

**Štěpán Holub**

**Politická filosofie  
(shrnutí přednášek, verze 2008)**

<b>FILOSOFIE POLITICKÉHO PROSTORU .....</b>	<b>3</b>
Řecký ideál obce .....	3
Sféra domácí a veřejná.....	4
Sféra sociální .....	5
Příbuznost filosofie, politiky a etiky .....	6
Napětí mezi filosofií a politikou.....	8
Klasifikace lidských schopností a dovedností .....	10
Práce.....	11
Tvorba .....	13
Jednání .....	15
<b>ZÁKLADNÍ POLITICKÉ KATEGORIE.....</b>	<b>18</b>
Klasifikace ústav.....	18
Národ a moderní stát.....	19
Svoboda .....	21
Spravedlnost .....	23
Rovnost .....	24
Přirozenost obce a teorie smlouvy .....	26
Konservatismus .....	28
Socialismus .....	29
Liberalismus .....	30
Literatura .....	33

## FILOSOFIE POLITICKÉHO PROSTORU

### Řecký ideál obce

Filosofie a politika jsou již od svých počátků úzce spjaty. Obě tyto oblasti lidské kultury se společně zrodily v antickém Řecku, od počátku se vzájemně potýkaly a ovlivňovaly.

Kořeny řecké filosofie jsou svázány s politickým vývojem v řeckých osadách asi v 7. stol. př. Kr. a s tím, co je nazýváno „vznik obce“. Hlavním vnějším faktorem tohoto vývoje byla pozice obchodní křižovatky tehdejšího světa. S tím byl spojen vliv různých kultur, přístup k perské, fénické a egyptské moudrosti, stejně jako růst bohatství většího počtu obyvatel, změny v organizaci vojska a další politické změny.

Viz např. E. Hussey, *Presokratici*, Rezek 1997, zejm. Úvod

Obec stojí v protikladu k hierarchickému společenskému uspořádání centralizovaných říší. V nich je veškerá moc soustředěna v rukou jediného panovníka. Ten je chápán jako ztělesnění celé říše v jedné osobě, není členem jedné společenské třídy, spíše v sobě zahrnuje všechny ostatní. Je představitelem říše i vůči božstvům a ostatním silám, má tedy i kněžskou roli, sám má do jisté míry božský charakter. Pokud říši postihne neúroda, je to např. možno chápat jako jisté selhání panovníka.

Příkladem takové říše je Mykénské království, o kterém jsme získali podrobnější informace rozluštěním písma na zachovaných hlíněných tabulkách. Centrem říše byl palác, který zaměstnával rozsáhlý byrokratický aparát úředníků a písařů. Půda byla buď v rukou soukromých lenních pánů, závislých na vladaři, nebo v kolektivním vlastnictví skupiny obyvatel. Jednotlivé zemědělské jednotky měly v čele radu starších (hlavy významných rodin) a správce oblasti (v Mykénách nazývaného pozdějším slovem pro krále – βασιλεύς). Správa oblasti s sebou nesla povinnost příslušných odvodů zemědělských a řemeslných výrobků pro palác. Organizaci zajišťoval palácový administrativní aparát.

K popisu vztahu mezi palácovými říšemi je zásadní J.-P.

Vernant, *Počátky řeckého myšlení*, Oikoymenh 1995

Pojetí člověka a lidského osudu, které odpovídá takovému uspořádání společnosti, je předfilosofické a předpolitické. Veškeré úsilí je zaměřeno na zabezpečení chodu říše, jednotlivec splývá se svou funkcí. Pravý život nepřísluší lidem, ale bohům. Bohové si ponechali život pro sebe a lidským údělem je námaha a smrt.

Individuální život nemá hodnotu mimo své začlenění do rodového svazku. Individuální smrt je přesahována nadindividuální skutečností rodu, která se projevuje v úctě k předkům a v péči o potomstvo. Rodinný krb má posvátný charakter, bohyně rodinného krbu, Hestia, je jedním z nejvýznamnějších božstev.

V eposu o Gilgamešovi se objevuje motiv strachu ze smrti a pokus o nalezení osobní nesmrtnosti. Tento pokus je ovšem odsouzen k neúspěchu – božská šenkýřka Siduri Gilgameše napomíná:

„Kam běžíš Gilgameši? Život, který hledáš, nenajdeš! Když bohové stvořili lidi, dali lidem jako jejich podíl smrt, život si vzali do vlastních rukou. Ty, Gilgameši, naplň si žaludek, raduj se ve dne v noci! Denně pořádej slavnosti, tancuj a hraj si ve dne v noci! Měj čisté šaty, umyť hlavu, sám buď vykoupán! Hleď na dítě na svém lokti, manželka se má ti těšit na klíně — to je počínání lidí.“

J. Patočka poukazuje na to, že tato řeč není programem hédonismu, jejím cílem je odkázat lidský život do jeho přirozených hranic.

Viz J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Academia 1990

Gilgameš tedy nezískal nesmrtnost, přesto přesáhl svou individuální existenci zbudováním hradeb města. Také kniha Geneze mluví o práci v potu tváře a o smrti, která je údělem člověka po vyhnání z ráje. Bible ovšem nepokládá tento stav za výchozí a přirozený, nýbrž za výsledek neposlušnosti prvních lidí.

Historicky převratný ideál obce (πόλις) je velkolepě vyjádřen v Periklově pohřební řeči, jak ji zaznamenal historik peloponéské války Thukydídés na přelomu pátého a čtvrtého století př. Kr.

Thukydides, *Dějiny peloponéské války*, Odeon 1977

Rozhodující je vznik *veřejné sféry* symbolizovaný prostranstvím, které v centru obce nahrazuje palác.

Slovo pro spravedlnost — δίκη — původně znamenalo prostě výrok panovníka, jeho božskou vůli. Otázka, zda je tento výrok spravedlivý, tedy postrádala smysl. V obci se kritériem spravedlnosti stává zákon, který je veřejný, je vytesán do kamene a vystaven. To umožňuje se s ním seznámit, posoudit ho a diskutovat o něm. Zákon předpokládá instanci nadřazenou účastníkům sporu, kteří si jsou před tímto zákonem rovni (ἰσονομία). Slovní spor mezi rovnými v lidovém shromáždění či na soudních dvorech musí být veden poukazy k obecným, nestranným principům zákona či rozumu — jinak si zúčastněné strany nebudou rovny.

Potrestání vraždy a jiných vážných přečinů se z otázky osobní nebo rodinné očisty skrze pomstu stává otázkou očisty celé obce — vrah poškodil obec, protože porušil zákon. Pěkným příkladem napětí mezi tradiční rodovou sounáležitostí a obecným/obecním pojetím práva je údiv Sokrata nad počínáním Euthyfróna, který chce žalovat svého otce za to, že z nedbalosti způsobil smrt svého otroka.

Platón, *Euthyfrón*, 3-5.

Erby, insignie a další posvátné předměty obce se veřejně vystavují v chrámě, namísto toho, aby byly předmětem tajných procedur a obřadů. Mudrc, moudrý, božský muž není ten, kdo dokáže ovlivňovat věci pomocí tajných obřadů, ale někdo, kdo svou moudrost prezentuje na veřejnosti, dokonce ji zapisuje do knih. Tajná náboženská mystéria získávají pouze individuální povahu, nejsou určující pro život obce. Věci obce jsou přeneseny na společnou půdu (ἐς τὸ κοινόν), „doprostřed“ (ἐς τὸ μέσον).

## Sféra domácí a veřejná

Důležitým prvkem ideálu řecké πόλις je chápání *veřejnosti* v protikladu k *soukromému*. Tento protiklad je charakteristický pro řecké chápání člověka. Odpovídají mu také dva termíny, které v řečtině označují život: ζωή a βίος.

*Sféra domácí* je prostor určený pro uspokojování tělesných potřeb, pro péči o obživu, pro zachování života. Odpovídá lidské závislosti na tělesných potřebách. Život obstarávaný v domácí sféře je život biologický (řecky ζωή), kterým se člověk neodlišuje od ostatních živočichů. K tomuto životu patří také plození potomstva a jeho výchova, tedy snaha o zachování lidského rodu. Také zde je člověk chápán jako živočišný druh, tj. bez ohledu na specifickou hodnotu individuálního života. Ve všech svých vztazích ve sféře domácí jsou jejich účastníci chápáni jako nositelé nějaké funkce, která je diktována životní nutností — to platí ve stejné míře i o pánu domácnosti.

Teprve člověk, který je schopen pokrýt své biologické potřeby a odpoutat se od nich, je svobodný a může vstoupit do *sféry veřejné*. Tam se teprve může setkávat se sobě rovnými svobodnými lidmi. Pán domácnosti se stává svobodným (tedy občanem) teprve tehdy, když vystoupí ze své domácnosti do veřejného prostoru, kde se setkává s jinými svobodnými občany, kteří jsou si navzájem rovni, a vede život (βίος) nezávislý na vší nutnosti, život, ve kterém je chápán jako nezaměnitelné individuum.

Základní vlastností *politiky* je právě veřejnost, tj. vystavenost pohledu a uším druhých a z toho plynoucí reálnost, světovost. Svět člověka, který se nepotýká s přítomností jiných, je podoben snu.

Probuzeným je svět jeden a společný, avšak každý ze spících se obrací k vlastnímu. (Herakleitos, B 89)

τοῖς ἐγγηγορόσιον ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφασθαι

Teprve vystavenost pohledům a hodnocení nezávislých svobodných spoluobčanů zakládá pro Řeky skutečnou realitu lidského života. Charakteristickým příkladem soukromé skutečnosti, která je právě pro svou nepřítomnost očím veřejnosti nejméně „reálnou“, je bolest.

Zatímco vše, co se děje na úrovni ζωή, je pomíjivé a malicherné, politické společenství zakládá trvalost světa, konstituovanou pamětí obce, oslavou hrdin,ských činů člověka. Tak může člověk jako individuum (nikoli pouze jako článek v řetězci rodu) přesáhnout svůj vlastní individuální život v jistém druhu nesmrtnosti. Klasicky (homérsky) je nesmrtelný ten, kdo činí nesmrtelné činy. Trvalost veřejného prostoru je příležitostí pro konání takových činů a hlavním smyslem založení πόλις.

Slovo privátní, které má dnes převážně pozitivní zvuk, je odvozeno od slova „privace“, vyjadřuje tedy jistý nedostatek. Nedostatek privátního je právě v absenci reality charakteristické pro veřejnost. Sféra domácí však není ani z hlediska politiky pouze negativní, ačkoli je nedostatečná. Její důležitost spočívá v tom, že vytváří prostor pro sféru veřejnou a současně poskytuje zázemí, do kterého je možno se uchýlit před zraky hodnotících pohledů. Je také předpokladem hloubky, protože politická skutečnost má povahu rozptylující, neumožňuje soustředění, růst. Smyslem tohoto chápání obce není degradovat nebo dokonce odstranit domácí sféru, ale ukázat obec jako výsledek existence obou sfér, které se vzájemně vymezují.

## Sféra sociální

Skutečnost, že člověk žije společně s ostatními lidmi, je sféře domácí i sféře politické společná. Termín *sociale* tedy nevystihuje specifickou lidskou vlastnost vyjádřenou termínem πολιτικός, která se uplatňuje teprve se vznikem sféry veřejné.

Žádná činnost směřující k uspokojování potřeb nebo udržování běhu biologického života tedy není *politickou* v přísném smyslu. K politice naopak patří odvaha, která je jednou ze základních politických ctností, nebo dokonce ochota riskovat svůj život. Chápání vlády jako starosti o pořádek je do velké míry předpolitické a spadá do uvažování v termínech *sféry domácí*. Proto jsou říše jako Persie, Babylónie nebo Mykény někdy označovány jako „velké domácnosti“.

Moderní společnost, jejímž charakteristickým uspořádáním není obec, ale *národní stát*, zamlžuje rozlišení mezi sférou domácí a veřejnou. Obě jsou do velké míry pohlceny *sférou sociální*. Ta je charakterizována péčí o společné zájmy mnoha lidí, ovšem zájmy spadající svou povahou do sféry domácí. Neosobní všemocný společný zájem zaujal místo hlavy domácnosti. Tento nový pán je obtížně uchopitelný a jeho typickou tvář je byrokracie. Otázka „kdo vládne?“ je často obtížně zodpověditelná. Velký vliv získává veřejné mínění a další jevy masovosti.

Klasickou kritikou masové společnosti je kniha *Vzpouza davů* španělského filosofa Ortegy y Gassetta (česky *Naše vojsko* 1993).

Sociální sféra ovládla prostor politický, takže se za politické dnes považují také (a většinou) otázky výsostně nepolitické, jako je ekonomie, nezaměstnanost, sociální zabezpečení atd. Příznačný je pojem „politická ekonomie“, který v sobě sdružuje protikladné pojmy οικία a πόλις, domácnost a obec.

Ovládla však také sféru domácí, takže zmizelo útočiště, které tato sféra poskytovala jako zázemí pro veřejný život a jako předpoklad hloubky. Reakcí na zánik domácí sféry byl romantický objev niternosti a intimnosti jako prostoru, kde jedině je člověk chráněn před druhými. Veřejnost již není podmíněna existencí domácnosti, naopak soukromí se musí na společnosti vydobýt. Teprve v tomto pojetí se pojem soukromí přibližuje pojmu osamocení.

Sociální sféra nahrazuje individualitu, charakteristickou pro veřejnou sféru, konformitou, rovnost uniformitou a lidské jednání statisticky popsatelem jevem *chování*.

Moderní společnost přinesla také zásadní posuny v chápání pojmu svoboda. Dnes je svoboda a soukromé vlastnictví spravedlivým nárokem každého člověka. Naproti tomu v klasickém Řecku je svobodný teprve člověk, který si zajistil nezávislost na svých životních potřebách, a pojem spravedlnosti a zákona se vytváří teprve mezi lidmi takto svobodnými. Svoboda není zakotvena ve spravedlnosti, ale naopak.

Proto také ztráta vlastního domu byla součástí (ba synonymem) ztráty občanství. Nemoc a chudoba jsou překážkou svobody a otroctví je definováno zamezením přístupu do *veřejné sféry*, nikoli obtížností vykonávané práce. Je-li otrok kladen na stejnou úroveň jako zvíře, neznamená to, že s ním zacházeno krutě. Znamená to, že je chápán v kategoriích domácí sféry, tedy v rámci zachování života a zajištění obživy. Charakterizace otroka jako živého nástroje znamená, že je chápán jako funkční prvek v procesu obživy.

Paradoxně se může stát, že otrok je vzdělanější nebo bohatší než nějaký svobodný občan. To však nemůže změnit méněcennost jeho postavení. Svobodný občan dá přednost tvrdé a namáhavé práci, případně i smrti, před otroctvím, jakkoli pohodlným. Otrok (často zajatý nepřítel) tím, že nezvolil smrt, dokazuje fakt své otrocké přirozenosti.

Tím je naznačen důležitý rozdíl mezi *majetkem* a *bohatstvím*, který je nástupem sociální sféry oslaben. Zatímco majetek je vláda nad částí světa, která legitimuje účast na politickém životě, je bohatství pouze schopnost uspokojovat účinně svoje potřeby. Zajišťování životních potřeb je také jednou z funkcí majetku, smyslem takové zajištění však v případě majetku není pohodlí, ale nezávislost v rámci politické sféry. V politickém ideálu plurality si jsou všichni rovni, bohatý stejně jako chudý. Toto „bohatý stejně jako chudý“ však neznamená „svobodný stejně jako otrok“, neznamená tedy „majetný stejně jako nemajetný“. Všichni svobodní mají nějaký majetek, který jim zajišťuje nezávislost, nezáleží pak na tom, kolik ho kdo má, tedy zda je někdo bohatý, nebo chudý. Vliv bohatství na politiku je základem jevu zvaného *korupce*. Korupce je z hlediska sféry domácí zcela přirozená, rozhoduje majitel, tedy ten, kdo si může úřad nebo rozsudek koupit. Boj proti korupci tedy není bojem proti zločinu, ale zápasem o samotnou existenci politické sféry.

Nástup moderní doby je charakterizován **vyvlastněním chudých a následnou emancipací nemajetných**. Chudí přišli o svůj majetek, který byl sice skrovný, ale umožňoval nezávislost. Drasticky vzrostl počet námezdních pracujících, kteří jsou zcela závislí na pravidelně vyplácené odměně. Námezdní pracující, kteří byli původně neubožejší vrstvou obyvatelstva, se postupně stávali stále vlivnější a respektovanou skupinou. Extrémním dokladem tohoto vývoje je fakt, že dnes chápeme i držitele moci (prezidenta, vládu) jako lidi pracující za mzdu.

Sociální sféra narušila pojem vlastnictví, pro který je charakteristická trvalost, ve prospěch bohatství, jehož atributem je spotřeba. Politická funkce majetku se ztrácí. Sociální sféra skrze funkci *peněz* absorbuje veškeré vlastnictví a transformuje ho v bohatství, které má za úkol chránit.

