

K izpeljavi zakona v Heglovi *Pravni filozofiji*

Marjan Šimenc

Zakon

Sam zakon, zakon v strogem pomenu besede Hegel v *Pravni filozofiji* uvede šele v npravnosti, natančneje v drugem delu civilne družbe, v pravosodju. Zakon je tako dvojno določeno: na eni strani je rezultat razvoja – npravnost je resnica in enotnost predhodnih sfer, le-tema pa se s to enotnostjo spremeni status – in v sebi zajema vsebino sfere abstraktnega prava in sfere moralnosti, ki tako postane ta abstraktna momenta, na drugi pa ga opredeljuje mesto v strukturi npravnosti, predvsem zavezanost same civilne družbe državi.

Korak od prava k zakonu je po vsebinski plati majhen, pravzaprav se ne zgodi nič vsebinskega; vsa sprememba je v tem, da tisto, kar na sebi velja za pravo, dobi objektivni obstoj, da je tudi na zunaj postavljeno kot tisto, kar je in velja kot pravo. Toda ta zunanja postavitev, ta formalna sprememba statusa, ko je tisto, kar že je pravo, še dodatno izraženo v zapisu, ki je javen in vsem dostopen, je za zakon bistvena. »Tisto, kar je pravo, dobi šele s tem, da postane zakon, ne le *formo* svoje občosti, temveč tudi svojo resnično določenost.« /§ 211/¹ Zakon izgubi subjektivnost in naključnost običaja, s prehodom prava v zakon pa se za nazaj zgodi, da kot pravo velja le tisto, kar je postavljeno kot zakon. Pravu smo dodali le neko malenkost, zunanji obstoj, pa se nenadoma izkaže, da tisto, kar smo do zdaj imeli za pravo, pravzaprav sploh ni pravo, temveč moramo zavreči kot nično. A to še ni vse; s prehodom v obstoj pravo tako šele postane pravo, toda prav to, kar pravu podleže realnost, mu jo tudi krni, in ne le za nazaj. Pravo (p)ostane pravo le tako, da se tako kot moralno dejanje prepusti zakonu prevračanja nujnosti v slučajnost in narobe /§ 118/, da se prepusti zunanjemu naključju in se tako v sebi razcepi. »*Ker je postavljenost stran obstoja, v katerega lahko vstopijo tudi naključnosti lastne volje in druge posebnosti, zato je lahko tisto, kar je zakon, po svoji vsebini še različno od tistega, kar je na sebi pravo.*« /§ 212/

V zakonu pravo dobi svoj obstoj, a le za ceno tega, da se razcepi na pravo in naključni dodatek, cena za obstoj je dvom o lastnem obstoju; pravo sicer v zakonu postane pravo, vendar ne zakon kot tak, temveč pozitiven zakon.

Hegel nenehno opozarja na to vključenost empiričnih slučajnosti v svoj sistem prava, denimo ob zakonu: »*Ni mogoče umno določiti niti z uporabo iz pojma izhajajoče določenosti odločiti, ali je za nek prestopek pravična telesna kazen štiridesetih ali devetintridesetih udarcev, denarna kazen petih tolarjev ali štirih tolarjev in tri-*

1. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaften 607, Frankfurt/Main 1986.

