

Univerzita Karlova v Praze
Evangelická teologická fakulta

**Stát a náboženství v Hegelově právní
filosofii**

Disertační práce

| | |
|-------------------|-----------------------------------|
| Autor: | Olga Navrátilová |
| Katedra: | Filosofie |
| Vedoucí práce: | Prof. Lenka Karfíková, Dr. theol. |
| Studijní program: | P6101 Filosofie |
| Studijní obor: | Filosofie |
| Rok odevzdání: | 2013 |

Prohlašuji, že jsem tuto písemnou disertační práci s názvem *Stát a náboženství v Hegelově právní filosofii* napsala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

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

V Praze dne 10. listopadu 2013

Olga Navrátilová

Bibliografická citace

Stát a náboženství v Hegelově právní filosofii [rukopis] : disertační práce / Olga Navrátilová; vedoucí práce: Lenka Karfíková. – Praha, 2013. – 225 str.

Anotace

Cílem této práce je prozkoumat problematiku moderního sekulárního státu a jeho vztahu k náboženství v pozdní filosofii G. W. F. Hegela. Předtím než je pozornost zaměřena k tomuto mysliteli, jsou krátce představena pojetí vztahu státu a náboženství dvou Hegelových novověkých předchůdců, Thomase Hobbesa a Johna Locka. Vůči těmto významným zástupcům dodnes vlivné smluvní teorie státu, kteří sdílejí obdobné empirické postoje, ale dospívají ke zcela odlišným pohledům na možnost náboženské tolerance a vztah církve a státu, nabízí Hegelova politická filosofie alternativu, neboť sice neopouští důraz na svobodu jednotlivce, ale ukazuje současně omezenost ryze individualistického východiska. Otázka vztahu státu a náboženství u tohoto myslitele, jíž je věnována hlavní část práce, je pojednána s ohledem na pojem svobody, jenž tvoří základ celé Hegelovy filosofie ducha. Je to právě tento pojem, který Hegelovi umožňuje ukázat vzájemnou provázanost i nutnost odlišení těchto dvou projevů ducha, totiž státu a náboženství, stejně jako vysvětlit napětí, které mezi nimi přetrvává. Toto napětí, jak uvádím v závěru, nemusí být chápáno pouze jako svobodu ohrožující, ale také jako svobodu podmiňující.

Klíčová slova

Hegel - Hobbes - Locke - politická filosofie - stát - náboženství - sekularismus

Summary

The aim of this dissertation, *The State and Religion in Hegel's Philosophy of Right*, is to explore the issue of the modern secular state and its relation to religion in the philosophy of G. W. F. Hegel. Before turning attention to this thinker two other concepts of the relationship between

the state and religion, the one of Thomas Hobbes and the one of John Locke, will be introduced briefly. These two predecessors of Hegel in the modern political thought both share the same empirical presumptions; they nevertheless come to wholly different conclusions concerning the possibility of religious tolerance and the relationship of the state and the church. Hegel's political philosophy represents an alternative point of view on the nature of the secular state and its relation to religion to both of these exponents of the social contract theory of state. The question of the relationship between the state and religion, which will be the focus in the main part of this work, will be discussed with regard to Hegel's concept of freedom. It is this very concept, which makes it possible to show both the mutual interconnection as well as the necessity of the differentiation between these two manifestations of the spirit, i.e. religion and the state, and to explain the tension, which remains present between them. This tension, as I believe, does not need to be understood only as endangering freedom but also as essential to freedom.

Keywords

Hegel - Hobbes - Locke - political philosophy - state - religion - secularism

Poděkování

Za vznik této práce vděčím v první řadě své školitelce, prof. Lence Karfíkové, Dr. theol., bez jejíhož vedení, povzbuzování a pečlivého čtení mých textů bych se jen obtížně vypořádávala s nástrahami, které psaní disertace přináší. Stejně tak můj dík patří i mému konzultantovi, PhDr. Ing. Jiřímu Chotašovi, Ph.D., za svědomitost, s níž se mé práci věnoval, a doc. Jindřichu Karáskovi, Dr. V neposlední řadě děkuji svému zaměstnavateli, který mému studiu vycházel ochotně vstříc, a svým kolegyním a kolegům doktorandkám a doktorandům, jakož i dalším přátelům a své rodině, kteří se mnou laskavě snášeli chvíle zoufalství nad temnými hlubinami Hegelovy filosofie.

Obsah

| | |
|---|-----|
| <i>Seznam zkratek</i> | vii |
| 1 <i>Úvod</i> | 1 |
| 1.1 Přehled bádání k otázce vztahu státu a náboženství u Hegela | 8 |
| 2 <i>Stát a náboženství v politické filosofii Thomase Hobbesa a Johna Locka</i> | 24 |
| 2.1 Thomas Hobbes: Podřízení náboženství politice | 29 |
| 2.2 John Locke: Odluka státu a církve | 46 |
| 2.3 Stát a náboženství u Hobbesa a Locka: shrnutí | 61 |
| 3 <i>Svoboda uskutečňovaná ve státě: Hegelova politická filosofie</i> | 65 |
| 3.1 Hegelův pojem svobody | 67 |
| 3.2 Pojem svobodné vůle jako východisko existence práva a státu.. | 71 |
| 3.3 Stát jako konkrétní podoba svobodné vůle | 90 |
| 4 <i>Svoboda nahlížená v náboženství: Hegelova filosofie náboženství</i> | 116 |
| 4.1 Náboženství jako povznesení..... | 116 |
| 4.2 Křesťanství jako završené náboženství..... | 132 |
| 5 <i>Jeden pojem svobody ve státě a náboženství: zakotvenost státu a náboženství ve svobodě a deformace jejich vztahu</i> | 152 |
| 5.1 Jednota státu a náboženství: náboženství jako základ státu – stát jako uskutečnění svobody nahlížené v náboženství..... | 153 |
| 5.2 Zdroje napětí mezi státem a náboženstvím..... | 162 |
| 5.3 Konkrétní otázky vztahu moderního státu a náboženství..... | 175 |
| 5.4 Proměny v Hegelově pohledu na vztah státu a náboženství: role smýšlení a význam protestantismu | 186 |

| | |
|---|-----|
| 6 Závěr | 195 |
| 6.1 Význam náboženství pro moderní sekulární stát | 198 |
| 6.2 Plodné napětí mezi státem a náboženstvím..... | 205 |
| 6.3 Hegelův stát a náboženská pluralita | 210 |
| <i>Literatura</i> | 217 |

Seznam zkratek

- DoT Locke: *Dopis o toleranci*. Přel. Petr Horák. Brno: Atlantis, 2000.
- DPoV Locke: *Dvě pojednání o vládě*. Přel. Josef Král. Praha: Československá akademie věd, 1965.
- ELCh Locke: *Esej o lidském chápání*. Přel. Miloš Dokulil. Praha: OIKOYMENH, 2012.
- ELoN Locke: *Essays on the Law of Nature*. The latin text with a translation, edited by W. von Leyden. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Enc Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Teil I-III. Werke in zwanzig Bänden, Bd. 8-10. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- GPR Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Mit einer Einleitung hg. von Bernhard Lakebrink. Stuttgart: Reclam, 2002.
- Lev Hobbes: *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Přel. Karel Berka. Z pozůstalosti k vydání připravili Jiří Chotaš, Zdeněk Masopust a Marina Barabas. Praha: OIKOYMENH, 2009.
- PhG Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Neu hg. von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont. Hamburg: Meiner, 2006.
- RbA Hegel: Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin (Einleitung zur Enzyklopädie-Vorlesung), 22. Okt. 1818. In: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Teil III. Werke in zwanzig Bänden,

- Bd 10. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, str. 399–417.
- RelStaat 1831 Hegel: Das Verhältnis der Religion zum Staat nach der Vorlesung von 1831. In: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1. Neu hg. von Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner, 1993, str. 339–347.
- UWBN Hegel: Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften. In: *Jenaer kritische Schriften*. Hauptwerke in sechs Bänden, Bd. 1. Hamburg: Meiner, 1999, str. 417–485.
- VD Hegel: Die Verfassung Deutschlands. In: *Frühe Schriften*. Werke in zwanzig Bänden, Bd. 1. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, str. 451–610.
- VPG Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke in zwanzig Bänden, Bd. 12. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- VPR I Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1: *Einleitung in die Philosophie der Religion, Der Begriff der Religion*. Neu hg. von Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner, 1993. (Texty z jednotlivých let odlišeny letopočtem.)
- VPR II Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 2: *Die bestimmte Religion*. Neu hg. von Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner, 1994. (Texty z jednotlivých let odlišeny letopočtem.)

- VPR III Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 3: *Die vollendete Religion*. Neu hg. von Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner, 1995. (Texty z jednotlivých let odlišeny letopočtem.)
- VPRechts Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, Berlin 1819/20. *Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier*. Vorlesungen: *Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd 14. Hg. von Emil Angehrn, Martin Bondeli und Hoo Nam Seelmann. Hamburg: Meiner, 2000.
- VPWG Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Berlin 1822/1823. *Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*. Vorlesungen: *Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 12. Hg. von Karl Hein Ilting, Karl Brehmer und Hoo Nam Seelman. Hamburg: Meiner, 1996.

1 Úvod

Ve svém známém článku *Vznik státu jako proces sekularizace*¹ přichází německý právník a filosof Ernst-Wolfgang Böckenförde, který byl ve svých politicko-filosofických úvahách v mnohém ovlivněn filosofií G. W. F. Hegela, s tezí, jež byla později označena jako tzv. Böckenfördeho diktum: „*Svobodný, sekulární stát žije z předpokladů, které sám nemůže garantovat.*“² Problém moderního sekulárního státu podle něj spočívá v tom, že svoboda, na které je založen a již má zaručovat, musí vycházet z morálního postoje jednotlivců a z homogenity společnosti, jejímž předpokladem je, že tato společnost sdílí stejné základní hodnoty a východiska. Obojí ale stát, má-li si zachovat svoji svobodnou povahu, nemůže pomocí prostředků, jež má k dispozici, zajistit. Tato nezajištěnost vlastních předpokladů je „*veliký riskantní krok*“ (das große Wagnis), který stát činí v zájmu svobody.

Proces sekularizace,³ z něhož moderní stát vyrostl a který vedl k zesvětštění politiky a státu, tedy k jejich emancipaci od náboženských autorit, nastoluje podle Böckenfördeho otázku, co může v sekularizovaném státě působit namísto náboženství jako integrující síla, která bude sjednocovat jeho stejně tak emancipované občany.⁴ V 19. století zaujal místo náboženství jakožto integrujícího momentu ve

¹ BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation [1967]. In: Týž. *Recht, Staat, Freiheit*, erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006, str. 92-114. Česky vyšlo ve sborníku HANUŠ, Jiří (ed.). *Vznik státu jako proces sekularizace: Diskuse nad studií Ernsta-Wolfganga Böckenfördeho*. Brno: CDK, 2006, str. 7-24.

² „*Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann*“ (tamtéž, str. 112).

³ K pojmu „*sekularizace*“ viz také LÜBBE, Hermann. *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, 3. Auflage. Freiburg/München: Karl Alber, 2003. Lübbe se ve své knize zabývá proměnami obsahu tohoto pojmu za posledních dvě stě let, a to nejen v kontextu politické filosofie, ale také v souvislostech obecného kulturního vývoje.

⁴ Böckenförde (1967/2006), str. 111nn.

vztahu ke státu národ. Později se jako alternativa objevily také společné, blíže neurčené „hodnoty“ (zejména v Německu po roce 1945), případně se sjednocujícím momentem měla stát úloha státu jakožto „garanta naplnění eudaimonických životních očekávání občanů“.⁵ Všechny tyto pokusy považuje Böckenförde za neúspěšné a svůj článek končí otázkou, kterou nachází položenou již u Hegela, zda sekulární stát v posledku nežije – zprostředkovaně – z náboženské víry svých občanů, kteří stát nechápou jako něco své víře cizího, ale poznávají v něm prostor, kde mohou realizovat svobodu, již jim jejich víra přináší. (Böckenförde zde mluví v první řadě, ve Spolkové republice Německo v šedesátých letech minulého století, stále ještě o křesťanech.)⁶

Otázka, z čeho žije moderní sekulární stát a kde je možno hledat zdroj jeho legitimacy, stejně jako otázka, v jakém ohledu a zda vůbec k tomuto jeho podloží patří navzdory sekulárnímu charakteru státu také náboženství, budou výchozími otázkami této práce. Co je tím, co jednotlivce vede k podřízení se státní moci, a v jakém vztahu jsou požadavek úcty vůči státním zákonům a náboženské přesvědčení občana? Je náboženská víra předpokladem uznání oprávněnosti nároků státu a jím vydávaných právních norem na jednotlivce, nebo spolu víra a stát stojí v rozporu a ohrožují se navzájem?

Odpověď budu hledat nejprve u dvou novověkých anglosaských myslitelů, Thomase Hobbesa a Johna Locka. Ti jsou jedněmi z hlavních představitelů novověké smluvní teorie státu, která východiskem legitimace státní moci činí vůli jednotlivce. Tato teorie je v různých

⁵ Tamtéž, str. 112.

⁶ Böckenförde v rozhovoru pro německé noviny Tageszeitung upřesňuje, že mu v tomto článku nešlo o založení zvláštních nároků náboženství v politické oblasti či o restauraci přímého vlivu křesťanství ve státě, ale naopak se snažil smířit především katolické křesťany, mezi něž sám také patří, s myšlenkou sekulárního státu v době, kdy tento postoj nebyl zdaleka samozřejmý. Homogenitou společnosti pak měl na mysli „společnou představu o tom, jak lidé chtějí dohromady žít“ (Die Freiheit ist ansteckend: rozhovor Christiana Ratha s Ernstem-Wolfgangem Böckenfördem. Tageszeitung, 23. 9. 2009, dostupné z <http://www.taz.de/Ltat-cest-moi-VI/!41094/> [cit. 5. 6. 2013]).

modifikacích dodnes vlivná a představuje východisko liberálního pojetí státu a s ním spjatých politických postojů.⁷ Cílem přitom zdaleka není podat úplný výklad tohoto proudu politicko-filosofického myšlení, ale ukázat na obou autorech na některé jeho podstatné rysy – zejména na jeho důraz na jednotlivce, který je u Hobbese i Locka spjat s jejich empirickými východisky. Současně bude zajímavé sledovat, jak oba autoři přes mnohá sdílená východiska dospívají k odlišnému pojetí role náboženství ve vztahu ke státu i k odlišné úpravě vztahu státu a církví.

Hlavní pozornost této práce však bude věnována G. W. F. Hegelovi, který představuje vůči oběma autorům výraznou alternativu – a to nikoli v popření důležitosti jednotlivce a jeho svobody či ve zpochybnění vůle jako základu státu, ale ve výrazně širším pojetí všech těchto pojmů, které mu umožňuje ukázat na omezenost ryze individualistického východiska. Proto je také, jak se budu snažit ukázat, Hegelovo pochopení vztahu státu a náboženství komplexnější než u obou anglosaských myslitelů.

Jedno východisko je všem třem pojednávaným autorům nicméně společné: Ačkoli pojmají roli náboženství ve vztahu ke státu odlišně, jsou teoretiky sekulárního státu v tom smyslu, že ve svém zkoumání důvodů existence státu nechtějí vycházet bezprostředně z obsahů určitého náboženství, ale tyto důvody hledají v obecné povaze člověka.⁸

⁷ Viz např. KOLLER, Peter. Nové teorie smlouvy. In: BALLESTREM, Karl a Henning OTTMANN (edd.). *Politická filosofie 20. století*. Praha: OIKOYMENH, 1993, str. 269–286.

⁸ V *Přednáškách o dějinách filosofie* oceňuje Hegel na Hobbesev politické filosofii, že neodvozuje autoritu státu z Písma svatého nebo pozitivního práva: „*Vorher wurden Ideale aufgestellt, oder Schrift oder positives Recht; Hobbes hat den Staatsverband, die Natur der Staatsgewalt auf Prinzipien zurückzuführen versucht, die in uns selbst liegen, die wir als unsere eigenen anerkennen.*“ (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil III. Werke in zwanzig Bänden, Bd. 20. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, str. 226).

U Locka sice nacházíme i argumentaci odvolávající se na bibli, ale ta se omezuje na první knihu jeho *Dvojího pojednání o vládě*, v níž Locke kritizuje způsob výkladu bible Roberta Filmera, na němž Filmer zakládá svoji politickou absolutistickou koncepci. Ve druhé knize, kde Locke představuje svoji vlastní politickou filosofii, již biblické odkazy nehrají roli.

V tomto ohledu u nich stát stojí nad partikulárními náboženstvími a jeho povaha je univerzální – a jako taková nahlédnutelná rozumem. Není to proto náboženská autorita, která u nich zakládá oprávněnost nároků státu na jednotlivce, ale autorita rozumu. Přesto každý z těchto myslitelů přikládá náboženství ve vztahu ke státu určitý význam. Obecně lze říci, že ten kolísá mezi pojetím náboženství jako integrujícího prvku, který sjednocuje společnost a vytváří předpoklady loajality občanů vůči státní moci a jejím zákonům, a pojetím náboženství jako prvku dezintegrovaného, který staví do protikladu vůči politickým zákonům a institucím bezprostřední náboženskou autoritu (ať již má podobu náboženských textů, vlastního svědomí či církevního učení), která politické zákony a instituce zpochybňuje.

Všichni tři autoři sice odvozují existenci státu z povahy člověka poznatelné rozumem, liší se však v pohledu na to, v čem tato povaha spočívá. Proto přinášejí také různé varianty odpovědi na otázku, z čeho moderní sekulární stát žije, nakolik k němu patří také náboženské vyznání jeho občanů jako jeho předpoklad a jaké z toho vyplývají zásady pro úpravu vztahu státu a církví.

V hlavní části práce, která bude věnována Hegelovi, by bylo možno ke zpracování tématu přistoupit dvojím způsobem: buď diachronně, tedy sledováním proměn Hegelova pojetí vztahu státu a náboženství v průběhu jeho myšlenkového vývoje, nebo systematicky se zaměřením na toto téma pouze s ohledem na jedno období. Ve svém tázání se po vztahu státu a náboženství u Hegela zvolím přístup druhý,⁹ a omezím se proto až na výjimky pouze na texty z jeho berlínského období (1818–1831), které bylo v Hegelově myšlení obdobím posledním. Je to doba, kdy jeho filosofie dospívá k systematizujícímu encyklopedickému

⁹ K vývoji otázky vztahu státu a náboženství v Hegelově myšlení od jeho raných spisů až po *Encyklopedii* a přednášky viz SCHEIT, Herbert. *Geist und Gemeinde: Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel*. München: Anton Pustet, 1973, nebo LEWIS, Thomas A. *Religion, Modernity and Politics in Hegel*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

rozvrhu. Díky této volbě budu moci pojednávané téma zařadit do širšího rámce jeho pozdní filosofie. To mi umožní učinit hlubší sondu do Hegelovy politické filosofie a filosofie náboženství, jejichž průmět téma této práce představuje, a ukázat tak, jak se jeho pojetí státu i náboženství – v berlínském období vypracované do závěrečné podoby – odráží v pochopení jejich vzájemného vztahu. Těmto dvěma oblastem, totiž Hegelovu pojetí státu i jeho pojetí náboženství v poslední fázi jeho myšlení, se tedy budu ve své práci věnovat poměrně široce – a to s vědomím, že ani to vlastně nestačí, neboť k řádnému pochopení jakékoli části Hegelovy filosofie, v níž podstatnou roli hraje celek a vzájemné zprostředkování, by bylo třeba se důkladně zabývat také jeho logikou či filosofií dějin a vůbec všemi dalšími oblastmi jeho encyklopedického systému.

Ačkoli otázka vztahu státu a náboženství provázela Hegela po celé jeho berlínské období, netvořila nikdy hlavní předmět jeho zájmu. Textů, v nichž se Hegel ve své pozdní filosofii věnuje této otázce výslovně, není proto mnoho. Rozsáhlou poznámku k tomuto tématu nacházíme přiřazenou k § 270 *Základů filosofie práva* z roku 1821. Druhá poznámka se objevuje u § 552 třetího vydání *Encyklopedie*, a to na místě, které tvoří přechod od objektivního ducha k absolutnímu.¹⁰ V reakci na události francouzské Červencové revoluce z roku 1830 rozšířil Hegel pojednáním o vztahu státu a náboženství také své přednášky o filosofii náboženství z roku 1831. Toto téma se objevuje ve spojení s jinými

¹⁰ Zatímco v prvním, nejméně obsáhlém vydání *Encyklopedie* z roku 1817 tato poznámka zcela chybí, ve vydání druhém z roku 1827 je zařazena k § 563, jímž byl v tomto vydání uvozen přechod od umění k náboženství v oblasti absolutního ducha. Pro třetí a současně poslední vydání Hegel toto umístění revidoval a textem, který jinak z druhého vydání přejal takřka v nepozměněné podobě, rozšířil poznámku k § 552 tvořícímu předěl mezi duchem objektivním a absolutním, která se věnuje východiskům přechodu od praktické filosofie k filosofii absolutna. Ve druhém vydání *Encyklopedie* končí poznámka k tomuto paragrafu větou „Nur aus ihr und von ihr aus wird die Idee von Gott als freier Geist gewußt; außerhalb des sittlichen Geistes ist es daher vergebens, wahrhafte Religion und Religiosität zu suchen.“ Na tuto část poznámky, kterou Hegel ve třetím vydání ponechal, tedy nově navazuje pojednání o vztahu státu a náboženství.

otázkami i ve výkladu světových dějin v Hegelových přednáškách o filosofii dějin, stejně jako na některých místech v přednáškách o filosofii náboženství.

Jak známo, koncipoval Hegel text *Encyklopedie* i *Základů filosofie práva* jako kompendium ke svým přednáškám. Tomu odpovídá i charakter textu, který je značně hutný a měl být rozšířen právě výkladem v přednáškovém sále. Původní text obou děl obsahuje jednak paragrafy, které sledují hlavní linii výkladu, jednak poznámky, které tento výklad rozšiřují. V pozdějších vydáních bývají někdy přidávány i tzv. dodatky, které nepocházejí z Hegelova pera, ale vycházejí ze zápisů studentů z Hegelových přednášek.¹¹ Různé části své filosofie přednášel Hegel většinou opakovaně po více semestrů. Záznamy z těchto přednášek byly vydány péčí Kruhu zvěčnělého v letech po jeho smrti v harmonizujícím vydání, v němž byly sloučeny zápisky více posluchačů z různých semestrů do jednoho textu. Ve 20. století se postupně začaly zpracovávat kritické edice; tato editorská práce není dokončena v některých oblastech dodnes.¹²

Při rozborech Hegelovy politické filosofie budu v této práci vycházet zejména ze *Základů filosofie práva*, případně oddílů o objektivním duchu z *Encyklopedie*, přičemž rozdílům, které mezi oběma pracemi existují, nebudu věnovat pozornost, neboť nejsou pro účel této práce podstatné. Vzhledem k tomu, že mi jde pouze o nastínění základních rysů jeho pozdní politické filosofie, které jsou dostatečně rozpracovány v *Základech filosofie práva*, nebudu až na výjimky přihlížet k přednáškám, jež Hegel k tomuto tématu přednesl. V oblasti filosofie náboženství mi bude jako pramen sloužit kritické vydání přednášek o filosofii náboženství Waltera Jaeschkeho, které zahrnuje Hegelův

¹¹ Tzv. dodatky obsahuje také české vydání *Základů filosofie práva* z roku 1992 v překladu Vladimíra Špalka. Pro českého čtenáře je matoucí, že v tomto vydání chybí jakákoli editorská poznámka, která by jej upozornila na odlišný charakter dodatků oproti zbývajícimu textu.

¹² Hegelovy přednášky ve zpracování z let 1832–45 vydává dnes nakladatelství Suhrkamp. Kritická edice vychází nyní v nakladatelství Felix Meiner.

rukopis k přednáškám z roku 1821, záznamy přednášek z let 1824 a 1827, stručné výpisky ze záznamů z přednášek z roku 1831 vyhotovené Davidem Friedrichem Straußem a záznam přednášky o vztahu státu a náboženství z roku 1831. Tím, že tato edice odlišila texty z různých let, se ukázalo, že Hegel způsob rozvržení přednášek postupně do jisté míry měnil (nikoli v rozdělení do hlavních částí – úvod a pojem náboženství, určitá náboženství, završené náboženství –, ale v koncipování obsahu těchto částí). Vzhledem k tématu této práce však tyto změny nejsou natolik významné, aby bylo třeba je zohledňovat, i když to povede k určitému zjednodušení. Při představení Hegelovy filosofie náboženství budu zpravidla vycházet z přednášek z roku 1827, v nichž Hegel, zdá se, našel konečný rozvrh své filosofie náboženství, který v roce 1831 již nezměnil.¹³

Jak poznamenává Henning Ottmann ve své knize, v níž se věnuje dějinám výkladu Hegelovy politické filosofie, proměňují se tyto interpretace spolu s politikou doby, v níž Hegelovi interpreti žijí a již jsou ovlivněni.¹⁴ Něco obdobného tvrdí Jacques d'Hondt také o vykladačích Hegelovy filosofie náboženství, jejichž přístup a způsob kladení otázek je vždy do určité míry ovlivněn jejich náboženskými či nenáboženskými východisky.¹⁵ Tuto význačnost Hegelova filosofie již po téměř dvě staletí sama podporuje a živí. Také můj pokus o výklad proto nemůže být prost tohoto předporozumění daného již tím, že tato práce je předkládána na evangelické teologické fakultě. To se projevuje zejména v přístupu k Hegelově filosofii náboženství, kterou nečtu jako pouhou antropologii, nýbrž také jako teologii, totiž myšlení o Bohu, jakkoli od antropologie neoddělitelnou.

¹³ Rozborem koncepcí jednotlivých přednášek a jejich rozdílů se zabývá Walter Jaeschke ve třetí studii své knihy *Die Vernunft in der Religion: Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1986.

¹⁴ OTTMANN, Henning. *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, Band I: *Hegel im Spiegel der Interpretation*. Berlin: Walter de Gruyter, 1977, str. 226.

¹⁵ d'HONDT, Jacques. *La Philosophie de la Religion de Hegel*. In: PLANTY-BONJOUR, Guy (ed.). *Hegel et la Religion*. Paris: Presses Universitaires de France, 1982, str. 6.

Mým východiskem je dále přistupovat k tomuto kontroverznímu filosofovi, vůči němuž byla vznesena z odlišných stran různá závažná obvinění, v první řadě s důvěrou a úsilím o hledání plauzibility, a to jak ve filosofii politické, tak ve filosofii náboženství, třebaže při tomto snad až příliš důvěřivém přístupu může hrozit, že koho jednou hegelovský systém pohltí, toho již nevydá. S tím souvisí další obtíž při výkladu Hegelova textu. Hegelovi vykladači v současné sekundární literatuře volí – hodně schematicky vymezeno – zpravidla jeden ze dvou následujících přístupů: buď se snaží o aktualizaci hegelovského myšlení, nebo naopak o jeho přesnou rekonstrukci. První přístup má tu výhodu, že se snaží ukázat Hegelovo myšlení jako živé a inspirativní; hrozí mu však, že bude z tohoto myšlení vybírat pouze to, co je v souladu s „duchem doby“, a proto výzvy, které před něj staví jeho cizost, nechá bez povšimnutí či odbude poznámkou, že pro „nás“ jsou některé části Hegelovy filosofie těžko přijatelné. Druhý přístup je v zacházení s Hegelovými texty zpravidla pečlivější; jeho nebezpečím však je, že ustrne v uzavřenosti Hegelova systému i slovníku a bude jeho myšlení předkládat jako esoterické učení pro zasvěcené. Při snaze o představení Hegelova pochopení vztahu státu a náboženství, které, jak mám za to, není ani dnes v lecčem bez aktuálnosti, jsem si všech těchto nebezpečí vědoma – nakolik se mi jich však daří vyvarovat, není zcela jisté.

1.1 Přehled bádání k otázce vztahu státu a náboženství u Hegela

„Kdo chce porozumět Hegelovi, je stále ještě ponechán sám sobě.“¹⁶ Tato věta, již Dieter Henrich uvedl svoji předmluvu k souboru článků o Hegelově filosofii a jež se od té doby stala bonmotem, měla vystihnout stav sekundární literatury k datu vydání Henrichova sborníku. Dá se však říci, že platí stále. Sekundární literatura, jakkoli

¹⁶ „Wer Hegel verstehen will, ist noch immer mit sich allein.“ HENRICH, Dieter. *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, str. 7.

rozsáhlá, poskytuje čtenáři pokaždé jen nedostatečné vodítko pro četbu vlastních Hegelových textů, v nichž je v posledku ponechán bez mapy a kompasu, aby – s nadšením objevitele – sám hledal cestu těmito temnými hvozdy. Pralesem se pro Hegelova čtenáře ovšem pro svůj rozsah stává i sama sekundární literatura, a proto snaha o její zmapování a výběr důležitých výkladů není, přinejmenším v této práci, bohužel prost jisté nahodilosti;¹⁷ její pročitání navíc nepřináší zdaleka tolik potěšení jako prodlévání u nohou učitele samotného.

Otázka vztahu státu a náboženství spojuje dvě oblasti Hegelovy filosofie, které se již krátce po smrti tohoto filosofa staly, jak známo, předmětem naprosto odlišných výkladů. Byla to právě filosofie náboženství, k níž se o něco později přidala filosofie politická, na nichž se štěpily školy jednak na nábožensky i politicky spíše konzervativní pravici, jednak na levici, pro niž byla Hegelova filosofie ještě příliš zatížena teologií a metafyzikou a spjata se stávajícími společenskými strukturami, případně na střed, který se mezi těmito dvěma pozicemi snažil prostředkovat.¹⁸ Zdá se, že ostrí jejich sporů bylo v posledních desetiletích otupeno snahou, nakolik je to možné, oprostit se při výkladu Hegelovy filosofie od ideologických východisek a věnovat větší pozornost textům samotným, což je postupně umožňováno mimo jiné kritickými edicemi zejména Hegelových přednášek. V Německu to byl po druhé světové válce hlavně Joachim Ritter a jeho žáci, kteří přispěli k tomu, že Hegel byl zbaven nálepky ideologa totalitního

¹⁷ K ní patří i to, že se zaměřuji převážně jen na literaturu psanou německy, anglicky a okrajově také francouzsky.

¹⁸ K přehledu dějin výkladu Hegelovy filosofie náboženství a pozicím jednotlivých škol viz JAESCHKE, Walter. *Religionsphilosophie Hegels*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchhandlung, 1983, a Jaeschke, 1986, str. 361–436; k dějinám výkladu politické filosofie viz Ottmann, 1977. Tyto monografie bohužel končí svůj přehled na počátku 80. let 20. století. Přehled novějších směrů výkladu jak Hegelovy filosofie politické, tak jeho filosofie náboženství, a to pouze v anglické jazykové oblasti, podává LEWIS, Thomas A. *Beyond the Totalitarian: Ethics and the Philosophy of Religion in Recent Hegel Scholarship*. In: *Religion Compass*, 2 (4/2008), str. 556–574.

státu,¹⁹ případně vystoupil ze stínu marxistických interpretací. Pro Ritterovu školu se Hegel stává myslitelem svobody a moderního právního státu.²⁰ Ve Francii, kde se Hegelova filosofie těšila pozornosti již před druhou světovou válkou,²¹ přispěl k pohledu na Hegela jako teoretika moderního státu zejména Éric Weil.²² Také v anglosaském světě je zvláště v poslední době recepce Hegelovy filosofie na vzestupu (významným podnětem pro tuto novou vlnu zájmu byla mimo jiné kniha o Hegelově filosofii od Charlese Taylora).²³ Zejména v politické filosofii představuje Hegelovo pojetí státu a svobody alternativu vůči liberálnímu pojetí státu vycházejícímu zejména z tradice anglosaského empirismu, případně z Kantovy politické filosofie.²⁴ Co se týče

¹⁹ Nejostřejší a bohužel také nejméně kultivovanou kritiku Hegelovy politické filosofie přinesla i u nás opakovaně vydávaná kniha Karla Poppera *Otevřená společnost a její nepřátelé II.: Vlna prorockví: Hegel, Marx a co následovalo*. Přel. Jana Odehnalová. Praha: OIKOYMENH, 1994. Na mnohé předsudky, které tato kniha obsahuje, aniž by se její autor pokoušel svá tvrzení doložit, upozorňuje článek Waltera Kaufmanna Hegel: Legende und Wirklichkeit. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 10 (2/1956), str. 191–225.

²⁰ Viz zejména článek *Hegel und die französische Revolution*, v němž Ritter vykládá Hegelovu filosofii jako snahu o myšlenkové vyrovnání se s událostí Francouzské revoluce (RITTER, Joachim. *Hegel und die französische Revolution* [1956]. In: Týž. *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, str. 199).

²¹ BOHM Arnd a V. Y. MUDIMBE. Hegel's Reception in France. In: *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française* 6 (3/1994), str. 5–33.

²² WEIL, Éric. *Hegel et l'État: Cinq conférences*, deuxième édition. Paris: J. Vrin, 2002.

²³ TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, reprint 1999.

²⁴ Na vzrůstající význam Hegelovy politické filosofie nejen v anglosaském světě ukazuje zejména množství prací, které se jí v poslední době věnují. Jen za posledních patnáct let vyšly namátkou: PIPPIN, Robert. *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008; PEPERZAK, Adriaan T. *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral and Political Philosophy*. Dordrecht: Kluwer, 2001; NEUHOUSER, Frederick. *Foundation of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*. Cambridge [MA]: Harvard University Press, 2000; SCHNÄDELBACH, Herbert. *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000; WEISSER-LOHMANN, Elisabeth. *Rechtsphilosophie als praktische Philosophie: Hegel's Grundlinien der Philosophie des Rechts und die Grundlegung der praktischen Philosophie*. München: Wilhelm Fink, 2011; VIEWEG, Klaus. *Das Denken der Freiheit: Hegel's Grundlinien der Philosophie des Rechts*. München: Wilhelm Fink, 2012; CRISTI, Renato. *Hegel on Freedom and Authority*. Cardiff: University of Wales Press, 2005; SIEP, Ludwig. *Aktualität und*

Hegelovy filosofie náboženství, která se ovšem zdaleka netěší takové pozornosti jako jeho filosofie politická, je nejvýraznějším autorem věnujícím se v současné době ve filosofii tomuto tématu v německém jazykovém prostoru Walter Jaeschke,²⁵ jehož kritické vydání Hegelových přednášek i doprovodná monografie vyšly také anglicky. V anglickém jazykovém okruhu přispívá k zájmu o tuto oblast Hegelovy filosofie více autorů, mezi nimi William Desmond (ten se však staví k Hegelovi značně kriticky),²⁶ Peter C. Hodgson²⁷ či Thomas A. Lewis.²⁸

I přes snahu současných autorů vykládat Hegela na základě jeho vlastních textů – a nikoli až prostřednictvím jejich pozdějších dějin působení – kontroverze, v nichž se stále odráží základní rozdělení hegelovských škol na levici, pravici a střed, zůstávají. Dalo by se říci, že stejně jako u každého velkého filosofa i u Hegela nese jeho filosofie rozmanitost výkladů sama v sobě. V politické oblasti je tak předmětem odlišných výkladů i nadále například otázka, nakolik vede Hegelova kritika stanoviska morality a jím hájená nutnost přechodu na rovinu mravnosti k obhajobě statu quo, kdy jednotlivec ztrácí ve vztahu k institucím a dějinám svoji morální autonomii.²⁹ Ve filosofii náboženství zůstávají otevřeny otázky, zda Hegelova filosofie ponechává prostor pro Boží transcendenci³⁰ či zda je náboženství přechodem do filosofie zbaveno důvodu svojí existence (tedy v jakém

Grenzen der praktischen Philosophie Hegels: Aufsätze 1997–2009. München: Wilhelm Fink, 2009.

²⁵ Zejména v monografiích *Die Vernunft in der Religion: Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels* a *Religionsphilosophie Hegels* (bibliografické údaje viz výše).

²⁶ DESMOND, William. *Hegel's God: A Counterfeit Double?* Aldershot: Ashgate, 2003.

²⁷ HODGSON, Peter C.. *Hegel and Christian Theology.* Oxford: Oxford University Press, 2005.

²⁸ Lewis, 2011.

²⁹ Takto Hegelovu politickou filosofii vykládá v současné době např. Herbert Schnädelbach (2000, str. 347nn).

³⁰ Ztrátu smyslu pro Boží transcendenci vyčítá Hegelovi například William Desmond (2003, zejména str. 1nn, 199nn). Hegela proti tomuto výkladu hájí Peter C. Hodgson (2005, str. 248nn).

vztahu jsou k sobě „představa“, jež je způsobem poznání, který je vlastní náboženství, a „pojem“, jehož prostřednictvím poznává spekulativní filosofie).³¹ Variací na staré rozdělení škol je také debata živá v anglosaské oblasti, která řeší otázku, nakolik je Hegelově filosofii vlastní „metafyzické“, či naopak „nemetafyzické“ čtení.³²

Literatura přímo k otázce vztahu státu a náboženství u Hegela je do značné míry roztržštěná a až na výjimky v ní chybí snaha navazovat na předcházející autory, kteří se tímto tématem zabývali. Následující pokus o její roztržštění bude proto poměrně schematický a zjednodušující, vedený výše položenou otázkou, nakolik a v jakém smyslu pro Hegela náboženství (či přesněji křesťanství) patří k půdě, z níž vyrůstá moderní stát.

V době po druhé světové válce se otázka významu náboženství pro moderní stát objevila zejména mezi autory, kteří ve svých úvahách k Hegelově politické filosofii navazovali na Joachima Rittersa.³³ Günter Rohrmoser³⁴ a Reinhart Maurer³⁵ upozorňují ve svých článcích na význam, jenž Hegel přikládá křesťanství, a to zejména v jeho protestantské podobě, pro konstituci vědomí svobody a vytvoření

³¹ Zde např.: LÖWITH, Karl. Hegels Aufhebung der christlichen Religion. In: *Hegel-Studien, Beiheft 1* (1964), str. 193–236; WAGNER, Falk. Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff. In: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 18 (1976), str. 44–73. RICOEUR, Paul. Le status de la Vorstellung dans la philosophie hégélienne de la religion. In: Týž (ed.). *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/Theologie, Hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson*. Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis, 1985, str. 185–206. Česky též HOBLÍK, Jiří. Představa na cestě a v cestě ducha: K Hegelově Fenomenologii ducha jako opoře pro filosofii náboženství. In: Kuneš, Jan a Martin Vrabec. *Místo Fenomenologie ducha v současném myšlení: K dvoustému výročí Hegelovy Fenomenologie ducha*. Praha: Argo, 2007, str. 185–201.

³² K tomuto rozdělení viz LEWIS, 2008. Viz také pozn. 51.

³³ Ritter sám se otázce vztahu státu, společnosti a náboženství věnuje v článku Hegel und die Reformation [1968]. In: Týž. *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, str. 310–317.

³⁴ ROHRMOSER, Günter. Die theologische Voraussetzungen der hegelsche Lehre vom Staat. In: *Hegel-Studien, Beiheft 1* (1962), str. 239–245; Hegels Lehre vom Staat und das Problem der Freiheit in der modernen Gesellschaft. In: *Der Staat*, 4 (1964), str. 391–403.

³⁵ MAURER, Reinhart. Hegels politischer Protestantismus. In: *Hegel-Studien, Beiheft 11* (1970), str. 383–415.

principu subjektivity, který se stal základem moderního státu. Hegelův stát je na jedné straně státem, který se neváže a ani nemůže vázat na jedinou konfesi, na druhé straně je na náboženství, které formuje smýšlení občanů, závislý. Protestantismus přivádí jednotlivce k vědomí jejich svobody, která však není svobodou izolovaných individuí, ale zakládá novou formu společenství. Pro oba autory si tak protestantské křesťanství, podrobované filosofické reflexi, uchovává význam pro stabilitu a integritu státu. Podle Rohmosera umožňuje křesťanství smíření mezi atomizovanou občanskou společností, v níž si je jedinec cílem, a obecnou mravností státu. Také Maurer vidí v protestantismu (a to v jeho luterské, nikoli však kalvínské podobě) protiváhu k odstředivým tendencím, které v sobě jinak moderní společnost obsahuje. Tezi o přetrvávajícím, nikoli jen historickém významu křesťanství (dále konfesně nspecifikovaného) pro existenci moderního státu obsahují také články Ernsta-Wolfganga Böckenfördeho věnované Hegelovi.³⁶

Na obecnější rovině rozvíjí tezi o křesťanských kořenech moderního mravního světa u Hegela Michael Theunissen ve své rozsáhlé monografii *Hegels Lehre vom Absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat* (Hegelovo učení o absolutním duchu jako teologicko-politický traktát).³⁷ Tato kniha se neomezuje na úzké téma vztahu náboženství a politiky, ale klade si za úkol interpretovat obecně vztah teorie a praxe v Hegelově systematické filosofii. Theunissen odmítá tvrzení Karla Löwitha a dalších levohegelíánských vykladačů o „dvojznačnosti“ Hegelovy filosofie. Ta má být podle Löwitha dána tím, že se Hegel snaží neústrojně spojit janovský logos s antickým nús.³⁸ Toto údajně

³⁶ Böckenförde, 1967/2006; BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel [1982]. In: Týž. *Recht, Staat, Freiheit*, erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006, str. 115–142.

³⁷ THEUNISSEN, Michael. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

³⁸ Srov. Löwith, 1964, str. 194n. Touto dvojznačností je potom zatížen i vztah filosofie k náboženství. Filosofie má být podle Hegela ospravedlněním náboženství, ale podle

neblahé spojení vede k tomu, že se křesťanský impuls spjatý s důrazem na časovost, jednotlivost a jednání ve světě rozpouští v nadčasové spekulaci řecké metafyziky vztažené pouze k sobě samé; teorie tak v Hegelově filosofii vítězí nad praxí a apoteóza stávajícího stavu nad jednáním vedoucím k proměně světa. Theunissen tuto levohegeliánskou kritiku odmítá a tvrdí, že Hegelova filosofie celá stojí na výkladu christologického podnětu. Ten na jedné straně přetváří pasivitu čisté teorie řecké metafyziky ve filosofii smíření, jež vede k přeměně politické skutečnosti, a na straně druhé obdobnou pasivitu apokalyptického očekávání různých náboženských proudů v aktivitu založenou ve vědomí, že smíření nepřichází teprve až na konci věků, ale v dějinách již započalo a na tomto základě má být dále uskutečňováno. Podle Theunissena je hlavním tématem Hegelovy filosofie právě smíření (mezi Bohem a člověkem, světem idejí a empirickým světem, věčností a časností), které Hegel rozpoznává jako obsah křesťanství: v absolutním duchu vždy již platné, v Ježíši Kristu zjevené a lidmi v dějinách uskutečňované. Je to tedy křesťanství, které nahradilo oba výše zmíněné druhy pasivity aktivitou, smířilo teorii a praxi, apokalyptické očekávání a život v tomto světě, a tak umožnilo vznik mravního světa, v němž se smíření stává a má stát skutečností. Na základě takto pochopené Hegelovy filosofie přichází Theunissen na konci své knihy s ostrou kritikou Hegelova učení o státu, v němž se podle něj Hegel zpronevřuje svým východiskům. V Hegelově politické filosofii zformulované v *Základech filosofie práva* dochází k popření christologického podnětu: mizí otevřenost pro budoucnost a současný stát je ztotožněn s královstvím Božím. V osobě panovníka vniká do mravního světa, který by měl být realizací rozumnosti a skutečností

Löwitha je současně jeho destrukcí. Pro náboženství je tedy spojení s Hegelovým idealismem nešťastné.

smíření, iracionalita.³⁹ Hegelovo učení o státu tak podle Theunissena ústí v decisionismus, který je se svobodou neslučitelný.⁴⁰

Další monografií, která se nedlouho po vydání Theunissenovy knihy zabývá otázkou vztahu náboženství a politiky u Hegela, je práce Herberta Scheita *Geist und Gemeinde – Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel* (Duch a obec – Ke vztahu náboženství a politiky u Hegela),⁴¹ a to na rozdíl od Theunissena ne v tak širokém záběru. Scheit ve své práci podává přehled vývoje Hegelova pochopení vztahu politiky a náboženství se zaměřením na pojem „obce/sboru“ (Gemeinde),⁴² který je společný oběma oblastem a který ukazuje na jednotu ducha, jenž je jednak nahlížen a zažíván v náboženství, jednak přítomen a uskutečňován v politickém společenství. Scheit sleduje proměny Hegelova pojetí obce od určité podoby „neviditelné církve“ v raných spisech až po obec jakožto existující politické společenství ve filosofii pozdní. I když si podle Scheita náboženství u Hegela podržuje i v moderním státě svůj význam jako to, co formuje svobodné smýšlení občanů, bez něhož se stát neobejde, není zcela jasné, jaká role připadá

³⁹ „So erlaubt Hegel dem König, was sein Gott nicht darf. Hat doch für ihn der christliche Gott gar keinen Willen, der sich dem Denken entzöge und in ihm selber etwas neben dem Denken wäre. Gegen einen göttlichen Willen, der ‚über aller Vernunft‘ ist, wendet sich Hegel aber, wie wir wissen, aus Sorge um die Freiheit des Menschen. Die Rationalität seiner Gottesauffassung kommt aus einem emanzipatorischen Interesse. Es ist genau dieses Interesse, das sich mit der Verfälschung der von Gott angebotenen Versöhnung zum Versöhntsein bestehender Weltwirklichkeit in sein Gegenteil verkehrt.“ Theunissen, 1970, str. 447.

⁴⁰ Domnívám se, že Theunissenova kritika hegelovského panovníka není spravedlivá. Hegelův panovník neoplývá přílišnou mocí a představuje pouze vrchol racionální organizace státu – i když je vrcholem nezbytným. Přesto si v ní Theunissen podle mého pochopení všímá určitého nedostatku Hegelovy politické filosofie: totiž toho, jak malou pozornost Hegel věnuje skutečnosti, že každý stát i přes všechnu racionální povahu své organizace v sobě nese prvek iracionality a moci, s nímž je třeba počítat, neboť právě on, jakkoli nutný, je odpovědný za možné odcizení státu jeho racionální povaze, a tím i jeho občanům. Více se této otázce budu věnovat v závěru této práce.

⁴¹ Scheit, 1973.

⁴² V němčině má pojem „Gemeinde“, do češtiny ve své dvojznačnosti jen obtížně přeložitelný, význam jak náboženského, tak politického společenství. I u nás sice některé církve či náboženské společnosti používají pro svá společenství označení „obec“, tento význam však není v běžné mluvě rozšířen.

církvi jakožto specifickému náboženskému společenství přetrvávajícímu vedle společenství státního.

V jistém protikladu vůči autorům, kteří ve své interpretaci Hegelova pojetí vztahu státu a náboženství jednoznačně zdůrazňují konstitutivní a trvalý význam křesťanství pro sekulární stát, stojí ti, kteří upozorňují na dvojznačnou roli, již v Hegelově politické filosofii náboženství jako takové ve vztahu ke státu má. Křesťanství sice přispělo ke vzniku moderního státu, ale je omezeno svojí náboženskou formou, v níž se staví proti racionalitě státu a jejíž vinou samo sebe nechápe. Ani protestantismus, jakožto konfese, tuto formu nepřekonává. Tito autoři upozorňují, že pro Hegela je to filosofie, která teprve umožňuje smíření státu a náboženství. Pokud náboženství nepřijme filosofickou interpretaci sebe samého, rozpor mezi ním a státem zůstává. Takto vidí Gerhard Schmidt náboženství a stát jako dva protiklady, k jejichž smíření nakonec u Hegela na úrovni existujícího státu a existujícího pozitivního náboženství, které zůstává podle Schmidta vždy pouhou ideologií, nemůže dojít.⁴³ Také Walter Jaeschke, který se k otázce vztahu státu a náboženství u Hegela vrací opakovaně,⁴⁴ tvrdí, že Hegelův pokus o smíření nebyl v posledku úspěšný – a sice proto, že křesťanství Hegelův výklad sebe samého, který jej měl smířit se státem i s filosofií tím, že ukáže na jejich společné kořeny, nepřijalo za vlastní. Křesťanství ostatně podle Jaeschkeho ani nemůže sdílet Hegelem vypracovaný pojem svobody, na němž stojí jeho smíření se státem, pokud se nechce vzdát sebe samého; z jakého důvodu by k této ztrátě

⁴³ SCHMIDT, Gerhart. Die Religion in Hegels Staat. In: *Philosophisches Jahrbuch*, 74 (1967), str. 294–309.

⁴⁴ JAESCHKE, Walter. Staat aus christlichem Prinzip und christlicher Staat. In: *Der Staat*, 18 (1979), str. 349–375; Christianity and Secularity in Hegel's Concept of the State. In: *The Journal of Religion*, 61 (2/1981), str. 127–145; Religion und Staat. In: DRÜE, Hermann et al. *Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830): Ein Kommentar zum Systemgrundriß*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000; Es ist ein Begriff der Freiheit in Religion und Staat. In: ARNDT, Andreas et al. (ed.). *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*. Berlin: Akademie, 2009, str. 9–22.

mělo dojít, však Jaeschke nevysvětluje.⁴⁵ Nalézt soulad mezi státem a náboženstvím, který by se odrazil i v politické praxi, se proto Hegelovi podle Jaeschkeho nezdařilo.⁴⁶ Jaeschke se však již nezabývá tím, že to nebylo pouze křesťanství, které v dalším vývoji nepřijalo Hegelův výklad sebe samého, ale že ani Hegelovo pojetí státu, stejně jako jeho filosofie jako taková, na nichž toto smíření také závisí, nedošly obecného konsensu.

Zatímco první zmíněná skupina autorů nacházela v Hegelových textech o vztahu státu a náboženství tezi o přetrvávajícím významu křesťanství pro Hegelův stát, i když tento stát musí být současně od jakéhokoli pozitivního náboženství oddělen, tato druhá skupina upozorňuje, že to není křesťanství jako takové, ale teprve křesťanství jakožto překonané ve filosofii, které je stěžejní pro formaci smýšlení občanů moderního svobodného státu. Proto se klade otázka, zda má nějakou roli ve vztahu k modernímu sekulárnímu státu křesťanství ve formě náboženství (kromě toho, že je formou uvědomění si svobody pro ty, kdo nejsou schopni dosáhnout výše filosofické abstrakce), nebo zda na jeho místo nastupuje filosofie. Odpověď na tuto otázku souvisí s odpovědí na otázku jinou, totiž co u Hegela znamená překonání náboženství ve filosofii: zda je v něm náboženství pohlceno filosofií, či zda si vedle ní uchovává samostatný význam.

Výše uvedení autoři, tak jako Hegel sám, řeší v návaznosti na Hegelovy texty otázku vztahu státu a křesťanství (a jeho různých konfesí), ne však již tolik otázku plurality různých náboženství

⁴⁵ Jaeschke, 2009, str. 21.

⁴⁶ Tento Jaeschkův závěr kritizuje Jindřich Karásek. Tvrdí, že pokud by se Hegelovi – jak se domnívá Jaeschke – nepodařila syntéza mezi státem a náboženstvím, byl by to zásadní nedostatek jeho filosofie; podle Karáska však Hegelova filosofie tuto syntézu obsahuje. Rozpory mezi státem a náboženstvím u Hegela se týkají vztahu státu a církve (případně deficientních forem náboženství), nikoli státu a náboženství jako takového. KARÁSEK, Jindřich. Staat Religion und Kirche bei Hegel: Zur vermeintlichen Doppeldeutigkeit der Hegelschen Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Staat. In: ARNDT, Andreas et al. (ed.). *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*. Berlin: Akademie, 2009, str. 65–82.

v jednom státě. Hegel na jednu stranu tuto pluralitu svým požadavkem na oddělení státu a náboženství umožňuje, na druhou stranu chápe moderní sekulární stát, a to zejména v *Encyklopedii*, jako slučitelný pouze s protestantskou podobou křesťanství. Tato závislost hegelovského státu na jedné podobě náboženství představuje podle Ludwiga Siepa meze jeho aktuálnosti, neboť Hegel tím nepřináší takové vysvětlení státu, které by obstálo v dnešní pluralistické společnosti.⁴⁷ Jako vhodnější pro smíření různých náboženství i nenáboženských světonázorových postojů v jednom státě proto Siep nakonec vidí Rawlsův pojem „*překrývajícího se konsensu*“ (overlapping consensus).⁴⁸ Ludwig Siep se ovšem netáže, zda Hegelovy analýzy vztahu státu a náboženství v určitém ohledu neukazují na vnitřní napětí, které v sobě pluralistická společnost v moderním státě nese – že totiž úcta ke svobodě svědomí a oddělení státu a náboženství, na nichž tato společnost stojí, ji může vést k toleranci i k takovým postojům, které právě tyto hodnoty popírají. Je tedy nutná inkorporace hodnot respektu k různosti a vzájemné snášenlivosti do odlišných světonázorových postojů občanů – což nemusí být zcela snadné –, aby jejich vzájemné soužití v jedné společnosti bylo možné.⁴⁹

⁴⁷ SIEP, Ludwig. Ist Hegels Staat ein christlicher Staat. In: Týž. *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels: Aufsätze 1997–2009*. München: Wilhelm Fink, 2009, str. 93–114.

⁴⁸ Siep, str. 239. Tento známý Rawlsův pojem má vyjádřit skutečnost, že je možný konsensus o základních principech, které vyžaduje život v demokratické společnosti (respekt k lidským právům, právní stát atp.), aniž by se nutně musela shodovat i odůvodnění, která jednotlivce zavazují k poslušnosti vůči těmto principům – aniž by tedy byla nutná jednota náboženství. Tak bude křesťan spatřovat důvod respektu k druhému ve stvoření člověka k obrazu Božímu, zatímco stoupenec Kantovy etiky v morálním zákonu vlastním každé rozumné bytosti atp. Rawls se domnívá, že vývoj v západních státech, počínaje faktickou potřebou mírového spolužití více konfesí po hrůzách třicetileté války, vede k postupnému prosazování tohoto principu. RAWLS, John. *Justice as Fairness*. Cambridge [MA]: Harvard University Press, 2001, str. 192nn.

⁴⁹ Otázkou toho, jaký prostor Hegelovo pojetí náboženství otevírá pro náboženskou pluralitu, se zabývá nedávno vydaný sborník NAGL-DOCEKAL, Herta et al. (ed.). *Viele Religionen – eine Vernunft? – Ein Disput zu Hegel*. Wien: Böhlau, 2008.

Kritikou Johna Rawlse pomocí Hegelovy filosofie naopak začíná Thomas A. Lewis ve své monografii *Religion, Modernity and Politics in Hegel* (Náboženství, modernita a politika u Hegela).⁵⁰ Lewis se domnívá, že přísné oddělení náboženství a politiky, které se neptá na jejich vzájemnou provázanost, a s ním spojená privatizace, interiorizace a individualizace náboženství vycházejí z mylného pochopení náboženství jako iracionálního a apolitického. Toto zúžení pojmu náboženství souvisí s představou Boha, kterou Lewis nazývá „teistickou“ – jedná se o představu Boha jako transcendentního v protikladu ke konečnému člověku, která Boha odděluje od světa a ze spásy činí pouhý zásvětní cíl života člověka. Proti tomu Lewis staví Hegelovo pochopení náboženství, které vychází z pojetí Boha jako ducha, v němž je protiklad transcendentního Boha a světa překonán a v němž náboženství nemá pouze privátní a mimosvětový charakter. Tento pojem Boha jakožto ducha Hegel podle Lewise vypracovává na základě kritiky Kantovy filosofie, zejména jeho nedořešeného vztahu pojmu a smyslovosti.⁵¹ Zatímco Kantova filosofie počítá s představou

⁵⁰ Lewis, 2011.

⁵¹ Thomas A. Lewis chce ve své interpretaci Hegelovy filosofie náboženství vycházet z tzv. „nemetafyzického“ čtení, a to v návaznosti na autory, kteří toto čtení uplatňovali pro výklad dalších oblastí Hegelovy filosofie (srov. např. Pippin, 2008, zejména str. 36–64). Lewis si klade za úkol vnést toto čtení i do interpretace Hegelovy filosofie náboženství. Hegelova filosofie se podle tohoto čtení nevrací před Kanta, ale Kanta radikalizuje. Není ovšem zcela patrné, jaké čtení by podle Lewise bylo „metafyzické“: „Hegel argues that God is the religious language for spirit, which he conceives in terms of socially constituted subjectivity that is self-realizing activity rather than a thing or being. Moreover, spirit is properly understood as our own essence. Hegel's God is no transcendent Other, not an entity separate from human beings“ (Lewis, 2011, str. 12). To je však podle mého názoru zkreslené chápání odlišných hegelovských interpretací. Jen málo vykladačů by chtělo tvrdit, že Hegel chápe ducha jako „věc“, „bytosť“ či Boha jako „transcendentní Jiné“. Ve svém článku *Beyond the Totalitarian: Ethics and the Philosophy of Religion in Recent Hegel Scholarship* (Lewis, 2008) řadí Lewis mezi metafyzické a racionalistické interprety i například Waltera Jaeschkeho či Petera C. Hodgsona, ačkoli uznává, že ani oni nechápu Boha u Hegela jako radikálně odlišného od lidských bytostí (str. 564).

Walter Jaeschke a v návaznosti na něj Peter C. Hodgson představují Hegelovu filosofii náboženství jako Hegelův pokus vyrovnat se s kritikou, již Kant podrobil tradiční metafyzické učení o Bohu, a současně bránit redukci náboženství na antropologii

Boha jako transcendentního a lidskému poznání nepřístupného úběžníku názoru a myšlení, ztrácí v Hegelově logice absolutno svoji nedostupnost – absolutno je myšlením, které se prostřednictvím člověka vztahuje samo k sobě a které člověk objevuje jako svoji bytnost. To, co charakterizuje povahu náboženství, proto není vztah k transcendentnímu Bohu, ale skutečnost, že náboženství je vyjádřením našeho sebepochopení. Tento širší pojem náboženství lépe umožňuje pochopit jeho politickou funkci: ve vztahu k politice je náboženství tím, co vytváří a kultivuje naše intuice, které se potom promítají do našich politických postojů. Jak uvádí Lewis, „Hegel rozumí státu nikoli pouze jako sbírce zákonů a politických entit, ale jako výrazu kolektivního smyslu toho, co jsme a co je pro nás důležité.“⁵² I přes veřejnou úlohu náboženství je nutné stát a náboženství také oddělovat: odkaz na náboženství a jeho autoritu nemůže sloužit přímo jako argument v politické diskuzi, neboť ta má být diskuzí nesenou rozumem. Tak náboženství slouží jako základ politického života, ale současně mu nemůže vládnout. Ačkoli se pro Hegela stává na konci jeho myslitelské dráhy náboženstvím, které odpovídá modernímu světu a může být základem sociální soudržnosti v moderním státě, protestantismus, neznamená to podle Lewise, že by nutně musel být poslední podobou toho, jak moderní společnost vyjadřuje své sebepochopení – vývoj náboženství není uzavřen. Široký pojem náboženství, který Hegelova filosofie vypracovala, navíc

(Jaeschke, 1986, str. 9–17, Hodgson, 2005, str. 12–16). Hegel chce podle tohoto výkladu – poučen Kantem i selháním staré metafyziky – rehabilitovat Boha jako předmět filosofického myšlení. Podle Waltera Jaeschkeho však tento Hegelův pokus selhal a vývoj filosofie v pohegelovské době se ubíral jiným směrem. V čem by mělo být toto Jaeschkovo a Hodgsonovo čtení Hegelovi nepřiměřené a v čem by naopak Lewisovo čtení mělo být radikálně nové, není příliš jasné. Domnívám se, že v diskuzi o „metafyzické“ či „nemetafyzické“ interpretaci Hegela jsou někdy zaměňovány dvě otázky, které je třeba odlišit: totiž otázka výkladu Hegela samotného (pochopitelně výkladu značně nejednoznačného) a otázka, nakolik je Hegelova filosofie v tomto bodě nadále přesvědčivá.

⁵² „Unpacking the language of spirit, we can say that Hegel understands the state not merely as a collection of laws and political entities, but as an expression of a collective sense of who we are and what matters to us“ (Lewis, 2011, str. 235).

umožňuje do tohoto vývoje zařadit i prvky, které tradičně jako náboženské chápány nejsou (občanské rituály a symboly, vyprávění o národních dějinách apod.).⁵³

Pokus navázat na Hegelovu filosofii s ohledem na vztah náboženství a politiky ze strany teologie a na základě této filosofie vystavět politickou teologii, která by umožňovala smíření náboženství a politiky v jednom pojmu svobody, představuje kniha Andrewa Shankse *Hegel's Political Theology* (Hegelova politická teologie).⁵⁴ Tato kniha je spíše volným rozvinutím podnětů obsažených u Hegela než přísným rozborem Hegelových textů ohledně vztahu státu a náboženství. Shanks vychází z Hegelovy analýzy nešťastného vědomí, které je základní formou odcizení jednotlivce sobě samému a potlačení jeho svobody a individuality. Tato analýza umožňuje kritiku jakékoli ideologie a s ní spojeného kýče, neboť ty v sobě nesou struktury nešťastného vědomí. (Ideologický kýč chápe Shanks jako afirmaci kolektivní nevinu, která umožňuje jednotlivci připojit se k tomu, co je obecně pokládáno za přirozené a slušné, a čerpat z toho své sebepotvrzení; toto sebepotvrzení je však klamné, neboť kýč k jednotlivci přistupuje autoritářsky a ničí jeho individualitu i svobodu.) Hegel podle Shanksova čtení ukazuje na jedné straně křesťanství jako jednu z forem tohoto ideologického kýče, na druhou stranu současně interpretuje obsah křesťanství jako to, co člověku

⁵³ Ve svých závěrečných úvahách, při nichž se snaží odstranit pohoršení, které Hegel pro mnohé vyvolává ztotožněním křesťanství se „završeným náboženstvím“, vychází Lewis z Hegelova tvrzení, že forma představy, jež je vlastní náboženství, v sobě obsahuje prvky, které jsou nahodilé a nahraditelné jinými. Z toho podle Lewise vyplývá, že také dějinně podmíněné obsahy křesťanství, včetně představy Boha, nemusí být nutnou součástí „završeného náboženství“ – jeho pozitivní podoba podléhá změně. Je třeba rozlišovat mezi jeho „duchem“ a „literou“, „esencí“ a „pozitivností“ (Lewis, 2011, str. 252n.). Je však otázkou, zda je tato interpretace Hegela správná a zda je skutečně možno chápat obsah představy jako něco zcela nahodilého a libovolně zaměnitelného, neboť pak by bylo nepochopitelné, jak je možné jej „převést“ na myšlení. Jakkoli je nutné rozlišovat mezi „duchem“ a „literou“, myšlením a představou, jejich vztah není kontingentní.

⁵⁴ SHANKS, Andrew. *Hegel's Political Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

umožňuje ze zajetí nešťastného vědomí vystoupit. Vtělení Boha v události Ježíše Krista, jednotlivcem přivlastněné, umožňuje člověku uchopit svoji individualitu a nahlédnout svoji svobodu jako zakotvenou v životě v Bohu. Shanks se proto vymezuje proti exkluzivní christologii, neboť ta podle něj staví událost spásy jako něco člověku vnějšího, co může pouze pasivně přijmout. Pouze christologie inkluzivní, podle níž v sobě každý člověk objevuje Boží obraz reprezentovaný Kristem a kterou podle Shankse zastává Hegel, přináší takovou interpretaci křesťanství, jež z něj činí náboženství svobody, přičemž tato svoboda se potom odráží i v politickém životě. Je zajímavé, že pro Shankse je právě Hegel filosof, který umožňuje kritiku stávající politiky, pokud ta spočívá na ideologii;⁵⁵ toto pochopení Hegela je v přímém protikladu vůči výkladům, které jej chápou jako myslitele, který ospravedlňuje politický status quo.⁵⁶

Právě učiněný nárys novějších dějin bádání k otázce vztahu státu a náboženství u Hegela byl – až na některé odbočky – veden otázkou, nakolik a v jakém smyslu pro Hegela náboženství, příp. křesťanství, patří k půdě, z níž vyrůstá moderní stát. Jak bylo řečeno, zatímco jedna skupina autorů zdůrazňuje podstatnou roli, již Hegel přikládá

⁵⁵ Pro českého čtenáře může být zajímavé, že Shanks svoji knihu začíná rozborem kritiky ideologického křesťanství v románech Milana Kundery a končí Havlovou *Mocí bezmocných*.

⁵⁶ Právě uvedený přehled bádání v oblasti vztahu státu a náboženství u Hegela měl za úkol představit, byť značně schematicky, hlavní směry pojednání tohoto tématu vzhledem k výchozí otázce; nezahrnuje však všechny dostupné texty, které se mu věnují. Touto otázkou se dále zabývají také: WEIL, Éric. Die Säkularisierung der Politik und des politischen Denkens in der Neuzeit. In: *Marxismus-Studien, vierte Folge* (1962); PEPPERZAK, Adriaan. Religion et politique dans la philosophie de Hegel. In: PLANTY-BONJOUR, Guy (ed.). *Hegel et la Religion*. Paris: Presses Universitaires de France, 1982, str. 37–76; Peperzak, 2001 (str. 618–642); sborníky: ARNDT, Andreas et al. (ed.). *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*. Berlin: Akademie, 2009; NUZZO, Angelica (ed.). *Hegel on Religion and Politics*. Albany: State University of New York Press, 2013, a monografie PALACIO, François *Hegel, la religion et le politique: Introduction au problème théologico-politique dans la philosophie de Hegel*. Paris: Ellipses, 2012.

křesťanství pro vznik a existenci moderního státu, druhá skupina naopak upozorňuje na ambivalentní roli náboženství ve vztahu ke státu. Otázky, jež se v textech těchto autorů opakovaně objevují a na něž tito autoři dávají odlišnou odpověď, lze shrnout do těchto tří okruhů problémů: 1) nakolik má křesťanství jakožto náboženství trvale – nejen historicky – význam, byť nepřímý, pro moderní sekulární stát; 2) nakolik se Hegelovi daří překonat rozpory mezi státem a náboženstvím, které vycházejí z destruktivních tendencí uvnitř náboženství; 3) nakolik jsou Hegelovy rozbory vhodné pro pochopení současné situace státu v nábožensky pluralitní společnosti. K těmto otázkám se vrátím v závěru své práce, a to na základě vlastního pokusu o zmapování Hegelova pochopení vztahu státu a náboženství. Jako vodítko pro vymezení tohoto vztahu mi bude sloužit pojem svobody. Na důležitost tohoto pojmu pro Hegelovo pojetí státu a náboženství mnozí autoři sice upozorňují, v čem konkrétně tento pojem obě oblasti spojuje, však není podle mého názoru v sekundární literatuře dostatečně zpracováno.

