

Není-li vazba jednotlivých poznatků na předchozí poznatky tak jednoznačná, jak se původně zdálo, není tak jednoznačná ani funkce Fenomenologie jako úvodu do systému. Logika byla původně budována na předpokladu, že přístup k „čistému vědění“ je možný pouze tím, že se čisté vědění prokáže jako rezultat vývoje konečného vědění. Nyní se Hegel vyjadřuje liberálněji: „Nemá-li být učiněn žádný (takový) předpoklad, má-li být začátek vzat bezprostředně, tak se určuje pouze tím, že má být začátkem Logiky, myšlení pro sebe. Je zde pouze rozhodnutí, jež lze považovat za svévoli, totiž že máme uvažovat myšlení jako takové.“⁴⁶ Tím není řečeno, že Fenomenologie přestává být úvodem, nicméně do „čisté vědy“ lze vstoupit i bez ní.

Uvolnění Fenomenologie z funkce úvodu se projevilo i tím, že rovněž Logika a zvl. filozofie ducha obsahují nyní úvahy o poznání. Fenomenologie je nyní dokonce zčásti pojata do filozofie ducha. Tím je vytlačena ze „systému“, poněvadž by v něm byla v určité míře dvakrát. Systém sestává z Logiky, filozofie přírody a filozofie ducha.

Druhým motivem ke změně funkce Fenomenologie jako úvodu je okolnost, že Hegel jako filozof absolutní pravdy přestává tolik pociťovat potřebu důkazu systému úvodem. Systém se mu jeví jako pravda, která se sama podkládá a nese, a není proto třeba klást takový důraz na úvod jako logickohistorický důkaz systému začínajícího Logikou. Hegel nicméně na fenomenologický úvod zcela ne-rezignuje, i když jeho význam poněkud oslabuje. Podle Hegela trvá právo přirozeného vědomí, aby mu filozofie ukázala cestu, která je v něm samém implicitně obsažena. Jinak máme co činit s filozofií, jako by byla vystřelena z pistole. Tato myšlenka z Fenomenologie se objevuje v nové verzi naší stati v druhém vydání Logiky.⁴⁷ Bez úvodu hrozí nebezpečí, že Logika bude pochopena jako svévolná intelektuální konstrukce a ne jako „rezultát“ historické zkušenosti lidstva.⁴⁸ Hegel dokonce koncipuje v encyklopedické Logice novou variantu logickohistorického úvodu – teorii o „třech postojích myšlenky k objektivitě“. Tím ovšem opět jinak relativizuje postavení Fenomenologie jako úvodu.

„Co je rozumné, to je skutečné; a co je skutečné, to je rozumné.“

„Co je rozumné, to je skutečné; a co je skutečné, to je rozumné.“ Tato teze, vyřčená v Prusku v r. 1820,¹ se zdála být filozofickým ospravedlněním pruského státu, dokladem „akomodace“ (A. Ruge) někdejšího Napoleonova obdivovatele k současné politické realitě, „oslavou“ toho, co „existuje“ (Marx). To jsou svědectví mladohegelovců, ale jako „filozoficky pravdivá, politicky však falešná“, připadala Hegelova teze již v r. 1821 jeho litevskému žáku N. Thadenovi.² Se vzrušením byla Hegelova myšlenka přijata v Rusku, kde – jak můžeme právě na hodnocení této myšlenky ukázat – prožívali vášnivě vztah filozofie k životu. V třicátých letech se pod jejím vlivem přiklonil M. A. Bakunin ke konzervativnímu stanovisku. Prohlašuje: „Štěstí není ve zdání, není v abstraktu, nýbrž je živoucí skutečností; bouřit se proti skutečnosti znamená umrtvovat v sobě všechny zdroje života.“³ Stejně rozuměli Hegelově tezi revoluční demokraté – Stankevič, který se zasloužil o šíření hegelianismu v Rusku, Bělinskij, a dokonce zprvu i A. I. Gercen, pozdější autor revolučního výkladu této teze.⁴

Skutečně, jakmile uvedeme Hegelovu myšlenku do souvislosti s jeho „logikou“ výstavbou skutečnosti – a ta je ve větě naznačena –, popříp. s jeho filozofií dějin, nabude opačný smysl, než jaký vzbuzuje na první pohled. „Tato věta,“ říká hegelovec E. Gans, „nechce říci nic jiného, než že to vpravdě rozumné se stále promítá do světa a nabývá přítomnost, aby bylo přiměřené své přirozenosti,

¹ G. W. F. Hegel, *Základy filozofie práva*, Praha 1992, s. 30.

