práci v kapitalismu, nýbrž o práci v občanské společnosti. V obou případech může práce producentovi dávat subjektivně smysl, avšak v občanské společnosti může práce dávat subjektivní smysl, protože má smysl i objektivní. V cirkulaci kapitálu ztrácí práce svůj objektivní smysl, ale získává ho, jakmile zaměří svou pozornost na otázku daní, které stát z koloběhu kapitálu vymáhá. Z daní živěný stát propůjčuje občanské společnosti objektivní smysl a účel, kultivuje její „špatnou nekonečnost“.

Nemá-li však stát podlehnout zvěcnění, například redukci na slepou cirkulaci ideologických státních aparátů (Althusser), nemá-li tedy stát dopadnout podobně jako dopadla občanská společnost v očích Marxe, musí být poznán jako (sebevědomý) duch, který o sobě ví a ve kterém i občanská společnost o sobě ví. Vědění obou o sobě samých se ve státu *prolínají*. Stát se tyčí nad občanskou společností, ale jen do té míry, do jaké ona sama tak činí a skrze stát se kultivuje a jím si dává smysl. Že stát o sobě ví, není ničím abstraktním, protože o sobě ví vždy jen skrze konkrétní sebevědomí. Což v krajním případě platí i pro stát despotický, ve kterém stát o sobě ví skrze jedno sebevědomí despoty. Stát tedy o sobě vždy ví jen skrze jednotlivá sebevědomí svých členů (Hegel 1992b, 274, § 257), či přesněji jen nakolik oni sami vědí, co to stát je.

Jak ale mohou takové vědění získat? Správná, přesto zcela nedostatečná odpověď zní, že z jednání státu. Její nedostatečnost spočívá v tom, že z jednání státu se o něm sice něco dozvídám, ale jako o „něčem“ jiném, cizím, vnějším a v tomto smyslu i abstraktním. Nijak osobně se mne mé poznání státu nedotýká. Právě v tom však tkví největší omyl. Za jednáním státu (chápáno prostorově) či *před* jednáním státu (chápáno časově) se nenachází žádná (metafyzická) věc jménem stát, protože stát není nic víc než jeho jednání samotné, tudíž to, co se „za“ či „před“ jeho jednáním nachází, je prázdno vyplněné sdíleným věděním občanů o státu a na základě tohoto vědění stát také jedná. Stát „ví, a to, co ví, a pokud to ví, vykonává“ (tamtéž). Za či před jednáním státu se nachází vědění, které stát svou politikou uskutečňuje a vrací ho svým občanům nazpět – před ně. Nyní se ukazuje, proč se občané z jednání státu mohou vzdělat: to, co jim stát v poslední instanci svou politikou zprostředkovává, je jejich vlastní vědění o tom, čím podle nich stát o sobě je. Čím je stát „o sobě“, se tak může stát něčím pouze „pro ně“. Aby se to, čím je stát „o sobě“, stalo něčím „o sobě“ pro každého občana zvlášť, musí toto „o sobě“ uskutečňované jednáním státu nechat přijít ke slovu a nechat se tak jednáním státu vychovat. Znamená to vyhledávat v politice státu své vlastní (nikoli cizí), zpravidla předpojaté a nevědomé představy o státu. Občan musí chtít nežít v odcizeném státu. Tento požadavek před každým vystupuje tím urgentněji, čím více politiku státu pokládá za nedokonalou a jemu odcizenou. Kdyby stát jednal dokonale, neměl by občan vlastně nic, na čem by se mohl chtít sebekriticky vzdělat. Čím je ale politika státu nedokonalejší, tím hlubší sebereflexi z ní může pro sebe každý získat.

