# Úvod

*BLACKWELLOVA ENCYKLOPEDIE POLITICKÉHO MYŠLENÍ* je prvním rozsáhlým encyklopedickým dílem z oblasti politických věd publikovaným v českém jazyce. Obsahuje jednak samostatná hesla o těch filosofech, historicích, právnících, sociolozích a ekonomech, kteří zásadním způsobem přispěli k politické rozpravě, jednak rozsáhlá souhrnná hesla o hlavních obdobích politického myšlení (řecké politické myšlení, renesanční politické myšlení atd.) a o hlavních ideově politických proudech (liberalismus, konzervatismus, marxismus atd.). Méně významným politickým myslitelům je v encyklopedii věnováno pouze několik informativních řádků s odkazem na příslušné souhrnné heslo, v němž je o nich pojednáváno.

V předmluvě k druhému, opravenému vydání z roku 1991, z něhož jsme při překladu vycházeli, si britští editoři vymezují následující cíle:

(1) Poskytnout průvodce po hlavních idejích a doktrinách, které ovlivňují současný svět, včetně snahy zachytit jejich historický vývoj.

(2) Podrobně zmapovat zejména západní tradici politického myšlení a v informativních heslech přiblížit politickou tradici čínskou, hinduistickou a islámskou.

(3) Dosáhnout toho, aby si čtenář osvojil jistou otevřenost politického myšlení a povědomí o tom, že většinu politických idejí nelze jednoduše a jasně definovat.

Zejména poslední bod označují britští editoři za svůj ediční záměr. Naším edičním záměrem je především poskytnout cennou informativní pomůcku ke studiu politických idejí a doktrin, a to jak vysokoškolským a středoškolským studentům, tak široké laické veřejnosti se zájmem o politické dění.

# Seznam přispěvatelů

Aziz Al-Azmeh **AA**
*University of Exeter*

Julia Annas **JEA**
*University of Arizona*

Peter D. Anthony **PDA**
*University College, Cardiff*

Shlomo Avineri **SA**
*Hebrew University of Jerusalem*

Terence Ball **TB**
*University of Minnesota*

Benjamin R. Barber **BRB**
*Rutgers University*

Rodney Barker **RB**
*London School of Economics*

Jonathan Barnes **JB**
*Balliol College, Oxford*

Brian Barry **BMB**
*London School of Economics*

David Beetham **DB**
*University of Leeds*

Ronald Beiner **RSB**
*University of Toronto*

Richard Bellamy **RPB**
*University of Edinburgh*

Antony Black **AB**
*University of Dundee*

Anthony Brewer **AAB**
*University of Bristol*

Alison Brown **ABr**
*Royal Holloway and Bedford New College, University of London*

J. H. Burns **JHB**
*University College London*

J. Burrow **JWB**
*University of Sussex*

Margaret Canovan **MEC**
*University of Keele*

April Carter **AFC**
*Banbury, Oxon*

Terrell Carver **TC**
*University of Bristol*

Alan Cawson **AC**
*University of Sussex*

Janet Coleman **JC**
*London School of Economics*

William E. Connolly **WEC**
*The Johns Hopkins University*

Diana Coole **DHC**
*University of Leeds*

James Cotton **JSC**
*Australian National University*

Maurice Cranston **MC**
*London School of Economics*

Michael H. Crawford **MHC**
*University College London*

Alfonso J. Damico **AJD**
*University of Florida*

Mark Davie **MD**
*University of Exeter*

R. W. Davies **RWD**
*University of Birmingham*

Graeme Duncan **GCD**
*Newcastle Polytechnic*

Robert Eccleshall **RRE**
*Queen's University of Belfast*

Daniel Eilon **DE**
*University of Warwick*

Jean Bethke Elshtain **JBE**
*Vanderbilt University*

Joseph V. Femia **JVF**
*University of Liverpool*

Moses Finley **MIF**

Murray Forsyth **MGF**
*University of Leicester*

Elizabeth Fox-Genovese **EF-G**
*Emory University*

Michael S. Freeden **MSF**
*Mansfield College, Oxford*

R. G. Frey **RGF**
*Bowling Green State University, Ohio*

Richard B. Friedman **RBF**
*State University of New York at Buffalo*

Ruth Gavison **RG**
*Hebrew University of Jerusalem*

Irene L. Gendzier **ILG**
*Boston University*

Norman Geras **NG**
*University of Manchester*

Alan Gewirth **AG**
*University of Chicago*

Alan H. Goldman **AHG**
*University of Miami*

Jack A. Goldstone **JAG**
*Northwestern University, Illinois*

Barbara Goodwin **BG**
*Brunel University*

David Gordon **DG**
*Institute of Humane Studies, Menlo Park, California*

John G. Gunnell **JGG**
*State University of New York at Albany*

Amy Gutmann **AGu**
*Priceton University*

Peter Halfpenny **PH**
*University of Manchestr*

John A. Hall **JAH**
*McGill University*

Joseph Hamburger **JH**
*Yale University*

Iain Hampsher-Monk **IWH-M**
*University of Exeter*

Neil Harding **NH**
*University College of Swansea*

Christopher Harvie **CTH**
*University of Tübingen*

Roger Hausheer **RNH**
*University of Bradford*

Jack E. S. Hayward **JESH**
*University of Hull*

Arnold Heertje **AH**
*University of Amsterdam*

Harro Höpfl **HMH**
*University of Lancaster*

Thomas A. Horne **TAH**
*University of Tulsa*

John Horton **JPH**
*University of York*

S. L. Jenkinson **SLJ**
*Polytechnic of North London*

James Turner Johnson **JTJ**
*Rutgers University*

Peter Jones **PJ**
*University of Newcastle upon Tyne*



Eugene Kamenka **EK**
*Australian National University*

David Kettler **DK**
*Trent University, Ontario*

Jerome B. King **JBK**
*University of Massachusetts*

Preston King **PK**
*University of Lancaster*

Baruch Knei-Paz **BK**
*Hebrew University of Jerusalem*

Issac Kramnick **IK**
*Cornell University*

Nicola Lacey **NML**
*New College, Oxford*

A. Laurence Le Quesne **ALLeQ**
*Shrewsbury*

Jack Lively **JL**
*University of Warwick*

Steven Lukes **SL**
*European University Institute, Florence*

Neil MacCormick **NMacC**
*University of Edinburgh*

Don Markwell **DJM**
*Merton College, Oxford*

Geoffrey Marshall **GM**
*The Queen's College, Oxford*

Roger D. Masters **RDM**
*Dartmouth College, New Hampshire*

David McLellan **DTMcL**
*University of Kent at Canterbury*

Robert J. McShea **RJMcS**
*Boston University*

Wilson C. McWilliams **WCMcW**
*Rutgers University*

Keith Middlemas **KM**
*University of Sussex*

David Miller **DLM**
*Nuffield College, Oxford*

Robin Milner-Gulland **RRM-G**
*University of Sussex*

Cary J. Nederman **CJN**
*University of Canterbury, NZ*

Robert Nisbet **RN**
*Columbia University*

Noel O'Sullivan **NO'S**
*University of Hull*

William Outhwaite **WO**
*University of Sussex*

Thomas L. Pangle **TLP**
*University of Toronto*

Bhikhu C. Parekh **BCP**
*University of Hull*

David Parket **DP**
*University of Leeds*

Geraint Parry **GP**
*University of Manchester*

Mark Philp **MP**
*Oriel College, Oxford*

Hanna Fenichel Pitkin **HFP**
*University of California, Berkeley*

Raymond Plant **RP**
*University of Southampton*

Leon Pompa **LP**
*University of Birmingham*

David Paul Rebovich **DPR**
*Rider College, New Jersey*

Andrew Reeve **AWR**
*University of Warwick*

Melvin Richter **MR**
*City University of New York*

Patrick Riley **PR**
*University of Wisconsin*

Alan Ritter **AIR**
*Trinity College, Hartford, Connecticut*

John C. Robertson **JCR**
*St Hugh's College, Oxford*

F. Rosen **FR**
*University College London*

Nancy L. Rosenblum **NLR**
*Brown University*

Alan Ryan **AR**
*Princeton University*

Lyman Tower Sargent **LTS**
*University of Missouri, St Louis*

David Lewis Schaefer **DLS**
*College of the Holy Cross, Massachusetts*

Gordon J. Schochet **GJS**
*Rutgers University*

Morton Schoolman **MS**
*State University of New York at Albany*

R. Andrew Sharp **RAS**
*University of Auckland*

Jeremy Shearmur **JS**
*George Mason University*

Garrett W. Sheldon **GS**
*University of Virginia*

L. A. Siedentop **LAS**
*Keble College, Oxford*

G. W. Smith **GWS**
*University of Lancaster*

John Stanley **JLS**
*University of California, Riverside*

Peter G. Stein **PGS**
*Queens' College, Cambridge*

Hillel Steiner **HS**
*University of Manchester*

Zeev Sternhell **ZS**
*Hebrew University of Jerusalem*

Tracy B. Strong **TBS**
*University of Kalifornia, San Diego*

Barbara Taylor **BGT**

Keith Taylor **KT**
*Coventry Polytechnic*

Richard Tuck **RFT**
*Jesus College, Cambridge*

James Tully **JT**
*McGill University*

Ursula Vögel **UV**
*University of Manchester*

Jeremy Waldron **JJW**
*University of California, Berkeley*

Albert Weale **APW**
*University of East Anglia*

Stephen K. White **SKW**
*Virginia Polytechnic Institute and State University*

Beryl Williams **BW**
*University of Sussex*

Donald Winch **DNW**
*University of Sussex*

Markus H. Wörner **MHW**
*University of Galway*

Anthony Wright **AWW**
*University of Birmingham*

John Zvesper **JZ**
*University of East Anglia*

# Ediční poznámka

I. Při užívání encyklopedie je třeba vycházet ze systému vzájemných křížových odkazů. V textu jednotlivých hesel je užíváno zvýraznění velkými písmeny, jež slouží k označení dalších hesel, která s pojednávaným tématem nějak souvisí a v nichž může čtenář nalézt další informace.

II. V oddílu *odkazy* uvádíme díla, na která autor hesla odkazuje nebo je cituje. V případě hesel týkajících se jednotlivých politických myslitelů doplňujeme i některé jejich další klíčové práce. U autorů francouzského a německého jazyka upřednostňujeme prameny v původním jazyce. U autorů ostatních jazyků (italština, ruština atd.) uvádíme nejdostupnější anglické vydání. Pokud bylo dané dílo přeloženo do českého nebo slovenského jazyka, uvádíme toto vydání.

III. Díla v oddílu *odkazy*, jež jsou označena *, slouží zároveň jako doporučená *literatura*.

# A

**absolutismus** Termín dnes nemá přesný význam. Volně se užívá k označení vlád, uskutečňujících výkon moci bez kontroly zastupitelských institucí a omezení ústavou. Ačkoli je dnes slovo „absolutismus" často užíváno jako synonymum tyranie a despotismu, používá se obvykle pro rané moderní státy. Jako jedné z vládních forem mu v devatenáctém století odpovídá bonapartismus nebo caesarismus, ve století dvacátém pak totalitarismus. Všechny vládní formy tohoto typu vyvolaly analogické diskuse o otázce, zda v nich vůbec někdy bylo dosaženo absolutní nebo totální moci, nebo zda je vůbec něco takového principiálně uskutečnitelné (viz také DESPOTISMUS a TOTALITARISMUS).

Termín absolutismus se poprvé objevil ve francouzštině kolem roku 1796 a v angličtině a němčině kolem roku 1830. Podobně jako „osvícený despotismus" byl neologismem, který historikové razili poté, co jev, který měl označovat, vymizel. Během devatenáctého století byl ponejvíce používán pejorativně. Termín dosud užívají historikové politické teorie a ti, kdo se zabývají vznikem států v šestnáctém a sedmnáctém století. Absolutismus dnes figuruje jednak v diskusích o svrchovanosti, konstitucionalismu, právech, odporu a vlastnictví, jednak v historiografických sporech nemarxistických a marxistických historiků o časovém vymezení, funkcích a třídní či sociální bázi období, kdysi popisovaného jako věk absolutismu (1648–1789). Někteří nemarxističtí historikové považují absolutismus za sporný pojem a mají za vhodnější termín absolutní monarchie.

Historikové politického a právního myšlení se naučili k diskusím vyvolaným silně centralizovanými monarchiemi a teoriemi, které je obhajují, nebo naopak napadají, přistupovat obezřetně. Sporným bodem je smysl jazyka, jaký raně novověcí teoretici používali, a stupeň dosažené neomezené moci v konkrétních režimech, které popisovali. K nejpřednějším obhájcům absolutismu mezi politickými teoretiky patřili BODIN a Bossuet ve Francii a HOBBES a FILMER v Anglii. Daly, který se zabýval těmito mysliteli a jimi používanými pojmy, navrhoval, aby se analytikové ptali po úzu slov absolutní a absolutismus ve slovníku sedmnáctého století pomocí následujících otázek:

„Co má uživatel na mysli? Ve které části století mluví? Ke které skupině nebo frakci patří?... Říká, že nikdo není vyšší než král? Nebo že není volen? Nebo že se mu nemůže odporovat? Vztahuje se pojem *absolutní* na královu moc sedět na trůně, nebo na rozsah moci, kterou mu trůn dává? Vztahuje se na konkrétní právní nárok, nebo na způsob vlády? Označuje monarchovo právo vybírat daně a vytvářet zákony bez konsensu?" (Daly, s. 249–50)

Nejdůležitějším teoretikem SVRCHOVANOSTI byl Jean Bodin. Nepořádky vládnoucí ve Francii za jeho života ho vedly k uznání potřeby koncentrované moci v centralizovaném státě. Věřil, že politická a sociální stabilita vyžaduje, aby v každém státě byla

nejvyšší nebo svrchovaná autorita neomezená ve své jurisdikci a věčná ve výkonu moci. Svrchovanost pro Bodina nezahrnovala neomezenou moc nad osobami či majetkem poddaných. Vládce byl podroben omezením daným přirozeným zákonem a základním obyčejovým zákonem (například souhlasem se zdaněním). Přirozený ani obyčejový zákon neměly však být společenstvím vynucovány; legálně se vladaři nesmělo odporovat, bylo zakázáno snažit se o jeho sesazení. Svrchovanost byla absolutní a nedělitelná. Buď byl vladař nezávislého státu absolutní, nebo byl podřízen nějaké jiné moci (jako například stavům), která pak byla svrchovaná.

Theologičtější versí absolutistické teorie bylo pojetí biskupa Bossueta, současníka Ludvíka XIV. Bossuet zkombinoval tradiční biblické a metaforické pojmy s novějšími právnickými a hobbesovskými argumenty. Využívaje ve Francii dávno zdomácnělého myšlenkového modu, pohlížel na krále jako na ustanoveného Bohem do pozice, kde se má zasazovat o veřejný zájem a chránit pokorné poddané před zvůlí místních tyranů. Taková funkce vyžaduje silnou centrální autoritu. Bossuet dále proklamoval, že král má ve státě stejnou pozici jako Bůh ve vesmíru. Tuto tezi podpořil hobbesovským argumentem, když prohlásil, že ve státě každý získává bezpečnost výměnou za podřízení všech svých individuálních práv vladaři. Monarchie je, podobně jako Bůh, jak konstitutivní, tak direktivní, a jako jediná ochraňuje lid před anarchií. Bossuet rozšířil mravní povinnosti krále: měl by vládnout prospěšně a nezištně, měl by se řídit ustanovenými zákony a měl by pamatovat, že ho bude soudit Bůh.

Ačkoli je v angličtině pojem „absolutismus" výtvorem devatenáctého století, termín „absolutní" byl předmětem vášnivých sporů v politických a právnických diskusích o absolutní monarchii už v šestnáctém a sedmnáctém století. Například Sir Thomas Smith mohl v tudorovské Anglii používat slovo absolutní v pejorativním i pochvalném významu. Ludvíka XIV. obviňoval, že z Francie „zákonnosti a řádné vlády" udělal zemi „absolutní a tyranské moci a vlády", parlamentu ovšem hrdě přisuzoval „nejvyšší a absolutní moc v království Anglie" (viz Daly, s. 228–29).

Dvojznačnost tudorovského politického úzu slova „absolutní" vyústila v sedmnáctém století v silně vyostřené neshody za občanské války a po ní. Parlamentarističtí spisovatelé kladli rovnítko mezi absolutní moc a tyranii nebo orientální despotismus. Odmítali připustit, že by král měl jakékoli absolutní právo na poslušnost. Samuel Rutherford napsal, že „absolutní neomezená monarchie... je ta nejhorší forma vlády" (viz Daly, s. 237).

Royalističtí autoři období občanské války se sice shodli v otázce královýchpravomocí, v jejich popisu jako pravomocí absolutních však nenašli všichni společnou řeč. Někteří z těch, kdo tvrdili, že Anglie je monarchie omezená zákony, popírali, že král má libovolnou moc vydávat zákony „ze své vůle a jak se mu zlíbí". Dokonce i Henry Ferne, argumentující pro plnou a pasivní poslušnost, popíral, že by nekladení odporu znamenalo absolutní monarchii: „Absolutního vladaře nedělá odmítnutí odporu, ale odmítnutí zákona zavazujícího jeho vůli." Jiní royalističtí teoretikové v období po restauraci hovořili o královýchpravomocech jako o absolutních v tom smyslu, že nemohou být omezovány zákonem.

Nejznámějšími teoretiky zastávajícími absolutní a libovolné pravomoci krále byli Hobbes a Filmer. Oba vycházeli z aplikace Bodinovy teorie svrchovanosti na Anglii. Hobbes připisoval „absolutnímu suverénu", ať jím byl král nebo zákonodárný sbor, výlučnou, neomezenou moc, které nelze odporovat. Pokoušel se také setřít rozdíl mezi omezenou a absolutní monarchií popíráním toho, že by tyranie byla něco víc než jen neoblíbená monarchie.

Hobbesovu teorii svrchovanosti sdílel i Sir Robert Filmer, který téměř jako jediný mezi





royalisty pokračoval v popisu monarchie jako libovolné v tom smyslu, že král může udělat, cokoli si přeje. To bylo více než pouhé popírání toho, že by vladař mohl být jakkoli omezován zákonem, a současně i více než jen kladné přijetí skutečnosti, že král může vykonávat moc, která mu náleží. Filmer, podobně jako Hobbes, popíral smysluplnost pojmu tyranie. Ztotožnil také moc králů s mocí otců v tom smyslu, že oba dva druhy moci jsou stejně přirozené a dané od Boha.

Tyto postoje poskytly značný prostor Filmerovým whigovským kritikům. LOCKE napadl Filmerovo ztotožnění absolutní a svévolné monarchie jako neslučitelné s občanskou společností. Takovou vládu lze najít u orientálních národů, například u Turků, a je to vláda despotická. To, co Filmer hájil a Angličané nemohli přijmout, Locke charakterizoval jako

„...neměnné Božské právo svrchovanosti, na jehož základě má otec či kníže absolutní, libovolnou, neomezenou a neomezitelnou moc nad životy, svobodou a majetkem svých dětí a poddaných, takže může vzít nebo zcizit jejich majetek, prodat, vykleštit nebo využít jejich osoby jak se mu zlíbí, neboť všichni jsou jeho otroci a on je pán a vlastník všeho a jeho neomezená vůle je jejich zákonem." (LOCKE, *První pojednání o vládě*, §9.)

Po roce 1689 ztratil pojem absolutní vlády v Anglii jakýkoli praktický politický obsah. Jinak tomu bylo v Severní Americe, kde se objevil – dáván na roveň absolutní tyranii a absolutnímu despotismu – v Deklaraci nezávislosti.

Dnes je absolutismus především předmětem diskuse historiků. Marxisté pokračují v hledání třídní základny absolutistických států. Mezi nemarxistickými historiky došlo ke shodě, že evropským absolutistickým monarchiím se nikdy nepodařilo zbavit se omezení výkonu moci tradičními praktikami – kombinací sociálních tlaků a zákony nebo institucemi zděděnými z minulosti (viz Durand a Vierhaus). Nikde nebylo dosaženo úplné svobody jednání vladaře, dokonce ani ve Francii za Ludvíka XIV., jehož vláda je často uváděna jako model nebo ztělesnění absolutismu. V dobách, kdy absolutní svrchovaná moc byla politickými teoretiky vyzdvihována jako nikdy předtím, se starším strukturám moci a stavům, které moc ztrácely, vždy podařilo vítězství absolutismu zabránit. MR

**odkazy**

* Daly, J: The idea of absolute monarchy in seventeenth-century England. *Historical Journal* 21 (1978) 227–50.

* Durand, G.: What is absolutism? In *Louis XIV and Absolutism*, ed. R. Hutton. Columbus, Ohio: Columbia University Press, 1976.

Locke, J.: *Two Treatises on Government* (1689), ed. P. Laslett. New York: Mentor, 1965.

* Vierhaus, R.: Absolutism. V: *Marxism, Communism and Western Society*, sv.I. New York: Herder & Herder, 1972.

**Acton, John Emerich Dalberg, baron** (1834–1902) Britský historik. Acton pocházel ze Shropshiru z katolické šlechtické rodiny se silnými vazbami k Bavorsku a Neapoli. Ve třech letech zdědil rodinný titul baroneta. Kvůli svému katolickému vyznání nestudoval na anglických universitách, ale v Mnichově u historika Düllingera. Acton se pohyboval ve vyšších společenských a politických kruzích; byl nevlastním synem ministra zahraničí Lorda Granvilla a Gladstoneovým důvěrníkem, stal se dvořanem královny Viktorie. V letech 1859–1868 zastupoval jako whigovský poslanec Carlow a v roce 1869 se stal peerem. Během prvního vatikánského koncilu v Římě patřil k předním odpůrcům vyhlášení papežské neomylnosti (1870). Vlastnil a redigoval katolický časopis *The Rambler* (později *The Home and Foreign Review*). V roce 1895 byl královským patentem jmenován profesorem na katedře historie v Cambridgi, kde působil až

do své smrti. Dominantou jeho díla byla práce na *Cambridge Modern History* z posledních let života. Velkou část života pracoval Acton jako soukromý učenec, nezávislý na akademických institucích. Zamýšlenou práci „Historie svobody" nikdy nenapsal, a jeho publikované dílo sestávává převážně z přednášek a článků. Jako historik je připomínán v souvislosti se svým pojetím historika jako nestranného soudce a morálního karatele.

Actonovo politické myšlení vycházelo především z whigovské tradice, ponejvíce z BURKA. Kromě toho jej ovlivnil, podobně jako mnoho jiných intelektuálních liberálů jeho doby, TOCQUEVILLE. Acton byl tvrdým odpůrcem teorie neomezené svrchovanosti lidu, jíž vysledoval až k Rousseauovi a francouzské revoluci, kterou chápal jako absolutistickou a tyranskou. Mnozí ho považovali a považují za proroka a kritika TOTALITARISMU. Sám zůstal věrný názoru, že svoboda je zabezpečována rovnováhou moci, a to způsobem, který představoval rozšířené anglické whigovské pojetí ústavní rovnováhy, nicméně jeho vztah k samotné tradici whigů byl poněkud idiosynkratický. Na katolickou církev v minulosti pohlížel jako na strážce svobody, a to pro její prosazování požadavku nadřazenosti duchovních zájmů, které měl sklon ztotožňovat s primátem svědomí, a také pro její funkci jako nárazníku proti neomezené svrchované moci sekulárního státu.

Acton také vyzdvihoval právo na svobodu svědomí, prosazovanou puritánskou tradicí, zejména v té podobě, v jaké se projevila v americké revoluci. V moderní době viděl ohrožení svobody doktrinou rovnosti a její tendencí k erozi nezávislých center moci a prosazování autority státu. Současně byl tvrdým kritikem autoritativních tendencí nacionalismu, ztělesňovaného centralizovaným národním státem. Především prostřednictvím svého žáka J. N. Figgise měl vliv na doktrinu politického PLURALISMU, která se začala objevovat v prvních letech dvacátého století. Actonův způsob psaní byl spíše rozvláčný a ne vždy snadno interpretovatelný, bohatý a plný narážek spíše než přesný a systematický. JWB

**odkazy**

Acton, Lord: *Essays on Freedom and Power*, ed. G. Himmelfarb. Londýn: Meridian, 1956.

_____: *Essays on Church and State*, ed. D. Woodruff. Londýn: Hollis, 1952.

**Adams, John** (1735–1826) Americký státník a politický filosof; president Spojených států v letech 1797–1801. Přestože byl vůdcem federalistického hnutí (které navrhlo a prosadilo americkou ústavu z roku 1787), vedlo ho poznání iracionálního prvku politické psychologie k hlubokému nesouhlasu s orthodoxnějším federalismem HAMILTONOVÝM a MADISONOVÝM. Tento nesouhlas je znatelný už v jeho *Úvahách o vládě* (Thoughts on Government), revolučním pamfletu vydaném v roce 1776, avšak nejzřetelnější je v *Obraně konstituce Spojených států* (Defence of the Constitutions of Government of the United States, 1787) a v *Davilských rozpravách* (Discourses of Davila, 1791). Snaha současníků o politické řešení konfliktů na základě sobeckých ekonomických motivací se Adamsovi jevila jako povrchní. Domníval se, že základní lidskou motivací není sobecký ekonomický zájem, ale „vášeň pro pocty". Tato vášeň učinila z lidí společenské bytosti, byť ne zvláště dobrotivé. Úsilí o ocenění může získat podobu touhy po slávě, má ale také výraz v ekonomických ambicích (*Works* VI, s. 232–63). Ať má však tato vášeň jakoukoli podobu, zůstává nenasytná a iracionální. Proto se nelze spoléhat, že by vytvořila dobrou vládu pomocí zastupitelských schemat, jaká například hájí Hamilton a Madison ve *Federalistovi* nebo jaké představuje Jeffersonova *„přirozená aristokracie"*. Neboť nic nemůže zaručit, že se lidé spíše podrobí skutečně talentovaným a ctnostným než bohatým či urozeným (*Works* VI, s. 249–50; *Adams-Jefferson Letters* II, s. 397–402).

V roce 1780 ustoupilo celé federalistické myšlení od republikánského idealismu roku 1776. Adamsovo rozčarování revolučním republikanismem bylo však hlubší. Na základě své politické psychologie byl ztrátou víry v republikánskou ctnost amerického lidu veden k myšlence kombinované formy vlády. Ústavy jednotlivých států obhajoval jen do té míry, jak ztělesňovaly tuto ideu. Dvoukomorové parlamenty států interpretoval jako prostředek k udržení rovnováhy mezi aristokratickou, společensky úspěšnou třídou, a společensky aspirující třídou demokratickou. Poněvadž však žádná třída nehledá veřejný zájem, a poněvadž rovnováha mezi nimi není automatická, musí dobrá ústava zahrnovat i exekutivu (panovníka), dostatečně silnou, aby mohla hrát úlohu prostředníka mezi aristokracií a demokracií. Stejným způsobem vykládal Adams ústavu z roku 1787. Nedoporučoval dědičnou monarchii a aristokracii (ačkoli se domníval, že časem do Ameriky pravděpodobně přijdou), ale vytrvale interpretoval americkou vládu na základě společenské hierarchie vytvořené iracionálním podřízením. Tím se jeho politické myšlení stalo extrémně nepopulárním. Američané nebyli na takový realismus připraveni a stále se pevně přikláněli k republikanismu. Adams byl proto izolovaným myslitelem a bývá často studován jako osvětlující protiklad ke svým vlivnějším současníkům. JZ

**odkazy**

Adams, C.F. ed.: *The Works of John Adams.* 10 sv. Boston, Mass.: Little, Brown, 1850–56.

* Cappon, L.J. ed.: *The Adams-Jefferson Letters*, 2 sv. Chapel Hill, NC: Univerzity of North Carolina Press, 1959

**Adorno, Theodor** (1903–1969) Německý filozof. Vůdčí osobnost Frankfurtské školy. Zabýval se především filozofií a kulturní kritikou. Viz KRITICKÁ TEORIE.

**Akvinský, Tomáš** (1224–1274) Theolog a filosof. Narodil se nedaleko Neapole v mocné a vznešené jihoitalské šlechtické rodině, proti jejíž vůli vstoupil do nově vytvořeného řádu dominikánů. Jako člen řádu byl poslán studovat do Paříže k Albertovi Velikému, kterého později následoval do Kolína. Znovu v Paříži, pak u papežského dvora v Římě a nakonec opět v Paříži se účastnil hlavních theologických a filozofických sporů doby. Svedl vítěznou rozhodující bitvu o přijetí ARISTOTELOVA díla do univerzitních osnov. Patřil k první generaci, která mohla čerpat z latinského překladu Aristotelovy *Politiky* od Viléma z Moerbeke; toto dílo nebylo od starověku na západě dostupné.

Akvinský byl dobře obeznámen s politickými podmínkami své doby, i když jeho přístup k politice byl především teoretický. Pokusil se uvést v soulad racionální pohled antického světa se zjevenými křesťanskými pravdami. Psal však také obhajoby role svého dominikánského řádu v církevní hierarchii, a tak se zapojil do sporu žebravého a světského duchovenstva na pařížské univerzitě. Světské duchovenstvo, žárlivé na privilegia, která poskytl papežský stolec františkánům a dominikánům v univerzitní struktuře, se pokusilo bezvýsledně vypudit žebravý klerus z korporace univerzitních mistrů. Akvinský je známý především jako autor *Theologické summy* (1266–73), snad největší syntézy středověké katolické theologie a filozofie. Napsal také komentáře k Aristotelově *Politice* a *Etice* a první knihu díla známého pod názvem *O vládě knížat*. V rámci svých povinností jako bakalář theologie sepsal také komentář k *Sentencím* Petra Lombardského, což byla v té době standardní theologická příručka. Je také autorem *Summy proti pohanům* a díla *Jak vládnout Židům*.

Politické myšlenky Tomáše Akvinského jsou roztroušeny po celém jeho díle a své názory prezentuje v tehdy běžné scholastické formě otázky, uvedení opačných názorů a závěru. Jeho cílem bylo poskytnout úplný systém katolické víry, morálky, myšlení

a praxe, jak je chápalo středověké křesťanství. To bylo založeno nejen na tehdejší praxi, ale také na autoritě bible a filozofie církevních otců, jako byli AUGUSTIN, Jeroným a Jan Zlatoústý, a na tradicích ŘÍMSKÉHO a KANONICKÉHO PRÁVA. Akvinský reinterpretoval převládající augustinovský výklad dějin a politiky tím, že dovozoval, že stát *má* pozitivní hodnotu sám o sobě, a to nejen pro zajištění míru, ale jako výraz Boží prozřetelnosti a vůle vztahující se k lidstvu. Zasazoval se za společnost prodchnutou křesťanskými ideály, protože stát byl podle něho přirozený, nikoli důsledek Adamova hříchu. Člověk může dojít naplnění dvěma způsoby: jako dobrý občan a jako křesťan hledající spásu. Akvinský je proto chápán jako smiřovatel pohanského aristotelismu a křesťanství. Milost, říká Akvinský, přirozenost neničí, ale přivádí ji k dokonalosti.

Politika pro Akvinského znamená mravní odpovědnost, to, že rozum řídí lidskou vůli ve všech společenských činech. Politická rozvaha se zabývá správnou volbou prostředků k morálnímu cíli, což je společné dobro obce nebo státu. Lidé jsou od Boha přirozeně nadáni schopností rozpoznat dobro, a přestože jsou náchylní ke hříchu, dokážou o dobro usilovat. Rozum nebyl pádem narušen; narušena je však lidská vůle. Člověk může sám rozpoznat dobro, avšak také si uvědomuje, že ke spáse potřebuje nadpřirozenou pomoc. V oblasti rozumu, tj. politiky, je člověk schopen konat dobro; lidské hodnoty a pravdy se zjevením vyšších hodnot neruší; přirozené myšlení je povzneseno tím, že se účastní budování téměř dokonalé civilizace uznáním přirozené sféry racionálních a etických hodnot, univerzálně použitelných pro všechny lidi, křesťany i pohany. Tato racionálně poznaná norma spravedlnosti je ztělesněna přirozeným zákonem (viz ZÁKON).

*Theologická summa* (dále TS) obsahuje mimo jiné *Pojednání o zákonech*, v němž se Akvinský zabývá (1) věčným zákonem, (2) božským zákonem, (3) přirozeným zákonem (4) a lidským pozitivním zákonem.

(1) Věčný zákon je moudrost Boha jako vládce všech činů a pohybů ve stvořeném vesmíru. Tento věčný zákon, řídící dění ve stvořeném vesmíru, slouží jako model, z něhož jsou odvozeny všechny ostatní, mnohem omezenější formy zákonů. Protože věčný zákon je plán vlády v Bohu, jsou všechny zákony, pokud se shodují se správným rozumem, odvozeny od tohoto zákona (TS I-II Q. 93 Art. 3).

(2) Božský zákon, tak jak je vyložen v Písmu, například v podobě přikázání, slouží jako dodatečné vodítko, je-li přidán k těm přikázáním přirozeného zákona, která znají všichni lidé.

(3) Všichni lidé sdílejí s ostatním stvořením přirozený sklon k dobru: automaticky usilují o sebezáchovu. Se zvířaty sdílejí i specifičtější sklony: například pohlavní pud a starost o potomstvo. Nejdůležitější a jedinečné je u lidí jejich přirozené tíhnutí k poznání pravdy o Bohu a k životu ve společnosti. Lidé jsou proto společenští a političtí tvorové a jsou přirozeně náboženští. Přirozený zákon se vztahuje pouze na ně jako na vědomá, rozumná, morální a společenská stvoření a učí je vyvarovat se nevědomosti a neurážet nebo neškodit jiným, se kterými se musí sdružovat. Existuje tedy jedna norma pravdy a správnosti pro všechny lidi, kterou všichni přirozeně a rovně znají. Když však dojde ke konkrétním závěrům učiněným na základě takových věčných morálních principů, pak sice norma pravdy zůstává neměnná, ale specifické okolnosti jejího použití se liší. Protože doba se mění, v konkrétních případech se mění i druhotná přikázání či závěry učiněné na základě neměnných mravních prvních principů. Přirozený zákon se nemění, ale je k němu přidáváno.

(4) Přirozené lidské tíhnutí k ctnostnému konání se může vzděláním a disciplinou stát ctnostným návykovým chováním. Pozitivní zákon působí v tomto vzdělávacím smyslu a v zájmu zajištění míru v obci brání člověku konat zlo. Bylo proto nutné uzákonit pozitivní racionální lidské zákony.

Lidský zákon jako pozitivní ustanovení má kvalitu zákona jen do té míry, v jaké je ve shodě s rozumem. To znamená, že vladař se dobrovolně podřizuje rozumu a přirozenému zákonu jako kterýkoli jiný člověk. Pokud se tedy pozitivní zákon ustanovený svrchovaným vládcem odchyluje od přirozeného zákona a rozumu, není to už legální, ale jde o porušení zákona (TS I-II Q. 95 Art. 2). Platnost zákona závisí na tom, zda je spravedlivý, tedy rozumný. Zatímco přirozený zákon stanoví, že překročení zákona musí být potrestáno, pozitivní lidský zákon určuje konkrétní trest. Pozitivní zákon se dále dělí na právo národů (obecné normy vládnutí, nákupu, prodeje a jiných aktivit nezbytných pro společenský styk ve všech zemích) a občanské právo (jež zahrnuje konkrétní aplikace přirozeného zákona na místní podmínky).

Všechny lidské zákony musí být zaměřeny ke společnému blahu města nebo státu. Lidský zákon vyhlašuje vládce komunity podle konkrétního politického režimu. Akvinský dával přednost monarchii, ale takové, která má povahu smíšené vlády, je konstituována šlechtou, podle jejíchž rad se řídí, a která reflektuje názory moudrých, zámožných a bezúhonných lidí. Zákon takového státu zavazuje stejně šlechtu i lid. Nejlepší uspořádání moci ve městě nebo království je takové, v němž vládne jeden ctnostný panovník, kde se však ti, kdo jsou podřízeni, účastní volby těch, kdo vládnou (TS I-II Q. 105 Art. 1).

Ve svých raných dílech Akvinský dokazoval, že iracionální zákony, ustanovené sobeckými tyrany, tedy nikoli vládci majícími na mysli dobro obce, nejsou závazné, a že svržení takové vlády je chvályhodné a není vzpourou. V *Summě* však dodává, že pokud by nepořádek a pohoršení vyplývající z odstranění tyrana komunitou mohlo vést k ještě *větší* škodě a většímu zmatku, než jaký už vládne, není radno vládu svrhávat. Odstranění nebo zabití tyrana není nikdy soukromým právem: takový čin musí být výhradně činem veřejné autority.

Ačkoli se zdá, že Akvinský načrtává autonomní říši přirozenosti a rozumu, v níž operuje sekulární politika, říká také, že přirozená a časná říše moci je v konečném smyslu podřízena říši duchovní. Akvinský zasazuje společný zájem věřících a jejich duchovní blaho do působnosti církve jako vychovatelky, vyzvedává ctnostný život, a proto usiluje o harmonii mezi jurisdikcí CÍRKVE a STÁTU v křesťanské politice. O pozemské štěstí se má usilovat tak, aby vedlo ke štěstí v nebi.

Podle Akvinského je vlastnictví materiálních statků člověku přirozené, a proto je soukromé VLASTNICTVÍ přípustné. Rozdělení společnosti podle soukromého vlastnictví je užitečné i vhodné pro mír a obchod a vychází z dohody mezi lidmi, uložené v pozitivním zákoně. Ovšem po uspokojení omezených potřeb a získání skromného zisku je vlastník zavázán přirozeným zákonem poskytnout přebytek chudým a ke společnému prospěchu. Je ponecháno na jednotlivcích, aby ze svého vlastního bohatství dávali chudým, kromě naléhavě nutných případů, kdy si hladovějící osoba smí vzít, co legálně patří druhé osobě, aniž by přitom její čin byl považován za loupež. Soukromý majetek je vymezen primární přirozenou potřebou a mravností. Přílišná snaha po zisku je zavrženíhodná, ačkoli obchodování a skromný výdělek pro vedení domácnosti, pro podporu chudých nebo blaho obce je přípustný. Lichva není nikdy přípustná, poněvadž peníze pouze usnadňují směnu a jejich použití je v jejich spotřebě či utrácení.

Akvinský byl od počátku mezi ostatními osobnostmi scholastické éry vysoce respektovaným dominikánským theologem. Ve čtrnáctém století byl prohlášen za svatého. Jeho teorie státu pomohla dostat evropské politické myšlení do nové roviny, kde světští vládcové jednají na základě rozvážné racionality

a autonomie. Lidé nejenom státy potřebují, ale státy také lidem slouží jako první morální a přirozený stupeň na cestě k věčnému štěstí. JC

**odkazy**

Akvinský T.: *Summa theologická.* Olomouc, 1937–40.

**Alembert, Jean le Rond d'** (1717–1783) Francouzský filozof. D'Alembert, který se zprvu proslavil jako matematik a geometr, byl mezi filosofy osmnáctého století nejpřísnějším racionalistou, skutečným nositelem Descartova odkazu o důležitosti „jasných a přesných idejí". Jeho názory na politiku a společnost odrážejí jeho požadavek řádu ve všech věcech. S VOLTAIREM se shodoval v mínění o prospěšnosti královského absolutismu, ne však pro sentimentální pouta k monarchii, ale proto, že se domníval, že taková forma vlády dává nejlepší možnost vládnout systematicky. Podobně jako PLATÓN věřil, že rozumná vláda by byla nejlépe zajištěna, kdyby byli královskou vládou pověřováni nejrozumnější lidé, čímž myslel filosofy, jako byl on sám. O politice teoretizoval poněkud méně než ostatní encyklopedisté, avšak pro uvedení svých teorií do života učinil více, neboť zaujímal prominentní postavení ve francouzských vědeckých kruzích, čehož využíval k prosazení spřízněných intelektuálů do klíčových pozic v království (viz FRANCOUZSKÉ OSVÍCENSTVÍ).

D'Alembert byl muž tělesně křehký: životní cestu začal jako sirotek nalezený na schodech kostela St. Jean le Rond v Paříži. Přestože jeho pravý otec se k němu později přihlásil a d'Alembert získal dobré vzdělání, nedosáhl plného tělesného vzrůstu a jeho přátelé jako DIDEROT a ROUSSEAU ho považovali, ve vztahu k autoritě, za příliš opatrného, ne-li zakřiknutého. D'Alembert zase nedůvěřoval imaginaci a duchovnímu žáru, které hnaly Diderota a Rousseaua do jejich odvážných činů; nemyslel si, že by vzdorováním cenzuře bylo lze něco získat. Na rozdíl od jiných filosofů dokonce neodpověděl ani na nabídky tak mocných vladařů, jako byli Bedřich Pruský nebo Kateřina Veliká, kteří se ho snažili získat do svých služeb. Měl v úctě jejich postavení, ale neměl iluze o jejich inteligenci. Kromě toho věřil v princip svobody a nemohl nikdy sdílet naději, že by bylo možné přimět takového osvíceného despotu, jakým byl Bedřich Pruský, aby sloužil zájmům svobody.

Pozoruhodná byla d'Alembertova oddanost; až do středního věku bydlel se svou pěstounkou, pak se přestěhoval ke své platonické lásce Julii de l'Espinasse. Ve svých pracích nabádal francouzské intelektuály, aby pracovali a drželi spolu, namísto aby mařili svůj vliv bratrovražednými boji. Měl exaltované pojetí „republiky vzdělanců", což kontrastovalo s jeho chladným pohledem na jakýkoli jiný typ republiky. Nesnášel kněze, ale těšil se na příchod světa, v němž budou intelektuálové sekulárními kněžími ve společnosti i správci ve státě. MC

**odkazy**

Alembert, J.d': *Oeuvres de d'Alembert*, ed. J.F. Bastien. Paříž, 1803.

**Althusius (Althaus), Johannes** (†1638) Německý právník a politický filosof. Poté, co byl znovuobjeven Gierkem v sedmdesátých letech minulého století, začal být považován za důležitého teoretika dohody, smlouvy, federalismu a korporatismu. Byl kalvinistou. Stal se doktorem občanského a církevního práva v Basileji (1586), oženil se (1595) a studoval theologii v Heidelbergu. V roce 1604 nastoupil do úřadu syndika v Emdenu, kde setrval až do své smrti. Emden, malé kalvínské město, podporované blízkými Holanďany, bylo ve sporu s místním lutheránským hrabětem. Althusiovy politické sympatie patřily quasi-nezávislým městům a generálním stavům. Jeho spis *Systematický výklad politiky* (Politica Methodice Digesta) poprvé vyšel v roce 1603, v rozšířené versi v roce 1610.

Althusiův vyhraněný názor na společnost je založen na zcela originálním spojení biblických, neokalvínských a aristotelských idejí a étosu německých cechovních měst. Politika se zakládá na *consociatio* (sdružování, aliance, vztah) a *communicatio* (rozdělování, výměna) materiálních statků, přátelství a zákona. Existuje pět typů sdružení: rodina, cech, město, provincie a království či říše (*universalis consociatio*). Každé je charakterizováno zvláštními citovými a smluvními vztahy a vazbami. Mezi hospodářstvím, společností a politikou není hranice; společenství nebo stát *(republica)* se zakládá na vzájemné potřebě, jež vede k vzájemné pomoci, dělbě práce a obchodní výměně, které v důsledku vedou k přátelství a vzájemnému souladu. V četných kapitolách o společenství Althusius dlouze rozebírá právo a jeho výkon, ekonomickou politiku, „přirozenost a náklonnost u lidu" (*Politica*, s. 203–5) a morální vazby mezi vládci a lidem. Rodina a cech jsou soukromá sdružení, město, provincie a království veřejná; pouze rodina je „přirozená". Království je jedinečné tím, že má svrchovanost (*maiestas*), jiná sdružení však mají také vlastní nezcizitelná práva, poněvadž každé z nich reaguje zvláštním způsobem na určité lidské potřeby, a jejich legitimita je založena na konsensu. Podobně jako u HEGELA existují tato sdružení coby oddělené roviny sociálně politické organizace mezi jednotlivcem a státem: města nevytvářejí jednotlivci, ale rodiny, domácnosti a cechy, a království je tvořeno městy a provinciemi.

Althusiovy konstituční předpisy pro království obsahovaly konfederální, quasi-demokratickou interpretaci Německé říše, umožňující městům a provinciím značnou autonomii a ukládající vladaři parlamentní a ústavní omezení. Svrchovanost náleží kolektivně městům a provinciím, tedy „celému tělu království" (s. 91–2). Královská vláda se zakládá na vzájemně dohodnuté ústavě (například Zlaté bule): „Základní zákon není nic jiného než určité pakty, na základě kterých se spojilo několik měst a provincií... a které spolupracují, radí se a pomáhají si." (s. 169) Lid, tj. tito korporativní členové vstupují do smluvního vztahu s „nadřízenou institucí" „podle formy a způsobu podřízenosti" (s. 160); jejich moc je větší než vladařova. Každý existující stát má smíšenou formu vlády, která je složena ze shromáždění, zprostředkující instituce a vladaře. „Eforové", například německá knížata s právem volby, mají v záloze nouzové pravomoci včetně volby krále a odstranění tyrana. AB

**odkazy**

Althusius, J.: *Politica Methodice Digesta*, úvod C.J. Friedrich. Cambridge, Mass.: Harvard Univerzity Press, 1932.

**Althusser, Louis** (1918–1990) Francouzský marxistický filosof. Řada esejů, které napsal v šedesátých letech, získala Althusserovi mezinárodní publikum a zanechala významnou stopu zvláště ve vývoji anglofonní marxistické kultury. Za svůj vliv vděčil do značné míry důrazu, který kladl na vědecký charakter zralé Marxovy teorie ve vztahu k rostoucím dobovým tendencím vyzdvihnout etické, humanistické a hegelovské proudy Marxova díla (viz MARXISMUS). Althusser zastával názor, že mezi zjevným humanismem Marxova raného díla, jehož těžištěm je pojem ODCIZENÍ, a koncepcí historického materialismu, kterou tvořil a tříbil po roce 1845, je „epistemologický zlom", jinými slovy, radikální, kvalitativní rozdíl, oddělující vznikající historicko-materialistickou vědu od ideologie, která jí předcházela. Přes některé očividné souvislosti v detailech jsou obě teorie odlišné a mají svou vlastní teoretickou strukturu – Althusserovým termínem „problematiku". Samotné termíny, jejichž pomocí Althusser argumentoval – „problematika" a k ní vztažené pojmy – měly vyplývat z nové filosofie, kterou Marx uvedl do teorie

společně se svou vědeckou teorií historie. Tato filosofie, v podstatě teorie poznání, byla hluboce antiempirická. Poznání nepodávala jako vztah mezi vnímajícím subjektem a vnějším objektem, ale spíše jako druh produkce či „praxe", v níž jsou teoretické výrobní prostředky uplatněny při zpracování teoretické suroviny, aby vytvořily teoretický produkt. Celý tento proces se podle Althussera odehrává „výhradně v myšlení". Toto pojetí praxe se neomezuje pouze na poznání nebo vědu. Všechny roviny společenské reality – ekonomika, politika, ideologie – měly být strukturované podobně, mít svou vlastní surovinu, výrobní prostředky a produkty. Společenský celek je kombinací těchto odlišných praxí, složitou strukturou vrstev a rovin navzájem se determinujících díky množství příčin, které v ní působí, přičemž ekonomika je determinující až „v poslední instanci". V dějinách hraje hlavní roli právě kauzalita této globální struktury a regionálních struktur, ze kterých se skládá, a podrývá tak nároky lidského subjektu na jakékoli skutečné působení v dějinném procesu. Marxismus je podle Althussera ve skutečnosti „teoretickým antihumanismem", který popírá existenci univerzální lidské přirozenosti nebo podstaty.

Althusserovo dílo bylo vítanou korekcí názorů převládajících uvnitř marxistického myšlení. Mají-li Marxovy myšlenky hlubší či trvalejší důležitost, je to právě pro jejich teoretický či kognitivní obsah, intelektuální přínos, který znamenaly pro historii lidstva. Mezi tématy Marxových raných děl a plně rozvinutým historickým materialismem nepochybně došlo k řadě významných změn, mutací a inovací. Tímto tvrzením se však Althusser dopustil neoprávněných aspirací. Něco z toho, s čím přišel – a co odráželo nejnovější módní vlnu ve Francii – bylo Marxovu myšlení cizí; naopak hodně z toho, co nebral v úvahu, například lidskou přirozenost, bylo pro něj zcela samozřejmé. Přes veškerý důraz na materialistický charakter marxistické teorie nesla Althusserem rozvíjená filosofie praxe četné známky spekulativní a idealistické metafysiky. NG

**odkazy**

Althusser, L.: *For Marx:* Londýn: Allen Lane, 1969.
Althusser, L., Balibar, E.: *Reading Capital.* Londýn: New Left, 1970.

**anabaptisté (novokřtěnci)** Radikální protestanté, jejichž hnutí vzniklo v šestnáctém století ve Švýcarsku. Název hnutí vychází z víry v křest dospělých. Fundamentalistický přístup vedl anabaptisty k chápání církve jako dobrovolného sdružení, radikálně odděleného od světské vlády. Anabaptisté získali politickou proslulost, když nabyli v roce 1534 vlády nad městem Münsterem a na krátký čas nastolili theokratický komunismus. Viz REFORMAČNÍ POLITICKÉ MYŠLENÍ. DLM

**anarchismus** Jádrem anarchismu je doktrina, že společnost může a měla by být organizována bez donucovací autority státu.

Ačkoli můžeme anarchistické tendence nacházet v myšlení mnoha osobností už od starověku, první politický teoretik, jednoznačně argumentující pro společnost bez státu, byl GODWIN v knize vydané v roce 1793. První, kdo se sám nazval anarchistou, byl PROUDHON. Anarchismus jako ideologie měl největší vliv koncem devatenáctého a začátkem dvacátého století, kdy se v mnoha západních zemích vynořila anarchisticky zaměřená revoluční hnutí. V poslední době jeho vliv zeslábl, přestože se mnozí jednotlivci i nadále považují za anarchisty a sporadicky pronikají na politickou scénu.

Anarchističtí myslitelé netvoří homogenní skupinu, a často se zdá, že je spojuje jen rozpoznání státu jako společného nepřítele. Nejzřetelněji se od sebe liší v názoru na ekonomické uspořádání, které by mělo vládnout ve společnosti bez státu: podle způsobu odpovědi na tuto otázku anarchisté vytvářejí





celé spektrum názorových frakcí, od zastánců osobního vlastnictví a svobodného trhu až k obhájcům společného vlastnictví a práce a rozdělování podle potřeb. Tyto rozdíly, které ještě budeme dále analyzovat hlouběji, odrážejí různost v pohledu na podstatnější otázky, jako je význam SPRAVEDLNOSTI a SVOBODY a možnosti LIDSKÉ PŘIROZENOSTI.

Všichni anarchisté se shodují na potřebě odstranit donucovací formy AUTORITY, jejichž nejvyšší vývojovou formou je stát. Nejsou nutně proti veškeré autoritě – většina anarchistů by akceptovala autoritu odborníků ve svém oboru, například vědců či učenců, a pro mnohé by byla přijatelná morální autorita kolektivního rozhodování ryze demokratického ražení. Anarchistická kritika útočí na autoritu, kterou si přivlastnili lidé bez zvláštního nároku, autoritu, která překračuje oblast své odbornosti, postihuje celou lidskou existenci, a především autoritu, která vynucuje splnění svých příkazů. Z toho všeho je jednoduše obviňován stát. Anarchistická kritika se rozšiřuje i na další hierarchické autority – na církve, armádu, podniky řízené kapitalistickými bossy a od nedávné doby i na neosobní byrokracii. Všechny tyto instituce jsou osočovány, že vyvíjejí tlak na své oběti a vykořisťují je vymáháním peněz nebo služeb prostřednictvím hrozeb nebo indoktrinace. Anarchisté odmítají dvě oblíbená ospravedlnění státu: že vykonává užitečné sociální funkce, a že státní autorita je SOUHLASEM subjektů státu legitimizována. Podle anarchistů je množství úloh vykonávaných státem nezbytné jen k jeho vlastnímu prospěchu: provádí například národní obranu, ale ve skutečnosti jen brání svou svrchovanost proti druhým státům. Další funkce, jako je např. ochrana osob, by mohly být při absenci státu zajištěny soukromě nebo místními komunitami. Pokud jde o souhlas, anarchisté se ptají, kdy se předpokládá, že byl tento souhlas dán, a co stane jednotlivcům, kteří ho chtějí vzít zpět. Odmítají názor, že volby jsou pravým prostředkem souhlasu s vykonáváním vlády nad voličem; naopak na ně pohlížejí jako na příležitost, kdy je obyvatelstvo podvodem přivedeno k vyjádření podpory jednomu či jinému příslušníku vládnoucí třídy.

Anarchismus očekává společnost, v níž bude dosaženo maximální osobní svobody, v níž budou spravedlivě rozdělovány hmotné statky a společné úkoly řešeny na základě dobrovolného souhlasu. Existují ale velké rozdíly v názoru, jak těchto vytoužených met dosáhnout. Můžeme rozlišit čtyři hlavní proudy anarchistického myšlení: individualismus, mutualismus, kolektivismus a komunismus.

*Individualismus*

Výchozím bodem individualismu je svrchovanost individuální osoby. Každá osoba má nedotknutelnou sféru konání, do které nesmí nikdo jiný proniknout. Společenské vztahy jsou vytvářeny primárně směnou a smlouvou. Za zakladatele této školy bývá často považován německý nihilista Max Stirner (viz MLADOHEGELOVCI), ale Stirnerův nekompromisní egoismus (věřil, že individuální osobnost má vždy jednat přesně tak, jak chce, bez ohledu na Boha, stát či mravní pravidla) byl překážkou jakéhokoliv konstruktivního přístupu. Typičtějšími představiteli individualismu byli američtí anarchisté devatenáctého století Josiah Warren, Lysander Spooner a Benjamin Tucker.

Warren obhajoval systém „spravedlivého obchodu", v němž by každý výrobce, ať už pracující sám nebo ve sdružení, směňoval zboží na základě pracovního času vynaloženého na vyrobení produktu, využívaje systém pracovních záznamů. Aby ukázal životaschopnost systému, zřídil „časové obchody". Vytvořil také několik experimentálních komunit na bázi individuálního vlastnictví a směny práce. Tucker rozvinul teorii individualismu mnohem důkladněji v řadě časopiseckých článků, shrnutých v knize *Namísto knihy* (Instead of a Book, 1893). Hlásal především, že každý člověk může užívat maximum svobody v míře slučitelné

s obdobnou svobodou druhých a má neomezené právo získat a disponovat zbožím na trhu. Tucker napadal všechny státem vytvořené monopoly, zvláště monopol na půdu a peníze. Tvrdil, že bez státu by každý člověk mohl – v případě nutnosti – realizovat právo na obhajobu své svobody prostřednictvím soukromých bezpečnostních společností. Spooner stál pevněji v tradici přirozeného práva a je vyzdvihován hlavně pro svůj zdrcující útok na americkou ústavu, v jehož rámci odhalil slabiny smluvní teorie státu.

Individualistický anarchismus byl nedávno vzkříšen a v současnosti je částí širšího hnutí známého jako LIBERTARIANISMUS. Zatímco se ale dřívější individualisté domnívali, že společnost rovnosti a svobody radikálně změní kapitalismus (Tucker se například považoval za socialistu), jejich moderní dědicové se označují za „anarcho-kapitalisty", což vyvolává silné odsudky anarchistů odlišného přesvědčení.