² N. von Thaden, *Brief an Hegel*, in: Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Frankfurt a. M. 1975, sv. I, s. 76.

³ M. A. Bakunin, *Stati*, in: Zapadniki 40ch godov, Moskva 1910, citováno podle: M. Wagner, *Frühe russische revolutionäre Demokraten und Hegel*, in: Philosophie und Geschichte, Weimar 1983, s. 299.

⁴ M. Wagner, *Frühe russische revolutionäre Demokraten und Hegel*, s. 299.

⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vyd. G. Lasson, s. 54. Srovnej F. Hogemann und W. Jaeschke, *Einleitung*, in: G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832), hrsg. von H. J. Gawoll, Hamburg 1990, s. XXXII.

⁴⁷ Tamtéž, s. 51.

⁴⁸ G. W. F. Hegel, tamtéž, s. 54-55.

a že rovněž to, co ve světě vpravdě trvá, má v této větě ospravedlnění rozumnosti, která je mu imanentní.“⁵

Skutečností proniká tedy pojem či rozum, který se stává ideou, tj. postupně nabývá reality sobě přiměřené. V heidelberské přednášce „o přirozeném právu a státovědě“ z r. 1817 zní tato teze: „Co je rozumné, to se musí stát“, a v berlínské přednášce z r. 1819–20 (paralelní s vydáním knihy) Hegel říká: „Co je rozumné, to se stává skutečným, a co je skutečné, to se stává rozumným.“⁶ Na druhé straně se však stává prohnílym, kornatí a odumírá, co bylo kdysi rozumné, co však přestalo být vyjádřením rozumu.⁷

Co je rozumné ve vztahu k člověku a ve vztahu ke společnosti, která se realizuje v dějinách? Hegel vychází ve Filozofii práva ze stanoviska, že „to rozumné“ je rozumová vůle jedinců, která se objektivizuje v ústavě, zákonech, institucích společnosti a v normách společenského života. Subjektem této vůle je člověk jako svobodná bytost (jeho svobodná vůle tvoří jednotu s inteligencí), schopná autonomně určovat své jednání. Původně je ovšem člověk touto svobodou pouze potenciálně. Nutnost, s níž svoboda musí „vyjít z přirozenosti vůle“ a stát se „niternou“ vůčí ní, nazývá Hegel „mystériem“ či „spekulativně svobody“.⁸

Na jiném místě Hegel říká, že jsoucno vůle, subjektivita, „je odlišná od vůle jsoucí o sobě a pro sebe. Od této druhé jednostrannosti pouhé subjektivitě se totiž vůle musí osvobodit, aby se stala o sobě a pro sebe jsoucí vůlí“.⁹ Příkladem toho je morální autonomie, k níž lidstvo dospělo historickým vývojem. Ten proto může být nazván dějinnou „pedagogikou“.¹⁰ Jiný výraz pro tento proces je „pedagogické donucení“.¹¹ Výraz se zdá na první pohled nepřiměřený, protože ve výchově dějinami nejde o donucení, nýbrž o osvobození člověka k jeho vlastní povaze, ale Hegel jej volí, protože nazývá přirozenou vůlí „násilím“. „... přirozená vůle je o sobě násilím vůčí o sobě jsoucí ideji svobody, kterou je třeba... přivést v ní k uplatnění.“¹²