2 Stát a náboženství v politické filosofii Thomase Hobbese a Johna Locka

Jak bylo řečeno v úvodu, před tím, než se budu věnovat otázce vztahu státu a náboženství u Hegela, zaměřím svoji pozornost na to, jak tento vztah pojmají dva Hegelovi novověcí předchůdci, Thomas Hobbes a John Locke. Oba jsou teoretiky moderního sekulárního státu v tom smyslu, že se snaží principy legitimacy státní moci nalézt v obecné povaze člověka poznatelné rozumem a náboženské zdůvodnění se pro ně stává sekundárním. V tomto bodě na ně Hegel, stejně jako na další novověké politické myslitele, navazuje. Současně se však ve svém pojetí povahy člověka, a tedy i povahy státu, Hobbes a Locke na straně jedné a Hegel na straně druhé rozcházejí. Smluvní teorie státu, jejímiž významnými představiteli oba angličtí filosofové jsou, je v různých variacích dodnes živá jako myšlenkové východisko politického liberalismu. Právě vůči němu je Hegelova politická filosofie alternativou. Volba těchto dvou autorů byla tedy vedena hlavně snahou ukázat, v čem Hegelova filosofie nabízí odlišné řešení. Proti teorii státu, kterou Hobbes i Locke vytvářejí a která představuje stát jako vnější zájmům a cílům života jednotlivého člověka, tedy pouze jako jakési nutné zlo, staví Hegel takové pochopení státu, které ukazuje život v obci jako nutnou podmínku naplnění lidství a svobody člověka.

Alternativu vůči oběma anglickým empirikům nepředstavuje Hegel pouze v pojetí státu, ale také v pojetí náboženství. Pro Hobbesa i pro Locka je náboženství určeno vztahem Boha a člověka založeným primárně na Boží moci (která je, stejně jako stát, člověku v posledku něčím vnějším). Odlišný postoj obou autorů k roli náboženství ve státě, k otázce jednoty či odluky státu a církví, stejně jako k náboženské toleranci vyplývá z toho, jak chápou vztah Boží moci, jíž se člověk v náboženství podrobuje, a moci státu: buď jsou obě moci představeny spíše jako ty, jež si vzájemně konkurují (Hobbes), nebo jako takové, které se vzájemně podmiňují (Locke). Naproti tomu pro Hegela je pojetí

náboženství, které je založeno na moci, pouze odcizenou podobou náboženství, jehož vlastní povaha – stejně jako povaha státu – spočívá ve svobodě. Teprve s ohledem na ni je pro něj proto také možné určit vzájemný vztah státu a náboženství.

Výchozí otázkou této práce, která má pomoci zmapovat vzájemný vztah státu a náboženství, byl učiněn problém, kde je možno hledat zdroj legitimacy moderního sekulárního státu a jak a zda vůbec k tomuto základu, který ospravedlňuje existenci státu, patří také náboženství.

Z čeho tedy žije stát podle Thomase Hobbesa a Johna Locka? Z vůle jednotlivců, kteří vidí ve státu podmínku uskutečnění svých soukromých cílů. Pro Hobbesa i Locka je výchozím bodem i cílem jejich politické filosofie jednatel, jenž si je sám ve své jednotlivosti účelem. Tím, co nese veškeré lidské konání, je snaha o sebezáchovu, o vyvarování se bolesti a dosažení slasti. Takto izolovaně pojatý jednatel, který pro naplnění svého lidství nepotřebuje druhé leč jako prostředky k individuálně danému cíli, předchází společnosti. Nutnost vzniku společnosti je dána pouze faktickým stavem,⁵⁷ kdy se tito na sebe zaměření jednatelci, kteří v těch druhých vidí pouhé prostředky, dostávají do vzájemných konfliktů, jež je třeba řešit tak, aby si pospolu žijící lidé co nejméně překáželi v naplňování svých soukromých účelů. Stav přírody a stav společnosti se tak liší pouze jako dvě různé vnější podmínky existence člověka, které hůře či lépe umožňují dosažení jeho sebezáchovy; rozdíl nemá vliv na samotnou povahu člověka.

⁵⁷ Locke nicméně, nutno podotknout, počítá i s pudem, který člověka již v přirozeném stavu vede k tomu, aby vytvářel společenství (a to zejména rodinu, v níž Locke rozlišuje v návaznosti na Aristotela vztahy mezi mužem a ženou, rodiči a dětmi a pány a sluhy). Také rozum a řeč má člověk – opět v narážce na Aristotela – proto, aby ve společnosti „setrval a z ní se těšil“ (DPoV, kniha II, kap. VII, odst. 77, str. 175). I pro vznik těchto druhů společenství, stejně jako pro vznik společenství politického, je však podle Locka podstatná smlouva mezi samostatnými jednatelci.

Zjednodušeně lze říci, že člověk žijící na pustém ostrově naplní své lidství stejně dobře jako člověk žijící ve státě.

Tomuto východisku odpovídá i pojetí vůle a svobody u obou myslitelů, které – i přes některé rozdíly – vykazuje mnoho shodných rysů. Vůle je pro Hobbesa „*akt chtění*“ (act of willing), je to „*žádost nebo averze*“ (appetite or aversion), k níž se při volbě mezi různými žádostmi či averzemi nakonec přikloníme. Vůli má člověk společnou se zvířaty, stejně tak „*rozvažování*“ (deliberation), kterým dává některé své žádosti či averzi přednost před ostatními.⁵⁸

Locke dospívá v *Eseji o lidském chápání* při zkoumání jednoduchých a složených idejí k ideji vůle jakožto „*způsobilosti*“ (power) myslí k „*upřednostňování*“ (preferring). Díky vůli tak můžeme volit prostřednictvím zastavení nebo pokračování jednak úvahy o nějaké věci, jednak pohybu vykonávaného naším tělem. Aktuální výkon této způsobilosti Locke nazývá „*chtěním*“ (volition or willing).⁵⁹

Vůli jakožto chtění můžeme dále jak u Hobbesa, tak u Locka zkoumat ze dvou stránek. Můžeme se ptát jednak, čím je chtění determinováno, jednak nakolik má člověk možnost své chtění také uskutečnit. Protože jak pro Hobbesa, tak pro Locka má člověk díky své schopnosti rozvažovat či používat rozum odstup od svých bezprostředních žádostí, řídí se naše rozhodování představou toho, co nám přinese nejvíce uspokojení a nejméně strastí – a tím je v posledku naše představa o štěstí.⁶⁰ Ve vztahu k tomuto cíli je rozum tím, co nám pomáhá si představu toho, co nám štěstí přinese, vytvořit, stejně jako najít vhodné prostředky k jeho dosažení. Mé individuální štěstí, které spočívá v uspokojení potřeb a vyvarování se bolesti, je tedy účelem

⁵⁸ Lev, kap. VI, odst. 49nn. Citace anglického originálu v této práci pocházejí z HOBBS, Thomas. *Leviathan*. London: J. M. Dent, 1959.

⁵⁹ ELCh, kap. XXI, § 8n, str. 242. Citace anglického originálu v této práci pocházejí z LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding* [elektronická kniha]. Kitchener: Batoche, 2001, dostupné z <http://site.ebrary.com/lib/cuni/>.

⁶⁰ Lev, kap. VI, odst. 57n; ELCh, kap. XXI, § 36.

mého veškerého jednání, rozum pak pouhým prostředkem k dosažení tohoto účelu.

Teprve schopnost a možnost uskutečnit to, čeho si žádá naše vůle, nazývá Hobbes i Locke svobodou. Tak vymezuje Hobbes svobodu jako „nepřítomnost vnějších překážek“⁶¹ a Locke jako „způsobilost ke konání nebo pozastavení jakékoli dílčí činnosti obsažené v každém činiteli, a to v souladu s rozhodnutím či myšlenkou myslí, přičemž kterékoli z obou alternativ lze dát přednost před druhou“.⁶² Z tohoto důvodu odmítá Locke otázku po svobodě vůle jako nesmyslnou, neboť slučuje dva spolu nesouvisející pojmy. Nedává smysl se ptát, zda je vůle jakožto chtění svobodná, neboť Locke tuto otázku chápe jako otázku po tom, zda člověk může přestat vykonávat činnost chtění a rozhodování – a to podle něj nikdy nemůže. Správně položená otázka má znít, zda je člověk (a nikoli jeho vůle) svobodný, zda totiž může uskutečnit to, co chce.⁶³ Tak jako rozum je i svoboda pro Hobbesa i Locka pouze prostředkem, jak dosáhnout štěstí.

Otázkou, kterou Hobbes i Locke musejí řešit, je, jak zajistit soulad takto individualisticky pojatých vůlí v situaci, kdy se člověk nemůže vyhnout kontaktu s druhými lidmi, kteří si jsou stejně jako on jediným účelem. Pro oba je tím, co toto spolužití umožňuje, v posledku stát. Aby ukázali, že stát existuje v souladu s vůlí jednotlivců, používají Hobbes i Locke představu dohody, která je konstitutivním momentem jeho vzniku. Stát a jeho moc je tak výtvorem lidské vůle, založeným na dohodě jednotlivců, ať již je tato dohoda pojímaná spíše jako hypotetická podmínka, k níž dospívá rozum na základě myšlenkového experimentu, při němž hledá původ státní moci (Hobbes), nebo spíše jako historický okamžik, v němž skupina lidí vytvořila politické

⁶¹ Lev, kap. XIV, odst. 1. „By Liberty, is understood, according to the proper signification of the word, the absence of externall Impediments.“

⁶² ELCh, kap. XXI, § 8. „So that the idea of liberty is, the idea of a power in any agent to do or forbear any particular action, according to the determination or thought of the mind, whereby either of them is preferred to the other.“

⁶³ ELCh, kap. XXI, § 21nn.

společenství a který se opakuje v životě každého jednotlivce, když projevuje, byť mlčky, svůj souhlas se svojí politickou existencí v určitém státě (Locke).

Vůle, která ke vzniku státu vede, není ovšem nahodilá. Aby ukázali nutnost, s níž jednotlivci, kteří chtějí jednat rozumně, a tedy v souladu se svými zájmy, tuto dohodu „uzavírají“, používají Hobbes i Locke hypotézu přirozeného stavu: stavu oprostěného od takových norem, jejichž závaznost je podmíněna existencí politického společenství, tedy norem, jejichž tvůrcem i garantem je člověk. U obou autorů se jedná o stav, v němž jsou zájmy člověka ohroženy, a proto se jako jediné rozumné východisko ukazuje vstup do stavu politického. Stát je tak nutným důsledkem podmínek lidské existence ve světě, v němž spolu lidé musejí žít pohromadě. Současně se však pojetí přirozeného stavu u Hobbesa a Locka liší v tom, jakou roli v něm pro každého z nich hraje přirozený zákon. Zatímco u Hobbesa je jediným pravidlem řídícím chování člověka v přirozeném stavu úsilí o sebezáchovu a platnost obecných norem, které jsou projevem vzájemného uznání jednotlivců, přichází až se státem a jeho mocí, je Lockův přirozený stav ovládán zákonem, jehož autorem i garantem je Bůh. Pro Hobbesa je proto tím, kdo zprostředkovává soulad jednotlivých vůlí, jediné stát a jeho suverénní moc, pro Locka to má být ještě před státem Boží zákon (jehož prosazení však v přírodním stavu zůstává problematické).

Z tohoto rozdílu také vyplývá, jak se pokusím ukázat, odlišný postoj Hobbesa i Locka k náboženství. Hobbes, domnívám se, pro svůj systém politické filosofie nepotřebuje hypotézu Boha. Proto je pro něj každé náboženství spíše tím, co stát ohrožuje, neboť člověka staví ještě pod jinou autoritu, než je moc státu. Státu Hobbes proto také podřizuje všechny formy náboženské autority: instituci církve, biblický kánon i svědomí jednotlivce. Naopak pro Locka je Bůh nezbytný jako ten, kdo na jednu stranu váže vůli člověka již v přirozeném stavu a je zárukou platnosti dohody, jíž je stát zakládán, a kdo na stranu druhou klade

státu a jeho moci meze. Boží autorita není zprostředkována autoritou státu, ale zavazuje vůli jednotlivce bezprostředně.

Co je Hobbesovi a Lockovi společné a co oba autory odlišuje od pojetí Hegelova, je jejich zakotvení normativity v moci – ať už je touto mocí moc státu, nebo moc Boží. To je dáno jejich individualistickým pojetím vůle a svobody. Je-li tím, co determinuje jednání člověka, snaha o vyhnutí se bolesti a dosažení slasti, tedy ryze individuální cíl, je jakékoli podřízení se obecným zákonům motivováno pouze výhledem na možnou bolest, které se poslušností vůči zákonu mohou vyhnout, případně na možnou slast, již mi tato poslušnost může přinést. Podrobení se cizí zákonodárné vůli je tak založeno na moci a strachu z ní. Obdobně také představa Boha je u Hobbese a Locka spojena primárně s představou vládce a zákonodárce.

Hlavními prameny pro následující výklad, který má pojetí vztahu státu a náboženství u Hobbese a Locka prozkoumat podrobněji, budou základní díla obou autorů, která se věnují politické filosofii: Hobbesův *Leviathan* a Lockova *Dvě pojednání o vládě*. U Johna Locka bude pozornost věnována také *Dopisu o toleranci*.

2.1 Thomas Hobbes: Podřízení náboženství politice

Jakou roli hraje Bůh a náboženství v Hobbesově politické filosofii? Hobbes pojednává o náboženství a jeho vztahu k politice a státu na několika rovinách. Nejprve si všímá náboženství obecně jako fenoménu, který patří k lidské existenci, s nímž je třeba počítat i v politických úvahách a využívat jeho mírotvornou sílu. Dále jej náboženství zajímá z hlediska možné konkurence státních a Božích zákonů – a to takových Božích zákonů, k nimž lze dojít na základě rozumových úvah, ne zákonů zjevených. Nakonec se snaží ukázat, že zjevené náboženství, křesťanství, v ničem neodporuje povinnosti člověka bezpodmínečně se podřídit státní moci, jejíž legitimitu rozumný člověk musí nahlížet, a že tedy ani církve nemůže za žádných

okolností představovat moc, která by stála vůči státní moci v opozici či jí byla dokonce nadřazena.

2.1.1 Náboženství v přirozeném stavu

Jak ukazuje již umístění kapitoly pojednávající o povaze náboženství (kap. XII) do prvního dílu Hobbesova *Leviathana* nazvaného *O člověku*, považuje Hobbes náboženství za jistou antropologickou konstantu. Náboženství patří k člověku již v přirozeném stavu. Hobbes v této kapitole mluví o „*přirozených semenech náboženství*“ (natural seeds of religion),⁶⁴ která teprve kultivací vyrůstají v plně rozvinuté podoby jednotlivých pozitivních náboženství. Sám nachází čtyři taková semena: víru v přízraky, neznalost druhotných příčin, uctívání toho, čeho se lidé bojí, a přijímání nahodilých věcí za předzvěst.⁶⁵ Michael Großheim⁶⁶ převádí tato přirozená semena na jeden společný jmenovatel: lidský sklon ke hledání příčiny. Toto hledání je podle Großheimovy interpretace Hobbesova textu motivováno jak zájmy „*vědeckými*“, tak „*existenciálními*“. Vědecky zaměřené pátrání se ptá po příčinách přirozených těles a dochází až k příčině prvotní, přičemž toto zkoumání v lidech přirozeně vytváří „*sklon k víře, že existuje jeden věčný Bůh, třebaže nemohou mít lidé žádnou ideu, která by odpovídala jeho povaze.*“⁶⁷ Existenciálně zaměřené tázání hledá příčiny štěstí a neštěstí člověka. Nejistota ohledně těchto příčin v člověku vyvolává stálý strach z budoucnosti, který je hypostazován v představu neviditelné moci či moci.

Těchto přirozených zárodků náboženství využívali vůdcové politických společenství; kultivovali je a rozvíjeli v náboženské systémy, které měly za účel „*dovést lidi, kteří je následovali, k větší*

⁶⁴ Lev, kap. XII, odst. 11.

⁶⁵ Tamtéž.

⁶⁶ GROßHEIM, Michael. Religion und Politik im Leviathan. In: KERSTING, Wolfgang (ed.). *Leviathan*. Klassiker Auslegen. Berlin: Akademie, 1996, str. 286n.

⁶⁷ Lev, kap. XI, odst. 25. „*So that it is impossible to make any profound enquiry into natural causes, without being enclined thereby to believe there is one God Eternall; though they cannot have any Idea of him in their mind, answerable to his nature.*“

poslušnosti, dodržování zákonů, míru, lásky k bližnímu a politické společnosti.“⁶⁸ Tedy konkrétní dějinné podoby různých náboženství jsou výsledkem jak přirozených vloh člověka, tak cílené činnosti některých lidí s jasně politickými cíli. Skupinu těchto šlechtitelů náboženských semen rozděluje Hobbes na dva druhy: ty, kteří tak činí na „základě vlastní vynalézavosti“, a ty, kteří tak činí „podle Božího přikázání a řízení“.⁶⁹ V obou případech je však účelem zajištění pokojného spoluzití lidského společenství, k čemuž může správně kultivované náboženství přispět.

2.1.2 Boží vláda v přirozeném stavu

Od kapitoly, v níž Hobbes odkrývá přirozené kořeny veškerého náboženství, je třeba odlišit jeho pojednání o „přirozeném království“ Božím (rozdílném od „prorockého království“, v němž Bůh vládne jednomu lidu skrze své zákony vyhlašované proroky).⁷⁰ Toto pojednání umísťuje až na konec oddílu o státu. Nejprve se hovořilo o vládě lidské, nyní se bude hovořit o vládě božské. Zatímco lidská vláda musí být v důsledku přirozené rovnosti lidí založena na dohodě, je řeč o dohodě v případě vlády Boha nad člověkem nesmyslná, protože Bůh oproti člověku disponuje „neodolatelnou mocí“ (irresistible power). Právě tato moc dává Bohu „přirozené právo“ (right of nature) vládnout nad člověkem⁷¹ – stejně jako by ho dávala jakémukoli člověku, který by svou mocí výrazně převyšoval své okolí (což však, jak ukazuje Hobbes v kapitole XIII, nepatří k přirozenosti člověka, neboť i moc fyzicky či duševně nadprůměrného člověka neobstojí proti moci druhých, když spojí své síly dohromady, aby jej zabili). Boží vláda je přirozená, a to na

⁶⁸ Lev kap. XII, odst. 12. „For these seeds have received culture from two sorts of men. On sort have been they, that have nourished, and ordered them, according to their own invention. The other, have done it, by Gods commandment, and direction? but both sorts have done it, with a purpose to make those men that relyed on them, the more apt to Obedience, Lawes, Peace, Charity, and civill Society.“

⁶⁹ Tamtéž.

⁷⁰ Lev, kap. XXXI, odst. 4.

⁷¹ Lev, kap. XXXI, odst. 5.

rozdíl od lidské, která je umělá, a je založena na fakticitě Boží moci, nikoli třeba na Boží dobrotě.⁷²

Na základě své neodolatelné moci vydává Bůh zákony. Hobbes rozlišuje tři způsoby, jimiž mohou být tyto zákony promulgovány: „*příkazy přirozeného rozumu, zjevením a hlasem nějakého člověka, jemuž [Bůh] zázrakem zajistil důvěru ostatních.*“⁷³ Zákony vyhlášené skrze zjevení zavazují pouze toho, kdo je díky „*nadpřirozenému vnímání*“ (sense supernatural) rozpoznal jako Boží příkazy⁷⁴ – to je zkušenost, která je velké většině lidstva odepřena, a i u těch, jimž je dána, není vždy odlišitelná od vlastních projekcí.⁷⁵ Boží zákony mohou být vyhlášeny také skrze proroky – je-li jejich prorocké poslání potvrzeno zázraky. Tato legitimace je pro Hobbesa více než problematická, neboť ani v dobách, kdy se zázraky údajně děly, nebyly s to přesvědčit všechny přihlížející – a v současné době již zázraky z lidské zkušenosti, zdá se, vymizely.⁷⁶ Jak se ukáže dále, ztotožňuje Hobbes náboženské vůdce vesměs s vůdci politickými a jejich legitimitu tedy zakládá nikoli na zázracích, ale na dohodě společenství. Výjimku tvoří Ježíš, který ale podle Hobbesa žádné zákony nevyhlašoval. Zbývají tedy pouze zákony, které Bůh vyhlašuje a člověk poznává skrze „*pravý rozum*“ (right reason). Tyto „*příkazy přirozeného rozumu*“ (dictates of natural reason) ztotožňuje Hobbes se „*zákony přírody*“ (laws of nature), tedy s „*ekvitou, spravedlností, milosrdenstvím, pokorou a ostatními ctnostmi.*“⁷⁷ Boží zákony se od zákonů přirozených neliší a jediný přístup k nim je skrze rozum – nemohou tedy být konkurencí zákonům státním, neboť

⁷² Lev, kap. XXXI, odst. 7.

⁷³ Lev, kap. XXXI, odst. 3. „[...] by the Dictates of Naturall Reason, by Revelation, and by the Voyce of some man, to whom by the operation of Miracles, he procureth credit with the rest.“

⁷⁴ Lev, kap. XXXI, odst. 3.

⁷⁵ Srov. Lev, kap. XXXII.

⁷⁶ Srov. Lev, kap. XXXVI a XXXVII.

⁷⁷ Lev, kap. XXXI, odst. 7. „Equity, Justice, Mercy, Humility, and the rest of the Morall Vertues.“

poslušnost vůči politickým zákonům je v souladu se zákony přirozenými.

2.1.3 Strach z Boží moci jako základ závaznosti přirozeného zákona?

Ústřední otázka, která se v souvislosti s přirozenými zákony u Hobbesa objevuje, je, jaký je vlastně charakter těchto zákonů: nakolik tyto zákony normativně regulují lidské jednání již v přirozeném stavu a nakolik naopak potřebují sankci státní moci. Aby mohly být považovány za skutečné zákony, je třeba předpokládat zákonodárce, který je na základě své moci vydává a sankcionuje. Jako jediná přirozená zákonodárná autorita, nadaná dostatečnou donucovací mocí, by v přirozeném stavu přicházel v úvahu Bůh. Pokud však zákony ve vlastním slova smyslu nejsou a přirozený stav je stavem bezzákoným, odkud pramení povinnost dodržovat slib, kterým jednotlivec vstupuje do politického společenství a podřizuje se státní moci?

A. P. Martinich rozděluje Hobbesovy interprety s ohledem na tuto otázku do dvou skupin: „*sekularisty*“ a „*religionisty*“.⁷⁸ Podle sekularistů odvozuje Hobbes veškerou platnost přirozených zákonů pouze z egoistických zájmů jednotlivce. Závazné jsou jen ty zákony, které rozum nachází jako užitečné pro sebezáchovu. V přirozeném stavu mají přirozené zákony charakter pouhých pravidel či rad (*precepts*)⁷⁹ rozumu, nikoli skutečných zákonů. Naproti tomu podle interpretace religionistů, tvrdí Martinich, je pro platnost přirozených zákonů u Hobbesa konstitutivní Boží příkaz nezávisle na tom, nakolik se tyto zákony ukazují rozumu jako užitečné. Religionisté shledávají předpoklad Boží existence a Božího působení ve světě jako nutný prvek Hobbesovy politické teorie, sekularisté nikoli. Martinich se pokouší nalézt jakousi třetí cestu, v níž se snaží spojit obě pozice. Přirozené zákony jsou podle jeho interpretace Hobbesa platné tehdy, když jsou

⁷⁸ MARTINICH, Aloysius P. *The Two Gods of Leviathan – Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, str. 71.

⁷⁹ Martinich, 1992, str. 111. Srov. Lev, kap. XIV, odst. 3.

Bohem přikázány a zároveň jsou rozumem uznávány jako nutné pro sebezáchovu.

Přes svůj pokus o zprostředkování obou pozic se Martinich nachází pevně na půdě toho výkladu Hobbesova *Leviathana*, v němž je předpoklad Boha jakožto garanta závaznosti přirozených zákonů nutný. Podle něj Hobbes předpokládá platnost smluv již v přirozeném stavu. Normy pro mezilidské vztahy a z nich vyplývající posuzování jednání jakožto spravedlivého a nespravedlivého vznikají sice až na základě takových smluv, zároveň ale závaznost těchto smluv samotných, tedy povinnost dodržovat smluvní závazky, není možno založit v ničem jiném než v přirozeném zákoně, který je sankcionován Bohem pomocí jeho neodolatelné moci, které se lidé bojí. Nutnost ustavit politické společenství spočívá pak v tom, že lidé mají větší strach z toho, co vidí (totiž z těch druhých, kteří je ohrožují), než z toho, co nevidí (tedy z Boha). Přesto je smluvní závazek, kterým je zakládána občanská vláda s její zákonodárnou mocí, myslitelný pouze tehdy, je-li zajištěn Boží mocí.⁸⁰

Příklad sekularistické interpretace Hobbese naproti tomu přináší Leo Strauss. Hobbes podle něj dedukuje veškeré zákony z práva člověka použít jakýchkoli prostředků pro svou sebezáchovu. Všechna normativita je tak založena ve fakticitě lidské existence, vše ostatní je utopii. Hybnou silou, která vede lidi k založení politického společenství, je strach z násilné smrti. Strach z neviditelné Boží moci, který by mohl jakožto motiv pro lidské jednání převážit a být v rozporu s pudem sebezáchovy, je třeba naopak skrze osvětu eliminovat. Hobbesova doktrína je podle Strausse první vpravdě osvícenskou teorií, neboť má za to, že teprve nenáboženská společnost je řešením sociálních a politických problémů.⁸¹

⁸⁰ Martinich, 1992, str. 82.

⁸¹ STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965, str. 198.

Dalším stoupencem sekularistické interpretace Hobbesa je Michael Großheim. Při výkladu *Leviathana* je třeba mít podle Großheima na paměti Hobbesovu vlastní hermeneutickou zásadu, že totiž pro porozumění dílu jsou podstatná ne pouhá slova autora, nýbrž jeho cíl.⁸² Hobbesovým cílem je představit vlastní politické učení, v němž sice používá teologické argumenty, ovšem pouze jako prostředek „k zajištění státního míru, společenského pokroku a stabilních rámcových podmínek individuálního obstarávání vlastních zájmů“ – tedy samých světských cílů.⁸³

Sama se v otázce závaznosti přirozených zákonů v přirozeném stavu a s tím související otázce role Boha v Hobbesově politické filosofii přiklání spíše k sekularistickému výkladu. Hobbes pojednává o přirozeném zákoně v knize XIV a XV. V úvodu vymezuje rozdíl mezi přirozeným „právem“ (right) a „zákonem“ (law). Zatímco „právo“ je „svoboda každého člověka uplatňovat svou moc, jak sám chce, k zachování své vlastní přirozenosti, to znamená svého vlastního života,“⁸⁴ je zákon „předpis neboli obecné pravidlo objevené rozumem, které člověku zakazuje dělat to, co ničí jeho život nebo ho zbavuje prostředků nezbytných k jeho zachování, a opomíjet to, pomocí čeho – jak věří – by se mohl nejlépe zachovat.“⁸⁵ Jak se ale z práva, které je založeno na faktické moci každého člověka (jak ukazuje Hobbes v předchozí kapitole), stane zákon, tedy příkaz, který zavazuje? Jak dospěje Hobbes ze svobody bránit svůj život k zákonu, jenž to, aby člověk vynaložil všechny prostředky pro záchranu svého života, nařizuje? Zdroj normativity tohoto zákona – to, čím tento zákon váže jako obecný vůli člověka – není třeba hledat v nějakém na člověku nezávislém zákonodárci, ale v pudu sebezáchovy a strachu ze smrti.

⁸² Großheim, 1996, str. 284.

⁸³ Großheim, 1996, str. 314.

⁸⁴ Lev, kap. XIV, odst. 1. „[...] the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature; that is to say, his own life.“

⁸⁵ Lev, kap. XIV, odst. 3. „[...] a Percept, or generall Rule, found out by Reason, by which a man is forbidden to do that, which is destructive to his life, or take away the means of preserving the same; and to omit that, by which he thinketh it may be best preserved.“

Zákon je pouhým prostředkem k tomuto cíli, který Hobbes předpokládá u každého člověka a dále jej nezpochybňuje. Člověk, jenž je kromě tohoto silného pudu sebezáchovy vybaven i kalkulujícím rozumem, si dále snadno spočítá, že je pro jeho záchovu vhodnější, když lidé, kteří jsou vůči sobě navzájem vždy potenciálními nepřáteli, všichni předají svoji moc jedinému suverénovi, budou žít v politickém společenství a dodržovat ve vzájemném styku jistá pravidla, která toto společenství sankcionuje. Všechny jednotlivé přirozené zákony, které Hobbes ve XIV. a XV. kapitole postupně definuje, jsou podle něj odvozeny ze zákona základního, který nařizuje člověku učinit vše pro vlastní sebezáchovu, a to v první řadě snahou o zajištění míru, a který má zdroj své závaznosti ve strachu ze smrti a v úsilí o pohodlný život.⁸⁶ Není proto důvod, proč ze všech těchto zákonů vyzdvihovat zrovna pravidlo *pacta sunt servanda* a snažit se odkazem na jeho klíčovou úlohu při založení státu hledat právě u něj základ jeho normativní síly jinde než v touze po sebezáchově, např. v Boží moci.⁸⁷

Zatímco základní zákon, který člověku přikazuje usilovat o zachování vlastního života, a proto hledat mír, pokud má naději na jeho dosažení, a druhý zákon z něj vyvozený, podle nějž má být člověk „ochoten, jsou-li ochotni i jiní, vzdát se svého práva na vše do té míry, jakou pokládá za nezbytnou pro mír a sebeobranu, a spokojit se s tak velkou svobodou ve vztahu k jinými lidem, jakou by sám přiznal jiným ve vztahu k sobě,“⁸⁸ žádnou sankci nepotřebuje, vyžadují všechny ostatní přirozené zákony, které jsou z těchto zákonů dedukovány a které představují pravidla pokojného lidského spolužití, jedinou suverénní moc, která bude vynucovat jejich dodržování. Mohou sice vázat „*in foro interno*, což znamená, že zavazují k touze po jejich uplatnění“⁸⁹, ale řídit se jimi

⁸⁶ Lev, kap. XIII, odst. 14n.

⁸⁷ Srov. Martinich, 1992, str. 82.

⁸⁸ Lev, kap. XIV, odst. 5. „*That a man be willing, when others are so too, as farre-forth, as for Peace, and defense of himselfe he shall think it necessary, to lay down this right to all things.*“

⁸⁹ Lev, kap. XV, odst. 36. „*The Lawes of Nature oblige in foro interno; that is to say, they bind to a desire they should take place.*“

v přirozeném stavu, tedy v situaci všeobecného nepřátelství, a vzdát se práva užívat pro svoji zachovu jakékoli prostředky tehdy, kdy neexistuje jediná ústřední moc, která by vynucovala jejich dodržování, je v rozporu se základním přirozeným zákonem, jímž je sebezáchova. Nastolení všestranně výhodných a pokojných pravidel lidského styku je možné jen tehdy, když je vzájemné, a této vzájemnosti se dá dosáhnout pouze tehdy, když jediná moc nutí všechny tato pravidla respektovat. Proto se jako nutné ukazuje politické společenství spojené suverénní mocí. Finální příčinou toho, proč se lidé takové moci podrobují, je „*anticipace vlastní sebezáchovy a spokojenějšího života, to jest vymanění se z onoho bědného stavu války.*“⁹⁰ Moc politického zákonodárce je tak v posledku odvozena ze základního zákona přírody, kterým je člověk veden k úsilí o svoji sebezáchovu, a tento zákon má svůj zdroj ve strachu ze smrti a snaze o pohodlnější život.

Pokud bychom chtěli zdroj závaznosti základního přirozeného zákona, který nakonec vede k založení státu, namísto v pudu sebezáchovy a lidské schopnosti kalkulovat a anticipovat hledat v Boží neodolatelné moci, vyřešíme sice některé otázky, které Hobbesův text obsahuje a na které upozorňuje Martinich (např. proč Hobbes mluví o povinnosti zaplatit výkupné, tedy dodržet slib daný únosci, i když se člověk dostane z dosahu jeho moci), na stranu druhou ale vyvstanou otázky jiné. Pokud by Hobbes považoval předpoklad Boží existence a Božího působení ve světě za nutný pro zakotvení platnosti přirozeného zákona mimo politické společenství, proč by se o něm nezmínil přímo a výslovně ve svém pojednání o přirozeném zákonu? Kapitulu o přirozeném Božím království zařazuje Hobbes až na konec oddílu o státu a teprve v ní ztotožňuje přirozené zákony se zákony Božími jako odpověď na otázku, zda by poslušnost poddaných vůči suverénovi mohla být zpochybněna tím, že by Boží zákony této moci

⁹⁰ Lev, kap. XVII, odst. 1. „[...] is the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby; that is to say, of getting themselves out from that miserable condition of Warre.“

protiřečily. K této otázce by vůbec nemohlo dojít, pokud by byly přirozené zákony nutně ztotožněny s Božími příkazy již od začátku.

Další významnou otázkou je, jak by se vůči člověku v přirozeném stavu projevovala Boží neodolatelná moc tak, aby ji člověk mohl chápat jako autoritu, která sankcemi vynucuje platnost přirozených zákonů. Hobbes na jednu stranu přiznává s odvoláním na biblickou knihu Job Bohu právo zasahovat do lidských osudů nezávisle na tom, co lidé chápou jako spravedlivé či nespravedlivé (jako odpověď na otázku, proč se dobrým lidem často daří zle a zlým dobře),⁹¹ na stranu druhou mluví o přirozených trestech, které jsou v posledku založeny na přirozené kauzalitě (např. nestřídmost vede k nemoci, zbrkllost k nehodě apod.).⁹² K souvislosti činu a přirozeného „trestu“ není potřeba předpokládat Boží vůli, představa Boha jako svévolného panovníka zase podkopává závaznost přirozených zákonů. Proč by měl být člověk poslušen přirozených zákonů, údajně sankcionovaných Bohem, když neví, jestli jejich dodržování povede k zachování života či ne? I Boží moci, stejně jako jiné moci, která má sílu člověka zničit, by se člověk nakonec podvoloval právě proto, aby si uchránil svůj život – pokud by však zmizela jakákoli předvídatelnost, ztratil by důvod tuto moc poslouchat.

Hobbes tedy podle mého názoru Boží moc pro zajištění platnosti přirozených zákonů i zajištění závazku, jímž je zakládáno politické společenství, nepotřebuje. Stačí mu předpoklad pudu sebezáchovy či strachu ze smrti, které jsou vlastní každému člověku, a kalkulující rozum. Představa Boha slouží pouze k ukojení lidské zvědavosti při tázání se po prvotních příčinách, pro praktickou oblast žádný význam mít nemůže. Deistický Bůh může být sice nahlížen jako původce přirozeného zákona vloženého do každé živé bytosti, v souladu s nímž tato bytost usiluje o zachování života. Člověk se však tímto zákonem

⁹¹ Lev, kap. XXXI, odst. 6.

⁹² Lev, kap. XXXI, odst. 40.

řídí ne proto, že jej ukládá Bůh, ale proto, že je součástí jeho přirozenosti. Pokud bychom vycházeli z opačného pořadí, dostali bychom se do kruhu: Člověk by se řídil zákonem sebezáchovy proto, že by jej ukládal Bůh. Boha by však poslouchal proto, že z něj má strach, neboť Bůh má v moci jeho život i jeho blaho – a to znamená, že důvodem poslušnosti člověka Bohu je strach o život, tedy zákon sebezáchovy.⁹³

Z jakého důvodu tedy Hobbes počítá ve své knize i s královstvím Božím a Božími zákony? Pokud je nechceme chápat jako pouhou úlitbu době, kdy přiznat se veřejně k ateismu nebylo možné, musíme najít pro tento fakt vysvětlení.

Hobbes se snaží založit svoji politickou teorii na základě úvah o přirozenosti člověka. Tyto úvahy nutně nepředpokládají víru v Boha, ale vycházejí ze zcela univerzální podmínky lidské existence, totiž směřování k sebezáchově a strachu ze smrti. Přirozené zákony tak platí všeobecně. Naproti tomu poddanými Božího království, a tedy i vědomými subjekty Božího zákonodárství, jsou jen ti, „*kdo věří, že existuje Bůh, který světu vládne, dal lidem předpisy a lidi odměňuje a trestá.*“⁹⁴ Na všechny ostatní se sice z perspektivy těch, kdo uznávají Boží univerzální vládu, také pohlíží jako na podrobené Božím zákonům – ale pouze takovým způsobem, jakým jsou této vládě prostřednictvím působení přírodních zákonů podrobena zvířata, rostliny či neživé předměty. Jakkoli bychom mohli (ale také nemuseli) Hobbese podezírat z toho, že svá tvrzení o Boží existenci, případně Božím působení ve světě, nemyslí vážně, přesto sám Hobbes musí počítat s vesměs

⁹³ Domnívám se, že totiž s výkladem role Boha v Hobbesově politické filosofii pramení z rozporuplné představy Boha, již lze v Hobbesových textech nalézt. Na jedné straně Hobbes chápe Boha jako svévolného panovníka, jehož základní vlastností je moc, která je iracionální, na straně druhé přichází s deistickým pojetím Boha, který vládne pouze pomocí přírodních zákonů, jež jsou rozumem poznatelné a předvídatelné. Tyto dvě představy nejsou podle mého názoru slučitelné.

⁹⁴ Lev, kap. XXXI, odst. 2. „*They therefore that believe there is a God that governeth the world, and hath given Praecepts, and propounded Rewards, and Punishments to Mankind, are Gods Subjects.*“

křesťanskými čtenáři. Snad právě zejména kvůli nim řeší palčivou otázku, zda je poslušnost rozkazům suveréna vždy v souladu s vůlí Boží. Ukazuje, že pokud k hledání Božích zákonů používáme výhradně rozum, nemůžeme než dospět ke stejným závěrům, k jakým jsme došli na základě zkoumání lidské přirozenosti a z ní vyplývajících přirozených zákonů, které přikazují suverénovi se podrobit. Jak je to s jinými možnými způsoby vyhlášení Boží vůle než prostřednictvím rozumu poznávajícího přirozenost, bude ukázáno v následujícím oddíle.

2.1.4 Pozitivní náboženství, vztah státu a církve

Přirozené zákony, jejichž závaznost pramení ze strachu ze smrti a které nařizují v zájmu zachování míru jakožto nejlepšího prostředku k sebezáchově podřízení se suverénovi, se ukázaly jako zdroj normativity, na němž je v posledku založeno politické společenství i jeho oprávnění vydávat zákony a užívat donucovací moci. Je ale myslitelné, že by vedle tohoto přirozeného zdroje normativity mohl existovat ještě jiný. Křesťanství (stejně jako i jiná monoteistická náboženství) klade tento zdroj do Boží vůle, která se lidem zjevovala a zjevuje v dějinách. Tento nárok může představovat značné ohrožení monopolního postavení politické moci, která je v posledku založena v potřebách lidské přirozenosti. Strach z Boha a jeho neviditelné moci by mohl vést i k popření pudu sebezáchovy.

Podle Michaela Großheima řeší Hobbes tento problém tím, že křesťanství přizpůsobuje tak, aby jeho možné destruktivní síly co nejvíce oslabil a naopak posílil jeho tendence stabilizační.⁹⁵ Hobbes musí ve své politické teorii brát ohled na fakt, že křesťanství hraje v jeho době a kontextu rozhodující roli – proto s ním musí vážně počítat. To se zdá být plausibilním vysvětlením. Hobbes sám mluví, jak již bylo uvedeno, o nutnosti kultivace přirozených semen náboženství, a to vždy s politickým cílem. To, co ukazuje ve třetím a čtvrtém díle

⁹⁵ Großheim, 1996, str. 290n.

Leviathana, je taková kultivace, ač ne již pouhých přirozených semen, ale celého náboženského systému. Nakolik svoji reinterpetaci křesťanství myslí sám vážně a nakolik má vůči ní odstup (což by snad naznačoval jeho místy ironický styl a někdy očividně utilitární způsob výkladu bible), je těžko soudit. Jisté však je, že z Hobbesova výkladu křesťanství mizí vše, co by nárok státu na suverenitu mohlo jen v náznaku ohrožovat.

Na začátku třetí knihy *Leviathana* se Hobbes táže, zda je možné hledat zdroj normativity ještě jinde, než jak bylo ukázáno v prvních dvou knihách. V křesťanském prostředí by přicházela v úvahu Boží vůle zjevená skrze církev a Písmo (případně soukromé osobě; takové soukromé zjevení ale nemůže být závazné pro ostatní). Hobbes neproblematizuje zásadu, že člověk se vždy musí podřídít Boží vůli jakožto příkazu nejvyššího suveréna – problémem je, jak se o této vůli může člověk dozvědět. Hobbes si všímá jisté slabosti protestantské zásady *sola scriptura*, jež z Písma činí normu, která je nadřazena církvi, ale zapomíná, že je to právě církev, jež Písmo uznává jako normativní, a tak mu propůjčuje jeho kanonicitu.⁹⁶ Na to naopak nezapomíná katolická tradice, nicméně právě proto je katolická církev politickým společenstvím s nárokem na monopol moci, který se musí nutně dostat do konfliktu s mocí panovnickou. Tento problém konfliktu dvou autorit, náboženské a politické, řeší Hobbes tím, že sjednocuje moc státní a moc církevní – pouze křesťanskému panovníkovi přísluší prostředkovat svým poddaným Boží vůli.

S ohledem na vztah státu a křesťanské církve či církví proto Hobbes tvrdí velmi rozhodně, že církev nemůže v žádném případě představovat moc, která by konkurovala moci panovnické. Jinak by totiž poslušnost občana a zároveň křesťana byla rozdělena mezi dvě vlády. Není dále možno mluvit obecně o vztahu světské a duchovní moci, aniž by se vzalo v potaz, že tato moc musí být vždy

⁹⁶ Lev, kap. XXXIII, odst. 1.

personifikována – ne abstraktní moci, ale pouze osoby si mohou být podle Hobbese podřízeny.⁹⁷ Každý křesťanský panovník tak musí být zároveň hlavou církve (a rozhoduje například také o kanonicitě biblických knih).⁹⁸ Veškerá moc církevních služebníků je odvozena z moci jeho.⁹⁹ Jak ukazuje Hobbes v prvních dvou dílech *Leviathana*, vedou přirozené podmínky lidské existence k ustavení jen jedné moci a té jediné se jednotlivec v zájmu zachování svého života musí podřizovat. A protože Písmo nemůže představovat nezávislý zdroj autority odlišný od panovnické moci, nemohou si činit nárok na moc vydávat a vynucovat normy právě s odvoláním na něj jiné osoby než ty, které svoji moc odvozují z moci panovnické. Vedle toho se Hobbes snaží vyložit Písmo samotné tak, aby z něj nebylo možno odvodit jakékoli právo církve stavět se do opozice vůči panovníkovi.

Hobbes se dále táže, jak si mají počínat křesťané, kteří jsou občany státu, v němž se oficiální náboženství nekryje s jejich. Jak již bylo řečeno výše, interpretuje obsahy křesťanské víry tak, aby potlačil všechny její destabilizační prvky. Křesťanství vede člověka ke spáse a jedinou dostatečnou podmínkou k ní je vyznání „*Ježíš je Kristus*“. Stačí, když člověk učiní toto vyznání ve svém srdci, svými ústy může vyznávat něco zcela jiného (po vzoru v Hospodina uvěřivšího Naamána Syrského, který se po boku panovníka klaněl modlám v domě Rimónově).¹⁰⁰ Není tedy žádný důvod k vzepření se příkazům panovníka, byť by i nutil k vyznávání jiného náboženství. Mučednictví je v rozporu jak s přirozeným zákonem, tak s biblí. Kristus nebyl a zatím ani není králem, jemuž jsou křesťané podřízeni, a ani jeho učedníci nevydávali zákony, nýbrž dávali rady. Bude králem teprve tehdy, až podruhé přijde a nastolí pozemské království.¹⁰¹ K němu se

⁹⁷ Lev, kap. XLII, odst. 124.

⁹⁸ Lev, kap. XXXIX a XLII

⁹⁹ Lev, kap. XLII, odst. 67rn.

¹⁰⁰ Lev, kap. XLII, odst. 11. Srov. 2 Kr 5,1–19.

¹⁰¹ Lev, kap. XLI, odst. 3.

může upínat naděje křesťanů, nyní však jsou povinni se podříditi vládnoucí politické moci.

Jak je vidět, křesťanství takto zúžené nemůže představovat vážnější hrozbu suverénní moci státu. Pokud je k tomu dotlačeno vnějšími okolnostmi, může se zcela redukovat na soukromou sféru niternosti a navenek se neprojevoval nijak jinak než poslušností politickým zákonům. Jedná-li se naopak o stát křesťanský, přebírá tento stát funkce církve. Hobbes tedy neponechává příliš prostoru pro institucionalizaci náboženství nezávisle na státu, neboť si je vědom, že by se mohla dostat do konfliktu s mocí státní.

2.1.5 Náboženská tolerance a prostor pro svědomí

V kapitole pojednávající o přirozeném království Božím mluví Hobbes o tom, že je vhodné, aby bylo pouze jediné veřejné, tedy státní náboženství. Připouští však, že někde je povoleno i množství různých bohoslužeb vycházejících z náboženství soukromých osob.¹⁰² To, do jaké míry jsou odlišná náboženství tolerována, může spočívat na politické úvaze panovníka se zřetelem k cíli státu, totiž zachování míru. Hobbes si nedovede toto zachování představit jinak, než když je podporováno společnou vírou jeho občanů a jedním státním náboženstvím. To naznačují jak mnohé oddíly ze třetího dílu *Leviathana*, tak i spojení kultivace přirozených semen náboženství s politickými zájmy v kapitole XII.

Náboženská tolerance pro Hobbese není podstatná. Z náboženství se v jeho politické teorii stává prostředek pro upevnění státu – jednoty občanů a zajištění míru je možno spíše dosáhnout tehdy, budou-li tito jednotni i v náboženské víře a kultu. Prostor, který Hobbes ponechává pro vnitřní opozici, je značně malý. Tím, že na první místo klade jako jediný zájem člověka zachování života a jeho prizmatem pohlíží na obsahy náboženského učení – neboť tento zájem vede člověka k tomu, aby se alespoň navenek přizpůsoboval oficiálnímu náboženství, ačkoli

¹⁰² Lev, kap. XXXI, odst. 37.

věří něčemu jinému –, staví instituci, která má zajistit zachování života, nad jakékoli náboženství. Pozitivní náboženství je instrumentalizováno pro politické cíle a stát se stává i přes své sjednocení s církví ve své podstatě státem sekulárním. Dá se říci, že ne již společné náboženství, ale společné „pozemské“ cíle založené v přirozenosti člověka jsou tím, z čeho vyrůstá jednota státu i jeho občanů. Sloučení státu a církve neznamená, mám za to, v Hobbesově případě ideologizaci státu, ale – lze-li to tak nazvat – sekularizaci náboženství.

Tak jako je podle Hobbese nebezpečnou iluzí každé náboženství, které by popíralo sebezáchovu jako nejvyšší cíl lidského jednání, je jí také svědomí, pokud by člověku přikazovalo jednat v rozporu s tímto přirozeným zákonem. Svědomí tak není výrazem svobody člověka, v níž sám za sebe poznává, co je pravdivé a správné nezávisle na jeho individuálních cílech, a v souladu s tím jedná; bylo by klamem se domnívat, že existují jakékoli morální či náboženské normy, které by člověka podřizovaly jiné moci než pudu sebezáchovy, z něj vyplývající moci státu a jediné z ní odvozených zákonů. To, co je rozumné, mravné či zbožné, je pouze to, co slouží mému přežití.

Je tedy možno říci, že Hobbes nepotřebuje pro svůj stát náboženství leč jako prostředek pro zajištění politických cílů. Stát nestojí na náboženské víře svých občanů; ta však, je-li správně kultivována a sjednocena, mu pomáhá upevnit jeho moc. Hobbesův stát je zcela sekularizovaný. Nebezpečí, které by vůči jeho absolutní moci představovala nezávislá náboženská autorita, Hobbes čelí tím, že jednak podřizuje veškeré náboženství státu a jednak chce ukázat, že rozumně pochopené náboženství se nemůže stavět do protikladu vůči autoritě státu, neboť Boží zákon je totožný se správně pochopenou přirozeností člověka, od níž je existence státu odvozena.

Je otázkou, zda lze takto státem podrobené náboženství nazvat ideologií. Ideologie zpravidla předpokládá, že člověk v ní vidí něco, co

přesahuje jeho jednotlivou existenci a co jí dává smysl; pro co je v extrémním případě schopen obětovat život. To se u Hobbesa, domnívám se, říci nedá. Jednotlivec pro něj je a zůstává sám sobě cílem i ve státě a ztotožňuje se s ním pouze z toho důvodu, že mu stát pomáhá dosáhnout jeho soukromého účelu, totiž sebezáchovy. Hobbesovo pojetí člověka vede, mám za to, ke skepsi k jakékoli ideologii – ovšem za cenu toho, že je současně v životě člověka odhaleno jako nepodstatné vše, co by dovolilo hledat jeho smysl jinde než v pouhém přežití.

Hobbesovo odmítnutí jakýchkoli norem, které by byly státu transcendentní a neměly svůj původ v pragmatice moci a ve strategii přežití, vede k tomu, že neexistuje nic, co by mohl postavit do protikladu k neomezené státní moci jako její hranici. Ačkoli je vůle státu odvozena z vůle jednotlivce, je vůči ní jednotlivec v posledku bezbranný. Neexistuje záruka, že tato moc, které se člověk bezpodmínečně vydává, aby uchránil svůj život, jej také nezničí. V tom spočívají, domnívám se, také hranice Hobbesovy politické filosofie. Důvodem, proč se jednotlivci ukazuje s ohledem na cíl jeho vůle, jímž je sebezáchova, jako nutné podřídit se autoritě suveréna, je neustálé ohrožení, které vůči němu představují druzí lidé. Podřízením se vůli suveréna však současně činím stát pánem nad svým životem a smrtí. Tuto moc stát mít musí, aby byl schopen plnit svůj úkol, totiž sjednocovat disparátní vůle. Vůle suveréna musí podle Hobbesa předcházet zákonu a nikoli naopak, neboť jinak by se jednotlivec, který by se mohl na zákon ve svém sporu s vládcem odvolat, dostával vůči státu do samostatného postavení, což by znamenalo hrozbu pro suverenitu státu. Proto ani náboženství a svědomí nesmí být něčím, co tuto suverenitu ohrožuje. Tím však je mé podřízení se státu pouze slepým podřízením se stejně slepé vůli, o níž navíc nikdy nevím, že mi zajistí, čeho chci dosáhnout tím, že se jí podrobuji, totiž ochrany života. Ačkoli je pro Hobbesa bída přirozeného stavu horší představou než

hrozba svévole státní moci, nemá občan nikdy jistotu, že tato svévole nedopadne právě na něj. Volba mezi přirozeným stavem a státem je pouze volbou ze dvou zel, z nichž stát představuje zlo menší.

Stejně jako je, jak se domnívám, Hobbesovo pojetí státu rozporné, nese v sobě rysy této rozpornosti i jeho pojetí náboženství. Náboženství je pro něj důležité z hlediska své funkce, nikoli obsahu. Takovéto utilitarizaci se však náboženství musí nutně vzpírat: chce-li samo sebe brát vážně, musí v něm jít právě o obsah. Také řešení, které Hobbes nabízí v situaci konfliktu vlastního vyznání a požadavků státu, když odděluje niternou sféru náboženského přesvědčení od vnějšího jednání člověka, není uspokojivé, neboť nebere vážně nárok náboženství být tím nejvyšším v životě člověka, co se nutně projevuje také navenek. Politické znevolnění náboženství v absolutistickém státu je tak v rozporu s povahou náboženství, a proto je Hobbesův pokus o řešení vztahu státu a náboženství – mám za to – v posledku neúspěšný.

2.2 John Locke: Odluka státu a církve

John Locke se i přes obdobná východiska v pochopení lidské přirozenosti liší od Thomase Hobbesa ve svém pojetí přirozeného zákona. Z tohoto rozdílu vyplývá, domnívám se, i jeho odlišný postoj k významu náboženství pro stát, stejně jako omezení, jimž je jeho stát na rozdíl od státu hobbesovského podřízen. Přirozený zákon není totožný s vlastním pudem sebezáchovy, ale přikazuje – a to ještě před vytvořením státu – respekt i k druhým lidem. Také Locke pojímá člověka jako směřujícího k vyhnutí se bolesti a uspokojení slasti, tedy jako jednajícího s výhledem na ryze individuální cíle. Tím, kdo prostředkuje pomocí hrozby trestu mezi jednotlivci zaměřenými pouze na sebe a umožňuje jejich pokojné soužití, je pro Locka nejprve Bůh a pak teprve stát. Není to již pouhá touha po přežití, která motivuje jednání člověka, ale povinnost žít v souladu s Božím zákonem. Víra v Boha s sebou proto přináší respekt k Božímu zákonu, který přikazuje

úctu k druhým, již v přirozeném stavu. Vzájemné uznání tak nevychází z pouhé rovnováhy psychických a fyzických sil, která si vynucuje vznik jednotné státní moci umožňující soulad disparátních vůlí jednotlivců, ale je zakotveno v Božím příkazu. Bůh je tak garantem důstojnosti a svobody každého člověka. Podřízení se jednotlivce státu, jehož existence je nutná pro jednotný výklad a nezávislé prosazování přirozeného zákona, není proto u Locka tak bezpodmínečné jako u Hobbesa. Má své meze tam, kde by byl člověk nucen jednat proti Božímu zákonu.

2.2.1 Přirozený zákon a Boží vláda v přirozeném stavu

Na rozdíl od Hobbesa postuluje Locke jako protiklad vůči stavu politickému stavu dva: stav přirozený a stav válečný. Tvrdí, že mezi těmito dvěma stavy je třeba pečlivě rozlišovat.¹⁰³ Stav přirozený je stavem, kdy lidé žijí spolu „*podle rozumu*“ a jejich vzájemné vztahy jsou určeny normativně, pomocí přirozeného zákona. Stav válečný je naproti tomu popřením vší normativity v mezilidských vztazích, je to stav násilí a svévole, kde vyhrává silnější. Postulování obou těchto stavů je podstatné pro pochopení stavu politického: stav válečný legitimuje stát a jeho donucovací moc, stav přirozený klade státu hranice. Úkolem státu není nic víc než zajistit dodržování přirozeného zákona a zabránit stavu válečnému.

Každý člověk je podle Locka vybaven silným pudem sebezáchovy. Pro nalezení vhodných prostředků k sebezáchově mu slouží smysly a rozum.¹⁰⁴ Právo na sebezáchovu je podle Locka přirozeným právem každého člověka a je chápáno v první řadě jakožto právo vlastnické.¹⁰⁵ Pokud v pudu sebezáchovy člověk zároveň rozumem rozpoznává Boží vůli a Boží příkaz, stává se tento pud a toto právo též povinností.¹⁰⁶

¹⁰³ DPoV, kniha II, kap. III, odst. 19.

¹⁰⁴ DPoV, kniha I, kap. IX, odst. 86.

¹⁰⁵ DPoV, kniha II, kap. V, odst. 25.

¹⁰⁶ DPoV, kniha I, kap. IX, odst. 86. Srov. též DPoV, kniha II, kap. IV, odst. 23, v němž Locke nepřipouští, že by měl člověk právo vzít si život.

Přirozený stav je pro Locka, stejně jako pro Hobbesa, stavem rovnosti všech lidí. U Hobbesa má tato rovnost svůj původ ve srovnatelných fyzických a psychických schopnostech každého člověka. Druhé musím respektovat proto, že mě mohou zabít, a jakékoli mé závazky vůči nim jsou v posledku založeny v mém pudu sebezáchovy a mém kalkulujícím rozumu. Pro Locka však není rovnost, na rozdíl od Hobbesa, pouhým faktem, ale normou, která mě zavazuje k úctě k druhým:

„Není nic zřejmější, než že tvorové téhož druhu a téhož stupně, bez rozdílu zrození ke všem týmž výhodám přírody a užívání týchž schopností, mají být mezi sebou rovni, bez podřízení nebo podrobení, dokud by pán a velitel jich všech nějakým zjevným prohlášením své vůle neustanovil jednoho nad druhým a nepřenesl na něho zřejmým a jasným ustanovením nepochybné právo na panství a svrchovanost.“¹⁰⁷

Že pán a velitel jich všech, Bůh, tak neučinil, se Locke snaží ukázat v polemice s Robertem Filmerem v *Prvním pojednání o vládě*, která probíhá v první řadě jako spor o interpretaci biblických textů.

V kapitole o přirozeném stavu uvádí Locke pro náš závazek vůči druhým dále tyto důvody: a) všichni jsme dílem, a tedy i vlastnictvím jednoho všemohoucího Tvůrce; b) všichni jsme služebníci jednoho svrchovaného Pána, vyslaní do světa na jeho příkaz; c) všichni máme podíl v jednom společenství přírody a není mezi námi rozdíl stupně (zatímco živočichové na nižších stupních jsou učiněni pro naše užívání, mezi lidmi nelze takové podřízení předpokládat); d) stejné věci mají stejné měřítko, já chci být milován těmi, kdo jsou mi rovni přirozeností,

¹⁰⁷ DPoV, kniha II, kap. II, odst. 4. „[...] *there being nothing more evident, than that creatures of the same species and rank, promiscuously born to all the same advantages of nature, and the use of the same faculties, should also be equal one amongst another without subordination or subjection, unless the lord and master of them all should, by any manifest declaration of his will, set one above another, and confer on him, by an evident and clear appointment, an undoubted right to dominion and sovereignty.*“ Citace anglického originálu pocházejí z LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. London: J. M. Dent, 1991.

a proto mám přirozenou povinnost jim také projevovat náklonnost (toto poslední odůvodnění uvádí Locke jakožto citaci Richarda Hookera).¹⁰⁸

Povinnost člověka respektovat druhé jako sobě rovné, nesnažit se je podřídit či je poškodit, je tak zdůvodněna jak odkazem na přirozenost (stejný stupeň v hierarchii přírody, potřeba uznání od těch, kdo jsou mi rovni), tak odkazem na vůli Boží. Tato povinnost je obsahem přirozeného zákona (law of nature).

Nabízejí se tedy dva zdroje, z nichž vyvěrá závaznost přirozeného zákona, jímž je člověk i v přirozeném stavu vázán a podle nějž má jak usilovat o zachování svého života, tak neškodit druhým:¹⁰⁹ buď normativně pojatá přirozenost, nebo Boží vůle. V *Eseji o lidském chápání* Locke, ačkoli v trochu jiné souvislosti než zde, předpokládá jako nutnou součást pojmu zákona též zákonodárce a sankci.¹¹⁰ Počítá-li Locke v přirozeném stavu s přirozeným zákonem jakožto skutečným zákonem, což, jak se zdá, činí, pak v tomto stavu všeobecné rovnosti přichází v úvahu jakožto zákonodárce pouze Bůh (člověk se stává zákonodárcem teprve ve stavu politickém). O jeho existenci se člověk, opět podle *Eseje o lidském chápání*, dozvídá na základě rozumové úvahy.

Druhým pojmovým znakem zákona je sankce – a ta je v přirozeném stavu problematická. Je-li zákonodárcem přirozeného zákona Bůh, pak by jako sankce přicházely v úvahu posmrtné odměny a tresty.¹¹¹ To je

¹⁰⁸ DPoV, kniha II, kap. II, odst. 5–6.

¹⁰⁹ Kromě kapitoly o přirozeném stavu viz též začátek kapitoly o otroctví (DPoV, kniha II, kap. IV, odst. 22).

¹¹⁰ „Co je však povinnost, to nelze chápat bez zákona; ani zákon nelze poznat či předpokládat bez zákonodárce nebo bez odměny a trestu. Je tedy nemožné, aby tento nebo libovolný jiný praktický princip byl vrozený (tj. byl vtištěn do mysli jako povinnost, aniž bychom zároveň předpokládali, že jsou rovněž vrozeny ideje Boha, zákona, závaznosti, trestu, posmrtného života“ (ELCh, kniha I, kap. 3, § 12).

¹¹¹ Srov. ELCh, kniha I, kap. 3, § 12 a také pasáž z Lockova raného díla *Essays on the Law of Nature*: „It appears to me less correctly termed by some people the dictate of reason, since reason does not so much establish and pronounce this law of nature as search for it and discover it as a law enacted by a superior power and implanted in our hearts. Neither is reason so much the maker of that law as its interpreter, unless, violating the dignity of the supreme legislator, we wish to make reason responsible for that received law which it merely

ovšem pro to, aby bylo vynuceno dodržování přirozeného zákona v mezilidských vztazích, přece jen nedostatečné, i když se existence posmrtného života prokazuje jako pravděpodobná či jistá. K otázce posmrtných odměn a trestů se navíc Locke v *Druhém pojednání o vládě* vůbec nevyjadřuje – s výjimkou konstatování, že na zemi neexistuje v případě sporu mezi dvěma lidmi nacházejícími se vůči sobě ve válečném stavu žádný soudce a je možno se odvolat pouze k Bohu.¹¹²

Právo trestat porušení přirozeného zákona je tak v přirozeném stavu svěřeno do rukou každého člověka. Ten, kdo poruší přirozený zákon, se prohřešuje proti celému lidstvu; odmítaje se podříditi tomu, k čemu ho nabádá rozum, ztrácí lidskou důstojnost, stává se škodlivým tvorem a může být kýmkoli potrestán. Potřeba společné autority, která by hájila dodržování přirozeného zákona, trestala jeho narušitele, zabraňovala vládě násilí a rozhodovala spory, je podle Locka právě tím důvodem, který vede ke vzniku politické vlády. Ta je založena ve dvou krocích: nejprve smlouvou, v níž se jednotlivci dohodnou na utvoření společného politického tělesa, v němž bude rozhodovat vůle většiny, a potom volbou formy vlády a rozhodnutím o osobách, které budou vládnout.¹¹³ Přirozený zákon tvoří také hranici, kterou stát nesmí překročit: jediným účelem státu je, aby zajistil ochranu vlastnictví (tedy i života a zdraví) svých občanů, bránil jim, aby si navzájem škodili, a hájil je i při ohrožení zvenčí.¹¹⁴ Přestane-li ustanovená vláda sloužit tomuto účelu, a jí vedený stát tedy přestane plnit funkci, která ospravedlňuje jeho existenci, mají občané právo takovou vládu svrhnout.¹¹⁵

investigates, nor indeed can reason give us laws, since it is only a faculty of our mind and part of us“ (ELoN, str. 111).

¹¹² DPoV, kniha II, kap. III, odst. 21.

¹¹³ DPoV, kniha II, kap. VIII, odst. 98.

¹¹⁴ DPoV, kniha II, kap. I, odd. 3. „*Political power, then, I take to be a right of making laws with penalties of death, and consequently all less penalties, for the regulating and preserving of property, and of employing the force of the community, in the execution of such laws, and in the defense of the common-wealth from foreign injury; and all this only for the public good.*“

¹¹⁵ DPoV, kniha II, kap. XIX, odd. 232.

Přirozený zákon tak tvoří zdroj normativity nezávisle na státní moci a veškeré politické zákony s ním musí být v souladu. Jak bylo ukázáno výše, je pravděpodobné, že Locke vidí zdroj závaznosti tohoto zákona v Boží vůli a Božím příkazu. Tomu by nasvědčovala i zmínka o nemožnosti tolerance ateistů státem v *Dopise o toleranci* – pro ateisty nemohou být sliby závazné, a proto též smlouva, která stojí v základu politické společnosti, pro ně nic neznamená.¹¹⁶ Tím, že ateista popírá existenci Boha, popírá i závaznost zákona, který jedině zaručuje vzájemný respekt. Stabilita státní moci je v posledku zakotvena v náboženské víře občanů státu, v tom, že poznávají a uznávají Boha jako autora a garanta přirozeného zákona, na němž státní moc, ač zprostředkovaně skrze smlouvu, spočívá. Teistické náboženství má tedy pro Locka jednoznačně státoporný přínos.

To, že Locke normativnost přirozeného zákona ve *Druhém pojednání o vládě* víceméně postuluje a považuje za natolik zřejmou, že ji není třeba dále dokazovat, je zarážející. Stejně tak je zvláštní, že se více nevyjadřuje k charakteru tohoto zákona a příliš neřeší ani otázku jeho zákonodárce. Podle Leo Strausse je Locke ve svých tvrzeních o přirozeném zákoně nedůsledný, přičemž tato nedůslednost nemůže být údajně u muže tak bystrého ducha, jako byl Locke, předpokládána jako neúmyslná.¹¹⁷ Podle Strausse vychází Locke ve *Dvou pojednáních o vládě* vstříc obecně sdíleným představám svých současníků, aby tak snáze prosadil své myšlenky. Pokud by měl být přirozený zákon skutečně zákonem účinným v tomto světě, pak by jeho dodržování musel Bůh jako jeho autor vynucovat pomocí sankcí již zde.¹¹⁸ Také otázka posmrtného života a posmrtných odměn a trestů není podle Straussova výkladu Locka pomocí rozumu řešitelná. Pomocí přirozeného rozumu proto nejsme schopni rozpoznat přirozený zákon

¹¹⁶ „Konečně ti, kteří popírají existenci Boha, nemají být tolerováni vůbec. Sliby, úmluvy a přísahy, jimiž je lidská společnost vázána, nejsou pro ateistu závazné a svaté; když odstraní Boha, třeba jen v myšlenkách, vše se rozpadne“ (DoT, str. 82).

¹¹⁷ Strauss, 1965, str. 220.

¹¹⁸ Strauss, 1965, str. 223.

jakožto zákon, a přirozený zákon tak nemůže předcházet politickému společenství. Na zjevení se v tomto případě nelze odvolávat, neboť to jednak není univerzální, jednak je jeho postavení vůči rozumu podle Strausse u Locka problematické, ač Locke sám navenek tvrdí opak. Strauss následně interpretuje Locka hobbesovsky a původ veškerých norem hledá v pudu sebezáchovy a touze po slasti, ne v Boží vůli. Přirozené právo, které je vrozené, předchází podle Strausse i u Locka povinnostem, které jsou výsledkem lidské dohody.¹¹⁹ Ani Bůh, ani příroda nejsou původci norem určujících mezilidské vztahy; tímto původcem je výlučně člověk.

Se Straussem nesouhlasí Patrick Riley.¹²⁰ Podle něj se Locke plně nevzdává myšlenky demonstrovatelnosti posmrtného života s posmrtnými sankcemi. Ačkoli sice Locke odmítá, že by byl rozum schopen bez přispění zjevení posmrtný život dokázat, přece lze podle něj s pravděpodobností soudit, že existuje. A potom je pro nás výhodnější, když s ním počítáme, i kdyby nebyl, než když s ním nepočítáme, což může mít za následek věčné trápení tehdy, když by přesto nastal – jak Locke píše v odpovědi na námítky biskupa z Worcesteru.¹²¹ Riley také na rozdíl od Strausse nezpochybňuje upřímnost Lockových závěrů o souladu přirozeného zákona poznatelného rozumem a zjevením.

Domnívám se, že Straussův výklad zachází příliš daleko a nemá dostatečnou oporu v Lockově textu. Řešit jistou nekonzistentnost Lockova pojetí rozdělením jeho tvrzení na ta, která myslí vážně, a na ta, která do textu vkládá pouze kvůli svým křesťanským posluchačům, působí poněkud svévolně. Pokud je Lockovým cílem nejen ospravedlnit státní moc, ale zároveň vymežit její hranice a chránit občany proti

¹¹⁹ Strauss, 1965, str. 226.