Zvláštní roli v posunech chápání majetku a soukromí hraje pojetí *těla*. To je na jednu stranu chápáno jako nejvýstředněji soukromé vlastnictví člověka a jako místo intimity, na druhou stranu je hlavním prostředkem přítomnosti jednotlivce pro druhé. Tělo není spolehlivou hranicí lidského soukromí. Pronikání ekonomických principů do zdravotnictví a rostoucí možnosti biotechnologie ukazují, že ani vlastnictví samotného těla není bezproblémovou samozřejmostí.

Společnost, která nerespektuje lidské soukromí, se nezastaví u těla, jak ukazují fenomény prostituce, pornografie, obchodu s orgány, genové manipulace apod. Postoj k těmto jevům závisí na *politickém* pojetí lidské důstojnosti, individuální přístup nestačí.

## **Příbuznost filosofie, politiky a etiky**

Vznik veřejné sféry lze ilustrovat rozdíly mezi athénskými a skythskými královskými legendami. Skythové vkládají všechny tři symboly moci — zlatou obětní číši, zlatou válečnou sekeru a zlatý pluh — do rukou jediného vladaře. Naproti tomu nástupnické krize, boje mezi syny panovníka o moc, o nichž vyprávějí athénské legendy, nekončí vítězstvím jednoho z kandidátů, ale rozdělením moci. Absolutní moc je rozdělena na složky: moc vojenskou, náboženskou, ekonomickou. Vyvstává kvalitativně odlišná otázka: jakým způsobem je možno udržet řád v mnohosti soupeřících složek.

Příbuznost problematiky obce a filosofických otázek je patrná. V obou oblastech se jedná o hledání řádu, který umožňuje vládu mezi soupeřícími složkami, o tázání po původu, po vládnoucí síle (*ἀρχή*).

Podle Anaximandra si živly

podle řádu času vyřizují účty a uplatňují vůči sobě spravedlnost za nepravost, kterou spáchaly (B 1)

διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισ τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν χρόνου τάξιν

Jaký řád, jaký rozum, νοῦς nebo λόγος, zajišťuje *harmonii* kosmu/obce? Jaký je božský zákon, který spojuje protiklady, a který současně ustanovuje lidskou *spravedlnost*? Tato spravedlnost (δίκη) má charakter boje (ἔρις). To, co je všem společné, je pro Herakleita boj (πόλεμος); boj je možný jen mezi rovnými.

Hrnčíři sokem je hrnčíř a tesaři bývá jím tesař; žebráků závidí žebrák a žárlí na pěvce pěvec. (Hesiodos, Práce a dny, 25-26)

Spojitosť mezi politickou skutečností a filosofickou reflexí se objevuje např. v těchto Herakleitových zlomcích:

I když logos je společný, většina lidí žije tak, jako kdyby měli své vlastní vědomí (B 2)

τοῦ λόγου δ' ἕντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίᾳ ἔχότες φρόνησιν

Ti, kdo mluví s rozumem, se musí posílit tím, co je všem společné, tak jak to činí obec zákonem, a ještě silněji. Neboť všechny lidské zákony jsou živeny jedním zákonem božským. Vládne tak, jak dalece chce, a uspokojuje všechno a má nad tím vrch (B 114)

ἔνν νόοι λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῶι ξυνοῖ πάντων, ὅκωσπερ νόμοι πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως, τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θεοῦ κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἔξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

Je třeba vědět, že zápas je tím společným a že právo je svár a že vše se děje podle sváru a nutnosti. (B 80)

εἰδέναι δὲ χρῆ τὸν πόλεμον ἕοντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν

Vznik obce s sebou přináší také řadu problémů a rizik. Společným jmenovatelem těchto problémů je zásadní nezajištěnost a křehkost obce, problém zachování tradic a učitelnosti ctnosti. Postupná demokratizace Athén přináší nešvary populismu a demagogie, které v každé (i dnešní) demokracii snadno vedou k volání po odstranění svobody a vládě „pořádku“ chápané jako vláda „silné ruky“.

Vznik obce nastoluje palčivou otázku po ἀρετή, zdatnosti neboli ctnosti občana chápané nikoli v úzce morálním smyslu. Jaké vlastnosti má mít občan, aby to umožnilo existenci obce? Otázka po občanských ctnostech se tak stává (a dodnes zůstává) jednou z hlavních otázek politické filosofie.

V obci má rozhodující místo přesvědčování (rady, soudy, hlasování). Proto se jednou z rozhodujících zdatností stává schopnost přesvědčujícího slova a *rétorika*. V tomto kontextu je dobře pochopitelný význam sofistů, učitelů praktických politických schopností. Sofistické hnutí (přes pozdější negativní hodnocení ovlivněné především Platónem) je vlastně prvním systematickým pokusem o občanskou výchovu.

Vývoj pohledu na důležitost jednotlivých ctností souvisí s postupnou demokratizací vojska, oslabením významu jízdy a posílení role pěších těžkooděnců (hoplítů). Důraz se přesunul z individuálního hrdinství (vynikající činy jezdce) ke kázni (vytrvání na svém místě v šiku). Toto kolísání chápání *statečnosti* lze dobře pozorovat v Platónově dialogu *Lachés*. Posun lze také vyjádřit přechodem od homérského hrdiny (aristokratický ideál) k demokratickému ideálu občana.

Problém ctnosti nás přivádí k úvahám o vztahu politiky a etiky. Často se mluví o potřebě či nedostatku etiky v politice. Je ovšem otázkou, zda není etické chápání skutečnosti politice bytostně

cizí, zda není spíše součástí filosofického pohledu, který stojí v napětí vůči politice, jak uvidíme v následující kapitole.

S politikou sdílí etika zájem o lidské jednání a o oblast mezilidských vztahů. Mravní skutečnost, o kterou se zajímá etika, se však na rozdíl od skutečnosti politické vyznačuje přítomností hodnocení individuálního jednání. Také v politice se sice setkáváme s prvkem hodnocení (např. soud), ale jednání, o které v politice jde, je jednání *společné*. Zatímco mravní hodnocení se ptá, zda jednání jednotlivce bylo dobré či zlé, v politice se jedná o to, zda je společné jednání *možné* nebo nemožné (odtud definice politiky jako *umění možného*). To není typická starost etiky, ve které se jednající stará spíše o to, aby se nějak neprovinil, než o to, zda se mu vlastní záměr podaří prosadit. Nezájem o problematiku realizace je vidět např. v Kantově jednoznačném tvrzení, že kde je povinnost, tam je také možnost: tím Kant říká, že kdo jedná podle povinnosti, nemusí se dále starat o zajištění podmínek pro uskutečnění svých rozhodnutí.

Filosofie se svým důrazem na teorii vede k individuálnímu pojetí etiky, k jejímu ztotožnění s rozumem. Aplikace takto chápané etiky v politice, tzv. *etizace politiky*, je některými mysliteli chápána jako výraz násilí, kterého se filosofie dopouští na politické realitě. Nejvýraznějším a záměrným zdrojem etizace politiky je platonismus, kterému je věnována následující kapitola.

Slavnou postavou vztahu etiky a politiky je Niccolo Machiavelli (1469-1527).

N. Machiavelli, *Vladař*, Ivo Železný 1995, 1997

Machiavelli upozorňuje na nesourodost obou oblastí. Principy politiky jsou *odlišné* od principů etiky. Pokud bude vladař sledovat osobní ctnost, může to mít zhoubné důsledky pro jeho panství. Pokud se tedy panovník rozhodne nerezignovat na svou vládu, čekají ho vážná mravní dilemata.

Pozoruhodnou reflexi napětí mezi etikou a politikou předložil těsně po první světové válce slavný sociolog Max Weber pomocí termínů *etika odpovědnosti* a *etika zásad*.

M. Weber, *Politika jako povolání*, česky ve výboru „Metodologie, sociologie, politika“, Oikoymenth 1998.

Vášnivým kritikem etizace nejen politiky ale i celé evropské kultury byl Friedrich Nietzsche. Podle něj je základem evropské morálky nenávisť slabých a nešťastných (Nietzsche je nazývá otroci) vůči silným a urozeným (tzv. páni). Morálka, ve které jsou páni označeni za *zlé*, je hlavní zbraní tzv. *vzpoury otroků*. Vítězství otrocké morálky znamená útok na přirozené hodnoty, jejich nahrazení hodnotami „ideálními“, což postupně vede k nihilismu, k popření všech hodnot.

Viz F. Nietzsche, *Kterak „pravý svět“ stal se posléze bajkou*, v *Soumrak model*, Votobia 1995,

F. Nietzsche, *Genealogie morálky*, Aurora 2002.

Podobně jako Machiavelli nepropaguje Nietzsche svět „nemravný“, ale spíše poukazuje na hodnoty mimo-mravní. Tomu odpovídá název jednoho z jeho děl „Mimo dobro a zlo“.

F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, Aurora 1998.

## Napětí mezi filosofií a politikou

Navzdory styčným bodům bývají politika a filosofie chápány jako dvě vzdálené, téměř protikladné oblasti. V tomto předpokládaném protikladu rozlišme dva aspekty:

- Napětí mezi *teorií* a *praxí*: filosof je vnímán jako člověk uzavřený ve svém světě, člověk *nepraktický*. Naproti tomu politik se musí umět rychle přesně a bez velkého *teoretizování* rozhodovat. Politik musí mít vyvinutý praktický úsudek, filosof se oddává odtažitě spekulaci.
- Napětí mezi *politikou* a *etikou*: filosofie se snaží nalézt to nejlepší řešení, které je ovšem v praxi nedosažitelné. Politik naopak musí dělat kompromisy, musí se rozhodovat v konkrétní situaci, která ideální řešení neumožňuje. Tato situace přináší i mravní dilemata, často ne zcela řešitelná. Tato skutečnost vede až k populárnímu tvrzení, že politika je „špinavá“.

Tato napětí tvoří druhou stránku vztahu mezi filosofií a obcí již v antickém Řecku. Pythágoras ilustruje vztah mezi teorií a praxí na třech druzích lidí přicházejících na Olympijské hry. Jedni tam



přicházejí obchodovat, jejich cílem je zisk; druzí přicházejí soutěžit, jejich cílem je pocta a obdiv; třetím druhem lidí jsou diváci, kteří hry pouze sledují. Tento třetí typ je obrazem filosofa, pro nějž je ideálem *nezaujaté zkoumání*. Slovo „divák“ je jazykově příbuzné slovu „teorie“ (z řeckého θεωρέω, dívám se).

Různorodé obrazy vztahu filosofie a praxe nacházíme v historkách o Thálétovi z Milétu. Platón vypravuje, že

Thalés, když pozoroval hvězdy a díval se vzhůru, spadl do studně a jakási pěkná vtipná thrácká služka se mu prý vysmála za to, že se snaží poznat věci na nebi a přitom neví, kam šlape. Tento posměch se hodí na všechny, kdo se zabývají filosofií. (Theaitétos 174a)

Také Aristoteles poznamenává, že

lidé říkají o mužích, jako je Anaxagoras nebo Thalés, že jsou možná moudří (σοφοί), ale ne rozumní (φρονίμοι), protože jsou zjevně neznalí v tom, co je pro ně prospěšné. A ačkoli snad mají výjimečné, skvělé, obtížné a až nadlidské vědomosti, jsou jim podle všeobecného mínění k ničemu, protože nesměřují k lidskému dobru. (EN 1141b 4-8)

Na druhou stranu Aristoteles o Thálétovi vypráví (*Politika* 1259a), jak díky svým znalostem zbohatl. Poznal, že se blíží velká úroda oliv, pronajal si všechny lisy na olej v okolí a pak využil svého monopolu k diktování vyšších cen. Chtěl tím prý ukázat, že pro filosofa je snadné být bohatý, ale přesto dává přednost moudrosti.

Nejvlivnější postavou evropského politického myšlení je *Platón*. Jeho filosofie je z velké části motivována snahou o nalezení ideálního (to je ostatně slovo pocházející z platónského pojmu „idea“!) politického uspořádání.

Událostí, která zásadně ovlivnila Platónův postoj k politice a tím do velké míry i osud vztahu politiky a filosofie, je poprava Sokrata. Z Platónových listů chápeme, že smrt milovaného učitele byla pro něj otřesnou zkušeností.

Platónovo řešení problému politiky spočívá v odstranění základního rysu politického života, tj. *plurality*. Chceme-li odvrátit tragédie podobné smrti Sokrata je třeba vytvořit stát, ve kterém bude mnohost názorů, pohledů a cílů podřízena jednomu jedinému a základnímu cíli, veškerý společenský život musí být hierarchicky uspořádán. Vzorem pro toto uspořádání je teoretický život. Proti mnohosti a proměnlivosti jeví se postavena stálost a jednota idejí.

Nejdůležitějším dílem Platónova politického myšlení je dialog *Ústava* (πολιτεία). V jejím středu nacházíme slavná podobenství o slunci, o úsečce a o jeskyni. Tato podobenství umožňují pochopit základní směřování Platónovy politické filosofie.

- Podobenství o slunci pojednává o Dobru. Ukazuje se, že Dobro je nejvyšší princip, který je základem veškerého poznání (jako světlo umožňuje vidět) a dokonce i základem existence všech věcí (jako slunce umožňuje život). Toto učení tvoří ontologický předpoklad pro další argumentaci.
- Podobenství o úsečce provádí hierarchizaci lidského vědění a nadřazuje filosofické poznání mínění, kterým poznáváme věci kolem sebe. Filosofické poznání je přesnější a jasnější (metafora světla!). Je tím zneváženo mínění (δόξα), praktický názor, který je základem argumentace v politické oblasti.
- Podobenství o jeskyni z obou předchozích vyvozuje důsledky pro filosofa. Obec je znázorněna jako temná jeskyně, ze které je třeba uniknout na světlo. Podobenství také vysvětluje, proč je filosof v obci považován za nekompetentního. Podobenství převrací homérské chápání zázvěti, jako místa živoření stínů na hranici existence (tento obrat je předznamenán již ve způsobu, jakým je Hádova říše vykreslena Sókratem v Apologii).

Platónova filosofie je *anti-politická*, nikoli *a-politická*. Představa, že filosofie nemá s politikou nic společného je spíše výsledkem vítězství platonismu, jistě ne původním postojem Platóna samotného.

Jedním z důsledků platonismu v antropologii je vytvoření schématu duše-tělo, ve kterém je tělo,

základní prvek lidského bytí na světě, devalvováno ve prospěch duše chápané jako nositelka pravé lidské existence.

Nadřazenost kontempace jednání i nadřazenost duše tělu převzala velká část křesťanské tradice. To přesto, že vtělení, jako ústřední prvek křesťanské zvěsti, znamená neslýchané zhodnocení těla a Kristovo vykupitelské působení spočívá do velké míry na jeho jednání, nikoli výhradně, a snad ani ne především, na jeho učení. Pojetí věčného života jakožto kontempace často zatlačuje do pozadí význam víry ve vzkříšení těla.

## Klasifikace lidských schopností a dovedností

Platónský důraz na teoretické poznání měl dalekosáhlé důsledky. Jednání (πραξις) je podřízeno kontemplaci (θεωρία) jako svému cíli. Tomuto cíli, jak vidíme v podobenství o úsečce, bylo ovšem podřízeno i nenazíravé myšlení, *rozvažování*, a stejně tak i praktická rozumnost. Přemýšlení je druh mentální aktivity, která používá argumenty, důkazy a další logické postupy. Pod přemýšlení spadá věda, jak ji chápeme dnes (vědecká „teorie“ tedy není θεωρία v původním smyslu). Nazírání čili kontempace má povahu porozumění, které se neskládá z jednotlivých úvah, ale „vidí“ pochopenou věc najednou a v plnosti. Takové nazírání se podle Platónova 7. listu rozněcuje náraz jako jiskrou po předchozím přemýšlení, které však není schopno nazření samo od sebe zaručit. Podřazení myšlení pod nazírání je předobrazem filosofie chápané jako *ancilla theologiae*.

Aristoteles platónskou jednostrannost do jisté míry koriguje. Jeho pojetí praktické moudrosti (schopnosti, která řídí jednání, πραξις) dává praktické oblasti určitou nezávislost na teorii, protože lidské dobro nelze jednoduše podřídit nějaké všeobšáhle ideji Dobra.

Dalším důležitým momentem jsou Aristotelovy definice člověka. Z kontextu je zřejmé, že termín ζῷον πολιτικόν znamená pro Aristotela „živočich schopný veřejné existence“, poukazuje tedy na možnost rovnosti různých jednotlivců, nikoli na pouhý fakt množství. Včely ani mravenci politickými živočichy nejsou. Senekův překlad termínem *animal sociale* (živočich společenský), stejně jako věta Tomáše Akvinského „*Homo est naturaliter politicus, id est socialis*“ (Člověk je svou přirozeností politický, to jest společenský) naznačuje ztrátu původního významu.

Posun je ještě zřetelnější v případě definice ζῷον λόγον ἔχων (živočich schopný rozmluvy). Ta se stala klasickou definicí člověka v latinské verzi *animal rationale* (živočich rozumný). Rozumem se pak samozřejmě rozumí schopnost abstraktního myšlení. Aristotelova definice se ovšem vyskytuje v první knize *Politiky* (1253a10) a slovem λόγος tam má autor na mysli schopnost rozmluvy o tom, co je dobré, která je podle Aristotela smyslem obce. Nejde ani o pouhou schopnost se dorozumět, protože toho jsou schopni i jiní živočichové, kteří mají hlas (φωνή). Aristoteles by tedy zkoumání dorozumívací schopnosti např. delfínů nepovažoval za rozhodující pro jejich srovnání s člověkem.