Dějinná „pedagogika“ vytvořila z člověka nejen bytost schopnou niternosti, tj. schopnosti osobního rozhodování, kladení individuálních cílů a morální autonomie, ale i bytost, již se jednání podle vlastní, duchovní přirozenosti stalo zvykem. Zde je zajímavé, že Hegel, který ve Fenomenologii ducha kritizuje Schillerovu myšlenku zušlechtnění člověka v bytost, která jedná morálně z ná-

klonnosti (člověk nemůže změnit „úhel sklonu pudů“)¹³, se v našem spise vlastně k Schillerově koncepci přiklání. U Schillera¹⁴ jde o to, že člověk si osvojí náklonnost k morálnímu jednání, tj. k morálnímu sebepřekonávání, sebepřemáhání, nikoli ke změně zákonitosti pudů, Hegel hovoří nyní o „zvyku“ morálně jednat.

Zároveň nejde jen o niternost. Hegel sdílí Schillerovu myšlenku o „provázanosti“ naší duchovní a tělesné přirozenosti a zastává názor, že člověk s rozvinutou niterností je i člověk s rozvinutou „zvláštností“, tj. s bohatou „fantazií, myšlenkami, myšlením, též vůlí, s estetickou schopností...“¹⁵, a dokonce s rozmanitými zálibami a potřebami. Poněvadž je takto vývoj niternosti svázán s vývojem k „zvláštnosti“, má novověký jedinec „právo na zvláštnost“¹⁶ či má „právo zvláštnosti subjektu“¹⁷. Tělesný základ tohoto vývoje, pudy, jsou podle Hegelova paradoxního pojetí „rozumným systémem určení vůle“.¹⁸

Niternost vyúsťuje podle Hegela v pozici, na níž jedinec zahrne blaho druhých do perspektivy svého vlastního blaha. Hegel to ilustruje na sv. Kryšpínovi, který kradl kůže, aby mohl vyrábět boty pro chudé. Smysl pro blaho druhých a pro právo jsou podle Hegela subjektivní předpoklady moderního státu.

Niterná vazba jedince k blahu druhých a obdobná vazba na to, co je po právu, se projevuje svědomím. Svědomí tedy není podle Hegela, který se tím ocitá v rozporu s křesťanstvím, antropologickou konstantou člověka, nýbrž výsledkem jeho duchovního vývoje. Svědomí podle Hegela předpokládá, že ve svém vědění o dobro (dobro = blaho a právo) mám měřítko správnosti svého jednání. Předpokládá tedy emancipaci jedince z původního pospolitého života, v němž byl jedinec neautonomní a ztotožňoval se s danými normami společenského života, a kultivování morality. Protože Sókratés byl první, kdo postavil své svědomí proti zvyku a mravu antické společnosti, nerozuměl mu zcela a objektivizoval je v daimonion, které mu radí v morálních otázkách. Svědomím se Sókratés ocitl ve sporu s obcí, která spočívala na nereflektované důvěře ve správnost zvyků a norem pospolitého života, jehož cílem bylo rovněž dobro. Bylo to ovšem dobro jako obsah státního života, v jehož normy občané slepě důvěřovali.

Celý tento vývoj jedince, který je osou, kolem níž probíhaly dějiny (dějiny jsou vývojem ve vědomí svobody),¹⁹ nám může osvětlit, co znamená „logická“ výstavba společenské skutečnosti. Svobodu novověkého člověka lze pochopit z jeho dějin, do nichž vstoupil s „přirozenou vůlí“, která však v sobě obsahovala vložku ke svobodě. Jednotlivé dějinné epochy jsou založeny vždy na určitém

⁵ E. G a n s, *Vorwort zur 2. Ausgabe der Rechtsphilosophie*, in: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, sv. 1, s. 244.

⁶ G. W. F. H e g e l, *Philosophie des Rechts*. Die Vorlesung von 1819–1820, vyd. D. Henrich, Frankfurt a. M. 1983, s. 51.

⁷ G. W. F. H e g e l, *Die Vernunft in der Geschichte*, vyd. G. Lasson, Hamburg 1955, s. 78.

⁸ G. W. F. H e g e l, *Základy filozofie práva*, s. 168.

⁹ Tamtéž, s. 139.

¹⁰ Tamtéž, s. 193.

¹¹ Tamtéž, s. 124.

