
Recenze

Olga Navrátilová: Stát a náboženství v Hegelově filosofii

Praha, Oikúmené 2015. 207 s.

Olga Navrátilová nepovažuje svou knihu za pouhý příspěvek k interpretaci Hegelova pojetí státu a náboženství, nýbrž i za příspěvek k legitimizaci sekulárního státu. „Co je tím, co jednotlivce vede k podřízení se státní moci, a v jakém vztahu jsou požadavek úcty vůči státním zákonům a náboženského přesvědčení občanů?“ (s. 8)¹ Zájem o Hegelovu filosofii státu, v níž Hegel považuje náboženství (křesťanství) za důležitý předpoklad státu, je tedy podle Navrátilové vyvoláván i aktuální problematikou.

Rozborům Hegelovy *Filosofie práva (Základy filosofie práva)*² předesílá proto Navrátilová pojednání o Hobbesově koncepci čistě sekulárního státu a zejména o Lockových *Dvou pojednáních o vládě* a jeho spisu o toleranci. Záměrem není pouze ukázat kontrast obou těchto teorií, které považují stát za instituci ochrany života a vlastnictví občanů, s Hegelovou teorií státu jako prostoru uskutečnění svobody jedinců, ale poukázat i na jistou paralelu s Lockem, u něhož přesvědčení o „přirozeném zákonu“, který jako normu poznáváme v křesťanském náboženství, „předchází státu“ a „klade meze státní moci“ (s. 56). S podobným postojem se pak setkáme v Hegelově pojetí vztahu (křesťanského) náboženství a státu (tamtéž).

Navrátilová v úvodu mluví o dvojím přístupu k Hegelově filosofii práva a státu. Je to jednak přístup prostřednictvím Hegelovy *Logiky* (K. Vieweg, do určité míry A. Peperzak) a jednak přístup aktualizací, který je většinou (u soudobých autorů) spojen s tendencí vidět v Hegelovi přívržence Francouzské revoluce a zdůrazňovat jeho sociální zaměření. Ovšem vzhledem k přístupu, který Navrátilová volí, by mělo být zmíněno ještě další dilema – totiž postupy, které se omezují na *Filosofii práva* jako politickou teorii, a postupy, které přihlížejí k *Encyklopedii filosofických věd (1817–1831)* a pojímají Hegelovu *Filosofii práva* jako součást jeho filosofie ducha (sem patří i práce naší autorky).

O. Navrátilová sama uvádí, že vedle starého rozlišení hegelovských škol na levičiči, střed a pravici je stále předmětem sporů, zda je oprávněná Hegelova kritika Kantovy morality a její rozšíření o rovinu mravnosti (*Sittlichkeit*), a dále připomíná stále trvajícím spor o otázku Boží transcendence v Hegelově *Fenomenologii* a zvláště ve

1 Všechny stránkové údaje v závorkách se vztahují k recenzované publikaci.

2 Hegel, G. W. F., *Základy filosofie práva*. Přel. V. Špalek. Praha, Academia 1992. 377 s.

Filosofii náboženství. Autorka problém sama neformuluje, svým svědomitým rozbohem Hegelovy *Filosofie náboženství* však přispívá k jeho řešení. Z hlediska vztahu státu a náboženství je důležité, že člověk se v náboženství vztahuje k vyšší instanci, která mu není cizí. Z tohoto hlediska je Hegelovi bližší Locke než Hobbes.

Předeslání Hobbese a Locka vlastním rozborům Hegela umožňuje autorce pracovat rozdíl mezi filosofiemi, které považují stát za instituci ochraňující život a vlastnictví občanů, a mezi Hegelovou teorií státu jako terénu umožňujícího uskutečnění člověka jako svobodné bytosti. Jde zároveň o rozdíl mezi výkladem člověka z pudu sebezáchovy a pojetím člověka jako bytosti, která se realizuje jako svobodná. „Ve svobodě,“ říká autorka, „je [u Hegela – M.S.] založena veškerá činnost lidského ducha, celý svět lidské kultury ve všech svých projevech, k nimž patří také stát a náboženství“ s. (59).