*indvajsetih grošev...« /§ 214/ pa ob državi »Pri ideji države ne smemo imeti pred očmi posebne države, posebne institucije, idejo, tega dejanskega boga, moramo opazovati za sebe. Vsaka država, čeprav jo lahko lahko po principih, ki jih imamo, pokažemo za slabo, na njej lahko najdemo to ali ono pomanjkljivost, ima vselej, če namreč pripada našemu izoblikovanemu /ausgebildeten/ času, v sebi bistvene momente svoje eksistence. Ker je lažje odkriti pomanjkljivosti, kot pa zapopasti afirmativno, zlahka naredimo napako in opazujemo posamezne strani, pozabimo pa na notranji organizem države,« /§ 258/ zato so prekratke vse kritike – in seveda tudi vsi zagovori – Pravne filozofije, ki skušajo neposredno primerjati zgodovinsko empirično realnost in racionalno konstrukcijo Pravne filozofije, kot da bi šlo za dve ločeni, a primerljivi stvari. Zanimiv pa je postopek Erica Weil v *Hegel in država*, kjer z nekaj fragmentarnimi primerjavami pokaže, kako malo ima Heglova koncepcija skupnega s prusko državo, ki naj bi mu rabila za zgled (za Hegla je parlament bistveni del državne ureditve, v Prusiji pa parlament ni obstajal; delovale so le pokrajinske skupščine, prvi parlament za vso Prusijo pa je bil sklican šele leta 1847, torej dolgo po Heglovi smrti. V provincah, kjer so skupščine obstajale, parlamentarne razprave niso bile javne, za Hegla pa je javnost parlamentarnih debat bistvena za nadzor nad administracijo in za oblikovanje javnega mnenja; Prusija ni poznala institucije porote in je s tem krnila samozavedanje državljanov, za katere je po Heglu bistveno, da jim sodijo njim enaki). Čeprav Weil v predgovoru zapiše, da je njegovo delo kritika tradicionalne kritike, so te primerjave razvite v daljši opombi: neposredna primerjava je po svojem bistvu spodletela, zato lahko nastopi le kot dodatek.*

Abstraktno pravo

Heglova osnovna teza pri vpeljavi države je, da koncepta, ki ureja razmerja med stvarmi in temelji na samovolji posameznikov, ne moremo prenesti na človeško skupnost, državo. Države se ne ustanovi s stiskom rok. »Kajti država ni nekaj zgolj narejenega: ustava je delo stoletij, ideja in samozavedanje umnega, kolikor je razvito v nekem narodu. Nobeno ustavo torej niso naredili subjekti.« /§ 274, dodatek/ Velja ravno narobe, posamezniki so vselej že del obče volje, pripadniki države; država je prvo, posamezniki izpeljano. Če na državo gledamo kot na skupnost atomiziranih posameznikov, če za njen smoter postavimo skrb za interese posameznika, če skratka državo imamo za pogodbeno skupnost, potem imamo v mislih civilno družbo.² Pojem pogodbe spada v abstraktno pravo, toda z njim ne moremo razložiti niti abstraktnega prava. Pogodba, akt sklepanja pogodbe potrebuje oziroma se opira na pravno ozadje, pravna sfera pa naj bi z njim šele nastala. Kar bi radi proizvedli, moramo predpostaviti, če naj bo izpeljava sploh možna. Če je pogodba možna, že ni več potrebna, saj to pomeni, da se je že zgodila, če pa je potrebna, potem pa še ni možna, saj bi se morala že prehiteti. V tem je problem družbene

2. Gledano s subjektivne strani: človek kot tak za Hegla ne obstaja, zato ni jasno, kako naj bo na kakršen koli način temelj države. Član države je končna referenčna točka osebe abstraktnega prava, subjekta moralnosti, člana družine, burgeoisa, citoyena, pa tudi »človeka« – le če nanj gledamo le s stališča njegovih naravnih potreb, potem gre za tisto, kar ustreza predstavi »človek«.

pogodbe analogen vprašanju jezikovnih konvencij:³ če je jezik v osnovi konvencionalen, če njegov nastanek temelji na konvenciji, kateri jezik pa so uporabili pri vpeljavi konvencije.

Analitična filozofija je sicer uspela reflektirati to težavo in razdelati teorijo konvencije, ki se sicer paradoksu nastanka ne izogne, vendar ga uspe nekako lokalizirati in preložiti na družbeno pogodbo.

