

Vavřík, Michal

K interpretaci Hegelovy filosofie státu

Studia philosophica. 2009, vol. 56, iss. 1-2, pp. [31]-40

ISBN 978-80-210-4949-9

ISSN 1803-7445 (print); ISSN 2336-453X (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/115457>

Access Date: 02. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

MICHAL VAVŘÍK

K INTERPRETACI HEGELOVY FILOSOFIE STÁTU

G. W. F. Hegel patří mezi filozofy, s nimiž je sociální kritika od samého počátku v plodném dialogu. Přitom poněkud stranou pozornosti zůstává Hegelův pozdní spis věnovaný filozofii státu a práva, neboť má nálepku díla konzervativního. Příčinou byl Hegelův zřetelný etatismus, onen celkový nádech, kvůli kterému G. Volkov podotkl, že spíše než „Filosofie práva“ měl titul znít „Filosofie byrokracie.“¹ Ostatně je známo, že *Filosofie práva* je textem k Hegelovým přednáškám pro studenty práva, z velké části tedy pro budoucí pruské byrokraty, a že Hegel sám býval poctěn, pokud se na jeho přednášky dostavili členové berlínské administrativní elity nebo vysocí důstojníci pruské armády. Ale i samo uspořádání spisu je byrokraticky pečlivě rozčleněno a jednotlivé paragrafy jsou opatřeny komentářem.

Zároveň je však *Filosofie práva* seriózním pokusem promyslet vztah jedince a společnosti k institucionalizované politice a správě. V antické polis se jejich harmonický vztah zdál samozřejmý. V moderním státě se však projevila jeho nesamozřejmost, a to především v rivalitě mezi formálními strukturami moci a občanskou společností. Pro pochopení Hegelovy politické filozofie je nezbytné zjistit, jak Hegel interpretuje jejich trvalé „stýkání a potýkání“. Překvapivá relevance tohoto úsilí přitom spočívá v tom, že sama sociální kritika dnes hledá nové interpretace role státu, které by zachytily nezbytnou dialektiku disciplinace a osvobození, na kterou se pro jednostranné emancipativní zanícení dosavadní sociální kritiky zapomínalo. Zdá se tedy přirozené obrátit se v této věci na filozofa, který se problematikou státu zabýval již „na prahu modernity.“ Dle mého názoru je jeho pojetí natolik specifické, že můžeme *Základy filozofie práva*² považovat za originální interpretaci moderního státu vůbec.

*

Zvláštnost Hegelova vidění začíná už tím, jak pracuje s termínem „občanská společnost“. Dnes rozšířené liberální pojetí, založené již v pracích Johna Locka, chápe občanskou společnost jako soubor forem, v nichž společnost funguje mimo

¹ G. Volkov: *Minervina sova*, Praha: Mladá fronta 1977.

² G. W. F. Hegel: *Základy filozofie práva*, Praha: Academia 1992.

rámec státní sféry. Dvěma hlavními formami občanské společnosti tradičně byla jednak veřejnost, jednak tržní hospodářství. Zatímco tržní hospodářství lze považovat za sféru interakce nezávislých individuí, veřejnost zakládá potenciál ke společnému jednání. Děje se tak bez zprostředkování politickou sférou, ve veřejné debatě, která umožňuje společnosti dospět ke společnému názoru pro moc normativně závaznému.³ Naproti tomu se u Hegela „občanskou společností“ rozumí striktně jen sféra trhu a na něj vázaných institucí – tedy komplex „systému potřeb.“

Hegel navíc v *Základech filosofie práva* neanalyzuje občanskou společnost jako strukturálně svébytnou a potenciálně nezávislou sféru. Místo toho ji pojímá jako integrální součást pojmu rozumného státu. Jednotlivé oddíly, na něž se rozpadá třetí část *Základů* – „Rodina,“ „Občanská společnost“ i „Stát“ – nepředstavují oddělené struktury, ale tři aspekty společenského života, jejichž souvislost je primárně pojmová. Pokud lze tedy hovořit o funkcionální návaznosti, nejde o to, že by se problémy vzniklé na jedné úrovni řešily ex post zásahem druhých dvou struktur; místo toho máme před sebou specifickou dělbu práce.