V historkách o Thalétovi jsme viděli, že teoretické bádání lze chápat dvojitým způsobem:

- Jako činnost, která má smysl sama o sobě, protože nazírané věci jsou krásné a vědění je přirozeným cílem člověka.
- Jako *nástroj* praxe. V tomto případě se mluví o tzv. *aplikaci* teorie v praxi.

První pojetí, ideál *čisté teorie*, hájí Aristoteles v první knize *Metafyziky* (982a12-28). Ačkoli už v antice existovaly příklady aplikace (např. vojenské využití geometrie Archimédem ke konstrukci zápalných zrcadel), je důraz na aplikaci poznání charakteristický pro modernu.

Láska k moudrosti pro ni samu (filosofie) odlišovala Řeky v jejich vlastních očích od barbarů. Již dávno bylo známo, že provaz rozdělený na části délky 3, 4 a 5 lze použít ke konstrukci pravoúhlého trojúhelníku. Avšak teprve rigorózní důkaz Pythagorovy věty, který je plodem nahlížení do ideálního světa geometrických idejí, přeměnil zeměměřičství ve skutečnou vědu.

Blíže o významu geometrie pro evropské myšlení viz Petr Vopěnka, *Úhelný kámen evropské vzdělanosti a moci* (souborné vydání

K důležité změně v naznačené hierarchii lidských schopností dochází v moderní době, ovšem nikoli vlivem filosofie, nýbrž vlivem empirické vědy. Experiment získává v lidském poznávání dominantní postavení. Tím se jedna ze složek lidské činnosti nadřazuje kontemplaci. Pravda o světě již není dosažitelná nečinným nazíráním neměnných skutečností. Věda souhlasí s Platónem v tom, že naše smysly nepoznávají pravou podstatu věcí, ale lék nespočívá v přivracení zraku k nesmyslovému, nýbrž v aktivním zasahování do přírody. V moderní vědě nalézá člověk onen pověstný Archimédův bod, ze kterého může ovládat vesmírné síly přírody jakoby nezávisle na svém vlastním postavení na Zemi. Kritériem pravdy se stává úspěšnost experimentu.

Zde nacházíme jedno z možných vysvětlení úpadku prestiže filosofie v moderní době: filosofie zůstala věrna svému podceňování lidského jednání ve jménu kontemplace a ztratila tak vliv na dění ve společnosti, které se v moderní době řídí jednoznačně praktickou dimenzí lidské existence. Pro orientaci v této situaci je mimořádně důležité obnovit diferencovanější chápání lidské činnosti a rehabilitovat význam jednání jako konstitutivního rysu člověka.

Je jedním z paradoxů evropské civilizace, že právě láska k „neužitečné“ moudrosti umožnila aplikace netušených rozměrů. Vědecko-technická revoluce téměř dokonale přeměnila lidské vědění v technologii. Vědění se opět stalo nástrojem moci, ovšem jinak než to chtěl Platón, totiž moci založené na technologické a ekonomické převaze.

Dnes považujeme za samozřejmé, že podstatná část našeho života je založena na extrémně abstraktních úvahách, kterým rozumí jen hrstka odborníků. Současně je zřejmé, že kontrola nad technologickým rozvojem se do jisté míry vymkla z rukou, což může snadno vést ke zničení celé planetární civilizace vojenskou nebo ekologickou katastrofou.

Platónsko-křesťanské nadřazení teorie nad praxi se odrazilo v latinských termínech *vita activa* a *vita contemplativa*, které jsou překladem řeckých termínů βίος πολιτικός a βίος θεωρητικός. (Augustin používá pro praktický život termíny *vita negotiosa* nebo *vita actuosa*, což ještě reflektuje původní politický obsah.)

Připomeňme, že βίος neznamená v řečtině pouhé bytí naživu, ale život svobodného člověka. Teprve když se člověk osvobodí od starostí o živobytí, vydobude svůj βίος nad pouhou ζωή, může se rozhodnout, jak se svobodou naloží. Aristoteles zmiňuje tři možnosti, tři rozdílné ideály lidského života: *příjemný život* (βίος ἀπολαυστικός), *politický život* (βίος πολιτικός) a *nazíravý život* (βίος θεωρητικός).

Srovnáme-li toto řecké pojetí s protikladem kontemplativní-aktivní, vidíme, že nejde jen o to, zda je aktivita více než kontemplace, nebo naopak. Důležitější je, že protiklad ignoruje rozlišení mezi svobodou a nesvobodou a zatemňuje různorodost uvnitř samotného aktivního života. Řecké chápání ostře rozlišuje mezi činnostmi nesvobodnými (tj. otrockými) a činnostmi hodnými svobodného člověka (občana). Naproti tomu dominance kontemplace vedla postupně k chápání veškeré lidské činnosti, jako jevu podřadného a služebného. S variantou takového chápání se dnes setkáváme např. v opakovaném tvrzení, že „politika je služba“. Nasnadě je pak otázka, čemu politika slouží, a zde je už odpověď mnohem rozpačitější. Říci např., že politika slouží „zájmům občanů“ nebo „blahu národa“, není příliš přesvědčivé, dokud se neobjasní v čem blaho národa spočívá (pokud již nespočívá v kontemplaci), případně kterému z protichůdných zájmů občanů chce politika posloužit.

Také Aristoteles nejprve rozlišuje mezi životem svobodným a nesvobodným a teprve potom mezi jednotlivými druhy života svobodného. Rozdělení na *vita activa* a *vita contemplativa* směšuje různé druhy činnosti, svobodné i nesvobodné, a spolu s jistými typy činností intelektuální je podřazuje nazírání.

Jedna z nejvýznamnějších postav politické filosofie 20. stol., H. Arendtová, se ve své knize *The human condition (Vita activa)* snaží o obnovu diferencovaného chápání lidských aktivit. Inspirována

řeckým myšlením rozlišuje tři základní typy:

- *labor (práce)*: činnost, ve které se člověk zásadně neliší od zvířat, spočívající ve snaze o udržení biologického života,
- *opera (dílo, tvorba, výroba)*: činnost vedoucí k umělým výrobkům, které vytvářejí svět lidského života,
- *actio (jednání)*: činnost, která dělá člověka člověkem, svobodná činnost v obci (tj. v širokém smyslu politická).

Bližším rozbořením těchto tří klíčových pojmů se budeme dále zabývat.

## Práce

S povahou práce jsme se již setkali, charakterizuje domácí sféru a postavení otroka. *Animal laborans*, tj. člověk *nakolik* pracuje, je pouze druhem živočicha.

Právě snaha osvobodit se od životní nutnosti byla základním ospravedlněním otroctví. Ve své závislosti na životních potřebách jsme všichni otroky. Organizace domácnosti, ve které někteří zaujímají pouze instrumentální postavení (jsou „živými nástroji“), umožňuje svobodu alespoň pro někoho.

Ve starověkém Řecku se vedl spor o to, zda je otroctví spravedlivé či nikoli. Podle teorie přirozeného otroctví, kterou v podstatě zastával i Aristoteles, je přirozeným otrokem člověk schopný rozumět pokynům, neboli ten, jehož myšlení je schopno se ztotožnit s nějakým životním plánem, ale který sám žádný životní plán nemá a ani nechce mít. Spravedlnost otrokářství je pak závislá na tom, zda taková lidé existují.

Práce není zaměřena k žádnému trvalejšímu výsledku narozdíl od *tvorby/výroby*, která za sebou zanechává výrobek. Výsledky práce nejsou určeny k používání nebo k vytváření společného světa, ale ke spotřebě.

Kategorie prostředek a cíl nejsou v koloběhu práce-spotřeba jasně rozlišeny. Účelem je pouze udržovat chod života, v nejlepším případě chránit lidské dílo od chátrání. Život, který zde máme na mysli, je neustálý proces, cyklické opakování, bez počátku a konce, slovy K. Marxe „metabolismus člověka s přírodou“, tedy řecky ζωή.

Vztah mezi prací a tvorbou se v moderní době zkomplikoval. Dochází ke stírání rozdílu mezi *používáním* a *spotřebou*. Téměř všechny předměty, které nás obklopují a vytvářejí náš svět, se označují termínem *spotřební zboží*. Spotřebováváme ale jen některé z těchto předmětů: jídlo, čisticí prostředky, benzín. Jiné, jako boty, televizor nebo automobil, *nespotřebováváme*, ale *používáme* a přitom *opotřebováváme*.

Moderní doba klade důraz na *dělbou práce*, která nesmírně zvyšuje *produktivitu*. Přináší *specializaci*, která ovšem není specializací podle zvláštních schopností individuů. Moderní dělba práce chápe jednotlivé účastníky procesu jako záměnné.

Dělba práce není *spolupráce*, účastníci procesu jsou od sebe izolováni a každý z nich přebírá určitou část námahy, spíše než by byl původcem nějakého aspektu výrobku. Výrobek z obzoru pracujícího zcela mizí (odcizení). Paralelně mizí výrobek i z obzoru konzumenta — ztrácí svůj předmětný charakter a stává se prostředkem k uspokojení potřeby.

Mechanizace a automatizace práci značně usnadnila a urychlila, ale to nevede ke skutečnému osvobození. Povaha práce jako procesu řízeného nutností se tím spíše ještě posílila. Zrychlení produkce znamená ve společnosti pracujících pouze tlak na zrychlení spotřeby. Společenská emancipace práce a technický rozvoj mají tedy za následek snížení *námahy*, ale současně dochází k růstu *nutnosti*, neboť vše je funkcí potřeb a jejich uspokojování. Více volného času neznamena více svobody, ale více spotřeby. Vzniká společnost pracujících-konzumentů. Za závažnou se považuje pouze práce vedoucí k obživě, vše ostatní je určitý druh zábavy — koníček. Je možné, že nakonec zbude z lidské námahy pouze spotřeba, aniž by tím byla narušena skutečnost, že lidský život je

zredukován na rovinu práce.

Spirála rostoucí spotřeby je častým zdrojem znepokojení a v současnosti motivuje i rozsáhlé protesty v podobě antiglobalizačních hnutí. Je důležité si uvědomit, že v jádru problému je redukce lidské aktivity na kategorie tradičně nejnižší lidské aktivity, tj. práce.

Změny pojetí procesu výroby v moderní době jsou podepřeny i rozsáhlými teoretickými úvahami, které převracejí tradiční hodnocení. Vycházejí ze skutečnosti, že každá práce je schopna vytvořit *nadhodnotu*, něco víc než jen prostředky k udržení života v chodu. Práce může tento život rozšiřovat, podobá se *plodnosti*.

Celá společnost a celý výrobní proces jsou chápány jako jakýsi velký živočich nebo stroj. Může pak vzniknout věda, která zkoumá zákonitosti fungování tohoto živočicha nebo stroje analogické zákonitostem fyzikálním, chemickým či biologickým a možnosti jeho chování ovlivňovat. Tak se rodí *politická ekonomie a sociologie*. Ovlivňování společnosti zde nemá charakter přesvědčující řeči nebo poznávání dobra, má povahu technickou, a tedy v přísném smyslu nepolitickou.

K základním dílům politické ekonomie patří kniha *O původu bohatství mezi národy* Adama Smithe (1723-1790) a *Kapitál* Karla Marxe (1818-1893). První z nich je základem klasického liberalismu, druhá marxismu. Ačkoli se tato dvě učení v pohledu na ekonomiku zásadně liší, shodují se v otázce, kterou si kladou: jakými zákony se řídí proces společenské produkce, nezávisle na úmyslech zúčastněných.

Učení klasického liberalismu je symbolizované pojmem „neviditelná ruka trhu“ chápe jednotlivce jako jednotku systému, která se chová jistým předvídatelným způsobem: snaží se maximalizovat svůj zisk. V tomto svém úsilí je sice zdánlivě ve sporu s ostatními jednotlivci, ale ve skutečnosti se na základě objektivních zákonitostí trhu jednotlivá úsilí spojují v proces tvorby bohatství pro všechny. Úspěšný ekonomický rozvoj je tedy závislý na vytvoření podmínek, které dávají co největší prostor úsilí jednotlivce po co největším prospěchu.

Smith proto rozlišuje mezi prací produktivní a neproduktivní a veškerá neproduktivní práce je pro něj prací služebnou. V méněcenné kategorii neproduktivních se ocitají úředníci, vojsko, advokáti, duchovní i umělci.

Omezení teorie klasického liberalismu plyne z jeho předpokladů: uvažuje víceméně homogenní obyvatelstvo s určitou standardní mírou vzdělání, ve které se všichni těší velké míře osobní svobody včetně základního hmotného zabezpečení. Pohnutky jednotlivce jsou redukovány na touhu po zisku.

Poznamenejme, že touha po zisku není v žádném případě totožná s požívačností. Kapitalistická morálka naopak vyžaduje velkou cílevědomost a disciplínu. V tomto směru se proslavila teze Maxe Webera, že duch kapitalismu vznikl z přísnosti kalvínské reformace.

Max Weber, *Protestantská etika a duch kapitalismu*, česky ve výboru „Metodologie, sociologie, politika“, Oikoymenth 1998.

Klíčovými pojmy marxistické politické filosofie je *nadhodnota* a *vykořisťování*. Marx ve svém *Kapitálu* podobně jako Smith akcentuje schopnost lidské práce tvořit víc, než člověk spotřebuje. Spravedlivé by bylo, aby tento přebytek, tzv. *nadhodnota*, připadl tomu, kdo pracuje. Ve skutečnosti si ho ale přivlastňuje ten, kdo vlastní výrobní prostředky, tedy kapitalista, který si za mzdu kupuje od dělníka jeho práci. Dělník se domnívá, že mzda je výsledkem dělby vytvořené hodnoty mezi něj a kapitalistu. Podle Marxe je však dělník pouze koupeným nástrojem, mzda představuje jen investici zajišťující, aby nástroj byl i nadále použitelný. Kapitalista dělníka *vykořisťuje*.

Kapitalistická společnost navíc přináší *odcizení*. Práce je pro marxismus způsob lidské seberealizace. V kapitalismu má ale kapitalista i dělník k tomuto procesu pokřivený vztah. Kapitalista proto, že nepracuje, dělník proto, že mu výsledek jeho práce nepatří, vztahuje se k němu jen skrze vydělané peníze, za které potom nakupuje jiné, anonymní výrobky.

Řešením tohoto neutěšeného stavu je pouze zrušení soukromého vlastnictví výrobních prostředků, tedy komunismus.

Rozšiřování modelu charakteristického pro práci na celou společnost se projevilo i v chápání dějinných procesů, zejména revolucí. Podobnost běhu revolučních událostí přírodnímu procesu, který nelze zastavit a který není výsledkem lidského rozhodování a jednání, ale má svou vnitřní logiku, se odráží v Hegelově filosofii dějin. Hegel, současník Francouzské revoluce, ji ve svých komentářích popisuje jako prvek v organickém *historickém procesu*. Také pro Marxe je Francouzská revoluce příkladem nezvratného dialektického procesu třídního boje. Toto organické chápání revoluce a společenských procesů vůbec se stalo obecně přijímaným (srov. např. známé rčení, že revoluce požírá svoje děti).

## Tvorba

Pojmem *tvorba* budeme rozumět jakoukoli činnost vedoucí ke vzniku nějakého hmatatelného výtvoru. Nebudeme jí tedy označovat pouze uměleckou tvorbu, jak je dnes obvyklé. Slovo tvorba bude tedy sloužit jako souhrnné označení pro uměleckou tvorbu i řemeslnou nebo průmyslovou výrobu, přestože později poukážeme na to, že průmyslová výroba některé rysy tvorby ztrácí.

Proces tvorby má jako jediná součást aktivního života jasný začátek a jasný konec. Počátkem tvorby je plán či vzor, podobný filosofickému pojmu idea. Koncem je hotový výtvor. Jednota a stálost vzoru, který nemizí svou realizací, umožňuje *opakování*. Je to však opakování jiného druhu než opakování práce. Není to opakování cyklické, bez začátku a konce, nýbrž opakovaný proces mezi začátkem a koncem.

Základní hodnotovou kategorií tvorby je *účel*, je zaměřena na výrobek, který má sloužit *k něčemu*. Ptáme-li se na *smysl* výrobku, na to jaké zaujímá v lidském životě místo, odpovědí je jeho účel. Pro účel je ovšem charakteristické, že otázku po smyslu nezodpovídá, spíše ji odsouvá jinam, na to, k čemu má výrobek sloužit. Účelem stolu je např. umožnit společné stolování. Smysl stolu je tedy odvozen od smyslu stolování. Pokud je účelem soustruhu např. výroba ocelových pístů, bude jeho smysl závislý na tom, jaký je smysl těchto pístů a takto by bylo možné pokračovat dál. Protože řetěz účelnosti je ve sféře tvorby potenciálně nekonečný, nemůže v ní být otázka *smyslu* zodpovězena. Kantovo tvrzení, že člověk nikdy nesmí být považován za prostředek k nějakému cíli, protože je účelem sám sobě, dobře dokumentuje atmosféru pragmatického přístupu, kterým je ovládán *homo faber*. Kategorie užitečnosti přetváří přístup člověka k přírodě. Přírodu, která může být chápána také např. jako místo úcty, chápe *homo faber* výhradně jako zdroj *surovin*, strom se stává dřevem.