¹² Tamtéž, s. 124.

¹³ G. W. F. H e g e l, *Fenomenologie ducha*, Praha 1960, s. 388.

¹⁴ F. S c h i l l e r, *O půvabu a důstojnosti*, in: *Výbor z filozofických spisů*, Praha 1992, s. 85.

¹⁵ G. W. F. H e g e l, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 153, rkp. pozn.

¹⁶ Tamtéž, s. 195.

¹⁷ Tamtéž, s. 225.

¹⁸ Tamtéž, s. 56.

¹⁹ G. W. F. H e g e l, *Filozofia dejin*, Bratislava 1956, s. 26.

stupni vnitřního vývoje člověka a současný stav společnosti vychází ze stupně, k němuž člověk dějinným vývojem posléze dospěl. Dějinný vývoj je přitom dějinný v teleologickém smyslu.

K charakteristice moderní společnosti dále patří, že je to společnost založená na rovnosti vlastníků. Hegel ovšem ví, že občané antického státu měli vlastnictví, zmiňuje se o tom, že občané museli vykazovat, z čeho žijí. Antická společnost však nebyla založena na vlastnictví, byla to přímá politická pospolitost. Teprve vlastnictví jako základ římského „právního stavu“ ve Fenomenologii ducha a novověký princip svobodného vlastnictví jsou konstitutivní pro „právo“, které vládlo ve starém Římě a které vládne v moderních státech. Přeměna občana identifikujícího se s pospolitostí v občana-vlastníka je jedno z témat, které Hegela zajímala po celý život.

Ve Fenomenologii je římský „právní stav“ vyličen jako společnost, v níž je jedinec odcizen státu. Zaniklý duch obce, v níž každý pracoval bezprostředně pro všechny, se proměnil v abstraktní rovnost vlastníků, v „bezduché obci“ právního stavu existuje jediné pozitivno, a tím je samostatnost vlastníků a jejich právní rovnost. Do právní rovnosti osob nevchází skutečný obsah majetku a rozdíly ducha či charakteru jeho vlastníků. Není zde nic, oč by se mohly opřít vazby mezi jedinci – atomy. Nezvládnutý obsah, který se staví proti formě a rozpoutává ničení, se vyjadřuje ve vědomí „pána světa“, který se stává „obludným sebevědomím“ a podrobuje své poddané „ničivému násilí“.²⁰

Zdá se však, že důležitější pro náš problém je jiná partie, která o vlastnictví nemluví (mluví o „bohatství“), ale která ukazuje vznik moderního jedince, totiž kapitola „Duch odcizený sobě samému; vzdělávání“. V ní se popisuje rozklad absolutní monarchie a vznik novověkého jedince, který už není vázán na určité odvětví společenské dělby práce a je s to zastávat ve společnosti různé funkce, je „obecným“ jedincem. Hegel zde líčí šlechtu, jejíž příslušníci se v procesu odcizení vlastního bytí pro sebe stávají prototypem občana schopného plnit různé úlohy ve společnosti. Šlechta je za to, že se vzdala svého původního bytí pro sebe (bezvýhradného panství nad svou doménou),²¹ odměňována, dostává od panovníka bohatství. Jak odcizení šlechtice svému vlastnímu bytí pro sebe, tak i bohatství můžeme považovat za zvláštní případy obecného procesu, který se týká všech jedinců a jehož výsledkem je obecný jedinec, nevázaný na určité odvětví společenské dělby práce. Bohatství by pak bylo symbolem svobodného vlastnictví, které svému majiteli umožňuje libovolné zaměstnání. Tak alespoň pochopil tuto kapitolu K. Marx,²¹ který vytvořil paralelu mezi procesem popisovaným Hegelem a mezi vznikem „světodějných univerzálních individuí“ mo-

derního kapitalismu. Poukazy na „bohatství“ a „vzdělávání“, dvě klíčová slova Hegelova textu, jsou narážkou na tuto kapitolu Fenomenologie.