Hegel tedy na jedné straně identifikuje tytéž struktury kolektivního života, o kterých píše doboví pozorovatelé občanské společnosti od Locka po Tocquevilla. Na straně druhé však zcela jinak rozmotává klubko integrujících a dezintegrovaných tendencí, jimiž se moderní občanská společnost vyznačuje. Ačkoliv s určitou mírou tolerance zůstává v *Základech filosofie práva* zachován institucionální rámec konstituční monarchie té doby – monarcha, exekutiva, dvoukomorové shromáždění – stejně jako další další instituce (tisk a volný trh), role, které jim Hegel *připisuje* (nikoliv *předepisuje*) jsou zcela jiné, než jak se s nimi lze setkat v politickém liberalismu. Důležité jsou přitom dva momenty, jimž se budeme dále věnovat:

Za prvé, Hegelovo svérázné pojetí občanské společnosti jako sféry, jež sice zakládá potřebu politické integrace, ale sama není schopna jí dostát. Jde tedy o existenci tzv. „abstraktního občana“.

Za druhé, fakt, že Hegel ukládá řešení problému „konkrétního občana“ na půdu stavovského shromáždění, nicméně způsobem, jež se zásadně liší od běžně chápané role zastupitelského sboru.

Rodina, dělba práce a občanská společnost

Rodina je v Hegelově interpretaci tím, co označuje jako „bezprostřední substancialitu ducha,“ tj. smýšlení, ve kterém se individua nechápu jako izolované osoby, nýbrž jako *členové* rodiny (§ 158). „Mravnost spočívá ve vědomí této jednoty.“ (§ 163) Podstatnými znaky jednoty, kterou představuje rodina, je přirozenost (protože fenomén vzájemné lásky, který je v jejím základu, je ještě něčím

³ Ch. Taylor: Liberální politika a veřejnost, in M. Znoj (ed.): *Liberální společnost*, Praha: Filosofia 1994.

přírodním) a bezprostřednost (neboť vztahy mezi členy rodiny nejsou zprostředkovány žádným konkrétním ani abstraktnějším médiem).

V *občanské společnosti* pak dochází, pojmově nahlíženo, ke „zrušení rodiny“:

„Mravní zrušení rodiny spočívá v tom, že děti jsou vychovávány ve svobodnou osobnost, jsou uznány za *plnoleté* a za právní osoby a schopné mít vlastní svobodné vlastnictví.“ (§ 177) „... rodina se přirozeně a bytostně díky principu osobnosti rozestupuje do mnohosti rodin, které se k sobě vztahují jako samostatné konkrétní osoby a proto pouze vnějškově.“ (§ 181)

Tato nová sféra podle Hegela zcela postrádá onu substanciální jednotu, kterou se vyznačovala rodina. „Je to systém do svých extrémů se ztrativší mravnosti,“ praví Hegel v § 184. „Mravnost je zde ztracena do svých extrémů a bezprostřední jednotu rodiny se rozpadla do mnohosti.“ (§ 184 Dodatek) Tím se nechce říci, že občanská společnost je nemravná či amorální. Nicméně nezakládá už více onoho společného mravního ducha, který tvořil atmosféru rodiny. V občanské společnosti se individua nesetkávají jako *členové* mravního celku, ale jako reprezentanti zájmů. Byla-li identita individua provázána s jeho identitou člena rodiny, v občanské společnosti se zájem jednotlivce („*zvláštnost*“) a zájem celku („*obecnost*“) oddělují.

V této fázi Hegelova výkladu by se mohlo zdát, že nezbyvá než rodící se stav války všech proti všem ukončit postulováním hobbesovsky silného státu, který zjedná pořádek. To by ovšem znamenalo přehlížet sto padesát let intelektuálního a sociálního vývoje mezi anglickou a francouzskou buržoazní revolucí. Hegelova analýza se totiž dále vsutku opřela o anglickou inspiraci, ne však o Hobbese, nýbrž o klasickou politickou ekonomii.