To je případné, ale zdá se nám, že vedle Hobbese a Locka (a možná ještě Rousseaua) měl být věnován rozbor ještě jednomu autorovi, totiž I. Kantovi. Protiklad mezi pojetím člověka jako bytosti určené pudem sebezáchovy a Hegelovou bytostí svobody je totiž zprostředkován Kantem. Hegel se ke Kantovi přihlašuje jako ke své nejdůležitější inspiraci. Rozbor abstraktního práva začíná poukazem na to, že člověk se vztahem k sobě ve schopnosti abstrahovat od jakéhokoli určení zvnějšku stává osobností a osobou. „Jakožto tato osoba se vím jako svobodný v sobě samém a mohu od všeho abstrahovat, protože nic přede mnou jako čistou osobností neobstojí ...“³

Osobnost znamená stát nad žádostmi, pudu a nahodilou libovůlí.⁴ Hegel přitom upozorňuje na kantovský původ termínu osobnost: „Osobnost obsahuje schopnost práva ... Příkaz práva zní: buď osobou a respektuj druhé jako osoby.“⁵

Kant ovšem stanoví pojem osoby jako morální filosof. Schopnost stát nad biologickým životem nás konstituuje jako osoby a osobnosti a předurčuje nás ke stanovení morálního zákona. Hegel dává Kantově pozici univerzálnější smysl. Duchovnost jako schopnost negace čehokoli, co nepochází z nás samých, je antropologickou konstantou, která se projevuje v celé oblasti duševních aktivit, především v myšlení. V tom, že svoboda je podmínkou poznání a celé osobnosti, Hegel překračuje Kanta. Autorka na Kanta sice upozorňuje, ale poměr Hegela ke Kantovi by zasluhoval širší rozbor.

Rozdíl záleží v tom, že pro Hegela není účelem života to, že umožňuje mravní sebeurčení, nýbrž život sám je účelem. Je to život sám se svými zájmy, život jako „blaho“ (Wohl),⁶ který je však otevřen „vyšší duchovnosti“.⁷ Autorka to vyjadřuje – ale jen obecně – tím, že poukazuje na svobodu jako základ celkové kultivace

3 Tamtéž, § 35, dodatek, s. 75.

4 Tamtéž, § 37, s. 75.

5 Tamtéž, § 36, s. 75.

6 Tamtéž, § 114, s. 143.

7 Tamtéž, § 123, dodatek, s. 153.

osobnosti. Srovnání s Kantem však vyžaduje rozvedení. Život není nic ponižujícího, říká Hegel na Kantovu adresu, a „potud má [člověk – M.S.] právo učinit své potřeby svým účelem“.⁸

„Vyšší duchovnost“, k níž člověk táhne, záleží v tom, že člověk je reprezentantem ducha. Navrátilová to sleduje už na nejnižším stupni práva, jímž je abstraktní právo založené na tom, že svou vůli vkládám do vlastněné věci. Navrátilová zdůrazňuje, že u vlastnictví nejde jen o prospěch, o užitek, ale i o to, že vlastnictví je potvrzením a vyjádřením autonomie mé osobnosti. Újma způsobená mému vlastnictví je újma způsobená mé osobnosti.

Téma vlastnictví pokračuje u Hegela rozbořením směny, kterou však autorka opomíjí. Směnu označuje Hegel termínem „smlouva“ – v narážce na Rousseauovu „smlouvu společenskou“. Hegel tím chce říci, že pravý vztah vůle k vůli je zprostředkovaný vzájemnou směnou, v níž stahuji svou vůli z vlastněné věci a přenechávám ji vůli jiného. V recipročním vztahu směny se realizuje vzájemné uznání.⁹ Samozřejmě existuje i obecnost společenské vůle nezprostředkovaná směnou – Hegel ji sám rozvádí v rozboření „nepráva“¹⁰ –, ale Hegelův kladný vztah k „občanské společnosti“ s její hromadnou výrobou zboží souvisí s jeho teorií obecné vůle zprostředkované směnou.

