

ANTIKA V HEGELOVĚ POLITICKÉ FILOZOFII

MILAN SOBOTKA, Filozofická fakulta KU, Praha

SOBOTKA, M.: Antiquity in Hegel's Political Philosophy.
Filozofia 45, 1990, No. 5, p.

In the paper different conceptions of Hegel's social theory in the Essay on the Natural Law (Nurrechtsaufsatz 1802) and in the Philosophy of Law are analyzed. In his conception of „ethical order“ (Sittlichkeit) in which Hegel criticizes the conception of society from the standpoint of the individual, Hegel, under Aristotle's influence, stresses the priority of the social whole over the individual. The starting point of the Philosophy of Law is the individual who objectivizes his personal will in the propriety (Eigentum). This seems to be quite contrary to the previous Hegel's conception. In his analyses of the individual will and later even society, Hegel, however, reveals structures of a general character which transcend the individual. It is especially the family and the state. The demonstration of ethical order (Sittlichkeit) in the sphere of propriety (Eigentum) is capacity (Vermögen) which is not a property of the individual but the property (Besitz) of the family and it represents the power and might of the civil society (bürgerliche Gesellschaft).

K stále obnovované diskusi o Hegelově politické filozofii, resp. o jejím pokrokovém či protipokrokovém charakteru bych chtěl přispět následujícím příspěvkem, v němž upozorňuji na souvislost mezi Hegelovým mladickým nadšením pro antickou státnost a mezi jeho pozdějším pojetím státu jako „skutečnosti mravní ideje“ (1, § 257). Objasnění vývoje Hegelových názorů od tzv. *Teologických mladických spisů* přes článek o přirozeném právu z r. 1802 až k *Filozofii práva* z r. 1820 může podle našeho názoru přispět k řešení tohoto problému více než čistě historicky orientované práce o Prusku Hegelovy doby (2, s. 18; 3, s. V; 33, s. 493), i když samozřejmě tyto práce mají své oprávnění. Jejich zásluhou je důkaz, že Hegelova orientace na Prusko byla orientací na stát ve své době moderní, na stát, který kodifikoval odstranění feudálních privilegií, zavedl obecnou právní způsobilost občanů, odstranil feudální vlastnictví půdy a cechovní privilegia, a tím vytvořil podmínky pro fungování ekonomiky na základě univerzální cirkulace zboží (3, s. LVII). K tomu lze ještě dodat, že Hegel svou *Filozofii práva* zasáhl do aktuální politické diskuse tím, že zdůrazňoval oprávněnost osvobození rolníků a jejich nároku na část šlechtické půdy (4, s. XXXV).

Dalším výsledkem těchto studií byl důkaz, že Hegel nebyl dvorním filozofem, že byl naopak protichůdcem dvorních filozofů Huga, Hallera a především Savignyho, který se svým pojetím daného pořádku postavil na stranu šlechty, zatímco z Hegelova stanoviska vyplývá odsouzení feudalismu jako zřízení, které odporuje pojmu člověka jako svobodné bytosti.

J. Ritter dal této koncepci filozofický výraz tím, že poukázal na

souvislost mezi Hegelovou metafyzickou teorií a jeho straněním francouzské revoluci. Ve společnosti vzniklé po francouzské revoluci se „trvalá světodějinná substance“, tj. lidství člověka stalo „přítomnou politickou skutečností“ (15, s. 203). Na rozdíl od antiky, jejíž „substanciální mravnost“ (1, § 185) nepřiznávala svobodu každému člověku a jejíž svobodě chyběla niternost, „pozvedá se“ ve francouzské revoluci „absolutní svoboda... na trůn světa“ (6, s. 369). Tato absolutní svoboda však, jak Hegel ukázal, nesnášela žádné omezení, jak dělbu práce či státní organizací. Proto musela ztroskotat. V porevoluční epoše půjde proto o smíření požadavku svobody jedince s realitou dělby práce a státní organizace (6, s. 369).

Ritter vysvětluje — a do značné míry právem — ostrou kritiku Hegelovy politické filozofie, která začala Haymovou knihou *Hegel und seine Zeit* (1857)¹ jako střetnutí nových perspektiv lidstva, které souvisely s technickým a ekonomickým pokrokem, s metafyzickou koncepcí konce světových dějin v důsledku uskutečnění dějinné substance (5, s. 203). Hegelova koncepce se dostala do rozporu s novou historickou perspektivou, která se začínala rýsovat. Nicméně se domníváme, že řada kritických stanovisek, které Hegelova filozofie společnosti vyprovokává — až k Popperově knize o „otevřené společnosti a jejich nepřátelích“ (7, s. 27 a n.) —, nesouvisí tolik s uvedeným metafyzickým rámcem Hegelovy politické filozofie, jako s nadřazením státu ekonomickému životu, s myšlenkou regulace ekonomické sféry státem. Ritterova interpretace Hegelova pojetí buržoazní společnosti jako společnosti vlastníků, která zabezpečuje své funkce jejich vzájemnými vztahy (8, s. 267), opomíjí prioritu státu před ekonomickou sférou, jejímž je Hegel stoupencem, a zakrývá skutečnost, že Hegelovo pojetí společnosti neosciluje výhradně kolem ekonomického života, nýbrž kolem koncepce státu a jeho vztahu k ekonomickému životu a soukromému právu. Když se v minulém století prosadila v liberalismu myšlenka, že ekonomická sféra je hlavní oblastí společenského života a stát oblastí sekundární, mělo to za následek ostrou kritiku Hegelovy politické filozofie. O marxismu, který rovněž vychází z priority ekonomického života před státem, se zde nezmiňujeme, protože Haymův spis a jím ovlivněná kritika Hegela nevznikly v marxistické tradici.

Naší tezí je, že funkce, které Hegel přičítá státu a které se z hlediska liberalistického pojetí jeví jako nadměrné a v nichž Haym spatřoval doklad Hegelova průšáctví, jsou podmíněny Hegelovým antikizujícím pojetím společnosti.

Historickým východiskem Hegelova pojetí státu a společnosti je pojetí antické polis v jeho *Teologických mladických spisech*,

¹ U nás přejal Haymovy názory T. G. Masaryk: „Hegel přijal pruskou ideu státu, národnosti a celé společnosti... a tvoří přechod od Goetha a Kanta a jejich světo-
vosti k pruství... Hegel svým absolutním idealismem sloužil autoritářství pruského
státu“ (31, s. 404).

zvláště ve fragmentu *Lidové náboženství a křesťanství* [9, s. 3]. Hegel zde — v kritickém postoji vůči německé společnosti své doby — narýsoval obraz ideálního národního života. Jediným cílem politické, estetické, náboženské a vojenské složky života tohoto ideálního národa bylo vytvořit smýšlení, které podporuje radostnou a krásnou lidskost, svobodu, entuziasmus a obětavost. Lidové náboženství, které má Hegel na mysli, vychovává svými představami, obřady a slavnostmi k svobodnému a pospolitému životu a k velkým činům pro vlast. Domníváme se, že v těchto rukopisech je založen Hegelův zřetel ke státnosti jako primárnímu zájmu společenského celku.