A tak je pro Hegela rozpad mravnosti jedním z nezbytných momentů rozumného státu a nelze jej jednoduše potlačit. Jde o zvýraznění jednoho aspektu člověka, jehož moderní doba vyvádí z tradičních rodinných a rodových vazeb. Mnohost zájmů tedy považuje Hegel za zcela legitimní, stejně jako jejich prosazování. Hegelova inspirace anglickou politickou ekonomikou nicméně nespočívá pouze v představě legitimní mnohosti zájmů, ale v přesvědčení o pozitivních dopadech tohoto stavu na rozvoj lidskosti vůbec. Raymond Plant ve svém komentáři k Hegelovým *raným* spisům⁴ upozornil na to, že pokud se v nich objevuje obecnější náhled na historii lidstva, je to obraz postupného úpadku. Sociálně soudržné a politicky integrované společnosti Řecka a republikánského Říma jsou střídány monarchiemi a lidové náboženství ustupuje dogmaticky interpretovanému křesťanství. Podle Planta si Hegel tento chmurný obraz poopravil až koncem devadesátých let pod vlivem práce Jamese Steuarta *Inquiry Concerning Principles of Political Economy*. Myšlenky v ní obsažené změnily Hegelův dějinný pesimismus i romantické idealizování premoderních společností a definitivně ho přivedly na pozici, ze které je moderní doba vnímána jako autentická součást nevyhnutelného pokroku lidstva.

⁴ R. Plant: *Hegel*, London: George Allen and Undin 1973.

Steuartova politická ekonomie chápala vývoj ekonomické integrace jako vze-
stupný ve třech fázích: po pre-agrární společnosti nastupují agrární civilizace
a nakonec moderní tržní společnosti založené na směně. Vývoj postupně překo-
nává život v zahálce, charakteristický pro primitivní národy i otroctví agrárních
společností a vede k diferencované tržní společnosti s rozvinutým průmyslem
a obchodem. Vztah pánů a otroků je nahrazen stavem vzájemné závislosti uvnitř
fungujícího „systému potřeb.“ Podle Hegela se tak začíná v občanské společnosti
vynořovat ono tajemné, zatím nespecifikované „obecné“:

„Tím, že se musím zařídit podle druhého, vstupuje sem forma obecnosti. Získávám od dru-
hých prostředky uspokojení a musím přijmout jejich mínění. Zároveň však jsem nucen vytvářet
prostředky pro uspokojení druhých. Jedno jde ruku v ruce s druhým a souvisí s ním; všechno
partikulární se stává společenským.“ (§ 192 Dodatek)

Účast na životě občanské společnosti tedy vyžaduje schopnost omezit sám
sebe ve vztahu k druhým a zároveň umožňuje dát průchod svým ambicím. Přináší
i zcela novou kvalitu – učí nejen vyváženým vztahům k ostatním v interperso-
nální rovině, ale obrací pozornost k podmínkám, v nichž se tyto vztahy realizují:

Tak např. většina lidí považuje placení daní za porušování své zvláštnosti, za něco jim nepřá-
telského, co brzdí uskutečnění jejich cíle; ale jakkoliv pravdivé se to zdá být, přece nemůže být
zvláštnost cíle uspokojena bez toho, co je obecné, a země, kde se neplatí vůbec žádné daně, by
se sotva vyznačovala posilováním zvláštnosti.“ (§ 184 Dodatek)

Proto musí členové občanské společnosti opustit nominalistické pojmání
společnosti jako pouhého souboru vzájemných interakcí a věnovat přiměřenou
pozornost obecným institucionálním pravidlům. Aniž by občanská společnost re-
zignovala na svou partikulární povahu, činí první kroky k „obecnému“.