Moralita je, jak již ukazuje jméno, oddíl, v němž je Hegel nejvíce poplatný Kantovi. „V moralitě jde o vlastní zájem člověka, a to je právě jeho vysoká hodnota, že sebe jako absolutního ví a určuje“,¹¹ říká Hegel ve stylu I. Kanta. Spadá sem právní způsobilost (děti a blázní ji nemají), odpovědnost za pouze předvídatelné následky jednání, povinnost, dobro a zlo jako určení vůle k obecnosti nebo jako výraz libovůle¹² a posléze svědomí. Navrátilová zdůrazňuje důležitost tohoto oddílu mj. tím, že neváhá užít termín normativity, který se u Kanta nebo Hegela nevyskytuje (s. 73). Zdrojem normativity či závaznosti vůle je poměřování záměru a úmyslu obecnosti, což je předpis kategorického imperativu. Na rozdíl od Kanta chápe ovšem Hegel moralitu jako vyšší historický stupeň mravních vztahů po antice (a nikoli jako nadhistorickou normativitu), v níž byl jedinec vinen v celém rozsahu svého jednání.¹³

Ke kultivaci osobnosti, která probíhá v průběhu života a pro nás proběhla v dějinách, patří především vzdělání. Děti nemají žádnou morální vůli, nevzdělaný člověk se nechává určovat zvnějšku, teprve „vzdělaný, vnitřně se vyvíjející člověk chce, aby on sám byl ve všem, co činí“.¹⁴ Vzdělání je ovšem pojato ve smyslu všeobecného vyzrávání osobnosti, nikoli ve smyslu školního vzdělání. Je to toto hledis-

8 Tamtéž.

9 Tamtéž, § 71, s. 108.

10 Tamtéž, § 82–104, s. 119–136.

11 Tamtéž, § 108, s. 138.

12 Tamtéž, § 139, s. 168.

13 Tamtéž, § 118, s. 146.

14 Tamtéž, § 101, dodatek, s. 139.

ko jednoty osobností, které umožňuje Hegelovi říci, že vůle je „zvláštní způsob myšlení“.¹⁵ Navrátilová vyjadřuje jednotu lidského ducha termíny kultivace a svobody. Svoboda sjednocuje všechny duševní aktivity. S tím souvisí Hegelova kritická poznámka na Kantovu adresu, že vůle není zvláštní „kapsa“¹⁶ vedle dalších kapes, z nichž jednou je intelligence. Lidský duch je jeden celek.

Výklad Navrátilové je autonomní, ale přesný, není to pouhé převyprávění, nýbrž logicky jasné rozvinutí problematiky. Navrátilová při tom dovede i velmi obtížné Hegelovy termíny, jako jsou např. kategorie „o sobě“ a „pro sebe“, samostatně a jasně vysvětlit. Přechod k „mravnosti“ (Sittlichkeit) jako vyšší rovině společenské skutečnosti charakterizuje Navrátilová tím, že jde o doplnění jednoty obecné a zvláštní vůle její „existencí a s ní spojenou konkrétností“ (s. 80). „Existenci“ jednoty obecné a zvláštní vůle myslí Navrátilová rodinu a stát. Nevím, zda je to dostatečné vyjádření toho, že „mravnost“ se zabývá osobnostními hodnotami, které vznikají teprve ve vzájemném lidském styku, jako jsou city, které k sobě chovají členové rodiny, nebo jako je povědomí společné příslušnosti ke státu. Zdrojem těchto hodnot je kolektiv, užší nebo širší, nikoli povaha jedince, jako tomu bylo dosud. Snad by to šlo ilustrovat tím, že Hegel přechází od inspirace Kantovou morální filosofií k inspiraci Aristotelovou *Etikou Níkomachovou*. V *Etice Níkomachově* je analyzován vznik mravní ctnosti (ethiké) ze zvyku, ethosu.¹⁷