Poučování druhých o tom, jak má stát vypadat, tedy odpadá, protože stát vypadá, jak jedná, a jedná, jak je svými členy sdíleně poznáván (srv. Hegel 1992, 31). Zbývá tedy poučovat druhé o tom, jak mají stát poznávat a jak o něm mají smýšlet a uvažovat. Nejedná se ale přesto stále o poučování, které se vyznačuje povýšeností? Domnívám se, že v Hegelově případě i takové elitářství odpadá, protože konfrontace rozličných smýšlení o státu u něho nemá polemický ráz (viz kapitola o filosofické kritice). Než aby Hegel stavěl své poznání státu bezprostředně proti druhému, které zpravidla označuje za vnější či nouzové poznání státu (Hegel 1992, 220, § 183), dělá Hegel to, že se vůči němu vymezuje zprostředkovaně a vždy ukazuje na konkrétní jednání státu, z něhož si (pro svou koncepci státu) vzal ponaučení a z něhož si ponaučení může odnést i někdo druhý. Než aby Hegel bezprostředně vzdělával druhé o povaze státu, spíše druhým ukazuje, jak se on sám nechal státem (resp. jeho dějinami) vzdělat. Nikomu své poznání nevnučuje, spíše ho rezignovaně dává všanc. „Co však zkušenost a dějiny učí, je to, že národy a vlády se nikdy něčím z dějin nepoučily a nikdy nejednaly podle poučení, které by z nich mělo být vyvozeno“ (Hegel 2004, 12). Hegelova odevzdanost má však svůj kritický osten: každý nese za své vědění také zodpovědnost, třebaže si žádnou nepřipouští, protože z vlastní pohodlnosti raději obviňuje druhé, že mají špatné smýšlení o státu. I zde platí, že než někdo začne poučovat druhé, měl by začít u sebe. Měl by být schopen ukázat, z čeho konkrétně se on sám poučil: jaké konkrétní historické

události a politické kroky státu zrcadlí, resp. vyvrací jeho původní představy o státě? Jakými činy státu se nechal (svobodně a pouze pro sebe) uvést v omyl?

Než poučovat druhé, že by společnost měla být takzvanou otevřenou společností a stát by jí neměl předepisovat žádné obecné dobro, bylo by nejprve lepší si ověřit, zda se nestaly historické události, kterými si lze nechat takovéto představy o státě vyvrátit. Než si je nechat dějinami potvrzovat a utvrzovat se ve své pravdě, stálo by za ověření, zda dvacáté století totalitarismů spíše takovéto představy o státě nevyvrací, než aby je stvrzovalo.

Stát samozřejmě nemá ordinovat společnosti nějaké (vyšší) obecné dobro a suspendovat se na prostředek k jeho dosažení, přesto se však domnívám, že toto liberálně zabarvené poučení z dvacátého století je navýsost polovičaté a *manipulativní*, protože neříká, proč by tak stát neměl činit, respektive na tuto otázku odpovídá vnitřně rozporně: stát by neměl být suspendován na prostředek k docílení vyššího dobra s ohledem na zabezpečení otevřené společnosti a svobod jejích individuí, čili stát má být suspendován na prostředek k ochraně před nepřáteli otevřené společnosti. Jinými slovy takováto odpověď říká, že jsme byli svědky instrumentalizace státu k docílení vyššího dobra (komunismu, anebo čisté árijské společnosti), avšak stoupenec otevřené společnosti si v této instrumentalizaci státu nechce nechat zrcadlit instrumentalizaci státu, které se dopouští on sám. Nechce v dějinách vidět vlastní epistemické selhání a v tomto smyslu zůstává dějinami nepoučen.

Opětovně tedy platí ona Hegelova věta, že co dějiny učí, je to, že jsme se z nich ničemu nepřiučili. Argument, proč stát nemá být suspendován na nástroj pro dosažení nějakého obecného dobra ať už budoucího či minulého, anebo pro udržení nějakého dobra stávajícího, spočívá v tom, že stát osobně je tímto obecným dobrem. Nespočívá pak poučení z dvacátého století v tom, že vyvýšení se totalitárního státu nad individuum zrcadlí individuuum jeho vlastní epistemické vyvyšování se nad stát, resp. to, jak ono samo (nevědomky) ponižuje stát na pouhý nástroj dosažení či udržení nějakého obecného dobra? Jako by snad stát sám tímto obecným dobrem ještě nebyl! Toto poučení, domnívám se, vyvrací marxistické a liberální smýšlení o státu – navíc ho vyvrací jedním rázem.

