

**Univerzita Karlova v Praze
Evangelická teologická fakulta**

**Vztah jednotlivce a státu v Základech filosofie
práva G. W. F. Hegela**

Diplomová práce

Olga Navrátilová

Katedra teologické etiky

Vedoucí práce: ThDr. Pavel Keřkovský

Studijní program: Teologie, M6141

Studijní obor: Evangelická teologie

Praha 2008

Prohlašuji, že jsem tuto písemnou diplomovou práci s názvem Vztah jednatelce a státu v Základech filosofie práva G. W. F. Hegela napsala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Praze dne 14. června 2008

Olga Navrátilová

Bibliografická citace

Vztah jednotlivce a státu v právní filosofii G. W. F. Hegela [rukopis] : diplomová práce / Olga Navrátilová; vedoucí práce: Pavel Keřkovský. -- Praha, 2008. -- 97 str.

Anotace

Tato práce se věnuje otázce vztahu jednotlivce a státu v Základech filosofie práva G. W. F. Hegela. Jejím motivem je snaha vyrovnat se s jednostrannou, ale v českých zemích rozšířenou liberální kritikou Hegelovy politické filosofie, která tohoto filosofa obviňuje z etatismu a potlačení svobody jednotlivce. Ve své první části stručně pojednává o řešení otázky vztahu státu a jednotlivce v politických filosofích nejdůležitějších Hegelových novověkých předchůdců: Thomase Hobbesa, Johna Locka, Jeana-Jacquesa Rousseaua a Immanuela Kanta. Druhá část nejprve seznamuje s hlavními rysy Hegelovy politické filosofie. Dále je krátce zmíněn vztah Hegelova učení o státě a jeho filosofie dějin. Hlavní část práce se zaměřuje na představení Základů filosofie práva s ohledem na pojednávanou otázku. Závěr se pokouší o shrnutí získaných poznatků a nastínění nedořešených otázek.

Klíčová slova

etika – politická filosofie – jednatel a stát – Hegel

Summary

The motive of this diploma thesis The Relationship of an Individual and the State in the Elements of the Philosophy of Right of G. W. F. Hegel is to cope with the one-sided – but in the Czech Republic widespread – liberal critic of Hegel's political philosophy, which accuses this philosopher of etatism and suppressing the freedom of individual. The first part of the thesis briefly deals with the question of the relation between the citizen and the state in the political philosophies of Hegel's most important modern predecessors: Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau and Immanuel Kant. The second part introduces the main features of Hegel's political philosophy followed by a look at the connection between Hegel's theory of state and his philosophy of history. The main part of the thesis focuses on presenting the Elements of the Philosophy of Right in view of the theme of thesis. The conclusion tries to summarize the acquired information and to outline the unsolved problems.

Keywords

ethics – political philosophy – individual and state – Hegel

Obsah

| | | |
|-----|--|----|
| 1 | Úvod | 5 |
| 2 | Hegelovi předchůdci..... | 7 |
| 2.1 | Thomas Hobbes | 7 |
| 2.2 | John Locke..... | 16 |
| 2.3 | Jean-Jacques Rousseau..... | 25 |
| 2.4 | Immanuel Kant..... | 33 |
| 3 | G. W. F. Hegel..... | 42 |
| 3.1 | Politická filosofie G. W. F. Hegela | 42 |
| 3.2 | Proměny vztahu jednotlivce a státu v Hegelově filosofii dějin..... | 49 |
| 3.3 | Základy filosofie práva | 53 |
| 3.4 | Shrnutí: Jednotlivec a stát v Základech filosofie práva..... | 85 |
| 4 | Závěr..... | 90 |
| | Použitá literatura | 94 |

1 Úvod

Ve své knize o původu lidských práv řadí Božena Komárková Hegela mezi hlavní představitele „monistické filosofie“, která „upustila od personalismu, svou ontologii zredukovala na jediný princip a vývoj povýšila na metafyzický proces.“¹ Jako politická filosofie vede tato filosofie ve svém důsledku k naprostému popření individuality jednotlivce i jeho lidských práv, z člověka je učiněn pouhý materiál dějin.²

Nejtvrdějšího odsouzení se dostalo Hegelově politické filosofii z pera Karla Poppera. Ve své vlivné knize *Otevřená společnost a její nepřátelé*, napsané v reakci na anšlus Rakouska, si klade za úkol hájit liberální demokracii.³ Hegela řadí vedle Platona a Marxe k nepřátelům otevřené společnosti. Jediným cílem jeho filosofie bylo sloužit cílům pruského krále a posílit jeho stát, prázdnota svých myšlenek zastírá Hegel bombastickým a obskurním stylem.

Docela jiné hodnocení Hegela přináší Joachim Ritter ve své stati *Hegel a francouzská revoluce*. Podle něj je Hegel nejdůležitějším myslitelem francouzské revoluce s jejím zápasem o svobodu člověka: „Neexistuje žádná jiná filosofie, která by byla natolik a až do svých nejniternějších pohnutek filosofii revoluce jako filosofie Hegelova.“⁴ Francouzská revoluce prosazuje požadavek politické svobody pro každého člověka, Hegelova filosofie se snaží o nalezení takového právního řádu, který by byl této svobodě přiměřen.⁵

Tato práce si klade úkol pojednat o otázce vztahu jednotlivce a státu v Hegelově politické filosofii a prozkoumat, zda je kritika, podle níž tato filosofie vede k etatismu a potlačení svobody jednotlivce, oprávněná.

V první části práce budou stručně nastíněny hlavní rysy politických filosofii Hegelových nejdůležitějších novověkých předchůdců: Thomase Hobbesa, Johna Locka, Jeana-Jacquesa Rousseaua a Immanuela Kanta. Tato část má za cíl zasadit Hegelovo myšlení do širšího kontextu vývoje novověkých náhledů na povahu politického společenství i jeho vztah k jednotlivci. Novověká politická filosofie se snaží na základě společenských a kulturních změn o nové promyšlení tohoto vztahu. Celek univerza, jehož je jednotlivec nedělitelnou součástí a v němž má své pevné,

¹ Komárková 1990, str. 140.

² Tamtéž str. 146.

³ Popper 1994.

⁴ Ritter, *Hegel und die französische Revolution* (1956) 1977, str. 192.

⁵ Tamtéž str. 199.

přirozeným řádem určené místo, se rozpadá a ztrácí na své přesvědčivosti.⁶ Jednotlivce a jeho vůle nabývají na významu, přičemž tomuto pohledu odpovídají teorie, které k popsání vztahu člověka a společnosti vytvářejí hypotézy přírodního stavu a společenské smlouvy. Vedle stručného představení těchto teorií u jednotlivých autorů bude s ohledem na vztah jednotlivce a státu vždy krátce pojednáno o otázce práva přirozeného a pozitivního, příp. práva a morálky. Normy práva přirozeného (obdobně jako normy morální), jsou-li odlišeny od práva pozitivního, představují normativ k platnému právu a mohou tak jednotlivci, pokud jsou jeho poznání bezprostředně přístupné, dávat v jistém ohledu na státu a jeho zákonodárství nezávislé postavení. V této části není vzhledem k rozsahu práce bohužel možno jít příliš do hloubky, tomu bude odpovídat i značně omezený výběr sekundární literatury.

Druhá část práce se bude zabývat politickou filosofií samotného Hegela. Otázkám politické filosofie se Hegel věnuje již od svých nejranějších spisů, nejucelnější a zralé podoby se jí dostává v Základech filosofie práva. Proto se tato práce zaměří právě na toto dílo. Otázku vztahu jednotlivce a státu není možno pojednávat odděleně od představení celého systému podaného v této knize, neboť tato otázka se prolíná celým dílem a vytržení jednotlivých detailů by znamenalo zkreslení celého pohledu a neodpovídalo by metodě Hegela samotného (která je v jeho případě velmi podstatná). Větší část oddílu pojednávajícího o Hegelovi zabere tedy pokus o nastínění a výklad obsahu Základů filosofie práva. Následovat bude stručná analytická část, která se pokusí shrnout, jak Hegel rozumí státu a jaké vůči němu zaujímá jednotlivce postavení. Závěry budou ovšem značně omezené, neboť řádné pochopení Hegelovy politické filosofie by vyžadovalo důkladné studium Hegelovy logiky, celé filosofie ducha a filosofie dějin. Vedle toho není v možnostech této práce systematickým způsobem zohlednit sekundární literaturu, které existuje nepřehledné množství a která se ve svých interpretacích diametrálně liší. Její výběr se tedy omezil spíše na některé novější komentáře a články (převážně z německé jazykové oblasti).

Tato práce je předkládána na katedře teologické etiky, přesto v ní budou chybět teologické závěry. Autorka se domnívá, že důkladné seznámení se s evropskou filosofickou tradicí je pro teologickou práci v oblasti etiky nezbytné a k tomuto účelu jí práce, jako jeden z kroků při teologickém studiu, sloužila (ač omezena na jednu postavu). K teologickým závěrům, tedy ke kritice Hegelovy politické filosofie z teologických pozic, se však zatím necítí dostatečně kompetentní.

⁶ Ke změně tohoto paradigmatu srov. Mensching, Das Allgemeine und das Besondere - der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter 1992.

2 Hegelovi předchůdci

2.1 Thomas Hobbes

„Thomas Hobbes je zakladatelem novověké politické filosofie. Ovlivnil formu filosofické reflexe moderny. Jím vypracovaná individualistická, smluvněprávní teorie legitimizace státní moci dodnes patří v politické filosofii mezi základní teoretické modely ospravedlnění státu; jím logicky spojené prvky přírodního stavu a smlouvy stále určují diskuzi ve filosofii politické, právní i morální.“⁷

Thomas Hobbes se žil mezi léty 1588 až 1679. Během jeho značně dlouhého života prodělala jeho vlast, Anglie, několikrát změny politického uspořádání, provázené často násilím a chaosem. Narodil se ještě za klidných dob vlády Alžběty I.; když ale koncem třicátých let 16. století kulminují spory mezi králem a parlamentem, uchyluje se raději do Francie. Během jeho exilu probíhá v Anglii občanská válka (1642–1647), popraven je král Karel I. (1649) a Anglie se mění na republiku. V roce 1660 se však znovu stává monarchií a na anglický trůn opět usedají Stuartovci. Deset let po Hobbesově smrti jsou však nuceni se kvůli opětovným neshodám s parlamentem vlády vzdát a za krále je povolán Vilém Oranžský.

Hobbes proslul zejména jako autor politických spisů. Mezi jeho zájmy však patřily také přírodní vědy a geometrie. Právě ty ovlivnily jeho redukcionistický pohled na člověka, který se ve velké míře projevil i v jeho politicko-filosofických názorech (viz dále). Mezi Hobbesova základní díla v oblasti politické filosofie náleží *The Elements of Law Natural and Politics* (Základy přirozeného práva a politiky; 1640) *De Cive* (O občanu; 1642) a *Leviathan* (1651). Vzhledem k tomu, že poslední jmenované dílo obsahuje konečné a nejucelenější vyjádření Hobbesovy politické filosofie a právě jemu se dostalo největšího ohlasu, bude v následujících odstavcích pozornost obrácena na něj.

2.1.1 Změna paradigmatu: nová potřeba legitimizace státní moci

Podle W. Kerstinga je Thomas Hobbes první, kdo na poli politické filosofie důsledně promyslel změnu v pohledu na člověka a svět, které s sebou přináší novověk. Jednotné universum středověkého člověka se rozpadá, jednotlivé na pravdu si nárok činící ideologie spolu nelítostně bojují. Vzrůst vlivu měšťanstva má za následek výrazné změny v oblasti politické, ekonomické i sociální. Rodí se moderní, atomistické, svobodné a absolutně suverénní individuum.⁸ Svoji svobodu a své

⁷ Kersting, Thomas Hobbes zur Einführung 2005, str. 10.

⁸ Tamtéž, str. 32.

sebeuplatnění už tento jednatel nevidí ve společné polis, ale v oikos, v soukromé sféře. Individualismus s sebou přináší i požadavek rovnosti.

V tomto změněném světě ztrácejí modely, o něž se opíralo dosavadní společenské uspořádání, na své přesvědčivosti. Tradiční přirozenoprávní myšlení, založené na filosofii Aristotelově i stoiků, je na ústupu. S tím souvisí změna, kterou prodělává pojem „přirozenosti/přírody“: není už pojmem teleologickým, ale kauzálně-mechanickým.⁹ Také Bůh jako garant přirozených řádů přestává být autoritou.

Hobbes v této situaci přichází s novým modelem ospravedlnění existence státní moci, a to na základě přírodních věd a geometrie (to ovšem neznamená, že by jeho politická filosofie neodrážela teologické náhledy, např. v paralele pojetí Boha a suveréna jako nejvyšší a neomezené autority). Ve své argumentaci sice ještě používá i odkazy na biblické texty,¹⁰ jak bylo v tehdejší diskursu běžné,¹¹ ty ale slouží pouze k podpoře jeho postupů ryze racionalistických. Ty jsou vedeny analytickou, kauzálně-genetickou (či generativně-konstruktivní) metodou, kterou Hobbes považuje za určující pro všechny vědy vůbec.¹² Vysvětlení jednotlivých jevů hledá v jejich příčinách a naopak z příčin se snaží odvodit důsledky, vše je sestaveno z jednoduchých prvků. Dokonalé je poznání takových věcí, jejichž vznik sami zapříčiňujeme. S touto metodou souvisí i Hobbesovo pojetí rozumu, jenž je rozumem čistě instrumentálním (tedy rozumem technickým, vytvářející strategie za účelem dosažení určitých cílů).¹³

2.1.2 Přirozený stav a smlouva

Svoji argumentaci začíná Hobbes konstrukcí „přirozeného stavu“.¹⁴ Že se jedná o konstrukci, myšlenkový experiment, a ne o popis jakési epochy v dějinách lidstva či jednotlivých národů, naznačuje právě uplatnění výše zmíněné analytické metody, která Hobbese při jeho argumentaci vede.¹⁵

Ve své analýze přirozeného stavu (a ve své politické filosofii vůbec) je Hobbes určen svým materialistickým pojetím člověka. V duchu redukcionismu přírodních

⁹ Kersting, Thomas Hobbes zur Einführung 2005, str. 28.

¹⁰ Srov. např. Hobbes, Leviathan 1959, kap. 20, str. 107.

¹¹ Srov. např. Locke, Two Treatises of Government 1991, kniha II.

¹² Srov. tabulku rozdělení věd v Hobbes, Leviathan 1959, kap. 9. Jednotnou vědu, která se dále dělí podle uplatnění na různé předměty, označuje takto: „Věda nazývaná též filosofie je souhrn veškerého vědění o faktech a jejich souvislostí i všech účincích, kterými na sebe působí vše, co se ve světě děje.“ České citace jsou převzaty z překladu Josefa Hruší z roku 1941 (Praha: Melantrich).

¹³ Kersting, Thomas Hobbes zur Einführung 2005, str. 49nn.

¹⁴ Hobbes, Leviathan 1959, kap. 17, str. 87nn.

¹⁵ Kersting, Thomas Hobbes zur Einführung 2005, str. 107.

věd jej vidí pouze jako složitý automat, jako souhrn kauzální souvislosti příčin a následků. V tomto pojetí je také svoboda a nutnost totéž, záleží na úhlu pohledu. Člověk je určen svými tužbami a sklony, svoboda znamená pouze absenci překážky bránící pohybu.¹⁶

Příroda vybavila všechny lidi poměrně srovnatelnými fyzickými i duševními schopnostmi, přírodní stav je tedy stavem všeobecné rovnosti: „Nebot' jde-li o tělesnou sílu, i nejslabší má dosti sil zabít nejsilnějšího, buď tajnými úklady, nebo ve spojení s jinými, kteří jsou ve stejném nebezpečí jako on.“¹⁷ V přirozeném stavu je člověk naprosto izolovaným individuem, ve svém vývoji i dalším životě na společnosti nezávislým. K tomu, aby se stal člověkem, druhé nepotřebuje.¹⁸

Základním přirozeným zákonem (law of nature),¹⁹ který jednání člověka vede, je snaha o uchování života, a to nejen na úrovni pouhého přežívání, ale života spokojeného. Člověk má zároveň subjektivní právo (right of nature)²⁰ činit cokoli, co podle jeho vlastního úsudku a rozumu vede k tomuto cíli (včetně zabití druhého). Vzhledem k tomu, že stejný cíl sledují všichni lidé a všichni zároveň používají svého úsudku, dochází často ke kolizím. Protože je člověk bytostí nadanou rozumem, a to rozumem instrumentálním, je schopen na rozdíl od jiných tvorů vědomě (nejen na základě pudů) zaměřit své jednání k budoucnosti – proto je v tomto přirozeném stavu naprosto rozumné, že se nebezpečí, které pro něj představují druzí, snaží co nejvíce zmírnit. Jediným prostředkem, jak toho dosáhnout, je radikálně omezit jejich moc.²¹ Snaha o ovládnutí druhých vedle toho pramení i z vrozené touhy po uznání a slávě. Avšak v důsledku přirozené rovnosti lidí co do jejich fyzických i rozumových schopností není možno, aby měl člověk moc nad druhými trvale. V přirozeném stavu nemůže nikdy vzniknout stabilní společenský řád založený pouze na moci jedněch nad druhými. Život v přirozeném stavu takto představuje pro jedince neustálé ohrožení a z něj plynoucí strach a nedůvěru vůči ostatním lidem; je onou známou válkou všech proti všem. Toto nepřátelství není založeno na nenávisti či iracionální pudovosti, naopak je projevem rozumnosti člověka, je strategií přežití.²²

¹⁶ Hobbes, Leviathan 1959, kap. 21, str. 110n. Souhrn Hobbesovy antropologie je možno najít v Leviathan, část 1 (Of Man), nebo v samostatném díle De Homine.

¹⁷ Hobbes, Leviathan 1959, kap. 13, str. 63.

¹⁸ Tamtéž.

¹⁹ Hobbes, Leviathan 1959, kap. 14, str. 66: „*Přirozený zákon, lex naturalis*, je příkaz nebo obecné pravidlo, objevené rozumem, které člověku zakazuje dělati to, co mu ničí život nebo bere prostředky, kterými by mohl život zachováti; jakož i zanedbávati to, čím by podle svého rozumu nejlépe mohl jej zachovávat.“

Tento zákon přírody tedy Hobbes chápe jako obecné pravidlo, který náš rozum v přírodě nachází. Proto by bylo také v českém překladu vhodnější mluvit o „přírodním“, nikoli „přirozeném“ zákoně.

²⁰ Tamtéž.

²¹ Hobbes, Leviathan 1959, kap. 13, str. 64.

²² Kersting, Thomas Hobbes zur Einführung 2005, str. 111.

V přirozeném stavu je však na druhou stranu člověku díky neustálému ohrožení bráněno, aby své rozumové schopnosti rozvinul – není v něm místo pro průmysl i zemědělství, stavitelství, vědu, umění, počítání času. Právo neexistuje, sliby není nutno dodržovat, bez sankcí zásada *pacta sunt servanda* neplatí, dočasně uzavřené koalice mezi jednotlivci se rozpadají.²³ Život člověka je „osamocený, ubohý, obtížný, zvířecí a krátký“.²⁴

Uniknout z tohoto stavu je možno pouze za situace, kdy se všichni zcela a bez výhrad vzdají svého základního, subjektivního přirozeného práva usilovat podle svého úsudku, schopností a vůle o zabezpečení svého vlastního přežití a přenesou toto právo na jednu osobu či shromáždění osob, jemuž svou vůli i úsudek naprosto podřídí.²⁵ Je nutno splnit obě podmínky: svého práva se musí vzdát všichni a musí tak učinit bez výhrad, jinak by přirozený stav překonán nebyl. Tento akt je smlouvou (Covenant), jež má tolik stran, kolik je obyvatel přirozeného stavu.²⁶ Jeho stranou naopak není panovník (osoba či shromáždění osob), na něž je právo přenášeno. V této smlouvě dochází ke sjednocení vůle všech a vytvoření vůle jediné. To je místo zrodu Leviathana, umělého člověka a smrtelného boha.²⁷

Leviathan je výsledkem stejného instrumentálního rozumu, který vedl rozhodování a jednání člověka v jeho interakci s druhými za podmínek přirozeného stavu. K dodržování smlouvy, která stojí v jeho základě, nevede člověka morální závazek, ale racionální úsudek.

Leviathan je čistě a jediné výtvořem člověka. Moc státu a panovníka tak není založena na přirozených neměnných rádech, ale na vůli jednotlivce. Tato vůle není v tomto případě svévolí, ale vyplývá ze zákonů, které řídí lidské jednání a které člověk rozumem reflektuje.²⁸ Jak již bylo řečeno výše, přirozený stav nepředstavuje pro Hobbese určité dějinné období, ale myšlenkový konstrukt, ke kterému dospívá na základě vědeckého pohledu na člověka.²⁹ Stejně tak je to věda, která vede k odkrytí smlouvy, jež legitimizuje státní moc, aniž by ovšem bylo důležité, jak byl který stát

²³ Hobbes, *Leviathan* 1959, kap. 17, str. 87.

²⁴ Tamtéž, kap. 13, str. 65.

²⁵ Tamtéž, kap. 17, str. 89.

²⁶ Obsah této smlouvy zní: „Vzdávám se svého práva vládnouti sobě a odevzdávám toto právo tomuto muži nebo tomuto sboru mužů, jestliže jim také ty odevzdáš své právo a stejně jako já je zplnomocníš ke všemu a uznáš jejich činy za své“ (Hobbes, *Leviathan* 1959, kap. 17, str. 89).

²⁷ Tamtéž.

²⁸ Srov. Hobbes, *Leviathan* 1959, kap. 17, str. 87.

²⁹ Existuje nicméně jedna oblast, která je k přírodnímu stavu analogická – a tou je oblast vztahů mezi jednotlivými státy: „Mezinárodní zákon a zákon přirozený je jedno a totéž“ (Hobbes, *Leviathan* 1959, kap. 30, str. 189).

založen a jak se který suverén ujal své moci. „Tato smlouva je pojmem, pod jehož formu je třeba převést politickou empirii, aby byla přístupná vědeckému poznání.“³⁰

2.1.3 Stát

Stát (Common-wealth – anglický výraz lépe vyjadřuje cíl, o nějž ve státě jde) osvobozuje člověka z útrap přirozeného stavu. Teprve v něm je možné, aby člověk beze strachu usiloval o spokojený život. Prvním a nejdůležitějším úkolem státu, který zároveň legitimizuje jeho existenci, je zabezpečit mír a poskytnout svým občanům jistotu.

Nedělitelnou součástí aktu, kterým obyvatelé přirozeného stavu sjednocují svoji vůli a zakládají stát, je ustanovení suveréna, na něhož všichni účastníci smlouvy přenášejí svoje právo jakýmkoli prostředky usilovat o zabezpečení svého života. Suverén je duší umělého člověka,³¹ on ztělesňuje esenci státu.³² V jeho vůli je skrze smlouvu obsažena vůle všech občanů, stejně jako i v jeho činech se aktéry stávají všichni.³³

Tento suverén je sice smlouvou do svého úřadu dosazen, není však její stranou. Pokud by suverén byl stranou smlouvy, bylo by v případě sporu byt' s jediným jejím dalším účastníkem potřeba vyšší autority, která by spor rozhodla. Protože však této autority není, nebyla by smlouva, v níž by suverén byl jednou ze stran, schopna překonat přirozený stav.³⁴ Z této logiky vyplývá, že také povinnost jednotlivce smlouvu dodržovat a podřítit svoji vůli vůli suveréna, není závazkem vůči panovníkovi, ale závazkem vůči spoluobčanům.³⁵

Ačkoli Hobbes připouští, že je možno, aby byl lid zastupován a stát spravován různou formou vlády (podle klasického dělení monarchií, aristokracií a demokracií), za nejlepší a nejrozumnější považuje, jak známo, absolutní monarchii. Jen ta zabezpečuje, aby vůle, která stát řídí, byla vskutku jednotná.³⁶ Nepředstavitelná je pro něho dělba moci (stejně jako později pro Rousseaua). Rozdělit moc ve státě znamená prakticky totéž, jako tento stát zrušit. Není-li překonána pluralita vůlí, není překonán

³⁰ Kersting, Thomas Hobbes zur Einführung 2005, str. 163nn. Obdobně argumentuje i C. W. Morris: „Společenské smlouvě je třeba rozumět jako hypotetické: Jsou naše politické instituce a zřízení taková, abychom s nimi souhlasili?“ (Morris 1999, str. x.)

³¹ Hobbes, Leviathan 1959, The Introduction, str. 1.

³² Tamtéž, kap. 17, str. 90.

³³ „Je to jedna osoba, jejíž každý čin uznává za svůj veliké množství lidí, zavázaných mezi sebou úmlouvou za tím účelem, aby mohl užívatí sil i prostředků jich všech, jak uzná za dobré, k obecnému pokoji a společné obraně všech“ (Hobbes, Leviathan 1959, kap. 17, str. 90).

³⁴ Hobbes, Leviathan 1959, kap. 18, str. 91.

³⁵ Kersting, Thomas Hobbes zur Einführung 2005, str. 169.

³⁶ Hobbes, Leviathan 1959, kap. 19, str. 97nn.

ani přirozený stav,³⁷ neboť chybí autorita, která by mohla rozhodnout případné spory.³⁸

Vzhledem k tomu, že suverén není stranou smlouvy, kterou na něj jeho poddaní přenesli svoji moc, nevyplývají mu z této smlouvy ani žádné povinnosti. Přesto je však panovníkova moc omezena, a to ne zákony lidskými (ty spadají v jedno s rozhodnutím jeho vůle), ale zákonem přírody, který každému přikazuje usilovat o zachování vlastního života. Na tom, zda bude tento zákon respektovat, záleží, zda se jeho vláda udrží. Účelem státu je poskytnout bezpečí jeho občanům, přičemž pod pojmem „bezpečí“ (safety) je třeba rozumět více než prosté přežívání, „nýbrž i všechny ostatní potřeby k životu, který si musí každý opatřovati zákonnou cestou pílí a přičinlivostí, aniž tím ohrožuje bezpečnost nebo škodí státu.“³⁹ V různých částech své knihy Hobbes uvádí, co všechno k dosažení tohoto cíle vede a co by tedy panovník, je-li rozumný, měl respektovat. Nejedná se o morální ani právní závazky, ale pravidla, hypotetické imperativy, určované instrumentálním rozumem. Panovník by tedy měl vydávat dobré zákony, a tak zajistit, aby ve státě vládla spravedlnost a rovnost, měl by se starat i o chudé (a nepřenechávat tuto péči soukromé dobročinnosti) atp.⁴⁰ K uchování bezpečnosti státu, a tedy i jeho jednotlivých občanů, však na druhou stranu patří i ochrana proti šíření nebezpečných myšlenek, tedy censura a dohled nad univerzitami. Stejně tak je třeba zabránit vzniku jakékoli konkurující moci, je tedy nutno sjednotit kult a dostat církev pod státní kontrolu.⁴¹ Katolická církev stojí proti státu a není ji tedy možno tolerovat. Stát také nemůže uznávat soukromá zjevení či vnuknutí a on sám je interpretem Písma svatého a Boží vůle⁴² (to je nutné, aby byly odvráceny občanské války a zajištěno pokojné soužití občanů ve státě).

Vzhledem k tomu, že panovník nemá vůči poddaným žádné povinnosti, nemají ani poddaní vůči panovníkovi žádná práva. S odvoláním na právní zásadu „volenti non fit iniuria“ tvrdí Hobbes, že suverén může jakéhokoli poddaného připravit o majetek a život, neboť ten ve smlouvě sjednotil svoji vůli s vůlí panovníkovou a je tedy sám aktérem jeho činů.⁴³ Také rebelie a svržení panovníka jsou nepřijatelné.⁴⁴

³⁷ K tomu Hobbes dodává poznámku z oblasti teologie: „V království Božím mohou nezávisle existovat tři Osoby, aniž by byla porušena jednota s Bohem, který panuje; ale tam, kde vládou lidé, kteří podléhají množství odlišných mínění, tomu tak nemůže být“ (Hobbes, Leviathan 1959, kap. 29, str. 176).

³⁸ Hobbes, Leviathan 1959, kap. 29, str. 173.

³⁹ Tamtéž, kap. 30, str. 178.

⁴⁰ Tamtéž, kap. 30, str. 178nn.

⁴¹ Tamtéž, kap. 29, str. 174nn; kap. 31, str. 189nn.

⁴² Tamtéž, kap. 32nn, str. 199nn.

⁴³ Tamtéž, kap. 18, str. 92.

⁴⁴ Tamtéž, kap. 18, str. 91.

Přesto však má poslušnost poddaných vůči panovníkovi své meze: panovník nemůže poddanému přikázat, aby sám sebe zranil, zabil nebo připravil o majetek – nikdo není povinen jednat proti svému (přirozenému) právu;⁴⁵ poddaní jsou také zbaveni svého závazku, když panovník není schopen vykonávat svoji moc a stát již nadále nesplňuje svůj účel (tehdy se vztahy mezi lidmi vrací na úroveň stavu přirozeného a každý se ujímá svého práva usilovat vlastními prostředky o zachování svého života).⁴⁶

2.1.4 Přirozené a pozitivní právo, právo a morálka

V přirozeném stavu neexistují žádné závazné normy kromě jediného přirozeného zákona, který vede každého ke snaze zabezpečit své přežití.⁴⁷ Právo i morálka přicházejí teprve se založením státu, jsou tedy stejně jako on výtvořem člověka. Teprve panovník svou vůlí, která v sobě sjednocuje vůli všech, vydává zákony. „Všechny zákony, psané i nepsané, mají svoji sílu a platnost z vůle státu, tj. z vůle jeho zástupce, tedy v monarchii vladaře a jinde vladařského sboru.“⁴⁸ Jinak řečeno, jen takové normy jsou platné a závazné, které byly vydány panovníkem, který svoji legitimitu odvozuje od souhlasu všech občanů. Díky smlouvě se tedy skrze panovníka v posledku stává zákonodárcem každý příslušník státu.

Ve státě neexistují nespravedlivé zákony (mohou v něm však existovat zákony nerozumné), kategorie „spravedlivý“ a „nespravedlivý“ získávají svůj obsah teprve v souvislosti s pozitivním právem, a to buď panovníkem přímo vydaným, nebo alespoň sankcionovaným (v případě obyčejového práva). Hobbes ovšem přesto rozlišuje mezi právem pozitivním (Civill Law) a právem přirozeným (Law of Nature),⁴⁹ ty však podle výkladu W. Kerstinga tvoří normy zcela odlišného druhu.⁵⁰ Obsahem zákonů přírody jsou pravidla, která vedou k zabezpečení pokoje mezi lidmi a která se mohou plně uplatnit až ve státě, kdy vztahy mezi lidmi neurčuje nedůvěra a strach, ale důvěra a pocit bezpečí, které se díky státní moci těší – vedou totiž k míru jen v tom případě, dodržují-li je všichni lidé, což je možno pouze tehdy, jsou-li sankcionovány státem. Tyto řády společného soužití shrnuje Hobbes do známého zlatého pravidla, které nacházíme na „celém světě“: „Nedělej nikomu nic, co bys

⁴⁵ Tamtéž, kap. 21, str. 114.

⁴⁶ Tamtéž, kap. 21, str. 116.

⁴⁷ „Další důsledek této války všech proti všem je ten, že nemůže být nic ‚nespravedlivé‘. Pojem práva a křivdy, spravedlnosti a nespravedlnosti nemá tam místa. Kde není společné vlády, tam není ani zákona, kde není zákona, tam není ani spravedlnosti. Podvod a násilí jsou za války dvě základní čtenosti. Spravedlnost a nespravedlnost nejsou vlastnosti ani ducha ani těla lidského. Kdyby byly, musily by býti i v člověku zcela osaměle žijícím na světě, jako jsou v něm jeho smysly a vášně. Jsou to vlastnosti, které platí jen ve společnosti, nikoli v samotě.“ (Hobbes, Leviathan 1959, kap. 13, str. 66.)

⁴⁸ Hobbes, Leviathan 1959, kap. 26, str. 142.

⁴⁹ Tamtéž, kap. 26, str. 140nn.

⁵⁰ Kersting, Thomas Hobbes zur Einführung 2005, str. 197.

pokládal za nerozumné, kdyby to někdo jiný činil tobě.“⁵¹ Na rozdíl od Kantova pojetí však není toto pravidlo imperativem kategorickým, ke kterému by dospíval čistý rozum, ale imperativem hypotetickým, k němuž dospívá rozum instrumentální. Právo přirozené je závazné a jeho nedodržení je trestáno až ve chvíli, kdy je sankcionováno státem, tedy vůlí suveréna. Jemu je také přenechána interpretace jeho norem.⁵²

V Hobbesově filosofii není zásadního rozdílu mezi právem a morálkou. Měřítkem dobra a zla v přírodním stavu jsou naše chutě a averse. Největší dobro, o které usilujeme, je pokoj, který nám ovšem může zabezpečit pouze stát, v němž jsou dílčí vůle jednotlivců sjednoceny pod jednu vůli panovníkovu, na jehož úsudku je ponecháno, jak tohoto cíle nejlépe dosáhnout – na něm je tedy i rozlišování mezi dobrem a zlem.⁵³ V žádném případě nemá být toto rozlišování ponecháno na vůli jednotlivce, neboť bylo-li by svědomí jednotlivce kladeno nad státní zákony, byl by stát, a tedy i společné bezpečí, ohrožen.⁵⁴

2.1.5 Shrnutí: Stát a jednatel v politické filosofii Thomase Hobbesa

Podle W. Kerstinga je Hobbes první, kdo ve své politické filosofii vzal vážně a do důsledků promyslel, ač ještě často s použitím staršího pojmosloví, změny, které s sebou v pohledu na člověka i na svět přinesl novověk.⁵⁵ V době rozpadu hodnot (občanská válka v Anglii, stejně jako do téhož období spadající válka třicetiletá, byly konec konců válkami konfesními) se snaží o nalezení nové pevné půdy pod nohama. Hobbes je individualista, voluntarista, naturalista a scientista. Jeho systém je antropocentrický, Bůh se v něm sice ještě objevuje (část III knihy *Leviathan* je věnována státu křesťanskému), ale stejně tak dobře je tento systém myslitelný i bez něj.⁵⁶ Člověk je v něm jediným měřítkem všech věcí, je to však člověk, který je plně určen kauzálními přírodními zákony. Normy, které v Hobbesově morální a politické filosofii nalzáme, jsou v posledku odvozovány od těchto zákonů. Jedná se vždy o

⁵¹ Hobbes, *Leviathan* 1959, kap. 26, str. 144.

⁵² Tamtéž, kap. 26, str. 147.

⁵³ „Než ať je předmětem lidské touhy nebo chuti cokoli, je to jistě to, co někdo pro sebe pokládá za *dobro*. A zase předmětem jeho závisti a odporu je to, co má za *zlo*. Pohrdá pak tím, co je laciné a nežádoucí. Tato slova totiž, dobré, zlé a opovrhlivé, platí v užívání jen se zřetelem k tomu, kdo jich užívá. Není nic, co by bylo takové samo o sobě a naprosto. Rovněž ani z přirozené podstaty věcí se nedá dobýtí obecné pravidlo o dobrém a zlém, nýbrž jen z povahy člověka, nežije-li pospolitě v lidské společnosti; žije-li však v státě, tedy z rozhodnutí hlavy státu, nebo podle ustanovení rozhodčího nebo soudce, na kterém se shodnou lidé nemohoucí se shodnout v svém úsudku a z jehož rozhodnutí si udělají pravidlo.“ (Hobbes, *Leviathan* 1959, kap. 6, str. 24.)

⁵⁴ Hobbes, *Leviathan* 1959, kap. 29, str. 172.

⁵⁵ Kersting, *Thomas Hobbes zur Einführung* 2005, str. 8nn.

⁵⁶ K antropocentrismu systému Hobbesova ve srovnání s teocentrismem Lockovým srov. Gauthier 1998.

imperativy hypotetické, pro imperativ kategorický v ní není místo, neexistuje proto žádný zásadní rozdíl mezi „bytím“ a „mětím“.