Východiskem rozborů Filozofie práva je jedinec, který zpředměťuje svou osobní vůli ve vlastnictví. To se zdá být v naprostém rozporu s Hegelovými původními názory v Teologických mladických spisech či v článku O vědeckých způsobech pojednání o přirozeném právu z r. 1802, v nichž Hegel pracoval s modelem antické obce jako přímé pospolitosti. Jedinec mu zde byl členem společenství, které je vůči němu primární. Nikoli tedy jedinec zakládá společnost, nýbrž společnost, obec zakládá jedince. Viděli jsme však, že Hegel přešel k novému stanovisku na základě důkladně propracované teorie, která představuje podstatný díl toho, čemu říkáme hegelovské dědictví. Opakujeme, že bez tohoto teleologického pojetí nepochopíme, co je „rozumnost“ jak člověka, tak společnosti a co znamená rozumnost v dějinách.

Pro Filozofii práva je ostatně charakteristické, že i když Hegel vychází z individuální vůle, hledá zde a nachází struktury přesahující jedince.

Mluví-li Hegel o rozumu ve vztahu ke společnosti, myslí především na stát, resp. na „mravnost“ (Sittlichkeit) jako totalitu společenského života završenou státem. „Mravnost“ moderního státu je podle Hegela založena na „občanské společnosti“, která uspokojuje zanonymnělé potřeby konkrétních jedinců jejich zanonymnělou prací. Občanská společnost je dále sférou vzájemného uznání občanů jako vlastníků, kteří vstupují do vzájemnosti buď jako majitelé zboží, nebo jako majitelé svých duchovních a tělesných dovedností a sil. Jako vnější sféra, tj. garance svobody jedince, je vlastnictví to „rozumné“.²² Hegel mluví s obdivem o rozumnosti, tj. „nutnosti“ v občanské společnosti, která se projevuje ve zprostředkování potřeb jednoho s prací druhých a kterou objevila politická ekonomie.²³ Již občanská společnost je sféra proniknutí občana (anonymní výroby k uspokojování potřeb) a jednotlivého, protože jsou v ní uspokojovány konkrétní potřeby jedince a motorem veškerého pohybu je individuální zájem.

Jedná-li se však u občanské společnosti o uspokojování zájmů jedinců zprostředkováním, které probíhá za jejich zády, pak ve státech je jednota zvláštního a obecného přímá. Jedinec je zde konkrétní individualitou, která je druhými akceptována ve své zvláštnosti, v konkrétních okolnostech života, v konkrétních přednostech či nedostacích. Předstoupněm státu je korporace, jejímž členem jedinec je. Vztahy mezi členy korporace připomínají rodinné společenství nebo společenství občanů v antické polis – členové korporace jsou členy mravního celku.²⁴

Přecházíme-li od korporace ke státu, pak se zdá vyvstávat ta potíž, že moderní

²² G. W. F. Hegel, *Základy filozofie práva*, s. 79.

²³ Tamtéž, s. 226.

²⁴ Tamtéž, s. 116.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 313.

²¹ K. Marx, F. Engels, *Německá ideologie*, in: Marx-Engels, Spisy, Praha 1958, s. 48.