Lewis konvencijo izpelje iz teorije iger koordinacije; problem, iz katerega izhaja, je v osnovi tale: denimo da se zveza pri telefonskem pogovoru iz neznanih razlogov pretrga. Oba govorca želita pogovor nadaljevati, to pa je mogoče le tako, da eden izmed njih pokliče drugega, drugi pa ne kliče, temveč čaka na klic. Ni važno, kdo kliče in kdo čaka, važno pa je, da delujeta vsklajeno; zveza namreč na bo vzpostavljena, če kličeta oba hkrati ali če oba čakata. Bistveno za ta položaj je, da imata obe strani isti interes, namreč nadaljevanje pogovora in da je obema vseeno, kdo kliče in kdo čaka. Konvencija je po Lewisu koordinacijsko ravnovesje oziroma rešitev problema usklajenega delovanja. V zgornjem primeru sta možni dve rešitvi problema, se pravi dve konvenciji: da denimo znova pokliče tisti, ki je bil vzpostavil zvezo, ki je bila prekinjena, ali pa, da pokliče tisti, ki je bil prej poklican. Sogovornikoma je vseeno, katero pravilo se uveljavi – in ta arbitrarnost je po Lewisu za konvencijo bistvena: ni važno, katera rešitev se uveljavi, da se le uveljavi (in da je njen začetek nekako pozabljen; če konvencija izvira iz eksplicitnega sporazuma, konvencija postane konvencija šele, ko smo na ta sporazum pozabili – prej nas je namreč sporazum lahko zavezoval, kjer pa je zaveza, tam že ni več konvencije).⁴ Tako definirana konvencija pa izključuje družbeno pogodbo, za definicijo je namreč bistveno, da je za vsako od vpletenih strani najbolje, da konvenciji, če ji sledijo drugi, tudi sama sledi – za družbeno pogodbo pa to ne velja. Pri konvenciji je v interesu vsakega posameznika, da tudi sam spoštuje vzpostavljeno pravilo, če ga ne bo, se mu bo denimo izmaknil želeni telefonski pogovor, pri družbeni pogodbi pa bi nasprotno posamezniku bolj ustrezalo, če bi pogodbo spoštovali vsi razen njega – če bi vsi omejili svoje pravice, njemu pa jih ne bi bilo treba. Vendar pa lahko tudi družbeno pogodbo štejemo med konvencije, če nekoliko modificiramo strukturo posameznikovih preferenc: sam bi že izbral neomejenost svojih pravic, a ker se čuti dolžnega, ker nemara tako kot Locke verjame, da je na tihem obljubil, da bo spoštoval pogodbo, če jo bodo drugi spoštovali, zato sam prostovoljno izbere, da bo tudi sam omejil svoje pravice. Ker je zavezanost spremenila samo možnost izbire, se tudi družbena pogodba uvrsti med konvencije, vendar – in to je za nas bistveno – sama zavezanost obstaja le, ker že obstaja družbena pogodba, družbena pogodba lahko postane konvencija le zanazaj, le zato, ker je že obstajala prvotna družbena pogodba, ki ni bila konvencionalna.

3. Abstraktno pravo in konvencija sta pravzaprav odgovora na podobni vprašanji: konvencija je družbeni pakt, s katerim naj bi uredili razmerje ljudi do besed, abstraktno pravo pa posreduje med ljudmi in zunanjimi stvarmi.

4. Lewis eksplicitno reče: »As the force of their original promises fades away, the regularity in their behaviour becomes a convention.« David Lewis, *Convention*, Basil Blackwell, Oxford 1986, str. 45.

Moralnost

Abstraktno pravo in moralnost sta zgolj abstraktna momenta, ki svojo dejanskost dobita šele v nravnosti: abstraktno pravo je na sebi že zakon, a zgolj na sebi, in tudi moralnost vzpostavi kriterij delovanja, a zgolj v zasebju. Implicitna časovnost tretjega momenta odpira možnost fiksacije, seveda ne v sferi abstraktnega prava,⁵ sferi osebe, formalne enakosti in juridičnega prepoznanja, pač pa v sferi neskončne subjektivnosti. Ob temeljni enakosti zločina in kazni ne smemo pozabiti, da kazni v abstraktnem pravu vendarle zadeva temeljna nemožnost. Maščevanje sicer ukine zločin, a le po vsebini; ker je maščevanje dejanje neke posebne volje, je samo nov prestopok. Kaznovalna pravičnost /§ 103/ – ki je pogoj kazni – je lahko le delo volje, ki hoče obče kot tako. Ta pa že sodi v področje moralnosti. Hegel sicer doda: »Ta pojem *moralnosti* pa ni samo nekaj zahtevanega, temveč je sam izšel iz tega gibanja,« /§ 103/ toda ostaja dejstvo, da zločin kljub temu, da po svojem pojmu že je kazni, da je zločin nič in se tako rekoč sam ukinja, vendarle uspe zrušiti sfero abstraktnega prava. Ne sicer s stranjo zločina, pač pa s kaznijo.