Mechanizace a automatizace mění tradiční pojem *nástroje*. Nástroj je původně předmět uzpůsobený lidskému tělu za účelem zvýšení jeho schopností. Kladivo dává ruce chybějící tvrdost a mělo by do ruky dobře „padnout“. Používání nástrojů je jakýmsi umělým pokračováním biologického vývoje. V automatizaci se stroj do velké míry osamostatňuje, má své vlastní funkční zákonitosti, kterým se naopak stále více přizpůsobuje pracující. Pohled na mechanickou nebo automatickou linku snadno vyvolá dojem, že člověk „u pásu“ je jen pomocnou součástí automatu.

Automatizace přizpůsobuje stroji nejen pracujícího, ale také a především samotný výrobek. Vládnoucí silou není sám stroj, ale snaha o zrychlení koloběhu výroba-spotřeba. Člověk je podřízen tomuto procesu nejen jako obsluha stroje, ale také (v případě naprosté automatizace výhradně) jako konzument. Součástí nadvlády automatizované výroby je masivní reklama, která člověka redukuje na spotřebitele a nutí ho spotřebovávat produkty, které nepotřebuje.

Charakteristickým rysem společnosti výrobců je *směna*. *Trh* je prostor, na kterém jednotliví

výrobci vystupují na veřejnost, a to právě jako výrobci. Společný prostor tvorby je díky trvalosti předmětů reálnější než v případě společnosti pracujících. Při směně dochází k setkávání a komunikaci výrobců založeném na relativní rovnosti. Směna není výrazem pouhé nutnosti, je výrazem spolupráce na tvorbě světa. Přesto na trhu výrobce nevystupuje jako individuum, veřejnosti se představuje svým výrobkem, se kterým se tak částečně identifikuje.

Typickým problémem směny je hodnota. Otázka hodnot je elementární problém lidského života. Prostředí tvorby přirozeně redukuje tuto otázku na situaci směny („co za to“).

- *Užitná hodnota* vyjadřuje vhodnost výrobku k plnění svého účelu. To je vztaženo k cílům užívajícího. Užitou hodnotu je možné stanovit jen vzhledem k jasně definovanému účelu výrobku. Užitná hodnota knihy je jiná, když ji chci číst, a jiná, když s ní chci podložit skříň.
- Fakt směny zakládá *tržní hodnotu*, která se řídí nabídkou a poptávkou a je ovlivněna řadou okolností, které přímo nesouvisí s hodnotou užitou (reklama, móda apod.). Tržní hodnota je dána tím, co je možné za daný výrobek směnou získat.

Extrémním případem odtržení tržní hodnoty od otázky užítka je určování hodnoty uměleckých nebo antikvárních předmětů. Důvodem je principiální nedostupnost stejného předmětu (je jen jedna Mona Lisa) nebo trvalé omezení počtu předmětů stejného typu (např. barokního nábytku).

Používání *peněz* namísto přímé výměny zboží (bartrový obchod) zdůrazňuje oddělení tržní hodnoty od užité. Užitná hodnota peněz je zcela nepodstatná, jejich funkcí je vyjadřovat čistě abstraktní možnost směny. Fungování peněz (a jiných „cenných papírů“) proto umožňuje prosazení čistě tržních mechanismů.

Již Aristoteles upozorňuje, že hromadění peněz, neboli „výdělečnictví“, je zvláštním druhem dovednosti, které se liší od ostatních aktivit, přestože jsou spojeny s finanční odměnou. (Např. lékařství tedy není vyděláváním peněz, bez ohledu na mzdu a bez ohledu na motivaci lékaře.) Ukazuje také, že hromadění peněz je potenciálně neomezené, na rozdíl od hromadění jiného zboží (*Politika I*, 9). Tato antická úvaha je dnes barvitě ilustrována obrovským tokem virtuálních peněz, které neustále proudí po celé planetě. Burza cenných papírů ukazuje, že peníze se mohou do jisté míry osamostatnit od své funkce zprostředkování směny a fungovat podle vlastních pravidel.

Postavení peněz v rámci dělení práce-tvorba-jednání je pozoruhodně nejednoznačné. Peníze mohou sloužit k vyjádření míry spotřeby odděleně od veškeré reality výrobku. Určitá peněžní suma vyjadřuje, jakou míru požitků si za ně můžete dovolit. O velmi bohatém člověku často přemýšlíme jako o někom, kdo si příjemně a pohodlně žije, nikoli jako o někom, kdo si může zakoupit nějaké drahé předměty (třeba velmi drahý mikroskop). Peníze jsou však také charakteristickým rysem směny, která předpokládá existenci výrobků, a mají konečně i důležitý rozměr politický, protože jejich funkce je zásadně závislá na existenci stabilního politického prostoru a na důvěře v dodržování dohod.

Specifickým druhem tvorby je tvorba *umělecká*, která se jako jediná vymyká kritériu užitečnosti, což má, jak jsme viděli, vliv na její tržní hodnotu. Umění je z celé oblasti tvorby nejtrvalejší a v tomto smyslu je nejskutečnější.

V oblasti umění je specifický vztah mezi ideou a předmětem. Nejedná se o pouhou realizaci předem dané představy, která by proto mohla být libovolně opakována. Smyslem uměleckého díla je specifický výraz myšlenky, která je s dílem neodlučně spjata a mimo toto dílo nemůže být autenticky opakována.

Hlavním posláním umění není zhotovení nějakého předmětu, ale výraz a sdělení. Umění se podobá řeči a má tudíž rysy jednání. Nejvýrazněji je tento posun přítomen v divadelním umění.

Zvláštní postavení umělecké tvorby má svůj odraz v každé výrobě, nakolik se v posuzování výrobku uplatňuje estetické měřítko.

## Jednání

„Nihil igitur agit nisi tale existens quale patiens fieri debet.“

Dante Alighieri, De Monarchia I, 13, 3

Sféra veřejná, politický rozměr lidské existence, je charakterizována jednáním. Základní podmínkou veřejnosti a jednání je *pluralita* individuí. Pluralita má dvě základní, zdánlivě protikladné složky: *rovnost a různost*.

Rovnost znamená, že žádný z účastníků jednání není nadřazen ostatním a příspěvek každého má stejnou váhu. Pluralita neexistuje např. v armádě, kde rozhoduje velitel a podřízení jsou vlastně pouhými nástroji vykonávajícími vůli velitele. Podobně je tomu v zaměstnaneckém poměru. Zde nerozhoduje, že zaměstnanec může být vysoce kvalifikovaný a musí použít svůj důmysl a kreativitu (např. makléř nějaké společnosti). Důležité je, že cíle, ke kterým jeho činnost směřuje, určuje někdo jiný. Podobně jsou na tom dnešní profesionální sportovci, např. hokejisté nebo fotbalisté, kteří jsou jako nástroje dokonce prodáváni a nakupováni. Nic na tom nemění ani jejich popularita a bohatství, která je příkladem toho, jak mohl být v antice bohatým otrok, který fakticky náležel někomu jinému.

Připomeňme, že v jiném, zcela zvláštním smyslu je na odstranění plurality zaměřena i Platónova představa státu řízeného filosofy (viz kapitolu *Napětí mezi filosofii a politikou*). Různost dává smysl komunikaci. Pokud by si všichni byli rovni ve smyslu stejnosti názorů a postojů, ztratila by mnohost přítomná v lidském soužití svůj smysl. Ani obec složená ze samých filosofů (v Platónově smyslu) by tedy nebyla pluralitní. Celá obec by se podobala jednotlivci a mnohost by přispívala pouze k růstu síly a schopnosti tohoto „jednotlivce“. Není náhodou, že Platónův výklad v *Ústavě* se týká stejně tak uspořádání jednotlivé duše, jako uspořádání celé obce.

Pojem plurality vysvětluje, proč je základním rysem politického soužití *zápas*, a přispívá k porozumění Herakleitovu výroku, že právo je svár. Pluralita klade důraz na názor, řecky *δόξα*. Termín *δόξα* má význam „jak se mi to jeví“ (*δοκεῖ μοι*). Názor jednotlivce je důležitý, protože vystihuje určitý aspekt problému, jistou perspektivu, která je pro druhé nedosažitelná.

Platónský ideál pravdy usiluje o zrušení perspektivity názoru a jeho nahrazení jakýmsi pohledem „božského oka“, pohledem, který vidí vše současně, aniž by zaujímal nějaké stanovisko. Politické pojetí pravdy poukazuje na to, že takovýmto způsobem lze přistupovat jen k některým pravdám (k tomu, řečeno s Aristotelem, co nemůže být jinak). Pro Perikla a jiné odpůrce filosofického pohledu na politiku je pro politickou pravdu (týkající se spravedlnosti, společného jednání apod.) naopak cenná různorodost názoru, která umožňuje posoudit problém z mnoha pohledů. Jednotlivec může do jisté míry měnit perspektivu, může a musí se snažit porozumět perspektivě druhého, ale to fakt perspektivy neruší. Ideál pravdy pak znamená postoj, který je práv všem pohledům. Politické myšlení si je vědomo nemožnosti tento ideál beze zbytku naplnit. Proto má politika (a pravda) vždy charakter sváru, je vždy prostorem konfliktů a kompromisů.

Zastánci politického ideálu Platónovi vyčítají, že jeho řešení konfliktnosti politiky znamená zrušení veřejného prostoru, absolutní násilí, prosazení jednoho jediného pohledu (totiž filosofického) na úkor jiných. Jeho obec má rysy tyranie, ve které je platný pouze pohled jediného vládce.

Jeden společný svět bdělých, o kterém mluví Herakleitos ve zlomku B 89, neznamená, že všichni vidí totéž, ale skutečnost, která odolává různosti pohledů. Teprve skutečnost, která nemizí změnou perspektivy, je opravdu skutečností (realitou). (Je pěkné, že v češtině je termín skutečnost odvozen od jednání, nikoli od slova „věc“, jako v latině. V řečtině je ovšem i slovo „věc“, *πράγμα*, odvozeno od jednání.)

K jednání patří *slova a činy*. Můžeme také použít slovo „gesta“ v širokém slova smyslu „činnost,



kteře něco vyjadřuje“, např. v sousloví „gesto dobré vůle“. Ne každé mluvení a ne každá činnost je ale jednáním. Je jím jen tehdy pokud zjevuje, **kdo** je jeho autor. Každá činnost, která je vedena nutností (jako práce) nebo užitečností (jako tvorba) v posledku nezjevuje jedinečnost jednajícího, protože ten by mohl být bez problému nahrazen někým jiným se stejnými schopnostmi. Řčení, že každý je nahraditelný, právě poukazuje na tuto zastupitelnost v každé funkci s jasně definovaným účelem. Každá práce a tvorba stojí ve stínu Kazatelova „marnost nad marnost“. Lidské *jednání* naproti tomu přináší novost, která je v protikladu ke statistickému očekávání. Novost je také charakteristikou jednání křesťanského Boha v kontrastu k předvídatelnosti přítomné v představě božského konstruktéra kosmu.

Podmínkou jedinečnosti, která má být, jak jsme řekli, spojena s jednáním, je jinakost ostatních. O jedinečnosti hovoříme v rámci věcí téhož druhu, to co je jediné ve svém druhu, možná nemůže být v pravém smyslu jako jedinečné ani označeno. Jedinečnost každého člověka je spojena se zmiňovanou novostí, kterou přináší na zem svým zrozením (můžeme mluvit, v paralele ke „smrtnosti“, o „zrozenosti“). Je také spojena s konečností, a to jak ve smyslu časové konečnosti (tj. smrtnosti), tak omezenosti možností. Nekonečně dlouhý život by byl jako v pohádce *Nekonečný příběh* nebo ve *Věci Makropulos* Karla Čapka nakonec naplněn jednotvárností a nudou. Podobně je možné pochybovat o tom, zda by mělo v lidském životě vůbec něco hodnotu, pokud by bylo cokoli kdykoli bez jakékoli námahy dosažitelné.

Každá abstraktní definice člověka vystihuje, **co** je člověk, nikoli **kdo** je, to se zjevuje v jednání. Toto jednání se vtěluje v *příběh*. Prostředek, kterým se dozvídáme, **kdo** je hrdina, je příběh. Příkladem řeči, která není jednáním, je „sdělování informací“, které pouze vyplňuje mezeru v předem připraveném schématu, propaganda, která je používána ke konkrétnímu účelu, a obecně každé mluvení, u kterého je dána pouze možnost být pro nebo proti. V tomto smyslu nejsou volby zásadním projevem veřejného života, protože nemusí vést voliče k zaujetí osobního stanoviska, představují jen několik málo hotových postojů.

Jednání vytváří mezi lidmi síť vztahů (inter-est). Je to svět, který není tvořen hmatatelnými předměty, ale přesto je velmi reálný. Základním znakem tohoto světa je nepředvídatelnost, která zasahuje i jednajícího. Jednající je i sám sobě zjevován teprve svým jednáním před tváří jiných. Hrdina je tvořen svým příběhem, spíše než by on sám byl jeho tvůrcem (výrobce), nemá svůj příběh v rukou tak, jako má řemeslník v rukou plán svého výtvaru. Nepředvídatelnost důsledků vlastního jednání je jedním z hlavních témat řecké tragedie, která se rozvíjí současně s athénskou demokracií. Řecké příběhy často zdůrazňují slávu těch, kteří zemřeli na vrcholu svého činu, a byli tak navždy s tímto svým činem spojeni, bez nebezpečí, že jejich další život slávu činu rozmělní nebo zpochybní.

Jednání má jasný původ a počátek, tj. úmysl a rozhodnutí jednajícího, ale nemá žádný jasný konec. Působení jednání je potenciálně neomezené jak v prostoru, tak v čase. Důsledky jednání se šíří v síti mezilidských vztahů a vzájemně se ovlivňují. Novost lidského jednání neumožňuje dosah jednání nikdy přesně určit a snahy udělat za nějakým minulým jednáním „tlustou čáru“ se obvykle míjejí účinkem.

Odmítnutí faktu neurčitelnosti v síti jednání vede k hledání „subjektu dějin“, k otázce „kdo spřádá dějiny?“. Tato otázka vnáší do dějin představu příslušnou do sféry výroby. Odpovědi mohou být různé: absolutní duch, tajná organizace, třídní boj, neviditelná ruka trhu, bohové. Křesťanský Bůh ale není tím, kdo dějiny „vyrábí“, nýbrž ten, kdo do nich vstupuje, aby jednal. Proto se neukazuje jako nepřekonatelná moc, ale posílá proroky a nakonec se sám stává „jedním z lidí“ (srv. Filipánům 2,7).

Odpovědi klasického Řeka (a odpovědi Periklovou) na problém jednání je právě založení πόλις, která jednak vytváří prostor pro velké činy i mimo neobvyklé situace jako je válka, jednak zaručuje uchovávání těchto činů v paměti. Nositeli paměti jsou občané, před jejichž zrakem se činy odehrávají. Protože jsou si občané rovni, je čin zachycen ve své pravé povaze. Zde vidíme znovu význam plurality jako spojení rovnosti a různosti. Obdiv malých dětí např. není znakem velkého činu, k němu je třeba

rovnosti. Současně se jednajícím svým činem vyznamenává a vyniká nad ostatní, kteří tedy nemohou být stejní jako on.

Má-li jednání pluralitní charakter, pak je vždy do jisté míry *společné*. **Principem, který řídí takového společného jednání, je moc.** Slovo „moc“ je odvozeno od slovesa „moci“. Moc totiž otevírá možnosti, které jsou ale možnostmi pouze tehdy, pokud je moc vykonávána, nelze je produkovat nějak do zásoby, na rozdíl od silových prostředků (např. zbraní). Nelze tedy říci, že někdo má moc, pokud se to neprojevuje nějakými činy v rámci dané obce. Moc není závislá na materiálních podmínkách, její jedinou podmínkou je společenství lidí.

Můžeme si všimnout, že pojem možnosti v politice neodpovídá tomu, jak tento pojem chápe Aristoteles. Pro Aristotela je totiž možnost něčím, co teprve musí být uskutečněno, zatímco moc je skutečná **právě proto**, že představuje určité možnosti.

Protikladem moci je *násilí*, které rozbíjí pluralitu a znemožňuje tak jednání. Tyran je vždy osamělý. V tomto chápání se moc a násilí vzájemně vylučují. To je v rozporu s některými politickými teoriemi, které chápou násilí jako nutný základ moci. Jádrem sporu tkví v pojetí moci: násilí bychom mohli považovat za nástroj moci jen v případě, že by moc mohla být principem i jiného chování, než je jednání, tedy i chování nedobrovolného.

Dalším příbuzným pojmem je *síla* (schopnost, zdatnost). Síla je pojem politicky neutrální. Může stát ve službě násilí nebo se proti němu postavit.