¹²⁰ RILEY, Patric. Finding an Equilibrium between Consent and Natural Law in Locke's Political Philosophy. In: ASHCRAFT, Richard (ed.). *John Locke: Critical Assessments*, vol. 3. London: Routledge, 1991, str. 557–583.

¹²¹ Riley, 1991, str. 573.

absolutistické vládě panovníka, je legitimní, že se snaží, ať již s větším či menším úspěchem, zakotvit platnost přirozeného zákona v tom, co státní moc přesahuje a co jí předchází. Je zřejmé, že tím na druhou stranu státní moc oslabuje v jejím monopolním postavení.

2.2.2 Vztah státu a církve, náboženská tolerance

I přes Straussovo tvrzení považuji za pravděpodobné, že Locke počítá s Bohem jako autorem a garantem přirozeného zákona, jehož normativní povahu, kterou má nezávisle na lidské dohodě, jsou lidé schopni svým rozumem poznat. Je to tedy Boží zákon, který je zdrojem normativity v přirozeném stavu a který zároveň váže i státní zákonodárství. Víra v Boha zároveň zaručuje, že jednotlivec přijímá tento zákon jako závazný, stejně jako je poslušen vlády, která jej prosazuje, a cítí se být vázán slibem, který dal při vstupu do politického společenství.

Na rozdíl od Hobbese nepovažuje Locke pro stabilitu státu za nutné uniformní náboženské vyznání všech občanů a jeho institucionalizaci ve státních strukturách. Vyžaduje naopak oddělení státu a církve, neboť stát i církve byly každý zřízeny za jiným účelem a plní jiný úkol. Stát má tolerovat každou církev či náboženské společenství s výjimkou dvou hraničních případů. První z nich, ateismus, byl již zmíněn výše. Odmítnutí víry v Boha vede podle Locka k odmítnutí všech závazků stanovených přirozeným zákonem, jehož je Bůh garantem. Bez této opory se ateista necítí být vázán slibem, jímž vstupuje do politické společnosti a podřizuje se jejím normám. Druhým případem je situace, kdy v sobě příslušnost k církvi či jiné náboženské společnosti nese i povinnost poddání se cizí politické moci či obdobný případ, kdy některá církev spojuje s exkomunikací ztrátu politického úřadu a povoluje občanům, aby se zprostili závazku vůči panovníkovi, který se stal z jejího pohledu kacířem – kdy tedy církev přebírá roli politického společenství, a tím konkuruje státu. Církve nesmí podle Locka představovat ohrožení řádně ustavené státní moci. Ta je zřízena

na základě smlouvy mezi občany za účelem ochrany jejich přirozených práv poznatelných rozumem, nikoli na základě politických nároků některé z církví, jež mají pramenit z jejího domnělého výlučného postavení jakožto jediné představitelky Boží vůle nezávisle na rozumovém poznání. Stát sjednocuje občany na základě toho, že jsou lidmi, schopnými poznat přirozený zákon a řídit se jím, nikoli na základě toho, že jsou příslušníky určité konfese.

Mezi těmito krajními případy, jimiž je vyloučení ateismu na straně jedné a odmítnutí těch církví, které vznášejí politické nároky a usilují o vládu nad druhými, se nachází prostor tolerance. Tolerance v tomto případě nemusí sice znamenat naprostou náboženskou neutralitu státu, brání ale jakémukoli donucení ve věcech víry a upřednostňování jedné církve před druhou a umožňuje odlišným náboženským skupinám svobodný a veřejný výkon jejich kultu. Při zdůvodnění nutnosti tolerance postupuje Locke v *Dopise o toleranci* následovně: Nejprve prohlašuje jakékoli donucení a násilí ve věcech víry za neslučitelné s Kristovým evangeliem. Potom vymezuje účel státu a prostředky, které stát za tímto účelem může mít k dispozici. Účelem státu je zajištění ochrany života, zdraví a majetku jeho obyvatel. Péče o spásu duše nemůže být svěřena do působnosti státní moci, neboť patří do výhradní sféry jednotlivce, který ji na rozdíl od některých svých jiných přirozených práv nemůže z podstaty věci přenést na stát. Prostředky, které má státní moc k dispozici, jsou donucení – to je však pro působení na přesvědčení jednotlivce zcela nevhodné.¹²² Státní úředník navíc není ve věcech víry a poznání pravdy lépe kvalifikován než jakýkoli jiný občan. A i kdyby občané z donucení přijali nějakou víru, nebylo by to pro spásu jejich duše nic platno, neboť k ní je třeba svobodného souhlasu člověka: „*Ani sám Bůh nespasí lidi proti jejich vůli.*“¹²³

¹²² DoT, str. 47nn. a str.59nn.

¹²³ DoT, str. 60.

Když Locke vymezil hranice státní moci ve věcech svědomí a víry, obrací svoji pozornost k účelu církví a hranicím jejich působnosti. Stejně jako Hobbes se snaží ukázat, že církev nesmí nahrazovat politickou autoritu: „*V tomto společenství se neděje nic nebo nemůže být nic, co by souviselo s vlastnictvím občanských nebo pozemských statků; nesmí být používáno síly, a to z žádného důvodu.*“ Cílem náboženského společenství je „*prostřednictvím veřejného uctívání Boha dosíci věčného života*“.¹²⁴ Za tímto účelem může toto společenství vydávat předpisy, jejich jedinou sankcí ale může být exkomunikace. Stát tedy nemůže využívat své moci k tomu, aby zasahoval do náboženského přesvědčení svých občanů, stejně tak náboženství a církev nesmí užívat násilí. Oddělení náboženství od státu a jeho donucovacího aparátu je tak výrazem úcty ke svobodě člověka, k jeho svědomí a jeho schopnosti i odpovědnosti sám za sebe hledat pravdu.

Přes toto vymezení vzájemných hranic může mezi náboženskými společnostmi a státem docházet ke konfliktům. Náboženská svoboda je omezena povinností chránit veřejné blaho a zákony vydávanými za tímto účelem. Stát má dbát o to, aby při uplatňování této svobody nedocházelo k ohrožení života, zdraví a majetku.¹²⁵ Tak nemůže dovolit, aby při výkonu kultu docházelo k vraždám, či může například omezit obětování dobytka, je-li zájmem státu, aby se na čas veškeré zabíjení dobytka zastavilo.¹²⁶

Locke tedy přiznává státu právo za některých okolností omezovat svobodu veřejně vyznávat své náboženství a vykonávat kult. Je si však vědom i toho, že to může ve svědomí občana a zároveň vyznavače některého náboženství vyvolat konflikt mezi poslušností vůči zákonům lidským a Božím. Tento konflikt, jemuž nelze nikdy plně předejít, má

¹²⁴ DoT, str. 52.

¹²⁵ Tak je i v naší *Listině základních práv a svobod* v čl. 16, který se věnuje ochraně náboženské svobody, v odst. 4 tato kautela: „*Výkon těchto práv může být omezen zákonem, jde-li o opatření v demokratické společnosti nezbytná pro ochranu veřejné bezpečnosti a pořádku, zdraví a mravnosti nebo práv a svobod druhých.*“

¹²⁶ DoT, str. 70.

jediné řešení: Státu je nutno doporučit, aby tehdy, nepřekračuje-li své hranice, trval na dodržování svých zákonů a uplatňovat v zájmu svobody všech svoji suverenitu; jednotlivci ale Locke radí tyto zákony neposlechnout, podřídit se raději svému svědomí a zároveň přijmout trest za překročení zákona. Locke tedy v tomto případě vyzývá k jakési formě nenásilné občanské neposlušnosti: neuposlechnutím zákona učiní člověk zadost svému svědomí a přijmutím trestu učiní zadost zákonu. „*Neboť poslušnost náleží především Bohu, teprve potom zákonům.*“¹²⁷

Lockova argumentace ve prospěch náboženské tolerance kombinuje různé typy argumentů: teologické, filosofické i pragmatické. Někteří komentátoři tak mají za to, že pro úzké spojení Lockovy argumentace s křesťanskou vírou je jeho zdůvodnění tolerance v dnešní spíše sekulární společnosti překonané již zcela či přinejmenším zčásti. Jeremy Waldron podrobuje Locka výrazné, ale bohužel značně jednostranné a z části svévolné kritice.¹²⁸ Z Lockových argumentů pro toleranci chce vybrat pouze ty filosofické a zkoumat, nakolik mohou být i pro nás relevantní. Nejprve přijímá tvrzení Maxe Webera, podle nějž nelze stát definovat podle jeho neměnných funkcí a účelů, ale pouze podle prostředků, které má stát k dispozici pro prosazování cílů, které si sám stanoví, přičemž tyto cíle se v průběhu dějin mění. Tímto prostředkem je donucení, trestní pravomoc. A protože Locke považuje donucení za nevhodný prostředek pro změnu náboženského přesvědčení, nemůže si stát stanovit jako cíl sjednocení náboženské víry svých občanů. V otázce přípustnosti či nepřípustnosti náboženského útlaku či diskriminace se tedy nevychází z cílů států, ale z vhodnosti prostředků. Locke podle Waldrona nikde neukazuje, že by netolerance byla morálně špatná, ani se nezabývá oběťmi náboženského pronásledování – pokud by se tedy

¹²⁷ DoT, str. 78n.

¹²⁸ WALDRON, Jeremy. Locke: Toleration and the Rationality of Persecution. In: HORTON, John a Susan MENDUS (ed.). *John Locke: A Letter Concerning Toleration in Focus*. London: Routledge, 1991, str. 98–124.

ukázalo, že nátlak státu ve věcech náboženského přesvědčení je účinný, pak pro toleranci není důvod. Pluralita jako taková nemá pro Locka žádnou hodnotu. Když Waldron takto vymeze vztah cílů a prostředků, aniž by však zkoumal, zda to skutečně odpovídá Lockově pojetí, popírá následně tezi, že by stát nedisponoval prostředky, které by nemohly být účinné v působení na změnu náboženského přesvědčení občanů státu. Na změnu přesvědčení je možno působit skrze zásahy státní moci, byť nepřímou, jak ukazují mimo jiné i úspěchy inkvizitorů.

V tomto bodě s Waldronem nesouhlasí Susan Mendus,¹²⁹ která tvrdí, že na rozdíl od tlaku státu třeba na změnu stravovacích návyků obyvatel je náboženská víra natolik zásadní pro základní postoje člověka, že přivést jej k její změně není tak snadné. Mendus připouští, že Lockovo chápání tolerance je odlišné od těch pojetí, která vycházejí ze zásady rovnosti či svobody a která mají za cíl naprostou náboženskou neutralitu státu. Zároveň však upozorňuje na obtíže spojené se snahou o dosažení takové neutrality. Popírá také, že by Locke nebral v úvahu práva obětí náboženského pronásledování tím, že se soustředí pouze na zdůraznění povinností, které porušují ti, kdo pronásledují. Připomíná, že právě tato Lockova perspektiva nám umožňuje někdy lépe postřehnout bezpráví, které se obětem děje, i když jejich práva jsou formálně zachována. Morální špatnost pronásledování se Locke podle Mendus snaží ukázat tím, že ukazuje na jeho nerozumnost (a to nejen ohledně volby prostředků); morální a rozumné Locke považuje za shodné.

Záměrné vytěsnění teologických argumentů, jako to chtějí činit Jeromy Waldron i Susan Mendus, připravuje, domnívám se, Lockovu obhajobu náboženské snášenlivosti o podstatné důrazy, bez nichž se jeho argumentace stává neúplnou. O morální špatnosti pronásledování se Locke snaží přesvědčit své křesťanské čtenáře poukazem na Kristovo

¹²⁹ MENDUS, Susan. Locke: Toleration, Morality and Rationality. In: HORTON, John a Susan MENDUS (ed.). *John Locke: A Letter Concerning Toleration in Focus*. London: Routledge, 1991, str. 147–162.

evangelium – právě z něj vyplývá zavrženíhodnost nátlaku a užívání mocenských prostředků ve věcech víry.¹³⁰ Jediným vhodným prostředkem pro působení na náboženské přesvědčení druhých lidí je používání argumentů.¹³¹ Nevhodnost mocenských prostředků není dána pouze jejich neúčinností, jak tvrdí Waldron, ale i Lockovou teologickou premisou, že pro přijetí víry je třeba se rozhodnout, jinak to není žádná víra, která by mohla vést ke spasení.

Waldron i Mendus také přehlízejí, že Locke věnuje velkou pozornost tomu, aby vymezil cíle a hranice státní moci. To je samozřejmě problematické, protože např. Hobbes ukazuje, že i utilitizace náboženství, náboženská netolerance a snaha o prosazení jedné státní konfese může sloužit obdobným cílům, jaké pro stát stanoví Locke, totiž ochraně života a zachování míru. Locke nicméně nechápe nátlak ve věcech náboženských jako pragmatický prostředek pro prosazení pozemských cílů (který podle něj v posledku stejně vede spíše k rozbrojům než k pokoji), ale jako snahu státu pečovat o spásu duší svých občanů – tedy jako poručnictví státu v oblasti, v níž je každý odpovědný pouze sám za sebe. Locke má za to, že péče o spásu duše je nutná – svěřuje ji ovšem výhradně do rukou jednotlivce, o jehož duši se jedná, protože jinak podle něj o duši pečovat nelze. Tato péče o duši je nakonec pro Locka – přinejmenším v *Dopise o toleranci* – něčím, co přesahuje hranice pozemského života a co má přednost před snahou o uchování života za každou cenu – co tedy nenáleží do kompetence státu. O tom, že by státní nátlak ve věcech víry, vedený vhodnými prostředky (včetně propagandy), či přinejmenším upřednostňování jednoho náboženství před druhým byly úplně bez účinku, stejně jako že příklon k určitému náboženství je vždy výsledkem vědomého rozhodnutí jednotlivce, se dá samozřejmě pochybovat. Otázka vhodnosti či nevhodnosti prostředků však není jediným argumentem,

¹³⁰ DoT, str. 43nn.

¹³¹ DoT, str. 77.

s nímž Lockovo pojetí tolerance, jak tvrdí Waldron, stojí a padá; Lockovi jde o svobodu ke hledání pravdy, která leží mimo zorné pole státu.

Jeremy Waldron namítá, že pluralita jako taková nemá pro Locka žádnou samostatnou pozitivní hodnotu.¹³² Je ovšem otázka, jestli je pluralita spojená s názorovou neutralitou vůbec možná – zda není vnitřně rozporná, a tedy iluzorní. Pokud mají různá náboženství brát sama sebe vážně a udržet si svoji identitu, musejí alespoň do jisté míry klást nárok na svoji výlučnost. Mohou samozřejmě samy v sobě obsahovat i větší či menší potenciál pro zahrnutí odlišnosti, ale nemohou zároveň popřít samy sebe. Pluralita spojená s názorovou neutralitou vede v posledku k odmítnutí nároku jakéhokoli z náboženství na výlučnost – staví se tak nad všechna náboženství, svůj postoj považuje za jediný správný, a tím ruší pluralitu i neutralitu. Naprostá neutralita je iluzí. Oproti těmto postojům má Lockova koncepce tu výhodu, že přiznává na rozdíl od jeho výše zmíněných interpretů svoji vlastní pozici, ačkoli se zároveň v jejím rámci snaží o nalezení značného prostoru pro pluralitu.

Lockův teismus sice předpokládá, že stát je postaven na hodnotách, které si sám nedává, a že v zájmu udržení stability státu má tolerance odlišných postojů své hranice. Přesto v rámci tohoto teismu uznává, že existují nejrůznější způsoby, jak Boha uctívat, a klade důraz na odpovědnost jednotlivce za hledání pravdy. Svým křesťanským čtenářům se snaží současně křesťanství představit v takové podobě, která znemožňuje jakýkoli nátlak ve věcech víry a která alespoň do určité míry zpochybňuje spory mezi různými konfesemi.

Pokud bychom chtěli shrnout výše uvedené, můžeme říci, že Locke přináší takové pojetí vztahu státu a náboženství, které vyrůstá z úcty ke svobodě jednotlivce, jež je nejen svobodou chránit svůj vlastní život, ale

¹³² Waldron, 1991, str. 106.

současně také svobodou (a povinností) žít v souladu s poznávaným Božím zákonem, který můj vlastní život přesahuje. Tato svoboda každého člověka je v posledku založena ve vztahu člověka k Bohu a představuje hranice státní moci, neboť nedovoluje, aby se člověk této moci vydal bezpodmínečně. Současně je v Božím zákoně zakotvena povinnost úcty ke svobodě druhých, a tím i povinnost loajality ke státu, který vzájemné pokojné soužití zabezpečuje. Legitimita státu je tedy podmíněna tím, že stát jedná v souladu s přirozeným zákonem, který každý jednotlivec poznává a chápe jako založený v Bohu. Na rozdíl od Hobbese proto neobhájí Locke jakýkoli stát, ale pouze stát právní, neboť jen ten je dostatečnou zárukou toho, že bude svoboda všech občanů respektována. Absolutní suverenita státu, kterou Hobbes viděl jako jedinou podmínku pro dosažení míru, je zde pochopitelně zproblematizována ve prospěch jednotlivce, neboť měřítko toho, zda stát jedná v souladu s Božím zákonem, je v posledku ponecháno v rukou občanů (podrobených ovšem Božímu soudu);¹³³ těm Locke dokonce přiznává možnost vzpoury.¹³⁴

Tím, že Locke ponechává prostor pro autonomii svědomí, nemůže být v jeho státě případné napětí mezi náboženským přesvědčením jednotlivce a projevy státní vůle nikdy zcela překonáno. Toto napětí se Locke snaží zmírnit následujícími způsoby: (1) vymezením sféry niternosti, do níž stát nesmí zasahovat, a omezením účelu státu na ochranu života a vlastnictví; (2) zbavením náboženství veškeré vnější moci a vyhrazením donucovacího aparátu pouze státu, jenž ho může užívat pouze s ohledem na svůj účel, jímž je ochrana života a vlastnictví; (3) takovou interpretací náboženství, podle níž Boží zákon není v rozporu, ale naopak v souladu se zákony svobodného a právního státu, neboť jeho obsahem je úcta ke svobodě mé i svobodě druhých; (4) radou, podle níž má jednotlivec konflikt mezi příkazy

¹³³ DPoV, kniha II, kap. XIX, odst. 241.

¹³⁴ DPoV, kniha II, kap. XIX, odst. 221nn.

státu a příkazy svého náboženství řešit nenásilnou občanskou neposlušností. Mimo hranice náboženské tolerance státu se podle Locka nalézají ty postoje, které zpochybňují základní předpoklady, z nichž stát vyrůstá (a ve svém důsledku popírají i svobodu každého člověka zakotvenou v Božím zákoně): na jedné straně ateismus, který pro Locka spolu s existencí Boha popírá přirozený zákon jakožto normu přinášející překročení vlastních sobeckých cílů; na druhé straně takové náboženství, které nerespektuje odluku státu a církve a své politické nároky staví do protikladu vůči politické moci státu.

Lockův stát stojí na jednotlivcích, kteří čerpají úctu k druhým i vědomí své důstojnosti ze svého náboženského přesvědčení, jež je u Locka současně podrobena rozumové reflexi. Pouze víra v Boha může pro Locka zaručit platnost přirozeného zákona jako normy, která státu předchází, z níž existence státu vyrůstá a která klade meze státní moci. Zatímco u Hobbesa převažovala nedůvěra k náboženství jako nezávislé autoritě, a proto se tento autor zaměřoval na omezení všech prvků, které by v náboženství tuto nezávislost uchovávaly, je pro Locka naopak na státu nezávislá autorita Božího zákona nutná. Hobbes podřizuje náboženství státu v zájmu zachování míru, Locke naopak omezuje moc státu a poskytuje prostor náboženské toleranci v zájmu ochrany svobody, která má svůj zdroj v normách státu transcendentních. Platnost těchto norem nedovede Locke myslet jinak než jako zajištěných Boží autoritou. Náboženství – ač pročištěno rozumovým poznáním – si proto u Locka uchovává stěžejní význam pro existenci státu.

2.3 Stát a náboženství u Hobbesa a Locka: shrnutí

Když se vrátíme k otázce položené v úvodu, totiž z čeho čerpá ospravedlnění své existence moderní sekulární stát, jakou roli hraje v tomto odůvodnění náboženství a jak se odpověď na tuto otázku

odráží v určení vzájemného vztahu státu a náboženství, můžeme řešení nabízené Thomasem Hobbesem a Johnem Lockem shrnout následovně:

Thomas Hobbes staví svůj stát na nenáboženských základech: na pudu sebezáchovy, na faktické rovnováze psychických a fyzických sil jednotlivců a na kalkulačním rozumu, který si spočítá, že pro záchranu vlastního života je lépe podřídit se absolutní státní moci než setrvávat v přírodním stavu. Neomezená suverenita státu je jediným garantem vzájemného uznání jednotlivých občanů. Náboženství, které by chtělo člověka stavět do protikladu ke státu a hledat zakotvení jeho svobody a důstojnosti jinde než v něm, je pro Hobbesa nebezpečným klamem. Důrazem na přežití a na uspokojení potřeb jakožto jediného cíle života člověka odsouvá Hobbes náboženství na druhou kolej. Proto se pro něj také otázka svobody svědomí a náboženské tolerance stává – s ohledem na tento cíl – nepodstatnou. Hobbesova jednota státu, církve a náboženství, kterou ve svém státě vyžaduje, není důsledkem podřízení státu autoritě náboženství, ale právě naopak důsledkem podřízení náboženství autoritě státu. Pro hobbsovský stát založený na nenáboženských základech je náboženství konkurentem, jehož moc je třeba podrobit moci státní. Stát u Hobbesa je tedy možno nazvat sekulárním v tom smyslu, že pro své zdůvodnění náboženství nepotřebuje a že jeho cíle, vůči nimž je náboženství pouhým prostředkem, jsou výhradně světské – a to i přesto, že Hobbes vyžaduje jednotu státu a náboženství. Hobbes tak sekularizuje nejen stát, ale i náboženství.

Naproti tomu Locke se ve svém zdůvodnění existence státu bez předpokladu Boha jakožto garanta platnosti přirozeného zákona neobejde. Náboženství jakožto víra v Boží moc a spravedlnost je pro něj nezbytnou podmínkou loajality občanů vůči státu, současně však náboženství klade státní moci hranice. Prostřednictvím vědomí odpovědnosti vůči Bohu a jeho zákonu, který státu předchází, si jednotlivec ve vztahu ke státu uchovává vědomí své svobody a své

důstojnosti. Náboženství si proto pro Locka udržuje ve vztahu ke státu svoji samostatnou hodnotu. Představuje současně základ i meze politické moci – nikoli však v první řadě jako náboženství reprezentované institucí církve, ale jako přesvědčení jednotlivce nacházející svůj výraz ve svědomí člověka. Úcta k tomuto svědomí, stejně jako omezení účelu státu na zajištění pozemských potřeb člověka, totiž na ochranu života a vlastnictví, otevírá pro Locka prostor k náboženské toleranci i k odluce státu a církve. Právě v tomto smyslu je také Lockův stát možno nazvat sekulárním, jakkoli náboženská víra jeho občanů zůstává jeho předpokladem.

Mohli bychom tedy dospět ke zdánlivě paradoxnímu závěru, že Hobbes pro legitimaci státní moci představu Boha nepotřebuje, ale jeho stát je sjednocen s církví a náboženská tolerance v něm není možná, zatímco Locke se bez představy Boha ve svém pokusu o pochopení státu neobejde, ale současně dochází k požadavku náboženské snášenlivosti (ač nikoli bezmezná) a k požadavku oddělení státu a církve. Snad by bylo možno říci, že Hobbese vede k požadavku podřízení náboženství státu a k odmítnutí náboženské tolerance právě to, že pro něj náboženství jakožto bezprostřední vztah člověka k Bohu a k pravdě, v němž se člověk vzdává sám sebe jako jediného cíle, ztrácí význam. Náboženství není nutné nejen pro legitimaci státu, ale není nutné vůbec. Jediné podstatné v životě člověka je sebezáchova, vše ostatní je podružné. Naproti tomu Locke, jak se domnívám, v posledku překračuje představu člověka jako zaměřeného pouze na svoji sebezáchovu, vůči níž by bylo vše ostatní včetně náboženství prostředkem, a náboženství se mu stává zdrojem důstojnosti člověka, jehož svoboda se nevyčerpává v pouhém uspokojování vlastních potřeb, ale ve vztahu k pravdě. Právě proto je pro něj náboženská svoboda podstatná (jakkoli je u Locka vztah Boha a člověka zatížen empirickými východisky, v jejichž důsledku se člověk podřizuje Boží moci pouze s cílem vyhnout se bolesti a nalézt slast, a zůstává tedy

i v náboženském vztahu sebestředný). Cílem státu pak už nemusí být pouhé zajištění přežití občanů, ale právě i ochrana a rozvoj této svobody a důstojnosti. To je myšlenka, kterou nacházíme u G. W. F. Hegela jakožto základní důraz jeho politické filosofie, která určuje jeho pochopení státu i vymezení vztahu státu a náboženství.

3 Svoboda uskutečňovaná ve státě: Hegelova politická filosofie

Oběma výše pojednaným anglickým filosofům byla společná jejich empirická východiska, která jim neumožňují pojmout zákon, jímž je podmíněno pokojné lidské soužití, jinak než jako založený ve vnější moci – ať už je touto mocí moc suveréna, nebo moc Boží. G. W. F. Hegel jde ve svých úvahách o povaze normativity a státu, o povaze náboženství i o povaze jejich vzájemného vztahu oproti oběma těmto autorům dále. Nesdílí s nimi předpoklad, podle něhož je posledním motivem veškeré lidské činnosti snaha o vyhnutí se bolesti a dosažení slasti, k němuž by svoboda byla pouhým prostředkem. To, co činí člověka skutečně lidským a odlišuje ho od zvířat, je schopnost překročení tohoto zcela individuálního a bezprostředně daného cíle – schopnost sebenegace, a tím i schopnost uchopení sebe sama jako subjektu překračujícího determinaci daností. Svoboda není pouhým prostředkem k dosažení cílů, jež má člověk společné se zvířaty, ale je základem i účelem všeho lidského jednání. V této svobodě je založena veškerá činnost lidského ducha, celý svět lidské kultury ve všech svých projevech, k nimž patří také stát i náboženství.

Toto odlišné pochopení člověka, podle něhož není pro bytí člověkem podstatná pouze sebezáchova, ale svoboda, se odráží i v odlišném pochopení povahy státu a náboženství. Stát není pro Hegela prostředkem k dosažení soukromých cílů, ale prostorem, v němž jedině se může stát svoboda skutečnou, kde teprve může být člověk vpravdě člověkem. Nikoli strach o sebe, ale schopnost sebepopření a sebezpřekročení je to, v čem je založena možnost intersubjektivní a vzájemného uznání – tedy i existence státu a obecných norem.¹³⁵

¹³⁵ Hegel sám se více než vůči praktické filosofii vycházející z anglického empirismu vymezuje vůči Kantovi, i když ani ji zcela neopomíjí. Její poměrně rozsáhlou kritiku nacházíme v jeho pojednání *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den*

Také náboženství je projevem svobody, jakkoli ono samo si toho není zpravidla vědomo. V něm se člověk vztahuje k Bohu jako k tomu, co je absolutní a na čem má člověk jako myslící a jednající podíl. Tento vztah je pohybem sebepopření i sebepotvrzení: člověk popírá sám sebe ve své bezprostřednosti a izolovanosti, a tím nachází sebe sama ve své jedinečnosti jakožto zakotveného v Bohu. Vztah člověka a Boha tedy není založen na strachu (jako je tomu v posledku u obou anglických empiriků), neboť právě strach z Boží moci je projevem lpění na sobě jakožto na izolovaném jednotlivci, ale na svobodě, na schopnosti sebepopření a sebepřekročení. V náboženství jako vztahu člověka k pravdě a celku je nejhluběji založena subjektivita člověka, vědomí jeho důstojnosti a svobody, stejně jako uznání druhých, neboť obojí je důsledkem vzdání se sebe sama ve své bezprostřední existenci jako jediného cíle. Proto má pro Hegela svoboda, která se realizuje ve státě, v náboženském vědomí svůj předpoklad. Tím je dán i vzájemný vztah státu a náboženství: stát jakožto svobodný nemůže existovat bez jednotlivců vědomých si své svobody; jednotlivci vědomí si své svobody nemohou svoji svobodu uskutečnit jinde než ve státě. Náboženství proto není pro Hegela předpokladem státu v tom smyslu, že jedině víra v Boží moc a obava z Božího trestu může zaručit platnost obecného zákona, jako je tomu u Locka, který ze svých empirických východisek jinak než prostřednictvím Boží moci soulad jednotlivé vůle a obecnosti zajistit neumí, ale v tom smyslu, že náboženství je stejným projevem lidské svobody, která spočívá ve zprostředkujícím pohybu

positiven Rechtswissenschaften z roku 1802. Vyčítá jí formalismus a abstraktnost, v jejichž důsledku je jednotlivec redukován na atom a veškeré vztahy jsou převedeny na kategorii síly. Přírozený stav je chaosem, politický stav harmonií, která je před rozpadem v posledku udržována Boží mocí. Proto je „*das göttliche der Vereinigung ein äußeres für die vereinigten Vielen, welche mit demselben nur im Verhältnis der Herrschaft gesetzt werden müssen, weil das Prinzip dieser Empirie die absolute Einheit des Einen und Vielen ausschließt*“ (UWBN, str. 426).

mezi člověkem jako partikulárním jednotlivcem a člověkem jako obecným, jako je jím i stát.¹³⁶

Cílem této a následující kapitoly je ukázat, v jakém smyslu jsou pro Hegela stát i náboženství založeny ve svobodě. Než však přistoupím k těmto výkladům, zaměřím se ještě krátce na to, co v sobě u Hegela pojem svobody – tento ústřední pojem jeho filosofie – zahrnuje.

3.1 Hegelův pojem svobody

Co je tedy pro Hegela svoboda? Na tuto otázku není možno odpovědět jednoduchou definicí. Pojem svobody ztotožňuje Hegel s pojmem ducha: svoboda je bytností ducha.¹³⁷ Co je obsahem obou těchto pojmů, rozvíjí Hegel postupně v celé své filosofii ducha, která představuje třetí a současně poslední díl jeho *Encyklopedie* (vedle logiky a filosofie přírody). Na zcela nejabstraktnější rovině se dá říci, že svoboda je sebevztah, „bytí-u-sebe“. Tento sebevztah není prostou nerozlišenou identitou, ale stejně tak je pro něj podstatná negace sebe samého; do struktury tohoto sebevztahu patří sebeodlišení, sebenegace, rozdělení na subjekt a objekt, sebe a cizí, i jejich vzájemné zprostředkování.¹³⁸

Zatímco v oblasti logiky lze mluvit o struktuře sebeodlišení a sebevztahu pouze v prostředí čistého myšlení, k reálnému odlišení dochází teprve v oblasti přírody. Základním určením přírody je podle Hegela „vnějškovost“ (Äußerlichkeit)¹³⁹ jakožto „bytí-mimo-sebe“

¹³⁶ Nelze pochopitelně pominout, že pojetí obecného zákona jako toho, co není lidské vůli vnější, ale co ji teprve činí vpravdě lidskou a svobodnou, přináší Kant. Hegelova praktická filosofie na jedné straně v mnohém z Kanta vychází, na straně druhé je také jeho kritikou. Hegel Kantovi vyčítá formalismus, který vede k tomu, že Kant proti sobě staví obecný zákon a smyslově určenou vůli do nesmiřitelného protikladu, čímž člověka nikoli osvobozuje, ale odcizuje sobě samému. Více viz zejména odd. 3.2.2 a odd. 3.2.3.2. Pozice Kantova je podle Hegela stejně jednostranná jako pozice empirismu.

¹³⁷ Enc § 382 včetně dodatku.

¹³⁸ K abstraktnímu výměru pojmu ducha a svobody viz Enc §§ 381–384.

¹³⁹ Enc § 247.

(Außersichsein).¹⁴⁰ Čistá forma vnějškovosti a lhostejného bytí vedle sebe je však i v oblasti přírody abstrakcí, a to abstrakcí prostoru a času, a příroda sama vykazuje již na úrovni přírody anorganické (o to více pak na úrovni přírody organické) různé stupně sebeuspořádání. Ovšem z toho důvodu, že vnějškovost je principem přírody, není ona sama ji schopna překonat plně. Nutnost a nahodilost zůstávají v přírodě ne zcela zprostředkovány. Tato vnějškovost přírody mizí tehdy, když proces jejího zvnitřňování dospívá v člověku k vědomému sebevztahu, který je do sebe schopen plně pojmout negaci sebe samého jakožto bezprostředně jsoucího jednotlivce – zvnitřnit tak svoji smrt a popřením své jednotlivosti přejít do obecnosti pojmu. Toto vystoupení člověka z pouhé přírodní existence je současně činem jeho svobody a konstitucí ducha. Umožňuje vytvoření kulturního světa včetně jeho dějinného rozměru. Příroda a přírodní stránka člověka v něm nemizí; tvoří i nadále podstatný moment vztahu člověka k sobě samému – ovšem jako zahrnutá ve vši své cizosti do tohoto vztahu a podrobovaná práci, výchově či umění.

Toto abstraktní vymezení pojmu ducha či svobody nabývá svého konkrétního obsahu v postupu filosofie ducha, která tento pojem rozvíjí v jeho individuálním, společenském a – je-li dovoleno použít toto označení – metafyzickém rozměru. Patří k němu tak už biologický život jednotlivce, který je také formou sebevztahu, dále jeho vědomí i sebevědomí, které se, jak se ukazuje, neobejde bez intersubjektivit založené v obecném rozumu; zahrnuje svět norem a institucí, který umožňuje člověku uskutečňovat jeho svobodu v praktickém ohledu; završuje se na rovině metafyzické, na níž se člověk poznává ve své vztaženosti k absolutnu a pravdě. Tyto jednotlivé obsahy pojmu ducha, projevy svobody ve všech oblastech života jednotlivého člověka i lidské kultury vůbec, se doplňují, ukazují se ve své samostatnosti i zprostředkovanosti, a tak zjevují celé bohatství toho, co to znamená

¹⁴⁰ Enc § 254.

být svobodným, a tedy člověkem. Cílem filosofie je poznat svobodu v její plnosti, její pojem v celé jeho šíři, a tím jej dovršit.

Šíře obsahu pojmu svobody, kterou Hegel ve své filosofii ducha rozvíjí, tak ukazuje, že svobodu nelze omezovat na pouze individuálně chápanou svobodu jednotlivce, ale že je podstatou lidské kultury vůbec, podstatou veškerého duchovního života, kterým se člověk vyčleňuje z říše přírody, vytváří sobě přiměřený svět a klade si otázky po tom, co je pravdivé a dobré. Svoboda jednotlivce je myslitelná pouze tehdy, je-li zahrnuta do takto široce pojaté svobody. Mluvit o individuální svobodě, aniž se zohlední také její společenský a – což je podle mého názoru pro Hegela stejně důležité – její metafyzický rozměr, je prázdnou abstrakcí; nepochopení toho, co je svoboda v celé šíři svého pojmu, pak ohrožuje právě také svobodu jednotlivce. Na druhou stranu je svoboda nemyslitelná bez rozměru individuálního. Teprve v jednotlivci a prostřednictvím jeho sebevědomí, poznání a jednání se svoboda stává skutečnou a završenou.

O rozvoji pojmu svobody lze u Hegela mluvit ve dvojitým smyslu: systematickém a dějinném. Systematické rozvinutí toho, co to znamená svoboda, je možné učinit teprve tehdy, když se svoboda stala prostřednictvím dějin skutečnou a sobě zjevnou, když získala podobu žité zkušenosti, světa. Tento dějinný rozměr k pojmu svobody nutně patří. Člověk je svobodným zprvu pouze „o sobě“, je možností uskutečnit sám sebe – a to jak kolektivně v dějinách celého lidstva, tak individuálně v životě každého jednotlivce. Tato možnost se však musí stát skutečností; svobodná povaha člověka se projevuje právě v tom, že se stává svobodným také „pro sebe“. Člověk teprve postupně objevuje sám sebe jako svobodného a jen pozvolna se pro něj jeho svoboda stává podstatou jeho lidství, jemuž uzpůsobuje svět, v němž žije. Toto odhalení je zasazeno do dějin, má však univerzální rozměr. Není nahodilou událostí, ale je výsledkem zkušenosti lidstva se sebou samým, prostřednictvím které člověk proniká k pravdivému poznání

sebe samého. Svoboda se tak stává stěžejním tématem teprve v moderní době, a to ve všech oblastech lidské činnosti (politice, vědě, náboženství, umění atd.); při zpětném pohledu však můžeme odhalit, že byla tím, co neslo vývoj lidských dějin jako takových od jejich samého počátku a co se projevovalo, byť nedokonale, ve všech kulturách. Tento historicky podmíněný a současně univerzální rozměr mají také jednotlivé projevy svobody, mezi něž patří i stát a náboženství. Jejich dějiny jsou dějinami sjednocení jejich pozitivní podoby s jejich svobodnou povahou.¹⁴¹

Jak již bylo řečeno, patří ke struktuře svobody vztah k sobě prostřednictvím toho, co je cizí, přičemž je pro tento vztah podstatná jak jednota, tak odlišnost obou jeho pólů. Pohyb svobody tak musí být pohybem sebeodcizení i překonání tohoto odcizení. Překonání odcizení nemůže vést k setření rozdílů, nýbrž je jejich uchováním, ačkoli jako zpochybněných v jejich naprosté samostatnosti. Vztah k sobě prostřednictvím cizího je tak konstitutivní pro všechny úrovně rozvoje pojmu svobody a ducha: patří již k biologickému životu každého jednotlivce; tvoří strukturu vztahu člověka k vlastní tělesnosti i smyslovým obsahům jeho vědomí; je stěžejní pro veškerou intersubjektivitu i pro konstituci sebevědomí; zakládá vztah člověka k normám a institucím mravního světa, stejně jako vztah člověka k absolutnu či Bohu.

Sebeodcizení je tak současně projevem svobody i jejím popřením. Patří k rozvoji svobody samé, ale současně nemůže zůstat tím posledním krokem v tomto rozvoji. Překonat toto odcizení je úkolem filosofie, neboť jedině ona umožňuje poznat celou strukturu pojmu svobody, k níž sebeodcizení patří. Je výsadou myšlení, že je schopno

¹⁴¹ Také tímto zdůrazněním dějinného rozměru svobody i povahy člověka se Hegelova filosofie liší od ahistorické přirozenosti člověka i povahy státu Hobbese a Locka. Tuto zdánlivou ahistoričnost občanské společnosti, z níž tyto teorie smlouvy vycházejí, ukazuje Hegel jako zasazenou do dějin vývoje vědomí svobody. Srov. také Ritter, 1956/1977, str. 219nn.

podržet odlišnost v její odlišnosti a současně v jejím vztahu. Ve vztahu ke světu, k tělesnosti, k přírodě či smyslovosti myšlení uchovává jejich jinakost vůči sobě samému i jejich jednotu se sebou samým. Proto se ve filosofii završuje svoboda člověka, neboť v ní je veškeré odcizení překonáno, aniž by byly setřeny rozdíly. Hegelova filosofie je tak jednak rozborem forem odcizení, které Hegel nachází v soudobém světě,¹⁴² jednak chce být filosofií smíření, a to smíření absolutního, pro něž již nezůstává nic, co by bylo myšlení pouze cizí, vnější, transcendentní, ukazující se v naprosté nedostupnosti mimo veškerý pohyb zprostředkování (nepoznatelný Bůh, Kantova věc o sobě apod.). Hegelova filosofie má být filosofií absolutna, a to proto, že má být filosofií svobody, filosofií smíření a překonání odcizení.

Abychom mohli prozkoumat vzájemný vztah státu a náboženství s ohledem na jejich zakotvení ve svobodě, je nutné se nejprve věnovat otázce, jakým způsobem je každý z nich samostatně projevem svobody člověka. Obraťme tedy nejprve pozornost k Hegelovu pojetí státu. Jak již bylo řečeno, není pro něj podřízení se zákonům, které umožňují pokojné lidské spoluzítí, důsledkem strachu (ať již strachu z moci státu či z moci Boha), ale projevem svobody. Jak tedy spolu pro Hegela normativita a svoboda souvisejí a jakou roli hraje ve vztahu k obojímu stát?

3.2 Pojem svobodné vůle jako východisko existence práva a státu

To, že člověk určuje své jednání v kategoriích zákona, povinnosti či práva, má podle Hegela původ ve (svobodné) vůli. Vůle a myšlení jsou bytostně spjaty. Vůle je způsob, jak se člověk jakožto myslící vztahuje v praktickém ohledu ke svému okolí a skrze ně i sám k sobě. Člověk

¹⁴² V řeči, jíž začal svoji berlínskou učitelskou činnost a jež měla být současně úvodem k encyklopedickým přednáškám, představuje Hegel tři rozpory, jejichž překonání je cílem filosofie: (1) rozpor mezi objektivitou vnějšího světa a subjektivitou, (2) rozpor mezi nahodilostí a nutností ve vnějším objektivním světě samém a (3) rozpor mezi rozumností a přírodně danými pudy v člověku samém (RbA, str. 407n).

není ve vztahu ke svému okolí pouze pasivním objektem, ale je subjektem, který určuje sám sebe. To, co ho vede k aktivnímu překročení z jednoho stavu do druhého, je rozpor mezi tím, co je, a tím, co má být. Tento rozpor není vlastní jenom člověku, ale je zdrojem pohybu pro vše živé. Cílem tohoto pohybu je sebezáchova jednotlivce, jeho biologická existence. Jeho vyjádřením je pocit nedostatku a uspokojení. Je vztahem jednotlivce k sobě samému zprostředkovaným skrze jednotlivé „vnější“ objekty, které jsou v něm učiněny pouhými prostředky. Člověk ale není na rozdíl od zvířete pouze pociťující, nýbrž myslící, a sám sebe určuje nejenom ve vztahu k sobě jako jednotlivému, ale i obecnému.¹⁴³ Tak dostává vztah mezi tím, co je, a tím, co má být, podobu vůle a jeho obsahem je povinnost. Vztahování se k sobě samému pomocí kategorie povinnosti patří podle Hegela bytostně k povaze člověka.

Rozborem pojmu vůle, která je konkretizací pojmu svobody v praktickém ohledu, se Hegel zabývá jak v *Encyklopedii*, tak zejména v úvodní části *Základů filosofie práva*. Tento úvod je, domnívám se, stěžejní pro pochopení celkové výstavby i vnitřní logiky Hegelovy praktické filosofie. Jen v jeho světle je možné rozumět tomu, jak Hegel určuje vzájemný vztah přirozeného a pozitivního práva nebo morality a mravnosti. Hegel ve výstavbě své praktické filosofie vychází nejprve od rozboru abstraktního pojmu vůle¹⁴⁴ a postupně tuto zprvu prázdnou strukturu naplňuje obsahem: co vše patří k pojmu vůle, se dozvídáme, když procházíme oblastí formálního práva, morality a mravnosti ve všech jejich rozměrech, od vztahu člověka k sobě i druhým skrze věci až ke světovým dějinám.¹⁴⁵

¹⁴³ Srov. dvojí význam pojmu „*Sollen*“ v Enc § 470.

¹⁴⁴ Jak poznamenává Klaus Vieweg: „*Die Grundlinien beginnen damit, dass man das Wollen rein denkt*“ (Vieweg, 2012, str. 56). Pochopení základní struktury vůle, která je sama myšlením, a kterou tedy myšlení může ve filosofii činit svým předmětem, umožňuje v dalším rozboru nahlédnout „logiku“ celého praktického světa.

¹⁴⁵ Některé komentáře k Hegelovým *Základům filosofie práva* (Vieweg, 2012, do jisté míry také Peperzak, 2001) zdůrazňují stěžejní význam logiky pro pochopení výstavby

3.2.1 Vůle jako sebeurčení

Vůle je vztah k sobě samému nikoli pouze jako jednotlivému, ale též obecnému – je to vztah myšlení. Ve vztahu k sobě jsem vždy schopna abstrahovat od všech svých určeností a uchopit se pomocí kategorie čistého já.¹⁴⁶ Tato schopnost negace je základem mého odstupu od vši bezprostřednosti, a proto je také základem mé svobody. Jen díky ní mohu být subjektem, tedy k sobě se vztahujícím jednotlivcem.

Touto schopností abstrakce se však pojem vůle nevyčerpává. K vůli nutně patří i její předmět, který jí dává obsah a určenost – stránka „jsoucna“ (Dasein).¹⁴⁷ Bez něj by byla vůle ničím, vztahovala by se takříkajíc do prázdna. Nejde o to popřít veškerý obsah, ale uchopit jej jako svůj. Teprve jednota a vzájemná zprostředkovanost obou těchto prvků tvoří obsah pojmu vůle: „*Vůle je jednota obou těchto momentů – v sobě reflektovaná a tím zpět k obecnosti dovedená zvláštnost, - jedinečnost; sebeurčení já klást se zároveň jako negativno sebe sama, jako určené, omezené a zůstávat u sebe, tj. ve své identitě se sebou a obecnosti, a v tomto určení se spojovat jen se sebou samým.*“¹⁴⁸ Obecnost vůle je tak zprostředkována se

Hegelovy praktické filosofie. Tento postup umožňuje zajisté detailněji sledovat postup Hegelovy argumentace. Jeho nebezpečí však spočívá v tom, že snadno zaměňuje vysvětlení za pouhý odkaz na struktury hegelovské logiky.

Opačný přístup při výkladu volí autoři, kteří se snaží promýšlet aktuální aspekty Hegelovy praktické filosofie (a proto si také nevybírají žánr komentáře). Např. Frederick Neuhouser, jehož zajímá Hegelův pojem svobody jako základ „sociální teorie“, tvrdí, že tuto sociální teorii je možné překvapivě snadno rozvíjet bez ohledu na zbytek Hegelovy filosofie (Neuhouser, 2000, str. 5). Neuhouser nicméně dosahuje tohoto svého cíle tím, že v Hegelově filosofii odděluje různá pojetí svobody (aniž by však popíral, že Hegelovi jde o jejich provázanost) – to mu umožňuje zbavit se při analýze praktické svobody závislosti na metafyzice a teodiceji, „*kteřou jen málo z nás je dnes ochotno přijmout*“ (str. 37). Můj zájem v této práci je ovšem opačný: ukázat, jak pro Hegela spolu různé druhy svobody souvisejí.

¹⁴⁶ GPR § 5.

¹⁴⁷ GPR § 6. Citace českého textu *Základů filosofie práva* jsou v této práci přejaty až na výjimky z překladu *Základů filosofie práva* Vladimíra Špačka (Praha: Academia, 1992).

¹⁴⁸ „*Der Wille ist die Einheit dieser beider Momente; - die in sich reflektierte und dadurch zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit; - Einzelheit; die Selbstbestimmung des Ich, in Einem, sich als Negative seiner selbst, nämlich als bestimmt, beschränkt zu setzen und bei sich, d. i. in seiner Identität mit sich und Allgemeinheit, zu bleiben und in der Bestimmung sich nur mit sich selbst zusammenschließen*“ (GPR § 7).

zvláštností obsahu, oba momenty se navzájem popírají i potvrzují a v této zprostředkovanosti tvoří jednotu mne sama, moji subjektivitu a svobodu. Vůle přitom, jak Hegel poznamenává, je vůlí teprve v pohybu svého určování a návratu k sobě samé – není „ničím hotovým a obecným před svým určováním a před překonáváním tohoto určování a idealitou tohoto určování.“¹⁴⁹ Vůle je bytostně činností.

Co to však znamená uchopit obsah jako svůj? Pokud je první moment pojmu vůle určen jako schopnost abstrakce od všeho bezprostředního, mohlo by se zdát, že přece jen obsah tvoří pro vůli východisko, ač vůlí současně popírané. Tento obsah je daný přírodní existencí člověka: jsou jím jeho pudy, žádosti a sklony. Má vůle je určena tím, co mi přináší uspokojení – je založena v mých pocitech, ty jsou však na ní nezávislé. Takovou vůlí lze nazvat přírodní nebo bezprostřední vůlí. Na jedné straně stojí vůle jako negace veškerého obsahu, čisté sebevědomí, na druhé straně obsah, který je daný. Tato nezávislost obsahu je však pouze zdánlivá. Díky schopnosti abstrakce má člověk od tohoto obsahu odstup a zároveň mezi jednotlivými konkurujícími si obsahy volí. Musí se rozhodovat.¹⁵⁰ Toto rozhodování „se“ je zároveň sebe-určováním. Co je však kritériem rozhodování? Na základě čeho dávám při své volbě přednost jednomu před něčím jiným? Dalo by se odpovědět, že volím to, co mi přinese větší uspokojení. Při rozhodování o tom, co povede k tomuto většímu uspokojení, mám však před sebou již zároveň představu celku – „blaženosti“ (Glückseligkeit).¹⁵¹ Jde-li mi při mé volbě o blaženost, pak mi jde o celek mé existence, o obecnost mé jedinečnosti – jenže zatím pouze ve formě představy. Proto je tato obecnost zároveň něčím, co je pouze stále přede mnou, něčím v principu nedosažitelným. Mé uspokojení je vztahováno k budoucnosti a završeno smrtí, která však znamená konec mé

¹⁴⁹ „[...] er [der Wille] ist nicht ein Fertiges und Allgemeines vor seinem Bestimmen und vor dem Aufheben und der Idealität dieses Bestimmens, sondern er ist erst Wille als diese sich in sich vermittelnde Tätigkeit und Rückkehr in sich“ (GPR § 7A).

¹⁵⁰ GPR § 12A.

¹⁵¹ GPR § 20.

individuální existence, a tedy toho, o co mi v mém usilování o blaženost jde. Co mi toto uspokojení přinese, je navíc nahodilé a závisí na mém subjektivním prožívání a pocitech. Při volbě se tak neřídím přímo svými pocity, ale svojí představou o tom, jaké pocity bude mít má volba za následek, přičemž tato představa se s konečným výsledkem může, ale i nemusí shodovat.

O co mi v mém rozhodování na základě představy blaženosti ve skutečnosti jde, jsem já sama, a to nikoli pouze ve své fyzické existenci, ale ve své subjektivitě. Jde mi o moji svobodu. To je ona obecnost, kterou mám před sebou v blaženosti pouze ve formě představy. Zvíře se k sobě vztahuje pouze na základě pudů a citů – vztah člověka k sobě samému je vztahem myšlení, v němž sám sebe činí předmětem své vůle. Zároveň mi však v mém chtění vždy jde i o určitý obsah. Subjektem jsem vždy jako konkrétní člověk. City a pudy, zvláštní stránka mé existence vůbec, nejsou v sebevztahu vůle popřeny, ale tvoří jeden z jeho nutných momentů – tak pozbývají vůči mé vůli své vnějškovosti, cizosti a bezprostřednosti. Moje svoboda se nestává skutečnou prostřednictvím potlačení mé přírodní stránky, ale prostřednictvím její integrace a kultivace. Sebevědomým a sebeuskutečňujícím subjektem, jednotlivcem, se stávám v tomto vzájemném zprostředkování mé obecné i zvláštní stránky.

Díky tomuto sebevztahu vůle, kdy ona sama si je „*obsahem, předmětem a účelem*“, ¹⁵² označuje Hegel vůli jako „*nekonečnou*“ (unendlich), ¹⁵³ „*pravdivou*“ (wahrhaft) ¹⁵⁴ a „*obecnou*“ (allgemein). ¹⁵⁵ Všechny tři predikáty vyjadřují totéž: vůle je v jednotě sama se sebou.

¹⁵² „*Indem er [der Wille] die Allgemeinheit, sich selbst, als die unendliche Form zu seinem Inhalte, Gegenstände und Zweck hat, ist er nicht nur der an sich, sondern ebenso der für sich freie Wille – die wahrhafte Idee.*“ (GPR § 21).

¹⁵³ GPR § 22.

¹⁵⁴ GPR § 23.

¹⁵⁵ GPR § 24.

3.2.2 Kritika představy vůle jako libovůle

Hegel důsledně rozlišuje mezi pojmem „*vůle*“ (der Wille) a „*libovůle*“ (die Willkür). Toto rozlišení mu pomáhá podrobit kritice taková pojetí vůle, která vycházejí z nedostatečné reflexe o její povaze. Mylné pochopení vůle vede k mylnému pochopení svobody. Toto nepochopení má i konkrétní politické důsledky.

Nejrozšířenější nefilosofická představa, která o obsahu pojmu svobody panuje, je, „že můžeme dělat, co chceme.“¹⁵⁶ Takto pochopená vůle je libovůlí, a jak se ukáže, je v sobě vnitřně rozporná. Na jedné straně se v ní projevuje sebevědomí subjektu, který se chápe jako svobodný. Při úplném nedostatku reflexe v této představě svobody je na druhé straně obsah toho, co chceme, naprosto nahodilý a naší vůli vnější – vázaný na jednotlivost toho či onoho předmětu chtění. Tato nahodilost a vnějškovost obsahu popírá svobodu vůle; tohoto rozporu si však není tato představa vědoma.

Je si ho však vědoma filosofická reflexe, která dochází k rozlišení obou momentů vůle, sebevědomí subjektu i vědomí obsahu. Pokud se vztah mezi těmito dvěma momenty pokusí vyřešit tím, že pouze jeden z nich prohlásí za podstatný, neoprostila se ještě od představy vůle jako libovůle, konečné vůle ohraničené zvnějšku daným obsahem. Tak proti sobě stojí na jedné straně filosofie, která na základě schopnosti člověka abstrahovat od jakéhokoli obsahu a určenosti obhajuje jeho svobodu, na straně druhé filosofie, která ji s poukazem na danost obsahu popírá. Tu první Hegel ztotožňuje s „*reflexivní filosofií*“ Kantovou, tu druhou s determinismem.¹⁵⁷ Vůle chápaná jako schopnost abstrakce, čisté myšlení bezobsažného já, se sice může stáhnout z jakéhokoli obsahu, není tedy bezprostředně určena svými pudy a žádostmi, na druhou stranu ale volit musí – jinak není vůlí. Tento svůj obsah ale neuznává a může se ho kdykoli vzdát. Tak zůstává vždy pouze možností, nikoli

¹⁵⁶ GPR § 15A.

¹⁵⁷ Tamtéž.

skutečností, „avšak touto možností, že může zrovna tak překročit každý další obsah, který postaví na místo předešlého, a tak postupovat až do nekonečna, se nedostane za konečnost.“¹⁵⁸ Svoboda, která je pouhým popíráním, není žádnou svobodou, nýbrž je vázána tím, co popírá. Na tento rozpor upozorňuje determinismus, který je však ve své reflexi stejně jednostranný jako reflexivní filosofie. Přehlíží druhý moment pojmu vůle, sebevědomí k sobě se vztahujícího subjektu.

Představa svobody jako libovůle je způsobena nedostatečnou reflexí, co vůle je, a zůstává stát na půli cesty mezi smyslově určenou vůlí a vůlí mající za předmět sebe samu.¹⁵⁹ Jejím nedostatkem je, že není schopna ukázat oba momenty pojmu vůle jako vzájemně se prostředkující. Rozpor obou těchto momentů je však tím, co zároveň ukazuje na jejich jednotu.

Hegel tak ve své kritice pojetí vůle jako libovůle dává do jisté míry za pravdu oběma výše zmíněným táborům. Libovůle není svobodnou vůlí – je však nesvobodnou, protože se sama omezuje. Jenom proto, že je vůle svobodná, může být zároveň nesvobodnou. Toto rozlišení vyjadřuje Hegel pomocí známých výrazů „o sobě“ a „pro sebe“. Vůle je o sobě vždy svobodná, a to i v podobě libovůle. Všechno praktické vztahování člověka k sobě a ke světu je projevem jeho svobody. Libovůle však není vůlí, která je svobodná pro sebe. Tou se stane teprve tehdy, když pozná svoji svobodnou povahu.¹⁶⁰ Tak se její nesvoboda

¹⁵⁸ „Mit dieser Möglichkeit aber ebenso über jeden andern Inhalt, den er an die Stelle setzt, und ins Unendliche fort hinauszugehen, kommt er [der Wille] nicht über die Endlichkeit hinaus“ (GPR § 16).

¹⁵⁹ GPR § 15A.

¹⁶⁰ Stupně sebevědomí vůle shrnuje Hegel v poznámce k § 21 *Základů filosofie práva*: „[1] Das Selbstbewußtsein des Willens als Begierde, Trieb ist sinnlich, wie das Sinnliche überhaupt die Außersichsein des Selbstbewußtseins bezeichnet. [2] Der reflektierende Wille hat die zwei Elemente, jenes Sinnliche und die denkende Allgemeinheit; [3] der an und für sich seiende Wille hat den Willen selbst als solchen, hiermit sich in seiner reinen Allgemeinheit, zu seinem Gegenstande – der Allgemeinheit, welche eben dies ist, daß die Unmittelbarkeit der Natürlichkeit und die Partikularität, mit welcher ebenso die Natürlichkeit behaftet, als sie von der Reflexion hervorgebracht wird, in ihr aufgehoben ist. Dies Aufheben aber und Erheben ins Allgemeine ist das, was die Tätigkeit des Denkens heißt. Hier ist der Punkt, auf welchem es erhellt, daß der Wille nur als denkende Intelligenz wahrhafter, freier Wille ist.“

ukáže jako její vlastní dílo. Poznání je tedy zároveň osvobozením a mylné představy o povaze vůle a svobody mají své důsledky v praktické oblasti. Vedou mimo jiné ke zkreslenému pohledu na povahu práva a státu, což se projevuje v nesvobodné podobě těchto institucí. Vědění je naopak zároveň také předpokladem i hybatelem politického osvobození. Proto má nedostatečné pochopení povahy svobody a vůle zásadní vliv nejen na politickou teorii, ale i na praxi.

3.2.3 Vůle a právo

Pojem vůle v sobě obsahuje rozlišení mezi tím, co je, a tím, co má být. Toto rozlišení a jeho překonání je, jak bylo řečeno, hybnou silou všeho živého. Člověk se však k tomu, co má být, nevztahuje pouze prostřednictvím pocitů a instinktů, ale prostřednictvím myšlení jako ke své povinnosti. Jak ukázal Hegelův rozbor pojmu vůle, je předmětem, obsahem a účelem praktického vztahování člověka nejen to či ono, ale vždy také jeho svoboda. Svoboda je tedy obsahem povinnosti a povinnost je od svobody neoddělitelná. Povinnost mi nemůže být uložena „zvenčí“ – její závaznost pro moji vůli je zakotvena v mé vůli samé. Vše ostatní je donucením a nátlakem, nikoli povinností. Aby se svoboda mohla stát povinností, musí být vůle již svobodná, musí vázat jen sebe samu.

Pojem povinnosti úzce souvisí s pojmem práva (a to v obou jeho významech, totiž práva subjektivního jakožto oprávnění subjektu i práva objektivního jakožto systému norem). Na obecné rovině lze říci, že povinnost, která je projevem mé svobody a subjektivity, je zároveň mým právem. Obojí dále vyžaduje nejen moje vědomí svobody, ale i to, abych byla druhými jako svobodná uznána. Jak ukazuje Hegel v oddílu o sebevědomí v *Encyklopedii* (§ 430n), příp. již dříve ve *Fenomenologii ducha*,¹⁶¹ zahrnuje můj sebevztah jakožto myšlený zároveň uznání druhých, byť implicitní. Pojímám-li sebe jako subjekt, odhlížím od všeho, čím jsem určena ve své bezprostřední existenci, a čím se tedy od

¹⁶¹ PhG str. 120nn.

druhých liším. Vztah ke mně jako subjektu tak vyžaduje stejný vztah k druhým. Vzájemné uznání má podobu systému norem. To, co chápu jako svoje právo a povinnost, chápu jako právo a povinnost i těch druhých a tím je uznávám za rovné sobě samé. Jenom svobodní lidé se k sobě navzájem vztahují v kategoriích práv a povinností, vůči věcem, příp. zvířatům a otrokům, tyto kategorie nemají smysl.¹⁶²

Vzhledem k tomu, že pojem vůle je pro Hegela nutně spjat s myšlením, čímž se liší od zvířecího pudu, není možné za vůli považovat pouze to, co bezprostředně chci a vykonávám, ale i to, co je v tomto chtění a konání obsaženo jako obecné – ať už implicitně či explicitně. Přistupuji-li například k věci jako vlastník, zahrnuje má vůle již celý komplex práva, který toto sebepojetí umožňuje. Tuto obecnou stránku vůle označuje Hegel jako obecnou vůli. Obecná vůle je tedy něco, co každý rozumný člověk musí chtít, chce-li být ve svém chtění konzistentní. A nejen musí chtít, ale zpravidla již také chce, aniž by si toho byl vědom. Obecná vůle má v závislosti na formách vztahování se vůle k sobě samé podobu práva, dobra a institucí mravnosti (rodiny, občanské společnosti a státu). Obecná vůle je prostředkována skrze vůli zvláštní a zvláštní vůle skrze vůli obecnou – mohou se sice dostat do rozporu, ale nejsou od sebe odlučitelné. Myslet obecnou vůli izolovaně od zvláštní je stejně abstraktní jako myslet zvláštní vůli izolovaně od obecné.

Tak je povaha vůle zdrojem vší normativity, ať již má podobu morálních, právních či jiných norem. Rozbor různých druhů norem a vykázaní jejich původu ve vůli je tématem *Základů filosofie práva* (příp. příslušných paragrafů v *Encyklopedii*). Jak ukazuje již název tohoto kompendia praktické filosofie, používá Hegel pojem práva v širokém slova smyslu pro celou oblast praktického postoje člověka,

¹⁶² Je-li do nového občanského zákoníku zavedeno odlišení právní kategorie zvířete od věci, je to projevem částečného uznání subjektivity zvířete jako „*smysly nadaného živého tvora*“ (§ 494). Chybí však reciprocita, jedná se tedy pouze o jednostranný vztah – zvířata mohou mít „práva“ pouze proto, že jim je lidé přiznávají.

neboť základním určením této oblasti je normativita.¹⁶³ Hegel, jak známo, rozděluje tuto oblast na tři podoblasti, z nichž pro každou je charakteristický jiný způsob vztahování se vůle k sobě samé a s tím spojený odlišný druh norem: „abstraktní“ či „formální“ právo (abstraktes, formelles Recht; v *Encyklopedii* jednoduše jako „právo“, Recht), „moralita“ (Moralität) a „mravnost“ (Sittlichkeit). V těchto oblastech dostává zatím pouze abstraktně určená povaha vůle svoji konkrétní podobu.

3.2.3.1 Abstraktní právo

První způsob, jakým se vůle vztahuje k sobě samé skrze svůj obsah, a jak tedy uchopuje svoji svobodu, je vlastnictví. K vědomí vlastní subjektivity dospívám skrze vlastnický postoj k věcem.¹⁶⁴ Vůle se tak stává sebevědomou skrze „vnější“ předměty, přičemž je zároveň popírána samostatnost těchto předmětů. Předmětem mého vlastnictví se může stát cokoli, od fyzicky existujících věcí přes peníze či pohledávky až po výsledky mé duševní tvorby. Také postoj k mému tělu, jménu či vzhledu může být postojem vlastníka.¹⁶⁵ Ve vlastnictví se k sobě vztahuji jako k čistému subjektu, „osobě“ práva (Person).¹⁶⁶ Vztah mezi mnou jako vlastníkem a předmětem mého vlastnictví je dvojitý. V obecné rovině je předmět mého vlastnictví pro mé sebevědomí svobody nutný. Co však je konkrétně předmětem mého vlastnictví, je nahodilé – proto mohu také vlastnictví jakéhokoli konkrétního předmětu pozbýt, aniž by byl ohrožen můj status vlastníka.

¹⁶³ Viz též GPR § 33Z.

¹⁶⁴ Proto také, jak připomíná Éric Weil, je vlastnictví výrazem sebezpotvrzení, nikoli důsledkem nutnosti uspokojovat potřeby: „*Dans cet act, l'homme naturel se fait personne: ce n'est pas le besoin qui est à l'origine de la propriété; c'est l'affirmation de l'individualité, l'acte de la volonté, constitutif de la personne à tel point que mon corps n'est moi que dans la mesure où j'en prends possession (bien que pour l'autre je sois toujours mon corps)*“ (Weil, 2002, str. 37).

¹⁶⁵ V současném občanském právu se tohoto vztahu týkají tzv. osobnostní práva.

¹⁶⁶ GPR § 35.

Vlastnický vztah v sobě nese ještě jednu stránku, která na obecné rovině zkoumání vůle zatím zůstávala pouze implicitní – a to stránku intersubjektivní, stránku obecné vůle. Vlastnictví vyžaduje vzájemné uznání. „*Příkaz práva proto zní: buď osobou a respektuj druhé jako osoby.*“¹⁶⁷ Jsem vlastníkem jenom tehdy, když uznávám druhé jako vlastníky a oni uznávají jako vlastníka mě. Vše ostatní je jen naturální držba (vlastnictví je vztahem ideálním, založeným v myšlení, naturální držba vztahem faktickým). Vlastnictví proto nevzniká pouhým zabráním věci, ale vyžaduje existenci společnosti a právního řádu.

Uznání druhého jako vlastníka vystupuje najevo při směně věci (příp. darování či jiných formách zcizení). Toto uznání je přítomno i ve sporu o vlastnictví určité věci. V něm se osoby navzájem uznávají jako vlastníci, není však zřejmé, komu náleží jednotlivá věc. Toto uznání druhých jako svobodných osob práva chybí při zločinu. Ve vztahu k druhým vystupují jako vlastníci vždy skrze předmět svého vlastnictví, který tvoří součást mě samé (v tomto ohledu je i tělo v určitém smyslu předmětem mého vlastnictví¹⁶⁸); proto je podvod, krádež, vražda či zotročení vždy zneuznáním člověka jako subjektu. Potrestání zločince je obnovením stavu uznání, v němž je nejen oběti, ale i viníku navracena lidská důstojnost. Právo jako systém vzájemného uznání, v němž se realizuje svoboda ve vztahu k věcem, je při směně ještě implicitně přítomno, ale není předmětem vůle – tím je získání určité věci. Skrze zločin a při následném potrestání pachatele pak vystupuje jako samostatný předmět vůle.

Z této první podoby vůle, kdy se člověk k sobě vztahuje jako k vlastníku, tak Hegel odvozuje základní zásady soukromého práva a té části trestního práva, která je se soukromým právem spjata. Tomuto právu však chybí podstatné – a tím je jeho pozitivnost a s ní spojená určitost. To se ukazuje v situaci, kdy má být právo uplatňováno: při

¹⁶⁷ „*Das Rechtsgebot ist daher: Sei eine Person und respektiere die andern als Personen.*“ GPR § 36.