stát je velký celek, v němž je obtížné zabezpečit ohled na jedince v jeho „zvláštnosti“. To však právě Hegel požaduje a jeho řešení záleží v tom, že ve skutečnosti mezi státem s jeho byrokracií a mezi jedincem zprostředkuje korporace s volenými představiteli. I když jsou korporace vedeny často neobratně, jsou důležité, a to nejen pro správu samu, ale i pro uspokojení, které z ní jako samosprávy čerpají její členové.²⁵ Stát je „skutečností substanciální vůle“, tj. vůle, která rozlišuje mezi obecným a jednotlivým a je prováděním obojího.²⁶ Stát je takové proniknutí obecného a individuálního, že se v něm jedinci „obecná věc stává jeho vlastní věcí“.²⁷ „Zvláštní zájem jedince vskutku nemá být přehlížen, nebo dokonce potlačován, nýbrž má být uveden v soulad s tím, co je obecné, čímž je zachovávan on sám i to, co je obecné.“²⁸ Nazveme-li začlenění jedince do státu povinnostmi, pak musí individuum při plnění povinností nacházet svůj vlastní zájem.²⁹ Je zde obdoba vztahu mezi jedincovou svobodou a jeho zájmem. Tak jako ze svobody jedince nevyplývá, že by si mohl počínat svévolně, a přece má zároveň právo na zvláštnost, tak také do státu je jedinec začleněn takovým způsobem, že zároveň přispívá ke zdaru státu i uspokojuje své zájmy, své blaho i svou důstojnost.³⁰ V novověkém státě, říká Hegel s uspokojením, je nejen svoboda povolání a živností, ale navíc byly dokonce všechny služby, jimiž byl dříve jedinec povinen státu, převedeny na peněžní formu. Tím je dosaženo toho, že vše, co jedinec pro stát koná, je „zprostředkováno jeho vůlí“.³¹ Z tohoto kladného zařazení jedince do státu vyplývá jeho politické „smýšlení“ či „důvěra“, tato novověká forma patriotismu.³² Jeho oddanost ke státu má toto pozadí. Hegel, který si v Teologických mladických spisech kladl otázku, jak nalézt náboženství, které by jedince podněcovalo k činům pro vlast, zdůrazňuje nyní neheroickou tvářnost novověkého patriotismu. Lidé si ovšem rádi namlouvají, že mají onen heroický patriotismus, aby si ušetřili konkrétní oddanost pro společnost, která přináší i povinnosti.³³

Snad především z tohoto bodu lze pochopit Hegelův útok na J. F. Friese, který chtěl zakládat stát na „srdci, přátelství a nadšení“,³⁴ tedy na subjektivních pocitech. Podle Hegela stát nemůže existovat bez subjektivního přitakání jedinců, bez smýšlení, nicméně stát je především „to rozumné“, složitá stavba, v níž má své místo abstraktní právo, které kodifikuje směnu ekvivalentních produktů a zajišťuje tak každému směňujícímu uznání, dále rodina a občanská společnost,

²⁵ Tamtéž, s. 325.

²⁶ Tamtéž, s. 274.

²⁷ Tamtéž, s. 283.

²⁸ Tamtéž, s. 283.

²⁹ Tamtéž, s. 283.

³⁰ Tamtéž, s. 283.

³¹ Tamtéž, s. 333.

³² Tamtéž, s. 287.

³³ Tamtéž, s. 288.

³⁴ Tamtéž, s. 85.

korporace a především zákony, ústava a výkonná moc státu. Podstatnou složku rozumnosti státu tvoří vnitřní procesy, které tuto vnější výstavbu státu oduševňují. Jsou to procesy zčišťování vůle. Podle Hegela probíhá v jednotlivé směně zčištění vůle jedinců ve vůli společnou, v celé oblasti abstraktního práva pak zčištění jejich vůle ve vůli obecnou. Následuje analýza morálního utváření vůle ve vůli, která respektuje právo druhých a zahrne do svého chťení blaho druhých. Niternou součástí státu je geneze „substanciální vůle“, tj. vůle, která dospívá ke svému sebevědomí v obecných zájmech státu.³⁵ Vůle prošlá těmito procesy je vůle objektivní, u níž není podstatné, zda je výslovně uvědomována. To vše vytváří objektivní podmínky pro vznik „politického smýšlení“, jímž občané bezděčně přitakávají všemu „rozumnému“, které je ve státě uskutečněno.

Hic Rhodus, hic saltus, říká Hegel Friesovi. Fries se Hegelovi jeví jako ignorant, který se nezamyslel nad podstatou státu. Vše, co je ve státě podstatného – jeho ústava, zákony, suverenita, hospodářský život, který sám garantuje určitou abstraktní rovnost, dále ohled na konkrétního jedince, vůbec sjednocení zájmu jedince se zájmem obecným – to vše je „to rozumné“, co nevidí ti, kteří se stavějí na pozice subjektivního pocitu proti státu.