Pro tyranii, která je situací bez veřejné sféry, není charakteristické násilí, ale bezmoc. Tyranie může vést k růstu síly a rozvoji schopností, na druhé straně může moc působit opačně. Příkladem je tzv. *ochlokracie*, vláda davu, kdy vládou neschopní v neprospěch schopných. Síla může také být použita mocí k vlastní obraně proti vnějšímu ohrožení.

Zvláštní vlastností moci (v protikladu k síle) je její schopnost růst tím, že se dělí. *Rozdělení moci* moc posiluje, nikoli oslabuje. Samotná moc je potenciálně neomezená, ale jednotlivec nemůže být nikdy všemocný. Absolutní vláda je možná jen nad mrtvými, ale to není moc.

Zvláštní roli v tomto kontextu hraje *autorita*. Autorita není formou vlády, je to svobodně přijatý princip, který určuje svobodné jednání. Jakýkoli odkaz k donucení autoritu okamžitě ničí, nelze ji nijak vymoci. Stejně tak je autorita neslučitelná s představou přesvědčování mezi sobě rovnými, jak k tomu dochází ve veřejné sféře, protože má podstatně hierarchickou povahu. To vše ukazuje, že autorita je velmi křehká a její ztráta je prakticky nenapravitelná.

V oblasti jednání existují mechanismy, které mohou nepředvídatelnost a nevratnost jednání zmírnit. Problém nenapravitelnosti může být řešen *odpuštěním*. Odpuštění je vždy osobní, týká se toho, kdo se provinil. Osobní charakter odpuštění vedl často k předpokladu, že je nerozlučně spjat s láskou. Ve skutečnosti láska není nutnou podmínkou odpuštění, tou je *politický respekt*. Politický respekt je uznání druhého jako rovnoprávného člena politického společenství, a nemusí být provázen osobní úctou nebo obdivem.

Další možností jak zabránit nenapravitelnému šíření důsledků jednání (např. cestou pomsty) je *trest*. Pravou podstatou trestu je snaha o nápravu minulosti. Je politickou reakcí na předpolitický jev *pomsty*, která vyjadřuje individuální perspektivu a má tendenci se lavinovitě šířit. Trest je výrazem obecného řádu.

Trest má také funkci *obran* společnosti, *odstrašení* (prevence) a *převýchovy*. Takovéto chápání trestu nemá politický, ale pouze technický význam, a je příznačné pro dominující sociální sféru, tj. pro situaci, ve které je veškerá činnost ve státě chápána jako uspokojování nějakých společenských potřeb.

Problém nepředvídatelnosti může být řešen *slibem*, který má v politické praxi pevnější místo než odpuštění. Pevnost slibu je sice omezena mravní nedokonalostí slibujícího a neabsolutní kontrolou nad realizací slibu, přesto je systém smluv a slibů základem stability každé společnosti (i společnosti lupičů).

## ZÁKLADNÍ POLITICKÉ KATEGORIE

### Klasifikace ústav

V rámci řeckých obcí nacházíme nejrůznější typy politického uspořádání, neboli *ústav* (řecky πολιτεία, neboli uspořádání obce). Řecké myšlení také vytvořilo pro tyto ústavy terminologii, která je s určitými posuny používána dodnes. Nejsystematičtější pojednání o typech uspořádání obce podal Aristoteles ve své *Politice*.

Základní dělení ústav vychází ze dvou kritérií: množství občanů účastnících se vlády a zaměření vlády k dobru obce nebo k prospěchu vládnoucích. Dostáváme tak základní dělení na šest druhů ústav:

	pro dobro obce	K prospěchu vládnoucích
jeden	<b>království</b>	<b>tyranie</b>
několik málo	<b>aristokracie</b>	<b>oligarchie</b>
mnoho (většina)	<b>politeia (republika)</b>	<b>demokracie</b>

V levém sloupci jsou tři dobré ústavy a každá z nich má svou zvrácenou formu. Nejlepší z dobrých ústav je podle Aristotela království, nejhorší z dobrých je republika. Nejhorší ze zvrácených ústav vzniká z té nejlepší, je to tedy tyranie. Tomu odpovídá slavné tvrzení připisované různým státníkům, že demokracie je nejlepší ze špatných ústav.

Tyranie v pravém slova smyslu není ústavou, protože v tyranii neexistují zákony ani veřejná sféra. Tyran vládne podle své vlastní vůle a jeho poddaní nemají žádnou možnost politicky se angažovat, jsou izolováni ve svém soukromí. To nemusí znamenat utrpení nebo strádání. Tyranie nemusí být nutně krutá. V podmínkách tyranie naopak může docházet k rozkvětu umění a věd (tzv. osvícená tyranie). Poddaní mohou mít velkou míru osobní svobody, tyran jim pouze pod hrozbou násilí zakazuje účast na správě obce.

Království by bylo nejlepší ústavou za předpokladu, že by existoval jedinec, který svými schopnostmi vysoko převyšuje své spoluobčany, a není tedy možné po něm chtít, aby se nechal ovládat ostatními. Je tu vlastně znemožněn základní politický princip rovnosti. Ve většině reálných obcí byli takoví výjimeční jedinci tzv. *ostrakizováni*, tj. vyháněni z města, protože představovali nebezpečí pro politické uspořádání. I v případě krále je ovšem vhodné, aby vládl prostřednictvím pevných zákonů, kterými se bude sám řídit. V tomto ohledu je království, narozdíl od tyranie, ústavou. Aristotelovy sympatie ke království jsou v řeckém prostředí nezvyklé. Mohou být výrazem jeho závislosti na Platónovi, ale mohou být také vysvětlovány jeho blízkostí dvoru Alexandra Makedonského.

Ústavy se neliší jen počtem vládnoucích, ale také principem, na základě něhož jsou občané vybíráni pro úřad. Tyto principy jsou tři: *ctnost (zdatnost)*, *bohatství* a *svoboda*. Princip ctnosti je typický pro aristokracii, princip bohatství pro oligarchii a princip svobody pro demokracii. Dalším možným principem je *urozenost*, která je ovšem podle Aristotela starobylou rodovou kombinací ctnosti a bohatství.

Principem svobody se rozumí jednak názor, že přístup k úřadům mají mít všichni občané bez rozdílu, jednak snaha ponechat každému co největší možnost dělat, co se mu líbí. Každé konkrétní zřízení v sobě kombinuje všechny uvedené principy v určité míře.

Skutečností, že každé politické zřízení je kromě vnějšího uspořádání neseno také určitým základním zaměřením, určitým ideálem, se v moderní době zabýval Montesquieu (1689-1755).

Charles L. Montesquieu, O duchu zákonů, Aleš Čeněk 2003.

Dělení ústav podle principů upouští od hodnocení pomocí kritéria dobra. Mravní hodnocení se ukazuje jako nepraktické pro popis a zkoumání obecních zřízení a ve větší části své *Politiky* Aristoteles popisuje městská zřízení na základě pojmů mravně neutrálních.

Po opuštění pojmu dobra se hlavním kritériem klasifikace stává počet občanů přímo účastných na vládě. Dostáváme tak následující lineární klasifikaci ústav:

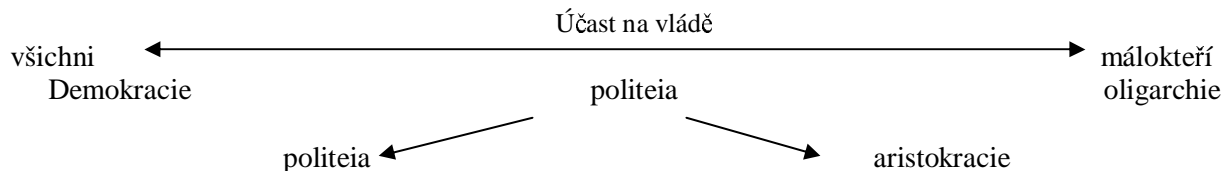


Schéma ukazuje mnohoznačnost pojmu *politeia*. Slovo může jednak znamenat obecně ústavu (je to např. řecký název Platónovy *Ústavy*), nebo označuje konkrétní typ ústavy, která vzniká smíšením extrémních typů: demokracie a oligarchie (odtud termín „smíšená vláda“). Pokud připustíme, že extrémní typy se téměř nevyskytují, zjišťujeme, že všechny ústavy jsou *politeie* (v souladu s původním významem slova) a můžeme je dělit na aristokracii, která je blíže k oligarchii, a *politeiu* v úzkém slova smyslu, která má více rysů demokratických, a odpovídá našemu termínu *republika*, což je latinský překlad právě řeckého slova *politeia*. Aristoteles tedy termín *politeia* používá ve třech odlišných významech.

Demokracie a oligarchie jako extrémní typy jsou velmi nestabilní, jedna přechází v druhou a obě se často zvrhnou v tyranii. V případě oligarchie úkladným převzetím moci, v případě demokracie demagogickým působením na lid (srov.  $\delta\eta\mu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{o}\varsigma$  : „vůdce lidu“ a  $\delta\eta\mu\sigma\kappa\rho\alpha\tau\acute{\iota}\alpha$  : „vláda lidu“).

Existují konkrétní politická opatření, která podporují oligarchickou nebo demokratickou povahu společnosti. Základním je tzv. *odhad* neboli míra majetku, která je nutná pro zastávání úřadu (např. sto koní – vysoký odhad, výzbroj pěšáka – nízký odhad). Typicky demokratickým opatřením je obsazování místa *losem* a rychlá rotace úřadu. Vzhledem k tomu, že jak bohatí tak chudí mají sklon zanedbávat účast na veřejném životě (např. na sněmu) a preferovat soukromé záležitosti, je možné posílit demokratickou povahu obce zavedením platu chudým za účast na sněmu, nebo naopak oligarchickou povahu zavedením pokut pro bohaté za neúčast.

## Národ a moderní stát

Současná podoba společnosti a státu je v zásadní míře výsledkem změn, ke kterým došlo po rozpadu feudalismu v procesu tzv. modernizace. Tento dlouhodobý proces má své kořeny v pozdním středověku, velký význam v něm hraje reformace 16. století a plně se projevil v revolucích, reformách a národních hnutích od poloviny 18. století. Moderní stát je také nazýván *národním státem*. Modernizace tedy velmi úzce souvisí se vznikem národa.

Základními rysy modernizace je vazba identity jednotlivce na určité území (*teritorializace*) a v rámci tohoto území *homogenizace*. Pro premoderního člověka je typická různorodá příslušnost k náboženským, rodovým, profesním a politickým útvarům. Tyto příslušnosti se překrývají a navzájem se nevyklučují. Jednotlivec je zakotven v přirozeném společenství lidí, ke kterým ho váže nějaká strukturální příslušnost (je členem cechu, členem farnosti, poddaným svého pána, členem rodiny, podílí se na práci hospodářství). Základní organizační jednotky společnosti mají povahu soběstačných zemědělských komunit. Sociální příslušnost je značně diferencovaná a těžko změnitelná, obvykle má dědičnou povahu. Každá struktura je hierarchická, zahrnuje jednotlivce s velmi odlišným sociálním postavením.

Modernizace vykořeňuje jednotlivce z této mnohotvárné sociální příslušnosti a zapojuje ho do jednotné identity národní a územní. Základní hnací silou tohoto procesu je *industrializace*, která

přináší dělbu práce a požaduje velkou územní mobilitu, sociální prostupnost, jednotné vzdělání a možnost komunikace nezávisle na lokálním kontextu. K tomu je zásadní společný jazyk, který není omezen jako latina jen na úzkou vrstvu vzdělanců, a který umožňuje úřední písemný styk s občany (jazyk „spisovný“, chtělo by se téměř říci „spisový“). Z vyjadřování vybočujícího ze spisovného jazyka se stávají „nářečí“. Klíčovou roli hraje tisk, jehož vliv na vytváření společného povědomí stále roste. Po nástupu elektronických medií se dokonce hovoří o virtuální realitě, kterou pro své konzumenty média vytvářejí. Termín „konzument“ přitom připomíná, že média již velmi často neplní „veřejnoprávní“ funkci spočívající ve vytváření veřejného prostoru, jež umožňuje kompetentní účast svobodných občanů na politice.

Lokální zvláštnosti jsou smazávány systémem povinné školní docházky, která je jistým druhem monopolu na vzdělání a stává se důležitým nástrojem správy společnosti. Uniformní vzdělání vyvazuje jednotlivce z jeho tradičního prostředí a vytváří z něj člena abstraktní komunity, která je definovaná na územním principu, nezakládá se na vztazích mezi jednotlivci a je označována pojmem *národ*.

Spolu s národem vzniká další klíčový pojem moderní politiky, tj. *stát*, který je v dnešním významu až produktem moderní doby. V předmoderní době označoval prostě *stav* věcí na daném území, případně jednotlivé součásti společenského uspořádání (*stavy*). V moderní době se ovšem vynořil stát jako zcela abstraktní útvar, nezávislý na konkrétních sociálních strukturách, který přebírá nejen monopol na vzdělání, ale také monopol na *legitimní používání násilí*, a to v rámci daného území.

Viz přednášku M. Webera „Politika jako povolání“, česky ve sborníku *Metodologie, sociologie, politika*, Oikoymenh, Praha 1998.

Stát vznáší požadavek bezpodmínečné loajality svých občanů a nepřipouští překrývající se příslušnost k jiným strukturám. Moderní doba dělí svět na jednotlivá území, která jsou kulturně homogenní a rozdíly jsou přesunuty z vnitřku společnosti na hranice mezi jednotlivými státy. Konkrétní podobou vzniku státu je centralizace správy a vznik absolutistických monarchií.

Pro kulturně homogenizovanou společnost žijící na daném území se začíná, jak jsme už řekli, používat termín *národ*, a mluvíme proto o „národním státě“. Pojem národa je podstatně politický, odpovídá na potřebu vytvořit jednotné kulturní prostředí. Jestliže se národní hnutí odvolávají na historické kořeny a historické tradice a nazývají se „obrozením“, jedná se o iluzi neodpovídající jejich skutečné povaze. Konstituce národa naopak často znamená popření tradičních komunit a společenských příslušností. I pro „národnostní menšiny“, které se cítí ohroženy rostoucí nadvládou většinové kultury, slouží pojem národa jako prostředek ke vznášení politických požadavků. Monopol státní moci, který vytěsnil pluralitu mimo své hranice, je přirozeně neschopen takové problémy národnostních menšin uspokojivě řešit.

Pojem národa v sobě obsahuje dva vzájemně související aspekty: *státní* a *kulturní*. Kulturní aspekt národa vytváří pomyslné masové společenství, státní aspekt realizuje národní suverenitu v konkrétních politických institucích s monopolem násilí na daném území. Na základě těchto dvou aspektů hovoří politologové o dvou pojetích národa, označovaných zjednodušeně jako *východní* a *západní*.

Západní pojetí národa je založeno na historicky obývaném území, které je často předmětem úcty („země našich předků“). Jednotícím prvkem národa je *občanství*, příslušnost k danému politickému útvaru a rovnost před zákonem. Společenství je neseno vědomím sdílení hodnot a národních idejí. Ideály západního pojetí národa vycházejí z osvícenského racionalismu a jeho ideálu univerzálního lidství založeného na sdíleném rozumu.

Ve východním pojetí národa je naopak základním kritériem příslušnosti k danému národu *původ*. Do národa je třeba se narodit (etymologická souvislost je zřejmá). Etnická definice národa má silné lidové motivy, „lid“ se stává poslední ospravedlňující instancí. Roli zákona a politických institucí v tomto pojetí zastupuje rodný jazyk, lidové zvyky a tradice.

Východní pojetí národa bylo jedinou alternativou pro společenství, která teprve usilovala o svou

státní suverenitu, jako tomu bylo v případě českého národa a dalších národů habsburské monarchie. Toto pojetí je ovšem také přítomno v německém pojetí národa. Důležitou roli zde sehrála Herderova vize národních „povah“. V prostředí českého národního obrození tedy převažovalo východní pojetí národa prosazované především Josefem Jungmanem. Zastáncem mravně-politického pojetí národa (tedy spíše západního) byl daleko méně vlivný Bernard Bolzano.

Proces vzniku národa je poučně popsán např. v knize: Přemysl Rosůlek, Ladislav Cabada, *Evropa národů, patriotů a integrace*, Aleš Čeněk 2002.

Důležitou roli v procesu modernizace hrálo náboženství. Existuje chybný výklad osvícenského pojetí státu, který tvrdí, že náboženské války ukázaly neschopnost křesťanství být jednotící politickou silou a nutnost hledat náhradní stmelující ideu, kterou se posléze stává rozum. Tento výklad zaměřuje příčiny a následky. Je třeba si uvědomit, že náboženské války proti sobě vedly rodící se národní státy, pro které bylo náboženství především důležitým aspektem kulturní jednoty obyvatelstva. Zásada *cuius regio, eius religio* byla tedy logickým předpokladem, spíše než výsledkem vojenských střetů. Je obtížné si představit, jak by se náboženské války mohly snažit o řešení věroučných sporů. Příslušnost k církvi představovala nejvýraznější loajalitu, která přesahovala rámec národního státu. Proto znamenala reformace vždy především silnou nacionalizaci křesťanství, příp. i církve (jako v Anglii). I katolické státy ovšem převzaly silnou kontrolu nad církevní strukturou, jasným příkladem jsou josefínské reformy. Uspořádání vztahu církve a nově vzniklého státu se proto stalo důležitým problémem katolických zemí, ve kterých se církev nestala otevřeně státní.