*Mutualismus*

Mutualismus lze chápat jako střed mezi individualistickou a kolektivistickou versí anarchismu. Tento termín použil PROUDHON a jeho následovníci pro ekonomický systém, který Proudhon považoval za smíření vlastnictví a komunismu. Podle jeho principů by každý buď jednotlivě nebo kolektivně vlastnil výrobní prostředky (nářadí, pole atd.), odměněn by však byl pouze za svou práci, což by odbouralo zisky a důchody a zabezpečilo vysokou míru rovnosti. Směna se měla uskutečňovat etickou formou smlouvání, v níž by zúčastněné strany požadovaly pouze ekvivalent toho, co nabízejí. K systému by patřilo i vytvoření vzájemné kreditní banky, která by půjčovala výrobcům na minimální úrokovou míru, pokrývající pouze náklady na administrativu. Navzdory praktickým selháním Proudhonových experimentů sehrávali jeho francouzští žáci vlivnou úlohu v začátcích první internacionály, dokud nebyli vytlačeni kolektivisty.

*Kolektivismus*

Kolektivismus se vlivem BAKUNINA stal dominantním proudem anarchistického hnutí. Kolektivisté odmítli Proudhonovu smířlivost k soukromému vlastnictví drobných rolníků a řemeslníků a budoucí společnost si představovali tak, že by v ní organizovaní dělníci vyvlastnili kapitál a každá skupina dělníků by sama řídila své výrobní prostředky. Rozdělování výsledků by bylo věcí kolektivního rozhodování, všeobecně by však odměna, přinejmenším pro nejbližší budoucnost, úměrně odpovídala vykonané práci. Kolektivisté stáli v opozici proti autoritářskému KOMUNISMU Marxe a jeho následovníků.

*Komunismus*

Proti domněnce, že by komunismus mohl být vnucen pouze autoritářským státem, vystoupila další generace anarchistů, jmenovitě Malatesta, Elisée Reclus a KROPOTKIN. Místo toho tvrdili, že přirozená lidská solidarita povede k smazání všech majetkových rozdílů. V anarchistické společnosti by každý využíval společných zdrojů podle potřeby. Produktivní práce by byla organizována z nabídkové strany dobrovolnými organizacemi dělníků, a na poptávkové straně místními komunitami, jejichž úkolem by bylo identifikovat potřeby lidí žijících v jejich oblasti. Komunity by se spojovaly za účelem koordinace projektů překračujících jejich hranice, jako jsou silnice a železnice.

Pohled na lidskou přirozenost, který zastával komunistický anarchismus, se diametrálně liší od egoismu Stirnera a individualistů. Předpokládá, že lidé budou pracovat bez hmotných stimulů, a že při absenci soukromého vlastnictví poklesne kriminalita natolik, že s provinilci bude možné jednat neformálně, bez uchylování se k donucovacímu aparátu zákonů. Mnozí pro tyto představy chápou komunistický anarchismus jako formu UTOPISMU. Anarchisté tohoto přesvědčení by na svou obranu uvedli, že žádná lidská společnost by nemohla přežít,



kdyby lidé nespolupracovali a nebyli v podstatné míře altruističtí.

Od osmdesátých let minulého století považovala většina anarchistů komunismus za nejvyšší formu organizace společnosti. Současně s politickou autoritou napadali soukromé vlastnictví jako základ vykořisťování. Zároveň si byli vědomi potřeby smířit společenské vlastnictví a základní anarchistický důraz na svobodu. Proto zdůrazňovali, že komunistický systém musí být přijat dobrovolně, nikoli vnucen silou, a mnozí přijímali kolektivismus jako možné přechodné uspořádání, dokud lidé dostatečně nepocítí vzájemnou solidaritu, aby se vzdali majetkových rozdílů úplně. Individualisté na druhé straně využívají svobodu jako odrazový můstek, ze kterého útočí na komunistické projekty budoucnosti.

*Anarchismus a marxismus*

Anarchistická vize budoucí společnosti se značně podobá vizi Marxe a MARXISMU. Přesto stáli v socialistickém hnutí anarchisté a marxisté proti sobě, a to již od Marxova útoku na Proudhona v *Bídě filosofie* (1846). Tato rivalita vyvrcholila během krátkého trvání první internacionály, když Marxovi a Bakuninovi příznivci bojovali o kontrolu nad organizací. Konflikt skončil rozpadem internacionály v roce 1872.

Sporným bodem byla otázka, zda cesta k socialismu (eventuálně komunismu) vede přes rozbití státu, jak věřili anarchisté, nebo skrze vytvoření dělnického státu (či diktatury proletariátu), jak věřili marxisté. Podle anarchistů by každá politická instituce, byť ustavená výhradně z proletářů, přijala univerzální rysy státu a nevyhnutelně by se stala novým zdrojem privilegií a útlaku. Socialistický stát, jehož moc by se rozšířila i na organizaci ekonomického života, by se pravděpodobně stal nejrepresivnějším ze všech. Podle Bakuninových slov by to nebylo „nic jiného než kasárna: režim, ve kterém by systematicky organizovaní pracující muži a ženy spali, vstávali, pracovali a žili na povel, a ve kterém by chytrým a vzdělaným byla postoupena privilegia vládců..." (*Bakunin on Anarchy*, s. 284).

Anarchisté považovali Marxovu myšlenku, podle níž historické epochy následují jedna za druhou podle ekonomických zákonů, za extrémně deterministickou a podceňující sílu revolučních idejí a „ducha vzpoury". Navíc anarchisté, ačkoli uznávali, že dominantní ekonomická třída bude vždy silně ovlivňovat aktivity státu, vnímali politickou moc jako vyrůstající z nezávislých kořenů a mající svou vlastní vnitřní dynamiku. A konečně nesdíleli ani marxistickou víru v revoluční potenciál městské pracující třídy. Když se dovolávali podpory „proletariátu", měli na mysli heterogenní masu zahrnující rolníky, řemeslníky a chudinu stejně jako městské dělnictvo. Důvěřovali především těm, kdo nemají revolučním převratem co ztratit.

*Revoluční změna*

Ze zásadního odporu ke státu vyplýval i přirozený odpor anarchistů ke všem snahám reformovat společnost parlamentními prostředky, stejně jako k snahám o svržení stávajícího režimu a jeho nahrazení jiným. Důsledně se zdržovali účasti na volbách a jakékoli konvenční politiky všeho druhu. Většina z nich uvažovala o revoluční transformaci společnosti. Pro muže jako Bakunin, Malatesta a Kropotkin to znamenalo masovou vzpouru proti existující formě autority a ekonomických institucí, vedoucí k spontánnímu vytvoření nových forem organizace v místním měřítku. Politické vedení v běžném smyslu slova zde nemělo mít žádné místo. Úloha anarchistických intelektuálů měla být především vzdělávací: měli zažehnout ducha vzpoury odhalením nespravedlností a vštípit masám antiautoritářské ideály. Vzdělávání mluveným a psaným slovem se však jevilo jako velmi zdlouhavá a marná práce, a tak se zrodila myšlenka „propagandy skutkem". První ji interpretoval Malatesta (který se ji pokusil uvést do praxe) jako zvi-

ditelnění anarchismu v akci prostřednictvím rozdmýchávání místních vzpour, které by všude sloužily jako vzor a podnět pro masy. Později, v osmdesátých a devadesátých letech minulého století, nabyla propaganda činem formu individuálních teroristických akcí, například atentátů na politické vůdce či významné průmyslníky. V té době se také zrodila obvyklá představa anarchisty jako bezohledného muže s bombou pod kabátem. Ale žádná z verzí propagandy činem nepřinesla ovoce: místní vzpoury byly bez rozdílu potlačeny policií nebo vojskem a teroristické aktivity vytvořily pouze atmosféru nepříznivého mínění veřejnosti, která by nejraději viděla i zcela nevinné anarchisty za mřížemi.

Nejnadějnější revoluční strategie vyšla z aliance anarchismu a SYNDIKALISMU. Anarcho-syndikalisté vzhlíželi na odborové hnutí jednak jako na prostředek organizování proletariátu pro revoluci, jednak jako na základnu, kolem níž by mohla být budována nová společnost. Anarchisté hráli do roku 1914 prominentní úlohu ve francouzské syndikalistické organizaci CGT (Confédération Générale du Travail) a po válce v její španělské obdobě CNT (Confederación Nacional de Trabajo). Právě ve Španělsku měla anarcho-syndikalistická idea největší šanci, když vypukla občanská válka v roce 1936. Anarchisté se ukázali jako účinná revoluční síla a mnoho továren a vesnic bylo celkem úspěšně zkolektivizováno. Ve španělských podmínkách ale nebylo možné realizovat ideje libertariánského komunismu v celé šíři. Nakonec anarchisté ustoupili tlaku svých republikánských spojenců a vzdali se řady svých revolučních zisků v zájmu vítězství ve válce.

Ideu revoluce všichni anarchisté neschvalovali. Individualisté byli podezřívaví k ohrožení svobody, kterou představuje revoluční organizace, jiní anarchisté argumentovali, že proměna lidských vztahů, kterou anarchie vyžaduje, se může uskutečnit jen dlouhodobým vzděláváním; revoluce mohou ničit, ale nemohou samy vybudovat společnost budoucnosti.

*Význam anarchismu*

Anarchismus můžeme hodnotit ze dvou hledisek: jako samostatnou ideologii a jako ideologii, která obohatila jiné politické tradice. Z prvního pohledu jej musíme odepsat jako nezdar. Anarchismus nikdy nezískal větší počet stoupenců a jeho vliv na světové dějiny byl nicotný. Není na tom nic překvapivého: anarchistická idea společnosti organizované bez ústřední autority se zdá jít přímo proti zkušenosti všech rozvinutých společností, v nichž industrializace postupuje ruku v ruce s růstem role státu. Anarchismus ve svém celku vyžaduje notnou dávku víry.

Má však větší význam jako zdroj kritických myšlenek pro jiné ideologie a hnutí. V socialistické tradici byl anarchismus neustále přítomný a pomáhal vyvažovat centralistické a plánovačské názory mnoha socialistů. Liberálům pomohl překonat jejich nedůslednosti a pokrytectví v takových věcech, jako je například svoboda projevu. Přispěl k rozmachu FEMINISMU. Anarchistický ideál lidských vztahů osvobozených od donucování a vykořisťování se rozšířil i na vztahy mezi mužem a ženou (například Emma Goldmanová, v Rusku narozená prominentní anarchistka, žijící na začátku tohoto století v USA). Tento proud anarchistického myšlení (odvozený zvláště od TOLSTÉHO), odmítající z principu jakékoli násilí, bývá často spodním proudem PACIFISMU. V poslední době absorbovalo anarchistické myšlenky radikální křídlo hnutí zelených a anarchisté mnohdy stojí v čele kampaní za PRÁVA ZVÍŘAT. Tyto zjevně nesourodé vlivy jsou spojeny dvěma hlavními myšlenkami: opozicí ke všem mocenským vztahům, nezávisle na tom, jak umně maskovaným, a vírou v přímou akci namísto konvenčních politických metod. Právě tyto myšlenky – spíše než podrobné plány na rekonstrukci společnosti – se zdají být trvalým příspěvkem anarchismu k politickému myšlení.

DLM





**odkazy**

(Viz také BAKUNIN, GODWIN, KROPOTKIN, PROUDHON a TOLSTOJ)

Bakunin, M.: *Bakunin on Anarchy*, ed. S. Dolgoff, New York: Vintage, 1972.

Malatesta, E.: *Errico Malatesta: his Life and Ideas*, ed. V. Richards. Londýn: Freedom, 1965.

Tucker, B.R.: *Instead of a Book*. New York: B.R. Tucker, 1893.

Warren, J.: *Equitable Commerce*. New York: Fowlers & Wells, 1852.

**anomie** Starověký pojem, znamenající bezpráví, přenesený do moderní sociologie DURKHEIMEM. Ten anomii definoval jako nedostatek omezovacích norem vymezujících a usměrňujících individuální tužby – tedy jako sociální stav, který je psychologicky škodlivý (vede v extrému k sebevraždě) a společensky desintegrující. Podle Durkheima je anomie vlastní moderním společnostem – v manželství (se zhroucením manželského statutu) a ekonomickém životě, který ztratil zavedenou a přijatelnou normativní strukturu. Robert Merton pojem anomie přizpůsobil jinému účelu a definoval ho jako rozpor mezi kulturními normami a sociálně strukturovanými schopnostmi lidí podle těchto norem žít.

SL

**odkazy**

Merton, R.K.: *Social Theory and Social Structure*. Glencoe, Ill.: Free Press of Glencoe, 1957.

**Arendtová, Hannah** (1906–1975) Politická myslitelka a analytička totalitarismu. Arendtová se narodila v Königsbergu v židovské rodině. Mládí strávila studiem filosofie u EXISTENCIALISTICKÝCH myslitelů Heideggera a Jasperse. K politice obrátila pozornost až s nástupem nacismu, který ji donutil opustit Německo. Podařilo se jí uprchnout přes Francii do USA, kde publikovala svá hlavní díla v angličtině.

Díla Arendtové jsou formou i obsahem vysoce idiosynkratická a stojí mimo známou klasifikaci. Svůj přístup popisovala jako „myšlení bez zábradlí", usilující spíše porozumět významu politické zkušenosti než hromadit vědomosti či dokazovat teorie. Přestože za mnohé vděčila HEIDEGGEROVĚ existencialistické fenomenologii a jeho asimilaci filosofie a poesie, její politické zájmy a názory jsou do značné míry původní. Jediné politické stanovisko, se kterým by mohla být spojována, je polozapomenutá tradice REPUBLIKANISMU, která inspirovala Machiavelliho, americké otce zakladatele a Tocquevilla. Všechny moderní školy politického myšlení podle ní odvrhly autentické politické hodnoty ve prospěch sociálních.

Arendtová se proslavila v roce 1951 dílem *Původ totalitarismu* (The Origins of Totalitarianism), v němž vyslovila názor, že nacismus a stalinismus ustavily novou a specificky moderní formu vlády, která by neměla být zaměňována s tradičními podobami útlaku. TOTALITARISMUS směřuje k vnitřní totální dominanci a k ovládnutí světa. Jeho význačnými rysy jsou ideologie a teror – teror (ve své nejextrémnější podobě uskutečňovaný v nacistických vyhlazovacích táborech) užívaný nikoli k nakládání s odpůrci, nýbrž za tím účelem, aby byla do praxe uvedena ideologie, proklamující „zákony historie". Arendtová se pokoušela identifikovat v nedávné evropské zkušenosti prvky, které totalitarismus umožnily: specifické politické a sociální postavení Židů, jež podnítilo antisemitismus; imperialismus, který vyvolal rasistická hnutí a celosvětovou expanzi moci; a rozklad evropské společnosti na vykořeněné masy, natolik osamělé a desorientované, že mohly být mobilizovány ideologiemi.

Dílo *Původ totalitarismu* je pozoruhodné živostí, s jakou evokuje zkušenost totalitarismu, a v tomto ohledu ostře kontrastuje s akademičtějšími pojednáními o tomto předmětu. Kniha byla kritizována z mnoha důvodů – od Arendtové ztotožnění nacismu se stalinismem až po její spoléhání se na literární svě-

dectví při pátrání po jejich předchůdcích – a kontroversní je stále. Ještě více sporů, zvláště v židovské komunitě, vyvolal návrat Arendtové k tomuto předmětu prací *Eichmann v Jeruzalémě* (Eichmann in Jerusalem, 1963), inspirovanou soudem s prominentním nacistou. V knize s podtitulem „Zpráva o banalitě zla" tvrdila, že Eichmannovy zločiny nevycházely ani tak z vědomé zkaženosti, ale spíše z byrokratické bezmyšlenkovitosti a neschopnosti uvažovat o významu svých činů.

Pokusit se „přemýšlet o tom, co děláme" a čelit zkušenosti bez zavádějících předpokladů bylo záměrem Arendtové nejambicióznějšího a nejsystematičtějšího filosofického díla *Lidská situace* (The Human Condition, 1958). V této knize zkoumá způsoby lidských aktivit a podmínky, za kterých k nim dochází, a tvrdí, že mezi aktivitami existuje vnitřní hierarchie. V této hierarchii zaujímá nejnižší místo práce, rutinní chování, jež slouží materiálnímu životu a komfortu lidského druhu. Nad prací stojí tvorba, aktivita řemeslníka či umělce, tvořícího trvalé objekty vytvářející lidský svět a domov člověku na zemi. Nad tvorbou stojí jednání, veřejná interakce mezi rovnými, jež je základem politiky.

Diskuse vyvolaná Arendtovou obrací pozornost na „pluralitu" lidských bytostí a na skutečnost, že k jednání dochází mezi bytostmi, které jsou jedinečné a mají odlišný pohled na společný svět. Arendtová také klade důraz na „rození" (v kontrastu k obligátnímu existencialistickému zdůraznění smrtelnosti) – do společného světa vstupují stále nové lidské bytosti a každá z nich má svobodu začít něco nového. Politika má zvláštní význam, protože pouze v jednání mohou individuální bytosti odhalit svou jedinečnost: pouze v jednání mohou zakusit svobodu a dát smysl lidskému životu. Kromě oslavování politiky však Arendtová upozorňuje i na její extrémní „fluiditu": na sílu, která může vzniknout společným veřejným jednáním svobodných jedinců, a obtížnost toho, chceme-li takovéto prostory pro jednání institucionalizovat. Na protikladu moderního státu a řecké *polis*, v níž politickou svobodu občané chápali a užívali, Arendtová dokazuje, že opravdovou hodnotu lidské činnosti zatemnila řada historických událostí. Kontrast mezi veřejným a soukromým životem se vytratil se vzestupem „společnosti", to jest celonárodní organizace soukromých zájmů jednotlivců. Ekonomické a vědecké změny a introspektivní filosofie připravily člověka o zkušenost obývání stabilního lidského světa. Výsledkem tohoto bytí „bez světa" u moderních lidí je narůstající přeceňování hodnoty pouhého přežití.

Další velké dílo *O revoluci* (On Revolution, 1963) reflektuje problematiku pokusů o nalezení svobodného politického systému. V kontroverzní analýze staví Arendtová proti sobě americkou revoluci, které se podařilo zavést svobodnou ústavu, a francouzskou revoluci, která zdegenerovala v násilí a tyranii. Arendtová tvrdí, že ve Francii byl politický problém vytvoření permanentního prostoru pro svobodné jednání odsunut stranou sociálním problémem masové chudoby. Revolucionáři sami byli svedeni k teroru svou „lítostí" nad chudými (což Arendtová odlišuje od „soucitu" a „solidarity" s jejich utrpením). Dokonce i v Americe však byl odkaz revoluce dvojznačný. Ústava ponechala většinu občanů mimo politickou arénu, což mělo za následek, že rychle ztratili veškerý smysl pro věci veřejné a začali vnímat politiku pouze jako prostředek k dosažení privátního štěstí. Arendtová oponuje univerzálnímu modernímu předpokladu, že veškerá politika má směřovat ke zlepšení životní úrovně, a vyzdvihuje „ztracený poklad" revoluční tradice, který byl vyzkoušen v sérii revolucí, ale pak zapomenut – totiž „veřejné štěstí" účastnit se spolu s ostatními svobodného politického jednání. Skutečným smyslem revoluce je podle ní zaobírat se takovýmto jednáním a založit nové politické uspořádání, které by je umožňovalo trvale. Arendtová připomíná spontánní vznik občanských rad v mnoha revolucích a vyslovuje názor, že sdružení takovýchto rad by měla být dána přednost před zastupitelskou demokracií.



Arendtová ovšem neměla v úmyslu navrhovat řešení problémů, které identifikovala. Domnívala se, že v moderní době, s úpadkem „římské trojice" náboženství, tradice a autority, zmizely historické opory politických systémů, což má za následek naši opětovnou konfrontaci s elementárními problémy lidského soužití. V jistém smyslu to znamená, že budoucnost je otevřená, a Arendtová skutečně stále zdůrazňuje lidskou schopnost dát vzniknout něčemu novému. Její důraz na svobodu jedince politicky jednat provázelo jasné vědomí nepředvídatelnosti takového jednání i jeho tendencí produkovat nezamýšlené a nekontrolovatelné důsledky. Proto vyloučila, že by úkolem politické filosofie bylo navrhnout plán budoucí realizace.

Přestože myšlenky Arendtové mají značnou vnitřní koherenci, vědomě se zdržovala vytváření systému a zdůrazňovala prozatímní povahu myšlení, které se (ne tak jako poznání vědeckého typu) podobá neustálému tkaní Penelopy, která neustále párá již hotovou práci. V posledním, posmrtně vydaném díle *Život mysli* (Life of the Mind, 1978), obrací své reflexe ke zkušenosti duchovního života, a to ve dvou dílech, *Myšlení* (Thinking) a *Chtění* (Willing), jež měly být završeny závěrečným *Souzením* (Judging).

Arendtovou nelze přiřadit k žádnému již existujícímu proudu a neustavila ani žádnou myšlenkovou školu, a je tedy předčasné hodnotit její význam pro politickou filosofii. Její kritikové ji neberou vážně pro nepopiratelnou svévoli jejích tvrzení, zatímco obdivovatelé ji pro originalitu a nadání rozpoznat a popsat zapomenutou politickou zkušenost považují za nejdůležitější politickou myslitelku naší doby. MEC

**odkazy**


* Arendtová, H.: *Původ totalitarismu*, I., II., přel. M. Palouš. Praha: OIKOYMENH, 1995.

_____: *Eichmann v Jerusalémě*, přel. M. Palouš. Praha: Mladá fronta, 1995.

* _____: *The Human Condition*. Chicago: Univerzity of Chicago Press, 1958.

_____: *On Revolution*. New York: Viking, 1963.

_____:*The Life of The Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

_____: *Krize kultury*, přel. M. Palouš, Praha: Mladá fronta, 1994.


**Aristoteles** (384–322 před Kr.) Řecký filosof. Aristoteles se narodil v Stagiře v severním Řecku. Jeho matka byla zámožná, otec byl lékařem makedonského krále. V roce 367 před Kr. se přestěhoval do Athén a připojil se k Platónově Akademii, kde zůstal až do Platónovy smrti (347 před Kr.). Po několika letech strávených na západním pobřeží Malé Asie byl pozván na makedonský dvůr v Pelle jako vychovatel mladého Alexandra Velikého. O osm let později (335 před Kr.) se vrátil do Athén a založil svou vlastní filosofickou školu. Po Alexandrově smrti (332 před Kr.) zachvátily Athény protimakedonské nálady a Aristoteles raději opustil město. O několik měsíců později zemřel.

Aristotelův génius byl všestranný a seznam jeho děl ohromuje délkou a rozmanitostí. Napsal řadu politickovědných prací. Nejvýznamnější z nich jsou *Ústavy* (dějiny a popisná analýza více než 50 řeckých států), z nichž se zachovala pouze *Ústava Athéňanů*. Nejslavnějším Aristotelovým dílem je *Politika*.

Osm knih, ze kterých se *Politika* skládá, tvoří tři skupiny: knihy I.–III. poměrně abstraktní formou pojednávají o STÁTU, jeho původu, povaze a podstatných odlišnostech různých typů státu; knihy V.–VI. obsahují podrobný výčet různých „druhů" ústav; a knihy VII.–VIII. jsou fragmenty ztraceného nebo nedokončeného eseje o ideálním státě. Tyto tři části netvoří celek a ani tak nebyly zamýšleny. Také nejsou vždy vytříbené. *Politika* není uzavřená učebnice politické teorie.

Politická věda se zabývá státem čili *polis*. Aristotelův přístup k předmětu je vědomou kombinací přístupu teoretického, empirického a normativního. Aristoteles analyzuje

a tříbí pojmy, s nimiž musí politické myšlení pracovat, a tyto pojmy aplikuje na historické důkazy shromážděné v „ústavách". Určité politické instituce přitom doporučuje a jiné zavrhuje. *Politika* je dílo analytické, popisné a (přinejmenším záměrem) praktické.

Aristoteles začíná tvrzením, že stát je *přirozená* entita [I,i]. To, že sem vstupuje pojem přirozenost, není náhodné; tento pojem proniká celým Aristotelovým politickým myšlením. Lidé – stejně jako včely nebo sloni – se přirozeně sdružují: jednotlivci vytvářejí domácnost, domácnosti obce a obce se spojují ve státy. Vznik státu je vyvrcholením přirozeného procesu. (Aristoteles explicitně odmítá názor, že státní autorita spočívá pouze na „společenské dohodě" [1280a25 nn.].) Stát je dokonalá forma lidské pospolitosti, neboť jsme *od přírody* „političtí tvorové" [1253a2], kteří nemohou prospívat či žít „dobrý život" jinak než jako občané státu. Máme určité schopnosti, jmenovitě schopnost uvažovat o záležitostech spravedlnosti a nespravedlnosti, jež se mohou plně uplatnit pouze v prostředí státu, a které, pokud chceme prospívat, musíme uplatňovat. Podle Aristotela jsou lidé na rozdíl od včel tvorové spíše političtí než společenští: společenská spolupráce vyžaduje politickou organizaci. Anarchismus je nepřirozený.

Státy jsou soběstačné v tom smyslu, že v jejich rámci občané najdou vše, co potřebují k dobrému životu. Je jasné, že domácnosti a obce tímto způsobem soběstačné nejsou. Národní státy jsou soběstačné, ale dobrý život v nich není možný [1326a27 nn.]: není možné mít stát se 100 000 obyvateli, stejně jako není možné mít loď dlouhou pět mil.

Stát je společenství občanů a občanem je každý, kdo může být volen do politického úřadu [III,i] (viz OBČANSTVÍ). (Slovo úřad pojímá Aristoteles velmi široce: zasedat v občanském sboru znamená zastávat úřad.) Je ale mnoho podob státu, jejichž rozdíly jsou určovány různými typy „ústavy" *(politeia)* nebo způsoby uspořádání a přidělování úřadů. Aristoteles věnuje velký prostor systematice ústav. Začíná s jednoduchým systémem [III,iv]. Stát může být řízen buď (1) jedním vládcem, nebo (2) malou skupinou, nebo (3) širokou skupinou. Vládci pak mohou vládnout buď (a) v zájmu všech, nebo (b) ve svém vlastním zájmu. Odtud vychází šest základních ústav, tři „správné" a tři „nesprávné": (1a) království, (2a) aristokracie, (3a) ústavní vláda, (1b) tyranie, (2b) oligarchie, (3b) demokracie. Je to sice schéma přehledné, ale hrubé. Později [IV. a VI.] Aristoteles zavádí podskupiny a nakonec dává přednost charakteristice *rysů* ústav před charakteristikou ústav samotných jako aristokratických, demokratických atd. (13177b17 nn.), neboť v každém státě je mnoho úřadů [VI,v] a jedna ústava může mít například demokratické rysy (pokud jsou všichni občané volitelní do sboru porotců) a zároveň rysy království (pokud je vojenská síla v rukou jednoho člověka).

Aristoteles se v široké míře zaobírá podmínkami, za kterých státy, ať už správné nebo nesprávné, mohou být stabilní. Tvrdí, že základní příčinou politického sváru *(stasis)* a z něho vyplývající revoluce je nerovnost [1301b26 nn.]. I když *stasis* může uspíšit řada banálních věcí, třeba i milenecká hádka [V,i], revolucionáři vždy bojují za ROVNOST a spravedlnost. Pro různé lidi znamená rovnost různé věci [1301b29]; není to pojem čistě ekonomický, přesto však jsou hlavním prvkem *stasis* peníze. Revoluce obecně vznikají, když chudí povstávají proti bohatým. Státníkovi jakéhokoli politického zabarvení nabízí Aristoteles radu, jak vytvářet rovnost nebo alespoň její zdání a jak spoutat či odvést jinam vášně nerovných. Jako špatné nevidí všechny politické změny [1268b25 nn.], nicméně primární státníkova povinnost je chránit ústavu svého státu.

Tyto úvahy vysvětlují Aristotelovu chválu „prostředních" nebo „smíšených" ústav. Nejlepší typ státu podle něj bude mít nějakou formu ústavní vlády, v níž mají všichni občané přístup přinejmenším do některých úřadů, „kterými vládnou a které naopak vládnou





jim" [IV,ix]. Království může být nejlepší formou za určitých myslitelných podmínek [III,xi], ale v praxi je lépe dát přednost ústavě, která má demokratické i oligarchické rysy a v níž má moc „střední třída". Protože je-li „střední třída" – ti, kdo nejsou ani příliš bohatí, ani příliš chudí – dostatečně početná, aby mohla udržet rovnováhu moci, znamená to pro stát maximální stabilitu [1297a6 nn.]. Navíc jsou kolektivní rozhodnutí velmi pravděpodobně i dobrá rozhodnutí [III, vi]: podobně jako slavnost, na kterou každý z hostů přinese nějaký zvláštní pokrm, bude lepší než ta, kde bude jedno jídlo od jediného hostitele, tak i kolektivní rozhodování bude pravděpodobně lepší než rozhodování jedince. Každý člen kolektivní vlády má svou zvláštnost a kolektivní vláda je tedy amalgamem rozličných individuálních úsudků. To však může vypadat jen jako optimistický předpoklad, neboť individuální úsudek může být pohřben všeobecnou nezpůsobilostí. Aristoteles skutečně dodává, že kolektivní rozhodování je optimální pouze za jistých okolností [1281b15 nn.].

Ústava ustavuje formální rámec, v němž ideální občan vládne a je mu vládnuto. Co je podstatou takového státu? V nedokončených knihách VII.–VIII. je vysloven názor, že na tuto otázku je možné dát jen neúplnou odpověď. Aristoteles hovoří o velikosti státu [VII,iiv], o jeho geografii [VII,v] a materiální fysiognomii [VII,x/xi] a o jeho národním charakteru – občané by měli být zároveň oduševnělí a inteligentní, což je typické pro Řeky, ne však pro cizince [VII,vi]. Hovoří také o mezinárodních vztazích: stát musí být schopen se ubránit proti vojenskému útoku, neměl by však mít imperiální ambice a neměl by se pouštět do útočné války [VII,ii], protože lidé žijí dobrý život v podmínkách míru, zatímco imperialistická politika stát rozšiřuje, a tedy ničí. Soběstačný stát by se také neměl zabývat rozsáhlou obchodní nebo kulturní výměnou [1327a27 nn.].

Občané vykonávají různé politické úřady a v mládí slouží ve vojsku. Jsou také jedinými soukromými vlastníky půdy [1329b36 nn.]. (Aristoteles tvrdě vystupuje proti tomu druhu komunismu, který doporučoval Platón [II,ii]: byl přesvědčen, že majetek by měl být *vlastněn* soukromě, ale *užíván* společně, což znamená, že vlastníci by měli přátelsky prokazovat velkorysost [1330a].) Občané jsou jedinými pravými součástmi státu, ale obyvatelstvo také zahrnuje četné ne-občany: děti, ženy, otroky, usedlé cizince a další, na nichž jsou občané závislí. Sami občané nepracují: zemědělská a řemeslná výroba je v rukách vazalů nebo (což je lepší) otroků.

Někteří lidé jsou podle Aristotela „přirození" otroci [II,ii]. Jsou to lidé, kteří postrádají určité rozumové schopnosti: dokážou dodržovat rozkazy a dokonce rady, ale nemohou sami uvažovat, protože k uvažování nemají schopnost [1260a12]. V zájmu takových lidí je být otroky, a je přirozené a správné, že jsou zotročeni [1255a1 nn.]. V Aristotelově době nebyl tento přístup k otroctví tak úplně nekontroversní a Aristoteles argumentoval neobvykle slabě, protože i kdyby nějací lidé naprosto ztratili schopnost uvažovat, těžko automaticky následuje to, že by měli být zotročeni nebo že by s nimi mělo být zacházeno jako s „živým majetkem" [1253b32].

Také ženy jsou podle Aristotela intelektuálně omezené: ačkoli mají schopnost uvažování, není to schopnost „svrchovaná", neboť žena je příliš nakloněna k tomu, dát se přemoci vášní [1260a13]. Aristoteles připouští, že ženy mohou získat vzdělání [1260b13 nn.], neboť tvoří polovinu populace a v domácí ekonomii zastávají důležité místo, ale v žádném případě nesouhlasí, aby se počítaly k občanům nebo aby měly politická práva.

Stát reguluje sňatky a porodnost [VII,xiv], a co je nejdůležitější, rozhoduje o výchově a výuce dětí i mladých mužů. Proto musí dohlížet na veškeré vzdělávání [VIII,i] a všichni občané musí dostat vzdělání stejné [VII,xiii]. Velká část VIII. knihy pojednává o výuce hudby: měly by se děti učit hudbě,

a jestliže ano, tedy jak? Jaké hudbě by se měly učit? Měly by se učit hudbu vytvářet nebo poslouchat? Pokud by se měly učit hrát na hudební nástroj, tedy na jaký? Atd...

Detailní zájem o hudební vzdělávání jasně vyjadřuje podstatnou charakteristiku Aristotelova politického myšlení: Aristoteles byl autoritář. Jeho stát určuje, zda-li a kdy smí člověk hrát na flétnu [1341a17 nn.] a uvaluje přísnou cenzuru na umění [1336b12 nn.]. Aristotelovi státní úředníci rozhodují, které příběhy se budou číst dětem [1336a28 nn.]. Nejde o povrchní jev; toto autoritářství je v Aristotelově politickém myšlení hluboce zakořeněno.

Za prvé, stát existuje v zájmu dobrého života a jeho účelem či cílem (telos) je blaho občanů. Z toho je velmi snadné odvodit, že vláda by měla přijímat zákony pro dobrý život a občané by svůj blahobyt měli mít potvrzený aktem státu [1325a5 nn.]. (To je však klamný závěr. Říci, že cílem státu je dobrý život, jednoduše znamená vyhlašovat, že lidé mohou pouze či nejlépe prospívat jen v prostředí státu. Nenásleduje však jediné slovo o řádné působnosti a úloze vlády v podpoře dobrého života.) Za druhé, při definování lidí jako politických tvorů Aristoteles vychází od státu: lidé jsou tak *součástmi* státu [1253a19 nn.] a náleží státu [1337a27 nn.]. Soukromé zájmy občanů jsou podřízeny veřejnému dobru. Z toho sice nevyplývá, že zákonodárce má oprávnění určovat jakoukoli občanovu aktivitu, ale je možné si to myslet.

Aristotelovi občané jsou samozřejmě svobodní lidé. Ale jejich svoboda není demokratickým ideálem „dělání toho, co chci" [1317a40 nn.]. K takovému ideálu Aristoteles nechová žádné sympatie. Aristotelova svoboda je jednoduše opak otroctví: občané nejsou otroci, nejsou vlastněni (dokonce ani státem ne), jsou svobodní. Je blahobyt s takto vybledlou svobodou slučitelný? Stručné poznámky o lidském štěstí v *Politice* explicitně odkazují k delším pojednáním v Aristotelově *Etice*. Ale jak v *Eudemově*, tak v *Nikomachově Etice* trvá Aristoteles na tom, že dobrý člověk musí být autonomní, musí sám provádět vlastní volbu a podle ní jednat. Není jasné, do jaké míry je tento ušlechtilý pohled slučitelný s autoritářstvím *Politiky*.

Aristotelova politická filosofie je v některých částech odpudivá i bizarní. Mimoto jsou v ní určité překvapivé pasáže. Aristoteles žil v době hlubokých politických změn, během nichž tradiční malé městské státy, žárlivé na svou autonomii a spojující se jen v krizových okamžicích, postupně kapitulovaly před expanzí Makedonské říše. Aristoteles měl k makedonskému dvoru silné vazby a navíc byl v podstatě bezdomovec: celý svůj život byl někde usedlým cizincem či „přistěhovalcem" bez nároku na účast v politickém životě státu, ve kterém žil. I když byl sám přistěhovalec, trval na tom, že nejlépe je člověku žít jako občan. Ačkoli byl přítelem králů, považoval království za nežádoucí. Byl svědkem růstu makedonské moci, a odmítal říši jako degenerovanou formu politického sdružení. Je-li Aristotelova politická teorie utvářena a také omezována historickými podmínkami doby, není příliš závislá na okolnostech jeho vlastního politického postavení.

Díky své historické a empirické stránce je *Politika* ústředním textem pro studenty antické historie, díky své stránce analytické a teoretické je považována za klasické dílo politické teorie. Je to však právě cizinecká povaha Aristotelova myšlení, co z *Politiky* stále dělá fascinující a živý text. JB

**odkazy**

Všechny odkazy v hranatých závorkách patří Aristotelově *Politice*. Velké římské číslice označují knihu a malé římské číslice kapitolu (např. IV,iii odkazuje k třetí kapitole čtvrtého dílu *Politiky*). Kde je nutný přesnější odkaz, je použit standardní „Bekker system", běžně používaný vědci v poznámkách většiny překladů a textů.

Aristoteles: *Politika*, přel. A. Kříž, Praha: Jan Laichter, 1939. Novější české vydání v OIKOYMENH.





**Augustin z Hippo** (345–430) Biskup a theolog. Narodil se v dnešním Alžírsku. Cvičil se v klasické latinské rétorice, zprvu v severní Africe a později v Římě, kde se stal učitelem rétoriky. Po setkání s Ambrožem, klasicky vzdělaným biskupem z Milána, se Augustin obrátil od dualistického náboženství, manichejismu, studoval novoplatónskou filosofii v latinských překladech a prožil emocionální konversi ke křesťanství (386).

V první polovině čtvrtého století se císař Konstantin stal křesťanem a v roce 380 bylo křesťanství přijato za oficiální římské náboženství. Přineslo to nejen konec pronásledování křesťanů; konverse římského imperia ke křesťanství znamenala, že se v rozhodování světské vlády spatřoval projev Boží vůle a že institucionální církev získala státní podporu. Církev (zvláště v severní Africe, kam se Augustin vrátil a kde se stal v Hippo biskupem), se stále více zaplétala do právních a politických aktivit. Augustin se svými četnými theologickými díly stal jedním z hlavních architektů latinské křesťanské politické teorie na sklonku římské civilizace. Poté, co bylo v roce 410 „věčné" město Řím vypleněno barbarským Alarichem a jeho Góty, začal Augustin pracovat na spise *O obci Boží* (413–25). Odpovídá zde na nepřátelské útoky proti křesťanství, které z pádu Říma vinily křesťanskou lhostejnost k přežití státu, a postupně rozvíjí své nejvlivnější teze: o dějinách, o milosti a predestinaci, o svobodné vůli, o pravé republice, o povinnostech křesťanů ke státu, o spravedlivé válce, o vztazích institucionální církve ke světské moci a o vztazích mezi křesťany, členy Boží obce na zemi, a členy obce lidské. Téma dvou obcí, Boží a lidské, se pak neslo politickým teoretizováním po dalších 800 let středověku a dále (viz CÍRKEV A STÁT). Augustin, který byl plodným autorem a skvělým řečníkem, učinil z *Obce Boží* summu, shrnující encyklopedicky všechny proudy jeho politické teorie: směs novoplatónské filosofie, křesťanského učení, biblických dějin a dobových odpovědí na problémy církve a státu v předvečer pádu Říma.

Augustin byl přesvědčen, že skutečný cíl člověka leží mimo dějiny. Lidské dějiny zobrazoval jako sinusoidu dobrých a zlých událostí, jejichž nejzazší smysl je pro člověka nevyzpytatelný a jejichž průběh určuje pouze Bůh. Jako tok vnějších událostí v sobě dějiny skrývají drama hříchu a spasení, jež bude vyřešeno až po skončení dějin. Žádný pozemský stát se tak nemůže navěky zabezpečit před vnitřním ani vnějším útokem. Řecká a římská klasická politická tradice, která tvrdila, že člověk dochází svého cíle občanstvím v rozumně uspořádaném a spravedlivém státu, byla podle Augustina špatná a arogantní. Toho není možné dosáhnout. Nicméně věřil, že vláda je ustanovena Bohem, přestože se lidské dějiny jeví jen jako soupis ničivých válek snažících se zajistit krátký mír. Víra klasické tradice v rozum člověka a jeho schopnost rozumně a spravedlivě sám sobě vládnout byla naivní, protože pro Adamův hřích je člověk navěky obětí iracionální sebelásky a ztráty sebevlády a znalosti sebe sama. Vláda byla ustavena s Božím svolením, aby chránila relativní světský mír, ne však jako naplnění člověka. Jsou ovšem i nespravedlivé vlády, které však nelze považovat za nic jiného než za bandy lupičů, udržující mír na základě útlaku a násilí. V dobrém křesťanském státě musí řádná starost o spravedlnost zahrnovat i Boha, ale ani takový stát nebude nikdy člověku pravým domovem.

Augustin nehlásal ustavení theokracie na světě. Místo toho líčil svátostnou úlohu kněží, pracujících ruku v ruce s dobrou vládou proti tomu, co nazýval lidskou zkaženou povahou, zkaženou tak, že nelze doufat v rozumové sebezlepšení. Tvrdil, že celý lidský rod padl s Adamem, přičemž přenos tohoto hříchu je svázán s pohlavním chtíčem. V důsledku tohoto hříchu člověk není schopen jakéhokoli aktu čistě dobré vůle. Ačkoli jsou lidé přirozeně společenští, jsou odpovědní za špatná rozhodnutí; když se však rozhodují dobře, činí tak pouze s pomocí Boží

skrze nezaslouženou milost. Přísná spravedlnost by všechen lid uvrhla do pekla, ale víra v Boží milost umožnila Augustinovi interpretovat bibli tak, že Bůh si vybral menšinu duší k záchraně nevyzpytatelným rozhodnutím předurčit je a vyvýšit bez ohledu na zásluhy či jejich historické činy (tuto doktrinu o milosti rozvinul Augustin v diskusi s mnichem Pelagiem). Jeho učení o svobodné vůli lze stručně vyjádřit takto: I když Bůh předvídal Satanův pád skrze pýchu a Adamův hřích skrze neposlušnost, jejich individuální svoboda rozhodnout se ke zlu nebyla Božím věděním zasažena. Proto Adamův hřích nebyl Bohem předurčen, ale pouze předvídán. Morální zlo ve světě je vědomé rozhodnutí zneužít své svobodné vůle. Lidské dějiny byly vždy zmítány nekontrolovatelnými prvky pýchy a smyslnosti. Odtud vyplývá potřeba vlády, dokonce tyranské vlády, proti níž není odvolání, neboť všechna trápení jsou zasloužená.

Vlády jsou podle Augustina Bohem ustaveny, aby udržovaly pořádek a občanský mír. Na základě zkoumání CICERONOVY republikánské teorie vlády argumentoval, že spravedlivé společenství musí být utvářeno množstvím rozumných lidí sjednocených spíše společnou láskou k Bohu než společnou láskou k materiálnímu blahu společenského řádu. Ciceronův Řím sjednocoval lidi spíše materiálně než duchovně. Pro Augustina je proto pravým státem pravá církev, ale tato jednota se uskuteční až po skončení dějin. Současná institucionální církev obsahuje zrno i plevy. V čase nemůže existovat žádné skutečně dobré společenství, ani církev. Augustin nenabízí žádnou klerikální definici státu, která by říkala, že je třeba, aby theologická hierarchie kontrolovala morální záležitosti ve společnosti. Přesto Augustin tvrdí, že světský stát je morální entita a že státy mohou zvažovat, co je mravně správné, a co naopak špatné. Protože stát bude vždy obsahovat i zlo, vůli hledící pouze na sebe, musí stát zakročovat jako veřejný vykonavatel. Křesťané, kteří jsou povoláni k světské moci, musejí přijmout odpovědnost za udržení pořádku a občanského míru s vědomím, že jejich rozhodování je omylné a že pravděpodobně učiní i nesprávná rozhodnutí, ve kterých tragicky špatně vyhodnotí situaci. Místo aby prosazoval křesťanský pacifismus, zastával Augustin opačný názor, že křesťan má vůči státu povinnosti: musí sloužit ve veřejném úřadě a může být povolán bojovat ve SPRAVEDLIVÉ VÁLCE. Protože občanské společnosti mohou být zničeny zlými nevěřícími lidmi, může se stát spravedlivě rozhodnout vést válku, což je chápáno jako závazek bojovat proti větší nespravedlnosti na straně protivníka. Augustin neodsuzuje obranu, není však zastáncem msty. Spravedlivá válka je boj za spravedlivý mír, avšak žádný pozemský stát není zcela spravedlivý, proto není v dějinách možné uskutečnění křesťanské utopie.

Spis *O obci Boží* začíná jako apologetická obrana křesťanství a zabývá se otázkou, zda vyplenění Říma Alarichem nebylo způsobeno tím, že Řím zapomněl na své starobylé antické pohanství. Pokračuje konstrukcí teorie společnosti a dějin prostřednictvím příběhu o původu města Božího a města lidského. V knihách XV.–XVIII. sleduje počátky obou těchto obcí a v knihách XIX.–XXII. hovoří o jejich završení ve věčnosti. Mnohé z Augustinových výkladů vychází z jeho střetnutí s heretickou sektou donatistů v severní Africe.

Augustin rozlišuje mezi božsky určeným a přirozeným společenským životem a hodnotami římské společnosti, v níž světská sláva a sebeprosazující patriotismus vyvyšovaly lásku k sobě nad všechno ostatní. Vyplenění Říma není v lidských dějinách tou největší krizí, skutečné krize lidstva se odehrály v ráji a na Kalvárii. Od dob pádu jsou v dějinách vždy dvě odlišné obce: jedna oddaná sama sobě, druhá Bohu. Jedna slouží rebelujícím andělům, druhá těm, kteří jsou loyální k Bohu. Obě obce jsou v dějinách neoddělitelně provázané. Snaha o mír a společenské dobro v organizované obci je podle Augustina typická pro všechny civilizace. Nicméně napětí mezi Kainem, zakladatelem





obce, a Ábelem, jejím dočasným hostem, očekávajícím občanství mimo dějiny, je stále přítomné. Všichni lidé vždy toužili po míru, odstranění napětí a po kontrole nad nesouladem v životě společnosti, ale členům lidské obce stačí pozemský politický mír a hmotné bohatství. To je však obec pomíjející. Někteří lidé vědí, že jejich skutečný domov je v nebi, a že v lidské obci jsou jen poutníky. Žijí podle zvyků té které země, mají normální povolání, slouží státu, jsou-li povoláni, ale tento svět spíše užívají než milují. Podřizují se Bohem ustanovené vládě a plní své úkoly, ale uvědomují si, že jejich konečné občanství v obci Boží po skončení věků je Božím darem, který si nikdy nemohou žádnými pozemskými zásluhami zasloužit. Protože svým členstvím v transcendentní Boží obci si lidé nemohou být jisti, nemůže se pravá církev nikdy realizovat v nějaké společnosti na zemi. Lidská obec i obec Boží kráčejí dějinami jako jeden celek a o členství ve věčné obci bude rozhodnuto až při posledním soudu. Církev bojující v dějinách není před nebezpečími chráněna víc než světský stát. Má svátostné funkce jako rozdělovatelka milosti, bez které člověk nemůže jednat dobře. Křest a přijímání nezajišťují člověku spásu, ale jsou podmínkou *sine qua non*, takže bludaři a pohané jsou z transcendentní naděje vyloučeni. Svátostná církev musí být podle Augustina navzdory svým chybám universální. Avšak obec Boží není viditelná církev. Obec Boží je neviditelné společenství svatých, jež bude jako jedno tělo sjednoceno po skončení věků. Viditelná církev však musí sloužit neviditelné a musí být univerzální, celosvětová a musí čelit výlučným, partikularistickým a nacionalistickým tendencím. Tato myšlenka pak byla ve středověku horlivě uplatňována v papežských teoriích, zamýšlených jako institucionální konkretizace (na mezinárodní úrovni) Augustinových nadpozemských důrazů.

Augustinův universalistický jazyk v pozdějších dobách inspiroval vznik doktriny o církvi jako dokonalé společnosti vládnoucí mocí, jež je nepostradatelná pro jakoukoli soběstačnou komunitu dbající o vládu a hmotné statky. Augustinovo myšlení, zahrnující princip, že mimo církev není spásy, inspirovalo středověký vývoj papežské monarchie. Poněvadž se církev latinského Západu stala pro vítězné barbary symbolem a zdrojem římské kultury a organizace, přijala již v pátém století aspekty plnosti moci. Ty byly rozvinuty ve středověké ideologii silného papežství, centrální otázce politické diskuse třináctého a čtrnáctého století, týkající se příslušného *panství* a jurisdikce církve a státu (viz STŘEDOVĚKÉ POLITICKÉ MYŠLENÍ). Ačkoli si Augustin nemyslel, že by občanská a církevní autorita byly dvě odlišné moci, dělící se o vládu nad člověkem, byla jeho slova interpretována jako ospravedlnění teorie dvou mečů: duchovního a světského, papeže a císaře. Rovněž můžeme pochybovat, zda Augustin zamýšlel podřízení státu církvi, protože stát v jeho chápání nebyl světským ramenem církve, ale odlišnou samostatnou institucí, které církev radí. Myšlenka podřízenosti státu církvi se ve středověku objevila v teorii a praxi theokratického státu, usměrňujícího zákony podle duchovních cílů. Jádrem papežské teorie moci se stala Augustinova idea pravé vlády a *panství* spočívajícího na milosti.

Augustinovo pojetí člověka jako zcela závislého na Boží milosti, která jediná mu umožňuje konat dobro, bylo dalšími generacemi středověkých myslitelů přijímáno i odmítáno ve snaze smířit jeho negativní pohled na nezbytnost státu s mnohem positivnějším a optimističtějším názorem ARISTOTELOVÝM, který pro latinské západní křesťany reinterpretoval ve třináctém století Tomáš AKVINSKÝ. Augustinianismus znovu oživil Luther a reformace v šestnáctém století (viz REFORMAČNÍ POLITICKÉ MYŠLENÍ). JC

**odkazy**

Augustinus, Aurelius.: *O obci Boží*. 2 sv. Praha: Vyšehrad, 1950.

**Austin, John** (1790–1859) Anglický právník a filosof práva. Pocházel ze zámožné střední vrstvy. Začal jako důstojník v armádě (1806–12), poté se stal advokátem (1818–26), učitelem právní vědy na londýnské univerzitě (1826–32) a v roce 1834 přednášel právní vědu v Inner Temple. Několik let strávil ve státních službách a v roce 1820 se oženil se Sarah Taylorovou, která mu byla zdrojem inspirace. Do revolučního roku 1848 žili ve Francii a Německu, poté až do smrti ve Weybridgi.

Austin byl hlavním mluvčím a exponentem anglického analytického právního positivismu v podobě, která je dnes známá (a v mnohém kritizovaná) jako „příkazová teorie práva" (viz PRÁVO). Austinovo hlavní a nejvlivnější dílo, *Působnost právní vědy* (The Province of Jurisprudence Determined, 1832), vzniklo na základě úvodní části jeho přednáškového cyklu, který přednesl jako první profesor právní vědy v Londýně. Jako přednášející byl Austin tak neúspěšný (neuměl udržet zájem posluchačů), že v roce 1832 na své místo rezignoval. Pozdější přednášky v Inner Temple v roce 1834 byly opět neúspěšné, jeho kniha se však stala nejčtenějším, nejcitovanějším a nejkritizovanějším dílem v oblasti teorie práva v Anglii. Její popularita předstihla právní spisy BENTHAMOVY, jež byly Austinovi vzorem, a dokonce i díla německé pandektické školy, která studoval v letech 1826–28, když se chystal na profesuru. Ochromující literární perfekcionismus Austinovi zabránil publikovat jakékoli další dílo vyjma několika politických pamfletů, takže jeho kompletní *Přednášky o filosofii pozitivního práva* (Lectures on the Philosophy of Positive Law, 1861), přinášející důkladnou analýzu všech hlavních pojmů a institucí práva v duchu definice *Působnosti právní vědy*, dala manželka do tisku až po jeho smrti.

Tato definice je striktně positivistická tím, že zcela odděluje existenci práva od jeho hodnoty nebo nehodnoty jako takové. Je voluntaristická svou restrikcí zákonů ve vlastním smyslu na pouhé „příkazy" (akty vůle) nadřízených vůči podřízeným s hrozbou sankcí v případě neposlušnosti. Příkazy, které jsou zákonem, musejí být jako takové všeobecné a musejí vycházet od nejvyššího nadřízeného nebo svrchovaného vládce (viz SVRCHOVANOST). Svrchovaný je poroučející, jehož obecným příkazům je dostatečně velká část obyvatelstva zvyklá se podřizovat, přičemž současně není zvyklá se podřizovat jakémukoli jinému jedinci nebo skupině. (Svrchovaný může být jedinec stejně jako skupina osob, jak je tomu v Británii a USA.) Stát je z tohoto pohledu jednoduše jiný termín pro suveréna, nebo jinak – jako nezávislá politická společnost – pro korporativní entitu, složenou ze svrchovaného suveréna a poddaných. Kde je suverénem kolektivní těleso, musí být toto samozřejmě definováno ústavou. Ústavy tohoto typu ale nemohou být ve svých základních ustanoveních „zákony", protože nutně nejsou diktovány suverénem. Ústavní zákon ve svém nejvyšším dosahu je proto reklasifikován na pouhou pozitivní morálku, a stejně je tomu i se zákonem platícím mezi suverény či státy, ve veřejném mezinárodním právu. Tyto teze a jejich důsledky týkající se neomezené moci suveréna a absence striktních práv vůči suverénovi byly hodně kritizovány. Pozdější positivismus (např. H. L. A. Hartse) voluntaristické pojetí zákona jako příkazu zavrhl, do práva znovu zařadil zvykové sociální normy a zaměřil se rovnoměrně na fakultativní i na imperativní aspekty zákona.

Austinova politická filosofie je utilitární, ve vztahu k pravidlům utilitárnější než Benthamova (viz UTILITARISMUS). Jako přesvědčený unitář věřil v božský zákon ustavený utilitárním a unitárním božstvem. Užitečnost a božský zákon jsou nejvyšším testem hodnoty pozitivního zákona, nejsou ovšem kriterii pro jeho existenci.

NMacC

**odkazy**

Austin, J.: *The Province of Jurisprudence Determined and Uses of the Study of Jurisprudence*, ed. H.L.A. Hart, Londýn: Weidenfeld & Nicolson, 1954.

_____: *Lectures on the Philosophy of Positive Law*, ed. S. Austin. Londýn: John Murray, 1863.

**autonomie** Doslovný význam „samovláda". Autonomie je v běžné politické řeči připisována státům, které si samy vládnou, nebo institucím či skupinám v rámci států, užívajícím v podstatné míře nezávislosti a iniciativy. V politickém myšlení se termín nyní často používá k označení aspektu osobní SVOBODY. Autonomní jedinci jsou ti, kteří si autenticky volí své cíle a záměry, na rozdíl od těch, kteří dovolují, aby byli ovlivňováni vnějšími silami. Ale jak tomu bývá běžně s pozitivními významy, kriteria autentické volby mohou být různá, a tak může být sporné, které osoby by měly být považovány za autonomní.

DLM

**autorita** Pojem je dnes v politice a právu běžně chápán jako právo uskutečňovat nějakou činnost, zahrnující právo tvořit zákony a všechna menší práva, která jsou spojena s vládnutím. Autorita by měla být odlišována od MOCI, kterou chápeme jako schopnost vynutit si poslušnost. Toto pojetí autority je už dlouho předmětem intenzívních a nepřežitých sporů: na jedné straně totiž okamžitě vyvokuje problém POLITICKÉHO ZÁVAZKU, na straně druhé problém svobody, práv a autonomie jedince. Není to ovšem jediný problém, který s sebou tento mnohorozměrný pojem nese, a to nejen v politických otázkách: v centru jakékoli poctivé snahy mu porozumět musí stát analýza vztahů mezi osobami, které autorita zahrnuje.