Tento antikizující ideál se v pozdějším období, začínajícím článkem o přirozenému právu z r. 1802, teoreticky prohloubil pod vlivem Aristotela. V tomto článku nejde již o oslavu svobody řeckého občana, jeho státnosti a občanskosti, nýbrž o kritiku způsobu zachycení společnosti ve dvou směrech novověké společenské filozofie, v empirismu a v transcendentální filozofii. Empirismus vychází podle Hegela z „bytí jedince jako toho prvotního a nejvyššího“, transcendentální filozofie reprezentuje pól zápornosti vůči všem rozdílům mezi jednotlivci, tedy „bezpodstatnou abstrakci jedince“ [10, s. 359]. Kritikou obou směrů chce Hegel získat půdu pro vlastní výklad této látky, jímž bude „vědecký způsob traktování přirozeného práva“ dovršen. Hledisko, jímž budou uvedené způsoby traktování přirozeného práva překonány, však není získáno imanentně, sjednocením obou kritizovaných způsobů, nýbrž přistupuje zevně. G. Lukács zdůraznil — s odvoláním na Rosenkranzovu zprávu o Hegelově komentáři k Steinhartovi —, že je podmíněno studiem anglické politické ekonomie [11, s. 268 a n.] K. H. Ilting poukazuje naproti tomu na vliv Aristotelovy politické filozofie [12, s. 38].

Pokusíme se tento problém rozebrat a ukázat nesprávnost Lukáčsova názoru, nejprve se však obrátíme k pojetí společnosti jako „mravní skutečnosti“ (Sittlichkeit). Tento výraz ukazuje, že zorný úhel, z něhož Hegel pohlíží na skutečnost, je etický. „Mravní skutečnost“ není souborem mravních názorů, ani společenství, v němž by jedinci jednali uvědoměle morálně. Mravní aspekt, který má Hegel na mysli, se vztahuje k vzájemnosti, již je překonáván individuální egoismus. Vzájemnost, v antice neuvědomělá, v novověku více uvědomělá, se vyjadřuje v institucích státního života, v zákonech a zvycích. Ve *Filozofii práva* bude Hegel do novověké „mravní skutečnosti“ integrovat „moralitu“, tj. mravní jednání na základě niterného přesvědčení. V obou případech zdůrazňuje Hegel souvislost mravního života jedince se společenskými vztahy, státními institucemi, zákony a zvykovými normami života.

J. Ritter poukázal ve svém rozboru etické problematiky v Aristotelově *Politice* na to, že Hegelova koncepce mravnosti, která ztotožňuje mravní se společenským, je aristotelského původu. Podle Rittera „etické“ je u Aristotela „jednání, které je zapuštěno v institucích zvyků, mravů,

které je utvářeno v souladu s nimi a které má širokou rozlohu od náležitého chování k výsostné ctnosti“ (13, s. 111). Na doklad toho parafrázuje následující text z *Etiky Nikomachovy*: „... ctností však nabýváme po předchozí činnosti, jak tomu je i u ostatních umění. Neboť máme-li se něčemu naučit, co máme konat, naučíme se tomu tím, že to konáme, na příklad ten, kdo staví, stává se stavitelem a ten, kdo hraje na kitharu, stává se kitharistou. Tak i spravedlivým jednáním stáváme se spravedlivými, uměřeným pak uměřenými a statečným statečnými“ (14, s. 27, 110, 130, 132 a n.). Aristotelova teze, že „spravedlivým jednáním se stáváme spravedlivými“, je nepochybně klíčem k Hegelově koncepci, která zakládá mravní život společnosti ve společenských institucích, zákonech, mravech a zvykových normách chování. Domníváme se však, že Hegel zastával podobnou koncepci již v *Teologických mladických spisech*, tehdy ovšem ještě bez znalosti Aristotela.

Je to tato koncepce společnosti jako „mravní skutečnosti“, která je Hegelovi měřítkem pro posouzení Hobbesovy teorie přirozeného stavu a pro posouzení Kantovy a Fichtovy morální filozofie. „Absolutní idea mravnosti“ (tímto termínem vyjadřuje Hegel aristotelickou koncepci, s níž se ztotožňuje) je totéž co „živoucí“ jednota jedince s ostatními, protože jedinec je s nimi ve „vnitřní totalitě“ (10, s. 353). Proto je jedinec zajedno s „mravním majstátem“ (10, s. 353). Naproti tomu Hobbes fixuje ve svých hlediscích „roztříštěné momenty organické mravnosti“, t.j. izolované jedince. Vychází z fikce „přirozeného stavu“, který je chaotický a odpovídá víru atomů ve fyzickém světě. „Abstrakce člověka“, který „je uvažován ve zničující válce“ (10, s. 350) s ostatními, odpovídá atomu ve fyzické oblasti. Spojení mezi jedinci, které Hobbes konstruuje, je „temnou tuchou původní... jednoty“ (10, s. 350) v „mravní totalitě“, majestát je jedincům cizí a vzniká díky jejich „abdikaci na mravní přirozenost“ a díky „ztrátě absolutní svobody“ (10, s. 352). Nikoli přírodnost, nýbrž svoboda je u Hobbese tím, co má být překonáno. Hegel později rozvinul tuto tezi v koncepci, podle níž přírodnost člověka musí být překonána výchovou, aby došel k sobě samému (1, § 93). Toto překonání přírodnosti není násilím na člověku, spíše je něčím násilným původní přirozenost, která musí být popřena. Tato teorie připomíná z jedné strany Aristotela — jeho teorii, že člověk je tak odkázán na polis jako na společnost svobodných občanů, že může dojít k aktuálnosti svého bytí jen jejím prostřednictvím („obec je útvar přirozený a člověk je bytost přirozeně určená pro život v obci“) (15, s. 4, 1253 a 2—3), a to výchovou, která probíhá díky tomu, že v obci prakticky jednáme, jak na to Aristoteles poukazuje v *Etice Nikomachově*. Ale zároveň souvisí tato teorie s Hegelovým spekulativním výkladem křesťanského dogmatu o dědičném hříchu, který Hegel vykládá podobně (přírodnost člověka, která musí být přetvořena, aby se člověk stal člověkem) (16, s. 321; 34, s. 41). Proti Hobbesovi poukazuje Hegel na Aristotela: „obec je ... dříve než jednotlivec; neboť jestliže si jednotlivec sám o sobě nestačí, bude

k obci v témž směru, jako ostatní části k celku ...“ (10, s. 404; srovnej 15, s. 5, 1253 a 19).

Objektivně existuje „mravní skutečnost“ jako vnitřně diferencovaný celek. Ve své kritice Hobbese uvádí Hegel tato její bližší určení: 1. absolutní jednota, „absolutní mravnost“; 2. Systém reality. Systém reality je po subjektivní stránce soustava „fyzické potřeby a požitku“, po objektivní stránce soustava „práce a majetku“ (10, s. 389). Rozhodujícím rysem této koncepce je podřízení druhé složky, ekonomické sféry, pod první.