Zákon přírody vede člověka k tomu, aby činil vše, co mu zajistí příjemný život. Díky rozumu je člověk schopen se odpoutat od bezprostředních prožitků a hledat nejlepší způsob, jak tohoto cíle dosáhnout. K tomuto cíli je ovšem možno dospět pouze tehdy, nebudou-li si lidé navzájem nepřáteli, ale sjednotí-li svoji vůli i své úsudky a budou-li žít podle obecných norem. Protože v Hobbesově světě již neplatí žádné přirozené řády (a konfesní boje ukazují, že i zjevené boží právo je možno vykládat nejrůznějším způsobem), je tak v hypotetickém přírodním stavu každý pánem i měřítkem všeho. Jediný způsob, jak může ke sjednocení dojít, je ten, že se každý své vlastní vůle i úsudku vzdá a přenechá tvorbu obecných norem instanci vyšší než je on sám. Touto vyšší instancí je stát, Leviathan, lidmi vytvořený umělý člověk. Nejlépe je možno v Hobbesově chápání zajistit jednotu tehdy, když je vůle a úsudek mnoha podřízen vůli a úsudku jednoho člověka, panovníka. Vůle jediného člověka (ač, jak bylo řečeno, Hobbes nevyklučuje i vládnoucí shromáždění více osob) je tak povýšena na obecný zákon, právní i morální: auctoritas, non veritas facit legem. Legitimita tohoto zákonodárce, a tedy i platnost zákona je však odvozena od každého občana. V Hobbesově systému je člověk autonomní – je povinen poslouchat jen ty zákony, které si sám dal.

V Leviathanovi není rozdílu mezi jednotlivcem, státem a jeho panovníkem. Stát je organismem, lid tělem, panovník hlavou.⁵⁷ Pokud má stát sloužit svému účelu, není to ani možné. Každý rozpor stát ohrožuje a může vést až k jeho rozpadu a k navrácení do přirozeného stavu. Přesto je to právě jednotlivec, který stát legitimizuje, bez jehož vůle a souhlasu by neexistoval. Stát je tu kvůli jednotlivci, ne jednotlivce kvůli státu. Stát a jím zaručený řád je pro jednotlivce prostorem svobody.

Individualismus, který je základem jeho legitimizační teorie státní moci, nebrání nakonec Hobbesovi dojít k formě vlády, jež je absolutistická, vládnoucí nad životem a smrtí jednotlivců. Cílem, a tedy i ospravedlněním existence státu je sice blaho jeho jednotlivých občanů, avšak cesta, která k tomuto cíli vede, může být k jednotlivcům nemilosrdná. Nicméně podle Hobbese je život každého člověka nakonec vždy vystaven určitému nepohodlí, a proto nepříjemnosti a škody, které může způsobit neschopný a svévolný vládce, jsou nepatrné vzhledem k hrůzám, které přináší občanská válka.⁵⁸

⁵⁷ Srov. názornou titulní ilustraci k prvnímu vydání Leviathana. Více viz Kersting, Thomas Hobbes zur Einführung 2005, str. 33nn.

⁵⁸ Hobbes, Leviathan 1959, kap. 18, str. 96.

2.2 John Locke

Ačkoli jak Thomas Hobbes, tak i John Locke vycházejí při pokusu o nové zdůvodnění legitimizace státní moci z hypotézy přirozeného stavu a smlouvy, jejich systémy se ve svých východiscích i závěrech v mnohém liší.

John Locke se narodil v roce 1632 a zemřel v roce 1704. Větší část svého života strávil ve službách lorda ze Shaftesbury, který se postupem času dostal na protikrálovskou stranu. Stejně jako Hobbes strávil Locke část svého života v exilu, na rozdíl od svého předchůdce však v Holandsku. Důvodem jeho emigrace nebyly obavy z pronásledování vládnoucím parlamentem jako u Hobbese, ale vládou Karla II. Ačkoli Locke nejprve vítal Stuartovskou restauraci, která ukončila nejistou politickou situaci a diktaturu puritánské strany, stává se postupem času vůči směru, který Karel II. nastolil, kritický.⁵⁹ Z exilu se do Anglie vrací po „slavné revoluci“, při níž se na základě přání parlamentu a za cenu mnohým kompromisů trůnu ujal švagr Karla II. Vilém Oranžský.

Stejně jako Hobbes byl Locke při svém pohledu na svět a člověka značně ovlivněn přírodními vědami (oba zároveň výrazně těžili z tradice anglického nominalismu). Známa je Lockova empiristická teorie poznání. Také etika byla pro Locka v první řadě vědou, a to vědou pro člověka nejdůležitější.⁶⁰ Poznání, které zprostředkovává, je podobné poznání matematickému (včetně stupně jistoty).⁶¹ Ačkoli se Hobbes i Locke odvolávají na stejné prameny poznání, jejich výsledky se v mnohém liší. Locke do svého systému zpracovává důsledně i ideu Boha; je totiž přesvědčen, že z faktu existence člověka je možno dojít k poznání nutnosti existence Boží. Bůh se mu pak stává garantem platnosti morálních i přirozeněprávních norem.

Ani u Locka to však již není přirozený nebo na zjevení Božím založený řád, který legitimizuje státní moc. Také on se jí snaží pomocí vědy položit nový základ a nalézt její ospravedlnění ve vztahu k jednotlivci.

Lockovu praktickou a politickou filosofii je možno nalézt ve více jeho dílech. Vedle zmínek v Eseji o lidském rozumu (An Essay Concerning Human Understanding; 1689) pojednává o některých jejích otázkách (hlavně otázce poznatelnosti norem přirozeného práva) Esej o přirozeném právu (Essay on the Law of Nature; 1676). Nejvíce vlivu v oblasti politické filosofie získal spis Dvě pojednání o vládě (Two Treatises of Government; 1689), na nějž bude také zaměřena

⁵⁹ Euchner 2004, str. 10n.

⁶⁰ Locke, An Essay Concerning Human Understanding 1975, kniha IV, kap. 12, odd. 11.

⁶¹ Tamtéž, kniha IV, kap. 4, odd. 7.

pozornost v této práci. Otázku náboženské tolerance řeší Locke v Dopise o toleranci (A Letter Concerning Toleration; 1689).

2.2.1 Přirozený stav a smlouva

Lockův přirozený stav se od toho Hobbesova v mnohém liší, stejně tak jako se v mnohém liší zákon přírody (law of Nature), který v něm vládne.⁶²

I pro Locka je základním přirozeným zákonem zákon sebezáchovy⁶³ – nicméně v porovnání s Hobbesem s jedním podstatným rozdílem: člověk nemá právo usilovat pouze o zachování sebe, ale už ve stavu přírodním má povinnost dbát i o záchovu druhých.

„Ačkoli člověk v onom stavu má nekontrolovatelnou svobodu volně nakládati se svou osobou nebo se svým majetkem, přece nemá svobodu zahubiti sebe sama nebo rovněž nějakou bytost, již má ve své moci, leč tam, kde to žádá nějaké ušlechtlejší užívání než její pouhé zachování. Stav přirozený má zákon přirozený, aby jej řídil, který zavazuje každého, a rozum, který je tento zákon, učí veškeré lidstvo, které jen chce jíti k němu na radu, že ježto všichni jsou si rovni a nezávislí, nikdo nemá poškozovati druhého v jeho životě, zdraví, svobodě nebo majetku. Všichni lidé jsouce zajisté dílem jednoho všemohoucího a nekonečně moudrého Tvůrce, vyslaní do světa na jeho rozkaz a v jeho službách, jsou jeho vlastnictvím, jehož dílem jsou učiněni, aby vytrvali, pokud se jemu, a ne někomu jinému líbí.“⁶⁴

Lockův přirozený stav tedy není, jak vidět, stavem bezprávním. Zákon přírody, který mu vládne, není pouze zákonem deskriptivním (jako u Hobbesa), ale preskriptivním. Stejně tak rovnost lidí není založena na vyrovnanosti jejich fyzických a mentálních sil, ale na faktu, že jsou všichni stvořeni Božím. Usilovat o pokoj mezi lidmi není pouhým příkazem instrumentálního rozumu, jehož cílem je najít nejlepší strategii přežití jednotlivce, ale je příkazem Božím, který lidé pomocí rozumu poznávají.

Přirozený stav je stavem rovnosti a svobody. Svoboda je pro Locka takovým stavem, kdy člověku nebrání žádná překážka učinit, co si přeje.⁶⁵ Přesto je nutně spojena s řádem. Přirozený stav je „stavem dokonalé svobody řídití svá jednání a nakládati se svým majetkem a se svými osobami, jak považují za vhodné, v mezích přirozeného zákona“.⁶⁶

„Svoboda totiž znamená býti svoboděn od útlu a násilí druhých, což nemůže býti, kde není zákona, ale není, jak se nám praví, „svobodou pro každého činiti, co se mu líbí“ (kdo by také mohl být svoboděn, když by jej každý jiný člověk mohl podle své nálady poručníkovať).“⁶⁷

⁶² K rozdílu mezi Hobbesovým a Lockovým pojetím přírodního stavu srov. také Simmons 1989.

⁶³ Locke, Two Treatises of Government 1991, kniha I, odd. 86.

⁶⁴ Tamtéž, kniha II, odd. 6.

⁶⁵ Locke, An Essay Concerning Human Understanding 1975, kniha II, kap. 21, odd. 23nn.

⁶⁶ Locke, Two Treatises of Government 1991, kniha II, odd. 4.

⁶⁷ Tamtéž, kniha II, odd. 57.

Proto také nejsou svobodni ti, kteří nevládnou takovými rozumovými schopnostmi, aby byli schopni zákon poznat a řídit se jím (jako děti a osoby mentálně postižené).

Přirozený stav tedy není u Locka tak špatným místem k životu, jako je tomu u Hobbesa. Díky řádu, který v něm vládne a který lidé svým rozumem poznávají, je stavem „míru, dobré vůle, vzájemného přispění a zachování“.⁶⁸ Platí v něm smlouvy a závazky, může být rozvíjen obchod a vzájemná spolupráce.⁶⁹ Také vlastnictví již existuje, jako přirozeným zákonem zaručený prostředek sebezáchovy – v přirozeném stavu nicméně není rozdíl mezi vlastnictvím a faktickou držbou (nikdo nemůže vlastnit více než to, co je sám schopen zpracovat a spotřebovat, a to se týká i vlastnictví pozemků).⁷⁰ Jedinec ve stavu přirozeném není zcela izolován, základní jednotkou je v něm podle Locka soběstačná rodina zahrnující i služebnictvo.

Přesto však přírodní stav přináší několik nevýhod, které lidi nutí, aby jej opustili a vstoupili do společnosti. Každý rozumem obdařený člověk, který jej obývá, je sám vykladačem i vykonavatelem přirozeného zákona a má právo zasáhnout vůči každému, kdo tento zákon poruší (a uvádí tak sám sebe do stavu války vůči všem).⁷¹ Takto se ovšem každý stává soudcem ve vlastní věci. Ačkoli by měl být přirozený zákon všem rozumným lidem dostatečně znám, tito často podléhají svým zájmům nebo svého rozumu dostatečně nevyužívají. Navíc chybí dostatečně účinná moc schopná vykonávat rozsudky.⁷² Z tohoto důvodu se přirozený stav nakonec přeci jen stává stavem, „který, jakkoli je svobodný, je pln obav a ustavičných nebezpečí“.⁷³

„Zkaženost a neřestnost zvrhlých lidí“⁷⁴ tedy nutí jednotlivce žijící ve stavu přirozeném sjednotit se v politické společnosti. Prostředkem k tomu je, stejně jako u Hobbesa, uzavření smlouvy. V ní se ovšem její jednotlivé strany vzdávají svých práv jen do určité míry a s výhradou. Právo volit prostředky vhodné pro zachovu „sebe sama i ostatního lidstva“ je omezeno do té míry, nakolik je tyto prostředky, směřující k tomuto všem společnému cíli, potřeba upravit obecnými zákony. Práva trestat porušení přirozeného práva se jednotlivci vstupující do společnosti vzdávají úplně a zároveň se zavazují, že přispějí „výkonné moci společnosti, jak toho její zákon bude vyžadovat“. Zásahy státní moci do svobody jednotlivce však nikdy nesmí jít dále, než kolik je nutné pro zajištění obecného blaha, neboť každý uzavírá smlouvu pouze

⁶⁸ Tamtéž, kniha II, odd. 19.

⁶⁹ Tamtéž, kniha II, odd. 14.

⁷⁰ Tamtéž, kniha II, odd. 25nn.

⁷¹ Tamtéž, kniha II, odd. 7.

⁷² Tamtéž, kniha II, odd. 124nn.

⁷³ Tamtéž, kniha II, odd. 123.

⁷⁴ Tamtéž, kniha II, odd. 128.

s tím úmyslem, aby lépe než v přirozeném stavu „zachoval sebe, svou svobodu a své vlastnictví“.⁷⁵

Smlouvou tedy lidé opouštějí „velké a přirozené společenství“ všeho lidstva a spojují se v „menší a rozdělená sdružení“. Více než Hobbes zdůrazňuje Locke nejen fiktivní, ale i faktickou existenci tohoto souhlasu. Každé dítě, které se narodí, se nerodí jako poddaný určitého státu, ale do doby, než je schopno plně užívat svého rozumu, a tedy i své svobody, je poddaným pouze svých rodičů. Teprve v dospělosti se připojuje k určitému společenství, i když často je jeho souhlas se vstupem do tohoto společenství souhlasem pouze mlčenlivým – daným ve chvíli, kdy jednotlivec začne využívat ochrany, kterou mu stát poskytuje.⁷⁶

2.2.2 Stát

Vznik politického společenství je třeba rozdělit do dvou kroků. Prvním krokem je uzavření smlouvy o vzniku tohoto společenství a druhým ustanovení vlády. Smlouvou jednotlivců je vytvořeno „jedno těleso“, které nadále jedná na základě rozhodnutí a vůle většiny, přičemž ve smlouvě se každý jednotlivec zavazuje této vůli podřídit (vyžadovat pro každé rozhodnutí konsensus všech by zabránilo fungování státu). Na vůli většiny tedy záleží, jakou formu vlády zvolí.⁷⁷ V případě zániku vlády se zároveň nerozpadá i politické společenství, ale moc se pouze vrací do rukou účastníků smlouvy, tedy lidu, který může ustanovit vládu novou.⁷⁸

Stanovení formy vlády závisí sice na rozhodnutí většiny, přesto však tato forma není lhostejná, ale je závislá na účelu, pro který byl stát zřízen. „Veliký a hlavní účel, proč se lidé spojují ve státy a poddávají se vládě, je zachování jejich vlastnictví. K tomu ve stavu přirozeném schází mnoho věcí.“ Pojem vlastnictví zde zahrnuje „život, svobody i statky.“⁷⁹ Všechny zásahy do svobody jednotlivce, který stát činí, musí odpovídat tomuto účelu.

Proto pro Locka není přípustná taková vláda, která by ve svých rukou koncentrovala ničím neomezenou moc. Vzhledem k tomu, že pro něj není přírodní stav natolik děsivou představou, aby z něj lidé museli jako u Hobbese utíkat za každou cenu, jsou nevýhody, které přináší absolutistická forma vlády, mnohem větší než ony nepříjemnosti, které přináší života bez jakékoli státní formy. Nedá se předpokládat, že by lidé dali souhlas ke vzniku vládní formy, která je může kdykoli

⁷⁵ Tamtéž, kniha II, odd. 129nn.

⁷⁶ Tamtéž, kniha II, odd. 117nn.

⁷⁷ Tamtéž, kniha II, odd. 95nn.

⁷⁸ Tamtéž, kniha II, odd. 19.

⁷⁹ Tamtéž, kniha II, odd. 124.

obrat o statky, kvůli jejichž zachování do politické společnosti vstupovali, jako se ani nedá předpokládat, že by neomezený vládce byl rozumný a nezneužil své moci.⁸⁰ Navíc ani není možné, aby obyvatelé přírodního stavu smlouvou ustanovili takovou moc, která by svévolně vládla nad jejich životy – ani v přírodním stavu nemá na základě přirozeného zákona nikdo nad životem vlastním i životy druhých neomezenou, libovolnou moc, a proto podle právní zásady, že nikdo nemůže na druhého převést více práv, než sám má, není přípustné, aby bylo toto neexistující právo předmětem smlouvy.⁸¹ (To však nevylučuje, aby vláda trestala smrtí pachatele trestných činů – porušením zákona se zločinec vzdává rozumu, „ježž Bůh dal za pojítka mezi člověkem a člověkem“, dostává se tak vůči ostatním do stavu války a snižuje se na úroveň škodlivého zvířete, které může být zabito.⁸²)

Jako nejvhodnější formu vlády vidí Locke „umírněnou monarchii“ (která se v mnohém podobá monarchii anglické), v níž jsou od sebe odděleny moc zákonodárná a výkonná.⁸³ Moci zákonodárné přísluší vydávání obecných zákonů – a to výhradně jí. Zcela ve smyslu novověké zásady autonomie člověka není závazný žádný pozitivní zákon, který by nebyl vydán legitimním, tj. lidem ustanoveným zákonodárcem. V Lockem očividně upřednostňované formě státního uspořádání leží zákonodárná moc v rukou pravidelně (ne však nepřetržitě) zasedajícího zákonodárského shromáždění, které tvoří lidem volení zástupci. Legislativní moc je v několikerém smyslu omezena (a to vždy, nezávisle na tom, je-li svěřena do rukou shromáždění či jednotlivce): má vydávat skutečně obecné normy (ne tedy správní akty), zákony mohou být zaměřeny pouze k „dobru lidu“, moc vydávat zákony nesmí přenést na nikoho jiného.⁸⁴

Provádění zákonů je v Lockem navrhované formě vlády svěřeno do rukou moci výkonné, která má být od moci zákonodárné oddělena. Tím je zabráněno tomu, aby zákonodárci sami sebe z poslušnosti zákonům vyňali. Úkolem této moci je aplikace obecných norem na jednotlivé případy, přičemž v Lockově pojetí moc výkonná a moc soudní spadá v jedno (stejně jako později u Hegela).⁸⁵

K zajištění pokojného života ve státě konstituuje Locke ještě třetí moc, a to tzv. moc federativní, která však není personálně oddělena od moci výkonné. Jejím

⁸⁰ Tamtéž, kniha II, odd. 90,93.

⁸¹ Tamtéž, kniha II, odd. 135,172.

⁸² Tamtéž.

⁸³ Tamtéž, kniha II, odd. 159.

⁸⁴ Tamtéž, kniha II, odd. 134.

⁸⁵ Tamtéž, kniha II, odd. 143n.

úkolem je upravovat vztahy k jiným politickým společenstvím, občanům jiných států i všem ostatním lidem, neboť ti se vůči tomuto státu nacházejí ve stavu přírodním.⁸⁶

Vzhledem k tomu, že také podle Locka může být ve státě pouze jedna nejvyšší moc, jsou exekutivní i federativní moc podřízeny moci legislativní, a ta pak je sama podřízena lidu. V případě, že se legislativa jedná proti účelu, ke kterému byla zřízena, má ji lid právo změnit či odstranit.⁸⁷

Jak již bylo řečeno, je stát ve svých zásadách do práv a svobod jednotlivce omezen pouze na účel, k němuž byl založen. Proto nemá státní moc oprávnění zbavit jednotlivce majetku bez jeho souhlasu. Ukládání daní z vlastnictví, jakkoli je jejich placení povinností všech, kdo ochrany státu požívají, je tedy možné pouze za souhlasu lidu nebo jeho zástupců (a to i v případě, že je legislativa svěřena do rukou někoho jiného než na čas volených zástupců lidu).⁸⁸

Jak vyplývá z Lockova Dopisu o toleranci, není přípustné, aby stát zasahoval do svobody vyznání svých občanů, a to kromě dvou výjimek. Toleranci se nemají těšit ateisté a římská katolíci. Ateisté proto, že s popřením existence Boha pro ně mizí i důvod pro uznávání platnosti morálních závazků,⁸⁹ římská katolíci z toho důvodu, že nad suverenitu státu staví suverenitu papeže a podle učení své církve nejsou povinni poslušností vůči jakékoli nekatolické vrchnosti.⁹⁰

Na rozdíl od Hobbesa u Locka nikde nenajdeme povinnost státu pečovat o takové občany, kteří nejsou schopni zajistit svoji obživu sami. Tato péče přesahuje funkci státu, do něhož se jednotlivce spojili pouze za účelem lepší ochrany svého vlastnictví, a je tak přenechána dobročinnosti jednotlivců. Toto je také často kritizovaným bodem Lockova pojetí státu.⁹¹

V případě, že vláda zneužívá své moci a život i vlastnictví občanů se stává nejistým, uvrhne sama sebe do stavu války vůči občanům státu a ti mají na základě přirozeného zákona, který jim přikazuje usilovat o zachování sebe i lidstva, právo takové vlády se zbavit a ustanovit vládu novou.⁹² Mají-li občané právo svrhnout špatnou vládu, odpovídá tomuto právu povinnost vlády vládnout pouze s ohledem na blaho všech. Mezi vládou a občany tedy existuje, na rozdíl od pojetí Hobbesova, přímý právní vztah.

⁸⁶ Tamtéž, kniha II, odd. 145nn.

⁸⁷ Tamtéž, kniha II, odd. 149.

⁸⁸ Tamtéž, kniha II, odd. 138, 142.

⁸⁹ Locke, A Letter Concerning Toleration 1963, str. 93.

⁹⁰ Tamtéž, str. 91.

⁹¹ Euchner 2004, str. 179.

⁹² Locke, Two Treatises of Government 1991, kniha II, odd. 201nn.

2.2.3 Přirozené a pozitivní právo, právo a morálka

Přirozený stav není v Lockově pojetí, jak již bylo zmíněno, v žádném případě stavem bezprávním. Jednání je v něm hodnoceno jako dobré a zlé ne ve vztahu k uspokojení a bolesti jako u Hobbese, nýbrž ve vztahu k přirozenému zákonu (přesto hraje blaho a bolest v Lockově etice svoji roli – jako pohnutka vůle⁹³).

Locke rozlišuje mezi třemi druhy norem. První a nejvyšší normou je božský (divine) nebo přirozený zákon (natural law), který jeho zákonodárce vyhláší jak skrze „světlo přírody“ (light of nature), tak „hlas zjevení“ (voice of revelation),⁹⁴ přičemž Lockovy spisy se liší v názoru na to, nakolik stačí pro poznání tohoto zákona samotný rozum a nakolik je třeba doplnit jej s ohledem na lidskou hříšnost zjevením. V žádném případě však není autorem tohoto zákona imanentní rozum, ale transcendentní Bůh.⁹⁵ Božský zákon přikazuje člověku usilovat o zachování Božího stvoření, tedy života svého i životů druhých.⁹⁶ Názor, podle něhož je základem přirozeného zákona sledování pouze vlastního zájmu, kritizuje Locke v posledním oddíle spisu Esej o přirozeném zákoně (Essay on the Law of Nature). Ačkoli zachování božského zákona vede v posledku k míru, bezpečí a harmonickým vztahům mezi lidmi, tedy ke štěstí, a je tak ve vlastním zájmu každého člověka být jej poslušen, není užitečnost (utility, utilitas), „základem zákona nebo důvodem závazku, nýbrž důsledkem jeho dodržování.“ „Takto tedy správnost (rightness, rectitudo) činu nezáleží na jeho užitečnosti; naopak, jeho užitečnost je výsledkem jeho správnosti.“⁹⁷ Bůh je garantem toho, že poslušnost jeho zákonu povede i ke štěstí (proto nakonec tento zákon ustanovil).⁹⁸

⁹³ Srov. pozn. 98

⁹⁴ Locke, An Essay Concerning Human Understanding 1975, kniha II, kap. 28, odd. 8.

⁹⁵ „Mám za to, že ono [tj. přirozené právo] je některými lidmi méně správně označováno jako diktát rozumu, neboť rozum ani tak nezakládá a nevyhláší toto přirozeného právo, jako je hledá a objevuje jakožto zákon ustanovený nejvyšší mocí a vložený do našich srdcí.“ (Locke, Essay on the Law of Nature 2002, str. 111.)

⁹⁶ Postup, kterým rozum skrze smyslové poznání k obsahu tohoto zákona dospívá, je popsán v kap. IV Eseje o přirozeném právu (nezbytným krokem je v něm důkaz Boha-Stvořitele; Locke, Essay on the Law of Nature 2002, str. 146nn.)

⁹⁷ Locke, Essay on the Law of Nature 2002, str. 212nn.

⁹⁸ S výše řečeným se zdají být v rozporu oddíly v pozdější Eseji o lidském rozumu, kde jsou etická témata pojednána v souvislosti s teorií poznání. Zde je Lockova etika naprosto utilitaristická. Dobré je to, co způsobuje uspokojení, špatné to, co bolest. Lidská vůle není svobodná, ale je determinována žádostí (desire) po nějakém nepřítomném dobru. Mezi dobry ovšem existuje hierarchie. Nejvyšší dobro spočívá ve věčné blaženosti, která je důsledkem dodržování Božího zákona. Člověk je svobodný do té míry, že má možnost všechny ostatní žádosti suspendovat a motivovat vůli k jednání, které k tomuto největšímu dobru vede. Má tedy svobodu své žádosti řídit a usilovat o skutečné štěstí (pursuit of true happiness; u Locka tedy není ono „pursuit of happiness“, které se v prvních lidsko-právních dokumentech objevuje v souvislosti s právem na život a svobodu, hledáním jakéhokoli štěstí; Locke, An Essay Concerning Human Understanding 1975, kap. 21). Rozpor s tvrzeními uvedenými v Eseji o přirozeném zákoně je však zdánlivý. Lockovi zde nejde o motivaci jednání (jako Kantovi), ale

Ve státě přibývá k přirozenému zákonu ještě další druh norem, a to zákony občanské (civil laws).⁹⁹ Jejich účelem má být ochrana životů, svobod a vlastnictví, svým obsahem jsou tedy odvozeny od práva přirozeného. Pokud tomuto účelu skutečně slouží, jsou občané zavázáni k jejich poslušnosti a stát má právo vzít jejich život i svobodu, pokud se proti nim proviní. Oprávněna k vydávání těchto zákonů je pouze lidem řádně ustanovená legislativa.

Posledním druhem norem jsou pro Locka „zákony mínění a pověsti“ (laws of meaning and reputation). Určují, které jednání je ctnostné a které nečestné. Ačkoli by v návaznosti na jeden závazný přirozený zákon nemělo být v posuzování lidských činů i jejich aktérů rozdílu, přesto jsou tyto normy podle Locka kulturně podmíněny.¹⁰⁰

Mezi právem přirozeným a pozitivním je tedy u Locka rozdíl. Právo přirozené je měřítkem práva pozitivního. Ani právu přirozenému nechybí ve stavu přirozeném sankce, i když jeho vymahatelnost je obtížnější. Podmínkou platnosti pozitivních zákonů je jak legitimní zákonodárce (formální podmínka), tak i jejich obsah (materiální podmínka). Nicméně posouzení splnění této materiální podmínky neleží v rukou každého jednotlivce, nýbrž lidu jako celku (dá se očekávat, že zatímco odpor lidu povede ke svržení vlády, odpor jednotlivce povede k jeho potrestání jakožto zločince).

2.2.4 Shrnutí: jednatelce a stát v politické filosofii Johna Locka

Zatímco Hobbes buduje svůj systém politické filosofie na antropocentrickém základě, je Lockovo pojetí teocentrické.¹⁰¹ U Hobbese jsou to rady instrumentálního rozumu, které vedou na základě určitých antropologických předpokladů ke vzniku státu jako záruky pokojného soužití mezi lidmi, u Locka je příkaz k zachování pokoje zákonem Božím.

K tomuto zákonu dospívá člověk na základě rozumu (zjevení zde nehraje rozhodující roli, ač jej Locke také zmiňuje). Rozum je to, co dělá člověka člověkem a co mu dává svobodu. Svoji přirozenoprávní argumentaci přitom Locke zakládá na faktu stvoření (k němuž rozum dospívá skrze důkaz Boha-Stvořitele). Z tohoto faktu vyplývá, že lidé jsou si jako Bohem stvoření rovni a že jejich povinností je Boží stvoření chránit. Právo na život, svobodu a vlastnictví není pouhým právem, ale

o jeho „správnost“. Jednání je správné, pokud je v souladu s Božím zákonem. Navíc pojmu „užitečnost“ je zde třeba rozumět v souvislosti polemiky s názory, podle nichž je obsahem ustanovení přirozeného zákona sledování svých vlastních zájmů.

⁹⁹ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* 1975, kniha II, kap. 28, odd. 9.

¹⁰⁰ Tamtéž, kniha II, kap. 28, odd. 10.

¹⁰¹ Gauthier 1998. Srov. také Komárková 1990, str. 102nn.

povinností, závazkem vůči Bohu. Bůh člověku ukládá dbát o zachování života svého i životů druhých. Vůči Bohu nemáme na život právo, máme však povinnost žít a druhým je uloženo tuto povinnost respektovat. Mezilidské vztahy jsou tedy zakotveny ve vztahu mezi člověkem a Bohem.

Ani u Locka nespočívá již legitimizace státu na jeho zakotvení v přirozených rádech. Stát je dílem lidským! Podle přirozeného zákona jsou si lidé rovni, jakákoli nadvláda jednoho člověka nad druhým musí být založena na souhlasu toho, jemuž je vládnuto, přičemž souhlas musí být dobrovolný (ne tedy vynucený hrozbou násilí, jako se tomu děje v případě válečné usurpace) a nesmí být v rozporu s příkazem Božím, tedy přirozeným zákonem (nikdo nemůže dát druhému souhlas k tomu, aby jej zabil).

Stát je v Lockově pojetí institucí s velmi omezeným účelem i pravomocemi. Překročí-li je, je občanům přiznáno právo na odpor (snad by se dalo říci, že se jedná dokonce o povinnost). Ani obsah pozitivních zákonů nemůže být libovolný, nýbrž musí spočívat na obsahu práva přirozeného. Správné fungování státní moci je možno nejlépe zaručit ve státě, v němž je moc zákonodárná a výkonná oddělena.

Lockův individualismus (člověk ke svému životu potřebuje rodinu, společnost však již ne, přičemž role rodiny je omezena pouze na výchovu dětí¹⁰²) má svůj protipól v zakotvení lidského života v Bohu a v poslušnosti jeho zákonu. Jednotlivec není mírou všech věcí. Ten, kdo není ochoten se tomuto Božímu zákonu podřídit, ztrácí právo na svůj život. Také ateisté nemají být v Lockově nadkonfesionálním státě tolerováni – ateismus ztotožňuje Locke s libertinismem, jediným garantem platnosti řádu může být Bůh.¹⁰³

Ovšem i v Lockově politické filosofii se nakonec jednotlivec podřizuje (ač dobrovolně) společnosti – tedy rozhodnutí většiny. Jeho povinností je poslouchat zákony, které vytvořila většinou ustanovená legislativa. V případě sporu mezi vládcem a jednotlivcem v případě, že zákon mlčí, má být soudcem „lid“.¹⁰⁴ Nicméně

¹⁰² Podle Locka by tedy bylo důsledné, aby bylo možno manželský svazek poté, co byl tento úkol dokončen, bez překážek rozpustit (manželství je založeno na smlouvě mezi mužem a ženou k určitému účelu; Locke, *Two Treatises of Government* 1991, kniha II, odd. 81).

¹⁰³ „Nakonec nemají být vůbec tolerováni ti, kdo popírají Boží existenci. Sliby, smlouvy a přísahy, které představují pouta lidské společnosti, nemohou zavazovat ateistu. Odstranění Boha, ačkoli jen v myšlence, ruší vše.“ (Lastly, those are not being at all to be tolerated who deny the being of God. Promises, covenants, and oaths, which are the bolnds of human society, can have no hold upon an atheist. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all.“ Locke, *A Letter Concerning Toleration* 1963, str. 93).

¹⁰⁴ Locke, *Two Treatises of Government* 1991, kniha II, odd. 240nn.

jednotlivci vždy zůstává právo odstoupit od smlouvy, kterou uzavřel¹⁰⁵ – může se odstěhovat (musí však prodat svůj nemovitý majetek), což v době osidlování severoamerického kontinentu nebyla příliš neobvyklá praxe.

2.3 Jean-Jacques Rousseau

Také Rousseau používá ve své politické filosofii hypotézu přírodního stavu a smlouvy. Přesto se však jeho pojetí od obou předchozích autorů v mnohém liší. Více než k legitimizaci společenských institucí slouží jeho úvahy o přírodním člověku k jejich radikální kritice.

Rousseau žil mezi léty 1712 až 1778. Většinu svého života neprožil v rodné Ženevě, ale ve Francii. Jeho kritická politická díla nenacházela vždy kladného ohlasu, po vydání spisu *Emil* byl na Rousseaua ve Francii vydán zatykač a ani ve Švýcarsku, kam se uchýlil, nebyl přijat s otevřenou náručí. Ke konci života navíc trpí těžkými paranoidními stavy.

Rousseauova politická filosofie není prosta vnitřního napětí, ba i protimluvů.¹⁰⁶ Zatímco ve spise *Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi* (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755) popisuje Rousseau nezadržitelný úpadek člověka od původní osamocené svobody do otroctví společnosti, přičemž společenská smlouva je pouze jedním z kroků tohoto vývoje, vidí naopak ve spise *O společenské smlouvě* (*Contrat social*, 1762) tuto smlouvu jako základ společnosti, která je schopna autonomii a svobodu člověka proměnit a uchovat.

Vedle dvou výše zmíněných spisů, kterým bude v této práci věnována pozornost, obsahují Rousseauovu politickou filosofii ještě encyklopedický článek *Rozprava o politické ekonomii* (*Discours sur l'économie politique*, 1755), *Projekt ústavy Korsiky* (*Project de constitution pour la Corse*, 1772) a *Úvahy o vládě Polska* (*Considérations sur le gouvernement de Pologne*, 1772), přičemž některé zmínky lze nalézt i v pedagogickém díle *Emil*, čili *O vychování* (*Emile ou De l'éducation*, 1762).

¹⁰⁵ Locke zde rozlišuje mezi souhlasem učiněným výslovně (např. slavnostním aktem) a mlčky (dosažením plnoletosti, přistěhováním se, zakoupením nemovitého majetku na území státu atp.). Kdo učinil souhlas výslovně, je jím vázán nadosmrti, kdo ne, může od něj odstoupit (Locke, *Two Treatises of Government* 1991, kniha II, odd. 121). Toto dělení je však značně nelogické, právní teorie obvykle nerozlišuje mezi úkony učiněnými výslovně a úkony učiněnými mlčky.

¹⁰⁶ Mensching, Jean-Jacques Rousseau zur Einführung 2003, str. 16.

2.3.1 Přírozený stav a úpadek člověka – Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi

„Všichni filosofové, kteří zkoumali základy společnosti, cítili, že je nutno sestoupit až k přírozenému stavu, ale žádný z nich k němu nedošel. ... Všichni ti, kteří mluvili o nutnosti, chtivosti, útisku, přání a pýše, přenesli do přírozeného stavu myšlenky, které vzali ze společnosti.“¹⁰⁷

Na rozdíl od jeho předchůdců není pro Rousseaua v Rozpravě o původu nerovnosti mezi lidmi přírozený stav člověka stavem, z něhož by bylo nutno se uchýlovat do společnosti, ale zlatým věkem lidstva. Naopak vstup člověka do společnosti má za následek jeho nezadržitelný a fatální úpadek. To, co filosofové běžně popisují, není podle Rousseaua popis člověka přírodního, ale již společenského. Chceme-li skutečně poznat člověka v jeho přírozenosti a podstatě, musíme jít o krok dále. Zda tento přírozený stav někdy existoval, není, tvrdí Rousseau, důležité.¹⁰⁸

V přírozeném stavu žil člověk v naprosté svobodě a soběstačnosti.¹⁰⁹ Živil se sběrem a lovem, rozmnožování probíhalo zcela náhodně, dítě matku opouštělo hned poté, co bylo schopno samostatného života. Nerovnost mezi lidmi neexistovala, neboť lidé na sobě nebyli navzájem závislí. Každý člověk byl uzavřenou bezprostřední jednotou, bez reflektovaného vztahu k druhým i k sobě. Nebylo řeči ani myšlení. Jednání člověka řídily instinkty, přírodou diktované zákony, které byly člověku přístupné bezprostředně: láskou k sobě (*amour de soi*) a soucitem s druhými. Takto člověk neškodil sobě ani druhým.¹¹⁰

Z tohoto ráje je však člověk vyhnán.¹¹¹ K jeho pádu vedou jak jeho vnitřní dispozice, tak vnější podmínky (rozmnožení lidstva, přírodní katastrofy, které svádějí lidi dohromady atp.). Lidé jsou nuceni žít pospolu, v důsledku toho vzniká řeč a probouzí se rozum, což v Rousseauově chápání není nic kladného: „Přemýšlení je proti přírodě a člověk, který uvažuje, je zvrhlé zvíře.“¹¹² Se vstupem do společnosti člověk přichází o svoji bezprostřední jednotu, stává se závislým na druhých, skrze něž se vztahuje i sám k sobě. „Taková je vskutku pravá příčina těchto rozdílů [mezi

¹⁰⁷ Rousseau, *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* 2005, str. 32. České citace z Rousseauových děl jsou převzaty z překladu Vojtěcha Zamarovského a Evy Blažkové (Praha: Svoboda, 1978) s jednou úpravou: překladatelé volí vhodnější pojem „přírodní stav“, zde však bude s ohledem na terminologii používanou jinými autory používán i nadále pojem „přírozený stav“.