Autorka odtud přechází k analýzám různého poměru zvláštní a obecné vůle v oddíle o mravnosti. Zdá se nám, že zde chybí zdůraznění, že Hegel dosud sledoval vloh k právu obsažené v povaze jedince, zatímco nyní činí předmětem zkoumání společnost jako celek, nikoli jedince. Celek společnosti je „mravnost“, protože do mravnosti patří společenské instituce, jako jsou rodina, korporace a stát, v nichž se jedinec podrobuje nadosobním hodnotám, k jejichž přijetí je náchylný a v nichž se teprve plně stává sám sebou, ale které by ze sebe nevyvinul. Mravnost je „živoucí dobro, které má v sebevědomí své vědění, chtění a skrze jeho [jedince – M.S.] jednání svou skutečnost“.¹⁸ Je to řešení problému, v němž podle Hegela uvízl Kant, problému, jak stanovit povinnosti. „Co musí člověk učinit, jaké jsou jeho povinnosti, jež má splnit, aby byl ctnostný, to lze v mravním společenství říci – nemusí učinit nic jiného, než co mu je v jeho vztazích předznačeno, vysloveno a známo.“¹⁹ Je to podobné antické „substanciální mravnosti“, v níž radí pythagorejec otci, jak má vychovat svého syna, aby ho učinil občanem dobrého státu.²⁰ V novověké Sittlichkeit je ovšem realizováno právo jedince na zvláštnost, které znamená právo jedince určovat se ze sebe, ze své niternosti, tedy právo být „morálním subjektem“. „Mrav-

15 Tamtéž, § 4, dodatek, s. 44.

16 Tamtéž.

17 Aristotelés, *Etika Níkomachova*. Přel. A. Kříž. Praha, Laichter 1937, s. 26.

18 Hegel, G. W. F., *Základy filosofie práva*, c.d., § 142, s. 187.

19 Tamtéž, § 150, s. 191.

20 Tamtéž, § 153, s. 194.

nost“ přináší sjednocení obou zřetelů. „Právo individuů na jejich subjektivní určení ke svobodě má v tom, že náleží mravní skutečnosti, své naplnění.“²¹

Mravnost do sebe integruje i tak prima facie egoistický vztah, jako je uspokojování potřeb jedince, jeho „blaho“ (Wohl). Svě blaho mohu uspokojit pouze tak, že uspokojuji blaho druhých.²² Uspokojení vlastního blaha se děje prostřednictvím „občanské společnosti“, v níž jsou uspokojovány anonymní potřeby anonymními produkty. Tento zdánlivě pouze egoistický účel je naplňován tak, že jsou uspokojovány potřeby druhých – antagonismus jedinců se tedy mění (za zády těchto jedinců) ve spolupráci. Kromě toho „občanská společnost“ – a to již Navrátilová neříká – potřeby unifikuje a tím je zbavuje jejich přírodního charakteru. Je to tedy i emancipace od přírodnosti.

Ještě výše stojí stát, k jehož charakteristice nyní Navrátilová přechází. Ve státě „je zřetelné, že „obecná vůle musí předcházet vůli zvláštní ... Obecná vůle se stává vědomou a chtěnou ...“ To se neděje na úkor jednotlivce, neboť podle Hegela je to teprve stát, který umožňuje jeho svobodnou existenci. Formou vztahu k obecné vůli se liší rodina od státu. V rodině se obecná vůle uskutečňuje prostřednictvím citu, ve státě prostřednictvím myšlení (s. 81) – myšlení je pojem, který vyjadřuje jednotu všech stránek osobnosti. Příslušnost ke státu se uskutečňuje nikoli užíváním rozumu, nýbrž citovou identifikací, která je ovšem s rozumem v souladu.