První sféra se zakládá na tom, že její příslušníci „náleží k lidu“ (10, s. 390), což projevují „rizikem smrti“, statečností. Tímto vztahem k lidu se konstituují národy, „mravní totality“ a staví se tím individuálně proti jednotlivým národům (10, s. 382), říká Hegel v náznaku teze o národech jako „dějinných individuích“ z *Filozofie dějin*.

Druhý poměr je „klidně rovné bytí individuální vedle sebe v míru“, což se dále specifikuje jako „reálno“, jako „systém majetku“ založený „na pocitech“ (t.j. potřebách) (10, s. 384, s. 83). Je to sféra nepřímé společenskosti, „obecné vzájemné závislosti vzhledem k fyzickým potřebám a práci“ (10, s. 383). Jako předmět vědy patří tato sféra do oblasti politické ekonomie.

Hegel nyní určuje poměr obou stránek společenského celku tak, že první oblast, „absolutní mravnost“, spjatá statečností, tvoří jednotu s druhou, ale nikoli jednotu jednoduchou. Druhá sféra je, jak je již naznačeno výrazem „protiklad“ či „protikladení“ (10, s. 383), v záporném vztahu k první, i když ji zároveň zabezpečuje. Je sférou negativity v tom smyslu, že „rozkládá“ „organický“ charakter první oblasti. Ten je tvořen přímým vyzařováním „absolutní mravnosti“ do jedinců. Hegel přirovnává působení „absolutní mravnosti“ k šíření „éteru“ v přírodě (10, s. 404), její „imanentní“ přítomnost v individuích je jejich „bytnost“ (Wesen) (10, s. 404). Vůči druhé sféře se projevuje tím, že brzdí její přílišné osamostatňování, resp. že moderuje vlastnosti jedinců (Hegel udává aristotelské příklady statečnosti, uměrněnosti, štědrosti) (14, s. 71, 73, 76, 1116b 29, 1118b 15, 1119b 24) tak, aby se podřizovali obecnému zájmu (10, s. 404).

Charakterizuje-li Hegel první sféru přívlastky „organický“ a „živoucí“, což vyjadřuje bezprostřední sounáležitost občanů, patří druhé oblasti přívlastek „neorganický“. Neorganický proto, že je to sféra kvantitativna, v níž vládne „vnější, formální rovnost“ (10, s. 385). Hegel tím má na mysli rovnost výrobků, směňovaných ve směně, a šíře oblast práva, která je na tom založena. V článku o přirozeném právu je to základ nepřímé společenskosti. Není to vlastní sféra mravnosti, nýbrž jejího „odrazu“ či reflexu“ (10, s. 389, 385) nepřiměřeném živlu.

Ve spise, který bude následovat po článku o přirozeném právu, ji Hegel nazve „soustavou potřeb“ — a tento název již podrží —, protože výchozím bodem jejího výkladu je potřeba. Není to hledisko čistě ekono-

mické, jak by se mohlo zdát, nýbrž spíše aristotelské. Z potřeby (CHREIA) vykládá Aristotelés vznik společnosti v *Etice Nikomachově* (14, s. 111, 1123a 27), příp. Platón v *Ústavě* (17, s. 383, 1133a 27). K jejich hledisku však patří, že cílem společenského života vzniklého z chreie není jen uspokojení fyzických potřeb, nýbrž i potřeby „blaženého“ a „cnostného“ života. U Hegela se dosahuje ekonomickým životem nepřímé společenskosti, tedy rovněž duchovní hodnoty.

Nyní je Hegelovou myšlenkou, že druhá sféra působí rozkladně na sféru první a že stát jako reprezentant „absolutna“ či „mravnosti“ (das Sittliche — 10, s. 389) ji musí čas od času potlačit. Tato úvaha má rovněž aristotelovskou inspiraci. Aristotelés říká v *Politice* o kupectví, že — na rozdíl od jiných forem výdělečné činnosti — nemá žádnou hranici. „Příčina takového smýšlení je usilovná péče o život, ale ne o život dobrý“ (15, s. 19, 1257b 24). Říká-li Hegel, že druhá sféra působí rozkladně na bezprostřední pospolitý život, opakuje tím vlastně Aristotelovu tezi.

Antikizující hledisko, protichůdné anglické politické ekonomii, je patrné rovněž ve způsobu, jakým Hegel mluví o „práci“ jako charakteristické činnosti tří „stavů“. První stav, „stav svobodných“ či „ušlechtilý stav“ (10, s. 389) vystavuje se ve své „práci“ smrti (10, s. 390). Výsledkem této práce není výrobek, nýbrž „bytí a uchování mravní organizace“ (10, s. 390). Druhý stav existuje „v diferenci potřeby a práce a v právu a oprávněnosti majetku a vlastnictví“ (10, s. 390). Třetím stavem jsou rolníci, pozdější „substanciální stav“. Hegel to oddůvodňuje tím, že práce tohoto „stavu“ skýtá uspokojení potřeb bez mezičlánků dělby práce. Rolníci proto stojí „v možnosti formální absolutní mravnosti“ (10, s. 390), blíží se tedy prvnímu stavu.

Konstitutivním prvkem Hegelova pojetí je myšlenka, že „život“ společnosti spočívá v tom, že se společnost artikuluje kolem dvou přirozených center, jimiž jsou stát a ekonomická sféra. Jaký je poměr těchto oblastí? Hegel kritizuje teorie, které ukládají státu, aby pouze pečoval o jistotu a snadnost výdělků (Fichte), protože úkolem „absolutní mravnosti“ je klást meze kvantitativnímu růstu této sféry a její tendenci k „vytváření stále větší difference a nerovnosti“ (10, s. 384). Činí to „rostoucím výdajem... a tomu odpovídajícími výlohami a tedy také zmenšením majetku a ztížením výdělků, a to nejčastěji válkou“ (10, s. 384). Je to argument, který spojuje antickou inspiraci s moderní problematikou. Dokladem toho je, že v *Soustavě mravnosti* poukazuje na „zaplacení slavností nejbohatším mužem distriktu“ (18, s. 513), tedy na dávky bohatých ve prospěch státu. V tomto spise, který se již vyznačuje větším vhledem do povahy současné společnosti, mluví zároveň o bohatství spojeném s „hlubokou chudobou“ a o úpadku řemeslnického stavu (18, s. 512). Že Hegel pohlíží na současnou společnost způsobem, který nese na sobě antickou tradici, dokazuje následující věta: „To nejméně moudré..., masa bohatství, je bytím o sobě; a absolutní svazek lidu, mravnost, zmizela a lid je rozložen“ (15, s. 512). Dalším prvkem

antické tradice je teze, že úkolem prvního stavu je ztělesňovat obecný zájem. Hegel podotýká, že prvnímu stavu přiřkl Aristoteles funkci POLITEUEIN, t.j. „žít pro lid, vést obecný život, náležející zcela veřejnosti“ (10, s. 390).