Podívejme se nejprve na dva možné přístupy k interpretaci těchto vztahů. Za prvé je to široký a pružný přístup, převládající v současných sociálních vědách, podle kterého je autorita obvykle používána k popisu nějakého systému moci nebo společenské kontroly, který je považován za legitimní těmi, jež zahrnuje. Nazvat nějaké uspořádání autoritativním zde neznamená rozlišovat různé způsoby vládnutí a ovládání, ale říci, že v národě existuje – s ohledem na jakoukoli podřízenost, které je podroben – zvláštní typ postoje. Z této perspektivy může být autorita chápána jako obecný jev, překrývající se s organizovanou společností a zahrnující radikálně odlišné typy vztahů. Nejvlivnější variantu tohoto přístupu představuje pojetí Maxe WEBERA, jenž vymyslel široce užívanou typologii charismatických, tradičních a právně racionálních autoritativních systémů jako vyčerpávající klasifikaci „systémů vládnutí".

S tím kontrastuje druhý, soustředěnější přístup k autoritě, který figuroval v západní právní a politické filosofii, zvláště v teoriích týkajících se vzniku a jedinečného charakteru moderního státu. Pojem autority zde byl používán pro definování zvláštní povahy možná neobvyklého vztahu mezi vládcem a ovládaným a pro odlišení tohoto vztahu od vztahů jiných, se kterými má tendenci být zaměňován. Tento přístup stručně vystihuje známý výrok Hannah ARENDTOVÉ: „Má-li být autorita vůbec definována, musí to být v protikladu k donucování násilím i k přesvědčování argumenty."

Specifický charakter této interpretace autority si můžeme ozřejmit, zvážíme-li skutečné užívání jazyka autority v lidských záležitostech. Slovo „autorita" a příbuzná slova „autor", „autentický", „autoritativní", „autorizovat" atd. mají v západním světě složitou historii, sahající až k římským *auctor* a *auctoritas*; začala být postupně užívána k označení celé řady vztahů a činností mimo politiku a právo, a to v náboženství, vzdělání, rodinných záležitostech apod. Kdekoli byl tento jazyk použit, sloužil k prosazování či odmítání různých typů požadavků na vedení nebo víru druhých. Autoritativními se nazývá mnoho různých druhů vyjádření: vyznání víry, doktriny, úsudky, závěti a knihy (jako třeba bible), které vyzývají k víře či důvěře, podobně jako zákony, ústavy, soudní rozhodnutí, příkazy a jiné předpisy, jež mají usměrňovat chování. Autorita pak byla přisuzována

*osobám* všeho druhu: zákonodárcům a zakladatelům, soudcům a úředníkům, rodičům, odborníkům, intelektuálům, kněžím, prorokům a dalším prostředníkům. O všech těchto lidech říkáme, že jim byla svěřena autorita, aby ji měli nebo aby ji používali, aby byli autoritami v určité oblasti, aby autoritativně mluvili či jednali. O této autoritě pak říkáme, že je uznávána, propůjčena, popírána, vyzývána, poslouchána, obcházena, opovrhována nebo ztrácena.

Spletitost tohoto diskursu je zjevná a popis autority by vyžadoval zkoumání mnoha dalších signifikantních odlišností a podobností. Přesto můžeme hovořit o jakémsi základním tématu a jednou z výhod našeho soustředění se na jazyk autority je, že nám připomíná, že u předmětu našeho zájmu jde o zvláštní komunikační vztah mezi mluvčím, jeho výpovědí, a posluchačem a jeho odpovědí. Následně se pak můžeme pokusit o hrubou definici: posluchač chápe slova jako autoritativní, když shledává, že na něj vznášejí požadavky nikoli na základě jeho osobního zkoumání a posouzení rozumnosti argumentů, na nichž se zakládají, ale spíše na základě zvážení toho, že pocházejí od konkrétního řečníka, který je díky určitým charakteristickým rysům, jež ho odlišují od ostatních, uznán oprávněným obdržet tuto zvláštní odpověď.

Autorita je pak vztahový pojem. Smysl „autority Písma", „autority církve", „rodičovské autority", „autority parlamentu" atd. se musí vysvětlovat s odkazem na zvláštní vztah čtyř prvků: autor, výpověď, posluchač a odpověď. Tento komunikativní vztah se odlišuje od donucovacích vztahů všeho druhu, protože nárok na oddanost závisí na předcházejícím prokázání se řečníka, nikoli na jeho následné moci způsobit nežádoucí následky. A odlišuje se od vztahu přesvědčování a rady, protože nárok na oddanost nezáleží na argumentech, určených k získání souhlasu posluchače.

Systém politické autority může existovat pouze tehdy, když ti, kdo podléhají jeho jurisdikci, upustí od dávání souhlasu, který závisí na žádoucnosti toho, co zákon předepisuje. Z osvětlující analýzy Josepha Raze si můžeme vypůjčit větu, že autoritativní akt vlády je „výlučným důvodem" k jednání. Tam, kde vládnutí nabývá autoritativního výrazu, stává se možným vládnout bez prvotní shody o konkrétní hodnotě toho, co zákony vyžadují.

Literatura o autoritě však obsahuje značně nesourodé a často systematicky dvojznačné formulace toho, co přesně tento prvek podřízenosti autoritě dovoluje a co nedovoluje. Podle některých vyžaduje podřízení se autoritě pouze vzdát se práva jednat podle vlastního úsudku, a je s ním tedy slučitelný nesouhlas s tím, co se předepisuje. Zde autorita připouští „souhlas bez víry". Toto pojetí autority bylo pro SPINOZU klíčem k usmíření politické loyality se svobodou filosofovat, kterému věnoval svůj *Traktát theologicko-politický* (1670). Jiní (např. COMTE) byli názoru, že autorita vyžaduje odvržení „kritického myšlení" ve prospěch víry nebo identifikace s prohlášením autority, takže typ odevzdání požadovaný autoritou dělá z existence „negativní filosofie" nezákonnou společenskou aktivitu. Fakticky však většina děl o autoritě neprezentuje alternativy tak vyhraněně, jak by se mohlo zdát podle předcházejících příkladů. Ironií je, že právě díla zabývající se problémem slučitelnosti autority a autonomie zřejmě zapomněla nebo zatemnila, co je v otázce politického odevzdání se v sázce.

Jak již bylo řečeno, autoritativní uspořádání je možné jen tam, kde existuje nějaké veřejné a přijímané kriterium prokázání se nebo „pravidla poznání" pro identifikaci osob, které jsou oprávněné mít autoritativní postavení. Převládá však pocit, že rozhodnutí osob zastávajících úřad, které je v souladu se zavedeným ústavním pořádkem, není dostatečným důvodem pro jednání, ledaže by tato osoba byla v oblasti svého rozhodování autoritou, popřípadě tehdy, kdyby bylo možné se na toto rozhodnutí spolehnout jako na reflektující sdílené hodnoty komunity. Intelektuální autorita se tak stává prototypem politické autority; autoři se při svém popisu politické autority často odvolávají na „autoritu odborníků", a stávají se tak zastánci názoru, že politická autorita se musí zakládat na převaze vědění, pochopení nebo zkušenosti, nebo na omezeném přístupu k pravdě o způsobu možné organizace společnosti. Tento přístup vedl mnohé autory zabývající se autoritou k tomu, aby se zřekli formálně právních koncepcí autority jako „deformovaných", jak to udělal Gadamer svým útokem proti Spinozovi a „osvícenství" kvůli tomu, že neuznávali, že „autorita osob je v posledku založena... na poznání a vědění – vědění toho, že soudy a náhledy jiného jsou nadřazeny soudům a náhledům mým, a že z tohoto důvodu jeho mají přednost před mými" (*Wahrheit und Methode*). Stejnou domněnku lze rozpoznat v tvrzení, že idea autority musela z moderního světa zmizet, protože gnoseologické předpoklady, jaké by vyžadoval jakýkoli ryzí systém politické autority, byly diskreditovány moderním skepticismem.

Celý problém spočívá v tom, že pojem autorita, ačkoli má určité základní rysy, nelze ustálit. Mění se podle místa, jaké má v kontextu té které teorie nebo ideologie zabývající se širšími otázkami lidského údělu a lidské přirozenosti. Tak například problém charakteru odevzdání, které může politická autorita vyžadovat, nás přivádí k otázce základu, na němž podle názoru těch, kdo uznávají její legitimitu, spočívá. Kde je politická autorita chápána jako založená na převaze vědění nebo omezeném přístupu k pravdě, není možné, aby osoba souhlasila s autoritou a zároveň se považovala za schopnou a oprávněnou vytvářet si úsudek na stejné úrovni s nositelem autority. Kde je ale autorita oddělena od nároků na pravdu a zakládá se na potvrzení těmi, kdo jí mají být podřízeni, tam není přijetí autority neslučitelné s utvářením nezávislých soudů. Z tohoto hlediska lze tvrdit, že fundamentální zlomový bod v historii našeho chápání autority nastal s reformulacemi filosofů jako HOBBES a Spinoza, kteří v podmínkách politicko-náboženské krize začali konstruovat autoritu jako lidský vynález, který jako takový poznávají ti, kterých se týká. K politické a filosofické scéně však vždy patřila hluboká nespokojenost s politickou filosofií tohoto druhu a pod různými doktrinálními tlaky se hranice pojmu autorita nakonec stala tak pružnou, že vyústila až ve Weberovo chápání autority dokonce i v „moderním" světě.

RBF

**odkazy**


Arendtová, H.: Co je autorita. V.: *Krize kultury*, přel. M. Palouš. Praha: Mladá fronta, 1994.

Gadamer, H.G.: *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 2. vyd. Tübingen: J.C.B. Mohr 1965.

Raz, J.: *The Authority of Law*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

Spinoza, B.: *Traktát theologicko-politický*, Praha, 1922.

# B

**Babeuf, François Noël** (Gracchus) (1760–1797) Francouzský revolucionář. Babeuf hájil společné vlastnictví půdy a majetku a rozšířil tak radikální principy francouzské revoluce o požadavek sociální rovnosti. Viz KOMUNISMUS.

**Bacon, Francis, Lord Verulam** (1561–1626) Britský státník a filosof. Bacon věnoval mnohem více času politické praxi než politické reflexi. Byl synovcem Lorda Burghleye. Stal se důvěrníkem hraběte z Essexu, a byl to nakonec on, kdo musel koncipovat Essexovu obžalobu z velezrady. Jeho kariéra byla bouřlivá dokonce i na poměry tudorovské a jakubovské Anglie: patřil k ní vleklý boj s Edwardem COKEM o post lorda kancléře a náhlé propuštění z vysokého úřadu po obvinění z korupce. Ve své době byl známý jako autor bystrých poznámek o aktuálních událostech a jeho historický věhlas se zakládá na filosofii vědy a nedokončených vědecko-utopických skicách.

Vrcholem Baconova aforistického díla jsou *Eseje* (Essays, 1625), z vážných prací pak *Podpora vzdělanosti* (The Advancement of Learning, 1605) a utopická skica *Nová Atlantis* (New Atlantis, 1627). Bacon byl nepřítelem scholastických excesů a teoretiků, hledajících pouze důkazy k potvrzení svých vlastních předsudků. Byl nekompromisní empirik a jako první se zabýval induktivní logikou. Indukce podle něj není věcí prostého hromadění podpůrných důkazů; zevšeobecňovat můžeme pouze tehdy, když jsme se seznámili i s důkazy svědčícími proti. Pokrok vědy však není jen věcí dobré metody; potřebuje i politickou podporu. „Institut šestidenního díla" načrtnutý v *Nové Atlantis* byl předobrazem Královské společnosti pro podporu výzkumu a bádání, jejíž zakladatelé byli Baconem skutečně inspirováni. Politické pozadí je v tomto díle pouze implicitní, ale zdá se, že jde o osvícenou teokracii – ačkoli v *Esejích* Bacon píše jako žák republikána Machiavelliho.

Bacon kombinuje témata z PLATÓNA a OSVÍCENSTVÍ a stojí na křižovatce mezi křesťanskou Evropou a sekulárním vědeckým světem, který ji nahradil. AR

**odkazy**

Bacon, F.: *Nová Atlantis a Eseje*, Praha, 1980.

_____: *The Advancement of Learning* a *New Atlantis*, ed. A. Johnston. Oxford: Oxford Univerzity Press, 1974.

**Bagehot, Walter** (1826–77) Britský novinář, politický a ústavní teoretik. Bagehot pocházel z unitářské bankéřské rodiny ze západní Anglie. Studoval na Univerzity College v Londýně. Po studiích se vrátil domů do Somersetu, aby pomohl při vedení rodinné banky. Později se stal editorem, nejdříve *National Review* a od roku 1860 až do své smrti *The Economist*. Hojně psal do různých periodik a jeho nejznámější práce, *Anglická ústava* (The English Constitution, 1865) a *Fysika a politika* (Physics and Politics, 1867), vyšly původně jako série článků. Jako mnohostranný vědec psal citlivě a poutavě o literatuře, politice, historii a ekonomii, a to duchaplným, tolerantním a konverzačním stylem. Zaujímal postoj moudrého pragmatického muže, který rozumí obchodu a flegmatické anglické národní povaze, ale který přesto chápe význam originálních spekulativních myšlenek.

Bagehot byl střízlivý konzervativní liberál; oceňoval inteligenci a věřil v pokrok, zároveň si však uvědomoval, že inteligence musí být doplněna realismem a schopností pracovat s předsudky a omezeními lidského průměru, a proto je pokrok nutně pomalý. Pro tento názor našel snadno ospravedlnění v gradualistickém pojetí „sociální evoluce", které se v jeho době začínalo prosazovat a jehož vůdčím představitelem se prostřednictvím *Fysiky a politiky* stal. Byl také velkým zastáncem dalšího oblíbeného dobového názoru – přesvědčení o důležitosti národního charakteru v politice. Dominantním rysem anglické povahy byla podle něj liknavost, zatímco na Francouze pohlížel jako na příliš roztěkané a postrádající stálost zvyku (což provokativně nazýval „stupiditou") nezbytnou pro sebevládu. Své první články psal z Paříže v roce 1852 v době převratu, který nastolil druhé císařství. Ve své argumentaci ospravedlňoval tvrdé prostředky okolnostmi, což bylo mezi liberály nepopulární, i když později režim Napoleona III. kritizoval.

V *Anglické ústavě* Bagehot zaútočil na to, co nazval orthodoxním pohledem na rozdělení moci mezi exekutivou a legislativou. Ve skutečnosti však šlo už o zastaralý pohled a Bagehotova revize nebyla tak originální, jak tvrdil; byl to ale on, kdo dal konečnou podobu nové ortodoxii. Dokazoval, že exekutiva a legislativa jsou úzce spjaty s kabinetem, který je v podstatě výborem Dolní sněmovny. Nová interpretace, kterou navrhl, rozlišovala mezi „výkonnou" a „čestnou" částí ústavy. Výkonnou částí byla Dolní sněmovna s kabinetem jako exekutivním orgánem, král a Horní sněmovna patřili k čestné části. Úkolem prvé části měla být zákonodárná práce, zatímco úkolem druhé mělo být zajištění stability prostřednictvím dojmu, jakým působí na lid.

V díle *Fysika a politika* se Bagehot pokusil přizpůsobit moderní biologické teorie, zvláště Darwinův zápas o existenci a fysiologické vysvětlení reflexivního a zvykového konání, pojetí lidských dějin odvozenému z díla Henryho MAINA a z *Dějin Řecka* (History of Greece) od Georga Grotese (viz SOCIÁLNÍ DARWINISMUS). Prohlašoval, že pokrok vyžaduje zároveň stabilitu i inovaci. Stabilitu vytváří hlavně silné vlivy napodobování a zvyku, které určují sociální chování „železnou košilí zvyku", ale boj o existenci mezi společnostmi vede k preferování některých druhů inovace. Ideálem je rovnováha mezi oběma póly a v posledním stadiu lidských dějin, ve „věku diskuse", ztratí inovace charakter nahodilosti a stane se předmětem racionálního zkoumání. Liberální konstitucionalismus je proto u Bagehota prezentován jako poslední stadium historického vývoje a jako nejlepší záruka stálého a řádného pokroku. JW

**odkazy**

Bagehot, W.: *Collected Works*, ed. N. St John-Stevas. Londýn: The Economist, 1965. (Sv.V. obsahuje *The English Constitution*, sv.VII. *Physics and Politics*.)

**Bakunin, Michail** (1814–1876) Ruský anarchista. V mládí byl ovlivněn HEGELEM, ale při své návštěvě Německa v letech 1839–41 vstřebal mnohem radikálnější myšlenky MLADOHEGELOVCŮ. V dalších dvou desetiletích se zabýval hlavně propagací slovanského nacionalismu. Období mezi lety 1851–1857 strávil v carském vězení. V roce 1860 se vrátil do západní Evropy a zbytek života se angažoval jako propagátor ANARCHISMU. Proslavil se svými intrikami a tajnými spolky, které neustále zakládal a zase

rozpouštěl. V letech 1869–1872 zápasil s Marxem o kontrolu nad první internacionálou.

Bakuninovo zralé myšlení je zásadně antipolitické. Všichni političní teoretikové podle něj vyšli z prvotního hříchu; vycházeli z různých variant předpokladu, že člověk je bytostně zkažen egoismem, a jednomyslně vyvodili, že musí část své svobody odevzdat státu, který jediný může zvrácenou lidskou povahu patřičně usměrnit. V tomto ohledu je nezbytnost státu pojmově svázána s ústředním předpokladem všech náboženství; proto také podle Bakunina vzestup a zdokonalení státu historicky souvisí i se vzestupem a zdokonalením náboženství. Náboženství a stát jsou v „symbiotickém" funkčním vztahu: obojí si přivlastňuje a vzájemně zaručuje výsadní jurisdikci ve své sféře, obojí má zájem na tom, aby lid zůstal nevzdělaný a pověrčivý, aby upevnilo svou vlastní autoritu a přesvědčilo člověka o jeho neschopnosti postarat se o vlastní duchovní a sociální záležitosti. Všechny autority se podílejí na náboženské autoritě tím, že vytvářejí tajemný a neproniknutelný svět, přístupný pouze vykladačům s licencí, a udržují v lidech domněnku jejich vlastní špatnosti. Po celý svůj bouřlivý život byl Bakunin nesmiřitelným ateistou a odpůrcem centrálně plánovaného hospodářství.

Podle Bakuninova názoru je člověk společenskou bytostí a instinktivně směřuje ke svobodě prostřednictvím vlastní aktivity ve společnosti rovných. Bůh a stát, nevzdělanost, pověry a předsudky o vlastní neschopnosti představují pro osvobození člověka hlavní nebezpečí. Lze proti nim bojovat prodchnutím lidových mas přirozenými zákony, které neodhalila pozitivní věda. Podobně jako může věda rozbít náboženství, může vzpoura rozbít zvyk poslušnosti. „Svatý instinkt revolty", jak jej Bakunin nazval, je základním atributem člověka: byl sice otupen, ale vývoj civilizace ho nikdy zcela nesmazal. Proto ti, kdo jsou vývojem kapitalistické civilizace zasaženi nejméně, nebo ti, kdo jsou na jejím okraji, nejpravděpodobněji začnou proces revoluční destrukce. Pozitivní znovupřivlastnění lidské moci a potenciálu (nebo svobody) se může uskutečnit jedině skrze svobodné sdružení jedinců, pracujících pro společný cíl v rámci federace svobodných komun. Nikdo však podle Bakunina nemůže být svobodný, pokud je ekonomicky závislý na jiném. Vnucování mzdových vztahů a hierarchický model autority ve výrobním procesu je napodobeninou modelu ovládání a podřízenosti v právních a politických strukturách. Svoboda proto vyžaduje, aby bylo všem umožněno mít hmotné prostředky získané ekonomickou nezávislostí. Z toho následně vyplývá, že vlastnická práva musí náležet komuně. Důsledný anarchismus byl v Bakuninově pojetí nevyhnutelně socialistický.

Bakuninovo myšlení se vytříbilo zejména v opozici vůči Marxovi a libertariánský socialismus si ho dosud váží pro prorockou kritiku pravděpodobných důsledků marxistické diktatury proletariátu (viz ANARCHISMUS). Bakunin však nebyl systematický myslitel ani co do způsobu kompozice (žádné ze svých důležitých děl nikdy nedokončil), ani pokud jde o důslednost a souvislost svých stanovisek. Byl pyšný na svůj eklekticismus a nacházíme u něj ne zcela slučitelnou směs materialismu a romantismu, oslav spontaneity, zájmu o konspirační organizace, internacionalismus a germanofobii. Podobně jako jeho učitel PROUDHON byl podezíravý k úzkoprsým schématům pedantů. Dvojznačnost Bakuninova myšlení byla živnou půdou pro nároky nejrůznějších komentátorů a skupin, kteří si jej přivlastňovali jako svého vlajkonoše. NH

**odkazy**

Bakunin, M.: *Výbor ze spisů*, přel. J. Skalák. Praha: Knihovna Rozhledů, 1903.

**Barrès, Maurice** (1862–1923) Francouzský spisovatel a politik. Barrès byl nejdůležitějším teoretikem radikálního NACIONALISMU na přelomu století, mimořádně vlivným v literárním a politickém světě. V roce 1889 byl zvolen boulangistickým poslancem za nacionalistickou a antisemitskou platformu, v roce 1906 byl zvolen poslancem za volební okrsek Paříž (tento post zastával až do své smrti). V témže roce se také stal členem *Académie française*. Jako průkopník francouzského politického románu vyložil svou teorii nacionalismu v dílech *Lidé bez kořenů* (Les Déracinés, 1897), *Výzva k vojákovi* (L'Appel au soldat, 1900), *Jejich tváře* (Leurs Figures, 1902) a *Výjevy a doktriny nacionalismu* (Scènes et doctrines du nationalisme, 1902).

Výchozím bodem barrèsiánského nacionalismu byla potřeba nabídnout zemi, spatřované ve stavu rozdělení a ohrožené rozkladem a zánikem, prostředky k záchraně. Barrès věřil, že má-li být Francie zachráněna před dekadencí, musí celek francouzského národa nabýt znovu zpět svou duši, identitu a touhu žít a bojovat. To ho vedlo k vypracování teorie kmenového nacionalismu na bázi SOCIÁLNÍHO DARWINISMU, romantismu a biologického determinismu. Byl přesvědčen, že stará, francouzskou revolucí posvěcená teorie o pospolitosti jako souhrnu jednotlivců bude nahrazena teorií pospolitosti jako organické solidarity, vyjádřené kultem Země a Předků, což jsou pojmy odpovídající germánské Krvi a Půdě. Na národ pohlížel jako na organismus, srovnatelný s živou bytostí nebo stromem, a nacionalismus chápal jako systém etiky a kriterií chování, určených obecným zájmem bez ohledu na vůli jednotlivce. Vymyslel také druh relativismu, na jehož základě popíral platnost absolutních morálních hodnot: měl za to, že pravda, spravedlnost a zákon existují jen ve vztazích k potřebám pospolitosti.

Barrèsův fysiologický determinismus a jeho pohled na člověka jako na mechanismus určovaný členstvím v pospolitosti byly součástí jeho vize uzavřené společnosti. Tato nová nacionalistická ideologie byla završena násilným antiracionalismem a vírou v nadřazenost nevědomého nad rozumným. Záchrana národa však vyžadovala i hlubokou politickou reformu, která zahrnovala permanentní boj proti LIBERALISMU, DEMOKRACII a MARXISMU a vytvoření silného autoritativního režimu.

V tomto kultu hlubinných a mysteriózních sil byl nutně zahrnut i násilný anti-intelektualismus. Barrès napadal kritického ducha a jeho plody a stavěl proti nim instinkt, intuitivní a iracionální cit, emoce a enthusiasmus jako hlubinné síly determinující lidské chování a ustavující realitu, pravdu a krásu věcí. Tvrdil, že racionalismus je dílem „vykořeněných": otupuje sensitivitu, ubíjí instinkty a může pouze anulovat motivační sílu národní aktivity. Proto je nutné se v zájmu záchrany národa obrátit na lid. Vyzdvihoval primitivní sílu, energii a vitalitu, jež se dá najít v lidech nezasažených racionalismem a jedem individualismu.

Barrès věřil, že skutečným národem jsou masy, a protože primárním úkolem politiků je zabezpečit integritu a moc národa, nemůže se nacionalismus nestarat o sociální otázky. Byl jedním z prvních národních socialistů, jedním z prvních prominentů a exponentů moderního antisemitismu a jedním z prvních, kdo položili intelektuální základy FAŠISMU. ZS

**odkazy**

Barrès, M.: *L'Oeuvre de Maurice Barrès*. 20 sv. Paříž: Club de l'Honnête Homme, 1965–8.

**Bayle, Pierre** (1647–1706) Filosof a literát. Bayle se narodil v Carla ve francouzských Pyrenejích. Ačkoli byl příslušníkem hugenotské menšiny a synem pastora, získal kromě vzdělání v kalvínské theologii i vzdělání klasické a humanistické. Po dokončení studií v Ženevě učil filosofii na protestantské akademii v Sedanu, dokud nebyla francouzskými úřady v roce 1682 uzavřena. Hledal pak útočiště v Holandsku, kde pro něj vytvořili místo profesora filosofie a historie v Rotter-

damu. Osvobozen od cenzury ve své vlasti, našel v exilu druhé povolání jako žurnalista a esejista.

V roce 1682 publikoval svůj *Dopis o kometě* (Lettre sur la comète) a *Obecnou kritiku historie kalvinismu pana Maimbourga* (Critique générale de l'histoire du calvinisme de M. Maimbourg). V roce 1686 spatřila světlo světa jeho dvě polemičtější díla: *Co je Francie celá katolická pod vládou Ludvíka Velikého* (Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand) a *filosofický komentář ke slovům Ježíše Krista „Přimějte je vejít"* (Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus Christ „Contrain-les d'entrer"). V roce 1684 založil mezinárodní měsíční knižní revui Nouvelles de la République des lettres, určenou k svobodnému šíření vědeckých, medicínských i theologických myšlenek. Tato revue vycházela tři roky. Když byl v roce 1692 pověřen napsat svůj *Slovník historický a kritický* (Dictionnaire historique et critique), mohl již žít pouze z literární činnosti.

Baylův přínos k politickému myšlení spočívá hlavně v odhalení sporu mezi filosofy a theology a v návrzích na podřízení klerikálního dogmatismu osvícené světské kontrole. Podporoval absolutní svrchovanost světského vládce, ale odmítal doktrinu popularizovanou HOBBESEM, že pro zachování veřejného pořádku je nutná jediná národní církev. Vladař by podle něj měl být zavázán náboženské nestrannosti, a ne jakékoli nábožensky uniformní doktrině (viz TOLERANCE).

Mnozí Bayleovi komentátoři jeho myšlenky často špatně interpretovali. Řadě reformátorů osmnáctého století vyplývala z jeho názorů pouhá tolerance, a ne nutně právo na individuální svobodné myšlení. Bayleova heterodoxie vlastně předjímá mnohé principy moderní liberální teorie: svobodu vědeckého bádání, necenzurovaný tisk, svobodu učit nové myšlenky a především náhled, že dobrá společnost nebrání konstruktivní kritice svých vlastních institucí. SLJ

**odkazy**

Bayle, P.: *Oeuvres diverses*. The Hague, 1737.

_____: *Dictionnaire historique et critique* (1696). Rotterdam, 1740.

**Beccaria, Cesare Bonesana** (1738–1794) Italský kriminolog, ekonom a literát. Beccaria se narodil v Miláně v zámožné pavijské šlechtické rodině. Byl zahálčivého a aristokratického temperamentu. Nechal se inspirovat myšlenkami OSVÍCENSTVÍ Pietra a Alessandra Verri, hlavních zakladatelů lombardského reformistického hnutí. Společně založili Accademia dei Pugni (Akademii pěstí) (1762) a spolupracovali na milánské revui *Il Caffe* (1764–6). Díky Alessandrovi, úředníku milánského vězení, a na naléhání Pietra začal Beccaria psát hlavní dílo skupiny, *O zločinech a trestech* (Dei delitti e delle pene, 1764). Kniha se rychle stala klasickým dílem osvícenské kultury. Byla přeložena do francouzštiny (1766) a angličtiny (1767), sklidila mimo jiné uznání VOLTAIRA, DIDEROTA, BLACKSTONEA, BENTHAMA, JEFFERSONA a Kateřiny Veliké, a ovlivnila tak hnutí za reformu trestního práva, zvláště za zrušení trestu smrti a mučení. V roce 1768 získal Beccaria osobní křeslo „kameralistické vědy" na Palatinské škole v Miláně. Po vydání jeho přednášek z let 1769–70, publikovaných posmrtně pod názvem *Základy politické ekonomie* (1894), ho někteří vynášeli jako italského Adama SMITHE, a to vzhledem k podobnosti jejich pohledu na dělbu práce a určování mezd. Ve většině svých ekonomických teorií však měl blíže k učení fysiokratů (viz FYSIOKRATISMUS). Byl obdivovatelem Rousseaua a jeho dopisy jsou plné romantismu ve stylu *Nové Heloisy*, což byl vliv, který rozšířil jeho aplikaci utilitarismu takovým způsobem, že zahrnoval i hloubku a přirozenost individuálního cítění.

Beccariovým klíčovým dílem je bezesporu *O zločinech a trestech*. Úspěch knihy spočívá ve spojení různých proudů osvícenství, představovaných jeho oblíbenými autory jako MONTESQUIEU, HELVÉTIUS a ROUSSEAU. Její slavná předmluva se stala manifestem hnutí; spojovala touhu po vědě o společnosti se zájmem o zvětšení blahobytu lidstva. Beccaria vyšel ze smluvní teorie počátků společnosti a argumentoval, že jedinec obětuje politické komunitě jen tolik své svobody, „kolik stačí k tomu, aby přiměl ostatní k její obraně" (s. 13). Rozvinutím dřívějších formulací Helvétia a Pietra Verriho vyjádřil tento cíl utilitárně jako zabezpečení „maxima štěstí pro co největší počet" (s. 9) (viz UTILITARISMUS). Smluvní základ společnosti však přesto dává jedinci právo obrátit se proti použití jakékoli metody k vytvoření co největší míry štěstí, a tak Beccaria nemůže být řazen k utilitaristům v klasickém benthamovském smyslu, neboť „není svobody, pokud zákony umožňují, aby za určitých okolností člověk přestal být osobou a stal se věcí" (s.50). Beccaria shrnul své požadavky do obecného axiomu: „Aby trest nebyl aktem násilí... proti jednotlivému členu společnosti, měl by být veřejný, okamžitý a nutný, nejmenší možný pro daný případ, úměrný zločinu a určený zákony." (s. 104) To ho vedlo k odmítnutí většiny soudobé praxe mučení, mrzačení a trestu smrti a k volání po humánnějším systému vězeňství. TREST však nepovažoval za prostředek určený k převýchově zločinců, nýbrž k pouhému zastrašování. RPB

**odkazy**

Beccaria, C.: *Dei delitte e delle pene. Con una raccolta di lettere e documenti relativi alla nascita dell'opera e alla sua fortuna nell'Europa del Settecento*, ed. F. Venturi. Turín: Einaudi, 1965.

_____: *Opere*, ed. S. Romagnoli. 2 sv. Florencie: Sansoni, 1958.

_____: *On Crimes and Punishments*, přel. H. Paolucci. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963.

**behaviorismus** Názor, že politické chování může a má být studováno vědecky, zejména s využitím kvantitativních metod, s cílem vytvořit společenskou vědu zcela postavenou na empirických datech. Viz POLITICKÁ TEORIE A POLITICKÁ VĚDA.

**Bellamy, Edward** (1850–1898) Americký novinář a socialista. Autor utopického románu *Pohled zpět* (Looking Backward, 1888). Viz UTOPISMUS.

**Bentham, Jeremy** (1748–1832) Britský utilitaristický filosof, právník a reformátor. Bentham byl a je důležitou a vlivnou postavou ve vývoji moderního politického myšlení. V oblasti filosofie, vládnutí, práva, sociální správy a ekonomiky se jeho díla stala klasickými a jen málokteří další autoři ignorovali teorie a argumenty, které za svůj dlouhý život rozvinul. Jako metodu uvedl do života systém logické analýzy a pozornosti k detailu, o jakou se nikdo nepokusil od dob Aristotelových, a dokázal zcela změnit způsoby, jakými byly tyto předměty studovány. Své teoretické zaujetí kombinoval s praktickým zaměřením, jež ho vedlo nejen ke snaze aplikovat své myšlenky v četných projektech, ale i k důležité roli obhájce – v konečné fázi radikální – reformy. Benthamovy ideje formovaly základ FILOSOFICKÉHO RADIKALISMU a málokdo popře jejich značný vliv na velké reformy viktoriánské éry.

To hlavní, čeho Bentham dosáhl mimo reformní oblast své praktické činnosti, jíž věnoval značnou část svého času, spočívá v transformaci způsobu, jakým byly pojímány a vyjadřovány politické a filosofické myšlenky. Rozdílnost v metodě a předmětu mezi Montesquieuem, Humem a Blackstonem na jedné straně a Benthamem na straně druhé byla mnohem větší než mezi Benthamem a politickým myšlením dvacátého století, a tato rozdílnost je v převážné míře dílem Benthama samotného. I přes svou důležitosti byly však jeho ideje donedávna studovány většinou zprostředkovaně v dílech

jiných myslitelů: právní věda v pracích Johna AUSTINA, teorie demokracie prostřednictvím Jamese MILLA a utilitární filosofie prostřednictvím Johna Stuarta MILLA (viz UTILITARISMUS). Tato tendence je částečně způsobena obtížností Benthamova stylu a částečně tím, že zřídka připravoval svá díla k publikaci: jedinou známou edicí jeho děl bylo nedostatečné a neúplné *Dílo Jeremy Benthama* (Works of Jeremy Bentham, 1838–43), vydané vykonavatelem Benthamovy literární závěti Johnem Bowringem. Nová edice *Sebrané dílo* (Collected Works, 1968 a dále), ve které má být vydáno přibližně šedesát pět dílů jeho hlavních děl a korespondence, by měla poskytnout základ pro zhodnocení celého rozsahu Benthamova díla.

Benthamovo mládí, ačkoli o něm nevíme tolik jako o mládí Johna Stuarta Milla, muselo být stejně těžké jako Millovo. Benthamovo velké nadání rozpoznal už v raném věku jeho otec. V sedmi letech Bentham vstoupil do Westminster School, ve dvanácti pokračoval na Queen's College v Oxfordu. Byla mu určena kariéra právníka, avšak otcovy naděje zklamal a právnickou praxi nevykonával.

Uprostřed sedmdesátých let osmnáctého století se Bentham zabýval dvěma důležitými projekty. Prvním bylo studium trestního zákona, zvláště pak analýza přestupků a trestů. Na základě tohoto materiálu nakonec vydal své nejznámější dílo *Úvod do zásad morálky a zákonodárství* (An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, vytištěno v roce 1780 a vydáno 1789), kterým zamýšlel zavést podrobný trestní zákoník. Jako pokračování *Úvodu* napsal *Obecně o zákonech* (Of Laws in General, poprvé vydáno 1945 jako The Limits of Jurisprudence Defined) a *Nepřímé zákonodárství* (Indirect Legislation, poprvé vydal Dumont jako *Pojednání o civilním a trestním zákonodárství* [Traités de législation, civile et pénale], 1802, v angličtině spis vyšel v Bowringově edici). Tyto tři knihy tvoří hlavní část Benthamovy rané právní vědy, a přestože vlastní studie trestního práva nebyla dokončena, její části vyšly v *Pojednání* a v *Teorii trestu a odplaty* (Théorie des peines et des récompenses, 1811), jež obojí redigoval Dumont (viz TREST).

Druhým Benthamovým projektem byla široká kritika BLACKSTONEOVÝCH *Komentářů k zákonům Anglie* (Commentaries on the Laws of England), která nebyla dokončena a vyšla až v roce 1928. Z jejího materiálu však Bentham anonymně publikoval své první velké dílo *Fragment o vládě* (A Fragment on Government, 1776). V knize kriticky rozebírá stručnou pasáž Blackstoneova díla, jež pojednává o anglické ústavě na základě Lockova pojetí, a zkoumá pojmy jako přirozený stav, společenská smlouva, souhlas, svrchovanost a smíšená ústava (viz LOCKE). Benthamův pohled byl povětšinou kritický, a ačkoli nerozvinul alternativní politickou teorii, zpochybnil ve své době široce přijímané Lockovo pojetí. Kromě toho se také zabýval ekonomickými otázkami; první publikované dílo na toto téma bylo *Obrana lichvářství* (Defence of Usury, 1787), kritika SMITHOVA pojednání o lichvě v *Bohatství národů*.

V předvečer francouzské revoluce znal Benthama málokdo. Díky přátelství s lordem Landsdownem navázal kontakty s francouzskými filosofy a nakonec se spřátelil s Étienem Dumontem, švýcarským spisovatelem a reformátorem, díky jehož francouzským versím svého díla (obzvláště *Pojednání*) získal světovou proslulost. I když nebyl členem anglického reformního hnutí, napsal několik rukopisů na podporu demokratických institucí ve Francii. Jeho práce *Návrh nového plánu organizace francouzského soudnictví* (Draught of a New Plan for the Organization of the Judicial Establishment of France, 1790), navrhující reformu francouzského justičního systému, mu přinesla v roce 1792 čestné občanství Francie. Podobně jako mnoho těch, kdo s revolucí zpočátku sympatizovali, se Bentham brzy obrátil proti jejím excesům. Oponoval také revoluční rétorice Francouzů, zvláště pak pojmům používaným v Deklaraci lidských práv: přirozená PRÁVA jsou, jak můžeme číst v jeho *Anarchistických omylech* (Anarchical Fallacies), „čirý nesmysl", „přirozená a nezadatelná práva" pak „nesmysl na druhou" (*Works*, II., s. 501). Bentham věřil, že svobodu je možné uchránit jen za předpokladu, že práva jsou ustavena právním systémem. Po své „konversi" k radikalismu také zastával názor, že systém reprezentativní demokracie a otevřená vláda jsou k zajištění těchto legálních práv nezbytné.

K Benthamově „konversi" došlo v letech 1809–10, i když až do roku 1817, kdy vydal *Plán parlamentní reformy* (Plan of Parliamentary Reform), veřejně nepublikoval žádný text ve prospěch všeobecného volebního práva, tajného hlasování či parlamentní reformy. Před rokem 1809, nepočítáme-li eje z doby francouzské revoluce, dával jevo indiferentní postoj k politickým ústavním otázkám, nicméně mnoho faktorů jako třeba vliv Jamese Milla, stálá víra reformu, zvláště pak v reformu právního ystému, kontakty s různými reformátory ustavení liberálního režimu ve Španělsku – edlo podle všeho k podstatnému posunu jeho politickém myšlení. Tento posun kulminoval v mohutném, avšak nedokončeném díle *Ústavní zákoník* (Constitucional Code, 822–), v němž široce a podrobně rozvinul ou utopickou vizi ústavní demokracie ostrou kritiku stávajících politických systémů. Přesto se však nikdy nedal zcela pohltit tavními nebo politickými otázkami. Jeho la se v této době dotýkala enormní šíře prorémů: vzdělání, logiky a jazyka, rétoriky náboženství i řady specifických právních mat jako dokazování, organizace justice, gistrace majetku, veřejné hospodaření atd.

Ve dvacátých letech, kdy se tiskla řada Benthamových knih a práce redigované Dumontem byly značně rozšířené, byl již myslitelem proslulým v Evropě, Latinské Americe i v Británii. Vedl rozsáhlou korespondenci. V jeho londýnském domě na Queen's Square Place ho přicházely navštívit zástupy politiků, dobrodruhů a učenců. Řadu jeho děl ediční připravili jiní: *Výklad soudního dokazování* (Rationale of Judicial Evidence, 1827) John Stuart Mill, *Knihu omylů* (Book of Fallacies, 1824) Peregrine Bingham, *Ne Pavel, ale Ježíš* (Not Paul but Jesus, 1823) Francis Place a *Analýzu vlivu přírodního náboženství* (Analysis of the Influence of Natural Religion, 1822) George Grote. V roce 1824 vznikla revue *Westminster Review*, redigovaná Johnem Bowringem a financovaná Benthamem, která postavila filosofický radikalismus jako alternativu k doktrině whigů, jež měla své místo na stránkách *Edinburgh Review*. Bentham v té době také vedl kampaň za právní a parlamentní reformu. Nicméně jeho hlavním intelektuálním počinem dvacátých let, ač mu již bylo přes sedmdesát, se stal jeho obnovený pokus vytvořit *Pannomion* (úplný právní kodex), který by zahrnoval kodex občanský, trestní, procedurální a ústavní. Oproti svým dřívějším pokusům o kodifikaci zde dal Bentham na čestné místo Ústavní kodex, a zde také rozvinul svou zralou politickou teorii. Formou jde spíše o dílo právní než filosofické, nicméně filosofické zkoumání otázek rovnosti, svobody, práva, povinnosti a svrchovanosti je obsaženo v jeho ostatních tehdejších dílech. Samotný Ústavní kodex se zabývá problémy organizace a struktury a obsahuje například pozoruhodnou diskusi o způsobu, jakým by měly být organizovány ozbrojené síly, aby neohrožovaly instituce reprezentativní demokracie, o podmínkách ustavení otevřené vlády, o tom, jak snížit korupci u úřednictva, aniž by mu byla odňata moc, kterou potřebuje k výkonu svých povinností, o způsobu organizace soudnictví, aby byl umožněn snadný a levný přístup všech členů společnosti k soudu.

Benthamovo politické myšlení přineslo tři důležité vklady k vývoji LIBERALISMU. Za prvé, myšlenky převzaté od Locka, Huma, Montesquieua a Helvétia použil k zdrcujícímu útoku na přijímanou lockovskou doktrinu. Po Benthamovi se nejživotnější proud liberálního myšlení ustavil na utilitárních

principech. Za druhé, ve dvacátých letech devatenáctého století nabídl nový přístup k ústavní teorii, který vyzdvihl zásady a absorboval kriticismus velkého období ústavního myšlení a praxe kolem americké a francouzské revoluce. Bentham dal existující teorii nejen nový základ, ale i nový důraz na administrativní a soudní organizaci a na odpovědný výkon moci. A za třetí, tím, že pojal cíle legislativy tak, aby zahrnovala bezpečnost, prostředky k obživě, hojnost a rovnost, a tím, že předpokládal politické struktury, ve kterých by tyto cíle byly naplňovány, předjímal potřeby a aspirace moderního demokratického státu. Toto dědictví zanechal Johnu Stuartu Millovi, který, ač nebyl tak nadšený demokracií jako Bentham, si mnohé z jeho pojmů a kategorií osvojil. FR

**odkazy**

Bentham, J.: *The Collected Works of Jeremy Bentham*, ed. J.H. Burns, J.R. Dinwiddy a F. Rosen. Londýn: Athlone Press; Oxford: Clarendon Press, 1968–. Zvláště: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Londýn: Athlone Press, 1970, *A Comment on the Commentaries* a *Fragment on Government*. Londýn: Athlone Press, 1977, *Of Laws in General*. London: Athlone Press, 1970, *Constitutional Code*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

**Bernstein, Edward** (1850–1932) Německý socialistický teoretik. Pocházel z rodiny berlínského železničního inženýra. V roce 1872 vstoupil do Sociálně demokratické strany a brzy se stal jedním z jejích vůdčích novinářů. Protisocialistické zákony jej přinutily k emigraci do Anglie, kde byl silně ovlivněn fabianismem. Po návratu do Německa se stal jedním z hlavních obhájců REVISIONISMU, což vyvolalo vášnivé spory, neboť byl (společně s KAUTSKYM) považován za dědice MARXE a ENGELSE. Jako poslanec říšského sněmu se postavil proti první světové válce a vystoupil ze Sociálně demokratické strany. Přestože se do strany i do říšského sněmu vrátil, jeho vliv ke konci života značně zeslábl.

Ve svých raných dílech se Bernstein pokoušel, jak to sám vnímal, zmodernizovat Marxovy ideje ve světle současného sociálního vývoje. Svůj pohled shrnul ve výroku: „Rolníci neupadají, střední třída nemizí, krize se neprohlubuje a bída a zotročení nenarůstají." Na základě důkladného sledování dobových trendů a statistik tvrdil, že se kapitalismus vytvořením kartelů a monopolů stabilizoval. Ale zatímco moc se koncentrovala, vlastnictví se naopak prostřednictvím institucí typu akciových společností rozšířilo na stále větší okruh lidí. Zároveň se zvýšily reálné mzdy a rozrostla se střední třída. Politickým a intelektuálním završením těchto skutečností byla možnost chápat socialismus jako dědice liberalismu: kapitalismus se ukázal dostatečně adaptabilní a skýtal naději, že se postupně přemění v socialismus, který se měl stát více či méně pokojným dědicem plně rozvinutého kapitalismu. Bernstein měl ve svém myšlení až extrémní sklony k empirismu – do značné míry na základě odmítnutí Hegela a jakéhokoli dialektického přístupu. Neplodnost jeho positivistických názorů ho vedla k hledání zvláštní morální základny socialismu, kterou našel v KANTOVĚ filosofii, k jejímuž oživení tehdy docházelo. Bernsteinovo oblíbené úsloví bylo, že hnutí je všechno, cíl nic. Jeho přednost spočívala v detailním pozorování současných trendů a silném smyslu pro morálku. Jako myslitel byl však výrazný eklektik a svá pozorování nedokázal interpretovat ve světle jakékoli systematické a souvislé teorie (viz SOCIÁLNÍ DEMOKRACIE). DTMcL

**odkazy**

* Bernstein, E.: *Evolutionary Socialism* (1898). New York: Schocken, 1961.

_____: *Předpoklady socialismu a úkoly sociální demokracie*, přel. E. Machač. Praha: Knihovna Samostatnosti, 1902.

**Blackstone, William** (1723–1780) Anglický právník a soudce. Blackstone je právem slavný díky své velké práci o obyčejovém anglickém právu, která měla velký vliv v Anglii a ve všech teritoriích Imperia, kde mělo obyčejové právo význam, a do značné míry i ve Spojených státech, kde odtržení od Velké Británie nepřineslo zrušení obyčejového práva, ale velkou potřebu jeho vyjasnění a pevného ustanovení. Blackstoneovy čtyřdílné *Komentáře k zákonům Anglie* (Commentaries on the Laws of England, 1765–69) vycházely z jeho přednášek na universitě v Oxfordu, kde působil jako profesor anglického práva (1758–66). Blackstone studoval na Carterhouse a Pembroke College v Oxfordu (od 1738) a v roce 1746 se stal advokátem (jeho praxe však nebyla nijak úspěšná).

Po skončení hlavního učitelského působení se Blackstone stal členem parlamentu (1761), kde hájil zájmy toryů a nekriticky hlasoval ve prospěch vlády (je ironií, že i proti požadavkům amerických kolonistů). V roce 1770 se stal soudcem. Sloužil na Common Pleas (vrchní civilní soud) a krátce na King's Bench (královský soud). Blackstoneova právnická činnost se však neslučovala s jeho labilním zdravím. V roce 1780 zemřel ve věku 57 let.

V pozdním osmnáctém století byla Anglie v západní Evropě takřka ojedinělá (a lišila se tak například i od Skotska) tím, že neměla žádný jednoznačně artikulovaný soubor moderních zákonů. Blackstoneovy přednášky, působivé po obsahové i formální stránce, a pozdější uhlazené a elegantní *Komentáře* toto prázdné místo zaplnily. Po úvodu, v němž představil racionalistickou versi teorie přirozeného práva, podobnou teorii GROTIOVĚ, s cílem položit základ anglického práva, pokračoval v I. knize vysvětlováním práv jedince, v II. knize majetkovým právem a v III. knize „soukromými přečiny" a jejich nápravou. V závěrečné IV. knize se zabývá – způsobem humánním a ne nekritickým k stále ještě barbarské anglické trestní praxi – „veřejnými přečiny" a trestním právem.

V rovině právní a politické teorie přispěl Blackstone k tradici, z níž vyšel, jen málo, ale z hlediska politických a ústavních dějin vyjádřil s důslednou jasností starowhigovské vnímání ústavního řádu osmnáctého století, prosazeného revolucí roku 1688 (a upevněného Unií v roce 1707). Důležitost či vliv Blackstoneovy doktrinální systematizace anglického práva by neměly být přehlíženy.

Sebeuspokojení, s jakým Blackstone obecně pohlížel na britskou ústavu a anglické právo, a nedostatek filosofické přesnosti v jeho právním naturalismu vyprovokovaly ostrou kritiku jeho právní vědy ze strany Jeremy BENTHAMA v dílech *Fragment o vládě* (1776) a *Poznámka ke Komentářům* (nedokončeno, publikováno v roce 1928). Teorie přirozeného práva a konzervativní konstitucionalismus se staly podnětem pro positivistickou právní vědu a radikální utilitarismus. Pravdou však je, že předpokladem právní reformy bylo porozumění právu, k němuž Blackstone přispěl mnohem více, než kdy Bentham připustil. NMacC

**odkazy**

Blackstone, W.: *Commentaries on the Laws of England*. Chicago: Chicago Univerzity Press, 1979.

**Blanc, Louis** (1811–1882) Francouzský socialista. V díle *Organizace práce* (1839) navrhl schema státem dotovaných „státních dílen" řízených sdruženími dělníků. Viz SOCIALISMUS.

**Blanqui, Louis-Auguste** (1805–1881) Francouzský komunista a revolucionář. Blanqui se kromě aktivní revolucionářské činnosti zabýval teorií revoluční strategie. Většina jeho děl vznikla ve vězení (čtyřicet let života strávil za mřížemi). Velká část z nich se ztratila, takže studium Blanquiho myšlení a získání jasného obrazu o jeho tezích je spojeno s řadou obtíží.

Blanquiho hlavním přínosem je nepochybně teorie revolučního uchopení moci s důrazem na nutnost bleskového státního převratu, uskutečněného malým předvojem zasvěce-

ných spiklenců, kteří by následně upevnili získanou moc metodami diktatury. Bezprostředně po ustavení tohoto předvoje bylo podle něj možné uskutečnit revoluční porážku buržoasního liberalismu. V tomto pojetí měli mít důležité místo individuální agitátoři z řad samotné buržoasie. Za celý život tato strategie nepřinesla Blanquimu ani jeho následovníkům úspěch, ale posloužila jako důležitá spojnice mezi jakobínskou tradicí přímé akce (ve francouzské revoluci roku 1789) a ruskou bolševickou tradicí inspirovanou Leninem.

Blanquiho vize porevoluční společnosti byla často vnímána jako poněkud utopická. Velký důraz kladl na důležitost přesvědčení a idejí při vytváření společenské organizace, a zdá se, že za hlavní činitel sociální transformace považoval vzdělání. Podle jeho názoru by KOMUNISMUS neznamenal zmenšení státní moci, ale její využití k vytvoření sdružení dělníků, kteří by tak žili v podmínkách rovnosti.

Blanquisté sehráli významnou úlohu v Pařížské komuně v roce 1871 a jejich vliv na francouzskou levici byl silný ještě počátkem dvacátého století. KT

**odkazy**

Blanqui, L.-A.: *Textes choisis*, ed. V.P. Volguine. Paříž: Éditions Sociales, 1955.

**Bloch, Ernst** (1885–1977) Německý filosof. Bloch byl kritický marxista a kladl důraz na utopické prvky v marxistickém myšlení (viz UTOPISMUS). Jeho hlavní dílem je *Princip naděje* (Das Prinzip Hoffnung, 1954–59).

**Bodin, Jean** (1529/30–1596) Francouzský filosof a politický spisovatel. Pocházel z Angers. Studoval právo na tamní univerzitě, poté se přestěhoval do Toulouse, kde se vzdělával v historii, metafysice, matematice a astronomii a naučil se několik jazyků. Před plánovanou kariérou právníka dal přednost zájmu o politiku, díky kterému se dostal do dvorních kruhů a služeb vévody d'Alençon, mladšího bratra pozdějšího krále Jindřicha III. Když se postavil proti dalšímu odnímání statků hugenotům a trvající válce proti nim, upadl v roce 1577 v nemilost krále a odešel do Laonu, kde prostřednictvím sňatku s Françoise Trouilliart získal úřad královského prokurátora. Později se připojil ke Katolické lize, což bylo ve světle jeho dřívějších postojů a jeho stále patrnějšímu judaismu dost bizarní rozhodnutí, ke kterému ho pravděpodobně přivedly obavy, že přijde o úřad; tato epizoda nám připomíná, že prakticky celý svůj dospělý život prožil v období občanských a náboženských nepokojů.

Nepřekvapuje tedy, že Bodinova obsáhlá díla odrážejí jak jeho touhu po obnovení integrity politické společnosti, tak i hluboké náboženské hledání osobní jistoty. Na jedné straně se v nich objevuje inspirace humanistickými mysliteli z klasických pramenů, historických i právních, na straně druhé hluboké, občas až mystické zaujetí imaginárním vesmírem, spočívající na spojení tomistického, judaistického a novoplatónského myšlení. Zatímco jeho první velká práce obsahovala analýzu příčin znepokojující cenové inflace šestnáctého století, z posledního díla, zabývajícího se kouzelnictvím, je zřetelné, jak neochvějně zastával lidové pojetí světa obývaného jak dobrými, tak i zlými duchy. Dokonce i analýza STÁTU a OBČANSKÉ SPOLEČNOSTI v *Šesti knihách o republice* (Les six livres de la république) z roku 1576, základním díle Bodinovy politické teorie, nemůže být zcela pochopena, pokud ji vytrhneme z kontextu metafysického vesmíru, do kterého ji autor začlenil.

Spis *Šest knih o republice* bývá vyzdvihován pro svou definici SVRCHOVANOSTI jako neohraničené a nedělitelné moci tvořit obecné zákony. Bez takové moci stát nemůže náležitě existovat. Těžiště této svrchované zákonodárné moci určuje monarchický, aristokratický nebo demokratický charakter





státu. Tato definice vyloučila smíšené státy aristotelovského typu. Také se však významně vzdálila od tradičního důrazu na krále jako soudce a od příbuzné ideje, že královým *raison d'être* je výkon spravedlnosti. Svrchovanost podle Bodina nespočívá v tom, zda zákony jsou či nejsou spravedlivé, ale v moci tyto zákony ustanovovat. Tím, že nepřipouštěl možnost poddaných schvalovat zákony nebo se proti nim bránit, vytvořil jeden z podstatných ideologických pilířů monarchického ABSOLUTISMU, který vyvrcholil vládou Ludvíka XIV. Bodin dal v každém případě impuls k formulaci sekulárního a utilitárního pojmu svrchovanosti v jeho dnešním chápání.

Ačkoli jako nejtrvalejší a nejpronikavější z Bodinových myšlenek se ukazuje idea svrchovanosti, neměli bychom zapomínat, že *Šest knih* nebylo pojednáním o svrchovanosti, ale náčrtem a obranou svobodného státu. Ten Bodin na začátku definuje jako „zákonnou vládu mnoha rodin a těch, kdo k nim patří, se silnou svrchovaností". Důraz na „*zákonnou* vládu" má zvláštní význam a nelze ho chápat jako pouhý aspekt rozpravy o svrchovanosti. Naopak, středem Bodinovy analýzy je explicitní a zásadní rozlišování mezi státní formou, jež je určována svrchovaností, a vládní formou: monarchický stát může mít tyranskou, panskou nebo spravedlivou vládní formu, aristokratický stát může být spravován lidovým způsobem a demokratický stát může využívat aristokratických metod.