Pregnantně formuluje ambici a sebeporozumění moderní občanské společnosti
Jürgen Habermas:

„Občanskou společnost lze předně chápat jako sféru soukromých osob shromážděných v publi-
kum. Tyto osoby se okamžitě domáhají vrchnostensky reglementované veřejnosti jako opozice
vůči samotné veřejné moci, aby se s ní střetly o všeobecná pravidla styku ve sféře směny zboží
a společenské práce, tedy ve sféře, která je v zásadě privatizovaná, ale má veřejný význam.
Prostředek tohoto politického střetu je... veřejné rozvažování.“⁵

Hegel tuto situaci do určité míry předjímá, ale jak se pokusím ukázat dále, zů-
stává skeptický. Bezpochyby překračuje anglickou inspiraci tím, že oblast slou-
žící původně uspokojování „zvláštností“ chápe jako školu „obecnosti“, ve které
se jako podstatné ukazuje nikoliv prosazování vlastní vůle, ale rozvažování nad
podmínkami, příčinami a následky jednání v síti komplexních tržních a sociál-
ních vztahů.

⁵ J. Habermas: *Strukturální přeměna veřejnosti*, Praha: Oikúmené 2000, s. 87.

Sociální stratifikace a dezintegrace občanské společnosti

Přestože totiž občanská společnost takto založila ambici svých členů podílet se na ustavení, konstrukci a správě institucionálních podmínek, není podle Hegela schopna tento úkol realizovat. Obecno zůstává ambicí, ideálem, ale pouze tím. Proto Hegel v této souvislosti používá termín „abstraktní obecno“.

Hlavní omezení spočívá v tom, že občan jako *bourgeois*, jako jednotka občanské společnosti, není schopen překročit svůj partikulární zájem. Není to důsledek špatné vůle, ani vrozeného sobectví, nýbrž vůbec neschopnosti hledět na věc očima druhých a své poznatky adekvátně artikulovat. Vinna je paradoxně tatáž dělba práce:

„Nekonečně rozmanité prostředky a jejich rovněž nekonečně se křížící pohyb ve vzájemném vytváření a výměně se shromažďují prostřednictvím obecnosti tkvící v jejich obsahu a rozlišují se v obecných masách, takže se celá souvislost utváří ve zvláštní systémy potřeb, jejich prostředků a prací, způsobů jejich uspokojování a teoretického i praktického vzdělání – v systémy, jimž jsou individua přidělena – v rozdíl stavů.“ (§ 201)

Poukažme na to, že stavy v Hegelově pojetí nejsou v žádném případě třídy. Z dnes existujících systémů sociální stratifikace se blíží tomu, co Pierre Bourdieu označil jako *habitus*:

„Habitus je generativní a jednotící princip, který z charakteristických vztahových rysů, vlastních určitému postavení, vytváří jednotný životní styl, tj. celek, v němž se sjednocuje volba osob, statků i praktických činností... jsou to také klasifikační schémata, principy klasifikace, principy vidění a rozlišování, různého vkusu.“⁶

Ve fikci liberální veřejnosti, jak ji představil Habermas, se zdálo možné od rozdílů odhlédnout a debatovat z pozic „pouhé lidskosti“. U radikálně rozrůzněné společnosti je takové odhlédnutí nereálné a vede k ustavení různých veřejných arén s velmi rozdílnými diskursy, jak ostatně ukázali mnozí Habermasovi kritikové z řad představitelů kulturní historie.⁷

Domnívám se, že právě interpretace stavů jako „stylů vidění a rozlišování“ nám osvětluje Hegelův skepticismus vůči normotvorným ambicím občanské společnosti. Vznik universálního veřejného diskursu je v občanské společnosti zablokovaný. Každodenní vědění, včetně rutinního „teoretického a praktického vzdělání“ příslušného stavu, se štěpí a ztrácí syntetizující sílu. Znamená to, že veřejnost není schopna formulovat věrohodné nároky na ustavení určité podoby institucionálního rámce společnosti. Ačkoliv se ve sféře občanské společnosti objevuje vědomí potřeby něčeho obecného, zůstává zde „obecno“ jen abstraktním pojmem. „Konkrétní obecno“ je nutno hledat ve sféře státu.

⁶ P. Bourdieu: *Teorie jednání*, Praha: Karolinum 1998, s. 16.

⁷ Viz např. C. Calhoun (ed.): *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge: MIT Press 1992.