¹⁰⁸ Tamtéž, str. 33.

¹⁰⁹ Tamtéž, část I.

¹¹⁰ Tamtéž, str. 25nn.

¹¹¹ K teologickým kořenům tohoto pojetí, ač Rousseauem spíše nereflektovaným, srov. Mensching, *Jean-Jacques Rousseau zur Einführung* 2003, str. 46nn.

¹¹² Rousseau, *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* 2005, str. 40.

lidmi]: divoch žije pro sebe, ale člověk společenský vždy pro svět, umí žít jen v mínění druhých a dovede cítit svou vlastní existenci takřka jen podle jejich úsudku.¹¹³ Přirozená naivní láska k sobě (amour de soi) se mění v nepřirozenou, sobeckou sebelásku (amour propre),¹¹⁴ vztahy mezi lidmi přestává určovat instinktivní soucit, ale zákony, zvyky a ctnosti¹¹⁵ (které navíc jsou často pouhým zdáním založeným na mínění druhých¹¹⁶).

Tento pád z přirozeného stavu definitivně stvrdí vznik vlastnictví (půdy).¹¹⁷ K němu dochází ve chvíli, kdy člověk půdu začíná obdělávat. Zároveň se vznikem zemědělství vzniká i umění zpracování kovů. Zemědělci a řemeslníci na sobě navzájem závisí. Protože nadání jednotlivých lidí nejsou stejná, stávají se ti úspěšnější (v jakémkoli směru) bohatšími a postupně zotročují ty méně úspěšné. Vlastnictví je již výrazem vztahů mezi lidmi, které jsou regulovány právem, nicméně v této etapě vývoje je neustále ohrožováno násilím druhých. Vztahy mezi lidmi určuje konkurence, boj za vlastní zájmy a ne soucit. A zde se již nacházíme na místě, které jako přirozený stav popisuje Thomas Hobbes. Také z něj se východiskem stává smlouva, z níž ovšem nejvíce těží ti mocnější a bohatší, kteří zároveň snadno přesvědčí ty chudší o její výhodnosti.¹¹⁸ První formy vlády, které z této smlouvy vzešly, nebyly absolutistické (není pravděpodobné, aby se člověk hned vzdával své svobody, na stav otroctví je třeba si postupně zvykat). Tyto vlády však nebyly pevné, neboť základ problémů nebyl odstraněn: i ony sloužily pouze k zajištění vlastních sobeckých zájmů jednotlivých občanů. Postupem času jsou tedy lidé ochotni se více a více podrobit jednotlivým vládcům a jejich absolutní moci. V tomto bodě ovšem opět mizí jakékoli zákony, všichni jsou povinni se podříditi vůli panovníka; tato povinnost však spočívá pouze na moci silnějšího. Kruh se uzavírá, nerovnost mezi lidmi (s výjimkou absolutního vládce) mizí. Rovnost občanů absolutistického státu je však rovností otroků. Podle zákona silnějšího je despota pánem jen do té chvíle, než svoji moc ztratí a ti, které ovládal, jej svrhnou.¹¹⁹

Vývoj člověka a společnosti nastíněný v Rozpravě o původu nerovnosti mezi lidmi je Rousseauem chápán jako nezadržitelný pád z původního nezkaženého

¹¹³ Tamtéž, str. 112.

¹¹⁴ Tamtéž, str. 61,33; Mensching, Jean-Jacques Rousseau zur Einführung 2003, str. 42.

¹¹⁵ Rousseau, Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen 2005, str. 64n. Viz též Rousseauova poznámka k textu Rozpravy, kde se k oběma druhům lásky vyjadřuje (Rousseau, Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen 2005, str. 151).

¹¹⁶ Rousseau, Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen 2005, str. 88.

¹¹⁷ Tamtéž, str. 74.

¹¹⁸ Tamtéž, str. 91nn.

¹¹⁹ Tamtéž, str. 110.

přirozeného stavu. Rousseau popisuje původ společenských institucí, tento popis je však pouhým vysvětlením jejich vzniku, ne jejich legitimizací, neboť nejsou založeny na přirozenosti člověka, ale na překroucení této přirozenosti. Ke spravedlivým společenským institucím je potřeba proměna člověka, jeho náprava. Ve výše pojednaném spise však žádné řešení tohoto tragického stavu nenacházíme. Jistá východiska nabízí Rousseau ve Společenské smlouvě a ve svém románu Emil, popisujícím výchovu společností nezkaženého jedince.

2.3.2 Ideální stát - Společenská smlouva

Ve svém spise O společenské smlouvě vytváří Rousseau odlišnou konstrukci přirozeného stavu i společenské smlouvy. I zde je v přirozeném stavu člověk svoboděn. Zákon přírody vede každé k úsilí o zachování jeho života, přičemž co se volby prostředků týče, je každý sám svým pánem. Důvodem k opuštění přirozeného stavu jsou překážky, které se tomuto cíli staví do cesty a které je možno překonat pouze společnými silami. Protože svoboda slouží každému jedinci jako prostředek k jeho sebezáchově, je nutno nalézt takovou formu politického společenství, která by tuto svobodu uchovala – a tou je v Rousseauově pojetí pouze radikálně demokratická republika, založená a spravovaná konsensem všech. Jen v ní je možno uchovat autonomii člověka, jen v ní zůstává člověk poslušen zákonů, které si dává on sám. To, co ve své Společenské smlouvě Rousseau líčí, je ideální stát, který jediný odpovídá podstatě člověka, jíž je svoboda.¹²⁰

Obsah závazku, který na sebe jednotlivci uzavřením společenské smlouvy berou, zní: „ Každý člen dává svou osobu a všechnu moc pod nejvyšší řízení obecné vůle a každý je také přijímán jako neoddělitelná část celku.“¹²¹ Společenskou smlouvou vzniká celek, jehož se jednatel stává součástí, a který sjednocením vůle všech získává „svou jednotnost, své společné já, svůj život a svou vůli“.¹²² Cílem státu se stává zajištění obecného blaha.¹²³

Suverénem takto vytvořeného státu je pouze lid. Jeho suverénní moc je nezczitelná (zcizit právo vládnout sám sobě by bylo totéž jako se vzdát svobody) a nedělitelná (je-li jediným suverénem lid, není možno, aby dělbou moci omezil sám sebe).¹²⁴ Lid je také jediným zákonodárcem ve státě, přičemž pro Rousseaua je přijatelná pouze forma demokracie přímé, nikoli zastupitelské (v ní již není autonomie člověka zachována). Shromáždění lidu také rozhoduje o vládě, jejíž

¹²⁰ Srov. Rousseau, Der Gesellschaftsvertrag 1988, kniha I, kap. 4, str. 44.

¹²¹ Rousseau, Der Gesellschaftsvertrag 1988, kniha I, kap. 6, str. 49.

¹²² Tamtéž.

¹²³ Tamtéž, kniha II, kap. 1, str. 57.

¹²⁴ Tamtéž, kniha II, kap. 1, str. 57nn.

ustanovení je od uzavření společenské smlouvy odděleno. Lid má tak vždy právo změnit jak podobu vlády, tak její personální obsazení. Úkolem vlády je být prostředníkem mezi lidem jakožto suverénem a jednotlivými občany jakožto poddanými státu.¹²⁵ Je to ona, která aplikuje obecné zákony na jednotlivé případy.

Stejně jako je v tomto ideálním státě zachována svoboda, kterou měl každý jednotlivec v přirozeném stavu, neruší společenská smlouva ani přirozenou rovnost; naopak namísto nerovnosti vyplývající z odlišných fyzických i duševních dispozic jednotlivců nastupuje rovnost mravní a zákonná.¹²⁶ Zákony, které si lid sám ukládá, jsou zákony obecnými, jež se vztahují na všechny stejně, obecná vůle nemůže ze své podstaty rozhodovat o jednotlivých případech.¹²⁷

Teprve vstupem do státu je také vlastnictví jednotlivce založeno jako právo. Ačkoli v Rozpravě o původu nerovnosti mezi lidmi je vlastnictví chápáno jako základ nerovnosti, ve Společenské smlouvě s ním Rousseau výslovně počítá.¹²⁸

Přechod z přirozeného stavu do stavu společenského s sebou pro člověka přináší zásadní změnu. Člověk se přestává řídit svými vlastními zájmy, ale usiluje o společné dobro. Neposlouchá již vlastní instinkty a žádosti, ale řídí se rozumem.

„Člověk, který měl dosud na zřeteli jen sebe, nyní vidí, že je nucen jednat podle zásad jiných, že než uposlechne svých sklonů, musí se nejdříve poradit s rozumem. Namísto fyzického popudu nastupuje teď hlas povinnosti, na místo žádosti nastupuje právo.“¹²⁹

Až sjednocením ve státě se z „hloupého a omezeného zvířete“ stává „myslící bytost, člověk“. Teprve nyní získává člověk i „mravní svobodu“, která jediná jej v pravdě činí pánem nad sebou samým. „Neboť popud pouhé žádosti je otroctvím, ale poslušnost zákona, který jsme si sami uložili, je svobodou.“¹³⁰ (Obdobně chápe svobodu později Kant.) Rozum i myšlení jsou zde tedy hodnoceny značně odlišně než v Rozpravě.

Ve státě založeném na společenské smlouvě tedy již nevládnou zájmy jednotlivců, podnícené jejich tužbami a žádostmi, ale rozum. Rozum vede jednotlivce k odpoutání se od své partikulárnosti, která je zároveň heteronomií, skrze rozum se jednotlivec podílí na obecném a stává se sám sobě zákonodárcem. V tomto směru je snad možno interpretovat i onu obecnou vůli, která je pro Rousseaua neomylným základem jím konstruovaného ideálního státu a která jediná vede k zajištění

¹²⁵ Tamtéž, kniha II, kap. 1, str. 87.

¹²⁶ Tamtéž, kniha I, kap. 9, str. 56.

¹²⁷ Tamtéž, kniha II, kap. 4, str. 63.

¹²⁸ Tamtéž, kniha I, kap. 9, str. 53nn.

¹²⁹ Tamtéž, kniha I, knap. 8, str. 52.

¹³⁰ Tamtéž, kniha I, kap. 8, str. 53.

obecného blaha.¹³¹ Tuto obecnou vůli, tvrdí Rousseau, není možno ztotožňovat se souhrnem partikulárních vůlí všech. Diktatura většiny by byla stejnou heteronomií jako diktatura jednotlivce.¹³²

V Rousseauově státě se tedy jedinec stává součástí celku. Zatímco v přírodním stavu popsaném v Rozpravě o původu nerovnosti mezi lidmi tvoří každý jednatel pouze k sobě samému vztaženou jednotu, přechází tato jednota ve Společenskou smlouvu na stát, jehož podstatu tvoří obecná vůle.¹³³ Je však třeba pamatovat na to, že se nejedná o stát ledajaký, ale o stát, který je řízen na základě rozumu a v němž se každý jednatel podílí na všeobecném zákonodárství. Tento stát je oprávněn, aby od jednotlivce vyžadoval upuštění od jeho zvláštních zájmů a v nutném případě má nárok i na jeho život (v případě obrany státu a v případě trestání zločinců).¹³⁴ Člověk, který se vzpírá obecné vůli, může být k poslušnosti donucen – což neznamená nic jiného, než že může být donucen ke svobodě.¹³⁵

Výlučný vztah jednotlivce ke státu nesmí být narušován žádnou heteronomní mocí – nejvhodnější náboženstvím by bylo tedy náboženství národní, zatímco křesťanství (obzvláště pak katolicismus) se svojí univerzalitou, heteronomií a nezájmem o pozemské záležitosti není jako náboženství občanů ideálního státu vhodné. Nicméně vzhledem k tomu, že náboženství národní již prakticky neexistují, má stát trpět všechny kultury, které se nepřiči jeho zásadám a nenarušují jednotu občanů. (Rousseau mluví v této souvislosti o civilním náboženství, jehož „články víry“ tvoří zásady společného soužití ve státě.)¹³⁶

Ne každý národ je pro Rousseauem navrhované státní zřízení vhodný. Forma vlády závisí u jednotlivých národů jak na přírodních podmínkách, tak na stupni vývoje společnosti. Přímá demokracie se nejlépe hodí pro malé a mladé národy, které ještě nejsou zkaženy luxusem a nepřirozenými potřebami a nevyky jhu otroctví.¹³⁷ Pesimistický pohled na vývoj člověka popsaný v předchozím oddíle tak mírně Společenská smlouva jen z části. Větší část lidstva zůstává, zdá se, odsouzena k nesvobodě a úpadku.¹³⁸

¹³¹ Mensching, Jean-Jacques Rousseau zur Einführung 2003, str. 104nn.

¹³² Rousseau, Der Gesellschaftsvertrag 1988, kniha II, kap. 3, str. 60.

¹³³ Více viz Mensching, Jean-Jacques Rousseau zur Einführung 2003, str. 92nn.

¹³⁴ Rousseau, Der Gesellschaftsvertrag 1988, kniha II, kap. 5, str. 65nn.

¹³⁵ Tamtéž, kniha I, kap. 7, str. 52.

¹³⁶ Tamtéž, kniha IV, kap. 8, str. 154nn.

¹³⁷ Tamtéž, kniha III, kap. 8, str. 106nn.

¹³⁸ Srov. Mensching, Jean-Jacques Rousseau zur Einführung 2003, str. 118n.

2.3.3 Přirozené a pozitivní právo, právo a morálka

V Rousseauově přirozeném stavu jsou vztahy jednotlivce k sobě i druhým regulovány přirozeným/přírodním zákonem, který řídí lidské jednání pomocí instinktů: pudu sebezáchovy a soucitu. O právu či morálce ve vlastním slova smyslu tedy nemůže být řeč. Rousseauův přírodní člověk se nachází mimo dobro a zlo.¹³⁹ „Sladký hlas přírody“, který určuje jednání jedince, nedává nikomu možnost volby – ta přichází teprve s reflexí. Jakékoli normy se objevují teprve se vstupem člověka do společnosti. V onu politováníhodnou chvíli mizí nezávislost absolutního jedince a člověk se k sobě začíná vztahovat skrze druhé. Tehdy teprve, v závislosti na druhých, vznikají umělé potřeby i vášně, které je třeba regulovat zákony. Láska k sobě (amour de soi) se díky reflexi mění v sobeckou sebelásku (amour propre), člověk prosazuje sám sebe na úkor druhých.¹⁴⁰ Používání rozumu ničí bezprostřednost instinktivního jednání, s jeho pomocí člověk překračuje přírodou dané hranice a je schopen omluvit jakékoli své činy.¹⁴¹ Teprve se vznikem vlastnictví, tedy rozdělením na „mé“ a „tvé“, je možno mluvit o právu a spravedlnosti.

Život člověka v přirozeném stavu je zaměřen pouze sám k sobě, ve společnosti však tato zaměřenost dostává podobu prosazování sobeckých zájmů na úkor druhých.¹⁴² Vzdání se těchto individuálních zájmů je předpokladem pro vytvoření ideálního republikánského státu podle Společenské smlouvy. Měřítkem, které určuje jednání člověka v takovémto státě, je obecná vůle, kterou ovšem každý občan rozpoznává zároveň jako svoji vlastní. Obecná vůle jedná skrze obecné zákony: „Tak je tedy věc, o níž se rozhoduje, stejně obecná jako vůle, která rozhoduje; a tento akt nazývám zákonem.“¹⁴³ Obecnost je tedy konstitutivním prvkem zákonů. Těmto zákonům podléhají všichni občané státu, nikdo nemůže být z jejich působnosti vyloučen (pak by nebyly obecné).

Také obsah zákonů není lhostejný:

„Co je dobré a co se shoduje s řádem, je takové z přirozené povahy věcí, nezávisle na lidských úmluvách. Všeobecná spravedlnost pochází od Boha, on sám je jejím pramenem. Kdybychom ji také dovedli z této výše přijímat, nepotřebovali bychom ani vlády, ani zákonů. Všeobecná spravedlnost prýští nepochybně ze samotného rozumu.“¹⁴⁴

¹³⁹ Rousseau, Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen 2005, str. 59nn.

¹⁴⁰ Tamtéž, str. 63nn.

¹⁴¹ Tamtéž.

¹⁴² Rousseau kritizuje Hobbese pro jeho přesvědčení, že člověk je v přírodním stavu zlý: je to teprve společnost, v níž vznikají vztahy konkurence a vzájemného boje. Tamtéž.

¹⁴³ Rousseau, Der Gesellschaftsvertrag 1988, kniha II, kap. 6, str. 68.

¹⁴⁴ Tamtéž, kap. 6, str. 67.

Tyto zákony však musí být lidmi teprve rozpoznány a uznány a musí jim být dodána sankce, kterou jinak postrádají. Proto se na vzniku zákonů podílí jak mudrci, kteří zákony nalézají, tak lid, který je schvaluje, a tím i sankcionuje.¹⁴⁵ Pozitivní zákony však musí zároveň brát ohled na specifický charakter společností, jemuž jsou určeny: jejich obsah musí být určen i zvyky, které v určité oblasti vládnou – jen kulturně jednotné a malé národy mohou mít společné zákonodárství.¹⁴⁶

Jak bylo řečeno výše, pro život ve společné republice je třeba radikální proměna člověka: jen tak bude schopen upustit od svých zvláštních zájmů a hledat a prosazovat obecné:

„Ten, kdo se odváží dát národu ústavu, má se také cítit schopným změnit takřka lidskou přirozenost, změnit každého jedince, který sám o sobě je celkem dokonalým a samostatným, v součást většího celku, od něhož tento jedinec jaksi obdrží svůj život a své bytí. Má být schopný změnit lidskou přirozenost, zdokonalit ji, nahradit fyzickou a nezávislou existencí, kterou jsme všichni dostali od přírody, existencí dílčí a mravní.“¹⁴⁷

2.3.4 Shrnutí: Jednotlivec a stát v politické filosofii Jeana-Jacques Rouseaua

„Rousseauovo učení o společnosti a státu nevyvádělo pouze důsledky z nominalistické likvidace obecného, které až do konce středověku platilo za substanciální. ... Jeho politická konstrukce je – daleko nadto – pokusem vzít zpět absolutní kladení individuality a spojit ji s obecným, které může každý jednotlivec rozpoznat jako produkt vlastní vůle. Toto obecné má být takovým způsobem závazné, aby mohlo dávat zákony jakožto pravidla jednání a vynutit jejich dodržování.“¹⁴⁸

Rousseauův přirozený člověk je absolutní, do sebe uzavřenou jednotou, která k životu druhé nepotřebuje. Vstupem do společnosti se tento stav mění a jedinec se dostává do závislosti na druhých – od nich odečítá svou hodnotu i své štěstí a vůči nim sám sebe prosazuje. Z jednotlivců, kteří si byli navzájem rovni, se stávají pánové a otroci. Vztahy mezi lidmi ovládají konkurence a prosazování vlastních zájmů.

Pro překonání tohoto stavu je třeba proměnit lidskou přirozenost, která se ve stavu společnosti radikálně zvrhává. Namísto prosazování sebe se člověk musí naučit být schopen hledat a prosazovat obecné, aby tak byla zaručena svoboda a rovnost všech. Toto obecné má formu zákonů a je přístupné jedině skrze rozum. Jen v jednání podle obecných norem se člověk stává skutečně svobodným. Jednotlivec žijící ve společnosti musí přestat vidět střed sám v sobě, je nutné, aby naopak sám sebe vnímal jako součást celku. Substance se tak z jednotlivce přenáší na stát.

¹⁴⁵ Tamtéž, kniha II, kap. 6, str. 70.

¹⁴⁶ Tamtéž, kniha II, kap. 9, str. 77.

¹⁴⁷ Rousseau, Der Gesellschaftsvertrag 1988, kniha II, kap. 7, str. 71.

¹⁴⁸ Mensching, Jean-Jacques Rousseau zur Einführung 2003, str. 92.

Rousseauova politická teorie nemá za cíl legitimizaci jakéhokoli státu. Na většinu státních uspořádání se dívá značně kriticky – jsou pouhým utvrzením nerovných vztahů mezi lidmi (právních, politických i sociálních). Také každý stát, který je založen pouze na ochraně individuálních zájmů, nemůže být pevný ani svobodný. V Rousseauově republice, spravované přímou demokracií, je každý jednotlivec zároveň subjektem i objektem zákonodárství. Obecná forma zákonů má zabránit tyranii jednotlivců i skupin, kteří skrze právní normy prosazují pouze svoji soukromou vůli. Jen obecná vůle, nalézaná pomocí rozumu, může zajistit obecné blaho, které je účelem státu.¹⁴⁹

Rousseauem konstruovaný ideální stát má mravní povahu. V něm a skrze něj nachází jednotlivec své zakotvení i normu pro své jednání. Zároveň však tento stát i jeho zákonodárství není entitou vůči jednotlivci heteronomní:

„Obecná vůle, v jejímž pojmu Rousseauova politická filosofie nachází svůj vrchol, v sobě nutně zahrnuje jednotlivé a je, přivedena ke skutečnosti, subjektem dějin. Bylo zapotřebí rozhodné spekulativní filosofie Kanta i německého idealismu, aby toto dědictví bylo učiněno plodným.“¹⁵⁰

2.4 Immanuel Kant

Kantovou snahou je položit základ morálce, právu a společenským institucím (tedy i státu) pouze pomocí čistého praktického rozumu. Sám sebe vidí jako pokračovatele novověké tradice, zvláště pak Hobbesa a Rousseaua, jejich dědictví však nově a hlouběji promýšlí.¹⁵¹ Přirozený stav a smlouva hrají v Kantově učení o státu také roli, nicméně jako pouhé ideje čistého praktického rozumu. Svůj obsah nezískávají ze zkušenosti (např. z pozorování povahy člověka či dějin lidských institucí), ale jako odvozený a priori.¹⁵²

Immanuel Kant žil mezi léty 1724 až 1804. Jeho politickou filosofii je možno nalézt převážně v první části *Metafyziky mravů* (*Metaphysik der Sitten*, 1797) nazvané *Metafyzické základy nauky o právu* (*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*), ve spise *K věčnému míru* (*Zum ewigen Frieden*, 1795) a ve větší části stručného pojednání *O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi* (*Über den Gemeinspruch: Das mag in die Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*, 1793).

¹⁴⁹ Geismann 1982.

¹⁵⁰ Mensching, Jean-Jacques Rousseau zur Einführung 2003, str. 134.

¹⁵¹ Herb a Bernd 1993, str. 283.

¹⁵² Karlfried Herb a Ludwig Bernd jsou ve svém článku toho názoru, že Kant již pro své na pouhém rozumu založené zakotvení právních norem i společenských institucí model přírodního stavu v zásadě nepotřebuje (Herb a Bernd 1993).

2.4.1 Autonomie rozumu a kategorický imperativ jako základ morálky i práva

Jsou všechny jevy ve světě odvoditelné pouze z kauzality přírodního zákona, nebo je možno mluvit i o kauzalitě jiné, kauzalitě založené skrze svobodu? Je tedy i vůle člověka určena pouze kauzálně, či je možno mluvit v souvislosti s jednáním člověka o svobodě? Tuto otázku není podle Kanta možno rozhodnout prostředky čistého teoretického rozumu. Jakožto čistý praktický (tedy takový, který určuje naše jednání na základě zákonů, které sám sobě ukládá) však rozum ke skutečnosti svobodné vůle nutně dochází.

V Kritice praktického rozumu se Kant táže, zda existuje takový zákon, který by byl schopen určovat jednání člověka nezávisle na přírodní kauzalitě – tedy nezávisle na lidských sklonech, touhách a potřebách.¹⁵³ Musí to být zákon a priori, k němuž dospíváme pouze na základě rozumu a ne na základě zkušenosti, neboť ta je možná jen jako smyslová, tedy náležící do světa jevů, v němž vládou deterministické zákony přírodní. Jako takový musí být nutně formální, neboť zákony materiální jsou vždy empirické a odvozují svůj obsah ze světa jevů (je-li tím, k čemu je vůle zaměřena, blaho či štěstí, je člověk stále, jakkoli sofistikovane, určen svými potřebami a sklony, a není tedy svobodný; jeho jednání je determinováno kauzalitou přírodního zákona). Kant takový zákon, nezávislý na vši zkušenosti, nachází: „Jednej tak, aby maxima¹⁵⁴ tvé vůle kdykoli zároveň mohla platit za princip všeobecného zákonodárství.“¹⁵⁵ Kant jej nazývá kategorickým imperativem: „kategorickým“ proto, že určuje vůli bezpodmínečně (na rozdíl od imperativů hypotetických, které jsou praktickými předpisy, jak dosáhnout určitého cíle – jsou tedy podmíněny); „imperativem“ z toho důvodu, že člověk je bytostí, u níž rozum neurčuje vůli zcela a tento zákon poznává jako „objektivní nucení“, „mětí“ (sollen; pokud by byla vůle

¹⁵³ Kant, Kritik der praktischen Vernunft 2003, str. 37nn (28nn).

Při odkazech na stránky v dílech Kritik der praktischen Vernunft a Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre se první údaj vztahuje ke stránkování v nových kritických vydáních Kantových děl nakladatelstvím Felix Meiner, údaj v závorce odkazuje na běžně používané vydání Kantových sebraných spisů Pruské akademie věd (1902-1923).

¹⁵⁴ Rozdíl mezi maximou a zákonem objasňuje Kant v § 1 KPR: „Praktické zásady jsou věty, obsahující všeobecné určení vůle, kterému je podřízeno několik praktických pravidel. Jsou subjektivní, neboli *maximy*, považuje-li subjekt podmínku za platnou jen pro svoji vůli; objektivní však neboli praktické *zákony*, poznává-li podmínku jako objektivní, tj. platnou pro vůli každé lidské bytosti.“ Kant, Kritik der praktischen Vernunft 2003, str. 23 (19).

¹⁵⁵ Kant, Kritik der praktischen Vernunft 2003, str. 41 (30). České citace pochází z překladu Antonína Papírníka (Praha, Jan Laichter, 1944).

Takto formuluje Kant kategorický imperativ v KPR. Znění kategorického imperativu se, jak známo, v různých Kantových spisech liší.

člověka určována pouze rozumem, nebylo by pro něj mezi „bytím“ a „mětím“ rozdílu).¹⁵⁶

Určena tímto zákonem je vůle skutečně autonomní: dává si tedy zákony sama a nepodléhá zákonu přírodnímu platnému ve světě jevů.¹⁵⁷ Není určena žádnými lidskými potřebami ani sklony. Z faktu morálního zákona tak dospívá Kant k nutnosti svobody vůle:¹⁵⁸ dá se říci, že morální zákon je ratio cognoscendi svobody, zatímco svoboda je ratio essendi morálního zákona.¹⁵⁹ Vždy, když člověk nejedná na základě svých přirozených sklonů (jeho jednání není motivováno touhou po štěstí, blahu, nebo také soucitem), ale pouze na základě povinnosti, k jejímuž obsahu dochází aplikací morálního zákona jakožto měřítko pro své maximy, je svobodný (to neznámá, že by jednání, ke kterému vede povinnost, bylo nutně odlišné např. od jednání, ke kterému by vedl soucit – Kantovi jde o pohnutky vůle, ne o důsledky jednání).

Mravní zákon a svobodná vůle je to, co podle Kanta zakládá nekonečnou hodnotu každého člověka. Autonomní rozum je podstatou jeho lidství, tím, co jej odlišuje od zvířat.¹⁶⁰

„Morální zákon je svatý (neporušitelný). Člověk je sice dosti nesvatý, ale *lidství* v jeho osobě musí mu být svaté. V celém stvoření je možno užívati všeho, co chceme a nad čím máme nějakou moc, také *pouze za prostředek*; jen člověk, a s ním každý rozumný tvor, jest *účelem o sobě*. Jest totiž subjektem mravního zákona, který jest svatý, autonomií své svobody.“¹⁶¹

V *Metafyzice mravů* odvozuje Kant od kategorického imperativu systém práva i morálky, přičemž oba jsou systémy apriorními, vybudovanými pouze na základě čistého praktického rozumu. Povinnosti právní a morální se nemusí lišit obsahem, odlišný je však zákonodárce, který je ukládá a zároveň vynucuje jejich dodržování. Povinnosti, které ukládá právo, mohou být pouze povinnostmi „vnějšími“ (vyžadují pouze, aby jednání bylo v souladu s právní normou), kdežto povinnosti morální v sobě nutně zahrnují i pohnutku jednání (jen takové jednání je dobré, které mělo za svoji pohnutku povinnost určenou morálním zákonem). Povinnosti právní a morální není možno zaměňovat. Žádná právní norma nemůže donutit člověka k morálnímu jednání, neboť to závisí na jeho smýšlení – jakýkoli vnější tlak by byl v tomto případě

¹⁵⁶ Tamtéž, str. 24n (20).

¹⁵⁷ Tamtéž, str. 44n (33).

¹⁵⁸ Tamtéž, str. 57nn (42nn).

¹⁵⁹ Klemme 2003, str. XXXIII.

¹⁶⁰ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* 2003, str. 215n (162).

¹⁶¹ Tamtéž, str. 118 (87).

heteronomií. Člověk sám si ovšem naopak může (a je to i žádoucí, neboť ho k tomu vede praktický rozum) dodržování právních norem stanovit za povinnost morální.¹⁶²

Účelem práva, které je nutně zaměřeno pouze na vnější jednání, je pomocí norem upravit prostor vnější svobody (tedy prostor libovůle jednotlivce), resp. tuto svobodu vůbec umožnit. „Právo je tedy souhrnem podmínek, které umožňují sjednocení libovůle (Willkür) jednoho člověka s libovůlí druhého podle všeobecného zákona svobody.“¹⁶³ Právo a vnější svoboda jsou spolu neoddělitelně spjaty, právo z pojmu svobody nutně vyplývá.¹⁶⁴ Svoboda jednotlivce v situaci, kdy lidé spolu žijí ve společnosti, není bez omezení skrze všeobecné normy vůbec myslitelná.¹⁶⁵

Tuto nezbytnou spojitost mezi právem a svobodou je možno ozřejmit třeba na příkladu dopravních pravidel: teprve společná pravidla silničního provozu mi umožňují se dostat z jednoho místa na druhé za situace, kdy je účastníků silničního provozu více, a hrozí tak vzájemné střety.

Právo v sobě nutně zahrnuje i prvek donucení: „Nyní je tedy vše, co je neprávem (Unrecht ist), překážkou svobody podle všeobecného zákona. ... Takto je donucení, které je proti němu postaveno, jakožto zabránění překážce svobody s touto svobodou v souladu, tj. právem.“¹⁶⁶

2.4.2 Mé a tvé, přirozený stav, smlouva

„Svoboda (nezávislost na donucující libovůli někoho jiného), nakolik může obstát vedle svobody každého druhého podle všeobecného zákona, je jediným, původním, vrozeným právem, příslušejícím každému člověku mocí jeho lidství.“¹⁶⁷ Tato svoboda jakožto nezávislost na druhých („kvalita člověka být svým vlastním pánem“)¹⁶⁸ je jediné možná za podmínky rovnosti a autonomie všech. Toto vrozené právo každého člověka disponovat svojí osobou nazývá Kant „vnitřním mým a tvým“. Jemu odpovídá právo disponovat vnějšími věcmi, „vnějším mým a tvým“.

Na rozdíl od učení Lockova¹⁶⁹ a Rousseauova¹⁷⁰ není u Kanta pro vznik práva na vlastnictví vnějších věcí konstitutivní držba a práce (tedy obdělávání pozemku či

¹⁶² Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* 1998, str. 31 (239). Více k odlišení právních a morálních povinností u Kanta viz (Kaulbach 1976)

¹⁶³ Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* 1998, str. 38 (230).

¹⁶⁴ Tamtéž, str. 39 (230n).

¹⁶⁵ Geismann 1982, str. 173.

¹⁶⁶ Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* 1998, str. 40 (231). Srov. k tomu Hegelovu teorii trestu (založenou na Kantově) – viz odd. 3.3.3.3.

„Právu není možno rozumět jako složenému ze dvou částí; neskládá se ze zákona a z oprávnění toho, který skrze svoji libovůli zavazuje druhé, tyto k němu nutit, nýbrž právo a donucení jsou jedno.“ (Kaulbach 1976, str. 396.)

¹⁶⁷ Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* 1998, str. 47 (237n).

¹⁶⁸ Tamtéž.

¹⁶⁹ Locke, *Two Treatises of Government* 1991, čl. 25nn.

¹⁷⁰ Rousseau, *Der Gesellschaftsvertrag* 1988, str. 53nn.

zpracování věci), nýbrž toto právo je apriorním postulátem čistého praktického rozumu.¹⁷¹ Vlastnictví jako takové není založeno empirickými danostmi (vztahem člověka k předmětům zkušenosti), nýbrž je inteligibilním pojmem (tedy pojmem a priori). Jeho nutnost vyvozuje Kant následovně: Z axiomu vnější svobody jakožto vrozeného práva vyplývá, že každá vnější věc se může stát předmětem mé libovůle. Jakákoli maxima, podle níž, pokud by se stala všeobecným zákonem, by zůstala jakákoli věc objektivně, o sobě, bez majitele (*res nullius*), tedy nebylo by ji možno někým použít, je protiprávní.¹⁷² Svoboda jednotlivce by tak totiž byla omezena ještě něčím jiným než pouze svobodou druhého – to je ovšem nemožné.

K tomu, aby bylo lze tuto možnost vlastnictví, odvozenou pouze pomocí čistého praktického rozumu, uplatnit i na předměty zkušenosti (tedy aby se jednotlivci mohli stávat vlastníky konkrétních věcí), je třeba „veřejného“, tedy pozitivního, státem sankcionovaného práva. Že stát, občanská společnost (*status civilis*), je jakožto garant právního řádu nutný, vyplývá z výše uvedeného postulátu čistého praktického rozumu.

Podle K. Herba a L. Bernda¹⁷³ je tento argument dokazující nutnost státu třeba odlišit od argumentu vedeného pomocí konstrukce přirozeného stavu a smlouvy. Sám Kant ovšem toto rozlišení neprovádí a používá oba argumenty neodděleně. Přirozený stav i smlouva se nicméně v jeho učení o státu neobjevují příliš často a na rozdíl od svých předchůdců nezačíná svoji argumentaci analýzou přirozeného stavu, nýbrž analýzou vlastnictví jakožto konstitutivního prvku vnější svobody.

Přirozený stav je stavem bezprávním,¹⁷⁴ stavem „divoké, bezzákonné svobody“,¹⁷⁵ v němž vládne nejistota a skutečná svoboda není možná. Jakékoli získání vnějších věcí je pouze „provizorní“, a to jen se zřetelem k nutnému přechodu do stavu právního.¹⁷⁶ Tento stav je pro Kanta, stejně jako pro Hobbesa, pouze myšlenkovým konstruktem, ne dějinným obdobím. „Idea přirozeného stavu se stává formální a je – v souvislosti argumentace zakládající vlastnické právo – Kantem zavedena jako určitá negace *ideje* občanského stavu a jeho principu obecné vůle.“¹⁷⁷

Tak také smlouva, kterou je založen stát, tedy sjednocení vůle všech pod vůli obecnou, je pouhou nutnou ideou, ne skutečným aktem.¹⁷⁸ Opustit přirozený stav

¹⁷¹ Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* 1998, str. 53nn (245nn).

¹⁷² Tamtéž, str. 57 (246).

¹⁷³ Herb a Bernd 1993, str. 284.

¹⁷⁴ Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* 1998, str. 123 (306).

¹⁷⁵ Tamtéž, str. 135 (316).

¹⁷⁶ Tamtéž, str. 77 (267).

¹⁷⁷ Herb a Bernd 1993, str. 297n.

¹⁷⁸ Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* 1998, str. 134n (315n).

není ani právem jednotlivce, ani hypotetickým imperativem instrumentálního rozumu, nýbrž povinností každého rozumného tvora vyplývající z imperativu kategorického.¹⁷⁹ „Přirozený stav je u Kanta jako takový překážkou svobody, pohoršením praktického rozumu.“¹⁸⁰ Vzhledem k tomu, že se jedná o právní povinnost,¹⁸¹ může být k jejímu dodržení člověk vnější mocí donucen (člověk tedy může být, stejně jako u Rousseaua, nucen ke svobodě, v případě Kanta ovšem pouze vnější).