Epistemická pokora vůči státu nemůže vypadat jako slepá advokacie panujícího stavu věci právě proto, že nepanuje. Místo ní vládne epistemická povýšenost vůči státu, která stát ponižuje na nástroj a tím ho i zvěčňuje. V této souvislosti (poplatně Hegelovu idealismu) Bruno Latour a před ním Karl Polanyi vytýká Marxovi to, že již na epistemické rovině zvěčnil skutečnost, že ji zvěčněle poznal jako kapitalistickou, neživoucí a nelidskou (Polanyi 2006, 129; Latour 2004, 271–272). Ani jeden z nich nepolemizuje s Marxem o tom, jestli měl pravdu, anebo ji neměl, popřípadě v čem a v čem už ne. Jejich výhrada se spíše snaží ospravedlnit postoj prostého vědomí, které proti „Marxově pravdě“ volá, že to *snad* nemůže být ani pravda. Ničím jiným nevzdoruje než svým prostým a v dobrém smyslu naivním „snad“. Za tímto „snad“ se ale skrývá alternativní pravda vůči tomu, co snad nemůže být ani pravda. Hegelova etika neboli do morálky spadající metafyzika, využijeme-li této první věty *Nejstaršího programu systému německého idealismu*, nabízí tuto alternativní pravdu, která je nakonec pravdou skutečnou jenom proto, že ji laik chtě nechtě uskutečňuje svým životem, že například dělá smysluplnou práci, kterou den co den vyvrací nelidské poznání světa.

Výsledek této aplikace

Hegelovo „vyvrácení“ spinozismu, když ho aplikujeme na Marxe, oživuje Marxovým poznáním zvěčnělou skutečnost podrobenou logice kapitálu. Vyvrácení Marxe spočívá v přechodu k Hegelově pojmu státu. Stát je „o sobě“ duchem, ale tímto „o sobě“ je výhradně

pro ducha – nikoli (například) pro marxistické nebo liberální myšlení, které zvnějšku stát zvětňuje na nástroj.

Ačkoli by Hegel s Marxem souhlasil, že stát zakrývá kapitál (Marx 1958b, 47, 61, 76), zatlačuje ho pod sebe, aby nebyl vidět, Hegel by dodal, že stát tak nečiní slepě a automaticky, ale jen nakolik o sobě ví a tímto svým věděním, které se projevuje například v jeho daňové politice, zatlačuje kapitál pod sebe a navenek ho činí neviditelným. Tímto svým věděním je stát hranicí a překonáním kapitálu – jeho slepé automaticnosti (srv. Arndt 2015, 80).

K rozšíření tohoto vědění přispěl málokdo tolik jako Marx. Zároveň ho málokdo jako Marx státu tolik upíral. Avšak svým věděním, kterým proti státu vystupoval, stát nevědomky zduchovňoval. Když si však stát Marxovo vědění osvojoval a reformoval se, rušil tím jeho požadavek přejít k nekapitalistickým formám produkce. Pod duchovním státem se žádná slepá cirkulace kapitálu nenachází, protože svou duchovností ji stát ruší.

Domnívám se tedy, že Marx se nekonfrontoval s otázkou, zda se kapitál nezhodnocuje vysáváním živé práce jenom a *právě* proto, že o sobě *neví*, že je jako Spinozova substance *tuhý* (Hegel 1986b 291). Že kapitál o sobě *neví*, není jeho vina, neboť ta spočívá v nedostatku spekulace, která ruší zvětňující efekt vnějšího myšlení tím, že ho zohledňuje jako to, co samo sebou nevědomky produkovňuje to, co *zvnějšku* objevilo a co proto objevilo jako *zvěcnělé*.