Vztahy mezi členy „občanské společnosti“ nejsou zprostředkovány jen produkcí a konzumcí, nýbrž i prostřednictvím systému pozitivního práva a dále veřejné správy a korporací. V korporacích, které připomínají někdejší cechy, hledá Hegel protiváhu proti pouze anonymnímu fungování tržního hospodářství (v korporaci se členové navzájem oceňují a pomáhají si). Autorka případně líčí, jak se mechanismus „občanské společnosti“, který vychází z úsilí o realizaci jednotlivce, může obracet proti jednotlivci. Proto mají veřejná správa (policie) a korporace působit na jedince „zmravňujícím“ způsobem (s. 85). Pochybnost vzbuzuje pouze autorčin překlad slova „Fabrikanten“ (Fabrikantenstand) slovem „průmyslníci“.²³ „Fabrikanten“ jsou nejen majitelé dílen, resp. manufaktur, nýbrž i dělníci, námezdní pracovníci. To, že je Hegel považuje za příslušníky jednoho „stavu“ (Stand), ukazuje jeho zanedbání třídního rozdělení společnosti.

I když Navrátilová nezdůrazňuje, že „mravnost“ tvoří druhou část *Filosofie práva* (u Hegela třetí, protože Hegel dělí první část na pojednání o abstraktním právu a o moralitě), popisuje případně strukturu a funkci Hegelova „státu“. Důrazně odlišuje Hegelův stát od „nouzového státu“,²⁴ který znamená ochranu života a vlastnictví. Stát vzniká v důsledku „sebeorganizace“ (s. 87) občanské společnos-

21 Tamtéž, § 163, s. 194.

22 Tamtéž, § 134, s. 162.

23 Tamtéž, § 204, s. 235.

24 Tamtéž, § 183, s. 220.

ti, říká správně Navrátilová. Příkladem této sebeorganizace je – a snad to mělo být uvedeno – účast jednotlivců na takových civilizačních opatřeních, jako jsou veřejné osvětlení nebo osobní bezpečnost. Ty Hegel nazývá všeobecným „majetkem“ (Vermögen).²⁵ Jedinec se podílí na „obecném majetku“ bez ohledu na své osobní vlastnictví. Z toho posléze vyplývá Hegelova teze, že imanentní tendencí „občanské společnosti“ je překročit sebe samu směrem k veřejné správě a korporacím, tj. ke státu, který není pouhou ochranou života a vlastnictví, nýbrž skýtá jedinci nové hodnoty a nová pole uplatnění. V tomto smyslu tvoří „občanská společnost jádro mravnosti“.

Správné jsou také teze, jimiž Navrátilová hodnotí pasáže, jež Hegel věnoval „lidu“ či „národu“ (Volk). O nacionalismu nemůže být u Hegela vůbec řeč. „Pojem Volk ... není možno chápat v nacionalistickém významu ... je to kulturní identita, která se dovršuje v politické organizaci ve společném státě“ (s. 101).

V závěru oddílu o státu se autorka zabývá ještě Hegelovým pojetím státní suverenity, jeho odmítnutím Kantovy myšlenky světové federace (Hegel odmítal myšlenkové konstrukce, které neměly základ v realitě jeho doby) a Hegelovým hodnocením válek. Nikoli Kantova světová federace, nýbrž dějiny samy jsou tím obecnem, které stojí nad státy (s. 102). Podle autorky Hegelova politická filosofie „klade meze jakýmkoli totalitarizujícím nárokům jednotlivých států a lidských institucí vůbec“ (s. 103).