Bodin pokládal za nejlepší model vlády francouzský typ, který popsal jako „spravedlivou monarchii". To proto, že v tomto systému je absolutní moc monarchy zmírňována nutností uznávat platnost přirozeného a božského zákona. Stejně jako je Bůh všemohoucí vládce vesmíru, je plnomocný ve své sféře i král. A stejně jako Bůh, jehož je obrazem, zmírňuje král svou moc spravedlností. Bodin dále zdůrazňuje, že král – ačkoli má právo neohlížet se na něčí souhlas, překračovat zvyky a dokonce ignorovat existující zákony – by svá práva neměl užívat, aniž by se přitom staral a myslel na blaho svých poddaných. Jsou-li nezbytné změny, měl by král „napodobovat a následovat velkého Boha přírody, který ve všech věcech postupuje nenásilně a krůček po krůčku". To v praxi znamená uznat roli těch lidí a institucí, které se podílejí na vládě. Bodin byl přesvědčen, že i v drobnostech by se král měl radit se svými rádci a trval na tom, že „spravedlivá monarchie nemá jiného bezpečného základu než stavy, obce, cechy a univerzity". „Stát je neudržitelný bez senátu, stejně jako nemůže být tělo bez duše či člověk bez rozumu..." Bodin sice neměl vysoké mínění o schopnosti obecného lidu vládnout sám sobě, stejně tak si byl však vědom toho, že tyran pouze uvádí ve zmatek přirozený řád vzbuzováním strachu, hněvu a odporu. „Hlavním cílem všech států je rozkvět zbožnosti, spravedlnosti, statečnosti, cti a ctnosti."

Ačkoli se stát neobejde bez „řádných úkonů k zabezpečení blahobytu obyvatel, jako jsou výkon spravedlnosti, opatřování potravin" atd., je toto pouze „počátkem státu". V okamžiku, kdy člověk uspokojí své základní materiální potřeby, je schopen žít ctnostněji a začít brát v úvahu nejprve „proměny, vzestupy a pády států", a pak i krásu a harmonii přirozeného řádu. Nakonec, díky vývoji intelektuálních ctností – moudrosti, vědění a náboženství – může stát dosáhnout svého nejvyššího cíle tím, že lidi dovede k „božské kontemplaci o tom nejkrásnějším a nejskvělejším, co si jen lze představit". Bodinův stát je ve skutečnosti součástí tradiční theologie. Jeho účelem je umožnit člověku žít v harmonii se zákony přírody a chápat božskou kauzalitu, na níž spočívá celý vesmír. A naopak, pochopení božského vybavuje lidi k organizování státu na základech, které – právě proto, že odrážejí a přispívají k universální harmonii – mu zajišťují trvání. Tento názor Bodin podepřel zaužívanou metaforou řetězu bytí. Částečně smrtelný a částečně nesmrtelný člověk má své přirozené místo uprostřed mezi zvířetem a andělem. Společnost se sklá-

dá ze tří tradičních stavů: z duchovních, bojovníků a obecného lidu, přičemž každý stav má zvláštní funkci a kvalitu. V takto dobře uspořádaném státě lze spatřovat odraz lidské přirozenosti, v níž „nejdůležitější místo zaujímá chápání, na druhém je pak rozum, na třetím hněv a touha po pomstě a na posledním smyslnost a zvířecí žádostivost". Řád je chráněn pozorně udržovanou rovnováhou protikladných sil, v níž jsou extrémy každého prvku univerzálního řetězce bytí navzájem propojeny mezičlánky. Obdobně je nejlepší forma spravedlnosti taková, která kombinuje uznání přirozené nerovnosti lidí s úctou ke spravedlnosti a která sjednocuje protikladné principy a vytváří jako v hudbě z potenciálního nesouladu harmonii. DP

**odkazy**

Bodin, J.: *De republica libri sex*. Jac. Du-Puys, 1951.

**Bolingbroke, Henry St John, vikomt** (1678–1751) Britský státník, historik, filosof a autor politických pamfletů. Jako toryovský ministr zahraničí královny Anny sjednal Bolingbroke Utrechtskou smlouvu, která přinesla mír mezi Anglií a Francií Ludvíka XIV. Poté, co se mu v roce 1714 nepodařilo stát se ministerským předsedou, opustil politickou dráhu a usadil se ve Francii, kde zůstal deset let a kde se po krátkém období služby stuartovskému uchazeči o trůn vrátil k historickému a filosofickému studiu. Po návratu do Anglie v roce 1725 se ujal intelektuálního a politického vedení toryovské opozice proti dlouholetému úřadování Roberta Walpolea. Téměř dvacet let Bolingbroke napadal Walpoleovu administrativu prostřednictvím svého časopisu *The Craftsman* a v řadě historických a politických pojednání, k nimž patří *Poznámky o dějinách Anglie* (Remarks upon the History of England, 1730), *Pojednání o stranách* (Dissertation upon Parties, 1734) a *Idea vlasteneckého krále* (The Idea of a Patriot King, 1739).

V opozici k Walpoleovi a jeho „dvorní" frakci vypracoval Bolingbroke jádro své „vlastenecké ideologie", typické pro osmnácté století. Tím, že mezi politická a společenská témata zahrnul korupci, učinil ji centrálním pojmem jazyka angloamerické politiky. Korupce je mnohem víc než obyčejná úplatnost či podvod a je spojena s machiavellián-skou republikánskou představou historické změny: korupce je absence občanské ctnosti (viz REPUBLIKANISMUS). Úplatný člověk myslí na sebe a zapomíná na dobro společnosti. Takové osobní mravní selhání a degenerace základních závazků k veřejnému životu je hybnou silou rozkladu státu, které lze vzdorovat pouze periodickým oživováním prostřednictvím návratu k počátečním a čistým závazkům občanské ctnosti.

Bolingbrokův význam spočívá v aplikaci republikánského a machiavelliánského jazyka na sociální a ekonomické napětí, vznikající v novoklasicistní Anglii s růstem vládního úvěru a veřejné zadluženosti, i na politické otázky doby, jako byla Walpoleova kontrola parlamentu prostřednictvím patronátu či otázky armády. Na základě témat závislosti a nezávislosti, v republikánské tradici klíčových (nezávislosti jako věci podstatné pro jakékoli rozhodování ve prospěch veřejného dobra), vykreslil Bolingbroke obraz společnosti nezávislých vlastníků půdy, oproti lidem dosazeným do funkcí a burzovním hráčům, a svobodného parlamentu, oproti despotickému dvoru. U republikánské tradice osmnáctého století zdůrazňoval její sociální konzervatismus a nostalgické zabarvení a byl nejen proti obchodu, ale i proti sociální rovnosti. IK

**odkazy**

Bolingbroke, H. St J.: *Political Writings*, ed. I. Kramnick. Arlington Heights, Ill.: Harlan Davison, 1970.

_____: *Historical Writings*, ed. I. Kramnick. Chicago: Univerzity of Chicago Press, 1972.

_____: *The Idea of a Patriot King*, ed. S.W. Jackman. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.

**bolševismus** Marxistický proud spojovaný s LENINEM a bolševickou stranou, ustavenou v roce 1903 po rozkolu v ruské Sociálně demokratické straně práce. Bolševismus zdůrazňoval důležitost pevně stmelené „avantgardní" strany, vnášející do řad proletariátu revoluční vědomí. Viz SOVĚTSKÝ KOMUNISMUS.

**Bonald, Louis Gabriel de** (1754–1840) Francouzský konzervativec. Bonald byl jedním z malé skupinky spisovatelů, které odmítání revoluce přivedlo k fundamentální kritice idejí OSVÍCENSTVÍ, jež považovali za příčinu zkázy starého režimu (*ancien régime*). Protože tito spisovatelé byli přesvědčeni, že aristokratické instituce jedinečným způsobem korespondují s křesťanským zjevením o Bohu a člověku, a protože většinu charakteristických rysů osvícenského myšlení nacházeli v jeho materialismu a nepřátelství k theismu, vysloužili si nelichotivý přídomek „theokraté". Můžeme-li považovat výmluvného a imaginativního Josepha de MAISTRE za svatého Augustina kontrarevoluce, pak byl Louis Bonald jejím Tomášem Akvinským.

Bonald pocházel z provinční šlechtické rodiny v Millau a po studiích na oratoriánské koleji v Paříži se stal důstojníkem královské gardy. Brzy se však vrátil do Millau, oženil se a stal se starostou, což podnítilo jeho celoživotní zájem o úlohu obce v řádně organizované společnosti. Revoluci Bonald zpočátku zřejmě vítal, ale v roce 1791 se přidal k emigrační armádě v Německu. Po období intenzivního studia vydal v roce 1796 v Kostnici anonymně spis *Teorie politické a náboženské moci v občanské společnosti* (Théorie du pouvoir politique et réligieux dans la société civile...), poté se tajně vrátil do Francie, kde se díky Napoleonově přízni usadil. Během několika let vydal další práce, *Analytické pojednání o přírodních zákonech společenského řádu* (Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social..., 1800), *O rozvodu v pohledu XIX. století* (Du divorce considéré au XIX siècle, 1801) a *Primitivní zákonodárství* (Législation primitive..., 1802). Těchto děl si všimli Fontanes a Chateaubriand a v roce 1808 Bonaldovi nabídli místo v universitní radě. Po restauraci byl zvolen zástupcem za Aveyron a sehrál vůdčí úlohu v *chambre introuvable*, které kromě jiného zrušilo rozvody. V roce 1822 se stal ministrem, během ultraroyalistické vlády krátce řídil cenzuru. Ultraroyalisté v něm viděli svého hlavního politického mluvčího. Poslední Bonaldovo dílo vyšlo v roce 1827. Červnová revoluce 1830 ho vytlačila z veřejného života. Zemřel roku 1840.

Bonaldova díla jsou přehnaně symetrická a mají deduktivní formu; také jeho literární styl, často považovaný za těžkopádný, má v sobě jakousi archaickou čistotu. Ve sporu osmnáctého století o původ jazyka, ke kterému přispěli hlavně Condillac a ROUSSEAU, trval na prioritě jazyka před myšlením ('l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée'), a z tohoto předpokladu vyvodil božské ustanovení jazyka. V tomto smyslu jsou podle něj jazyk a společenské instituce nezbytnými předpoklady individuálního myšlení a konání. Tímto pojetím si Bonald vytvořil základnu pro útok proti INDIVIDUALISMU ve filosofii a politické teorii osmnáctého století. Metafora hromady písku či souboru atomů, kterou používal k znázornění typického pojetí společnosti osmnáctého století, hluboce ovlivnila sociologickou argumentaci století devatenáctého (v liberálním i konzervativním pohledu). Za základní příčinu sociální atomizace považoval náboženskou nejednotu. Jednota společnosti může být obnovena jen sdílenou vírou, která svou autoritou podpírá instituce, jako je rodina, venkovská komunita a místní venkovská šlechta.

Bonald porovnával neblahé důsledky městského života na rodinnou strukturu a postoj k autoritě s patriarchálním přístupem poněkud idealizované venkovské komunity a argumentoval, že pouze komunity, v nichž hraje míst-

ní šlechta svou řádnou úlohu, mohou vládu uchránit před degenerací v despotismus. Ve svém díle spojil aristokratickou reakci osmnáctého století na rostoucí královskou moc s novým quasi-mystickým kultem královské autority (opíraje se přitom méně než Maistre o pojem svrchovanosti), což byla ovšem nesourodá kombinace. Problém Bonaldova postoje spočívá v jeho diskutabilním přesvědčení, že řádná společnost může existovat jen podle aristokratického modelu. LAS

**odkazy**

Bonald, L.G. de: *Oeuvres complètes de M. de Bonald.* Paříž: J.-P. Migne, 1859.

**Bosanquet, Bernard** (1848–1923) Anglický filosof, politický teoretik a filantrop. Vystudoval na Balliol College v Oxfordu, kde ho ovlivnil IDEALISMUS T. H. GREENA. Od roku 1871 do 1881 vyučoval v Oxfordu. Poté mu dědictvím nabytý majetek umožnil odejít a zasvětit svůj život vědě a sociální práci. Na akademickou půdu se nakrátko vrátil v letech 1903–1908 jako profesor morální filosofie na Univerzity of St Andrews. Zabýval se různými obory, především estetikou, logikou, metafysikou a zejména sociální filosofií, k nimž přistupoval z idealistických pozic. Stal se aktivistou Londýnské etické společnosti, která ustavila Školu etiky a sociální filosofie (1897). Ta byla v roce 1902 včleněna do London School of Economics. S manželkou Helenou Bosanquet pracoval pro Charitní společenost (Charity Organization Society) a jejím jménem se také obracel na královskou komisi ve věci chudinského zákona (1909).

Základním dílem Bosanquetovy politické teorie je *Filosofická teorie státu* (The Philosophical Theory of the State, 1899). Díky břitké kritice L. T. HOBHOUSE získala tato kniha pověst obrany autoritativního státu: myšlenkovým světem díla je platonismem ovlivněná verze hegelovské filosofie, podle níž je jedinec totálně podřízen předpokládané obecné vůli celku. Zde je ovšem paradox, neboť Bosanquet se ztotožňoval s názorem Charitní společnosti (jejímuž sekretáři knihu věnoval), podle kterého státní zásahy podrývají individuální mravnost a svobodu. Tento očividný rozpor pochází z Bosanquetova dvojznačného chápání POLITICKÉHO ZÁVAZKU. Na základě doplnění Greenovy teorie o poznatky sociální psychologie Bosanquet vyvozoval, že skutečná vůle jednotlivce, ta jež realizuje jeho potenciál, může být naplněna jen ve spolupráci s druhými v rámci státu. Všechny lidské aspirace na lepší život zahrnují osvobození od přechodných, čistě biologicky determinovaných přání a tužeb a vyjadřují dobrou vůli, jež je nám všem společná (Bosanquet, s. 128–30, 139–44). Dobrou vůli nemůže realizovat žádný jedinec, protože žádná jednotlivá osoba nedokáže dosáhnout cílů lidstva jako celku, ba dokonce nemůže dosáhnout ani naplnění svých vlastních možností bez podpory a pomoci druhých. Naší mravní a politickou povinností je proto respektovat a uchovávat komplex podmínek nezbytných pro to, aby se mohli realizovat všichni členové společnosti. Úloha státu je zde ovšem především negativní: „odstraňovat překážky" v tom, aby mohl jednotlivec na základě své snahy nabýt mravních rysů. Poněvadž morální vzestup vychází z volního překonávání materiálních překážek, měla by být všude, kde to je možné, povzbuzována svépomoc. Bosanquet věřil, že podstatnou příčinou chudoby je nedostatek mravní vůle u samotných chudých; hlásal proto, že prosazování sebepozvednutí a společenské spolupráce je lepší lék než podpora ze strany státu, což byl požadavek, na který odpověděl chudinský zákon zavedením systému pracovních dílen a uvážlivé charity pro „chudé, kteří si to zaslouží". Státní vzdělání pomáhá naproti tomu vzklíčení preexistující touhy po vzestupu, a je tedy společným dobrem, nezbytným pro naplnění člověka. Tato různá interpretace společenských procesů přivedla Bosanqueta k tomu, že vyvozoval z idealistických předpokladů méně kolektivistických tezí než mnozí jiní Greenovi následovníci. RPB

**odkazy**

Bosanquet, B.: *The Philosophical Theory of the State*, Londýn: Macmillan, 1920.

_____: *The Value and Destiny of the Individual.* Londýn: Macmillan, 1913.

**božské právo králů** Teorie božského práva, které se poprvé objevily koncem šestnáctého století, spojovaly tři základní teze: autorita monarchů byla ustavena Bohem pro dobro lidstva; jejich svrchovanost je neomezená a nedělitelná (i když jsou morálně vázáni řídit se Božím zákonem); veškerý odpor vůči jejich příkazům je nelegitimní. Viz ABSOLUTISMUS a PATRIARCHALISMUS. DLM

**Bracton, Henry de** (†1268) Anglický právník na dvoře krále Jindřicha III. Bracton je pravděpodobně autorem spisu *O zákonech a zvycích Anglie* (De legibus et consuetudinibus angliae, 1239?), který je výchozím dílem anglické právní a politické tradice. Ačkoli je možné, že se na spisu podíleli i jiní autoři, dá se Bractonovo jméno s jistotou spojovat s jeho konečnou podobou a uspořádáním.

Politická teorie spisu *O zákonech* se zakládá na doktrině o osobní vládě monarchy. Královská *potestas* (moc) se kryje s královskou *voluntas* (vůlí). Králova autorita je tedy vázána na jeho charakteristickou morální dispozici k ctnosti a spravedlnosti.

Bracton specifikuje královskou *voluntas* spíše jako rozhodovací než legislativní. Vyhlašování zákonů je kooperativní proces a král pouze schvaluje to, na čem se shodli velmožové a společnost. Bracton navíc uznává, že i místní zvyk může mít sílu zákona. Z toho plyne, že zákony země nejsou diktovány královským rozmarem, ale jsou vpravdě „obecné". Královská jurisdikce proto zcela spočívá v uplatňování zákona prostřednictvím soudního rozhodnutí a donucování trestem. Podle Bractona je rozhodujícím rysem královské moci vykonávání spravedlnosti („splácení každému, co jeho jest") a zároveň trestání „mečem" těch, kdo přestoupili zákon.

Bracton v této úloze připodobňuje krále k Bohu. Boží vůle je základním pramenem veškeré spravedlnosti a konečnou odplatou za každý přestupek. Protože vládcova vůle je charakterizována podobně, je královský úřad napodobením (byť pozemským a nedokonalým) Nejvyšší vůle. Proto Bracton opakovaně hovoří o králi jako o „služebníku" či „zástupci" Božím.

Ačkoli Bractonův král nemá sobě rovného ani nadřízeného, není s to vyslechnout všechny případy a učinit zadost právu sám. Koruna musí tedy delegovat některé pravomoci a nezadatelná práva na níže postavené osoby. To se děje dvěma různými způsoby propůjčení autority: v prvním případě král vládne přímo prostřednictvím soudců, kteří vykonávají moc ve jménu krále, ve druhém případě poskytuje šlechtě, se kterou se spojuje, aby vládl říši, určitá „privilegia".

Bracton specifikuje krále jako toho, kdo je v posledku zodpovědný za usměrňování a zabránění zneužívání obou forem delegované autority. Jak však zajistit, aby král sám dodržoval zákon a rozhodoval v souladu s ním? V rámci právních a politických konvencí své doby Bracton zastával názor, že charakteristická mravní orientace královy *voluntas* k dobrému obsahuje stabilní dispozici plně se podřizovat veškerému spravedlivému zákonodárství. V tomto smyslu je král „pod mocí Boží a zákona, ne však pod mocí člověka", poněvadž sám sebe „krotí" prostřednictvím omezení své vlastní vůle.

Bracton však také pravděpodobně věřil, že občas musí krále omezovat jeho poddaní, alespoň pokud připustíme dnes diskutovanou pravost dodatku (*addicio*) k textu *O zákonech*, ve kterém se tvrdí, že králova *curia* (baroni a hrabata) smí krále „zkrotit", dopouští-li se bezpráví. Hrabata a baroni smí

„krotit" krále, protože jsou jeho „partneři" ve vládě, a „kdo má partnera, má i pána". Bracton takto nabízí ranou a vlivnou teorii ústavního omezení královských výsad. Ačkoli *addicio* pravděpodobně není s hlavními zásadami spisu *O zákonech* v souladu, přijímali je pozdější středověcí a raně moderní Bractonovi obdivovatelé jako integrální součást jeho názorů. CJN

**odkazy**

Bracton, H. de: *De legibus et consuetudinibus angliae*, ed. G.E. Woodbine, rev. a přel. S.E. Thorne. 4 sv. Cambridge, Mass.: Harvard Univerzity Press, 1968–77.

**bratrství** Jako politická idea označuje bratrství vztahy mezi občany nebo uvnitř specifické skupiny, jež jsou – podobně jako ideální vztah mezi sourozenci – charakterizovány pocity lásky, společného svazku a oddanosti sdíleným či podobným cílům.

Bratrství – tak jako politika – není ani automatické, ani bezkonfliktní. Vztah mezi bratry neznamená jen velkou náklonnost, ale i velké soupeření. Bratrství vyžaduje, aby byly bratrovražedné pohnutky podřízeny společným hodnotám a pozitivním cílům a jimi ovládány (Genesis 4:7; 33:1–11; 50:19–20). Klíčovým prvkem v bratrství je vůle. Bratrské rituály, starověké i moderní, předpokládají, že zatímco potenciál pro bratrství může pramenit z náhodnosti zrození a výchovy, skutečné bratrství závisí na chtěných či zvolených závazcích.

V tomto ohledu se bratrství podobá přátelství. Bratrství i přátelství pojí lidi ve stejném postavení (v protikladu ke svazkům, jaké jsou např. mezi rodiči a dětmi). Potud bratrství znamená stejně jako přátelství rovnost. Avšak na rozdíl od přátelství se bratrství odvozuje od společného vztahu k autoritě a také tento vztah předpokládá. Bratrské vztahy jsou ve skutečnosti více pravděpodobné mezi podřízenými v hierarchické společnosti než mezi občany v přísně rovnostářském zřízení.

Starověká politická teorie považovala bratrství za vztah mezi určitými osobami, jež zahrnuje silnou náklonnost a pocity závazku. Z tohoto hlediska je bratrství – ne-li svou podstatou, tak prakticky – poměrně výlučným svazkem. Jako pokrevní bratrství náleží rodům a rodinám, tak je *polis* přirozeným domovem politického bratrství. Navíc *adelphia* (bratrství) živí *philia* (přátelství); vyšší formy bratrství spočívají na zvycích sdružování, rozvinutých v méně dobrovolných a méně uzavřených svazcích (Aristoteles, *Politika*, 1262b8–25; 1263a41–1263b7).

Křesťanské učení se sice odlišilo svým vyhlášením, že všichni lidé jsou bratři od přirozenosti (List sv. Pavla Galaťanům 3:11), ale tato duchovní a teoretická pravda se v praxi aplikovala pouze na znovuzrozené, pro které „Kristus je všechno a ve všem" (List sv. Pavla ke Kolosanům 3:11). V klasickém křesťanském učení není většina lidských bytostí zaslepených hříchem schopna uznat Boží otcovství a neumí cítit své bratrství s celým lidstvem. V pozemském světě bude dokonce i křesťanské bratrství, byť utvářené vizí lidské spřízněnosti, poměrně výlučné, se zvláštními druhy náklonností a povinností: „Všechny ctěte, bratrstvo milujte." (První list sv. Petra 2:17)

Naopak teoretikové OSVÍCENSTVÍ často aspirovali na uskutečnění ideálu všeobecného bratrství. Podle jejich učení mají lidé „bratrský instinkt" či puzení k „druhovému bytí", které je ohrožováno překážkami přírody a zvyku. Aby bylo dosaženo bratrské vzájemnosti, je třeba překonat přírodu, a to zejména na základě pokroku přírodních věd, a prolomit psychologické svazky hierarchie a místní loyality tím, že odhalíme vazby, které poutají lidi k autoritě a ke konkrétním osobám, jako pouhé lidské konstrukce. Bratrství se tak redukuje na jakýsi druhotný účinek, opomíjený pro důraz na svobodu a rovnost, které údajně zprostředkují a umožní všeobecné bratrství.

Dříve se racionalističtí teoretikové domnívali, že kosmopolitní bratrství bude spočívat na neurčitých pocitech (jako je např. Hutchesonova „všeobecná klidná benevolence"), pravděpodobně slabších než city spojující rodinu, kmen, národ. Pozdější, více romanticky ladění myslitelé někdy toto omezení popírali (např. Emerson, který tvrdil, že nakonec „se budou všichni lidé navzájem milovat"). V obou případech se zanícení pro všelidské bratrství pojilo s nedůvěrou a nepřátelstvím k méně obsažným formám bratrství.

Moderní politické myšlení a praxe nemají k bratrství mezi konkrétními lidmi kladný vztah. Obecně se předpokládá, že do veřejného života je zahrnut každý, kdo není nějakým určitým způsobem vyloučen. Ve vztazích bratrství je vyloučen každý, kdo není zahrnut. Moderní zřízení podporují způsob života, který je mobilní, dynamický, specializovaný a extenzívní. Bratrství je upevňováno stálými a silnými vztahy, které utvářejí podobnost charakteru a osudu. Moderní politické myšlení, jež si uvědomuje antipatie mezi bratrstvím a moderní politikou, nerozumně sklouzlo k podceňování či popírání lidské potřeby bratrské opory. (Viz také KOMUNITA.) WCMcW

**odkazy**

Aristoteles, *Politika*, přel. Kříž, A. Praha: Jan Laichter, 1939. Novější české vydání v OIKOYMENH.

**Buber, Martin** (1878–1965) Německý filosof a židovský theolog. Od počátku se účastnil sionistického hnutí. Jeho hlavním dílem z oblasti společenské teorie jsou *Cesty k utopii* (1949), kde zkoumá decentralistické a komunitářské tradice v socialistickém myšlení. Viz UTOPISMUS.

**Bucharin, Nikolaj Ivanovič** (1888–1938) Ruský marxista a ekonom, přispěl k teorii IMPERIALISMU. Po revoluci pomáhal vytvořit teorii „socialismu v jedné zemi", dokud neupadl v nemilost Stalina. Viz SOVĚTSKÝ KOMUNISMUS.



**Burke, Edmund** (1729–1797) Britský státník a politický teoretik konzervatismu. Narodil se v Dublinu a studoval na Trinity College Dublin (1743–48), později práva v Londýně. Studií však zanechal, neboť pomýšlel na literární dráhu. Pohyboval se v okruhu umělců jako byli Johnson, Goldsmith, Reynolds a Garrick a založil časopis *Annual Review*. Do tohoto období spadají jeho první vydaná díla: satirická *Obhajoba přirozené společnosti* (Vindication of Natural Society, 1756) a *Filosofické zkoumání o původu našich idejí vznešeného a krásného* (A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful, 1757).

Brzy ale začal literaturu opomíjet a upřednostňovat politiku: sloužil v úřadu lorda Halifaxe, místokrále Irska (1761–64). Trvale a významně se však do politiky zapojil až roku 1765, kdy byl povolán do služeb nastupujícího ministerského předsedy lorda Rockinghama jako jeho osobní sekretář. Brzy se stal hlavním mluvčím a pamfletistou Rockinghamových whigů, pro něž napsal mnoho spisů. Dva hlavní pamflety tohoto období jsou *Současný stav národa* (Observations on a late Publication Intituled „The Present State of the Nation", 1769) a o rok později slavnější *Myšlenky o příčinách současné nespokojenosti* (Thoughts on the Causes of the Present Discontents). Velká část těchto spisů je věnována ospravedlňování strany, což byl v osmnáctém století stále ještě značně nevlastenecký pojem.

Od roku 1770 do americké revoluce Burke vystupoval v parlamentu jako zástupce kolonie New York a v řadě slavných projevů a dopisů se snažil přesvědčit parlament a voliče o nutnosti změny postoje a požadavků v naději, že zachrání koloniální vztah. V roce 1774, poté, co v parlamentu hájil zájmy Wendoveru, byl zvolen za Bristol. Jeho slavná řeč na závěr voleb byla vyjádřením názoru, že pravý vztah mezi členem parlamentu a voličem je vztah REPREZENTACE, nikoli delegace. V dalších volbách pak Bristol Burka odmítl, a lze konstatovat, že se tak stalo

pro přílišnou věrnost této proklamaci. Od roku 1780 až do svého odchodu do ústraní (1794) zastupoval město Malton, jemuž udělil právo zastoupení v parlamentu lord Rockingham.

V letech 1782 a 1783 Burke krátce pracoval jako úředník – byl hlavním pokladníkem na Rockinghamově ministerstvu a pak v Fox-Northově koalici. Během tohoto období se podílel na reformě vládních financí a britské vlády v Indii, která byla tehdy v rukou Východoindické společnosti. Devět let obviňoval Burke neúspěšně Warrena Hastingse, vrátivšího se guvernéra Bengálska, což považovali mnozí za známku konce jeho kariéry. Avšak Burkův kritický postoj k francouzské revoluci, který ho přiměl k napsání pamfletů, mu vynesl pověst hlavního exponenta konzervativní reakce na tuto událost. Kniha *Úvahy o revoluci ve Francii* (Reflections on the Revolution in France, 1790) šokovala mnohé Burkovy kolegy z řad whigů, kteří – i když sami nevěděli, co si mají o událostech ve Francii myslet – byli zaskočeni jeho zjevným odpadlictvím od celoživotního volání po reformě. Svou pozici Burke bránil ve *Výzvě nových whigů ke starým whigům* (Appeal from the New to the Old Whigs, 1791) a kritiku revoluce dále rozvinul v *Úvahách o francouzských událostech* (Thoughts on French Affairs, 1791) a ve čtyřech *Dopisech o královražedném míru* (Letters on Regicide a Peace, 1796–97).

V Burkových politických názorech dominuje historická perspektiva. Stát vnímal jako výsledek procesů historického růstu, který často přirovnával k procesům v živém organismu. Stát je větší a složitější než jakákoli jeho část, jíž je tvořen, a podobně jako organismus nemůže přežít rozdělení. Soubor vztahů, jež tvoří společnost, vnímal jako v posledku závislý na zvykových odezvách jedinců, kteří se těchto vztahů účastní. Tyto odezvy – mravy, obyčeje a pravidla (ať už vyjádřené, nebo nevyjádřené), do nichž jsme socializováni – Burke obhajoval jako „předsudky". Ty jsou podle něj spolehlivější jako zvyky než jako sebevědomě stanovené normy či mravní doktriny. „Předsudek," napsal, „činí ctnost člověka jeho zvykem", k čemuž dochází na základě postupného přizpůsobování minulých generací a postupným promícháváním celku. I když se domníval, že tato jeho teze platí pro všechny společnosti do té míry, do jaké úspěšně přetrvávají v čase, byl přesvědčen, že zvláště platí pro anglickou ústavu, což je výsledkem zejména dominance ideje precedentu v obyčejovém právu. V protikladu k raným, historicky naivnějším whigům, kteří se ztotožňovali s mýtem neměnné STAROBYLÉ ÚSTAVY – podle níž musí být čas od času uskutečněny reformy, jako byla například reforma z roku 1688 – dospěl Burke k chápání ústavy jako výsledku postupného a mimovolného vývoje. Jedním z důležitých důsledků této úvahy byla teze, že společnost nemůže být předmětem racionálního zkoumání, poněvadž souhra mezi instiucemi, obyčeji a praxí se neřídí nějakými známými či poznatelnými obecnými zákony.

Tento pohled na meze individuální rozumové kapacity při analyzování společnosti ukazuje k jednomu z Burkových nejznámějších cílů kritiky: k abstrakci či racionalizaci v politickém myšlení. Zvláště se stavěl proti přímé aplikaci kriticismu – odvozeného z teorií přirozených práv a přirozeného stavu – na občanskou společnost, jak argumentovalo mnoho teoretiků SPOLEČENSKÉ SMLOUVY. Poukazoval na bláhovost pokusu aplikovat na civilizovanou společnost „práva, která vlastně jen předpokládají její existenci". „Společenská smlouva", existuje-li vůbec, nutně znamená zřeknutí se přirozených práv; avšak namísto toho, aby toto zjištění Burka přimělo k tomu, aby – podobně jako Hume – nepovažoval termín „společenská smlouva" za závazný, charakteristicky ho proměnil z radikální do působivé konzervativní podoby:

„Společnost je vskutku smlouva... ale není to partnerství ve věcech... časných a pomíjejících. Je to partnerství ve veškeré vědě, partnerství ve veškerém umění, partnerství ve veškeré ctnosti, partnerství ve veškeré dokonalosti... Protože cílů tohoto partnerství nemůže být v mnoha generacích dosaženo, stává se partnerstvím... těch, kdo žijí, těch, kdo zemřeli, a těch, kdo se teprve mají narodit." *(Reflections,* s. 194–95)

Burke všeobecně zlehčoval převládající módu užívání idealizované primitivní „přirozenosti" jako kriteria mravní a politické dokonalosti. Radikální argumenty vyvracel tvrzením, že „přirozeností člověka je um"; jinak je přirozenost identická s primitivním, chaotickým a děsivým, nad čímž společnost vytvořila pozlátko křehké slušnosti. Zachování takovéto slušnosti je podle něj ohrožováno abstraktní analýzou a racionálními vývody ve schématech reformy, jakkoli dobře míněné. Tvrdil, že to, co vtiskuje normám a principům jejich charakter, jsou okolnosti; tyto principy a normy proto nemohou být abstraktně posuzovány jako dobré nebo špatné, ale mohou být hodnoceny pouze v kontextu konkrétní společnosti. Zatímco funkční ústavy jsou výsledkem uvažování mnoha jedinců v průběhu věků, teorie o vládnutí – dokonce i takové, které se pouze snaží o popis ústav – jsou produktem jednotlivých omezených inteligencí, přičemž „jedinec je pošetilý, zatímco lidstvo moudré". Tento pesimismus, týkající se schopnosti člověka rozumně obsáhnout dění ve společnosti, podle Burka nezbytně svědčí ve prospěch status quo a vede k odmítnutí spekulativních a systematizujících schemat reformy.

Burkův KONZERVATISMUS tedy vychází z filosoficky založeného skepticismu ohledně možnosti objevení historických procesů, kterými se společnost vyvíjí. Tato skepse však nespočívá, jak je tomu u jiných podob konzervatismu, ve spatřování ideálu v minulosti (nebo dokonce v přítomnosti), k němuž je třeba se neustále vracet. Za svého života měl Burke pověst reformátora: „Abychom zachovali, musíme reformovat." „Společnost bez možností reformy je společnost bez možností zachování." V jeho pohledu však reforma musí vždy zmírňovat jasné a přítomné zlo, a tímto cílem musí být i omezena; neměla by společnost vést k přizpůsobení rozumově inspirovaným normám.

Tyto argumenty tvořily jádro Burkových spisů proti francouzské revoluci, kterou vnímal jako inspirovanou právě oním druhem abstraktních teorií, jež neuznával. Srovnával Francouze s Brity, kteří v revoluci roku 1688 vyměnili osoby, ale zachovali instituce, zatímco Francouzi si ponechali krále (v době vzniku spisu to byla ještě pravda), ale zničili instituce, jež ho podporovaly.

Uvědomění si vzájemného vztahu mezi kulturou a institucemi vedlo Burka navzdory jeho skepticismu k obhajobě specifické institucionální podpory přesvědčení a praxe společnosti, které by měly vést konzervativní politiku. Ačkoli obhajoval náboženskou toleranci, silně upřednostňoval etablovanou církev, a i když sám nebyl urozeného původu, nedokázal si představit společnost bez pozemkové šlechty. Jedině bohatství, jež umožňuje užívat volného času, může podle jeho názoru poskytnout kulturní kontinuitu, na níž společnost spočívá, a pouze pozemkové zděděné bohatství může garantovat zájem jednotlivců na jejím uchování.

Co se týká britské ústavy je Burke znám především svojí obhajobou nezávislosti parlamentu. Ta tvořila důležitou část whigovského pojetí „správcovské politiky": odpovědnost těch, kteří se narodili nebo (méně častěji) byli vybráni, aby zastávali funkce v zájmu společenství. Burke vycházel z obrany parlamentu a zaměřoval se na řadu sporných bodů, zvláště na obhajobu stranické politiky, založené na sdílených politických zásadách, a také na odmítání delegování členů parlamentu volebními obvody. První lze chápat jako cestu ke sladění postupů při obraně nezávislosti členů parlamentu před poručnictvím vlády, čímž se hodně zabývali opoziční myslitelé v osmnáctém století, druhé jako ochranu před přímou kontrolou voliči, u jejichž části v té době začalo vznikat nacionální vědomí.

Burkova obrana strany utrpěla víc než většina jeho díla jeho spojením s Rockingha-

movskými whigy. Nezdá se ale pravděpodobné, že Burke předpokládal systém dvou až tří stran s opozicí jako stálou alternativou vlády – spíše vnímal stranu jako prostředek pro dobu ohrožení ústavy, „kdy se musí spojit dobří i špatní lidé".

Burkova obrana americké revoluce je v souvislosti s jeho pozdějšími útoky na revoluci francouzskou občas považována za překvapivou. Burke ovšem chápal americké požadavky jako založené na tradičních a pozitivních právech Angličanů odmítnout zdanění, pokud nemají odpovídající politické zastoupení, nikoli jako ve francouzském případě na abstrakcích typu „přirozených práv člověka". Kde shledal, že si Američané vypomohli spekulativními politickými argumenty, ostře je zamítal jako důsledek špatné vlády.

Burkova sláva dosáhla svého zenitu koncem devatenáctého století, ale pro konzervativní politiku zůstal inspirací až do druhé poloviny století dvacátého. Rozsáhlá výkladová literatura jej charakterizuje různými způsoby: od intuitivního a konzervativního utilitaristy, přes proto-romantika, až po myslitele v podstatě legalistického. Od druhé světové války dominuje legalistická škola, i když někteří historikové se nadále pokoušejí Burka vystihnout jako úctyhodného pragmatického teoretika.

Burke používal bohaté právní terminologie, ale zda by měl být řazen spíše k tradici obyčejového nebo přirozeného práva není zcela jasné vzhledem ke konkrétním historickým impulsům, které dal oběma směrům. Další práce, jež se budou zabývat jeho politickým myšlením, snad přehodnotí jeho vztahy ke SKOTSKÉ OSVÍCENSKÉ škole, zvláště ke SMITHOVI a Humovi, o nichž již bylo hodně napsáno. Vědci zabývající se Burkem z literárního hlediska se zaměřují spíše na jeho styl než na podstatu argumentů, které používá. Uspokojivou interpretační syntézu snad přinese chápání Burka v první řadě jako řečníka, který eklekticky a v plné šíři vycházel z argumentů blízkých jeho publiku. IWH-M

**odkazy**


Burke, E.: *Reflections on the Revolution in France*, ed. C.C. O'Brien. Harmondsworth: Penguin, 1968. České vydání CDK, Brno 1997.

_____: *Edmund Burke on Government, Politics and Society*, vyb. a ed. B. W. Hill. Londýn: Fontana, 1975.

_____: *The Political Philosophy of Edmund Burke*, vyb. a předmluvou opatřil I. Hampsher-Monk. Londýn: Longman, 1986.

_____: *Writings and Speeches of Edmund Burke*, ed. P. Langford. Oxford: Oxford Univerzity Press, 1981-.


**buržoasie** Marxistický termín pro třídu kapitalistů, v rozšířeném smyslu často zahrnující profesionální a manažerské skupiny spojené přímými ekonomickými zájmy nebo sociálními vazbami s vlastníky kapitálu. Viz TŘÍDA, MARXISMUS.

**byrokracie** Termín má řadu různých významů. Může označovat administrativní systém, v němž vyškolení profesionálové trvale jednají podle stanovených pravidel. Může také znamenat systém vlády, v němž jsou hlavní funkce v exekutivě obsazovány spíše profesionálními úředníky než zvolenými zástupci. Může být i pojmenováním pro sbor úředníků jako zvláštní sociální skupinu nebo hanlivým označením pro její charakteristické nešvary, jako jsou „úřední šiml", bezcitnost, průtahy atd.

Druhý z vyjmenovaných významů je běžný u autorů devatenáctého století, kteří stavěli byrokracii („vládnutí úřadem") do protikladu k systému zastupitelské vlády. První význam (administrativní systém) ustavil Max WEBER jako standardní normu ve společenské vědě dvacátého století. Všiml si, že ve všech politických systémech začíná převažovat správa profesionálními odborníky, což je patrné především v organizacích se složitými a rozsáhlými administrativními úkoly: v obchodních podnicích, odborech, politických stranách atd. Definoval byrokracii jako

stém administrativy, ztělesňující následují- charakteristiky: hierarchii (každý úředník á jasně definované kompetence a je odpo- dný nadřízenému); neosobnost (práce pro- há podle stanovených směrnic, bez libovůle bo upřednostňování, a o každém úkonu se nechává písemný doklad); kontinuitu (úřad jišťuje zaměstnání na plný úvazek, zabez- čení a naději na řádný postup); odbornost edníci jsou vybíráni podle kvalit, pro svou nkci jsou školení a kontrolují přístup k ar- ivovaným informacím). Podle Webera echny tyto charakteristiky společně maxi- alizují administrativní výkonnost a činí tak yrokracii pro složité industriální společnosti epostradatelnou.

Přestože by každý s Weberovými vývody souhlasil, jeho definice byrokracie si zaslu- je velké uznání pro svou jasnost, a řada utorů akceptovala Weberovu analýzu jako ýchozí bod studia problémů byrokracie. yto problémy je užitečné rozlišit podle hle- isek různých oborů. V oblasti teorie admi- istrativy nebo organizace je ústřední otáz- ou, zda charakteristiky, identifikované eberem jako podstatné pro byrokracii, sku- ečně znamenají maximalizaci výkonnosti dministrativy. Striktní hierarchie může ome- ovat tok idejí a informací směrem vzhůru, klon řídit se směrnicemi může znamenat epružnost, zajištěné privilegované pozice ohou živit konzervatismus. Zkoumání ad- ministrativních systémů v praxi přesvědčuje, že tyto systémy operují prostřednictvím sítě personálních vztahů, jež hladkému chodu spíše napomáhají než brání. Obecně však není jisté, zda je jeden administrativní model vhodný pro všechny organizace (průmyslové i vládní) nebo pro všechna prostředí (stabilní i podléhající prudkým změnám). Otázkou také je, zda jeden pojem výkonnosti může obsáhnout velmi rozdílné zaměření moderních organizací. Například v ekonomickém podnikání, jehož činnost může být zhodnocena jen nejobecnějšími kriterii zisku, je vhodný široký prostor pro individuální konání; veřejný vládní úřad musí naopak být – vzhledem k povinnosti jednat s každým občanem stejně – řízen pevněji a ponechávat úředníkům minimum volnosti v rozhodování.

Sociologická teorie se byrokracií zabývá jako sociální skupinou, představující novou střední třídu, odlišnou od kapitálu i práce. Její pozice jako společenské síly i výsady vyplývají ze zvláštních dovedností a vzdělání (kvalifikace), a také z autority jejího postavení v hierarchii organizace. Spory se vedou o vztah mezi touto skupinou a kapitálem samotným. Teoretikové „manažerské revoluce" argumentují, že v rozvinutých průmyslových společnostech místo kapitálu jako hlavní společenské síly postupně zaujímají znalosti a organizace a že existuje odpovídající konvergence mezi společenskými strukturami Východu a Západu, a to i navzdory rozdílům v jejich způsobu ekonomického vlastnictví. Jejich odpůrci uvádějí, že byrokracie západní společnosti – jak ve státní, tak v ekonomické sféře – je spojena s dosud dominantní silou kapitálu, ať už prostřednictvím personálního zázemí nebo zájmů, společenské funkce nebo strukturální determinace. Souhlasí však, že byrokracie představuje vůdčí sílu ve společnostech sovětského typu, i když je diskutabilní, zda ustavuje třídu nebo pouhou sociální vrstvu. Proti první tezi hovoří omezení osobního přivlastnění si úřadu, i omezení v přenosu privilegií na potomstvo. Proti druhé tezi mluví kolektivní monopol úředníků na proces získávání a používání nadproduktu, a to skrze centralizovanou stranickou strukturu. Nejde jen o pojmový spor o to, jak by TŘÍDA měla být definována, ale také o praktickou otázku, jaký politický proces by mohl byrokracii vytlačit z jejího společensky výsadního postavení.

Na poli politické ekonomie staví ortodoxní ekonomická teorie do protikladu principy byrokracie a trhu. Zatímco trh představuje sféru soutěžení, dynamiku a svobodu volby, byrokracie ztělesňuje monopol, stagnaci a donucování. Podle tohoto pohledu se bude společnost rozvíjet dynamičtěji, pokud bude

její produkce řízena zákony trhu a nutná role byrokracie udržována na minimální úrovni. Naproti tomu marxisté vysvětlují mohutné rozšíření byrokracie v kapitalismu jako samotný výsledek trhu: jeho vrozený sklon k monopolu a jeho vytváření nejistoty a nouze musí být odstraňovány rozsáhlými opatřeními státu, přičemž přítomný třídní konflikt může být zadržen pouze mohutným aparátem násilí. V marxistickém pohledu jsou hierarchie a sociální výsady charakteristické pro byrokracii odvozeny z její třídně potlačovatelské funkce, a to jak v kapitalistických společnostech, tak i ve společnostech nekapitalistických, v nichž dosud funguje proces primitivní akumulace. Marxisté však mají sklon k velké neurčitosti, pokud jde o alternativní formu administrativy, jež by v rozvinuté socialistické společnosti měla nahradit byrokracii.

V politické teorii je hlavním diskutovaným problémem otázka nebezpečí, jež představuje byrokracie pro demokratické principy otevřené a kontrolovatelné vlády. Tím, že mají profesionální úředníci trvalou kontrolu nad informacemi, získávají moc frustrovat nebo manipulovat politiky, kteří by měli politiku určovat. Jednotlivé teorie DEMOKRACIE lze rozlišit podle řešení, jaké nabízejí v otázce vypořádání se s problémem byrokratické moci. Elitářsky orientované teorie prosazují úlohu politického vedení a obhajují opatření k politické kontrole byrokratů prostřednictvím jmenování nejvyšších státních úředníků nebo zavedení politických poradců ministrů. Teoretici otevřené vlády obhajují veřejný přístup k vládním dokumentům – s tím, že ministři i úředníci mají právně zaručený zájem na utajení. Jiní teoretici spíše hledí na lidovou kontrolu a ovlivňování úředníků na místní úrovni a opírají se o tezi, že charakter politiky nemůže být oddělován od jejího praktického výkonu. Tyto pohledy se vzájemně nevylučují; přesvědčují nás o tom, že demokratický systém administrativy nemůže být jednoduše odvozen z obecného modelu byrokracie.

Většina autorů, kteří se otázkou byrokracie zabývali po Weberovi, si uvědomovala nezbytnost nějaké změny jeho striktně byrokratického modelu v závislosti na kontextu, v němž administrativní systém operuje, a na účelu, kterému slouží. Existuje ovšem i nebezpečí zveličování chyb byrokracie tím, že jí budeme přisuzovat choroby, kterých je více výrazem než příčinou. Přítomnost ustavičného protekcionářství, svévole a nevyzpytatelnosti ve vládě může stejně dobře signalizovat, že společnost trpí příliš malou byrokracií (ve weberovském smyslu směrnicemi vymezené, neosobní administrativy) než příliš velkou. Byrokracie je jev spíše rozporuplný než zcela záporný.

DB

# C

**Cabet, Étienne** (1788–1856) Francouzský socialista. Ve svém utopickém románu *Cesta do Ikarie* (Voyage en Icarie, 1840) obhajoval systematicky organizovanou formu komunismu. Své ideály se pokoušel zavést (s omezeným úspěchem) v Icarské kolonii v Illinois v USA. Viz KOMUNISMUS.

**Calhoun, John Caldwell** (1782–1850) Americký státník. Calhoun byl zprvu poslancem (1810–1817) a později senátorem (1832– 44, 1845–50) za Jižní Karolínu. V letech 1817 až 1825 byl ministrem obrany, v letech 1844 až 1845 ministrem zahraniční a v letech 1825–32 vicepresidentem Spojených států amerických. Napsal práce *Pojednání o vládě* (A Disquisition on Government) a *Rozprava o ústavě a vládě Spojených států* (A Discourse on the Constitution and Government of the United States); obě vyšly posmrtně, stejně jako rozsáhlá korespondence.

Calhoun byl původně militantní nacionalista; zvláště mezi „válečnými jestřáby" v době války 1812–14 se postupně stále více identifikoval s obhajobou Jihu, otroctví a práv jednotlivých států v rámci federace.

V *Pojednání* odmítá doktrinu přirozených práv a zastává názor, že lidé se nerodí svobodní a rovnoprávní, ale „v sociálním a politickém státě", podřízení jeho autoritě. Jeho teorie však spočívá na individualistických předpokladech: sebezachování je podle ní „vše pronikající a podstatné právo živého universa" a „přímé či individuální pohnutky jsou silnější než... soucit nebo sociální cit". V sociabilitě spatřoval nebezpečí. Obhajoval nerovnost jako nezbytný zdroj snahy a argumentací, že soutěž o postavení je „největším impulsem" lidského pokroku, předjímal SOCIÁLNÍ DARWINISMUS. Svobodu považoval za přirozený lidský cíl, který je však „odměnou, kterou si je nutné zasloužit", a nikoli vrozeným právem.

Tyto argumenty Calhoun očividně nevztahoval na otroctví: otroci byli ze soutěže vyřazeni a svobodu si nemohli „zasloužit". Svou nejzákladnější obhajobu otroctví odvozoval z „vědecky podložené" rasové nerovnosti. Zároveň tvrdil, že otroctví zmírňuje třídní konflikt (neboť vlastníci otroků se musí o svůj „kapitál" starat) a podporuje tak společenskou stabilitu.

Podobně jako většina teoretiků z Jihu argumentoval Calhoun tím, že Unie byla vytvořena původně svrchovanými státy, a protože svrchovanost je nedělitelná, podržely si tyto státy právo na odtržení. Tuto myšlenku podrobněji rozpracoval, aby mohl rozvinout jasnější teoretické argumenty. Po příkladu MADISONA ve *Federalistovi* (č. 10) tvrdil, že hlavním nebezpečím pro republikánskou vládu je možnost uchopení moci nějakou úzkou skupinou nebo frakcí. Občanský duch proti tomu neskýtá dostatečnou ochranu, což je dáno prioritou individuálních citů a soukromých zájmů. Proto je podle něj zapotřebí institucí, znemožňujících vládě potlačovat jakýkoli větší zájem ve společnosti. Madison byl přesvěd-

čen, že takovéto instituce přinese kombinace rozmanitých zájmů ve federální unii s vládou většiny. Calhoun považoval Madisonův argument, a s ním i federální ústavu, za nedostatečný.

Calhoun vycházel z precedentní teorie „dvojí dohody" (1794) Timothy Forda a trval na tom, že v definici většiny musí být zohledněny „zájmy stejně jako množství". Většina musí být „kolidující", vytvořená z většin v rámci každého zájmu, takže každý velký zájem bude mít v politice právo veta. Tímto způsobem nemůže být žádný zájem vyloučen ani natolik potlačen, že by jeho zastánci pociťovali politické sdružení jako nesnesitelné. Kolidující většina by podle Calhouna umožnila udržení Unie.

Nicméně ochromující konzervatismus, jenž by byl důsledkem kolidující většinové vlády, by pravděpodobně rozlítil početné většiny a vytvářel novou hrozbu pro politický řád. Calhounovo mechanické řešení rovněž ignorovalo konflikt hlavních principů americké republiky. Jak poznal LINCOLN, stará Unie nemohla unést „půl otroctví a půl svobody".

WCMcW

**odkazy**

Calhoun, J.C.: *Disquisition on Government*, s výběrem z *Discours*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1953.

**Campanella, Tommaso** (1568–1639) Italský filosof a učenec. Autor spisu *Sluneční stát* (1602), utopického díla popisujícího ideální obec bez soukromého vlastnictví. Viz UTOPISMUS.

**Camus, Albert** (1913–1960) Francouzsko-alžírský spisovatel a politický myslitel. Pocházel z dělnické rodiny v Alžíru, kde žil a vystudoval lyceum. Jeho filosofickým vzorem se stal Jean Grenier, představitel EXISTENCIALISMU, který se tou dobou dostával ve Francii do módy. Camus, jemuž tuberkulosa zabránila následovat Greniera v akademické dráze, se přiklonil k literární tvorbě a brzy si vysloužil pověst „filosofické ho romanopisce". Fikcí i jinými formami imaginativní literatury rozvinul formu existencialismu, jež zavrhovala puritánské prvky, výrazné u teoretiků jako Kierkegaard HEIDEGGER a SARTRE; svůj existencialismus spojil spíše s hedonistickými elementy odvozenými z helénského pohanství. Spolu s ústřední doktrinou *l'absurdité*, či iracionalitou vesmíru bez Boha a jakéhokoli absolutního mravního zákona, upřednostňova jižní či středomořské ideály tepla a štěstí před chladnými, mrtvolnými ideologiemi severu.

Camusova charakteristická forma existencialistické etiky dala vzniknout zvláštní formě existencialistické politiky. V jednom z svých raných esejů vyčítá svému německému příteli, že od oprávněného přesvědčení o iracionalitě vesmíru postoupil k podpoře zjevně iracionální politiky Hitlera (*Dopis německému příteli* [Lettre à un ami allemand], 1943). Argumentuje zde, že na iracionalitu vesmíru je lépe odpovídat vytvářením lidského řádu ve formě spravedlnosti. Protože existencialistickým kriteriem mravní autenticity je činnikoli slova, stvrdil Camus své argumenty nejprve svou novinářskou angažovanost v Alžíru a po porážce Francie v roce 1940 účastí v hnutí odporu.

Camusův román *Cizinec* (L'Étranger, 1942), který vyšel v době okupace, se setkal s vřelým přijetím Sartra, takže po osvobození Paříže byl jeho autor uvítán zároveň jako vynikající spisovatel i jako hrdina odboje. Camus se však sám brzy distancoval od „severních" existencialistů, kteří se – přes obrovskou teoretickou propast dělící existencialismus od marxismu – postupně stávali pro-sovětskými a pro-marxistickými. Camus obvinil Sartra, MERLEAU-PONTYHO, Simone de Beauvoirovou a jejich intelektuální okruh z kapitulace před emocionálním apelem k násilí a z ideologického extrémismu. Proti jejich argumentům stavěl výzvu k „středomořské" moudrosti, umírněnosti (*la mesure*) a trpělivosti. V eseji *Mýtus o Sisyfovi* (Le Mythe de Sisyphe, 1942) zobrazil hrdinu Sisyfa, který koná totéž znovu novu, a přesto zakouší štěstí.

Camusův nejpodstatnější přínos k politic- teorii představuje *Rebel* (L'Homme révol- 1951), v němž vyslovil přesvědčení, že tečným rebelem není revolucionář, tedy věk, který chce zničit stávající řád a ohla- at nový svět, ale ten, kdo klade odpor pravedlnosti přiměřenými prostředky, aby podmínky pro žijící lidi staly lepšími. iha je obhajobou „postupného sociálního nýrství" či liberální sociální demokracie odobě, jaká je – nutno říci – zdomácnělá e ve Velké Británii a Skandinávii než ve edomořských" zemích.

V roce 1960, kdy ve věku 46 let zemřel, Camus zcela zavržen levým pařížským blishmentem, a to nejen pro svůj antiko- nismus, ale i proto, že jako francouzský žan odmítl podpořit Alžírskou osvobozeckou frontu. V obhajobě rasového smíření Alžírsku Camus pokračoval dlouho poté, extrémismus znemožnil jakoukoli reálnou ději na úspěch takové politiky. Zároveň se cizil pravici, neboť vystoupil z výboru NESCO na protest proti přijetí Frankova anělska. Camusova doba byla k jeho výzk *la mesure* neobyčejně hluchá. MC

kazy

mus, A.: *Romány a povídky*, přel. M. Želina, M. mášková a J. Pospíšil. Praha: Odeon, 1969.
___: *L' Homme révolté*. Paříž: Gallimard, 1965.