2.4.3 Stát

„Stát (*civitas*) je spojení množství lidí pod právní zákony. Jestliže jsou tyto jakožto zákony a priori nutné, tj. vyplývající z pojmu vnějšího práva vůbec (ne statutární), je jeho forma formou státu vůbec, tj. stát v ideji, jak by měl být podle čistých principů právních, které slouží jakožto měřítko (*norma*) každému skutečnému spojení ke společnému bytí (tedy vnitřnímu).“¹⁸²

To, co Kant v *Metafyzice mravů* popisuje, je právě idea státu odvozená pouze pomocí čistého praktického rozumu (ne tedy na základě analýzy států existujících). Právní stav jakožto imperativ praktického rozumu je možný pouze ve státě, zajištění tohoto stavu je tedy základním účelem státu. Takový stát je dobrý, jehož uspořádání je v co největší shodě s právními principy, o jejichž dosažení je vzhledem k příkazu čistého praktického rozumu nutno usilovat. Účelem státu naopak nemůže být, zcela v souladu s Kantovou formální etikou, zajištění blaha či štěstí jednotlivých občanů (ti mohou být šťastnější např. i pod despotickou vládou, která se zásadám stanoveným čistým praktickým rozumem hodně vzdaluje).¹⁸³

Má-li stát skutečně dostát svému úkolu zajistit vnější svobodu jednotlivců v souladu se všeobecným zákonem, musí být takovým státem, v němž jsou všichni občané svobodní (nejsou povinni poslouchat žádné jiné zákony, než jaké si sami dali), mezi sebou rovní a samostatní (jsou svými vlastními pány a jako takoví se podílejí na zákonodárství státu).¹⁸⁴

Každý stát v sobě podle Kanta zahrnuje tři moci – „tj. obecnou sjednocenou vůli ve trojí osobě [in dreifacher Person]“¹⁸⁵: zákonodárnou (moc „suverenity“), výkonnou a soudní. Ve státě odpovídajícím ideji státu jsou tyto moci odděleny. Zákonodárná moc může náležet pouze „sjednocené vůli lidu“. Na rozdíl od

¹⁷⁹ Tamtéž, str. 124 (307).

¹⁸⁰ Herb a Bernd 1993, str. 299.

¹⁸¹ Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* 1998, str. 45n (236n).

¹⁸² „... welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinem Wesen (also im Innerem) zur Richtschnur (*norma*) dient“ (srov. „gemeines Wesen“ s latinským „res publica“ a německým „Gemeinwesen“, obec). Tamtéž, str. 129 (313).

¹⁸³ Tamtéž, str. 134 (318).

¹⁸⁴ Tamtéž, str. 130n (314).

¹⁸⁵ Tamtéž, str. 129 (313).

Rousseaua je pro Kanta nejprůměrnější formou zastupitelská demokracie.¹⁸⁶ Volební právo však nepřiznává všem: nepřisluší těm, kteří jsou při své obživě závislí na vůli druhého (nejsou tedy „samostatní“; do této skupiny „pasivních občanů“ patří ženy, čeledí, dělníci ad.).¹⁸⁷ Úkolem výkonné moci je vydávat na základě zákonů taková pravidla, podle nichž každý může získat či udržet své vlastnictví. Soudní moc aplikuje obecné normy na jednotlivé sporné případy či případy porušení práva (nejvhodnějšími jsou podle Kanta soudy porotní).

Zákony vydávané státem mohou upravovat pouze vnější povinnosti jednotlivých občanů. Není tedy možno, aby stát svým zákonodárstvím zasahoval do oblasti „vnitřní“, do níž náleží jak morálka, tak náboženství. Státu také nepřisluší úprava vnitřní správy církví, je nicméně povinen i ve vztahu k církvím dbát o zajištění veřejného pořádku. Církev nemá právo na žádnou peněžní státní podporu, členové si svoji církev mají financovat sami.¹⁸⁸ K úkolům státu patří i péče o nemohoucí občany. Prostředky na ni je nutno získat z daní či z fondů zřízených pro tento účel, ne pouze z dobrovolných příspěvků.¹⁸⁹

Jak již bylo řečeno, je podle Kanta stát popsán v *Metafyzice mravů* ideou a normou všech států existujících. Jediný způsob, jak se této ideji přiblížit, jsou reformy v rámci stávajícího platného právního řádu. Násilné svržení vlády Kant odmítá. Vláda nemůže být ze stejných důvodů jako u Hobbese stranou smlouvy. Revoluce by znamenala naprosté zrušení právního stavu, což odporuje imperativu příkazujícímu do tohoto stavu vstoupit. Je-li již nicméně revolucí nastolena vláda nová, je povinností občanů tuto vládu poslouchat, neboť garantem právního stavu se nyní stala ona. Násilný odpor lidu tedy Kant odmítá, přesto by bylo možno, přinejmenším podle některých autorů,¹⁹⁰ z všeobecné právní povinnosti ukládající cítit lidství v sobě i v druhých dovodit právo, či lépe povinnost, pasivní občanské neposlušnosti.¹⁹¹ Každý občan státu má také právo na emigraci, neboť stát jej „nemůže držet jako svůj majetek“. Ve státě však musí zanechat svůj nemovitý majetek (který ovšem může předtím prodat).¹⁹²

Svoje učení o státu završuje Kant úvahami o právu mezinárodním (ty jsou širě rozvedeny ve spise *K věčnému míru*). Stejně jako ve vztahu mezi jednotlivými

¹⁸⁶ Tamtéž, str. 138 (341).

¹⁸⁷ Tamtéž, str. 131 (314n).

¹⁸⁸ Tamtéž, str. 150n (327n).

¹⁸⁹ Tamtéž, str. 148n (326).

¹⁹⁰ Např. Geismann 1982, str. 178; Artzen 1996.

¹⁹¹ V *Kritice praktického rozumu* uvádí Kant jako příklad morálního jednání rozhodnutí muže, který i přes rozkaz panovníka odmítne křivě svědčit. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* 2003, str. 206n (155n). Srov. Artzen 1996.

¹⁹² Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* 1998, str. 162 (338).

občany, přikazuje čistý praktický rozum usilovat i ve vztazích mezi jednotlivými státy o mír, tedy o právní stav. Kant se vyslovuje pro myšlenku spolku národů, které sice nepodléhají žádné sjednocující suverénní moci, nicméně tvoří společenstvo (Genossenschaft).¹⁹³ Jednotlivé suverénní státy nejsou účelem samy pro sebe, nýbrž jsou prostředkem k dosažení míru (tedy i svobody). Idea pokojného soužití všech lidí na základě všeobecných zákonů je principem a cílem veškerého učení o právu v mezích pouhého rozumu a normou vši politické reality, jakkoli ta jí může být vzdálená.¹⁹⁴

2.4.4 Shnutí: Jednotlivec a stát v politické filosofii Immanuela Kanta

Stát je u Kanta nutnou podmínkou svobody jednotlivce. Vůči oblasti přírody, ovládané přírodními zákony, je člověk svobodný, určuje-li své jednání na základě mravního zákona, v oblasti mezilidských vztahů je svoboda zaručena tehdy, jsou-li tyto vztahy podřízeny právu. Řádná vláda práva je možná až ve státě, neboť ten jediný disponuje účinnou donucovací mocí. Povinnost být občanem státu je příkazem svobody a je jak povinností morální, tak právní. Právě jako povinnost právní může být i vynucena. Základem státu není libovůle, ale rozum: tento předpoklad je u Kanta mnohem zřetelnější než u jeho předchůdců.

Jakou podobu stát má, není lhostejné. Účelem státu je zaručení svobody, prostoru, v němž může každý jednotlivec nerušen druhými uplatňovat svoji libovůli, a to v první řadě vůči věcem (může je získávat do vlastnictví). Forma státu má odpovídat tomu, že jeho občany jsou lidé rozumní, tedy jakožto subjekty mravního zákona svobodní a navzájem si rovní. Proto se také mají podílet na zákonodárství státu. Zásahy státu do vnitřní oblasti jednotlivce, do jeho svědomí, jsou nepřípustné a protismyslné (nikdo nemůže být donucen k tomu, aby si za motiv svého jednání učinil mravní zákon).

Základní zásady uspořádání státu vyvozuje Kant z postulátů čistého praktického rozumu. Jako takové jsou tedy normou pro každý existující stát a každému myslícímu člověku jsou přístupné. Každý jednotlivec je schopen posoudit, zda jeho stát této normě odpovídá nebo ne. Při správném užívání rozumu se spory nedají předpokládat. Tím získává jednotlivec vůči jakémukoli existujícímu státu skutečně silné postavení. Přesto Kant odmítá právo na odpor, neboť revoluce by znamenala naprosté zrušení právního stavu (a byla by tedy popřením svobody, ne jejím prosazením). Přibližování ideálu je možno pouze cestou postupných změn.

¹⁹³ Tamtéž, str. 165 (343).

¹⁹⁴ Tamtéž, str. 176nn (354nn).

Kant je ve své argumentaci značně nedůsledný, když odmítá podíl na správě státu všem závislým osobám (vedle toho není jasné, jak se do závislého postavení dostávají manželky, když základem manželství je v Kantově pojetí smlouva o vzájemném poskytování tělesných služeb, v níž jsou si přece strany smlouvy rovny). Rovnost a svoboda je tímto narušena.

3 G. W. F. Hegel

3.1 Politická filosofie G. W. F. Hegela

Hegelova politická filosofie tvoří v jistém ohledu završení osvícenské tradice.¹⁹⁵ Autonomie rozumu a rozvoj svobody jsou také pro Hegela, stejně jako pro předcházející osvícenské myslitele jediným možným základem práva i společenských institucí včetně státu. Zároveň se však ke svým předchůdcům staví kriticky: poukazuje na jejich nedostatky, které se sám ve svém systému snaží překonat.

Hegelův systém je i v oblasti politické filosofie velkolepým pokusem o syntézu: mezi jednotlivcem a státem, zájmy soukromými a veřejnými, potřebami člověka vycházejícími z jeho tělesnosti i povinnostmi určenými rozumem, právem a blahem, právem a morálkou, právem přirozeným a pozitivním, bytím a mětím. Hegelovou snahou je tyto jednotlivé prvky nepotlačit, nýbrž ponechat je v jejich napětí – zároveň je však zasazením do systému zbavit jejich absolutní pozice.

Tento Hegelův pokus vyvolal veliké množství naprosto odlišných interpretací.¹⁹⁶ Již v roce 1857 je Hegel Rudolfem Haymem označen za filosofa pruské restaurace; svého učitele brání proti tomuto nařčení Karl Rosenkranz. Hegelova filosofie je kritizována a zároveň v některých rysech přejímána „levými mladohegeliány“, na straně druhé se jí ujímají i myslitelé „universalismu“ s jejich oslavou státu založeného na pouhé moci (teoretikové národního socialismu však mají k Hegelovi vztah značně ambivalentní, některými je přijímán, jinými odmítán).¹⁹⁷ Oba směry však tak činí za cenu potlačení některých podstatných prvků Hegelovy filosofie. Hegel je kritizován ze strany liberalismu (Popper,¹⁹⁸ Cassirer ad.), často jsou však objektem kritiky spíše obě výše zmíněné interpretace než autor sám. Po druhé

¹⁹⁵ Adam 2002, str. 252.

¹⁹⁶ K podrobnému přehledu dějin působení Hegelovy právní filosofie, jednotlivých proudů i jejich představitelů srov. Ottman, Individuum und Gemeinschaft bei Hegel, Bd. I: Hegel im Spiegel der Interpretationen 1987.

¹⁹⁷ Ottman, Individuum und Gemeinschaft bei Hegel, Bd. I: Hegel im Spiegel der Interpretationen 1987.

¹⁹⁸ Popperova i u nás známá kritika nepřátel otevřené společnosti značně ovlivnila postoj k Hegelovi v anglosaské oblasti. Je ovšem nutno konstatovat, že Popper se při kritice Hegela dopouští mnoha závažných nepřesností, zjednodušení a omylů. Jeho citace jsou často vytrženy z kontextu, do Hegelovy filosofie se nepokouší ani proniknout (již na začátku ji označí jako iracionální a nesrozumitelnou), tvrdí, že Hegel měl na teoretiky nacismu přímý vliv (jejich postoj k Hegelovi byl přitom značně dvojnásobný), Hegel je obviňován z antisemitismu (přičemž Hegel se naopak vyslovuje pro přiznání práv všem, nezávisle na národnosti či náboženství; proti tomu Popperem upřednostňované Hegelovy protivníky Friese či Schopenhauera by za antisemity označit bylo možno) atd. Více viz Kaufmann 1956, příp. Ottman, Individuum und Gemeinschaft bei Hegel, Bd. I: Hegel im Spiegel der Interpretationen 1987, str. 204nn.

světové válce přichází vlna zájmu o Hegela, která se snaží zbavit jej pověsti předchůdce fašismu a reagovat na liberální kritiku, a to jak ze strany myslitelů marxistických (Herbert Marcuse, Georg Lukács, Ernst Bloch ad.), tak i těch, kteří v Hegelovi vidí hlavně teoretika moderního právního státu (Eric Weil, Joachim Ritter, Charles Taylor aj.).¹⁹⁹

3.1.1 Místo politické filosofie v Hegelově filosofickém systému

V Encyklopedii filosofických věd, v níž Hegel představuje svoji filosofii v systematickém celku, spadá politická filosofie do oblasti objektivního ducha (resp. je s ní totožná), tedy do oblasti práva, morality, mravnosti a dějin. Duch, který podle Hegela spočívá v základech vši skutečnosti, ve světě se ztělesňuje a skrze lidského ducha dospívá sám k sobě, zde nabývá vnější, objektivní stránky (jen skrze ni se může stát sám sobě přístupným). Jako objektivní je zatím pouze „o sobě jsoucí“,²⁰⁰ „o sobě a pro sebe jsoucí“, tedy sám sebe ve své skutečnosti reflektující, se stává až jako duch absolutní (zpět k sobě se vztahuje v umění, náboženství a filosofii). Podstatou, „pojmem“ ducha je svoboda a ta získává svoji jsoucnost právě v oblasti objektivního ducha – „systém práva je říší uskutečněné svobody, světem ducha zrozeným z něho samého, jako druhá příroda.“²⁰¹ (Pojem právo a právní filosofie používá Hegel v širokém významu a zahrnuje do něj jak právo samotné, tak moralitu a mravnost – tato práce se bude pravidelně držet tohoto Hegelova pojmosloví.)

Pojem svobody je pro Hegelovu filosofii určující. Podle Charlese Taylora²⁰² se Hegel ve svém systému snaží sjednotit dvě pojetí svobody: Kantovo a německých romantiků. Pro Kanta je svoboda především nezávislostí na přírodní kauzalitě, autonomií rozumu, který sám sobě ukládá zákony a sebe určuje, tedy svobodou, která umožňuje a podmiňuje morální jednání. Nicméně právě uskutečnění této svobody ve světě jevů je problematické a nikdy nemůže být dokonalé – člověk jakožto obyvatel obou říší, říše svobody i říše jevů, je určen k tomu, aby neustále překonával svoje přírodní sklony, které pro něj představují nesvobodu a heteronomii. Jednota mezi jednáním určeným tělesností člověka a jednáním určeným jeho rozumem, v posledku jednota mezi bytím a mětím, je limitou, k níž se sice člověk neustále blíží, ale dosáhnout jí nikdy nemůže (zde má základ Kantův postulát nesmrtnosti duše – věčnost je neustálým přibližováním se morální dokonalosti, svatosti).²⁰³ Pro romantickou „teorii výrazu“ (Ausdruckstheorie) znamená svoboda především možnost autentického sebevyjádření, sebeuskutečnění. Řeč a umění jsou hlavními médii uskutečnění člověka, skrze ně je zároveň schopen vztahovat se k sobě samému. Příroda nestojí v protikladu ke svobodě a není ani pouhým instrumentalizovaným objektem, teprve v jednotě s přírodou vnitřní i vnější se svoboda stává skutečností. Cílem je harmonie mezi člověkem a přírodou, člověkem a společností.

Romantickou touhu po sebeuskutečnění člověka v jednotě s celkem světa i Kantův důraz na autonomii rozumu jakožto sebeurčení se podle Taylora pokouší Hegel, inspirován Hölderlinem, Fichtem a Schellingem, sjednotit přeložením subjektivity do základu světa. Svět je sebeuskutečněním ducha a zároveň nutnou podmínkou toho, aby duch sám sebe mohl poznat. Duch se musí stát tělem a

¹⁹⁹ Schnädelbach, Hegels praktische Philosophie 2000, str. 333nn.

²⁰⁰ Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830) 1992, § 483.

²⁰¹ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts 1995, § 4. České citace vychází z překladu Vladimíra Špalka (Praha: Academia, 1992).

²⁰² Taylor 1983, str. 24 – 80.

²⁰³ Kant, Kritik der praktischen Vernunft 2003, str. 164 (122).

sám sebe učinit objektem. Příroda je protikladem (jinobytím) ducha, přesto ale zároveň duch stojí v jejím základu a skrze ni působí. K vědomí sebe sama však dospívá duch až skrze člověka, konečného (protože existujícího pouze v podmínkách prostoru a času) ducha a konečný subjekt. Ve výtvořech člověka jakožto duchovní (myslící) bytosti, tedy v lidské kultuře, získává duch svoji skutečnost (aniž by ovšem byl s lidským duchem totožný), je sám sobě předmětem a sám sebe poznává. V lidských dějinách spěje duch ke stále dokonalejšímu sebepoznání, sebevyjádření, svobodě. Stejně tak i člověk, který sám sebe poznává jako zprostředkovatele ducha, získává takto stále větší svobodu.²⁰⁴ Je důležité, že v Hegelově chápání jednota neznamená potlačení jednotlivých prvků, ale naopak jejich samostatné rozvinutí (ač zároveň ne jejich absolutní kladení): identita je identitou identity a neidentity.²⁰⁵

V Hegelově systému není možno vést dělicí čáru mezi filosofií politickou, filosofií morální a filosofií dějin, neboť všechny spějí ke společnému cíli, uskutečnění svobody. Chápány jako jeden celek jsou ve všech Hegelových dílech zabývajících se touto oblastí: v systematickém ohledu tedy především v Encyklopedii filosofických věd a v Základech filosofie práva, z pohledu dějin potom v přednáškách o filosofii dějin.

3.1.2 Základní rysy

„Hegelova praktická filosofie je ve své podstatě filosofií politickou a jeho politická filosofie je filosofií státu.“²⁰⁶

Pro Hegela je stejně jako pro Kanta praktická, příp. politická filosofie především filosofií svobody. Pro oba není svoboda libovůlí člověka činit si, co chce ve smyslu následování instinktů a uspokojování potřeb, neboť zde by se člověk neodlišoval od zvířete a podléhal tak pouze zákonům přírody,²⁰⁷ ale je možná až v oblasti, která je člověku na rozdíl od zvířete vlastní, tedy v oblasti rozumu a jeho zákonů. Člověk je svobodný tehdy, je-li při svém jednání veden obecnými zákony, které si sám dává. Zároveň však Hegel Kanta kritizuje. Člověk nemá k těmto obecným zákonům bezprostřední přístup. Kantovo hledisko je jednostranné, čistě formální, oddělené od vší skutečnosti.²⁰⁸ Jediným Kantovým kriteriem pro posuzování jednání je, jak se Hegel domnívá, formální souhlas maximy vůle se sebou samou, tedy nepřítomnost rozporu. Takto pak může být ospravedlněno každé jednání.²⁰⁹ Je tedy nutno najít způsob, jak dát tomuto formálnímu zákonu obsah,

²⁰⁴ Taylor 1983, str. 133.

²⁰⁵ Stejně tak nekonečné musí zahrnovat konečné – v opačném případě by bylo nekonečné omezeno konečným, což je rozpor. „Duch musí být pojat jako jednota konečnosti a nekonečnosti; kde jsou obě odděleny, panuje nekonečnost založená na rozvažování.“ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* 1996, str. 85.

²⁰⁶ Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie* 2000, 341.

²⁰⁷ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* 1995, § 15 pozn.

²⁰⁸ Tamtéž, § 135. Podle Hegela není žádný rozpor ve větě „není žádné vlastnictví“, která by byla výsledkem zvažování, zda mohu učinit obecným zákonem maximu, podle níž krást je možné, stejně tak jako není rozpor ve větě, že na zemi nežijí žádní lidé, pokud se rozhodnu vraždit.

²⁰⁹ Herber Schnädelbach upozorňuje, že Hegelova námitka formalismu je nepochopením Kantova záměru: nejde o neexistenci logického rozporu, nýbrž o rozpor ve vůli jednajícího. Nemohu dost dobře chtít krást, a tak si přivlastňovat cizí věci, a zároveň chtít zachovat vlastnictví. (Schnädelbach,

kteřý by byl zároveň obecný i konkrétní. Svoboda se podle Hegela může stát skutečnou až tehdy, není-li omezena pouze na nitro jednotlivce, ale získává-li zároveň „vnější jsoucno“.²¹⁰ Je třeba, aby svoboda našla své vyjádření v dějinách, tedy v jí odpovídajících mravech, právním řádu, institucích.

Kant konstruuje v *Metafyzice mravů* svůj stát jako ideu, k níž rozum dospívá a priori pouze na základě formálních zákonů. Vztah ke konkrétním státům jako dějinným útvarům je v jeho případě poněkud problematický. Hegel hranici mezi světem idejí a světem jevů překračuje: stát jako idea získává nutně v dějinách své jsoucno. Jednotlivé státy jsou tak postupným, k dokonalosti spějícím ztělesněním této ideje (více viz níže odd. 3.2 a odd. 3.3.1)

Pojmu „stát“ rozumí Hegel značně široce. Každý stát je vyjádřením „ducha lidu/národa“ („Volksgeist“; pojem národ nepoužívá Hegel ještě ve smyslu, který později získal v nacionalistické ideologii), který v sobě zahrnuje jak přírodní podmínky (do jisté míry), tak všechny výtvoř lidského ducha jako jsou náboženství, zákony, jazyk, mravy, umění, vztahy k jiným národům apod.²¹¹ Stát, který odpovídá rozumu, je výsledkem dlouhého dějinného vývoje (více viz níže odd. 3.2). Teprve takový stát, v němž se plně uskutečňuje lidství člověka, který nepotlačuje zvláštnost jednotlivce a zároveň jí zasazuje do její souvislosti s celkem, je dokonalým ztělesněním svobody. Tento stát je skrze své občany „chtěnou a vědomou jednotou“,²¹² ztělesněním absolutna.

Svoji plně samostatnosti dosahuje každý jednatel až v takovémto státě – jen vůči němu se stává dokonalým, ač konečným subjektem a získává úplné vědomí sebe sama.²¹³ Vůči obecnému, které stát ztělesňuje, se jednatelci poznávají jakožto jednatelci. Teprve protiklad a zároveň jednota jednatelce a státu činí ze státu „konkrétní celek.“²¹⁴ V takové státě získává jednatelce svoji důstojnost, neboť skrze

Hegels praktische Philosophie 2000, str. 66.) Podle Lottenbacha a Tenenbauma je však Hegelova námitka pro některé formy Kantova kategorického imperativu platná (ne pro ty, které zakazují používat druhého jako pouhý prostředek). Je možné, abych učinila zásadou svého jednání maximu, že budu krásť za účelem zrušení institutu vlastnictví nebo vražditi za účelem vyhubení lidstva (Lottenbach a Tenenbaum 1995).

²¹⁰ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* 1995, § 142.

²¹¹ Srov. např. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* 1996, str. 43. (Toto vydání vychází ze zápisů Hegelových posluchačů Griesheima, Hotha a Kehlera z přednášek o filosofii dějin z let 1822/23.)

²¹² Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* 1996, str. 75.

²¹³ Tamtéž.

²¹⁴ Tamtéž, str. 76.

něj jako rozumnou bytost duch poznává sám sebe a člověk se tak podílí na „slávě Boží“.²¹⁵

Na základě svého pojetí státu jako „konkrétního celku“ kritizuje Hegel liberální přístup ke státu jako instituci sloužící pouze k ochraně soukromých zájmů jednotlivců. Takový stát nazývá „vnější“ neboli „nouzový a na rozvažování založený stát“ (Not- und Verstandesstaat²¹⁶).²¹⁷ Pro Hegela je nemyslitelný antropologický i sociální atomismus. Jednotlivec jako tělesná bytost je součástí přírody a se svým okolím komunikuje (příroda skrze něj přichází k duchu), aby se mohl stát bytostí duchovní, tedy skutečně člověkem, musí být zároveň součástí společnosti. Jen skrze ni a její výtvoř přichází sám k sobě. Každé dítě je pouze „možností člověka“, plně se jím stává až skrze výchovu a vzdělání (Bildung).²¹⁸ Jednotlivci jako lidské bytosti tedy nepředcházejí stát (společnost či kulturu), ale teprve skrze něj získávají „své bytí“.²¹⁹ Z tohoto důvodu také stát nemůže být založen na smlouvě, neboť ta předpokládá jednotlivce jako právní subjekty, jimiž jsou však teprve ve státě. Vedle toho jednotlivé zvláštní vůle, které sledují pouze své zájmy, se nemohou stát základem pro obecné instituce, stejně jako se soukromé právo nemůže stát základem práva veřejného. Spojením náhodných zvláštních vůlí nemohou vzniknout skutečně obecné zákony (jak bylo jasné již Rousseauovi a Kantovi), ty je třeba hledat pomocí rozumu. Stát není prostředkem pro uspokojení účelů jednotlivce, nýbrž sám je účelem (přičemž ovšem ani jednotlivce neoznačuje Hegel za prostředek; říká naopak, že mluvit v souvislosti se vztahem státu a jednotlivce o vztahu prostředku a účelu není případné).²²⁰

3.1.3 Hegel a pruský stát

Pověst Hegela jako filosofa pruského státu a restaurace založil již v roce 1857 Rudolf Haym.²²¹ Jako základ pro toto tvrzení mu sloužila především Hegelova problematická předmluva k *Základům filosofie práva* a její známá věta „Co je rozumné, to je skutečné; a co je skutečné, to je rozumné“ (více viz níže odd. 3.3.1).

²¹⁵ Tamtéž, str. 59.

²¹⁶ Rozvažování (Verstand) je pro Hegela tak jako pro Kanta mohutností lidského ducha, která rozděluje a třídí, zatímco rozum (Vernunft) sjednocuje. Rozum v sobě nutně zahrnuje i rozvažování, celek je jednota skládající se z částí. Filosofie, která není schopna sjednocovat a vidět vnitřní souvislost mezi protiklady, zůstává pouze na úrovni rozvažování a skutečnou filosofií není. Srov. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* 1980, Vorrede.

²¹⁷ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* 1995, § 183.

²¹⁸ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* 1996, str. 31.

²¹⁹ Tamtéž, str. 73.

²²⁰ Tamtéž.

²²¹ Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie* 2000, str. 171.

Po druhé světové válce je Hegel této pověsti postupně zbavován zásluhou autorů jako Joachim Ritter či Karl-Hans Iting. Hegelova politicko-filosofická díla jsou opět zasazena do celku jeho filosofie a zároveň srovnána se skutečnou podobou pruského státu v jeho době. Hegelem popisovaný stát je konstituční monarchií s institučně zajištěnou dělbou moci (jakkoli odlišnou od „klasických“ teorií), přičemž o takovém uspořádání státu je možno v Prusku mluvit až po roce 1848. Do Berlína je Hegel povolán i přes odpor konzervativních kruhů a tam je pro svoje učení o státu vystaven útokům některých konzervativních státních teoretiků.²²² V Základech filosofie práva (§ 258 pozn.) zároveň ostře vystupuje proti Carlu von Hallerovi, který ve své knize Restaurace vědy o státě požaduje návrat k německým poměrům před napoleonskými válkami. Nadto po Hegelově smrti je to právě pruský král, který na berlínskou univerzitu povolává Schellinga, aby vymýtil „dračí setbu“ hegelianismu.²²³

Karl-Hans Iting přišel na základě srovnání Základů filosofie práva (1821) a záznamů Hegelových přednášek o filosofii práva z let (zvláště pak z let 1822/23 a 1823/24) s tezí o „esoterickém“ a „exoterickém“ Hegelovi. Zatímco v tištěném díle musel být Hegel opatrnější, mohl si při přednáškách dovolit být otevřenější.²²⁴ Tato teze však obecně přijímána není.²²⁵

Na základě Hegelových dopisů je patrné, že Hegel musel mít Základy filosofie práva dokončeny ještě před povoláním do Berlína (nebyly tedy psány na „zakázku“ pruského krále). S vydáním však vzhledem k nepříznivým politickým poměrům po Karlovarských usneseních z roku 1819, které nastavily kurz tvrdé restaurační politiky, váhal.²²⁶ Podle Herberta Schnädelbacha je třeba problematickou předmluvu, v níž Hegel mimo jiné značně bezohledně vystupuje proti J. F. Friesovi, intelektuálovi majícímu blízko k německým buršáckým spolkům, který však byl v době vydání Základů filosofie práva již na základě politických opatření zbaven profesorského místa a trestně stíhán, vnímat ve srovnání s dalším obsahem tohoto díla jako dobový filosoficko-politický pamflet, jímž se ne příliš statečný Hegel snaží zajistit vůči případným útokům.²²⁷

3.1.4 Prameny Hegelovy politické filosofie

Nejucelenější přehled zralé Hegelovy politické filosofie představují Základy filosofie práva (Grundlinien der Philosophie des Rechts) z roku 1821 (Berlín), které

²²² Schnädelbach, Hegel zur Einführung 2001, 124n.

²²³ Tamtéž.

²²⁴ Hoppe 2005, str. 8.

²²⁵ Srov. např. Siep, Vernunftrecht und Rechtsgeschichte 1997, str. 1n.

²²⁶ Schnädelbach, Hegels praktische Philosophie 2000, str. 169nn.

²²⁷ Tamtéž, str. 327nn.

Hegel koncipoval jako učebnici pro své posluchače, v níž si podle svých slov klade za cíl podrobněji rozvést „základní pojmy filosofie práva“, které jsou obsaženy v Encyklopedii filosofických věd (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften; poprvé vydána v roce 1817 za Hegelova působení v Heidelbergu, třetí vydání v roce 1830).

Politická filosofie pevnou součástí Hegelova filosofického systému, a to již od jeho raných „theologických“ spisů.²²⁸ V roce 1802 vychází v Kritickém časopise filosofie pojednání O způsobech vědeckého traktování přirozeného práva, jeho místě v praktické filosofii a jeho vztahu k pozitivní právní vědě (Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften). Z téhož roku se zachoval rukopis nedokončeného spisu, jemuž dal Hegelův první životopisec Karl Rosenkranz název Systém mravnosti (System der Sittlichkeit). Na konci svého života se Hegel ve spise O anglické Reform bill (Über die englische Reformbill; 1831) vyjadřuje k reformě anglického volebního práva. Až do roku 1893 zůstal nevydán rukopis z let 1801-1802 Německá ústava (Die Verfassung Deutschlands).²²⁹ Oddíly vztahující se k politické filosofii lze nalézt také ve Fenomenologii ducha (Phenomenologie des Geistes) z roku 1807 (kapitola pojednávající o duchu).

Hegel o filosofii práva pravidelně přednášel (v Heidelbergu a Berlíně mezi lety 1817 – 1834), kritická vydání záznamů těchto přednášek vycházejí od druhé poloviny 20. století.²³⁰ Důležité rozšíření posledního oddílu Základů filosofie práva o světových dějinách představují Hegelovy přednášky o filosofii dějin.²³¹ Základy filosofie práva bývají někdy vydávány spolu s dodatky Hegelova žáka Eduarda Ganse, kterými na základě záznamů z Hegelových přednášek rozšířil svoje vydání tohoto díla z roku 1834 (český překlad na tento fakt bohužel neupozorňuje). K těmto dodatkům bude v této práci přihlíženo.

²²⁸ K zárodku Hegelovy politické filosofie v těchto spisech viz Smith 1991, str. 17 – 56.

²²⁹ Kapitola z tohoto spisu nazvanou „Pojem státu“ byla do češtiny přeložena Jiřím Chotašem (Filosofický časopis, 2/2003(51), str. 317-326).

²³⁰ K jednotlivým vydáním viz např. vydavatelům úvod k přednáškám z roku 1821/22 z nakladatelství Suhrkamp (Hoppe 2005, str. 18nn).

²³¹ Tak jako v případě přednášek o filosofii práva se i zde dochovalo více záznamů různých žáků z různých let, kdy Hegel o filosofii dějin přednášel. Nakladatelství Suhrkamp ve svých sebraných spisech vydalo pod názvem Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (1970) text složený na základě záznamů Hegelových přednášek z let 1832-45 (editoři Eva Modenhauer a Karl Markus Michel), zatímco nakladatelství Mainer přináší v sebraných spisech pod názvem Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte text přednášek z roku 1822/23 podle záznamů Griesheima, Hotha a Kehlera.

3.2 Proměny vztahu jednotlivce a státu v Hegelově filosofii dějin

Stát, který Hegel popisuje v Základech filosofie práva a který je podle jeho mínění vyváženým vztahem práva jednotlivce na partikularitu i jeho zakotvení v obecné mravnosti, je výsledkem dlouhého vývoje, v němž se jednotlivé prvky osamostatňují, staví do vzájemného protikladu, procházejí proměnou a aniž by byly zrušeny, smiřují. Celek není v Hegelově pojetí bezprostřední jednota, ale teprve k sobě vztažená diferencovaná členitost.

Němečtí romantikové viděli ideál mravního života jednotlivce, svobodného a zároveň pevně založeného ve společenství, v řecké polis.²³² Tuto pozici Hegel přejímá ve svých zralých spisech jen do jisté míry. Antická obec je pro něj pouze jedním ze stupňů ve vývoji státu – stupněm, který musí být překonán, neboť v polis sice žijí jednotlivci a obec v harmonii, nicméně nereflexivně a nesamostatně.

3.2.1 Řecká polis

Na rozdíl od orientálních říší, které neznaly princip subjektivity, vystupuje v řecké polis jedinec již jako samostatná osobnost, nicméně ještě v bezprostřední jednotě se svojí obcí. Přírozenou formou vlády je přímá demokracie. Ta je však možná pouze proto, že je omezena na malé množství jednotlivců. Řecké obce jsou nevelké a homogenní, z vlády (a tedy i podílu na svobodě) jsou navíc vyloučeni otroci, kteří zajišťují hmotné blaho obce. Obecnosti ještě není dosaženo, obce vůči sobě navzájem vystupují ve své partikularitě a jedinečnosti.

Podle Fenomenologie ducha²³³ je v řecké polis jedinec integrován do mravního celku určitého společenství dvěma způsoby: v rodině a v obci. Rodina má kořeny své jednoty v přírodních/přírodních vztazích (je „přírodně mravním společenstvím“²³⁴) a vládne jí „božský zákon“, který je zosobněn a chráněn ženou. Vztahy jednotlivců v rodině jsou založeny na vzájemné solidaritě a péči. Naproti tomu v obci vládne zákon „lidský“, který je ztělesněn mužem, a jednotlivci v ní již vystupují samostatně, i když ještě v jednotě s ní. Rodina i obec spolu tvoří harmonický vztah, který ovšem musí být v zájmu osamostatnění individua překonán. Zákon božský a lidský se dostávají do vzájemného protikladu, přičemž výraz tohoto konfliktu nachází Hegel v Sofoklově Antigoně. Antígona i Kreón se každý jednostranně ztotožňují buď se zákonem božským či lidským a zákon druhý se pro ně stává nepodstatným. Tak se ovšem proti tomuto druhému zákonu provinují a jsou zničeni osudem (to, co je potkává, vnímají jako osud proto, že nejsou schopni nahlédnout, že jsou zničeni právě kvůli své jednostrannosti). V řecké tragédii sice vítězí zákon lidský nad božským, nicméně v dalším vývoji se ženství mstí tím, že „intrikou proměňuje obecný účel vlády v účel soukromý“ a

²³² Taylor 1983, str. 47.

²³³ Hegel, *Phänomenologie des Geistes* 1980, 240nn. České citace *Fenomenologie ducha* jsou převzaty z překladu Jana Patočky (Praha: Československá akademie věd, 1960)

²³⁴ Hegel, *Phänomenologie des Geistes* 1980, str. 243.

mění stát díky matkám, manželkám a milenkám panovníků ve „vlastnictví a okrasu rodiny“.²³⁵ Jednoduchá mravnost řeckého státu se rozpadá a s ní zaniká i řecká polis.