Charakteristickým rysem práce Navrátilové je to, že sice přesně rozebírá Hegelovy názory, ale zároveň se zdržuje jakéhokoli hodnocení. To může být předností – práce tím nabývá na konzistenci –, ale i nedostatkem v případech, kdy jde o Hegelovu apologetiku daných poměrů. Jediným náznakem autorčiny kritiky je, že v referátu o dědičné moci panovníka uvádí, že M. Theunissen to považuje za decizionistickou teorii (s. 98). Naproti tomu v případě „ústavy“, jíž Hegel míní dělení moci mezi různé nadosobní subjekty (města, korporace), a nikoli politickou ústavu, která přiznává každému občanovi politickou kompetenci, se autorka jakéhokoli hodnocení zdržuje, ačkoli v Hegelově době šlo o prvořadý politický problém.

Druhá část recenzované práce Olgy Navrátilové pojednává o Hegelově pojetí náboženství. „Světový duch“ (Weltgeist), duch přítomný v dějinách, není posledním stanoviskem ducha v jeho postupném sebeurčování. Tím je „absolutní duch“, který sám sebe poznává v umění, náboženství a filosofii. Autorka při analýze těchto Hegelových stanovisek kritizuje dva americké badatele (R. Pippina a F. Neuheusera), kteří shledávají rozpor mezi sebeuskutečněním ducha a lidskou svobodou. Tento vztah je ústředním motivem druhé části její práce.

Dílem, v němž je nejvíce propracován vztah mezi sebeuskutečněním absolutna a lidskou svobodou, která prochází vývojem v dějinách, je *Filosofie náboženství*. Je tomu tak proto, že osou Hegelova pojetí náboženství a zvláště křesťanství je

25 Tamtéž, § 199, s. 231.

postupná konkretizace tohoto vztahu. Křesťanství podle Hegela vzniká, když člověk překoná svou partikularitu a pochopí, že se niterně vztahuje k Bohu. Vychází z tohoto předpokladu, Hegel zdůrazňuje „povznesení“ (Erhebung – s. 110) člověka a na druhé straně Boží „kondescenci“ (autorčin výraz), blahovůli, s níž Bůh sestupuje k člověku, aby si v něm (v jeho víře) dal svou existenci. Hegelova filosofie absolutna je na jedné straně filosofií povznášení člověka k Bohu a na straně druhé sestupem Boha k člověku, do jeho nitra a obce věřících. Autorka, která vychází z trojsvazkového vydání autentických zápisů Hegelových přednášek, jež jsou dnes k dispozici²⁶ (a nikoli ze starého vydání Hegelových přednášek „Spolkem přátel zvěčnělého“,²⁷ které sjednocovalo všech pět Hegelových přednáškových kursů do jediného textu), sleduje náboženské fenomény, jako je kult, právě z tohoto hlediska.

Možná, že by bylo na místě připomenout postup *Fenomenologie*, v níž Hegel sleduje utváření ducha jako „světelné bytosti“,²⁸ která se zjevuje, tj. představuje se předmětně, dále rozptýlení ducha do rostlinných a zvířecích podob v „přírodním náboženství“,²⁹ jeho zakrytí v tajemném kmenu v Kábě³⁰ a posléze jeho působení jakožto démiurga v „uměleckém náboženství“. ³¹ To by možná čtenáři pomohlo osvětlit přelom, který v dějinách náboženství znamená křesťanství jako náboženství niternosti, které vidí Boha v souhlase se sebou jako osobou, jako jáství.

Druhou stránkou křesťanství je to, že je „zjeveným náboženstvím“. V příběhu Ježíše Krista jako vtěleného Boha, jeho utrpení, smrti a vzkříšení, je vyjádřen názorně, v představě, která je médiem náboženství, proces nutného postupu sebeuskutečnění Boha samého – absolutního ducha. Se zjevováním Boha souvisí úloha církve, která zjevení zvěstuje. Křesťanství je zprvu zatíženo rozparem, jenž spočívá v tom, že pravdivost zjevení je garantována autoritou církve, ačkoli může být zajištěna pouze „vnitřním svědectvím Ducha svatého“ (s. 122). Proto podle Hegela křesťanství postupuje nutně k protestantismu, od původní převahy objektivní stránky zjevení ke stránce vnitřní.