## Svoboda

Svoboda je jedním z nejčastěji používaných politických pojmů a také jedním z nejmnohoznačnějších. Dva základní významy jsou *svoboda pozitivní* a *svoboda negativní*. Ve dvacátém století se stal klasickým textem rozlišujícím tyto dva významy esej I. Berlina *Dva pojmy svobody*.

In Isaiah Berlin, *Čtyři eseje o svobodě*, Prostor 1999.

Termíny *pozitivní* a *negativní* samozřejmě neznamenají dobrý a špatný (Berlin je naopak zastáncem svobody negativní). Rozdíl bývá někdy označován slovy „svoboda od“ (negativní) a „svoboda pro“ (pozitivní).

- Negativní svoboda je dána velikostí prostoru, který je jednotlivci ponechán, aby v něm dělal to, co chce a je schopen dělat, a byl tím, čím chce a je schopen být. Je to míra nevměšování.
- Naproti tomu je pozitivní svoboda určena otázkou, jaké síly působí, že jedinec dělá právě to, co dělá a ne něco jiného, je tím, čím je a ne něčím jiným. Je to míra vlády jedince nad sebou samým.

Jinak řečeno

- jedinec má negativní svobodu pokud (nakolik) mu nikdo *nepřikazuje*, co má dělat,
- naproti tomu má pozitivní svobodu, pokud je skutečně něco *schopen* dělat.

Je kardinální otázkou, zda když mluvíme o politické svobodě, máme na mysli svobodu pozitivní nebo negativní. Politik zaměřený na negativní svobodu bude např. zdůrazňovat právo na volbu náboženského přesvědčení, zastávce pozitivní svobody se bude zasazovat o stavbu kostelů. Povinná školní docházka je výrazem pozitivního chápání svobody, negativní svoboda spíše znamená právo rodičů rozhodovat o vzdělání svých dětí. Negativní chápání politické svobody znamená, že státní moc nejedná tam, kde nemá. Pozitivní chápání znamená, že neopomene jednat tam, kde má.

Pojem pozitivní svobody je často zneužíván pro skutečnosti, které se svobodou mají málo společného. Člověk často neusiluje o svobodu, ve skutečnosti se touha po svobodě objevuje v každé společnosti jen u malého počtu sebevědomých jedinců. Většina je často naopak vedena snahou zbavit se „břemene svobody“. Lidé, spíše než o osobní svobodu, usilují např. po postavení, uznání své jedinečnosti, uznání nebo prosazení skupiny, do které patří, a jsou ochotni pro tyto cíle snášet i velkou

míru osobního omezení.

Berlin se domnívá, že je nesprávné používat pro takové cíle termín svoboda (např. národní svoboda, společenská svoboda). Svoboda není hodnota absolutní, je možné se jí vzdát ve jméno jiné hodnoty (např. nechat se uvěznit pro svoje přesvědčení), je však zavádějící interpretovat takové rozhodnutí jako růst svobody.

Velký hlasatel negativní svobody, J. S. Mill, tvrdí, že tato svoboda je nutná pro rozvoj člověka a civilizace. K tomu Berlin podotýká, že je nutno rozlišovat hodnotu svobody o sobě a její užitečnost pro jiné hodnoty. Mill by stál před dilematem, pokud by se ukázalo, že svobodná společnost vede k úpadku a autoritářská vzkvétá.

Liberální tradice, ke které se Berlin hlásí, neklade takový důraz na to, *kdo* má moc (moudrý nebo pošetilý), ale na to, *kolik* jí má. Absolutní jsou pro tuto tradici práva, nikoli moc, existuje oblast, ve které má být jedinec absolutně nedotknutelný. Liberálové také považují za důležité vidět, že zájmy různých lidí mohou být a jsou v konfliktu, podobně jako rozličné hodnoty pro jednotlivce. Život jednotlivce i společnosti vyžaduje volbu mezi hodnotami a různými zájmy, které není možné harmonizovat. Negativní svoboda také nesouvisí s demokracií, naprosto nemusí platit, že demokracie přináší více osobní svobody.

Zastánci pozitivní svobody apelují na vnitřní zdroje aktivity jednotlivce a snaží se je podporovat, snaží se pomoci jednotlivci, aby byl „svým pánem“. Tento termín naznačuje předpoklad rozštěpení uvnitř člověka na složku vyšší (pán) a nižší, poslušající. Ona vyšší složka může být interpretována různým způsobem — např. jako národ, třída, duch. V tom vidí Berlin základní nebezpečí pozitivního pojetí svobody, protože umožňuje radikální útlak prezentovat jako osvobození, které je „ve vlastním zájmu“ utlačovaných. Je snad možné někoho donutit, aby udělal něco, co je k jeho dobru, ačkoli to sám nechce, ale nemělo by se to popisovat jako osvobození pomocí tvrzení, že to „ve skutečnosti chce, ale sám to neví“. Totalitní režimy poskytují dostatek příkladů tohoto druhu, metaforicky tento přístup vyjadřuje G. Orwell v knize *1984*.

G. Orwell, *1984*, Kma 2003.

Berlin poukazuje na tři předpoklady, které stojí v základech totalitárních teorií, a řadí se tak mezi kritiky platónského pojetí politiky:

- Každý člověk má jediný racionálně určitelný cíl.
- Cíle všech lidí jsou ve vzájemném souladu (nekonkurují si).
- Racionalita je společná, a proto ten, kdo poznává lépe než ostatní, má právo toto své poznání prosazovat.

Pozitivní svoboda se může realizovat dvěma způsoby: *cestou popření* nebo *cestou realizace*. Pokud jedinec není kvůli vnějším překážkám schopen svá přání *uskutečnit*, zbývá mu možnost *rezignovat* na všechno, čeho není možno dosáhnout (to je strategie lišky z Ezopovy bajky, která vyřešila svou neschopnost dosáhnout na vysoko visící lákavé hrozny prohlášením, že jsou určitě kyselé). Cesta popření je charakteristická pro stoické pojetí svobody. Není správné snažit se prosadit své cíle a představy, je naopak třeba harmonizovat svá přání s nezvratitelným zákonem kosmu. Běh věcí není možné změnit, je možné se pouze rozhodnout pro to být s ním v souladu nebo v rozporu.

Podobné pojetí svobody nacházíme u Anselma z Canterbury, Spinozy, Hegela (který byl ovšem politicky zastáncem negativní svobody) a v marxismu. Je také součástí mnoha typů náboženské spirituality.

Pozitivní pojetí politické svobody hájí proti Berlinově kritice Charles Taylor ve svém eseji *Omyl negativní svobody*.

Česky: *Filosofický časopis*, 43 [5] 795-814 (1995).

Taylor vytýká Berlinovi a jiným zastáncům negativní svobody, kteří poukazují na souvislost mezi pozitivním chápáním svobody a útlakem nebo dokonce totalitarismem, že představují extrémní případ použití pozitivního pojetí svobody. Taylor chce ukázat, že se bez pozitivního pojetí svobody neobejdeme, a upozorňuje, že i všichni zastánci negativní svobody jsou nakonec nějak zainteresováni na způsobu, jakým bude tato svoboda využita (mrtvý člověk nemůže být svobodný). I oni tedy chápou

svobodu do jisté míry pozitivně. Není dobře možné oddělit vnější překážky svobody (vnější donucení) od vnitřních (strach, falešné vědomí apod.). Individuum se opravdu může myliti ohledně svých skutečných přání. Taylor to dokládá rozdílem mezi tzv. *import attributing* přáními (tj. přáními, kterým připisujeme význam, přáními, na kterých nám opravdu záleží), jako je např. zájem na vzdělání nebo péče o partnerský vztah, a bezprostředními přáními, která jsou někdy silnější, ačkoli méně důležitá. Někdo např. považuje za velmi významné poznávat cizí země, ale bojí se nepohodlí spojeného s cestováním. Jeho touha zůstat doma může být přáním, které je pro něho méně důležité, a proto ho činí nesvobodným tím, že mu zabraňuje cestovat.

Taylor dokonce připouští, že *subjekt se může myliti v tom, co skutečně chce*. V takovém případě je možné, aby někdo druhý konstatoval, že daný jedinec postupuje v rozporu s vlastní svobodou. Přestože se zdá, že právě toto přiznání otevírá dveře násilnému „nucení ke svobodě“, Taylor se domnívá, že toto přiznání nevede nutně k totalitním excesům, ani je neospravedlňuje. K udržení tolerantní a svobodné společnosti stačí podle něj zásada, že stát není oprávněn někoho k jeho svobodě nutit.

Spor mezi Berlinem a Taylorem dobře ilustruje diskusi mezi *liberalismem* a *komunitarismem*, která probíhá v posledních desetiletích.

Berlinovy myšlenky kritizoval také americký filosof Gerald MacCallum (1925–1987). Podle něj je samotné rozlišení mezi negativní a pozitivní svobodou chybné, a Berlinovy argumenty jsou proto zavádějící. MacCallum ukazuje, že každá svoboda má tři aspekty, které lze vyjádřit takto: „Někdo je zbaven nějaké *překážky*, aby mohl dosáhnout nějakého *cíle*.“ Každá úvaha o svobodě tedy obsahuje kromě nositele svobody také pozitivní aspekt (cíl) a současně aspekt negativní (odstranění překážky). Spor mezi různými politickými názory se pak vede o povahu překážek a cílů, které mohou a mají být předmětem státní intervence.

Původní pojetí občanských práv a svobod bylo negativní, marxismus pro ně používal pejorativní označení „buržoazní svobody“. Napětí mezi pozitivním a negativním pojetím svobody se jasně projevuje ve *Všeobecné deklaraci lidských práv*, přijaté Valným shromážděním Organizace spojených národů po druhé světové válce (1948). Obsahuje kromě klasických negativních svobod (svoboda projevu, přesvědčení, shromažďování) také svobody pozitivní, označované spíše jako práva (právo na práci, právo na demokratické volby, životní úroveň apod.). Tato práva jsou v několika ohledech problematická. Kladou ve skutečnosti nároky na stát a na společnost, které je často nemohou splnit. Vymahatelnost těchto práv je většinou velmi obtížná a tím se pojem práv a svobod rozměňuje a oslabuje.

Jedno z pojetí pozitivní svobody, které do velké míry sledujeme v těchto přednáškách, zastává Hannah Arendtová a jiní příznivci *republikanismu*, tj. ideálu spolupráce sobě rovných v obci. Pro ně znamená politická svoboda *účast na politické moci*. Zde nesmíme zapomínat, že moc pro Arendtovou znamená každou účast na správě veřejných věcí, tedy účast na rozhodování, jaký způsob života obec považuje za žádoucí. Svobodný je pak pouze ten, kdo vstupuje do veřejné sféry a přebírá svůj díl odpovědnosti za veřejné věci. V rámci domácí sféry je nemožné být svobodný. Toto pojetí, které můžeme označit jako *politickou svobodu*, se inspiruje v řecké obci, kde za svobodné byli chápáni právě pouze *občané*, tedy ti, kteří se účastnili politického života. Otroky byl nesvobodný bez ohledu na míru osobní negativní svobody. Neúčast ve veřejném životě byla chápána jako zpronevěra vlastní svobodě (viz Periklovu řeč).

## Spravedlnost

Klíčovou otázkou veřejného života je povaha *spravedlnosti* (δικαιοσύνη). Zatímco v předpolitické společnosti znamenal termín *δίκη* prostě výrok panovníka, v politickém kontextu se stává spravedlnost



hlavním termínem pro správnost v nejširším smyslu. To je vyjádřeno v Etice Nikomachově, kde Aristoteles označuje spravedlnost za hlavní ctnost, protože všechny ctnosti týkající se mezilidského styku jsou přikazovány zákonem, a protože spravedlnost znamená poslušnost zákonu, zahrnuje v sobě všechny tyto ctnosti. To je spravedlnost v obecném slova smyslu.

Kromě *obecné* spravedlnosti existuje také *zvláštní* ctnost spravedlnosti. Ta se týká zisku a Aristoteles definuje spravedlivého jako toho, kdo „si bere, co mu náleží“. Odtud pochází latinská definice spravedlnosti *unicuique suum* (každému, co jeho jest). Klíčovým termínem pro porozumění spravedlnosti je **rovnost**. Spravedlivé je to, co není ani málo ani moc, je to tedy jakýsi **střed** mezi extrémami (jako všechny ctnosti v Aristotelově pojetí).

Spravedlnost se dělí na

- distributivní (rozdělovací) a
- opravnou.

*Distributivní spravedlnost* se týká rozdělování dober všeho druhu (peníze, úřady, čest atd.) mezi členy obce. Tato spravedlnost má podle Aristotela *geometrickou* povahu, což znamená, že je to rovnost jistých poměrů. Distributivní spravedlnost pracuje se čtyřmi členy:

- A: první osoba (resp. její hodnota),
- B: druhá osoba (resp. její hodnota),
- C: hodnota statků, které dostane první osoba,
- D: hodnota statků, které dostane druhá osoba.

Spravedlivé rozdělení je takové, při kterém platí

$$\frac{A}{C} = \frac{B}{D}.$$

Je to tedy rovnost proporcí (*ἀναλογία*). Že spravedlnost je takováto rovnost, je všeobecně přijatelné. Spory se vedou o princip, na jehož základě se má určovat hodnota osoby. Například o to, zda je do daného úřadu spravedlivé připustit každého (demokracie), nebo toho, kdo vykazuje příslušné schopnosti (aristokracie), nebo toho, kdo má příslušný majetek (majetková oligarchie) apod.

Stejně tak se může vést spor o to, jestli má být pracovník odměňován za hodnotu odvedené práce (tržní princip), nebo za míru vynaložené snahy bez ohledu na výsledek (socialismus), případně na základě svých potřeb (komunismus).

Podobné diskuse mají často podobu boje za odstranění různých forem diskriminace (na základě rasy, pohlaví, věku atd.).

*Opravná spravedlnost* se podle Aristotela týká vztahů mezi soukromými osobami. V rámci těchto vztahů může docházet k různým asymetriím, které se potom soud snaží napravit. Aristoteles dále rozděluje opravnou spravedlnost podle toho, zda se jedná o směny dobrovolné nebo nedobrovolné. Nedobrovolné jsou např. krádež, vražda nebo cizoložství, tedy „trestné činy“. Dobrovolné jsou všechny druhy obchodu a dohod. V opravné spravedlnosti se uplatňuje *aritmické* pojetí spravedlnosti, tj. na každého se hledí stejně a snahou spravedlnosti je obnovit rovnováhu mezi účastníky.

Aristotelovo pojetí opravné spravedlnosti tedy vychází z pojmu *odplaty*. Trest (např. za vraždu) je chápán jak vyrovnání výhod a nevýhod. Vrah si „vzal víc“, než mu náleželo a je tedy třeba mu to zase nějak odebrat. Úkolem soudu je určit, jaká míra trestu „nahradí“ škodu poškozeného a vynuluje zisk pachatele. Na stejném základě stojí formule spravedlnosti „oko za oko, zub za zub.“

Je sporné, do jaké míry lze chápat trest např. za vraždu jako vyrovnání škod. Zavražděnému jistě není možno újmu nahradit. Přesto má tento aspekt spravedlnosti svoji důležitost. Trestným činem není totiž poškozena pouze oběť, ale celá obec (zavedení tohoto principu je připisováno Solónovi). Činem je narušena rovnováha světa, je uražen Bůh, případně bohové. Trest se tedy snaží obnovit tuto rovnováhu a hledá *spravedlivou* odplatu, jako protiváhu k bezmezné povaze *msty*.

Případ dobrovolné směny se příliš nehodí pod pojem opravné spravedlnosti. Aristoteles sám svůj výklad později opravuje zavedením pojmu *směnné spravedlnosti*, která spočívá opět v rovnosti mezi

hodnotou odevzdaného a hodnotou přijatého. Tato hodnota ovšem není dána počtem kusů nebo objemem. Tím se vracíme k problému směnné (tržní) hodnoty, s čímž souvisí role peněz jako prostředku srovnatelnosti různých druhů zboží.

## Rovnost

Jak jsme viděli v úvahách o spravedlnosti, rovnost je základní politickou kategorií, s různými významy.

Jednou z podob chápání rovnosti v otázce distributivní spravedlnosti je *egalitářství*, které spočívá v názoru, že spravedlivé je *rovné* rozdělení statků.

Egalitářství obsahuje několik předpokladů:

- existuje společná lidská přirozenost,
- této přirozenosti jsou všichni stejně účastni (každý člověk je člověkem ve stejné míře),
- společné lidství je základním kritériem rozdělování statků (člověk má právo na podíl na statcích na základě toho, že je člověk, nikoli např. na základě toho, že je vlastní),
- rozdělování statků je předmětem politické (státní) aktivity.

Moderní teorie rozdělování, která je primárně založena na egalitářství, je obsažena ve vlivné knize Johna Rawlse *Teorie spravedlnosti*, vydané v roce 1971.

Česky: J. Rawls, *Teorie spravedlnosti*, Victoria Publishing 1995.