Nyní Hegel vyjadřuje vztah první sféry k druhé, „reálné“, bez níž první nemůže existovat, ale kterou musí zároveň tlumit. Snaží se ukázat společnost jako jednotu jednoty (první sféra) a „diference“ (reálná sféra). Odtud postupuje ke své první filozofii dějin, která je založena na proměnách vztahu mezi oběma oblastmi. Zásadně platí, že „mravní organizace se nemůže udržet v realitě jinak, než že obecné rozšíření negativna je v ní brzděno“ (10, s. 389). Reálná sféra se však díky své dynamické tendenci vymkne z pravomoci „mravní organizace“, což je ilustrováno poukazem na Gibbona. Gibbon popsal v *Úpadku a pádu říše římské* úpadek veřejného života a rozvinutí soukromé sféry, k němuž došlo v důsledku dlouhého míru a monotonního panství Římanů. Je to jedna ze situací, které se v dějinách periodicky opakují — dochází v nich k faktickému potlačení první sféry druhým stavem. V takových situacích musí „pozitivní mravnost státu“ prokázat svou nezávislost na „systému majetku“ (10, s. 384). To se děje, jak jsme viděli, ponejvíce válkou.

Válku Hegel ani v pozdější *Fenomenologii* nevysvětluje rozpínáním státní moci navenek. Její funkcí je potlačit osamostatňování soustav „osobní nezávislosti a vlastnictví, osobního a věcného práva duchem všeobecného sdružení“. Aby se tyto soustavy nezakořenily ve své izolaci a neztuhly v ní, aby se tím celek nerozpadl a duch neunikl, musí jimi vláda občas otrást válkami...“ (6, s. 296).

Filozofie práva

Základní rozdíl mezi článkem o přirozeném právu a *Filozofií práva* je v tom, že Hegel nyní vychází z jiného pojetí jednotlivce. Východiskem rozborů je nyní jedinec, který zpředměťuje svou osobní vůli ve vlastnictví. To se zdá být v naprostém rozporu s Heglovou předchozí koncepcí. Hegel však v rozbořech individuální vůle hledá a nachází struktury obecného rázu, které přesahují jedince. Tak vlastnictví se ukazuje být přes svůj individualistický původ formou společenskosti jedince, ovšem nepřímé, a stejně je tomu u uznání, které je právní stránkou vlastnických vztahů. I uznáním vstupuje jedinec do širšího společenství. Rovněž druhá část *Filozofie práva*, nazvaná *Moralita*, která sleduje genezi a vývoj jedince jako morálního subjektu, nevyúsťuje individualisticky. Ve vývoji morálního subjektu dochází totiž ke vzniku vnitřní vazby morálního subjektu na blaho a právo jiných. Konečně ve třetí části, v teorii mravnosti, t.j. mravního života společnosti, vychází Hegel ze vzorců, v nichž je individuum podřízeno vyššímu společenskému celku: tak je tomu v rodině, korporaci a zejména ve státu. V tomto smyslu neexistuje mezi článkem o přirozeném právu a *Filozofií práva* úplný přerýv. Nicméně rozdíl je

značný. Místo bezprostřední společenskosti nastupuje společenskost zprostředkovaná upevněním individua v sobě samém a jeho vstupem do vaze, které jej přesahují.

M. Riedel ukazuje, že rozklad starého pojetí lze sledovat na *Jenské reálné filozofii* (20, s. 89). Vývoj je spjat s pojmem uznání, který opět svědčí o navázání na Fichtovy *Základy přirozeného práva* (19, s. 48). Boj o uznání zprostředkuje mezi „absolutní mravní skutečností“ lidu, která je nadále charakterizována aristotelsky, a „přirozenou mravností rodiny“. V druhém svazku *Jenské reálné filozofie*, který obsahuje přednášky z let 1805–1806, lze pozorovat další kroky tohoto vývoje. Hegel přestává vycházet z neosobních kategorií, jako jsou „pozitivno“, „negativno“, „mravní přirozenost“ atd., a obrací se k „inteligenci a vůli, které pocházejí z já“ (20, s. 100). Základním vzorcem je „vyjití ze stavu přírody“ (ex eundem ex statu naturae) (21, s. 205), jak říká Hegel s narážkou na Hobbesa. Vyjití ze stavu přírody záleží v tom, že jedinci, původně lhostejní k sobě navzájem, usilují o uznání; lze je dosáhnout pouze procesem, který se nazývá „pojmem“, t.j. jde o teleologický proces. Proces realizace vzájemného uznání vede k právu, které je bezprostřední formou nadindividuální mravní skutečnosti, v níž zůstává zachována jedinečnost partnerů.

Fenomenologie ducha, poslední spis jenské periody, svědčí o tom, že Hegelovi se podařilo sjednotit dřívější hlediska (antická obec jako „absolutní mravní skutečnost“) se stanoviskem, že je nutno vyjít z „přirozeného stavu“. Sjednocení je umožněno myšlenkou, že člověk se historicky proměňuje. Na analýzách Sofoklovy *Antigony* ukazuje Hegel zánik bezprostředního „mravního světa“ antiky. Katarze tragédie záleží v tom, že Antigona i Kreón pochopí částečnost mravních mocí (Antigona rodiny, Kreón státu), s nimiž se bezvýchradně identifikovali. Antický občan tím vykročil „ze svého štěstí“ (6, s. 244). Římský „právní stav“ s rovností subjektů práva a novověké „vzdělávání“, v němž se jedinec vymanil z původního splývání se svou společenskou rolí a je nyní schopen zastávat různé funkce, jsou další etapy tohoto procesu.

Pedagogika dějin, která učiní z bytosti postrádající niternost a identifikující se bezprostředně s mravním „společenským celkem“ (rodinou či státem) bytost charakterizovanou zvláštními potřebami a osobní vůlí, je také předpokladem *Filozofie práva*. „Pedagogika je umění učinit lidi mravními jedinci: uvažuje člověka jako přirozeného a ukazuje cestu, jak jej opět zrodit, t.j. přetvořit jeho první přirozenost v druhou, takže se toto duchovní stane v něm zvykem“ (1, § 152, dodatek). Jedinec, který je východiskem *Filozofie práva*, je již jedinec s individuálně rozvinutými potřebami (Hegel formuluje tezi, že potřeby jsou vytvářeny výrobou) (1, § 191, dodatek 1) a zájmy, jakož i rozvinutou subjektivitou, která se projevuje osobní vůlí. Osobní vůle (nikoli pouze vůle, která se identifikuje s nadindividuálními hodnotami obce či rodiny), která se projevuje ve schopnosti rozhodování, nachází svůj výraz ve vlastnictví.

Subjekt práva, „osoba“, je vlastník, který „bere sám sebe v držbu a stává se vlastníkem sebe sama i vůči jiným“ (1, §, 57). Vztahy, do nichž osoby navzájem vstupují, jsou právní vztahy.

Osoba je především vlastníkem svého těla. O tělu, stejně jako i o každém vnějším předmětu, platí, že je mám, pokud do něho vkládám svou vůli. Zvíře se nemůže zmrzačit nebo spáchat sebevraždu (1, § 47).

Zároveň je však mé tělo „mé... obecné nerozdělené jsoucní, reálná možnost všeho dále určovaného jsoucní...“ (1, § 47). Já tvořím zároveň s tělem bezprostřední jednotu. Tím se liší vlastnění mého těla od vlastnění vnějších předmětů. „Život“, říká Hegel, „není něčím vnějškovým vůči osobnosti“. Proto nemáme právo na to, abychom se zbavili života, „a pouze mravní idea, v níž tato bezprostředně jedinečná osobnost o sobě zaniká, má na něj právo“ (1, § 70). Sebevražda tedy není dovolena, je však možno se obětovat ve prospěch společnosti. V tom se opět projevuje patos Hegelova mladistvého republikanismu, orientovaného na řeckou polis.