¹⁶⁸ GPR § 48.

trestu. Trest se liší od pomsty, která není prosazením práva, nýbrž soukromým činem jednotlivce. Trest je funkcí práva a cílem trestu je obnovit právo jako takové. Současně však právo musí při trestu vystoupit ze své obecnosti a neurčitosti a musí být aplikováno na jednotlivý případ. Aby se tak mohlo stát, musí být uplatněno soudcem, který netrestá jen jako soukromá osoba, ale jako ten, kdo k tomu má potřebnou legitimitu, kdo je oprávněn zprostředkovávat obecnou vůli.¹⁶⁹ Aby bylo právo skutečné, je třeba dvojího: existence práva jako systému pozitivních norem a existenci legitimního soudce.¹⁷⁰

3.2.3.2 *Moralita*

Ve vlastnictví se člověk k sobě jakožto svobodnému vztahuje skrze bezprostředně dané věci – v nich má jeho vůle svoji „existenci“. Jeho povaha subjektu je tím však uskutečněna jen z části. Druhou podobou vůle vztahující se k sobě samé je jednání – a teprve v něm lze k sobě se vztahující vůli podle Hegela označit jako „subjekt“.¹⁷¹ Předmětem vůle už nejsou pouze bezprostředně dané věci, ale skutky, skrze něž jednajícím subjekt uskutečňuje sám sebe a ví o sobě jako o svobodném. Jsem sebou nikoli jako abstraktní prázdné já, ale jako řada činů, jichž jsem původcem. Předmětem mého vlastnictví jsou nahodilé věci, mé jednání je mé jakožto mnou konané, chtěné a zamýšlené – v něm přesazuji sebe sama ze subjektivity do objektivitu a skrze objektivitu se vztahuji zpět k sobě: „*Subjektioní vůle je potud morálně svobodná, pokud jsou tato určení vnitřně kladena jako její vlastní a jí chtěná.*“¹⁷² Jak Hegel vysvětluje v poznámce k § 503 *Encyklopedie*, používá pojem „morální“, od něhož je odvozen název celé této oblasti praktické filosofie, v širším slova smyslu než pouze morálně dobré – ve významu, v jakém je ve

¹⁶⁹ Jak to ostatně i dnes vyjadřuje forma rozsudků, které jsou vynášeny „jménem republiky“.

¹⁷⁰ GPR §§ 102 a 103. Jak jsme viděli v odd. 2.2.1, je právě absence legitimní trestající autority v přirozeném stavu také pro Locka důvodem pro existenci státu.

¹⁷¹ GPR § 105.

¹⁷² „*Der subjektive Wille ist insofern moralisch frei, als diese Bestimmungen innerlich als die seinigen gesetzt und von ihm gewollt werden*“ (Enc § 503).

francouzštině kladen do protikladu vůči „*physique*“, tedy jako „*duchovní, intelektuální vůbec*“.

Moje přítomnost v mém jednání má několik rovin. Na bezprostřední rovině je „*záměrem*“ (Vorsatz) a na obecnější „*úmyslem*“ (Absicht). Mé jednotlivé záměry a úmysly jsou nesený jedním účelem, jímž je „*blaho*“ (Wohl) jako „*můj zvláštní účel mého partikulárního subjektivního jsoucna*“.¹⁷³ Tak je blaho naplněním individuální existence, která má za účel sebe samu, a to od uspokojení biologických potřeb až po vědomí, že jsem subjektem svého života.

Tak jako v abstraktním právu je i v moralitě nezbytnou podmínkou vztahu vůle k sobě samé intersubjektivita. Jsem jednajícím subjektem tehdy, když jsem jím druhými uznávána – a naopak, můj vztah k sobě jakožto k subjektu vyžaduje i uznání druhých jako jednajících. Co to znamená, se ukazuje na právní i etické otázce přičitatelnosti/příčetnosti, odpovědnosti a viny. Pomocí ní vychází najevo, že subjektivita je spjata s myšlením. Předpoklad, že lidé jsou odpovědní za své činy, v sobě již obsahuje vzájemné uznání. Výjimka je činěna u těch, kdo nejsou schopni užívat svého rozumu: u dětí, mentálně postižených, jednajících v afektu apod.¹⁷⁴ Není-li jim přičítána odpovědnost za jejich činy, nejsou zároveň chápáni jako svobodní – nejsou subjekty jednání. Uznání mě jakožto subjektu současně vyžaduje, aby mi jako mé činy bylo přičítáno jen to, co bylo mnou chtěné, příp. o čem se dá předpokládat, že bych jako rozumný člověk měla vědět.¹⁷⁵

¹⁷³ GPR § 114.

¹⁷⁴ Zajímavým příkladem ze současného trestního práva, který toto ilustruje, je otázka přičitatelnosti trestných činů spáchaných v opilosti. Jednání pod vlivem alkoholu či jiných návykových látek může vést k tomu, že pachatel bude shledán v době spáchaní činu jinak trestného nepřičetným. Na druhou stranu se člověk stává odpovědným za požití těchto látek, pod jejichž vlivem čin, který by byl jinak trestný, spáchal. Srov. § 26 v souvislosti s § 360 zákona č. 40/2009 Sb., trestního zákoníku.

¹⁷⁵ Tím se podle Hegela liší starověký pohled na člověka od novověkého, který teprve si je vědom lidské svobody. Tragika řeckých tragédií spočívá právě v tom, že jejich hrdinům je s neúprosnou důsledností přičítáno i to, o čem vědět nemohli, a zároveň je

Stejný účel, jako má při vztahu vůle k sobě samé v podobě vlastnictví právo, má v moralitě „dobro“ (das Gute). Vzájemné uznání subjektivity vyžaduje, aby všichni jednající byli respektováni ve svém individuálním účelu, totiž blahu. Proto Hegel označuje dobro jako jednotu blaha a práva.¹⁷⁶ Stejně jako vztah k sobě jako vlastníku v sobě implicitně obsahuje uznání a chtění práva, tak v sobě vztah k sobě jako k subjektu vyžaduje uznání a chtění dobra. Výslovným se toto chtění dobra stává ve „svědomí“ (Gewissen), pro něž je dobro povinností. Ve svědomí je však dobro něčím ryze abstraktním. Vztah jednotlivce k němu je pocitem a jistotou – ve svědomí cítím a jsem si jista tím, co je správné a dobré. Pokud je ze svědomí učiněno jediné kritérium určování toho, co je obsahem dobra, dostává se pojem svědomí i pojem dobra do vnitřních rozporů. Tím určujícím je pak pocit a jistota, tedy moje individuální stránka, což je v rozporu s tím, co dobro má být, totiž to, co je obecné, i v rozporu s tím, co má být svědomí, totiž chtění dobra jakožto obecného. Hegel probírá stupně tohoto vnitřního rozporu. Pokud je ještě zachováno zdání, že svědomí chce dobro, ale zároveň se činí jediným kritériem, jedná se o pokrytectví. V posledním stupni je toto zdání opuštěno a jednatel v ironii činí sám sebe na rozdíl od dobra absolutním účelem: „*Nikoli věc je skvělá, nýbrž já jsem skvělý a mistr nad zákonem a věcí, mistr, který si s nimi podle libosti pouze hraje, a v tomto ironickém vědomí, v němž já nechávám zaniknout to nejvyšší, mám požitek jen ze sebe.*“¹⁷⁷ Skrze naprosté popření vši objektivní stránky však svědomí přestává být tím, čím být chtělo, totiž subjektem.

V abstraktním právu byly rozvíjeny zásady soukromého práva, v moralitě se ukazuje, jak jsou v pojmu vůle obsaženy normy morální. Jsou to normy, které zavazují člověka v jeho subjektivitě a vyjadřují

jejich jednání určeno nikoli jimi samými, ale osudem (Hegel uvádí jako příklad Oidipa). Viz GPR § 118A.

¹⁷⁶ GPR § 130.

¹⁷⁷ „*Nicht die Sache ist das Vortreffliche, sondern Ich bin der Vortreffliche und bin der Meister über das Gesetz und die Sache, der damit, als mit seinem Belieben, nur spielt und in diesem ironischen Bewußtsein nur mich genieße.*“ GPR § 140A.

jeho svobodu považovat za povinnost pouze to, co si sám ukládá. Jejich forma je však pro tuto výlučnou vázanost na subjektivitu nedostatečná. Ovšem svědomí, které bere vážně povinnost, je vázáno překročit jednostrannost této formy, a kritériem pro určení obsahu povinnosti učinit nikoli svůj pocit a jistotu, ale myšlení – a to nikoli pouhé abstraktní myšlení, které zůstává prázdné a omezené na sféru subjektivity, ale myšlení, které si dává výraz v existujících a uznávaných normách, tedy ve světě mravnosti. Proto je nutné sféru pouhé subjektivity opustit. Mají-li být normy skutečně obecné, tedy poznatelné všemi a závazné pro všechny, musejí být nejen rozumné, ale i určité a pozitivní. Tím není subjektivita popřena, je však ukázáno její zprostředkování skrze objektivitu. Proto Hegel rozlišuje dvojí typ svědomí: „formální“, jehož formou je jistota a cit a jehož rozporuplnost byla právě popsána, a „mravní“, jehož principem je poznání.¹⁷⁸

3.2.3.3 *Mravnost*

Mravnost je takovou podobou vztahu vůle k sobě samé, v níž se to, co je obsaženo v abstraktním právu a morali, stává skutečností. Právo a dobro jako podoby obecné vůle v ní ztrácejí svoji nedostatečnou formu a vůle se díky tomu stává vůlí skutečnou.

Zde je místo, kde Hegel přechází od pouze abstraktních podob vůle do dějinného světa existujících institucí a norem, v němž lidé žijí, jednají a sledují své zvláštní cíle. V tomto přechodu se odráží základní východisko Hegelovy filosofie, jež má být skrze filosofii zároveň dokázáno, že je rozporné myslet myšlení izolovaně od bytí a bytí izolovaně od myšlení. To platí nejen pro teoretické, ale i pro praktické vztahování se člověka ke světu (a pro ně v první řadě). Mravnost je tedy vůle – rozumná a obecná – existující jako svět.¹⁷⁹ Svobodná vůle, která

¹⁷⁸ GPR § 137.

¹⁷⁹ „Die Sittlichkeit ist die Idee der Freiheit, als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtsein sein Wissen, Wollen und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit sowie dieses an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegenden Zweck

je myšlena odděleně od skutečné vůle a stavěna vůči ní do protikladu a do vztahu pouhého povinování, je pro Hegela v sobě rozpornou myšlenkovou abstrakcí. Zde se stýká Hegelova kritika Kantovy praktické filosofie, jež podle něj zůstává stát na pozici morality, s jeho kritikou Kantovy filosofie teoretické a jejího oddělení myšlení a bytí.¹⁸⁰

V mravnosti jsou kategorie, jež Hegel odvodil z pojmu svobodné vůle jakožto kategorie abstraktního práva a morality, doplněny o stránku existence; ta je nutnou stránkou jejich pojmu. Má tak být ukázána nejen nutnost zahrnout do myšlení pojmu i existenci, ale současně má být umožněno uchopení racionální struktury světa mravnosti. Spojení abstraktních kategorií odvozených z pojmu svobodné vůle s existencí zároveň neznamená, že by tak bylo ukázáno jako nutné a rozumné vše, co v tomto světě existuje. Naopak, tím je v tom, co existuje, umožněno odlišení nutného od nahodilého. Hegel se proto v poznámce § 6 *Encyklopedie* brání nepochopení své věty z předmluvy k *Základům filosofie práva*, kde napsal, že „co je rozumné, to je skutečné; a co je skutečné, je rozumné.“¹⁸¹

Zřetelné je toto spojení na příkladu práva. Jeho základní struktury byly analyzovány v kapitole o abstraktním právu. V kapitole o mravnosti je právo opět tématem, ale tentokrát je ukázáno, jak je zasazeno do života společnosti, jakou musí mít podobu, aby bylo uplatňovatelné a prosaditelné. Probírána je tak forma práva jako zákona vydaného k tomu oprávněnou autoritou, všeobecně známého a oprávněnou autoritou aplikovaného a vynucovaného. K pojmu práva nutně patří jeho pozitivita, pouze přirozené právo bez této formy není s to plnit funkci práva.¹⁸² Z toho však současně nevyplývá, že každý

hat – der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit“ (GPR § 142).

¹⁸⁰ Viz též Enc § 53n.

¹⁸¹ „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“

¹⁸² Kdybychom chtěli použít nějaký příklad, mohli bychom třeba říci, že je rozumné určit, zda se bude jezdit vlevo nebo vpravo, stejně jako to, že musí být někdo, kdo to

pozitivní zákon je rozumný. Stejně tak v případě trestu bylo v abstraktním právu ukázáno, jaká je obecná povaha trestu, avšak stanovení toho, jaký trest má být udělen za jaký čin, nutně spadá do oblasti positivity. Z pojmu vůle lze odvodit, že je rozumné, aby se trestalo. Rovněž z něj lze odvodit, že trest musí být nějak a někým určen, že musí být pozitivní. Jaká má však být konkrétní výše trestní sazby, odvodit nelze – tam je vždy třeba rozhodnutí, které je jednotlivé a svým způsobem nahodilé.

Pozitivita se však neomezuje pouze na oblast práva v užším slova smyslu. Člověk se k sobě samému jako svobodnému vztahuje v praktickém ohledu v konkrétní rodině, konkrétních vztazích občanské společnosti a v konkrétním státě. Jenom skrze existující instituce je vzájemné uznání konkrétní a teprve skrze ně dochází jednotlivec vědomí své svobody. Proto Hegel označuje mravnost, její „*zákony a síly*“, také jako „*substanci*“.¹⁸³ Ve vztahu k těmto institucím se konkretizuje také obsah povinnosti – získává podobu povinností k rodině a jejím členům, k sobě samému v péči o svoji obživu i seberealizaci, k členům občanské společnosti a jejím institucím, ke státu atd. Současně mizí nesplnitelnost povinnosti, která je s ní spojena, je-li pojímána ve své abstrakci a formálnosti – pouze pomocí abstraktního myšlení v moralitě. Vztah člověka k „*mravní substanci*“ pak není pouze vztahem vědomé povinnosti, ale mravnost je pro jednotlivce také bezprostředním způsobem jeho existence a zvykem. Žije v ní a jedná v souladu s jejími „*zákony a silami*“, aniž by to nutně muselo být předmětem jeho reflexe. Proto Hegel mravnost označuje také jako „*druhou přírodu*“.¹⁸⁴

Tím se dostáváme k dalšímu aspektu mravnosti, kterým je vztah obecné a zvláštní vůle. Na abstraktní rovině byla vůle určena také jako

rozhodne – jestli se ale bude jezdit vlevo, nebo vpravo, závisí na nahodilém rozhodnutí.

¹⁸³ GPR § 147.

¹⁸⁴ GPR § 151 (srov. též GPR § 4).

vztah vzájemného zprostředkování vůle obecné a zvláštní. Člověk jako myslící se v praktickém vztahu k jednotlivému vždy vztahuje i k celku. Obecná vůle umožňuje vůli zvláštní a zároveň je skrze vůli zvláštní uskutečňována. V analýze prvního způsobu vztahu vůle k sobě samé, v abstraktním právu, byla ve vlastnickém vztahu k věci nejprve vůle zvláštní v neodlišené jednotě s vůlí obecnou. Vůle obecná začala vystupovat proti vůli zvláštní nejprve ve směně, v níž ale ještě nebyla učiněna vědomým předmětem vůle (tím je konkrétní předmět, který chci směnit), dále ve sporu o vlastnictví určité věci a nakonec ve zločinu a potrestání. Získala v něm podobu samostatného systému právních norem uplatňovaných i proti zvláštní vůli jednotlivce. V moralitě je povaha vůle zvláštní a obecné dále rozvíjena. Zvláštní vůle se určuje jako blaho, v němž si je jednotlivec účelem v celku své jednotlivosti, a obecná vůle jako dobro. Obě jsou však představeny pouze v myšlenkové abstrakci a chybí jim stránka existence a s ní spojená konkrétnost. Jejich vzájemný vztah se může díky této abstrakci zvrátit v naprostou perverzi, kdy ze sebe zvláštní vůle učiní vůli obecnou. V mravnosti jsou zvláštní vůle i vůle obecná doplněny o stránku existence a jejich vzájemný vztah získává konkrétní podobu. Zvláštní vůle člověka není jen to, co má být potlačeno v zájmu realizace abstraktního dobra, ale to, co ke svobodě patří a s čím je nutno počítat. Naopak obecná vůle umožňuje vzájemnou harmonii zvláštních vůlí tehdy, má-li podobu existujících institucí a s nimi spojených norem. S ohledem na různé podoby tohoto vztahu člení Hegel celou kapitolu o mravnosti.

V rodině je zvláštní a obecná vůle v bezprostřední jednotě. V ní její jednotliví členové nerozlišují mezi sebou, rodinou a jejími členy, svými zájmy a cíli a zájmy a cíli rodiny. Obecno, které mezi jednotlivými členy rodiny zprostředkovává, má formu citu, lásky. V občanské společnosti vystupuje zvláštní vůle ve své samostatnosti. Jednotlivec si je v ní sám účelem, svojí prací zajišťuje svoji obživu a uskutečňuje svoje plány

a zájmy. To obecné, co tuto seberealizaci jednotlivce umožňuje, jsou jak ekonomické zákony, tak právní systém a jednotlivé instituce občanské společnosti (korporace). Pro jednotlivce je toto obecné však pouze prostředkem pro uskutečnění jeho individuality. Neznamena to tedy, že by zvláštní vůle stála vůči vůli obecné v protikladu; obecná vůle vůči zvláštní umožňuje (skrze fungování trhu, právního systému, veřejné správy a korporací) a naopak ona sama je jejím prostřednictvím – více či méně samovolně – uskutečňována (sledováním vlastních cílů přispívám k blahu celku apod.). Ve státě se poměr zvláštní a obecné vůle mění. V něm je zřetelné, že obecná vůle musí předcházet vůli zvláštní, aby tato byla možná. Obecná vůle se stává vědomou a chtěnou a ztrácí postavení pouhého prostředku. To se neděje na úkor jednotlivce a jeho zvláštní vůle, nýbrž podle Hegela je to teprve stát, který umožňuje jeho svobodnou existenci. Formou vztahu k obecné vůli se liší rodina od státu. V rodině se obecná vůle uskutečňuje skrze cit, ve státě skrze myšlení.

Stát není poslední konkrétní podobou obecné vůle v *Základech filosofie práva*. Tou jsou dějiny. I tato stránka existence podle Hegela k pojmu svobodné vůle nutně patří. Dějiny nejsou slepým osudem ani sledem nahodilých událostí, nýbrž mají svoji vnitřní logiku, která jim dává jednotu, a tak z nich teprve činí dějiny v pravém slova smyslu. Dějiny jsou procesem osvobození.¹⁸⁵ Svobodná vůle si v nich uvědomuje sebe samu a činí se sama sobě předmětem. Světové dějiny jsou tak poslední konkretizací zprvu pouze abstraktně určeného pojmu vůle, jež si je sama obsahem, předmětem a účelem. Jedině skrze dějiny a v dějinách svobodná vůle získává skutečnost. Člověk je sice „o sobě“ svobodný, zároveň se však svobodným musí „pro sebe“ teprve stát – musí se oprostit od pouhého přírodního stavu, a to jak v individuálním životě, kde se tak děje prostřednictvím výchovy a vzdělání, tak skrze vývoj celé lidské civilizace. V dějinách jde o svobodu člověka jako

¹⁸⁵ VPG, str. 32.

takového a člověk jako takový je jejich subjektem; proto je nutné mluvit o světových dějinách. Také tato forma obecné vůle je zprostředkována skrze vůli zvláštní, vůli „států, národů a individuů“ (státy jsou pro Hegela v dějinách na úrovni jednotlivců vystupujících vůči sobě navzájem ve své zvláštnosti).¹⁸⁶ Z některých Hegelových vyjádření by se mohlo zdát, že dějiny jsou silou, která se sice uskutečňuje skrze činy jednotlivců či států, ale bez jejich vědomí a pouze jakoby za jejich zády.¹⁸⁷ Tak by lidé ztráceli v dějinách svoji subjektivitu a stávali se pouhými objekty slepých sil.¹⁸⁸ Jak bylo řečeno výše, ne všechny podoby mravnosti vyžadují, aby obecná vůle byla přímým účelem lidského jednání – vždy je však obecná stránka v tomto jednání přítomna. Jednotlivce tak nelze označit za pouhé „oběti“ dějin – dějiny jsou možné jenom proto, že jednotlivci (příp. státy, národy apod.) jednají, sledují své zvláštní cíle a v tomto svém jednání se k sobě vztahují jakožto k subjektům svých činů. Nicméně, je-li svoboda účelem dějin, pak se nemůže stát skutečnou bez vědomí jednotlivců. Člověk je svobodným tehdy, když o sobě ví jako o svobodném a chce svoji svobodu. Díky tomuto vědomí také vystupuje jako svobodný a přiměřeně této svobodě mění politické poměry. Je to tedy skutečně člověk, který je subjektem dějin, protože právě v nich uchopuje svoji subjektivitu.

3.3 Stát jako konkrétní podoba svobodné vůle

Nutnost státu – tedy zároveň ospravedlnění jeho existence a jeho nároku na jednotlivce – je podle Hegela zahrnuta v pojmu svobodné vůle. Jen ve státě může být vůle skutečně svobodná. To pochopitelně

¹⁸⁶ GPR § 344.

¹⁸⁷ Tak např. GPR § 344: „Die Staaten, Völker und Individuen in diesem Geschäfte des Weltgeistes stehen in ihrem besondern bestimmten Prinzipte auf, das an ihrer Verfassung und der ganzen Breite ihres Zustandes seine Auslegung und Wirklichkeit hat, deren si sich bewußt und in deren Interesse vertieft, sie zugleich bewußtlose Werkzeuge und Glieder jenes innern Geschäfts sind, worin diese Gestalten vergehen, der Geist an und für sich aber sich den Übergang in seine nächste höhere Stufe vorbereitet und erarbeitet.“

¹⁸⁸ Takto např. Herbert Schnädelbach Hegelovi vyčítá, že jeho dějiny jsou pouze sekularizovanou podobou křesťanské myšlenky prozřetelnosti. Schnädelbach, 2000, str. 351.

neznamená, že je svobodná v jakémkoli státě; přesto je spojení vůle a státu podstatné – a to ve dvojitým významu. Předně nemůže být svoboda uskutečněna jinde než ve svobodném státě. Pouze vnitřní svoboda, která odhlíží od panujících poměrů, není svobodou v plném slova smyslu. Dále existence státu spočívá vždy na vůli, ať už konkrétní stát vznikl jakkoli a ať už má jakoukoli podobu.

Nutnost existence státu i základní struktury jeho organizace odvozuje Hegel z pojmu vůle. Jaký je však poměr státu popsaného v *Základech filosofie práva* k jednotlivým státům? V předmluvě Hegel tvrdí, že se nepokouší o nalezení ideálního státu, skrze který by podroboval stávající státy kritice.¹⁸⁹ Svobodná vůle, jak bylo řečeno výše, není něčím, co má být pouze teprve uskutečněno, neboť pak by podle Hegela byl její pojem vnitřně rozporný, ale člověk je vždy již také svobodný a myslící. Proto jsou stávající státy produktem jeho myšlení a vůle. Ukázat na tuto racionální stránku existujících států je úkolem filosofie – to je možné proto, že filosofie má vytvořen pojem státu. Díky tomu je také možné oddělit to, co je ve státě podstatné a nutné, od toho, co je jen dílem náhody a iracionality.

Spojení státu a vůle je charakteristické pro novověkou politickou filosofii. Svým předchůdcům však Hegel vyčítá, že se dostatečně nevěnovali otázce, co vůle je. Nedostatečné pochopení povahy vůle, zabsolutnění pouze některých jejích aspektů, má za následek mylné politické koncepce a z nich vycházející politické činy. Proto Hegelovo učení o státu nestojí osamoceně, ale je třeba je zasadit do širokého kontextu jeho analýzy vůle. Hlavním předmětem Hegelovy kritiky je takové pojetí státu, které nazývá „vnějším“ státem (der äußere Staat) nebo také státem „nouzovým a založeným na rozvažování“ (Not- und

¹⁸⁹ K problematickému obsahu předmluvy viz ILTING, Karl-Heinz. Einleitung: Die „Rechtsphilosophie“ von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831*. Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, Erster Band. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann.Holzboog, 1973, str. 23–126.

Verstandes-Staat).¹⁹⁰ Důvodem existence takového státu je ochrana života a vlastnictví, tedy individuálních zájmů jednotlivce.

3.3.1 Negativní vymezení státu: kritika „vnějšího“ státu

V čem spočívá „vnějškovost“ vnějšího státu? Vnější se stává stát tehdy, když je chápán jako něco vnějšího vůči mé vůli. Je jejím omezením, nikoli vnitřní podmínkou jejího uskutečnění, součástí jejího pojmu. Takové pojetí státu vychází z pochopení vůle jakožto libovůle. Předmětem vůle je jednotlivost a zvláštnost – to, co je obecné, slouží pouze jako prostředek k dosažení tohoto cíle. Důsledně vzato by musel být vztah státu a jednotlivce vždy potenciálně nepřátelský: stát jednotlivce omezuje v jeho svobodě a jednatel stát ohrožuje.

Takový stát Hegel označuje nejen jako vnější, ale i jako „nouzový“. Toto označení lze snad pochopit tak, že nutnost státu není nutností vnitřní, ale nutností vynucenou vnějšími okolnostmi. Třetí přívlastek, jehož se tomuto pojetí státu dostává, je „stát založený na rozvažování“. Rozvažování je takový způsob myšlení, který dochází ke konstatování protikladnosti jednotlivých kategorií, nikoli však k nahlédnutí jejich vzájemného zprostředkování. Proto podle Hegela končí v antinomiích. V případě státu proti sobě rozvažování staví obecnou vůli a zvláštní vůli jednotlivce, ale není si vědomo toho, že obecná vůle není myslitelná bez vůle zvláštní a naopak.

Východiskem pro takto chápaný stát je jednatel usilující o svoji sebezáchovu – o celek svojí individuální existence, o blaho. Jak je zřejmé z rozboru pojmu vůle v kapitole o morali, je blaho jednatelů nutným momentem pojmu vůle. To, co bylo v morali určeno pouze abstraktně, dostává v kapitole o mravnosti svoji konkrétní podobu v „občanské společnosti“ (bürgerliche Gesellschaft). Vznik a existence občanské společnosti je tak pro Hegela nutnou součástí rozvoje svobody v dějinách. Svoboda, jež není současně svobodou jednotlivce uplatňovat svoji individualitu, není svobodou a společnost, v níž nejsou

¹⁹⁰ GPR § 183.

vytvořeny podmínky pro takové uplatňování, není společností svobodnou. Učinit však z jednoho momentu pojmu svobody jeho celý obsah je mylné a vede k vnitřním rozporům.

3.3.1.1 *Dva principy občanské společnosti*

Jednotlivec, který je sám sobě účelem ve svém úsilí o sebezáchovu, ve snaze o uspokojení svých potřeb a představ o štěstí, je jedním principem občanské společnosti. Ale i tento jednotlivec žije ve vztazích k druhým a tyto vztahy vytvářejí síť zákonitostí i společných institucí, které úsilí člověka o rozvoj jeho partikularity a individuální existence jak omezují, tak podmiňují. Tato „*forma obecnosti*“, která zprostředkovává vzájemné vztahy členů občanské společnosti, je jejím druhým principem.¹⁹¹ Na úrovni občanské společnosti však tato obecnost není ničím samostatným. Jednotlivec nahlíží nutnost zákonitostí a institucí, které představují tento druhý princip, a přizpůsobuje jim své jednání, ale chápe je pouze jako prostředek k dosažení cíle, jímž si je on sám. Proto Hegel také nazývá v *Encyklopedii* občanskou společnost „*systémem atomistiky*“ (das System der Atomistik).¹⁹²

Vztahy mezi členy občanské společnosti jsou zprostředkovány na třech rovinách: prostřednictvím systému potřeb jakožto vztahu producentů a konzumentů řízeného ekonomickými zákony, prostřednictvím systému pozitivního práva jakožto vztahu vlastníků a subjektů práva vůbec a nakonec prostřednictvím veřejné správy a korporací. Na všech těchto rovinách se ukazuje, jak dále uvidíme,

¹⁹¹ „Die konkrete Person, welche sich als besondere Zweck ist, als ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Naturnotwendigkeit und Willkür, ist das eine Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft, - aber die besondere Person als wesentlich in Beziehung auf andere solche Besonderheit, so daß jede durch die andere und zugleich schlechthin nur als durch die Form der Allgemeinheit, das andere Prinzip, vermittelt sich geltend macht und befriedigt“ (GPR § 182).

¹⁹² Enc § 523. Srov. také Enc § 98A: „Noch wichtiger als im Physischen ist in neuern Zeiten die atomistische Ansicht im Politischen geworden. Nach derselben ist der Wille der Einzelnen als solcher das Prinzip des Staates, das Atrahierende ist die Partikularität der Bedürfnisse, Neigungen und das Allgemeine, der Staat selbst, ist das äußerliche Verhältnis des Vertrags.“

společenská povaha člověka jako nutná stránka jeho existence. Cílem kapitoly o občanské společnosti v *Základech filosofie práva* je ukázat tuto zprvu přehlíženou vzájemnou podmíněnost jednotlivce a společnosti. Tím má být čtenář doveden k náhledu, že stát jako nejvyšší podoba prostředkující obecnosti, v níž se společnost sama organizuje, není něco jednotlivci „vnějšho“, co jej v jeho svobodě omezuje, ale je naopak nutnou podmínkou uskutečnění této svobody, a tím i jeho lidství.

Vzájemnou podmíněnost zprvu izolovaně chápaného jednotlivce a společnosti ukazuje Hegel nejprve analýzou tzv. „systému potřeb“ (System der Bedürfnisse).¹⁹³ K udržení tělesné existence je člověk odkázán na uspokojování svých potřeb: potřebuje jíst a pít, chránit se před nepřízní počasí, zvířaty atp. Tělesné potřeby má člověk společně se zvířaty, přesto však na rozdíl od zvířat člověk své potřeby i způsob jejich uspokojení zásadně proměňuje. Zvíře je zcela vedeno svými pudy, je podřízeno přírodním zákonitostem. Svoboda člověka jako duchovní bytosti se ve vztahu k jeho tělesným potřebám projevuje v tom, že je schopen získat odstup od své přírodní podmíněnosti. Tak je schopen nejen nacházet různé způsoby, jak své potřeby uspokojit, ale zároveň své potřeby rozmnožuje, člení, zespolečenšťuje a zduchovňuje – a to potenciálně do nekonečna. Nepotřebuje tak například pouze jíst, ale chce strávit příjemný večer ve francouzské restauraci o jídle s pěti chody, vybraných vínech a živé klavírní hudbě, náležitě ustrojen v oděvu vhodném pro tuto příležitost. Způsob, kterým člověk získává prostředky pro své stále se rozrůstající a zjemňované potřeby, je práce. Tak jako se partikularizují potřeby a prostředky pro jejich uspokojení, specializuje se i práce. Tím se stupňuje také vzájemná závislost členů občanské společnosti, kteří jsou vůči sobě navzájem zároveň producenty i konzumenty, a roste i bohatství společnosti (které však není rovnoměrně rozděleno). Skrze práci a spotřebu se člověk vztahuje k druhým a v těchto vztazích získává svoji důstojnost, své uznání

¹⁹³ GPR § 189n.

druhými. Vztahy členů občanské společnosti jakožto výrobců a spotřebitelů jsou určovány ekonomickými zákony, které jsou obdobou zákonů přírodních. Tato první rovina vzájemné závislosti jednotlivce a společnosti, na níž je rozvoj partikularity jednotlivce zprostředkován prostřednictvím obecně zespolečenštěné spotřeby i práce a s nimi spojeného vzrůstajícího národního bohatství, vzniká takřkajíc samovolně, jako výsledek vzájemného vztahu zvláštních vůlí. Hegel od právě vznikající ekonomické vědy přejímá tezi o neviditelné ruce trhu, podle níž se „subjektivní sobeckost mění v příspěvek k uspokojení potřeb všech ostatních.“¹⁹⁴

Aby mohl tento systém ekonomických vztahů fungovat, musí být zasazen do odpovídajícího právního rámce. „Právní systém“ (Rechtspflege)¹⁹⁵ je tak další projev sebeorganizace občanské společnosti. V kapitole o občanské společnosti Hegel doplňuje principy soukromého práva, které byly tématem v kapitole o abstraktním právu, o stránku pozitivitu. Zabývá se otázkou, jakou musí mít právo podobu, aby mohlo plnit svoji funkci. Pozitivitu právo získává jako všeobecně známý zákon, který je uplatňován veřejnými soudy.

Systém potřeb jako vzájemná provázanost producentů a konzumentů vyrůstá z usilování jednotlivce o zajištění své individuální existence. Dosažení tohoto cíle však v jednotlivém případě závisí na mnoha nahodilých okolnostech (schopnostech jednotlivce, přírodních podmínkách, zdraví, společenském zařazení atp.). Právo, jehož principem je jednatel ve své abstraktnosti, jakožto subjekt práva, odhlíží od individuálních potřeb a zájmů. Tím dochází k paradoxu, kdy mechanismy, které vyrůstají z úsilí jednotlivců o sebezáchovu a seberealizaci, někdy konkrétního jednotlivce ničí (právo nemá za cíl blaho jednotlivce, nýbrž pouze spravedlnost; respektování vlastnického práva jednoho tak může vést k ožebračení

¹⁹⁴ GPR § 199.

¹⁹⁵ GPR § 209n.

druhého atp.).¹⁹⁶ Poslední rovinou sebeorganizace občanské společnosti je proto vznik takových institucí, jejichž úkolem je vytváření dostatečných opatření vůči takovým nahodilostem. Tyto instituce mají za cíl „obstarávání zvláštního zájmu jako něčeho společného“.¹⁹⁷ Hegel je označuje jako „policii“ (Polizei), což je dobový název pro veřejnou správu vůbec (odvozeno od slova „polis“), a „korporace“ (Korporationen).¹⁹⁸ Mezi úkoly veřejné správy patří péče o veřejný pořádek, veřejné podniky, zdraví, školství, infrastrukturu atp. Má vykonávat i přiměřený dohled nad trhem a jeho regulaci, aniž by zároveň byla zničena svoboda podnikání.¹⁹⁹ Přísluší jí také péče o chudé, nemohoucí nebo marnotratné členy občanské společnosti. Korporace by měly být další institucí, která vyvažuje nahodilosti, jimž

¹⁹⁶ Občanská společnost se ve své podřízenosti ekonomickým zákonitostem dostává do obtíží, které popírají východisko, z něž sama vyrůstá. Rozvoj občanské společnosti vede k růstu obyvatelstva a hromadění bohatství na jedné straně a v důsledku mechanizace a specializace práce k bídě těch, kdo jsou na této práci závislí, na straně druhé. Bohatství, které narůstá v občanské společnosti, tak není rozděleno rovnoměrně. To vede k začarovanému kruhu, neboť ti, kdo jsou zbídačeni, ztrácejí „pocit práva, právnosti a cti existovat prostřednictvím vlastní činnosti a práce“ (GPR § 243). Tak dochází „k vytvoření chátary, které zase s sebou přináší větší snadnost koncentrovat neúměrné bohatství do několika málo rukou“ (GPR § 244). Pojem „chátra“ (Pöbel) neslouží k označení pouze chudých, ale těch chudých, kteří ztratili svoji důstojnost i svobodu, neboť nejsou schopni zajistit svoji existenci prací. Občanská společnost v jejich případě neplní svoji funkci, jíž je zajištění prostoru pro seberealizaci člověka. Pomoc chudým není snadná, neboť pouze utvrzuje příjemce pomoci ve ztrátě vědomí vlastní důstojnosti, kterou mu za jiných okolností přináší to, že si na své živobytí vydělává sám. Zvyšování množství produkce, které by těmto lidem zajistilo práci, pak vede k navyšování množství produktů, pro něž se nedostává konzumentů. „Ukazuje se, že při přemíře bohatství občanská společnost není dost bohatá, tj. nemá dostatečné vlastní jmění, aby zabránila přílišné chudobě a vzniku chátary“ (GPR § 245). Řešení tohoto začarovaného kruhu vidí Hegel jednak v kolonizaci – tedy ve vzniku nových odbytišť pro přemíru výrobků produkovaných bohatou občanskou společností, a dále v existenci korporací, které svým členům poskytují vědomí důstojnosti nejen skrze jejich práci a spotřebu, ale také skrze příslušnost k většímu celku („člen korporace má tak ve svém stavu svou čest,“ GPR § 253).

¹⁹⁷ GPR § 188.

¹⁹⁸ GPR § 230n.

¹⁹⁹ „Die verschiedenen Interessen der Produzenten und Konsumenten können in Kollision miteinander kommen, und wenn sich zwar das richtige Verhältnis im Ganzen von selbst herstellt, so bedarf die Ausgleichung auf einer über beiden stehenden, mit Bewußtsein vorgenommenen Regulierung“ (GPR § 236).

je vystavena existence jednotlivce v občanské společnosti. Ačkoli i jejich úkolem je péče o blaho jednotlivce, stávají se zároveň institucí, v níž člověk vedle svého zvláštního zájmu vědomě sleduje i zájem obecný. Tak tyto instituce působí na jednotlivce „zmravňujícím“ způsobem. V nich se již na rovině občanské společnosti ukazuje, že život člověka se nevyčerpává pouze v uspokojování jeho ekonomických zájmů. Korporace by podle Hegelových představ měly tvořit mezičlánek mezi rodinou a státem, měly by mít velkou míru samosprávy a měla by se do nich rozčlenit atomizovaná třída řemeslníků, průmyslníků a obchodníků.²⁰⁰

3.3.1.2 *Nedostatečnost vnějšího státu*

Tři formy obecnosti rozvíjené v občanské společnosti nevyčerpávají pojem státu – proto občanská společnost nemůže být se státem zaměňována. Vůle, jež usiluje pouze o své individuální blaho a jíž je stát pouhým prostředkem k tomuto cíli, je libovůlí se vši její vnitřní rozporností, která byla popsána výše. Tato vnitřní rozpornost získává ve vztahu ke státu podobu protikladu obecné vůle a vůle zvláštní. V abstraktním vymezení pojmu vůle stálo v pojetí vůle jako libovůle proti sobě pochopení vůle pouze jako schopnosti abstrakce od všech určitých obsahů na jedné straně a pochopení vůle jako jednostranně determinované svým obsahem na straně druhé. Toto rozdělení je možno použít jako klíč pro výklad dvou postojů v pojetí státu, jež Hegel kritizuje. První stojí na straně svobody, ale jeho pojem svobody je nedostatečný, druhý postoj svobodu popírá. Prvním kritizovaným je Jean Jacques Rousseau, pro Hegela hlavní představitel smluvní teorie státu, a druhým představitel historické školy právní a teoretik restaurace, Karl Ludwig von Haller.²⁰¹

²⁰⁰ Vedle této třídy/stavu předpokládá Hegel ještě stav rolnický, v němž nedochází k takové izolaci individua, neboť zde stále hraje podstatnou roli rodina, a stav státních zaměstnanců, kteří pracují pro obecný zájem. Oba tyto stavy korporace nepotřebují.

²⁰¹ GPR § 258A.

Hallerovi Hegel vyčítá, že podstatou státu činí „nahodilost bídy, potřeby ochrany, síly, bohatství atd.“²⁰² Existence státu vyplývá z přírodního zákona, že silnější vládne slabším. Svoboda člověka se ovšem projevuje právě v tom, že člověk překračuje determinismus přírodních zákonů, pozvedá se nad lpění na pouhém přežití, které vede k tomu, že slabší se ve strachu o svůj vlastní život podřizují silnějším. Stát založený na vládě mocných je státem otroků, kterým je vnučována cizí vůle, nikoli státem svobodných občanů, kteří v něm rozpoznávají svoji vlastní vůli. V tom je také úskalí takového absolutistického státu; ten nemá vůči občanům, kteří jsou si vědomi své svobody, šanci se udržet.

U Jeana Jacquese Rousseaua Hegel oceňuje, že východiskem státu učinil nikoli vnější násilí, ale vůli občanů.²⁰³ Problém Rousseauovy koncepce však spočívá v tom, že si tuto vůli podle Hegela nedovede představit jinak než jako libovůli.²⁰⁴ Obecná vůle, kterou stát ztělesňuje, je pak pojímána jako pouhá negace zvláštních vůlí jednotlivců a zároveň – což je druhá stránka téhož – jako nahodilý průmět těchto libovůlí. Principem takové obecné vůle je její abstraktnost, může být naplněna čímkoli.²⁰⁵ Takto pojatá obecná vůle je opět vůlí zvláštní a stojí vůči jednotlivci v protikladu – není skutečně vůlí obecnou. Politické důsledky takto pojaté obecné vůle vidí Hegel ve svévoli teroru Francouzské revoluce.²⁰⁶ (Již ovšem – můžeme dodat – zkušenosti

²⁰² GPR § 258A.

²⁰³ Tamtéž.

²⁰⁴ Nakolik je Hegelova kritika Rousseaua tomuto autorovi přiměřená, ponechávám stranou.

²⁰⁵ Jedná se o protiklad analogický tomu, s nímž se setkáváme v *Základech filosofie práva* na konci kapitoly o moralitě, viz odd. 3.2.3.2.

²⁰⁶ Rozboru mechanismů, které ve Francouzské revoluci vedly k teroru, se Hegel věnuje již ve *Fenomenologii ducha*. Samotnou Francouzskou revoluci však Hegel nechápe pouze negativně, nýbrž přičítá jí zásadní význam pro politické uskutečnění svobody. Joachim Ritter označuje ve svém známém článku celou Hegelovu filosofii za myšlenkové vyrovnávání se s událostí Francouzské revoluce. Podle Rittera se Hegel pokouší o to, v čem v provádění revolučního požadavku po uskutečnění svobody selhaly revoluční politické teorie – o nalezení takového právního řádu, „který je

lidstva s abstraktní vůlí lidu, vůlí strany či vůlí vůdce vydávajících se za vůli obecnou neskončily.)

3.3.2 Pozitivní vymezení pojmu státu: stát jako jednota obecné a zvláštní vůle

Principem občanské společnosti je sledování ekonomických zájmů; principem sféry politiky, státu, je myšlení a obecnost. V abstraktním vymezení pojmu svobodné vůle bylo ukázáno, že podle Hegela nelze myslet vůli jinak než jako vůli, která má za předmět sebe sama, svoji svobodu. Vůle je myšlením, které chce a uskutečňuje sebe samo, a tak je samo sobě účelem. Proto také konkrétní podoba vůle, stát, nemá svůj účel jinde než v sobě samém. Jen díky tomu, že je stát myšlen jako samoúčel, v něm má jednotlivec svoji svobodu. Nicméně tak jako svoboda není pouhou abstraktní představou, ale k jejímu pojmu patří všechna určení, která byla doposud v *Základech filosofie práva* rozvíjena (je svobodou vlastníka, jednajícího atp.), tak k pojmu státu patří i předchozí podoby mravnosti, totiž rodina a instituce občanské společnosti.

Skutečně obecný stát proto jeho občané nemohou chápat v protikladu vůči svým zájmům, ale jako podmínku jejich uskutečnění. Teprve je-li to, co je obecné, učiněno východiskem, je definitivně opuštěn přirozený stav vzájemného nepřátelství a konkurence, v němž sice jednotlivec sleduje pouze své vlastní zájmy, ale v němž zároveň není možné skutečné rozvinutí jeho individuality. To, co je obecné, musí jednotlivým vůlím předcházet, jinak jednota a z ní vycházející harmonie zvláštních zájmů není možná. Obecná vůle tak není postavena do protikladu vůči vůli zvláštní, neboť pak by nebyla vůlí skutečně obecnou. Stát, v jehož existenci nevidí občané zároveň záruku pro svoji seberealizaci, není státem svobodným.

přiměřený svobodě bytí-sebou a bude jí právo a jednotlivci umožní, aby byl sám sebou a došel svého lidského určení“ (Ritter. 1956/ 1977, str. 199).

Stát proto Hegel označuje jako „substanciální vůle“ (der substantielle Wille), v níž mají jednotlivé vůle svůj základ a účel.²⁰⁷ Vztah jednotlivce ke státu tak v sobě nese dvojí určení: je jak sebezpopřením, tak sebezpotvrzením. Sebezpopřením je v tom smyslu, že se jednatelce vzdává absolutního nároku zvláštní stránky své vůle ve prospěch toho, co je v jeho vůli rozumné a obecné. Konkrétní podobou tohoto obecného a rozumného je stát. Současně je však toto sebezpopření i sebezpotvrzením. Jednatelce ve vztahu ke státu ví, že skrze sledování obecného cíle, skrze podřízení se obecné vůli státu, nadřazeného vši libovůli, je umožněno i uspokojení jeho zvláštních účelů. Je mu jasné, že jen pokud stát zajišťuje právní rámec a vnitřní mír, tedy podmínky harmonického soužití jednotlivců sledujících své vlastní zájmy, může se rozvíjet občanská společnost a v ní i on sám. Stát chrání vlastnictví, umožňuje existenci korporací a jiných sdružení, podporuje rodinu, střeží veřejný pořádek atd. Úkoly státu se neliší od těch, které mu přiznávají i smluvní teorie státu – aby však tyto úkoly vůbec mohl plnit, musí být myšlen jinak, než jak je myšlen v těchto teoriích. Obecné musí předcházet jednotlivému.

Nutnost pojímat stát jako předcházející individuálním zájmům jednotlivých občanů se ukazuje na nutnosti vojenské obrany státu. Stát, za nějž jeho občané nejsou ochotni položit život, nemá šanci na trvalou existenci. Je-li však ohrožen stát, je ohrožena i svoboda jeho občanů. Proto je jejich povinností právě v zájmu zachování této svobody nasadit při obraně státu svůj vlastní život: „povinnost skrze nebezpečí a obětování svého vlastnictví a života, taktéž svého mínění²⁰⁸ a všeho toho, co je samo sebou pojato do rozsahu života, zachovat tuto substanciální individualitu, nezávislost a suverenitu státu.“²⁰⁹ Slova o povinnosti vzdát se vlastního mínění,

²⁰⁷ GPR § 257.

²⁰⁸ Pojem „mínění“ (Meinung) chápe Hegel jako protikladný vůči tomu, co je rozumné.

²⁰⁹ GPR § 324.

Mám za to, že ani tato slova není nutné vykládat k Hegelově tíži. Poslušnost vůči státu není poslušností slepou, ale poslušností rozumějící. Člověk se tak ani v případě války nezbavuje odpovědnosti za své činy – nepřestává být svobodným. Vedle toho

vlastnictví i života mohou znít současnému čtenáři po zkušenosti s ničivou mocí válek ve 20. století i s válečnou rétorikou a praxí totalitních režimů podezřele, avšak je třeba si uvědomit, že jinak není jednota a nezávislost státu myslitelná. Stát může chránit individuální život, vlastnictví či prostor pro svobodnou výměnu názorů pouze tehdy, když jsou jeho občané zároveň ochotni se toho všeho v případě ohrožení státu vzdát. Svobodný může být pouze ten, kdo je schopen překročit svoji přírodně podmíněnou existenci, zaměřením na svoji pouhou individuální sebezáchovu – to Hegel ukazuje dostatečně již ve své známé pasáži o boji na život a na smrt v kapitole o sebevědomí ve *Fenomenologii ducha*.²¹⁰

Vztah obecné vůle a vůle zvláštní se odráží ve vztahu státu a občanské společnosti. Teprve v moderním státu je umožněn růst občanské společnosti, v níž jednotlivec rozvíjí individuální stránku své svobody. Tato stránka k pojmu svobody nutně patří. Stát, který by ji potlačoval, není možné považovat ani za stát svobodný, ani obecný. „Zvláštní zájem vsutku nemá být přehlížen, nýbrž má být uveden v soulad s tím, co je obecné, čímž je zachováván on sám i to, co je obecné.“²¹¹ Ve schopnosti poskytnout dostatečný prostor jednotlivci, aniž by to zároveň znamenalo ohrožení jednoty, spočívá podle Hegela síla moderního státu, a to na rozdíl od státu antického, v němž subjektivní svoboda jednotlivce roli nehrála.²¹²

Člověk proto ve vztahu ke státu vystupuje ve dvojí roli, jako poddaný i jako občan, jako ten, kdo je vázán povinnostmi i nadán právy:

armáda, již je ochrana státu svěřena, ani v dnešní společnosti není – a dost dobře ani nemůže být – vystavěna na demokratickém principu.

²¹⁰ PhG str. 127nn.

²¹¹ Tamtéž.

²¹² „Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum selbständigen Extreme der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die substantielle Einheit zurückzuführen und so in ihm selbst diese zu erhalten“ (GPR § 260).

„Individuum, podle svých povinností poddaný, nachází jakožto občan v jejich plnění ochranu své osoby a svého vlastnictví, zohlednění svého zvláštního blaha a spokojení 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.“²¹³

Jednota práva a povinnosti vyplynula již z rozboru abstraktní povahy vůle; ve vztahu jednotlivce a státu dostává svoji konkrétní podobu. Práva a povinnosti se vzájemně podmiňují, jakkoli nemusí být obsahem stejné. Tak má ve vnitřně strukturovaném společenství státu jiná práva a povinnosti vláda (např. právo vybírat daně a požadovat vojenskou službu či povinnost prosazovat právo a chránit život a vlastnictví občanů) a jiná práva a povinnosti občan (právo požadovat právní a jinou ochranu, právo na veřejné služby, povinnost podřizovat se zákonům a soudním rozhodnutím atp.); tato práva a povinnosti si však vzájemně odpovídají.

3.3.2.1 Stát jako jednota zprostředkovaná myšlením

Aby stát mohl být zárukou svobody a harmonického soužití jednotlivců, je třeba jej myslet jako to, co jednotlivcům předchází. Na druhou stranu stát neexistuje jinak než prostřednictvím svých občanů – skutečným se stává skrze jejich jednání, vědění a chtění. Proto je nutné stát chápat jak jako „bytnost“ (Wesen), tak jako „účel“ (Zweck) i jako „produkt“ (Produkt) činnosti jednotlivce.²¹⁴ Hegel tak stát nazývá v narážce na Aristotela „absolutním nehybným samoúčelem“ (absoluter unbewegter Selbstzweck).²¹⁵ Vztah jednotlivců a státu je vztahem vzájemného zprostředkování.

²¹³ Tamtéž.

²¹⁴ GPR § 257.

²¹⁵ GPR § 258. Srovnej také GPR § 142, v němž Hegel podává abstraktnější výměr mravnosti (do níž spadá i vztah jednotlivce ke státu): „Die Sittlichkeit ist die Idee der Freiheit, als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtsein sein Wissen, Wollen und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit, so wie dieses an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegenden Zweck hat, - der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit.“

Vztah jednotlivce ke státu, skrze nějž je stát skutečným, se odehrává na dvojí úrovni, bezprostřední a reflektované. Stát tak existuje jak jako „*mrav*“ (Sitte), tak „*v sebevědomí jednotlivce, v jeho věděni a činnosti*“.²¹⁶

Mrav je bezprostřední jednotou státu a jednotlivce. Společné mravy, které určují život společnosti i jejích jednotlivých členů, nejsou výsledkem reflexe nebo vědomého rozhodnutí. Jsou tu takřkajíc odjakživa, nemají původce, jednatel do nich vrůstá a je jimi formován, aniž by je sám volil. Dávají společnosti jednotu, nařizují, co se má a co se nemá dělat, aniž by bylo pro toto jednání nutné uvádět důvody – každý „*cítí*“, že je to tak správně. V nich je jednatel bezprostředně jedno s celkem, nevyčleňuje se z něj: dělá, co „*se*“ dělá a dělat má. Mrav je člověku přirozeností. Ve vztahu ke státu má mrav podobu „*důvěry*“ (Zutrauen). Tuto důvěru charakterizuje Hegel jako „*vědomí, že můj substanciální a zvláštní zájem je zachován a obsažen v zájmu a účelu druhého (zde státu) jakožto ve vztahu ke mně jako jednotlivci, - čímž právě tento druhý bezprostředně není pro mne druhým a já jsem v tomto vědomí svobodný*“.²¹⁷ Stát je v ní brán jako něco samozřejmého a postoj jednotlivce k němu se vyjadřuje tím, že ve svém jednání předpokládá jeho existenci: očekává, že v noci bude v ulicích bezpečno, využívá jeho soudního systému, vzdělávacích institucí atd.²¹⁸ Tento postoj nazývá Hegel „*patriotismem*“, který není v první řadě „*naladěností k mimořádným*

²¹⁶ „*Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee - der sittliche Geist, als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt. An der Sitte hat er seine unmittelbare und an dem Selbstbewußtsein des Einzelnen, dem Wissen und Tätigkeit desselben, seine vermittelte Existenz, so wie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Tätigkeit, seine substantielle Freiheit hat*“ (GPR § 257).

²¹⁷ GPR § 268.

²¹⁸ „*Das Zutrauen haben die Menschen, daß der Staat bestehen müsse und in ihm nur das besondere Interesse könne zustande kommen, aber die Gewohnheit macht das unsichtbar, worauf unsere ganze Existenz beruht. Geht jemand zur Nachtzeit sicher auf der Straße, so fällt es ihm nicht ein, daß dieses anders sein könne, denn diese Gewohnheit der Sicherheit ist zur andern Natur geworden, und man denkt nicht gerade nach, wie dies erst die Wirkung besonderer Institutionen sei. Durch die Gewalt, meint die Vorstellung oft, hänge der Staat zusammen; aber das Haltende ist allein das Grundgefühl der Ordnung, das alle haben*“ (GPR § 268Z).

*obětí a jednáním“ a už vůbec ne iracionálním ztotožňováním se s národem, nýbrž „smýšlením, které je zvyklé vidět v obvyklém stavu a životních poměrech obec jako substanciální základ a účel,“ z nějž teprve jakákoli ochota k mimořádným obětím vyrůstá.*²¹⁹ Tato základní důvěra ve stát a jeho instituce je pro existenci státu bezpodmínečně nutná, neboť určuje každodenní jednání jeho občanů.

Snaží-li se Hegel ukázat, že stát ve své každodenní praxi předpokládáme jako něco samozřejmého, pak to souvisí s jeho pojetím vůle, podle nějž naše praktické vztahování se k sobě i ke světu v sobě již vždy obsahuje obecnou stránku. Současně jde však o to tuto obecnou stránku učinit vědomou. Principem státu není cit, tedy bezprostřední jednota, ale jednota zprostředkovaná myšlením. Proto má vztah jednotlivce a státu podobu zákonem daných práv a povinností. Tím se liší od rodiny, jejímž principem je právě bezprostřednost. Proto rodina, jejíž členové se k sobě vztahují pouze v kategoriích vzájemných práv a povinností, přestává být rodinou. Naproti tomu paternalisticky chápaný stát nebo stát založený na kmenové sounáležitosti není státem v moderním slova smyslu.

Pomocí odlišení bezprostřední a zprostředkované jednoty Hegel také vykládá rozdíl mezi antickou polis a moderním státem.²²⁰ Polis podle něj byla obcí založenou na mravu. Mrav ale není schopen být dostatečnou zárukou jednoty společnosti, a to ze dvou důvodů. Na jedné straně se proti němu vyhraňuje jednatel vědomý si své individuality, který je sám sobě cílem a odmítá se podříditi tomu, co „se“ dělá. Na druhou stranu mrav není schopen dostát nároku na racionální zdůvodnění své platnosti. Moderní stát podle Hegela sjednocuje obojí: individuální zájem i racionální formu. Jeho občané vědí, že existence státu jim umožňuje realizaci jejich individuality, a obecně vůli se podřizují proto, že má rozumnou formu – totiž formu

²¹⁹ GPR § 268A.

²²⁰ GPR § 260Z.

zákonů. Moderní stát je státem právním, stojí a padá se zákony (a ty, pokud mají být skutečně obecnými, nesmí být pouhým nástrojem libovůle mocenských skupin). Obsah zákonů se nemusí od mravů výrazně lišit – zákony, které by odhlížely od toho, co je v mravu uznáváno jako platné a obecné, by neměly šanci se prosadit –, důležitá je však jejich forma. Musí být nejen obecně uznávanými, ale také vydanými, vyhlášenými a aplikovanými k tomu oprávněnou autoritou.²²¹

Povahu státu jakožto celku založeného v myšlení by bylo možno ozřejmit ještě na třetím srovnání, jímž je rozdíl mezi společenstvím zvířat a společenstvím lidským. Tento rozdíl zmiňuje Hegel pouze v náznaku a s odvoláním na Aristotela v *Přednáškách o filosofii práva* z roku 1819/20.²²² Společenství zvířat – známý je Aristotelův příklad včel²²³ – je založeno na jejich instinktivním chování. Harmonie takového společenství, někdy i složitě strukturovaného, je dána harmonií pudů, ve kterých zvíře není svobodné, nýbrž je těmito pudy determinováno. Určením člověka je však podle Hegela naopak svoboda. Jako myslící je člověk schopen vůči sobě zaujmout negující postoj, a tak získat odstup od své přírodní podmíněnosti – stát se subjektem svých činů a tvůrcem svého světa.²²⁴ Díky tomuto odstupu je schopen se vyčlenit ze svého okolí – to je nutný krok na cestě ke svobodě. Proto se také člověk v genezi svého sebeuvědomování a vyčleňování se z bezprostřednosti zvířecího stavu stává nejprve nutně „zlým“, ²²⁵ odloučeným od celku a stavějícím se proti němu,

²²¹ Ke vztahu zákona, který jakožto božský váže bezprostředně, a zákona lidského, zprostředkovaného viz též Hegelův výklad Antigony ve *Fenomenologii ducha* (PhG, str. 292nn).

²²² VPRchts, str. 156/457

²²³ ARISTOTELES. *Politika I*, řecko-česky. Praha: OIKOYMENH, 1999, 1252a8.

²²⁴ Tato schopnost je předmětem Hegelovy analýzy ve známém textu o boji všech proti všem a vztahu „pána“ a „raba“ ve *Fenomenologii ducha* (PhD, str. 132nn) a dále v rozboru pojmu ducha a pojmu subjektivního ducha v *Encyklopedii* (zvláště §§ 381–384 a 412nn).

²²⁵ Srov. GPR § 139 včetně poznámky.

nereflektujícím dostatečně svoji obecnou stránku. Proto je prvním projevem vůle libovůle. V ní zůstává člověk stát na půli cesty mezi bytím člověkem a bytím zvířetem. Hobbesův přírodní stav bychom mohli pomocí Hegela označit za stav, v němž je libovůle principem. Není tak stavem svobody, ale stavem nesvobody a disharmonie. Návrat do nevinosti zvířecího stavu určovaného jenom pudy není ani možný, ani žádoucí, neboť stojí v rozporu s bytností člověka. Člověk je svojí povahou předurčen ke svobodě a jediný způsob, jak se svoboda stane skutečnou, je překonat tento mezistav vzájemného nepřátelství a konkurence jednotlivých libovůlí a pojmout jednotu lidského společenství jako založenou v obecnosti myšlenky. Takto pochopená jednotu vyžaduje, aby obec byla spravována na základě myšlení – aby byla právním státem. Principem státu je myšlení, nikoli pudy a nikoli libovůle.

3.3.2.2 *Ústava a suverenita státu*

Ve státu dostává obecná vůle svoji konkrétní podobu. To v sobě zahrnuje dvojí: ústavu a suverenitu. Ústava jakožto vnitřní členění státu představuje způsob vytváření obecné vůle, suverenita státu vyjadřuje její jednotu. Oba aspekty obecné vůle jsou nutné. Bez vnitřního členění nemůže být vůle státu obecná, bez suverenity nemůže být skutečná.

Bylo řečeno, že stát představuje jednotu a vzájemnou zprostředkovanost obecné a zvláštní vůle. To ovšem nestačí. Tuto vzájemnou zprostředkovanost je třeba blíže určit, aby bylo o státu možno říci, že je skutečně svobodný. Konkrétní podobu této zprostředkovanosti nazývá Hegel ústavou. Ta v sobě zahrnuje tři aspekty. Tím prvním je začlenění rodiny a občanské společnosti do státu.²²⁶ Stát a jednotlivci vůči sobě nestojí ve své abstraktní podobě, ale jejich vztah je zprostředkován prostřednictvím rodiny a institucí občanské společnosti (právního systému, veřejné správy a samosprávných korporací). Tím, že stát tyto instituce podporuje

²²⁶ GPR § 261.

a umožňuje jejich existenci, umožňuje také uspokojení individuálních potřeb a zájmů každého občana. To dává státu jeho pevnost, neboť občané díky tomu spatřují v existenci státu záruku pro svobodný rozvoj své individuality. Povinností státu je tedy tyto instituce chránit a zároveň bránit tomu, aby se úplně osamostatnily.

Druhým aspektem ústavy státu je dělení moci. Ačkoli Hegel považuje dělbu moci za nutnou, zároveň se brání chápat ji pouze jako systém vzájemných brzd a protiváh. Toto pojetí vztahu mocí vychází podle Hegela z představy samostatnosti jednotlivých mocí a opomíjí to, že stát je v první řadě třeba myslet jako jednotu. Současně Hegel odmítá představu původnosti jedné z mocí a odvozenosti mocí dalších. Každá ze tří mocí uplatňuje obecnou moc státu jiným způsobem, současně jsou tyto moci spolu provázány. Stát, který podle Hegela nejlépe vyjadřuje jednotu těchto mocí, je konstituční monarchie rozčleněná v moc „zákonodárnou“ (gesetzgebende Gewalt), „vládní“ (Regierungsgewalt) a „vladařskou“ (fürstliche Gewalt).²²⁷ Soudní moc Hegel neodlišuje, ale chápe ji jako součást moci vládní. V osobě monarchy, tedy v „moci vladařské“, je stát skutečnou jednotou – obecná vůle se stává skutečnou skrze rozhodnutí, které nemůže učinit nikdo jiný než jednotlivec. Monarcha však není soukromou osobou a stát není jeho soukromým vlastnictvím nebo prostorem pro uplatňování jeho libovůle. Ve státu vnitřně strukturovaném nezbyvá monarchovi než připojit své jméno pod akty státní moci. Jeho rozhodování má být „pohnutkyprosté“ (grundlos), nepodléhající libovůli, což je podle Hegela zaručeno jak zasazením tohoto rozhodování do rozhodovacího procesu prostupujícího celý organismus státu, tak i monarchovou „pohnutkyprostou existencí“ (grundlose Existenz). Proto má být určení toho, kdo se stane vladařem, dáno faktem narození.²²⁸ Dědičnost trůnu, zakotvená v ústavě, má zajistit, že se hlava státu nestane osobou

²²⁷ GPR § 273.

²²⁸ GPR § 281.

sloužící partikulárním zájmům určité strany (byť třeba většiny), což hrozí při volbě.²²⁹ Úlohou „vládní moci“ je podřazení jednotlivých případů a zvláštních oblastí pod obecno. Proto přiřazuje Hegel k vládní moci vedle veřejné správy i soudnictví, neboť i jeho úkolem je aplikace obecných zákonů na jednotlivé případy. Vládní moc se člení v soustavu hierarchicky uspořádaných úřadů, podřízených kontrole shora i zdola. Vykonává dohled i nad samosprávnými celky (korporacemi či místní samosprávou). Poslední mocí je moc zákonodárná. Jejím úkolem je tvorba zákonů. Hegel zdůrazňuje, že zákonodárná moc není a nemůže být současně mocí ústavodárnou. Není ústavě nadřazena, neboť existuje teprve díky ní.²³⁰ K zákonodárné moci patří podle Hegela

²²⁹ GPR § 281A: „Die Verfassung wird nämlich in einem Wahlreich durch die Natur des Verhältnisses, daß in ihm der partikulare Wille zum letzten Entscheidenden gemacht ist, zu einer Wahlkapitulation, d. h. zu einer Ergebung der Staatsgewalt auf die Diskretion des partikularen Willens, woraus die Verwandlung der besonderen Staatsgewalten in Privateigentum, die Schwächung und der Verlust der Souveränität des Staats und damit seine innere Auflösung und äußere Zertrümmerung hervorgeht.“

To, že interpretace Hegelovy politické filosofie se ubírají naprosto odlišnými směry, se ukazuje i na rozdílném pohledu na roli panovníka v této filosofii. Zatímco Carl Schmitt vyčítá Hegelovi, že politickou skutečnost ztotožňuje s neosobními zákony, v nichž již nezbyvá místo pro rozhodování suveréna, a stává se tak přímým předchůdcem normativní teorie právní Hanse Kelsena (SCHMITT, Carl. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München: Duncker & Humblot, 1922, str. 45), spatřuje naopak Michael Theunissen v postavě panovníka opětovný průlom voluntarismu a iracionality do Hegelovy politické filosofie (Theunissen, 1970, str. 446n).

Hegel sám označuje pojem monarchy za pojem, který je nepřístupný pouhému rozvažování (které může nejvýše zvažovat pragmatické zřetele, výhody a nevýhody apod.), nýbrž k jeho uchopení je třeba přejít na rovinu rozumu (GPR § 279A). Porozumění tomuto pojmu není podle Hegela možné bez pochopení vztahu pojmu a jsoučna, myšlení a bezprostřední existence, jak je vysvětleno v jeho logice (GPR § 280A).

²³⁰ „Diese Gewalt ist selbst ein Teil der Verfassung, welche ihr vorausgesetzt ist und insofern an und für sich außer deren direkter Bestimmung liegt, aber in der Fortbildung der Gesetze und in dem fortschreitenden Charakter der allgemeinen Regierungsangelegenheiten ihre weitere Entwicklung erhält“ (GPR § 298). Změna ústavy přichází v úvahu jen v rámci ústavy stávající a způsobem v ní předpokládaným.

i rozčlenění na stavy, které jsou ztělesněním zvláštních zájmů různých skupin obyvatel, které mají být při tvorbě zákonů zohledněny.²³¹

Třetím aspektem konkrétní podoby zprostředkování zvláštní a obecné vůle ve státě je „smýšlení“ (Gesinnung).²³² Jeho dvě úrovně, bezprostřední důvěra a vztah založený v myšlení, byly tématem oddílu 3.3.2.1. Stát, který nemá oporu ve smýšlení svých občanů, svoji existenci dlouhodobě neuhájí. Nemůže být ani státem svobodným, neboť k jednotlivci nepřistupuje jako k subjektu.

Ke skutečnosti státu patří nejen jeho vnitřní členění a smýšlení, ale i suverenita. Ta se projevuje jak dovnitř, tak navenek. Směrem dovnitř státu je mocí, která udržuje jednotlivé složky státu i společnosti v harmonii a brání jejich osamostatnění, které vede k rozkladu a zániku státu. Navenek má suverenita podobu vztahu k jiným státům. Vůči nim vystupuje stát jako individualita. Principem ve vztahu států vůči sobě navzájem je uznání a z něj vyplývající povinnost zachovávat smlouvy. Dodržování této povinnosti však není institucionálně zajištěno – proto se státy vůči sobě nacházejí v „přírodním stavu“.²³³ Kantovu myšlenku věčného míru a celosvětové federace Hegel odmítá,²³⁴ aniž by pro toto odmítnutí uváděl důvody.²³⁵ Snad by bylo možno říci, že v celosvětové federaci ztrácí svoboda svoji konkrétnost. V suverenitě států vidí Hegel jedinou možnou záruku svobody jeho občanů. Dalším důvodem pro odmítnutí Kantovy myšlenky může být, že Hegelovi jde o analýzu racionálních struktur stávajícího světa mravnosti, nikoli o myšlenkovou konstrukci toho, co má být (a celosvětová federace k politické realitě

²³¹ Dalo by se říci, že v existenci politických stran a v částečné vázanosti jejich voličské základny na různé sociální vrstvy se i v současných státech do jisté míry uchovává stavovský prvek.

²³² GPR § 268.

²³³ GPR § 333.