Moralnost sama na sebi seveda ni zakon; Hegel v *Fenomenologiji* sicer govori o zakonu srca, a čista zasebnost je prav čisto nasprotje zakona, izkaže se celo, da je zlo prav dobro, če vztraja v svoji abstrakciji, zla je volja, ki vztraja v svoji notranjosti in tako lastno posebnost postavlja nad obče /§ 139/, lastno vest nad zakon. Hegel zlo zavest dvakrat neposredno poveže z zakonom (vselej nekako ob robu glavnega teksta: najprej v sredini predgovora, nato v opombi k § 258) in obakrat proizvede negativni čustveni ekvivalent spoštovanja do zakona – sovražstvo do zakona. Zakon seveda je mrtva, hladna črka, utesnjuje kot težki okovi, a le za zavest, ki vztraja pri občutku in subjektivnem prepričanju, in se – kot zlobno pravi Hegel – greje na ognju lastne partikularnosti. Hegel ponuja drugo vizijo zakona: dolžnost nas osvobodi, iztrga odvisnosti od nasilja naravnih nagonov in terorja neskončne subjektivnosti brez realnosti /§ 149/. Notranja razčlenjenost zakona implicira notranjo razčlenjenost subjekta tega zakona, Heglovo spremembo perspektive upošteva nenetnost subjekta; subjektu tako sprejem zunanega zakona za svojega, prepoznanje v tuji občosti omogoča, da delegira svoj razcep in pusti, da zakon opravi delo namesto njega. Enakost med subjektovo refleksijo zakona in samorefleksijo zakona lahko razumemo tudi tako: zakon misli namesto subjekta. To je tudi rešitev težavnega razmerja individua in države: država je prva, vseobsegajoča, dolžnost individua je biti član države, obenem pa ima individuum pravico najti svojo partikularno zadovoljitev, država je predvsem udejanjanje njegove svobode, proti dolžnostim je mogoče poudarjati pravice itn. Izhodiščna predpostavka takega iskanja posredovanja je ločenost obeh pojmov, po Heglu pa človek ustreza svojemu pojmu šele, ko se sam dvigne na raven države:

5. Dokončnih razlik pri Heglu ni moč začrtati. Za vsako načelo se nazadnje izkaže, da mu je njegova drugost vselej že notranja; oseba že predpostavlja minimalni razcep /§ 35/, pogodba minimalno intersubjektivnost. Pravzaprav oseba je razcep, kajti simbolni mandat ne podeli preprosto identitete, temveč prinese (tudi) razcep (izjema je nemara le monarh, kjer pa mandat ni preprosto simbol, temveč simbolni mandat sovpadе z »naravnim mandatom«. Oseba je pravzaprav paradigma tega, da je vsaka identiteta razcep in vsaka identifikacija odtujitev: je čista označevalna poteza, ki me zastopa v mreži, vzpo-

*Kajti zakon je objektivnost duha in volje v njeni resnici; le volja, ki posluša zakon, je svobodna, ker posluša samo sebe in je pri sebi in zato svobodna.*⁶