„Žádné zdanění bez představení“

Naši další interpretaci je třeba rozumět tak, že podle Hegela je stát na rozdíl od občanské společnosti jediné schopné „obecno“ vytvořit; bez něj nejen zůstává „obecno“ neodhaleno, ale dokonce vůbec není. Jde o úplné převrácení představy, podle které je legitimní ústavní zřízení teprve produktem politického probuzení občanské společnosti. Zde naopak politické smýšlení a formulace normativních nároků vůbec nejsou možné bez odpovídajících politických institucí.

Teprve stát je vnáší do občanské společnosti, ba sám je tímto „konkrétním obecnem“. Připomíná barona Prášila, který zvedá sám sebe za vlasy. Hegelova filosofie státu může být povrchně chápána tak, že jsou to byrokraté, kteří nahlížejí „obecno“, ležící skryté zrakům občanů. Lépe však je rozumět Hegelovi tak, že byrokracie „obecno“ nenahlíží, nýbrž teprve ho vytváří. Rozumným není stát proto, že „obecno“ odhaluje a jím se řídí, ale proto, že „obecno“ úspěšně vnáší do občanské společnosti přes všechnu jeho zdánlivou cizost principům „systému potřeb“.

Skutečným tvůrcem obecna je *byrokracie*. Na její půdě se formulují jeho momenty, tj. zákony a normy. Část z nich je aplikována na občanskou společnost přímo, tedy jako správní úkony. V tomto případě jde především o zabezpečení hladkého chodu systému potřeb, odstranění jeho negativních dopadů, ochranu spotřebitele atd. Všimněme, že Hegel o těchto funkcích, přestože nepochybně spadají do kompetence státní správy, pojednává v oddílu o občanské společnosti, nikoliv o státu.

Obecnější momenty obecna, které mají prostoupit celou občanskou společností, vyžadují, aby je považovala za své, přestože jsou produktem byrokracie stojící mimo strukturu samotného „systému potřeb“. Prostředkem k tomu je volené *Shromáždění*. Hegel považuje za adekvátní takové Shromáždění, jehož členové jsou vysíláni jednotlivými profesně vymezenými korporacemi, takže žádná ekonomicky definovaná část společnosti nezůstává stranou. Občanská společnost tak svou strukturou předurčuje strukturu shromáždění, a nemá zůstat depolitizovanou sférou produkce. Hegel výslovně zdůrazňuje, že lhostejnost voličů je nebezpečí, jemuž je třeba se vyhnout. Tato obava, dnes aktuální, se zdá paradoxní v době, kdy se široké masy naopak volebního práva hlasitě domáhaly. Má však svou logiku. Před nástupem masové politiky zůstávala v Anglii a dalších státech velká část populace nerepresentována, čemuž napomáhala řada administrativních opatření, například majetkový census, volební poplatky, vyloučení osob pobírajících chudinskou podporu atd. V kontextu liberální veřejnosti to usnadňovalo dosažení politického kompromisu. Ve světle Hegelova pojetí to však bylo špatně, a to nejen proto, že některé zájmy zůstávaly *neslyšeny*.

Vyloučení velkého počtu občanů navíc vedlo k selhání vůbec nejvýznamnější funkce Shromáždění. Shromáždění je totiž především divadlem, Hegelovými slovy „výtečnou vzdělávací podívanou“, divadelním představením, jehož cílem je politická socializace občanské společnosti okolo „obecná“. Musí to však být divadlo pro všechny. Pokud heslem buržoazních revolucí bylo „žádné zdanění bez zastoupení“, pak adekvátnější pro Hegelův model by byla jeho parafráze „žádné

zdanění bez představení“. Pouhé zastoupení nepostačuje. Důležitý je pocit, že politické divadlo se hraje i pro nás, identifikuje podobné problémy, používá srozumitelný jazyk a odráží podobnou politickou kulturu. Je-li určitá část společnosti systematicky vylučována, není problém ani tak v tom, že není slyšet, ale spíše tom, že *ona sama neslyší*.