Konflikt mezi obecnými mravy řecké obce, které jsou však ve vztahu k obcím jiným pouhou jednotlivostí, a nárokem jednotlivce spojeném naopak s obecností rozumu, je nejvýrazněji ztělesněn v postavě Sokratově.²³⁶ Sokrates je „vynálezcem morality“, který oproti jednoduché mravnosti obce staví všeobecnost myšlení. Tím ovšem, ač mu jde o opak, základy athénskému státu podkopává a je jím proto nutně odsouzen. Jako dobrý občan se rozsudku podřizuje. V Sokratovi přichází ke slovu „vyšší princip“, kdy je od sebe oddělena skutečnost a myšlenka a je překonána partikularita jednotlivých řeckých obcí. Jeho poprava je z hlediska mravnosti řecké polis nutná, přestože jeho postoj zároveň vyrůstá z řeckého ducha. V tom spočívá tragika jeho osudu.

3.2.2 Římská říše a právní stav

Bezprostřední mravnost řecké polis, v níž se jedinec ztotožňuje se zájmy své obce, je vystřídána prázdnotou všeobecností římského práva. Římská říše je pro Hegela ztělesněním takového státu, v němž je jeho funkce omezena pouze na ochranu soukromého právního řádu.²³⁷ Jednotlivci (nicméně pouze jako otcové rodin, ne všichni) se stávají vzájemně si rovnými právními osobami, které vůči vnější realitě zaujímají pozici vlastníka. Rovnost a všeobecnost zde však znamená naprostou nahodilost obsahu a atomickou izolovanost jedinců („nazvati individuum ‚vy osobo‘ je výraz pohrdání“²³⁸).

Díky této všeobecnosti jsou Římané schopni sjednotit rozličné národy v jednu světovou říši. Stát i rodina nicméně přestávají být následkem atomismu jednotlivců mravním celkem. Rodina včetně manželky se stává soukromým vlastnictvím otce rodiny (ženský princip zde tak nedochází svého práva).²³⁹ Ve státě je všechna vláda shromážděna do rukou jedince, který svoji moc udržuje násilím. Jednotlivci sledující na straně jedné pouze své sobecké zájmy a na straně druhé podléhající svévolnému tyranství císaře se nemohou se státem sjednotit. „Nebot' jeho [tj. světápána] moc není jednotnost ducha, v níž by tyto osoby práva poznávaly své sebevědomí; jako osoby práva jsou naopak pro sebe a vylučují druhé ze souvislosti následkem absolutní nepružnosti své bodovosti.“²⁴⁰ Prázdna všeobecnost římského práva je výrazem odcizení jedince: „Když se tak v právní osobnosti uplatňuje

²³⁵ Tamtéž, str. 259.

²³⁶ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte 1986, str. 328nn.

²³⁷ Siep, Der Weg der Phänomenologie des Geistes 2000, str. 187.

²³⁸ Hegel, Phänomenologie des Geistes 1980, str. 262.

²³⁹ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte 1986, str. 384.

²⁴⁰ Hegel, Phänomenologie des Geistes 1980, str. 263.

obsah, který je jí cizí, ... činí právní osobnost naopak zkušenost, že je bez substance.²⁴¹

3.2.3 Křesťanství a germánská říše

Na půdě upadající se Římské říše se rodí křesťanství.²⁴² Zatímco v židovství vystupuje duch od světa naprosto oddělen, je v postavě Ježíše Krista sjednocen nekonečný a konečný subjekt. Člověk takto získává podíl na absolutnu, božský duch se uskutečňuje v duchu lidském. Celé další dějiny jsou pouze dějinami rozvoje tohoto principu jednoty. Kristus umírá a vrací se k Otcí, v Duchu však oživuje křesťanský sbor.

S křesťanstvím vstupuje do dějin princip subjektivity, niternosti a svobody každého jednotlivce. „Poslušnost vůči světskému pořádku, vůči světské vládě, musí být nyní zprostředkována s individuálním, subjektivním účelem, a to tak, že jak soukromý zájem jednotlivce, partikulární vnitřní vůle, tak zájem vyšší, duchovní, obdrží ve světské vládě svoji přednost a svoje uspokojení.“²⁴³ Stát se musí stát ztělesněním rozumnosti.

Než se však takový stát může stát skutečností, je třeba ještě dalšího dějinného vývoje. Sjednocení, které se událo bezprostředně v jednom konkrétním člověku, musí získat svoji zprostředkovanou všeobecnou vnější realitu. Na troskách Římské říše vyrůstají germánské státy, jejichž úkolem je učinit svobodu skutečnou. Divoká nezávislost germánských kmenů je postupně jak vnějším podrobením, tak vzděláním a výchovou proměněna a sjednocena se svobodou vnitřní. V tomto procesu hraje důležitou roli reformace.²⁴⁴ Vnějškovost katolicismu, zprostředkovatelská funkce církve, rozdvojení a vzájemný boj světské a církevní moci jsou vystřídány skutečnou niterností. Jednota božského a lidského může být plně uskutečněna ve státě založeném na rozumu, s nímž se jednotlivci jako rozumné bytosti mohou ztotožnit. Vývojem směrem ke stále větší rozumnosti a obecnosti prochází zároveň i stát a jeho instituce.

3.2.4 Osvícenství a francouzská revoluce

V osvícenství docházejí lidé ke skutečnému sjednocení se světem.²⁴⁵ Skrze rozum poznávají ducha jako základ vši skutečnosti (ten již není od světa oddělen). Jejich vztah k přírodě je určován vědou, jež v přírodě hledá obecné zákony, tedy

²⁴¹ Tamtéž.

²⁴² Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte 1986, str. 385nn.

²⁴³ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte 1996, str. 435.

²⁴⁴ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte 1986, str. 492nn.

²⁴⁵ Tamtéž, str. 520nn.

projevy ducha. Také právo a mravnost jsou chápány jako pramenící z vůle člověka. Nejprve je tato vůle ještě určována cizími obsahy (sklony, pudy, žádostmi), opravdu svobodnou se stává tehdy, když je určována sebou samou (více viz odd. 3.3.2).

Osvícenství se však pohybuje nejprve na úrovni pouhého rozvažování (Verstand). Zvláště ve své francouzské podobě se staví do ostrého protikladu k teologii a náboženství a není tedy schopno spojit mnohost jednotlivých konečných obsahů v jednotu. Jinak je tomu ovšem v osvícenství německém, které své teologické kořeny nezamítlo, nýbrž proměnilo a integrovalo. To bylo možné proto, že na rozdíl od katolické Francie došlo v Německu díky reformaci k prosazení principu subjektivity a ke smíření svědomí jednotlivce s vnější právní a mravní realitou.

Na úrovni rozvažování však není možná skutečná jednota: jednotlivé momenty celku jsou kladeny jako absolutní a vše ostatní ničí. Z pozice člověka je svět nahlížen pouze z hlediska užitečnosti.²⁴⁶ Věci tak mají hodnotu pouze ve vztahu k němu, ne samy o sobě. Svět se stává polem pro působení vůle, a to sjednocené, obecné vůle, která překonává protichůdné a pouze své zájmy sledující vůle jednotlivců, na níž se zároveň vůle každého jednotlivce přímo podílí (srov. Rousseau). „Tím je dán duch jakožto absolutní svoboda; je to sebevědomí, které se chápe tak, že jeho jistota o sobě samém je bytostí všech duchovních mas reálného a nadmyslného světa, či naopak že bytost a skutečnost je věděním o sobě.“²⁴⁷ Obecná vůle je poznávána jako základ právní a morální reality. V této dosud nerozlišené, nerozčleněné a prázdné obecné vůli, která ničí vše dané (všechny ji předcházející sociální pořádky i hodnoty), však také zaniká jakákoli individualita, což se v nejextrémnější podobě projevuje v teroru jakobínské diktatury.

V naprosté homogenitě a totalitě státní moci se jednotlivci stávají pouze prázdnou negací sebe sama:

„Jediné dílo a čin všeobecné svobody je proto smrt, a to taková smrt, která nemá žádný vnitřní rozsah a vyplnění; neboť co je popíráno, je nevyplněný bod absolutně svobodné osoby; je to tedy nechladnější, nejbanálnější smrt, která nemá větší význam, než když se rozkrojí hlávka zelí nebo spolknou doušek vody.“²⁴⁸

Člověk přestal být člověkem, jeho smrt je naprosto bezvýznamná. Díky nerozčleněnosti státní moci se vlády ujímají jednotlivé frakce, které se vydávají za obecnou vůli a vůči níž jsou jednotlivci bezbranní. Není žádných pevných měřítek.

²⁴⁶ Hegel, *Phänomenologie des Geistes* 1980, str. 311nn.

²⁴⁷ Tamtéž, str. 317.

²⁴⁸ Tamtéž, str. 320.

Ne již skutečná vina, ale pouhé podezření stačí k odsouzení. Totalitní stát a jeho praktiky se od údajného inspirátora totalit 20. století dočkávají ostrého odsouzení.²⁴⁹

Jakkoli však byly závěrečné projevy francouzské revoluce zničující, přesto ji Hegel pojímá jako světodějnou událost nutnou pro vývoj svobody.

Teprve vnitřně členěný stát, založený sice na obecné vůli (tedy rozumu), v němž ovšem tato vůle získává obsah a není vůle zvláštní, je ztělesněním svobody, k níž se rozum jakožto sebe samu určující vůle v dějinách propracovává. Takový stát je opět mravním celkem, ne však již vůči jednotlivci bezprostředním jako v Řecku, ale reflektovaným. V něm nachází člověk uskutečnění téhož ducha, na němž má on sám podíl. S takovým státem se jeho občané mohou ztotožnit, neboť v něm právě jako jednotlivci vědomě vytváří obecné. Principy uspořádání tohoto státu popisuje Hegel v Základech filosofie práva.

3.3 Základy filosofie práva

3.3.1 Předmluva

Jak poznamenává Ludwig Siep, učinil málokdy některý velký filosof svému dílu takovou „medvědí službu“ jako Hegel své právní filosofii svou dobově vztaženou polemikou v předmluvě Základů filosofie práva.²⁵⁰ V ní Hegel nejen kritizuje své odpůrce (jmenovitě Jakoba Friedricha Frieše – viz oddíl 3.1.3), což je běžné a přijatelné, nýbrž také schvaluje státní zásah vůči těm, kdo svým „filosofováním“ podkopávají základy státu (a to zrovna v době, kdy na základě Karlovarských usnesení pruský stát sáhl k represivním opatřením vůči některým intelektuálům, což se dotklo právě i Frieše): „Ještě méně se lze divit tomu, že vlády konečně obrátily svoji pozornost na takové filosofování, protože tak jako tak u nás filosofie neexistuje, jako třeba u Řeků, jako soukromé umění, nýbrž má veřejnou funkci, týkající se publika, především nebo jen ve službě státu.“²⁵¹

Hegel si podle své předmluvy klade za úkol pojednat oblast práva a státu z pohledu filosofie. Postosvícenský člověk nepohlíží již na „právo, mravnost a stát“ jako na něco pouze daného, ale vyžaduje jejich ospravedlnění na základě rozumu, a to je právě úkolem filosofie. Filosofie hodná toho jména je však možná pouze na úrovni rozumu (Vernunft), tedy jako „spekulativní způsob poznání“, jen ten je

²⁴⁹ Stejně tak v raném spise Rozdíl mezi Fichtovým a Schellingovým systémem filosofie kritizuje Hegel Fichtem konstruovaný stát rozsáhlé kontroly občanů a plánovaného hospodářství.

²⁵⁰ Siep, Vernunftrecht und Rechtsgeschichte 1997, str. 5.

²⁵¹ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts 1995, Vorrede, str. 11.

schopen nalézt řád ve světě přírodním a duchovním, spojit protiklady v jeden vnitřně rozčleněný celek a dosáhnout tak poznání absolutna. Myšlení, které setrvává na zvláštních míněních a „za svobodné je považováno jen tehdy, když se odchyluje od toho, co je obecně uznávané a platné“, pravou filosofií není.²⁵²

Mravní svět je výtvořem rozumu, a proto je také pouze skrze rozum přístupný. Snažit se založit učení o státu na čemkoli jiném je nemožné a nebezpečné:

„To je hlavním smyslem této mělkosti, totiž založit vědu ne na rozvoji myšlenky a pojmu, ale na bezprostředním vněmu a náhodné představě, stejně jako nechat bohaté vnitřní členění mravnosti, jímž je stát, architektoniku jeho rozumnosti, která prostřednictvím rozlišení okruhů veřejného života a jejich oprávnění a prostřednictvím přísnosti míry, ve které se drží každý pilíř, oblouk a každá vzpěra, umožňuje vyvinout sílu z celku harmonie jeho částí – tedy nechat tuto vytvořenou stavbu splynout v kaši ‚srdce, přátelství a nadšení‘.“²⁵³

Základem identifikace občana se státem i základem tvorby institucí je rozum, ne iracionalita (ať už v podobě národnostního nacionalismu či jině). To, že mravní svět je výtvořem rozumu ovšem také znamená, že na stávající lidské instituce nelze pohlížet jako na nerozumné. Duchovní universum není „opuštěné Bohem“, to, co je pravdivé, se nenachází „mimo mravní svět“.²⁵⁴ Neboť „co je rozumné, je skutečné; a co je skutečné, je rozumné.“²⁵⁵

Tato věta vyvolala polemiky už za Hegelova života. V přímé reakci na ně vysvětluje Hegel v § 6 přepracovaného vydání Encyklopedie (z r. 1827), že za to, co je skutečné, není možné považovat „každou náhodu, omyl, zlo, pokřivenou a pomíjivou existenci“. Pojem „skutečnost“ je v jeho filosofickém systému třeba odlišovat od pojmu „jsoucná (Dasein), existence (Existenz) a dalších podobných určení“.²⁵⁶ Pokud by však existujícímu světu byla upřena jakákoli rozumnost, znamenalo by to, že ideje by byly považovány za pouhé chiméry a filosofie by „byla systémem takovýchto přeludů“.²⁵⁷

To, co si Hegel klade v Základech filosofie práva za cíl, nicméně není „zkonstruovat stát, jaký má být“ (jako to činí Kantovo učení o státu), nýbrž „pochopit a ukázat stát jako něco v sobě rozumného“. „Úkolem filosofie je pochopit to, co je, neboť to, co je, je rozumné.“²⁵⁸ Každý filosof je pouze synem své doby (a filosofie „svou dobou uchopenou v myšlenkách“) a není schopen nahlížet na svět z nadčasové perspektivy. Může se dívat pouze dozadu, neboť „Minervina sova začíná

²⁵² Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts 1995, Vorrede, str. 6.

²⁵³ Tamtéž, Vorrede, str. 9.

²⁵⁴ Tamtéž, Vorrede, str. 7.

²⁵⁵ Tamtéž, Vorrede, str. 14.

²⁵⁶ Srov. také poznámku k § 1 Základů filosofie práva.

²⁵⁷ Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830) 1992, str. 45.

²⁵⁸ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts 1995, Vorrede, str. 16.

létat teprve za soumraku“. Každý pojem nutně vykazuje dějiny a „teprve ve zralosti skutečnosti se proti reálnu objevuje ideálně.“²⁵⁹

3.3.2 Úvod

V úvodních paragrafech svého „právního kompendia“ se Hegel věnuje základním pojmům i metodě své právní filosofie. Vzhledem k tomu, že Základy filosofie práva mají sloužit jako rozšíření oddílu o objektivním duchu z Encyklopedie, odkazuje Hegel, co se metody i systematického zařazení právní filosofie týče, na toto dílo.

V Encyklopedii následuje pojednání o objektivním duchu oddíl o duchu subjektivním (příčemž oba ještě s oddílem o duchu absolutním spadají do filosofie ducha). Hegel nejprve sleduje vývoj pojmu ducha v individuálním životě. Ten se postupně uvolňuje ze svého zanoření do přírody a na konci pojednání o subjektivním duchu stojí jako svobodný duch připraven k tvorbě svého vlastního světa, skrze nějž se sám může poznat. Svobodný duch jakožto svobodná vůle v sobě sjednocuje teoretický a praktický rozum, je myslící vůlí i chtějícím myšlením, jako svobodný má za předmět svého chtění sama sebe. Každý člověk je jakožto člověk, tedy nezávisle na svém původu, svobodný (jeho „bytností, účelem i předmětem“ je svoboda), nicméně během větší části dějinného vývoje i v mnoha částech nynějšího světa tato svoboda nebyla uskutečněna a člověk o ní tedy neví. Idea svobody vstoupila do světa teprve s křesťanstvím, podle nějž má „individuum jako takové nekonečnou hodnotu“. Na konci oddílu o subjektivním duchu je však svoboda pouhým pojmem, „principem ducha a srdce“, který se musí stát předmětem, musí se teprve vyvinout v „právní, mravní a náboženskou, stejně jako vědeckou skutečnost“.²⁶⁰

Mluví-li se v Encyklopedii (a tak i v Základech filosofie práva) o „vývoji“, jedná se v prvé řadě ne o vývoj historický, ale logický (ve smyslu Hegelovy logiky). Hlavní hnací silou tohoto vývoje myšlení je protiklad, určitá negace. Každé určení je negací, neboť určit, co něco je, znamená zároveň určit i to, co to není. Čím něco je, je pouze v protikladu k něčemu jinému, tedy ve vztahu k tomuto jinému. Sledovat vývoj pojmu znamená sledovat vývoj těchto navzájem se omezujících určení. Tento vývoj je ovšem možný pouze na společném základě, kterým je identita protikladných určení, tedy identita identity i neidentity. Tato identita neznamená zrušení tohoto protikladu, nýbrž naopak jeho umožnění. Z toho je zároveň jasné, že poznání je možné pouze jako systém.²⁶¹ Vývoj každého pojmu v sobě zahrnuje moment obecnosti (allgemeinheit), zvláštnosti (Besonderheit) a jedinečnosti (Einzelheit). Poslední jmenovaný moment v sobě oba předchozí momenty sjednocuje (jedinečné, neboli konkrétní znamená největší bohatství obsahu a zároveň i pravou obecnost). Jednotou subjektivní stránky pojmu a jeho předmětu (tedy stránky objektivní), je idea (takto je např. idea práva pojmem práva a jeho uskutečněním, „Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande“²⁶²).

²⁵⁹ Tamtéž, Vorrede, str. 17n.

²⁶⁰ Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830) 1992, § 481nn.

²⁶¹ Hackenesch 2000, str. 92nn.

²⁶² Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts 1995, § 1.

Základy filosofie práva, stejně jako oddíl o objektivním duchu v Encyklopedii, sledují vývoj pojmu svobodné vůle (§ 33). Podle Hegela je vůle myslitelná pouze jako svobodná – vůle je myslící chtění (§ 4 pozn.). Skrze vůli jako „zvláštní způsob myšlení“ se duch sám „přesazuje do jsoucna“. Zvíře je puženo instinktem a nemyslí přitom, nemá vůli, zatímco u člověka jakožto myslícího tvora je každé jeho jednání (ať už je motiv jakýkoli), vždy spoluurčeno jeho rozumem (§ 4 dodatek; pro bližší určení této své premisy odkazuje Hegel na oddíl o vývoji subjektivního ducha v Encyklopedii).

Vůle se skládá z následujících momentů: Prvním momentem vůle je „prvek čisté neurčenosti“ (§ 5). „Já“ je schopno vztahovat se přímo k sobě a odpoutat se od každého daného obsahu a každého omezení (např. bezprostředně existujících potřeb, žádostí a pudů). Tuto schopnost vůle nazývá Hegel negativní svobodou, svobodou rozvažovací (Freiheit des Verstandes). Je to ovšem svoboda prázdna a je-li kladena jako absolutní, mění se ve fanatismus, jehož cílem je odstranění každého stávajícího pořádku i jeho stoupenců. Není schopna pozitivní tvorby a uskutečňuje se pouze jako „fúrie ničení“ (zde Hegel opět odkazuje na francouzskou revoluci, zvláště pak na podobu, kterou získala v době jakobínské diktatury). Tento první moment je momentem všeobecnosti či absolutní abstrakce. Dalším momentem vůle, protikladným k momentu předcházejícímu, je „rozlišení určování a kladení určenosti jako obsahu a předmětu“ (§ 6). Vůle, aby vůbec mohla být vůlí, musí „něco“ chtít. Obsah vůle může být dán buď přírodou, nebo myšlením. Skrze něj vstupuje „Já“ do jsoucna, vůle se stává vůlí zvláštní. Jedná se tak o moment ozvláštňení (Besonderung) či konečnosti.

Oba momenty se navzájem ohraničují a určují, ani jeden z nich nemá přednost.²⁶³ Vůle je jednotou obou těchto momentů, je „v sobě reflektovaná a tím zpět k obecnosti dovedená zvláštnost – jedinečnost“ (Einzelheit; § 7). V druhém momentu se „Já“, které je v prvním momentu čistým vztahem k sobě samému, omezuje, neboť si dává konečnou, vnější podobu ve světě. Zároveň ale ví o tomto vnějším jsoucnu jako o svém vlastním, ví o něm „jako o pouhé možnosti . . . , v níž je jen proto, že se v ní klade.“ Ve svém prvním momentu, tedy v čisté neurčenosti, odhlíží vůle od každého zvláštního obsahu, zde však jej jakožto svůj vlastní v sobě integruje (jen skrze zvláštní obsah se stává skutečnou, aniž by však zároveň ztratila svou všeobecnost). Takto je vůle vskutku svobodná: poznává se ve svém protikladu, tedy ve vnějším jsoucnu – jako taková s ním tvoří jednotu (příčemž zároveň zachovává rozdíl obou momentů).

²⁶³ V poznámce k § 6 kritizuje Hegel Fichta (a Kanta), který podle jeho výkladu učinil z prvního momentu „Já“ absolutní, ničím neomezené pozitivno.

Vůle je nejprve svobodná jen „o sobě“, je vůlí „přirozenou“. Její obsah, tedy to, co chce, je tvořen „pudy, žádostmi a sklony“ (§ 10nn). Na této úrovni se svoboda jeví pouze jako možnost výběru mezi různými možnostmi, které si však vůle sama nedává (je tedy pouhým „užitím na danou látku, která nepatří k bytnosti svobody samé“ - § 10 pozn.). Takto je svoboda vůle zatím pouze libovůlí (Willkür), která je jak „svobodná od všeho abstrahující reflexe“ (tedy ona vztaženost „Já“ k sobě samému), tak „závislost na vnitřně nebo vnějškově daných obsazích a látkách“ (§ 15). Tato vůle je díky vnějším obsahům zvláštní a náhodná. Jednotlivé sklony a pudy si však navzájem překážejí, proto je nutno obětovat jedny na úkor druhých (§ 17). Člověk v „bezprostředním a nevzdělaném stavu“ je plně určován přírodními impulsy – z této situace, kterou podle Hegela vyjadřuje křesťanské učení o dědičném hříchu (člověk je „od přírody zlý“) je třeba se osvobodit (§ 18; dalo by se říci, že se jedná o hegelovskou variaci přirozeného stavu a nutnosti jeho opuštění). Tyto pudy je třeba „očistit“ (ne ovšem popřít), zbavit jejich formy „bezprostřednosti přírodní určenosti“ a dát jim formu rozumnosti. Obsah vůle se tak díky reflexi, myšlení, stává obecným a získává formu povinností a práv. V této chvíli má již vůle za svůj předmět sebe samu, je „svobodnou vůlí, která chce svobodnou vůlí“ (§ 27), „o sobě i pro sebe“. Takto tedy vzniká „abstraktní pojem ideje vůle“, který však nutně musí získat vnější jsoucno.²⁶⁴

Jsoucnem (Dasein) svobodné vůle, tedy tím, jak sama sebe uskutečňuje ve světě, je právo (§ 29). Stejně jako u Kanta jsou i u Hegela svoboda, právo a rozum neoddělitelně spojeny.²⁶⁵ Právo tak vzniká na půdě duchovna (teprve člověk jako rozumná, ne přírodně určená bytost je schopen být subjektem práva; stejně tak nelze mluvit o svobodě bez práva, tedy např. svobodě v přirozeném stavu), jeho „bližší místo a východisko je vůle, která je svobodná, takže svoboda tvoří její substanci a určení, a systém práva je říší uskutečněné svobody, světem ducha zrozeným z něho samého, jako druhá příroda“ (§ 4). Zákony a síly této druhé přírody jsou jakožto

²⁶⁴ Robert Pippin interpretuje Hegelovo pojetí svobodné vůle na pozadí popisu vztahu přírody a ducha v jeho systému Encyklopedie a vidí právě v rozumovém pořádku a proměně přírodou daných sklónů klíč k výkladu celých Základů filosofie práva: „Giving such inclinations a rational form in order then to pursue them in a truly free way involves both the importance and limitations of understanding the satisfaction of interests as an *abstract right*, asserted against, and in the light of the equal claims of, others as right-bearers; the importance and limitations of the notion of taking *moral responsibility* for such choice and pursuing them only in morally permissible terms; and the final importance of conceiving of myself and the satisfaction not merely as an isolated individual, but always must do so within the realization of love in the family, or within the demands of work and property within civil society, and within and with regard to the claims of citizenship. It is in this sense that Hegel's theory of freedom is a theory of *Geist* and of its possible *Verwirklichung*.“ Pippin 1997.

²⁶⁵ Hegelova interpretace Kanta i Rousseaua v poznámce k tomuto paragrafu je poněkud zavádějící (u Kanta není právo pouhým omezením svobody, ale svobodu teprve umožňuje; Rousseau činí rozdíl mezi obecnou vůlí a vůlí všech jako součtu zvláštních vůlí jednotlivců).

předmět, který si položil proti sobě subjektivní duch sám, pro jednotlivce dokonce mnohem pevnější autoritou než příroda ve vlastním slova smyslu (srov. § 146).

Pod pojmem právo ovšem nezahrnuje Hegel pouze právo v našem slova smyslu, ale také moralitu, mravnost a světové dějiny, tedy celou říši objektivního ducha, neboť ty všechny tvoří momenty jsoucna svobodné vůle.

Struktura Základů filosofie práva se odvíjí od postupného „vývoje ideje o sobě a pro sebe svobodné vůle“ (tedy vývoje vztahu pojmu vůle a jejího uskutečnění ve vnějším světě; § 33). Prvním stupněm tohoto vývoje je „abstraktní právo“ (abstraktes Recht), druhým „moralita“ (Moralität) a třetím, který oba předchozí sjednocuje, „mravnost“ (Sittlichkeit). Pojmy „moralita“ a „mravnost“ přitom v Hegelově systému na rozdíl od běžné řeči, v níž jsou často synonymní, získávají svůj specifický obsah.

Podtitul Základů filosofie práva zní „přirozené právo a státní věda v nárysu“ (Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse). Přirozené právo bylo v Hegelově době filosofickou disciplínou, kdežto státní věda součástí pozitivní právní vědy.²⁶⁶ Jak již bylo patrné z předmluvy, odmítá Hegel koncipovat svoji právní filosofii jako čistě apriorní systém norem bez vztahu ke skutečným sociálním a politickým útvarům (jako je tomu u Kanta). V úvodu se naopak ve své kritice Gustava Huga, zakladatele historické právní školy, vymezuje i vůči pouze pozitivistickému pohledu na právo (§ 3). Je třeba činit rozdíl mezi zdůvodněním institucí na základě pojmu a zdůvodněním na základě dějinného vývoje (popsáním příčin a okolností vzniku určité instituce). Přehlédnutí tohoto rozdílu by znamenalo klást vnější jev na místo povahy věci. „Všechno, co není skutečnost kladená pojmem samým, je přechodné jsoucno, vnější nahodilost, mínění, jev zbavený své bytnosti, nepravda, klam atd.“ (§ 1 pozn.). Přirozené (neboli filosofické) právo není sice s pozitivním totožné, přesto by ale bylo chybou, kdyby z tohoto faktu vyvozováno, že vůči němu stojí v protikladu (§ 3 pozn.).

3.3.3 Abstraktní právo

Prvním momentem uskutečňování pojmu svobodné vůle je v Hegelově právní filosofii tzv. abstraktní či formální právo (§§ 34 – 104). Abstraktní²⁶⁷ proto, že pojem zde ještě není rozvinut ve svá konkrétní určení. Vůle i její obsah zde mají

²⁶⁶ Schnädelbach, Hegels praktische Philosophie 2000, str. 166.

²⁶⁷ Protiklad abstraktní – konkrétní zde má poněkud jiný význam než v běžné řeči. Myslet konkrétně znamená sjednocovat v myšlení co největší množství jednotlivých určení myšleného (conresco – srůstat), myslet abstraktně znamená od tohoto bohatství odhlížet (abstraho – odtahovat). Konkrétní obsah získává pojem imanentním, skrze negativní určení zprostředkovaným vývojem svých abstraktních, formálních počátků (Schnädelbach, Hegels praktische Philosophie 2000, str. 202n).

formu „bezprostřednosti“. Je zatím nezprostředkovanou vůlí jednotlivce, vůči níž vystupuje jako její obsah (tedy to, co je předmětem chtění) vnější, bezprostředně daný svět (§ 34). V oblasti abstraktního práva jsou položeny základy právu soukromému a trestnímu. Stejně jako Locke či Kant vychází Hegel ve své právní filosofii od jednotlivce jako subjektu soukromého práva, který svou svobodu uplatňuje ve vlastnictví (v nejširším slova smyslu).²⁶⁸ Na úrovni státu (viz níže) odpovídá oblasti abstraktního práva oblast občanské společnosti.

3.3.3.1 Osoba, vlastnictví

Subjektem vůle je v oblasti abstraktního práva konečný jedinec, který ale zároveň od této své konečnosti a určenosti odhlíží a ví o sobě jako o „nekonečném, obecném a svobodném“ – je „osobou“ (§ 35). Jediným a základním právním příkazem je v této oblasti práva: „buď osobou a respektuj druhé jako osoby“ (§ 36), přičemž druhá věta tohoto příkazu vyplývá z věty první.²⁶⁹ V přístupu ke mně i druhým zde není podstatná individualita a zvláštnost (má či cizí), ale právě to obecné. To, že jsme všichni nezávisle na našich vnějších určenostech právními osobami, má podle Hegela svůj základ v římském právu, ale tam byla ještě právní subjektivita vázána na určitý status (mnoho lidských bytostí mělo postavení věci: otroci, členové rodiny podřízeni otci rodiny; § 40 pozn.). Teprve ty národy, které dospěly k „čistému myšlení a vědění o sobě“, jsou schopny dojít k myšlence právní osobnosti (§ 35 pozn.). Člověk o sobě je osobou (tak jako člověk o sobě je svobodný), pro sebe i pro druhé se jí však musí teprve stát.

Právní určení se v oblasti abstraktního práva omezují pouze na zákazy (neporušovat osobnost). Ve vztahu ke konkrétnímu jednání a jeho motivům a k morálním a mravním vztahům jsou pouhou možností (nepřikazují, jak jednat, ale utvářejí prostor pro toto jednání; § 38).

Aby se vůle stala skutečnou, musí se projevit ve světě. Proto si také osoba „musí dát vnější sféru své svobody“ (§ 41) a tu tvoří vlastnictví vnějších věcí. Jeho základem není uspokojování potřeb, ale „rozumnost“, nutnost uskutečnění svobodné vůle (§ 45 pozn.). Svobodná vůle se realizuje ve svém protikladu, tedy v tom, co je „nesvobodné, neosobní a bezprávní“ (§ 41 dod.). Věci nemají „pravé bytí pro sebe a v sobě“, svůj účel získávají teprve v závislosti na člověku, jakákoli věc tedy může být přivlastněna (§ 44; proto je také podle Hegela jedinou přiměřenou filosofií filosofie idealistická, § 44 pozn.). Vzhledem k tomu, že ve vlastnictví se stává má osobní vůle pro mne objektivní, neodpovídá podle Hegela jeho pojmu jiná forma vlastnictví než

²⁶⁸ Adam 2002, str. 208nn.

²⁶⁹ Bartuschat 1987, str. 31.

vlastnictví soukromé (§ 46). Představa kolektivního vlastnictví je možná pouze ve „smýšlení, které mylně posuzuje povahu svobody ducha a práva a nechápe ji v jejích určitých momentech“ (§ 46 pozn.), které tedy, tak jako v Platónově Ústavě, potlačuje právo osoby, bez něž je svoboda nemyslitelná.

Oblast abstraktního práva stanovuje základní principy soukromého práva. Rovnost jednotlivců jako právních osob je čistě formální. Právo na vlastnictví je právem každého jednotlivce, nicméně na této úrovni abstraktnosti musí být v zájmu zachování této rovnosti lhostejné, co a v jakém objemu jednotlivá osoba vlastní. Otázky sociální spravedlnosti a zajištění minimálního příjmu každého člověka patří do oblasti jiné (§ 49).

Bližší určení vlastnictví jakožto vztahu vůle k věci jsou vzeti v držbu („vůle má ve věci jsoucno jakožto něčem pozitivním“), užití („vůle má své jsoucno ve věci jakožto něčem, co má být negováno“) a vzdání se věci či zvnějšnění vlastnictví („reflexe vůle z věci v sebe“, § 53).

Nedílným vnějším jsoucnem osoby je její život a tělo. Vůči sobě je člověk vlastníkem svého těla i života, může se zmrzačit, zabít či „stáhnout sám do sebe“, nicméně pro druhé je vždy svým tělem, a proto „mému tělu způsobené násilí je mně způsobené násilí“ (§§ 47,48).

Člověk jako zároveň přírodní bytost i duch musí k tomu, aby byl svoboden, sám sebe vzít v držbu (§ 57). Je sice možné, aby byl člověk jako tělesná bytost předmětem vlastnictví člověka druhého, ale neodpovídá to jeho pojmu, neboť o sobě je jako duch svobodný. Stav nesvobody je neprávem, a musí být proto překonán (jak v rozvinutí pojmu člověk, tak v dějinném vývoji; Hegel zde odkazuje na svůj známý oddíl o panství a rabství ve Fenomenologii ducha²⁷⁰), přičemž úplná svoboda každého jednotlivce je možná až ve státě (§ 57 pozn.). „Otroctví patří do přechodu od přírodního stavu člověka k opravdu mravnímu stavu“ (§ 57 dod.). Přírozený stav tedy není pro Hegela na rozdíl od zastánců smluvní teorie státu stavem svobody, ale právě naopak.²⁷¹

Stejně tak jsou „ty statky nebo spíše ta substanciální určení ..., jež tvoří mou nejvlastnější osobu a obecnou bytnost mého sebevědomí, jako mou osobnost vůbec, mou obecnou svobodu vůle, mravnost a náboženství“ nezvnějšnitelné a právo na ně

²⁷⁰ Zde je oddíl zařazen do souvislosti vývoje sebevědomí (Hegel, *Phänomenologie des Geistes* 1980, str. 109nn). V Encyklopedii tvoří tento oddíl součást pojednání o subjektivním duchu (§ 430nn).

²⁷¹ Srov. též Encyklopedie § 502 (3. vydání). Přírozený stav jakožto stav, v němž vládou silnější a namísto práva platí násilí, je stavem nesvobody.

je nepromlčitelné (§ 66).²⁷² Sám sebe nemůže tedy člověk zavázat k nesvobodě, a pokud se v takovém stavu nachází, má vždy „absolutní právo“ se osvobodit (§ 66 dod.) – v souvislosti s příkazem práva „buď osobou“ by se dalo mluvit dokonce o povinnosti. Také jakákoli heteronomie ve věcech náboženství a svědomí je se svobodou neslučitelná.

„Příklady zvnějšnění osobnosti jsou otroctví, poddanství, neschopnost mít v držbě vlastnictví, jeho nesvoboda atd.; k zvnějšnění rozumnosti intelektu, morality, mravnosti, náboženství dochází v pověře, v přiznání autority a plné moci druhým, aby mi určovali a předepisovali, co mám dělat (když se někdo výslovně nechá najmout k loupeži, vraždě apod. nebo možnosti zločinu), co je povinnost svědomí a náboženská pravda“ (§ 66 pozn.)

3.3.3.2 Smlouva

Svoje první jousocno získává vůle ve vlastnictví věci. Ve vnější nesamostatné věci se ale vůle nemůže stát sama pro sebe předmětnou, k tomu je třeba intersubjektivita, tedy vztah k vůli jiné. Vlastnictví se tedy stává skutečným až skrze smlouvu, v níž se její strany respektují jako osoby a vlastníci. Moje vlastní vůle je mi zprostředkována (zpředmětněna) skrze vůli druhé osoby. Až „vztah vůle k vůli je vlastní a opravdovou půdou, v níž má svoboda existenci“ (§ 71). Osoba může být osobou jen v uznání druhými a zároveň může teprve ve styku s druhými poznat svoji vůli jako svoji, která se s vůlí druhého shodovat může i nemusí.