Po Heglu – in tu Hegel predpostavlja izdelano etično držo – človek ni svoboden po naravi, temveč mora šele postati tisto, kar že vseskozi je; človek se do svobode vzdigne šele takrat, ko v zakonu najde substanco svoje biti. To seveda čisto ne drži: ne le, da se mora človek dvigniti k tistemu, kar že vseskozi je, velja predvsem, da k temu mora biti dvignjen. Ne gre le za *Bildung*, ki je prek družine – družina skrbi za omiko otrok – povzdignjena v temelj države, za Heglovo nenehno poudarjanje pravice subjektivnosti, da posreduje vso substancialno danost, pač pa predvsem za to, da sta umnost in svoboda nenehno predpostavljene. To leži v temelju Heglove teorije kazni: z zločincem moramo ravnati kot z umnim bitjem, tudi ko je kršil zakon, je postopal umno in svojo kršitev postavil kot nov umni zakon, toda če ravnamo tako, ravnamo, kot da živi v pravnem stanju, se pravi v urejeni družbi z zakoni, – torej je tudi zločinec subjekt zakona, le da »njegov« zakon pred njegovim dejanjem ni obstajal. Toda tudi zakon »drugih«, »naš« zakon postane dejaven in dejanski prav s kaznijo, če do kazni ne bi prišlo, bi bil tudi sam omajan.

Ta neempiričnost umnega pa še bolj velja za Heglovo teorijo monarha. Ob vpeljavi monarha⁷ sledi osnovni opredelitvi, da suverenost eksistira le kot subjektivnost, kot abstraktna in breztemeljna samodoločitev volje, v kateri leži tisto zadnje odločitve, v pripombi pojasnilo o objektu te poslednje odločitve.

Prva vloga monarha je v tem, da je tisti, »ki prekine slepo ulico razlogov za in proti, med katerimi lahko vselej omahujemo, in z 'Hočem' odloči in začne vsako delovanje in dejanskost.« Ta poseg je vsebinski; monarh s svojo odločitvijo izbere eno stran, nagne tehtnico in omogoči, da se ta posebna in zagatna situacija, ko svetovalcem ne uspe najti zadostnega razloga za odločitev in delovanje, razreši in se z delovanjem lahko prične. Ob tem pa je potrebno opozorilo:

*Ko se pogosto proti monarhu zatrjuje, da je zaradi njega od naključja odvisno, kako gre državi, da monarh lahko naredi zlo, da nemara ni vreden, da stoji na čelu države, in da je nesmiselno, da naj bi bilo tako stanje umno, gre za nično predpostavko, da so stvari odvisne od posebnosti značaja. Pri popolni organiziranosti gre le za konico formalnega odločanja, in za monarha potrebujemo le človeka, ki reče »Da« in postavi piko na i; kajti vrh mora biti tako postavljen, da posebnost značaja ni pomembna. Kar pa pripada monarhu preko te poslednje odločitve, je nekaj, kar spada partikularnosti, do tega pa ne sme priti. Lahko sicer nastopijo okoliščine, v katerih ta partikularnost izstopa, a v tem primeru država še ni popolnoma izoblikovana ali pa ni dobro konstruirana. V dobro urejeni monarhiji pripada objektivna plat le zakonu, ki mu mora monarh dodati le subjektivni »Hočem«.*⁸

stavljene z abstraktnim pravom. Kot oseba sem svoboden in lahko od vsega abstrahiram, pa vendar v realnosti ostajam tisto, kar sem, se pravi individuam, vpet v naključno banalnost empirije. Oseba je, pravi (dobesedno pravi, saj so dodatki prevzeti iz zapiskov predavanj) Hegel v dodatku, protislovje med najvišjim in najnižjim v človeku.

6. Hegel, *Vorlesungen ueber die Philosophie der Weltgeschichte*, Felix Meiner, Leipzig 1920, str. 94, Naprijed, Zagreb 1966.

7. Gre za § 279.

8. § 280, dodatek.