To je smyslem Hegelova termínu „*chátra*“. Neznamená jen hospodářskou chudobu. V § 244 se přímo říká:

„Chudoba o sobě z nikoho nečiní chátru: ta se určuje teprve smýšlením spojeným s chudobou, vnitřním rozhořčením vůči bohatým, vůči vládě atd. ... Proti přírodě nemůže nikdo uhájit nějaké právo, avšak ve společenském stavu dostává tento nedostatek ihned formu bezprávi, jež je té či oné třídě způsobováno.“ (§ 244 Dodatek)

Podobně v paragrafech 272 a 301 Hegel chátře výslovně připisuje negativistické smýšlení a přesvědčení o zlé nebo nepříliš dobré vůli na straně vlády a úřadů. To ukazuje chátru jako selhání nejen ekonomicky chápané inkluze, ale též politické socializace.

Politický konflikt

Politika je institucionalizovaný konflikt a Hegel poskytuje málo vodítek, jak máme v jeho koncepci chápat politickou soutěž. Nevyslovuje se k roli politických stran, ačkoliv politickou soutěž samu zřejmě nevylučuje. V dodatku k § 315 krátce poznamenává, že veřejnost stavovského shromáždění je na obtíž ministrům, „kteří musí být vybaveni i vtípem a výřečností, aby čelili útoků, jež jsou proti nim namířeny...“, a dále, že jsou to tato velká shromáždění, „kde jedna chytrost požívá druhou“.⁸ Nijak však nevysvětluje, jak by neustále se svářící těleso mohlo působit socializujícím vlivem na občanskou společnost.

Jednou z možností je právě uvedená pasáž, kde Hegel píše o „vzdělávající podívané“, v níž lid poznává své opravdové zájmy. To by ukazovalo na to, že politická soutěž kultivuje ty, kdo se jí účastní, protože je nutí k formulacím zájmů tak, aby uspěly ve veřejné debatě, tedy k formální obecnosti a obsahové správnosti. Ve výsledku se pak na půdě Shromáždění nestřetávají izolované zájmy samotné, ale spíše tyto zájmy ve spojení s komplexními vizemi společnosti či ideologiemi, čili určitými *vizemi obecna*.⁹

⁸ „Zpravidla vládne představa, že všichni už vědí, co je pro stát dobré, a že je to ve stavovském shromáždění pouze vyslovováno, ale ve skutečnosti se děje právě opak: teprve zde se rozvíjejí ctnosti, talenty a dovednosti, jež mohou sloužit jako vzor... a ukazuje se, že je něco jiného, co si někdo namlouvá doma u své ženy nebo u svých přátel, a zase něco jiného, co se děje ve velkém shromáždění, kde jedna chytrost požívá druhou.“ (§ 315 Dodatek)

⁹ Původně více či méně na sobě nezávislé požadavky je třeba legitimizovat odkazem na souvislost se zájmem celku. To znamená pojmout je do určitého symbolického světa, a to v tom smyslu, jak o tom píše Berger a Luckmann: „Symbolické světy jsou pojímány jako matrice *veškerých* společensky objektivovaných (tj. obecně dostupných – pozn. M.V.) a subjektivně

I tak ale není jasné, proč by střet vizí obecna měl společnost spíše smelovat než polarizovat, proč tedy máme nahlížet na místo jejich střetu jako na místo politické socializace. Proto si můžeme vypomoci představou konkurenčních vizí *obecna* – „stran“. V některých korporacích volících ze svého středu poslance do Shromáždění nebude přirozeně vždy jednota v tom, která z komplexních a vlastně značně abstraktních vizí je pro korporaci samotnou nejvýhodnější a skrze kterou „stranu“ by tedy korporace měla artikulovat svou politiku. Volba poslance za korporaci pak nebude jen volbou nejprůbojnějšího reprezentanta, který by působil směrem vzhůru, do shromáždění a státního aparátu. Svou roli sehraje i to, ke které z vizí obecna se kandidát hodlá přimknout. Jednotliví kandidáti pak budou motivováni vysvětlovat, proč právě tato vize obecna je pro korporaci nejvýhodnější a budou působit zároveň jako nástroje politické socializace.