Z toho, že jsem vlastníkem těla, vyplývá pro Hegela odsouzení otrokářství a feudalismu. „Já se mohu ze své existence stáhnout do sebe a učinit ji vnějškovou... Ale to je má vůle, pro druhého jsem ve svém těle“ (1, § 48). Proto je násilí vůči mému tělu zároveň násilím vůči mému duchu. „Pouze bezmyšlenkovitý, sofistický rozum může činit rozlišení, že věc o sobě, duše, není dotčena nebo napadena, ubližuje-li se mému tělu a existence osoby je podřízena moci někoho jiného“ (1, § 48).

Z těchto důvodů nemůže osoba právně zcizit své tělo. Může však zcizit časově omezené užití svých tělesných či duševních sil a dovedností i jednotlivé činnosti, kdyby nešlo o časově omezené užití, uvažoval bych se v otroctví (1, § 67).

Vztahy mezi osobami mají smluvní povahu. Podnětem k aktu smlouvy je má potřeba, nicméně tento účel je směnou či stipulací, resp. darováním, odkazem atd. překročen. Smlouva znamená, že jedinec stáhne svou vůli z předmětu, do něhož jí dosud vkládal, a uvolní jej vůli druhého. Tím projevuje, že jej uznává za sobě rovného. Podnětem smlouvy je tedy potřeba, výsledkem však je duchovní hodnota, uznání. Díky smluvnímu charakteru směny (koupě, prodej), která je nejkaždodennějším faktem současné společnosti, žije jedinec v neustále aktualizovaném uznání těch ostatních. Proto je např. směna dokonalejší formou „smlouvy“ než darování (1, § 78).

Uznání je termín Fichtovy filozofie a Hegel přijímá tuto kategorii od něho. Nicméně v užití této kategorie se od Fichta značně odlišuje. Fichte vyvozuje z autonomie jedince, která stojí v základu „uznání“, zrušení soukromého vlastnictví výrobních prostředků i produktů, které jedinec vyrobil. Jedinec je má pouze v „držbě“ a dostává za ně ekvivalentní odměnu (22, s. 431). Stát zajišťuje jeho místo ve společenské dělbě práce, poskytuje mu prostředky ke krytí životních potřeb a garantuje,

že jeho výrobky budou odebrány a že on sám obdrží potřebné suroviny a prostředky k výrobě (23, s. 215). Hegelova reakce na Fichta, pokud se týká vlastnictví, se podobá Aristotelovým námitkám v *Politice* proti Platónově *Ústavě* (15, s. 30, 1261a 6). Podobně jako Aristotelés, odmítá Hegel koncepci, v níž je uskutečnění obecného odloučeno od uskutečnění jeho individuálního „štěstí“ či, jak říká Hegel moderněji, jeho individuálních zájmů, vytyčovaných jeho osobní vůlí. Společné vlastnictví je v rozporu s tímto principem. Vedle tohoto empiričtějšího důvodu existuje i zásadní teoretický důvod. Princip „svobodného vlastnictví“ je Hegelovi projevem svobody individuální vůle, která by byla zrušením svobodného vlastnictví, jak je představuje Fichtovo společné vlastnictví, porušena.

Hegel se dostává do rozporu s Fichtem už v otázce konstituce vlastnického vztahu, který vzniká podle všech teoretiků společenské smlouvy z držby. Držba vzniká uchopením (právo „prvního okupanta“), formováním (t.j. opracováváním) a označením (1, § 54). Z těchto forem držby dává Rousseau přednost první (24, s. 233) a Locke druhé (25, s. 152). Hegel považuje za konstitutivní všechny tři, třetí je však podle něho nejabstraktnější a tedy nejdokonalejší (1, § 58). Podle Fichta naproti tomu nevzniká jedinci žádný nárok na vlastnictví z toho, že věc opracovává nebo že — jako rolník — obdělává půdu. Fichtovo odmítnutí tradičního pojetí držby souvisí s tím, že držba (výrobních prostředků) je jedincovým nárokem na to, být zaměstnán a dostat za svou práci náležitou odměnu.

Rovněž v Hegelově koncepci hraje vztah vlastnictví a držby významnou úlohu a rovněž Hegel se odchyluje od tradice. Jak jsme již řekli, ponechává v platnosti genezi vlastnictví z držby. Jakmile však vlastnictví vznikne — tím, že je držba uznána druhými —, stává se podřízenou stránkou vlastnictví, a to stránkou jeho poznatelnosti pro druhé (1, § 51). Poznatelnost patří k označení a nejvýraznějším způsobem označení je užívání dotyčné věci. Jaký je nyní poměr užívání a vlastnictví, není-li uživatel totožný s vlastníkem? Hegel připomíná zásadu římského práva, podle níž není možné trvalé odloučení užívání od vlastnictví. Vlastnictví při trvalé absenci užívání by bylo neužitečné, proto musí po určité době pouhé užívání zaniknout a užitek se navrátit majiteli (1, § 62). Hegel vyvozuje z této zásady radikálnější závěr. Je-li užívání dlouhodobě odloučeno od vlastnictví, stává se vlastnictví prázdným. Trvalý uživatel se stává druhým vlastníkem a je to třeba vyjádřit i v právních vztazích. Touto tezí vstoupil Hegel do aktuální polemiky o odškodnění šlechty za zrušení poddanských služeb rolníků. Hrozilo při tom nebezpečí, že rolníci zaplatí za zrušení poddanských služeb ztrátou půdy, kterou obdělávali pro sebe, tedy že se bude postupovat přesně podle zásady římského práva. V r. 1816 byl konečně vydán dekret, podle něhož část této půdy přešla — za určité peněžní odškodnění — rolníkům. „Toto je určení, které odporuje poměrům, jak se tento poměr nachází ve feudálním

systému. Mám mít plný užitek věci, a přece nebýt vlastníkem. To neznamená nic jiného, než že druhý má čisté dominium, bezobsažné panství“ (32, s. 431).