Ve smlouvě jsou jednotlivé zvláštní vůle stran jak zachovány, tak zároveň v závislosti na sobě sjednoceny (§ 74). Vlastníkem věci, kterou chci, se stávám až prostřednictvím vůle současného vlastníka této věci. Jsem tedy ve své zvláštní vůli odkázána na zvláštní vůli druhého a on naopak na moji, dohodneme-li se pak, jsou naše vůle navzájem zprostředkovány a uskutečněny. Ve směnné smlouvě je vlastnictví zároveň měněno i zůstává zachováno (jinak je tomu ve smlouvě darovací): mění se vlastnictví vnějších věcí a zůstává zachováno vlastnictví jako hodnota (v ní jsou si směňované předměty rovny; §§ 76, 77). Také tělesné a duchovní schopnosti člověka se mohou stát předmětem smlouvy (námezdní), nicméně pouze omezeně (v tom je rozdíl mezi otrokem a dělníkem; §§ 67, 80).

Ve smlouvě sice dochází ke sjednocení vůlí, jedná se však o náhodné sjednocení vůlí zvláštních a jeho výsledkem je tedy vůle společná, nikoli obecná. Pojímat tedy stát jako smlouvu (at' už všech se všemi či smlouvu všech s vladařem) je podle Hegela nedorozuměním a „přenášením určení soukromého vlastnictví do sféry, která je úplně jiné povahy“ (§ 75). Stát nevzniká na základě libovůle individuí, ale na základě požadavku rozumu: „Rozumné určení člověka je žít ve státě, a jestliže

²⁷² Obdobné přívlastky jsou v právní teorii používány v souvislosti s lidskými právy: ta jsou nezadatelná, nezcižitelná, nepromlčitelná a nezrušitelná (srov. např. čl. 1 Listiny základních práv a svobod).

zde ještě stát není, pak přichází požadavek rozumu, aby byl založen,“ (§ 75 dod.; tak už také Kant – viz výše). To však zároveň neznamená, že by byly ve státě principy soukromého práva a subjektivní svobody jednotlivce popřeny, stát naopak umožňuje jejich plné rozvinutí. Stejně jako stát nemůže být pod pojem smlouvy subsumováno ani manželství (jako třeba v Kantově právní filosofii²⁷³), neboť jeho určení je vyšší a náleží stejně jako stát do oblasti mravnosti (i když k jeho založení dochází na základě souhlasu dvou odlišných vůlí). Soukromé právo je oblastí, v níž jsou mezilidské vztahy abstraktní, zvnějšněné a zprostředkované skrze věci (a nutně takové musí být), jako takové ale nemůže být základem pro vztahy jednotlivců jak ve státě, tak v rodině.²⁷⁴

3.3.3.3 Neprávo, trest

Ve smlouvě jako náhodném sjednocení libovůle jednotlivců ve vůli společnou zůstává zvláštní vůle od vůle obecné (jakožto práva o sobě) odlišená a jako taková se s vůlí obecnou může dostat do rozporu, může se stát neprávem (§ 81). Obě strany sice tím, že uzavírají smlouvu, chtějí zároveň s určitou věcí i právo jako takové, ale plnění smlouvy záleží na libovůli jednotlivce (jako zvláštní vůli mu jde v první řadě o věc, ne o právo).²⁷⁵ Neprávo k pojmu práva nutně patří, teprve skrze ně (resp. skrze jeho překonání) se stává právo o sobě skutečným a jednotlivá vůle vůlí „pro sebe jsoucí“ (tedy reflektující sebe samu jakožto jednotlivou a od obecné odlišenou; § 104).

Neprávo na sebe bere tři základní podoby: nepředpojaté neprávo, podvod a zločin. V nepředpojatém neprávě dochází k právní kolizi, neboť více osob si činí nárok na tutéž věc (§ 84). Jedná se o občanský právní spor, kdy všechny strany uznávají právo jako něco obecného a rozhodujícího, přičemž pokládají to, co chtějí, za právo (§§ 85, 86). V podvodu je sice ještě zachováno zdání práva, je to ovšem neprávo, které je za právo úmyslně vydáváno (§ 87), proto je také za podvod na rozdíl od nepředpojatého neprávě ukládán trest (§ 89 dod.).

Vlastním neprávem, v němž není zachováno ani zdání práva a v němž se zvláštní vůle prosazuje zcela proti vůli obecné, je zločin (§ 90). Zločin je násilným zásahem do jsoucna svobody druhého, útokem na jeho osobu či vlastnictví, a zároveň tak útokem na právo jako takové. Pojem zločinu však již sám v sobě

²⁷³ Viz Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* 1998, str. 93nn (277nn). Manželství je podle Kanta založeno smlouvou, v níž se dvě osoby odlišného pohlaví zavazují k doživotnímu vzájemnému poskytnutí svých pohlavních vlastností (Geslechtseigenschaften): každá strana získává pohlavní vlastnosti strany druhé do svého vlastnictví (Besitz).

²⁷⁴ Ritter, *Person und Eigentum* (1961) 1997, str. 69n.

²⁷⁵ Nakolik tomu alespoň rozumím. Srov. Hegelovy rukopisné poznámky k jím užívanému výtisku *Základů filosofie práva* (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* 1995, str. 358nn).

zahrnuje trest jakožto donucení, které první donucení překonává. Svoboda vůle je možná jen tak, že si klade vnější jsoucno; každý projev vůle, který tento projev neboli jsoucno vůle překonává, ruší sám sebe (§ 92), je sám o sobě nicotný (§ 99). „Čin zločinu není něco prvního, pozitivního, k čemu by se připojil trest jako negace, nýbrž je něčím negativním, takže trest je jen negací negace“ (§ 97 dod.). Svoboda je skutečná jen jako právo, zvláštní vůle, která stojí v rozporu k vůli obecné a chce pouze sebe samu, nemůže být svobodná. V trestu je porušením vůle zločince překonán zločin, který by jinak měl platnost, a je obnoveno právo (§ 99). Zločinec je ovšem v trestu zároveň respektován jako rozumná bytost (§ 100): každý člověk svým jednáním nastoluje obecná pravidla a zločinec je tedy takto v trestu pouze subsumován pod své právo (je-li maximou jeho jednání násilí, je v trestu opět podroben násilí). Trest je také „právem“, „jsoucnem svobody“ zločince, jeho „o sobě jsoucí vůlí“: základem práva je respekt k druhým jako osobám, ve zločinu ovšem zločinec odebírá toto uznání nejen druhým, ale v důsledku i sobě. Obnovení práva tedy znovu nastoluje stav vzájemného uznání.²⁷⁶ K respektu vůči zločinci jako rozumné bytosti zároveň patří, že míra jeho trestu je odvozena z jeho zločinu. Jakékoli teorie trestu, které pokládají pachatele za nerozumného a účel trestu vidí v první řadě v odstrašení či nápravě, jsou nepřiměřené člověku jakožto svoji svobodu uskutečňující bytosti (§ 99).

Na tomto místě objasňuje Hegel pouze základní principy ospravedlnění trestu. Jeho konkrétní podoba závisí na mnoha dalších skutečnostech (stavu společnosti, okolnostech zločinu, přičetnosti zločince apod.), které do oblasti abstraktního práva nespádají a jsou pojednány teprve až v dalších oddílech (hlavně § 220nn).

Bez všeobecně platných zákonů sankcionovaných státem a pouze těmito zákony se řídících soudců má nicméně trest, ač spravedlivý o sobě, pouze formu pomsty vykonávané subjektivní zvláštní vůlí a trestaný zločinec v něm nemůže rozpoznat vůli obecnou (§ 102). V požadavku, aby se mstící spravedlnost proměnila ve spravedlnost trestající je již obsažen „požadavek vůle, která jakožto zvláštní subjektivní vůle chce obecnou jako takové“ (§ 103) a zde se již pojem svobody dostává z oblasti abstraktního práva do oblasti morality. Na konci oddílu o abstraktním právu je tak již rozlišena pro sebe jsoucí jednotlivá vůle, která chce, a tak zprostředkovává obecné, a obecná o sobě jsoucí vůle, která v překonání nepráva získala svoji platnost a skutečnost.

²⁷⁶ Mohr 1997, str. 108.

3.3.4 Moralita

Ve sféře abstraktního práva byl jednotlivec určen jako právní osoba, která svoji vůli projevuje ve vlastnictví věci, přičemž úkolem práva je vymezit spravedlivé hranice mezi jednotlivými libovůlemi. Zvláštnosti jednotlivých osob, jejich jednání i jeho motivy jsou pro oblast abstraktního práva irelevantní.

Naproti tomu v tzv. moralitě je do vývoje pojmu svobodné vůle včleněn jednotlivec jako jednající, sebe reflektující, a tedy zároveň jedinečný subjekt. Výrazu moralita/morální dává Hegel nový, specifický obsah: „Morální zde má význam určení vůle, nakolik je v nitru (im Inneren) vůle vůbec, a zahrnuje tedy v sobě záměr i úmysl, stejně jako morálně-zlé“.²⁷⁷ Kapitola pojednávající o moralitě je tedy pouhou „fenomenologií morálního stanoviska“, popisem kulturního a sociálního fenoménu, ne odpovědí na kantovskou otázku po tom, co mám dělat.²⁷⁸

Teprve skrze vůli jednajících subjektů se svobodná vůle stává skutečnou, její pojem získává jsoucno (§ 106). Subjektivní vůle je taková, která sebe samu určuje, jejím právem je nebýt určen ničím jiným, než co poznává a uznává jako své vlastní (§ 107). Tato subjektivní vůle se však stále odlišuje od o sobě jsoucí vůle, která vůči ní vystupuje ve formě povinnosti („morální stanovisko je stanoviskem vztahu a povinování nebo požadavku“; § 108).

Jsoucnem subjektivní vůle je jednání, které tato rozpoznává jako svoje – a jen takové jednání může být vůli přičteno, které sama chce a uznává. Vztah subjektu a jeho jednání, tedy subjektivní a objektivní stránky, je postupně rozvíjen do tří stupňů: záměr a vina, úmysl a blaho, svědomí a dobro (§ 114).

V paragrafech pojednávajících o prvních dvou párech řeší Hegel otázku přičitatelnosti jednání a jeho následků jednajícímu subjektu. Svými činy vstupuje subjekt do oblasti vnějších předmětů s rozmanitými okolnostmi (§ 115), které ovšem může ovlivnit jen z části. Jeho právem je, aby mu bylo přičítáno jako jeho pouze to, co bylo v jeho záměru (Vorsatz; § 117), co si představoval jako okolnosti svého činu. Vina (Schuld) spočívá pak naopak ve vnějším posouzení toho, zda někdo něco udělal či ne (§ 115 dod.). Právo jednající vůle na „vědění“ odlišuje starověké pojetí viny jako viny tragické od moderního chápání viny jakožto viny morální (čin, který je Oidipovi v řecké tragedii přičítán se všemi jeho okolnostmi i následky, by dnes byl posuzován jinak; § 118 pozn.).

²⁷⁷ Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830) 1992, § 503.

²⁷⁸ Schnädelbach, Hegels praktische Philosophie 2000, str. 224.

Každý čin člověka jako rozumné bytosti v sobě ovšem obsahuje i obecnou stránku – úmysl (Absicht). V úmyslu je izolována (srov. „ab-sehen“) nějaká jednotlivá stránka, „která je hájena jako subjektivní podstata jednání“ (§ 119). Takto je zapálení kousku dřeva žhářstvím a zabodnutí nože do těla jiného vraždou (§ 119 pozn.). Tuto obecnou stránku svého jednání rozpoznává (či by měl rozpoznat) každý myslící subjekt. Z téhož důvodu je trestní odpovědnost „dětí, slabomyslných či bláznů“ omezena nebo zcela chybí (§ 120).²⁷⁹ Na druhou stranu představuje úmysl zároveň to, co je v mém jednání skutečně moje. V úmyslu není posuzována kvalita jednání v komplexnosti jeho aspektů, ale pouze z hlediska hodnoty, kterou mu jednájící připisuje, když své jednání jako myslící bytost posuzuje.²⁸⁰ V jednání je tak obsažen a uskutečněn moment zvláštnosti jednájícího (jako konkrétního člověka), subjektivní svobodou a právem subjektu je nalézt v jednání své uspokojení (§ 121). Obsah subjektivní vůle je na této úrovni určen její přirozeností, tvoří jej tedy „potřeby, sklony, vášně, mínění, nápady atd.“ Obecný účel jednání, který v uspokojování rozmanitých potřeb, zájmů a účelů jednotlivce vystupuje, je blaho (Wohl; § 123). Právo zvláštnosti subjektu na uspokojení (tedy právo subjektivní svobody) tvoří mezník mezi starověkem a moderní dobou a bylo poprvé vysloveno v křesťanství. Jako jeho konkrétní podoby vystupují „láska, romantično, cíl věčné blaženosti individua“, dále „moralita a svědomí“, ve sféře mravnosti potom „principy občanské společnosti a momenty politického zřízení“ (§ 124 pozn.). Na rozdíl od Kanta a v kritice vůči němu staví Hegel blaho a uspokojení individua jako oprávněný účel jednájící vůle.

Ve svém chtění postupuje vůle jakožto vůle rozumného subjektu k stále větší obecnosti. Blaho jednotlivce nemůže být uskutečněno bez blaha druhých individuí, účelem se tedy stává blaho všech (§ 125).

Aby však právo subjektivní vůle na uspokojení mohlo být skutečně právem, nesmí být v rozporu s obecnou vůlí. Skutečná svoboda je možná pouze v souladu s obecným řádem. „Úmysl mého blaha i blaha druhých nemůže ospravedlnit neprávni jednání“ (§ 126). Na tomto stupni vývoje pojmu svobodné vůle však obecná vůle dospěla pouze na úroveň abstraktního práva a je tedy možné, aby se toto abstraktní právo a právo subjektivní vůle na uspokojení dostaly do konfliktu. Tento

²⁷⁹ Tuto obecnou stránku činu zohledňuje v teorii trestního práva dolus indirectus (§ 119 pozn.). Současná právní teorie rozlišuje čtyři druhy zavinění: úmysl přímý (pachatel věděl, co svým jednáním může způsobit a chtěl to způsobit), úmysl nepřímý (pachatel věděl, co může svým jednáním způsobit a bylo mu lhostejné, zda tyto následky nastanou), nedbalost vědomá (pachatel věděl, co může svým jednáním způsobit, ale bez přiměřených důvodů spoléhal na to, že se tak nestane), nedbalost nevědomá (pachatel nevěděl, co může svým jednáním způsobit, ale vzhledem k okolnostem a svým osobním poměrům toto vědět mohl a měl).

²⁸⁰ Menegoni 1997, str. 139.

konflikt se plně projevuje v tzv. právu nouze (Notrecht). Na jedné straně tu stojí bezprostředně ohrožený život jednotlivce, který je „zvláštností zájmu přirozené vůle, shrnuté ve své jednoduché totalitě“, a na druhé straně porušení vlastnického práva. V tomto sporu má však přednost život, protože jeho ohrožení je „totální negací jsoucna svobody“ na rozdíl od pouhého „porušení jednoho jednotlivého omezeného jsoucna svobody“. Proto je možno v této situaci použít či zničit cizí věc, stejně jako dlužníkovi mají být ponechány nástroje vhodné k jeho obživě (§ 127). Nouze však zároveň „zjevuje jak konečnost, a tím nahodilost práva, tak i blaha – abstraktního jsoucna svobody, aniž by toto jsoucno bylo existencí zvláštní osoby, a sféry zvláštní vůle bez obecnosti práva“ (§ 128).

Sjednocení (překonání i uchování) obou momentů, tedy blaha a abstraktního práva, se děje v pojmu dobra. „Dobro je idea, jakožto jednota pojmu vůle a zvláštní vůle“, „realizovaná svoboda, absolutní konečný účel světa“ (§ 129). Blaho i právo mají svoji platnost v podřízenosti a přiměřenosti dobru. V něm je blaho možné jenom jako obecné blaho a je tedy nutně spojeno s právem (není tak možno prosazovat blaho jednoho člověka, příp. většího počtu lidí, na úkor blaha druhého), naopak právo bez blaha také není dobrem („fiat iustitia nemá mít za následek pereat mundus“; § 130).

Dobro je pro subjektivní vůli tím, co je „zcela bytostné, a tato vůle má hodnotu a důstojnost, jen pokud je ve svém chápání a úmyslu dobru přiměřená“ (§ 131). V subjektivní vůli dobro vstupuje do skutečnosti a naopak pro subjektivní vůli má být dobro tím, „co je substanciální“ (tamtéž). Vůle hledající dobro je vůlí hledající obecnou, a proto je pro ni dobro přístupné pouze skrze myšlení (a ne např. cit; § 132). V povinnosti se subjektivní vůle vztahuje ke své vlastní bytnosti a povinnost má být tedy konána kvůli povinnosti samé (§ 133). O tento vhled se zasloužil Kant, nicméně v dalším určení toho, co dobro a povinnost je, je Kantova filosofie problematická, díky svému formalismu nemůže nabýt obsahu (§ 135, viz odd. 3.1.2).

Na úrovni morality je dobro pouze abstraktní, dále neurčenou ideou. Poslední instancí, která rozhoduje o tom, co je dobré a co zlé, je zde svědomí každého jednotlivce (§ 136). „Opravdové svědomí je chtít to, co je o sobě a pro sebe dobré“ (§ 137). Problém je v tom, že svědomí se právě jakožto svědomí určitého člověka může mýlit a to, co je dobro o sobě a co za dobro považuje tento člověk, se může dostat do rozporu, který nelze ze stanoviska morality vyřešit – to bude možno až na úrovni mravnosti. „Svědomí je tedy podřízeno soudu, zda je opravdové nebo ne, a jeho odvolání se jen na svou osobu je bezprostředně s rozporu s tím, čím chce být, s pravidlem rozumného, o sobě a pro sebe platného obecného způsobu jednání“

(§ 137 pozn.). Proto ani stát nemůže uznat svědomí v jeho zvláštní (tedy ne obecné) formě – mínění jednotlivce nemůže stát výše než obecné zákony (tamtéž).

Tím ovšem není ještě řečeno, že stát má svědomí jednotlivců ovládat, neboť tak by byla porušena forma niternosti a subjektivity. Přesto mají však státní zákony v případě konfliktu přednost. Ani v současných demokratických státech, které respektují práva jednotlivců (tedy i svobodu svědomí), není svědomí občanů rozhodující instancí: není-li např. legalizována eutanazie, bude odsouzen za vraždu ten, kdo podá usmrcující prostředek těžce nemocnému, ačkoli se přitom odvolává na svoje svědomí (obdobných příkladů by bylo možno uvést mnoho).

Od morálního (a v dalším vývoji mravního) svědomí odlišuje Hegel ještě svědomí náboženské, které „vůbec nepatří do této oblasti“ (§ 137 pozn.)

Svědomí jednotlivce v absolutní reflexi v sobě o sobě ví jako o takovém, kterému „veškeré existující a dané určení nemůže ani nemá ublížit“ (§ 138 pozn.). V dějinách existovaly epochy, kdy to, „co platí za správné a dobré ve skutečnosti a mravu nemůže uspokojit lepší vůli; jestliže se jí existující svět zpronevěřil, nenalézá se již v platných povinnostech a musí se snažit získat harmonii ztracenou ve skutečnosti pouze v ideální niternosti“ (§ 138 dod.). Hegel tedy připouští i kolizi svědomí a platných zákonů, kdy to, co je „správné a dobré“ stojí na straně svědomí (jako příklad uvádí Sokrata). Teprve rozumný, obecně ztělesňující stát může uspokojit svědomí člověka jako obecně hledající rozumné bytosti, k němu však dějiny podle Hegela spějí a takový stát si Hegel také ve svých Základech filosofie práva klade za úkol popsat.

S pojmem dobra nutně souvisí i zlo. Je to právě niternost vůle, která umožňuje sebe reflektujícímu člověku učinit principem to, co je o sobě a pro sebe obecné, a být dobrým, nebo povýšit na princip, učinit obecnou a jednáním realizovat vlastní zvláštnost, a být tak zlým (§ 139). Zlo jako možnost nutně patří k člověku jako přírodní a zároveň myslící bytosti. Ani přírodou dané pudy a žádosti, ani reflexe nejsou samy o sobě dobré či zlé – teprve jsou-li tyto pudy a žádosti prosazovány rozumem obdařeným člověkem jako obecně, stávají se zlými (přirozenost za dobrou a reflexi za původ zla považoval Rousseau – srov. odd. 2.3.1). Zlo je nutným stupněm ve vývoji, ale k jeho určení zároveň patří, že nemá být, že má být překonáno (§ 139 pozn.). Úkolem člověka je pořádat (ne nutně potlačovat) své přirozené žádosti a zařazovat je do obecného určení vůle.

Samo o sobě nemůže být svědomí jednotlivce jediným pramenem určení toho, co je dobré a co zlé. Děje-li se tak, je subjektivita prosazována jako absolutno (§ 140). Na tomto nejzazším stupni vývoje subjektivity na úrovni morálního stanoviska stojí Já nad jakýmkoli zákonem. „Nikoli věc je skvělá, ale já jsem skvělý a mistr nad vším zákonem, mistr, který si s nimi podle libosti pouze hraje, a v tomto ironickém vědomí, v němž Já nechávám zaniknout to nejvyšší, mám požitky jen ze sebe“ (§ 140 pozn.). Na této úrovni se tedy jakákoliv objektivita rozplývá v subjektivitu, tím ovšem jak subjektivita, tak objektivita ztrácí svůj protiklad: „abstraktní dobro se rozplývá v něco dokonale bezmocného, do něhož mohu vnést jakýkoli obsah, a subjektivita se stává neméně obsažnou, protože se jí nedostává objektivního významu“ (§ 141 dod.). Takto je tedy podle Hegela připraven přechod

k mravnosti, kdy „abstraktní identita pro sebe ve své ješitnosti se rozplývající subjektivitu a abstraktní obecnosti dobra“ se promění v „konkrétní identitu dobra a subjektivní vůle“ (§ 141).

V oddíle pojednávajícím o moralitě kritizuje Hegel mnohé etické teorie (utilitarismus, probabilismus ad.), nejnámější je však jeho kritika Kanta. Spory mezi hegelány a kantiány o pojetí etiky i o úlohu státu (otázka přednosti práva před dobrem či naopak, otázka role kulturního společenství pro utváření etických norem apod.) pokračují v jisté obměně dodnes a odrážejí se např. i v diskuzi mezi komunitaristy a liberály převážně na severoamerickém kontinentě.²⁸¹

Kapitola o moralitě nepodává v žádném případě ucelenou Hegelovu etiku, nýbrž pouze pohled na etické otázky z „morálního stanoviska“, tedy ze stanoviska subjektivitu. Toto stanovisko, které v nejčistší podobě představuje podle Hegela právě Kant, je pro řešení těchto otázek nedostatečné. Etika pro něj není odvoditelná a priori, nýbrž nutně potřebuje svoji „objektivní stránku“, kterou představují dějinné instituce a normy určitého kulturního společenství.

3.3.5 Mravnost

Z morálního stanoviska, tedy z pozice jednotlivce a jeho svědomí není podle Hegela možno určit obsah povinností. Subjektivita nutně musí získat svůj předmět v objektivitě, teprve skrze ni může dojít zpět sama k sobě. Objektivní svět mravnosti (tj. dějinných institucí, zákonů a mravů) nerozpoznává subjekt jako něco sobě cizího, ale jako to, co tvoří jeho vlastní základ a co je zároveň jeho vlastním produktem. Takto „je mravnost idea svobody, jakožto živoucí dobro, které má v sebevědomí své vědění, chtění a skrze jeho jednání svou skutečnost, tak jako má sebevědomí v mravním bytí svůj o sobě a pro sebe jsoucí základ a hybný účel“ (§ 142).

Podmínkou, Hegelem sice nevyřčenou, ale z různých zmínek odvoditelnou,²⁸² aby se v institucích i zákonech mohl jednatel jako myslící bytost rozpoznat a podle nich určovat svou vůli, je jejich rozumnost. Ta není nedosažitelným ideálem, ale postupně se uskutečňuje v dějinách.²⁸³ Teprve takto se člověk stává vskutku svobodným, jeho jednání již není určováno ani nereflektovanou svévolí, pramenící z přírodních pudů a sklonů, ani marnými snahami subjektivního sebevědomí nalézt pramen mravního jednání pouze ve své subjektivitě. Tak je pro Hegela „skutečná svoboda, která prošla skrze první negaci přírody/přirozenosti, vědomou a chtěnou, zduchovnělou přirozeností/přírodou (vergeistigte Natur).“²⁸⁴

²⁸¹ Srov. např. Smith 1991, str. 1-17, Kersting, Wohlgeordnete Freiheit 1993, str. 11-88, Lottenbach a Tenenbaum 1995 ad.

²⁸² Srov. např. § 152 pozn.: „Na dotaz jednoho otce na nejlepší způsob, jak mravně vychovat svého syna, odpověděl jeden pythagorejec (je vkládána do úst i jiným): když z něho učiníš občana státu s dobrými zákony.“ Stejně tak poznámka k § 138 o svědomí, které je v dobách, kdy to co „platí za správné a dobré ve skutečnosti a mravu nemůže uspokojit lepší vůli,“ či poznámka k § 150 („Rovněž ve starých státech, protože v nich mravnost nedospěla k tomuto svobodnému systému samostatného rozvoje a objektivitu, musela tento nedostatek nahradit zvláštní genialita individuů“).

²⁸³ Paperzak 1997, str. 171.

²⁸⁴ Tamtéž.

Jako výtvar ducha, který je základem vši skutečnosti, získává pro jednotlivce jako rozumnou (tedy na duchu se podílející) bytost tato druhá příroda, „mravní substance, její zákony a síly“, samostatnost, které náleží „absolutní, nekonečně pevnější autorita a moc než bytí přírody“ (§ 146). Tyto „mravní síly“ mají naopak v jednotlivcích „svou představu, jeví se podobu a skutečnost“ – svoji realitu tedy nabývají až skrze jejich rozumné chtění a jednání (§ 145).

Mravní povinnosti nepředstavují omezení svobody, ale její uskutečnění (§ 149). Jejich plnění v dobách, kdy se rozumnost v mravních zákonech a institucích již ve větší míře projevila (na rozdíl od „nevzdělané společnosti“), nevyžaduje mravní virtuozitu či neustálý morální boj, nýbrž prostou „počestnost“ (Rechtschaffenheit; § 150). „Co musí člověk učinit, jaké jsou jeho povinnosti, jež má splnit, aby byl ctnostný, to lze v mravním společenství lehce říci, – nemusí učinit nic jiného, než co je mu v jeho vztazích předznačeno, vysloveno a známo“ (§ 150 pozn.). Mrav, obecný způsob jednání jednotlivců, je jejich „druhou přirozeností, jež je kladena na místo první pouze přirozené vůle“ (§ 151). K mravnímu jednání není třeba neustálý zápas se sebou samým, ale dobrá výchova, která umožní, aby se na rozumnosti založené jednání stalo zvykem (§ 151 pozn.).²⁸⁵

Svědomy, morální vůle a morální reflexe nejsou na úrovni mravnosti potlačeny, nýbrž zbaveny své jednostrannosti a zasazeny do většího celku.²⁸⁶ „Právo individuí na jejich zvláštnost je rovněž obsaženo v mravní substancialitě, neboť zvláštnost je vnější způsob jevu, v němž to, co je mravní, existuje“ (§ 154). V postupně se rozvíjejícím pojmu mravnosti (v rodině, občanské společnosti a státu) nachází jednotlivci uskutečnění jak své individuality a samostatnosti, tak své, na rozumu založené, jednoty s obecnem. A naopak právě skrze jednotlivce (a nijak jinak) dochází toto obecně svého jsoucná.²⁸⁷

3.3.5.1 Rodina

Rodina je první mravní institucí, k níž má ovšem jedinec vztah ještě bezprostřední, nereflektovaný (§ 158). Je sice podmíněna přírodními, biologickými předpoklady, ale přesto je sama jakožto instituce výtvar ducha. „Rodina není u Hegela přírodní skutečností, nýbrž je ‚instituční odpovědí‘ na přírodní skutečnosti.“²⁸⁸

²⁸⁵ „Zde na mravním stanovisku je vůle vůlí ducha a má substancialní sobě odpovídající obsah. Pedagogika je umění činit lidi mravními: pohlíží na člověka jako na přirozeného a ukazuje cestu k jeho znovuzrození, jak přeměnit jeho první přirozenost v druhou duchovní, takže se toto duchovní v něm stává zvykem“ (§ 151 dod.).

²⁸⁶ Paperzak 1997, str. 186.

²⁸⁷ Více viz stat' Ludwiga Siepa „Was heißt ‚Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit‘ in Hegels Rechtsphilosophie?“ (Siep, Praktische Philosophie im deutschen Idealismus 1992, str. 217 - 239).

²⁸⁸ Schnädelbach, Hegels praktische Philosophie 2000, str. 252.

Biologické předpoklady i potřeby, společné člověku i zvířeti, jsou v ní člověkem jako rozumnou bytostí přetvořeny v jemu přiměřenou skutečnost duchovní a v ní i uspokojeny (srov. § 163nn). Principem sjednocení jednotlivce s celkem rodiny je láska. V rodině není jednatel „osobou pro sebe“, nýbrž členem (tamtéž). Svoji individualitu však neztrácí, naopak ta je v rodině potvrzena: „Prvním momentem lásky je, že nechci být samostatnou osobou pro sebe a že bych se cítil neúplný a nedokonalý, kdybych jí byl. Druhým momentem je to, že se získávám ve druhé osobě, že v ní mám platnost, a této zase ona dosahuje ve mně“ (§ 158 dod.).

Láska jako subjektivní prvek rodiny ovšem vyžaduje objektivní vyjádření. Manželství vzniká svobodným souhlasem dvou osob (za účelem vytvoření osoby jedné) za podmínek určených právním řádem (§ 162nn). Romantická láska, která považuje instituci manželství za zbytečnou, popírá mravní stránku vztahu dvou osob (§ 164 pozn.), stejně jako ji ovšem není přiměřené pojetí manželství jako vztahu založenému bytostně na právním aktu, smlouvě (kde je hlavním účelem vzájemné poskytování služeb; § 163 pozn.). Jedinou možnou mravní podobou manželství je monogamie, neboť pouze v ní se uskutečňuje jednota rozdílů, v níž každý z manželů dosahuje svého práva jako osoba („je si vědom sebe sama ve druhém“; § 167).

Vnější vyjádřením jednoty rodiny je společné jmění (§ 170nn).²⁸⁹ Rodina vystupuje ve vztahu k vlastnictví jako jedna právní osoba. Právní vztahy mezi členy rodiny vznikají až v okamžiku rozpadu rodiny (rozvod, smrt a následující dědické vztahy apod.).

Jednota manželství se stává předmětnou a existující v dětech. Své děti milují rodiče jako „svou lásku, jako své substanciální jsoucno“ (§ 173). Účelem výchovy dětí je učinit z nich samostatné a svobodné osoby (na tuto výchovu mají děti právo: § 174 dod.; to nevylučuje nutnost kázně ve výchově, ale právě naopak, neboť kázeň „láme to, co je pouze smyslové a přírodní“). V rodině děti získávají „základ mravního života“, nicméně ještě v bezprostřední, na citu založené jednotě. Ke skutečně reflektovanému vztahu je potřeba, aby z „přirozené jednoty rodiny“ ve chvíli dosažení plnoletosti vystoupily (a to jak synové, tak dcery; §§ 175, 177). Děti jsou o sobě svobodné a svým rodičům nepatří, jednu z největších nemravností představuje otrocké postavení dětí v římském právu (§ 175, tak také § 40 pozn.). Jako svobodné a samostatné osoby zakládají plnoleté děti rodiny nové, přičemž jejich vztah k původní rodině ustupuje vůči tomuto novému vztahu zcela do pozadí (§ 177).

²⁸⁹ Srov. institut společného jmění manželů v dnešním českém právním řádu (ust. § 143nn. zákona č. 40/1964 Sb., občanský zákoník).

Polem působení samostatných osob, které reflektují svoji zvláštnost, se stává občanská společnost.

3.3.5.2 Občanská společnost

Prvním principem občanské společnosti je „konkrétní osoba, která je sobě účelem jako zvláštní, jakožto celek potřeb a smíšení přirozené nutnosti a libovůle. Druhým principem je vzájemná závislost těchto osob při uspokojování jejich potřeb – v této závislosti jsou osoby nereflektovaně propojeny obecnými vztahy (§ 182).

Občanská společnost je nutným mezistupněm mezi rodinou a státem (ne historicky, ale logicky daným). Stejně jako rodina není občanská společnost ve státě zrušena, ale je do něj integrována. V ní dochází uplatnění princip subjektivity, antice ještě neznámý a v dějinách uskutečněný s příchodem křesťanství (§ 185 pozn.). Jako sféra, v níž jednotlivec získává prostor pro uspokojování svých potřeb i uskutečňování svých životních rozvrhů, je nutnou součástí moderního státu. Jen jako osoby, které ví o své zvláštnosti a samostatnosti, jsou občané schopni reflektovaného (tedy na rozumu založeného) vztahu k modernímu státu jako ztělesnění obecnosti.

Jednotlivci, v občanské společnosti jednající jako soukromé osoby, dosahují uspokojení svých potřeb a cílů skrze druhé. Takto jsou ovšem právě při sledování svých vlastních zájmů nuceni podřídit se obecným zákonům. „Jelikož tento účel [tj. vlastní zájem] je zprostředkován tím, co je obecné, jež se jim tudíž jeví jako prostředek, mohou ho dosáhnout jen tehdy, když sami určují své vědění, chtění a jednání obecným způsobem a činí se článkem řetězu této souvislosti“ (§ 187). K přizpůsobení se obecnému vede práce²⁹⁰ a vzdělání, v nichž se zároveň lidé vymaňují ze své přírodní bezprostřednosti (v níž jsou nereflektovaně ovládáni svými žádostmi) a přechází do sféry duchovní (§ 187 pozn.).

Toto obecné však není cílem, nýbrž prostředkem k prosazení vlastních cílů, a proto je tento stupeň vývoje občanské společnosti stupněm naprostého popření mravnosti. Na druhou stranu se zároveň obecné ukazuje právě „jako základ a nutná forma zvláštnosti i jako moc nad ní a nad jejím posledním účelem“ (§ 184). Moderní stát nechává tento „princip samostatné zvláštnosti“ plně se rozvinout, a tak ho do sebe sám pojímá (zatímco stát antický, jak se ukazuje třeba v Platónově Ústavě, tento princip potlačuje, a právě proto se jako stát není schopen udržet; § 185 pozn.). Nestačí však, aby to byl pouze „vnější“, „nouzový a na rozvažování založený stát“ (§ 183; tedy stát sloužící pouze jako prostředek k uspokojení vlastních cílů), ale stát jako mravní idea. Občanská společnost musí být odlišena od státu.

²⁹⁰ K významu práce při osvobození člověka srov. též známý oddíl o pánu a rabovi ve Fenomenologii ducha (Hegel, *Phänomenologie des Geistes* 1980, str. 109nn).

Ve svých úvahách o občanské společnosti byl Hegel ovlivněn pracemi významných ekonomů své doby: Adama Smitha, J. B. Saye a Davida Ricarda. Zákony, které ovládají tento vzájemně propojený „systém potřeb“, jsou zákony ekonomické. Obecný zákon, který se ukazuje jako „základ a nutná forma zvláštností“, není nic jiného než „neviditelná ruka trhu“.²⁹¹ Ekonomii považuje Hegel za novou vědu, která nachází v oblasti náhodných, na zvláštnosti založených jevů „vyzařování rozumnosti“ (§ 189 pozn.).

Potřeby má člověk i zvíře, nicméně pouze člověk je schopen své potřeby pořádat a vytvářet potřeby nové. To nepovažuje Hegel, na rozdíl od Rousseaua, za ujařmení člověka, nýbrž naopak za jeho osvobození od závislosti na přírodě směrem k jeho podstatě bytosti duchovní, myslící. Práce umožňuje upravovat přírodní materiály pro specificky lidské potřeby. „Toto formování dává nyní prostředku hodnotu a účelnost, tak, že člověk se ve své spotřebě vztahuje především k lidským produkcím a jsou to právě tato úsilí, jež spotřebovává“ (§ 196). Potřeby se tak mohou nekonečně množit. Jemnější potřeby vedou k dělbě práce, a tím ke zvýšení produkce a k zesílení závislosti směrem k úplné nutnosti (§ 198).