Výchozím ideálem je absolutně rovné rozdělování. To však nemusí být obecně nejvýhodnější. Jisté rozdíly v rozdělování mohou ve svém výsledku znamenat lepší výsledky pro všechny (např. díky zvýšené motivaci schopných). Z toho vyplývá obecná formulace spravedlnosti: sociální statky je třeba rozdělovat rovnoměrně, pokud nerovnoměrnost neznamená výhodu pro všechny.

Možnost nerovnoměrného rozdělování je upravena dvěma zásadami:

1. Každý má mít právo na nejrozsáhlejší svobody slučitelné se stejnými svobodami druhých.
2. Hospodářské a sociální nerovnosti je třeba upravovat tak,
  - a) aby bylo možno očekávat, že budou sloužit k prospěchu každého,
  - b) aby byly spojeny s postavením a úřady otevřenými každému.

Zásadu 2a) je možné upřesnit v tom smyslu, že výhodné pro všechny je to, co je výhodné pro nejméně zvýhodněné (Rawls to nazývá *principem difference*). Můžeme to ilustrovat problémem progresivního zdanění (z vyššího příjmu se platí vyšší procento daní), které má za cíl vyrovnávat rozdíly mezi jednotlivci s různými příjmy. Pokud je zdanění vysokých příjmů příliš velké, vede u schopných jedinců ke ztrátě motivace, a následkem toho může dojít k hospodářskému poklesu, který zhorší situaci i těch, kteří jsou příjemci státní podpory.

Otevřenost každému v zásadě 2b) např. znamená, že možnost podnikat, což je jeden ze základních zdrojů sociální nerovnosti, musí být stejná pro všechny bez ohledu na jejich původ, rasu, náboženství apod.

Zásadním pravidlem je absolutní přednost prvního principu (svobody) před druhým (kromě extrémních případů, kdy je ohroženo samotné fungování společnosti). Rozdělování tedy nesmí narušovat osobní svobodu jednotlivce. Je otázkou, jak tento požadavek sloučit s chápáním práva na soukromé vlastnictví jako součásti politické svobody. Podobně má rovnost přístupu vyjádřená bodem 2b) přednost před principem difference.

Jinou formou chápání rovnosti, která se objevuje již v Rawlsově zásadě 2b), je *rovnost příležitostí*. Každý má mít stejnou příležitost získat nějaké dobro rozdělované společností. Tato formulace ovšem přináší celou řadu obtíží.

Jedním z problémů je seznam okolností, které pro šanci nemají být relevantní. Jak například interpretovat rovnost příležitosti ve vzdělávání? Je zřejmé, že různí lidé mají různé šance v závislosti

na svých schopnostech. Uchazeč s vyšší inteligencí má větší šanci uspět u přijímacích zkoušek na prestižní školu. Pokud ale bude šance na přijetí závislá např. na barvě pleti, budeme to považovat za nepřijatelnou diskriminaci. Je tedy zřejmé, že některá kritéria, která část uchazečů zvýhodňují, považujeme za spravedlivá, a jiná za nespravedlivá.

Problém je možno formulovat takto: lidé jsou různí, a rovné příležitosti tedy přinesou nerovné výsledky. Chceme-li naopak rovné výsledky, je třeba nastavit nerovné podmínky.

Ve Spojených státech v době rasové segregace nebylo možné studovat na škole určené pro studenty s odlišnou barvou pleti. Je rovnost příležitostí naplněna tím, že jak bílí, tak černí mají svou školu, nebo má každý právo ucházet se o místo na libovolné škole? Je barva pleti zásadně nepřijatelným kritériem?

Segregace byla později nahrazena opačnou tendencí, tzv. *pozitivní diskriminací* (*affirmative action*). Ve snaze vyrovnat příležitosti pro černé studenty (a jiné příslušníky znevýhodněných minorit), kteří z historických důvodů nemají stejné startovní podmínky, byla zavedena místa s měkčími kritérii rezervovaná pro tyto studenty. Opatření opět hledí na rozdíly v barvě pleti právě ve snaze zajistit rovnost příležitostí. Je takový postup porušením práva na rovné šance pro bílé studenty, kteří mohou být odmítnuti, přestože dosáhli lepších výsledků v přijímacím řízení než jejich černošští kolegové? Proč je rasa nepřijatelné kritérium a inteligence přijatelné? Ani jedno si člověk nevolí.

Podobná dilemata se objevují také ve *feminismu*, snažícím se o rovnost mezi pohlavími. Feminismus může mít dvě základní a do velké míry protichůdné podoby. V prvním případě je cílem rovnoprávné postavení žen chápané jako rovné posuzování osoby *bez ohledu* na pohlaví. Pro takové pojetí feminismu by mohlo být např. nepřijatelné, aby pro ženy platil jiný limit hmotnosti břemene. Současný feminismus se ale snaží spíše o uznání rozdílu mezi mužem a ženou a vytvoření podmínek, které budou stejně vstřícné k oběma pohlavím. Na tomto základě vznikla disciplína nazývaná *gender studies* (termín *gender* označuje pohlaví chápané nejen biologicky, ale především kulturně, a prosazuje se bez překladu i v češtině). V pozadí je předpoklad, že abstraktně chápaná „osoba“ bez určení pohlaví, je ve skutečnosti historicky a kulturně konstruována jako muž. Tomu nasvědčuje např. používání mužského rodu nebo fakt, že Bůh je automaticky zobrazován jako muž.

Případ feminismu ukazuje na obecnější rozdíl mezi dvěma významy termínu rovnost:

- právo na *rovné* zacházení (s každým stejně, bez ohledu na rozdíly),
- právo na zacházení *jako s rovným* (rozdíly jsou vzaty v úvahu tak, aby každému byla přisouzena stejná vážnost).

Tento rozdíl zavádí Ronald Dworkin v souvislosti s pozitivní diskriminací na amerických školách. Český v knize R. M. Dworkin, *Když se práva berou vážně*, Oikoymenth 2001, kapitola IX, „Obrácená diskriminace“

## Přirozenost obce a teorie smlouvy

Spor o to, zda obec je útvar *přirozený*, nebo je spíše lidským (a tedy umělým) výtvořem, se vedl již ve starověkém Řecku (protiklad φύσις/νομός). Zatímco mnozí sofisté zastávali názor, že obec je výsledkem lidské dohody, Platón a po něm Aristoteles (a v jejich stopách političtí myslitelé středověku) tento názor výslovně odmítají.

Podle Aristotela je obec přirozenou realizací lidského zaměření k dobru, člověk je svou povahou politický (ζῶον πολιτικόν). Obec je přirozeným završením nižších forem soužití, které jsou určeny pro zajišťování různých lidských potřeb: manželství (plození dětí), hospodářství (obživa), vesnice (dělba práce a směna). Obec je útvar, který je ekonomicky a vojensky soběstačný, a může v něm být tedy položena otázka po dobrém životě. Jak jsme již viděli, je i lidská schopnost řeči, vyjádřená definicí člověka jako ζῶον λόγον ἔχων, odkazem ke schopnosti rozmluvy o tom, co je dobré.

Názoru, že obec je přirozená, konkurují především různé teorie politické *smlouvy*. Podle nich je obec umělá v tom smyslu, že je výtvořem člověka, konkrétně výsledkem dohody mezi lidmi.

Teorie smlouvy se objevují již v antice, ale jsou typické především pro moderní pojetí státu. Základem smluvních teorií je chápání člověka primárně jako individua. Potom vyvstává obtížná otázka, odkud bere stát právo jedinci vládnout nebo proti němu dokonce používat násilí. Zdá se, že takovou situaci lze ospravedlnit jedině za předpokladu, že jednatelce dal k existenci státu svůj souhlas.

Vzniká tak představa jakési prvotní smlouvy, kterou mezi sebou jedinci uzavřeli a založili jí stát. Tato smlouva může být chápána jako historická událost, ale častěji je chápána jako událost hypotetická.

Hypotetičnost prvotní smlouvy současně pomáhá vysvětlit, proč taková smlouva váže i v současnosti žijící občany. Občan se ke smlouvě připojuje buď *implicitně* tím, že ve společnosti žije a akceptuje její výhody, nebo *explicitně* např. nějakým aktem na začátku dospělosti.

Klasikem moderní teorie politické smlouvy je Thomas Hobbes (1588-1679). Podle něj jsou lidé ve svém přirozeném stavu ve stavu permanentního boje, každý ukládá každému o život. Stát vzniká jako dobrovolné odevzdání přirozené suverenity individua jedinému vládci, totiž právě státu. Jednatelci uzavírají smlouvu ze strachu o život, který je pro ně vyšší hodnotou než suverenita. Uzavřenou smlouvu již není možno odvolat a stát může nadále vymáhat na občanovi poslušnost i násilím.

Rozsah působnosti státu je ovšem výrazně omezen podstatou smlouvy. Stát je kompetentní jen tam, kde zajišťuje bezpečí jednotlivců. Každý má nárok na co největší míru svobody, která je slučitelná se stejnou svobodou druhých. To je klasická liberální definice negativní svobody, kterou jsme potkali již v Rawlsově *Teorii spravedlnosti*.

Nemilosrdnou absolutnost nově vzniklého „neviditelného pána“ postihuje přirovnání státu k mořské obludě *Leviathanovi*.

Česky: Tomáš Hobbes, *Leviathan, neboli, O podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského*, Melantrich 1941.

Hobbes správně pochopil novou situaci moderního občana, který je podstatným způsobem *atomizován*, stává se jednotlivcem tváří v tvář státu, jehož moc není projevem žádné přirozené autority. Občan je přímo zavázán poslušností státu, mezi ním a státem není žádný zprostředkující článek, jakým mohl být ve středověku rod, do něhož jednatelce patřil, a který byl např. nositelem nějakých privilegií.

Dalším z důležitých myslitelů teorie smlouvy je předchůdce Francouzské revoluce Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Vůdcové revoluce znali jeho dílo, zejména spis *O společenské smlouvě (Du contrat social)*.

Česky: J.-J. Rousseau, *O společenské smlouvě*, Aleš Čeněk 2002 (1949).

V tomto spise také nalezneme mnoho prvků naznačujících, proč se tato revoluce usilující o *svobodu, rovnost a bratrství (liberté, égalité, fraternité)* nakonec změnila v teror a krveprolití.

Člověk v přirozeném stavu, tj. před vznikem společnosti, je podle Rousseaua dobrý a žije v souladu s přírodou. Civilizovaný člověk je společností zkažený, protože tato společnost vznikla na nespravedlivých základech. Někteří silnější jedinci si přivlastnili část země, která patřila všem, přinutili ostatní, aby jim sloužili, a pro posílení své pozice vytvořili zákony, které slouží jejich zájmům. Poddaným však namluvili, že zákony slouží k jejich ochraně.

K nápravě tohoto stavu je nutné si uvědomit, že základem jakékoli společnosti může být jedině nepodmíněný souhlas všech, společenská smlouva, která vytváří tzv. *obecnou vůli (la volonté générale)*.

Cílem této smlouvy je na jedné straně podřízení jednotlivců státu, na druhé straně zachování jejich svobody. Řešením tohoto rébusu je následující: jednatelce se bezvýhradně poddá společnosti,

odevzdá ji celou svou vůli. Protože však totéž udělají všichni, nevznikne tím nadvláda jedněch nad druhými, ale pevné sociální pouto, ve kterém je vůle jednotlivce totožná s obecnou vůlí (vždyť ji celou odevzdal), a proto absolutní poslušnost této vůli je současně poslušností sobě samému, a tudíž dokonalou svobodou.

Ztotožnění svobody jednotlivce s poslušností vůči společnosti se v průběhu revoluce a v následujících dějinách opakovaně stalo základem pro neomezený teror. Na rozdíl od Hobbesova státu neponechává Rousseau jednotlivci žádný nedotknutelný prostor (negativní) svobody. Svoboda je naopak realizována plným odevzdáním společnosti. Každá snaha o zachování soukromí, každý pokus o sledování partikulárních zájmů je dokonce prohřeškem proti obecné vůli a tedy proti vlastní svobodě. V pojednání čteme výslovně:

„...kdokoli odmítne poslušnost obecné vůli, k tomu bude donucen všemi. To neznamená nic jiného, než že bude přinucen být svobodný; taková je totiž podmínka, která dává Vlasti každého občana a zbavuje ho každé osobní závislosti.“ (Du contrat social I, VII)

To je zřejmý příklon k pozitivnímu pojetí svobody, který znepokojoval Berlina. Zatímco se jednatel, veden svými partikulárními zájmy, může mýlit, obecná vůle se nemýlí nikdy.

To vše vytváří předpoklady pro absolutní vládu, které nelze uniknout. Nositelem této vlády však není panovník, ale „lid“ nebo „národ“. Abstraktnost tohoto absolutního vládce je příležitostí pro nejrůznější samozvané vůdce, kteří se prohlásí za reprezentanty národa a v jeho jménu likvidují své protivníky.

V poslední čtvrtině dvacátého století se obnovil zájem o smluvní teorii díky Rawlsově *Teorii spravedlnosti*. Svě zásady distributivní spravedlnosti podpírá Rawls právě propracovanou teorií smlouvy.

Rawlsova smlouva je hypotetickým modelem sloužícím k určení a ospravedlnění principů spravedlnosti. Smlouva je uzavírána skupinou jednotlivců, o kterých se předpokládá, že

- sledují své vlastní zájmy a
- jsou schopni racionální úvahy vedoucí k dosažení těchto zájmů.

Hlavním bodem konstrukce je tzv. *závoj nevědění*. Účastníci dohody mají všechny představitelné informace týkající se fungování společnosti, ale *nevědí, jaké místo ve společnosti zaujímají*. Rawls se snaží ukázat, že lidé v popsané situaci přijmou právě jím uvedené zásady.

Obraz smlouvy za závojem nevědění vyjadřuje důležité pojetí spravedlnosti, nazývané *férovost (fairness)*. Férové jednání je takové, které bere na všechny účastníky stejný ohled, a tudíž by každý byl ochoten s příslušným postupem souhlasit i tehdy, pokud by byl na místě druhé strany.

## Konservatismus

Na závěr představíme tři základní doktríny, které se objevují v současném politickém životě. Hranice mezi nimi nejsou samozřejmě vždy ostré a v názorech konkrétního politika nebo v programu konkrétní politické strany se obvykle do jisté míry objevují prvky všech tří.

Konservatismus představuje soubor politických názorů, které se vytvořily v reakci na proces modernizace a industrializace. Důležitým rysem konservatismu je jeho nedůvěra k abstraktním politickým idejím. To zároveň činí obtížným ho představit jako nějakou ucelenou politickou doktrínu, protože právě proti nim se staví. Můžeme tedy jen představit některé společné rysy skupiny myslitelů počítaných mezi konservativce, které umožňují chápat konservatismus jako ucelený proud.

Konservativce má hluboký vztah k historii. Podstatou tohoto vztahu není snaha „konzervovat“ minulost, ale vědomí, že všechny politické útvary jsou svou minulostí do velké míry určeny a kontinuita je nejdůležitějším zdrojem politické stability. Jeden ze zakladatelů britského konservatismu

Edmund Burke (1729-1797) např. podporoval boj amerických kolonií za nezávislost, protože v ní viděl realizaci tradičních práv a svobod britského poddaného (ač navzdory vlastnímu panovníkovi). Naproti tomu byl z nejrozhodnějších kritiků revoluce francouzské, mimo jiné pro její odvolávání se na abstraktní ideje lidské rovnosti.

Burkovy *Úvahy o revoluci ve Francii* (CDK 1997) jsou poutavým přehledem jeho názorů.

Politická práva, svobody a sama moc mají vždy *konkrétní*, tedy historicky zakotvenou podobu. Vědění, které je v politické oblasti použitelné, má povahu „předsudku“, historické zkušenosti. Liberální a osvícenské konstrukce o původu společnosti jsou nebezpečné a nefunkční.

Základním kamenem politické moci je pro konservativce *autorita*. Autorita má hierarchickou podobu, jejím vzorem je rodina. Přirozená povaha autority neumožňuje konstruovat moc na zelené louce. Ztratit autoritu je vždy mnohem snazší než ji získat. Proto je podvracení státu jednodušší než jeho budování. To platí i proto, že kritika politických problémů dochází snadno sluchu obyvatel a činí je náchylné ke změnám, bez ohledu na reálné šance situaci zlepšit.

Feudálním prvkem v konservativním myšlení je *delegace* autority, která je opakem centralizace – vláda je vykonávána nepřímou. Mezistupně v mocenské struktuře zabraňují populistickým excesům (přímá volba a referendum jsou pro konservativce nevhodné nástroje řízení státu).

Konservativci mají zásadní nedůvěru ke státním intervencím. Vláda by za žádných okolností neměla překračovat své kompetence, a to ani ve výjimečných případech, např. při živelné katastrofě: státní opatření jsou při ní stejně neúčinná jako jindy. Státní pomoc je vždy neadresná a demoralizující.

Rozdělení kompetencí nemá být překračováno: stát ať nezasahuje do církve, církev ať nezasahuje do rodiny, soudy a banky mají být nezávislé apod. Překračování kompetencí, byť ve snaze po nápravě nešvarů, vede obvykle k jejich rozmnožení.