Po druhé světové válce bylo hlavně pod vlivem G. Lukáče (11, s. 211) zdůrazňováno, že Hegel se ve svých společenských rozbořech inspiroval anglickou politickou ekonomikou. Uvedené souvislosti tomu nedávají plně za pravdu. Hegel ovšem pod vlivem anglické politické ekonomie — a na rozdíl od Aristotela, s nímž jde ve svých rozbořech kus cesty společně (14, s. 110, 1133a 5) — značně postoupil k uznání společenské povahy obecné práce. Na rozdíl od antického pojetí je Hegelovi člověk soukromou osobou, jejíž individuální práce se stává „příspěvkem k vzájemnému uchování celku“ (10, s. 390), t.j. obecnou prací. „Práce, kterou koná jednotlivec pro své potřeby, je právě tak uspokojováním potřeb druhých jako jeho potřeb vlastních a k uspokojení potřeb vlastních dospívá toliko prací druhých“ (6, s. 244). Zároveň však Hegel v pojetí práce nepřekonal zcela Aristotelův vliv. I když se vzdal původního kvalitativního pojetí práce (práce s neživou přírodou je kvalitativně odlišná od práce s rostlinami a ta je opět odlišná od pěstování zvířat) — právě v tom se projevuje výrazně Aristotelův vliv — (18, s. 438; 15, s. 14, 1256a 30), přece nacházíme ještě ve *Filozofii práva* tezi, že „co rolník vytváří, je dar přírody“ (1, § 204, dodatek). Směňuje-li se tedy výrobek rolníka za výrobek řemeslníka, směňuje se „dar přírody“ za výsledek lidské práce. Jistě to přispělo k tomu, že Hegel nezastává pracovní teorii hodnoty, nýbrž — opět spolu s Aristotelem — teorii užitku, podle níž se hodnota výrobku řídí intenzitou potřeby, kterou má uspokojit (1, § 63; 14, s. 112, 1133b 19).

Druhý významný rozdíl od ekonomického pojetí záleží — jak jsme již řekli — v tom, že Hegel podtrhuje právní aspekt směny. Díky smluvnímu charakteru směny, již si jedinec opatřuje prostředky nutné k uspokojení svých potřeb, je současná společnost médiem neustále obnovovaného uznání jedinců. „Všestranná závislost“ mezi členy „občanské společnosti“ je dvojí — je to závislost „subzistence“ a závislost „právního jsoucná“ (1, § 183). Zde je přes zásadní odlišnost od Aristotelovy *Politiky*, případně Platónovy *Ústavy* jistá obdoba s těmito antickými koncepcemi v tom, že to není pouze fyzická potřeba, kvůli níž vzniká společnost, ale i potřeba duchovní a mravní. Ta se jeví Hegelovi v prvním plánu jako potřeba uznání, v druhém, k němuž dojdeme, jako potřeba vzájemné pospolitosti na bázi politického „smýšlení“ (1, § 268). Termín „politické smýšlení“ spojuje antickou (politický) a moderní (smýšlení jako pojem z oblasti morality) inspiraci. Východisko od jednotlivce je sledováno nejen v linii „právního jsoucná“ osoby, ale i v linii subjektivního zvnitřnění jedince.

Podle Hegela nebyl antický občan, který se bezprostředně identifikoval se státem (či rodinou), schopen autonomního rozhodování. Teprve Sokratés je onen héros, který postoupil k rozhodnutí na základě

vlastního vážení důvodů, nikoli na základě apriorního „rozhodnutí“ (jako Antigona a Kreón). či na základě vnější instance, jako byl let ptáků či vnitřnosti zvířat (26, s. 77). Subjektivita se vyvíjí v moraliťe, v níž se osoba určuje jako „subjekt“ (1, § 105, 124). „Hodnota člověka je oceňována podle jeho vnitřního jednání, a tím je morální stanovisko svobodou jsoucí pro sebe“ (1, § 106, dodatek). Sféra abstraktního práva byla sférou svobody jsoucí o sobě, sféra morality je sférou vnitřní uvědomělé svobody.

Rozhodujícím hlediskem je zde jedincova schopnost odpovědnosti. Jedinec má právo spatřovat ve svém jednání své dílo (das Seinige) a je odpovědný pouze za to, co do jednání vědomě vložil (1, § 107). To je ovlivněno Kantem, který nastolil otázku po odpovědnosti za jednání. Podle Kanta jsem odpovědný pouze za úmysl, nikoli za následky svého jednání. Kant myslí přitom hlavně na to, že mi okolnosti mohou zabránit v provedení předsevzetého úmyslu (27, s. 84).

Každá jednání má vedle zamýšlených následků i jiné, nezamýšlené, nicméně člověk, který se obeznámil s okolnostmi i možnými následky svého jednání a počítá s tím ve svém morálním záměru, je odpovědný pouze za ty následky, které bylo možno ze záměru vyvodit (1, § 117, 120, 132). Naproti tomu nenese odpovědnost za následky naprosto nečekané, které nicméně mohou nastat. Důraz na nutnost náhledu do okolností souvisí nepochybně s Aristotelem, na jehož rozlišení mezi jednáním z nevědomosti (AGNOIA — tak jedná špatný člověk) a neuvědomělým jednáním (např. jednáním opilce, který jedná nevědomě — ÚK EIDÓS) na jiném místě Hegel poukazuje (1, § 140, 14; s. 46, 1110b 27). Ve výměru jednání zdůrazňuje Aristotelés, že podmínkou „dobrovolného“ (svobodného) jednání je znát jednotlivé okolnosti. Hegel však zároveň staví svou teorii do kontrastu s antickým heroickým jednáním. Zde byl jedinec — pro neautonomnost svého rozhodování (jedná z apriorní rozhodnosti jako Antigona či na základě vnější instance) — vinen v celém rozsahu svého činu (1, § 118).

Další významná stránka Hegelovy koncepce záleží v tezi vyzvedávající hodnotu jednání oproti nejednání, která je příznačná pro německou klasiku. Na kritice Goethovy „krásné duše“ ve *Fenomenologii ducha* ukazuje Hegel nicotnost zdržení se jednání, které se nechce potřísnit některými špatnými a přitom nezamýšlenými účinky jednání (6, s. 407). „Subjekt není nic jiného než řada svých jednání“ (1, § 124).

Ačkoli Hegel podtrhuje odlišnost antického pojetí viny a moderního pojetí odpovědnosti (Zurechnungsfähigkeit), přece se jeho koncepce odpovědnosti vyznačuje přísností, která připomíná antický stoicismus. Skutečně, Hegel v *Dějínách filozofie* říká, že stoikům jde „pouze o svobodu“ (27, s. 302). Ve shodě s tím poukazuje ve *Filozofii práva* na nesprávnost psychologického stanoviska, analyzujícího pohnutky, jimiž se jedinec nedokázal ubránit a které jej tedy do určité míry omlouvají. Toto stanovisko zneuctvuje člověka v jeho svobodě (1, § 99, 121).

Vyhrocení této koncepce v tezi, že trest je právem zločince, není už ovšem stoické.

Další stupeň zniternění vůle sleduje Hegel v oddíle nazvaném *Záměr a blaho*. Hegel ve své analýze zniternění subjektu sleduje více méně touž linii, jakou představuje vytváření osoby v abstraktním právu. Tam se zdůrazňovala potřeba, zájem a osobní, individuální vůle, která se zčišťuje smlouvou ve společnou vůli. Zde se zdůrazňuje niterný vztah morálního subjektu k tomu, co je „o sobě... a pro sebe obecné“ (1, § 125). První etapa analýzy obsahů, k nimž je morálně ještě nezčištěná vůle nakloněna (v průběhu této analýzy jsou probrány obsahy, k nimž je subjekt veden svými potřebami, sklony, vášněmi, míněním, nápady) (1, § 123), končí vytyčením vlastního blaha jako účelu jednání. Svě blaho učinit svým účelem — v protikladu k bezprostřednímu uspokojování jednotlivých potřeb — je akt morální abstrakce, resp. morální svobody. Vztahování jednotlivých potřeb k „celku“ (1, § 123), t.j. k celku vlastního života, je již předstupněm morálního jednání v užším slova smyslu. Odtud postupuje Hegel k tezi, že jedinec zahrne do perspektivy uskutečnění svého blaha i blaho druhých.