V tomto systému také není možná rovnost mezi lidmi (ve smyslu rovnosti „majetku a dovedností“; § 200). V občanské společnosti je uskutečňována subjektivita a zvláštnost, snaha o rovnost v tomto ohledu by naopak vedla k jejich potlačení. I tato nerovnost postupuje k obecnosti, a občanská společnost, sjednocující zvláštnosti, se tak člení na stavy jako „zvláštní systémy potřeb, jejich prostředků a prací, způsobů uspokojování a teoretického a praktického vědění“ (§ 201; podle Charlese Taylora používá Hegel sice staršího pojmu „stavy“, jedná se ale vlastně o „třídy“²⁹²). Stavy jsou tři a odrážejí tři stupně vývoje pojmu (§ 202): „substanciální neboli bezprostřední stav“, jímž je stav provozující zemědělství a vázaný na půdu (§ 203); „reflektující neboli formální stav“, tedy stav živnosti, který formuje přírodní produkty (§ 204); „obecný stav“ státních úředníků starajících se o obecné zájmy (§ 205). Vzhledem k tomu, že v moderním světě se na rozdíl od světa antického uplatňuje vedle principu objektivního, kterým je rozumnost dělby celku na stavy, i princip subjektivní, je ponecháno každému jednotlivci na vůli, do kterého stavu bude náležet (§ 206). Stavy tvoří nutný mezistupeň mezi jednotlivcem jako soukromou osobou a obcím státu.

Hegelovo pojetí stavů je nejen nostalgickou reminiscencí na Platóna a Aristotela, nýbrž i nutnou součástí jeho chápání mravního celku jako sebe pořádající, sebe členící a konkretizující totality jakožto protikladu abstraktní obecnosti a pod ní pouze subsumované, ne organicky začleněné zvláštnosti.²⁹³

²⁹¹ Schnädelbach, Hegels praktische Philosophie 2000, str. 271nn.

²⁹² Taylor 1983, str. 568.

²⁹³ Schnädelbach, Hegels praktische Philosophie 2000, str. 279.

„Systém potřeb“ tvoří první moment občanské společnosti. Jemu odpovídá moment druhý: „právní systém“ (Rechtspflege), jehož úkolem je ochrana vlastnictví a jehož základem je formální rovnost jednotlivců. „Člověk má tuto platnost [jako obecná osoba], protože je člověk, nikoli proto, že je žid, katolík, protestant, Němec, Ital atd.“ (§ 209 pozn.). V právním systému se abstraktní právo stává právem pozitivním, kladeným v objektivním jsoucnu jako zákony (§ 211; srov. „gesetz“ = „kladeno“, „Gesetz“ = „zákon“).

Hegel se v oddíle o právním systému jednoznačně vyslovuje pro psané právo i nutnost vytváření zákoníků (polemizuje tak převážně s von Hallerem). Krátce po přelomu století je ve Francii Napoleonem vydán Code Civil (1804), který se stává vzorem pro tvorbu občanských zákoníků i v dalších evropských zemích (např. ABGB v Rakousku z r. 1811). Psané systematizované právo podle Hegela lépe odpovídá rozumnosti a obecnosti právního systému v moderní společnosti. V zákoníku je dosavadní obsah různých právních norem systematizován a pořádan ve své obecnosti (není v něm vytvářen systém zákonů nových, ale rozumně tříděna látka norem již existujících). „Upírat nějakému vzdělanému národu nebo jeho právníckému stavu schopnost vytvořit zákoník by bylo jednou z největších potup, jíž by se mohlo nějakému národu nebo onomu stavu dostat“ (§ 211 pozn.). Systematizací psaných norem soudci nepřicházejí o svou úlohu, nýbrž jsou nezbytní pro to, aby aplikovali ustanovení zákoníku na nekonečné množství zvláštních případů (§ 211 dod., § 214).

Právo reguluje pouze mezilidské vztahy v jejich vnějškovosti, předmětem zákonodárství nemůže být tedy ani „morální stránka“, ani „mravní příkaz“, neboť ty se „týkají vůle v její nejvlastnější subjektivitě a zvláštnosti“ (§ 213).

K tomu, aby mohly být zákony závazné, je nutno, aby byly všeobecně známy a to nejen tak, aby měl každý člověk možnost se s nimi seznámit, ale aby jim také rozumný člověk mohl porozumět. „Právo se týká svobody, toho nejdůstojnějšího a nejsvětějšího v člověku, co on sám, pokud to pro něj má být závazné, musí znát“ (§ 215 dod.).

Poznání a uskutečňování práva ve zvláštním případě přísluší veřejné moci, soudu (§ 219). Teprve trest stanovený veřejným soudem přestává mít povahu pomsty (§ 220). Právo na soudní ochranu má každý člen občanské společnosti, zároveň však má povinnost se k soudu dostavit (§ 221). V soukromoprávních záležitostech má panovník stejné postavení jako jakýkoli jiný občan („a ve svobodných státech vladař obvykle své procesy prohrává“; § 221 dod.). Jednání soudů jsou veřejná („součástí práv subjektivního vědomí je nejen zveřejnění zákonů, ale i možnost znát uskutečnění zákona ve zvláštním případě“; § 224). Hegel se vyslovuje pro porotní soudy: porotcům přísluší „zjištění povahy případu podle jeho bezprostřední jedinečnosti“, tedy skutkové podstaty (zda existuje smlouva, zda došlo k poškozujícímu jednání, zda byl čin spáchán apod.); subsumpce případu pod zákon je úlohou profesionálního soudce (§ 225nn). Porotní soudy umožňují členům

občanské společnosti aktivně se podílet na aplikaci práva, jakož i zločinci přijmout trest – právo pro ně nemá být pouze „vnějším osudem“ (§ 228 pozn.).

V právním systému občanské společnosti je obecné a zvláštní sjednoceno pouze jako abstraktní právo a jednotlivý případ (§ 229). Právo se zde vztahuje pouze k „ochraně toho, co mám; pro právo je blaho něčím vnějším“ (§ 229 dod.). Přesto je to právě blaho jednotlivce, o které je v občanské společnosti usilováno. V systému potřeb je blaho jednotlivce pouze možností (závislou na nahodilosti dovedností a libovůle a na zákonech trhu), právní systém slouží jen k zabránění poškození vlastnictví a osobnosti (§ 230). Je tak třeba třetího momentu občanské společnosti, který zajišťuje „nerušenou bezpečnost osoby a vlastnictví“ a zabezpečuje „subsistenci a blaho jednotlivce“ (tamtéž). K tomu slouží policie a korporace, jejichž úkolem je „opatření proti nahodilosti a obstarávání zvláštního zájmu jako něčeho společného“ (§ 188).

Pojem policie (odvozeno z „polis“) zde nepoužívá Hegel v našem dnešním úzkém slova smyslu, nýbrž označuje jím v souladu s názvoslovím používaným v jeho době prakticky celý systém veřejné správy.²⁹⁴

Úkolem policie je jak zabezpečení vnějšího pořádku, tak obstarávání dalších obecných záležitostí (§ 231nn), jako je stavba mostů, pouliční osvětlení, ochrana spotřebitele, veřejné školství a dohled nad výchovou dětí (zajištění jejich pravidelné školní docházky či očkování; § 239). Úkolem veřejné správy je také odstraňování nouze a organizovaná, ne pouze v rukách soukromé dobročinnosti ponechaná péče o chudé (občanská společnost vytrhla jednotlivce z rodiny a stejně jako ona má vůči němu nároky, má on vůči ní práva; §§ 238, 240n).

Chudoba je nicméně v občanské společnosti problém. Spolu s nerušeným vývojem občanské společnosti dochází k nárůstu obyvatelstva i průmyslu. V systému všeobecné závislosti, k níž vedlo odpoutání se od přírodou daných potřeb, to vede k hromadění bohatství v rukou jedněch (bohatství se stalo kapitálem a odpoutalo se od vlastnictví konkrétních věcí,²⁹⁵ srov. § 199n) a zubožení velké masy druhých. Spolu s tímto zubožením jsou tyto masy vyloučeny z „požitku dalších svobod a zvláště duchovních předností občanské společnosti“ (§ 243), a ztrácí tak „pocit práva, právnosti a cti existovat prostřednictvím vlastní činnosti a práce (§ 244). Stává se z nich „chátra“ (Pöbel). Poskytovat přímé, prací nezprostředkované prostředky pro subsistenci chudých, je „proti principu občanské společnosti a pocitu samostatnosti a cti individuí této společnosti“ (§ 245). Budou-li však tyto prostředky prací zprostředkovány, povede to k nadprodukcí a nedostatku konzumentů.

²⁹⁴ Viz např. Skulová 1999, str. 34n.

²⁹⁵ Taylor 1983, str. 573.

„Ukazuje se zde, že při přemíře bohatství občanská společnost není dost bohatá, aby zabránila přílišné chudobě a vzniku chátřů“ (tamtéž). Jediným východiskem z tohoto paradoxu je nalezení konzumentů jinde a vytváření kolonií. Pokud se však tak dělo, nebyla jejich obyvatelům přiznána taková práva jako občanům mateřské země, což vedlo k válkám a osvobození kolonií (§ 249).

Rolf-Peter Horstmann upozorňuje, že v těchto svých analýzách není Hegel originální, ale navazuje na národohospodářské diskuse své doby. Vzhledem k tomu, že ani kolonizace není konečným řešením (zemská plocha je omezená), zdá se, že z tohoto dilematu, které hrozí občanskou společnost zničit, není východiska. „Zajímavé je, že Hegel toto ... dilemma neřeší, pouze konstatuje.“²⁹⁶ Podle Charlese Taylora je to však větší, zavazující společenství (tedy stát), které udržuje občanskou společnost v rovnováze (neboť sama sebe není schopna řídit, aniž by se nakonec nezničila) a které svým členům dává jiný cíl než jenom sledování jejich nekonečného sebebohacení.²⁹⁷

Mezistupeň mezi zvláštními zájmy jednotlivce a obecnem státu tvoří korporace. Ty jsou nicméně vlastní pouze stavu živnosti (§ 250; ani rolnický stav „díky substancialitě svého rodinného a přírodního života“, ani stav obecný vzhledem ke svému zaměření k obecným zájmům sebeorganizování v korporacích nepotřebují). V korporacích se sdružují členové občanské společnosti, kteří společně sledují tentýž vlastní zájem, přičemž jejich „sobecký účel“ se stává v rámci těchto korporací účelem obecným (§ 251). Korporace má právo pod dohledem veřejné moci pečovat o své vlastní zájmy a sebe samu spravovat (§ 252). Jednotlivec dostává v korporacích možnost podílet se na věcech obecných, korporace také chrání své příslušníky před „zvláštními nahodilostmi“, tedy např. před upadnutím do chudoby (tamtéž). Jako člen určité korporace, na jejímž životě se podílí, náleží jednotlivec celku, „který je sám článkem obecné společnosti“, a takto dochází uznání a cti (§ 253). V moderních státech „mají občané jen omezený podíl na obecných záležitostech státu“; mravnímu člověku je však nutné poskytnout kromě jeho soukromých účelů i nějakou obecnou činnost. Samosprávné korporace představují přiblížení veřejné moci občanům (§ 255 dod.).

3.3.5.3 Stát

3.3.5.3.1 Stát jako uskutečnění svobody

„Stát je skutečnost konkrétní svobody“ (§ 260). Sjednucuje v sobě jak subjektivní svobodu jednotlivce, právo na rozvoj zvláštnosti, tak jak nachází své uplatnění v občanské společnosti, tak její rozumný základ, který získává svoji objektivitu v institucích. „Osobní jedinečnost a její zvláštní zájmy“ přecházejí „jednak samy sebou do zájmu obecna“ (tak jak je tomu v případě „neviditelné ruky trhu“, která „funguje“ nezávisle na vědomí a vůli jednajících subjektů), „zčásti tento zájem

²⁹⁶ Horstmann 1997, str. 210.

²⁹⁷ Taylor 1983, str. 574.

uznávají s věděním a vůlí, a to jako svého vlastního substanciálního ducha, a jsou pro tento zájem činní jako pro svůj konečný účel“ (tamtéž).

Pro Hegela, stejně jako pro Kanta, tvoří rozumnost a svoboda dvě strany téže mince. Podle Hegela však tato rozumnost nezůstává v oblasti pouhého „měti“, ale je postupně uskutečňována v institucích jakožto výtvořech lidského ducha (srov. Předmluvu k Základům filosofie práva, odd. 3.3.1). Ke své „substanciální vůli“ nemá lidský duch přístup přímo, nýbrž rozpoznává ji ve svých výtvořech. „Stát je skutečnost mravní ideje“, která má v „mřavu svou bezprostřední existenci“ a „v sebevědomí jednotlivce, v jeho věděni a činnosti, svou zprostředkovanou existenci“ (§ 257) – je svobodnou vůlí, rozumností, o sobě i pro sebe, existující jako mravní svět a skřze jednotlivé myslící bytosti sebe reflektující.

To, co u Hegela zakládá mravní povahu státu, jsou podle Jiřiho Chotaše dva vzájemně se doplňující požadavky: „(a) každý jednotlivce má považovat politické společenství neboli stát za ztělesnění objektivní stránky sebe sama, a právě tak se požaduje i to, aby (b) politické společenství nebylo pouhou ideou, ale aby se díky patrioticky smýšlejícím občanům stalo každodenní realitou.“²⁹⁸

Tak jako u Kanta je rozumný člověk kategorickým imperativem veden k tomu, aby vystoupil z přirozeného stavu a vstoupil do stavu společnosti, a tak dosáhl svobody, je také u Hegela nejvyšší povinností jednotlivců „být členy státu“ (§ 258). Proto to také nemůže být smlouva jako souhrn jednotlivých zvláštních libovůlí, která tvoří základ státu. Stát je institucí rozumnou (založenou na rozumu, Vernunft, ne pouhém instrumentálním rozvažování, Verstand), a proto nutnou. Ač, jak bylo řečeno výše, je stát výtvořem jednotlivců jakožto rozumných bytostí, získává vůči nim objektivní postavení. Je tedy omylem zaměňovat stát s občanskou společností. Stát není pouhým prostředkem k zajištění soukromých zájmů jednotlivců. Pokud není rozpoznáno, že je to rozum, který se v existujícím státě postupně uskutečňuje, vede to ke dvěma fatálním chybám: na jedné straně jsou ve jménu uskutečnění nového, domněle čistě rozumného řádu bořeny všechny stávající instituce jako nerozumné (tak jak se podle Hegela dělo ve francouzské revoluci, která nutně skončila v teroru), na stranu druhou je rozumné zaměňováno s empirickým (tedy nahodilým) a instituce nacházejí svoji legitimitu ne v tom, že jsou rozumné, nýbrž v tom, že existují (zde Hegel ostře kritizuje zastánce restaurace Karla Ludwiga von Hallera; § 258 pozn.).

Idea státu se uskutečňuje v jednotlivých státech (konkrétní je možné pouze jako spojení obecného s jedinečným), a proto je na těchto státech třeba všimati si ne toho, co je zvláštní, ale „nahlížeti tuto ideu samu“. Neboť každý stát, který byl vytvořen v „novější době“, má podíl na této ideji, i když může být ve své existenci

²⁹⁸ Chotaš 2003, str. 275.

v mnohém nedostatečný („stát není umělecké dílo, nachází se ve světě, tudíž ve sféře libovůle, náhody a omylu; špatné chování ho může po mnoha stránkách defigurovat“; § 258 dod.).

Idea státu se v souladu s Hegelovou logikou rozvíjí ve třech stupních (§ 259): svoji bezprostřední skutečnost jakožto k sobě se vztahující organismus má v jednotlivých státech (vnitřním státní právo); ve vztazích států vůči sobě navzájem se ukazuje jednotlivost a zvláštnost těchto států (vnější státní právo); obecné ideji, duchu, který je v této zvláštnosti ztělesněn a v ní se uskutečňuje, dávají vystoupit světové dějiny.

3.3.5.3.2 *Vnitřní státní právo*

Moderní, svému pojmu přiměřený stát, v sobě sjednocuje obecné a zvláštní (§ 260nn), přičemž oba tyto momenty jsou v něm dovedeny k samostatnosti jako vědomé a chtěné. V něm není jednotlivec ve své subjektivní svobodě potlačen, má možnost (a právo) sledovat své soukromé záležitosti a zároveň se podílet na věcech obecných. Citoyen“ nestojí v protikladu vůči „bourgeois“, ale podmiňují se navzájem.

Ve státě mají svůj základ rodina i občanská společnost („sféra soukromého práva a soukromého blaha“; § 261). Stát je vůči nim na jedné straně „vnější nutností“ a „vyšší mocí“ a dává jim jejich zákonný rámec, na druhé straně má stát „svou sílu v jednotě svého obecného konečného účelu a zvláštního zájmu individuů“, a takto „individua mají vůči němu povinnosti potud, že mají zároveň práva“ (tamtéž).

„Individuum, podle svých povinností poddaný, nachází jakožto občan v jejich plnění ochranu své osoby a svého vlastnictví, zohlednění svého zvláštního blaha a uspokojení své substanciální povahy, vědomí a důstojnost, že je členem tohoto celku a v tomto naplňování povinností jakožto činů a prací pro stát má stát svou záchovu a své trvání“ (§ 261 pozn.).

Instituce, v nichž se toto spojení obecného a zvláštního uskutečňuje a které se v rámci státu vyvíjejí, tvoří „ústavu“, vnitřní členění i základ státu. Umožňují zároveň, aby vztah jednotlivců ke státu byl vztahem důvěry. „Smýšlení“ (Gesinnung) občanů se projevuje jako „patriotismus“ (§ 268). Tím však není myšlena „naladěnost k mimořádným obětem a jednáním“ (vůči nim je Hegel spíše skeptický), nýbrž prosté, na zvyku založené podílení se na běžném chodu státu a dodržování jeho právních norem (§ 268 pozn.). „Prý mocí, míní představa často, drží stát pohromadě, ale to stmelující je však základní smysl pro řád, který všichni mají“ (§ 268 dod.).

„Patriotismem“ tedy není u Hegela v žádném případě myšlen na iracionalitě založený vztah k vlastnímu národu (o nacionalismu u něj nemůže být řeč), nýbrž v běžném životě se projevující loajalita vůči vlastnímu státu. „To přesvědčení lidé mají, že stát musí existovat a že jen v něm se může uskutečňovat zvláštní zájem; avšak zvyk činí neviditelným to, na čem naše celá existence spočívá. Jestliže jde někdo v noční době bezpečně po ulici, nenapadne ho, že by to mohlo být jinak; neboť tento zvyk bezpečí se stal druhou přirozeností, a nepřemýšlí se zrovna o tom, že tato bezpečnost je

teprve účinkem zvláštních institucí“ (§ 268 dod.). Stát může fungovat jen tehdy, když jeho občané platí daně, dodržují pravidla silničního provozu, využívají soudů k řešení svých sporů atd. Naopak svoboda jednotlivců je možná pouze v takto fungujícím státě.

V poznámce k § 270 se Hegel zmiňuje o vztahu státu, náboženství a církvi. Náboženství je na jednu stranu „názor, cit, představující poznání, které se zabývá Bohem jako neomezeným základem a příčinou, na níž všechno závisí“ a „obsahuje požadavek, aby bylo také všechno pojato v tomto vztahu a dosáhlo v něm svého potvrzení, ospravedlnění a ujištění.“ Jako takové „obsahuje to, co je mravní vůbec“, a tvoří tedy základ státu. Ačkoli náboženství a stát obsahují společný princip,²⁹⁹ jsou oba odlišnými formami vztahu k absolutnu a je třeba je oddělovat. Pokud se náboženství staví nad stát a chce jej ovládnout, projevuje se jako „náboženský fanatismus“, který odmítá „veškerá státní zařízení a zákonný pořádek jako zužující hranice nepřiměřené vnitřnímu řádu“. Také není pravda, že by jedině náboženství mělo podíl na tom, co je duchovní. Stát však není na druhou stranu oprávněn zasahovat do sféry niternosti, která je vlastní náboženství. Tomu odpovídá i nutnost oddělení a vzájemné uznání státu a církvi: „Je to to nejšťastnější, co se mohlo přihodit církvi pro její vlastní svobodu a myšlenka [jež získává svoji skutečnost ve státě] pro její svobodu a rozumnost.“ Je-li stát pevný, může si dovolit tolerovat i církev, které odmítají plnění přímých povinností vůči němu (např. kvakeri, novokřtenci). Diskriminace a oddělování židů jsou nerozumné, neboť jsou „především *lidmi*“ a sami se dožadují občanských práv, a tím právě projevují vůči státu loajalitu.

Jako větší nebezpečí ve vztahu mezi státem a církví vidí Hegel, na rozdíl od našeho pohledu ovlivněného zkušeností s totalitním státem, ohrožení státu církvemi, a to buď ve formě pietistického pohrdání státními normami a institucemi, nebo ve formě mocenského zasahování do oblastí vyhrazených státu („církev, která jedná jako stát a ukládá tresty, zvrhává se v tyranské náboženství“, § 270 dod.)

Stejně jako Locke nicméně Hegel požaduje, aby občané státu náleželi k určité církevní obci (lhostejno jaké, protože „do obsahu, pokud se vztahuje k nitru představy, se stát nemůže pouštět“), neboť náboženství rozumí jako integrujícímu momentu státu (nicméně, ač to Hegel výslovně neříká, by bylo neoprávněným zásahem do práv subjektivity, aby stát jednotlivce nutil k aktivní účasti na náboženském životě). Proto je také povinností (a zájmem) státu, aby církevní obce, které jej uznávají, podporoval (chránil jejich vlastnictví, finančně zabezpečoval duchovní apod.). Úplná náboženská neutralita státu není vzhledem k jeho duchovní, ne pouze instrumentální povaze pro Hegela možná.³⁰⁰

²⁹⁹ Srov. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* 1986, str. 70.

³⁰⁰ Více ke vztahu státu a náboženství v Hegelově právní filosofii viz Böckenförde, *Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel* 1982. Tam také upozorňuje na rozpor, který leží v základech sekularizovaného státu a který je znám jako tzv. Böckenfördeho diktum. Podle něj je pro zachování svobodného státu, který je výsledkem sekularizace a oddělení státu a náboženství, třeba, aby byla svoboda „regulována zevnitř, z morální substance jednotlivce a homogenity společnosti“, a proto „žije svobodný, sekularizovaný stát z předpokladů, které sám sobě nemůže zaručit“ (Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* 2006, str. 112n).

Od „ústavy“ v širším slova smyslu odlišuje Hegel ústavu politickou, která tvoří vlastní politické uspořádání státu (§ 269). Ústava je výsledkem historického vývoje určité společnosti a odpovídá jejím strukturám, mravům, postojům jejích členů atp. (§ 274). Oktrojovat nějakému státu ústavu, byť „a priori rozumnou“, která těmto skutečnostem není přiměřená, dost dobře nelze (proto také selhal Napoleonův pokus dát ústavu Španělům, ačkoli byla „rozumnější než to, co měli dříve“; § 274 dod.).

Státní forma, která v nejvyšší míře umožňuje rozumné rozvinutí jednotlivých prvků (objektivitu i subjektivitu) je podle Hegela konstituční monarchie (§ 273 pozn.). K ní dějinný vývoj spěje.

K modernímu státu jako vnitřně rozlišenému celku náleží dělení mocí (§ 272). Na základě své logiky rozlišuje Hegel moci tři (§ 273): zákonodárnou (gesetzgebende Gewalt; „moc určovat a ustanovovat obecné“), vládní (Regierungsgewalt; „subsumpce zvláštních sfér a jednotlivých případů pod obecné“) a vladařskou (fürsterlicher Gewalt; „subjektivita jakožto konečné rozhodnutí vůle). Rozvinutí moci do jejich relativní samostatnosti je v rozumně uspořádaném státě nutné, jednotě celku by však odporovalo stavění těchto mocí proti sobě (§ 272 pozn.). Pojetí dělby moci jako systému „checks and balances“ Hegel odmítá, v něm setrvává myšlení na úrovni pouhého rozvažování (není schopno myslet jednotu v členitosti) a státu hrozí rozpad. Pro politickou ústavu používá Hegel známou metaforu organismu (§§ 269, 278 pozn.), která chápání moci jako absolutně samostatných neumožňuje. Vedle toho přistupovat ke státu, který je přeci postupnou objektivizací ducha, na němž se my jako rozumné bytosti podílíme, primárně z pozice negativitu a nedůvěry odpovídá „smyšlení chátrý“ (§ 272 pozn.).

Je zarážející, že Hegel nepostupuje při popisu jednotlivých mocí podle pořadí, které vytyčil v § 273 a které odpovídá logickému rozvoji pojmu (od abstraktně obecného přes zvláštní ke konkrétnímu), nýbrž pojednává nejprve o moci vladařské. Vladařská moc v sobě obsahuje „tři momenty totality“, a to „obecnost ústavy a zákonů“, „radu jakožto vztah zvláštního a k obecnému“ a „moment konečného rozhodnutí“ (§ 275). Jednota těchto tří momentů odráží jednotu vnitřně rozčleněného státu a vytváří jeho suverenitu. Suverenita státu nespočívá ani v suverenitě lidu jakožto pouhého atomizovaného davu individuí (lid získává svoji suverenitu až ve státě), ani v moci despotického vládce (despocie je stavem bezzákonnosti, kde vládne pouze libovůle monarchy nebo lidu; § 278 pozn.). Teprve vnitřně členitý, zákony ovládaný a zároveň jednotný stát je suverénní dovnitř i navenek.

Monarcha v konstituční monarchii ztělesňuje podle Hegela princip subjektivity. Je subjektem, tím, kdo rozhoduje, činí tak nicméně ne na základě vlastní libovůle, ale na základě obecných zákonů (§ 279). Konečné rozhodování se v moderním státě neřídí jako v antice věštbami, které odkazují na neosobní (a nerozumný) osud, nýbrž rozumem určenou vůlí, kterou monarcha ztělesňuje. Ve vnitřně členitém a zákony ovládaném státě jsou tak pravomoci panovníka značně omezeny. „U dokonalé organizace jde pouze o špičku formálního rozhodování a jako monarchu pak potřebujeme jen člověka, který řekne ‚ano‘ a udělá tečku nad I. ... V dobře uspořádané monarchii přísluší objektivní stránka jedině zákonu, ke kterému monarcha má připojit pouze subjektivní ‚Já chci.‘“ (§ 280 dod.³⁰¹). Zvláštní pravomoci panovníka, které Hegel výslovně zmiňuje, jsou udělování milosti zločincům (§ 282), jmenování vlády (§ 282), zastupování státu navenek a vrchní velitelství vojsk (§ 329).

Jediný možný způsob ustanovení hlavy státu představuje pro Hegela dědičná monarchie. „Poslední osoba státní vůle“ musí být „bezprostřední jedinečností“ (tzn. určenou „přirozeným narozením“; § 280) Volbu vladaře odmítá, neboť podle něj není monarcha nejvyšším státním úředníkem pověřeným lidem (jak by to odpovídalo smluvní teorii státu, kde je podle Hegela principem ne zákon, ale partikulární vůle pověřujícího lidu, příp. pověřeného vládce). Přesto se však Hegelova argumentace nezdá podle některých autorů příliš důsledná, zavádí např. opět „určení přirozenosti“ (tedy „první přírody“) do sféry ducha jako „přírody druhé“.³⁰²

Ludwig Siep upozorňuje v návaznosti na Michaela Theunissen na christologické motivy v Hegelově chápání dědičné konstituční monarchie jako ztělesnění suverenity v přirozené (fyzické) osobě: „Sjednocení rozumné ústavy a přirozeného, neredukovatelně „voluntativního“ rozhodnutí ve světě lidského chtění a jednání zřetelně odpovídá sjednocení božské ideje s přírodou a lidským duchem v osobě Krista. Dogma inkarnace, pro Hegela nejspekulativnější, neboť sjednocující nejvzdálenější protiklady, je v posledku pendantem jeho teorie monarchie. Ale i toto dogma je ještě na metafoře založenou a představě přizpůsobenou formou filosofického učení o jednotě logu a přírody, totalitě pojmu a subjektivitě jednoduchého sebevztážení.“³⁰³

Další mocí v rozumně uspořádaném státě je podle Hegela moc vládní. Pod tuto moc, jejímž úkolem je subsumpce jednotlivých případů a zvláštních sfér pod obecné zákony, je zahrnuto i soudnictví (§ 287). Vládní moc je svěřena hierarchicky uspořádaným státním úřadům, které se člení do různých odvětví (§ 200) a „které se sbíhají v nejvyšších špičkách, dotýkajících se monarchy“ (§ 259). To nicméně

³⁰¹ Tyto citované věty nebyly součástí tištěného vydání Základů filosofie práva, nýbrž byly zaznamenány Hegelovými žáky při jeho přednáškách (srov. výše oddíl pojednávající o pramenech). Staly se nicméně důvodem udání Hegelových konzervativních kritiků u pruského krále. Ten měl odpovědět: „Co když ale král tu tečku neudělá [?]“ (Schnädelbach, Die Verfassung der Freiheit 1997, str. 251.)

³⁰² Tak např. Schnädelbach, Die Verfassung der Freiheit 1997, str. 253; Taylor 1983, str. 576n.

³⁰³ Siep, Praktische Philosophie im deutschen Idealismus 1992, str. 323.

neznamená, že by státní správa byla přísně centralizována, je předpokládána samospráva obcí a korporací, která je nezbytná pro zapojení jednotlivců do správy věcí obecných. Státní úředníci mají na starosti péči o obecné zájmy a k této činnosti mají být vzděláváni. Jsou placeni státem, čímž má být zabráněno tomu, aby ve vykonávání úřadu sledovali své zájmy soukromé; úřednický vztah však není klasickým smluvním vztahem (§ 294).³⁰⁴ Úřady jsou otevřeny všem občanům a jsou obsazovány na základě schopností uchazečů (§ 291n), ne na základě dědičných privilegií či koupě (§ 277). Státní úředníci tvoří hlavní část středního stavu, do něhož spadá vzdělaná inteligence a který je pro život moderního státu nezbytným (§ 297). Hierarchický systém podřízenosti a nadřízenosti má zabránit zneužití moci ze strany úřadů, kontrola shora je doplňována oprávněním obcí a korporací (§ 295). Správné chování a jednání úředníků je nutné k tomu, aby byla zachována důvěra občanů ve stát (§ 295 pozn.).

Jak již bylo řečeno, nepředpokládá Hegel oddělení moci soudní od moci vládní. Nepočítá s nutností vzájemné kontroly jedné moci druhou a proti zneužití moci úředníky mu výše zmíněné záruky připadají dostačující. Jak poznamenává Herbert Schnädelbach,³⁰⁵ dá se přesto usuzovat na nezávislost soudních rozhodnutí z Hegelovy poznámky, že „v novější době musí vladař v soukromých záležitostech soud nad sebou uznat a ve svobodných státech vladař obvykle procesy prohrává“ (§ 221 dod.).

Třetí mocí ve státě je moc zákonodárná. Jí náleží tvorba zákonů. Ty ve vztahu k individuím určují, co je jednotlivcům „státem poskytováno a čeho mají užívat“ a co naopak oni pro stát mají vykonávat. V moderním státě jsou jedinou vůči všem občanům spravedlivou formou výkonů daně (§ 299). Jediným nutným osobním výkonem je povinnost vojenská (viz níže).

Zákonodárné shromáždění není obsazováno na základě všeobecných voleb, neboť to podle Hegela neodpovídá povaze vnitřně členěného státu a dává moc davu atomizovaných jedinců sledujících pouze své vlastní zájmy. Jednotlivec nestojí vůči vzdálenému státu ve vztahu bezprostředním, nýbrž zprostředkovaným skrze různé mezistupně, které umožňují spojení zájmů zvláštních se zájmy obecnými (§ 308 pozn.). Občané státu se na rozhodování nepodílí jako jednotlivci, ale jako členové

³⁰⁴ I v České republice byl schválen služební zákon (č. 218/2002 Sb.; jeho účinnost byla nicméně odložena až na rok 2009), který upravuje postavení státních zaměstnanců a odlišuje poměr služební od poměru pracovního, jež je upraven v zákoníku práce regulujícím zaměstnanecké vztahy v soukromé sféře.

³⁰⁵ Schnädelbach, Die Verfassung der Freiheit 1997, str. 254.

jednotlivých skupin. Složení zákonodárného shromáždění je určeno na základě stavů. Tyto politické stavy se liší od stavů, které se vytváří v občanské společnosti.

Prvním stavem, který se podílí na rozhodování v zákonodárném shromáždění, je „substanciální stav“ majitelů půdy, kteří nejsou závislí na státním jmění ani na „nejistotě řemesla“ (§ 306), a mohou se tedy věnovat obecným záležitostem. Tento stav zastupuje v zákonodárné moci prvek moci vladařské (k účasti na zákonodárném procesu jsou jeho členové povoláni a oprávněni narozením; § 307). Druhý stav tvoří „pohyblivá stránka občanské společnosti“ (§ 308), která je zastoupena poslanci. Tito poslanci jsou vysíláni obcemi, korporacemi a jinými sdruženími, do nichž se občanská společnost člení (tamtéž); nemají být ovšem chápáni jako delegáti vázaní instrukcemi a pověřeni prosazováním zájmů jednotlivých skupin na úkor zájmů obecných (ačkoli v zákonodárném shromáždění jsou právě proto, že znají potřeby a zájmy jednotlivých odvětví; § 311). Jejich „sraz má to určení, aby byl živým, navzájem se vzdělávajícím a přesvědčujícím, společně se radícím shromážděním“ (§ 309). Stavovské shromáždění je na základě těchto dvou prvků rozděleno do dvou komor, čímž dostává jeho rozhodování větší zralost a stabilitu (§ 313).

Zákonodárnému shromáždění náleží mimo jiné prostředkující funkce mezi lidem a vládou (§ 302). „Ústava je bytostně systém zprostředkování. V despotických státech, kde existují jen vladaři a lid, působí lid, jestliže působí, pouze jako ničící masa proti organizaci. Pokud však vystupuje organicky, prosazuje dav své zájmy cestou zákona a pořádku,“ (§ 302 dod.).

Jednání stavovských shromáždění mají být přístupná veřejnosti a jako veřejná mají vůči občanům vzdělávací funkci. „V národě, kde se tato veřejnost uskutečňuje, je patrná docela jiná živost ve vztahu ke státu než tam, kde stavovské shromáždění chybí nebo není veřejné“ (§ 315 dod.).

Dalším prvkem zapojení jednotlivců do politického života je veřejné mínění (§ 316nn). Skrze něj jednotlivci vyslovují své mínění o veřejných záležitostech. Ač je to právě jen mínění a může se často mýlit, přesto je podstatnou součástí podílu občanů na veřejném životě a uplatňuje se v něm „princip moderního světa“, který požaduje, „aby to, co má každý uznat, se mu ukazovalo jako něco oprávněného“ (§ 317 dod.).

Na konci tohoto oddílu se Hegel ještě zmiňuje o svobodě slova (§ 319). Ta se uskutečňuje v rámci právních norem, které mají zabraňovat a případně trestat „výstřednosti“. Pokud však má stát rozumnou ústavu, pevnou vládu a veřejná

stavovská shromáždění, jsou i tyto výstřednosti prakticky neškodné. V poznámce k tomuto paragrafu zmiňuje Hegel problematičnost, která se na trestněprávní omezení svobody slova váže (subsumpce tohoto jednání pod obecný zákon je obtížná a z rozsudku se tak stává subjektivní rozhodnutí). Vědy nejsou součástí veřejného mínění a v tomto směru státnímu dohledu nepodléhají (§ 320). Podle Herberta Schnädelbacha je zde vidět Hegelovu snahu nestavět se proti Karlovarským usnesením a zároveň přesto svobodu tisku celkově obhajovat.³⁰⁶

Směrem dovnitř se suverenita státu projevuje ve vnitřní členitosti, směrem navenek pak stát vystupuje jako individuum, subjekt. Ve vztahu k druhým státům je stát individualitou, „vylučujícím bytím pro sebe“, má svoji samostatnost a svobodu (§ 321). Povinností jednotlivců jako občanů státu je v těchto vztazích „skrze nebezpečí a obětování vlastního života ... zachovat tuto substanciální individualitu, nezávislost a suverenitu státu“ (§ 324). Podle Hegela obsahuje válka „mravní moment“, a není jí tedy možno považovat za absolutní zlo, neboť zabraňuje rozpadu státu na jednotlivce sledující pouze své vlastní soukromé zájmy a ukazuje na to, co je nahodilé a pomíjivé (§ 324 pozn.). V případě ohrožení samostatnosti státu má stát povinnost povolát ke své obraně všechny občany (§ 326). V moderní válce již proti sobě nebojují jednotlivci jako zvláštní osoby, nýbrž jako členové celku (s tímto faktem spojuje Hegel vynález střelného prachu; § 328 pozn.).