²³⁴ Kritickou poznámku k myšlence „světového státu“ činí Hegel také na konci svého raného díla *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* z roku 1802. Myšlence kosmopolitismu, světového státu a práv lidství vyčítá prázdňý formalismus a abstrakci, které jsou v protikladu k „živé mravnosti“ a ohrožují individualitu a partikularitu (UWBN, str. 484).

²³⁵ GPR § 333A.

Hegelovy doby nepatřila). Jakékoli myšlenkové konstrukce, které nemají svůj základ v racionalitě stávajícího světa, považuje Hegel za nebezpečné, neboť jejich snaha o přetvoření světa ústí do násilí a negace všeho stávajícího.²³⁶

Hegel také zdůrazňuje státotvorné působení války. Válka nutně patří k pojmu státu, neboť sjednocuje občany, nutí je překročit jejich partikulární zájmy, a tak brání rozkladu státu a ztrátě svobody. Jakkoli mohou znít z perspektivy nedávných dějin slova o nutnosti války pro vnitřní soudržnost státu podezřele, je třeba podotknout, že Hegelovo tvrzení není v politické filosofii ničím novým ani ojedinělým. Charakterem moderních válek je podle Hegela to, že nevedou k nemožnosti uzavření míru. Nejsou proto naplněny nenávisť vůči nepříteli a civilní obyvatelstvo a soukromé instituce při nich mají být chráněny (zásady, které později vyjádřily ženevské konvence).²³⁷ Přes to všechno však například Hegelova chvála střelných zbraní, které vedou k tomu, že z nepřítele přestává být osobní nepřítel a boj je veden proti celku,²³⁸ vyznívá z hlediska hrůz odosobňujících válek a genocid 20. století přinejmenším krátkozrace.²³⁹

Ve vztahu států vůči sobě navzájem vystupuje do popředí jejich partikulární stránka. Ta je podle Hegela dána jejich vázaností na „národ/lid“ (Volk) jako kulturní entitu, jako zdroj mravů a jiných sdílených hodnot (příčemž charakter národa je ovlivněn i jeho „přírodní“ stránkou: klimatem, geografickou polohou atp.). Společná kultura podporuje jednotu státu, ačkoli ve svém základu je tato jednota

²³⁶ Podle Érica Weila ukazují Hegelovy analýzy vztahů mezi státy, stejně jako rozporů přítomných v občanské společnosti (vznik „lůzy“ vyloučené z občanské společnosti) na to, že Hegelův stát je pouze jednou z dějinně uskutečněných podob svobody, nikoli ale podobou poslední, neboť v něm ještě není smíření skutečné (Weil, 2002, str. 72–104).

²³⁷ GPR § 338.

²³⁸ GPR § 328A.

²³⁹ K výkladu role války v Hegelově politické filosofii viz AVINERI, Schlomo. The Problem of War in Hegel's Thought. In: *Journal of the History of Ideas*, 22 (4/1961), str. 463–474.

moderního státu založena v jeho obecnosti a nikoli v jeho vázanosti na zvláštní kulturu.²⁴⁰ Státy tím, že jsou přírodně i kulturně podmíněné (jinak by ani existovat nemohly), jsou konečné a jejich konečnost se projevuje v dějinách.²⁴¹ Státy vznikají, procházejí obdobím rozkvětu a zanikají. Nikoli světová federace, nýbrž dějiny jsou podle Hegela tím obecnem, které stojí nad státy (srov. konec oddílu 3.2.3.3).

Jak jsme viděli, Hegelovo pojetí státu je založeno na snaze ukázat vzájemné zprostředkování mezi jednotlivcem vědomým si své svobody a usilujícím svoji svobodu uskutečnit a obecnými institucemi a normami, které tuto realizaci různých momentů praktické svobody umožňují (člověk tak uskutečňuje svoji svobodu jako vlastník, jednající, pracující a konzumující, člen rodiny, občan atd.). Stejně tak chce Hegel ve své praktické filosofii překonat rozpor, který podle jeho názoru leží mezi abstraktní jedinou normou morality a každodenním životem člověka v rozmanitosti jeho vztahů, rolí a úkolů. Důraz, se kterým Hegel bojuje proti zabsolutnění a současně vyprázdňení subjektivity v moralitě a ukazuje na nutnost přechodu k mravnosti, k zasazení prázdného subjektu do konkrétních vztahů a povinností, stejně jako jeho předřazení státu jednotlivci či vyústění celé jeho praktické filosofie do filosofie dějin by mohly vést k takovému čtení, podle něž jednotlivci podle Hegela přece jen nezbyvá než se podřídí vnější moci, ať už má podobu aktů státní vůle, nebo sil ovládajících dějiny. Svobodou

²⁴⁰ GPR § 156, 274 a 340, Enc § 548.

Pojem „Volk“ má v Hegelově politické filosofii význam jak „lidu“, tak „národa“. Rozhodně jej není možné chápat v úzce nacionalistickém významu, jež získal v totalitních ideologiích 20. století. Národ v první řadě spojuje kulturní identita, která se dovršuje v politické organizaci ve společném státě. Pojem „národní duch“ (Volksgeist), který se na několika místech také objevuje, není žádný tajemný a temný duch dlící v národě a jeho jednotlivcích, ale národ, který se sám sobě stává předmětem v projevech své kultury a v sebeorganizaci ve stát. Národ – na rozdíl od státu – není v politické filosofii žádným zvláštním předmětem Hegelova zájmu. Lid/národ pojatý bez této sebeorganizace ve státě a dalších strukturách mravnosti, pouze jako „bezforemná masa“, je pro Hegela „monstrózní představou“ (GPR § 279A).

²⁴¹ GPR § 340.

jednotlivce by pak nebylo nic jiného než nutnost přizpůsobit se vnějším poměrům, které může snad poznat, nikoli však ovlivnit. Hegel sám k takovému pochopení přispívá volbou výrazů, které používá k popisu vztahu jednotlivce a dějin či jednotlivce a státu (např. obraz jednotlivce jako „*nástroje*“, *Werkzeug*).²⁴²

K této interpretaci zejména role světových dějin v Hegelově politické filosofii, jejichž vinou má být porušena vyváženost mezi jednotlivcem a politickým společenstvím, se kloní například Adriaan T. Peperzak. Tvrdí, že důsledkem vlastních Hegelových předpokladů by mělo být překročení z omezené roviny partikulárních států na novou, nadnárodní úroveň etického života.²⁴³ Stejně i Herbert Schnädelbach se domnívá, že toto završení mravnosti ve světových dějinách vede v posledku k apoteóze *statu quo*.²⁴⁴ Mám však za to, že je tomu právě naopak. Toto vyústění Hegelovy politické filosofie klade meze jakýmkoli totalitarizujícím nárokům jednotlivých států i lidských institucí vůbec. Zasazením pojednání o státu do rámce světových dějin Hegel ukazuje, že žádný jednotlivý stát, národní i nadnárodní, není věčný, ale nese v sobě rysy partikularity, nahodilosti a omezenosti. Dějiny nejen ospravedlňují, ale také zpochybňují. Navíc to, co bylo řečeno o vztahu racionality a existujícího mravního světa, platí i ve vztahu k nim: ne vše, co existuje, musí být nutně rozumné a pravdivé. Dějiny mají svůj smysl jenom jako místo pro odhalování a uskutečňování lidské svobody ve všech jejích rozměrech, nikoli jako hrubá nahodilá síla, která dává za pravdu vítězům. Zároveň se nikdy nezbaví – vinou konečnosti, v jejíž sféře se odehrávají – také momentu tragičnosti.

„*Světový duch*“ (*Weltgeist*),²⁴⁵ duch přítomný ve světě, jenž uzavírá Hegelovu praktickou filosofii, proto není poslední podobou ducha na

²⁴² Enc § 551.

²⁴³ Peperzak, 2001, str. 588nn, 618nn, 646nn.

²⁴⁴ Schnädelbach, 2000, str. 351nn.

²⁴⁵ Enc § 548.

cestě postupného určování obsahu pojmu ducha a svobody; tou je duch absolutní. Absolutní duch sám sebe poznává nejen jako základ rozumnosti dějin, ale také jako základ veškerého myšlení a základ rozumného uspořádání přírody. Je „*věčně skutečnou pravdou, v níž je vědoucí rozum pro sebe svobodný a v níž nutnost, příroda a dějiny slouží jeho zjevení a jsou nádobami jeho slávy.*“²⁴⁶ Je to jeden a tentýž duch, který se sám sobě stává zjevným jak při zkoumání struktur myšlení, tak při odhalování zákonitostí přírody, stejně jako svým působením v lidské kultuře a jejích dějinách.²⁴⁷ Sobě samému se absolutní duch či – použijeme-li náboženského pojmu – Bůh ukazuje prostřednictvím jednotlivce, prostřednictvím jeho myšlení a poznávání, které je současně zasazeno do myšlení a poznávání celého lidstva. Každý člověk jakožto rozumný má podíl na pravdě, na pohybu absolutního ducha, jímž duch a v něm i každý jednotlivec sám sebe myslí a poznává. Tato pravda je konečnému jednotlivému člověku současně imanentní i transcendentní, má svůj subjektivní i objektivní moment. Údělem člověka ve vztahu ke světu tak není podlehnoutí iracionálním silám, ale hledání a nahlédnutí rozumnosti přírody i dějin (což v sobě zahrnuje i rozlišování toho, co je v přírodě a dějinách rozumné, od toho, co rozumné není), stejně jako poznání sebe jako toho, jehož prostřednictvím se tato rozumnost uskutečňuje – nebo, lépe řečeno, kdo ji také aktivně uskutečňuje. Důstojnost a svoboda člověka proto ve svém nejhlubším základu spočívá v tom, že člověk má podíl na pravdě a absolutnu, že je to on, jehož prostřednictvím se Bůh vztahuje sám k sobě. To je metafyzický aspekt svobody: člověk je svobodný tehdy, když překračuje svoji konečnost a vztahuje se k Bohu jako pravdě a na

²⁴⁶ „*Der denkende Geist der Weltgeschichte aber, indem er zugleich jene Beschränktheit der besonderen Volksgeister und seine eigene Weltlichkeit abstreift, erfährt seine konkrete Allgemeinheit und erhebt sich zum Wissen des absoluten Geistes, als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich ist und die Notwendigkeit, Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind*“ (Enc § 552).

²⁴⁷ Mohli bychom říci, že nutnost, příroda a dějiny, jejichž prostřednictvím se absolutní duch zjevuje sám sobě, odpovídají logice, filosofii přírody a filosofii ducha jako třem oblastem sebepoznání absolutního ducha prostřednictvím filosofie.

tomto základě přetváří svět. Člověk, který si je takto vědom své svobody, se pasivně nepoddává vnějším silám, ale je schopen odlišovat rozumné od nerozumného, pravdivé od zdánlivého, a žít v souladu s tímto poznáním. Stává se skutečně subjektem. Proto také požaduje, aby svět, v němž žije, nebyl s touto jeho svobodou v rozporu – a takovýmto světem přizpůsobeným lidské svobodě a rozumnosti má být svobodný stát.²⁴⁸

Stejně tak je v tomto vztahu člověka k Bohu jako svému základu zakotvena veškerá intersubjektivita. V tomto ohledu patří uznání druhého neodmyslitelně k nahlédnutí mé vlastní svobody. Pozvedám-li se k absolutnu jako základu všeho, pak tím opouštím zaměřenost na sebe samu jako jediný cíl a nacházím svoji jednotu s druhými. Toto vzájemné uznání se pochopitelně může stát skutečné pouze v konkrétních vztazích mravního světa s jeho institucemi a normami; založeno je však hlouběji.

Můžeme tedy říci, že ačkoli stát i ostatní podoby mravnosti jsou jediným způsobem, jak člověk může svoji svobodu uskutečnit, nejsou základem této svobody. Tím je zakotvenost každého člověka v absolutnu, v pravdě, v Bohu. Tuto zakotvenost člověk vyjadřuje a poznává nejprve v náboženství a posléze ve filosofii. Proto také vědomí svobody, jež je v nich obsaženo, předchází podle Hegela

²⁴⁸ Představa, že by svoboda člověka byla zakotvena v pohybu absolutního ducha směrem k sobě samému, pohoršuje některé, zejména americké levohegeliánské vykladače Hegelovy praktické filosofie. Jak Frederick Neuhouser, tak Robert Pippin se ohrazují proti takovému čtení Hegelovy filosofie, která člověka chápe jakožto „*vehicle for realisation of Absolute spirit*“ (Pippin, 2008, str. 42, srov. Neuhouser, 2000, str. 50) nebo také „*cosmic spirit*“ (což je pojem, který používá při výkladu Hegelovy filosofie ducha Charles Taylor, 1999, str. 80). Domnívám se, že toto pohoršení spočívá na neporozumění, které vychází z představy, že Boží svoboda umenšuje svobodu člověka a naopak. Hegel se naproti tomu snaží podle mého názoru ve své filosofii náboženství či filosofii dějin ukázat, že jedno není myslitelné bez druhého: lidská subjektivita je podmíněna Boží subjektivitou a Boží subjektivita se uskutečňuje prostřednictvím subjektivity lidské. Rozdíl mezi oběma právě zmíněnými autory spočívá v tom, že zatímco Pippin se snaží pojem ducha interpretovat „*nemetafyzický*“, tedy podle jeho slov pomocí „*nedualistického, ale ne nematerialistického*“ čtení (2008, str. 58), Neuhouser jej opouští úplně.

existenci svobodného státu, ačkoli pouze v něm může být plně realizováno.

Výklady v této kapitole byly věnovány otázce, v jakém smyslu je pro Hegela stát i celý normativně strukturovaný svět mravnosti konkretizací pojmu svobody. Na závěr se ukázalo, že svoboda člověka jako osoby práva a vlastníka, jednajícího a morálního subjektu, člena rodiny, občanské společnosti i občana státu, kterou je možné realizovat pouze prostřednictvím odpovídajících objektivních norem a institucí, je založena ve svobodě člověka jakožto vztaženého k absolutnu a pravdě. V ní člověk dospívá k sebevědomí své subjektivity i k uznání subjektivity druhých, které uskutečňuje právě v různých formách praktické svobody. Toto nahlédnutí sebe jako zakotveného v absolutnu získává podobu umění, náboženství a filosofie jakožto třech forem absolutního ducha. S ohledem na téma této práce obrátím nyní pozornost k náboženství a jeho vztahu ke svobodě.

4 Svoboda nahlížená v náboženství: Hegelova filosofie náboženství

Tak jako je podle Hegela svoboda podstatou státu, je také podstatou náboženství. Cílem této kapitoly bude ukázat, jak Hegel rozumí povaze náboženství a jakým způsobem pro něj pojem náboženství a pojem svobody souvisejí.

4.1 Náboženství jako povznesení

Pojem, který Hegel několikrát používá, aby vystihl povahu náboženství, je „*povznesení*“ (Erhebung):²⁴⁹ povznesení od toho, co je bezprostřední a omezené, k tomu, co je nekonečné, k Bohu. Všechno, co je konečné, neplatí v náboženství jako samostatné, ale je kladeno do vztahu k Bohu. To ovšem znamená, že nejen to, co je konečné, je vztahováno k Bohu, ale že Bůh se zároveň prostřednictvím konečného ukazuje. Pohyb povznesení od člověka k Bohu je současně – z druhé strany vzato – pohybem kondescence Boha k člověku. Jedná se o jeden a tentýž pohyb ducha, který se sám k sobě vztahuje prostřednictvím člověka. V tomto ohledu tedy pohyb kondescence pohybu povznesení předchází.²⁵⁰

²⁴⁹ VPR I/1827, str. 308/218nn.

²⁵⁰ V následujícím výkladu volím jako východisko vysvětlení pojmu náboženství u Hegela pojem povznesení, neboť jeho prostřednictvím se snažím ukázat na společnou strukturu náboženství a mravnosti – východiskem bude tedy „subjektivní“ stránka náboženství.

Postupu, který Hegel užil ve svých přednáškách z roku 1827, z nichž v této práci převážně vycházím, to nicméně neodpovídá. V nich Hegel vychází při postupném určování pojmu náboženství od „objektivní stránky“ náboženství, a sice od abstraktního pojmu Boha jako „*všeobecná o sobě a pro sebe*“ (an und für sich Allgemeine; VPR I/1827, str. 267/56), který je podle Hegela výsledkem předchozího rozvoje filosofického systému. Obsah tohoto abstraktního pojmu je dále určován až k pojetí Boha v jeho konkrétnosti, totiž jako ducha. Následuje rozvinutí „subjektivní stránky“ náboženství, tedy stránky vědomí, a to od bezprostředního vědění až po myšlení. Ke sjednocení obou stránek dochází v kultu (aniž by byl setřen jejich rozdíl). Rozvoj jak objektivní stránky, tak stránky subjektivní ukazuje, že jedno nelze myslet bez druhého. Určením pojmu Boha jakožto ducha se stává podstatným momentem tohoto pojmu také stránka vědomí, jež je současně sebevědomím: Bůh se prostřednictvím

Toto vzájemné zprostředkování mezi Bohem a světem, Bohem a člověkem, v němž spočívá povaha náboženství, vidí Hegel vyjádřeno – byť v jejich tradiční podobě v nedokonalé formě – v důkazech Boží existence. Ony jsou pohybem povznesení myšlení od konečna k nekonečnu; právě na nich se ukazuje struktura náboženství (stejně jako filosofického poznávání), v němž člověk dospívá od toho, co je konečné, k tomu, co je nekonečné, jakožto ke zprostředkující jednotě myšlení a bytí, Boha a světa, subjektivity a objektivit – tedy k pravdě: „Představují vědění o Bohu, neboť ono v sobě obsahuje zprostředkování a toto je náboženství samo, vědění o Bohu, a vysvětlení důkazů Boží existence, toto zprostředkované vědění, je vysvětlením náboženství samého.“²⁵¹ I takzvané bezprostřední vědění o Bohu proto v sobě implicitně zahrnuje zprostředkování mezi oběma póly náboženského vztahu, tedy mezi Bohem a člověkem; v důkazech Boží existence se povaha tohoto vztahu stává explicitní, ač ne ještě zcela průhlednou. Ačkoli člověk svůj vztah k Bohu vyjadřuje nejprve pomocí citu a představ, je pohyb člověka směrem k Bohu založen v myšlení. Náboženství je možné jen díky tomu, že člověk je myslící. Proto jsou také tradiční důkazy Boží

člověka vztahuje k sobě a je sebevědoucím duchem. Naopak pojem náboženství jakožto vědění o Bohu je vztahem člověka k Bohu jakožto pravdě, a patří k němu tedy nutně poznání Boha. Vypracováním tohoto pojmu náboženství, jež je současně určováním pojmu Boha, se podle Waltera Jaeschkeho Hegel snaží po Kantově kritice založit možnost filosofie náboženství, neboť ta je možná – jakožto filosofie – nikoli jako pouhá antropologie, ale jen jako spekulativní teologie. Ta se však liší od předkantovské *theologiae naturalis* tím, že pro pojem Boha považuje za stejně podstatný i vztah člověka k Bohu, bez něž Bůh zůstává pouhou nepravdivou abstrakcí. Bůh proto podle Hegela nemůže být chápán pouze jako substance, jak tomu bylo v předkantovské metafyzice, ale musí být určen jako sebevědoucí duch. Spekulativní teologie je proto možná jen jako filosofie náboženství a naopak (Jaeschke, 1986, str. 9–17; 254–270).

K analýze náboženského vztahu, ovšem pouze s důrazem na protikladnost pólů, jež v sobě zahrnuje, viz také KARÁSEK, Jindřich. „Prameny rozdvojení“: Transcendentálně filosofické úvahy k Hegelovu pojmu náboženského vztahu. In: *Filosofický časopis* 51 (2/2003), str. 191–206.

²⁵¹ „Sie [die Beweise Gottes] stellen das Wissen von Gott dar, weil dieses Vermittlung in sich enthält, und diese ist die Religion selbst, das Wissen von Gott, und die Explikation der Beweise vom Dasein Gottes, dieses vermittelten Wissens, ist die Explikation der Religion selbst“ (VPR I/1827, str. 310/265). Viz také např. VPR III/1824, str. 189/359n.

existence nejvyšší formou sebepochopení náboženství jakožto vědění o Bohu, neboť v nich se člověk vztahuje k Bohu ve formě myšlení, i když ještě vázaného představou. K tomu, aby se důkazy zbavily této svojí vázanosti na formu představy, která je pro náboženství charakteristická, potřebují spekulativní filosofii (když byly předtím ve své tradiční podobě nutně podrobeny Kantově kritice).

4.1.1 Důkazy Boží existence jako přechod od konečna k Bohu

Hegel vychází ze základního rozlišení důkazů na dva typy:²⁵² kosmologický²⁵³ a ontologický. První přechází od představy konečného bytí k bytí nekonečnému. Druhý dospívá od subjektivního pojmu Boha k pojmu objektivnímu, tedy takovému, který v sobě zahrnuje i bytí.²⁵⁴

První typ důkazu začíná konečným bytím.²⁵⁵ To však – právě proto, že je konečné – nemá své bytí samo v sobě, ale je zprostředkováno jiným – je nicotné. To jiné, skrze něž má vše konečné své bytí, se nejprve zdá být popřením konečného. Jenže tak je pojmáno opět jen jako konečné, tedy zprostředkované jiným. Skrze tento způsob chápání vztahu konečného a nekonečného se vytváří pouze nekončící řada zprostředkování jednoho konečného jiným, kterou Hegel nazývá „špatnou nekonečností“ (schlechtes Unendliche).²⁵⁶ Nekonečné není tedy možno chápat jako pouhý protiklad konečného, k němuž jsme došli popřením konečného, ale jako nekonečno, v němž má to konečné své popření i svoji afirmaci. Nekonečno není jen jedním pólem vztahu, ale

²⁵² VPR I/1827, str. 308/215nn.

²⁵³ Do stejné kategorie řadí Hegel dále důkaz teleologický (v různých variantách) a důkaz usuzující z existence konečných duchů na existenci ducha nekonečného. Tyto důkazy mají stejnou strukturu, obsah pojmu Bůh je v jejich jednotlivých variantách určován stále konkrétněji (od abstraktního bytí až k Bohu jako duchu). VPR I/1827, str. 318nn/520nn.

²⁵⁴ VPR I/1827, str. 314/388nn.

²⁵⁵ VPR I/1827, str. 314/396.

²⁵⁶ VPR I/1827/1431 (str. 315). K pojmu (špatné) nekonečnosti srov. Enc §§ 93–95. České citace první části *Encyklopedie, logiky*, jsou převzaty z překladu Jaromíra Loužila (*Malá logika*. Praha: Svoboda, 1992).

je současně pohybem zprostředkování sebe samého skrze konečno.²⁵⁷ Tento pohyb zprostředkování je podle Hegela pohybem našeho ducha. V něm je bytí zprostředkováno skrze myšlení a myšlení skrze bytí. Je přítomen ve všem našem vztahování se k sobě i ke světu. Výslovným se stává právě v náboženství, a to jako povznesení od konečného světa k Bohu.

Tradiční forma kosmologického důkazu Boží existence – tak jak jí Hegel rozumí – dělá tu chybu, že zůstává stát u oné špatné nekonečnosti, totiž pochopení Boha pouze jako popření konečného. K tomu podle něj napomáhá i to, že celý postup je chápán jako „důkaz“, přičemž tento pojem v sobě nese představu, podle níž má být na základě toho, co je jisté a známé, dokázáno to, co je nejisté a neznámé.²⁵⁸ To je ovšem mylné východisko, neboť právě to, od čeho se vychází, totiž konečné bytí, je v důkazu popřeno ve své samostatnosti. Proto také důkaz v této tradiční podobě dochází k nedostatečnému pojetí Boha, který je chápán pouze ve svém protikladu ke světu. Stejně tak je nedostatečným uchopením toho, oč jde v náboženství, neboť to je vždy vyjádřením nejen rozdílu mezi Bohem a člověkem, ale také jejich jednoty. Ve své filosofii náboženství spojuje Hegel tento důkaz s „určitými náboženstvími“ (bestimmte Religionen), jimiž jsou všechna náboženství předcházející křesťanství. Ta jsou omezená právě v tom, že chápou Boha jako konečného (ať už v podobě, která ztotožňuje Boha, bohy či božské s konečnými věcmi, nebo v podobě, která je naopak pouhým popřením všeho konečného).

Postup ontologického důkazu je opačný. Začíná „subjektivním“ pojmem Boha, tedy myšlením, a od něj přechází k nutnosti

²⁵⁷ „Das Unendliche macht nicht bloß eine Seite aus. In der verständigen Vermittlung sind zwei Seiende; hüben ist eine Welt und drüben ist Gott, und das Wissen von der Welt ist die Grundlage vom Sein Gottes. Durch unsere Betrachtung wird die Welt als ein Wahrhaftes aufgegeben, nicht als ein hüben Stehendes betrachtet. Der einzige Sinn dieses Ganges ist der: Das Unendliche ist allein; das Endliche hat kein wahrhaftes Sein, Gott hat nur wahrhaftes Sein“ (VPR I/1827, str. 316/479).

²⁵⁸ VPR I/1827, str. 316n/464nn.

zprostředkování myšlení bytím. I zde se jedná o „povznesení“ k nekonečnu, které opět není chápáno jako pouhý protiklad ke konečnému, ale jako zprostředkování konečného s nekonečným.²⁵⁹ Myšlení, které by bylo chápáno izolovaně od bytí, je myšlením konečným, omezeným tím, co ono samo není. Myslet myšlení izolovaně od bytí je však podle Hegela rozporuplné; myšlení se samo překračuje směrem k bytí. Stejně tak však je bytí, které by bylo stavěno jenom do protikladu k myšlení, pouhou myšlenkovou abstrakcí. Ontologický důkaz Boží existence Hegel spojuje s křesťanstvím, neboť to pojímá Boha trojičně – jako toho, kdo se sám se sebou v sebeodlišení zprostředkovává. Bůh v něm nestojí v pouhém protikladu ke světu, ale je to Bůh, jenž se stává tělem – je vpravdě nekonečný. Proto také teprve na půdě křesťanství mohl být tento důkaz formulován. Takové pojetí Boha umožňuje také pravé pochopení člověka; povznesení se člověka k Bohu je projevem jeho božské bytnosti. Povznesení proto není možno chápat jako jednostranný pohyb ze strany člověka, ale je ve skutečnosti pohybem Boha samého, v němž se prostřednictvím člověka vztahuje k sobě. Problémem tradiční podoby tohoto důkazu však podle Hegela je, že zůstává stát u pouhého východiska. Jednota myšlení a bytí je v něm pouze postulována.

Povznesení se k Bohu, jehož strukturu důkazy Boží existence postihují, není jenom obsahem náboženství, ale i filosofie.²⁶⁰ Jejím cílem

²⁵⁹ Walter Jaeschke tvrdí, že povahu „povznesení se“ k Bohu má u Hegela pouze důkaz kosmologický a fyzikoteologický, nikoli však důkaz ontologický (Jaeschke, 1986, str. 268). Domnívám se však, že přinejmenším podle Hegelova výkladu tohoto důkazu v přednáškách o filosofii náboženství z roku 1827 je metaforu povznesení pro ontologický důkaz možno použít také: a to jako povznesení od myšlení konečného a formálního k myšlení pojímajícímu a nekonečnému, které v sobě zprostředkovává myšlení a bytí.

²⁶⁰ „Beide [filosofie a náboženství] handeln dann ferner von dem Gebiete des Endlichen, von der Natur und dem menschlichen Geiste, deren Beziehung auf einander und auf Gott, als auf ihre Wahrheit“ (Enc § 1).

„Die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes sind nur als die Beschreibungen und Analysen des Ganges des Geistes in sich anzusehen, der ein denkender ist und das Sinnliche denkt“ (Enc § 50A).

je pravda, tedy jednota myšlení a bytí. Pravda je zároveň to, co filosofii v jejím zkoumání vede – jinak by její počínání nedávalo smysl. Dvěma druhům důkazu Boží existence tak odpovídají dva druhy filosofického postupu, induktivního a deduktivního.²⁶¹ Východiskem prvního je empirická danost. Pojímat ji jako absolutní východisko vědění se ukazuje jako nemožné – je nutně zprostředkována myšlením.²⁶² Druhý postup začíná analýzou myšlení, které ale také nelze bez rozporu myslet odděleně od bytí. Oba postupy se vzájemně podmiňují, nelze je pojímat izolovaně.²⁶³ Zůstávají-li podle Hegela na jedné straně empirismus a na druhé straně Kantova kritická filosofie upoutány na své východisko, dostávají se do vnitřních rozporů.²⁶⁴ Cílem Hegelovy filosofie je tyto rozpory překonat a ukázat na vzájemnou zprostředkovanost. Východisko jednoty myšlení a bytí sdílí společně s tradiční metafyzikou i bezprostředním věděním²⁶⁵ – od obou se chce odlišit právě v tom, že tuto jednotu nejen předpokládá (filosofie bez tohoto předpokladu není možná, neboť se vzdává tázání po pravdě), ale i vykáže.²⁶⁶

²⁶¹ Srov. Enc § 50: „Die Vereinigung [pojmu a bytí] läßt zwei Wege oder Formen zu; es kann nämlich von dem Sein angefangen und von da zum Abstraktum des Denkens übergegangen, oder umgekehrt kann der Übergang von Abstraktum aus zum Sein bewerkstelligt werden.“

²⁶² Srov. Enc § 50A: „Das Erheben des Denkens über das Sinnliche, das Hinausgehen desselben über das Endliche zum Unendlichen, der Sprung, der mit Abbrechung der Reihen des Sinnlichen ins Übersinnliche gemacht werde, alles dieses ist das Denken selbst, dies Übergehen ist nur Denken. Wenn solcher Übergang nicht gemacht werden soll, so heißt dies, es soll nicht gedacht werden. [...] Die empirische Welt denken heißt vielmehr wesentlich ihre empirische Form umändern und sie in ein Allgemeines verwandeln.“

²⁶³ Přesto má v Hegelově filosofii přednost důkaz ontologický, neboť teprve v něm se stává zřejmá povaha absolutna jakožto prostředkujícího vztahu mezi myšlením a bytím. Proto je také východiskem Hegelova encyklopedického systému logika, která však není pouhou formální logikou, ale spojuje v sobě od počátku pojem bytí i pojem myšlení.

²⁶⁴ Enc § 51.

²⁶⁵ Enc § 76.

²⁶⁶ K Hegelovu přeformulování ontologického důkazu Boží existence po Kantově kritice, v němž se tento důkaz stává „výrazem ideje“ vědecké logiky a je jakožto vykázaní vzájemného zprostředkování pojmu a bytí proveden teprve jejím rozvinutím, viz HENRICH, Dieter. *Der ontologische Gottesbeweis*. Tübingen: Mohr, 1960, str. 189–219.

4.1.2 Povznesení jakožto myšlení

Je-li náboženství povznesením se od toho, co je konečné, k nekonečnu, vztažením „*oblastí konečna, přírody a lidského ducha*“, k „*Bohu jako své pravdě*“,²⁶⁷ pak je podle Hegela bytostně myšlením. Jenom myšlení může mít Boha za předmět jakožto nekonečného, každá představa Boha omezuje.

Právě od představy Hegel myšlení ve vztahu k náboženství odlišuje. Představa je taková forma vědění o předmětu, jež je spjata se smyslovostí a s kategoriemi, které se na smyslovost vztahují.²⁶⁸ Svůj obsah přitom nemusí představa získat pouze ze smyslovosti, ale také z nesmyslových skutečností, jako jsou vztahy či jednání (v případě náboženství to může být např. představa Boha jako stvořitele, všemohoucího atp.). Základním rysem představy je její omezenost. Představy ve vztahu k sobě navzájem jsou spojeny pouze pomocí „*a*“ a „*také*“ (Bůh je dobrý a také spravedlivý a také všemohoucí).²⁶⁹ Protože takovému spojení představ chybí nutnost, mohou se vůči sobě navzájem dostat i do konfliktu.²⁷⁰ Vůči subjektu vědění tak představy vystupují jako něco nahodilého a daného. Pomocí představy je tak Bůh představován jako konečný předmět mezi dalšími konečnými předměty.

V návaznosti na Kanta rozlišuje Hegel mezi dvěma druhy myšlení, rozvažováním (Verstand) a pojímajícím myšlením, rozumem (Vernunft). Principem rozvažování je identita; je to myšlení abstrahující od všech rozdílů. Protože nevidí, že k identitě nutně patří jako druhý princip i neidentita, nedospívá rozvažování dále než ke konstatování rozdílů: mezi myšlením a smyslovostí, myšlením a bytím, subjektem

²⁶⁷ Enc § 1 (citace viz pozn. 260).

²⁶⁸ Enc § 20A.

²⁶⁹ Tamtéž. Srov. také VPR I/1827, str. 296/870n.

²⁷⁰ Srov. Enc § 28 a § 36. Pro poznání Boha jsou zde uplatňovány jemu nepřiměřené kategorie věci a vlastností, které se vztahují k předmětům smyslového vnímání. Vzájemný vztah těchto kategorií rozebírá Hegel jak již ve *Fenomenologii ducha* (kapitola o vnímání), tak v *Logice* (v kapitole o jevu).

a objektem, konečností a nekonečností. Tak zůstává stát u konstatování, že Bůh, jehož pojem tvoří jednota bytí a myšlení,²⁷¹ je nepoznatelný; je pouhým Kantovým „ideálem rozumu“. ²⁷² Dualismus, u něhož rozvažování zůstává stát, nelze překonat návratem do naivity metafyziky či útekem do iracionality, ale ještě důslednější kritikou myšlení samotného. V ní se ukáže, že myšlení musí být chápáno nikoli jako myšlení pouze abstrahující, ale vždy také jako myšlení pojímající – tedy takové, které v sobě samém jako svůj princip obsahuje i svůj protiklad.

Bůh je jednotou myšlení a bytí. Jednotou myšlení a bytí je však také myšlení, které myslí sebe samo. A to nikoli v abstrakci od bytí, ale jako myšlení, které překonává rozdělení, jež samo mezi sebe a bytí vložilo. Tím také překonává svoji omezenost. V myšlení sebe sama je myšlení nekonečné a pravdivé – jen v souvislosti s ním dávají tyto kategorie vůbec smysl. Jedině myšlení vystihuje povahu Boha, protože pojem Boha a pojem myšlení spadají v jedno. Proto také důkazy Boží existence jsou vyjádřením povahy myšlení.

4.1.3 Povznesení jako jednota Boha a člověka: duch

Myšlení není oddělitelné od subjektu tohoto myšlení a tím, kdo myslí, je vždy konkrétní člověk. Právě prostřednictvím myšlení má jednotlivec podíl na absolutnu a myšlení se stává skutečné a pojímající pouze skrze jednotlivce. Povznesení od konečnosti k nekonečnosti tak člověk provádí sám na sobě; on sám je pohybem zprostředkování, jednotou konečnosti a nekonečnosti. Je tak schopen abstrakce od vší bezprostřednosti: vše, co se jeho vědomí dává jako bezprostřední, může popřít a sám k sobě se vztáhnout jako k čistému subjektu.²⁷³ Vše ostatní, co není tímto čistým subjektem, se mu stává objektem. Tento pohyb je ovšem pouze negujícím pohybem, závislým na tom, co je popíráno.

²⁷¹ Enc § 51A.

²⁷² Enc § 49nn.

²⁷³ Enc § 382.

Musí být pochopen jinak: jako vzájemné zprostředkování mezi subjektem a objektem. Čisté já není ničím, nemá žádný obsah. K subjektu patří jeho objekt, protože jen skrze něj subjekt uchopuje svoji subjektivitu. Objekt však není ničím nezávislým na subjektu, ale je jeho korelátem, tím, co subjekt „klade“ a skrze co se zprostředkovává sám se sebou.²⁷⁴

Pohyb od bezprostřední danosti k subjektu jako zprostředkovávajícímu je týmž jako pohyb vyjádřený v kosmologickém důkazu Boží existence a bylo by ho možno označit jako pohyb zbožštění. Člověk v něm popírá svoji bezprostřední danost a podmíněnost a jako myslící se ukazuje jako nekonečný. Pohybu zbožštění pak odpovídá pohyb inkarnace, jak je vyjádřen v důkazu ontologickém. Myšlení je vždy myšlením vtěleným – takovým, které má nutně svoji bezprostřední stránku a skrze ni se vztahuje samo k sobě, a to vždy v konkrétním člověku.

Toto vtělené myšlení nazývá Hegel duchem. Filosofie ducha, která tvoří třetí a závěrečnou část *Encyklopedie*, proto zkoumá myšlení v jeho konkrétnosti – jako to, které má svoji individuální, intersubjektivní a dějinnou stránku. Ukazuje vzájemné zprostředkování mezi myšlením a bezprostředností (ať už má tato podobu smyslové danosti, tělesnosti, pudů, existujícího státu či církevního učení). Tím se liší od logiky, která se na myšlení zaměřuje v jeho čisté abstrakci.

Myšlení jako duch, jakkoli se samo se sebou zprostředkovává pouze v konkrétním jednotlivci, tohoto jednotlivce současně překračuje. Duch je širší pojem než moje subjektivita. Schopnost odhlédnout od vší bezprostřednosti a zvláštnosti zakládá možnost intersubjektivní a ta vede k vytvoření společně sdíleného světa a dějin, které jednotlivcům vždy předcházejí. V tomto dějinném světě má duch svoji stránku existence, svoji objektivitu.

²⁷⁴ Enc § 383n.

Pokud se duch v jednotlivci vztahuje nejen ke své přírodní stránce, tělesnosti, ale i k tomuto světu jako danému, je konečným duchem. Nekonečným je tehdy, když překonává tuto formu danosti a bezprostřednosti, když sám sebe poznává jako pohyb zprostředkování. Konečnost a nekonečnost ducha se nevylučují, ale vzájemně podmiňují: nekonečným je duch skrze překročení své konečnosti a současně skrze její kladení.

4.1.4 Forma náboženství: bezprostřední vědění, cit a představa

I přes název této kapitoly zatím bylo řečeno více o vztahu myšlení a bytí než o náboženství samém. Stalo se tak proto, že podle Hegela spolu náboženství a filosofie sdílejí svůj předmět a východiska. Cílem proto bylo tuto spojitost ukázat. Náboženství se ovšem od filosofie také liší.²⁷⁵

Náboženství i filosofie společně vycházejí – obecně řečeno – z jednoty a vzájemného zprostředkování myšlení a bytí (tím se ostatně příliš neliší od našeho každodenního postoje ke světu, který jednotu předpokládá a neproblematizuje). Ovšem náboženství svůj obsah, pravdu, chápe intuitivně a činí si ji předmětem ve formě představy, zatímco filosofie ji teprve musí dokázat. Hegel proto tvrdí, že to, čím se náboženství od filosofie liší, je jeho forma, nikoli obsah. Jednota bytí a myšlení, v náboženství vyjadřovaná jako jednota Boha a člověka a Boha a světa, je jednak pociťovaná a jednak představovaná.²⁷⁶ Cit

²⁷⁵ Pojem „náboženství“ (Religion) používá Hegel v širším a užším významu. V tom širším jím označuje celou oblast absolutního ducha (Enc § 554), tedy včetně umění a filosofie, v užším významu potom náboženství jako odlišené svojí formou od filosofie (do níž nakonec náboženství v užším slova smyslu přechází).

²⁷⁶ V přednáškách o filosofii náboženství z roku 1827 rozlišuje Hegel více stupňů vědění o Bohu, které tvoří obsah pojmu náboženství. Východiskem je bezprostřední vědění, jistota a víra, jež jsou sice základem jakéhokoli vědění, ale v nichž se už skrývá rozlišenost a zprostředkovanost. V tomto rozlišení získává vědění o Bohu podobu jednak citu jakožto subjektivní stránky a představy jakožto stránky objektivní. Již na rovině náboženství (v užším slova smyslu) se tyto formy překračují do myšlení, to je ale stále vázáno, jak bylo řečeno výše, formou danosti a představy (celá křesťanská dogmatická tradice je tímto rozvojem myšlení na rovině náboženství). Plné zprostředkování subjektivního a objektivního pólu vědění o Bohu (náboženství jako

a představa, jak bylo řečeno, podle Hegela k myšlení patří, a dokonce mu časově předcházejí. Nepředcházejí mu však věcně.

Náboženství vyjadřuje svůj obsah vícero způsoby. Bůh může být představován v jednotě s určitým přírodně daným předmětem či zvířetem – ti v této jednotě ztrácejí svoji bezprostřednost a stávají se odkazem, symbolem. Vyššími formami představení jednoty božského a konečného se v náboženství stávají umělecké dílo či určitý člověk. (Člověk je touto jednotou; jenom představovanou jednotou je tehdy, když je tato jednota pojímána jako omezená pouze na některého jednotlivce.) K formě představy patří i vyprávění, mýtus. V myšlení samém je s formou představy svázána metafyzika jako neproblematizované spojení myšlení a bytí. Představa je objektivní stránkou náboženství, cit je jeho subjektivní stránkou. V citu se mi pravda dává ve formě jistoty, v něm je můj předmět bezprostředně spjat se mnou, jeho existence s mojí existencí – jsem si jím jista, tak jako jsem si jista sama sebou.

Vzhledem k tomu, že náboženství má svůj základ i svůj obsah v myšlení, podléhá také kritice myšlení. Proto byla osvícenská kritika vrcholící v kritice Kantově pro náboženství zásadní. Snaha zachránit náboženství útekem do dogmatismu či do iracionality subjektivismu, tedy rezignací na myšlení, je podle Hegela marná, neboť zneuznává povahu náboženství. Stejně tak zneuznává nárok myšlení na poznání pravdy, a připravuje tím člověka o jeho svobodu. Nicméně myšlení, jenž náboženství podrobilo kritice, je myšlení jednostranné. Kritika této kritiky tedy opět dává náboženství za pravdu, i když opouští jeho formu citu a představy. Touto kritikou proto může být náboženství ospravedlněno pouze tehdy, když je to kritika provedená skrze myšlení. Jediné východisko pro náboženství, které podle Hegela

prožívané jednoty s Bohem a náboženství jako představy Boha), v němž mizí jakákoli danost a vše se ukazuje jako zahrnuté v jednom pohybu myšlení, umožňuje až spekulativní filosofie.

zachovává to, oč v náboženství jde, je „útek do pojmu“.²⁷⁷ Tím není forma náboženství, cit a představa, zavržena, ztrácí však svoji absolutní pozici, s níž si činí nárok na to být poznáním a vyjádřením pravdy. Jakkoli tedy náboženství filosofii časově předchází, je to filosofie, v níž se náboženství završuje.

4.1.5 Filosofie náboženství jako kritika soudobé teologie

Filosofie náboženství, v níž se Hegel snaží ukázat na společný základ náboženství i filosofie a v proměněné podobě rehabilitovat náboženství po osvícenské kritice, se tak dostává do rozhovoru s teologií své doby. Výslovně se tomuto tématu Hegel věnuje v úvodních částech svých přednášek o filosofii náboženství.

Díky Kantově kritice metafyziky, historické kritice tradice a biblické kritice ztrácí teologie ve své tradiční formě půdu pod nohama.²⁷⁸ To, oč teologie dosud opírala nárok na pravdivost svých tvrzení, je zproblematizováno. Dogmatismus, ať v podobě nekritického upnutí se na tradici nebo v podobě učení o verbální inspiraci bible, není pro Hegela protivníkem, jež by bylo nutné brát vážně.²⁷⁹ Stejně tak se s pohrdáním vyjadřuje o teologii, která se vzdala svého vlastního předmětu a ztrácí se v rozšiřování znalostí z oblasti církevních dějin či biblistiky,²⁸⁰ příp. se snaží zachránit v etice. Vážněji se Hegel zabývá pokusem nalézt východisko pro náboženství v iracionalitě, bezprostředním vědění a citu.

Snaha učinit východiskem náboženství subjektivitu je podle Hegela důsledkem tvrzení o nepoznatelnosti Boha. Přijetím tohoto předpokladu se teologie vzdává všeho pozitivního obsahu a odmítá

²⁷⁷ VPR III/1827, str. 267/459n.

²⁷⁸ VPR I/1827, str. 66nn/103nn.

²⁷⁹ VPR I/1827, str. 77n/355nn.

²⁸⁰ „Man kann diese Geschäftigkeit der Theologie vergleichen mit dem Amt der Kontorbedienten und Kassierer, denn das geschäftige Tun hat es mit fremden Wahrheiten anderer zu tun“ (VPR I 1827, str. 76/334n).

dosavadní formulaci křesťanského učení pomocí dogmat.²⁸¹ To je však podle Hegela pro teologii slepá ulička. Obsah pojmu Boha se naprosto vyprazdňuje a jediné, co teologii zbývá jako předmět její reflexe, je subjektivní stránka náboženského vztahování se člověka k Bohu.²⁸² Tak ovšem teologie přestává být věděním o Bohu a stává se pouhým věděním o člověku v jeho konečnosti²⁸³ – není tedy již teologií.

Hlavní úkol teologie, být věděním o Bohu, tak přejímá filosofie, která je do důsledků dovedenou demytologizací náboženství. K tomu, aby tomuto úkolu dostála, však filosofie musí současně provést kritiku sebe samé. Jako vědění o Bohu je možná pouze tehdy, když na jedné straně překoná stanovisko empirismu, v němž je v důsledku jeho omezení se na oblast konečna jakékoli náboženství nemožné, i stanovisko kritické filosofie, podle níž Bůh nemůže být předmětem poznání, na straně druhé – když tedy opět vezme vážně svůj úkol i svůj nárok být poznáním pravdy. Pro Hegela je proto v jeho filosofii náboženství tématem nejen subjektivní stránka náboženství, tedy způsoby vědění člověka o Bohu, ale i stránka obsahová – rehabilituje tradiční dogmata jakožto výpovědi o Bohu a pomocí filosofické interpretace nalézají jejich racionalitu.²⁸⁴ Ukazuje se totiž, že jedno bez druhého je nemožné: vědění o člověku musí být zároveň věděním o Bohu a vědění o Bohu věděním o člověku.

²⁸¹ „Von Gott wird behauptet, er könne nicht einmal erkannt werden, sondern es werde nur gewußt, daß er ist; dies fänden wir in unserem Bewußtsein“ (VPR I/1827, str. 72/234nn).

²⁸² Stejně tak se rozpadá, jak poznamenává Hegel v přednáškách o filosofii náboženství v roce 1824, církev jako společenství sdíleného vědění o Bohu a sdílené Boží přítomnosti: „Die Religion, das religiöse Bedürfnis, kann auch, wie zum Begriff, so auch ihre Zuflucht zur Form des Gefühls, der Empfindung, nehmen, sich darauf beschränken, daß es die Wahrheit aufgibt und darauf Verzicht tut, einen Inhalt zu wissen, so daß die heilige Kirche keine Gemeinschaft mehr hat und in Atome zerfällt, jedes von eigener Weltanschauung“ (VPR III/1824, str. 174/401nn).

²⁸³ VPR I/1827, str. 74/289nn.

²⁸⁴ VPR I/1827, str. 78/384nn; VPR III/1827, str. 267nn/455nn.

4.1.6 Povznesení jako mravnost

Povznesení se od konečného a nahodilého k Bohu jako pravdě má svoji praktickou stránku, jíž je mravnost. Myšlení, které se pozvedá od konečných jsoucen a abstraktních pojmů a myslí sebe samo, je také myšlením, které se pozvedá od nahodilosti obsahů vůle a samo sebe ve světě uskutečňuje jako obecné – je svobodnou vůlí, jež má sebe samu za svůj předmět, obsah a účel. Náboženství jakožto povznesení je tak také základem mravnosti jako povznesení. V náboženství překračují sebe samu ve své nahodilé existenci a totéž činím v mravnosti.

Jednota Boha a člověka, myšlení a empirického obsahu vědomí, která je obsahem náboženství i filosofie, se v praktickém ohledu realizuje jako jednota obecné a zvláštní vůle. Povznesení, jak se v obecné podobě ukázalo v důkazech Boží existence, není pouhá negace všeho konečného, ale zároveň i jeho potvrzení. To, co je konečné, však v tomto pohybu ztrácí povahu východiska. V závislosti na postupu obou důkazů Boží existence či obou filosofických metod bychom mohli říci, že v oblasti svobodné vůle má konečnost dvojí povahu. Na jednu stranu je empiricky danou zvláštní vůlí. Pokud ta je učiněna východiskem pro vůli obecnou, stává se z obecné vůle pouze prázdný pojem, který je negací této zvláštní vůle – nikoli tedy skutečnou obecnou vůlí, ale opět další zvláštní vůlí, která stojí vůči jiným zvláštním vůlím v protikladu. Proto je třeba opustit pozici, která činí zvláštní vůli východiskem, a jako primární pojímat vůli obecnou. Ta právě proto, že není pouhou negací zvláštních vůlí, v sobě tyto zvláštní vůle musí obsahovat. Obecná vůle jako skutečně obecná je pohybem zprostředkování mezi sebou a zvláštními vůlemi, ne jejich potlačením (viz odd. 3.2). Konkrétní způsob tohoto zprostředkování se ukazuje v mravnosti.

Druhou podobou konečnosti, která ve filosofii odpovídá abstraktnímu pojmu a v ontologickém důkazu Boží existence subjektivnímu pojmu Boha, je v oblasti vůle abstraktní pojem dobra.

Obecné vůli, vůči níž se zvláštní vůle jako k povinnosti v moralitě pozvedá, chybí stránka existence (viz odd. 3.2.3.2). Tu získává v mravnosti a jejích institucích – rodině, občanské společnosti a státu –, v nichž není zvláštní vůle potlačena, ale teprve získává možnost svého rozvoje. Z tohoto úhlu pohledu – a jen z něho – je možné pochopit, proč Hegel může o státu mluvit jako o výsledku působení Boha na zemi:²⁸⁵ stát je racionalita, která se stává skutečností.

Tak je také zřetelné, že nedostatečné reflexi o povaze myšlení odpovídá pro Hegela nedostatečná reflexe o povaze vůle. Dualismus, který rozděluje myšlení a bytí, ať už má podobu empirismu nebo kritické filosofie, odpovídá pojetí vůle jakožto libovůle (viz odd. 3.2.2). Empirismus není schopen ze svého východiska dospět k pojmu – a stejně tak není možné dospět k obecné vůli, učiní-li se východiskem vůle zvláštní. Naopak kritická filosofie zůstává stát u abstraktnosti pojmu: Bůh je pouhým ideálem rozumu a dobro pouhou nikdy nedosažitelnou povinností. To má za následek zabsolutnění subjektivity: ať už je jí svévole v praktické oblasti, nebo pouhý cit v náboženství. V obou případech se subjektivita ve své zvláštnosti činí tím, co je obecné, neboli Bohem.

4.1.7 Forma praktické stránky náboženství: kult jako sebevzdání a pohyb ustavení subjektivity

Mravnost jako uskutečněná rozumnost představuje nejvyšší podobu praktické stránky náboženství. Tak jako se ale náboženství odlišuje od filosofie svou formou, odlišuje se i jeho praktická stránka od mravnosti a má podobu kultu.

Podstatou kultu, tak jako mravnosti, je vzdání se své bezprostřední existence a sjednocení s Bohem. V tomto sebevzdání se realizuje moje subjektivita – moje bezprostřednost ztrácí povahu bezprostřednosti a stává se zprostředkovanou. Já jako jednotlivec se neztrácím; docházím naopak svého plného uvědomění – v kultu v podobě (sebe)citu:

²⁸⁵ GPR § 258Z.

„Kult je to, dát si tento nejvyšší, absolutní požitek. V tom je cit; jsem ve své zvláštní, subjektivní osobnosti přitom, když o sobě vím, že jsem jakožto tento spojen s Bohem, když o sobě vím, že jsem v pravdě – a mám svoji pravdu pouze v Bohu –, když o sobě vím jako o tom, kdo je v Bohu spojen se sebou.“²⁸⁶

Sebepřekročení, které je popřením mé bezprostřednosti, není překročením do prázdna, ale překročením k Bohu jakožto mému základu. V tomto překročení vycházím ze své izolace, ze své zaměřenosti na sebe jakožto pouhého nahodilého jednotlivce určeného vnějšími okolnostmi, pudy atp., a vztahuji se k sobě jakožto zakotvené v pravdě a celku. V tomto celku se ale nerozplývám, neboť jsem to já, kdo se povznáší, kdo se sám sebe vzdává – a kdo tak zároveň sám sebe nachází (skoro by se chtělo dodat, že se vzdávám sebe jako „starého člověka“ otročícího svým vášním, tělu, a stávám se novým člověkem žijícím v duchu a pravdě, v Bohu).²⁸⁷ Povznesení k Bohu je tak zároveň konstitutivním aktem mé subjektivity, zde se zakládá moje svoboda. Teprve prostřednictvím Boha se stávám skutečně sama sebou. Proto je náboženství bytostně jak projevem mé svobody, tak i tím, kde svoji svobodu teprve nalézám; a současně je také základem veškeré mravnosti. Vzdání se mé nahodilé existence v její tělesnosti a zasazenosti do světa zároveň neznamena její popření (negace je pouze prvním krokem), nýbrž její proměnu – teprve tímto aktem se stává skutečně mojí a ztrácí charakter nahodilosti: beru ji za svou a jako svoji ji uskutečňuji.

Pohyb povznesení člověka k Bohu je, jak bylo řečeno, současně pohybem kondescence Boha k člověku. Tím, že člověk překračuje svoji konečnost, popírá sám sebe a vztahuje se k Bohu jako svému základu, zároveň vstupuje Bůh do světa a prostřednictvím člověka v něm jedná. Proto se také pohyb povznesení ukazuje jako to, co nevychází ze mě

²⁸⁶ *„Der Kultus ist, sich diesen höchsten, absoluten Genuß zu geben. Darin ist Gefühl; ich bin mit meiner besonderen, subjektiven Persönlichkeit dabei, mich als Diesen mit Gott zusammengeschlossen zu wissen, mich in der Wahrheit zu wissen – und ich habe meine Wahrheit nur in Gott –, mich als mich in Gott mit mir zusammenschließen.“* VPR I/1827, str. 331n/960nn.

²⁸⁷ Srov. např. Ř 6,6.

jakožto konečného člověka, ale je jednáním Boha samotného. Moje subjektivita, která se v kultu ustavuje, má základ v pohybu Božího ducha. V kultu je jednota Boha a člověka, spočívající ve vzájemném zprostředkování konečnosti a nekonečnosti, dovršena. V něm jsem já ve vší své empirické danosti a partikularitě v jednotě s nekonečným Bohem.

Hegel rozlišuje několik podob kultu. První z nich je „rozjímání“ (Andacht), při němž se sjednocuji s Bohem v modlitbě.²⁸⁸ Rozjímání tvoří subjektivní stránku kultu. K ní se pojí stránka vnější, svátosti a oběť. V ní je smyslovým způsobem popírána bezprostřední danost všeho konečného a smyslovost současně překračována. Jednota mě a Boha je v nich pociťována a uskutečňována skrze mé jednání, mé sebevzdání.²⁸⁹

Poslední formou kultu, která sjednocuje jeho vnitřní a vnější stránku a ústí do mravnosti, je „pokání“ a „oběť srdce“. V ní se nevzdávám pouze části sebe sama jako v oběti, ale celku své bezprostřední existence. Projevem tohoto sebevzdání v jeho plnosti je mravnost.

4.2 Křesťanství jako završené náboženství

Ve své filosofii náboženství Hegel nejprve vypracovává „pojmem“ náboženství. Jeho snahou je ukázat, že náboženství – stejně jako ostatní projevy lidského ducha – má svůj původ v myšlení, a tedy ve svobodě. V náboženství si je myšlení samo předmětem, ovšem pouze ve formě citu a představy. Proto si náboženství svého původu v myšlení samo není vědomo. Ve formě představy staví náboženství ve svých dějinných podobách člověku před oči jednotlivé aspekty celého pohybu myšlení, ve formě citu se k nim vztahuje. Náboženstvím, v němž jsou všechny

²⁸⁸ „Andacht ist nicht bloß Glauben, daß Gott ist, sondern sie ist vorhanden, wenn der Glaube lebhafter wird, wenn das Subjekt betet, wenn es nicht bloß gegenständlich mit diesem Inhalt beschäftigt ist, wenn es sich hineinversenkt; das Feuer, die Wärme der Andacht ist das wesentliche“ (VPR I/1827, str. 333/991nn).

²⁸⁹ VPR I/1827, str. 333n/7nn.

tyto prvky plně rozvinuty, je křesťanství. V něm se „věčné dějiny, věčný pohyb, kterým je Bůh sám“ stává předmětem lidského vědomí.²⁹⁰

Proto Hegel nazývá křesťanství „završeným“ (vollendete) náboženstvím.²⁹¹ Jeho završenost, dokonalost, spočívá v tom, že ve formě náboženství už obsah, myšlení, které si je samo předmětem, dosáhl plnosti svého představení. Další vývoj náboženství po vstupu křesťanství do dějin se tak odehrává pouze na půdě křesťanství a na ní přechází v posledku do filosofie. Křesťanství je dokonalé jakožto náboženství, ne však jako způsob, jak myšlení myslí sebe samo. Pro svoji dokonalost je také křesťanství „pravým/pravdivým“ (wahrhafte) náboženstvím.²⁹² Další přívlastek, který charakterizuje povahu křesťanství, je „zjevené/zjevné“ (offenbare/geoffenbarte) náboženství.²⁹³ Jak ukazuje již podvojnost německých výrazů, je tímto určením vyjádřeno dvojí.²⁹⁴ S ohledem na obsah znamená zjevnost totéž jako pravdivost. Myšlení si je v křesťanství předmětem v celé své šíři, jako duch. S ohledem na formu však znamená zjevnost nedokonalost této formy. Zjevené náboženství je dané náboženství – jeho obsah přichází k člověku zvenku, je zjeven Bohem, zvěstován církví, zprostředkováván výchovou. Tato forma je však současně v křesťanství samém překonávána; pravdivost tohoto zjevení nemůže být dána vnější autoritou, byť sebemocnější (zázraky, církví), ale pouze vnitřním „svědectvím Ducha svatého“.²⁹⁵ Člověk v tomto obsahu rozpoznává sám sebe, a proto jej uznává za pravdivý; v náboženství nicméně pouze ve formě citu, ve formě myšlení až ve filosofii. V neposlední řadě nazývá Hegel křesťanství také náboženstvím „duchovním“.²⁹⁶ Je to proto, že Bůh

²⁹⁰ VPR III/1827, str. 251/11.

²⁹¹ VPR III/1827, str. 177/6n.

²⁹² Enc § 564.

²⁹³ VPR III/1827, str. 177/16nn.

²⁹⁴ VPR III/1827, str. 179/54nn.

²⁹⁵ VPR III/1827, str. 182/140.

²⁹⁶ VPR III/1827, str. 179/40.

i člověk jsou v něm představeni ve své vzájemné zprostředkovanosti a tato vzájemná zprostředkovanost je tím, co vytváří pojem ducha.

4.2.1 Odcizení člověka sobě samému jako východisko křesťanství

V křesťanství se duchovní povaha člověka i jeho světa stává obsahem náboženství v celé své šíři. Bůh je v něm představen jako ten, kdo se v člověku zprostředkovává sám se sebou. Bůh se stává člověkem a člověk v Bohu dosahuje zbožštění. Tak je překonáno rozdělení mezi Bohem a člověkem a člověkem a světem.

V duchovní situaci před vznikem křesťanství vidí Hegel analogii k duchovní situaci své doby. Oběma vládne dualismus a zároveň vědomí jeho rozporuplnosti. Dualismus vyzdvihuje vždy jednu stránku člověka a není schopen vidět její zprostředkování se stránkou druhou. Člověk se sám sobě představuje jako vnitřně rozporný. Tento rozpor nabývá podle *Přednášek o filosofii náboženství* z roku 1827 dvě konkrétní podoby: (1) je vyjadřován jako protiklad Boha a člověka a (2) jako protiklad člověka a světa.²⁹⁷

Ve vztahu k Bohu se vnitřní rozpornost člověka projevuje následujícím způsobem: Na jednu stranu se člověk chápe jako ten, kdo je konečný, smyslový a přírodně určený. Na druhou stranu však o sobě ví jako o tom, kdo má být obrazem Božím – a Bůh je ten, kdo je nekonečný, duchovní a čistý. Přírodní stránka člověka stojí s tou duchovní v rozporu. Vztah člověka a Boha je určen pouze jako vztah „povinování“ (Sollen) a „viny“. ²⁹⁸ Bůh je vůči člověku vždy jen transcendentní a člověk k němu nemůže nikdy dosáhnout. V pojmech *Fenomenologie ducha* je tento vnitřně rozpolcený člověk „nešťastným vědomím“. ²⁹⁹

²⁹⁷ VPR III/1827, str. 229/477nn.

²⁹⁸ Jedná se o tutéž strukturu, jakou Hegel rozebírá na konci kapitoly o moraliťe ze *Základů filosofie práva*, v níž kritizuje Kantovu praktickou filosofii z toho důvodu, že proti sobě staví do nepřekonatelného rozporu abstraktní obecný zákon a jednotlivou empiricky určenou vůli (viz odd. 3.2.3.2).

²⁹⁹ PhG, str. 144nn.

Obrácený poměr nabývá rozpor mezi oběma stránkami člověka ve vztahu ke světu. Zde se naopak člověk chápe jako ten, jehož duchovní povaha je se světem v rozporu. Své uspokojení nenachází ve světě, proto se stahuje sám do sebe a ze světa utíká – utéci však nemůže, neboť je ve světě, skrze svět se vztahuje k sobě, musí v něm jednat, naplňovat své potřeby atp. Vztah ke světu je vztahem „neštěstí“ (Unglück).³⁰⁰ S *Fenomenologií ducha* lze člověka zajatého v tomto rozporu nazvat „krásnou duší“.³⁰¹

V citu se tato vnitřní rozporuplnost člověka ve vztahu k sobě samému odráží v „bolesti“.³⁰² Bolest ale zároveň již ohlašuje i překonání tohoto rozporu. Bolest je vždy vyjádřením potřeby, v tomto případě potřeby pravdy a smíření právě uvedených protikladů, a tato potřeba v sobě vždy také nese možnost svého naplnění. „*Tím, že se obě jeho strany nerozpadnou, ale jsou tímto protikladem v jednom, v subjektu, prokazuje se zároveň subjekt jako nekonečná moc jednoty.*“³⁰³ Negativní vztah obou stránek člověka je tak zároveň vztahem pozitivním – člověk je jednotou obojího, jinak by žádný rozpor nemohl pociťovat. K tomu, aby mohlo dojít k tomuto obratu, je třeba, aby byla vzájemná protikladnost vystupňována až ke svému nejzazšímu bodu – bolest musí být nekonečná, aby mohlo přijít smíření. Ve chvíli, kdy člověk v dějinách dospěl k sebevědomí tohoto svého rozporu, mohlo proto do dějin vstoupit i křesťanství. Rozpor ve vztahu mezi Bohem a člověkem nachází Hegel vyjádřen v židovském náboženství a jeho představě transcendentního Boha, rozpor mezi člověkem a světem v římském světě, konkrétně ve stoicismu a skepticizmu, které hledaly štěstí v nezávislosti na tomto světě.³⁰⁴ Vstupem křesťanství do dějin vědomí

³⁰⁰ VPR III/1827, str. 231/545.

³⁰¹ PhG, str. 430nn.

³⁰² VPR III/1827, str. 233/624.

³⁰³ „*Dadurch, daß seine beide Seiten nicht auseinanderfallen, sondern dieser Widerspruch in Einem, dem Subjekt, sind, beweist sich zugleich das Subjekt als unendliche Kraft der Einheit*“ (VPR III/1827, str. 233/625nn).

³⁰⁴ VPR III/1827, str. 229nn/477nn.

tohoto rozporu nekončí – naopak, je stále přítomno jako předpoklad skutečného smíření a moment vědomí člověka o sobě samém i moment pohybu ducha.³⁰⁵ V křesťanství samotném je představeno v prvních kapitolách Genese, v příběhu o stvoření člověka a jeho pádu, v učení o hříchu a nachází svůj výraz v kultu.

4.2.2 Jednota Boha a člověka v Ježíši Kristu

V křesťanství se vědomí rozporu dvou stránek člověka převrací ve svůj protiklad – ve vědomí smíření. Toto smíření – vzájemné zprostředkování mezi Bohem a člověkem i člověkem a světem – je ve formě představy vyjádřeno na příběhu života, smrti a vzkříšení Ježíše Krista.

4.2.2.1 Nutnost zjevení

Hegelovým zájmem ve filosofii náboženství je nejen ukázat náboženství v jeho obecných rysech jako produkt myšlení, v němž se myšlení vztahuje samo k sobě, ale předvést i nutnost pozitivních podob náboženství. Jedná se o tutéž potřebu, s jakou musí být pojem svobodné vůle doplněn i o stránku existence. Obsah a forma křesťanství nejsou tedy nahodilým výtvorem dějin, ale jsou nutné. Tato nutnost v sobě zahrnuje více rovin. Tou první je vznik křesťanství vůbec. Druhou je obsah křesťanství: zjevení jednoty Boha a člověka na konkrétním člověku, nutnost jeho smrti a vzkříšení a nutnost vzniku církve. Třetí rovinou nutnosti je pak zjevení jednoty Boha a člověka právě na tomto člověku Ježíši.

³⁰⁵ „Die nähere Bestimmung ist aber nicht, daß die Unangemessenheit von beiden Seiten für das Bewußtsein verschwinde. [...] Die Unangemessenheit kann nicht verschwinden, sonst verschwände das Urteil des Geistes, seine Lebendigkeit; so hörte er auf, Geist zu sein. Die Bestimmung ist vielmehr diese, daß beide Seiten nicht bloß unangemessen seien, sondern daß dieser Unangemessenheit ungeachtet die Identität beider sei, daß das Anderssein, die Endliche, die Schwäche, die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur keinen Eintrag tun solle jener göttlichen Einheit, die das Substantielle der Versöhnung ist. [...] Dieses Anderssein ist das ewig sich Setzende, ewig sich Aufhebende, und dies sich Setzen und Aufheben des Andersseins ist die Liebe, der Geist“ (VPR III/1827, str. 234n /670nn).

Nutnost vzniku křesťanství je dána vyhrocením vědomí rozporu mezi oběma stránkami člověka, jak bylo popsáno v předchozím oddíle.³⁰⁶ Teprve toto vyhrocení vedlo k vědomí potřeby smíření a umožnilo vznik náboženství, jehož je toto smíření obsahem.³⁰⁷

Nutnost obsahu křesťanství je dána povahou myšlení, které se ukazuje samo sobě. Jednota Boha a člověka je představena nejprve na jednotlivci, a to ve formě jistoty.³⁰⁸ Pro učedníky je Bůh v Ježíši přítomen bezprostředním a předmětným způsobem. Tato forma je však nedostatečná a teprve zánik této bezprostřednosti, Ježíšova smrt, umožňuje pochopit Boží přítomnost jinak. Ježíš Kristus je představen jako ten, kdo vstává z mrtvých a zjevuje se uprostřed svých učedníků. Přítomnost Božího ducha již není vázána na určitého jednotlivce, ale Bůh je přítomen v církvi prostřednictvím všech jejích členů – a současně v každém z nich.