Byl to zvláště útok na liberála J. F. Friese, jímž se Hegel domněle pasoval na konzervativce a reakcionáře, na obhajovatele pruského státu. A přece Hegel míří zároveň na dvorního „filozofa“ F. C. Savignyho, který zakládá právo nikoli na rozumu nebo zákonu, nýbrž na „společném přesvědčení lidu“.³⁶ Spojovací článek mezi oběma tvoří podle Hegela „nenávisť k zákonu“. Zákon je „znamení, kterým se rozlišují falešní bratři a přátelé takzvaného lidu“.³⁷

Víme, že Hegelovo pojetí práva a státu není statické, nýbrž teleologické. Tím se dostává do neustálé polemiky s historickou právní školou, která chtěla legitimovat instituce a vztahy tím, že byly jednou zavedeny, že se staly jednou pozitivními. Mezi Hegelovou koncepcí, že současný jedinec a současná společnost jsou výsledky teleologického procesu, v němž se „rozumné“ vyvinulo do své konečné podoby, a koncepcí historické právní školy je zásadní rozpor. Okolnost, že v určité době a podle určitých listin byly zavedeny ty či ony instituce a zákony, je nikterak nelegitimuje pro dnešek. Z toho vyplývá jednoznačné odsouzení otroctví stejně jako feudalismu – obojí odporuje podle Hegela pojmu člověka, který se v dějinách uskutečňoval a v současné době se v Evropě již i uskutečnil. Staré zákony a instituce tím nejsou zcela odsouzeny – byly namnoze ve své době oprávněné. Ne náhodou mluví Hegel v Předmluvě o tom, že každé

³⁵ Tamtéž, s. 285.

³⁶ F. C. Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, in: Thibaut und Savigny, *Ihre programmatischen Schriften*, München 1983, s. 102. Srovnej P. B e c c h i, *Hegel und was Kotzebue ermordet*, in: Hegel Jahrbuch, Bochum 1987, s. 58.

³⁷ G. W. F. Hegel, *Základy filozofie práva*, s. 27.

individuum je synem své doby.³⁸ V rukopisné poznámce k par. 57 říká Hegel, že otroctví nebylo vinou toho či onoho individua (totéž by řekl Marx o kapitalismu), nýbrž „všech, celku“.³⁹ O „vině“ mluví Hegel ovšem v metaforickém smyslu – text pokračuje myšlenkou, že otroci (mohli bychom dodat, že i otrokáři) byli „obětmi obecného stavu věcí“. To, co považuje právní škola za legitimované, namnoze legitimováno i je, avšak jen pro minulé fáze historického vývoje. I řecká obec, která byla Hegelovi vzorem státnosti a svobody jedince – ovšem svobody elementární, založené na identifikaci jedince s obcem – je pouze překonaným stupněm teleologického vývoje lidstva.

Teze, že každé individuum je synem své doby, nemá pouze ten význam, že jedinec se svými názory a potřebami, se svým míněním o právech a povinnostech je závislý na názorech, příp. předsudcích a předpojetích své doby. Zásadní význam této teze je ten, že zákon je „kladnost“ (Gesetzsein), dosazenost, tj. objektivizace jedinců své doby.⁴⁰ Je-li však základem společnosti objektivizace tak či onak historicky rozvinutých jedinců, pak je na místě jako základní vztah k ní a jejím institucím respekt, „úcta“ (Ehrfurcht),⁴¹ a nikoli fanatismus ničení, k němuž mají lidé sklón.⁴² Fanatismus ničení souvisí s povahou vůle jako rozumové vůle. Je projevem ulpění na abstrakci, od níž se nepostoupí ke konkrétnějším určením.

Do téže souvislosti patří i teze, že ústava nemůže být „něčím pouze vytvořeným“.⁴³ Ústava není něčím vytvořeným (Gemachtes), protože vyjadřuje duchovní úroveň lidí své doby.