Hegelova obhajoba války jako „mravního momentu“ je pro nás jistě problematická a nepřijatelná. Je nicméně třeba myslet na to, že Hegel není prvním ani jediným, kdo tak činí (srov. např. již Platónovu Ústavu). Válka, o níž zde Hegel mluví, je válkou obrannou, v níž je ohrožena samostatnost státu. Herbert Schnädelbach se ptá, zda není možno považovat za podněty mobilizující celek také „přírodní katastrofy, epidemie, hladomory či hospodářské krize“.³⁰⁷

Je také třeba pamatovat na to, že Hegel mluví všeobecně o jednotlivých státech a ne o jednom státu (příp. národu). Není to také moc, ale rozum, který je principem jeho právní filosofie. Chápat jeho právní filosofii jako teorii moci je proto neporozuměním.³⁰⁸

3.3.5.3.3 *Vnější státní právo*

V pojednání o vnějším státním právu polemizuje Hegel zřetelně s Kantovou ideou věčného míru. Státy se mezi sebou nacházejí na úrovni přirozeného stavu, nevycházejí z něj však. Vyšší celek než stát není možný, každý stát je samostatnou totalitou (§ 330). Oprávněním státu je, aby byl druhými státy jako stát uznán (§ 331).

³⁰⁶ Schnädelbach, Die Verfassung der Freiheit 1997, str. 258.

³⁰⁷ Tamtéž, str. 267.

³⁰⁸ Ottman, Die Weltgeschichte 1997, str. 269n. Že jsou u Hegela základem státu právní normy a ne moc, vidí také Carl Schmitt. Hegela kritizuje jako toho, u nějž začíná linie ztotožňování politické skutečnosti s neosobními zákony (v němž nezbývá místo pro rozhodování suveréna), která ústí až do normativní právní teorie Hanse Kelsena (Schmitt 1922, str. 45). Mluvit tedy o Hegelovi jako o tom, kdo obhajuje stát založený na moci, je neopodstatněné.

Vztahy mezi státy se řídí smlouvami, které však bez státům nadřazené autority postrádají sankce.

Pokud státy nedospějí k dohodě, mohou být spory mezi nimi rozhodnuty pouze válkou (§ 334). Válka vyžaduje, aby v ní byla obsažena možnost míru, nemá být tedy vedena proti vnitřním institucím, rodinnému a soukromému životu a soukromým osobám (§ 338). Také vztah vojáků k vojákům nepřátelské strany není založen na nenávisti (což by zakládalo, ač se o tom Hegel výslovně nezmiňuje, důstojné zacházení s válečnými zajatci).

Válka byla až do dvacátého století chápána jako běžný prostředek mezinárodní politiky a mezinárodního práva. Právo na útočnou válku (jakožto preventivní opatření) bylo dříve považováno za jedno ze základních práv státu a postupně omezováno bylo až po 1. sv. válce. Od dob krymských válek jsou také postupně uzavírány mezinárodní smlouvy, bohužel mnohdy respektované, které upravují zacházení s válečnými zajatci, soukromými osobami, kulturními památkami apod. (ženevské konvence).³⁰⁹

Samostatné státy se ve vztahu k sobě navzájem ukazují jako zvláštní a jako takové konečné. Jako nejvyšší právo vůči nim stojí „obecný, světový duch“, který nad nimi ve světových dějinách koná „soud“ (§ 340).

3.3.5.3.4 *Světové dějiny*

Krátký nárys filosofie světových dějin, který Hegel rozvádí v samostatných přednáškách, ukončuje *Základy filosofie práva*. Světové dějiny jsou jsoucnem obecná prosazující se proti, ač zároveň vždy skrze zvláštnosti jednotlivých států, národů i individuí (§ 341nn). Jsou „výkladem a uskutečněním obecného ducha“ (§ 342), který se v nich osvobozuje od přirozené bezprostřednosti a přichází k sobě samému (§ 352). Dějiny jsou „činem ducha“, skrze který se duch stává předmětem svého vědomí a uchopuje se pro sebe objasňujícím způsobem (§ 343).

V procesu dějin postupně vystupují čtyři světově historické „říše“ (dějinné a kulturní epochy): orientální, řecká, římská a germánská. Na konci tohoto vývoje opouští duchovno nebeskou sféru a uskutečňuje se v pozemském životě, který se naopak duchovnu přizpůsobuje a pozvedá se k rozumnosti práva a zákona. Sjednocením obého je stát jako uskutečnění mravní ideje, jako duchovnem prostoupená pozemská realita. „Přítomnost se zbavila svého barbarství a neprávni libovůle a pravda se zbavila své příslušnosti k onomu světu, takže se stalo objektivním opravdové usmíření, jež rozvíjí stát k obrazu a skutečnosti rozumu“ (§ 360; k filosofii dějin v souvislosti s rozvojem státu viz oddíl 3.2).

³⁰⁹ Potočný a Ondřej 2003, str. 382nn.

3.4 Shrnutí: Jednotlivec a stát v Základech filosofie práva

3.4.1 Svoboda jednotlivce

Svoboda je stěžejním pojmem Základů filosofie práva. Tak jako Kant (a před ním již Rousseau) rozumí Hegel svobodě jako autonomii. Ta zahrnuje na jedné straně nezávislost ode všech určení, které jsou člověku vnější, na straně druhé pak schopnost určovat sám sebe. Heteronomií je naopak závislost člověka na přírodních danostech (projevujících se jako žádosti, sklony a pudy), stejně jako život v institucích, v nichž člověk nemůže být skutečně člověkem (jako je tomu např. v případech otroctví, náboženského útlaku apod.; pod tyto případy by zajisté bylo možno zahrnout i totalitní stát).

Jako autonomie je svoboda nutně spojena s řádem. Právní řád je produktem ducha (nebo také lidské kultury³¹⁰), je něčím, co je vlastní pouze člověku, a co jej tak odděluje od nevědomé, přírodními zákony ovládané říše přírody. Právo a svoboda jsou dvě strany téže mince. Stejně tak instituce, včetně státu, nejsou omezením lidské svobody (nanejvýš jsou omezením libovůle), ale svobodu naopak umožňují. Jakožto výtvar duchu, na němž se každý jednotlivec podílí, nejsou člověku něčím cizím. Rozpoznává je jako svoje, právě v nich je sám u sebe (určován sám sebou), tedy svobodný.

Co v tomto ohledu znamená svoboda jednotlivce? Je samozřejmé, že svobodě jednotlivce nelze rozumět jako libovůli činit si, co chce, neboť právě v této domnělé svobodě jednotlivec podléhá svým přírodou daným sklonům a není tak práv sám sebe jakožto bytosti rozumné; byla-li by svoboda takto pojata, byl by každý stát pouze jejím omezením a oprávněn by byl jen jako praktická instituce sloužící k ochraně takto chápané svobody. Jednotlivec však není také plně svoboděn, pokud je jediným měřítkem norem, podle nichž řídí své rozhodování a jednání, jeho vlastní svědomí. Na rozpory, k nimž toto absolutní kladení subjektivity vede, upozorňuje Hegel na konci kapitoly o moralitě. Nátlak v oblasti svědomí je sice nepřijatelný a svobodě člověka odporující, to však neznamená, že je svědomí jednotlivce nejvyšší normou. Kategorický imperativ není pro Hegela dostatečným vodítkem, je třeba, aby normy získaly svoji objektivní, pozitivní existenci. Ve své dějinné podobě jsou normy produkty lidské kultury. Každý jednotlivec se jakožto myslící člověk žijící v určitém dějinném společenství na tvorbě norem podílí, ač převážně nereflektovaně. Svoboda jednotlivce neznamená, že jednotlivec sám je jediným subjektem vytváření těchto norem, skutečným subjektem je „duch“, na němž však mají jednotlivci podíl a který

³¹⁰ Jako „kulturu“ interpretuje Hegelův pojem „duch“ Herbert Schnädelbach (Schnädelbach, Hegel zur Einführung 2001, str. 68nn).

se uskutečňuje pouze skrze ně. To, co člověka určuje jako člověka, je rozum; instituce a normy, které člověku odpovídají, musí být tedy rozumné. Jedná-li jednotlivec v souladu s těmito normami, k nimž nedochází (a ani nemůže dojít) pouhou do svého nitra vztaženou reflexí, nýbrž zprostředkovaně skrze platné normy určitého dějinného společenství, a rozpoznává-li je jako svoje, je svobodný.

Svoboda jednotlivce je uskutečňována v takových institucích, které na jednu stranu nepotlačují jeho přirozené potřeby a individualitu, na stranu druhou je však zasazují do obecného rámce, a tak kultivují. Takové instituce je jednotlivec schopen rozpoznat jako rozumné a ztotožnit se s nimi. „Právo subjektivity“ je tak nedílnou součástí státu, který je skutečně obecný, který je tedy v sobě schopen zahrnout i zvláštnost.

Svoje zvláštní uplatnění nachází individualita ve sféře občanské společnosti. Jednotlivec v ní má možnost uspokojovat své potřeby, rozvíjet své zájmy i zvláštní životní cíle. Ačkoli se občanská společnost člení do stavů a korporací, má být svoboda jednotlivce zachována právem na svobodnou volbu povolání. V právním systému, kterým se občanská společnost spravuje, je zaručena rovnost jednotlivců před zákonem (v soukromoprávních záležitostech je také panovník pouhou soukromou osobou). Svobodě jednotlivce dále odpovídá, že právní normy jsou veřejně známé (a srozumitelné). Jednání soudů jsou veřejná, o skutkové podstatě rozhodují poroty.

Svoje uplatnění však nenachází člověk pouze v soukromé sféře občanské společnosti, ale je mu jako myslícímu, a tak i mravnímu, přiměřená i účast na veřejném životě. V něm ovšem nejde o prosazování soukromých zájmů jednotlivců a skupin, ale o sledování zájmů obecných (to však zároveň neznamená, že se tak musí dít na úkor zájmů soukromých). Hegel má za to, že demokracie není formou vlády přiměřenou tomu, aby nalezení a prosazení obecného (ve vyváženosti k zájmům soukromým) skutečně prosadila. V ní rozhoduje masa atomizovaných jednotlivců, jimž mohou být obecné otázky značně vzdálené. Rozhodnutí většiny navíc vůbec nemusí být zárukou pro to, že bude rozhodnutím skutečně obecným. Podíl jednotlivců na věcech veřejných je tak lépe uskutečňován na úrovních nižších, tedy v korporacích (a obcích), a teprve zprostředkovaně na úrovních vyšších. Každý jednotlivec, jehož schopnosti tomu dostačují, má vedle toho možnost vstoupit do obecného stavu, a tak se na správě obecných věcí podílet (tomuto stavu však není vyhrazeno rozhodování o obecných normách, pouze jejich aplikace). Důležitou, ačkoli dvojznačnou mocí, která umožňuje jednotlivcům, byť ne přímo, ovlivňovat

veřejné dění, je veřejné mínění. V této souvislosti je nutné, aby jednání zákonodárných orgánů byla veřejná.

Hegel nikde nepočítá s tím, že by součástí ústavy státu byl katalog základních lidských práv. Jednotlivec a moderní stát nemohou pro něj být ve vzájemném rozporu, pojmát tedy tento katalog jako obranu jednotlivců vůči státu by znamenalo rozumět státu pouze jako „nouzovému a založenému na rozvažování“ (obdobně jako je tomu v případě, když se dělba moci ve státě chápe jako systém „brzd a rovnováhy“). Přesto však je respektování svobody jednotlivce, které je základem pro tyto katalogy, součástí Hegelovy teorie moderního státu. Stát popisovaný v Základech filosofie práva dává prostor k samostatnému rozvinutí individuality. Jako stát, který je určován právem, zaručuje rovnost jednotlivců před zákonem a legálnost rozhodnutí orgánů státní správy i soudů. Podíl občanů na veřejné správě je pro Hegela důležitý, ač mu nerozumí jako právu volit v přímých volbách (kromě problematické otázky svobody projevu se Hegel ovšem o dalších politických právech, jako jsou právo petiční, shromažďovací a sdružovací, nezmiňuje). Oddělení státu a náboženství je v moderním státě nutným požadavkem, svědomí je nedotknutelným prostorem.

Jak upozorňuje Gertrude Lübbe-Wolff, souvisí fakt, že Hegel do ústavy katalog lidských práv a svobod nezahrnuje, s jeho kritikou soukromoprávního pojetí státu. To je podle něj charakteristické pro „feudální“ právo, v němž je stát založen na soukromoprávních smlouvách (upravujících vztah feudála a vazala). Stát, v němž není soukromé a veřejné právo odděleno, nemůže řádně fungovat, jak dokládá rozpad polského království i Svaté říše římské, jakož i slabost německých států a odpor jejich stavů k přijetí ústavy (stavy tak s odvoláním na předstátní originární práva více dbaly svých vlastních zájmů než zájmů celku, nebyly tak např. v případě Svaté říše římské ochotny zvýšit daň nutnou pro zabezpečení chodu říšského komorního soudu).³¹¹

3.4.2 Povaha státu

Jak již bylo výše zmíněno, odmítá Hegel pojmát stát jako pouhý výsledek kompromisu mezi vzájemně soupeřícími zájmy individuů. Stát má mravní povahu, ztělesňuje totiž to, co je obecné a rozumné. V tomto směru stojí nad individuem i nad jednostranností jeho svědomí.

Jako obecný má stát skutečně sjednocující funkci – vyznání, postavení jednotlivce či jiné zvláštní určení není důvodem pro vyloučení ze státního občanství. Univerzalita státu odpovídá univerzalitě svobody (dalo by se říci, že stát v tomto směru přebírá úlohu církve a konečně uskutečňuje myšlenku univerzalizmu, kterou přineslo křesťanství). K obecnosti státu patří, že v sobě zahrnuje (a umožňuje) rozdíly a tomu má podle Hegela odpovídat jeho vnitřní uspořádání i forma vlády. Stát tvoří základ i svorník života společnosti v celé její různosti. Nepotlačuje rozvoj

³¹¹ Lübbe-Wolff 1986.

individuality ani rozvoj jednotlivých společenských skupin, jejich relativizací a zasazením do širšího rámce však brání vzniku konfliktů. Pevnost státu je měřena tím, nakolik v sobě dokáže odlišné skupiny integrovat, aniž by jej ohrozily (takto si může pevný stát dovolit tolerovat i skupiny, které se se státem neztotožňují, jako např. kvakery a novokřtence odmítající výkon vojenské služby – viz výše).

Sjednocující funkce státu je i v současné době nepopíratelná. Na základě jednotného právního řádu má stát na svém území monopol na výkon moci, a to i proti vůli jednotlivých občanů (např. pachatelů trestných činů či rodičů odmítajících posílat své děti do školy). Tato sjednocující funkce státu je podtržena i společnými symboly a rituály (vlajka, hymna, korunovační klenoty, státní svátky, státní vyznamenání atp.). Součástí školních osnov je i občanská výuka. I náš demokratický a lidská práva chránící stát může po svých občanech požadovat v případě ohrožení státu i obětování majetku a života: branná povinnost je všeobecná, ačkoli stát umožňuje občanům z důvodů svědomí vojenskou službu odmítnout (hodnotou, která je zde chráněna, není život občana, ale jeho svědomí, na nějž nesmí být vykonáván nátlak; odmítnutí výkonu vojenské služby však neosvobozuje např. od povinnosti pracovní a povinnosti poskytnout věcné prostředky).³¹²

Stát ke své existenci potřebuje, aby se s ním jeho občané ztotožnili, a to nejen z pragmatických důvodů. Tato loajalita se v běžném životě projevuje (většinou nereflaktovanou, na zvyku založenou) konformitou s právními normami a v případech války ochotou obětovat při jeho obraně vlastnictví i život. To je možné, vnímají-li jednotlivci stát jako instituci, která jim není cizí, ale která je nutná, aby uskutečnili svoji svobodu. Potom jsou také schopni nadřadit stát jako skutečnost, v níž obecné dochází konkrétní podoby, nad svou individualitu a nad své soukromé zájmy.

Po zkušenosti totalit 20. století nelze číst Hegelova oslavná slova na adresu moderního státu bez jistého podezření. Ztotožňovat ovšem Hegelův stát se státem totalitním je nepochopením a anachronismem (on sám naopak ve svém líčení teroru francouzské revoluce popisuje rysy fungování totalitní společnosti s velkou jasnozřivostí, srov. 3.2.4). Moderní stát stojí sice vůči jednotlivci jako nadřazená skutečnost, ale není ani tyraní ani totalitou. Není ani prosazováním soukromého zájmu vládnoucího jednotlivce či skupiny na úkor obecného, ani potlačení individuality ve prospěch abstraktně obecného. Tento stát není kolektivistický, neboť kolektivismus odhlíží u jednotlivců od jejich zvláštnosti a podporuje homogenitu. Na druhou stranu ale není ani státem individualisticky liberálním, neboť v sobě ztělesňuje objektivní řád, jemuž se jednotlivci musí podříditi (to však právě neznamená, že se podřizují autoritě diktátorského vládce či rozhodnutí většiny – v moderním státě vládne právo).

³¹² Srov. zákon č. 218/1999 Sb., branný zákon, ve znění pozdějších předpisů; zákon č. 222/1999 Sb., o zajištění obrany České republiky.

Hegel sice nadřazuje stát jakožto politické společenství jednotlivci, přesto v něm má jednatelce samostatné a neredukovatelné postavení (ač vůči státu relativní, ne absolutní). Bylo to ale následující století, které ve svých totalitních režimech jednatelce tohoto postavení zbavilo a ze vztahu jednatelce a státu odstranilo glajchšaltujícím způsobem jakoukoli dialektiku. Měl vůči tomuto vývoji jednatelce nějakou šanci, když vůči němu stojí stát jako instituce povahy mravní? Není jeho povinností podřídit se státu za všech okolností, když je jeho svědomí jednostranné a neschopné v bezprostředním vztahu k sobě najít objektivně platný normativní řád, který by morálnímu stanovisku jednatelce zaručil absolutní pozici?

V poznámce k § 138 mluví Hegel o dějinných obdobích, kdy „to, co platí za správné a dobré ve skutečnosti a mravu nemůže uspokojit lepší vůli“, která se v těchto dobách utíká do niternosti a nenalézajíc ono správné a dobré v platných povinnostech, hledá je sama v sobě. Vládu totalitních režimů by bylo možno označit za taková období. Otázkou však zůstává, kdo rozhoduje o této situaci, když je svědomí jednatelce problematické.

Základním rysem moderního státu je podle Hegela rozumnost. To znamená, že myslící člověk se musí v tomto státě rozpoznávat. Dokonce zločinec musí mít možnost poznat, používá-li správně svůj rozum, že trest vůči němu uplatněný je rozumný, a tedy spravedlivý. Poslušnost státu a jeho zákonům není slepá poslušnost (už vůbec ne poslušnost vůdci, národu či straně). Základem státu a důvodem loajality jeho občanů nemůže být ani násilí, ani emoce, ale rozumové nahlédnutí. Nejsou-li občané tohoto schopni, není tak učiněno zadost jejich „právu subjektivity“ a stát nemůže v dějinách obstát – bez loajálních občanů to není dlouhodobě možno.

4 Závěr

Hodnocení toho, jak řeší otázku po vztahu státu a jednotlivce Hegelovy Základy filosofie práva, by bylo možno, jakkoli předběžně, omezeně a nedostatečně, shrnout do třech okruhů: (1) rozum a dějiny jako základ legitimizace státu; (2) principy vztahu jednotlivce a moderního státu; (3) uskutečnění těchto principů ve státě popsaném v Základech filosofie práva.

(1) Otázkou novověké politické filosofie je, nakolik lze na základě individualistického pohledu na jednotlivce a společnost ospravedlnit stát jakožto mocenskou instituci. Snaží se nalézt takový způsob tvorby společné vůle, která by odpovídala pojetí člověka jakožto svobodného a rovného. Vycházejí z konstrukce přirozeného stavu a smlouvy hledá Hobbes řešení ve státě absolutistickém, Locke v zastupitelské demokracii a Rousseau v demokracii přímé. Hobbesova občana vede k akceptaci absolutní státní moci instrumentální rozum, který mu ukazuje, jak v situaci protichůdných zájmů i názorů jednotlivců nejlépe dosáhnout zabezpečení pokojného a spokojeného života. Lockův člověk nachází pravidla mezilidského soužití pomocí rozumu již v předstátním stavu; jejich garantem je Bůh. Stát slouží k ochraně těchto již předem daných pravidel a má vůči svým občanům výrazně slabší postavení než stát Hobbesův. Rousseauův člověk si může uchovat svou svobodu pouze při zapojení všech občanů do veřejného života a jejich rovném podílu na zákonodárství. Rousseau od sebe nicméně odlišuje vůli obecnou a vůli všech, stejně jako mudrce, kteří zákony nalézají a tvoří, a lid, který je schvaluje. Na těchto zásadách založený republikánský ideální stát získává mravní povahu, není již pouhým prostředkem pro zabezpečení soukromých zájmů jednotlivců. Kant nachází apriorní zásady pro život společnosti i pro podobu státu pomocí čistého praktického rozumu. K těmto zásadám je schopen dojít každý rozumný člověk. Vycházejí z kategorického imperativu, a mají proto pro morální vědomí bezpodmínečnou závaznost. Společenská smlouva se stává přebytečnou, rozumem a priori nalezený ideální stát je normou státům existujícím.

Těmto nadčasovým, na přirozenosti či rozumu zakotveným teoriím legitimizace státní moci přidává Hegel rozměr dějinný. Rozumně uspořádaný stát je výsledkem dějinného vývoje a získává svoji podobu v existujících státech. V tomto vývoji získávají jednotlivé formy státu svoji relativní oprávněnost, nicméně pouze s ohledem na vztah k celku. Podoba státu, a tedy i jeho vztah k jednotlivci, je výrazem kultury (v nejširším slova smyslu) určité dějinné epochy. Jednotlivé kultury i na nich se podílející jednotlivce sjednocuje v posledku jeden „duch“. I v Hegelově světě, tak jako v Kantově, vládne univerzální rozum. Moderní stát, který stojí na

konci vývoje a který je produktem tohoto rozumu, má univerzalistickou povahu, neboť teprve v něm člověk může plně uskutečňovat své lidství, svoji svobodu.

Otázka je, co zůstane z Hegelova pokusu o sjednocení univerzality a partikularity, ideality i reality, pokud ztratí tento základní jednotící předpoklad: univerzální rozum, který se skrze rozmanité lidské kultury postupně prosazuje v dějinách. Přijdou-li dějiny o rozum, zůstane pouhá pozitivita a pluralita jednotlivých kultur. Ospravedlnění státní moci i zakotvení postavení jednotlivce je potom třeba hledat pouze na této úrovni, tedy v rámci jednotlivých kultur i jejich odlišných racionalit. Jednotlivec v nich může zaujímat více či méně významné místo. Hegelova právní filosofie však může i v tomto případě sloužit jako významný pokus o interpretaci moderního evropského vývoje s jeho důrazem na svobodu jednotlivce a zároveň, v návaznosti na tradici antickou, jako korektiv atomistické izolace individua od politického celku. Otázkou je, nakolik je v tomto případě možné rozlišování mezi státem spravedlivým a nespravedlivým. Kulturní tradice mohou sloužit také jako ospravedlnění násilí na jednotlivci. Přijde-li naopak rozum o své dějiny, zůstává absolutně platné univerzalistické přirozené právo a kulturní partikularita ztrácí na významu, jako je tomu např. v případě Kantově. V tomto případě může jednotlivec nabýt na společnosti mnohem nezávislejší postavení. Otázkou však zůstává, zda lze jednotlivce z tohoto vztahu skutečně vyvázat a zda je k univerzalistickým normám v pluralitě kultur možno dojít (i zdánlivě nadčasové normy osvícenské etiky a státovědy se ukazují být kulturně a historicky podmíněné).

(2) Hegelova teorie státu se snaží o nalezení vyváženého vztahu mezi jednotlivcem a státem. Odmítá liberální koncepci, v níž je stát výsledkem kompromisu jednotlivců i společenských skupin sledujících různé zájmy; zároveň se ale snaží zachovat i autonomii jednotlivce, jež je výdobytkem moderní doby. Ve své právní filosofii se Hegel pokouší překonat odcizení jednotlivce a politického společenství, zapojit občana do veřejného života a vést jej k tomu, aby byl schopen podřídit své zájmy zájmům obecným.

Moderní stát má zajišťovat svobodu svých občanů i jejich rovnost před zákonem. Má to být stát, v němž může jednotlivec volně uskutečňovat svůj životní rozvrh a zároveň se podílet na věcech obecných. Má to být stát ovládaný obecnými právními normami, ne libovůlí jednotlivce či skupiny.

Jednotlivec má v Hegelově právní filosofii vůči společnosti ne absolutně, ale pouze relativně nezávislé postavení. Na jedné straně je samostatně jednajícím subjektem a soukromou osobou občanské společnosti, na straně druhé je členem rodiny, členem korporace i občanem státu. Stavět jedno proti druhému není možné.

Tento Hegelův důraz na společenskost a političnost člověka je potřebným korektivem k pohledu pouze individualistickému, nemusí však nutně znamenat kolektivismus. Žádný člověk neexistuje jako člověk, tedy jako rozumná a na lidské kultuře se podílející osoba, bez společenského zakotvení. Dalo by se říci, že i individualismus je výsledkem vývoje lidské kultury a společnosti, ne jejím předpokladem.

Společnost, aby byla schopna pojmout zvláštnost jednotlivce a zachovat svoji stabilitu, musí být podle Hegela nutně strukturována a tomu má odpovídat i uspořádání státu. Zároveň je třeba učinit zadost požadavku svobody a zajistit jednotlivci možnost volby.

V oddílu o moralitě poukazuje Hegel na rozpory, k nimž vede pokus o nalezení závazných obecných norem pouze na úrovni morálního stanoviska, tedy z pozice svědomí jednotlivce obracejícího se pouze samo k sobě. Řešení Hegel hledá v existujících normách, mravech platných v určité společnosti a zákonech státu, které jedinec poznává jako svůj vlastní produkt. Ne morální hrdinství, ale prostá počestnost odpovídá životu v rozumně uspořádané společnosti a státu. Pouze v obdobích rozpadu, kdy skutečnost pozbývá jakékoli rozumnosti, je možno obracet se při hledání toho, co je správné, do vlastního nitra. Je nicméně otázkou, nakolik se Hegelovi rozporuplnost morálního stanoviska daří překonat. Má poslušnost občanů vůči povinnostem ukládaným společenskými zvyky i státními právními normami nějaké meze? A jak lze tyto meze nalézt?

(3) Požadavky vyváženosti mezi zájmy soukromými a veřejnými, zabezpečení dostatečné jednoty a stability společnosti i svobody jednotlivce, schopnosti dospívat ke skutečně obecným právním normám splňuje podle Hegela nejlépe konstituční monarchie. Ta dává jednotlivci dostatečný prostor a nastoluje vládu práva. Osoba monarchy i další neměnné prvky uspořádání státu (jako horní komora zákonodárského sboru) zajišťují v Hegelově pojetí jednotu a stabilitu státu. Na správě věcí veřejných se mají jednotlivci možnost podílet v první řadě na decentralizované, jim bližší úrovni.

Vůči demokracii je Hegel skeptický. Pochybuje, že je tímto způsobem možné dojít ke skutečně obecným normám, nejen k diktátu většiny, která boří vše stávající, že je tedy takto možno zajistit vládu práva namísto vlády lidu.

Problémy demokracie jsou dostatečně zřetelné i v současné době: nebezpečí populismu, lobbíng při schvalování zákonů, tvorba práva poslanci-amatéry (bez dostatečného právního vzdělání či přinejmenším vědomí), odcizenost občanů a „vysoké politiky“, která vede k nezájmu o věci veřejné, stažení se do soukromí a nízké volební účasti (což znamená, že zastupitelé ve skutečnosti reprezentují jen malou část obyvatelstva: při volební účasti 60% musí vítězná volební koalice získat 50% z těchto

hlasů, takže nakonec jí k vládnutí stačí pouhých 30% hlasů všech oprávněných voličů). Na druhou stranu však demokracie není v současném pojetí pouhou demokracií procedurální, vládou lidu bez jakéhokoli omezení, nýbrž jsou v ní zahrnuty i takové zásady jako vláda práva, ochrana menšin či respekt k lidským právům. I demokracie spočívá na základech, o nichž lid nerozhoduje.³¹³

Mnohé prvky Hegelova státu popsaného v Základech filosofie práva obsahují i dnešní evropské státy, jiné však ztratily na své přesvědčivosti. Monarchu mnohde nahradil prezident, ten ale přebral mnohé z jeho role (reprezentace státu navenek, podpis zákonů, vrchní velitelství ozbrojených sil, právo udělovat milost atp.). Také zákonodárné sbory mají mnohde dvě komory; přinejmenším ta první je nicméně, na rozdíl od modelu Hegelova, obsazována na základě všeobecného a rovného volebního práva. Mnohé ze zásad fungování státní správy lze nalézt již v Základech filosofie práva, pro zajištění vlády práva i jako ochranu proti zneužití moci ze strany jednotlivce však považují současné evropské státy za nutné oddělit soudnictví od správy a ustavit institut ústavního soudu (který může právo prosazovat do jisté míry i proti vůli parlamentu).

Vzhledem k tomu, že tato diplomová práce je předkládána na teologické fakultě, bylo by na tomto místě vhodné uvést i teologické hodnocení Hegelova pojetí vztahu jednotlivce a státu. K němu by však bylo zapotřebí důkladnějšího studia následujících otázek: vztahu objektivního a absolutního ducha, Boží imanence a transcendence, imanentní a transcendentní eschatologie, Hegelovy filosofie dějin, vztahu státu a náboženství a státu a církvi, vztahu náboženství, morálky a mravnosti atp. Autorka této práce má v úmyslu se těmito otázkám věnovat v práci disertační.

³¹³ Srov. např. preambuli Ústavy ČR a Listiny základních práv a svobod.

Použitá literatura

ADAM, Armin. *Despotie der Vernunft? - Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel*. Freiburg, München: Alber, 2002.

ARTZEN, Sven. „Kant on Duty to Oneself and Resistance to Political Authority.“ *Journal of the History of Philosophy*, 3 1996: 416 - 424.

BARTUSCHAT, Wolfgang. „Zum Status des abstrakten Rechts in Hegels Rechtsphilosophie.“ *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1 1987: 19 - 42.

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. „Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel.“ *Der Staat*, Bd. XXI, 1982: 482 - 503.

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation.“ V *Recht, Staat, Freiheit*, autor: Ernst-Wolfgang Böckenförde, 92 - 114. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

EUCHNER, Walter. *John Locke zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2004.

GAUTHIER, David. „Why Ought One Obey God? Reflection on Hobbes and Locke.“ V *The Social Contract Theorists : Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*, autor: Christopher W. Morris, 59-71. Lanham: Rowman and Littlefield, 1998.

GEISMANN, Georg. „Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau.“ *Der Staat* Bd. XXI, 2 1982: 161-189.

HACKENESCH, Christa. „Die Wissenschaft der Logik.“ V *Hegels "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (1830)*, autor: Herbert Schnädelbach (ed.), 87 - 138. Hamburg: Suhrkamp, 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*. Hamburg: Meiner, 1992.

—. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Meiner, 1995.

—. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1980.

—. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

—. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hamburg: Meiner, 1996.

HERB, Karlfried, a BERND, Ludwig. „Naturzustand, Eigentum und Staat.“ *Kant-Studien*, 3 1993: 283 - 316.

HOBBS, Thomas. *De Cive*.

— . *Leviathan*. London: J. M. Dent, 1959.

HOPPE, Hansgeorg. „Einleitung.“ V *Die Philosophie des Rechtes - Vorlesungen von 1821/1822*, autor: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 7 - 28. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

HORSTMANN, Rolf-Peter. „Theorien der bürgerlichen Gesellschaft.“ V *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (Klassiker Auslegen)*, autor: Ludwig Siep (ed.), 193 - 216. Berlin: Akademie Verlag, 1997.

CHOTAŠ, Jiří. „Hegelova teorie mravního státu.“ *Filosofický časopis*, 2 2003: 275 - 291.

KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 2003.

— . *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

KAUFMANN, Walter. „Hegel: Legende und Wirklichkeit.“ *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 10 1956: 191 - 225.

KAULBACH, Friedrich. „Der Herrschaftsanspruch der Vernunft in Recht und Moral bei Kant.“ *Kant-Studien*, 3 1976: 390 - 408.

KERSTING, Wolfgang. *Thomas Hobbes zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2005.

— . *Wohlgeordnete Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

KLEMME, Heinrich F. „Einleitung.“ V *Kritik der praktischen Vernunft*, autor: Immanuel Kant, IX - LXIII. Hamburg: Felix Meiner, 2003.

KOMÁRKOVÁ, Božena. *Původ a význam lidských práv*. Praha: SPN, 1990.

LOCKE, John. *A Letter Concerning Toleration*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963.

— . *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon, 1975.

— . *Dvě pojednání o vládě*. Praha: Československá akademie věd, 1965.

— . *Essay on the Law of Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

— . *Two Treatises of Government*. London, Rutland: J. M. Dent and Charles E. Tuttle, 1991.

LOTTENBACH, Hans, a TENENBAUM, Sergio. „Hegel's Critique of Kant in the Philosophy of Right.“ *Kant-Studien*, 2 1995: 211 - 230.

LÜBBE-WOLFF, Gertrude. „Über das Fehlen von Grundrechten in Hegels Rechtsphilosophie.“ V *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, autor: Hans-Christian Lucas a Otto Pöggeler, 421 - 446. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Fromman, 1986.

MENEGONI, Francesca. „Elemente zu einer Handlungstheorie.“ V *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (Klassiker Auslegen)*, autor: Ludwig Siep (ed.), 125 - 146. Berlin: Akademie Verlag, 1997.

MENSCHING, Günther. *Das Allgemeine und das Besondere - der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter*. Stuttgart: Metzler, 1992.

—. *Jean-Jacques Rousseau zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2003.

MOHR, Georg. „Unrecht und Strafe.“ V *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (Klassiker Auslegen)*, autor: Ludwig Siep (ed.), 95 - 124. Berlin: Akademie Verlag, 1997.

MORRIS, Christopher W. „Introduction.“ V *The Social Contract Theorists : Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*, autor: Christopher W. (ed.) Morris. Lanham: Rowman and Littlefield, 1999.

OTTOMAN, Henning. „Die Weltgeschichte.“ V *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (Klassiker Auslegen)*, autor: Ludwig Siep (ed.), 267 - 284. Berlin: Akademie Verlag, 1997.

—. *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel, Bd. I: Hegel im Spiegel der Interpretationen*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1987.

PAPERZAK, Adriaan Th. „Hegels Pflichten- und Tugendlehre.“ V *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (Klassiker Auslegen)*, autor: Ludwig Siep (ed.), 167 - 191. Berlin: Akademie Verlag, 1997.

PIPPIN, Robert. „Hegel, Freedom, The Will.“ V *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (Klassiker Auslegen)*, autor: Ludwig Siep (ed.), 31 - 53. Berlin: Akademie Verlag, 1997.

POPPER, Karl. *Otevřená společnost a její nepřítelé, II: Vlna prorocství: Hegel, Marx a co následovalo*. Praha: OIKOYMENH, 1994.

POTOČNÝ, Miroslav, a ONDŘEJ, Jan. *Mezinárodní právo veřejné - zvláštní část*. Praha: C. H. Beck, 2003.

RITTER, Joachim. „Hegel und die französische Revolution (1956).“ V *Metaphysik und Politik - Studien zu Aristoteles und Hegel*, autor: Joachim Ritter, 183 - 255. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

RITTER, Joachim. „Person und Eigentum (1961).“ V *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (Klassiker Auslegen)*, autor: Ludwig Siep (ed.), 55 - 72. Berlin: Akademie Verlag, 1997.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. Stuttgart: Reclam, 2005.

— . *Der Gesellschaftsvertrag*. Leipzig: Reclam, 1988.

SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*. München und Leipzig: Duncker und Humblot, 1922.

SCHNÄDELBACH, Herbert. „Die Verfassung der Freiheit.“ V *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*, autor: Ludwig Siep (ed.), 243 - 265. Berlin: Akademie Verlag, 1997.

— . *Hegel zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2001.

— . *Hegels praktische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

SIEP, Ludwig. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

— . *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

SIEP, Ludwig. „Vernunftrecht und Rechtsgeschichte.“ V *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (Klassiker Auslegen)*, autor: Ludwig Siep (ed.), 5 - 28. Berlin: Akademie Verlag, 1997.

SIMMONS, A. John. „Locke's State of Nature.“ *The Political Theory*, 17 1989: 449 - 470.

SKULOVÁ, Soňa. *Správní právo - zvláštní část*. Brno: Masarykova univerzita, 1999.

SMITH, Steven B. *Hegel's Critique of Liberalism*. Chicago, London: The University of Chicago, 1991.

TAYLOR, Charles. *Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.