Mé blaho se rozšiřuje samo od sebe na blaho druhých, protože nemůže trvat bez blaha druhých (1, § 126; s. 238). Podle Hegela jde o fixování niterného vztahu k druhým, a to — na rozdíl od Kanta — nikoli vztahu pouhého respektu, nýbrž blaha, tedy štěstí. Hegel tím poukazuje na zásadně odlišný horizont svého pojetí morality oproti Kantovi; podle Hegela se stává morálním subjekt s „potřebami těla a ducha“ (28, s. 383) a se zájmy jako hybnými motivy svého jednání.

Přechod od péče o vlastní blaho k péči o blaho druhých nevyznívá — podle významného současného interpreta (29, s. 78) — přesvědčivě, avšak Hegel může uvést dobré pozorování ve svůj prospěch, totiž velkodušnost. „Lidé chtějí být raději velkodušní, než činit po právu“ (1, § 126, dodatek), říká Hegel a ilustruje to mj. příkladem sv. Kryšpína, který kradl kůže, aby mohl vyrábět boty pro chudé. Lidé jsou dále raději velkodušní, než splácet dluhy.

Svědomí, jehož genezi Hegel takto vykládá, je mu ovšem nejen smysl pro blaho druhých, ale i pro právo. Svědomí je niterná vazba vůle k dobru (dobro zahrnuje blaho i právo) a projevuje se vědomím povinnosti. Niterná povaha této vazby však nezaručuje, že její realizace musí být v souladu s tím, co je dobré o sobě a pro sebe (1, §137, dodatek).

Hegel uznává, že to byl Kant, který rozpoznal, že „čisté sebeurčení vůle je kořenem povinnosti“ (1, § 135). Již po několikáté (předtím to bylo ve *Fenomenologii ducha*) (6, s. 377 a n.) však Hegel dokazuje, že z Kantovy formule kategorického imperativu nelze vyvodit, jak mám jednat v určitém konkrétním případě. Ve *Fenomenologii* Hegel zdůrazňuje, že morálně určené vědomí posléze jedná, ale konkrétní obsah jeho jednání není určen kategorickým imperativem, nýbrž je dán sjednocením kategorického imperativu a situace. Proto není svědomí jako instance

pro morální jednání neomylné a stát nemůže svědomí jako takovou instanci uznat.

Jak tedy přejít legitimně od vědomí povinnosti k morálnímu záměru? Hegelovo řešení vzniká z reminiscence na antické pojetí mravnosti ztělesněné v zákonech o mravech státu. „Na otázku otce, jak nejlépe vychovat svého syna k mravnosti, odpověděl jeden pythagorovec: učíň jej občanem státu s dobrými zákony“ (1, § 153).

Novověká společnost je ovšem společnost založená na zájmech jedince, na jeho zvláštnosti a na práci pro jejich uspokojení, která se zvrací v práci pro druhé. Je dále založena na abstraktním právu a uznání. Na této bázi vzniká společenství, které se nazývá „občanská společnost“. Novověký člověk se dále vyznačuje niterným poměrem k blahu a právu druhých, který se projevuje jako morální sebevědomí a svědomí. Podle Hegela však i pro moderního člověka platí, že nemá dělat nic jiného, než co je mu „předznačeno, vysloveno a učiněno známým v jeho poměrech“ (1, § 150). To však předpokládá, že jedinec žije ve vztazích, které přesahují poměry kodifikované právem, ve vztazích, v nichž je realizováno právo i blaho, a které zároveň jedinec nepoznává jako něco cizího, nýbrž jako něco svého. Takový systém institucí, zákonů a zvyků se nazývá stát.

V právu je realizováno uznání, ale jedinci zůstávají izolovanými individui. Občanská společnost je sféra vzájemného uspokojování potřeb prací jedinců, která se tím stává prací obecnou. Její obecnost však vzniká bezděčně, za zády partnerů, řídících se abstraktním právem. Právo však není s to zabránit tomu, aby se občanská společnost nestala sférou křiklavých rozporů a nespravedlnosti v míře tohoto uspokojování, od velkého přebytku a luxusu až k bídě a nemožnosti opatřit si nejnnutnější prostředky k životu.

Hegelova teze o tom, že občanská společnost se vnitřní dynamikou pohybuje k hromadění bohatství na jedné straně a na druhé straně k vytvoření chátry [chátra je charakterizována tím, že nevidí již svou čest v práci pro své živobytí, a přece uplatňuje nárok na výživu] (1, § 244, dodatek), zavdala H. Marcusemu a G. Lukácsovi (30, s. 184; 11, s. 466) podnět k teorii „silného státu“ u Hegela. „Silný stát“ má být regulátorem společenského napětí, kolizí a rozporů. Domníváme se, že Hegelova logika postupu od občanské společnosti je jiná. Hegel sice zastává teorii, že občanská společnost „při nadbytku bohatství není dost bohatá, aby regulovala nadbytek chudoby a vytváření chátry“ (1, § 245), odstranění zmíněného rozporu však vidí v zakládání kolonií, a to v systematickém zakládání, jako tomu bylo kdysi v Řecku. Ze současnosti poukazuje Hegel na anglickou a španělskou kolonizaci a na emancipaci těchto kolonií od mateřských zemí. Nutnost postupu od občanské společnosti ke státu musí být založena v něčem jiném než v regulaci chudoby. Teze o korporaci (cechovním zřízení) jako přechodném článku od občanské společnosti ke státu ukazuje, že Hegelovi jde o systém insti-

tucí, v nichž není jedinci zaručena pouze ochrana jeho vlastnictví a osobní svobody, nýbrž v nichž existuje bližší spojení mezi lidmi. To je úkol korporativního zřízení, které bylo, jak Hegel podotýká, v Anglii již zrušeno a které chce Hegel podržet. Hegel uvádí případ pomoci, upadneli člen korporace do nouze, ale především zdůrazňuje, že v korporaci se jedinec stává členem vyššího celku. „Tak je také uznáno, že člen náleží celku, který sám je členem obecné společnosti a zajímá se a usiluje o neosobní účel tohoto celku“ (1, § 253). Na této Hegelově obhajobě korporace není podle našeho soudu tak zajímavé, že Hegel chce obnovit instituci, která je v určitém rozporu s požadavkem „svobody vlastnictví“. Důležitá je okolnost, že Hegel v ní hledá hlubší společenské zakotvení pro jedince, než jaké může poskytnout občanská společnost.