Rozporem mezi Bohem a člověkem podle Hegela vyvrcholilo židovství (tento rozpor je s naléhavostí zpracován v „nešťastném vědomí“ ve *Fenomenologii ducha*), v křesťanství se vědomí rozporu postupně obrací ve vědomí smíření člověka se sebou i s Bohem. Bůh je nyní přítomný v církvi prostřednictvím všech jejích členů a současně je přítomen v každém z nich. Podle Hegela nelze tuto úlohu křesťanství

26 Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hrsg. W. Jaesche. Hamburg, Meiner 1883–1885.

27 Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Theorie-Werkausgabe*. Bd. 16, 17. Hrsg. E. Moldenhauer – K. M. Michel. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1969.

28 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka. Praha, NČAV 1960, s. 423.

29 Tamtéž, s. 425.

30 Tamtéž, s. 427.

31 Tamtéž, s. 429.

jako projevu a osvojování si niternosti nikdy dost docenit. Křesťanství je podle Hegela cestou člověka k duchovnímu základu světa a přes niternost k sobě samému. Je to cesta naší civilizace k tomu, čím jsme, ovšem ve formě představy a citu.

Tím Hegel zároveň odpovídá i na otázku, nakolik je náboženství důležité pro vztah člověka ke státu. Podle Hegela náboženství člověka vnitřně utváří k tomu, aby byl svobodným příslušníkem státu. V současné době však rozhodující úlohu při formování člověka již přejímá stát. Náboženství zůstává úloha umožňující přivykání na lidské postavení ve světě, která se uskutečňuje prostřednictvím křtu, konfirmace a bohoslužby. Pokud jde o vztah k absolutnu, novověký člověk se již rozešel s tradiční formou náboženství, a proto smíření, které křesťanství přinášelo, již není dostatečné. Úloha smíření člověka se světem a s Bohem – absolutním duchem – přechází na filosofii, která se musí zbavit svého dogmatismu, oddělení konečna a nekonečna, myšlení a bytí (Kant, autorka neuvádí Jacobiho) a převzít úlohu, kterou dosud plnilo náboženství. Náboženství si nadále podrží jen výchovnou funkci.

Nejen křesťanský čtenář se ovšem zeptá, zda je Hegelův Bůh totožný s tím, který si je vědom sám sebe nejen v tom smyslu, že je předmětem víry křesťanské obce, ale i jako Ty, k němuž se naše subjektivita vztahuje v modlitbě, svátostech a oběti. Autorka tuto otázku neklade, ale rovnou na ni odpovídá: Hegelův Bůh je osobním Bohem jen metaforicky, je to duchovní princip, který se uskutečňuje v přírodě a v dějinách, jež vytváří člověk – arci z jeho „pověření“. To je opět řečeno metaforicky, Bůh – duch nás „pověřuje“ tím, že jsme v něm zakotveni. Hegel není filosofem člověka, který by povstal autonomně z přírody, nýbrž je – stejně jako celá skutečnost – založen v duchovním principu všeho.

Z jiné strany se autorka k tomuto problému vztahuje, když poznamenává, že Hegelův Bůh není „zcela transcendentní“ (s. 149), nýbrž že sjednocuje transcendentci i imanenci, „konečno a nekonečno“ (s. 138). Na několika místech upozorňuje na Hegelovu opozici vůči Kantovi, který se Hegelovi jeví nejen jako filosof „špatného“ (tj. transcendentního) nekonečna, ale i jako dogmatický filosof vztahu myšlení a bytí, konečna a nekonečna. Hegel je kritikem Kantova dualismu bytí a myšlení, ale i teismu.

Práce O. Navrátilové imponuje vnitřní logikou, s níž rozvíjí Hegelova stanoviska, i množstvím sekundární literatury. Je to naše nejpodrobnější a nejpřesnější práce o Hegelově *Filosofii práva* a Hegelově *Filosofii náboženství*.

Milan Sobotka