**Carlyle, Thomas** (1795–1881) Britský historik a sociální kritik. Pocházel z rodiny kameníka a farmáře z Dumfriesshire. Studoval na místním gymnasiu a pak na universitě v Edinburghu. Původního záměru stát se presbyteriánským duchovním se vzdal a zvolil si nejistou existenci soukromého učitele a dopisovatele *Edinburgh Review*. V roce 1834 se s manželkou přestěhoval do Londýna, kde strávil zbytek života. Jeho první kniha, *Sartor Resartus* (1833), výstřední kombinace duchovní autobiografie a širokého filosofického pojednání, se setkala s vlažným přijetím, úspěch mělo až jeho historické dílo *Francouzská revoluce* (The French Revolution, 1837). Carlyle pak pokračoval řadou historických a sociálně kritických děl, z nichž nejdůležitější jsou *Hrdinové a zbožňování hrdinů* (Heroes and Hero-worship, 1840), *Minulost a současnost* (Past and Present, 1843), *Dopisy a promluvy Olivera Cromwella* (Letters and Speeches of Oliver Cromwell, 1845), *Pamflety posledního dne* (Latter-Day Pamphlets, 1850) a *Dějiny Bedřicha Velikého* (History of Frederick the Great, 1858–65).

I když byl Carlyle velmi břitkým společenským kritikem, nezajímal se o politickou teorii jako takovou a k politickým problémům své doby se stavěl pohrdavě a přezíravě. V jeho dílech jsou však obsaženy politické postoje a politické soudy, jež krystalizují kolem tří hlavních bodů: důrazu na vše převyšující Boží spravedlnost jako jedinou a konečnou determinantu úspěšnosti lidského konání, zprostředkování této spravedlnosti skrze instinktivní mravní jednotu společnosti (lidovou revoluci prohlašuje za krajní reakci na špatné politické vedení) a potřeby otcovského a charismatického vedení („Hero-Worship"), jež by dokázalo soustředit instinkty mas a dát jim praktické zaměření.

Tyto myšlenky jsou v mnohém příbuzné organické tradici romantického politického myšlení (viz ROMANTISMUS), ale Carlyleův radikalismus je jiný než konzervatismus Burkův, který je v britské formě této tradice dominantní. Carlyle se vždy považoval za radikála – jeho radikalismus byl zvláště zřetelný v jeho raných spisech, především ve *Francouzské revoluci*, jež obsahuje neskrývané sympatie pro věc revoluce – nikdy však nebyl demokratem. Na zastupitelské instituce pohlížel jako na sterilní systém politické mašinerie a v pozdějším věku stále více obdivoval autoritativní formu vlády – „despotismus je ve většině činností nevyhnutelný" (*Minulost a současnost*) – jak ji představovali Oli-

ver Cromwell a Bedřich Veliký. Kriteriem hodnoty společnosti je podle něj schopnost rozpoznat své pravé „hrdiny" a podřídit se jejich osvícenému vedení, přičemž sami „hrdinové" se stávají postavami stále více absolutistickými a stále méně charismatickými.

Carlyleovo pojetí heroického vůdce jako reprezentanta a emanaci svého lidu způsobilo, že byl někdy chápán jako předchůdce fašismu dvacátého století, nicméně tato identifikace je vzhledem k pevné náboženské struktuře jeho idejí, naprosté absenci totalitních prvků a nedostatku zájmu o nacionalismus zavádějící. Jako nekonformní politický romantik nevytvořil žádný dostatečně souvislý systém politických idejí, který by mu získal žáky. ALLeQ

**odkazy**

Carlyle, T.: *Works*, ed. H.D. Traill. Londýn: Centenary Edition, 1896–8.

_____: *Selected Writings*, ed. a úvod A. Shelston. Harmondsworth: Penguin, 1971.

**cechovní socialismus** Doktrina a hnutí, které vzniklo ve Velké Británii během prvních dvou desetiletí dvacátého století. Jeho podstatou byl decentralizovaný samosprávný socialismus, spočívající v dělnické demokracii průmyslových „cechů" vzniklých z odborů.

Středověké uspořádání je jedním ze zdrojů této doktriny, ustaveným Arthurem Pentym v knize *Obnovení cechovního systému* (The Restoration of the Guild System, 1906). Pentyho nekompromisní obrat ke středověku se však spojil – a později byl i odsunut stranou – s jinými soudobými zdroji antistátních emocí, jako byly SYNDIKALISMUS, PLURALISMUS a distributismus, a rozvoj cechovního socialismu čerpal z těchto pramenů. Počáteční vývoj doktriny probíhal pod záštitou A. R. Orage. První úvodník jeho časopisu *The New Age* (1907) obecně deklaroval, že „socialismus jako prostředek k posílení člověka je dokonce nezbytnější než socialismus jako prostředek odstranění ekonomické chudoby".

Teorie a program vznikly v roce 1912, kdy S. G. Hobson začal v sérii nepodepsaných článků v *New Age* načrtávat schema „partnerství" mezi státem a odbory, podle něhož se odbory měly stát „odpovědnými uskupeními, přibližujícími se svým duchem starobylým cechům". Tyto články, které značně upoutaly pozornost politických intelektuálů, vyšly v roce 1914 knižně pod názvem *Národní cechy: zkoumání mzdového systému a jeho řešení* (National Guilds: an Inquiry into the Wage System and the Way Out). Mzdový systém kapitalismu zde byl identifikován jako příčina podřízenosti a pasivity dělníků. Kapitalismus však neměl být nahrazen žádnou dostupnou socialistickou alternativou, ale tím, „co lze nazvat systémem státních cechů, jejichž prostřednictvím by stát vstupoval do partnerství s organizovaným dělným lidem a ve spojení s ním řídil průmysl" (Wright, s. 26). V roce 1915 se zformovala Národní cechovní liga (National Guilds League), aby propagovala novou doktrinu, shrnutou v manifestu známém jako „Storrington Document".

Byli-li Penty, Orage a Hobson bezprostředními otci cechovního socialismu, pak tím, kdo jej vybavil po stránce politické teorie, byl G. D. H. Cole (1889–1959). V bohaté řadě knih, počínající *Světem práce* (The World of Labour, 1913) a vrcholící dílem *Cechovní socialismus nově formulovaný* (Guild Socialism Re-stated, 1920), rozpracoval základní teoretické teze cechovního socialismu a vztáhl je i k jeho praktickému programu.

Tyto teze zahrnovaly zejména revidovanou teorii STÁTU a povahy REPREZENTACE. Cole rozvinul pluralistickou kritiku teorií politického monismu a svrchovanosti státu (nejpregnantněji v přednášce pro Aristotelovu společnost „Spor společenských závazků" [Conflicting Social Obligations], 1915), podle níž byl stát chápán pouze „jako sdružení mezi jinými sdruženími", jako geografické uskupení pro uskutečnění určitých společných záměrů. Ústředním principem moderního společenského života je podle Coleho „specializace funkcí", vyžadující uznání skupinové autonomie i potřeby koordinační struktury činnosti sdružení. Žádné „pohodlné spotožnění komunity a státu" už není možné, ačkoli cílem není „generalizování sdružení, ale partikularizace státu".

Cole se snažil dát této své obecné společenské teorii strukturální formu. Ta sice poskytovala teoretický základ pro průmyslovou samosprávu, avšak zahrnovala i potřebu vrchu struktury, která by smířila zájmy výrobců a spotřebitelů a partikulární zájmy s obecnými zájmy komunity. Cole, nespokojený se svým původním pojetím státu jako zástupce spotřebitelů, postupně rozvinul komplexní modely koordinace sdružení (poslední verse se objevila v knize *Cechovní socialismus nově formulovaný*).

Pluralistickou kritikou státu Cole zároveň poskytl revidovaný pohled na povahu demokratické reprezentace. Podle něj jsou demokratické ideje rozvraceny falešnou vírou, že jedna osoba může „reprezentovat" druhou v obecném smyslu, zatímco ryzí reprezentace má být „specifická a funkční", nikoli obecná a všeobsažná". To vyžaduje systém koordinované funkční reprezentace společností. Jak Cole zdůraznil, „demokratický princip se netýká jen jedné oblasti společenského jednání, známé jako ‚politika', ale všech jeho forem" (*Guild Socialismus Re-stated*, s. 12.) Jestliže se představitelé cechovního socialismu zabývali rozšířením demokracie do průmyslu, bylo tomu tak proto, že podle jejich přesvědčení právě zde vězel klíč k širší, „sociální" demokracii.

Cechovní socialismus byl skutečně teorií DEMOKRACIE. Všem proudům, které přispívaly k jeho vývoji, byla společná víra v potřebu nalézt základnu pro aktivní občanství v kontextu dvacátého století. Pokud to znamenalo odpor k požadavku kapitalismu zacházet s prací jako se zbožím, pak to znamenalo stejnou měrou i vyhýbání se centralistickým, byrokratickým tendencím socialistického kolektivismu.

Po období širokého vlivu ustoupil cechovní socialismus do pozadí a profesionální parlamentní či revoluční socialisté jej od dvacátých let považovali za utopii. O generaci později mohl ještě Cole ve svých *Dějinách socialistického myšlení* (History of Socialist Thought, 1958) hodnověrně cechovní socialismus představit pouze jako „významný příspěvek k novým nekomunistickým teoriím socialismu během a bezprostředně po první světové válce" (s. 25), nicméně na konci dvacátého století se některé jeho teze opět zdají až překvapivě současné. AWW

**odkazy**

A. Wright.: *G.D.H. Cole and Socialist Democracy.* Oxford: Clarendon Press, 1979.

Cole, G.D.H.: *Guild Socialism Re-stated.* Londýn: Leonard Parsons, 1920.

_____: *A History of Socialist Thought,* sv. 4, část 1. Londýn: Macmillan, 1958.

**Cicero, Marcus Tullius** (106–43 př. Kr.) Římský řečník a spisovatel. Pocházel z Arpinu, italského města ležícího asi 100 km jihovýchodně od Říma, z bohaté rodiny, která získala na počátku druhého století př. Kr. plné římské občanství. Členové Ciceronovy rodiny zastávali v Arpinu úřady a jeho bezprostřední předkové měli velmi dobré vztahy k římské elitě. Již o generaci dříve než Cicero vstoupil na římskou politickou scénu jiný arpinský občan, Gaius Marius, který díky svému vynikajícímu vojenskému talentu dosáhl v období krize jedinečného úspěchu a sedmkrát se stal konsulem.

Cicero získal nejlepší myslitelné vzdělání; mnozí z jeho učitelů byli Řekové. Nepochybně mu bylo již v mládí určeno zastávat úřad v Římě. Ačkoli se už jako mladý důstojník v roce 89 př. Kr. zúčastnil vojenského potlačení vzpoury italských spojenců, rozhodl se využít svého nadání ke kariéře řečníka. V tomto rozhodnutí ho pravděpodobně ovlivnila dovednost předních řečníků doby,

M. Antonia a L. Licinia Crassa, které Cicero slýchal při mnoha příležitostech.

Svou kariéru Cicero začal jako obhájce před soudním tribunálem. K období krátce předtím se váže několik jeho krátkých pojednání o metodách řečnictví. Promluvy a pojednání prozrazují obecně konzervativní postoj k organizaci římského státu, nenesou však známky teoretického zájmu o analýzu nebo výklad. Dovednost, kterou Cicero úspěšně využíval při obhajobách (jen jednou vystupoval jako žalobce, v roce 70 př. Kr. proti C. Verresovi), mu záhy přinesla přátele a vliv. Rychle postupoval v úřední hierarchii a v roce 63 př. Kr. se stal v nejmladším možném věku konsulem, aniž kdy velel armádě či byl guvernérem provincie.

Jako konsul se cítil povinován poslat na smrt bez soudu ty, kdo se zapletli do Catilinova spiknutí, a proto musel v roce 58 př. Kr. odejít na krátko do vyhnanství. Nikdy nebyl tak významný, jak se domníval, a i nyní byl mezi římskými politiky vnímán jako marginální postava. Tato okrajová pozice mu však umožňovala uvažovat o politické organizaci římského státu.

Během svého konsulství (a snad i před ním) formuloval názor, že soulad mezi jednotlivými stavy římského státu je klíčovou podmínkou jeho přetrvání. Byl to pohled nepochybně správný, ale těžko mohl zakládat politický program.

V řeči na obranu P. Sestia roku 56 př. Kr. se pokusil nalézt způsob, jak se vyhnout rozdělení na *optimates* a *populares*. První zastávali názor, že stát by měla řídit elita, pouze omezeně kontrolovaná ze strany svrchovaného lidu, druzí byli přesvědčeni, že aktivní úlohu by měl hrát lid, který by také měl mít hmatatelné výhody z římského držení imperia. Cicero argumentoval, že všichni, kdo myslí na blaho státu, patří ve skutečnosti k *optimates*. Tato myšlenka však římské politiky nijak vážně neovlivnila.

Ciceronova kariéra politického myslitele je ve skutečnosti velmi oddělená od jeho kariéry politika. Ačkoli se v jeho dílech projevila praktická politická zkušenost, pokoušel se v nich především obhájit Řím v podobě, jakou měl mít ve druhém století př. Kr. Tato díla představují naprosto odlišný přístup, než jak se Cicero projevoval ve svém postavení konsula či jak psal v *Pro Sestio*, kde se snažil reagovat na konkrétní situaci.

Na spisu *O státu* (De re publica) začal Cicero pracovat roku 54, práci dokončil v roce 52 př. Kr. Pak se pravděpodobně pustil do psaní spisu *O zákonech* (De legibus), na který dlouho pomýšlel (nevíme ale, kdy dílo dokončil). Jinými slovy, vztah mezi těmito dvěma díly je zcela jiný než vztah mezi *Republikou* a *Zákony* u PLATÓNA, každopádně však Cicero vděčí Platónovi za mnohé. Spis *O státu* je obecným výčtem základních prvků římského státu a popisem jejich řádného vzájemného vztahu. Pod vlivem stoické filosofie poskytuje Cicero důležitou definici přirozeného zákona, jež zapůsobila na pozdější politické myšlení (viz ZÁKON). Podstatnou zvláštností díla je, že se Cicero, který přijímal tradiční římské instituce – shromáždění, senát, soudy – zároveň přikláněl k názoru, že vše by mělo podléhat řízení jednoho člověka. Způsob fungování takto řízené demokracie však nevysvětluje (tato část textu o *rector reipublicae* se nedochovala). Zajímavé také je, že ačkoli jako mnozí před ním (viz POLIBIOS) považoval římskou ústavu za smíšenou, nepokládal za nutné analyzovat vztah mezi shromážděním, senátem a soudy. Mnohem víc se zaobíral otázkou, jak udržet rovnováhu mezi většinou a menšinou a jak zajistit vládu menšiny. Zde je Platónův vliv zřetelný.

Čtenář nabývá z Ciceronových prací dojmu, že ze soudobé politiky vyvozoval závěr o nekontrolovatelnosti a neovladatelnosti lidí v rámci svobodné souhry republikánských institucí. Jediným řešením byla podle jeho názoru nějaká forma vedení. Tento obecný přístup se zdá být mnohem důležitější než skutečnost, že v roce 52 př. Kr. byl Pompeius krátce jediným konsulem a pánem v Římě.



Spis *O zákonech* obsahuje řadu norem pro ...dení náboženských i světských záležitostí, ...plněných komentáři. I když zde Cicero ...rdí, že doporučuje římský stát, jaký podle ...o předpokladů existoval uprostřed druhé... století př. Kr., ve skutečnosti připouští ...u detailních opatření, která mohla platit ... ve velmi pozdní římské republice (na...klad automatický postup do senátu těch, ...o vykonávali úřad kvestora).

Odtud může vzniknout dojem, že Cicero...va obhajoba jediného vůdce a mentora ...ho ideálním státě je základem principátu ...z ŘÍMSKÉ POLITICKÉ MYŠLENÍ). ...cméně to, co se Augustus rozhodl vytvořit, ...a absolutní (byť maskovaná) monarchie; ...cero jí nevědomky poskytl ústavní pro...edky v podobě pravomocí svěřených Bru...vi a Cassiovi v roce 43 př. Kr.

K Ciceronově spisu *O státu* se později ob...il velký křesťanský myslitel pozdního cí...ství sv. AUGUSTIN, který vzal jeho teze ...ávahu při výkladu správné vlády v Obci ...oží. MHC

**...rkev a stát** Vztah mezi církví a státem ...e posuzovat jako záležitost institucí, ale ...ké (a to hlouběji) jako vztah mezi duchov...ím či vnitřním životem člověka a jeho živo...m společenským a kolektivním. Moderní ...eologové mají sklon souhlasit s tím, že ná...ožení může být vysvětlitelné jak mystic...ým, tak i vědeckým způsobem. Někteří ...vědci, jako např. Alastair Hardy, se rovněž ...pokusili objasnit duchovní rozměr lidské ...bytosti způsobem, který nemusí být v rozpo...u s vědeckými hypotézami, jako je teorie ...evoluce. Mezi moderní průkopnická díla ...zkoumající jev spirituality, její odraz v orga...nizovaném náboženství a vliv náboženství na ...právo, morálku a společnost patří *Druhy náboženské zkušenosti* (Varieties of Religious Experience, 1902) Williama Jamese, *Psychologie náboženství* (The Psychology of Religion, 1899) E. D. Starbucka a *Základní formy náboženského života* (Elementary Forms of Religious Life, 1911) Émile DURKHEIMA.

Antropologové studující primitivní národy shodně tvrdí, že tam, kde existuje lidské společenství, bude i nějakou formou vyjádřeno přesvědčení, že existují vnitřní a vyšší podoby zkušenosti, které, je-li sdíleno, spojuje členy dané obce společenskými vztahy.

Hardy jako biolog navrhuje, abychom vědomí uváděli ve spojitost s vývojem řeči. Rostoucí dítě si v určitém stadiu začne uvědomovat své *já*. Tím vzniká také intuitivní vědomí *druhého*, který si jej uvědomuje a může mu poskytnout radu, když nastává potřeba rozhodovat se mezi různými možnostmi. Obdobně se ve veřejné sféře potřeba zákonodárce radit se s moudřejší autoritou odráží ve vztazích, které se vyvíjejí mezi vládcem a věštcem, králem a knězem, státem a církví.

V moderních dobách mohou jako druh národního náboženství sloužit ideologie, jakými jsou fašismus, komunismus nebo maoismus, které o duchovním *já* říkají velmi málo. Proto můžeme rozlišovat náboženství sloužící státu, náboženství sloužící jedinci a náboženství, která slouží oběma. Do poslední kategorie spadají některá velká náboženství včetně judaismu, křesťanství a islámu. Podle výroku antropologa Malinowského „náboženství umožňuje člověku vykonat největší věci, jichž je schopen", čímž má na mysli, že náboženství tím, že dodává jednotlivci pocit přístupu k vyššímu zdroji pomoci, povzbuzení a síly, uschopňuje také skupiny, aby se sjednotily a pracovaly pro obecné cíle. Uvnitř skupin, které sdílejí a předávají si společnou víru a rituály, je posílena společenská soudržnost, což je navíc zesilováno rostoucím počtem náboženských učitelů, kteří se zřídka mohou vyhnout ovlivňování společenských a politických institucí.

Mluvíme-li o „církvi a státu", máme ovšem vesměs na mysli vztahy existující mezi křesťanským náboženstvím a vládami. Tento pojem má dlouhé dějiny a jedinečný význam

v politickém myšlení rozvinutém v křesťanském západním světě. Předkřesťanské civilizace mezi církví a státem příliš nerozlišovaly; až do přijetí křesťanství Římskou říší ve čtvrtém století byli naopak světští panovníci včetně římských císařů nositeli nejvyšší náboženské funkce. Vládce mohl být nahlížen jako zástupce lidu u bohů nebo být také sám považován za božskou bytost. Ve starobylých civilizacích Číny, Egypta, Babylonie, Asýrie, Persie a jižní i střední Ameriky bylo spojení kněze a panovníka pevně zakotveno.

Judaismus představuje první příklad společenství, které tváří v tvář podrobení dobyvatelem (Jeruzalém padl roku 586 př. Kr.) trvalo na zachování náboženské identity odděleně od svých vládců. Křesťanství, jakožto výhonek judaismu a taktéž existující v poddanství Římské říše, nemělo obtíže s obdobným pojímáním vlastního náboženského společenství. K vyjádření diferencované loyality byla použita slova evangelia (Matouš 22,21): „Dávejte tedy, co je císařovo, císaři, a co je Boží, Bohu." K pronásledování křesťanů došlo právě proto, že se úřady říše obávaly těch, kteří odmítali uctívat státní božstvo ve jménu nenárodního a vyššího božství postrádajícího zeměpisné (a kulturní) hranice. Slovo *ecclesia*, jímž Řekové nazývali svá legislativní shromáždění, křesťané užili k označení vlastních náboženských shromáždění. Pro křesťany byla *ecclesia* překladem hebrejského *gahal*, které mělo specificky náboženský význam, značící duchovní společenství vyvoleného lidu.

Křesťanství se uvnitř Římské říše rychle šířilo. Jeho vůdcové tvrdili, že jejich náboženství, ač vnitřně proměňující, nijak neruší jejich politickou loyalitu, což dosvědčují větší ochotou k mučednictví než k násilné vzpouře. Dokonce i poté, co Konstantin (306–37) přijal křesťanskou víru a křesťanství bylo prohlášeno nejprve za legální náboženství (313) a pak i za náboženství úřední, pokračovali církevní otcové – jako AUGUSTIN (354–430) a papež Gelasius I. (492–97) – v potvrzování *duality* občanské a náboženské autority. To, že by tyto dvě moci měly být ve státě v rovnováze, zůstalo klíčovou zásadou křesťanského myšlení, avšak také předmětem velké řady interpretací.

Vzestupem křesťanské církve uvnitř křesťanského imperia začala jedinečná éra politického myšlení a uspořádání. Navzdory úpadku Římské říše přetrvala instituce římské církve od nicejského koncilu za předsednictví římského císaře roku 325 až do roku 1518, kdy Luther rozpoutal protestantskou reformaci. Po mnoho staletí, až do velkého schismatu roku 1054, zahrnovala i východní říši se střediskem v Cařihradě.

Bylo by zavádějící, kdybychom řekli, že politická teorie, nastolená obhájci tohoto politického systému, byla teorií církve *a* státu. Křesťanští autoři věřili, že církevní hierarchie a říšská či společenská hierarchie jsou podílníky moci ve společně spravovaném křesťanském kondominiu. Dějepisci politického myšlení často zachovávají latinský slovník křesťanských spisovatelů, aby tak zvýraznili, že překlady mohou vést k nedorozumění. Výrazem *sacerdotium* se míní jak instituce církve, tak ve vyšším či širším významu slova mravní odpovědnost. *Imperium* nebo *regnum* (podle toho, zda se odkazuje k císařství či království) znamená jak instituci společenské autority, tak i její zvláštní funkce, jimiž bylo udržování pořádku uvnitř společnosti a ochrana před vnějšími silami, které by usilovaly o její zničení. Dobrou vládu pojímali křesťanští teoretikové jako dvojí moc vykonávanou ve spoluúčasti. Jelikož moderní politické myšlení neužívá stejných výrazových prostředků, jsme náchylní chápat křesťanskou teorii špatně. Její vize bývá někdy tlumočena užitím podobenství o dvou mečích, vyloženým již 494 papežem Gelasiem I. Mezi nezbytnými potřebami tohoto a požadavky příštího světa měla být přiměřeně okolnostem času a místa správná rovnováha. Symbolika teoreticky znázorňuje křesťanské zaujetí vnitřním životem i hledáním způsobu, jak jej naplnit, což je zřetel volající po propojení mravních





jmů společnosti s fysickým uplatňováním
va.

Na konci čtvrtého století použila církev
ětské rámě *imperia* k přivedení pohanů
křesťanských sektářů do organizované církve. Velkou postavou křesťanského myšlení
e byl a zůstává Augustin, biskup v Hippo.
e své obraně křesťanství, *O obci Boží* 13–25), spojil za účelem ospravedlnění
esťanského státu římskou právní učenost,
níž byl původně vzdělán, s křesťanskou
eologií. Augustin rozlišil světský stát a Bobec, což bylo později interpretováno jako
otožnění Boží obce s církví. Církev tak byvyvýšena nad všechny národy na zemi,
ž bylo v pozdějších staletích všude na Zádě přijato. Tak se stalo, že na sebe středoká církev začala skrze svou hierarchii
ekumenické koncily pohlížet jako na Bom inspirovanou autoritu: morální, intelekální i politickou.

Jakmile Římská říše ustoupila a moc přealy dříve jí podrobené národy, stala se církev hlavním útočištěm vzdělaného myšlení viz STŘEDOVĚKÉ POLITICKÉ MYŠLEÍ). Klerikové nevyhnutelně pronikali do átní správy, protože byli často jedinými ompetentními administrátory, použitelnými vyřízení světských úkolů. Zároveň se vstup církve stával důležitou cestou společenského vzestupu. Užívání latiny jakožto *lingua franca* křesťanstva spolu s ústředním postavením církve při rozhodování, kdo může nabýt její znalosti, vysvětluje míru moci, jíž církev dosahovala.

Císař Karel Veliký (800–14) však autoritu *sacerdotia* zpochybnil. Nárokoval si postavení přímo ustanovené od Boha, bez nutnosti schválení papežem. Biskupy dosazoval spíše na základě své úřední moci než moci papežské a požadoval po nich přebírání povinností stejného druhu, jaké byly vyžadovány od světských vazalů. Duchovní pak bývali stavěni okolnostmi před volbu, zda budou podporovat světského panovníka, na jehož území se nacházeli, nebo autoritu velekněze, který uplatňoval nárok na jejich duchovní poslušnost.

Nástupem Řehoře VII. na papežský trůn roku 1073 se kyvadlo opět pohnulo na opačnou stranu. Řehoř především zapověděl laickou investituru biskupů (SPOR O INVESTITURU). Jeho nařízení bylo bezprostředně napadeno císařem Jindřichem IV., který se pokusil docílit sesazení papeže. Ten odpověděl exkomunikací císaře, jež vyvazovala císařské vazaly z jejich feudálních přísah věrnosti.

Je pozoruhodné, že mezi spornými body, v nichž se myšlení protivníků a politických komentátorů rozcházelo, byly hranice rozsahu moci, které obě strany neměly překračovat, avšak učení o dvou mocích jako takové nebylo zpochybněno. Náhled, že dva meče *by měly* být uznávány, poskytoval debatám podobný rámec jako moderní ústavní důvěra v systém kontrol a rovnováhy (viz CHECKS AND BALANCES) nebo v „kyvadlový pohyb" systému dvou stran.

Od jedenáctého století se v Evropě uplatňuje pomalý trend směrem k posílení feudálních států a rozvoji jejich nezávislých elit. Ty pak, vzdělány v občanském i kanonickém právu, získávaly ze svého klasického a humanistického vzdělání sebedůvěru k odmítání papežských nároků vyjadřovat se k záležitostem časné jurisdikce.

Prolnutí mocí *regnum* a *sacerdotium* v každé evropské společnosti se nedotklo obyčejných poddaných. Nadto zde byl však ještě komplikovaný vztah mezi místními církevními autoritami a vyslanci papežského „ústředí" v Římě. Dokládá to zřízení inkvizice. Odchylky od církevně schváleného pravověří vyvolávaly ve dvanáctém století domnění, že záležitost vyžaduje určitou uniformitu v přístupu. Papež Řehoř IX. proto roku 1233 pověřil řádové bratry, aby cestovali z místa na místo a vyšetřovali podezřelé ze zvrácenosti nebo kacířství. Jestliže tito byli shledáni vinnými, měli být potrestáni místními světskými úřady. Zdá se, že hrůzu z inkvizice vyvolává u dnešních laiků stejnou měrou to, že inkvizitoři nebyli místně podřízeni, jako jejich postupy.

Křesťanští poddaní postupně ztráceli pocit dvojí zavázanosti a posléze i světští vládci shledali, že by mohli udržet moc, aniž by se podrobovali papežské autoritě. Když pak anglický král Jindřich VIII. zřídil svým supremačním aktem z roku 1534 státní církev, dal pouze formální výraz změně v rovnováze moci mezi civilní a církevní autoritou, k níž už mezitím došlo v praxi.

Vzrušující obsah některých disputací mezi *regnum* a *sacerdotium* – zvláště těch, které vedly k svržení mocných – si získal více pozornosti než jemná vyváženost moci uvnitř feudálního křesťanstva, která je vyvolala. Z pohledu politické teorie zde byla shromážděna úžasná energie a vitalita v komplexním systému kontrol a rovnováhy, který zabezpečoval, aby zneužívání moci (k němuž jsou vládci vždy náchylní) bylo podrobeno nenásilné formě veřejného protestu v nejširším možném mezinárodním kontextu. Jak uvidíme, to, co bylo třeba zpochybnit, byl spíše církevní nárok na *neomylný* úsudek než církevní povinnost uplatňování mravního vedení. V napadání papežské neomylnosti se spojily mnohé síly: theologická, vědecká i filosofická hnutí a především politické ambice světských panovníků, kteří si přáli prosadit národní samostatnost.

Protestantská reformace je obdobím, kdy bylo učení o dvou mečích nahrazeno doktrinou svrchovaného státu (viz REFORMAČNÍ POLITICKÉ MYŠLENÍ). Uznání absolutní, světské svrchovanosti panovníka bylo původně nahlíženo jako prostředek k zastavení pohoršlivého krveprolití, neočekávaně rozpoutaného srážkami mezi ortodoxními theology a jejich zanícenými kritiky. Papežské úřady, vystaveny tváří v tvář LUTHEROVU provokativnímu útoku na konvenční theologii – v otázkách milosti, svobodného výkladu Písma svatého, kněžského celibátu, prodeje odpustků a odvádění desátků – se domnívaly být oprávněny povolat císařovo světské rámě, aby Luthera dopravilo do Říma, ale narazily na odpor. Za Lutherem stálo mnoho lidí, včetně jeho knížete. Také v jiných zemích křesťanstva, jako ve Francii, Anglii a Nizozemí, se požadavky po theologické reformě rychle šířily a snaha o jejich potlačení nevedla zpět k ortodoxii, nýbrž přivodila ještě větší občanský nesoulad.

Když se ukázalo, že žádná strana nemůže vojensky zvítězit, objevila se v podobě různých příměří touha po míru. Po ruce však nebyla žádná teorie, která by odpovídala nastolené praxi. Zdá se, že k pomalé změně v myšlení došlo v době mezi mírem augsburským roku 1555 a mírem vestfálským roku 1648. Kompromis, o němž se nijak nepředpokládalo, že se stane teorií, byl obsažen ve formuli *cuius regio eius religio* – „čí vláda, toho i náboženství". Praktickým důsledkem bylo, že náboženské učení a zřízení by se mělo shodovat s náboženstvím světského vládce, a že svrchované státy mají upustit od vzájemného zasahování do svých náboženských záležitostí.

V těchto praktických pravidlech však byly skryty dvě nezodpovězené otázky o vztahu církve a státu. První se soustředila na význam a aplikaci „svrchovanosti" (viz SVRCHOVANOST). Tuto zdánlivě právní otázku položil francouzský teoretik práva Jean BODIN. Na problém, jak by civilní moc Evropy šestnáctého století měla rozlišit stát svrchovaný od státu, který je pouze vazalským, Bodin odpověděl, že svrchovaný stát je možno rozpoznat podle jistých znaků, zahrnujících *inter alia* moc vydávat vlastní zákony a nebýt poddán cizím, ustanovovat soudní úředníky, prefekty a vojenské velitele, vést válku a být nejvyšší odvolací instancí. Dalšími znaky svrchovaného státu by měly být výlučná daňová moc, právo určovat užívaný jazyk a vybírat poplatky z uprázdněných biskupství. Jednoduše řečeno, uznání „svrchovaného" státu obnáší důsledky závažné pro fysickou bezpečnost politických obcí, včetně práva být ušetřen náboženského pronásledování.

Druhá otázka se týkala mravní oprávněnosti světské svrchovanosti. Mohl křesťan vůbec akceptovat stát, v němž o tom, co je





dré a co zlé, rozhodoval spíše světský suzén nežli náboženský vůdce? To byl úkol, který reformátorům způsobil největší obtíže. Luther a Zwingli rozhodli kladně, ovšem pod podmínkou, že na radu náboženských vůdců bude brán podobný ohled jako na proroky božího zákona. KALVÍN zastával theokratičtější názor, podle něhož měli mít na starosti důležitosti náboženského učení vůdcové církevních obcí, podpírající v případě nutnosti jeho činnost napomínáním i tresty. Racionalističtí a humanističtí kritici ortodoxní církve nemohli očekávat více osvícený přístup spíše od laiků než od theologů, ať již ortodoxních, nebo reformačních.

Nejoriginálnější a nejsouvislejší teorii světského svrchovaného státu přinesl ve svém klasickém díle *Leviathan* (1651) Thomas HOBBES. Nepsal pouze jako filosof a klasický myslenec, ale také jako protestant, silně oddaný anglické reformaci. Hobbes zavedl jasné rozlišení mezi tím, kdy náboženství slouží vnitřnímu životu, a tím, kdy slouží státu, a věřil, že by křesťanství ve své podstatě mělo mít duchovní funkci, ale v reformované křesťanské společnosti by mohlo mít obě. Byl vášnivým nepřítelem autoritářství římské kurie, která podle jeho soudu definovala křesťanskou nauku chybně, v rozporu s pravdou a rozumem, aby posadila svou vlastní pozemskou moc.

Základ všech států spočívá podle Hobbese v udržování veřejného pořádku. Teprve tehdy, když řád nahradil dřívější chaos, byla umožněna veřejná morálka, dovolující jednotlivcům angažovat se v kolektivních činnostech včetně bohoslužby. Křesťané soudobého světa jsou vyzýváni, aby stejně jako v předkřesťanské římské epoše „dávali císařovo císaři", přičemž císař je suverénem udržujícím pořádek a nikoliv vladařem schvalovaným prorokem (který by mohl být pravý nebo falešný) k podpoře určitého učení či rituálu. Na adresu těch, kdo věřili v politickou autoritu papeže, Hobbes uvádí, že byli směšně podvedeni. Křesťanští jedinci mají vykládat Písmo svaté sami za sebe a ne se spoléhat na cizí interpretace.

Mezi spisy o církvi a státu představuje *Leviathan* rázný rozchod s augustinovskou a středověkou tradicí. Hobbes nejenom vyvrací podobenství o dvojím meči, ale nahrazuje ho mocným Leviathanem – světským vládcem, jenž třímá v jedné ruce zbraň svrchovaného státu a v druhé pastýřskou hůl národní církve.

Nezávislost národa-státu na vnější náboženské autoritě tak byla stvrzena doktrinou svrchovanosti. Zbývalo určit místo organizovaného náboženství ve státě. Nabízelo se množství možných vztahů, sahajících od církve coby ústavně zřízeného odvětví národní správy až k církvi jakožto jedné z nesčíslných skupin souvěrců, spojených v praktikování niterné spirituality podle svých vlastních nauk.

Pro většinu myslitelů sedmnáctého a osmnáctého století představovala správný vztah mezi poreformační církví a vládou státní církev. Jejím úkolem bylo zajišťovat jednotné obřady pro veřejné příležitosti a výuku – nikoliv dogmatu nebo iracionální či pověrečné nauky, ale užívání samotného Rozumu. Hobbes tvrdil, že vyučování nemá být uplatňováno prostředky „vlády nad lidským svědomím", nýbrž „moudrostí, pokorou, zřetelností nauky i upřímností řeči; nikoli potlačováním přírodních věd a mravnosti přirozeného rozumu" (*Leviathan* s. 711). Oficiální národní církev byla podporována i jinými protestanty, mezi nimiž byli GROTIUS, SPINOZA a mnohem později COLERIDGE, který by rád státní církev proměnil v národní zprostředkovatelnu vzdělání a kultury.

Naproti tomu ti, pro něž křesťanství souviselo především s vnitřní svatostí individua – zvláště puritánské sekty – křesťanství od státu odlučovali a směřovali k voluntarismu, fundamentalismu a svobodnému výkladu Písma. John LOCKE, jehož spisy o těchto otázkách zahrnují *Rozumnost křesťanství* (The Reasonableness of Christianity, 1696) a *Dopisy o toleranci* (Letters on Toleration, 1689, 1690, 1692), doufal ve smíření těchto extrémů. Podporoval širokou či latitudinariánskou

anglikánskou církev, stejně jako zákonnou snášenlivost vůči disenterům, kteří se nepřizpůsobili dokonce ani latitudinariánským předpisům.

V novověku se alternativním modelem k pouhé TOLERANCI stal pluralitní či heterodoxní stát. V osmdesátých letech sedmnáctého století jej navrhoval Pierre BAYLE, ale dokonce i francouzští hugenoté, kteří by jím byli osvobozeni od pronásledování, měli sklon ztotožňovat se s názorem, že nejednota v náboženství národu neprospívá. Listina práv Spojených států (1791) se zdá být prvním ústavním uznáním, že pluralita v náboženství může mít vlastní positivní oprávnění; jednoznačně prohlašuje, že kongres nesmí vydat *žádný* zákon ohledně „zřízení náboženství" nebo „zákazu jeho svobodného uplatňování" (viz Brownlie, s.11), a tím dává účinný příklad světské správy v čele nábožensky pluralitní společnosti.

Tolerování sekt státní církví nakonec vedlo, jak se ortodoxní theologové obávali a předpovídali, k odlučování církve od státu. Církve byly zprvu chápány jako partner vlády, později jako správní činitel, a dnes v sobě některé církve vidí dobrovolnou společenskou skupinu, jejíž politická role (má-li vůbec nějakou) spočívá v úloze mravního vychovatele a nátlakové skupiny. Hodnocení tohoto vývoje závisí na názoru, zda křesťanství slouží ve své podstatě společnosti, nebo vnitřnímu životu jedince. Plynulé spektrum názorů mezi těmito dvěma krajními stanovisky má pro politickou analýzu nesmírný význam. SLJ

**odkazy**


Hardy, A.: *The Spiritual Nature of Man*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

Malinowski, B.: *The Foundation of Faith and Morals*. Londýn: Oxford University Press, 1936.

Hobbes, T.: *Leviathan*, ed. C.B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin, 1968.

Brownlie, I. ed: *Basic Documents on Human Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1971.




**Coke, Sir Edward** (1552–1634) Anglický právník a autor právních spisů. Coke zastával úřad druhého státního prokurátora, generálního prokurátora a předsedy nejvyššího soudu. Z posledně jmenovaného úřadu byl v roce 1616 sesazen Jakubem I. Taková kariéra byla nutně provázena osobní rivalitou i konstitučními spory. Cokeovým hlavním konkurentem v zápase o úřad a povýšení byl Francis BACON, a byl to také on, kdo sestavil dokument, detailně informující o Cokeových „inovacích zákonů", na základě kterého král Jakub postupoval.

Coke je autorem čtyřdílné studie *Základy zákonů Anglie* (Institutes of the Laws of England, 1628–44). První díl obsahoval rozsáhlý komentář k staršímu právnímu pojednání, Littletonovým *Právům držby* (Tenures); druhý díl se zabýval vlastnictvím (*meum* a *tuum*); třetí vysvětloval procesy korunní a kriminální; čtvrtý díl pojednával o organizaci soudního systému a pokusil se vysvětlit různé druhy jurisdikce. V době diskusí o neodvolatelných právech krále šlo o velmi sporné politické postoje. Cokeho dalším dílem byly třináctisvazkové *Zprávy* (Reports), zprávy o případech (1600–1659, dva svazky vyšly posmrtně). Jak sám říkal, zatímco *Zprávy* „líčí názory a soudy druhých", *Základy* se týkají jeho vlastních. Byly však vysloveny jisté pochybnosti, především o přesnosti a objektivitě *Zpráv*.

Pro historiky práva jsou tyto knihy velmi zajímavé. Pohlíželo se na ně jako na základní autority, přinejmenším proto, že pozdější právníci neměli chuť opakovat Cokeovu práci se středověkými precedenty. Političní teoretikové se konkrétně zabývali dvěma aspekty Cokeova učení; především jeho uvažováním o povaze obyčejového práva, a dále možností, že svou zjevnou předpojatostí v soudech a zprávách o případech ovlivnil (z důvodů, jež jsme uvedli výše) vývoj práva.

V úvaze o povaze obyčejového práva Coke trval na tom, že zdroji tohoto práva jsou zvyk a precedent stejně jako parlamentní akty. Předpokládal existenci základního zákona,



rezentovaného konkrétně Magnou Charmím nemá být žádný soudní nález rozporu. Také prohlašoval, že zákon je mělá dokonalost rozumu", tříbená řadou ctyhodných a vzdělaných mužů", že je konalostí, na kterou žádný přirozený individuální rozum nemůže pomýšlet, což byl ument, který se nemohl Jakubovi I. líbit. to tezi napadl HOBBES ve svém *Rozhovoru o obyčejovém právu* (Dialogue of the mmon Laws, 1681), kde odmítl zejména že by svrchovanost obyčejového práva la omezovat nároky monarchy. Nápadně dobné argumenty o vztahu rozumu vtělem v instituci a přirozeném individuálním umu použil v osmnáctém století BURKE prospěch konzervativních závěrů. Cokeje připisován výrok, že bychom měli žít od vládou zákonů a ne lidí".

Poněvadž Cokeovy spisy byly později pány jako autority, jakékoli nepřesnosti či dpojatosti jeho soudů nebo *Zpráv* mají ký význam. Někteří historikové vysledovali předpojatost v sympatiích k ekonomickému liberalismu nebo svobodě vlastníků jetku, ale důkazy si protiřečí a u mnoha padů je velmi málo nebo dokonce nic, čím by bylo možné Cokeovy úvahy srovt. Je věcí další diskuse, zda lze předpojatost přičítat právě Cokeovi nebo soudcům ecně. AWR

**kazy**


oke, E.: *Institutes of the Laws of England*. 4 sv. ndýn, 1797.

___: *Reports*. 13 sv. Londýn, 1777.


**Cole, G. D. H.** (1889–1959) Britský společenský teoretik. Viz CECHOVNÍ SOCIALISMUS.

**Coleridge, Samuel Taylor** (1772–1834) Anglický básník a myslitel. Přestože je Coleridge dnes znám především jako básník a literární kritik, více sil a času věnoval filosofii, theologii a politickému myšlení. Jeho rozvinutá politická filosofie má kořeny v IDEALISMU vycházejícím z KANTA, FICHTA a Schellinga a také z platonismu a křesťanské theologie. Lze ho považovat za předního anglického konzervativního myslitele devatenáctého století.

Jako mladý muž Coleridge sympatizoval s radikály. Uvítal francouzskou revoluci, satirizoval britskou ústavu a ostře napadal učení a instituce anglikánské církve. Spolu s GODWINEM věřil, že zlo je produktem společenských institucí, zvláště soukromého vlastnictví. Proto ve spolupráci se Southeyem zamýšlel zavést v Americe „pantisokracii", rovnostářskou komunitu, jejíž dokonalé sociální prostředí by vytvářelo dokonalé jedince. Vyhýbal se však obhajobě násilné revoluce a ve svých politických přednáškách (1795) a ve svém časopise *The Watchman* (1796) kladl větší důraz spíše na mravní a náboženské vzdělání než na ústavní změnu.

Coleridge začal brzy pochybovat o francouzské revoluci a stále méně věřil v úspěch politických reforem. V roce 1798 byl hotov veřejně prohlásit, že není ani whig, ani reformátor, a ani republikán. Články, které psal pro *Morning Post* v letech 1798–1803, svědčí o jeho oddanosti existujícímu společenskému a politickému řádu.

Coleridgeova zralá politická díla – *Přítel* (The Friend, 1809–10), články v *Courier* (1804–18) a dva svazky *Laických kázání* (Lay Sermons, 1816 a 1817) – se zabývají rozmanitými tématy, včetně vztahu morálky a politiky, kritikou HOBBESOVÝCH a ROUSSEAUOVÝCH idejí a také biblí jako nejlepším vodítkem státníka. Tyto eseje jsou nejzajímavější svým společenským kriticismem, osvětlujícím romantickou reakci na průmyslovou revoluci. Coleridge byl silně kritický vůči negativnímu vlivu komerčních hodnot, idejím klasických ekonomů, nedostatku omezení majitelů manufaktur a svízelné situaci chudých. Zvláště odmítal pronikání komerčních hodnot do zemědělství. Argumentoval, že vyšší třídy by neměly přistupo-

vat k půdě jako ke zdroji osobního zisku, ale s jistou společenskou odpovědností.

Coleridgeovým nejdůležitějším a nejvlivnějším politickým dílem je jeho poslední spis *O postavení církve a státu podle toho, jak na sebe nahlížejí* (On the Constitution of Church and State according to the Idea of each, 1830). V knize vypracoval zevrubnou politickou teorii na základech své idealistické filosofie, v níž bylo základní otázkou rozlišení mezi rozumem a chápáním. Chápání, jakožto forma poznání, je podle Coleridge svázáno se smyslovým zakoušením. Rozum je na druhou stranu zdrojem poznání „nadsmyslových pravd", „idejí". Nesprávné filosofie, jako například empirismus nebo UTILITARISMUS, měly podle něj ten neblahý následek, že se snažily *pochopit* to, co je přístupné pouze rozumu. Zvláště platí, že nejzazší cíle lidského jednání, mravního i politického, jsou rozpoznatelné jako ideje rozumu. Coleridge věřil, že jsou přítomné v lidském myšlení a určují chování člověka, byť často neuvědoměle. Odtud vycházela i jeho víra, že instituce mnohdy ztělesňují, i když nedokonale, ideje, jimiž mají být posuzovány.

Za ideální politický systém Coleridge považoval systém tvořený protikladnými, byť náležitě vyváženými a vzájemně závislými silami. Ve státě by měly být dvě síly: stálost a vývoj. Tato idea je realizována v britském parlamentu dominantním postavením pozemkové šlechty v Horní sněmovně a komerčních a profesních tříd v Dolní sněmovně. Systém by měl být podepřen mravní kulturou, podporovanou národní církví nebo „duchovenstvem". Coleridgeova národní církev nebyla církví v běžném smyslu slova, ale zahrnovala všechny vzdělané lidí národa, kteří rozvíjením a šířením vědění kultivují „humanitu" obyvatelstva a vybavují lidi schopností být občany. Církev a stát společně utvářejí „organizovanou" moc politického společenství; tato moc je vyvažována „svobodnými a pronikavými vlivy", jako je tisk a veřejné mínění. Tyto vlivy stojí jako „aktuální" síly proti „potenciální" moci politického společenství.

Coleridgeův politický idealismus byl od
mítnut jako pouhý metafysický háv, zahaluj
cí etablované instituce doby. Svou sílu má je
ho kriticismus, který se však zpronevěřuj
původním a interpretačním prvkům jeho po
litického myšlení. Určitý vliv – zvláště n
J. S. MILLA – mělo jeho pojetí duchoven
stva a společenské role, kterou by mělo hrát.
P

**odkazy**


Coburn, K. ed: *The Collected Works of Samuel Tay
lor Coleridge*. 16 sv. Londýn: Routledge & Kega
Paul; Princeton NJ.: Princeton University Pres
1969–.

_____: *The Notebooks of Samuel Taylor Coleridge*
5 sv. Londýn: Routlege & Kegan Paul, 1957–.


**Collingwood, Robin George** (1889–1943) Anglický idealistický filosof a historik. Collingwood se narodil v Conistonu v Lancashiru. Od roku 1912 působil na Pembroke College v Oxfordu a v letech 1935–41 jako profesor metafysické filosofie. Známý je především pro svůj přínos k filosofii sociálních věd a estetiky a jako historik starobylé Británie. V našem textu se ovšem budeme zabývat pouze prvním okruhem Collingwoodova zájmu.

Collingwooda ovlivnili soudobí italští idealisté CROCE a zvláště Gentile názorem, že „veškeré dějiny jsou dějinami myšlení" (viz IDEALISMUS). Rozlišoval lidské jednání, které může být poznáno pouze „zevnitř" myšlení jednajícího, od přirozených událostí, jež mohou být pochopeny pouze na základě jejich „vnějšího" projevu. Lidské činy musí být vysvětleny na základě motivů a záměrů individuálního činitele. Pro řádné a předvídatelné přírodní děje je přijatelné pouze kauzální a zákonité vysvětlení. Protože jsou však lidské bytosti sebedefinujícími tvory, nedá se pro lidské jednání předpokládat stálý rámec vztahů a významů, který by odpovídal pojmům přírodních věd. Abychom pochopili význam jednání druhých, musíme „oživit" myšlení druhých. Collingwood však z této teze

vyvozuje subjektivistické ani relativistické
ěry. Své argumenty opírá o historistický
dpoklad kontinuity a pokroku lidského
lení. Aby vznikla filosofie zahrnující
obě vše předcházející, musí probíhat vý-
individuálního myslitele paralelně s vý-
em dějin myšlení (viz HISTORICISMUS).
ilizace je procesem navazování současné-
myšlení na myšlení minulé. Tímto způso-
je veškeré myšlení pokračováním a kri-
u předchozího.

Jediný úplný nárys Collingwoodovy filo-
e představuje *Zrcadlo mysli* (Speculum
tis, 1924), v němž popisuje pět „forem
lenosti" – umění, náboženství, vědu, his-
a filosofii – konstituujících vzestupný
pravdy, v němž se každá fáze vyvíjí až
odu, kdy skrze svoji nedostatečnost vytvá-
vého následovníka. Toto pojetí Colling-
od rozvinul v dalších dílech jako dialek-
ý proces, zahrnující různé stupně vývoje
nání v dějinách a v jedinci. V těchto dí-
se filosofie rozpadá na historii, neboť
ná filosofie není prostá „absolutních před-
adů", patřících k myšlení každé jednotli-
doby (*Essay on Metaphysics*, s. 55).
Collingwoodovu víru v pokrok západní ci-
zace oslabila druhá světová válka. Ve spi-
*Nový Leviathan* (New Leviathan, 1942) se
usil aktualizovat Hobbesovu „klasickou
itiku". Vyslovil názor, že existují tři typy
ky, kterými jsou podle vzestupné míry ra-
nality užitečnost, právo a povinnost. První
hrnuje ospravedlnění užitých prostředků
em, druhý spočívá v řízení se pravidly
třetí postihuje uvědomělý akt vůle. Politika
dialektický postup od přírodního stavu (di-
ošství) ke společenské formaci (civilizova-
osti), v níž je individuální vůle neoddělitel-
od vůle společenské. Tento civilizační
proces přibližování se ideálnímu státu" re-
prezentuje západní politická tradice, která
však periodicky podléhá barbarství. Jedním
z takových oživení barbarství je nacismus
jako pokus o návrat k předsociálnímu stavu
*bellum omnium contra omnes* (válce všech
proti všem). Naproti tomu „být civilizova-
ný... znamená žít, jak je to jen možné, dialekticky, tedy neustále usilovat o přiblížení každého případu neshody ke shodě" (*New Leviathan*, 39.15). Dějiny jsou manichejským bojem mezi těmito dvěma tendencemi, v němž civilizace v posledku – i když nikdy úplně – vítězí nad barbarstvím. RPB

**odkazy**


Collingwood, R.G.: Essays on Metaphysics. Oxford: Clarendon Press, 1940.

_____: New Leviathan. Oxford: Clarendon Press, 1942.

_____: Speculum Mentis. Oxford: Clarendon Press, 1924.


**Comte, Isidore Auguste Marie François Xavier** (1798–1857) Francouzský politický filosof a průkopník sociologie. Comte pocházel z katolického royalistického prostředí, které zpočátku ostře kritizoval, ačkoli později se s neskrývanou nostalgií ohlížel zpět ke „katolicko-feudální" středověké syntéze. Byl rozhodujícím způsobem ovlivněn studiemi na École Polytechnique, při nichž nabyl neomezenou důvěru v metody přírodních věd a byl prodchnut racionálním duchem *Encyclopédie*. Jako vůdce revolty proti autoritě byl z École vyloučen a je ironií, že zde později strávil velkou část života v podřízeném postavení jako vyučující matematiky (od roku 1832). Velký vliv měl na jeho život také SAINT-SIMON, jehož byl od roku 1817 až do roztržky v roce 1824 sekretářem a spolupracovníkem. V té době se intelektuálně sblížili natolik, že výsledky jejich myšlení lze jen stěží oddělit. Comte, který dával systematický výraz Saint-Simonovu scientismu, dovedl později tento scientismus až k podobě známé jako POSITIVISMUS. Od Saint-Simona ovšem převzal i víru, že k porevoluční reorganizaci společnosti nestačí pouze vědecké a scientistické vědění (které nazýval „duchovní moc"), nýbrž že toto vědění musí být doplňováno průmyslníky a industriálním vývojem (funkce „světské moci").

Na začátku dvacátých let devatenáctého století Comte zformuloval ve svých esejích myšlenky, které působivým způsobem předznamenaly témata, jimiž se pak zabýval celý život. V kombinaci se sklonem k přepínání sil a následnými stavy deprese sehrály důležitou roli v jeho životě dvě ženy. V roce 1825 se oženil s bývalou prostitutkou. Jeho intelektuální přetížení spolu s manželčiným návratem k prostituci kvůli zajištění rodinných příjmů zapříčinily v roce 1826 Comteovo nervové zhroucení (viz Gouhier, s. 116, 119, 151 a kap. 7). V roce 1844, po dokončení *Kursu positivní filosofie* (Cours de philosophie positive) a před započetím práce na *Systému positivní politiky* (Système de politique positive) rozjitřilo jeho náboženský cit setkání s Clotildou de Vaux. Duchovní síla, kterou se v mládí naučil ctít díky Josephu de MAISTRE, se u Comta dostala do popředí zájmu a posléze dospěl k pojetí, podle nějž by vědci dále neměli vytlačovat kněžstvo, ale spíše kněžstvem sami být.

Comtův scientistický pokus zrušit politiku v jejím tradičním pojetí upřednostněním meritokratického a technokratického řízení veřejných záležitostí se zřetelně projevil v jeho eseji „Stručný náčrt moderní historie" (1820). Dílo vzniklo ještě v době úzké spolupráce se Saint-Simonem; vyslovoval v něm názor, že vědecká, průmyslová a politická revoluce vydláždila cestu k novému společenskému systému, v němž „lidé nebudou potřebovat, aby jim někdo vládl. Pro udržení pořádku bude dostačující, když se uspořádají záležitosti společného zájmu." (Early Essays, s. 102) Nová společnost by měla být organizována společně vědeckými odborníky, bankéři a průmyslníky, kteří by ovládali zdroje nezbytné pro tvorbu blahobytu. Comte srovnával předpositivistický donucovací systém se sociálním partnerstvím, jež mělo být charakteristické pro budoucí řád. „Vojenští velitelé *rozkazují*, kormidelníci průmyslu pouze *řídí*. V prvním případě jsou lidé *podřízení*, ve druhém *partneři*... od nejposlednějšího dělníka až po nejbohatšího továrníka a nejschopnějšího inženýra." (Early Essays, s. 104) Comte ovšem jasně vyjádřil, že nepůjde o demokracii; v rozhodování by podle něho lidé měli hrát pouze „pasivní" a „podřízenou" roli. Těm, kdo dávali najevo své obavy z „despotismu vědy", odpovídal, že výsledky vědy jsou svou povahou prozatímní a ověřitelné, takže věda nemůže přispívat k útlaku. Ostří moci přisuzované vědcům se snažil ztupit tím, že jejich rozhodnutí prohlašoval nikoli za svémocné akty vůle, nýbrž za nutný výsledek diktovaný fakty.