V zásadě je tato představa pluralitní v tom, že nepředpokládá socializaci okolo konkrétní vize obecna (socialistické, liberální, konzervativní atd.), nýbrž kolem prostého faktu, že vůbec nějaké obecno existuje. Zjednodušeně lze tento princip demonstrovat na vztahu Evropského parlamentu a integrace. Ačkoliv jsou poslanci vysíláni z jednotlivých členských států, na půdě parlamentu se sdružují podle „vizí obecna“: do frakcí evropských lidovců, socialistů, liberálů atd. Příslušnost k nim není funkcí státní příslušnosti. Debata na půdě parlamentu pak zpravidla znamená zpochybnění té či oné vize, ne však existence samotného *obecna* – v tomto případě Evropské unie. Naopak, čím naléhavější bude debata mezi vizemi, tím silnější bude implikovat dojem, že obecno vskutku existuje. Nikoliv náhodou byl Evropský parlament chápán jako jeden z motorů evropské integrace, a řada reformních kroků spočívala v přidělení nebo posílení jeho pravomocí (např. rozpočtové pravomoci, procedury spolupráce a spolurozhodování).

Klíčová podmínka pro to, aby Shromáždění mohlo hrát roli při politické socializaci občanské společnosti, je aktivita poslanců. Mají ztělesňovat vazbu zájmu, za který byli zvoleni (tedy v Hegelově koncepci zájmu korporace, v námi uvedeném příkladě národního zájmu), na tu či onu vizi obecna a demonstrovat tak před občanskou společností vzájemnou provázanost obojího. *Výsledkem* uspokojivého fungování institucí je *patriotismus*. Hegel jej ztotožňuje s politickým smýšlením vůbec (§ 268).

V tomto místě Hegelův výklad zdánlivě odporuje historické zkušenosti, která zná desítky revolucí a převratů, které vedly k institucionálním změnám. Revolucionáře je však podle Hegela možné považovat za hrdiny, nikoli za patrioty. Patriotismus je vyhrazen každodennosti:

„Bytostně však je smýšlením, které je zvyklé vidět v obvyklém stavu a životních poměrech obec jako substanciální základ a účel. Toto vědomí, osvědčující se při obvyklém chodu života ve všech poměrech, je pak tím, na čem se také zakládá naladěnost k mimořádnému úsilí.“ (§ 268 Poznámka)

reálných významů. Na celou společnost s jejím historickým vývojem a celým životem jedince je pohlíženo jako na něco, co se odehrává *uvnitř* tohoto světa... Institucionální role se stanou formami účasti na světě, který transcenduje *a zároveň* v sobě zahrnuje institucionální řád.“ P. Berger – T. Luckmann: *Sociální konstrukce reality*, Brno: CDK 1999, s. 97.

Neodpovídá-li ústavní uspořádání pojmu rozumného státu, není pochopitelně schopno generovat tento druh patriotismu. Výše popsany mechanismus politické integrace selhává a celé skupiny občanů se ke státu přestávají vztahovat politicky. Z těch ekonomicky slabých se stává chátka s a priori negativistickým postojem k politice. Ekonomicky mocní politiku sice verbálně neztracují, ale zato absolutizují svůj partikulární zájem a stát považují za svého druhu akciovou společnost, v níž oni jsou největšími akcionáři. Takový stát ztrácí svůj politický charakter. Podobně bychom mohli analyzovat rysy selhání politické socializace u armády, názorových vůdců atd.

Hegelův správní nacionalismus

Hegelovým cílem bylo zdůraznit obrysy rozumného státu, jak se jej domníval zahlédnout pod nánošem historické nahodilosti. Sama tato dějinná nahodilost však mohla mít rozhodující vliv na to, co viděl a co sdělil v *Základech filosofie práva*. Je totiž pozoruhodné, jak dalece Hegel vyhověl dobové společenské a politické objednávce.

Francouzská nadvláda po roce 1806 přispěla k akceleraci německého nacionalismu, v jehož jménu se pak probuzený národ obrátil proti Napoleonovi. Pikantní okolnost však spočívala v tom, že řada předních mluvčích národního hnutí (například Fichte) zůstávala svým dílem ve svobodomyšlných a emancipačních, ba rovnostářských tradicích osvícenství. Tím obtížnější pro ně muselo být vymezit se proti napoleonské Francii na poli politických institucí a legislativních principů, jejichž vtělením se staly například liberální ústavy nebo Stein – Hardenbergovy reformy v Prusku.