Na druhé straně je ovšem oprávněné, ba nutné, aby byla celá společnost i se všemi svými výdobytky překonána, jestliže se individua duchovně změnila v procesu vyžívání lidstva. Hegel je filozofem dějin, jimiž „kráčí Bůh“ (Gang Gottes in der Welt). Pro svou dobu hájí Hegel řadu vymožeností, které dosud nebyly zavedeny, nebo byly zcela nové – hájí ústavu (která byla zavedena v Prusku až v r. 1848), osvobození rolníků (které právě proběhlo), rovnoprávnost všech občanů včetně cizinců (které bylo zavedeno pruským zákoníkem v r. 1812).

Od čtyřicátých let minulého století je Hegel kritizován za to, že neposkytuje dostatečný prostor zastupitelskému systému a že hájí dědičnost monarchie. Výkonná moc je v rukou „středního stavu“, „vzdělané inteligence“, která ovšem nesmí nabýt „izolované postavení (dřívější) aristokracie“.⁴⁴ Marx např. se ve svém komentáři k par. 308 kriticky vyslovuje k Hegelovu odmítnutí principu,

³⁸ Tamtéž, s. 31.

³⁹ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, vyd. H. Reichele, Frankfurt a. M. 1973, s. 334.

⁴⁰ G. W. F. Hegel, *Základy filozofie práva*, s. 243.

⁴¹ Tamtéž, s. 167.

⁴² Tamtéž, s. 46.

⁴³ Tamtéž, s. 314.

⁴⁴ Tamtéž, s. 280.

že „všichni se mají jednotlivě podílet na obecných záležitostech státu a na rozhodování o nich“.⁴⁵ Tato výtka je oprávněná, ale je nutno připomenout, že rovněž Hegel vychází z myšlenky, že suverenita „sídlí v lidu“ (Volk).⁴⁶ Celá Filozofie práva je však založena na koncepci sublimace vůle jedinců ve vůli obecnou, morální a substanciální, která se zpředměňuje v zákonech, institucích i jimi přijímaných rozhodnutích.

Tím je dána odlišnost Hegelova pochopení východiska ze „suverenity lidu“ od jeho radikálních žáků. Poslanci nejsou Hegelovi reprezentanty jednotlivců, nýbrž každé z „bytovných sfér společnosti, reprezentanty jejich velkých zájmů“.⁴⁷ Delegování musí rozumět záležitostí, o nichž rozhodují, „lépe než delegující“ a neuplatňují zvláštní zájmy obcí či korporací proti obecnému zájmu. Do popředí zde vystupuje Hegelovo pojetí společnosti jako sfér zespolečnění jedince, v nichž jeho vůle ztrácí svou původní „atomičnost“ a stává se vůlí kolektivní, aniž by přestala být vůlí osobní.

Rovněž další Hegelova teze, že z principu subjektivní svobody vyplývá, že co má platit, neplatí v důsledku moci, zvyklosti a mravu, nýbrž na základě důvodů a pochopení,⁴⁸ se zdá být v souhlasu s pojetím zastupitelského principu, jak jej hájili mladohegelovci.

Hegel však i v tomto případě zaujímá stanovisko podobné předchozímu. Poslanci mají vyjadřovat zájmy společnosti, jaká je, a „ne jako atomisticky rozložené na jednotlivce a sjednocující se jen pro jediný a temporální akt... bez další soudržnosti“.⁴⁹ I zde hraje úlohu představa „organického“ charakteru společenských sfér, v nichž dochází k navázání vzájemných vazeb mezi jedinci, které jejich vůle spojují a očišťují, což nelze vyjádřit aktem výslovného hlasování. Vedle reprezentace zájmů svých sfér ukládá Hegel poslancům i dohled nad státní administrativou, která tíhne k ustrnutí a k promítnutí svých zájmů do zájmů společnosti.⁵⁰ Dobré fungování zastupitelského systému podporuje podle Hegela pozitivní smýšlení ve vztahu ke státu.

⁴⁵ Tamtéž, s. 329.

⁴⁶ K. Marx, *Ke kritice Hegelovy Filozofie práva*, in: Marx–Engels, Spisy, Praha 1956, sv. 1, s. 345.

⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Základy filozofie práva*, s. 314.

⁴⁸ Tamtéž, s. 343.

⁴⁹ Tamtéž, s. 346.

⁵⁰ Tamtéž, s. 340.