Monarh je čisti nič, doda le nič, prazno formalno gesto. V urejeni državi ni prostora za njegovo samovoljo, hkrati pa se opisana objektivnost moderne države lahko konstituira le v prostoru, odprtem z ničem monarhove subjektivnosti. Ker je v monarhu fiksiran moment subjektivnosti, je s tem zagotovljen obstoj objektivne volje.⁹ Monarhija je torej eno, ki se deli na dvojce – monarhija se cepi na monarhijo in despotijo. Za despotijo pa velja, da »označuje predvsem stanje brezzakonja, ko posebna volja kot taka, naj bo volja monarha ali ljudstva (ohlokracija), velja kot zakon, ali bolje, namesto zakona.«¹⁰ Razmejitev poteka med samim gibanjem figuracije svobode in fiksacijo, zaustavitvijo gibanja s točko, ki je temu gibanju izvzeta. Monarh je tisti delček narave v kulturi, izjema, ki svojega mesta ne pridobi v skladu s svojimi kompetencami. Vse druge družbene vloge so zasedene glede na lastnosti, usposobljenosti, ki jih imajo njeni nosilci, še preden jo zasedejo, monarh pa da videti razliko simbolne legitimacije in dejanske usposobljenosti. Monarh je sam na sebi nič, nima pozitivnih usposobljenosti, ki bi predhodile njegovemu imenovanju za monarha, vse usposobljenosti dobi za nazaj, podeli mu jih sam simbolni mandat, ki je izjemen: »cesar«, »kralj«, »njegovo veličanstvo« pravzaprav niso občni pojmi, temveč ekvivalenti lastnega imena. To monarhovo dvakratno breztemeljnost, breztemeljnost volje, ki ni utemeljena na usposobljenosti, in breztemeljnost eksistence, katere določilo je prepuščeno naravi, dedna monarhija hkrati kaže in skriva. Kaže zato, ker je monarh izbran naključno, z rojstvom, skriva pa s tem, da izbriše čas pred imenovanjem. Monarh je že vseskozi monarh, zato tudi ves čas ima status sublimnega objekta, objekta, katerega bit je rezultat simbolnega reda.

Monarh je torej tisti, »ki prekine slepo ulico razlogov za in proti, med katerimi lahko vselej nihamo, in z 'Ich will' odloči in začne vsa delovanja in dejanskosti.« /§ 279/ Monarhova pozicija je s tem opredeljena kot natančno nasprotje filozofovi; filozof ne vzame kot vladar peresa v roke ob jutranji zarji, temveč zvečer, ko je monarh že postavil svojo piko na i in začel delovanje in dejanskost in ko je bilo to po monarhu začeto delovanje že dovršeno. Simbolizaciji sta torej dve; monarhova dejanju predhodi, sama je pogoj dejanju, zato ji dejanje samo uhaja, filozofova pa prihaja post festum – dejanje podvoji, vključi v simbolno, ko se je to definitivno že zgodilo. Samo dejanje ji zato ne uhaja, temveč ji je že ušlo. Vendar pa se ji zato, kot poudarja Hegel na koncu *Predavanj o zgodovini filozofije*, odpira to drugo, simbolno dejanje. Takšno pa je tudi monarhovo dejanje, in v tem pogledu ti dve dejanji neposredno sovpadata. Intervencija monarha je torej v tem mejnem, izjemnem primeru neodločljivosti vsebinska, prekine omahovanje med navidez enakovrednima izbirama, vzrok njene vsebinskosti, ki nasprotuje njeni načelni formalnosti pa je nepopolni uvid uradnikov. Vendar ta nepopolni uvid svetovalcev ni marginalni primer, temveč status vsake odločitve, ki naj začne dejanje. Vsako dejanje se začne z nepopolnim uvidom, ker ne more v objektivne okoliščine, ki mu predhajajo,

9. »Prava razlika teh form /orientalne despotije in fevdalne monarhije/ od resnične monarhije temelji na vsebini veljavnih pravnih principov, ki imajo v državni oblasti svojo dejanskost in zagotovilo. To so v prejšnjih sferah razviti principi svobode lastnine in tako osebne svobode, civilne družbe, njene industrije in skupnosti in z zakonom uravnavane dejavnosti posebnih oblasti.« /§ 544/