U státu mluví Hegel ještě radikálněji o proniknutí obecnosti a jedinečnosti, o „jednotě obecné vůle a subjektivní svobody“ (1, § 258). Stát je nadindividuálním „objektivním duchem“, v němž „individuum má samo objektivní pravdivost a mravnost, pouze pokud je jeho členem“ (1, § 258). V § 256, v němž Hegel rozebírá metodologickou stránku své koncepce, zdůrazňuje, že v postupu zkoumání se stát jeví jako rezultat, ve skutečnosti je však „opravdovým základem“ všech entit, které byly probrány v dřívějších kategoriích. Hegel zde tedy opět opakuje myšlenku o prioritě státu před individuem. Jiným výrazem, na němž je patrna Hegelova tendence, je výraz „sdružení jako takové“ (1, § 257), resp. „opravdové sdružení“. Hegel tím chce zdůraznit, že ve státě se jedinec se svou niternou subjektivitou otvírá druhým. O rodině, která je prvkem státu, říká Hegel, že v ní „individuum překonalo svou křehkou osobnost a nachází se vědomě v celku“ (1, § 33, dodatek).

K funkci státu patří ovšem také překonání rozkladné tendence občanské společnosti, ale, jak vidíme, není to funkce základní. Že Hegelovi jde o sjednocení antické pospolitosti se „subjektivní svobodou... a vůlí hledající své zvláštní účely“ (1, § 258) novověkého individua, ukazuje jeho alegorická charakteristika státu pomocí antických představ. I moderní stát spočívá podle něho na pietě či penátech (vnitřní duch lidu) a na politické ctnosti či Athéně jako obecné vedoucí vůli (1, § 257).

Jiným výrazem, jímž Hegel vyjadřuje antickou tradici, je výraz mrav, zvyk (Sitte). V souhlase s Aristotelem podtrhuje Hegel, že zvyk se nevytvořil náhodou, nýbrž vlivem dlouhého soužití. Poukazuje na Aristotelovu etymologii termínu ÉTHOS ze slova ETHOS, zvyk (1, s. 302). Proto je nutné orientovat se při právním rozhodování na „mrav“. Ani ústava není něco vnějškově „vytvořeného“ (1, § 273), říká Hegel a poukazuje na to, že Napoleonova ústava ztroskotala ve Španělsku, protože byla v rozporu s navyklými způsoby života. To opět upomíná na Aristotelovy úvahy o úloze zvyklostí v politickém životě v *Politice* (15, s. 54, 1268b 30 a n.).

Podobně o státu platí, že není „umělým dílem“ (1, § 261). Z těchto důvodů se Hegel cítí oprávněn vystoupit na obranu státu proti mělkému

liberalismu, který reprezentoval především kantovec J. F. Fries. Fries pojímá podle Hegela povinnost a zákon jako „mrtvou, chladnou literu a jako okovy“ (1, s. 20). Je nebezpečné, necháme-li se vést ve svém odporu proti řádu a povinnosti pouhým srdcem a pocitem. Hegel, filozof „dění“, tím netvrdí, že budova státu s jeho zákony a zvyklostmi je neměnná; není však pouhou konvencí, proti níž lze uplatnit libovolný nárok.

7 Další důvod, proč byl Hegel líčen jako protivník liberalismu a zastánce autoritativního, ba totalitního státu (u Poppera), je jeho koncepce „obecného stavu“, který ve své zákonodárné moci sleduje obecný zájem (1, § 303). Většina interpretů to chápe jako zbožnění státní byrokracie. Ti, kteří znají Hegelovy rané práce, však rozpoznají v této funkci, kterou Hegel přičítá majitelům půdy, aristotelské POLITEUEIN, t. j. „žít pro lid, vést obecný život, náležející zcela veřejnosti“.

LITERATÚRA

1. HEGEL, G. W. F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt am Main. Vyd. E. Moldenhauer a K. M. Michel 1970. Stránky citovány pouze tehdy, nejde-li o text učený do paragrafů.
2. WELL, E.: Hegel et l'Etat. Paris 1950.
3. REICHELT, H.: Ansätze zu einer materialistischen Interpretation der Rechtsphilosophie von Hegel. In: Hegel, G. W. F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt am Main 1972.
4. PÜGGELER, O.: Einleitung. In: G. W. F. Hegel: Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Hamburg 1983.
5. RITTER, J.: Hegel und die französische Revolution. In: J. Ritter: Metaphysik und Politik. Frankfurt am Main 1977.
6. HEGEL, G. W. F.: Fenomenologie ducha. Praha 1960.
7. POPPER, K. R.: The Open Society and its Enemies. Sv. 2, London 1966.
8. RITTER, J.: Person and Eigentum. In: J. Ritter: Metaphysik und Politik. Frankfurt am Main 1977.
9. HEGEL, G. W. F.: Hegels Theologische Jugendschriften. Vyd. H. Nohl. Tübingen 1907.
10. HEGEL, G. W. F.: Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts. In: G. W. F. Hegel: Jenaer Schriften. Berlin 1971.
11. LUKÁCS, G.: Der junge Hegel. Berlin 1954.
12. ILTING, K. H.: Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik. In: Philosophisches Jahrbuch. München 1963.
13. RITTER, J.: Zur Politik und Ethik in der praktischen Philosophie des Aristoteles. In: J. Ritter: Metaphysik und Politik. Frankfurt am Main 1977.
14. ARISTOTELES: Nikomachova etika. Praha 1937.
15. ARISTOTELES: Politika. Praha 1939.
16. HEGEL, G. W. F.: Filozofia dejín. Bratislava 1957.
17. PLATÓN: Ústava. Praha 1921.
18. HEGEL, G. W. F.: System der Sittlichkeit. In: G. W. F. Hegel: Jenaer Schriften. Berlin 1971.
19. FICHTE, J. G.: Grundlage des Naturrechts. Leipzig, Vyd. F. Medicus. 1908.
20. RIEDEL, M.: Zwischen Tradition und Revolution. Stuttgart 1982.
21. HEGEL, G. W. F.: Jenenser Realphilosophie. Sv. 2, Leipzig 1930.
22. FICHTE, J. G.: Der geschlossene Handelsstaat. In: Fichtes Werke. Sv. 3, Leipzig 1908. Vyd. F. Medicus.

23. HIRSCH, H.: Fichtes Beitrag zur Theorie der Planwirtschaft. In: Der transzendentale Gedanke. Hamburg 1981, Vyd. K. Hammacher.
24. ROUSSEAU, J.—J.: O společenské smlouvě. In: J.—J. Rousseau: Rozpravy. Praha 1989.
25. LOCKE, J.: Dvě pojednání o vládě. Praha 1965.
26. HEGEL, G. W. F.: Dějiny filozofie. Sv. 2, Praha 1965.
27. KANT, I.: Základy metafyziky mravů. Praha 1976.
28. HEGEL, G. W. F.: Vorlesungen über Rechtsphilosophie. Sv. 3, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973, Vyd. K.—H. Ilting.
29. SIEP, L.: Was heisst Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit. In: Hegel-Studien, sv. 17, Bonn 1982.
30. MARCUSE, H.: Vernunft und Revolution. Darmstadt 1984.
31. MASARYK, T. G.: Světová revoluce. Praha 1932.
32. HEGEL, G. W. F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin 1981, Vyd. H. Klenner. [doplňeno materiály z Hegelových přednášek].
33. MAJOR, L.: Zur Geschichte des Streites um das philosophische Profil der Hegelschen Philosophie des Rechts. In: Filozofický časopis, 1966.
34. HEGEL, G. W. F.: Logika. Bratislava 1961.