Ve státu je kapitál sobě *zjevný* (srv. Hegel 1992b, 274, § 257) a odhalený, proto se Marxovi ve státu mohlo zjevovat či zrcadlit jeho vlastní vědění o kapitálu. Sám si mohl nechat státem své vědění o kapitálu zpředmětnit a kapitál mohl pojmout jako zpředmětnění tohoto vědění. A tím by (si) ho vyvrátil. Nazíráním státu by viděl, že stát o kapitálu už ví a že je tímto věděním, které zpětně-reflexivně-spekulativně samo sebou ruší slepotu či nevědomost kapitálu. Kdyby se Marx nechal světem vyučit, nechtěl by nad světem zvítězit.

Literatura

Arndt, A., (2004): *Unmittelbarkeit*, Transcript Verlag.

Arndt, A. (2012): *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*, Berlin Akademie Verlag.

Arndt, A. (2015): *Geschichte und Freiheitsbewusstsein*, Eule der Minerva Verlag 2015.

Bartuschat, W. (2017): *Spinozas Philosophie*, Felix Meiner Verlag.

Berger, P. L. – Luckmann, Th. (1999): *Sociální konstrukce reality*, CDK.

Bowman, B. (2012): Spinozist Pantheism and the Truth of “Sense Certainty”: What the Eleusinian Mysteries Tell us about Hegel’s Phenomenology’, *Journal of the History of Philosophy* 50 (1), 85–110.

Demmerling, Ch. (1994): *Sprache und Verdinglichung*, Suhrkamp.

Düsing, K. (1992): Von der Substanz zum Subjekt, in Wahler, M. (hrsg.) *Spinoza und der deutsche Idealismus*, Königshausen und Neumann, 163–180.

Fichte, J. G. (2008): *Druhý úvod do vědosloví*, Filosofia.

- Iber, Ch. (2000): In Zirkeln ums Selbstbewusstsein: Bemerkungen zu Hegels Theorie der Subjektivität, *Hegel-Studien* 35, 51–76.
- Haym, R. (1962): *Hegel und seine Zeit*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Hegel, G. W. F. (1960): *Fenomenologie ducha*, Academia.
- Hegel, G. W. F. (1974): *Dějiny filosofie III*, Academia.
- Hegel, G. W. F. (1992a): *Malá logika*, Academia.
- Hegel, G. W. F. (1992b): *Základy filosofie práva*, Academia.
- Hegel, G. W. F. (2003): Úvod. O podstatě filosofické kritiky vůbec a jejím vztahu k současnému stavu filosofie zvláště, *Filosofický časopis* 51(2), 299–308.
- Hegel, G. W. F. (2004): *Filosofie dějin*, Nová tiskárna Pelhřimov.
- Hegel, G. W. F. (1986a): [Über] Friedrich Heinrich Jacobis Werke. Dritter Band, in *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 4. Hrsg. Moldenhauer, E. – Michel, K. M., Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1986b): Wissenschaft der Logik I, in *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 5. Hrsg. Moldenhauer, E. – Michel, K. M., Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1986c): Wissenschaft der Logik II, in *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 6. Hrsg. Moldenhauer, E. – Michel, K. M., Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1986d): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II, in *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 9. Hrsg. Moldenhauer, E. – Michel, K. M., Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1986e): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, in *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 10. Hrsg. Moldenhauer, E. – Michel, K. M., Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1986f): Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, in *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 17. Hrsg. Moldenhauer, E. – Michel, K. M., Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (2008): *Lectures on Logic*. Indiana University Press.
- Heinrich M. (2016): Grundbegriffe der Kritik der politischen Ökonomie, in Quante, M. – Schweikard, D. P. (Hg.), *Marx-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, J. B. Metzler Verlag, 173–193.
- Henrich, D. (1976): Hegels Grundoperation, in Guzzoni, U. (Hrsg.), *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Felix Meiner Verlag, 208–230.
- Honneth, A. (2001): *Leiden an Unbestimmtheit*, Reclam.
- Karásek, J. (2003): Jednota rozumu a filosofie. Předmluva k Hegelovu spisu o podstatě filosofické kritiky, *Filosofický časopis* 51(2), 293–298.
- Karásek, J. (2013): Metoda jako sebevztah pojmu, *Filosofický časopis*, 61(5), 681–704.
- Larrain, J. (1979): *The Concept of Ideology*, Hutchinson.