Třetí rovinou nutnosti je vázanost Božího zjevení právě na osobu Ježíše Nazaretského. Zde již ale o nutnosti není možné mluvit jinak než ve smyslu obou výše popsaných rovin nutnosti. To, že to byl právě Ježíš, který svým sebezporozuměním, učením, životem a smrtí dal vzniknout církvi, že právě v něm církev rozpoznala jednotu Boha a člověka, je nijak neodvoditelný fakt. Tato stránka fakticity však k nutnosti patří – stejným způsobem, jako ke státu patří existence a k trestu rozhodnutí soudce. To, že Ježíš sám v sobě a církev v něm rozpoznala Boží přítomnost, není současně žádnou projekcí myšlení do skutečnosti na myšlení nezávislé, nýbrž odhalením toho, čím člověk – a to každý jednotlivý člověk – je; toto rozpoznání je tedy zjevením pravdy.

³⁰⁶ VPR III/1827, str. 236n/706nn.

³⁰⁷ VPR III/1827, str. 239/751n.

³⁰⁸ VPR III/1827, str. 239/753n.

4.2.2.2 Význam smrti Ježíše Krista

Smrt Ježíše Krista má zásadní význam pro změnu pohledu na povahu Boha i člověka. Ona je tím bodem, v němž se odcizení člověka sobě samému obrací ve smíření. Proto má tato smrt současně i význam vzkříšení. V jedno se smrtí a vzkříšením spadají též letnice, seslání Ducha svatého a vznik církve, neboť církev je společenstvím těch, které tento nový pohled spojuje a v němž je zvěstován.³⁰⁹

Ve smrti se plně odhaluje konečnost člověka i všeho lidského. Ježíšova smrt nebyla pouze přirozenou smrtí, ale smrtí násilnou; byl k ní odsouzen jako zločinec.³¹⁰ V ní je tedy současně zpochybněno všechno, co k odsouzení vedlo: náboženství, právo, mravnost a stát. Odcizení člověka sobě samému je tak vystupňováno až k nejzazšímu bodu. Bůh je nekonečně vzdálený a vše lidské propadá pomíjivosti. Nebesa jsou prázdná a člověk zatracen. Člověk je naprostým rozporem mezi tím, co je, a tím, co být má. Bolest, v níž se tento rozpor ve formě citu projevuje, je nekonečná.

Smíření je pak jen druhou stranou tohoto protikladu. Protikladnost je současně jednotou, jinak by jako protikladnost nebyla možná. Tím se smrt ukazuje jako součást Božího života. Na kříži tak neumírá pouze člověk, ale v člověku také Bůh.³¹¹ Skrze svoji smrt Bůh ale současně vstává z mrtvých a dává se poznat jako vpravdě nekonečný. Není už absolutně vzdáleným Bohem, protikladným vůči všemu lidskému, ale

³⁰⁹ Na úzké sepjetí Hegelovy christologie s teologií kříže poukazuje Eberhard Jüngel, podle něž Hegel činí „hermeneuticky plodné“ Lutherovy vhledy (JÜNGEL, Eberhard. *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübingen: Mohr, 1977, str. 120n). Walter Jaeschke vedle toho upozorňuje také na provázanost Hegelovy christologie a ekklesiologie a svazuje Hegelův výklad Boží přítomnosti v Ježíši Kristu s jeho interpretací Boží přítomnosti při večeři Páně (Jaeschke, 1986, str. 337nn).

³¹⁰ VPR III/1827, str. 246n pozn.

³¹¹ „Gott ist gestorben, Gott ist tot – dieses ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht ist. die Negation selbst in Gott ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit, das Aufheben alles Höheren ist damit verbunden. – Der Verlauf bleibt aber nicht hier stehen, sondern es tritt die Umkehrung ein; Gott nämlich erhält sich in diesem Prozeß, und dieser ist nur der Tod des Todes. Gott steht wieder auf zum Leben: Es wendet sich somit zum Gegenteil“ (VPR III/1827, str. 247 pozn.).

je tím, kdo do sebe lidské integruje, kdo se sám se sebou zprostředkovává. V tomto pohybu sebezprostředkování je živým Bohem.³¹² V něm se také plně ukazuje Boží svoboda a subjektivita, která v sebe pojímá to, co je jí cizí – Bůh zůstává sám u sebe ve svém sebevzdání. Teprve takto pojatý Bůh, který nestojí vůči člověku v pouhém protikladu, je Bohem, který lidskou svobodu neomezuje, ale podmiňuje. Boží a lidská svoboda se proto nevyklučují, ale vztahují se k sobě navzájem.³¹³

Změna pohledu na povahu Boha je současně změnou pohledu na povahu člověka. V Boží smrti a zmrtvýchvstání je obsaženo i jeho vzkříšení. Smrt není jen to, co od Boha odděluje, co je definitivním potvrzením lidské konečnosti, ale co je součástí Boha samého. Na kříži se tak ukazuje Bůh jako člověk a člověk jako Bůh.³¹⁴ Kříž je místem inkarnace i zbožštění. Konečnost a rozdělení ztrácí povahu východiska, primární je zprostředkování a smíření. Člověk umírá sám sobě ve své izolovanosti a konečnosti a znovu vstává v Bohu jako nekonečný – v něm je svoboden. Bezprostřednost jeho existence, jeho tělesnost, přírodně určené potřeby, jeho zasazenost do světa atp. tím současně nejsou potlačeny, ale integrovány do života ducha jako jeho nutný moment: jsou vykoupěny.

³¹² K výkladu Hegelovy teze o smrti Boha viz LANDA, Ivan. Smrt Boha – smrt smrti: Hegelova spekulativní christologie. In: *Teologická reflexe*, XVI (1/2010), str. 76–92.

³¹³ Otázku vztahu lidské a Boží svobody řeší Hegel v poněkud jiném kontextu v rukopisu k přednáškám o filosofii náboženství z roku 1821 – a to jako otázku vztahu milosti a svobody (VPR III/1821, str. 165/111nn).

³¹⁴ Eberhard Jüngel tvrdí, že Hegel v této interpretaci smrti Ježíše Krista, v níž se božská a lidská přirozenost zprostředkovávají, navazuje na luterské učení o *communicatio idiomatum* (sdílení vlastností, totiž lidské a božské přirozenosti). Zatímco luterské učení však omezovalo tuto tezi o výměně vlastností božské a lidské přirozenosti pouze na osobu Ježíše Krista, modifikuje je Hegel v tom smyslu, že tuto výlučnost ruší ve prospěch každého člověka (Jüngel, 1977, str. 127).

K výkladu Hegelovy interpretace jednoty dvou přirozeností v jedné osobě Ježíše Krista viz také LANDA, Ivan. Jednota dvou přirozeností: Hegel a Symbolum Chalcedonense. In: *Reflexe* 40 (2011), str. 21–50.

Tento pohled na smrt Ježíše Krista jako na zjevení povahy Boha je to, co dává vzniknout církvi a v církvi se teprve ustavuje.³¹⁵ Je to pohled „duchovní“, který se liší od pohledu pouze „lidského“, který vidí v Ježíši jenom člověka, učitele, proroka a mučedníka pravdy.³¹⁶ Lidský pohled zůstává na úrovni konečnosti, duchovní postupuje k myšlení. Pochopení pravého významu přítomnosti Boží v Ježíši Kristu se děje až prizmatem jeho smrti, očima povelikonoční obce.³¹⁷ Není nezávislým pohledem pozorovatele, ale pohled víry a církve. Ale právě proto, že je schopen nezůstat stát v pouhé vnějškovosti a konečnosti, je pohledem pravdivým.

4.2.3 Dějiny křesťanství jako vývoj k překonání formy náboženství

Pozemský Ježíš byl pro své učedníky místem Boží přítomnosti. Jeho smrt je připravila o tuto bezprostřední přítomnost vázanou na jedinou osobu a zároveň umožnila pojmout tuto přítomnost novým způsobem: jako Boha přítomného uprostřed své „obce“ (Gemeinde).³¹⁸ Tato obec je společenstvím těch, které spojuje víra ve vzkříšení, „duchovní“ pohled na smrt Ježíše Krista. Pravdivost této víry je potvrzena „svědectvím ducha“, který – na úrovni náboženství pouze ve formě citu – ve svém předmětu rozpoznává sám sebe. Zvěsti o vzkříšení se tak dostává tohoto vnitřního potvrzení.

Vzkříšení tak není žádným daným faktem, ale pohybem, který provádí věřící vědomí, když vidí a dosvědčuje Boha právě v završení vši konečnosti, ve smrti. Věřící vědomí v tomto povznesení nad

³¹⁵ „Das Bewußtsein der Gemeinde, das so den Übergang vom bloßen Menschen zum Gottmenschen macht – zum Anschauen, zum Bewußtsein, zur Gewißheit der Vereinigung, der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur –, ist es, womit die Gemeinde beginnt und was die Wahrheit ausmacht, auf die die Gemeinde gegründet ist“ (VPR III/1827, str. 250/984nn).

³¹⁶ VPR III/1827, str. 239/769nn a str. 248n/937nn.

³¹⁷ VPR III/1827, str. 245/902nn. Viz také VPR III/1827, str. 244 pozn.: „Mit dem Tode Christi beginnt aber die Umkehrung des Bewußtseins. Der Tod Christi ist der Mittelpunkt, um den es sich dreht; in seiner Auffassung liegt der Unterschied äußerlicher Auffassung und des Glaubens, d. h. der Betrachtung mit dem Geiste, aus dem Geiste der Wahrheit, aus dem heiligen Geiste.“

³¹⁸ K překladu pojmu „Gemeinde“ viz pozn. č. 42.

konečnost uskutečňuje svoji vlastní duchovní povahu. V něm, v tomto pohybu, je Bůh přítomen. Ono je tím pohybem sebevzdání, v němž člověk překračuje svoji nahodilou existenci a znovu se rodí svobodný v Bohu (viz odd. 4.1.7) a v němž se také Bůh stává sám sobě zjevným.

Subjektivita se tak v křesťanství stává místem Boží přítomnosti. V ní se zprostředkovává Bůh sám se sebou, myšlení myslí samo sebe. V ní je založena svoboda a důstojnost každého člověka. Znamená to povznesení se nad všechnu partikularitu a omezenost, pokud jsou pojaty jako dané a bezprostřední, nikoli jako zprostředkované duchem samým. Proto Hegel nazývá křesťanství „náboženstvím svobody“; s ním vstoupil princip subjektivity do duchovních dějin a odlišil starověk od novověku.³¹⁹ Sebeuvědomění si subjektu vede k nové formě intersubjektivit. V křesťanské obci, církvi, se lidé k sobě vztahují jako ke svobodným, skrze obec dospívá jednotlivec k vědomí své svobody a jedině v ní má možnost svoji svobodu uskutečnit. „*Tak je obec sám existující duch, duch ve své existenci, Bůh existující jako obec.*“³²⁰ Tato nová obec se liší od antické obce, neboť do sebe integruje subjektivitu člověka; je obcí svobodných, kteří svoji svobodu nacházejí v povznesení se nad nahodilost své bezprostřední existence a ve své jednotě s Bohem, v níž ovšem jejich jedinečnost není popřena, nýbrž potvrzena.

Dějiny křesťanství pak Hegel vykládá jako postupné rozvíjení jeho obsahu, jímž je jednota Boha a člověka, tedy duch sám ve vztahu k sobě, i jako postupný rozvoj svobodných institucí. V křesťanství se uzavírá vývoj antického světa, který vyvrcholil v naprostém odcizení člověka sobě samému, a zároveň je umožněn rozvoj světa nového, v němž si je člověk vědom své svobody. Křesťanství, jež není pouze popřením antiky, ale také jejím završením, tak pro pozdního Hegela představuje hlavní princip evropské civilizace. Princip subjektivity, který s křesťanstvím vstupuje do dějin, zpochybňuje všechno

³¹⁹ VPR III/1827, str. 262n/1311nn; srov. např. GPR § 185.

³²⁰ „*So ist die Gemeinde selbst der existierende Geist, der Geist in seiner Existenz, Gott als Gemeinde existierend*“ (VPR III/1827, str. 254/80n).

dosavadní právo, mravnost i náboženství a umožňuje jejich vybudování na novém, svobodném základě. To však současně znamená, že ve vývoji křesťanství musí být překonána sama forma náboženství, kterou Hegel chápe jako omezující.

Dějiny křesťanství dělí Hegel ve svých přednáškách k filosofii náboženství v roce 1827 na tři období: „vznik obce“ (Entstehen der Gemeinde), „troání/existence obce“ (Bestehen der Gemeinde) a „uskutečnění duchovního [obsahu] obce“ (Realisierung des Geistigen der Gemeinde).³²¹

4.2.3.1 Vznik a troání církve

Období vzniku obce je ještě těsně spjato s velikonočními událostmi. Boží přítomnost je prožívána bezprostředně, převážně ve formě citu. Učení i organizace obce dosud nemají příliš pevné rysy, důraz je kladen na subjektivitu. Je to období vymezování se vůči světu; vznikající křesťanství v sobě skrývá značný revoluční potenciál. Toto období přechází do doby upevnění obce jakožto církve. Rozvinuta je instituční podoba církve a církevní učení získává formu dogmat. V této objektivitě církev jednotlivci předchází. Její učení je něco, co je člověku předkládáno, co je uznáváno a platí jako pravdivé nezávisle na něm, na jeho mínění a názorech. Úkolem církve však je, aby člověka dovedla k přivlastnění si tohoto učení, k překonání pouhé formy danosti –

³²¹ Označení posledního období Hegel v jednotlivých letech měnil. V rukopisu z roku 1821 je nazváno „zánik obce“ (Vergehen der Gemeinde) a celý rukopis k přednáškám končí rozbořem rozporů Hegelovy doby, v níž náboženství přestává být sjednocující silou. Svoji dobu Hegel srovnává s dobou římského císařství jakožto obdobím subjektivismu, úzkosti i sledování pouhých soukromých zájmů. Ve vztahu k rozporům soudobého světa zůstává filosofie „svatyní“ (Heiligtum) a filosofové izolovaným „kněžským stavem“ (Priesterstand). V roce 1824 mění Hegel označení posledního stádia rozvoje křesťanství na „uskutečnění víry“ (Realisierung des Glaubens), kdy je to sice také filosofie, která jedině je schopna usmířit rozpory doby, slova o její izolovanosti však chybí – v opozici vůči ní však zůstávají na jedné straně zbožnost, která se – ke své škodě – uchýlila namísto do pojmu do subjektivismu iracionality, a na druhé straně osvícenský racionalismus. V roce 1827 volí Hegel pojmenování „uskutečnění duchovního [obsahu] obce“ (Realisierung des Geistigen der Gemeinde), obsah tohoto závěrečného oddílu zůstává obdobný jako v roce 1824.

k tomu, aby v jejím učení rozpoznal sám sebe. Zatímco vznikající sbor přešel od subjektivního prožitku k vytvoření učení, v církvi je postup opačný. Úloha církve je tak zprostředkovatelská a církev je v první řadě církví učící.³²²

Postup přivlastňování si učení je v církvi institucionalizován. Má podobu křtu, pokání a večeře Páně. Ve křtu je vyslovováno základní určení člověka: žít v pravdě a svobodě. Ve křtu nemluvněte – s jiným křtem Hegel v křesťanské společnosti, v níž se člověk do církve „rodí“,³²³ nepočítá – není toto určení ještě realizováno, dítě je zprvu „*duchem o sobě*“.³²⁴ Ke svému určení má teprve dorůst a být vychováno – a to je možné proto, že se rodí již do svobodného světa. Ve křtu je vyjadřována objektivní stránka pravdy, která jakožto autorita nutně předchází stránce subjektivní, v níž si člověk tuto pravdu přivlastňuje.³²⁵ Druhou institucionalizovanou formou je pokání. To je oproti křtu již projevem subjektivity člověka. V pokání člověk rozpoznává zlo partikulární existence oddělené od Boha a zároveň ho v povznesení k Bohu překonává, nahlíží jako nicotné. Pokání je tak zároveň smířením, v něm je uskutečňována jednota Boha a člověka. „*To je tedy úlohou církve, aby toto navykání, výchova ducha byla vždy niternější, tato pravda s ním samým, s vůlí člověka vždy identičtější, aby se tato pravda stala jeho chtěním, jeho předmětem, jeho duchem.*“³²⁶

Vrcholem přivlastnění si objektivního obsahu skrze institucionalizovanou formu je večeře Páně. „*Jedná se o vědomou přítomnost Boha, jednotu s Bohem, unio mystica, sebepociťování Boha,*

³²² VPR III/1827, str. 257/194n.

³²³ VPR III/1827, str. 259/243.

³²⁴ VPR III/1827, str. 258/208.

³²⁵ „*Alle Wahrheit, auch die sinnliche – diese ist aber keine eigentliche Wahrheit –, kommt zunächst in der Weise der Autorität an den Menschen; d. h. es ist ein Geltendes, für sich Existierendes vorhanden, und dies kommt als ein solches, ein von mir Verschieden an mich*“ (VPR III/1827, str. 258/214nn).

³²⁶ „*Das ist also das Geschäft der Kirche, daß diese Angewöhnung, Erziehung des Geistes immer innerlicher, diese Wahrheit mit dem Selbst, dem Willen immer identischer werde, daß diese Wahrheit sein Wollen, sein Gegenstand, sein Geist werde.*“ VPR III/1827/1259 (s. 260)

*pociťování jeho bezprostřední přítomnosti v subjektu.*³²⁷ Ve večeři Páně je pouhá objektivita, vnějškovost Boha, překonávána – Bůh je totožný s požívajícím subjektem. Přitom je ale objektivita nutným momentem a výchozím bodem. Je to právě pojetí večeře Páně, v němž se podle Hegela koncentrovaně vyjadřují konfesní rozdíly. Rozdíly v učení o způsobu Boží přítomnosti jsou výrazem odlišného chápání vztahu objektivního a subjektivního momentu pravdy, Boha a člověka, člověka a církve. Z nich také pramení, jak bude ještě dále ukázáno, odlišné pojetí lidské svobody. V katolickém chápání podle Hegela nabývá převahy objektivní prvek. Bůh, který je v hostii přítomen na základě konsekrace, zůstává vnější věcí, empirickým předmětem. Proto samotná konzumace ztrácí na významu. Naopak v reformovaném chápání je příliš zdůrazněna subjektivita na úkor objektivitu a Bůh je přítomen pouze v představě a vzpomínce. Nejvhodnější vyjádření jednoty Boha a člověka, povahy ducha, nachází Hegel v luterském učení. Bůh je přítomen v chlebu a víně v okamžiku jejich požívání, zničení. Duch je pohybem překonání toho, co je dané a pouze vnější – a je přítomen právě v tomto pohybu.³²⁸

Zatímco v rané povelikonoční obci byl svět odmítán jako to, co je staré a zanikající, je vztah rozvinuté církve ke světu vztahem panujícím. To však s sebou přináší dvojznačnost, která se v různých variacích objevuje vždy, když je zabsolutizován prvek negace vší určitosti, prvek subjektivitu, abstraktního myšlení, duchovnosti apod. V dějinách křesťanství to vede k vytvoření alternativního „onoho světa“, který stojí vůči tomuto světu v protikladu. Církev má vládnout státu. Přírodní stránka člověka má být potlačena. Člověk ale nikdy nepřestává být obojím, konečným i nekonečným, přírodním i duchovním. Potlačením světa a přírodní stránky člověka namísto jejich kultivace se tak vlada

³²⁷ „Es handelt sich eben um die bewußte Gegenwart Gottes, die Einheit mit Gott, die unio mystica, das Selbstgefühl Gottes, das Gefühl seiner unmittelbaren Gegenwart“ (VPR III/1827, str. 260/269nn).

³²⁸ VPR III/1827, str. 260nn/267nn.

mění v otroctví, ovládaný ovládne panujícího, což se projevuje jako „zkáza církve, absolutní rozpor duchovního v sobě samém.“³²⁹

4.2.3.2 Překonání formy náboženství a církve, proměna vztahu ke světu

Ačkoli Hegel označuje křesťanství za náboženství svobody, neboť v něm se subjektivita stala místem Boží přítomnosti, je to jeho forma, která plnému rozvinutí svobody brání.

Církevní učení, jakkoli je jeho obsah jakožto produkt myšlení o sobě rozumný, je člověku předkládáno ve formě představy a potvrzováno ve formě citu. Jak cit, tak představa neukazují tento obsah jako nutný. V těchto formách je nárok obsahu na pravdivost na jedné straně opíráno o autoritu, na druhé straně o subjektivní prožitek. Vztah představy a citu vůči sobě navzájem je nahodilý a empirický. Teprve myšlení je schopno ukázat vzájemnou zprostředkovanost objektivní i subjektivní stránky, a tím nejen nutnost obsahu ve vztahu k subjektivitě, ale také nutnost subjektivity pro tvorbu obsahu.

V církvi, jež se vyvinula v instituci a v níž obsah křesťanství dostal podobu dogmat zajišťovaných autoritou církve, předchází objektivní prvek prvku subjektivnímu, aniž by byla uznávána nutnost jejich vzájemného zprostředkování. To se projevuje dvojím způsobem: jako nadvláda církevního učení nad myšlením a jako nadvláda svatosti nad mravností. V obou případech je popírána subjektivita člověka, a tím i jeho svoboda. V prvním případě je zneuznáno právo člověka, aby přijal za pravdivé jenom to, co on sám nahlíží jako nutné. Je z něj učiněn pouhý objekt, jemuž nezbyvá než se podrobit tomu, co je autoritou předkládáno k věření. Ve druhém případě je popírána subjektivita člověka v praktické oblasti. Svoji subjektivitu člověk nemůže uplatňovat jinde než ve světě, zde je ale nařizována svatost, zřeknutí se světa. Ve slibech čistoty, chudoby a poslušnosti, jež jsou učiněny

³²⁹ „Die weitere Ausführung dieses Zerrissenseins in der Versöhnung selbst ist dann das, was als Verderben der Kirche, der absolute Widerspruch des Geistigen in sich selbst.“ VRP III/1827, str. 264/370nn.

etickým ideálem, vidí Hegel popření všech tří forem mravnosti, v nichž jedině se uskutečňuje svoboda člověka, totiž rodiny, práce a státu.

Podle Hegela je to reformace, která přináší osvobození subjektivity.³³⁰ Znovu je vyzdvížena víra, tedy subjektivní stránka, která je namísto skutků nutnou podmínkou spasení, neboť v ní člověk přichází sám k sobě a poznává se jako svobodný. Rozdělení na duchovní a laiky ztrácí význam, neboť duchovním se stává každý věřící člověk.³³¹ Mění se postoj ke světu. Tak reformace otevírá prostor pro rozvoj vědy a mravnosti jakožto forem objektivit, které nestojí v protikladu k subjektu, ale k nimž zprostředkování skrze subjekt nutně patří.

Jakkoli je reformace osvobozením subjektivity, zůstává vázána na formu náboženství. Důsledným provedením reformace jakožto vystoupení proti vší člověku odcizené vnějškovosti je v oblasti teoretické rozvoj myšlení a v oblasti praktické rozvoj svobodného státu. Myšlení však v sobě zprvu nese jednostrannost svého východiska. Ve svém vystoupení proti církevnímu učení a veškerému obsahu danému tradicí hledá jistotu v subjektu – je myšlením vztahujícím se k sobě pouze na základě principu identity, myšlením pouze negujícím a abstraktním, odloučeným od bytí, ne však myšlením pojímajícím.³³² Tak je myšlením konečným, které si není vědomo své nekonečné zprostředkující povahy. Takto pojaté myšlení je principem osvícenství a své politické důsledky má v teroru Francouzské revoluce, v němž jsou živí lidé zabíjeni ve jménu abstraktního principu, který je současně odhalován jako zástěrka pro partikulární zájmy různých skupin. Obrácenou stranou téhož je zabsolutnění subjektivity nikoli v její

³³⁰ „Denn der Protestantismus fordert, daß der Mensch nur glaube, was er wisse, daß sein Gewissen als ein Heiliges unantastbar sein solle; in der göttlichen Gnade ist der Mensch nichts Passives; er ist mit seiner subjektiven Freiheit wesentlich dabei, und in seinem Wissen, Wollen, Glauben ist das Moment der subjektiven Freiheit ausdrücklich gefordert“ (RelStaat 1831, str. 344/186nn).

³³¹ VPG, str. 495n.

³³² VPR III/1827, str. 265n/406nn.

obecné podobě, jakožto abstraktního myšlení, nýbrž v její zvláštní stránce jakožto citu a uspokojování potřeb. Cit jako základ náboženství je pro Hegela východiskem pietismu,³³³ v oblasti praktické se projevuje jako libovůle, jejíž extrémní podoba je rozebrána v *Základech filosofie práva* na konci kapitoly o moraliť.

Svoji dobu Hegel chápe jako opětovné vyhocení starých protikladů, které pramení z toho, že myšlení ještě nedospělo k dokonalé reflexi sebe sama a absolutním činí pouze jeden ze svých momentů – shoda mezi způsobem, jak Hegel interpretuje duchovní předpoklady vzniku křesťanství, a duchovní proudy své vlastní doby, je velmi výrazná. Křesťanství tuto protikladnost i její překonání uchopilo pouze na úrovni představy a citu. Svým východiskem učinilo vědomí, že rozdíl mezi Bohem a člověkem je překonán a že Bůh je přítomen v nitru každého člověka, který překračuje svoji partikularitu a bezprostřední existenci a uchopuje sám sebe jako subjekt. Tak položilo základ pro porozumění člověka sobě samému jako svobodnému. Ve chvíli, kdy se člověk ve jménu této svobody obrátil vůči formě náboženství a postavil proti ní myšlení, není již smíření, které náboženství přináší, dostatečné. Překonání protikladů je možné již jen na půdě myšlení samého, neboť tyto protiklady nejsou výrazem něčeho jiného než jeho vlastní povahy. Filosofie, jíž jedině tento úkol připadá, se musí v první řadě oprostít od vlastního dogmatismu, do něhož v rámci vymezování se vůči dogmatismu náboženskému sama upadla. Tímto dogmatismem je sebeomezení se filosofie pouze na oblast konečna, oddělení myšlení od bytí. Tak ovšem filosofie zneuznává povahu myšlení i sebe samé a zamlčuje předpoklady, z nichž vychází a jichž se dost dobře nemůže vzdát – totiž svůj úkol i nárok být poznáním pravdy, nejen myšlením abstrahujícím, ale i pojímajícím.³³⁴ Proto musí filosofie přejmout úlohu,

³³³ VPR III/1827, str. 266n/425nn.

³³⁴ VPR III/1827, str. 267/460.

již dosud mělo náboženství a již přestalo být schopno plnit, totiž být poznáním absolutna, Boha.

Filosofie se tak vůči náboženství staví dvojím způsobem. Na jedné straně je kritikou formy, jež je s náboženstvím spojena, pokud je tato forma nadřazována myšlení.³³⁵ Na straně druhé je rehabilitací obsahu, neboť jej ukazuje v jeho racionalitě a nutnosti. Identitu obsahu je však schopna rozeznat pouze filosofie, nikoli náboženství samo.

Tento program filosofie, která má dostát výzvám své doby, načrtává Hegel zvláště zřetelně na konci rukopisu k prvnímu berlínskému cyklu přednášek o filosofii náboženství z roku 1821. Svoji filosofií se tento program snaží naplnit.³³⁶ Ačkoli by se mohlo zdát, že Hegel svojí kritikou napomáhá tomu, že náboženství v moderním světě ztrácí svoji přesvědčivost a význam, je tomu spíše tak, že Hegel sám již nachází podle svého přesvědčení náboženství ve své době v hluboké krizi, jako neschopné překlenovat rozpory a přiměřeně odpovídat na otázky a bolesti soudobého člověka. Svoji kritikou se proto snaží najít příčiny této krize a ukázat současně, co je v náboženství v jeho očích pravdivé a nosné.

4.2.3.3 *Role náboženství a církve v době filosofie*

Jak již bylo řečeno, je křesťanství nejvyšší podobou náboženství. Ostatní náboženství – včetně islámu, který sice vznikl až po křesťanství, ale vůči němu představuje krok zpět³³⁷ – sice mohou nadále existovat paralelně s křesťanstvím, ale svoji úlohu pro sebepoznání člověka již ztratila. Je možné se ale ptát, jestli totéž není osudem i křesťanství. Pripadá křesťanství po té, co jeho úkol – totiž být poznáním absolutna – přejímá filosofie, ještě jiný úkol než historický?

³³⁵ VPR III/1827, str. 267n/455nn.

³³⁶ VPR III/1821, str. 94nn/585nn.

³³⁷ VPR III/1824, str. 172/329nn. Krokem zpět je islám podle Hegela zejména proto, že opouští myšlenku trojjediného Boha, která jedinečně otevírá prostor pro rozvoj subjektivity člověka, ve prospěch představy Boha jako nerozdílné jednoty, která popírá veškerou partikularitu. Jednotlivec se proto podle Hegela stává v islámu nepodstatným. Viz též VPG, str. 428nn.

S trochou nadsázky by se dalo říci, že křesťanství – a to pouze v jeho protestantské podobě – zbývá úloha být „*hegelianismem pro lid*“.³³⁸ Hegel uznává, že ne každý může být filosofem.³³⁹ Pro ty, kteří nejsou schopni takové abstrakce myšlení, kterou filosofie vyžaduje, zůstává pravda a s ní spojené vědomí svobody přístupná ve formě náboženství. Forma představy a citu předchází reflektujícímu myšlení nejen v duchovních dějinách, ale i ve vývoji každého jednotlivce, a tak křesťanství pravděpodobně ještě zbývá úloha výchovná; dalo by se snad čekat, že i filosof nechá své děti pokřtít a bude je posílat do konfirmačního vyučování. Přesto však náboženství těžko bude mít výchovný monopol – dá se předpokládat, že stejně důležité pro správné pochopení svobody člověka bude pro Hegela i vzdělání ve vědách a život ve svobodné společnosti a právním státě.

Stejnou otázku lze položit i ohledně úlohy církve. Obec ke křesťanství nutně patří. Překročení danosti a konečnosti, v nichž je založena odlišnost a nerovnost jednotlivců, ve víře ve vzkříšení má i svoji intersubjektivní rovinu a vede ke vzniku nového druhu společenství, v němž je tím, co jednotlivce sjednocuje, jejich svoboda a vědomí přítomnosti Božího ducha. V dalším vývoji se obec, církev, na jednu stranu ukazuje jako to, co jednotlivci a jeho vědomí svobody nutně předchází, na stranu druhou se ale od jednotlivce také jednostranně osamostatňuje. Vztah člověka k církvi je vztahem poslušnosti a víry – církev je ta, jež dává, a jednatel ten, jenž přijímá. Reformace tento vztah mění. Úlohu být obcí svobodných lidí však přejímá od církve stát. Podřízení se autoritě státu není založeno na „*slepé poslušnosti*“, ³⁴⁰ ale na poslušnosti svobodné, poslušnosti právu a zákonu.³⁴¹ Zbývá tedy církvi ještě nějaká role a nějaký důvod pro samostatnou existenci vedle státu? Pravděpodobně taková, která

³³⁸ Schmidt, 1967, str. 309.

³³⁹ VPR I/1827, str. 88/655nn.

³⁴⁰ VPR III/1827, str. 264/380.

³⁴¹ Enc § 552A.

souvisí s přetrvávající úlohou náboženství – tedy role v první řadě výchovná. K otázce významu náboženství v době filosofie se ještě vrátím v závěru své práce.

Úkolem této kapitoly bylo prozkoumat, v čem Hegel vidí spojitost náboženství a svobody. Ukázalo se, že v náboženství je svoboda člověka nahlížena jako zakotvená v Bohu. Je to pohyb povznesení jakožto pohyb vlastní náboženství, v němž se konstituuje subjektivita a svoboda člověka, přičemž právě v tomto pohybu přestávám být pouhou nahodilou bezprostřední existencí, ale objevuji sebe jako tu, v níž jedná duch sám. Sebepřekročení směrem k Bohu mi umožňuje uchopit moji jedinečnost i moji zasazenost do celku, moji konečnost a nekonečnost jako vzájemně se prostředkující. Svobodná jsem nikoli jako izolovaný jednotlivec, jehož hlavním cílem je sebezáchova, ale jako ta, která se vzdává sebe jako jediného cíle a nachází svůj život v Bohu; ve vztahu k němu tak překračuji svoji omezenost i vnější podmíněnost. V náboženství člověk nachází jistotu své svobody, která proměňuje jeho vztah k sobě, ke světu i k druhým. To současně předpokládá, že Bůh není chápán jako čistě transcendentní, ale jako Bůh, který v sobě sjednocuje transcenci a imanenci, konečno a nekonečno. Je to Bůh inkarnovaný ve světě a prostřednictvím člověka přicházející k sobě; prostřednictvím člověka – v pohybu jeho povznesení – sebe myslící, sebe poznávající jako základ všeho a sebe uskutečňující ve světě. Toto sebeuskutečnění Boha ve světě má podobu existence obce, v níž se k sobě její členové vztahují jako ti, kdo jsou svobodní. Vývoj této svobodné obce se završuje v moderním právním státě.

Pohyb povznesení, v němž člověk sám sebe poznává jako zakotveného v Bohu, je současně pohybem Boha samého, jímž Bůh vstupuje do světa a sám sebe v něm prostřednictvím člověka poznává. Boží svoboda a svoboda lidská proto vůči sobě nestojí v protikladu (jako dvě konkurující si vůle), ale vzájemně se podmiňují. Bůh svoji

svobodu uskutečňuje prostřednictvím člověka a člověk nemůže být svobodný jinak nežli v Bohu, v němž se pozvedá nad svoji partikularitu a současně nachází svoji jedinečnost.

V rozboru vztahu náboženství a svobody se dále ukázalo, že ačkoli povahou náboženství je svoboda, zůstává náboženství pro Hegela omezeno svojí formou, která brání, aby se tato povaha na rovině náboženství stala plně zřejmou. To je možné teprve tehdy, když je svobodný obsah náboženství uchopen prostřednictvím svobodné formy, která je vlastní filosofii. Tato omezenost formy může vést k tomu, že náboženství, není-li doplněno o filosofii, se stane opakem toho, čím ve své podstatě je – stane se zotročením člověka. Z této podvojnosti náboženství ve vztahu ke svobodě vyplývá i podvojnost jeho vztahu ke státu, která bude předmětem příští kapitoly.

5 Jeden pojem svobody ve státě a náboženství: zakotvenost státu a náboženství ve svobodě a deformace jejich vztahu

Jak bylo ukázáno v předchozích dvou kapitolách, spočívá podle Hegela povaha státu i náboženství ve svobodě. Je to tedy pojem svobody, který obě oblasti spojuje: *„Je jeden pojem svobody v náboženství a státu. Tento jeden pojem je to nejvyšší, co člověk má, a je člověkem realizován.“*³⁴² Člověk se poznává jako svobodný v náboženství, když se v něm pozvedá nad svoji nahodilou, partikulární a vnějšně determinovanou existenci a současně ve vědomí své jednoty s Bohem nachází svoji jedinečnost a subjektivitu, a tuto svoji svobodu uskutečňuje životem v mravním světě, tedy v rodině, institucích občanské společnosti a v politickém společenství, ve státě. To současně znamená, že mylné pochopení povahy státu a náboženství, stejně jako povahy člověka se projevuje jak v nesvobodné podobě náboženství, tak v nesvobodných strukturách státu: *„Národy, které nevědí, že člověk je o sobě a pro sebe svobodný, žijí v tuposti jak s ohledem na svoji ústavu, tak svoje náboženství. [...] Lid, který má špatný pojem Boha, má také špatný stát, špatnou vládu, špatné zákony.“*³⁴³ Právě z tohoto nepochopení pramení konflikty mezi státem a náboženstvím a různé podoby deformace jejich vztahu, jimiž je v posledku ohrožována svoboda člověka jako taková.

Co pro vzájemný vztah státu a náboženství znamená podle Hegela jejich zakotvenost v pojmu svobody a jak se naopak v tomto vztahu odráží nedostatečné pochopení toho, co stát a náboženství je, budou otázky, na něž se budu snažit dát odpověď v této kapitole.

³⁴² *„Es ist ein Begriff der Freiheit in Religion und Staat. Dieser eine Begriff ist das Höchste, was der Mensch hat, und er wird von dem Menschen realisiert“* (RelStaat 1831, str. 340/36nn).

³⁴³ *„Völker, die nicht wissen, daß der Mensch an und für sich frei sei, diese leben in der Verdümpfung sowohl in Ansehung ihrer Verfassung als ihrer Religion. [...] Das Volk, das einen schlechten Begriff von Gott hat, hat auch einen schlechten Staat, schlechte Regierung, schlechte Gesetze“* (RelStaat 1831, str. 340/34nn). Viz též VPR II/1827, str. 413/17nn.

5.1 Jednota státu a náboženství: náboženství jako základ státu – stát jako uskutečnění svobody nahlížené v náboženství

Hegel opakovaně mluví o náboženství jako o základu státu.³⁴⁴ Zároveň se však vymezuje vůči obvyklým představám, jež jsou s touto tezí podle jeho názoru spojovány. Zpravidla se výrokem o náboženství jako základu státu má za to, že náboženství motivuje k poslušnosti zákonům.³⁴⁵ Tato teze je sice správná, ale může být nepochopena, pokud je touto motivací učiněn strach (strach z Boha přikazuje poslouchat panovníka), nikoli svoboda. Jak tedy Hegelově tvrzení o náboženství jako základu státu rozumět? Pro snazší orientaci je možné v něm rozlišit tři roviny. Tou první je rovina obecná, na níž se náboženství jako základ státu ukazuje s ohledem na obecnou strukturu obou těchto projevů svobody: jako pohyb povznesení, kterým se konstituuje subjektivita člověka, je náboženství základem státu jakožto prostoru, v němž se tato subjektivita všestranně rozvíjí a uskutečňuje. Další dvě roviny jsou konkretizací této roviny první. Náboženství je možno chápat jako základ státu jednak v oblasti individuální, ve svědomí jednotlivce, jednak v oblasti dějin, v nichž se sebepochopení člověka v určitém náboženství vždy odráží v určité dějinné podobě státu.

5.1.1 Náboženství jako základ mravnosti

Vzájemný vztah náboženství a mravnosti byl již naznačen v odd. 4.1.6. Náboženství bylo charakterizováno jako pohyb povznesení člověka od jeho bezprostřední danosti a podmíněnosti, od zaměřenosti na sebe jako izolovaného jednotlivce sledujícího své konečné zájmy směrem k Bohu. Teprve tímto pohybem sebepopření i sebepotvrzení je nejhluběji založena moje subjektivita, moje jedinečnost i obecnost; v něm objevuji sebe samu jako svobodnou. Jak bylo řečeno, neznamená toto povznesení pouhé popření mé bezprostřední stránky, k níž patří

³⁴⁴ GPR § 270A, str. 405n; RelStaat 1831, str. 339/18n; VPWG, str. 88.

³⁴⁵ RelStaat 1831, str. 340/51nn.

moje biologická i sociální podmíněnost a danost, neboť tato negace by nepřinesla skutečnou svobodu, ale byla by pouhým útekem od něčeho, od čeho utéci nelze: totiž od mé konečnosti a omezenosti, která současně dává mému životu obsah. Naopak, toto povznesení je integrací této stránky mě samé do mé svobody – tato stránka však ztrácí svůj charakter bezprostřednosti a danosti a stává se tím, co je zprostředkované a kladené, co je skutečně moje. Nejsem již pouhým úběžníkem vnějších sil, ale jsem to já sama, kdo je sebevědomým subjektem svého života. V Bohu jsem svobodná; tuto svobodu však uskutečňuji ve světě a právě jen ve světě.

Mravnost je povznesení jakožto vůle. Jednání v souladu s obecnou vůlí znamená totéž sebepřekročení v oblasti praktické jako to, kterým se v náboženství vztahují k Bohu. Jak bylo ukázáno v odd. 3.2.3, neznámá toto jednání v souladu s obecnou vůlí potlačení vůle zvláštní. To by bylo mylné pochopení svobody. Tak jako povznesení se k Bohu neznámá potlačení mé jedinečnosti, ale právě její naplnění, je i překročení mých individuálních zájmů směrem k obecnému státu podmínkou jejich uspokojení. Obecná vůle je skutečně obecná právě tím, že v sobě zprostředkovává obecnou celku se zájmy jednotlivců. Moje svoboda, kterou nacházím v náboženství a která je pohybem povznesení zakládána, se proto uskutečňuje jako život v těch podobách existující mravnosti, které Hegel rozebírá ve své praktické filosofii: v rodině, v občanské společnosti a státě.

Takto lze rozumět Hegelovu označení náboženství za nitro, substanci či základ mravnosti a označení mravnosti a státu naopak za rozvinutí či uskutečnění principu obsaženého v náboženství.³⁴⁶ Jejich vztah shrnuje Hegel v poznámce k § 552 *Encyklopedie* takto: „[1] *Mravnost je na své substanciální nitro zpět převedený stát*, [2] *tento je*

³⁴⁶ Např. GPR § 270A, str. 406., Enc § 552A, str. 355.

rozvinutím a uskutečněním mravnosti, [3] substancialitou ale mravnosti samé a státu je náboženství.“³⁴⁷

Obsahem náboženství proto není nic jiného než pohyb povznesení, pohyb svobody, který se uskutečňuje a je konkrétní v mravním světě. Tento pohyb, který člověk životem v různých podobách mravnosti vykonává implicitně, když žije jako člen rodiny, občanské společnosti a státu, jejichž normám se podřizuje a jejichž prostřednictvím jedná jako svobodný, se v náboženství stává výslovným tématem (ač pouze ve formě představy a citu). Tuto vzájemnou provázanost obsahu náboženství a obsahu mravnosti Hegel rozvádí v první části poznámky k § 552 *Encyklopedie*, která leží na rozhraní mezi oddílem o objektivním a absolutním duchu (k níž potom přidává pojednání o vztahu státu a náboženství). Zde Hegel mluví o dvojím způsobu „vycházení“ (Herausgehen). V encyklopedickém postupu konkretizace pojmu svobody a ducha je mravní svět, svět objektivního ducha, tím, z něž je třeba vyjít při stanovení obsahu pojmu absolutního ducha: „*Neboť tento výchozí bod obsahuje implicitně obsah nebo látku, která tvoří obsah pojmu Boha.“³⁴⁸* Proto také:

„Pravdivé náboženství a pravdivá náboženská víra vychází pouze z mravnosti a je myslící mravností, tj. mravností, která si uvědomuje svobodnou všeobecnost své konkrétní bytnosti. Pouze z ní a na základě ní se stává idea Boha jako svobodného ducha vědomou; je proto marné hledat pravdivé náboženství a náboženská víra mimo mravního ducha.“³⁴⁹

Ačkoli je při filosofickém postupu zkoumání pojmu ducha třeba vycházet od objektivního ducha k absolutnímu, současně se toto

³⁴⁷ „Die unmittelbare Folge des Vorhergehenden ist, daß die Sittlichkeit der auf sein substantielles Inneres zurückgeführte Staat, dieser die Entwicklung und Verwirklichung derselben, die Substantialität aber der Sittlichkeit selbst und des Staates die Religion ist“ (Enc § 552A, str. 355).

³⁴⁸ „Denn der Ausgangspunkt enthält implizit den Inhalt oder Stoff, welcher den Inhalt des Begriffs von Gott ausmacht“ (Enc § 552A, str. 355).

³⁴⁹ „Die wahrhafte Religion und wahrhafte Religiosität geht nur aus der Sittlichkeit hervor und ist die denkende, d. i. der freien Allgemeinheit ihres konkreten Wesens bewußtwerdende Sittlichkeit. Nur aus ihr und von ihr aus wird die Idee von Gott als freier Geist gewußt; außerhalb des sittlichen Geistes ist es daher vergebens, wahrhafte Religion und Religiosität zu suchen“ (Enc § 552A, str. 354).

východisko relativizuje a absolutní duch se ukazuje jako základ a východisko ducha objektivního.³⁵⁰

To tedy také znamená, že náboženství, je-li správně pochopeno, nevytváří žádnou svoji zvláštní morálku, která by se lišila od obecné mravnosti, a nemůže vázat svědomí jednotlivce jinak než právě jí: „*Obojí je neoddělitelné; nemohou existovat dvě svědomí, náboženské a od něj obsahem a náplní odlišné mravní.*“³⁵¹ Je jen jedině přikázání, jímž náboženství člověka zavazuje: jedne v souladu se svojí svobodnou povahou, a proto jedne mravně, žij jako občan mravního světa. Boží vůle, pokud bychom o ní chtěli mluvit, je totožná s vůlí obecnou, která se konkretizuje v dějinách v existujících normách a institucích, jejichž základem i cílem je svoboda. Proto také Boha poznáváme v jeho činech, tedy jako působícího ve světě, právě v dějinách, které jsou totožné s dějinami rozvoje mravnosti směrem ke skutečné svobodě.

5.1.2 Náboženství jako základ státu ve svědomí jednotlivce

To, že člověk chce jednat v souladu se svým svědomím a že vůbec má svědomí, je projevem jeho subjektivity a svobody. Nechce být nucen přijímat žádnou povinnost, která by byla s jeho svědomím v rozporu – tedy v rozporu s tím, co on sám za sebe nalézá jako správné. Ať už je tedy obsah závazků, jimiž se člověk cítí ve svědomí vázán, vzat odkudkoli, vždy je to člověk sám, kdo si ho ukládá a kdo ho současně spojuje s tím, co je pravdivé – co jej samého přesahuje a je obecně platné.

³⁵⁰ Toto povznesení se od objektivního ducha k absolutnímu, k němuž je čtenář *Encyklopedie* přiváděn, je vlastně, jak Hegel sám upozorňuje, pohybem přítomným v důkazech Boží existence – pohybem od toho, co je konečné, k tomu, co je nekonečné, přičemž toto nekonečné není pouhou negací konečna, ale tím, co v sobě konečné zahrnuje a samo sebe jeho prostřednictvím se sebou zprostředkovává. Přejít k pojmu Boha je však možné teprve tehdy, když je vypracován pojem ducha jako vůle působící v mravním světě a dějinách: „*Der wahrhafte konkrete Stoff ist aber weder das Sein (wie im kosmologischen), noch nur die zweckmäßige Tätigkeit (wie im physikotheologischen Beweise), sondern der Geist, dessen absolute Bestimmung die wirksame Vernunft, d. i. der sich bestimmende und realisierende Begriff selbst*“ (Enc § 552A, str. 354).

³⁵¹ „*Beides ist untrennbar; es kann nicht zweierlei Gewissen, ein religiöses und ein dem Gehalte und Inhalte nach davon verschiedenes sittlichen, geben*“ (Enc § 552A, str. 355n).

Právě zde dochází v individuální a subjektivní oblasti ke spojení náboženství a státu. Vůle státu, jeho pozitivní zákonodárství a akty státní moci, mohou být pro člověka závazné jen tehdy, když je přijímá za své. Za své je však může přijmout jedině tehdy, když jsou v souladu s tím, co poznává jako pro sebe absolutně závazné a co vyplývá z toho, jak rozumí sám sobě, své povaze a určení. To je pak artikulováno v náboženství, a proto náboženství představuje i na rovině individuálního svědomí základ státu:

„Obsahem náboženství je absolutní pravda, a tím do něho spadá také nejvyšší moment smýšlení. Jakožto názor, cit, představující poznání, které se zabývá Bohem jakožto neomezeným základem a příčinou, na níž všechno závisí, obsahuje požadavek, aby bylo také všechno pojato v tomto vztahu a dosáhlo v něm svého potrození, ospravedlnění a ujištění. Stát a zákony, stejně jako povinnosti, dostávají v tomto vztahu pro vědomí nejvyšší osvědčení a nejvyšší závaznost.“³⁵²

Svědomí je vždy projevem svobody člověka, i když si toho třeba ani není vědom – je projevem jeho sebevědomí jako zakotveného v absolutnu. Pokud je však bráno bez ohledu na svůj obsah, představuje pouze subjektivní, formální stránku svobody – jakkoli stránku nezbytnou. „Svědomí“ (Gewissen) je „jistotou“ (Gewissheit) toho, že člověk v sobě nalézá to, co je pravdivé a správné. Tato jistota však nevyovídá nic o obsahu, neboť ten toto formální svědomí nachází pouze jako daný (ve formě představ a citů). Jde tedy o to, aby forma byla v souladu s obsahem, aby se pouhá jistota stala poznáním. K tomu dojde tehdy, když svědomí samo pozná svoji zakotvenost ve svobodě, která nemůže být realizována jinde než v mravnosti – když se mu příkazy mravnosti stanou povinnostmi, které mají základ v jeho svobodné povaze, která se ustavuje v náboženství. Pak nebude svědomí vázáno žádným jiným obsahem než svojí svobodou, jejímž

³⁵² „Die Religion hat die absolute Wahrheit zu ihrem Inhalt, und damit fällt auch das Höchste der Gesinnung in sie. Als Anschauung, Gefühl, vorstellende Erkenntnis, die sich mit Gott als der uneingeschränkten Grundlage und Ursache, an der Alles hängt, beschäftigt, enthält sie die Forderung, daß Alles auch in dieser Beziehung gefaßt werde und in ihr seine Bestätigung, Rechtfertigung, Vergewisserung erlange. Staat und Gesetze, wie die Pflichten, erhalten in diesem Verhältnis für das Bewußtsein die höchste Bewährung und die höchste Verbindlichkeit“ (GPR § 270A, str. 405).

uskutečněním mravnost je – jeho náboženské svědomí bude v souladu se svědomím mravním.

5.1.3 Náboženství jako základ státu v dějinách

Náboženství se jako základ státu ukazuje nejen na rovině individuálního svědomí, ale také v dějinách, v nichž se sebestopochopení člověka vyjádřené v určitém náboženství s jeho učením a kultem odráží v podobě existujících institucí a norem mravního světa. Podoba státu vychází ze společně sdílených mravů a hodnot určitého společenství a ty nemohou být odděleny od jejich náboženského základu. Hegel mluví o jednom duchu, který vytváří a rozvíjí tentýž princip ve všech projevech určité kultury, k nimž patří vedle státu a náboženství také třeba umění či věda.³⁵³

Ačkoli je každé náboženství ve své podstatě projevem svobody člověka, povznesením člověka od toho, co je konečné, k tomu, co tvoří základ a cíl všeho, a ačkoli je každý stát společenstvím, v němž člověk překračuje svoji biologickou existenci a jako svobodný se pozvedá k mravnímu celku, neodpovídá každé pozitivní náboženství a každý existující stát této své povaze. Člověk je nejen ve své individuální existenci, ale také v dějinách celého lidstva svobodným nejprve „o sobě“. K vědomí své svobody dospívá teprve odhalováním jednotlivých momentů obsahu pojmu svobody, které postupně získávají výraz v jednotlivých kulturách. Tyto partikulární podoby jsou až do doby, než je svoboda v dějinách realizována a odhalena v plnosti svého pojmu, projevem svobody i nesvobody současně: Tak například už v orientálním despotickém státě, který je první formou státu, je člověk nucen vzdát se svojí přirozené vůle a právě v tomto sebevzdání se projevuje jeho svoboda, jakkoli tuto svobodu současně popírá to, že se člověk podřizuje ne skutečně obecné vůli, ale libovůli despoty.³⁵⁴ Tuto současně otrockou i svobodnou podobu má také náboženství, v němž

³⁵³ K pojmu „*Volksgeist*“ viz pozn. č. 240.

³⁵⁴ VPG, str. 142n.

se to, co je božské, k čemu se tedy člověk povznáší, ztotožňuje s tím, co je konečné, a nikoli s Bohem jako nekonečným duchem.

Probrat jednotlivé dějinné podoby státu a náboženství a ukázat jejich vzájemnou provázanost je podle Hegela úkolem filosofie dějin.³⁵⁵ Postupně je procházet by přesahovalo rámec této práce; zde chci věnovat pozornost pouze otázce, jak Hegel chápe úlohu křesťanství pro rozvoj moderního státu. Něco z jejich vzájemného vztahu bylo již popsáno v kapitole věnované náboženství.

5.1.3.1 *Křesťanství jako základ moderního státu*

Křesťanství nazývá Hegel náboženstvím svobody, neboť v něm se svobodná povaha náboženství – ačkoli jen ve formě náboženství – završila. V učení o Bohu, který svět tvoří a do světa vstupuje, aniž by se jím nechal spoutat, který v sobě sjednocuje konečno i nekonečno, ducha a přírodu, život i smrt, objevuje člověk svoji svobodu. Pohyb povznesení se člověka směrem k Bohu, kterému předchází pohyb sestoupení Boha k člověku, je pohybem svobody a jako takový ho také člověk poznává. Je to pohyb, který je současně smrtí člověka jako omezeného i vzkříšením člověka jako jsoícího v duchu a pravdě. Je to pohyb, který není pouze pohybem člověka, ale pohybem Boha navracejícího se prostřednictvím člověka k sobě samému.

Tento princip svobody, který je v křesťanství přítomen ve formě jistoty, proměňuje přístup člověka k sobě i ke světu. Svět není místem Bohem opuštěným, místem vyhnanství člověka, nýbrž je místem, v němž prostřednictvím člověka jedná Bůh. Tento svobodný přístup člověka ke světu, k vlastní konečnosti, podmíněnosti i tělesnosti, který není jejich popřením, ale jejich integrací, nachází postupně svůj výraz v mravnosti i ve vědě. Celý vývoj západní evropské civilizace je podle Hegela rozvojem tohoto principu svobody, který se poprvé objevil vyjádřený v náboženství. Na tomto principu stojí moderní stát i moderní věda.

³⁵⁵ RelStaat 1831, str. 340/41nn.

Svoboda, která je v náboženství nejprve něčím niterným, prožívaným jako jistota sjednocení člověka s Bohem, se tak rozvíjí do podoby světa, který je této svobodě přiměřený. Je to svět, který je nesen rozumností, v němž se jednota Boha i světa, ducha a přírody stává skutečností. Nyní je však třeba, aby se náboženství, z něhož tento svobodný svět vzešel, v tomto světě rozpoznalo – aby pochopilo, že se ve světě rozvíjí tatáž svoboda, kterou i ono samo vyjadřuje. Na to však forma náboženství nestačí, a je proto třeba závěrečného smířčího aktu filosofie, která odhalí zakotvenost náboženství i státu v jednom pojmu svobody. Tím je svoboda, která sama sebe uskutečňuje a rozpoznává v dějinách, završená.

5.1.3.2 *Filosofie jako završení rozvoje svobody v náboženství i státu*

Tento stav realizované svobody líčí Hegel v závěrečné části *Základů filosofie práva*, jejímž tématem je nárys filosofie dějin, kterou vrcholí rozbor pojmu vůle vůbec, takto:

„[1] Přítomnost se zbavila svého barbarství a neprávni libovůle a [2] pravda se zbavila své příslušnosti k onomu světu a své náhodné moci, takže se stalo objektivním opravdové usmíření, [a] jež rozvíjí stát k obrazu a skutečnosti rozumu, v čemž nalézá sebevědomí skutečnost svého substanciálního vědění a chtění v organickém rozvoji, [b] v náboženství jako pocit a představu této své pravdy jakožto ideální bytnosti, [c] ve vědě ale svobodné pochopené poznání této pravdy jakožto jedné a téže v jejích doplňujících se manifestacích, ve státě, přírodě a ideálním světě.“³⁵⁶

„Přítomnost zbavená svého barbarství a neprávni libovůle“ je taková přítomnost, v níž se jednota rozumnosti a přírody, Boha a světa, stává skutečnou. Svět – mravní svět moderního státu – umožňuje člověku žít v souladu s jeho rozumnou povahou; v něm je usmířen rozpor mezi

³⁵⁶ „Die Gegenwart hat ihre Barbarei und unrechtliche Willkür und die Wahrheit hat ihr Jenseits und ihre zufällige Gewalt abgestreift, so daß die wahrhafte Versöhnung objektiv geworden, welche den Staat zum Bilde und zur Wirklichkeit der Vernunft entfaltet, worin das Selbstbewußtsein die Wirklichkeit seines substantiellen Wissens und Wollens in organischer Entwicklung, wie in der Religion das Gefühl und die Vorstellung dieser seiner Wahrheit als idealer Wesenheit, in der Wissenschaft aber die freie begriffene Erkenntnis dieser Wahrheit als Einer und derselben in ihren sich ergänzenden Manifestationen, dem Staate, der Natur und der ideellen Welt, findet“ (GPR § 360).

jeho duchovní a přírodní stránkou, mezi nitrem a vnějším světem. Stát tak ztrácí charakter vnější nahodilé moci, jíž se člověk vědomý si své svobody cítí být odcizen. Smíření, které je v náboženství pociťované a představované, se jakožto vůle skrze dějiny stává ve státě „objektivním opravdovým“ usmířením. Na této rovině vůči sobě stát a náboženství nemohou stát v protikladu. Stát je uskutečněním toho, o co jde náboženství, co je nejen v něm, ale ve všem lidském vztahování se k sobě i ke světu obsaženo jako „substanciální vědění a chtění“ – takové vědění a chtění, které je projevem povahy člověka.

To, že náboženství a stát nemohou stát v protikladu, nýbrž jsou vzájemně se doplňujícími projevy téže svobodné povahy člověka, rozpoznává, jak bylo řečeno, teprve filosofie. Co se časové následnosti týče, přichází podle Hegela filosofie vždy až jako poslední³⁵⁷ – „*filosofie je svou dobou uchopenou v myšlenkách*“.³⁵⁸ Teprve filosofií se uzavírá celý proces osvobození člověka, který je totožný s návratem Boha k sobě samému prostřednictvím dějin. Jednota rozumnosti a přírody, Boha a světa, duchovní a přírodní stránky člověka, která je v náboženství pociťovaná a představovaná a v mravnosti uskutečněná, se završuje ve filosofii, v níž člověk tuto jednotu poznává, a teprve tím se stává svobodným také „*pro sebe*“. Veškerý rozpor je překonán tehdy, když svět skrze dějiny dostává podobu rozumnosti, a když člověk v takto rozumném světě rozpoznává sám sebe.³⁵⁹

³⁵⁷ Srov. Enc § 552A, str. 363.

³⁵⁸ „*Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit? so ist auch die Philosophie, ihre Zeit in Gedanken erfaßt*“ (GPR, Vorrede, str. 58).

³⁵⁹ Srov. také závěr přednášek o filosofii náboženství z roku 1822/23: „*Die Absicht war: zu zeigen, daß der ganze Gang ein konsequenter des Geistes ist und die ganze Geschichte nichts als nur die Verwirklichung des Geistes sei, die die Staaten ausführen, und daß der Staat die weltliche Verwirklichung derselben ist. Das Wahre muß einerseits vorhanden sein als objektives, entwickeltes System in der Reinheit des Gedankens, andererseits aber auch in der Wirklichkeit. Aber dies muß nicht äußerlich bleiben; sondern derselbe subjektive Geist muß in dieser Objektivität für sich frei sein und muß drittens den Inhalt des Seienden, diesen objektiven Weltgeist-Inhalt als den seinigen erkennen. So ist er der Geist, der dem Geist Zeugnis gibt, und so ist er darin bei sich und frei. Wichtig ist die Einsicht, daß der Geist sich nur in der Geschichte und Gegenwart befreien, befriedigen kann und daß das, was geschehen ist und geschieht, nicht nur von Gott kommt, sondern Gottes Werk ist*“ (VPWG, str. 521).

5.2 Zdroje napětí mezi státem a náboženstvím

Ačkoli jsou náboženství i stát vzájemně se doplňujícími projevy téže svobodné povahy člověka, dochází mezi nimi ke konfliktům a napětím. Ty mají svůj původ v nepochopení povahy náboženství a jemu odpovídajícímu nepochopení povahy státu. Zdroj problémů vidí Hegel převážně na straně náboženství, jemuž jeho forma zastírá povahu jej samého. Povaha náboženství jako povznesení od konečného k nekonečnému, od bezprostředně daného ke zprostředkovanému je v něm zatemněna. Forma citu, jež je náboženství vlastní, v člověku vzbuzuje – není-li doplněna filosofickou reflexí – představu bezprostřední a nikoli zprostředkované jednoty člověka a Boha. Pramen vlastní svobody i představ o tom, co je pro člověka povinností, je hledán v citovosti, v níž je partikularita mých citů zaměřována za to, co je obecné. Forma představy, jež v náboženství formu citu doprovází, naopak Boha a člověka odděluje a současně Boha činí konečným. Bůh, který vystupuje jako pouze transcendentní, může být chápán jenom jako zákonodárce, jenž mě zavazuje poslušností zákonu, který mi zůstává vnější. Zatímco forma citu v sobě skrývá nebezpečí záměny svobody za nevázanou svévůli, forma představy může sklouznout k otrockému vědomí.

5.2.1 Mylné pochopení povahy náboženství a deformace jeho vztahu ke státu

V Hegelových textech ke vztahu státu a náboženství lze rozlišit, ač ne zcela zřetelně, tři modely deformace tohoto vztahu, které se objevily v evropských dějinách a které vyplývají z mylného pochopení povahy náboženství: (1) nadvláda církve nad státem vycházející z dualismu duchovní říše a říše světské; (2) jednotu státu a církve; (3) nábožensky založené subjektivistické opovrhování veškerou vnějškovostí včetně státu. V těchto textech Hegel sice mluví o náboženství, ale zabývá se převážně otázkou vztahu moderního státu a křesťanství. Z tohoto zúžení problému pouze na náboženství „završené“ je patrné, že se

deformace vztahu státu a náboženství neomezují pouze na vztah různých podob pozitivního náboženství, v nichž nebyl vnitřní vývoj náboženství směrem k uskutečnění vlastní povahy ještě dokončen, a jim odpovídajícím podobám státu, ale že je nebezpečím, kterou v sobě skrývá forma náboženství jako taková – odhalit pravou povahu náboženství, jeho zakotvenost ve svobodě, je možné plně až z pozice filosofie, nikoli z pozice náboženství samého.

5.2.1.1 *Nadvláda církve nad státem*

Model vztahu státu a náboženství, v němž církev má vládnout nad státem, vychází z nepřekonaného dualismu mezi duchovní a přírodní stránkou člověka. To vede k asketickému vztahu ke světu i k vlastní tělesnosti. Pravá povaha člověka se realizuje jinde než v tomto světě, celý jeho život je zaměřen k zázemí. Svět i tělesnost je něčím, co ohrožuje svobodu člověka a jeho jednotu s Bohem. Proto je třeba, aby duchovnost vládla nad tělesností a církev nad světem. Tato vláda však je pouhým potlačením, které má za následek odcizení člověka sobě samému.³⁶⁰

Tento dualismus mezi duchovností a tělesností, mezi zázemím a tímto světem vychází z nedostatečné reflexe o tom, co znamená smíření, které je ústředním tématem završeného náboženství; je důsledkem zabsolutnění formy představy v náboženství. Představa, na rozdíl od citu, staví před člověka obsah náboženství jako něco daného, co platí bez ohledu na něj a jeho vnitřní postoj. Forma představy je spojena s autoritou – v křesťanství s autoritou církve a jejího učení, které jsou chápány jako založené v autoritě Božího zjevení. Je-li tato autorita – jakožto pouhá forma bez ohledu na obsah – jednostranně přijímána za jediné kritérium pravdy a za základ náboženství, pak vede právě k dualismu. Bůh zůstává vůči člověku vnější, jeho vůle představuje pouhou cizí moc. Smíření se stává něčím neskutečným; je odsunuto na onen svět či do budoucnosti. Vědomí

³⁶⁰ Srov. VPR III/1827, str. 263n/346nn.

jednoty mezi mnou jako tímto konkrétním člověkem a Bohem se ztrácí. Forma autority mohla hrát v dějinách náboženství i dějinách státu roli při kultivaci barbarského světa (stejně jako ji hraje – můžeme dodat – i nadále při výchově dítěte, ovšem spojená s láskou a důvěrou),³⁶¹ ale pro svobodného člověka se nehodí, není-li autoritou založenou na rozumu, která není se svobodou člověka v rozporu.

Tento model vztahu státu a náboženství vede k vytvoření dvojí morálky a dvou druhů předpisů, jež mají určovat život člověka: jedněch vztahujících se k onomu světu a druhých vztahujících se ke světu tomuto.³⁶² Na jedné straně je etickým ideálem askeze, potlačení světa, tělesnosti a individuality,³⁶³ již v oblasti intelektuální odpovídá potlačení autority rozumu autoritou vnější. Člověk ale na druhé straně nepřestává být tělesnou bytostí, nepřestává žít ve světě, hledat v něm obživu a pořádat své vztahy s druhými prostřednictvím institucí mravnosti. Požadavek askeze se dostává do rozporu s nutností žít ve světě. To vede k pokrytectví. Proto se také vláda církve nad světem i státem stává vládou čistě světskou, která se zpronevřuje tomu, čím církev má být.³⁶⁴ Církev tak není prostorem svobody, v němž člověk objevuje svoji subjektivitu ve svém vztahu k Bohu, ale prostorem ztotočnění člověka, kde vládne donucení a strach.

5.2.1.2 *Jednota státu a náboženství, státu a církve*

Zatímco dualismus a snaha církve o nadvládu nad státem je podle Hegela příznačný pro katolicismus v té podobě, jak jej Hegel chápe, druhé dvě podoby deformace vztahu státu a náboženství bychom mohli hledat spíše na protestantské straně. Jednota státu a náboženství

³⁶¹ Srov. GPR § 173n. Autorita rodičů a vychovatelů však není při výchově samoúčelem; pomocí ní se dítě učí ovládat svoji libovůli a přírodní sklony a zapojovat se do lidského společenství. Cílem je vychovat z dítěte svobodného, myslícího a mravně jednajícího člověka, nikoli jej udržet v otrockém postavení – takto také k dítěti musí být přistupováno.

³⁶² RelStaat 1831, str. 342n/112nn.

³⁶³ Enc § 552A, str. 358, VPR III/1827, str. 264n/374nn.

³⁶⁴ VPR III/1827, str. 263/346nn.

sice překonává výše zmíněný dualismus, dvojí morálku a útěk do zásvětna, ale vůli a příkazy panovníka bezprostředně ztotožňuje s vůlí a příkazy Božími.³⁶⁵ Poslušnost Bohu splývá s poslušností státu a stát přebírá funkci církve. Již to není církev, která má absolutně vládnout, ale stát, který má s pomocí náboženství vládnout stejně absolutně.

I v tomto případě je svoboda člověka popírána, neboť jako byla v předchozím modelu vyžadována slepá poslušnost vůči nařízením církve, zde je vyžadována stejně slepá poslušnost vůči nařízením státu, jehož autorita je podepřena autoritou Boží. Povaha náboženství i povaha státu je tu zastřena, neboť namísto toho, aby v nich člověk poznával a uskutečňoval svoji svobodu, podřizuje se v nich vnější moci, již nerozumí. V prvním případě to byla snaha o podřízení státu církvi, zde se jedná o podřízení církve státu, který ještě neobjevil svoji svobodnou a rozumnou povahu. V obou případech je potlačeno svědomí jednotlivce a zneuznána jeho subjektivita.

Hegel sice připouští, že zákony státu je možné označit za Boží vůli, ale je možné tak učinit pouze v případě, že Boží vůle je chápána jako totožná s vůlí obecnou, jež se jakožto rozumná vůle rozvíjí v institucích a normách mravnosti. Jen proto, že člověk, který si je vědom své svobody, poznává obecnou vůli realizovanou ve státě jakožto rozumnou, může ji uznat za božskou a vidět ve své loajalitě vůči ní plnění své povinnosti a uskutečnění své svobody – nikoli naopak.