Comtovo základní dílo z roku 1822, které postupně vyšlo pod názvy „Systém positivní politiky" (1824) a „Plán vědeckých prací nezbytných pro reorganizaci společnosti" (1854), bylo původně zamýšleno i jako příspěvek k d'Alambertově předmluvě k *Encyclopedii*. Právě na toto rozsáhlé pojednání se vztahuje Hayekův výrok, že to, co předpokládal, byla *kontrarevoluce vědy*. Comte zde vyslovil názor, že není možné vrátit čas zpátky do monarchicko-vojensko-theologické minulosti feudálního předrevolučního řádu. Žádná nevědecká svrchovanost, ať už individuálního uvažování v záležitostech rozumu, nebo mínění lidu v politickém rozhodování, nemůže poskytnout bezpečný základ reorganizované společnosti. Není nic směšnějšího než opakující se pokusy ústavních právníků zbudovat stabilní instituce na základech revolučních principů, které zničily starý řád. Muži vědy by podle Comta „měli v dnešních časech postavit politiku na úroveň observační vědy" (Early Essays, s. 134). To, čemu dal na začátku dvacátých let název „politická věda", a co později povýšil na „sociální fysiku" a v roce 1838 překřtil na „sociologii", založil na zákonu historického vývoje, „zákonu tří stadií". Tento „trvale platný zákon zakládající se na povaze věcí" (Early Essays, s. 141), jehož formulaci předjímal Turgot a inspiroval Condorcet, zajistil Comtovi trvající slávu. Podle něj se lidstvo vyvíjí od theologického stavu monarchie přes metafysický stav demokracie k positivnímu stavu scientismu a industrialismu. Nadřazenost positivní politiky podle něj





[illegible]vá – kromě toho, že je schopna zabránit [illegible] zmírnit násilí revolucí – ve skutečnosti, [illegible]positivní systém *odhaluje*, zatímco jiné [illegible]émy *vymýšlejí* (Early Essays, s. 153). Au[illegible]a se má zakládat nejen na síle a bohat[illegible], ale i na vědecky poznatelných faktech, [illegible]vyžadují znovuustavení „duchovní moci". [illegible]y posledním ze tří esejů, dokončených těs[illegible]ed svým nervovým zhroucením v roce [illegible]6, načrtl Comte způsob, jakým by mohly [illegible]k věřil – být ovládány porevoluční ná[illegible]. Zaujat návratem k celoevropskému [illegible]dověkému morálnímu společenství, který [illegible]pronikavější a nejsystematičtější podobě [illegible]ložil de Maistre ve spise *O papeži*, shle[illegible] že ačkoli tento velký reakcionář nabízí [illegible]ný protijed na podvratný liberalismus, [illegible] schopen restaurovat hodnoty navždy [illegible]ené historickým procesem. Pouze politic[illegible]věda vládnoucí dynamikou francouzské [illegible]oluce a autoritou římského katolicismu by [illegible]la obnovit společenský konsensus bez [illegible]ratu k surovému útlaku. Jednota uskuteč[illegible]á skrze moderní společenství nauky – [illegible]ou Huxley nazýval „katolicismem bez [illegible]stanství" – by působila proti tendenci [illegible]řídnímu konfliktu mezi zaměstnavateli [illegible]lníky, živenému úzce ekonomickou děl[illegible] práce. Úkolem scientistické duchovní [illegible]ci by bylo zabraňovat despotismu nej[illegible]atších (zaujímajících postavení nejsil[illegible]ích) ekonomickou regulací v obecném [illegible]mu. Comte nevěřil, jak později argu[illegible]ntoval DURKHEIM, že spontánní vývoj [illegible]myslové společnosti povede ke společen[illegible]é solidaritě skrze společenskou dělbu prá[illegible]. Byl přesvědčen, že „konformitu zájmů" [illegible]arly Essays, s. 234) může přinést pouze [illegible]mezení prostřednictvím morální doktriny, [illegible]ejně neúprosné jako Malthusem doporučo[illegible]vané omezení růstu populace. Comte také ne[illegible]věřil, že by bylo možné bez intervence vlády [illegible]vedené duchovní mocí dosáhnout mírumilov[illegible]né ekonomické a politické spolupráce. V *Systému positivní politiky* (1851–54) se nerozpakoval prohlásit, že sociologie jako taková není dostačující, a že to, co je skutečně třeba, je „sociokracie" a „sociolatrie" (I. díl, s. 403).

Comte si sice podržel až do konce života základní metodologické a ideologické přesvědčení z dvacátých let, nicméně to, co J. S. MILL nazval „comteovskou zuřivou snahou po regulaci a systematizaci" (Mill, s. 196) v pozdějších letech nabylo extravagantních rozměrů. Snažíme-li se pochopit, jak myslitelův sklon k matematické megalomanii přerostl v dogmatický pseudovědecký mysticismus čísel, musíme vzít v úvahu jeho „duševní hygienu", kterou praktikoval od svých čtyřiceti let. V roce 1838, tedy v roce, kdy se zrodil termín „sociologie", se Comte po zralé úvaze rozhodl přestat číst jakékoli nové knihy, aby mohl pouze psát, a četl jenom několik málo oblíbených básníků. Natolik se spoléhal, že ví vše, co stojí za to vědět, že nehodlal obětovat „výstupy" „vstupům". Ztratil tak kontakt se zdravým rozumem a možnost korekce prostřednictvím toho, co si myslí ostatní. Mimo jiné si také vymyslel, že pro kompletní positivní knihovnu stačí sto vybraných svazků, a že ostatní knihy mohou být zničeny jako nadbytečné (Mill, s. 128–30, 179–81). Své spisy *Systém positivní politiky* a *Výzva konzervativcům* (1855) završil otevřenými obhajobami konzervativně kapitalistického diktátorství, s hořkou pilulkou podřízenosti proletariátu, oslazenou zajištěním zaručeného vzdělání, práce pro všechny a zabezpečením minima sociální jistoty. Podle jeho názoru měla být nastolena dvacet jedna let trvající světská diktatura tří proletářů, kterou měl vystřídat triumvirát vedoucích bankéřů; velekněz humanity měl zastupovat vyvažující duchovní moc. Tato vybraná skupina sebeustavujících a sebezvěčňujících oligarchů by měla být veřejnými funkcionáři, jednajícími v obecném zájmu, jak by ho byli jen oni s to rozpoznat.

Přestože plné důsledky Comtova politického systému odradily některé z jeho největších obdivovatelů v Anglii a ve Francii, vliv jeho idejí v mnoha směrech přetrval. Comtův

vliv na filosofii dějin a zvláště na sociologii, jmenovitě prostřednictvím Durkheima a Lévy-Bruhla, se neomezil jen na Francii, což lze říci i o pokusu vyvinout sekulární náboženství vědecké morálky, jež by nahradilo křesťanství. Zatímco svým sekularismem se Comte zařazuje k nesocialistické levici, jeho autoritářství ho naopak posouvá k nekřesťanské pravici (jmenovitě Charlese MAURRASE). Positivismus měl i mocný dopad na společenskou vědu dvacátého století: prostřednictvím behaviorismu převládal v americké politické vědě poloviny dvacátého století a do jisté míry má vliv dosud (viz POLITICKÁ TEORIE A POLITICKÁ VĚDA). Trvalý, i když rozptýlený a málo uznávaný vliv mělo také jeho technokratické pojetí politiky ve spojení s přesvědčením, že demokracie vede k převaze ignorance a neschopnosti (viz INDUSTRIÁLNÍ SPOLEČNOST). Inženýři, aplikující vědecké poznatky při řešení industriálních problémů, byli v tomto pojetí určeni k tomu, aby konstituovali duchovní a časové možnosti a zapojovali lidové masy do pokojného produktivního partnerství. V Comtově vlasti ve značné míře naplňuje tento comtovský záměr již zmíněná École Polytechnique, neboť vychovává velkou část elitních vzdělanců, kteří ovládají francouzskou společnost. V roce 1977 založil bývalý absolvent École, president Francouzské republiky Giscard d'Estaing, v budově, kterou dříve užívala École Polytechnique, Institut Auguste Comta. Institut měl poskytovat závěrečné studium pro technokraty, z nichž téměř polovina byla absolventy École. Projekt však nepřežil d'Estaingovu porážku v presidentských volbách v roce 1981. A tak nakonec právě tím, čím Comte tolik pohrdal, totiž demokratickým rozhodnutím na základě všeobecného volebního práva, byla zastavena symbolická podpora scientistického manažerismu jako nástroje politické a ekonomické moci. Nicméně plíživá tendence k technokratickému manažerismu je i nadále v nejrozvinutějších zemích pociťována téměř jako determinující síla. JESH

**odkazy**


Gouhier, H.: *La Vie d'Auguste Comte*. Paříž: Vri 1931 a 1965.

Comte, A.: *Cours de philosophie positive*, 6 sv. Pa 1830–42.

_____: The Early Essays. V: *The Crisis of Industri Civilization*, ed. R. Fletcher. Londýn: Heineman 1974.

_____: *Système de politique positive*. 4 sv. Pa Mathias, 1851–4.

Hayek, F. von: *The Counter-Revolution of Scienc Studies in the Abuse of Reason*. Glencoe, III.: Fr Press of Glencoe, 1952.

Mill, J.S.: *Auguste Comte and Positivism*. Londý Trübner, 1865.


**Condorcet, Marie-Jean, markýz de** (1743 1794) Francouzský filosof. Condorcet by nejmladším z vůdčích filosofů FRANCOUZ SKÉHO OSVÍCENSTVÍ, z nichž se jak jediný dožil a účastnil francouzské revoluce Zpočátku se proslavil jako matematik. Na vzdory svému šlechtickému původu neaspi roval na místo v předních kulturních institu cích *ancien régime*. V době, kdy TURGOT převzal úřad ministra financí Ludvíka XVI byl jmenován správcem mincovny. S Turgo tem v té době sdílel názor, že cesta k refor mě ve Francii spočívá v posílení králo vských pravomocí a v potlačení zájmů záko nodárných sborů *(parlements)* i jiných tra dičních zájmů.

V průběhu revolučních událostí došlo u Condorceta k přerodu z royalisty v republi kána. Prohlašoval, že tento posun není s jeho přesvědčením neslučitelný, protože vždy vě řil ve „svrchovanost rozumu"; toto své pojet odlišoval od ROUSSEAUOVY teorie nadřa zenosti „obecné vůle", na jejíž místo stavěl „veřejný rozum". V kontextu *ancien régime* vyžadovala logika systematickou a jednolitou vládu, kterou mohl poskytnout pouze monarcha. Oprávnění vládnout dávalo monarchovi to, že byl skutečným reprezentantem národa jako celku (zatímco *parlements* reprezentanty nebyly).

o roce 1789 již Ludvík XVI. nemohl být le Condorceta vnímán jako takový repre- tant, a proto nastala potřeba nových insti- , jež by odpovídaly „veřejnému rozumu". nokracii Condorcet odmítal, protože po- oval lid za neosvícený, navrhoval však, většina měla právo vybrat si ze vzdělané své zástupce do zákonodárného sboru. rhl také podrobně propracovanou techni- volby do prozatímních a národních sborů, tyto sbory co nejlépe reprezentovaly „ve- myšlení". Condorcetovy zastupitelské y měly být ovšem zvláštní. Ze strachu, rozum nebyl vytlačen vášněmi a pouhým rem, navrhoval, aby se sbory nescháze- le jednaly prostřednictvím korespondenPolitika měla být vytlačena, aby uvolnila „vědě".

Condorcet napsal dlouhou obhajobu svého oru, že vláda může být stejně vědecká fysika. Argumentoval, že ani v jednom bou oborů nemůže být dosaženo jistoty; jsou založeny na pravděpodobnostech. výpočet pravděpodobnosti v politické vě- sou nutní odborníci. Condorcet předvídal k úřednické třídy zasvěcené „veřejnému lení", jejíž úkol by spočíval v racionál- řešení otázek národní bezpečnosti, zdra- ictví, daní, vzdělání a obecného blaha, ž nastolil koncepci rozšíření role státu, odpovídá dvacátému století.

Condorcet dosáhl zvolení do několika re- učních sborů a v roce 1791 se připojil akobínskému klubu. I když nehlasoval (ajodpůrce trestu smrti) pro popravu krále, svůj hlas ustavení republiky. Nicméně je- argumenty pro svrchovanost rozumu byly znivci lidovlády chápány jako snaha pře- moc do rukou „filosofického kněžstva". ondorcetův návrh ústavy, vyjadřující jeho zory, se setkal s podporou girondinů, ale roveň způsobil odcizení bývalých jakobín- ých přátel. V důsledku toho se musel Conorcet v roce 1793 uchýlit do úkrytu.

V době otřesů a politického teroru napsal edno z nejoptimističtějších děl o lidských ejinách, jaké kdy bylo vytvořeno – *Skica pro historický obraz pokroku lidského myšlení* (1795). Zde opět vyjádřil víru, že věda nejen může zachránit, ale opravdu lidstvo i zachrání. Poté, co se přestal skrývat, byl „vlastenci" zatčen a ve vazbě pak ve věku padesáti let zemřel (pravděpodobně spáchal sebevraždu). MC

**odkazy**


Condorcet, M.J.: *Oeuvres*. Paříž 1947–49, 12 sv.


**Constant, de Rebeque, Henri Benjamin** (1767–1830) Francouzský liberál narozený ve Švýcarsku. Ačkoli Constant strávil většinu života mimo Švýcarsko, švýcarský protestantský původ sehrál v jeho životě a myšlení významnou roli. Jeho otec, profesionální voják, velel holandskému pluku. Předčasně zralého Constanta nejdříve vyučovali domácí učitelé v Bruselu, později studoval na universitě v Erlangen a nakonec v Edinburgu, kde se seznámil se společenskou teorií SKOTSKÉHO OSVÍCENSTVÍ. Po návratu se sblížil se starší ženou, madame de Charrière, s níž prožíval romantický vztah a sdílel vášeň pro ideje. Sňatek z rozumu v roce 1789 (a později další) mohl stěží takový vztah přerušit. Sympatie k francouzské revoluci Constanta přivedly na krátkou dobu ke kariéře komorníka vévody Brunšvického (na sklonku roku 1794). O něco později se seznámil s madame de Staël, která na něj měla v následujících dvou desetiletích silný vliv. Constant se připojil k jejímu liberálnímu kroužku v Paříži a v roce 1796 publikoval svůj první politický esej, v němž hájil direktorium proti hnutí „zpátečníků". V roce 1799 byl delegován do nového tribunátu, avšak pro Bonaparta byl pro své liberální názory a vztah k madame de Staël *persona non grata*. V roce 1803 následoval madame de Staël do exilu a dlouhou dobu pak strávil na jejím zámku Coppet nedaleko Ženevy. Navštívil také Německo, kde se seznámil s německou romantickou filosofií a náboženským myšlením (viz ROMANTISMUS).

Léta císařství byla Constantovým nejplodnějším obdobím, ačkoli publikoval málo. Začal práci na velkých dílech o politice a „náboženském citu". Hrozící pád Napoleonova císařství jej v roce 1813 přiměl k vydání spisu *O dobyvačném duchu a o uchvácení moci v jejích vztazích k evropské civilizaci...* (De l'esprit de conquęte et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne...), v němž označuje Napoleonův expanzionistický instinkt jako hluboce odporující mírumilovnému a obchodnímu charakteru evropské společnosti. Model společenských a ekonomických změn, který předložil, prozrazuje vliv skotského osvícenství, ačkoli jeho tezí nevyužívá systematicky. Po návratu do Paříže se v podmínkách konstituční monarchie, ustavené Chartou Ludvíka XVIII., rychle stal vůdčím liberálním mluvčím. Po Napoleonově návratu z Elby se však nechal přesvědčit (přinejmenším svou novou rádkyní, madame de Recamier) o jeho „liberálních úmyslech" a vypracoval ústavní listinu obnoveného císařství. Po Waterloo uprchl do Anglie, kde vydal mistrovský introspektivní román *Adolphe*. Později se vrátil do Paříže a působil jako publicista, bránící s nevšední horlivostí a dovedností svobodu tisku. V roce 1819 se stal poslancem a po vraždě následníka trůnu v roce 1820 se zúčastnil bojů s ultraroyalisty. Ve dvacátých letech pak vlivem slábnoucího zdraví a narůstající hráčské vášně jeho politická aktivita značně poklesla. V parlamentu nikdy nezískal tak velký vliv jako Royer-Collard nebo De Serre, neboť postrádal schopnost improvizace – byl známý více pro svůj vybroušený žurnalismus. Zemřel krátce po červnové revoluci, kterou vítal a schvaloval.

Constantovo politické a společenské myšlení lze chápat, podobně jako myšlení madame de Staël, jako ucelený komentář ROUSSEAUOVÝCH děl. Rousseaův ženevský původ, koncepci spravedlivé či OBECNÉ VŮLE i využití jeho idejí protagonisty revoluce jako byl Robespiere nemohli po roce 1795 liberální protestanté, vážně zápasící s otázkou, proč revoluce zdegenerovala v hrůzovládu, ignorovat. Mohla koncepce občanské ctnosti, vtělená do pojetí obecné vůle, opravdu získat povahu moderních křesťanských aspirací? Nesvedl Rousseaua jeho obdiv k starověké *polis* a obhajoba politické účasti ve spise *O společenské smlouvě* z cesty? Právě těmito otázkami se madame de Staël a Benjamin Constant dostávali za hranice proto-liberálního myšlení osmnáctého století (viz LIBERALISMUS). Hnutí zahrnovalo i kritiku Rousseauova pojetí svobody na pojmových základech a zkoumání rozdílů, jimiž se moderní společnost liší od antické.

Stejnou cestou Constant dospěl k odvození svého proslulého rozlišení mezi antickou a moderní svobodu. Vyslovil poznatek, že starověký člověk chápal svobodu zcela jako OBČANSTVÍ, tedy právo být členem sboru jenž diskutuje a vydává veřejná rozhodnutí. To ovšem nezaručovalo žádná individuální nebo osobní práva (proti jiným), která spojuje je moderní Evropan především s ideou svobody. Pro starověkého Řeka stál jedině občanský život za to být žit, i proto, že to byl život privilegované či aristokratické třídy v otrokářské společnosti. Naopak v moderní Evropě vytvořily rovnost před zákonem a svoboda, jež se jednotlivcům dává pro definování a realizování svých vlastních zájmů, radikálně odlišný společenský a morální kontext – na místo solidarity bojovné vládnoucí kasty se staly největšími společenskými hodnotami osobní nezávislost a svoboda od útrap a útlaku. Mírumilovná, ekonomická orientace moderní společnosti znamená, že „veřejné blaho" zahrnuje spíše ochranu soukromých zájmů než jejich obětování zjednodušenému petrifikovanému pojetí občanské povinnosti. Taková představa občanské povinnosti, přenesená do kontextu moderního národního státu, se stává vyloženě nebezpečnou svou tendencí převést moc do rukou oligarchie, skrývající svou moc dovoláváním se obecné vůle.

Constant takto bránil moderní „objev" REPREZENTACE proti Rousseauovu využí-



starověké *polis* k její diskreditaci. Na adě srovnání s čistě formálním zajištěním individuální svobody (na principu reciprocity), kterou Rousseau včlenil do svého tí obecné vůle, Constant dokazovat, že istější ochranou individuální nezávislosti eprezentativní systém. Celkově ho však ostná starost o zabezpečení individuální vislosti vedla k podcenění či ignorování avňujícího potenciálu politické participace zdůrazňovaného Rousseauem, i když ce 1819, během zápasu mezi restauračními liberály a ultraroyalisty, některé své argumenty revidoval a na úlohu participace kladl í důraz. V otázce, zda je participace zdůnitelná hlavně jako prostředek ochrany anské svobody, nebo zda má sama o sobě kou hodnotu, však jeho postoje zůstaly sné.

Constantovu rozlišení mezi antickou a moderní svobodou – nastíněném v několika ch, nicméně v konečné podobě završené ednáškou v roce 1819 – byla věnována rnost na úkor jeho ostatních politických Jeho *Politické zásady* (Principes de polie, 1815) přinesly jemný a originální nád na mnohem širší okruh otázek. Zvláště inicioval kritiku pojmu SVRCHOVAST, kterou se zabývali pozdější franzští liberálové Guizot a TOCQUEVILLE, chž nový zájem o rozdělení moci v národě státě pomohl oddělit francouzský liberamus počátku devatenáctého století od vícenství století osmnáctého. Rovněž Conntův zájem o to, co nazýval „náboženský ", ho odlišuje od raných *philosophes*. Ve ise *O náboženství* (De la religion, 1830) se žil bránit niterný náboženský cit jak proti neužívání kněžstvem, tak proti „povrchní" oktríně sobeckosti. Bojoval přitom na dvou frontách: proti materialismu osmnáctého století i proti klerikálnímu fanatismu ultraroyalistů v období restaurace. Věrný svým protestantským kořenům hledal spojení liberálních principů a ryzího náboženského citu tím, že liberalismus hájil vůči obviněním z protináboženskosti. LAS



**odkazy**
Constant, B.: *Oeuvres*. Paříž: Pléiade, 1964.

**Croce, Benedetto** (1866–1952) Italský idealistický filosof a historik. Croce se narodil v Pescasseroli v Abruzzi. Zpočátku psal historická a archeologická díla a až později ho marxista Antonio LABRIOLA přivedl k zájmu o filosofii a k napsání esejů *Historický materialismus a ekonomie Karla Marxe* (1900). Ačkoli byl Croce obvykle považován za hegelovce, k „realistickému idealismu" a proslulé kritice *Co je živé a co je mrtvé v Hegelově filosofii?* (1906) ho inspirovali novokantovci, zvláště Herbart a Windelband, a literární kritik Francesco de Sanctis. Croceho hlavní přínos spočívá v oblasti filosofie estetiky a dějin; jeho *Estetika* (1902) a časopis *La Critica* (1903–44) měly hluboký vliv na italskou kulturu. Spolupracovník Giovanni Gentile přivedl Croceho k přijetí doktriny „absolutního historicismu", ústřední tezi Croceho děl publikovaných po roce 1909 a rozvinutou ve třech zbývajících dílech jeho *Filosofie ducha* – nazvaných *Logika* (2. vydání 1909), *Praktická filosofie* (1909) a *Teorie a dějiny historiografie* (1915) – a dále ve studii *Filosofie Giambattista Vica* (1911). V roce 1910 se Croce stal senátorem a od 1920–21 ministrem školství ve vládě Giolittiho. Odmítal FAŠISMUS a v opozici vůči Gentilemu vydal svůj „Protest proti Manifestu fašistických intelektuálů" (1925). Svůj historicismus proměnil v „náboženství svobody", což se projevilo v řadě jeho historických prací, jmenovitě v *Dějinách Itálie 1871–1915* (1927) a *Dějinách Evropy devatenáctého století* (1932). Svou „eticko-politickou" interpretaci lidské civilizace se mu pak nejlépe podařilo vyjádřit v díle *Historie jako příběh svobody* (1938). Po válce byl krátce ministrem.

Dílo *Filosofie ducha* Croce zamýšlel jako sekulární náboženství, zahrnující všechny aspekty lidského života. Aktivita ducha je buď teoretická, nebo praktická, přičemž teoretická se dále dělí na intuici a myšlení

a praktická na ekonomické a morální usilování. Mezi těmito podskupinami je takový vztah, že druhá obsahuje první a čtvrtá třetí (ne však obráceně). Tyto čtyři „rozličné momenty" aktivity Ducha korespondují s „čistými pojmy" Krásy, Pravdy, Užitečnosti a Dobra. Protože jde o pojmy „čisté", postrádají jakýkoli determinující obsah mimo to, co bylo dáno dialektickým vývojem Ducha prostřednictvím lidské aktivity v dějinách. Krása pochází z tvorby uměleckých děl, Užitečnost z politických a ekonomických činů, a obojí zase nabízí materiál pro naše pojmy Pravda a Dobro. Croce odmítal jakékoli „transcendentní" pojetí „objektivní" normy krásna, pravdy atd., přesahující normy, jež poskytuje *post facto* kulturní tradice minulých činů. Filosofii ztotožňoval s historií, pojatou jako progresivní proces, v jehož rámci jsou předchozí filosofické systémy včleněny do systémů současných a jimi přesaženy (tento názor se pokoušel doložit dějinami estetiky, logiky, etiky a historiografie, které ve čtyřech svazcích doprovázely jeho vlastní systém). Veškeré myšlení je „historickým soudem" a veškerá historie „současnou historií", protože historie je „žita" a „přetvořena" v přítomné zkušenosti ducha, a tedy i lidstva.

Ačkoli Croceho filosofii drží pohromadě *telos* obsažený v dějinách, byl přesvědčen, že tento *telos* není možné vyjádřit, což mělo dva praktické důsledky: za prvé, subjektivismus, který vybavuje všechno naše konání a myšlení v současnosti stejnou silou; nebo, za druhé, odevzdání se „místu a povinnostem", které nám Duch udělil; dilema, stručně vyjádřené v hegelovském aforismu „co je rozumné, to je skutečné, co je skutečné, to je rozumné", bylo úhelným kamenem Croceova historicismu. Zatímco Gentileho „aktualismus" rozvíjel první z jmenovaných spojení, Croce stále více trval na umírněném konzervatismu druhého a vyjadřoval ho polo-theologickými termíny jako víru v tajemné jednání Prozřetelnosti. Dvacet let fašistické vlády však Croceho přivedly k postupné revizi svých idejí a v posledním díle *Studie o Hegelovi* (1952) se vrátil k novokantovské pozici svého mlá
a zastával názor, že dualita mezi skutečný
a rozumným, *Sein* a *Sollen*, je pro uvědomě
konání v přítomnosti nezbytná. Benedet
Croce silně ovlivnil své italské současník
zvláště GRAMSCIHO, za hranicemi patř
k jeho jediným důležitým pokračovatelů
Vossler a COLLINGWOOD. (Viz také HE
GEL, HISTORICISMUS, IDEALISMUS.)
RP

**odkazy**


Croce, B.: *Opere*. 67 sv. Bari: Laterza, 1965.

_____: *Filosofia–Poesia–Storia*. Miláno a Neapo
Ricciardi, 1951; *Philosophy, Poetry, History*, pře
C. Sprigge. Oxford: Oxford University Press, 1966.


**Crosland, Charles Anthony Raven** (1918
1977) Britský socialista. Jako vůdčí poválečný revizionistický teoretik britského SOCIALISMU byl Crosland v letech 1950–195
a 1959–1970 poslancem za Labour Part
a v letech 1964–70 a 1974–77 ministrem l
bouristické vlády. Napsal knihy *Ekonomick
problémy Británie* (Britain's Economic Pro
blem, 1953), *Budoucnost socialismu* (Th
Future of Socialism, 1956), *Konzervativn
nepřítel* (The Conservative Enemy, 1961
a *Socialismus dnes* (Socialism Now, 1974)
Jako politický teoretik si vydobyl věhlas kni
hou *Budoucnost socialismu*.

Crosland se snažil, jak sám říkal, být dru
hým Edwardem BERNSTEINEM, který svýn
*Evolučním socialismem* (1898) odmítl mar
xistické teorie o zhroucení kapitalismu a nevy
hnutelnosti socialismu (viz MARXISMUS)
Crosland podobně jako Bernstein odmítl marxistickou analýzu kapitalismu a socialismus
definoval na základě hodnot a principů, které
mají být přijaty demokratickou cestou (viz
také SOCIÁLNÍ DEMOKRACIE).

Crosland prohlašoval, že kapitalismus poloviny padesátých let dvacátého století má již
za sebou tak výrazný vývoj, že už to není kapitalismus, jak mu rozuměl Marx. K této proměně, která je zčásti i výsledkem demokratického tlaku, došlo různými prostředky: růst
rů změnil poměr sil v oblasti výroby
chýlil jazýček vah směrem k vyjednává-
lastnictví se stalo méně důležité než ma-
rství; rozhodování v průmyslu se dosta-
o rukou manažerů, kteří nutně nesdílejí
oty tradičních kapitalistů; v Británii na-
obecný blahobyt; nastala plná zaměstna-
došlo k vymýcení nejhorší chudoby;
ní odvětví průmyslu se dostala pod veřej-
kontrolu; vláda získala do rukou řadu ná-
ů řízení ekonomiky pro udržení vysoké
ěstnanosti, nízké míry inflace a trvalého
odářského růstu. Kombinací všech
o faktorů, tvrdil Crosland, došlo k pro-
kapitalismu a poměru jeho vnitřních
Klasický marxismus v tomto změněném
nemůže být dobrým vodítkem a bu-
nost socialismu je proto třeba znovu
myslet.

ocialismus Crosland definoval na zákla-
rincipů a ideálů ROVNOSTI. Hlavním
socialismu mělo být dosažení větší so-
rovnosti, jež by šla dále než rovnost
žitostí, kterou prosazovali liberálové
onzervativci, protože by se týkala nejen
řeného obsazování vrcholných pozic, ale
íce rovnostářského rozdělování odměn,
tavení a privilegií a zrušení existujícího
ního rozvrstvení. Ve prospěch větší rov-
ti předkládal argumenty založené na čty-
h základech:

ekonomické efektivitě – v existující
ktuře odměňování nejsou vysoké posta-
í a odměny jasně spojeny s ekonomickou
kcí;

) návrhu stavět společnost více na princi-
ch vzájemnosti – existující nerovnost vy-
ří zášť, jež ve svém důsledku působí proti
konomickému pokroku;

(3) nespravedlnosti v odměňování podle na-
ání a schopností, kterou jednotlivci mohou
ovlivnit jen omezeně, neboť do značné míry
jsou tyto vlastnosti dány přirozeností a vý-
chovou;

(4) výzvě k blíže nedefinovanému pojetí so-
ciální spravedlnosti, kterou v *Socialismu dnes* spojuje s RAWLSOVOU *Teorií spravedlnosti*.

Takováto definice socialismu uvažuje o dosažení rovnostářských cílů v termínech spíše empirických než dogmatických. Britská Labour Party byla tradičně zapálená pro mohutné znárodňování, jak prosazovala IV. klausule jejích stanov. Crosland však ve státním vlastnictví neviděl nic víc než prostředek k dosažení větší rovnosti, prostředek, který vzhledem k proměnám kapitalismu, o kterých jsme se již zmínili, je stále méně relevantní. Byl toho názoru, že k dosažení větší rovnosti jsou důležitější dva jiné prostředky než přímé rozdělování bohatství státem prostřednictvím zdanění. Prvním měl být rozvoj všeobecně přístupného vzdělání, jež by vedlo k většímu mísení tříd a odstranilo by elitní vůdcovství toho typu, který podporovala gymnasia a soukromé školy; druhým pak ekonomický růst, který by přinesl fiskální dividendy, jež by při použití na sociální výdaje zlepšily relativní postavení nejchudších při současném udržení absolutní životní úrovně zámožných. To by bylo důležité pro zachování loyality zámožných vůči rovnostářské společnosti. Kde přesně by se tlak k rovnosti měl zastavit, Crosland odmítl specifikovat. Byl přesvědčený pluralista a domníval se, že větší rovnosti lze dosáhnout bez ohrožení hodnot morálně pluralitní společnosti. RP

**odkazy**


Crosland, C.A.R.: *Britain's Economic Problem*. Londýn: Cape, 1953.

*_____: *The Future of Socialism*. Londýn: Cape, 1956.

_____: *The Conservative Enemy*. Londýn: Cape, 1962

_____: *Socialism Now, and other essays*. Londýn: Cape, 1974


**čínské politické myšlení** Navzdory dlouhé převaze konfuciánské orthodoxie může čínské politické myšlení soupeřit v bohatství a rozmanitosti s evropským. Z důvodu periodizace je v následujícím textu rozčleníme.

Prvním obdobím je období dynastií Šang a Čou (1766–1122 př. Kr. a od 1122 př. Kr.), jež vládly při dolním toku Žluté řeky. V této době ještě sice neexistovalo žádné politické myšlení, ale vyvinula se zvláštní politická tradice. Druhé období je od začátku rozdrobení dynastie Čou (po 770 př Kr.) na množství válčících států, až po jejich sjednocení dynastií Čchin (221 př. Kr.) v celek, který tvoří jádro etnické Číny. Tehdy došlo v Číně k velkému rozkvětu teoretizování o vládě. Bylo to období „sta škol", na něž se dodnes Číňané odvolávají jako na model svobodné a živé rozpravy (viz Mao Ce-tungův výrok „ať kvetou stovky květů, ať diskutuje sto škol"). Z těchto škol byly nejdůležitější konfucianismus, taoismus a legismus. Po krátkém období dynastie Čchin (od 206 př. Kr.) v Číně vládly dynastie více méně zastávající konfucianismus, byť s mezihrami taoismu a buddhismu. Toto období můžeme považovat za období oficiálního konfucianismu, i když to byla doktrina synkretická a vyvíjející se, takže od názorů svého zakladatele zaznamenala značný posun. Po svém filosofickém vzkříšení v jedenáctém a dvanáctém století (neokonfuciánská obnova) zůstal konfucianismus krédem říše až do svržení poslední dynastie (1911). Jeho vliv je v čínské a východoasijské kultuře dosud živý.

První texty čínského politického myšlení byly dlouho spojovány s dynastií Čou, ačkoli pozdějším vědeckým bádáním se zjistilo, že některé jsou pozdějšími padělky. Tyto „klasické" texty jsou kompilátem básní, historických a dvorních záznamů a spisů o věštění a podle tradičního pohledu ztělesňovaly písemné památky zlatého věku civilizace. Nejtajemnější a nejprchavější výroky byly přetěžovány významy a vznikaly o nich dlouhé komentáře. Komentátoři popsali dvě důležité tradice. První z nich se týká „nebeského mandátu", což byla myšlenka, že vládnoucímu rodu je svěřena vláda nad říší za předpokladu, že svůj úkol vykonává ctnostně a prospěšně, ale právo vládnout ztrácí, jestliže se vladař stane zkaženým nebo postihne-li obyvatelstvo pohroma.

Druhý se týká příkladně mravného jedná
dávných moudrých vládců, z nichž jeden si z
následníka místo svého syna vyvolil muž
z lidu, který vynikal ctností.

Prvním politickým myslitelem (ponech
me-li stranou právníka Kuan-c', † 645 p
Kr., jehož dílo se dochovalo jen v značně po
rušené podobě) byl Konfucius (551–479 p
Kr.). Ačkoli mu byla přičítána řada děl, jeh
názory jsou nejzřetelnější v *Hovorech*. Po
dější tradice mu přisuzovala vysoký úř
a dokonce nadpřirozenou moc, ale z dobo
vých zpráv je jasné, že byl putujícím učen
cem a učitelem s velmi skromnými prostředk
a nebyl ani natolik úspěšný, aby si ho všim
mocní (navzdory nižšímu úřadu, který zast
val po jistou dobu ve svém rodném státě)
Konfucius zamýšlel obnovit rity, obřad
a zvyky odumírající dynastie Čou, ale jeh
návrh na odstranění nepořádku a zla své do
by obsahoval i významné inovace. Jeho ide
lem bylo vládnout spíše morálním příklade
než vojenskou převahou či na základě dědič
ného následnictví. Vladař by měl tak uspoř
dat sebe sama i svůj dům, aby všichni lid
chtěli být jeho poddanými a nebylo třeb
žádného zákona na kontrolu jejich jednán
Rádcové a úředníci vlády měli být lidé vyni
kající ryzími zásluhami, což by se posuzova
lo podle jejich úspěchů dosažených ve studi
a vědě. Konfucius věřil, že tito adepti vzděla
nosti přijmou za normu svého konání „lid
skost" (hlavní konfuciánskou ctnost) a budo
odpovídajícím způsobem pracovat pro blah
obecného lidu, jehož práce je jediným zdro
jem opravdového bohatství. Nerozlišoval
mezi rodinnou a politickou autoritou; společ
nost považoval za širší rodinu vladaře a spo
řádanou rodinu za základ státu. Dokázal výz
namně transformovat mnoho pokračujících
aristokratických tradic a hodnot civilizace
Čou. Bez pochybností přijímal potřebu spo
lečenské hierarchie a dělby práce (mezi rolní
ky a vzdělanci), byl však přesvědčen, že vět
šina lidí je schopna se zdokonalit učením,
a neodmítal výuku ani těm nejméně slibným
žákům, jen museli ukázat, že budou mít mož

to, co se naučili, použít. Zdůrazňoval
né povinnosti vladaře k poddaným i po
osti vzdělanců ke státu, včetně jejich zá
u poskytnout radu, vyplývající z jejich
ání požadavku dobroty, a to dokonce
dy, když je jejich rada nevítaná. Mimo
olika odkazů na neantropomorfické
e" jako pramen ctnosti a určovatele osu
ou pilíře Konfuciovy teorie spíše světské
duchovní, s tím, že přesné zachovávání
ických ritů a obřadů získává jistou nábo
kou dimenzi.

onfuciáni tuto teorii později rozvinuli ná
ě odlišnými způsoby. Mencius (372–289
r.), ve své době velmi vlivný učenec, je
díla se svou autoritou časem zařadila
za díla mistrova, se rozhodl rozpracovat
uciův názor na prameny ctnosti. V teorii
natelné se západním morálním intuitivis
Mencius tvrdil, že „původní srdce"
ého člověka (jež je samo odrazem kos
ého řádu) obsahuje zárodky čtyř ctností,
až vývoj záleží na příznivém prostředí,
rétně na přiměřeném vzdělání. Ostře kri
val spoléhání vládců své doby na sílu. Vo
o královské vládě v zájmu lidu a došel až
spravedlňování tyranovraždy. Sün-c'
–238 př. Kr.), učitel a úředník, zastával
nou interpretaci konfuciánského dědictví.
o nejnápadnější aspekt lidské přirozenosti
l choutku („je málo věcí, mnoho žádos
ačkoli zároveň potvrzoval universální
kou schopnost učení a kultury. V důsled
své hobbesovské povahy (také trval na
nosti jasného a konsistentního pojmenová
jako základu řádného uvažování), i vli
skutečnosti, že psal v době prakticky ne
vajícího válčení, vzhlížel k civilizaci a je
ritům a obřadům jako k jedinému zdroji
du. Člověk se musí učit ctnosti: lidé všech
erací vyžadují usilovné školení, aby ne
stali pouze bytostmi choutek. Pro dohled
d takovým úkolem byla rozhodující králov
á vláda s dominujícími konfuciánskými
dci. Zatímco Mencius byl povahou mystik,
ün-c' byl racionalista. „Nebe" zredukoval na
lo přírody a byl přesvědčen, že tak jako pří

roda je k lidskému snažení lhostejná, jsou lidé sami strůjci svého osudu.

Legismus (nebo také „škola metody"), hlavní soupeř konfucianismu, nevyrostl z díla jednoho teoretika, ale byl spíše amalgamem rozličných prvků - viz filosofickou glosu posledního velkého legistického teoretika Chan Fej-c' (asi 280–233 př. Kr.). Nejstarší legisté byli Šang Jang († 338 př. Kr.) a Šen Pu-chaj (400–337 př.Kr.). První z nich svou úspěšnou politikou pozvedl na vrchol moci nejzápadnější z válčících států, Čchin, čímž položil základy sjednocení Číny pod záštitou státu Čchin v následujícím století. Šang Jang pak zamýšlel organizaci státu jako účinného válečného nástroje. Dědiční vlastníci úřadů měli být nahrazeni úředníky, chápajícími vladařovu vůli jako zákon, a aktivita rolníků a řemeslníků měla být povzbuzena na účet obchodu a prázdné spotřeby. Soupeřící doktriny měly být vykořeněny v zájmu lidu, soudci měli být učiteli a obyvatelstvo mělo být organizováno tak, že by každá skupina zodpovídala za chování svých členů. Šang Jangův současník Šen Pu-chaj po několik let sloužil jako kancléř malého státu Chan. Jeho dílo se sice zachovalo jen ve zlomcích, ale i tak je zřejmé, že svou pozornost zaměřil na techniku administrativy a metody vládnutí. Doporučoval vládcům přistupovat ke svým povinnostem způsobem, jenž má hodně společného s taoistickou kultivací neulpívání jako cestou k moudrosti. Vladař je jako nehybná osa kola, zatímco ministři a úředníci loukotě, které neustále rotují. Má-li být vláda možná, musí být vladařova vůle rozhodující. Vladař si má zachovat odstup a zůstat pánem situace tak, že se zdržuje vyjevování svých preferencí před rozhodnutím, a tím, že se vyhýbá praktické politice.

Tyto i některé jiné prvky najdeme v díle Chan Fej-c', jenž je současně s Sün-c' pro západního čtenáře pravděpodobně nejpřístupnější čínský teoretik. Chan Fej-c' byl v mládí žákem Sün-c'a, od kterého převzal chápání lidské povahy a její tvárnosti, avšak toto chápání odděloval od konfuciánské víry

v shovívavost. Vyslovoval přesvědčení, že požadavky jednotlivce a státu jsou v protikladu, a že vladař by měl mít naprostou svobodu v užívání „dvou pák" (odměňující a trestající), a měl by tak zajistit, aby převládla kriteria státu, neboť pouze tak lze vytvořit řád. Sofistikovaným a filosofickým rozvinutím legistického názoru, že stát by měl být organizován tak, aby vladařova vůle byla zákonem, se Chan Fej-c' dotkl problému, který se v západním politickém myšlení objevil mnohem později. Řízení státu by mělo být řádné, předvídatelné a v nejvyšší možné míře nezávislé na osobních rozmarech – „zákon nemůže obcházet vysoko postavené jako čáry na dřevě suky" – a toto uspořádání s sebou nese omezení týkající se i vladaře.

Vysvětlit politickou teorii taoismu (nezaměňovat ji se stejnojmenným náboženstvím, jež se vyvinulo později!) je velmi obtížné. Nejstarší části děl, připisovaných Čuang-c'ovi (vzniklých ve čtvrtém století před Kr.), radí aspirantům moudrosti zříci se světa. Všechna lidská snažení jsou ve lhostejném vesmíru marná. Moudrý člověk proto zušlechťuje prostotu a neužitečnost, a dochází tak k pochopení absurdity lidské existence. V dílech připisovaných Lao-c'ovi (napsána kolem poloviny třetího století př.Kr) najdeme tuto radu také, i s jemným a poetickým rozpracováním jejího metafysického východiska. *Tao* neboli „cesta" (termín používaný i konfuciány, i když v jiném významu) je všeobsažné, a protože je potenciálně neohraničené, je mimo lidské chápání. Je také „bezcitné", protože postupuje nekontrolovaně a bez vědomí lidské aktivity. Proto moudrý dochází osvícení v ne-konání. Lao-c' ale také říká, a jeho argument připomíná rady legistických autorů vladaři (zde je vhodné poznamenat, že pozdější komentátoři nacházeli mezi taoismem a legismem filosofickou spřízněnost), že právě taoistický mudrc se svou chladnou myslí, vyplývající z nesvázanosti pomíjivými věcmi lidského světa, by byl ideálním vladařem. Lao-c' dále rozpracoval vizi rurální jednoduchosti, v níž se postupuje dávnými a známými způsoby, moudrým je bráněno hrát j koukoli roli a nejvyšší politickou moudrostí nečinnost.

Kromě těchto tří hlavních škol stojí zmínku i další. Mo-c' (asi 479–390 př. Kr. ve své době velký rival Konfuciův, polož základ vojenského řádu s cílem obrany pro agresivní válce. Argumentoval, že konfuciá povzbuzováním synovské úcty postavili sv politickou filosofii na stranickosti, v níž k ření všechny konflikty, a sám rozvinul teo založenou na všeobecné a rovné úctě (neb lásce) ke všem lidem. Také kritizoval Konfu cia za marnění času a sil ceremoniály a sm tečními obřady. Namísto toho prosazova aby jakákoli politika, pro kterou se stát ro hodne, mířila přímo k potřebám obecného l du. Jeho konkrétní představy o takové p litice nejsou z dochovaného díla jasné. N jedné straně navrhoval populistickou gnose logii (co je pravdivé lze alespoň částečně p znat z toho, v co lidé věří), ale na druhé stran striktně obhajoval „ztotožnění s nadřaze ným", aby bylo ve státě vše podřízeno jedn mu vedení. Pozdější následovníci Mo-c'e s sdružili v quasi-náboženskou sektu, jež roz vinula logický systém, jenž nebyl o nic hor než systém řecký, avšak vliv jejich mistr postupně slábl a jeho díla zůstávala až do ne dávné doby opomíjena.

V Číně tohoto období měla své místo tak „škola jmen", což bylo rozmanité sdružen sofistů a logiků, debatujících o problémech existence, relativity, příčinnosti a dalších po dobných filosofických otázkách (Chuej Š', asi 380-305 př. Kr., zabývající se Zenonovým paradoxem pohybu, a Kung-sun Lung, píšící ve stejné době o problémech jednotlivin a universálií). Ačkoli měli jistý vliv na politické myšlení (někteří z nich zastávali politický úřad), nedá se jejich role srovnat s rolí sofistů starého Řecka. Čínské politické a válečné písemnictví bylo však v té době již dost rozvinuté. Pojednání tradičně připisované Sun-c' (snad totožnému se Sun Pinem, žijícím ve čtvrtém století př. Kr., nebo jeho domnělým předkem Sun Wuem ze století



chozího) – mimo to, že je mistrovským
m o strategii a explicitně rozvíjí vztah
i politikou a válkou – obsahuje i část
chnikách subverse hodných dvacátého
etí. Posléze rozkvétaly mnohé metafysic-
školy (včetně *jing-jang* a školy pěti
h), jejichž vliv na politické myšlení byl
e nepřímý.
Když byla roku 221 př. Kr. sjednocena et-
á Čína, vládli její císařové pod praporem
mu. Krátká a tvrdá vláda rodiny Čchin
ím z císařových rádců byl i Li S', spolu
n Fej-c', žák Sün-c'a) položila základ tr-
špatné pověsti legismu v Číně, i když
dávných dobách mohl vzniknout dojem,
věst této školy opět pozvedne Mao Ce-
srovnáváním toho, čeho dosáhl čínský cí-
e svými vlastními úspěchy. Když se v ro-
41 př. Kr. dynastie Chan (z jejíhož jména
dvozen i název národa) rozhodla vyhlásit
ou možnou školu, již lze ztotožnit s cí-
vím, byl zvolen konfucianismus. Ten se
m k nepoznání změnil synkretickým pří-
em jeho zastánců a vlivem praktických
eb vládnout rozlehlé a lidnaté říši.
Konfuciáni dvora dynastie Chan, z nichž
významnější byl Tung Čung-šu (asi
–104 př. Kr.), se pokusili spojit konfucián-
u politickou a morální filosofii s metafy-
kou a kosmologickou spekulací *jing-jang*
kolou pěti prvků, a s výklady věšteb z *Kni-
proměn (I-ťing)*. Tung Čung-šu chápal
mír jako organickou entitu, v níž *jing*
dstavující temné, poddajné, ženské) a *jang*
dstavující tvrdé, agresivní, mužské) a od-
zeně i pět prvků (voda, oheň, dřevo, kov,
mě) jsou v neustálém pohybu podle předur-
ného řádu. Tento pohyb vytváří roční ob-
ží, život, člověka. Člověk je nejušlechtilej-
z žijících bytostí a zároveň mikrokosmem
niversa; jeho přirozenost (jež je zdrojem
ností, včetně dobrotivosti) je spojena s cítě-
ím či emocemi stejně, jako jsou spojeny
v universu *jing* a *jang*. K rozvoji své přiroze-
nosti (jen nemnozí jsou ho schopni bez cizí
pomoci) a k tomu, aby se dobrotivost stala
jevnou a zvládající citová hnutí, potřebuje člověk kulturu; vladařovovou povinností pak je poskytnout mu ji. Tung Čung-šu takto narouboval určité politické a etické prvky konfucianismu na zcela odlišnou metafysiku. Jeho teorie sestává i z dalších prvků, včetně filosofie dějin, podle níž jedna dynastie střídá druhou na základě nebeského mandátu, a také podle předurčeného cyklu barev a světových stran odpovídajícího střídání pěti prvků. Tung Čung-šu zároveň zdůraznil názor, podle něhož jsou zlé věštby a přírodní katastrofy známkou toho, že se vládce dopustil svým jednáním porušení stanoveného řádu; k zahlazení přestupku je třeba oběti. Konfucianismus spojený s dynastií Chan byl eklektický a zahrnul do svého administrativního řízení imperia mnoho legistických praktik. To se často otevřeně přiznávalo, jak je zřejmé z „Rozprav o soli a železe" (81 př. Kr.), záznamu dialogu mezi k legismu inklinujícími zastánci vládních výdajů na administrativu a armádu a jejich kritiky, kteří se oproti drahé mašinerii donucovací administrativy jednohlasně dovolávali konfuciánských hodnot šetrnosti a důležitosti etických norem pro stát. Toto živé a čtivé dílo připomíná dnešní spor mezi socialisty a zastánci volného trhu. Do tohoto období patří i první velké dílo o čínských dějinách, které sepsal S'-ma Čchien (asi 145–90 př. Kr.).

V prvních stoletích našeho letopočtu se intelektuální pozornost zaměřila spíše k taoismu, pak ale začal být pro čínské myšlení silně přitažlivý buddhismus, který dosahoval největšího vrcholu svého filosofického, náboženského a politického vlivu v období dynastie Tchang (618–906). Proti tomu, co mnozí vnímali jako cizorodé učení, a za účelem odporu vůči filosofickým východiskům (zvláště přístupu k problému existence) vzneseným buddhistickou metafysikou, se postavila skupina myslitelů oživujících konfucianismus – tzv. neo-konfuciánská obroda. Neokonfucianismus se s nástupem dynastie Sung (960–1279) značně rozšířil, i přes nájezdy Mongolů, a s nástupem dynastie Ming (1368–1644) se stal filosofickou ortodoxií.

Čínský systém vlády tehdy spočíval na pravidelném výběru úředníků pomocí zkoušek z konfuciánských disciplin a spisů. Díky užívání tisku také došlo k rozšíření Konfuciova díla a textů jeho pozdějších vykladačů po celé říši i do Koreje, Vietnamu a Japonska. Neokonfuciáni a jejich žáci byli často jak úředníci, tak učenci, takže jejich teze měly často dopad na praktickou politiku vlády i neblahé důsledky pro ně samotné.

Přestože neokonfucianismus byl širokým hnutím a jeho argumenty byly rozličné, jako jeho hlavní představitel začal být ve čtrnáctém století chápán Ču Si (1130–1200). Metafysický základ jeho politické filosofie je v mnohém podobný obdobnému základu západního neoplatonismu. Každá existující věc je hmotným doložením příkladu konkrétního a neměnného principu nebo normy: celý vesmír se skládá z toho, co je „ve tvarech", čili látky, *(čchi)* a z toho, co je „nad tvary", čili podstaty *(li)*. Sumou všech podstat ve vesmíru je Nejvyšší nejzazší *(tchaj-ti)*, a poněvadž filosofie Ču Si (věrná konfucianismu z období Chan) je filosofií organickou, je Nejvyšší nejzazší přítomné ve všech věcech. Podstata věcí je podobně jako v platonismu dokonalá, ale protože je zahalena v materiální formě, vzniká možnost nedokonalosti, a tak vzniká zlo. Aby se lidé vyvarovali zla a směřovali k dokonalosti, jež je jejich jedinečným principem, musí (zvláště učenci) usilovat o duševní kultivaci snahou o pochopení podstaty věcí, a tím i k pochopení podstaty celku prostřednictvím „zkoumání věcí". Ču Si přitom neměl na mysli pouze empirické zkoumání materiálního světa, ale spíše skok intuitivního vhledu, podobný „náhlému osvícení" *Čchan* (*Zen*) buddhismu, až na to, že to, k čehož pochopení se mělo dospět, by charakter kosmického řádu spíše než jeh fundamentální ne-realita. Novou sílu dostal konfuciánské směřování k „sebenápra a obnovení ritů". Mudrc tím, že hledal Nej vyšší nejzazší v sobě, byl zavázán měnit lid ský svět podle principů, které tak pochopi Konfucianismus měl, jak říká Maw Webe daleko k pohodlné a přizpůsobivé víře a n své vykladače kladl těžké dvojí břemen v podobě vědomí rozporů a nesnází.

Ideje Ču Siho byly dostatečně dominantn aby mohly být popsány jako orthodoxie avšak další myslitelé vypracovali protichůd ný výklad konfuciánské tradice. Z nich j nejvýznamnější Wang Jang-ming (1472 1529), který zastával názor, že mysl a pod stata věcí jsou totožné. Konfucianismus mě však postupem času i své kritiky a tradičn názory podkopala filologická zkoumání ra ných textů. Přesto však zůstal živým až d konce devatenáctého století. Velký radikál a spiritus agens reformního hnutí z roku 189 Kchang Jou-wej (1858–1927) založil svou politiku – která, byla-li by uskutečněna, by zničila většinu tradičních struktur císařství – na výkladu Konfucia jako reformátora. S důkladným přehodnocením konfucianismu se začalo až během intelektuálního kvasu pro vázejícího Hnutí 4. května v roce 1919.

Moderní čínské politické myšlení reflektovalo téměř všechny podoby západní politické teorie, které byly v překladech dostupné. Mnoho příznivců, k nimž patřil i Sunjatsen (1866–1925), si našla doktrina nacionalismu, vyhovující některým aspektům čínského pohledu na vlastní identitu. Dokonce i v čínském marxismu (viz MAO CE-TUNG) bylo mnoho konfuciánských myšlenek. JSC

# D

**te Alighieri** (1265–1321) Italský básník. básníkem znamenalo pro Danta být mo- tou, filosofem a v *Božské komedii* i pro- em. Krátká, avšak strastiplná politická éra v rodné Florencii jej přivedla k pře- dčení, že společnost, jejímž reprezen- em město bylo, potřebuje zásadní mravní rmu. V průběhu posledních dvaceti let ho života dospěl k vizi ideální společnos- v níž by jedinci mohli svobodně kráčet kou ctnosti, vedoucí ke konečné spáse. vě v tomto svou podstatou náboženském ntextu je nutno chápat jeho politické šlení.

Dantova Florencie byla nejbohatším a nej- evědomějším, ale i nejbouřlivějším z ital- ch městských států. Formálně byla loajál k císaři Svaté říše římské, v praxi však žívala slabosti říšské autority v Itálii k ex- zi na území svých toskánských sousedů. roveň si držela odstup i od papežství – ci, která se snažila císařství z Itálie vytla- V listopadu 1301 byla za tiché spoluúčas- papeže Bonifáce VIII., který doufal, že tak ětší svůj vliv na záležitosti města, svržena dnoucí strana, k níž Dante náležel. Dante, rý byl v té době v Římě s diplomatickým slánim u papeže, se ocitl mezi těmi, kdo byli za své nepřítomnosti odsouzeni, a nikdy e už do Florencie nevrátil. Tato zkušenost v něm zanechala hlubokou desiluzi ve vztahu k rodnému městu, k jeho ekonomickým a společenským hodnotám i k politicky agre- ivnímu papežství. Přesvědčení, že jak Flo- encie, tak papež musí být přinuceni přijmout omezení své politické moci, proniká všemi jeho pozdějšími úvahami.

V prvních letech exilu Dante rozvíjel důsledky tohoto přesvědčení a dospěl až k ucelené vizi společenského a mravního řádu *Božské komedie*. V kratších básních i nedokončených prozaických pojednáních z tohoto období dává najevo značné sympatie k světským institucím oproti církevním i větší pochopení pro poslední uchazeče o císařský trůn z rodu Hohenstaufů, než bylo v guelfské Florencii běžné. Chybí zde onen smysl pro posvátné předurčení Říma jako hlavního města světové říše, který se projevil až v poslední části Dantovy knihy *Hostina* (kolem roku 1307), zřejmě pod vlivem opětovného čtení Vergiliovy *Aeneis*. Tento názor pak proniká celým jeho zralým dílem.