- Latour, B. (2004): *Politics of Nature*, Harvard University Press.
- Marx, K. (1953): *Kapitál I*, SNPL.
- Marx, K. (1955): *Kapitál III/I*, SNPL.
- Marx, K. (1956): Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva, in Marx, K. – Engels, B. *Spisy*, sv. 1, SNPL, 401–414.
- Marx, K. (1958a): These o Feuerbachovi, in Marx, K. – Engels, B. *Spisy*, sv. 3, SNPL, 17–19.
- Marx, K. (1958b): Německá ideologie, in Marx, K. – Engels, B. *Spisy*, sv. 3, SNPL, 23–551.
- Marx, K. (1968): [Auszüge aus James Mills Buch „Éléments d'économie politique“], *Marx-Engels Werke* (MEW), Ergänzungsband I./40, Dietz Verlag, 445–463.
- Macherey, P. (2011): *Hegel or Spinoza*, University of Minnesota Press.
- Matějčková, T. (2016): Duše, zvyk a svět v Hegelově Encyklopedii filosofických věd, *Filosofický časopis* 64(3), 331–348.
- Matějčková, T. (2018): *Hegelova fenomenologie světa*, Oikoymenh.
- Melamed, Y. Y. (2012): „Omnis determinatio est negatio“: determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant, and Hegel, in Melamed Y. Y. – Förster, E. (ed.) *Spinoza and German Idealism*, Cambridge University Press, 175–196.
- Moder, G. (2017): *Hegel and Spinoza. Substance and Negativity*, Northwestern University Press.
- Parkinson, G. H. R. (1977): Hegel, Pantheism, and Spinoza, *Journal of the History of Ideas* 38(3), 449–459.
- Polanyi, K. (2006): *Velká transformace*. CDK.
- Postone, M. (1993): *Time, Labour, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx critical Theory*, Cambridge University Press.
- Pöggeler, O. (1993): *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Verlag Karl Alber
- Sandkaulen, B. (2007): Ontologie der Substanz. *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 5, 235–275.
- Sharp, H. (2011): *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, The University of Chicago Press.
- Sobotka, M. (2003): Komentář k textu „O podstatě filosofické kritiky vůbec...“, *Filosofický časopis* 51(2), 309–316.
- Spinoza, B. (2001): *Etika*, nakl. Dybbuk.
- Stahl, T. (2011): Verdinglichung als Pathologie zweiter Ordnung, *DZPhil* 59(5), 731–746.

Vrabec, M. (2008): *Omnis determinatio est negatio? Hegel a Spinoza*, in Kuneš J. – Vrabec M. (ed.) *Místo fenomenologie ducha v současném myšlení*, Argo, 217–229.

Zupančič, A. (2006): *Concrete Universal*, in Žižek, S. (ed.), *Lacan: The Silent Partners*, Verso Books, 171–197.

Žižek, S. (1989): *The Sublime Object of Ideology*, Verso Books.

Žižek, S. (2012): *Less Than Nothing*, Verso Books.

Žižek, S. (2011): *With Hegel Beyond Hegel*, *Criticism* 53(2), 307–309. Dostupné z: <
http://digitalcommons.wayne.edu/criticism/vol53/iss2/6?utm_source=digitalcommons.wayne.edu%2Fcriticism%2Fvol53%2Fiss2%2F6&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDFCoverPages>.



Toto dílo lze užít v souladu s licenčními podmínkami Creative Commons BY-NC-ND 4.0 International (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>). Uvedené se nevztahuje na díla či prvky (např. obrazovou či fotografickou dokumentaci), které jsou v díle užity na základě smluvní licence nebo výjimky či omezení příslušných práv.