Svobodu chápou konservativci jako ochranu před svévolnými zásahy zvenku. Ani zde nelze hovořit o abstraktní ideji svobody. Existuje spíše více svobod, z nichž každá má konkrétní obsah, garantuje např. právo obce volit si své představitele nebo právo univerzity určovat svůj studijní plán. Nositelem svobod je tedy nejen jednotlivec, ale i instituce. Svoboda je podle konservatismu odlišná od rovnosti, je s ní dokonce obvykle v rozporu. Svoboda vede přirozeně k nerovnosti, požadavek rovnosti je pro svobodu reálnou hrozbou. Garantem svobody britského poddaného je podle Burka král.

Nejdůležitější z práv je právo na majetek, který je úzce spjat s institucí rodiny. Je dokonce důležitější než právo na život. Majetek je možno ho bránit se zbraní v ruce. Rozdíl mezi majetkem a bohatstvím hraje v konservatismu velkou roli. Majetkem je především půda, majitel k ní má trvalý vztah. „Pohyblivý majetek“ je zdrojem politické nestability. Konservativci považují za nešťastný moderní vývoj, kdy se rozhodující forma majetku přesunula z půdy na továrny a později na pouhý abstraktní podíl ve formě akcií („není možné mít vztah k jedné cihle továrny“).

Stát by neměl do majetkových otázek vůbec zasahovat. „Zabezpečování našich potřeb není v moci vlády. Pomýšlí-li státník na něco takového, pak zcela marně.“ (E. Burke) Státu nepřisluší ani řešení problému bídy. Ten, kdo upadne do bídy, je odkázán na milosrdenství svých bližních, úřady v tom nemají co dělat.

Náboženství hraje v konservatismu velkou roli, a to především ve své institucionální podobě. Náboženství je zdrojem posvátnosti vládních funkcí a společenských vazeb a představuje důležitý prvek kontroly moci. Podstatná je tolerance ve věroučných otázkách. Nebezpečné jsou naopak individuální, charismaticky orientovaná náboženská hnutí, která snadno útočí na existující instituce a obsahují nebezpečí násilí.

## Socialismus

V případě socialismu je třeba rozlišit mezi významem, který má toto slovo v marxistickém slovníku, a obecným významem nemarkxistickým.

Pro marxismus je socialismus stádium přechodu mezi kapitalismem a komunismem. Je pro něj

charakteristická tzv. *diktatura proletariátu* nastolená revolucí. V socialismu jsou všechny výrobní prostředky společné. Vzhledem k tomu, že ještě nevznikla komunistická beztřídní společnost, ve které budou všichni dobrovolně pracovat podle svých schopností a dostávat vše podle svých potřeb, je nutná existence státu jako administrativního nástroje k řízení společnosti. Cílem státu je vybudovat komunismus, ve kterém budou všichni zcela svobodni, bude zcela zrušeno soukromé (i osobní) vlastnictví a státu nebude třeba. Toto byla oficiální ideologie tzv. socialistických států. Situace v těchto státech, která se od teoretických zásad marxismu v mnohém lišila, bývá také někdy označována jako *reálný socialismus*.

Socialismus v nemarxistickém pojetí představuje komplexní názor na společnost po průmyslové revoluci. Historicky je spjat s dělnickým hnutím. Sociální situace dělníků v rané průmyslové společnosti byla často velmi špatná. Přesun velkého množství lidí z venkova do měst vytvořil vrstvu lidí bez majetku, závislých na námezdní práci, a tedy vydaných na milost těm, kteří jim mohli práci poskytnout. V této vrstvě (*proletariátu*) se snadno šířily radikální revoluční myšlenky. Tzv. sociální otázka však byla všeobecně pociťována jako naléhavý problém (srov. např. sociální encykliku Lva XIII. *Rerum novarum* nebo Masarykův spis *Sociální otázka*).

Závislé postavení dělníků relativizuje výchozí předpoklad liberalismu o společnosti rovnoprávných individuí. Socialismus tuto situaci kritizuje podobně jako konservatismus. Zatímco však konservatismus mluví o návratu k předmoderním strukturám, socialismus chce proces přeměny společnosti urychlit a vytvořit instituce, které by zajistily *sociální spravedlnost*. Pojem sociální spravedlnosti je základem pozitivního pojetí práv a svobod. Spravedlnost zde není chápána jako právo jednotlivce na rovné zacházení, ale obsahuje v sobě požadavek vytvoření institucí zajišťujících určitou životní úroveň.

Socialismus chápe společnost jako *společenství*, tedy jako skupinu lidí, kteří mají vůči sobě určité *morální závazky*, které jsou často označovány pojmem *solidarita*. Současně má socialismus tendenci k nadnárodnímu, univerzálnímu chápání tohoto společenství, což v konečném důsledku vede k celosvětové politické organizaci. Univerzalistické pojetí občanství vede k přesvědčení, že občan jednoho státu má právo na sociální výhody státu druhého. To na druhou stranu vyvolává represivní opatření proti přívalu ekonomických imigrantů.

Politická realizace ideálů socialismu předpokládá centralizaci hospodářství, centrální plánování a vysokou míru přerozdělování (daně a dotace). Pokud nedojde přímo ke znárodnění, je třeba výrobce zásahy státní moci přimět k tomu, aby jeho produkce byla v souladu se zájmy společnosti. Hospodářská práva jednotlivce jsou tedy výrazně omezena právě ve jménu sociální spravedlnosti. Konkrétně je omezeno právo na zisk a dispoziční právo s majetkem. Jednotlivec nemůže volně nakládat se svým majetkem a přivlastňovat si zisk, který mu z tohoto majetku plyne. Socialismus se musí potýkat s problémem motivace jednotlivců k vytváření zisku, kterým nebudou moci disponovat.

Socialismus tíhne k egalitářství, z čehož plyne např. jeho nedůvěra k instituci dědického práva a odpor vůči všem privilegiím (např. šlechtickým titulům).

Současné vyspělé státy ve většině případů obsahují velkou míru socialistických prvků. Tento stav je někdy označován jako *welfare state* (stát blahobytu, sociální stát, resp. asistenční stát). Socialismus často argumentuje snahou o odstranění ovládnutí mezi lidmi (např. vykořisťování dělníků zaměstnavatelem). Je otázka, zda tento cíl není v rozporu právě s vysokou mírou státních zásahů.

Pro socialismus je typické „slabé“ pojetí státu. Základní (příp. jedinou) funkcí státu je správa, administrace. Administrativní pojetí státu má být hrází proti ideologickému státu, který snadno sahá k násilí proti jinak smýšlejícím (fašismus, nacismus, komunismus). Takové pojetí má ovšem svá úskalí:

- stát chápaný pouze jako prostředek k řešení sociálních otázek je velmi nestabilní (neumožňuje např. žádný respekt k ústavě); příkladem může být osud francouzské revoluce,
- takový stát může obtížně požadovat poslušnost, což je v příkrém rozporu s tím, že drží monopol

- na násilí,
- míra státních zásahů je u administrativního státu principiálně neomezená a svévolná.

## Liberalismus

Liberalismus představuje základní ideový směr modernizace. Jako takový ovšem v sobě obsahuje řadu protichůdných tendencí, které se přiklánějí více ke konservatismu, nebo více k socialismu. Můžeme proto mluvit o *levicovém liberalismu* nebo *liberálním konservatismu*. Historicky lze liberalismus rozdělit na *klasický* a *moderní (revizionistický)*.

Základními rysy všech druhů liberalismu jsou:

- individualismus,
- rovnost,
- universalita,
- meliorismus.

Společným východiskem liberalismu je v souladu s etymologií důraz na svobodu (lat. *libertas*, ang. *liberty*). V tom je liberalismus blízký konservatismu, ale na rozdíl od něj chápe svobodu přísně individualisticky. Svoboda je svobodou jednotlivce chápaného izolovaně a vytrženě z jeho společenských i rodinných vazeb.

Liberalní pojetí jednotlivce se opírá o osvícenský pojem rozumu, který zakládá rovnost všech lidí a jejich individuální důstojnost bez ohledu na původ nebo sociální postavení. Takové chápání člověka lze nalézt v díle T. Hobbese *Leviathan*. Člověk není *přirozeně* společenský, politické společenství vzniká až jako prostředek ochrany života jednotlivce. Pro liberalismus jsou proto typické různé varianty smluvní teorie státu.

Základními prvky klasického liberalismu je *minimální stát* a *negativní pojetí svobody*. Stát nemá plnit žádné jiné funkce než ty, které jsou nutné pro zachování bezpečnosti jednotlivce, zachování jeho svobodného prostoru. Každý občan má nezadatelné právo na soukromé vlastnictví, svobodu pohybu, projevu a podnikání. Tyto svobody jsou chápány negativně: nikdo (ani stát) nesmí jednotlivce omezovat ve výkonu jeho svobod. Hranicí svobody jednotlivce je pouze svoboda jiného.

Klasický liberalismus je spjat s myšlenkou volného obchodu a vírou v neviditelnou ruku trhu, která upravuje ekonomické vztahy lépe než jakákoli státní intervence (zásada *laissez faire*, fr. „nechat dělat“). Představiteli klasického liberalismu jsou kromě Thomase Hobbese např. John Locke nebo Adam Smith.

Předpoklady klasického liberalismu v sobě obsahují zárodky pozdějšího příklonu k některým socialistickým myšlenkám. Jedním z nich je napětí mezi negativním pojetím svobody a vyhraněnou představou o kvalitách individua. Liberalismus implicitně předpokládá, že individuum bude se svou svobodou nakládat „rozumně“. Této potíže si byl vědom již John Locke, který proto tvrdí, že přirozená práva s sebou nesou také odpovídající přirozené povinnosti. Jednotlivci je např. zakázáno stát se otrokem, i kdyby si to z jakýchkoli důvodů dobrovolně zvolil. Vidíme zde paradoxní potřebu jednotlivce ke svobodě „donutit“.

Podobná potíž se objevuje v nauce o neviditelné ruce trhu. Adam Smith předpokládá, že zásada *laissez faire* vede přirozeně k prosperitě. Tento předpoklad ale již prozrazuje tendenci svobodu prosperitě podřizovat. Svoboda podnikání se stává prostředkem k prosperitě, nikoli hodnotou o sobě. Je tedy pochopitelné, že s rozvojem kapitalismu a se vznikem velkých monopolních uskupení liberalismus opouští zásadu volného obchodu a zastává se státních zásahů, které budou volnou soutěž chránit. Podobně jako v případě jednotlivce je zde svoboda podnikání jaksí vynucena.

Osvícenská víra v rozum podporuje přesvědčení, že společnost je možné racionálními zásahy vylepšovat. Tento *meliorismus* je v příkrém rozporu s konservativním názorem, že jakýkoli zásah do společnosti vede v drtivé většině ke zhoršení situace.

Otevřený příklon k revizionistickému liberalismu představuje dílo Johna Stuarta Milla, který



opouští představu minimálního státu a dovoluje státu zasahovat do ekonomie za účelem zlepšení situace jednotlivce. Revizionistický liberalismus je úzce spjat s mravní teorií utilitarismu, která neobsahuje žádná apriorní omezení zákroků vedoucích k co největšímu štěstí všech. Mill také popisuje svobodu jednotlivce v pozitivních pojmech. Tvrdí, že svoboda vede k největšímu rozvoji nadání, osobní iniciativy a tvořivosti. I zde je, jak jsme viděli, negativní politická svoboda v nebezpečí, pokud někdo ukáže, že k většímu rozvoji osobnosti dochází v autoritativně řízených společnostech. Liberalismus je zranitelný kritikou moderního kulturního úpadku volající po pevné ruce. Tento prvek byl např. výrazně přítomen v nacistickém hnutí, které stavělo *kulturu* proti *civilizaci* a volalo po duchovní obnově německého národa. Zde také leží důvod náchylnosti katolické církve k fašistickým režimům.

Moderní liberalismus se ve svém příklonu k asistenčnímu státu blíží socialismu. Na rozdíl od něj je ale jeho zájem zaměřen na individuum, nesnaží se o vytvoření určitého typu kolektivity. Princip minimálního státu je opuštěn a je zeslaben do podoby principu *omezené vlády*. Existují oblasti, do kterých vláda zasahovat nesmí, a tou jsou svobody jednotlivce. Příkladem levicového liberalismu jsou Rawlsovy názory, které kombinují myšlenku osobní svobody s rovným rozdělováním.

Mezi významné pokusy o kritiku levicových tendencí v liberalismu patří dílo nositele Nobelovy ceny za ekonomii Friedricha Augusta von Hayeka (1899-1992), otce tzv. liberálního konservatismu. Jeho ekonomie se vrací k ideálu minimálních státních zásahů a ve svém díle *Cesta do otroctví* varuje před zotročujícími důsledky asistenčního státu.

Friedrich August von Hayek, *Cesta do otroctví*, Academia 1990;

*Osudná domýšlivost : omyly socialismu*, SLON 1995.

Jak jsme několikrát upozornili, je klíčovým bodem liberalismu jeho pojetí individua. To je také předmětem dosud probíhající rozsáhlé diskuse mezi liberalismem a tzv. *komunitarismem*. Předmětem sporu je otázka, zda je možné brát jednotlivce za základ společnosti, když jeho vlastnosti a ideály jsou do velké míry výsledkem výchovy ve společnosti.

Komunitarismus proto zdůrazňuje kulturní a historickou relativitu společenských hodnot proti universalistickému nároku liberalismu, založeném na osvícenské představě, že všichni lidé jsou obdařeni stejnou důstojností plynoucí z rozumu (srov. Kantovo učení o lidské důstojnosti). Idea rozumného jedince je sama kulturně relativním produktem evropské civilizace. Univerzální nárok západní civilizace se tak ukazuje jako pokus o politickou nadvládu, včetně snahy o univerzální platnost lidských práv. Společenství má přednost před jednotlivcem, protože formuje jeho „já“, které teprve dodatečně může požadovat nezávislost a svobodu i proti svému vlastnímu společenství. Komunitaristé poukazují na destruktivní roli liberalismu, který hlásá hodnotovou neutralitu, právo každého na volbu svých hodnot, a tím sám podkopává hodnoty společnosti, ze které vyšel a bez které je pojetí nezávislého individua nemožné.

Obháječi liberalismu v této diskusi přiznávají, že liberální pojetí individua není metafyzickým popisem lidské přirozenosti, ale vyjádřením určitých hodnotových preferencí a předpokladem určitého typu politického soužití. To však samo o sobě neznamená nesprávnost těchto hodnot. Spor o oprávněnost univerzálního pojetí člověka a univerzálních hodnot rozhodně neztrácí v dnešním propojeném světě svou aktualitu.

## Literatura

- H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago 1998  
H. Arendt, *On Revolution*, Penguin Books 1990  
H. Arendt, *The life of the Mind*, A Harvest Book 1981  
Aristoteles, *Etika Nikomachova*, Rezek 1996  
Aristoteles, *Politika*, Rezek 1998  
G. C. MacCallum, *Negative and Positive Freedom*, Philosophical Review, **76** 312-34 (1967)  
I. Berlin, *Čtyři eseje o svobodě*, Prostor 1999  
P. Barša, M. Strmiska, *Národní stát a etnický konflikt*, CDK 1999  
E. Burke, *Úvahy o revoluci ve Francii*, CDK 1997  
R. M. Dworkin, *Když se práva berou vážně*, Oikoymenh 2001  
F. A. von Hayek, *Cesta do otroctví*, Academia 1990  
\_\_\_\_\_, *Osudná domyšlivost : omyly socialismu*, SLON 1995  
T. Hobbes, *Leviathan, neboli O podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského*, Melantrich 1941.  
E. Hussey, *Presokratici*, Rezek 1997  
N. Machiavelli, *Vladař*, Ivo Železný 1995, 1997  
Ch. Montesquieu, *O duchu zákonů*, Aleš Čeněk 2003  
F. Nietzsche, *Soumrak model, čili jak se filosofuje kladivem*, Votobia, 1995  
F. Nietzsche, *Genealogie morálky*, Aurora 2002  
F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, Aurora 1998  
J. Ortega y Gasset, *Vzpouřa davů*, Naše vojsko 1993  
G. Orwell, *1984*, Kma 2003  
J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Academia 1990  
Platón, *Ústava*, Oikoymenh 1996  
Platón, *Listy*, Oikoymenh 1996  
J. Rawls, *Teorie spravedlnosti*, Victoria Publishing 1995  
P. Rosůlek, L. Cabada, *Evropa národů, patriotů a integrace*, Aleš Čeněk 2002  
J.-J. Rousseau, *O společenské smlouvě*, Aleš Čeněk 2002  
A. Smith, *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*, Liberální institut 2001  
A. Swift, *Politická filozofie*, Portál 2007  
J. Škrábek, *Včerejší strach. Jaké to bylo mezi Čechy a Němci*, Vyšehrad 2002  
Ch. Taylor, *Omyl negativní svobody*, Filosofický časopis, **43** [5] 795-814 (1995)  
Thukydidés, *Dějiny peloponnéské války*, Odeon 1977  
J.-P. Vernant, *Počátky řeckého myšlení*, Oikoymenh 1993  
P. Vopěnka, *Úhelný kámen evropské vzdělanosti a moci*, Práh 2000  
M. Weber, *Metodologie, sociologie, politika*, Oikoymenh, Praha 1998