10. RP, pripomba k § 278.

všteti samo sebe. Nepopolni uvid uradnikov je načelen zaradi radikalne diskontinuitete med realnim in simbolnim. Pri razmerju med formalnostjo in vsebinskostjo monarhovega posega v simbolno tkivo gre preprosto za to, da je sam formalni akt podpisa na sebi vsebinski, da ima predložena racionalna vsebina v sebi vselej manko, pomanjkanje zadostnega razloga, na to mesto pa stopi monarhov podpis. Drugače rečeno: do monarhove čiste forme pridemo, če vztrajamo v čisti vsebini, monarhov »hočem« je notranji pogoj za možnost same vsebine. Ko Hegel govori o tem, da mora v vseh oblikah vladavine, tudi v aristokraciji, monarhiji in demokraciji, v teh še neizoblikovanih formah države obstajati individualni vrh, zapiše splošno formulo: »Vsak postopek in dejanskost ima svoj začetek in izpeljavo v odločujoči enosti vodje.« Moment monarha potemtakem spada k sami strukturi dejanja in dejanskosti. Monarh ni le člen artikulacije politične oblasti, monarh je moment vsakega dejanja, zato se mu ne more izogniti nihče, kdor deluje. Monarhu se zato ne morejo izogniti niti v demokraciji¹¹ niti v državi bodočnosti, Severni Ameriki.¹² V monarhovem razmerju do preostale politične strukture gre za tisto, čemur rečemo razcep med vednostjo in oblastjo. Monarh je predpostavka delovanja zakona, je tisto, kar dobimo, če od zakona odštejemo vednost oziroma racionalno vsebino. Sam monarh je razdalja med vednostjo in zakonom. Zakon mora biti racionalen, vendar ne temelji na racionalnosti. O iracionalnosti v samem srcu racionalnosti najlepše priča očitek nekega ameriškega teoretika: »Hegel ravna, kot da bi bili zakoni že sami od sebe racionalni!« Z monarhom je vpeljana prav raven, na kateri ta pomislek, ki najeda samo načelo zakona, ni več možen. Z zakoni je tako kot s Kierkegaardovim bogom: ne pokoravamo se jim, ker so dobri, racionalni, koristni, ampak, zato, ker monarh tako hoče. Monarh je zakon kot zakon, zakon, kolikor ne sovpaše s pozitivnim zakonom, zakon v njegovi neutemeljenosti – monarh je mesto zakona. Vsaka drugačna utemeljitev bi ga že zamajala. Če bi se zakonom pokoravali zaradi tega, ker so dobri, bi bilo samovolji individua prepuščeno, ali zakon v tem konkretnem primeru res prinese najboljše učinke – in že smo v brezzakonju. V tako utilitaristično utemeljenem zakonu pa samovolji niso prepuščeni le zakoni, temveč tudi sami posamezniki, za katere se sprva zdi, da so tako ravno ušli tiraniji zakona. Če ne obvelja kruto onstranstvo zakona glede na svet dobrega in zlega, po katerem je s stališča prava zlo samo na sebi nekaj nevtralnega, ni ne pravno ne nepravno, potem pride do grobe degradacije človeka. Kadar je smoter zakonov in kazni koncipiran kot uresničevanje dobrega, se izkaže, da moramo ljudi za njegovo udejanjenje šele pripraviti. Kadar dobro ni predpostavljeno kot realizirano v zakonih, realizacija pripelje do njegovega nasprotja. Tako kot pri zakonu je tudi pri posamezniki treba umnost naivno optimistično predpostaviti, da do nje lahko pride. Sopripadnost monarha in zakonov lahko strnimo takole: monarh je monarh le, če vlada državi, urejeni z zakoni. Če zakoni manjkajo, potem ne gre za monarha, temveč za despota. Če pa manjka monarh, potem ne izgubi le država zakonov, temveč tudi človek svoje dostojanstvo.

11. »Če se narod npr. v demokraciji odloči za vojno, mora kljub temu na čelo postaviti generala, ki vodi vojsko.« Hegel, 1966, str.49/.

12. »Subjektivna enotnost /Severne Amerike/ obstaja, saj je na čelu države predsednik, ki se zaradi zavarovanja proti morebitnemu monarhičnemu častihlepju voli na štiri leta.« Hegel 1920, str. 197.