*Božská komedie* (na které začal pracovat kolem roku 1304) odráží rozšiřující se pole Dantových politických zájmů. V *Peklu* (Inferno) je centrem obrazu Florencie se svými problémy: společnost, v níž se rodina a občanská loyalita dostávají do konfliktu, kde panující filosofií je materialismus a jejíž prosperita je závislá na společensky sterilním lichvářství, je vykreslena jako od základů nestálá a zkažená. Navíc církev není v důsledku světského zaměření svých představitelů schopna vykonávat svoji pravou duchovní funkci. DONATIO CONSTANTINI, listina, jíž prvý křesťanský císař domněle propůjčil svou světskou moc na Západě papeži, je chápána jako osudná chyba, jež znamenala počátek úpadku církve od prvotní víry. V *Očistci*

Čínský systém vlády tehdy spočíval na pravidelném výběru úředníků pomocí zkoušek z konfuciánských disciplin a spisů. Díky užívání tisku také došlo k rozšíření Konfuciova díla a textů jeho pozdějších vykladačů po celé říši i do Koreje, Vietnamu a Japonska. Neokonfuciáni a jejich žáci byli často jak úředníci, tak učenci, takže jejich teze měly často dopad na praktickou politiku vlády i neblahé důsledky pro ně samotné.

Přestože neokonfucianismus byl širokým hnutím a jeho argumenty byly rozličné, jako jeho hlavní představitel začal být ve čtrnáctém století chápán Čču Si (1130–1200). Metafysický základ jeho politické filosofie je v mnohém podobný obdobnému základu západního neoplatonismu. Každá existující věc je hmotným doložením příkladu konkrétního a neměnného principu nebo normy: celý vesmír se skládá z toho, co je „ve tvarech", čili látky, *(čchi)* a z toho, co je „nad tvary", čili podstaty *(li)*. Sumou všech podstat ve vesmíru je Nejvyšší nejzazší *(tchaj-ti)*, a poněvadž filosofie Čču Si (věrná konfucianismu z období Chan) je filosofií organickou, je Nejvyšší nejzazší přítomné ve všech věcech. Podstata věcí je podobně jako v platonismu dokonalá, ale protože je zahalena v materiální formě, vzniká možnost nedokonalosti, a tak vzniká zlo. Aby se lidé vyvarovali zla a směřovali k dokonalosti, jež je jejich jedinečným principem, musí (zvláště učenci) usilovat o duševní kultivaci snahou o pochopení podstaty věcí, a tím i k pochopení podstaty celku prostřednictvím „zkoumání věcí". Čču Si přitom neměl na mysli pouze empirické zkoumání materiálního světa, ale spíše skok intuitivního vhledu, podobný „náhlému osvícení" *Čchan* (*Zen*) buddhismu, až na to, že to, k čehož pochopení se mělo dospět, by charakter kosmického řádu spíše než jeh fundamentální ne-realita. Novou sílu dostal konfuciánské směřování k „sebenápra a obnovení ritů". Mudrc tím, že hledal Ne vyšší nejzazší v sobě, byl zavázán měnit li ský svět podle principů, které tak pochopi Konfucianismus měl, jak říká Maw Webe daleko k pohodlné a přizpůsobivé víře a n své vykladače kladl těžké dvojí břemen v podobě vědomí rozporů a nesnází.

Ideje Čču Siho byly dostatečně dominantn aby mohly být popsány jako orthodoxie avšak další myslitelé vypracovali protichůd ný výklad konfuciánské tradice. Z nich j nejvýznamnější Wang Jang-ming (1472 1529), který zastával názor, že mysl a pod stata věcí jsou totožné. Konfucianismus m však postupem času i své kritiky a tradič názory podkopala filologická zkoumání r ných textů. Přesto však zůstal živým až d konce devatenáctého století. Velký radik a spiritus agens reformního hnutí z roku 189 Kchang Jou-wej (1858–1927) založil svo politiku – která, byla-li by uskutečněna, b zničila většinu tradičních struktur císařství na výkladu Konfucia jako reformátora. S dů kladným přehodnocením konfucianismu s začalo až během intelektuálního kvasu pro vázejícího Hnutí 4. května v roce 1919.

Moderní čínské politické myšlení reflekto valo téměř všechny podoby západní politick teorie, které byly v překladech dostupné Mnoho příznivců, k nimž patřil i Sunjatse (1866–1925), si našla doktrina nacionalismu, vyhovující některým aspektům čínského po hledu na vlastní identitu. Dokonce i v čínském marxismu (viz MAO CE-TUNG) bylo mnoho konfuciánských myšlenek. JSC

# D

**te Alighieri** (1265–1321) Italský básník. básníkem znamenalo pro Danta být mo- tou, filosofem a v *Božské komedii* i pro- m. Krátká, avšak strastiplná politická éra v rodné Florencii jej přivedla k pře- dčení, že společnost, jejímž reprezen- em město bylo, potřebuje zásadní mravní rmu. V průběhu posledních dvaceti let ho života dospěl k vizi ideální společnos- ní níž by jedinci mohli svobodně kráčet kou ctnosti, vedoucí ke konečné spáse. ě v tomto svou podstatou náboženském textu je nutno chápat jeho politické lení.

Dantova Florencie byla nejbohatším a nej- evědomějším, ale i nejbouřlivějším z ital- ch městských států. Formálně byla loajá- k císaři Svaté říše římské, v praxi však žívala slabosti říšské autority v Itálii k ex- zi na území svých toskánských sousedů. oveň si držela odstup i od papežství – ci, která se snažila císařství z Itálie vytla- V listopadu 1301 byla za tiché spoluúčas- apeže Bonifáce VIII., který doufal, že tak ětší svůj vliv na záležitosti města, svržena dnoucí strana, k níž Dante náležel. Dante, rý byl v té době v Římě s diplomatickým sláním u papeže, se ocitl mezi těmi, kdo li za své nepřítomnosti odsouzeni, a nikdy už do Florencie nevrátil. Tato zkušenost něm zanechala hlubokou desiluzi ve vztahu k rodnému městu, k jeho ekonomickým společenským hodnotám i k politicky agre- vnímu papežství. Přesvědčení, že jak Flo- ncie, tak papež musí být přinuceni přijmout omezení své politické moci, proniká všemi jeho pozdějšími úvahami.

V prvních letech exilu Dante rozvíjel důsledky tohoto přesvědčení a dospěl až k ucelené vizi společenského a mravního řádu *Božské komedie*. V kratších básních i nedokončených prozaických pojednáních z tohoto období dává najevo značné sympatie k světským institucím oproti církevním i větší pochopení pro poslední uchazeče o císařský trůn z rodu Hohenstaufů, než bylo v guelfské Florencii běžné. Chybí zde onen smysl pro posvátné předurčení Říma jako hlavního města světové říše, který se projevil až v poslední části Dantovy knihy *Hostina* (kolem roku 1307), zřejmě pod vlivem opětovného čtení Vergiliovy *Aeneis*. Tento názor pak proniká celým jeho zralým dílem.

*Božská komedie* (na které začal pracovat kolem roku 1304) odráží rozšiřující se pole Dantových politických zájmů. V *Peklu* (Inferno) je centrem obrazu Florencie se svými problémy: společnost, v níž se rodina a občanská loyalita dostávají do konfliktu, kde panující filosofií je materialismus a jejíž prosperita je závislá na společensky sterilním lichvářství, je vykreslena jako od základů nestálá a zkažená. Navíc církev není v důsledku světského zaměření svých představitelů schopna vykonávat svoji pravou duchovní funkci. DONATIO CONSTANTINI, listina, jíž prvý křesťanský císař domněle propůjčil svou světskou moc na Západě papeži, je chápána jako osudná chyba, jež znamenala počátek úpadku církve od prvotní víry. V *Očistci*

(Purgatorio) obrací Dante pozornost k obecnějšímu politickému řádu, který umožnil, aby k tomuto vývoji došlo. V ideálním případě mají existovat dvě moci či „slunce", jež by řídily duchovní a světské aspirace člověka, ale „jednomu druhým dáno pohasnouti" (*Očistec* XVI, 106) – církev překročila své kompetence na úkor císařství, zatímco nominální císařové (od roku 1272 Habsburkové) jsou natolik zaměstnáni konsolidací své moci v Německu, že nemohou zpochybnit papežské usurpátorství v Itálii. A konečně *Ráj* odráží vzestup a pád Dantových nadějí spojených s Jindřichem Lucemburským, který byl v roce 1308 zvolen císařem pod jménem Jindřich VII. a nakrátko budil dojem, že vyplní Dantův sen o panovníkovi, jenž uplatní svůj nárok na korunu a prosadí svou autoritu v Itálii. Guelfský odpor vedený Florencií a neapolským králem Robertem však ukázal Jindřichovu zranitelnost. Pod nátlakem Filipa IV., krále Francie, odmítl francouzský papež Klement V. poskytovat Jindřichovi další podporu a ten kvůli tomuto osudovému zvratu umírá v čele zbytků svého vojska roku 1313. Dantovo opovržení vůči tomu, co považoval za akt zrady, i vůči zavilosti Florenťanů je vášnivě vyjádřeno v *Ráji* a téměř poslední politická zmínka v básni předpovídá Jindřichovi trůn na nebesích a Klementovi místo v pekle. (*Ráj* XXX, 133 a následující)

Myšlenky, jež byly základem politických soudů *Božské komedie,* jsou vyloženy v prozaickém pojednání *O monarchii* (De monarchia), jehož tři knihy dokazují tři nekompromisní teze: že pouze jeden universální panovník může nestranně vykonávat spravedlnost mezi menšími mocemi; že Římskou říši poznamenala zvláštní znamení božské přízně a učinila z ní instituci předurčenou k vykonávání takové role; a že autorita císaře se odvozuje přímo od Boha a nikoliv – jak si církev po dlouhá období nárokovala a jak Bonifác důrazně znovu potvrdil – zprostředkovaně skrze církev, a není tudíž autoritě církve podřízena. CÍRKEV A STÁT měly být oddělené a nezávislé, avšak v často diskutovaném závěru Dante tvrdí, že císař je p
peži zavázán „úctou, jakou by měl nejstar
syn projevovat svému otci" (*De mona
chia* III, xv), protože duchovní království j
v konečném důsledku nadřazeno světskému.

Ve spise *O monarchii* není žádná přím
zmínka o Jindřichu VII., a tak pravděpodob
ně časově předchází přinejmenším *Ráj.* Jin
dřichova prohra a fakt, že jej Klement nepod
pořil v obžalobě Roberta Neapolského
z urážky majestátu, nakonec ukázaly neudrži
telnost Dantovy představy o jednom univer
sálním panovníkovi. Ještě v jiném ohled
nenaplňuje toto pojednání konečnou syntéz
Dantova náboženského a politického pře
svědčení, jíž dosáhnul v *Božské komedii*
zejména – a paradoxně – právě v onom trvá
na autonomii světského státu, s mlčky před
pokládaným oddělením sféry přirozenost
a milosti, jež čtenáři vždy chápali jako jej
nejmodernější rys. MD

**odkazy**

Dante Alighieri: *Božská komedie,* přel. O.F. Babler
Praha: Odeon, 1989.

_____: *De monarchia.* Latinský text s italským pře
kladem v: *Opere minori,* sv. 2. Miláno a Neapol
Ricciardi, 1979 (s plným komentářem a bibliografií).

**dekretalisté** Označení pro středověké ko
mentátory dekretálů, které vydával papež
k otázkám církevního práva. Dekretály byly
sebrány v mnoha spisech, z nichž nejdůleži
tější jsou *Decretum Gratiani* a Dekretály Ře
hoře IX. Viz KANONICKÉ PRÁVO, STŘE
DOVĚKÉ POLITICKÉ MYŠLENÍ.

**demokracie** Starověký politický termín zna
menající vládu lidu – v klasických Aténách,
kde má slovo svůj původ, vláda *demos.*
Dnešní užívání slova může odkazovat k lido
vé vládě či svrchovanosti lidu, k zastupitel
ské vládě či vládě s přímou účastí a dokonce
(ne zcela přesně) k republikánské či konsti
tuční vládě, tedy k vládě zákona.

V dřívějších dobách byla demokracie částí
ndardní klasifikace forem zřízení, která
lišovala vládu jednoho (monarchii), něko
(aristokracii) a většiny (demokracii).
kdy byla považována za formu smlouvy,
y byla řazena do šestičlenné klasifikace,
á zahrnovala tyranii jako zkaženou podo
monarchie, oligarchii jako nedokonalou
tokracii a ochlokracii jako pokleslou po
u vlády lidu.

Na čistou demokracii pohlíželi s nedůvě
filosofové klonící se k aristokracii (např.
KRATES), ale i zastánci smíšené vlády
př. ARISTOTELES), a byla často stavěna
protikladu k tzv. „složeným" zřízením
čujícím prvky monarchie, aristokracie
emokracie), jež byla typická pro klasické
ko a republikánský Řím. Protože „větši
nutně zahrnovala chudé a nemajetné,
demokracie často spojována nejen s vlá
lidu, ale i s vládou chátry, lůzy, davu.
ATÓN v ní viděl podřízení rozumu vášni
elichotivě ji porovnával se svým ideálem
sofické vlády v *Ústavě.* Aristoteles, varu
před zneklidňujícím účinkem systémů,
polarizují bohaté a chudé, ji ztotožňoval
umírněností a ve své *Politice* ji (spolu
ligarchií) považoval za zdroj politické
tability a nerozumných činů.

Model vlády, tak jak vyvstal ze starověké
světa v dílech Platóna, Aristotela, Polybia,
erona a Augustina, vyrůstal z ideálu smí
ého zřízení, v němž byli vládcové podří
i ctnosti či zákonu, anebo sobě navzájem
střednictvím systému vzájemné kontroly.
nto ideál postavil vládu ctnosti a zákona
d vládu lidí. Monarchové vedení sebekázní
podléhající zákonu mohli být ctnostní, aris
kratická a demokratická shromáždění ne
přající se o umírněnost a rozum se mohla
kázat zkaženými. V moderní politické tradi
, která se začala odvíjet za renesance, po
ádali filosofové jako MACHIAVELLI
v *Úvahách*) a MONTESQUIEU (v *Duchu
ákonů*) demokracii za vládu, která nemohla
být bezpečně včleněna do politiky v čisté for
e, ale pouze jako jedna složka smíšeného
republikánského zřízení. Dokonce i ROUSSEAU, nejvýznamnější raně moderní teoretik demokracie, rozlišoval mezi demokratickým panovníkem a demokratickou vládou: s tím prvním souhlasil, druhé pokládal za nemožné – za formu vlády, jež je vhodná spíše pro anděly než pro lidi.

Ve své raně moderní podobě teorie SPOLEČENSKÉ SMLOUVY představoval demokratický ideál ohrožení tradiční diktatury a božského práva králů. Předmětem sporu byl původ politické legitimity v podmínkách, kdy stát byl čím dál více považován spíše za umělý a mechanický výtvor člověka než za organickou a historicky konstituovanou obec. Tvrzením, že nejvyšší zdroj veškeré vládní autority spočívá v jedincích, kteří mají přirozenou svobodu i přirozená práva, poskytla teorie společenské smlouvy základy pro pozdější demokratickou vládu a jednou provždy zbavila legitimity představu královlády jako přirozeného a nesporného božského či dědičného privilegia.

Teprve nedávno – od osmnáctého století – se demokracie stala hlavní normou k posuzování systému vlády, ne pouze jednou z několika jeho podob. V tomto období se teorie a praxe demokracie zaměřily na rozšíření volebního práva a všeobecné volební právo bylo chápáno jako podmínka naplnění přirozené rovnosti všech lidí – ideje, kterou nám odkázala tradice společenské smlouvy. Lidová svrchovanost jako důsledek občanského smluvního sdružení však nebyla zárukou lidových voleb a teoretická rovnost všech občanů před zákonem nezaručovala všem plné občanství (v osmnáctém století nemajetným v Anglii, Indiánům a černochům v Americe a ženám všude ve světě), ani účast těch, kdo byli občany, ve volbách nebo v úřadech.

Po prosazení všeobecného volebního práva na počátku tohoto století na Západě se demokratická teorie a praxe obrátila k úkolu demokratického budování národa. Tyto problémy došly pozornosti prostřednictvím snahy zemí původně kolonizovaného světa po

nezávislosti. Národní nezávislost byla přeformulována z hlediska demokracie, a demokracie byla spíše než s vlastní vládou ztotožněna s právem na kolektivní sebeurčení. V důsledku toho se i tam, kde byly nově vytvořené domácí vlády jiné než demokratické, národy osvobozené od svých původních koloniálních pánů často prohlašovaly za demokracie či lidové republiky.

Zároveň se rozprava o demokracii posunula od otázek politických k sociálně ekonomickým – k otázkám výroby, rozdělování, vlastnictví a třídy. Od té doby se stal hlavním předmětem teoretických diskusí a politické ideologie vztah mezi formální a právní rovností a politickou demokracií na jedné straně a systémy ekonomické výroby a rozdělování na straně druhé. „Lidové demokracie" druhého a třetího světa vyhlašují svoji demokratickou legitimitu v jazyce ekonomie, poukazují na své zdánlivě rovnostářské způsoby vlastnictví kapitálu, výroby a distribuce, na jistotu práce a oddanost plánování ve veřejném zájmu, ale přitom zanedbávají či dokonce degradují úlohu volebních systémů s více stranami, politická a občanská práva a parlamentní politiku. Starší demokracie Západu, spoléhající na tradiční politický a právní jazyk, zdůrazňují volební a občanská práva a formální svobodu a rovnost politického systému. Spojují-li demokracii s ekonomikou, je tomu tak jen proto, že věří, že lze postavit rovnítko mezi svobodou tržních vztahů a svobodou demokratického politického zřízení – v duchu Miltona Friedmana nebo Friedricha HAYEKA.

Tento stručný historický nástin naznačuje, jak kontroversní je idea demokracie od svého nejranějšího počátku ve starověkých Aténách až k nejnovějším projevům politické ideologie ve vztahu Východ – Západ či Sever –Jih. I když posuzujeme demokracii západním politickým slovníkem, který prošel složitým vývojem, je poznamenána bezpříkladnou rozporností a nesouhlasem v názorech, jež vyvolávají ty nejprudší filosofické a ideologické diskuse. Otázky, které se vynořily z těchto debat, zůstávají pro politiku a filoso
fii moderní demokracie klíčovými.
Mezi tyto nejzákladnější otázky patří:
1. *Kdo vládne?* – funkce soupeřících teor
o lidské přirozenosti a občanství.
2. *V jakém rozsahu a s jakým polem působ
nosti?* – aspekt problému omezené a neome
zené („totalitní") vlády a správné míry demo
kratické vlády.
3. *Ve jménu jakých cílů?* – výraz konflikt
mezi jedincem a společenstvím, či obecně
mezi svobodou (individuálními právy) a ro
ností (sociální spravedlností).
4. *Přímými či nepřímými prostředky?* – př
mou vládou lidu, či prostřednictvím zastup
telských institucí? – a s jakým dopadem
teorii vztahu „elita–masy"?
5. *Za jakých podmínek a omezení?* – probl
my společensko-ekonomických a kulturní
předpokladů demokracie, včetně (ale neje
třídní struktury společnosti.

Tyto otázky je nutno zvážit jednu po druhé

Při snaze o řešení základního problém
kdo by měl vládnout ve spravedlivém politi
kém zřízení, si teoretikové již po dlouho
dobu všímají souvislosti mezi vzájemně
odporujícími přístupy k demokracii a soup
řícími pojetími lidské přirozenosti. Podle d
mokratů je lidem schopnost vládnout sam
sobě buď vlastní, nebo k ní mohou být v
chováni. Jejich kritikové tvrdí, že lidé js
příliš nízcí či hloupí na to, aby si mohli r
zumně vládnout. Musí být proto podříze
buď těm lepším z lidí (aristokracie), nebo ab
straktnímu principu – např. rozumu, sprav
dlnosti, zákonu, právu. Dokonce i myslitel
jako J. S. MILL a John DEWEY souhlasil
s tím, že demokracie vyžaduje, aby se vášn
jednotlivých občanů podřídily racionálním
prvku (což je také cílem občanské výcho
vy). Tímto způsobem se demokraté sna
rozlišit vládu sobě si vládnoucích občanů o
vlády mas (viz OBČANSTVÍ). JEFFER
SON ve slavném výroku odpovídá politic
kým skeptikům: „Myslíme-li si, že (lidé
nejsou dostatečně osvíceni, aby mohli vyko





vat řízení se zdravou uvážlivostí, není ře
ím jim je odebrat, ale jejich uvážlivost
movat."
Současní kritikové demokracie se příliš
abývají občanskou způsobilostí, tím více
poukazují na krutou logiku veřejného
ru, která přináší lidové vládě vážné pro
y. Mezi ně patří nejistota pokud jde
vahu lidového konsensu (znamená plura
, většinu?, jednomyslnost?), obtíže se
ním vyhraněnosti názorů a intenzity
v rovnostářských (jeden člověk – jeden
volebních systémech a paradoxy spoje
pokusem seřadit preference, jež nemo
být hierarchicky uspořádány logikou
itivity. Důsledky takových problémů
zásadní praktický význam. Lidová vláda
kle znamená vládu prosté většiny, avšak
poznamenal Rousseau – zájem většiny
představovat spíše zájem velké frakce
ájem celku. Dokonce ani zájem celku,
mu Rousseau říká vůle všech, se nemusí
ovat s OBECNOU VŮLÍ či veřejným
m. Moderně řečeno, nakupení soukro
zájmů nemusí odpovídat veřejnému
(viz ZÁJMY). Na druhé straně mnoho
ečných teoretiků společnosti přijalo tvr
Davida Trumana, že idea veřejného dob
ama mýtem, zvláště pak v zastupitelské
kracii, kde skupina politiků utváří plu
ckou, polyarchální společnost (viz PLU
SMUS).
mokracie může ustanovit vládu aktiv
zainteresovaných (jak si to představo
Hannah ARENDTOVÁ), nebo vládu
, kterých se vláda týká (nekompetent
a apatických stejně jako vzdělaných,
sky uvědomělých a společensky anga
ých). Může se pokusit vzít v úvahu
itu preferencí prostřednictvím institucí,
sobí politický vliv vášnivých přesvěd
upřímných zájmů (např. primární vol
nebo může intenzitě zcela odporovat
požadavkem absolutní většiny celko
počtu voličů). Problém transitivnosti
pořádání preferencí vyzvedli coby kri
dilema moderní demokracie ve svých
pracích Kenneth Arrow, Mancur Olson a další (viz POLITICKÁ TEORIE).

Takovéto problémy naznačily teoretikům racionality jistou vnitřní nekoherentnost demokracie. Jiní zdůrazňují, že tyto problémy odhalují slabou stránku paradigmat formálního racionálního výběru a nepopisují nutně politiku fungujících občanských komunit. Spor se týká povahy RACIONALITY jako takové, tak jak je definována z hlediska soupeřících teorií lidské přirozenosti. Obě strany však předpokládají těsnou vazbu mezi demokracií a teoriemi lidské přirozenosti, lidského rozumu a lidskými zájmy a motivy.

Druhá hlavní otázka, jež zaměstnává demokraty, pramení z problému, kdo vládne. Je otázkou po správné míře a rozsahu demokratické vlády. Protože zastánci demokracie vidí ve vládě nástroj kompetentního občanstva k dosažení veřejného dobra, jsou připraveni rozšířit sféru vlády na sféru ohraničenou pouze potřebami obyvatel a veřejným dobrem, jež je těmito potřebami vymezeno. Kritiky demokracie naopak vede nedůvěra v lidovou vládu k preferenci silných ústavních omezení jejího pole působnosti. Takovým omezením sféry vlády se chrání rozšířená soukromá sféra, v níž – jak prohlašují – lze uchovat svobodu, vlastnictví a svědomí. Tato kritika demokracie spojuje veřejnou působnost nadměrného rozsahu s TOTALITARISMEM – vymýcením všech hranic mezi vládou a společností.

Tyto problémy souvisejí se sporem liberálů a demokratů ohledně cílů demokratické vlády, což představuje třetí otázku, kterou přináší moderní zkoumání demokracie. Podle konstitučních liberálů, již jsou demokraty jen v tom, že uznávají původ vlády v lidovém souhlasu, může mít svrchovanost za svůj cíl pouze zájmy jedinců, kteří ji tvoří. Za tímto smluvním stanoviskem se skrývá rozlišení mezi vládou jako nástrojem svobody a majetku – individuálních práv – a vládou coby nástrojem rovnosti a sociální spravedlnosti, nástrojem společenství, které utváří své členy stejně jako oni utvářejí je. Paradoxem demokracie je, že taková vláda se ukázala být

nepřítelem individuálních práv. John Stuart Mill i Alexis de TOCQUEVILLE varovali před tyranií nespoutané většiny a tato výstraha naháněla hrůzu liberálním kritikům neomezené demokracie od Ortegy y Gasseta až po Karla Poppera a Isaiaha Berlina. Někteří z těchto kritiků vystihli situaci oxymóronem „totalitní demokracie".

Tento liberální strach z tyranie většiny má své základy ve zřejmém nebezpečí masové politiky. Demokraté však odpovídají, že vzdělaní a způsobilí občané, kterým bude umožněno, aby vládli s náležitou rozvážností, se mohou takového nebezpečí vyvarovat. „Silná demokracie" (viz Barber) opírající se o aktivní občanskou účast může být odlišena od „unitární" či totalitní demokracie, v níž je stát obdařen abstraktním charakterem vymezeným takovými rysy jako rasa, krev, strana, národ (*Volk*) či jinými podobnými kolektivistickými ideály.

Čtvrtou oblastí zájmu při zkoumání moderní demokracie je rozlišení mezi přímými komunitárními formami vlády a zastupitelskou vládou. Ve svých historických počátcích byla demokracie obecně chápána jako forma společenské samovlády, která zahrnovala přímou legislativu, lidová shromáždění, volbu losem, vojenskou službu občanů a jiné občanské úřady. Rozsah a složitost moderní společnosti kladou této klasické formě participační demokracie značné překážky. Na vynález zastupitelských institucí můžeme většinou pohlížet jako na reakci na její zjevnou neslučitelnost s masovou společností (viz REPREZENTACE). V Americe bylo nové zřízení budováno kolem prozíravého „filtru" takových institucí, jako jsou presidentský volební úřad, senát reprezentující spíše státy než občany a nepřímo obsazovaný systém federálního soudnictví. I v Evropě s sebou reprezentace přinesla parlamentní způsoby vlády, politické systémy více stran a pasivní, do soukromí uzavřené voliče. Reprezentace zachránila demokracii před tím, aby nabyla rozměrů masové společnosti, ale vyžádala si za to svou cenu.

Vědomí, že reprezentace vkládá mezi v
kon moci a ty, jimž je moc údajně odpově
na, rozšiřující se propast, která v konečné
důsledku podrývá demokracii i v její umírn
né podobě, bylo základem teorií ELITISM
v devatenáctém století. PARETO, MOSC
a MICHELS tvrdili, že demokracie je čas
jen zástěrkou pro oligarchické směřová
k moci a že reprezentace nezaručila o mno
víc než cirkulaci vládnoucích elit. V duc
této tradice definoval Joseph SCHUMP
TER demokratickou vládu jako soupeření e
ve volbách o právo vládnout. V reakci na
podali Peter Bachrach a jiní tzv. „neoelit
skou" kritiku demokracie – „progresivn
kritiku nakloněnou demokracii, jež si děla
starosti s tím, jak snadno mohou peníze, m
jetek a moc manipulovat zastupitelskými i
stitucemi ve prospěch elit. Některé z těch
úvah podnítily nový zájem o participaci a k
munitu, nejdříve u nostalgických obdivov
telů řecké *polis* (např. u Hannah AREN
TOVÉ), ale také u žáků Rousseaua a Mil
(Carole Patemanová) a mnoha dalších mys
telů. Spor mezi obhájci zastupitelské a partic
pační demokracie přináší velmi závažné otá
ky po přežití demokratických institucí. To,
tento spor nezůstává bez odezvy, je známko
vitality současné demokratické teorie.

Poslední otázka, jež vyvstává ze zkoumá
demokracie, patří zároveň k těm nejstarším
Myslitelé, kteří se zabývali vládou, počínaj
Aristotelem, se snažili specifikovat podmí
ky, v nichž se demokracii daří nejlépe. Rou
sseau tvrdil, že je závislá na zvláštních po
mínkách, včetně malého státu, v němž s
občané setkávají tváří v tvář, značné prosto
způsobů chování, rovnosti v postavení a m
jetku a střízlivosti života a mravů – tedy n
podmínkách, jež stěží nalezneme jinde ne
u hrstky malých společností, jako jsou měst
ské republiky a pastevecké komunity, kter
tvořily jednoduchý svět starověkého Řecka č
raně moderní Evropy. Za takových podmíne
se demokracie zdá být téměř nevyhnutelná
Chybí-li však tyto podmínky, žádné instituce
žádná smlouva, žádná ústava nemá velko

ji, že ji uchová. Podle těchto měřítek vy-
moderní masová společnost jako ob-
tě nehostinné klima pro demokracii.
lovější společenská věda pokračovala ve
umu podmínek, jež napomáhají růstu
okracie. Gabriel Almond a Sidney Verba
nažili extrapolovat z konkrétních historic-
zkušeností pěti demokracií soubor uka-
tů, které by byly v moderní době přízni-
pro její přežití než striktní Rousseauovy
mínky. Seymour Martin Lipset předložil
ět politického člověka ve snaze zachytit
z demokratické osobnosti – zrcadlový
z autoritářské osobnosti Theodora Ador-
Tato literatura, klasická i moderní, skýtá
z demokracie jako přímého důsledku
mínek konsensu, tolerance, relativně po-
né, evoluční historie a relativní nezávi-
ti (ne však autarkie), což při utváření
okratické společnosti odsouvá instituce
tavy do podružné role.
nad nejdůležitější z těchto podmínek by-
polečensko ekonomické prostředí. Klasič-
konomové a později marxisté pociťovali
ou vazbu mezi vzory třídní dominance
ory vlády, mezi způsoby výroby a rozděl-
ní a způsoby vládnutí. Jádrem sporu byly
hy mezi kapitalismem, socialismem a de-
kracií. Liberální demokraté od Locka
iedrichu Hayekovi a Miltonu Friedmano-
soustředili na úlohu svobody a svobod-
volby v demokracii, a tak učinili kapitalis-
smluvní vztahy svobodného trhu nejen
delem pro demokratický politický život,
i jeho nutným předpokladem. Rovnostář-
demokraté od Rousseaua po Macphersona
zabývali rolí rovnosti a sociální spravedl-
ti v demokracii a kladně hodnotili spole-
nské vlastnictví a veřejné statky jako zá-
dy politické a právní rovnosti, o něž se
mokracie opírá.
Jestliže tento stručný náčrt historie a praxe
mokracie něco dokazuje, pak to, že demo-
ratický ideál zůstává jedním z nejhýčka-
ějších a zároveň nejvíce zpochybňovaných
olitických ideálů. V rázném řešení společ-
enských rozporů a politické spravedlnosti –
k čemuž byl určen – prakticky neuspěl, přetrvává však dál jako aspirace a vzbuzuje naděje lidstva. Neboť – jak řekl Abraham Lincoln – zůstává „nakonec nejlepší nadějí" na rozšíření sféry společné moci, jíž se dosahuje lidského prospěchu, aniž by byla umenšena sféra individuální svobody, v níž se uchovává lidská důstojnost. BRB

**odkazy**


Almond, G., Verba, S.: *The Civic Culture*. Boston: Little, Brown, 1965.

* Barber, B.: *Strong Democracy*. Berkeley a Los Angeles: University of California Press, 1984.

Bachrach, P.: *The Theory of Democratic Elitism*. Boston: Little, Brown, 1967.

Lipset, S.M.: *Political Man*. New York: Doubleday, 1960.

* Macpherson, C.B.: *Democratic Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

* Pateman, C.: *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.


**demokratický centralismus** Doktrina původně rozvinutá LENINEM a později převzatá SOVĚTSKÝM KOMUNISMEM. Demokratický centralismus spojuje dvě teze. Za prvé, členové každého orgánu v politické hierarchii (ať stranického či státního) jsou vybíráni hlasováním v orgánu nižším. Za druhé, i když má být povzbuzována svobodná politická diskuse, jakmile je nejvyšším orgánem rozhodnuto, je rozhodnutí závazné pro všechny nižší složky hierarchie. Demokratický centralismus je nepřátelský vůči jakékoli ideji politického PLURALISMU. DLM

**despotismus** Od konce osmnáctého století se v západních jazycích termín despotismus zaměňuje s tyranií. Jako označení vlád s neomezenou mocí byla tato slova spojována s výrazy ABSOLUTISMUS, diktatura (v moderním bonapartistickém smyslu) a TOTALITARISMUS, nebo jimi nahrazována.

Po dvě tisíciletí však byly despotismus a tyranie dvěma odlišnými typy zřízení, přestože oba pojmy označovaly úplné politické ovládání poddaných jedinou osobou. Dnes byly oba termíny zredukovány na neurčitá synonyma s významem svévolné a donucující vlády neslučitelné s politickou svobodou, konstituční vládou a VLÁDOU ZÁKONA.

Aby bylo možno znovu oživit významy, jež kdysi termín despotismus měl, je nutno prostudovat jeho historii z hlediska jeho čtyř nejdůležitějších fází:

(1) v klasické starořecké teorii shrnuté ARISTOTELEM;
(2) v raně novověkém politickém myšlení šestnáctého a sedmnáctého století, zvláště u BODINA, GROTIA, PUFENDORFA, HOBBESE a LOCKA;
(3) v druhé polovině osmnáctého století, kdy díky MONTESQUIEUOVU vlivu despotismus často nahradil tyranii jako termín označující mravně zkažené či špatné monarchie;
(4) v devatenáctém a dvacátém století, kdy teoretikové jako DE TOCQUEVILLE, J. S. MILL, HEGEL, MARX a Wittfogel nalezli pro termín despotismus ve svých systémech nové užití.

Slovo despotismus téměř vždy vyvolávalo pejorativní asociace odvozené z eurocentrické perspektivy jeho uživatelů. Jedna pozoruhodná výjimka, „osvícený despotismus" některých vládců v osmnáctém století, se ukazuje být vynálezem německých historiků devatenáctého století, jenž měl napomoci jejich hledání úctyhodných předchůdců pro pruskou monarchii.

(1) Jako politický pojem se despotimus poprvé objevil během válek mezi Helény a Perskou říší Achaimenovců v pátém století př. Kr. Nejúplněji tento pojem rozvinul a od tyranie odlišil ARISTOTELES. Despotismus a tyranie byly dvě formy vlády, zacházející s poddanými jako s otroky. Despotismus či barbarská monarchie byl příznačný pro asi… ské barbary, kteří se – poněvadž byli svojí př… rozeností otroky – ochotně podřizovali absolu… nímu vládci, jenž jediný byl svobodný. Asijsk… říše byly typické svou rozsáhlostí a dlouhý… trváním. Byly stabilní, jelikož se opíraly o tich… souhlas, byly ovládány zákonem a dodržov… ly zásadu dědičného následnictví. Aristotelů… pojem se odvozoval ze tří protikladů: mez… Helény a barbary, svobodnými občany a př… rozenými otroky, Evropany a Asiaty. Jeh… nejvýznamnějším závěrem bylo, že Helénov… mají díky své rozumové a duševní nadřaze… nosti vládnout barbarům. Tak se stal despo… tismus základním pojmem užívaným Evro… pany v pojetí nepřítele, jenž zahrnoval všechn… asijské vlády pod jednu pejorativní kate… gorii. Značný díl jeho přesvědčivosti spočív… ve významech slova *despotés*: (a) hlava do… mácnosti, (b) pán otroků, (c) barbarský kr… panující svým poddaným, jako by byli otro… ky. Despotismus byl normální u Asiatů, tyra… nie byla patologickým projevem u Řeků.

Tyranie se zároveň v něčem despotism… podobala, ale také se od něj lišila. Aristotele… se snažil omezit užívání slova tyranie na usur… paci moci v *polis* jedincem za použití klam… či síly. To se většinou dělo pomocí žoldnéř… ské tělesné stráže, sestávající z cizinců. Z… charakteristické pro tyrana byla považován… vláda výlučně ve vlastním zájmu, ukájen… choutek, zneuctívání zvyků a zákonů a to, že… zakládal svou moc na útlaku. Podle Aristote… la byly tyranie inherentně nestabilní, a to… v důsledku nenávisti, kterou vyvolávala do… nucovací vláda mezi podrážděnými občany, … již byli původně zvyklí vládnout si sami.

V západním politickém myšlení od řím… ského období až do osmnáctého století byl … pojem tyranie daleko důležitější než pojem … despotismus. Dal vzniknout teoriím spra… vedlivého odporu a tyranovraždy. Po celý … středověk zůstala tyranie nejužívanějším … termínem pro označení špatné či usurpátor… ské vlády jedné osoby. V důsledku překladů … Aristotela však ani pojem despotismus zcela … nezmizel.

Během šestnáctého století vedly podmín… v Evropě i mimo ni k posunům ve význa… a důležitosti despotismu jako politického …mu. Předpoklad evropské nadřazenosti …ézal nová uplatnění, někdy ve spojení s ví… v civilizační misi křesťanství. Znovu oži… é Aristotelovo učení bylo použito Sepúl… ou v diskusi mezi španělskými dobyvateli …právněnosti zotročování Indiánů. Evropští …ovatelé si na své výzkumné cesty s sebou …o nesli Aristotelovu klasifikaci s její …pravedlivou polaritou. Svrchovanost, …ctví a koloniální výboje se ospravedlňo… y teoriemi despotismu, jež v různých for… …h upravili Bodin, Grotius, Pufendorf, …bes a Locke. Bodin jako první včlenil …é použití despotismu do politické teorie. …žil k tomu argumenty ŘÍMSKÉHO PRÁ… …, opravňující otroctví, výboje a uchvácení …etku jako právo vítězů ve SPRAVED… …É VÁLCE. Grotius a Pufendorf označili …o legitimní takové zotročení, k němuž při… …l otrocký nebo poražený národ. Hobbes …inoval despotickou nadvládu jako moc zís… …ou se souhlasem podrobených. Dobyvate… …poskytujícím mír a harmonii se nemělo …orovat. Locke odlišoval politickou moc … despotické, v níž viděl moc pána nad …i, kdož jsou zbaveni všech práv, protože …pozbyli v nespravedlivé válce. A konečně, …manisté jako Algernon Sidney následovali …ACHIAVELLIHO a tvrdili, že evropské …ubliky disponují lepšími vojáky s větší …í než vlády v Asii a Africe. Svobodné …ty tak mohou a měly by vládnout národům …přivyklým svobodě.

…) V sedmnáctém a osmnáctém století učili… francouzští kritikové Ludvíka XIV. …řad aristokracie a hugenotů první význam… …ý krok k užití pojmu despotismus pro …vropský stát. Neznamenalo to opuštění …ho původního používání jako pejorativní …kategorie pro všechny země blízkého, střed… …ího a dálného Východu. Nová strategie …obnášela spíše odsouzení domácích metod …ako shodných s praktikami po dlouhou dobu připisovanými orientálnímu despotismu. Montesquieuovy *Perské listy* (1722) shrnuly tento způsob nenápadného útoku na absolutismus, centralizaci, byrokracii a náboženské pronásledování za vlády Ludvíka XIV. Tak se stal „despotismus", pojímaný jako import asijského způsobu vlády, který je konstituční tradici staré Francie cizí, mocnou zbraní opozičních skupin vedených Fénélonem, Saint-Simonem a Boulainvilliérem. Po zrušení Ediktu nantského se k pojmu despotismu obrátili i hugenoti, např. v díle *Vzdechy zotročené Francie* (Les Soupirs de la France esclave).

Díky Montesquieuovu novému pojetí převládlo v druhé polovině osmnáctého století použití pojmu despotismus pro druh vlády. Ve svém spise *O duchu zákonů* učinil z despotismu jeden ze tří základních typů vlády. „Tyranii" vymezil méně významné místo pouze ve vztahu k republikám, aristokratickým a demokratickým, představujícím druhý typ vlády. Jádrem Montesquieuovy analýzy bylo jeho vlastní vymezení třetího typu vlády, monarchie: konstituční, sdílející moc se zprostředkujícími skupinami a založené na oddělení mocí. Despotismus, definovaný jako alternativní typ zřízení v čele s jednou osobou, se stal jeho binárním protikladem.

Montesquieu definoval despotismus, stejně jako zbývající dva typy, z hlediska jeho povahy (či struktury) a jeho principů. Struktura despotismu sestává z despoty, vládnoucího prostřednictvím svých vezírů či ministrů, který vykonává prakticky veškerou moc nad poddanými, již jsou si rovni v tom, že oni i veškerý majetek patří despotovi. Pokud jde o princip despotismu, vyžaduje, aby všichni poddaní byli natolik posedlí strachem, že se podřizují zcela a pasivně. Montesquieu soudil, že despotismus byl systémem přirozeným pro Orient, avšak cizím a nebezpečným pro evropskou monarchii, a že moderním obchodním státům přísluší spravedlivý a svobodný řád. Na rozdíl od raně moderních teoretiků despotismu zpo-

chybňoval všechna ospravedlňování otroctví, výbojů a koloniální nadvlády Evropanů.

Jakmile byl pojem despotismu Montesquieuem aplikován na evropské režimy, ohrožoval legitimitu všech absolutistických monarchií. Díky velkému věhlasu Montesquieua se dostal v druhé polovině osmnáctého století do centra politické teorie. Téměř každý, kdo psal o politice, cítil nutnost buď napadnout nebo obhajovat Montesquieuovu typologii a důkazy, které předložil pro své závěry o despotismu asijských vlád. Diskutovalo se o tom, zda lze použít pojem despotismus na evropské absolutistické monarchie. Jejich obhájci – jako např. VOLTAIRE – mohli tvrdit, že Montesquieu překroutil fakta a – co horšího – zkonstruoval typ režimu, jehož příklady nemohly být nalezeny ani v Asii, ani nikde jinde. Ve skutečnosti by mnoho rysů asijské vlády – jako např. Čínské říše – stálo za napodobení. Avšak pojem despotismu, použitý jak v reformním smyslu, který obhajoval Montesquieu, tak ve smyslu revolučním, k němuž by se nehlásil, se těšil velké popularitě před i během francouzské revoluce.

(4) V souvislosti s tím, jak se politika a společnost v letech 1789–1815 měnily, začali někteří teoretikové, např. CONSTANT, pociťovat, že despotismus i tyranie jsou zastaralé typy zřízení, použitelné pouze na *ancien régime*. Tocqueville souhlasil s Constantem, když prohlásil tyto klasifikace za „stará slova", nepoužitelná na novou rovnostářskou společnost, již nazýval demokratickou. Přesto však v odhalování nebezpečí hrozících svobodě, jež s sebou nese demokracie, hovořil Tocqueville o „demokratickém" a „legislativním despotismu" stejně jako o „tyranii většiny".

Hegel i Marx používali pojmu orientální despotismus jako společného termínu označujícího společnosti, které se odlišují typem své civilizace a zkušeností. Pro oba si despotismus uchoval své negativní konotace, k nimž přidali představu stagnace jako protikladu pokrokového vývoje. Hegel charakterizoval pad. Despotismus byl prvním stadiem historie, jejím konečným cílem byla evropská monarchie, přesněji řečeno pruská monarchie. Neměnný Východ se domnívá, že je svobodný pouze jeden člověk – despota, pokrokový Západ ví, že jsou svobodní všichni. Tak zůstala východní civilizace v prvním stadiu. Také Marx měl východní společnosti za totožné a neměnné. Připisoval to jejich společnému způsobu výroby a jemu odpovídajícímu politickému uspořádání. U prvního, „asijského" výrobního způsobu, prohlašoval Marx, neexistovalo soukromé vlastnictví půdy. Despoticky centralizovaná státní moc vykonávala nepostradatelné veřejné činnosti, např. zavlažování. Asiatská společnost byla založena na soběstačných vesnicích, jež uchovávaly neměnnou povahu způsobu výroby. Orient mohl být přiveden k pokrokovým rozporům světové kapitalistické ekonomie pouze evropskou koloniální expanzí. „Anglie musí v Indii naplnit dvojí poslání: jedno je destruktivní, druhé konstruktivní – zničení staré asiatské společnosti a položení nových materiálních základů západní společnosti." (Avineri, s. 132–3) Britští utilitaristé, např. James a J. S. Mill – přestože používali jinou politickou ekonomii a jinak chápali pojem svobody – sdíleli mnoho z předpokladů Hegela a Marxe.

Ve dvacátém století vytvořil Karl Wittfogel obnovenou teorii orientálního despotismu a použil ji na Sovětský svaz. Ohlas vyvolaly dva aspekty jeho díla: za prvé, pokus stanovit typický ne-západní systém despotické moci, dokumentovaný rozsáhlým průzkumem a opírající se o obecnou teorii podstatně odlišnou od jejích marxistických počátků. Za druhé, Wittfogel interpretoval „komunistický totalitarismus jako totální manažerskou a mnohem despotičtější variantu" orientálního despotismu.

Další z novějších užití pojmu despotismus se objevuje u Kolakowského v knize *Hlavní proudy marxismu,* když se zabývá původem „despotických forem socialismu". Dochází k závěru, že existuje-li nějaký postup pro za-



řešením tohoto problému despotismus, protože je jedinou známou technikou k tomuto účelu" (Kolakowski, s. 412–20). Neodkazuje nijak k východním pramenům despotismu. Ještě novější diskuse však byly věnovány pejorativnímu obrazu Orientu, dlouho spojovanému s pojmem despotismu. Prudká kontroversní diskuse, zaměřená na devatenácté a dvacáté století, soustředěná kolem pojmu „orientalismus", jak jej pojímá Edward Said, byla nepochopitelně ahistorická, protože přehlížela historii a funkci despotismu jako typu zřízení a politického pojmu. MR

**odkazy**

Avineri, S.: *Karl Marx on Colonialism and Modernization.* New York: Anchor, 1969.

Kolakowski, L.: *Main Currents of Marxism.* 3 sv. Oxford: Clarendon Press, 1978.

Wittfogel, K.: *Oriental Despotism.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1957.

**Dewey, John** (1859–1952) Americký pedagog, kritik a reformátor. Nejvýznamnější americký filosof své doby. Dewey se narodil ve Vermontu, absolvoval tamní státní universitu a po krátkém učitelském působení na státní střední škole odešel na Johns Hopkins University studovat filosofii. Intenzivně se věnoval studiu HEGELA a přestože (stejně jako Marx) cítil, že Hegel nepřisuzoval příliš velkou hodnotu světu činu a praxe, připisoval Hegelovu pojetí jednotné povahy lidské kultury velký vliv na svou pozdější celoživotní opozici proti oddělování teorie od praxe, vědění od jednání. Po získání doktorátu odešel Dewey na Michiganskou universitu a v roce 1893 na Chicagskou universitu. Během svého pobytu v Chicagu založil University Elementary School, známou spíše jako Laboratoř nebo Deweyho škola. V roce 1905 začal působit na Kolumbijské universitě v New Yorku a zůstal členem jejího profesorského sboru až do svého odchodu na odpočinek roku 1929.

Dewey pravidelně publikoval stati týkající

podporoval hnutí třetí strany ve třicátých letech a byl nejuznávanějším kritikem New Dealu. Dostalo se mu pověsti „rádce, učitele a svědomí amerického lidu" (Commager, s. 100). Tato široká veřejná reputace byla způsobena zejména lehkostí, s jakou kombinoval (způsobem příznačným spíše pro filosofii devatenactého než dvacátého století) své filosofické zaujetí pro úplný, jednotný popis lidské zkušenosti s reformátorským potěšením z řešení konkrétních lidských problémů. Deweyovy spisy se různí – od formálních děl o logice, etice a estetice, přes četné knihy o vzdělání a politice až k častým sloupkům v časopisech jako například *The New Republic.*

Dewey je spolu s Charlesem Peircem a Williamem Jamesem považován za zakladatele pragmatismu, a především díky němu se těší pragmatismus jako filosofie pro každodenní zkušenost tak širokému věhlasu. Popíral, že by filosofie měla nějaký zvláštní nárok na vědění přesahující obyčejný svět praktické činnosti, a snažil se zavést nové a životné vztahy mezi světem idejí a světem zkušenosti. Podle instrumentalismu – Deweyovy verse pragmatismu – jsou teorie a pojmy především nástroji k řízení činnosti, racionalita je v podstatě procesem činnosti typu pokus-omyl a rozšíření této více experimentální a praktické inteligence je klíčem k řešení společenských konfliktů. Táž důvěra v experimentalismus z něj učinila naturalistu v etice. Morální volby se podle něj v ničem neliší od jiných praktických soudů o tom, jak se co nejlépe vypořádat s určitými problematickými zkušenostmi, tak aby zkušenosti byly přeměněny či rekonstruovány uspokojivějším směrem.

V Deweyově pragmatismu má tento smysl pro lidi snažící se najít si své místo ve světě zásadní význam. Pragmatismus je praktický, není však velebením všeho, co je užitečné, ale spíše tím, čím přispívá inteligentní činnost či osvícená praxe k životu volby a svobody. Deweyovými nepřáteli byly zastaralé

soustavy pravidel – všechno, co ochromuje zkušenost a zbavuje ji tvořivosti a uspokojení, jež obohacují život. Pro jeho víru v život tvořivé inteligence je typická jeho obhajoba vědění a morálního soudu jako nepřetržitého procesu sebeusměrňování skrze praktickou činnost.

„Jakkoli velké snažení při utváření záměru v určitém případě není konečné; důsledky jeho přijetí je třeba pečlivě zaznamenat a v záměru vidět pouze pracovní hypotézu, dokud výsledky nepotvrdí její správnost. Omyly... jsou poučeními o špatných metodách užívání inteligence a návody k lepšímu postupu v budoucnosti. Jsou ukazateli nutnosti revize, vývoje, přepracování... Cíl už není konečnou stanicí či hranicí, jíž se má dosáhnout. Je to aktivní proces transformování současné situace. Ani dokonalost není v životě cílem, tím je jen věčně trvající proces zdokonalování, zrání, pročišťování... Růst jako takový je jediným morálním ‚cílem'." (*Reconstruction in Philosophy*, s. 177)

Tato oddanost pojetí poznání a etiky jako umění sociálního inženýrství učinila z Deweye obzvláště nelítostného kritika veškeré předchozí filosofie. V knize *Hledání jistoty* (The Quest for Certainty, 1929) připisuje odtažitost filosofie od „lidských problémů" na vrub jejímu pomýlenému hledání fixních pravd. Naproti tomu byl zastáncem rekonstrukce filosofie, tak aby s idejemi zacházela jako s vodítky k činům a s následky uskutečněných činů jako s konečným potvrzením či zkouškou významu ideje. Toto pragmatické trvání na tom, že následky mají význam v poměřování hodnoty ideje, bylo často předmětem kritiky coby extrémně praktické a dokonce anti-intelektuální. Ovšem v širším smyslu byla součástí Deweyho úsilí snaha nahradit představu filosofie jako „hledání jistoty" představou filosofie jako artikulace inteligentní metody k řešení společenských konfliktů.

Jako pedagog Dewey úspěšně prohluboval svou opozici proti jakémukoliv oddělování vědění a konání, reflexe a řešení problémů. Neustále brojil proti „divácké" teorii poznání, jež studentům ve třídě vyhrazovala pasi ní roli. Přestože byl často kritizován, upřednostňuje zájmy studentů na úkor fo málních osnov, nikdy se neodklonil od své přesvědčení, že vzdělání, a vlastně všech způsoby zkušenosti, by měly vybavit jedin dispozicemi a porozuměním, jež jsou nezby né při řešení vyvstávajících problémů.

Když psal o politice, varoval a upozorň val Američany, že mnoho jejich idejí liber lismu, individualismu a ekonomické svobo nedrží krok s novými podmínkami. Měl sy patie k socialismu, neoblomně stál proti jak koli formě bigotnosti, kritický k tomu, co nyní často označuje termínem demokratick elitismus, a byl netrpělivý pokud jde o opat ný přístup New Dealu k ekonomickým pr blémům. Vážil si širšího a náročnějšího ch pání DEMOKRACIE jako způsobu život V knize *Svoboda a kultura* (Freedom a Culture, 1939) i v dalších politických spise často přirovnával demokratickou veřejnost k komunitě výzkumníků a demokratickou m todu k metodě vědecké. Jak pragmatismu tak demokracii chápal jako způsob života p kooperativní rekonstrukci zkušenosti v obec ném zájmu. Často byl kritizován za to, že by vynalézavější v otázkách metody než v vlastních cílech života, ale vždy tvrdil, ž mezi inteligentní činností a dobře žitým živo tem není žádný skutečný rozdíl. AD

**odkazy**


Commager, H.S.: *The American Mind: an Interpreta tion of American Thought and Character since th 1880s*. New Haven, Conn.: Yale University Press 1950.

Dewey, J.: Rekonstrukce ve filosofii. V: *Škola vše vedná*, sv. 24. Praha, 1929.

_____: *On Experience, Nature, and Freedom*, ed. R.J. Bernstein. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1960.

_____: *The Quest for Certainty*. New York: Putnam, Capricorn, 1960.

_____: *Freedom and Culture*. New York: Putnam, Capricorn, 1963.




**ektický materialismus** Filosofie MARXI- U, jak ji rozvinuli Marxovi pokračovatelé áště v Německu a Sovětském svazu. ahuje dva ústřední předpoklady: prvním rvotnost hmoty – všechny duševní pocho- jsou nazírány jako odvozené od pohybu oty; druhým je dialektická povaha všech cesů, ať přírodních či společenských, kte- vyjadřují tři zákony: přeměna kvantity valitu, jednota protikladů a negace negace DIALEKTIKA).

Dialektický materialismus nutně vede k zá- u, že stejné poznávací postupy by měly používány v humanitních i v přírodních ách, což je teze vyplývající z ENGEL- VY práce o dialektice přírody. Pozdější xisté včetně LUKÁCSE a členů frank- ské školy (viz KRITICKÁ TEORIE) od- tuto doktrinu jako formu POSITIVIS- U a dokazovali, že pouze interakce mezi kými subjekty a materiálním světem vy- zují dialektický charakter. DLM

**lektika** Původně byla chápána jako meto- uvažování komplementární k formální lo- ce. Například v SOKRATOVÝCH dialozích očívala tato metoda především ve vyvrace- různých tezí poukazem na to, že vedou logickým kontradikcím, dokud nezůstala ouze jediná alternativa. Jako politická idea dialektika obsažena zejména v dílech HE- ELA a MARXE.

Hegelovo užívání dialektiky má za cíl ospět k pravdě. Začíná s poměrně jednodu- hým pojmem a ukazuje, že ten obsahuje vůj protiklad. Z juxtapozice dvou takových rotikladných idejí se vynoří nové a adekvát- ější pojetí. Tento postup se opakuje, dokud nedosáhneme zcela odpovídajícího pojmu. V důsledku Hegelova IDEALISMU byla tato struktura myšlení chápána i jako struktura rea- lity samotné. Dějiny tak odhalovaly dialektic- ký model vývoje a stát mohl být posuzován pouze jako vysoce komplexní instituce utvoře- ná ze syntézy protikladných prvků na několika odlišných úrovních společenského života.