Zdá se, že německý typ etnického nacionalismu mohl být více či méně vědomou odpovědí na vzniklé dilema. Umožňoval podržet politický liberalismus, reformní ústavy a z francouzského vzoru vycházející zákonodárství, a přitom se považovat za svébytnou politickou a kulturní jednotku.

Po porážce Napoleona se ovšem situace liberálních nacionalistů začala stávat povážlivou. Německé státy získaly zpět možnost rozhodovat o svých záležitostech samy (ačkoliv jak se mělo brzy ukázat, byla to samospráva často jen iluzorní). Zároveň celoevropské vítězství reakce přineslo rozhodující vliv ve vnitřní politice konzervativcům. Liberální ústavy byly odvolávány. Brzy také začalo být jasné, že o německém sjednocení nejen nemůže být řeč, a že konzervativci považují národní hnutí za nového nepřítele číslo jedna. Nejbouřlivější atmosféra byla málo překvapivě mezi radikálními studenty a v tzv. *Burschenschaften*. Tehdy došlo ke vraždě dramatika Kotzebueho následované postihem členů nacionalistických spolků a pronásledováním exponentů národního hnutí.

Za nových okolností bylo vydání *Základů filosofie práva* Hegelem pozdrženo o rok, během kterého na nich dále pracuje. Čteme-li je, musí být nápadné, že sice obsahují výše rozebíraný koncept patriotismu, ale jsou prakticky zbaveny termínu „národ“. Vzhledem k předpokládané intenzitě tehdejších debat by se dalo

očekávat zaujetí určitého stanoviska nebo alespoň obsáhlejší polemika. To všechno chybí. A tak je pro nás Hegelova interpretace státu v celku uchopitelná jako pokus o postavení soudržné společnosti a vztahu občanů ke státu na zcela jiné základy, než je pokrevní nebo emocionální pouto. Vzhledem k tomu, že ani „úcta k zákonům“ ani „etnický nacionalismus“ nevyhovují Hegelovu pojetí, jež přesto předpokládá individuální angažovanost v „každodenním plebiscitu“ (E. Renan), zdá se vhodné označit jeho specifický druh patriotismu za *správný nacionalismus*. Podobně jako jiné druhy nacionalismu je i Hegelův *správný nacionalismus* poměrně robustní vůči různým konkrétním podobám vládní politiky. Jeho úkolem je zdůvodnit legitimitu státu; nelze z něj odvozovat zásady hospodářské nebo zahraniční politiky – ty jsou obsahem té či oné vize občana, které jsou v zásadě nahodilé. Afirmativní je zde pouze zdroj legitimacy. V liberálních teoriích je jím fakt, že občanská společnost podléhá jen těm omezením, která si v zastoupení svých poslanců sama uložila. Ve *správním nacionalismu* je zdrojem legitimacy státu skutečnost, že jedině stát je schopen kombinací *správních aktů* a prezentace na půdě stavovského shromáždění generovat jinak nedosažitelné „obecno“.

A CONTRIBUTION TO THE INTERPRETATION OF HEGEL'S PHILOSOPHY OF STATE

This paper contains preliminary notes on an interpretation of Hegel's political philosophy. It concentrates on the last part of *The Philosophy of Right*, i. e. sphere of the ethical life. A thesis defended in the paper is that it is Hegel's notion of bureaucracy which is crucial for the interpretation. Concepts are employed of civil society and public sphere by J. Habermas, as well as of habitus by P. Bourdieu in order to highlight fragmented character of the civil society. Therefore, the bureaucracy is given major role in realization of "the concrete universal" by means of both public administration and parliamentary politics. The centrality of bureaucracy in political integration is therefore called administrative nationalism.

Key-words: G. W. F. Hegel – The Philosophy of Right

Mgr. Michal Vavřík
Katedra společenských věd
Institut mezioborových studií Brno
Veveří 111
616 00 Brno
michal.vavrik@imsbrno.cz