5.2.1.3 *Nábožensky založený subjektivismus*

První dvě podoby deformace vztahu státu a náboženství vycházely z pohrdání subjektivitou jednotlivce. Tato poslední naopak subjektivitu jednotlivce absolutizuje.³⁶⁶ Nejde již o to, že by byl člověk podřizován vnější autoritě, která je vydávána za božskou, ale je to naopak subjektivita, která nachází sebe samu bezprostředně zakotvenou v Bohu, a proto jakoukoli vnější autoritu odmítá respektovat.

³⁶⁵ RelStaat 1831, str. 340/61nn.

³⁶⁶ Srov. VPR III/1827, str. 266n/425nn.

Ani v tomto případě se však nejedná o povznesení k Bohu, v němž je sice založena moje svoboda, ale který mne jako jednotlivce současně přesahuje. Boha, kterého člověk ve svém nitru nachází, ztotožňuje se sebou bezprostředně – za to, co je božské, je vydávána moje partikularita a moje city, aniž by byly podřízeny rozumu. I tento postoj je založen v dualismu a odcizení člověka sobě samému: na jedné straně stojí moje nitro a v něm pociťovaná svoboda pramenící z mé jednoty s Bohem, na druhé vnější svět, který je mi cizí a který moji svobodu omezuje. V praktickém ohledu získává tato pozice jednostrannou podobu morality (viz odd. 3.2.3.2), která nahrazuje konkrétní mravnost abstraktním dobrem a může vést až ke svévoli, jež právě vinou naprosté neurčitosti takto pojatého dobra zaměňuje to, co je obecné, za partikulární zájmy. Jedná se o stejné pokrytectví jako v případě snahy církve o ovládnutí světa; nyní však na straně jednotlivce. V poznámce k § 270 *Základů filosofie práva* Hegel ostře kritizuje takto polemicky pojatou zbožnost. Jakkoli v počátcích křesťanství i později v jeho dějinách věřící člověk oprávněně vnímal okolní svět a tehdejší struktury mravnosti jako něco jemu cizího, neboť v nich nevládl rozum, nýbrž násilí, v současné době již podle Hegela tento postoj oprávněný není.³⁶⁷ Vystupuje-li tedy náboženství proti státu, který – vycházející z principu, jenž křesťanství samo jako první vyslovilo – nabylo podoby rozumnosti, je náboženským fanatismem. Neoprávněně staví cit proti rozumu, iracionální svévoli proti obecným zákonům. I když tento fanatismus nemusí vést až k přímému útoku na stát a jeho autoritu, přenechává svým nezájmem o vnější svět stát vládě nahodilých sil a libovůle.

5.2.2 Mylné pochopení povahy státu a jeho důsledky pro vztah státu a náboženství

Mylné pochopení náboženství, které vede k deformaci jeho vztahu ke státu a k ohrožení svobody člověka, se odráží v mylném pochopení povahy státu.

³⁶⁷ GPR § 270A, str. 404n a str. 413.

Přebírá-li stát od církve její roli, pak se pomocí jemu vlastních prostředků, k nimž patří také donucení, pouští do oblasti, na niž nemá žádné právo a v níž nemůže uspět – totiž do nitra člověka. Ke svobodě nemůže být člověk donucen, neboť ta je založena v pohybu povznesení člověka ke svému základu, k Bohu, který může učinit člověk pouze sám. Stát, který by takto překračoval svoje kompetence, by popíral základ, na němž stojí, a zvrhl by se ve stát násilnický.

Na druhou stranu stát, který omezuje sám sebe na prostředek k zajištění ochrany života a vlastnictví, podporuje dualismus, který ústí do nadvlády církve nad státem a existence dvojí morálky nebo do zbožného, vše negujícího subjektivismu. Hlavně tento „vnější“ stát, který vychází ze záměny svobody za libovůli (viz odd. 3.3.1.2), je předmětem Hegelovy kritiky. To, na čem stát stojí, není snaha o sebezáchovu, ale naopak její překročení – povznesení se od mé sebestředné partikularity k tomu, co je obecné a co nakonec umožňuje svobodný rozvoj právě i mé zvláštnosti. Stát, který by viděl základ své existence i důvod poslušnosti svých zákonů ve strachu z bolesti a smrti, je slepý vůči svobodné povaze člověka. Svoboda, nikoli pouhé biologické přežití, je cílem veškerého jednání člověka; v její prospěch je člověk koneckonců ochoten nasadit i život.³⁶⁸ Vůči vědomí svobody je stát, který by chtěl svoji existenci zakládat pouze na úsilí člověka o sebezáchovu, něčím nepodstatným. Je to ale právě stát, v němž se má tato svobodná povaha, již člověk poznává v náboženství, realizovat – to je nárok státu, s nímž oprávněně vystupuje proti pokusu náboženství

³⁶⁸ Schopnost negace své přírodní danosti je podmínkou svobodného vztahu k sobě samému (viz Enc § 382). Ve *Fenomenologii ducha* užívá Hegel k popsání přechodu ke svobodnému sebevědomí právě obraz boje na život a na smrt: „Und es ist allein das Daransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit, wodurch es bewährt wird, daß dem Selbstbewußtsein nicht das Sein, nicht die unmittelbare Weise, wie es auftritt, nicht sein Versenktsein in die Ausbreitung des Lebens, – das Wesen, sondern daß an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verschwindendes Moment wäre, daß es nur reines Fürsichsein ist“ (PhG, str. 130n). Tímto pohybem negace se pochopitelně pojem svobody nevyčerpává, jak ukazuje další průběh tohoto oddílu – svoboda není možná než jako svoboda uskutečňovaná v tomto světě, svoboda zahrnující tělesnost i smyslovost.

a církve vyhradit si oblast svobody pouze pro sebe.³⁶⁹ Tento pokus pak ústí do potlačení svobody samé, která je jakožto spása odsunutá za tento svět či jakožto svoboda zatlačena do niternosti pouhou iluzí svobody. Právě těmto snahám ovšem stát vydatně napomáhá tehdy, když sám sebe omezuje.

Sebeomezení státu pouze na stát vnější vede ze strany státu k takovému pochopení vztahu státu a náboženství, v němž je za to, co je pro stát podstatné, považována pouze jeho formální stránka (struktura jeho uspořádání, vztahy mezi jeho jednotlivými složkami apod.), a je opomíjena role smýšlení, a tím i náboženství pro jeho svobodnou existenci. Náboženské vyznání, které formuje to, jak člověk rozumí sobě a jak chápe svoji svobodu, nemůže být podle Hegela ve vztahu ke státu něčím indiferentním.³⁷⁰ Toto vyzdvižení pouhé formální stránky státu se zakládá ve výše zmíněném dualistickém pohledu, který přehlíží založení náboženství i státu v jednom pojmu svobody a má za to, že může vedle sebe bezkonfliktně existovat dvojí morálka: náboženská a občanská.

5.2.3 Způsob překonání konfliktů mezi státem a náboženstvím

Z Hegelových textů o vztahu státu a náboženství je možné vyčíst – ač spíše v náznaku – dva doplňující se způsoby možného napravení deformací jejich vztahu: oddělení státu a církví na rovině politické a odhalení jejich společného základu ve svobodě na rovině filosofie.

5.2.3.1 Oddělení církve a náboženství od státu: svoboda pro stát i církev

Ačkoli Hegel zdůrazňuje, že náboženství je základem státu a že pro svobodu státu není lhostejné, jakého náboženského vyznání jsou jeho

³⁶⁹ „Die Verschiedenheit beider Gebiete kann von der Kirche zu dem schroffen Gegensatz getrieben werden, daß sie als den absoluten Inhalt der Religion das sittliche Element als ihren Teil betrachtet, den Staat aber als ein mechanisches Gerüste für die ungeistigen äußerlichen Zwecke, sich als das Reich Gottes oder wenigstens als den Weg und Vorplatz dazu, den Staat aber als das Reich der Welt, d. i. des Vergänglichen und Endlichen, sich damit als den Selbstzweck, den Staat aber nur als bloßes Mittel begreift.“ (GPR § 270A, str. 411).

³⁷⁰ GPR § 270A, str. 412; Enc § 552A, str. 356; RelStaat 1831, str. 345n/217nn.

občané, je tento důraz vyvažován stejným důrazem na odlišnost jejich formy a na nutnost oddělení státu a církve. Doba, kdy se politika a náboženství přestaly směřovat, představuje podle Hegela osvobození nejen pro stát, ale i pro náboženství a církve.³⁷¹

V čem přináší odloučení státu od církve a náboženství svobodu pro stát, není těžké říci. Stát má být tím, co je vůči svým občanům obecné, co je sjednocuje na základě obecných zákonů. Pramenem práva není ani Písmo, ani tradice, ani vlastní zbožné city, ale zákony, které mohou být všemi občany nezávisle na jejich náboženském přesvědčení nahlíženy jako rozumné a jejichž tvorba a aplikace je výsledkem rozhodovacího procesu vnitřně členitého a rozumně uspořádaného státu. Nikoli jednotné náboženské přesvědčení, ale rozumnost je to, co drží stát pohromadě a zajišťuje mu loajalitu všech jeho občanů, kteří si jsou vědomi své svobody a rozumnosti.³⁷²

V čem by však měla spočívat svoboda pro náboženství a církve, která vyplývá z jejich oddělení od státu? Každý stát, jakkoli rozumný, zůstává spojen s mocí, pomocí níž vynucuje platnost svého práva a své vůle i vůči těm, kdo jej neuznávají. Bez této moci se stát nemůže obejít. Podstatou náboženství je však pro Hegela pozvednutí se k Bohu, nahlédnutí mé jednoty s absolutnem, a tím uchopení mé svobody. Tento akt pozvednutí se člověka k jeho bytostné povaze je naprosto neslučitelný s vnější mocí, neboť by popíral sám sebe jako akt, kterým se konstituuje subjektivita. Náboženství – stejně jako filosofie – vylučuje použití moci, nemá-li být v rozporu samo se sebou, s tím, k čemu ono samo směřuje. Proto je odloučení od státu s jeho donucovacím aparátem možné považovat za vysvobození i pro náboženství, neboť mu umožňuje nalézt samo sebe a uskutečnit to, čím ve své povaze je. Z tohoto důvodu také církve, která je pro Hegela společenstvím těch,

³⁷¹ GPR § 270A, str. 417.

³⁷² „Gegen ihren [der Kirche] Glauben und ihre Autorität über das Sittliche, Recht, Gesetze, Institutionen, gegen ihre subjektive Überzeugung ist der Staat vielmehr das Wissende; in seinem Prinzip bleibt wesentlich der Inhalt nicht in der Form des Gefühls und Glauben stehen, sondern gehört dem bestimmten Gedanken an.“ GPR § 270A, str. 414.

kdo našli svoju svobodu zakotvenou v Bohu, nemôže byť, má-li v ní byť uchovaná práve táto niterná svoboda, spojovaná s mocí. Do tohoto nitra se stát s mocenskými prostredky, ktoré má k dispozíci, nesmí pouštet, nechce-li popriť svoju svobodnou povahu, ktorá spočíva na jednotlivých vedomých si své svobody. Ve chvíli, kdy by tak učinil, se stává státem totalitním, ideologickým a násilným. Naopak náboženství musí rezignovat na jakoukoli moc spojenou s násilím, pokud chce zachovat sebe samo. Stát nesmí chtít nahradit náboženství a církev a naopak náboženství a církev stát; každý má jinou úlohu při uskutečňování lidské svobody.

5.2.3.2 *Smírčí úloha filosofie*

Tím, co člověku umožňuje plně prohlédnout jeho svobodnou povahu, a tak dovést proces jeho osvobození, je filosofie.

Jakožto projev svobody sdílí filosofie s mravností i náboženství stejnou strukturu: je pohybem povznesení od toho, co je bezprostřední a smyslové, k tomu, co je obecné a pravdivé. Tak je pohybem negace i potvrzení. Je myšlením, které samo sebe nachází jako základ všeho, ale současně je myšlením inkarnovaným, které k sobě samému přichází pouze prostřednictvím světa, v němž se poznává. V myšlení člověk nachází svoju svobodu. V něm vystupuje ze své přírodní určenosti a podmíněnosti druhým a stává subjektem poznání i jednání. Prostřednictvím člověka se myšlení vztahuje samo k sobě a samo sebe uskutečňuje. Myšlení je tak projevem mého nejvlastnějšího nitra a současně se v něm překračuji k tomu, co mne přesahuje, co je obecné, pravdivé a správné.

Teprve filosofie umožňuje rozpoznat, že struktura povznesení, sebepření a sebetvrzení, která je přítomna ve všech projevech lidské kultury včetně státu a náboženství a lidskou kulturu vůbec umožňuje, je svojí povahou myšlením.³⁷³ Od těchto ostatních projevů myšlení se filosofie liší tím, že je myšlením tohoto myšlení - že

³⁷³ Srov. Enc § 2.

prostřednictvím myšlení nahlíží jejich i svoji vlastní povahu. Je to tedy filosofie, která je schopna přinést, jak bylo řečeno již výše, smíření státu a náboženství, neboť ukazuje, že jsou založeny v téže myslící a svobodné povaze člověka, a současně odhalit odlišnou podobu toho, jak se v nich tato povaha projevuje. Filosofie je tak schopna nahlédnout to, co mají stát i náboženství společné, stejně jako vymezit jejich rozdíly a bránit tak jejich směřování.

K tomu, aby toho byla filosofie schopna, musí ona sama projít vývojem svého sebeprojasňování. V tomto sebeprojasňování je filosofie závislá na předchozím rozvoji všech ostatních forem lidské svobody. Filosofie přichází až nakonec. Neobjevuje nic nového, nýbrž může vždy uchopit jen to, co již existuje jako předmět lidského vědomí jiným způsobem. Tím se Hegel ohrazuje proti vícerému neporozumění úkolu filosofie. Předmětem zkoumání filosofie je tento svět (nejen svět přírody, ale v první řadě svět ducha) a život člověka v něm – hledá-li filosofie svůj předmět jinde, stává se prázdnou abstrakcí. Jejím úkolem dále nemůže být svět měnit, nýbrž pochopit svět stávající – ukázat na jeho rozumnou povahu.³⁷⁴ Vše ostatní by podle Hegela bylo jen násilným prosazováním abstraktní myšlenky, která nemá oporu ve skutečnosti a která může vést pouze k popírání a ničení, přičemž nakonec se zvrhává nikoli ve vítězství rozumu a svobody, ale svévole. Tím, že filosofie ukazuje stávající svět ne jako něco člověku cizího, ale jako produkt jeho vlastní svobody a jeho vlastní rozumné vůle, překonává odcizení, které člověk ve vztahu ke světu pociťuje. Filosofie ale současně nesmí zapomenout, že její předmět se neomezuje pouze na tento svět v jeho konečnosti, na hledání vztahů mezi oblastmi konečna, ale že k němu v první řadě patří „*zabývat se jejich vztahem k Bohu jako ke své pravdě*“.³⁷⁵ Vztah k absolutnu, který se projevuje jako hledání pravdy, která musí být poznatelná, je to, čím je neseno veškeré počínání

³⁷⁴ GPR, Vorrede, str. 58n.

³⁷⁵ Enc § 1.

filosofie. Teprve filosofie, která si uvědomí tuto svoji zasazenost do pravdy a absolutna a současně svoji vztaženost ke světu, je filosofie, která může plně pochopit povahu lidské svobody, a tím také usmířit stát a náboženství.

Exkurz: Tři postoje myšlenky k objektivitě a jejich politické důsledky

Nejen nedostatečně pochopená svoboda v náboženství, ale také nedostatečná podoba filosofie, v níž myšlení ještě neprojasnilo svoji vlastní povahu, se odráží v nepochopení povahy mravního světa a státu. Tak jako v náboženství je i ve filosofii třeba dojít ke správnému pochopení vztahu duchovnosti a světa, myšlení a bytí. Dalo by se říci, že vývoj filosofie ve vztahu ke světu kopíruje tentýž vývoj jako náboženství, neboť obojí je v posledku jedním pohybem povznesení od pouhé bezprostřednosti a konečnosti ke zprostředkovanosti a nekonečnu. V úvodu k první části své *Encyklopedie*, logice, představuje Hegel pod označením „tři postoje myšlenky k objektivitě“³⁷⁶ tři pojetí vztahu subjektu a objektu ve filosofii, která nacházela svůj výraz v jejích dějinách. Každé z nich vystihuje pouze jeden moment pohybu svobody, zprostředkujícího pohybu povznesení člověka nad bezprostřednost a danost, v němž se zakládá jeho subjektivita i jeho vztah k celku. Ačkoli každý z těchto momentů představuje nutný krok postupu myšlení reflektujícího svoji povahu, je-li vzat ve své jednostrannosti, zůstává nedostatečným a neumožňuje plně nahlédnutí toho, co je svoboda. Pokud bychom překročili z oblasti logiky do oblasti praktické filosofie a filosofie náboženství, bylo by možno ukázat, jak se tato pojetí odráží v nedostatečném pochopení státu a náboženství.

První postoj je „naivním“ postojem předkantovské metafyziky i našeho každodenního vztahu k sobě a světu.³⁷⁷ Zde ještě není přítomno vědomí zásadního rozdílu mezi subjektem a objektem, a nedochází tedy ani k sebeuvědomění subjektu jako svobodného. Pokud bychom chtěli – velmi schematicky – hledat odraz tohoto postoje ve vztahu ke státu, pak by mu odpovídala bezprostřední jednota obce a jednotlivce, neproblematizovaná mravnost – stejně jako neproblematizovaná víra v náboženství.

Rozlišení mezi subjektem a objektem, které umožňuje subjektu uvědomit si sebe samého prostřednictvím své vztaženosti k pravdě, přináší teprve postoj druhý.³⁷⁸ Sem Hegel řadí empirismus a Kantovu kritickou filosofii. V empirismu činí myšlení podmínkou pravdy „vnější a vnitřní přítomnost“,

³⁷⁶ Enc § 26nn.

³⁷⁷ „Die erste Stellung ist das unbefangene Verfahren, welches noch ohne das Bewußtsein des Gegensatzes des Denkens in und gegen sich den Glauben enthält, daß durch Nachdenken die Wahrheit erkannt, das, was die Objekte wahrhaft sind, vor das Bewußtsein gebracht werde“ (Enc § 26).

³⁷⁸ Enc § 37nn.

vnější a vnitřní smyslovou zkušenost.³⁷⁹ Tím je sice nastolen požadavek, aby to, co má platit jako pravdivé, platilo vždy pro mě; myšlení si však současně není vědomo své aktivní zprostředkující role. Je činěno závislým na omezené formě smyslového vnímání, aniž by si bylo vědomo, že všechny formy obecnosti, skrze něž je mu toto vnímání zprostředkováno, náleží jemu. I když Hegel toto ztotožnění nikde neprovádí, dalo by se říci, že tomuto postoji odpovídá jeden způsob chápání státu jako vnějšího.³⁸⁰ Empirismus, pokud je důsledný, není schopen pokročit od smyslové danosti k obecnosti myšlení. Stejně tak pojetí státu, která vycházejí z pochopení vůle pouze jako empirické a neuvědomují si její rozumnou povahu, nejsou schopna přejít z tohoto východiska ke státu jako tomu, co je vůči zvláštní vůli obecné. Svobodu jednotlivce chápanou pouze jako libovůli každý stát vždy jen omezuje. Ve vztahu k náboženství nedovolují východiska empirismu pochopit jeho povahu, neboť člověk je v něm redukován pouze na svoji přírodní a smyslovou stránku; přitom si empirismus sám není vědom toho, že to, co on sám dělá, je projevem svobody.

Uvědomění si rozporu mezi empirickým faktem a obecností myšlení vede k rozlišení forem obecnosti, které náleží spontaneitě subjektu, a smyslové látky, jež je naopak subjektu dána, a končí v abstrakci naprostého oddělení subjektivity na jedné straně a objektivitu věci o sobě na straně druhé.³⁸¹ To je cesta od Huma ke Kantově kritické filosofii. Tvrzení o konečnosti poznání v teoretické oblasti se podle Hegela odráží v omezeném chápání svobody člověka v oblasti praktické.³⁸² Obecnost je zde stavěna do protikladu k jednotlivosti, obecná vůle do protikladu k vůli zvláštní. Stejně jako je z Boha, jednoty myšlení a bytí, učiněn pouhý ideál rozumu, je upřena skutečnost i jednotě obecné a zvláštní vůle, jednotě rozumnosti a smyslovosti, dobru. Obecnost, která je víc než pouhé popření partikulární existence člověka s jeho potřebami a zájmy, je redukována na abstraktní a z principu nikdy neuskutečnitelné dobro. Pokud je z negativně pojaté obecnosti učiněn princip státu, pak se jedná o stát, který stojí v protikladu vůči jednotlivci a jednotlivce ničí. Pokud je naopak z obecnosti učiněna nikdy nesplnitelná povinnost, znamená to ohrožení vši konkrétní obecnosti, tedy i státu. Důsledkem myšlení, které se chápe jako konečné, je vyhrocení dualismu. Bůh je nepoznatelný, svoboda neuskutečnitelná, stát je odcizený člověku.

³⁷⁹ „Das Bedürfnis teils eines konkreten Inhalt gegen die abstrakten Theorien des Verstandes, der nicht für sich selbst aus seinen Allgemeinheiten zur Besonderung und Bestimmung fortgehen kann, teils eines festen Halts gegen die Möglichkeit, auf dem Felde und nach der Methode der endlichen Bestimmungen Alles beweisen zu können, führte zunächst auf den Empirismus, welcher staat in dem Gedanken selbst das Wahre zu suchen, dasselbe aus der Erfahrung, die äußern und innern Gegenwart, zu holen geht“ (Enc § 37).

³⁸⁰ K Hegelově kritice politických důsledků empirismu v jeho raném díle *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* viz pozn. č. 135.

³⁸¹ Enc § 39.

³⁸² Enc § 53n.

Třetí postoj – „bezprostřední vědění“ (das unmittelbare Wissen) – je pouze obrácenou stranou postoje druhého.³⁸³ V souvislosti s tímto postojem jmenuje Hegel zpravidla Friedricha Heinricha Jacobiho.³⁸⁴ V kritické filosofii se myšlení dobrovolně omezilo jen na myšlení konečné. Současně však myšlení nepřestává být zaměřeno na to, co je nekonečné – nepřestává být potřebou pravdy, která vyplývá z jeho vnitřní struktury. Poznání je však v tomto postoji vyloučeno do oblasti iracionální. To ale znamená naprostou rezignaci filosofie na myšlení, popření sebe samé. K poznání je nutná nejen jednota subjektu a objektu, ale též jejich rozdíl – a ten je zde setřen. Principem je učiněna zvláštnost, která je bezprostředně ztotožňována s obecností. V náboženství vede k takovému pojetí vztahu Boha a člověka, v němž si je člověk jist svou jednotou s Bohem, aniž by si byl současně vědom i rozdílu. Je-li iracionalita učiněna východiskem i v praktické oblasti, ústí do představy svobody jakožto naprosté svévole, kdy je zvláštní vůle zaměněna za vůli obecnou. Proti takové svévoli mylně označované za svobodu nemůže žádný stát obstát.

Útek do iracionality tak nemůže být překonáním dualismu mezi subjektem a objektem; ten je řešitelný jedině na rovině myšlení. Rozpory, do nichž se myšlení dostává, jsou překonatelné pouze pomocí myšlení samotného. To je programem Hegelovy filosofie.³⁸⁵ Filosofie, která překročí své sebeomezení na pouhou oblast konečnou a pochopí se jako pohyb povznesení, jako myšlení absolutní, umožní také odstranění napětí mezi státem a náboženstvím, neboť bude schopna ukázat, že i ony jsou dvěma vzájemně se doplňujícími podobami tohoto pohybu svobody; překoná pochopení státu jako vnějšího i takové pochopení náboženství, které je omezeno formou představy a citu.

Přestože má Hegel za to, že filosofie je schopna v principu překonat napětí, které vidí ve vztahu státu a náboženství přítomno, zaznívá v jeho textech k této otázce místy i skeptický tón. V závěru přednášek o filosofii náboženství mluví Hegel o dvou protivních filosofie, kteří současně stojí v protikladu i vůči sobě navzájem. Tím prvním je „nevázaná zbožnost“ (unbefangene Religiosität),³⁸⁶ příp. církev,³⁸⁷ tím druhým „marnivost rozvažování“ (Eitelkeit des Verstandes), filosofie, která zůstává na úrovni omezeného formálního myšlení. Ve vztahu státu a náboženství se potom tento protiklad projevuje jako rozpor mezi náboženským svědomím a formálně pojatým vnějším státem.³⁸⁸ Podmínkou, za níž jedině může dojít ke smíření, je to, aby obě strany uznaly svoji omezenost (náboženství omezenost své formy a rozvažování omezenost svého obsahu) a pochopily, že filosofii jde o totéž jako jim. Zda je však náboženství schopno uznat tuto svoji jednostrannost a vzdát se nároku na výlučnost, je pro Hegela otázkou.

³⁸³ Enc § 61nn.

³⁸⁴ Enc § 62A, Enc § 63A.

³⁸⁵ Srov. RbA, str. 411.

³⁸⁶ VPR III/1827, str. 269/516n.

³⁸⁷ VPR III/1824, str. 175/409n.

³⁸⁸ RelStaat 1831, str. 346n/270nn.

5.3 Konkrétní otázky vztahu moderního státu a náboženství

Úkolem předchozího oddílu bylo nastínit širší kontext otázky po vztahu státu a náboženství v Hegelově filosofii a ukázat, že tuto problematiku nelze chápat odděleně od toho, jak Hegel rozumí pojmu svobody. Teprve na tomto základě je možné pochopit, v jakém smyslu spolu stát a náboženství pro Hegela souvisejí a z čeho pramení jejich případné konflikty. V dalším textu se budu věnovat konkrétnějším otázkám vztahu státu a náboženství, jichž se Hegel dotýká v textech věnovaných tomuto tématu. V nich je předmětem jeho zájmu hlavně otázka vztahu moderního státu a křesťanství.

Vůči státu vystupuje náboženství na jednu stranu jako integrující faktor; vede občany k vědomí jejich svobody, která je podmínkou existence svobodného státu, a tím i k lojalitě vůči právnímu státu a jeho zákonům. Má však v sobě zároveň potenciál stát se faktorem dezintegrujícím. Důvody tohoto podvojného vztahu náboženství ke státu byly uvedeny výše. Moderní stát musí s oběma rolmi náboženství počítat a pokud možno tlumit jeho dezintegrující působení a podporovat to integrující.

V otázce po vztahu náboženství a moderního státu je možno rozlišit dvě roviny. Tou první je rovina institucionální, vztah státu a církvi. Tou druhou je rovina individuálního svědomí.

5.3.1 Vztah státu k církvím

Otázce vztahu moderního státu a církvi věnuje Hegel bohužel jen málo pozornosti. Jediný text, v němž je zmíněna, je poznámka k § 272 *Základů filosofie práva*. Model vztahu, který zde Hegel pouze letmo naznačuje, by mohl být v dnešních kategoriích označen jako model kooperace.³⁸⁹

³⁸⁹ Srov. TŘETERA, Jiří Rajmund. *Stát a církve v České republice*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, str. 16n.

Aby bylo možno určit vzájemný vztah státu a církví, je nutné nejprve zohlednit to, co mají společné a co je naopak odlišuje. Církev vznikla jako nová forma společenství lidí vědomých si své svobody a spojujících tuto svobodu s postavou Ježíše Krista. Vzkříšení a letnice spadají v jedno – Ježíš je poznáván jako vzkříšený uprostřed své obce. Obec je přítomností Boha na zemi, v ní lidé prožívají svoji jednotu s Bohem, svoji svobodu. Bez obce je svoboda iluzí, člověk se stává svobodným teprve jako její člen; díky ní vůbec přichází k vědomí své svobody a teprve v ní může svoji svobodu uskutečnit. Církevní společenství, obec, mělo zprvu neformální podobu založenou na subjektivních prožitcích a citech. Záhy se však začalo rozvíjet do podoby institucionalizované – vznikala církevní struktura, rozvíjelo se učení a kult (viz odd. 4.2.3.1). Forma citu a představy, jež se pojí s náboženstvím, se odráží i ve formě církve. K církvi patří autorita, obsah učení je předkládán jako daný a je přivlastňován v kultu.

Tak jako je cit a představa sice nezbytnou, ale současně omezenou formou pro vyjádření obsahu náboženství a je třeba, aby byla doplněna o formu myšlení, je možné říci, že i církev je pouze omezenou podobou společenství lidí vědomých si své svobody. Společenství, v němž se svoboda člověka plně realizuje, je stát. V něm je Bůh přítomen nikoli v hierarchicky uspořádané instituci, citu či kultu, ale v rozumnosti zákonů i ústavy státu. Církev zůstává oproti státu něčím zvláštním; principem státu je obecnost. Rozdělení západní církve během reformace proto Hegel považuje za nutný krok ke vzniku moderního státu, neboť umožnilo osamostatnit stát od církve i církev od státu a odlišit jejich formu.³⁹⁰ V moderním státu tak sice k církvi patří autorita, cit a představa, ale chybí jí donucovací prostředky. Ty naopak využívá stát – ale nikoli ke vnucení náboženského učení, nýbrž k prosazení

³⁹⁰ GPR § 272A, str. 417.

obecných zákonů. Záměna církve za stát i státu za církev ohrožuje jak stát, tak náboženství a brání svobodě.³⁹¹

Ve vztahu státu k jednotlivým církvím navrhuje Hegel postupovat v *Základech filosofie práva* dvojím způsobem. Povinností státu je, aby podporoval ty církve, jež ho respektují (Hegel neuvádí, o které církve se jedná). Má zajišťovat právní rámec jejich vnější existence, jejich materiální zabezpečení i ochranu. Hegel dokonce připouští, že je legitimní, aby stát požadoval po svých občanech, aby byli členy nějaké církve – nemůže však nařídít jaké.³⁹² Dostatečně pevný stát – přičemž pevnost je dána jeho rozumností – si pak může dovolit tolerovat i ty církve, jež vůči němu vystupují polemicky a svým členům zapovídají aktivně plnit občanské povinnosti (přijímat úřady či konat brannou povinnost); ovšem, jak Hegel dodává, záleží na počtu. Jako příklad takových církví uvádí kvakery a novokřtěnce. V této souvislosti Hegel také odmítá názory, které brání přiznání občanských práv Židům – popírají tím univerzální povahu státu.³⁹³

Státu Hegel zapovídá zasahovat do církevního učení. Současně však připouští, že ve vztahu ke státu nemůže být lhostejné, jaké učení církev vyznává, neboť to se může stát východiskem pro jednání občanů, které se dostává do konfliktu se státním zákonodárstvím. Tuto otázku Hegel dále nerozebírá. Je však možno v souvislosti s výše uvedeným říci, že státu přísluší trestat pouze vnější projevy tohoto učení, pokud jsou jimi porušovány obecné zákony, nikoli však samotné zastávání tohoto učení. Potíž je nicméně v tom, že toto nezbytné omezení nechává stát do jisté míry bezbranný vůči učení, která podkopávají jeho autoritu. Nelze se než spoléhat na to, že stát bude působit vahou rozumnosti

³⁹¹ GPR § 272Z, str. 418n.: „Wesentlich aber bleibt der Staat von der Religion dadurch unterschieden, daß, was er fordert, die Gestalt einer rechtlichen Pflicht hat und daß es gleichgültig ist, in welcher Gemütsweise geleistet wird. Das Feld der Religion dagegen ist die Innerlichkeit, und so wie der Staat, wenn er auf religiöse Weise handelt, das Recht der Innerlichkeit gefährden würde, so artet die Kirche, die wie ein Staat handelt und Strafen auferlegt, in eine tyrannische Religion aus.“

³⁹² GPR § 272A, str. 409.

³⁹³ GPR § 272A, str. 409 (poznámka pod čarou).

svého uspořádání. V *Základech filosofie práva* je Hegel, co se této možnosti týče, poměrně optimistický, později se zdá být skeptičtější.

5.3.2 Stát a smýšlení občanů

Tím se dostáváme od otázky vztahu státu a náboženství na rovině institucionální k otázce tohoto vztahu v souvislosti se smýšlením občanů.

Ústavu moderního státu rozebírá Hegel v *Základech filosofie práva* ze dvou hledisek, z nichž obě ke státu nutně patří.³⁹⁴ Tím prvním je vnitřní uspořádání státu, způsob tvorby obecné vůle, vztahy jednotlivých složek státu i společnosti. Čím rozumnější toto uspořádání je, čím lépe umožňuje rozvoj individuální svobody jednotlivce a současně brání partikulárním zájmům prosazovat se na úkor druhých, tím je stát pevnější. Pevnost státu však není dána pouze tímto formálním uspořádáním, ale také schopností občanů se státem se identifikovat – jejich smýšlením. Toto hledisko je pro Hegela stejně důležité a je podle něj v soudobém pohledu na stát často opomíjeno. Zde se také ukazuje nesnadné postavení moderního státu, který je odkázán na něco, co může jen stěží ovlivnit.

Je to právě otázka smýšlení občanů, které Hegel věnuje v souvislosti s problémem vztahu státu a náboženství nejvíce pozornosti. To, zda se občané se státem ztotožňují, zda povinnosti, jež po nich stát požaduje, chápou jako svoje vlastní, je dáno jejich smýšlením. To je určováno tím, jak člověk rozumí sám sobě, co chápe jako pravdivé a pro sebe závazné – a zde se již dostáváme na půdu náboženství. Pokud je smýšlení, které je v posledku zakotveno v náboženském přesvědčení, v jednotě se státním zákonodárstvím, pak působí náboženství integrující silou, neboť teprve ve svědomí občanů získávají zákony absolutní závaznost. Liší-li se naopak, pak není moci, která by stát mohla trvale udržet.³⁹⁵

³⁹⁴ Viz také např. *RelStaat 1831*, str. 346/206nn.

³⁹⁵ Prizmatem rozporu mezi formální ústavou a smýšlením vykládá Hegel nestálou politickou situaci ve Francii po Francouzské revoluci. Ta vedla k rozporu mezi

5.3.2.1 Svoboda svědomí

Svoboda svědomí je nutnou podmínkou existence moderního státu; na druhou stranu je svědomí to, co stát může ohrožovat, je-li pojato ve své jednostrannosti.

Svědomí podle Hegela „vyjadřuje absolutní oprávnění subjektivního sebevědomí, totiž vědět v sobě a ze sebe sama, co je právo a povinnost, a neuznávat nic než to, co takto ví jako dobro,“ a současně v sobě skrývá nárok, „že to, co tak ví a chce, je v pravdě právo a povinnost.“³⁹⁶ Na jednu stranu tedy svědomí vznáší požadavek, aby člověk neuznával jako pro sebe závazné nic, co sám jako závazné nepoznává. Oproti veškeré vnější autoritě je tak v respektu ke svobodě svědomí uznána subjektivita člověka. Na druhou stranu je ve svědomí tato subjektivita nutně doplněna objektivitou. Svědomí si činí nárok nejen na to, že to, co chápe jako svoji povinnost, je platné pro ně, ale že je to platné vůbec – a požaduje uznání tohoto nároku i druhými. Pokud by svědomí jednotlivce bylo pojato jako jediné měřítko pro stanovení obsahu toho, co je správné, stává se vnitřně rozporným, neboť by obecnost zaměňovalo s partikularitou. Právě kvůli nároku svědomí na obecnost je nutné, aby svědomí uznalo svoji omezenou formu – jeho povinností je ji překročit.

V náboženství je tato objektivita dána ve formě představy a její pravdivost je potvrzována citem. Obsah představy i citu je vždy zatížen nahodilostí a nemůže si tedy činit nárok na to, aby byl v této formě

formální ústavou a většinovým smýšlením obyvatelstva, které bylo formováno katolicismem, který je pro Hegela nesvobodným náboženstvím. Snaha státu zasahovat do tohoto smýšlení a měnit jej vedla k politice podezření a teroru (tato snaha byla navíc založena na druhém extrému, totiž na odmítnutí veškeré formálnosti a zákonitosti a na vládě subjektivní ctnosti, což ústilo do naprostého fanatismu svévole). Hegel opakovaně zdůrazňuje, že formálně svobodnou a rozumnou ústavu není možné prosazovat v zemích, kde je smýšlení obyvatel nesvobodné (VPG, str. 531nn). Srov. Enc § 552, str. 359nn a GPR § 274Z.

³⁹⁶ „Das Gewissen drückt die absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewußtseins aus, nämlich in sich und aus sich selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist, und nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute weiß, zugleich in der Behauptung, daß, was es so weiß und will, in Wahrheit Recht und Pflicht ist“ (GPR § 137A).

uznán za obecně platný. Je tedy třeba, aby to, co má platit jako „v pravdě právo a povinnost“, bylo této formy nahodilosti zbaveno a ukázáno jako nutné. To se děje teprve skrze myšlení.³⁹⁷ Nikoli to, co je dáno vnější autoritou či nalézáno v citu, ale co je poznáváno jako rozumné, může pro sebe svobodný člověk uzнат jako závazné a může vyžadovat, aby to bylo uznáno i druhými. Jak se Hegel snaží ukázat v *Základech filosofie práva*, patří k této rozumnosti nutně i pozitivita norem, jejich spojení s existujícím suverénním státem, jeho zákonodárstvím i soudním systémem.

Je-li povinností státu respektovat svobodu svědomí a náboženského přesvědčení svých občanů, pak je naopak povinností občanů, již by na ně mělo klást jejich svědomí i náboženství, překročit ve vztahu ke státu jednostrannou formu subjektivity a hledat to, co je skutečně obecné – a to může být podle Hegela nalezeno pouze v moderním existujícím státě.³⁹⁸

V otázce svědomí se tak znovu objevuje problém rozdílu formy mezi náboženstvím a filosofií. Vzhledem k tomu, že v dějinách předchází vyjádření sebeporozumění člověka v náboženství rozvoji týchž principů ve státě a jejich poznání ve filosofii, není podle Hegela možné snažit se o ustavení moderního státu tam, kde jsou jeho principy v rozporu s náboženským přesvědčením většiny občanů. Zákony i uspořádání státu, které by byly v konfliktu s většinovým náboženstvím, nejsou vynutitelné násilím a mocí. Pokud by se o to stát pokoušel, popíral by svobodu, na níž je sám založen: „je to spíše nejvyšší,

³⁹⁷ Tak jako reformace a rozdělení církví umožnila podle Hegela vznik moderního státu postaveného na myšlení, dala také vzniknout požadavku svobody víry a svobody svědomí, které k modernímu státu patří, a tím umožnila přechod od formy víry k formě myšlení. Pluralita názorů ve věcech náboženství a s nimi spojená nesamozřejmost toho kterého názoru vedla k odmítnutí násilí ve věcech svědomí, stejně jako k přechodu od autority církve k autoritě myšlení (VPR I/1827, str.336nn pozn.).

³⁹⁸ Bylo by možno říci, že svědomí, které s odvoláním na svoji svobodu nerespektuje svobodu druhých tím, že nerespektuje stát, který svobodu všech umožňuje, je vnitřně rozporné.

nejnesvatější rozpor chtít podmanit a svázat náboženské svědomí světským zákonodárstvím, které tomuto svědomí platí za nesvaté.“³⁹⁹ Svobodu nelze prosadit nesvobodnými prostředky a stát, v němž není udržen rozdíl mezi vnějškovostí práva a niterností smýšlení, se zvrhává ve stát tyranický a obludný.⁴⁰⁰ Dá se tedy říci, že nezbyvá než čekat na to, až se svoboda a rozumnost člověka sama prosadí v náboženském přesvědčení. V přednášce z roku 1831, která je posledním textem k otázce vztahu státu a náboženství, shrnuje Hegel problém takto:

„Poslední revoluce [červencová revoluce ve Francii v roce 1830] byla důsledkem náboženského svědomí [katolického panovníka Karla X.], které odporovalo principům státní ústavy, a přesto nemělo podle téže státní ústavy záležet na tom, k jakému náboženství se jednotlivec přiznává: tato kolize má ještě velmi daleko k řešení. [...] V tomto protikladu a vládnoucí nevědomosti o něm spočívá to, že naše doba trpí.“⁴⁰¹

V tomto konfliktu tedy stál na jedné straně stát, který respektoval svobodu svědomí a náboženské vyznání držitelů úřadů pro něj bylo indiferentní, na druhé straně jednatel, který principy oddělení státu a náboženství neuznával, a tím stát, který měl být prostorem svobody, ohrožoval. Bez svobodného smýšlení občanů – zvláště pak držitelů úřadu – není možný svobodný stát, byť by byl po formální stránce sebedokonalejší. Paradoxnost celé situace spočívá v tom, že stát, aby byl svobodný, musí chránit svobodu svědomí, které může svobodu státu – a tím v posledku i svobodu svoji – ohrožovat.

³⁹⁹ „Es ist dies vielmehr der höchste und unheiligste Widerspruch, das religiöse Gewissen, dem die weltliche Gesetzgebung ein Unheiliges ist, an diese binden und ihr unterwerfen zu wollen“ (Enc § 552A, str. 361).

⁴⁰⁰ Jako tomu bylo podle Hegelova výkladu v době vlády teroru během Francouzské revoluce.

⁴⁰¹ „Die letzte Revolution war nun die Folge eines religiösen Gewissens, das den Prinzipien der Staatsverfassung widersprochen hat, und doch soll es nun nach derselben Staatsverfassung nicht darauf ankommen, zu welcher Religion sich das Individuum bekenne: Diese Kollision ist noch sehr weit davon, gelöst zu sein. [...] So zeigt sich, daß in der formell ausgebildeten Konstitution der letzte Notanker doch wieder die Gesinnung ist, die in ihr beiseite gestellt war und nun mit Verachtung aller Form sich geltend macht. An diesem Widerspruch und an der herrschenden Bewußtlosigkeit desselben ist es, daß unsere Zeit leidet.“ RelStaat 1831, str. 347/292nn.

5.3.2.2 Stát a výchova

Ačkoli Hegel vyzdvihuje důležitost smýšlení pro existenci státu a soudobým úvahám o povaze státu vyčítá, že toto hledisko zanedbávají, sám se příliš nepouští do úvah nad způsobem, jak toto smýšlení ovlivnit.

Důvodem pro to může být, že je skeptický vůči snahám konstruovat takový stát, který neodpovídá přesvědčení obyvatel. Moderní stát stojí na občanech vědomých si své svobody a toto vědomí nelze prostředky státu vynutit. Represe je v tomto případě neúčinná a mívá se navíc cílem, k němuž by chtěla dojít. Není jí možné aplikovat na smýšlení, ale pouze na jednání, které porušuje obecné zákony. Přesto se snad dá říci, že stát může dezintegrující síly přinejmenším tlumit a předcházet příležitostem, při nichž dochází k přímému střetu. Naopak je v jeho zájmu podporovat vše, co na smýšlení občanů působí ve vztahu k němu pozitivně. Nutným předpokladem k tomu je, aby si byl vědom své duchovní povahy i důležitosti smýšlení občanů pro svoji stabilitu a nechápal se pouze jako stát vnější.

V *Základech filosofie práva* se Hegel staví za poměrně širokou toleranci vůči nonkonformně smýšlejícím, současně však připouští, že je možné, aby stát požadoval od svých občanů příslušnost k nějaké církvi, ačkoli lhostejno k jaké. Zde ještě – zdá se – má poměrně velkou důvěru v nepřímou výchovnou moc rozumného uspořádání státu. Připouští však současně určitou míru censury.⁴⁰² V *Encyklopedii* a v přednášce z roku 1831 klade na smýšlení větší důraz. Tak považuje v přednášce z roku 1831 za problematické, když jsou místa soudců a státních úředníků obsazena lidmi, kteří se na základě svého náboženského přesvědčení neztotožňují s principy, z nichž stát a jeho zákonodárství

⁴⁰² O censuře však Hegel nemluví v souvislosti s otázkou vztahu státu a náboženství, nýbrž v souvislosti úvahy nad oprávněností požadavku svobody tisku a nad vlivem tisku na veřejné mínění.

vycházejí. Zákony ožívají teprve interpretací a aplikací; v ní hraje přesvědčení vykládajícího soudce významnou roli.⁴⁰³

Z jiných než represivních prostředků zbývají taková opatření, která podporují výchovu a vzdělání. Jsou to právě církve, kterým připadá úloha kultivovat představy a city lidí o tom, co je pravdivé a správné a v čem spočívá jejich svoboda. Proto je v zájmu státu ty církve, které plní integrující funkci (viz odd. 5.3.1), v jejich výchovné úloze podporovat. Stejně tak je pro stát podstatné, aby podporoval vědu a filosofii. Poctivě prováděná filosofie a věda nemůže stát podle Hegela v protikladu k principům státu, ale naopak ke svobodě uskutečněné ve státu nutně patří. Současně však Hegel ve své nechvalně proslulé předmluvě k *Základům filosofie práva* uznává za oprávněný zásah státu proti takové filosofii, která jeho základy ohrožuje. To je případ té filosofie, která se vzdává své úlohy být poznáním pravdy a redukuje se na pouhou sofistiku.⁴⁰⁴

5.3.3 „Lid“ a role elit

Stát, který Hegel představuje v *Základech filosofie práva*, je státem právním, ale není státem zastupitelské demokracie, ačkoli v sobě

⁴⁰³ „Beide Seiten, die Gesinnung und jene formelle Konstitution, sind unzertrennlich und können sich gegenseitig nicht entbehren; aber in neuerer Zeit ist die Einseitigkeit zum Vorschein gekommen, daß einerseits die Konstitution sich selbst tragen soll und Gesinnung, Religion, Gewissen andererseits als gleichgültig auf die Seite gestellt sein sollen, indem es die Staatsverfassung nichts angehe, zu welcher Gesinnung und Religion sich die Individuen bekennen. Wie einseitig das aber ist, erhellt daraus, daß die Gesetze von Richtern gehandhabt werden, und da kommt es auf ihre Rechtlichkeit sowie auf ihre Einsicht an, denn das Gesetz herrscht nicht, sondern die Menschen sollen es herrschen machen: Diese Betätigung ist ein Konkretes; der Wille des Menschen sowie ihre Einsicht müssen das Ihrige dazu tun.“ *RelStaat* 1831, str. 346/270nn.

⁴⁰⁴ Hegel v této předmluvě schvaluje zásah pruského státu vůči Jakobu Friedrichu Friesovi. Fries byl myslitel, který měl blízko k německým národnostně laděným buršáckým spolkům a byl na základě Karlovarských usnesení zbaven profesorského místa a trestně stíhán. Nebezpečnost Friesovy filosofie pro stát vidí Hegel ve ztotožnění mravnosti s citovostí a nadšením (GPR, Vorrede, str. 50). K problematice Hegelovy předmluvy k *Základům filosofie práva* viz SIEP, Ludwig. Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. In: Týž (ed.). *G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. Klassiker Auslegen*. Berlin: Akademie, 1997, str. 5–29.

zahrnuje i demokratické prvky.⁴⁰⁵ Svoboda není zaručena tím, že je veškerá moc chápána jako vycházející z lidu (lid bez jakékoli organizace označuje Hegel za „*bezforemnou masu*“),⁴⁰⁶ ale takovým uspořádáním státu, které umožňuje rozvoj všech aspektů svobody a zprostředkování zvláštní a obecné vůle na nejrůznějších úrovních (v rodině, v právním řádu, v samosprávných organizacích, v zákonodárném shromáždění apod.). Principem státní moci není souhrn vůle všech či většiny, ale rozumná vůle – jen tak může každý občan rozpoznat v obecné vůli vůli svoji. Takto rozumně uspořádaný stát nepožaduje po všech svých občanech stejnou míru angažovanosti pro obec, s níž je spojena i nutnost rozumět otázkám týkajícím se správy věcí veřejných. Počítá se naopak s tím, že mnozí se spokojí pouze s realizací svojí svobody v práci, v soukromém životě a rodině, příp. v zapojení se do samosprávných korporací na nižší rovině, než je stát. Současně však musejí uznávat stát jako to, co jim existenci takového prostoru svobody umožňuje. Správa věcí obecných na státní úrovni je svěřena zvláštnímu stavu, který ji vykonává jako svoje povolání a má k tomu dostatečné vzdělání i intelektuální schopnosti, jakkoli se i ostatní na tvorbě obecné vůle nějakým způsobem podílejí (veřejným míněním, podílem na zákonodárství, činností v samosprávě, účastí v porotě soudu apod.). (Oproti „*řeckému principu*“, který podle Hegela vidí jedinou záruku rozumnosti státu ve výchově občanů a vládě filosofie, je pro moderní stát podstatná také rozumnost vnitřní organizace státu, která na různých úrovních umožní zprostředkování individuálních potřeb a obecných zájmů.⁴⁰⁷)

Loajalita každého občana vůči státu nemusí nutně spočívat na rozumovém nahlédnutí – i když je žádoucí je podporovat a občany k užívání rozumu vychovávat. Tato sounáležitost občanů se státem zůstává často na úrovni nereflektované mravnosti a je dána spíše

⁴⁰⁵ Srov. k tomu GPR § 273A, GPR § 279A a GPR § 303A.

⁴⁰⁶ GPR § 279.

⁴⁰⁷ RelStaat 1831, str. 346/260nn.

zvykem, citem a představami. Přesto se podílí na svobodě, jejíž realizaci rozumný stát umožňuje.

Obdobně je tomu také v náboženství. Podle Hegela je pravda ve formě filosofie přístupná jen některým, vybaveným dostatečnou schopností abstrakce myšlení; ostatní zůstávají na úrovni citu a představ. Podle závěru rukopisu k přednáškám k filosofii náboženství z roku 1821 je odpovědností intelektuálních elit podílet se na kultivaci a konkretizaci těchto představ a citů. Jejich úkolem je formulovat to, co „lid“ vinou nedostatku vzdělání i chybějících schopností pouze pociťuje v bezprostřední podobě jako potřebu pravdy.⁴⁰⁸ Filosof pak při této artikulaci nepřichází s ničím novým, nýbrž pouze vyjadřuje v jiné formě to, co je v představách a citech přítomno a pomáhá v nich oddělovat to, co je rozumné, od toho, co je nahodilé. Tak umožňuje, aby se náboženství stalo i pro druhé, méně vzdělané tím, čím ve své podstatě je: zvěstí o svobodě.⁴⁰⁹ V této své úloze ovšem selhává, když obsah náboženství nebere vážně a setrvává pouze na úrovni formálního myšlení.

Vzhledem k tomu, že pro poznání pravdy zůstává pro většinu lidí přístupná pouze forma představ a citů, zůstává i náboženství v této formě stěžejní pro vědomí svobody a pro formování smýšlení občanů, které se odráží v mravnosti a ve vztahu ke státu – jakkoli tato forma

⁴⁰⁸ VPR III/1821, str. 96. Zde podle Hegela filosofie v jeho době dosud selhávala, protože se stavěla proti náboženství: „Klasse, in deren Bildung die Wahrheit nur in der Vorstellung sein kann, das dem Drange seines Inneren, sich nicht zu helfen weiß, das eben konkreter, eben den unendlichen Schmerz und Bedürfnis empfindet. Verlassen von seinen Lehren – die haben sich durch Reflexion geholfen, in der Endlichkeit, Subjektivität, und eben damit im Eitlen ihre Befriedigung gefunden, wo aber jener substantielle Kern des Volkes die seinige nicht finden kann“ (VPR III/1821, str. 96/631nn)

⁴⁰⁹ Obdobně tvrdí Herbert Scheit, že „stupně“ vývoje křesťanské obce, které Hegel rozlišuje na závěr svých přednášek o filosofii náboženství (viz odd. 4.2.3), nejsou pouze následnými dějinnými stupni, ale mohou působit i synchronně. „Obec filosofie“ (Gemeinde der Philosophie), která podle přednášek z roku 1824 završuje vývoj křesťanské obce (VPR III/1827, str. 176/444), ale zahrnuje v sobě i prostou zbožnost „lidu“. „Hegels Religionsphilosophie will sich gerade nicht über das Volk und seine unbefangene Religiosität erheben; sie stellt sich vielmehr in den Dienst des Volkes und übernimmt die Arbeit der Geistlichkeit, indem sie aufzeigt, daß die Vernunft nicht außerhalb der Religion gesucht werden muß“ (Scheit, 1973, str. 203n).

není podle Hegela pro každého nutná.⁴¹⁰ Náboženství v moderním státě tedy stále přísluší podstatná úloha, kterou musí stát brát v úvahu. Spočívá-li příčina napětí mezi státem a náboženstvím nikoli v obsahu náboženství, pokud toto ve svém rozvoji dospělo až do své završené podoby, kterou je pro Hegela protestantské křesťanství, nýbrž v odlišnosti formy, pak by mělo být odpovědností těch, kdo jsou nadáni dostatečnými rozumovými schopnostmi a vzděláním, aby tuto jednotu v přiměřené formě odhalovali i druhým. Bylo by tedy možné říci, že v náboženství i ve státě patří k úloze intelektuálních i politických elit, aby svou schopností pracovat pro věci obecné (jak v politice, tak ve filosofii a náboženství) pomáhaly uskutečňovat svobodu také ostatním.

5.4 Proměny v Hegelově pohledu na vztah státu a náboženství: role smýšlení a význam protestantismu

Právě učiněný pokus o systematické zpracování Hegelova pohledu na vztah státu a náboženství vychází z textů z Hegelova berlínského období, a to nejen těch, které se věnují přímo otázce státu a náboženství. Nebyl v něm brán ohled na případné rozdíly mezi jednotlivými texty. Je možno říci, že Hegelova pozice se v základních rysech v této době již nemění; také v jeho pohledu na povahu státu a náboženství již nedochází k výrazným změnám. Jediný posun lze podle mého názoru spatřovat v Hegelově stále větším důrazu na důležitost smýšlení občanů pro stabilitu státu, a tím i vzrůstající roli protestantismu jako myšlenkového základu, z něž moderní stát vyrůstá.

V této souvislosti není bez zajímavosti srovnat pozdní Hegelův pohled nejprve s jeho raným textem věnovaným politické filosofii, *Německé ústavě* z let 1800–1802. Tento rukopis vznikl v době, kdy Hegel

⁴¹⁰ GPR § 272Z, str. 418: „Meint man, daß die Menschen Achtung vor dem Staat, vor diesem Ganzen, dessen Zweige sie sind, haben sollen, so geschieht dies freilich am besten durch die philosophische Einsicht; aber es kann in Ermangelung dieser auch die religiöse Gesinnung sein.“ RelStaat 1831, str. 347/298nn: „Die Gesinnung nimmt nicht notwendig die Form der Religion an; sie kann auch mehr beim Unbestimmten stehenbleiben. Aber in dem, was man das Volk nennt, ist die letzte Wahrheit nicht in Form von Gedanken und Prinzipien, sondern was dem Volk als Recht gelten soll, kann das nur insofern, als es Bestimmtes, Besonderes ist.“

ještě zdaleka neměl vypracovanou svoji systematickou filosofii, která mu umožnila zasadit úvahy o povaze státu a náboženství do širšího rámce úvah o povaze svobody a ducha. *Německá ústava* sdílí s pozdějšími texty především přesvědčení o nutnosti oddělení státu a církve a o osamostatnění principů, na nichž stojí moderní stát, od formy náboženství. Později se ale Hegel důkladněji zabývá nejen otázkou odlišnosti státu a náboženství, ale také jejich vzájemnou provázaností; to v *Německé ústavě* chybí. Bylo by možno říci, že pozici, kterou Hegel v *Německé ústavě* zastává, sám později kritizuje, když odmítá názory, které se zaměřují pouze na formální výstavbu státu a neberou v potaz důležitost smýšlení občanů.

5.4.1 Stát a náboženství v *Německé ústavě*

Záměrem tohoto díla, jež nebylo za Hegelova života vydáno, není ani tak systematický rozbor pojmu státu, jako spíše úvahy nad aktuálním stavem Německa v době převratných politických změn způsobených revolucí ve Francii a následnými napoleonskými válkami. Mladý Hegel si zde klade otázku nad příčinami zdrcujících vojenských porážek německých zemí, sjednocených ve Svaté říši římské, francouzskými vojsky.⁴¹¹

Hlavní důvod vidí Hegel ve faktické neexistenci jednotné státní moci. Celý spis uvádí tezí, že „*Německo již není žádným státem.*“⁴¹² To ho vede jednak k úvahám o tom, co tvoří pojmové znaky státu, jednak k analýze historického vývoje Svaté říše římské, pomocí níž ukazuje důvody postupného rozpadu tohoto útvaru. Ke svému zániku špela podle Hegelova názoru Svatá říše římská již od počátku své existence, neboť jednotlivé útvary, z nichž sestávala, v ní neviděly nutnou podmínku rozvoje své svobody. Spojena byla skrze „*mrav, náboženství,*

⁴¹¹ K *Německé ústavě* ve vztahu k pozdější Hegelově politické filosofii viz CHOTAŠ, Jiří. Hegelova teorie mravního státu. In: *Filosofický časopis* 51 (2/2003), str. 275–292.

⁴¹² „*Deutschland ist kein Staat mehr*“ (VD, str. 461).

neviditelného živého ducha a několik málo velkých zájmů."⁴¹³ Tak ani v počátcích nebyla státem v pravém slova smyslu a v průběhu svého vývoje se ve stát nikdy nebyla schopna proměnit. Státní právo mělo charakter pouhé sbírky privilegií, která si jednotlivé útvary pro sebe na říši i na ostatních vydobyla.⁴¹⁴

Stát, má-li být státem, však nemůže být chápán jako nahodile vzniklý útvar, nýbrž musí být chtěnou jednotou. Jeho účelem je společná ochrana „*celku vlastnictví*“,⁴¹⁵ k níž je třeba vytvoření společné armády a státní moci.⁴¹⁶ Chybí-li tento účel i jeho uskutečnění, pak nemůže být „*lidské množství*“ nazváno státem. Vše ostatní, co jinak jednotlivce i různé skupiny sjednocuje, je ve vztahu k pojmu státu zbytné. Právě proto není Svatá říše římská státem, neboť jí tento základní pojmový znak státu chybí a zbytky její jednoty jsou založeny na tom, co je ve vztahu ke státu nahodilé.

K těmto nahodilým prvkům řadí Hegel v tomto období svého myšlenkového vývoje například charakter státního zřízení, jednotu či rozmanitost právního systému, jednotu či rozmanitost řeči a mravů – a také náboženství. Právě proto, že toto vše nutně nepatří k existenci státu, nemá stát ani usilovat o sjednocení této rozmanitosti. Jeho pevnost spočívá v tom, že ponechává svým občanům i útvarům, z nichž se skládá, co největší prostor a soustředí se pouze na to, co je pro jeho existenci nezbytné. Ve vztahu k náboženství to znamená nutnost oddělit stát a církev.⁴¹⁷

Náboženství bylo sice to, co kdysi dávalo Svaté říši římské jednotu, co ale stejně tak později stát rozdělilo a bylo jednou z příčin jeho postupného upadání. Paradoxně se však toto rozdělení stává podle

⁴¹³ „Zum Ganzen gehörte er durch Sitte, Religion, einen unsichtbaren lebendigen Geist und einige wenige große Interessen“ (VD, str. 466).

⁴¹⁴ VD, str. 467.

⁴¹⁵ „Eine Menschenmenge kann sich nur einen Staat nennen, wenn sie zur gemeinschaftlichen Verteidigung der Gesamtheit ihres Eigentums verbunden ist“ (VD s. 472).

⁴¹⁶ „Daß eine Menge einen Staat bilde, dazu ist notwendig, daß sie eine gemeinsame Wehre und Staatsgewalt bilde“ (VD, str. 473).

⁴¹⁷ VD, str. 478n.

Hegela současně přínosem, neboť vede k osamostatnění principů, na nichž stát stojí.⁴¹⁸ Ovšem právě proto, že v případě Německa se tyto principy v přístupu ke státu dosud neosamostatnily, přispívá nejednota náboženství k nejednotě a rozpadu státu.

Je zřetelné, že oproti tomuto ranému dílu rozvinul Hegel své pojetí státu v *Základech filosofie práva* a *Encyklopedii* do mnohem větší hloubky a z části je modifikoval. Jeho posun v pohledu na stát souvisí hlavně s promyšlením otázky svobody. Stát z *Německé ústavy* nese do jisté míry rysy „vnějšího státu“, „mechanické kostry pro neduchovní vnější účely“, který se později stává předmětem Hegelovy kritiky.⁴¹⁹ Ačkoli díky úvahám o pojmu svobody mají stát a náboženství později pro Hegela mnohem více společného, neznamená to v žádném případě revizi jeho požadavku na oddělení státu a církve i státu a konkrétního náboženství. Jednota státu nespočívá v pocitu sounáležitosti založeném ve společné konfesi, ale v obecnosti a rozumnosti, s níž stát vystupuje vůči svým jednotlivým občanům a v níž občané jako myslící rozeznávají záruku své svobody.

5.4.2 Smýšlení a protestantismus

Pravděpodobně nejvýraznější posun v textech týkajících se přímo otázky vztahu státu a náboženství z Hegelova berlínského období představuje narůstající význam, který Hegel přikládá spojení protestantismu a moderního státu, a to díky zvětšujícímu se důrazu na smýšlení občanů. To však neznamená, že by Hegel změnil svůj pohled na nutnost odluky státu a církve. Náboženství a mravnost mají odlišnou funkci při uskutečňování svobody; stejně tak stát a církve jsou odlišnou formou lidského společenství. Protestantismus tak ve vztahu ke státu neplní roli státního náboženství – Hegelovi jde spíše o zkoumání půdy, z níž jedině může moderní stát vyrůst. Také protestantismus sám musí projít vývojem, neboť principy, které v něm

⁴¹⁸ VD, str. 521.

⁴¹⁹ GPR § 270A, str. 411.

přicházejí ke slovu, jsou zprvu omezeny formou náboženství, od níž se musí osamostatnit. Ačkoli v přednáškách o filosofii náboženství mluví Hegel v souvislosti s učením o večeři Páně i o rozdílu mezi reformovanou a luterskou větví reformace, pro politický vývoj moderního státu přinejmenším v textech, které se věnují státu a náboženství, nehraje tento rozdíl roli. Protestantismus jako takový je stavěn do protikladu ke katolicismu, který sice zastával v dějinách nutnou úlohu, zůstal však stát na pozici pouhé vnějškovosti.⁴²⁰

V poznámce k § 270 *Základů filosofie práva* z roku 1821 Hegel mezi jednotlivými křesťanskými konfesemi výslovně nerozlišuje. Náboženství jako takové tvoří základ státu proto, že v něm je vše konečné zasazováno do vztahu k nekonečnu a v tomto vztahu získávají zákony, práva a povinnosti svoji nejvyšší závaznost. Ovšem, jak Hegel hned dodává, tvoří náboženství jen základ státu, dále se již stát rozvíjí samostatně. Mluví-li Hegel o církvi a jejích oprávněných i neoprávněných nárocích vůči státu, mluví také obecně, nikoli o určité církvi. Hegel klade v *Základech filosofie práva* více než v pozdějších textech důraz na to, že rozumný a rozvinutý stát působí již svou pouhou existencí na své občany výchovně (všichni jsou koneckonců myslící lidé), a proto si může dovolit i toleranci vůči církevním obcím, které jej nepodporují. Význam reformace vidí Hegel v *Základech filosofie práva* stejně jako dříve v *Německé ústavě* hlavně v tom, že vedla k rozdělení církví, a tím zpochybnila jejich nárok na univerzalitu, čímž umožnila samostatný rozvoj státu.

O rozdílu mezi jednotlivými konfesemi ve vztahu k politickému vývoji mluví Hegel už v roce 1822/23 v přednáškách o filosofii dějin. Nestabilitu politických poměrů Francie a radikalitu jejích revolucí přičítá právě chybějící reformaci. Zatímco ve Francii a dalších

⁴²⁰ Katolicismus a protestantismus jsou konfese, které v Hegelově interpretaci dějin křesťanství hrají rozhodující roli. Pravoslaví, které Hegel řadí k Byzantské říši, je pro něj úpadkem do pověry a otroctví; pro další vývoj Evropy směrem k modernímu státu nemělo žádný význam (VPG, str. 406nn).

románských zemích vystupovalo osvícenství i revoluce protinábožensky a dostávalo se do ostrých střetů s náboženským přesvědčením, vývoj v Německu díky jeho protestantskému charakteru, který s sebou přinesl příklon ke světu a důraz na svobodu, postupuje klidně. Hegel zdůrazňuje, že pokud jsou politické reformy činěny, aniž by předtím došlo ke změně náboženství, pak zůstávají „abstraktní“ a nemohou mít za následek vznik stabilního státu.⁴²¹

Z této souvislosti protestantismu a moderního státu vychází Hegel i v textech o vztahu státu a náboženství v *Encyklopedii* z let 1827 (druhé vydání) a 1830 (třetí vydání) a v přednáškách o filosofii náboženství z roku 1831. Zatímco v textu *Encyklopedie* je význam protestantismu pouze kladný, v přednášce z roku 1831 vidí Hegel jeho roli dvojznačně. Naproti tomu katolicismus je v obou textech považován za náboženství, které je s moderním státem neslučitelné.

Za hlavní rys katolicismu považuje Hegel v poznámce k § 552 *Encyklopedie* vnějškovost. Ta nachází svůj koncentrovaný výraz v učení o transsubstanciaci a v uctívání Boha v hostii (viz výše odd. 4.2.3.1). Vnějškovost vede k podřízení vůle i myšlení autoritě církve. Tím je zabráněno svobodnému rozvoji myšlení ve vědě a vůle v institucích mravnosti. Jakkoli může být katolicismus považován za náboženství, které dává státu stabilitu, spočívá tato stabilita pouze na otrocké poslušnosti, nikoli na svobodě – proti probouzejícímu se vědomí svobody také takový stát nemůže obstát.⁴²² Naproti tomu principem protestantismu je překonání vnějškovosti. To se projevuje jak v požadavku svobody svědomí, tak v příklonu ke světu, k proměně pohledu na tři základní podoby mravnosti: ideál sexuální zdrženlivosti je nahrazen manželstvím a rodinou, práce a s ní související občanská společnost nastupuje namísto ideálu chudoby a od člověka není vyžadována slepá poslušnost vůči církevnímu učení a strukturám, ale

⁴²¹ VPWG, str. 520.

⁴²² Enc § 552A, str. 357n.

rozumějící poslušnost ve vztahu ke státu a jeho zákonům. V protestantismu se sjednocuje náboženské svědomí s mravními povinnostmi. Završením tohoto vývoje osvobození od vnějškovosti je však podle poznámky k § 552 *Encyklopedie* teprve filosofie, která směřuje „skutečnost vůbec s duchem, stát s náboženským svědomím“.⁴²³ Díky tomuto rozvoji protestantismu směrem k filosofii si jsou „mravnost státu a náboženská duchovnost státu navzájem pevnými zárukami“.⁴²⁴

V přednášce z roku 1831 je Hegelův postoj k protestantismu diferencovanější. Znovu se více dostává ke slovu rozdíl mezi rozumnou formou státu a iracionální formou náboženství, který platí i pro vztah protestantismu a státu.

Protestantismus podle Hegela odstranil nadvládu církve, protože zrušil vázanost výkladu Boží vůle na kněžský stav. Církev však sjednotil se státem a Boží vůli se zákony vydávanými skrze akty vlády a panovníka, aniž by se zároveň ptal po jejich obsahu. Tím vydal jednotlivce všanc svévoli absolutistického panovníka. Slepá poslušnost vůči církvi byla nahrazena požadavkem stejně slepé poslušnosti vůči panovníkovi, který se ze svého vládnutí zodpovídá pouze Bohu a který je ve vztahu k lidu tím, kdo vykládá Boží vůli a Boží zákony – tímto tvrzením měla být legitimována vláda absolutistických Stuartovských panovníků v Anglii.⁴²⁵ Současně však princip, díky němuž mohlo dojít

⁴²³ Enc § 552A, str. 364.

⁴²⁴ „Die Sittlichkeit des Staates und die religiöse Geistigkeit des Staates sind sich so die gegenseitigen festen Garantien“ (Enc § 552A, str. 365).

Na protikladu katolicismu jako náboženství, které přináší odcizení člověka sobě samému, a protestantismu jakožto náboženství svobody, které umožňuje rozvoj moderního státu, je vystavěna také Hegelova akademická řeč k oslavě výročí předání Augsburského vyznání německými knížaty císaři z roku 1830 (její latinský text i německý překlad doplněný o výklad viz STROHM, Stefan. Freiheit des Christenmenschen im Heiligtum des Gewissens: Die Fundierung des Hegelschen Staatsbegriffs nach seiner „Akademischen Festrede zur dritten Säkularfeier der Confession Augustana“, gehalten am 25. Juni 1830 in Berlin. In: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 80/81 (1980/81), str. 204–278). Ve svých důrazech se tato řeč neliší od poznámky k § 552 *Encyklopedie*.

⁴²⁵ RelStaat 1831, str. 341/78nn. Takto vykládá pozici panovníka ve třetí knize *Leviathana* také Thomas Hobbes.

k tomuto ztotožnění, vede i k jeho překonání. Protestantismus přináší překonání vnějškovosti. Boží duch je přítomen v nitru každého věřícího; každý může poznat Boží vůli. Tak jako byl zrušen nejprve rozdíl mezi duchovním a kněžským stavem, a tím bylo umožněno přenesení kněžské funkce na panovníka, přichází později i panovník o své výsadní zprostředkovatelské postavení ve prospěch všech občanů. Viditelný byl podle Hegela vývoj protestantského postoje ke státu a panovníkovi zejména v Anglii, kde teorie o božské legitimaci absolutní panovnické moci a snaha o jejich prosazení vedly k puritánské revoluci a svržení krále.

Odmítnutí představy o Boží vůli zprostředkovávané jediné vnější autoritou je podmínkou pro existenci svobodného státu, s nímž se jeho občané vědomí si své svobody mohou ztotožnit. „*Když tedy obecně platí, že zákony existují skrze božskou vůli, je stejně tak důležité tuto božskou vůli rozpoznat a toto není ničím partikulárním, nýbrž přísluší všem.*“⁴²⁶ To se ale může dít pouze tehdy, když je Boží vůle chápána jako totožná s tím, co je rozumné – jen tak je přístupná všem. Zákonům státu se člověk podřizuje tehdy, když nahlíží jejich nutnost a rozumnost. Podřizuje-li se zároveň s tím i autoritě toho, kdo tyto zákony vydává a vykládá, pak tak činí proto, že chápe jako nutnost, aby byl obsah zákonů jednoznačně stanoven. Autorita k rozumnosti zákonů nutně patří, ale zákony současně nejsou rozumné pouze proto, že byly vydány autoritou. Tím je ovšem již opouštěno pole náboženství, neboť poznání toho, co je rozumné a nutné, se děje prostřednictvím filosofie. Proto také Hegel na závěr této přednášky tvrdí, že smýšlení, které ve státu nachází realizaci své svobody, nemusí mít nutně formu náboženství. Důsledným rozvinutím protestantského principu je přechod k formě myšlení jak ve státě, tak ve vztahu k absolutnu. Na rozdíl od závěru poznámky z *Encyklopedie* vyznívá konec přednášky z roku 1831

⁴²⁶ „Wenn also wohl im allgemeinen feststeht, daß die Gesetze durch den göttlichen Willen sind, so ist es eine ebenso wichtige Seite, diesen göttlichen Willen zu erkennen, und dies ist nichts Partikulares, sondern kommt allen zu“ (RelStaat 1831, str.341/96nn.

pesimističtěji. Překonání rozporu mezi státem a náboženstvím se ještě zdaleka nestalo v politickém světě skutečností; ba co hůře, současná doba si tento rozpor a jeho kořeny ani neuvědomuje.⁴²⁷

⁴²⁷ Posun v Hegelově pojetí vztahu státu a náboženství v jeho pozdních textech vykládají různí autoři různě. Walter Jaeschke ve svých článcích z roku 1979 a 1981 (Jaesche, 1979; Jaeschke, 1981) tvrdí, že zatímco v *Základech filosofie práva* odděluje Hegel náboženství a etický život a drží se v nich luterského učení o dvou říších, v *Encyklopedii* tento postoj reviduje a zdůrazňuje substanciální roli náboženství vůči etice. V článku z roku 2000 (Jaeschke, 2000) vidí Jaeschke hlavní rozdíl mezi oběma texty v tom, že v *Základech filosofie práva* je tím, co ohrožuje stabilitu státu, nábožensky motivovaný fanatismus jednotlivce, zatímco v pozdějších textech se dostává po popředí negativní role zejména katolické církve – proto také pro Hegela roste význam protestantismu jako jediného náboženství slučitelného s moderním státem. Je však třeba podotknout, že tvrzení o neslučitelnosti katolicismu s moderním státem lze nalézt už v přednáškách o filosofii dějin z let 1822/23, tedy rok po vydání *Základů filosofie práva*. Podstatné také podle mého názoru je, že poznámky ke vztahu státu a náboženství se nacházejí v různých kontextech – domnívám se proto, že spíše než o zásadní změny koncepce nacházíme v jednotlivých Hegelových textech pouze posuny v důrazu.

Tak také Adriaan Peperzak tvrdí, že posun u Hegela spočívá pouze v tom, že kritiku vnějškovosti náboženství a náboženského fanatismu, kterou zastával již v raných textech, postupem času zúžil pouze na katolicismus (Peperzak, 1982, str. 76).

6 Závěr

V návaznosti na otázku položenou v úvodu, z čeho žije moderní sekulární stát a jak a zda k tomuto podloží patří také náboženství, bylo cílem předchozích kapitol ukázat, jakým způsobem je pro Hegela povaha státu i povaha náboženství pochopitelná na základě pojmu svobody a co z toho vyplývá pro vzájemný vztah státu a náboženství. Svoboda je pro Hegela bytností člověka a spočívá v základu všech projevů lidské kultury, v nichž se svoboda stává žitou a skutečnou a k nimž patří také stát a náboženství. V těchto jednotlivých manifestacích svobody nachází člověk sám sebe, a to nejen jako toho, kdo se podílí na vytváření lidského světa a v něm se jako svobodný projevuje, ale i jako toho, kdo je součástí vpravdě božského pohybu ducha. Ten – byť v odcizené podobě – prostupuje již přírodu a ukazuje se v jejích zákonitostech a účelnosti; sám sebe však završuje a současně rozpoznává jako absolutní základ a účel všeho teprve v lidské kultuře prostřednictvím člověka.

Jak jsem se pokusila ukázat v odd. 3.1, mám za to, že celý systém Hegelovy filosofie ducha v *Encyklopedii* je třeba číst jako postupné rozvíjení zprvu abstraktního pojmu ducha a svobody, jejichž jednotlivé projevy se vzájemně doplňují, ukazují ve své samostatnosti i zprostředkovanosti, a teprve v tomto vzájemném vztahu zjevují celou šíři toho, co to znamená být svobodný. To se projevuje také ve vztahu státu a náboženství. Náboženství patří ke státu nikoli jako to, co bezprostředně zajišťuje svojí autoritou autoritu státní moci a v tomto smyslu tvoří základ státu i základ loajality občanů, nýbrž jako vyjádření sebeporozumění člověka, které se odráží v podobě státu.

Náboženství je pohybem povznesení člověka k Bohu jako základu a cíli všeho (a současně je také představením tohoto pohybu jakožto

souboru obrazů, vyprávění, učení i kultického jednání).⁴²⁸ Právě toto povznesení je tím, co proměňuje člověka z jedince řídicího se pouze svými pudy, svojí představou bolesti a slasti, směřujícího ke své sebezáchově, ve svobodně jednající subjekt – co jej vytrhuje z pouhé přírodní existence. Pohyb povznesení je pohybem sebepopření i sebestvrzení; člověk přichází sám k sobě pouze prostřednictvím negace sebe samého. V tomto pohybu se ustavuje subjektivita, sebevztah, a v něm člověk sám sebe uchopuje jako jednotlivce i jako součást celku. Teprve tímto pohybem člověk přestává být něčím, co se pouze vyskytuje a je určeno jiným, ale je sám sobě cílem ve své svobodě; teprve tehdy se také stává skutečně jednotlivcem. V tomto pohybu povznesení je založeno sebevědomí i důstojnost člověka, stejně jako vzájemné uznání ostatních jednotlivců jako svobodných.

Tento pohyb povznesení, který se stává výslovným tématem v náboženství, leží v základu celého světa mravnosti, v němž teprve dostává obsah. Subjektivita ustavená v náboženství zůstává prázdná a neurčitá, a je ji proto nutno naplnit životem. Tento aspekt svobody člověka rozvíjí Hegel ve své praktické filosofii. V ní se svoboda stává konkrétní, žitou svobodou: je svobodou vlastníka, svobodou jednajícího a morálního subjektu, svobodou člena rodiny, člena občanské společnosti i svobodou občana. Rozbor této praktické svobody, vůle, ukazuje, že je myslitelná pouze jako prostředkující vztah mezi vůlí partikulární a obecnou ve všech jejich podobách, které získávají v právu, moralitě i mravnosti.

Stát a náboženství jsou proto pro Hegela různým projevem téže svobodné povahy člověka. Stát podle něj nemůže být podřízen náboženství nebo naopak náboženství státu, ale vzájemně se doplňují. Z náboženství čerpá člověk vědomí své svobody a důstojnosti, které

⁴²⁸ Tento pohyb, jak bylo ukázáno v kap. 4 a jak stojí za to znovu zdůraznit, nemůže být chápán jako jednostranný pohyb ze strany člověka, ale je pohybem nekonečného ducha vztahujícího se prostřednictvím člověka k sobě samému – proto také náboženství není pro Hegela pouhou projekcí.

v sobě nutně zahrnuje i uznání druhých a které je realizováno životem ve státě a dalších formách mravnosti. Stát tedy nežije ani tak přímo z náboženské víry svých občanů jako spíše z vědomí svobody, jež tato víra artikuluje.

Oproti oběma anglosaským empirikům, Hobbesovi a Lockovi, kterým byla věnována první část této práce, Hegel svým důrazem na provázání státu a náboženství jako dvou projevů svobody člověka – jež ale není možné směšovat – podtrhuje duchovní povahu státu. To znamená, že stát není pouhým prostředkem pro mé soukromé cíle – předně pro moji sebezáchovu –, nýbrž je účelem sám o sobě v tom smyslu, že životem v něm člověk naplňuje svoji duchovní, rozumnou a mravní povahu. Životem v něm – a v dalších formách mravnosti, jež jsou do státu zahrnuty – proto člověk uskutečňuje svoje lidství, tedy vše, co jej povznáší nad rovinu pouhého biologického přežívání. Hegel proto opakovaně upozorňuje na to, že ve vztahu státu a náboženství není možné náboženství chápat jako to, čemu je vyhrazena veškerá duchovní oblast života člověka, soustředěná navíc do soukromí niternosti, přičemž státu by zbývaly k plnění pouze pragmatické cíle. Státu je třeba přiznat jeho důstojnost, již má jako prostor sebeuskutečnění člověka.

Problematický vztah náboženství ke státu pro Hegela vyplývá z toho, že náboženství si není vědomo vlastní povahy a samo sobě nerozumí. Proto sklouzává k tomu, že veškerou duchovnost – to, co činí život člověka lidským a svobodným – soustředí do nitra či zásvětna, chápe Boha, k němuž se vztahuje, jako něco transcendentního, odděluje Boha a svět, stejně jako člověka a Boha, a dává tak vzniknout dvojí mravnosti. Oba typy mravnosti, jimž je člověk nucen se současně podřídit, vůči sobě stojí v rozporu, a tak ochromují jednání člověka i život společnosti. Jedna vytrhuje člověka ze světa a staví ho vůči světu do protikladu, druhá ho světu podřizuje. Takto náboženství, které nerozumí sobě samému, vede k sebeodcizení, úzkosti a pokrytectví –

stejně jako k nesvobodné podobě státu. Svobodu, která je základem náboženství, dále v náboženství zatemňuje ještě druhý extrém: tím je bezprostřední ztotožnění člověka a Boha ve svědomí, které vede k ohrožení veškerých existujících institucí a norem, a tím i k ohrožení svobody jako takové. Pro Hegela je to teprve filosofie, která umožňuje ukázat pravou povahu náboženství a současně jeho komplementární vztah ke státu.

V úvodu byly položeny tři otázky: 1) nakolik má pro Hegela křesťanství jakožto náboženství trvale význam, byť nepřímý, pro moderní sekulární stát; 2) nakolik se Hegelovi daří překonat rozpory mezi státem a náboženstvím, které vycházejí z destruktivních tendencí uvnitř náboženství; 3) nakolik jsou Hegelovy rozborů vhodné pro pochopení současné situace státu v nábožensky pluralitní společnosti. Nyní se na ně pokusím dát odpověď.

6.1 Význam náboženství pro moderní sekulární stát

Tzv. Böckenfördeho diktum, jímž byla uvozena tato práce, vyjadřuje, v návaznosti na Hegelovu politickou filosofii, paradoxní situaci moderního sekulárního státu, který stojí a padá s občany vědomými si své svobody, přičemž stát sám, chce-li tuto svobodu uchovat, nesmí do smýšlení občanů prostředky, jež má k dispozici, zasahovat. Böckenförde se ptá, zda proto nakonec moderní sekulární stát nežije z náboženské víry svých občanů, která svobodné smýšlení formuje.

Jak bylo ukázáno, náboženství zaujímá pro Hegela vůči svobodě, jež je jeho základem, ambivalentní vztah. Dokonce ani „završené“ náboženství, křesťanství, a to ve své nejsvobodnější podobě, již je pro Hegela luterský protestantismus, není této dvojznačnosti prosto. Teprve překročením formy náboženství směrem k filosofii, ke spekulativnímu myšlení, které uchopuje pojem svobody přiměřeně jeho obsahu, je náboženství jakožto vztah k pravdě a absolutnu dovršeno. Pohyb

tohoto překročení vychází z náboženství samého, neboť absolutní obsah a omezená forma náboženství se ukazují jako rozporné, ale současně vede k jeho opuštění jakožto vázaného na formu představy a citu.

Pro Hegela to tedy nemůže být náboženství samotné, nýbrž náboženství, které se překračuje do filosofie, na němž stojí moderní sekulární stát. Bez filosofické sebeexplikace není náboženství schopno se ve vztahu ke státu zbavit své ambivalentní role a pochopit samo sebe jako artikulaci sebezporozumění člověka jakožto svobodného. Bezmoc náboženství čelit rozkladným tendencím doby a bránit rozpadu společnosti v izolované jednotlivce sledující své partikulární zájmy Hegel nejzřetelněji vykresluje v závěru svého rukopisu k přednáškám o filosofii náboženství z roku 1821.⁴²⁹ Náboženství, jak se zdá, těmto rozkladným tendencím spíše napomáhá, pokud se namísto hledání útočiště ve spekulativním myšlení uchyluje do subjektivismu náboženských prožitků nebo naopak do strnulosti dogmatismu.

To, že náboženský obsah musí být podroben myšlení a teprve v této formě je schopen bez dvojznačnosti tvořit podloží svobodného státu, Hegel opakovaně zdůrazňuje. Moderní sekulární stát tedy nestojí, přinejmenším pro Hegela, pouze na náboženské víře svých občanů, ale na takové víře, která sama sebe překračuje, neodvolává se na pouhou autoritu církve, Písma či zbožných citů, ale uchopuje svůj obsah pomocí myšlení a takto vstupuje do veřejného prostoru. Svoboda, již člověk nachází v povznesení se k Bohu jakožto pravdě, je svobodou myslícího člověka.

Nyní se však naskýtá již několikrát naznačená otázka, zda si náboženství jako takové, ve své vázanosti na představy a city, uchovává svůj význam pro moderní stát. Podle některých Hegelových tvrzení se

⁴²⁹ Nutno podotknout, že tento pesimistický závěr se v dalších letech v Hegelových přednáškách již neopakuje – nicméně tvrzení, že náboženství samo nestačí na překonání protikladů, neboť je pouze jejich jednou stranou, a proto potřebuje filosofii, zůstává. VPR III/1821, str. 95n/601nn. Srov. také pozn. č. 321.

zdá, že pro Hegela samotného se role náboženství pro svobodný stát, a to v pozdějších textech pouze v podobě protestantismu, omezovala na výchovnou funkci, s níž je spojeno i to, že náboženství zůstává způsobem artikulace vědomí svobody pro ty, kdo nejsou schopni dosáhnout dostatečné formy abstrakce, již vyžaduje filosofie.⁴³⁰ To sice není zcela málo, ale samostatný význam náboženství se v tomto ohledu – jak se zdá – ztrácí.

Zasadíme-li tuto otázku do širšího kontextu Hegelovy filosofie, pak je možno se ptát, jaké je postavení náboženství po jeho překonání ve filosofii vůbec, nejen ve vztahu ke státu: nakolik si náboženství jako forma bezprostřednosti ve vztahu k pravdě trvale udržuje svůj význam.

Nejprve je třeba upozornit na věc, na kterou lze v obecných úvahách o překonání náboženství ve filosofii snadno zapomenout. Překonání, které je vnitřním pohybem náboženství samého, jímž náboženství jako vztah k absolutnu samo překračuje svoji omezenou formu a dovršuje se, neústí v Hegelových úvahách do jakékoli filosofie, nýbrž do spekulativního myšlení, které se ve svém tázání neomezuje pouze na konečnost, ale chce být uchopením absolutna. V tom filosofie pouze dovádí do konce to, oč jde i náboženství. Náboženství, které v sobě samo také rozvíjí myšlení, byť omezené na myšlení „figurativní“,⁴³¹ staví Hegel do protikladu k prázdnému myšlení reflektivní filosofie. Teprve spekulativní filosofie, tedy filosofie pojímající, je schopna překonat tento protiklad mezi myšlením vázaným formou představy, které zůstává determinováno bezprostředností a daností obsahu, a abstraktním formálním myšlením, které naopak jakéhokoli obsahu pozbylo. Tak filosofie bere náboženství vážně a nevidí v něm projev iracionality, ale naopak projev myšlení samého v jeho nároku být poznáním pravdy.

⁴³⁰ Viz odd. 4.2.3.3, příp. odd. 5.3.3.

⁴³¹ Ricoeur, 1985, str. 185.

Touto poznámkou ovšem není otázka po významu náboženství po jeho překonání ve spekulativním myšlení zodpovězena.

Paul Ricoeur ve svém článku o úloze představy v Hegelově filosofii ⁴³² podotýká, že Hegelovu tezi o totožnosti obsahu v náboženství a ve filosofii je možno číst ve dvojitým smyslu a nikoli vždy pouze ve prospěch myšlení spekulativního.⁴³³ Závěrečnou část jak *Fenomenologie ducha*, tak *Encyklopedie*, v níž Hegel dospívá k absolutnímu vědění, případně k filosofii jako dovršené podobě absolutního ducha, není podle Ricoeurova názoru možno chápat jako další doplnění vědění, které by bylo vnější celému procesu myšlení rozvíjenému v předchozích kapitolách obou děl, ale jako rekapitulaci tohoto procesu.⁴³⁴ Ukazuje se, že to bylo myšlení, které neslo všechny předchozí formy vědomí, všechny předchozí podoby ducha, a projevovalo se v nich. Z tohoto důvodu rozumí Ricoeur Hegelovu pojmu absolutního vědění v tom smyslu, že se v něm odhaluje inteligibilní charakter veškerých představ a forem vědomí.⁴³⁵ V tomto ohledu vychází podle Ricoeurova pochopení vztahu náboženství a filosofie u Hegela spekulativní myšlení filosofie z figurativního způsobu myšlení náboženského. Hegel si přinejmenším na konci svého berlínského působení, ve svých pozdních přednáškách o filosofii náboženství, uvědomoval, že je třeba uchovat figurativní myšlení, aby měla budoucnost i filosofie.⁴³⁶ Figurativní myšlení se samo překračuje

⁴³² Tamtéž, str. 186–206.

⁴³³ Tamtéž, str. 204: „D’abord, comme on l’a déjà dit ; la pensée spéculative a le même contenu qua la pensée imagée. Cette équivalence peut se lire dans les deux sens et pas seulement au bénéfice de la pensée spéculative. En ce sens Feuerbach et Marx ont pu prétendre avec quelque raison que la philosophie est la religion mise en pensée. Ils ont correctement aperçu que l’effondrement de la religion entraînerait celui de la philosophie en tant que transcription spéculative de la religion“.

⁴³⁴ Tamtéž.

⁴³⁵ Proto také Ricoeur nechce chápat spekulativní způsob myšlení jako vnější figurativnímu způsobu, ale jako to, co podněcuje vnitřní dialektiku samotného reprezentativního způsobu myšlení – tedy to, co představy uvádí do pohybu a vzájemných vztahů, v nichž je každá představa nejprve rozvíjena v samostatnosti svého obsahu a posléze ukázána jako nedostatečná (tamtéž, str. 188).

⁴³⁶ Tamtéž.

do myšlení spekulativního a spekulativní myšlení potřebuje naopak myšlení figurativní jako svoje trvalé východisko, které současně v jeho danosti překonává. Jejich vztah je tedy oboustranný. Proto také:

„[...] stává se možným reinterpretovat hermeneutiku náboženského myšlení jako nekonečný proces, díky kterému se reprezentativní myšlení a spekulativní myšlení nepřestávají vzájemně podněcovat. Tento druhý návrh nás vrací zpět k vnitřní dynamice, která nepřestává vést figurativní myšlení k myšlení spekulativnímu, aniž by byly jakkoli popřeny narativní a symbolické rysy figurativního modu.“⁴³⁷

Pokud by platilo, že náboženství neztrácí svůj význam pro myšlení – přinejmenším podle způsobu čtení, jemuž jsem také nakloněna –, co by to potom znamenalo pro význam náboženství při formování vědomí svobody?

Vědomí svobody i poznání toho, co tato svoboda znamená, nezískává podle Hegela člověk přímo, ale teprve prostřednictvím projevů této své svobody, tedy prostřednictvím kultury. Náboženství samo je jak aktem svobody, tak i reflexí na tuto svobodnou povahu člověka, kterou člověku staví před oči a dává mu ji prožívat prostřednictvím symbolů, vyprávění a kultického jednání. Pokud završení náboženství ve filosofii neznamená, že se tato „oklika“, kterou duch dospívá k vědomí sebe samého prostřednictvím jím vytvořeného světa,⁴³⁸ stává zbytečnou, pak by si také náboženství mělo i nadále podržet svůj význam jako to, co naše představy o sobě samých v jejich bezprostřednosti formuje a vyjadřuje. To, že absolutní duch dospívá k poznání sebe samého ve filosofii, proto podle mého názoru nemůže znamenat, že by všechny předcházející formy jeho sebemanifestace a sebevztahu pozbývaly důležitosti; jsou pouze obrány o svoji

⁴³⁷ „Si le savoir absolu ne constitue pas un supplément de savoir, mais le caractère pensable et pensé de tous les modes qui l'engendrent, alors il devient possible de réinterpréter l'herméneutique de la pensée religieuse comme un processus sans fin grâce auquel la pensée représentative et la pensée spéculative ne cessent de s'engendrer mutuellement. Cette seconde suggestion nous renvoie à la dynamique interne qui ne cesse de diriger la pensée figurative vers la pensée spéculative, sans aucunement abolir les traits narratifs et symboliques du mode figuratif“ (tamtéž, str. 205).

⁴³⁸ Srov. Enc § 6.

výlučnost a o svůj nárok na to, že jsou samy ve své bezprostřednosti završením poznání pravdy a uskutečněním svobody. Opak by musel znamenat smrt absolutního ducha, neboť by v něm ustal jakýkoli život a myšlení by se stalo prázdným. Jestliže platí, že pojem ducha a svobody se stává konkrétním teprve rozvojem všech svých manifestací, jak jsou v *Encyklopedii* postupně zkoumány, pak završení tohoto pojmu nemůže vést k tomu, že by se některý z těchto projevů stával zbytečným. Ztratila se pouze jednostrannost, s níž je za celý pojem svobody vydáván pouze jeden z jeho momentů a která deformuje jak tento moment, tak i svobodu jako takovou.

Ve vztahu náboženství, filosofie a státu to pak, mám za to, znamená, že kulturní společenství nepřestává vyjadřovat to, jak rozumí člověku a jeho místu ve světě, také v bezprostřední formě představy a citu. A to nikoli proto, že ne všichni lidé jsou schopni dosáhnout vysoké míry abstrakce, kterou požaduje filosofie, ale že filosofie by bez tohoto vyjádření ztratila svůj obsah.⁴³⁹

Toto bezprostřední porozumění se promítá i nadále do podoby státu. Základní intuice náboženství, že vpravdě lidský a svobodný život člověka se nevyčerpává v pouhém úsilí o sebezáchovu a sledování soukromých cílů, nýbrž je založen v pohybu sebepopření i sebestvrzení člověka ve vztahu k pravdě a k absolutnu, by proto měla zůstat předpokladem svobodného státu (přinejmenším podle

⁴³⁹ U Hegela lze najít tvrzení, která podporují jak výklad, že náboženství si svůj význam uchovává pouze jako forma vědomí svobody pro „lid“, tak výklad, že filosofie je na náboženství jako na to, co jí dodává obsah, trvale odkázána. V předmluvě k *Základům filosofie práva* Hegel tvrdí, že filosof je pouhým „synem své doby“ (GPR, Vorrede, str. 58), jehož úkolem je uchopit svoji dobu v myšlenkách. „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“ (GPR, Vorrede, str. 59n). Toto tvrzení, které Hegel píše v souvislosti se vztahem filosofie a mravního světa, by bylo možno vztáhnout také na vztah filosofie ke všem ostatním kulturním projevům, tedy i náboženství. Tato odkázanost filosofie však neznamená, že by filosofie vycházela z obsahu, jež činí předmětem své reflexe, jako prostě daného; jejím úkolem je naopak tuto danost překročit a ukázat tento obsah jako zprostředkovaný a nutný.

mého pochopení Hegelovy filosofie); jakkoli je to právě tento vztah k pravdě, který vyžaduje, aby náboženství překračovalo svoji omezenou formu směrem k filosofii.

Domnívám se proto, že náboženství, stát a filosofie se, alespoň podle Hegelova rozvrhu jejich vztahu, navzájem doplňují a podmiňují. Pokud bychom chtěli tento motiv rozvést, pak snad můžeme říci, že náboženství bez filosofie hrozí, že se stane slepým dogmatismem či blouznivectvím. Naopak filosofie bez náboženství ztratí svůj předmět. Pokud by chtěla převzít roli náboženství, pak má všechny předpoklady pro to, aby je nahradila také v jeho bezprostřednosti a stala se ideologií. Stát bez náboženství a filosofie přichází o půdu pod nohama a hrozí mu, že bude vydán všanc odstředivým soukromým zájmům jednotlivců i partikulárních skupin, které je potom možno udržet pohromadě pouze pomocí násilí a jiných nesvobodných prostředků. Naopak bez uskutečnění ve státu a dalších podobách mravnosti se svoboda nacházená v náboženství a filosofii stává prázdným pojmem.

Nakolik je důraz na vzájemnou provázanost náboženství, státu a filosofie přesvědčivý také v dnešní situaci, je otázkou. Ptáme-li se po přetrvávajícím významu náboženství pro moderní sekulární stát, pak se zdá, že náboženství pozbývá přinejmenším v evropských státech – alespoň ve své tradiční formě – na důležitosti, aniž by to snad nutně muselo vést k rozkladu státu. V tomto vývoji ovšem nemusí být zcela zřetelné, zda se ztrácí náboženství jako takové, či zda pouze získává jakožto forma bezprostřednosti v porozumění sobě i světu novou podobu – zda spolu s ústupem tradičních církví nevznikají současně nové formy náboženského života. Bez toho, aby bylo nutné se připojovat k nářkům nad úpadkem náboženství vedoucím k úpadku mravů, je přesto možné se tázat, zda nějaká forma náboženství jakožto překročení pouhé biologické existence směrem k celku a pravdě – ať už je pojmem náboženství označována, či ne – k lidskému vědomí svobody přece jen trvale nepatří.

6.2 Plodné napětí mezi státem a náboženstvím

Druhou otázkou bylo, nakolik se Hegelovi daří omezit dezintegrující prvky, které jsou v náboženství obsaženy, a překonat tak napětí, které mezi státem a náboženstvím vládne. Hegel se na jednu stranu snaží ukázat na společné zakotvení státu i náboženství ve svobodě, odkud vyplývá jejich jednota, na druhou stranu se v jeho textech objevují i skeptické poznámky k otázce, zda je náboženství schopno filosofickou interpretaci sebe samého přijmout, a tak překonat odpor, který klade plnému pochopení svobody jeho forma. Otázka, zda se Hegelovi podařilo odstranit destruktivní tendence v náboženství, což by umožnilo smíření státu a náboženství, je však v určitém ohledu jednostranná. Vychází totiž z toho, že v jejich vzájemném vztahu je tím, co představuje hrozbu pro realizaci svobody ve státě, vždy jenom náboženství.

Domnívám se, že stejné ohrožení svobody v sobě imanentně nese i každý stát, jakkoli je současně nezbytný pro její uskutečnění. To Hegel přehlíží, i když případnou kritiku zneužití státní moci je možno podle mého názoru rozvíjet v souladu s principy jeho politické filosofie. Hegel sice – převážně ve své filosofii dějin – rozebírá různé podoby nesvobodného státu, co však v jeho politické filosofii chybí, je poukázání na to, že možnost této deformace státu je dána trvale již jeho formou. Proto to také nemusí být vždy pouze stát, kdo hájí svobodu člověka vůči špatně pochopenému náboženství, ale také náboženství může být tím, co brání tuto svobodu proti špatně pochopenému a zabsolutněnému státu – když totiž trvá na tom, že jedinečnost, důstojnost a svoboda každého jednotlivce je zakotvena v jeho vztahu k Bohu a že stát, který by si na člověka činil absolutní nárok a vyžadoval jeho slepou poslušnost, se stává modlou. (Hegel pochopitelně v době restaurační politiky vycházel z jiné zkušenosti, když obhajoval moderní právní stát proti teokratizujícím tendencím,

než jaká vede po totalitních režimech 20. století k obezřetnosti také vůči státu.)

Moderní stát staví Hegel plně na stranu rozumnosti a svobody. Tím je podle mého názoru opomíjena skutečnost, že každý stát je také jakožto svobodný a rozumný trvale spojen s mocí, která v sobě nese také prvek iracionality. Toto spojení státu a moci je nezbytné, neboť jinak by se svoboda, jež může být realizována pouze ve státě, nestala skutečnou. Moc má být v moderním státu vždy svázána právem; současně je moci třeba k tomu, aby mohlo být právo aplikováno a aby vůle státu mohla být konkrétní. Obecné právo musí být uplatněno na jednotlivé případy a stát musí navenek i dovnitř jednat. K tomuto překročení ze sféry obecnosti a myšlení do sféry existence a jednotlivosti je vždy třeba rozhodnutí toho, kdo je k tomu vybaven patřičnou mocí, i když je jeho individuální vůle omezena obecnými normami i vnitřní organizací státu. Stát není mechanickým strojem, ale jedná vždy prostřednictvím rozhodnutí jednotlivce či jednotlivců; toto rozhodnutí v sobě vždy nese také stránku nahodilosti. Navíc nejen aplikace práva, ale již samotná tvorba jeho obsahu, již právo dostává podobu vyhlášených a uznávaných zákonů, činí z pozitivního práva něco, co nemůže být beze zbytku racionálně odvozeno. Pozitivní právo tak zohledňuje také například mravy, vnitřní a vnější okolnosti existence státu nebo protikladné zájmy různých skupin. K tomu se přidává ještě další stránka spojení státu s mocí: stát se neobejde bez donucovacího aparátu, policie, trestající soudní moci a armády, které mu zajistí patřičné prosazení jeho vůle a bez nichž není možno svobodu občanů dostatečně chránit.

Nutné spojení státu s mocí vede k paradoxní situaci, kdy stát je nejen podmínkou uskutečnění lidské svobody, ale současně je s ní vždy potenciálně v rozporu. Stát proto zůstává ve svém jednání vůči člověku vědomému si své svobody vždy také něčím cizím; svoboda a moc se ve státě sice vzájemně podmiňují, ale současně nepřestávají být také

vzájemně rozporné. Vůle jednotlivce tak nikdy nemůže splynout s vůlí státu, ale obě vůle zůstávají vůči sobě vždy také něčím nahodilým a jednotlivým, byť vzájemně se podmiňujícím. Jednota obecné a zvláštní vůle ve státě proto nemůže znamenat jejich naprostou bezrozdílnost, nýbrž jejich vzájemnou zprostředkovanost. Naprosté splynutí obou vůlí je nebezpečné a vede k totalitnímu státu, v němž se po člověku žádá slepá poslušnost, jeho svědomí je znásilňováno a moc zaujímá místo práva. Určitá míra napětí mezi vůlí jednotlivce a vůlí státu naopak svobodu chrání, pokud si jak stát, tak jednotlivec současně uvědomují svoji vlastní omezenost i svoji odkázanost na toho druhého.

Není to však pouze spojení státu s mocí, ale také jeho konečnost a partikularita, co brání chápat smíření subjektivity a objektivitu, jímž má moderní stát podle Hegela být, jako prosté veškerého napětí mezi těmito oběma póly – tedy jako smíření, z nějž by zmizely veškeré protiklady. Na jednu stranu je stát tím, co je vůči jednotlivci obecné, co Hegel označuje za „*substanciální vůli*“, tedy to, co je „*o sobě a pro sebe rozumné*“.⁴⁴⁰ Na druhou stranu stát zůstává vždy něčím partikulárním, omezeným kulturně, historicky i geograficky. I to činí ze státu vůči jednotlivci vědomému si své svobody jakožto zakotvené v absolutnu něco – v jistém ohledu – vnějšího; i když současně nutného, protože člověk může svoji svobodu učinit skutečnou pouze ve světě jakožto sféře konečnosti a partikularity.

Právě učiněná úvaha není, domnívám se, v rozporu s principy obsaženými v Hegelově filosofii. Snaží se ukázat, že Hegelovo předřazení státu jednotlivci a mravnosti moralitě nemůže být vykládáno v tom smyslu, že nakonec přece jen zvítězí objektivita nad subjektivitou, fakticita nad rozumností, moc nad právem a stát nad jednotlivcem. Důvody, proč Hegel sám těmto otázkám věnuje pouze málo pozornosti, jsou podle mého názoru dva: kritika jednostrannosti subjektivismu a jeho filosofie dějin.

⁴⁴⁰ GPR § 258.

Kritika subjektivismu je jeden z hlavních důrazů Hegelovy filosofie, a to nejen té praktické. Hegel opakovaně zdůrazňuje, že svoboda, která by se omezovala na nitro člověka, žádnou svobodou není. Hegelovi proto jde o smíření subjektivního vědomí svobody se světem existujících norem a institucí. Zabsolutnění pozice morality, která je projevem zabsolutnění subjektivity v praktické oblasti, vede do slepé uličky úzkosti a pokrytectví, jak se Hegel snaží ukázat ve své kritice Kanta. Přejedem od morality k mravnosti tak Hegel omezuje zbytnělou subjektivitu, odlehčuje přetíženému svědomí a osvobozuje ho od sevření, do nějž se dostává, když má na rovině morality za povinnost abstraktní, neuchopitelné a neuskutečnitelné dobro.⁴⁴¹ Tuto abstraktní povinnost nahrazují na úrovni mravnosti konkrétní povinnosti spojené se životem člověka v rodině, občanské společnosti a ve státě. To ovšem nemůže znamenat, že by pozice morality ve vztahu k pozitivním normám ztratila svůj význam; přišla pouze o své výsadní postavení.

Také Hegelova filosofie dějin může budít zdání, že v posledku vydává jednotlivce objektivní moci dějin. Zatímco celé dějiny jsou hnány vpřed konfliktem mezi subjektivitou a objektivitou, z pozice ducha, který na konci tohoto vývoje našel svoji svobodu a nahlíží vzájemnou zprostředkovanost obou těchto pólů, již zásadní konflikt není možný. Hegel uznává, že byly doby, kdy rozumnému člověku nezbývalo než se uchýlit před barbarskou skutečností do niternosti.⁴⁴² Tyto doby jsou však podle něj již dávno pryč a mravní svět je natolik prostoupen rozumností, že útěk do nitra je zpronevěrou vlastní svobodě i ohrožením svobody ostatních. Právě toto smíření subjektivity a objektivty, jímž dějiny docházejí svého završení, však nemůže být podle mého názoru u Hegela chápáno jako setření veškerých rozdílů. Ne již konflikt, v němž by si vždy jeden pól činil nárok na absolutnost,

⁴⁴¹ Srov. GPR § 149.

⁴⁴² GPR § 138A, VPG, str. 93.

ale právě vzájemné napětí a současně uznání jak jednoty, tak svébytnosti těchto pólů je pro svobodu konstitutivní. V tomto spíše optimistickém pohledu na dějiny se Hegel, zdá se, neobává nějakého zásadního kroku zpět, jakkoli i jeho úvahy o době, v níž žije, nejsou mnohdy prosty vědomí rozporů, které mají ještě daleko k dořešení.⁴⁴³

Jak bylo řečeno, soustředí se Hegel ve svých textech o vztahu státu a náboženství pouze na nebezpečí, které vůči modernímu státu představuje náboženství. Moderní stát staví jednoznačně na stranu rozumnosti a obecnosti, aniž by věnoval více pozornosti také jeho partikularitě, konečnosti a spojení s mocí, na něž jsem se právě pokusila poukázat. Naproti tomu náboženství je ve vztahu k tomuto univerzálnímu rozměru státu pro Hegela něčím partikulárním.

To je ale podle mého názoru také nevyvážené. Náboženství v sobě obsahuje přes partikularitu danou jeho formou také moment univerzality a naopak stát je, jak bylo právě řečeno, ve své obecnosti současně vždy také něčím partikulárním. Je to právě sebezpřekročení člověka k tomu, co je absolutní, nahlédnutí omezenosti a podmíněnosti vši partikularity, co dává náboženství jeho univerzální rozměr. Moje svoboda nepramení pouze z toho, že jsem občankou určitého státu, ale je zakotvena v mém vztahu k absolutnu, které každý stát přesahuje. Moje subjektivita je založena hlouběji než ve státě, ačkoli se nemůže uskutečnit a být konkrétní jinde než ve státě a dalších podobách mravnosti. Také uznání každého člověka jako svobodného je spojeno s tímto univerzálním rozměrem pohybu povznesení, který se stává skutečným v náboženství. Náboženství je sice omezeno svojí formou, ale ve své vztaženosti k neomezenému Bohu, k absolutnu, je tuto omezenost také nuceno neustále překračovat.

Nalezne-li v sobě náboženství tento univerzální rozměr, nahlédne-li svoji zakotvenost ve svobodě, jejímž základem je Bůh, aniž by současně právě z toho důvodu podlehl pokušení utíkat se do kvietismu nebo

⁴⁴³ K otázce vztahu státu, dějin a jednotlivce viz konec odd. 3.3.2.2.

naopak vládnout prostřednictvím násilí, může se stát tím, co účinně brání člověka a jeho svobodu vůči nebezpečí zneužití státní moci, které je ve státě vždy potenciálně přítomno – ačkoli na tuto ochranu bude mít těžko monopol.

V tom spočívá, domnívám se, také jeden z aspektů přetrvávající role náboženství pro stát, která byla tématem v předchozím oddílu. Tak jako stát stojí nad partikulárními náboženstvími a sjednocuje občany na základě obecných zákonů, stojí náboženství v jiném ohledu nad státem a upozorňuje na nebezpečí záměny toho, co je na státu partikulární, za to, co je obecné. Připomíná, že stát má svůj základ ve svobodě a důstojnosti každého člověka, které jakožto zakotvené v absolutnu stát v tomto ohledu předchází, a pokud tento základ ztratí ze zřetele, pozbude také svého obecného charakteru a stane se pouhou svévolí moci.⁴⁴⁴

Jak bylo opakovaně řečeno, je pro Hegela tím, co přináší smíření státu a náboženství, filosofie. Její smírčí role nespočívá, domnívám se, v tom, že napětí odstraňuje, ale že z něj činí namísto napětí destruktivního, které je dáno tím, že se každý z pólů prohlašuje za absolutní, napětí plodné. Filosofie tak ukazuje jednotný základ státu i náboženství, aniž by rušila jejich svébytnost jakožto dvou různých projevů lidské svobody, bez nichž by pojem svobody nebyl úplný.

6.3 Hegelův stát a náboženská pluralita

Poslední v úvodu položenou otázkou bylo, nakolik jsou Hegelovy rozborů vhodné pro pochopení současné situace státu v nábožensky pluralitní společnosti. Pro Hegela vyrůstá moderní stát z kultury

⁴⁴⁴ Obdobně ani církev, domnívám se, nemusí se vznikem moderního státu ztrácet svoji roli, pokud chápe jako svůj základ i úkol být společenstvím založeným pouze na svobodě bez spojení s mocí (ač ve „sféře existence“ se tohoto spojení v jistém ohledu nemůže nikdy vyvarovat). Takto chápaná církev by neměla vůči státu představovat konkurenci, ale může být společenstvím, v němž člověk jiným způsobem než ve státě nachází a uskutečňuje svoji svobodu.

formované křesťanstvím, jehož vnitřní vývoj umožnil postupné uvolňování úzkého svazku mezi státem a náboženstvím. Proces osamostatňování se státem z područí náboženství (a naopak náboženství z područí státem) v sobě nese prvek kontinuity i prvek diskontinuity. Moderní evropská kultura i moderní evropský stát tak v Hegelově výkladu čerpá ze svých křesťanských kořenů, ale zároveň překračuje jejich omezenou a partikulární formu. Má to být filosofie a má to být moderní stát, který činí křesťanské pojetí člověka jakožto svobodného vpravdě univerzálním. Proces sekularizace ve vývoji Evropy je tedy kontinuitou obsahu a diskontinuitou formy.

Na své křesťanské kořeny je však podle Hegela moderní stát vázán natolik, že Hegel postupně dospívá k názoru, že jediným náboženstvím slučitelným s moderním státem je protestantismus, který prošel osvícenstvím a filosofickou kritikou. V tomto ohledu se současný evropský stát dostává v určitém ohledu do odlišné situace, než s jakou počítal Hegel v době, kdy křesťanství i přes postupnou sekularizaci politiky i kultury stále ještě značně převažovalo a odlišnosti se omezovaly, s výjimkou židovství, na různé křesťanské konfese. V situaci, kdy se občané státem – a to někde v převážné většině – stále častěji odmítají identifikovat s jakýmkoli náboženstvím, přinejmenším v jeho institucionalizované podobě, případně se hlásí k jinému náboženství než křesťanství, se otázka možnosti náboženské plurality v jednom státě klade naléhavěji. Emancipace státem od náboženství, která odmítá přímé zásahy náboženství do politiky a naopak zásahy politiky do náboženského přesvědčení občanů, tuto pluralitu umožňuje a podporuje, zároveň však stát činí zranitelným vůči těm skupinám, které se odmítají ztotožnit s předpoklady, na nichž tento stát stojí.

Podle Ludwiga Siepa představuje právě přílišná vázanost hegelovského státem na křesťanství meze aktuálnosti jeho filosofie

objektivního ducha v situaci náboženské plurality.⁴⁴⁵ To je zajisté oprávněná výhrada, kterou lze ještě rozšířit: nejen tato vázanost státu, byť od náboženství odděleného, na křesťanství, ale také Hegelova hierarchizace náboženství, jež jsou ve svém dějinném vývoji nesena jediným principem, který se završuje v křesťanství a překračuje do filosofie, jsou pochopitelně postoje, které se jen těžko brání výtkám kulturního imperialismu.⁴⁴⁶ Na druhou stranu je otázkou, zda Hegelův důraz na vzájemnou provázanost státu a náboženství jako dvou různých projevů téže kultury, stejně jako jeho zkoumání pojmu svobody v jeho univerzalitě a současně v jeho kulturní a historické podmíněnosti – jakkoli může být v jednotlivých analýzách sporné –, přece jen nemůže naznačovat hranice požadavku náboženské a světonázorové neutrality státu.

Hobbesův a Lockův stát, jež byl tématem v první části této práce, je – na rozdíl od státu Hegelova – založen na ahistorické přirozenosti člověka, která vychází z přesvědčení, že cílem veškerého lidského konání je sebezáchova jednotlivce, vůči níž jsou rozdíly kultur něčím podružným. I když Hobbes i Locke řeší otázku vztahu státu i náboženství odlišně, bylo by možné se ptát, zda by právě jejich pochopení státu založené na tom, co má být lidem napříč různými kulturami společné, neodpovídalo více situaci státu, který má být schopen v sobě udržet náboženskou pluralitu. Je však otázkou, zda právě tato zdánlivě ahistorická přirozenost, k níž Hobbes a Locke dospívají, není něčím ukotveným v dějinách, a tedy zdaleka ne tak univerzálním, jak by se mohlo zdát. Naproti tomu pro Hegela má bytnost člověka, již je svoboda, nutně také svoji historickou stránku. Vzájemná podmíněnost státu a náboženství spočívá podle Hegela

⁴⁴⁵ Siep, 2009, str. 111. Jako alternativu pro dnešní pojetí vztahu státu a náboženství v situaci náboženské a světonázorové plurality vidí Ludwig Siep koncept „*překrývajícího se konsensu*“ (overlapping consensus) Johna Rawlse – viz pozn. č. 48.

⁴⁴⁶ K možnostem interpretace Hegelovy filosofie náboženství směrem k pluralismu, v němž bude křesťanství pouze jedním z „*určitých*“ (bestimmt/determinate) náboženství viz Hodgson, 2005, str. 282–284.

v tom, že oba vycházejí z jedné představy toho, co je člověk – a tato představa má své dějiny a v různých kulturách se liší. Proto také důraz na jednotlivce a jeho svobodu, úcta k jeho svědomí a respekt k jeho vůli, které se mají odrážet také ve svobodných institucích, jsou něčím kulturně a historicky podmíněným, jakkoli se pro Hegela právě v evropské kultuře, v níž se svoboda stala ústředním tématem, ukazuje obecná povaha člověka a lidské kultury vůbec.

Je proto těžko představitelné, že by sekulární stát, který si nutně zachovává odstup od jednotlivých náboženství i světonázorů, mohl být zcela neutrální a že by také náboženství mohlo být chápáno jako omezené pouze na privátní sféru života občanů. Nevidět vzájemnou provázanost politického života a náboženského přesvědčení občanů by znamenalo upadnout do dualismu dvojí morálky, který podle Hegela ohrožuje svobodu, odcizuje člověka sobě samému a je překážkou loajality občanů vůči politickým institucím. Navíc taková neutralita, která by spočívala v tom, že stát bude pouze formálním rámcem pro soužití libovolných náboženských a světonázorových postojů, je podle Hegela iluzí nebezpečnou pro stát, neboť zcela zanedbává podstatnou složku jeho existence, jíž je smýšlení občanů. Můžeme ostatně dodat, že také úcta k pluralitě, dnes tak důležitá, není ničím samozřejmým a „neutrálním“, ale je – domnívám se – projevem takového pochopení člověka, podle něhož je člověk sám za sebe i spolu s druhými svobodný v hledání pravdy i v utváření svého života.

Hegelova skepse vůči schopnosti náboženství s výjimkou protestantismu přijmout za svůj moderní stát vychází z přesvědčení, že jednotlivá náboženství po té, co v sobě ztvárnila jeden z momentů obsahu absolutního ducha na jeho dějinné cestě k poznání sebe samého, již ztrácí svůj význam a nejsou schopna dalšího vývoje. To, čím určité náboženství přispělo k sebepoznání člověka, je podle Hegela uchováno v dalším stupni vývoje náboženství, kde je tento prvek zbaven své jednostrannosti, již má v překonaném partikulárním náboženství.

Hegel, svázán jasným schématem své filosofie dějin, již nepočítá s tím, že by se tato „překonaná“ náboženství mohla i nadále také ve svých partikulárních podobách vzájemně ovlivňovat a rozvíjet. Je-li ale v jednotlivých náboženstvích současně podle Hegela obsažen pojem náboženství jako takového, a je-li tedy každé náboženství výrazem svobody, již člověk nachází ve vztahu k absolutnu, pak je otázkou, zda není možné, aby v sobě tato náboženství v dalším kulturním vývoji objevila dosud implicitně obsažené prvky – a to právě ty, které jsou s moderním státem v souladu. Nemusí to být jen náboženství, které ovlivňuje podobu státu, ale stejně tak je možné, aby se život ve svobodném a pluralitním státě odrážel také v podobě náboženství.⁴⁴⁷

Jak bylo řečeno v úvodu této práce, považuje Ernst-Wolfgang Böckenförde v návaznosti na Hegela projekt svobodného státu za „velký odvážný krok“, neboť svobodný stát, má-li zůstat svobodným, musí vycházet z předpokladů, které nemá ve své moci. Aby se tento odvážný

⁴⁴⁷ Charles Taylor ve svých úvahách o pojmu sekularismu, ač v jiné souvislosti, uvádí s odvoláním na sociologa náboženství José Casanovu příklad amerického katolicismu, který byl v USA v 19. století chápán jako neschopný přizpůsobit se demokratickým zvykům. Pozdější vývoj tento předpoklad vyvrátil; nejenže se přizpůsobit dokázal, ale sám zpětně ovlivnil také katolicismus světový. Taylor se ptá, zda nelze něco obdobného očekávat například i v případě islámských komunit v demokratických zemích, vůči nimž panuje v současném veřejném mínění leckdy stejný předpoklad jako kdysi vůči katolicismu. (TAYLOR, Charles. *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*. In: MENDIETA, Eduardo a Jonathan VANANTWERPEN (edd.). *The Power of the Religion in the Public Sphere*. New York Chichester: Columbia University Press, 2013, str. 26).

Ani právě učiněný pokus, který by na základě Hegelových východisek umožnil nalezení souladu odlišných náboženství s moderním státem, nevede k odstranění předpokladu, který je v současné době vnímán zpravidla jako problematický – totiž hierarchizace náboženství, kterou Hegelova filosofie dějin náboženství zavádí a v níž se na vrcholu vývoje náboženství nachází (luterský) protestantismus. Jsou-li ale dějiny náboženství v Hegelově pojetí rozvojem pojmu náboženství, pak by snad bylo možno říci, že se jednotlivé dějinné podoby náboženství trvale vzájemně doplňují, odkazují na sebe navzájem a teprve ve svém celku tvoří plný obsah pojmu náboženství. Je ovšem třeba přiznat, že tento pokus o výklad, který se chce více otevřít náboženské pluralitě, je v rozporu s tím, že pro Hegela si v dějinách jednotlivé překonané dějinné podoby náboženství (stejně jako podoby státu, filosofického myšlení atp.) uchovávají svůj význam nikoli samostatně, ale jako zahrnuté do podoby nové – tak v sobě křesťanství podle Hegela zahrnuje všechny prvky předchozích náboženství.

krok, jehož výsledek zůstává vždy nejistý, mohl v situaci náboženské a kulturní plurality v jednom státě přinejmenším do určité míry zdařit, je zapotřebí, domnívám se, s ohledem na vztah státu a náboženství, jak byl rozebírán výše, dvojího.

Ze strany náboženství je třeba, aby jednotlivá náboženství, nakolik je to možné, byla schopna „překračovat“ svoji bezprostřední formu a nacházet k sobě odstup (který je podle Hegela umožněn myšlením), a tím také objevit úctu k druhému a vystupovat ve veřejné a politické diskuzi nikoli jako majitelé pravd, ale s použitím takových argumentů, které jsou přijatelné i pro druhé.⁴⁴⁸ To ostatně platí i pro všechny jiné, „nenáboženské“ světonázory, které také zasazují člověka do celku a umožňují mu najít orientaci ve světě i životě, neboť i jim je, stejně jako náboženství, vlastní prvek bezprostřednosti.⁴⁴⁹

Ze strany státu je naopak zapotřebí, aby si byl vědom své zakotvenosti ve svobodě i své odkázanosti na svobodné smýšlení občanů (ať už je artikulováno pomocí náboženství, nebo jinak). Stát má sice málo prostředků, jak toto smýšlení ovlivnit, chce-li respektovat svobodu a neskouznout k ideologické propagandě a násilí, která by popřela jeho východiska, ale zcela bez prostředků také není. V jeho moci je podporovat výchovu a vzdělání člověka ke svobodě, myšlení a úctě k druhému. K tomu však, aby stát mohl takto výchovně působit, je nejen třeba, aby si sám byl vědom své zakořeněnosti ve svobodě, ale aby také rozvoj svobody v různých oblastech aktivně podporoval. Stát,

⁴⁴⁸ Jak uvádí Thomas A. Lewis, odkaz na náboženství by ve veřejné diskuzi neměl sloužit jako „*conversation stopper*“ (Lewis, 2011, str. 245). Otázka možnosti používání „sekulárního“ či „neutrálního“ jazyka ve veřejné sféře je také předmětem článků a navazující diskuze mezi Charlesem Taylorem a Jürgenem Habermasem v MENDIETA, Eduardo a Jonathan VANANTWERPEN (edd.). *The Power of the Religion in the Public Sphere*. New York Chichester: Columbia University Press, 2013,.

⁴⁴⁹ Je to právě „bezprostřednost“, v níž jsou formovány naše základní intuice toho, co je pravdivé a správné, která staví podle mého názoru na stejnou úroveň náboženství a ostatní vyjádření sebeporozumění člověka, byť se označují jako nenáboženská – dělicí čáru mezi nimi je velmi těžké vést. Tím se také odlišují od filosofie, která chce získat od této bezprostřednosti odstup, ač je současně na tuto bezprostřednost vždy také odkázána.

jehož cíle jsou ryze ekonomické, který z umění a vědy činí pouhou soukromou zálibu, který vytlačuje náboženství z veřejného prostoru, který vzdělání nahrazuje výcvikem pracovníků pro soukromé firmy a který své právo chápe pouze jako nástroj pro regulaci trhu, je na nejlepší cestě tyto své kořeny vytrhat a zničit sám sebe.

Literatura

Primární literatura

G. W. F. Hegel:

- Akademischen Festrede zur dritten Säkularfeier der Confession Augustana, gehalten am 25. Juni 1830 in Berlin (herausgegeben von Stefan Strohm). In: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 80/81 (1980/81), str. 204–229.
- Die Verfassung Deutschlands. In: *Frühe Schriften*. Werke in zwanzig Bänden, Bd. 1. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, str. 451–610.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Teil I–III. Werke in zwanzig Bänden, Bd. 8–10. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. Český (první díl): *Malá logika*. Přel. Jaromír Loužil. Praha: Svoboda, 1992.
- *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke in zwanzig Bänden, Bd. 12. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. Český: *Filosofie dějin*. Přel. Milan Váňa. Pelhřimov: NTP, 2004.
- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil III. Werke in zwanzig Bänden, Bd. 20. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. Český: *Dějiny filosofie*, díl III. Přel. Jiří Bednář a Jindřich Husák. Praha: Academia, 1974.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1827). Gesammelte Werke, Bd. 19. Hg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas. Hamburg: Meiner, 1989.

- *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 1–3. Neu hg. von Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner, 1993–95.
- *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Berlin 1822/1823. Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*. Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 12. Hg. von Karl Hein Ilting, Karl Brehmer und Hoo Nam Seelman. Hamburg: Meiner, 1996.
- *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*. In: *Jenaer kritische Schriften. Hauptwerke in sechs Bänden*, Bd. 1. Hamburg: Meiner, 1999, str. 417–485.
- *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Berlin 1819/20. Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier*. Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 14. Hg. von Emil Angehrn, Martin Bondeli und Hoo Nam Seelmann. Hamburg: Meiner, 2000.
- *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Hg. von Bernhard Lakebrink. Stuttgart: Reclam, 2002. Česky: *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992.
- *Phänomenologie des Geistes*. Neu hg. von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont. Hamburg: Meiner, 2006. Česky: *Fenomenologie ducha*. Přel. Jan Patočka. Praha: Československá akademie věd, 1960.

Thomas Hobbes:

- *Leviathan*. London: J. M. Dent, 1959. Česky: *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Přel. Karel Berka. Z pozůstalosti k vydání připravili Jiří Chotaš, Zdeněk Masopust a Marina Barabas. Praha: OIKOYMENH, 2009.

John Locke:

- *Two Treatises of Government*. London: J. M. Dent, 1991. Česky: *Dvě pojednání o vládě*. Přel. Josef Král. Praha: Československá akademie věd, 1965.
- *Dopis o toleranci*. Přel. Petr Horák. Brno: Atlantis, 2000.
- *An Essay Concerning Human Understanding* [elektronická kniha]. Kitchener: Batoche, 2001, dostupné z <http://site.ebrary.com/lib/cuni/>. Česky: *Esej o lidském chápání*. Přel. Miloš Dokulil. Praha: OIKOYMENH, 2012.
- *Essays on the Law of Nature*. The latin text with a translation, edited by W. von Leyden. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Ostatní:

ARISTOTELES. *Politika I*, řecko-česky. Přel. Milan Mráz. Praha: OIKOYMENH, 1999.

Sekundární literatura

AVINERI, Schlomo. The Problem of War in Hegel's Thought. In: *Journal of the History of Ideas*, 22 (4/1961), str. 463-474.

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation [1967]. In: Týž. *Recht, Staat, Freiheit*, erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006, str. 92-114.

- Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel [1982]. In: Týž. *Recht, Staat, Freiheit*, erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006, str. 115-142.

BOHM Arnd a V. Y. MUDIMBE. Hegel's Reception in France. In: *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, 6 (3/1994), str. 5-33.

- CRISTI, Renato. *Hegel on Freedom and Authority*. Cardiff: University of Wales Press, 2005.
- DESMOND, William. *Hegel's God: A Counterfeit Double?* Aldershot: Ashgate, 2003.
- GROßHEIM, Michael. Religion und Politik im Leviathan. In: KERSTING, Wolfgang (ed.). *Leviathan*. Klassiker Auslegen. Berlin: Akademie, 1996, str. 283–316.
- HENRICH, Dieter. *Der ontologische Gottesbeweis*. Tübingen: Mohr, 1960.
 – *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- HOBLÍK, Jiří. Představa na cestě a v cestě ducha: K Hegelově Fenomenologii ducha jako opoře pro filosofii náboženství. In: Kuneš, Jan a Martin Vrabec (edd.). *Místo Fenomenologie ducha v současném myšlení: K dvoustému výročí Hegelovy Fenomenologie ducha*. Praha: Argo, 2007, str. 185–201.
- HODGSON, Peter C.. *Hegel and Christian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- d'HONDT, Jacques. La Philosophie de la Religion de Hegel. In: PLANTY-BONJOUR, Guy (ed.). *Hegel et la Religion*. Paris: Presses Universitaires de France, 1982, str. 5–35.
- CHOTAŠ, Jiří. Hegelova teorie mravního státu. In: *Filosofický časopis* 51 (2/2003), str. 275–292.
- ILTING, Karl-Heinz. Einleitung: Die „Rechtsphilosophie“ von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831*. Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, Erster Band. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann.Holzboog, 1973, str. 23–126.
- JAESCHKE, Walter. Staat aus christlichem Prinzip und christlicher Staat. In: *Der Staat*, 18 (1979), str. 349–375.
 – Christianity and Secularity in Hegel's Concept of the State. In: *The Journal of Religion*, 61 (2/1981), str. 127–145.

- *Religionsphilosophie Hegels*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchhandlung, 1983.
 - *Die Vernunft in der Religion: Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1986.
 - Religion und Staat. In: DRÜE, Hermann et al. *Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830): Ein Kommentar zum Systemgrundriß*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
 - Es ist ein Begriff der Freiheit in Religion und Staat. In: ARNDT, Andreas et al. (ed.). *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*. Berlin: Akademie, 2009, str. 9–22.
- JÜNGEL, Eberhard. *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübingen: Mohr, 1977.
- KARÁSEK, Jindřich. „Prameny rozdvojení“: Transcendentálně filosofické úvahy k Hegelovu pojmu náboženského vztahu. In: *Filosofický časopis* 51 (2/2003), str. 191–206.
- Staat Religion und Kirche bei Hegel: Zur vermeintlichen Doppeldeutigkeit der Hegelschen Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Staat. In: ARNDT, Andreas et al. (ed.). *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*. Berlin: Akademie, 2009, str. 65–82.
- KAUFMANN, Walter. Hegel: Legende und Wirklichkeit. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 10 (2/1956), str. 191–225.
- KOLLER, Peter. Nové teorie smlouvy. In: BALLESTREM, Karl a Henning OTTMANN (edd.). *Politická filosofie 20. století*. Praha: OIKOYMENH, 1993, str. 269–286.
- LANDA, Ivan. Smrt Boha – smrt smrti: Hegelova spekulativní christologie. In: *Teologická reflexe*, XVI (1/2010), str. 76–92.
- Jednota dvou přirozeností: Hegel a Symbolum Chalcedonense. In: *Reflexe* 40 (2011), str. 21–50.

- LEWIS, Thomas A. Beyond the Totalitarian: Ethics and the Philosophy of Religion in Recent Hegel Scholarship. In: *Religion Compass*, 2 (4/2008), str. 556–574.
- *Religion, Modernity and Politics in Hegel*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- LÖWITH, Karl. Hegels Aufhebung der christlichen Religion. In: *Hegel-Studien, Beiheft 1* (1964), str. 193–236.
- LÜBBE, Hermann. *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, 3. Auflage. Freiburg/München: Karl Alber, 2003.
- MARTINICH, Aloysius P. *The Two Gods of Leviathan – Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- MAURER, Reinhart. Hegels politischer Protestantismus. In: *Hegel-Studien, Beiheft 11* (1970), str. 383–415.
- MENDUS, Susan. Locke: Toleration, Morality and Rationality. In: HORTON, John a Susan MENDUS (edd.). *John Locke: A Letter Concerning Toleration in Focus*. London: Routledge, 1991, str. 147–162.
- NAGL-DOCEKAL, Herta et al. (ed.). *Viele Religionen – eine Vernunft? – Ein Disput zu Hegel*. Wien: Böhlau, 2008.
- NEUHOUSER, Frederick. *Foundation of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*. Cambridge [MA]: Harvard University Press, 2000.
- NUZZO, Angelica (ed.). *Hegel on Religion and Politics*. Albany: State University of New York Press, 2013.
- OTTMANN, Henning. *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel, Band I: Hegel im Spiegel der Interpretation*. Berlin: Walter de Gruyter, 1977.
- PALACIO, François *Hegel, la religion et le politique: Introduction au problème théologico-politique dans la philosophie de Hegel*. Paris: Ellipses, 2012.
- PEPERZAK, Adriaan. Religion et politique dans la philosophie de Hegel. In: PLANTY-BONJOUR, Guy (ed.). *Hegel et la Religion*. Paris: Presses Universitaires de France, 1982, str. 37–76.

- *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral and Political Philosophy*. Dordrecht: Kluwer, 2001.
- PIPPIN, Robert. *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- POPPER, Karl Raimund. *Otevřená společnost a její nepřátelé II.: Vlna prorockví: Hegel, Marx a co následovalo*. Přel. Jana Odehnalová. Praha: OIKOYMENH, 1994.
- RAWLS, John. *Justice as Fairness*. Cambridge [MA]: Harvard University Press, 2001.
- RICOEUR, Paul. Le status de la Vorstellung dans la philosophie hégélienne de la religion. In: Týž (ed.). *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/Theologie, Hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson*. Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis, 1985, str. 185–206.
- RILEY, Patric. Finding an Equilibrium between Consent and Natural Law in Locke's Political Philosophy. In: ASHCRAFT, Richard (ed.). *John Locke: Critical Assessments*, vol. 3. London: Routledge, 1991, str. 557–583.
- RITTER, Joachim. Hegel und die französische Revolution [1956]. In: Týž. *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- Hegel und die Reformation [1968]. In: Týž. *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, str. 310–317.
- ROHRMOSER, Günter. Die theologische Voraussetzungen der hegelsche Lehre vom Staat. In: *Hegel-Studien, Beiheft 1* (1962), str. 239–245.
- Hegels Lehre vom Staat und das Problem der Freiheit in der modernen Gesellschaft. In: *Der Staat*, 4 (1964), str. 391–403.
- SHANKS, Andrew. *Hegel's Political Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- SCHEIT, Herbert. *Geist und Gemeinde: Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel*. München: Anton Pustet, 1973.

- SCHMIDT, Gerhart. Die Religion in Hegels Staat. In: *Philosophisches Jahrbuch*, 74 (1967), str. 294–309.
- SCHMITT, Carl. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München: Duncker & Humblot, 1922.
- SCHNÄDELBACH, Herbert. *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- SIEP, Ludwig. Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. In: Týž (ed.). *G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Klassiker Auslegen. Berlin: Akademie, 1997, str. 5–29.
- Ist Hegels Staat ein christlicher Staat. In: Týž. *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels: Aufsätze 1997–2009*. München: Wilhelm Fink, 2009, str. 93–114.
- STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.
- STROHM, Stefan. Freiheit des Christenmenschen im Heiligtum des Gewissens: Die Fundierung des Hegelschen Staatsbegriffs nach seiner „Akademischen Festrede zur dritten Säkularfeier der Confession Augustana“, gehalten am 25. Juni 1830 in Berlin. In: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 80/81 (1980/81), str. 204–278.
- TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, reprint 1999.
- Why We Need a Radical Redefinition of Secularism. In: MENDIETA, Eduardo a Jonathan VANANTWERPEN (edd.). *The Power of the Religion in the Public Sphere*. New York Chichester: Columbia University Press, 2013
- THEUNISSEN, Michael. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.
- TRETERA, Jiří Rajmund. *Stát a církev v České republice*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.

- VIEWEG, Klaus. *Das Denken der Freiheit: Hegel's Grundlinien der Philosophie des Rechts*. München: Wilhelm Fink, 2012.
- WAGNER, Falk. Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff. In: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 18 (1976), str. 44-73.
- WALDRON, Jeremy. Locke: Toleration and the Rationality of Persecution. In: HORTON, John a Susan MENDUS (edd.). *John Locke: A Letter Concerning Toleration in Focus*. London: Routledge, 1991, str. 98-124.
- WEIL, Éric. *Hegel et l'État: Cinq conférences*, deuxième édition. Paris: J. Vrin, 2002.
- Die Säkularisierung der Politik und des politischen Denkens in der Neuzeit. In: *Marxismus-Studien, vierte Folge* (1962), str. 144-162.
- WEISSER-LOHMANN, Elisabeth. *Rechtsphilosophie als praktische Philosophie: Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts und die Grundlegung der praktischen Philosophie*. München: Wilhelm Fink, 2011.