Marx tvrdil, že převzal a „převrátil" Hegelovu dialektickou metodu, ale je sporné, v jakém smyslu. Tak jako jeho učitel zjišťoval i on v dějinách dialektický model, ale zatímco u Hegela platily vztahy protikladu a syntézy mezi pojmy ztělesněnými v lidské praxi, Marx je nalézal v materiální realitě (identifikoval tak protiklady mezi výrobními silami a výrobními vztahy v určitých momentech dějin; viz MARXISMUS). Zastával také názor, že jeho metoda analýzy je dialektická, což mimo jiné mělo znamenat, že používané pojmy mají pohyblivost, jež odpovídá měnící se kvalitě reality, kterou se snažily zachytit. Zatímco však u Hegela lze jen stěží oddělit obsah jeho myšlenek od dialektického způsobu podání, Marxovy hlavní teze takové oddělení přežívají poměrně bez újmy. Je tedy sporné, zda jeho myšlení bylo dialektické v nějakém opravdu hlubokém smyslu.

DLM

**Dicey, Albert Venn** (1835–1922) Britský právník. Nejznámější je díky svému klasickému pojednání o ústavním právu *Úvod do studia ústavního práva* (Introduction to the Study of the Law of the Constitution, 1885) a svým *Přednáškám o vztahu mezi zákonem a veřejným míněním v Anglii během devatenáctého století* (Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century, 1905). Po působení na Trinity College a advokátní praxi se v roce 1882 stal profesorem anglického práva. Prvním jeho publikovaným dílem byla krátká studie o Státní radě, psal ale také o konfliktu zákonů a později vydal několik prací o irské samosprávě (se kterou nesouhlasil). Sem patří například *Argumenty Anglie proti samosprávě* (England's Case against Home Rule, 1886) a *Krok do tmy* (A Leap in the Dark, 1893). V roce 1920 – krátce před smrtí – publikoval spolu s R. S. Raitem *Úvahy o unii mezi Anglií a Skotskem* (Thoughts on the Union between England and Scotland).

Zdá se, že profesionální kariéra Diceyho příliš neuspokojovala. Pravděpodobně byl zklamán tím, že jeho ambice na dráhu politika či soudce zůstaly nenaplněny. Jeho věhlas byl však bezpečně podložen jeho právnickým učením a dvěma hlavními díly, která – byť byla hodně kritizována – zůstávají i po letech mistrovskými ukázkami kritického pojednání.

*Úvod do studia ústavního práva* pojednává o tom, co Dicey nazýval dvěma či třemi řídícími principy, které pronikly do moderní konstituční Anglie. Byly jimi svrchovanost parlamentu, VLÁDA ZÁKONA a koexistence zákona s konstituční konvencí. Dicey sám připravil v letech 1885–1923 osm vydání své práce, která zahrnovala kromě hlavních témat mnoho krátkých pojednání o jiných námětech (například právu veřejného shromažďování, svobodě projevu, vládní odpovědnosti, referendu, stanném právu, občanské povinnosti sloužit v armádě).

Diceyho kritikové se ve dvacátém století soustředili na jeho tzv. whigské názory na volnost rozhodování vlády a jeho údajné nepochopení francouzského administrativního právního systému. Po dlouhém období konzervativní vládní politiky je však možné, že se jeho názory na vládu zákona dočkají všeobecného kladného ohlasu.

Diceyho rozbor parlamentární svrchovanosti a role konstituční konvence se setkal s mírnější kritikou – i když nedávno se rozvinula diskuse o důsledcích jeho analýzy v nových situacích, jež Dicey nemohl předvídat (například ústavy jednotlivých států britského Společenství národů). Zvláště sporným bodem byla otázka, zda je svrchovaný zákonodárný sbor ve Spojeném království – jak jej popisoval Dicey – právně schopen ochránit svoje vlastní zákony před jejich zneplatněním prostřednictvím uzákonění zvláštního způsobu a formy pro zákony zvláštní důležitosti.

Mnozí, kdo Diceyho stanoviskům mnohé vytýkali, však také měli mnoho co říci v jeho prospěch. James Bryce o něm prohlásil, že měl schopnost vysvětlit jisté důležité body s dokonalou pronikavostí a přesvědčivo silou, a Harold Laski jej nazval „nejvýznač nější postavou anglické právní vědy o Maitlanda". GM

**odkazy**

Dicey, A.V.: *Introduction to the Study of the Law the Constitution.* Londýn: Macmillan, 1959.

_____: *Lectures on the Relation between Law a Public Opinion in England during the Nineteen Century.* Londýn: Macmillan, 1914.

**Diderot, Denis** (1713–1784) Francouzský fi losof. Diderot nenapsal žádné systematick dílo o politické teorii a spisy, ve kterých s zabývá politikou, mají často formu dialog u níž je těžké rozhodnout, které z vyložený názorů zastává autor. Avšak s pomocí Dide rotovy publikované korespondece a různý prací, jež mu byly připsány teprve v posled ních letech, je možné vysledovat určitý vývo v jeho politickém myšlení v kontextu s jeh zkušenostmi a událostmi doby.

Zdá se, že Diderot byl v mládí jak v polit ce, tak i ve filosofii žákem BACONA. *Ency klopedie* (Encyclopédie, 1751–65), stěžejn Diderotovo dílo, byla věnována ideji spás prostřednictvím vědy. V zájmu zlepšení živo ta člověka na zemi navrhoval podmanění pří rody pomocí plánovaného a kolektivního em pirického výzkumu, a po silně centralizovan vládě požadoval, aby tento program realizo vala. Obvyklým označením pro tuto politiku je „osvícenský despotismus", není to však označení zcela přesné, protože Diderot, do konce ve větší míře než VOLTAIRE, věřil v osobní svobodu, jež nemusí být za moudré absolutistické vlády nutně ztracena. Nicméně i přesto se v jednom období svého života při pojil k Mercierovi de la Rivière v požadavku všemocné vlády odborníků, která by nezane chala žádný prostor pro politiku.

Diderotův způsob myšlení byl „dialektický" v tom smyslu, že jakmile jednou ukončil rozbor nějakého tvrzení, pustil se do jeho vyvracení. Stejně jako Voltaire a většina ency-

distů snil o tom, že se stane filosofem lužbách mocného monarchy, že bude ěrňovat myšlení panovníka s mocí řídit království. Když ale byla Diderotovi ečně poskytnuta šance sehrát takovou ro- omptně ji odmítl. Kateřina Veliká, čte- jeho knih, jej pozvala do Petrohradu, radil v reformách. Diderot však místo poslal Merciera de la Rivière. Když ho konečně přemluvila k osobnímu příjez- dělal, co bylo v jeho silách, aby carevnu ědčil o nutnosti zříci se absolutní svr- nosti a sdílet ji s parlamentem.

váří v tvář „osvícenému despotovi" rot převrátil své staré baconovské poli- názory a v esejích a memorandech určе- carevně Kateřině předkládal argumenty, byly opakováním toho, co řekl MON- QUIEU. Tvrdil, že svoboda, nejvzácněj- všech hodnot, závisí na rovnováze mo- Monarcha by měl neustále udržovat při zákonodárný orgán, jenž by zabraňo- omu, aby výkonná moc nekontrolovaně uzla do despotismu. Kateřina však jeho odmítla. Diderot jí také paradoxně sdě- že její říše je tak zaostalá, že jí filosofové ohou pomoci. V Rusku by mělo nejdříve k modernizaci, a až poté by měly násle- at rozhovory s filosofy.

Do Francie se Diderot vrátil s politickými ory, jež byly ve srovnání s většinou en- klopedistů dosti levicové (viz FRAN- UZSKÉ OSVÍCENSTVÍ). Nikdy nesdílel ltairovu oddanost ideji přirozeného práva majetek. Diderot byl chudý člověk a znač- soucítil s dělníky. Byl proti fysiokratické litice ekonomického *laissez-faire*, protože stranění regulace obchodu s obilím zname- lo, že potraviny se staly pro nižší třídy ná- dnějšími. S hořkostí napadal imperialistic- u a koloniální politiku evropských vlád. částečně proto, že považoval kulturu ušlechtilých divochů" za daleko lepší než ulturu křesťanskou, kterou se mezi nimi sna- li propagovat imperialisté, částečně proto, byl přesvědčen, že Evropané nedělají dob- , když vnucují cizí vládu a svou přítomnost společenstvím, jež mají právo na svou vlastní nezávislost.Takovými argumenty se Diderot vzdálil modernímu progresivnímu osvícenskému názoru, že rozšiřování rozvinutější evropské civilizace do zaostalých částí světa je užitečným krokem ke konečnému triumfu vědy. Diderotovo myšlení bylo pro osmnácté století méně typické než myšlení jiných osvícenských myslitelů. Jeho názory na politiku i na jiné otázky hodně předběhly svou dobu.

MC

**odkazy**

Diderot, D.: *Výbor z díla*, přel. J. Binder a J. Veselý, ed. V. Čechák. Praha: Nakl. Svoboda, 1990.

**diggeři** viz LEVELLEŘI

**diktatura proletariátu** Slovní spojení příležitostně používané MARXEM a častěji LENINEM k popsání období následujícího bezprostředně po proletářské revoluci, během kterého dělnická třída použije moc státu k potlačení třídy kapitalistů a vytvoří socialistickou ekonomiku. Viz MARXISMUS.

**diskriminace** V nejobecnějším smyslu vnímání rozdílnosti, diference a diferenciace, a rozdílné, diferencované zacházení. V tomto morálně neutrálním významu může být diskriminace za určitých okolností nutná, a to podle aristotelovské zásady SPRAVEDLNOSTI, jež nám radí zacházet s podobnými případy podobně a s odlišnými odlišně. Například učitel, kterému se nedaří rozlišovat mezi vynikajícím a slabým žákem, může být nespravedlivý k oběma.

Avšak podle nejběžnějšího společenského užívání tohoto termínu porušuje diskriminace první větu Aristotelova pravidla tehdy, když se vůči osobám postupuje odlišně tam, kde mezi nimi není žádný morálně podstatný rozdíl. V tomto smyslu k diskriminaci dochází, jsou-li společenské výhody a břemena udělo-

vány podle kriterií, jež nemají opodstatnění v žádném legitimním účelu. Často jsou taková kriteria ještě nespravedlivější v tom, že se dovolávají vrozených rysů, i když ne vždy je tomu tak, protože mluvíme také o diskriminaci chudých. Není tomu však tak, že by byla veškerá diferenciace na základě vrozených rysů vždy nespravedlivá: například od otce se očekává, že bude přát svým vlastním dětem. Nespravedlivá diskriminace se však stává ještě nespravedlivější tam, kde její oběti nemohou zaměřit své usilí na získání rozdělovaných sociálních výhod.

Diskriminace byla většinou zaměřena proti členům skupin vymezených rasou, pohlavím či národnostním původem. Na diskriminované jedince se pohlíží tak, jako by nebyli ničím jiným než členy takových skupin, a ty jsou systematicky vydělovány k horšímu zacházení a příležitostem. Někdy se o takových charakteristikách předpokládá, že jsou spojeny s jinými přiměřenými výhodami, ale tyto předpoklady jsou vždy mylné nebo irelevantní vzhledem k individuálním případům. Diskriminace tohoto druhu vytváří nespravedlivý model vzdělání, bydlení, zaměstnávání atd. Může být otevřená a právně podložená, nebo skrytější a pouze faktická (např. jsou-li hranice školních okresů vymezeny rasovou segregací nebo když testy, jež neodpovídají funkci, která má být zastávána, nepřiměřeně eliminují uchazeče s černou barvou pleti či ženy).

Takové praktiky obnášejí četná zla. Předně, kriteria použitá při udělování výhod či uvalování břemen nemusí sloužit žádným legitimním cílům a nemusí mít vztah k užitečnosti přidělování pracovních míst podle kvalifikace. Dále, jak už bylo zmíněno, rasa a pohlaví jsou biologicky determinovány, a tudíž mimo vliv jedince. To však nejsou jediná či dokonce hlavní zla: kriteria, jež se vztahují k pracovnímu výkonu, mohou být diskriminační, je-li pravděpodobné, že tento výkon bude negativně ovlivněn předsudky klientů a zákazníků. Diskriminační zákonodárství může být iracionální, je-li protikladné daným legislativním záměrům; morálně ho je však situace, kdy je cílem diskriminace s motná. Nejvážnějším zlem je, když je člen určité skupiny stanoven horší status ve sp lečnosti obecně, je-li jim upírán plný morál status osob se všemi právy, která mají ji lidé. Diskriminační postoje jsou často hlubo zakořeněny a projevují se vzájemně propoj nými způsoby, takže vedou k vytváření pev vymezených vrstev, které budou nespravec livé bez ohledu na to, kteří jednotlivci by zařazeni do nižších tříd (viz Wasserstrom).

Navrhovaná řešení diskriminace zahrn vala programy preferenčního přístupu či ob rácené diskriminace pro členy skupin původn pronásledovaných. Obrácená diskriminac (též známá jako positivní diskriminace využívá kriterií, jež se také nevztahují k vý konu, aby zvrátila předchozí vzorce diskri minace. Může se týkat všech členů skupin jako jsou černoši nebo ženy, nebo jen jed notlivých obětí dřívější diskriminace. Ke své mu ospravedlnění se dovolává prospěšnost či společenské harmonie, vytvoření rovněj ších příležitostí nebo napravení minulých křivd.

Ačkoli je tato politika ospravedlněna pros pěšností, je provázena zpětnou vlnou odpor a může do společnosti vnášet více nesouladu než harmonie. Je proto nutno přesně stanovit její cíl: je-li tímto cílem odškodnění, pak s musí určit, komu je společnost dlužna a zd ti, kdo si je zaslouží, budou odškodněni ve správném poměru k utrpeným křivdám. Není však zcela jasné, zda si odškodnění zaslouží pouze přímé oběti otevřené diskriminace, či všichni ti, kteří trpěli nepřímo (např. z důvodu nedostatku motivace), popřípadě ještě širší skupina. Je-li cílem rovnost možností, pak musí navrhovatelé opatření rozhodnout, kdy jsou příležitosti odpovídajícím způsobem stejné, co je nezbytné pro dosažení takové rovnosti a jak vyvážit práva na rovnost možností s jinými, s nimiž by mohla být v rozporu, například s právy těch, kdo jsou v současnosti nejlépe kvalifikovaní pro dané postavení. Obvykle se má za to, že rovnost možností



uje udělování míst těm nejlépe kvalifiným. Tento předpoklad opomíjí požadana stejnou možnost získat kvalifikaci. může dojít k tomu, že vytvoření rovných itostí bude krátkodobě vyžadovat anuí běžných kriterií výběru pro zaměstnáz ROVNOST).

ogramy zaměřené na nápravu minulých diskriminace se ve Spojených státech vají affirmative action. Některé z nich po zjištění diskriminace nařízeny soudné byly zavedeny dobrovolně a další utivním výnosem. Některé znamenají renci či obrácenou diskriminaci, jiné lespoň ne zjevně. Polemika se soustřena to, zda jsou tyto programy preferenčdyž stanovují cíle a časové plány pro zaní členů menšinových skupin do společ-
AHG

y

erstrom, R.: *Philosophy and Social Issues: five es*, kap. 1 a 2. Notre Dame, Ind.: University of Dame Press.

**atio Constantini** Falešná darovací listiz konce osmého století, pravděpodobně aná římskou kurií, jejímž záměrem bylo vší pochybnost stanovit oprávněnost paova nároku na střední Itálii a západořímprovincie. Podle ní daroval Konstantin svém obrácení ke křesťanství na začátku rtého století vládu nad říší papeži a uznal což bylo již implicitně obsaženo v jeho nversi – duchovní panství církve. Konstanpoté přesídlil do Byzance (Konstantino). Příběh se zakládá na starší legendě om, jak papež Silvestr Konstantina pokřtil navíc jej i zázračně vyléčil z malomocenví. Na důkaz vděčnosti postoupil Konstann vládu nad Římem papeži. Jelikož Svaté ěsto bylo hlavním městem Římské říše, ohl si každý jeho vládce nárokovat světské, niversální pravomoci císaře. Už ve čtrnácm století byl tento dokument pokládán za odvržený, což potvrdil Lorenzo Valla ve století patnáctém. (Viz STŘEDOVĚKÉ POLITICKÉ MYŠLENÍ). JC

**Durkheim, Émile** (1858–1917) Francouzský sociolog, zakladatel moderní sociologie. Nejdříve vyučoval v Bordeaux, potom v Paříži. Ustavil sociologii jako akademickou disciplinu. Založil plodnou a velmi rozšířenou sociologickou školu seskupenou kolem časopisu *Année sociologique* (12 ročníků, 1898–1912) a měl značný kulturní a politický vliv ve Francii, především prostřednictvím učitelů základních škol, kteří u něj a jeho žáků studovali a předávali po generace jeho myšlenky. Napsal odvážné, původní a průkopnické práce se širokým záběrem, jež stále zůstávají pro sociologii, sociální antropologii i jiné obory podnětnými a vytyčují typickou Durkheimovu metodu a jeho světový názor.

Sociologie podle Durkheima skýtá neobyčejný vysvětlovací potenciál, a proto je mezi společenskými vědami ústřední. Jejím předmětem je zvláštní realita, která je ve vztahu k jedinci donucující a vnější, avšak také (jak s postupem doby stále více zdůrazňoval) v něm přítomná. Také jeho metoda, kterou vytyčil v *Pravidlech sociologické metody* (1895), byla charakteristická. Rozvinul zde pojetí společenské vědy, jež je zcela objektivní, má svou vlastní specifickou realitu a je oproštěna od mimovědeckých vlivů. Zda jeho sociologie v praxi naplnila tuto představu, je již jiná otázka.

Ve snaze ukázat možnosti sociologie zkoumal meze společenské determinace. Tak si například ve své klasické studii o sebevraždě (*Sebevražda*, 1897) položil za cíl vysvětlit rozdíly v míře, v níž lidé páchají tento zdánlivě nejsoukromější a nejosobnější čin, z hlediska společenských příčin. Přitom předložil diagnózu společnosti své doby, která se pak znovu objevuje v celém jeho díle. Tvrdil, že došlo k poruše v sociální integraci a regulaci, byl nastolen egoismus a ANOMIE, což některé jedince vedlo k extrému sebevraždy. To bylo důsledkem příliš rychlé

industrializace a koroze starších normativních systémů, což mělo svůj vliv na ekonomickou, průmyslovou i soukromou oblast. Durkheim v tom viděl „abnormalitu" odpovídající stupni, kterého moderní společnosti dosáhly v souvislosti se svými „existenčními podmínkami" – tedy s požadavky svého harmonického fungování.

O těchto podmínkách mluvil jako o „organické solidaritě". Tuto teorii propracoval v *Dělbě práce ve společnosti* (1893, druhé vydání 1902). Předmoderní společnosti (kmenové i tradiční) držely pohromadě na základě „mechanické solidarity", v níž převládal princip podobnosti, s dílčími společenskými strukturami, malou vzájemnou závislostí, nízkou populační mírou a hustotou, represivním trestním právem a vysoce rozvinutým a intenzivním kolektivním vědomím, které spojovalo nejvyšší hodnotu se společností jako celkem a s jejími zájmy. Moderní společnosti naproti tomu „normálně" pojí dělba práce a jsou typické svými organizovanými společenskými strukturami, propojenými trhy a rostoucími městy. Vyžadují vzájemnou závislost, mají vysoký počet obyvatel a hustotu osídlení a převládá v nich čím dál tím více polidštěný a sekulární systém víry, který si vysoce cení jedince a dovolává se rovnosti příležitostí, pracovní morálky a sociální spravedlnosti. Tento systém nazýval „náboženství individualismu", jež slouží integraci moderních společností, ale může být ohroženo ze strany atavistických společenských sil – jako tomu bylo v případě Dreyfusovy aféry (byl přesvědčeným dreyfusovcem) či u Němců v roce 1914 (byl vášnivým francouzským vlastencem).

Z této diagnózy vyvodil různé závěry. Vzhledem k rozmanitosti a dynamice moderních společností bylo určité procento sebevražd a zločinů „normální" a představovalo dokonce „faktor společenského zdraví". Durkheim podporoval rozvoj „zaměstnaneckých skupin", jež měly zabezpečit normativní rámec, který by mohl neutralizovat převládající anomii – „nemoc z nikdy nekončících aspirací". Byl socialistou v tom, že souhlasil s o
ganizací ekonomického života, liberálem
své obhajobě individualistických hodn
V jeho oddanosti společenské integraci a m
rální jednotě je zřejmá konzervativní tend
ce, i když ji někteří autoři zveličují. Měl o
por k politice třídního konfliktu; MARXI
MUS byl podle něj nevědecký a revolu
stejně nemožné jako zázraky. V socialis
viděl „výkřik bolesti" a považoval za úk
sociologa radit státníkům i veřejnosti a n
bídnout vědecky založené řešení společe
ských neduhů.

Obecně řečeno, soustředění Durkheimo
zájmu na podmínky společenského řádu a i
tegraci jedince v jeho rámci znamenalo,
jeho slabým místem byl vztah k MOCI –
všem asymetrickým vztahům závislosti, v
kořisťování a nadvlády, jimiž jedni poškoz
zájmy jiných či získávají, na jejich úkor. M
sklon vidět ve STÁTĚ systém komunikac
orgán vědomé reflexe o společnosti, nik
centrum mocenského boje či zdroj nadvlád
Stejně tak pojednávala jeho teorie PRÁV
vždy o formách normativní regulace, nik
ne o konfliktu společenských zájmů a jejic
využití moci.

Tyto slabé stránky jsou závažné, ale js
jen rubem neobyčejně pronikavých vhled
Durkheima a jeho následovníků do jed
stránky společenského života, či přímo jejic
předpokladem. To se nejjasněji ukazuje v j
jich pracích o primitivním náboženstv
Durkheimovy *Základní formy náboženské*
*života* (1912) byly jeho závěrečným výzk
mem mezí společenské determinace, tent
krát o základních skutečnostech nábožensk
víry a praxe. Po prostudování dostupné lit
ratury o totemismu a zvláště o společenstvích
australských domorodců předložil různé sm
lé hypotézy, jež podle něj měly obecné v
světlující důsledky pro společensky integruj
cí systémy víry zaměřující se na posvátné ob
jekty (tak chápal náboženství). Nesnažil s
pouze vysvětlit jejich přesvědčení a rituály
jejich společenským původem, objasňova
i jejich „skutečný" význam na společenské





adě, pohlížeje na náboženství jako na od-
společnosti ve všech jejích aspektech,
ozkoumal jejich funkce v psychické inte-
jedinců i společenské soudržnosti. Šel
once tak daleko, že se snažil objasnit zá-
ní kategorie myšlení (čas, prostor, kau-
u aj.) z toho, jak pramení z raného ná-
nství a z jejich společenského původu.
kniha zůstává – přes etnografické ne-
tky a chyby ve zdůvodněních – jeho
rovským dílem, podmanivým ve vizi
retických ambicích, a nejjasněji dokládá Durkheimovu představu společenského světa.

SL

**odkazy**

Durkheim, É.: *Sociologie a sociální vědy*, přel. Z. Strmisko. Brno: Nakl. Masarykovy sociologické společnosti v Brně, 1948.

_____: *Le suicide*, Paříž, 1897.

_____: *De la division du travail social*. Paříž, 1922.

_____: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paříž, 1925.

# E

**eklesiologie** Teorie a praxe církevní vlády rozvíjená papeži a středověkými kanonickými právníky od dvanáctého století. Zahrnovala základy a organizaci papežské a episkopální administrace, v níž se kladl důraz na konciliární moc (viz KONCILIARISMUS). Jádrem podstatné části eklesiologické doktríny je historie středověkých reprezentativních institucí obecně (viz STŘEDOVĚKÉ POLITICKÉ MYŠLENÍ). JC

**elitismus** Přístup k výkladu politiky a historie, který má ve své nejvyhraněnější podobě za to, že společnosti jsou vždy ovládány menšinou (elitou), která činí hlavní rozhodování ve společnosti a soustřeďuje moc ve svých rukou. V rozšířeném smyslu s pejorativním nádechem je někdy termínu „elitistický" užíváno v politických debatách k popisu politiky, o níž se tvrdí, že propaguje výhody menšiny a vylučuje většinu. Slovo elita původně znamenalo „vyvolené", ty nejlepší. V tomto smyslu je i dnes někdy používáno v běžné řeči, v níž jde o to obhájit nějakou politiku, obzvláště ve vzdělání, jako „elitářskou" s tím významem, že jejím cílem je produkovat ty nejlepší a nejschopnější. V politickém myšlení je elitismus odborným termínem, vycházejícím z díla italských sociologů MOSCY a PARETA.

Tito „klasičtí elitisté" tvrdí, že tradiční klasifikace politických systémů na monarchie, aristokracie a demokracie opomíjela nejdůležitější společný rys všech tří forem, totiž že všechny jsou ovládány menšinou elitou. Elita získala své dominantní postave v důsledku toho, že vlastnila jisté prostředk nebo vlastnosti, které jsou v konkrétní sp lečnosti kladně hodnoceny. Základ nadvlád elity není nutně ekonomický, i když eli může využít svého dominantního postave k tomu, aby získala majetek a materiální výh dy. V mnohých společnostech byla autori vykonávána kněžími, kteří měli rozhodujíc moc nad obyvatelstvem díky ovládání nábo ženského dogmatu a symbolů. Stejně moh vytvořit dominantní skupinu vojenští hodn stáři a otevřeně či skrytě ovládat zemi. V j ných systémech se mohli stát politicky roz hodující elitou vyšší vládní úředníci. Podl Pareta je elita u moci proto, že má správn psychické vlastnosti – prohnanost a lstivo či sílu a rozhodnost. Nikdy však nevládn masa populace, a to dokonce ani v demokra cii, kde je idea vlády lidu pouze mýtem, z stírajícím skutečnou nadvládu jisté vnitř skupiny stranických vůdců, kteří manipulu systémem reprezentace.

Většina teoretiků elit tvrdí, že elita s uchovává své dominantní postavení prostřed nictvím kombinace nátlaku a manipulace Relativně malý počet příslušníků elity umož ňuje jejím členům jednat společně, vědom a soudržně. Procesy komunikace uvnitř elity jsou snazší a její členové mohou být rychle zmobilizováni k formulaci politické linie a pře vzetí iniciativy. Elita má výhodu ve své orga nizaci (což především zdůrazňuje MI CHELS). To je v přímém kontrastu s „ma obyvatelstva, která se většinou považuje omizovanou a neschopnou rychlé spon akce, není-li vedena nějakou elitou či tra-elitou". Elita většinou využívá své ce k uchování dominance. Rozhoduje azování na vedoucí místa a může se po zvýhodnit vlastní rodiny, příbuzné či le. Elitisté většinou zdůrazňují význam OLOGIE v ospravedlnění elity a její moci, i když se stává, že elita v zájmu udržení použije nátlaku. Úspěšná ideo napomáhá sjednocení elity, ale také – důležitější – přesvědčuje masu o oprávti vlády elity tím, že se odvolává na rsální morální principy. Tak poskytla ina BOŽSKÉHO PRÁVA KRÁLŮ mo základ pro vládu králů a jejich dvorů.

ity vládnou velkou mocí, přesto nejsou schopny si své postavení udržet. Pro iky elit jsou dějiny záznamem střídání Pád elity se obvykle vysvětluje selháním cké obratnosti či politické vůle. Běžným tlením je, že elita může být čím dál enější a nemusí se jí zdařit otevřít se m ideám a asimilovat nové členy. Hodpriority elity tak narážejí na hodnoty rity společnosti jako celku, což vyvolámik kontra-elity, která je schopna mobit masu a najít v ní oporu pro nahrazení ené elity – někdy pomocí násilných ředků – novou vládnoucí skupinou. Natomu schopná elita si udrží své vazby polečnost a bude připravena přijmout zájmy, politiku i členy. Podle jiného „cirkulace elity", jak to nazval Pareto, elitě chybět nejenom flexibilita, ale há vůle – včetně připravenosti k použití lní síly – potřebná k uhájení své pozice. eoretikové elit jako Mosca, Pareto a Mi trvali na tom, že dělají hodnotově rální společenskou vědu, že ohledně vláelity nic nepředepisují. Jejich zjištění se ládala na pozorování konstantního rysu ké historie. Jisté politické závěry bylo méně možné učinit. Především, pokud by vláda elity nevyhnutelným rysem lidské nizace, byla by zcestnou socialistická naděje na rovnostářskou společnost. Klasický elitismus byl z velké části reakcí na MARXISMUS. Elitisté s Marxem souhlasili v tom, že minulé společnosti byly ovládány menšinami, tvrdili však, že takové menšiny nebyly nutně vlastníky výrobních prostředků, ale mohly ovládat množství mocenských zdrojů, a že každá budoucí společnost bude rovněž podřízena vládě menšiny. Odmítání této nevyhnutelné nerovnosti odhalilo socialismus jako pseudovědu skrývající za fasádou vědecké terminologie ideologický záměr. Tváří v tvář vládě elity byla také nemožná skutečná demokracie – tento názor vedl Pareta a zvláště Michelse k tomu, aby sympatizovali s FAŠISMEM.

Elitismus a elitistická politická věda byly napadány marxismem a PLURALISMEM. Podle marxistů zastánci elitní vlády nechápou, že nadvláda elity (ať už vojenské, náboženské nebo politické) spočívá v ekonomicko-třídních vztazích. Pluralisté zase argumentují, že moderní rozvinuté a liberální společnosti jsou charakterizovány mnohočetností zájmů soupeřících o moc a vliv. Malá sjednocená elita zřídkakdy získává celkovou dominanci. Místo toho se snaží různé a měnící se skupiny ovlivňovat různé oblasti rozhodování. Pluralisté mají často za to, že neschopnost elitistů uznat mnohočetnost center rozhodování v liberálních společnostech pramení z neodpovídající metodologie studia MOCI.

Mnozí kritikové pluralismu byli naopak toho názoru, že pluralismus podává mylný obraz fungování liberálních demokracií (viz DEMOKRACIE). Skutečný boj o vliv se podle nich odehrává mezi skupinami, přičemž je zdůrazněno, že tyto skupiny jsou samy často ovládány vůdci, kteří nejsou vždy odpovědní svým členům. Konkurence mezi skupinami musí být tedy chápána jako konkurence mezi elitami. Pluralistická demokracie byla tudíž označena za „demokratické elitářství" a vyložena jako elitářský ústup od ranějších, více participačních forem demokracie. V demokratickém elitářství se přežití demokracie často nazírá spíše v závislosti na aktivitě a závazku elit než na relativně pasiv-

ních občanech. SCHUMPETERŮV *Kapitalismus, socialismus a demokracie* (1942) je často považován za hlavní intelektuální zdroj elitistických teorií demokracie.

Poměrně málo odborníků se dnes hlásí k plně klasickému elitistickému stanovisku, i když došlo k oživení modifikovaného elitismu, zejména v dílech Fielda, Higleye a Nordlingera. Tito autoři říkají, že politická věda přehnaně zdůraznila míru, v níž vládní rozhodnutí – a to i v liberálních demokraciích – reagují na společenské síly, a podcenila stupeň, v němž politická iniciativa záleží na elitách relativně neomezovaných jinými skupinami či masou občanů. Elitismus nicméně ovlivnil současné politické myšlení několika způsoby. Studium politicky vlivných elit bylo včleněno do hlavního proudu politické vědy. Tyto elity mohou zahrnovat státní úředníky, odboráře, obchodníky, armádní důstojníky či církevní představitele. Elitistický přístup se soustředí na společenské a výchovné pozadí vůdců, na způsob jejich výběru a na osoby, které tento výběr ovlivňují. Zkoumá přesvědčení elit a do jaké míry tato přesvědčení ovlivňují politiku. Tam, kde lze vysledovat více dílčích elit, sleduje teoretická analýza jejich vzájemné společenské, ekonomické, organizační či ideologické propojení a zda tvoří jednu soudržnou elitu, nebo zda jsou nejednotné. Politické systémy pak lze klasifikovat vzhledem k míře a povaze jednoty či nejednotnosti elit. Pro analýzu elit je také důležitá povaha vazeb mezi elitou a ne-elitou či masou – proces komunikace směrem nahoru a dolů, role zprostředkujících skupin a vztahy mezi centrem a periferií. Úspěch či nezdar komunikačních mechanismů je někdy používán k vysvětlení modelů nahrazení elity – revolucí, vnějšími silami, stažením se z kolonií či postupnou změnou obsazení. Analýza elit je ve značném rozsahu prováděna při studiu komunistických systémů, vojenských vlád a autokracií. Existence malé a relativně autonomní skupiny těch, kdo činí rozhodnutí, je všeobecně přijímána, teorie elit však byla zpochybněna marxisty a pluralisty. GP

**Engels, Bedřich** (1820–1895) Němec
marxista. Engels strávil velkou část svého
vota v Anglii. Narodil se v rodině prosper
cího továrníka v německém Porýní. V šest
cti letech odešel ze školy, aby se věno
práci v rodinné firmě. Přes nesouhlas své
diny se zajímal o konstituční liberalism
a buřičský literární nacionalismus třicát
let devatenáctého století. V sedmnácti let
publikoval první verše, v osmnácti byl
poměrně známým společenským kritike
V „Listech z Wuppertalu" (1839) nap
vlastníky mlýnů ve své domovině a obvi
je, že pokrytecky předstírají řádné křes
ství, zatímco žijí ze zisků ždímaných z děl
ků. Živě zde vylíčil bídné bydlení, chat
zdraví a ponižující chudobu dělníků. V ob
bí let 1839–42 publikoval téměř pade
kratších prací, včetně záznamů liberá
konzervativních sporů o filosofii, polit
a náboženství, které běžně probíhaly
universitě v Berlíně, kde si odbýval voj
skou službu.

Jako berlínský liberál se Engels zpočát
netěšil velké přízni radikálnějšího Karla MA
XE, s nímž se seznámil v roce 1842 na s
cestě do Anglie, kde měla Engelsova rod
podíl na manchesterských přádelnách bavl
V cizině psal Engels o chartistech a socia
tické politice, zkoumal životní podmínky d
nické třídy v soukromí i na pracovišti. Zač
psát historii anglické industrializace a pos
kritický příspěvek *Nástin kritiky politic
ekonomie* Marxovi k uveřejnění v Německ
který mu získal Marxovo uznání. Po návra
v roce 1844 se s Marxem dohodl na spol
práci na politické satiře *Svatá rodina* (1845
Toho roku odjeli spolu do Anglie a pracova
na dalším společném politickém díle (*Ně
mecká ideologie*, vydaná posmrtně rok
1932). Rozvinulo se mezi nimi přátelstv
které trvalo až do Marxovy smrti a v jistém
smyslu i déle, když se Engels stal správce
Marxovy literární pozůstalosti. Engels vždy
vystupoval jako Marxův mladší partner
avšak přesto jsou to jeho díla, která nakone
formulovala marxismus.

gelsovým mistrovským dílem bylo *Po
í dělnické třídy v Anglii*, vydané roku
v Německu, v němž kombinoval očité
ctví z průmyslového Manchesteru s ma
em vybraným z tisku. Dílo odráží jeho
atie s obětmi industrializace, jeho de
atické politické zásady a jeho komunis
přesvědčení, že kolektivní vlastnictví
ních prostředků musí nastoupit na mís
tvání a nerovnosti, jež spojoval s kapi
ckou soutěží. Engels vypracoval dva
menty pro Komunistickou ligu, do níž
pil spolu s Marxem v roce 1847, a *Ko
tický manifest*, který předpovídal prole
ou revoluci. Ten editoval Marx a vyšel
čátku roku 1848 právě před liberálními
ucemi, které se toho roku přehnaly Ev
. Engels pracoval s Marxem v radikál
novinách v Kolíně na Rýnem a stejně ja
opustil Německo a přesídlil do Anglie
co byly znovu nastoleny konzervativní
y. Na začátku padesátých let devatenác
století napsal *Německou selskou vál
ojednání o pozdně středověkém radika
s optimistickou zprávou pro své nedáv
oražené současníky, a *Revoluci a kontra
luci v Německu* (po jistou dobu připisova
Marxovi), v níž byl nedávný převrat hod
z komunistické perspektivy.

o roku 1869 pracoval Engels v Man
teru, a když odešel na odpočinek, byl
nerem v rodinném podniku. Po desetiletí
podporoval Marxovu rodinu v Londý
zatímco Marx pracoval na svém magnum
, *Kapitálu*, jehož první část vyšla pod ná
m *Příspěvek ke kritice politické ekonomie*
oce 1859. Engels tuto knihu na Marxův
az anonymě recenzoval a ve dvojdílném
nku v obrysech stanovil intelektuální sy
m, který užíval po zbytek svého života.
této recenzi Engels ocitoval pasáž s „vůdčí
yšlenkou" z předmluvy Marxovy knihy
označil ji za „materialistické pojetí dějin".
by ukázal, jak lze toto materialistické po
tí demonstrovat na příkladech z dějin, pou
l tří rozdílů, které se znovu objevují v jeho
zdějších a významnějších dílech: hegelovská logika (oproštěná od idealismu) v protikladu k „metafysice fixních kategorií"; „Marxova dialektika" oproti Hegelově; a historické v protikladu k logickému v Marxově metodě. Engels tvrdil, že dějinná „akce" pramení z „přímých materiálních impulsů", které spojoval s hmotou v pohybu a lidskou ekonomickou aktivitou způsobem, který nikdy nebyl uspokojivě vysvětlen.

Engelsovým nejdůležitějším samostatným dílem byl *Anti-Dühring*, který vydal roku 1878 v Německu. Původní název zněl *Pana Eugena Dühringa převrat vědy*. Dühring navrhoval socialistický systém, který pokládali Marxovi příznivci v Německé sociálně demokratické straně za ohrožení svého vlivu a autority. Engels byl vybídnut, aby „odrazil vetřelce". Dostal Marxův souhlas s politickým charakterem tohoto činu a užitečné informace pro ekonomické části knihy. Engels postavil proti Dühringovým názorům vědecký socialismus vycházející z „dialektiky" a obsahující dva „velké objevy" údajně učiněné Marxem: „materialistické pojetí dějin" a „odhalení tajemství kapitalistické výroby nadhodnoty".

Engelsova DIALEKTIKA byla metodou údajně odvozenou z hegelovské logiky, jež rozvíjela tři universální zákony přírody, dějin a myšlení. Jednalo se o vzájemné pronikání a jednotu protikladů či antitezí, přeměny kvality v kvantitu a naopak a negaci negace. Podle Engelse tyto zákony přesně popisovaly všechny procesy ve vesmíru, včetně jeho evoluce, vývoje lidstva, logiky a procesů lidského myšlení. Předpokládal pohyb a změnu, vývoj a protiklad ve všech těchto jevech a tvrdil, že naše pojmy musí tento vývoj odrážet a nemohou mít jednou provždy fixovanou podobu. Dále v *Anti-Dühringovi* uvažoval o politické ekonomii a socialismu a přitom uvedl kompendium Marxových názorů jako jejich jediný správný model. Výňatky z Engelsovy knihy byly roku 1880 vydány ve francouzštině, do němčiny přeloženy v roce 1883 a do angličtiny v roce 1892 pod názvem *Socialismus: Utopie a věda*, a získaly marxismu tisíce přívrženců. Po Marxově

smrti vydal Engels další předmluvy k *Anti-Dühringovi* i k *Socialismu* a propagoval je jako „víceméně ucelený výklad dialektické metody a komunistického světového názoru, za něž bojoval Marx i já sám" – což byl nárok, který nebyl během Marxova života vznesen.

V knize *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu* (1884) Engels použil materialistickou metodu na antropologii. Do tohoto díla také včlenil prvek darwinovského přírodního výběru – tak, jak jej sám pochopil – a prohlásil, že darwinismus je slučitelný s historickým materialismem a je pod něj úspěšně zahrnut. Zastával také názor, že se postavení žen ve společnosti zhoršilo s rozpadem občinových domácností a následným zavedením soukromého vlastnictví, moderní monogamie a patriarchální rodiny. V *Ludvíku Feuerbachovi a vyústění německé klasické filosofie* (1888) se věnoval antecedentům své dialektiky v hegelovské filosofii a positivní vědě a rozvinul její domnělé důsledky pro naše chápání logiky, epistemologie a historie společnosti. Engelsův popis způsobů, jak je dialektika potvrzována vědou a zpětně poskytuje konečné kriterium pro vědeckou metodu, byl obsažen v posmrtně publikované *Dialektice přírody* (1927).

Během Engelsova života vyvolaly jeho formulace materialistického pojetí dějin značnou kritiku. V jednom ze svých pokusů vysvětlit teorii prohlásil, že „základním determinujícím prvkem v historii je produkce a reprodukce reálného života... i když různé prvky nadstavby politické, právní a filosofické teorie, náboženské názory a jejich další rozvoj v systémy dogmat také mají svůj vliv" (Marx and Engels, sv. 2, s. 448). Engelsův interakcionismus oslabuje jeho historický materialismus snad až k banálnosti.

Engels byl také vydavatelem II. a III. svazku Marxova *Kapitálu* a po Marxově smrti autorem více než dvaceti předmluv a úvodů k novým vydáním jeho děl. S Marxem si celý život dopisoval, byl jeho oslavovatelem a v určité míře i jeho prvním životopiscem. Byl také prvním, kdo předsta
některé z jeho raných rukopisů veřejno
a autorem kanonické interpretace Marxo
života a díla, jež je dosud běžně užívá
Engels vytvořil fráze „materialistický výk
dějin", „historický materialismus" a „faleš
vědomí" – tu poslední v souvislosti se svý
pokusy definovat pojem IDEOLOGIE. B
gelsovy spisy tvoří také základ DIALE
TICKÉHO MATERIALISMU, přijíman
v sovětské filosofii a vědě. Zatímco Eng
vůbec nepochyboval o tom, že jeho náz
jsou přesným odrazem Marxových myšlen
či jejich striktně obhajitelná rozšíření a mo
fikace, kritikové zdůrazňovali rozpory me
Marxovým a Engelsovým dílem. Vyklad
Engelsova díla, kteří přijímají jeho versi pa
nerství, se při její obhajobě dostávají do st
větších obtíží. T

**odkazy**

Marx, K. a Engels, F.: *Selected Works*. 2 sv. Mosk
Foreign Language Publishing House, 1962, s.488.
Marx, K., Engels, B.: Vybrané spisy ve dvou sv
cích, přel. Z. Štoll. Praha: Svoboda, 1950.

**eurokomunismus** Termín vznikl splynutí
dvou slov a používá se k popsání evolučníh
procesu v moderních komunistických str
nách působících v otevřených demokrati
kých systémech, především v západní Evr
pě. Koncem sedmdesátých let dvacátéh
století podnítil velkou řadu analýz, jejich
výsledkem bylo, že je sice nepřesným, avš
ne zcela zbytečným termínem, protože zachy
cuje jev stálé důležitosti; pojem „reform
komunismus" má příliš mnoho východo
evropských konotací, než aby jej mohl nahra
dit. Měl-li eurokomunismus nějaký zaklád
jící manifest, pak jím byla deklarace pod
psaná v březnu 1977 v Madridu čelným
představiteli francouzské, italské a španělsk
komunistické strany. Všechny tyto strany s
pak ubíraly svou vlastní cestou a v osmdes
tých letech tohoto století už mohl být tent
jev chápán jako politicky méně důležitý, avšak



hé straně jako rozšířenější a historicky
ženější než by jeho poněkud náhodný
naznačoval.
tovat lze eurokomunismus různě –
ké straně od Palmira Togliattiho a jeho
lací o polycentrismu na konci padesá-
let; od obav, jež vyslovila francouzská
ohledně násilné intervence Sovětského
do Československa v roce 1968 a jeho
ování během portugalské revoluce v roce
od rozdělení španělské strany upro-
šedesátých let a jejího vystoupení
ality po Frankově smrti. Jeho charakte-
té rysy – odklon od Moskvy, zvláště
zkách zahraniční politiky, jako byly
ké jaro, invaze do Afgánistánu a potla-
Solidarity, doprovázený rozsáhlou ideo-
kou heterodoxií a vnitrostranickou
mou – lze najít u všech západoevrop-
a středozemních komunistických stran.
itánii, Španělsku, Austrálii, Finsku,
du a Řecku tento vývoj stranu rozštěpil
alespoň zdůraznil již existující rozděle-
uze v Portugalsku a na Kypru se komu-
vyhnuli vážnějšímu úbytku členstva
ební podpory.
existuje žádný standardní text, který by
voval zásady eurokomunismu, pokud
reme v úvahu stručné pojednání od San-
Carrilla z roku 1976. Eurokomunismus
bývá reformou, ne reformismem, sou-
í se na tvrzení, že v monopolním kapita-
u je moc v rukou několika málo lidí,
oto by nadále moderní západní státy
ěly být posuzovány podle teorie leninis-
Má se za samozřejmé, že tyto státy jsou
rizi, a že nejen dělnická třída, ale i buržo-
a profesní skupiny a dokonce i síly zá-
a řádu budou mít společný zájem na re-
mě.
Aliance, v nichž budou komunistické stra-
hrát vedoucí úlohu, ne však jako výluční
rezentanti dělnické třídy, budou pracovat
mokraticky a bez použití násilí – podle
RAMSCIHO představy boje o pozice. Spíše
revoluce se předvídá dlouhé přechodné
dobí a rozšíření demokracie bez potřeby
diktatury proletariátu. Tyto aliance postupně získají na oslabené vládnoucí třídě moc.

Přestože komunistická strana zůstane avantgardou, bude se dělit o moc se sociálními demokraty a jinými stranami, přinejmenším v období přechodu. Vnitrostranicky přináší eurokomunismus větší participaci členům strany a omezené uplatňování demokratického centralismu. Za národními hranicemi vytvoří spojené akce levicových stran celoevropský podnět k odzbrojení, uvolní napětí mezi velmocemi a naváží těsnější spojení s třetím světem. Eurokomunismus také povede k novému typu mezinárodního komunistického hnutí, jež bude charakterizováno autonomií a vzájemným respektem a nebude nadále ovládáno Sovětským svazem.

Z historického hlediska zahrnoval eurokomunismus hledání národních cest k socialismu, jež se stalo nezbytným, jakmile konec studené války vytvořil předpoklady pro přechod komunistických stran z izolace k normálnímu fungování uvnitř existujících politických systémů. Politický fanatismus však nezmizel a velké skupiny jejich členů nepřestaly obhajovat sovětský model jako své primární vodítko činnosti. Reforma probíhala shora a získávala na začátku sedmdesátých let jen zvolna podporu většiny. V některých stranách, např. italské a španělské, se rozvinuly živé diskuse o jejich vlastní i sovětské historii, ve francouzské a portugalské měla tato tendence mnohem menší efekt, i když v jednom okamžiku francouzská strana opustila teorii „diktatury proletariátu". Povšechně řečeno, každá strana provedla teoretickou analýzu mezinárodního komunistického hnutí v rámci svých praktických mezistranických vztahů s Moskvou, Pekingem a jinými centry, např. Bělehradem a Hanojí. Kritický jazyk sklouzl občas k denunciaci. Snad nejotevřenější byl Carrillo, avšak sovětští mluvčí reagovali se stejnou pádností a často povzbuzovali ortodoxní menšiny k odporu vůči tomu, co nazývali reformismem. KM

**odkazy**
Carrillo, S.: *Eurocommunism and the State*, přel. N. Green a A.M. Elliott. Londýn: Lawrence & Wishart, 1977.

**existencialismus** Existencialismus má své historické kořeny u Řeků, jako filosofie je však plně vyjádřen až od osvícenství. Celá filosofie je odvozena ze spojení určitého etického postoje s konkrétní metodou.

Etický přístup existencialismu se poprvé objevil v díle Sørena Kierkegaarda (1813–55). Tento dánský filosof – částečně v reakci na HEGELA – zásadně odmítl universální a objektivní zákony ve vědě i morálce, a to proto, že znemožňovaly jedinci poznávat mnohem hlubší realitu – realitu svých subjektivních pocitů. Odmítání všímat si svých vlastních pocitů nazval Kierkegaard „roztržitostí" a napsal význačná pojednání o strachu, vině a úzkosti, aby vysvětlil, proč a jak k tomu dochází. Kierkegaard povzbuzoval vývoj individuální subjektivity, více si hleděl způsobu, jakým lidé věří, než toho, v co věří. Proslul svým hodnocením křesťanské víry, podle něhož k víře dospíváme spíše „skokem" než na základě racionálního rozhodnutí či formálního důkazu. Friedrich NIETZSCHE (1844–1900) byl v odvržení domněle universálních pravidel jakéhokoli druhu ještě radikálnější. Podle něho bylo možno taková hlediska redukovat na mocenské nároky ze strany těch, kdo je zastávají. Nietzsche proto doporučoval přehodnocení všech filosofií a jeho obraz jedince zbaveného jistoty a přinuceného promýšlet všechno znovu má velký a opravdový patos. Nemohl souhlasit s žádnou podobou křesťanství, které považoval za morálku otroků, a místo toho se upínal k svého druhu darwinovskému naturalismu. Svou vlastní positivní filosofii však nikdy plně nerozvinul.

Existencialistický postoj v etice má tedy své kořeny v ranější filosofii. Oproti tomu jeho metodologie – kterou poskytla fenomenologie a nejjasněji ji vyjádřil Edmund Husserl (1859–1938) – je zcela nová. Výz
metody je v tom, že potvrzuje subjektivis
kou etiku. Pocity člověka se mohou stát
nou filosofií. Metoda se snaží „uzávorkov
už získané porozumění, takže obraz světa
budovat na základě lidského vnímání. Te
názor je ve filosofii dosti rozšířen, a je t
zde jemně rozlišovat. Nejedná se zde o k
ziánskou víru, že nejčistší a nejpevnější id
jsou ideje matematiky, ani o humovský poh
na jedince jako na pasivního příjemce sm
lové zkušenosti. Jedinec je vykreslen jako
měrný činitel přicházející do styku se svě
na základě svého životního projektu. Rea
je „žitý svět" (*Lebenswelt*) a nelze zde vy
dovat žádný pokus jít za něj.

Velkými existencialisty byli Martin H
DEGGER (1889–1976) a Jean-Paul SA
TRE (1905–1980). Jejich klíčová díla, *B*
*a čas* (1927), respektive *Bytí a nicota* (194
nám umožňují shrnout hlavní principy ex
tencialismu. Existence nemá formu ani ese
a jedinec zjišťuje, že se nachází uprost
chaosu nahodilostí. Neexistují žádná obj
tivní morální pravidla, jimiž by se jedi
mohl řídit, ani nějaká pre-existující lid
přirozenost, která by dávala životu sm
Úkolem filosofie je za této situace určit,
svět prožíváme. Největší hloubky jsou
existencialistické myšlení ukryty v analýz
úzkosti, smyslu pro nicotu, strachu z jin
a vědomí smrti. Snad ústředním paradox
existencialismu je, že se cítí schopen do
se za tento poněkud ponurý pohled na l
skou situaci směrem k positivnějším imp
tivům. Ty závisejí na vždy svobodném jed
ci, schopném a nuceném volit, a tak se s
něčím jiným, než čím dosud byl. V tom
bodě se morální příkazy značně odlišují. H
degger nabízí pasivnější hledisko, ve kter
z přijetí lidské konečnosti vyplyne tichý s
hlas s životem ve světě. Naproti tomu Sar
postupně dospíval k obhajobě aktivního po
tického závazku.

Vztah existencialismu k politice je složit
Hledání autentického morálního živ
a podpora svobody člověka a jeho osvobo
by na první pohled umísťovaly exis-
ismus politicky nalevo. Mnoho exis-
istických názorů tomu odpovídá a Sar-
ysi prohlásil, že existencialismus musí
manismem. Ovšem věc není tak jedno-
Existencialisté byli často přitahováni
činu a silné vůle, protože ti se snaží
autenticky. Etika závazku nepovzbu-
utomaticky racionalitu, natož politiku
Popravdě řečeno, nemáme ani záruku,
xistencialismus spojí s demokratickou
ou. Vede-li většina lidí neautentické
a nedaří-li se jim vyrovnat s lidskou
, není pak zcela na místě, že by velký
, který se utkal s osaměním, strachem
tí a zdolal je, měl dostat, co mu patří,
by se mu sloužit jako charismatické-
dci? Někteří tvrdili, že obecné klima
ované a posilované existencialismem
stou spojitost s nástupem nacismu. Je
, že Heidegger byl krátce a neslavně
n s nacisty, a i když se od nich později
oval, nikdy neopustil hledání morali-
politiky. Takovou politiku pozoruhod-
působem kritizoval Günter Grass v ro-
*Psí roky* (1963) a obvinil ji, že navzdory
jak se sama prezentuje, je bezobsažná
afysická. Německá existencialistická
a vděčí za mnohé obecné kulturní úctě
ému politickému životu, která vedla až
snadno k paušální nedůvěře v moder-
chniku. Francouzský existencialismus
stojí poměrně jasně v jedné řadě s levi-
to díky převládajícímu vlivu marxismu
rancouzském intelektuálním životě.
LEAU-PONTY a Sartre hluboce uva-
li o vztahu mezi svrchovaně individua-
kou etikou existencialismu a kolektivis-
m duchem marxismu a Sartrova *Kritika*
ktického rozumu* (1960) se tyčí jako vel-
omník smíření. Pokus skloubit tyto dva
mpy se nezdařil, ale vzniklé politické teo-
byly velmi zajímavé. *Kritika* poukázala
vytváření jasné autoritářské politiky v záj-
mu řešení „problému bytí", tedy zbabělého pokusu člověka utéci od zodpovědnosti, kterou přináší svoboda. V souvislosti s takovými politickými teoriemi není možno nevzpomenout ROUSSEAUOVA člověka „donuceného být svobodný".

Nejvýznamnějším počinem existencialismu bylo vylíčení endemické bolesti v lidské situaci. Zde musíme poněkud zaváhat. Důkazy, které máme, říkají, že většina lidí v průmyslové společnosti za normálních okolností nepociťuje, že by musela čelit velké hrůze a mučivé úzkosti, tak skvěle vykreslených ve velkých literárních dílech, jež vzešla z existencialismu. Většina lidí nachází ve svých životech velký kus smyslu a obvykle necítí, že by žila v nicotě. Existencialismus nám snad více říká o odcizení intelektuálů v moderních podmínkách než o normálních lidech. Tento bod zdůrazňuje připomínka, že tato filosofie zažila okamžiky své největší popularity po prohrané válce, tedy v dobách, kdy pocity zoufalství *byly* celkem všeobecné.

Existencialismus má dvě velké filosofické slabiny. První je, že jeho filosofie vědomí je povrchní a vulgární. Nabízí jen důkaz, že jsme svobodni, protože se cítíme být svobodni. Já osobně se *zase tolik* svobodný být necítím a vše hovoří ve prospěch pokusu – jak dokládá Noam Chomsky – vysvětlit lidské chování způsoby překračujícími lidské vědomí. Druhý bod je s tímto těsně spojen: existencialismus se nikdy nezabýval moderní vědou s výjimkou toho, že odmítal její význam. To však nemůže stačit. Věda přeměnila moderní politiku, protože poskytla blahobyt, avšak – jak řekl Max WEBER – člověk za to musel zaplatit. Vědecký světový názor má sklon ničit přijaté názory a praktiky. Nemůžeme nadále věřit našemu *Lebenswelt*, je zde však nyní naděje, že naše vlastní činy se možná stanou vědecky vysvětlitelnými.

JAH

# F

**fabianismus** Termín je používán ve dvojím smyslu: jednak jako označení obecné pozice uvnitř SOCIALISMU; jednak odkazuje na názory zvláštní skupiny britských socialistů z pozdně viktoriánského období a začátku dvacátého století. Mezi oběma významy je souvislost.

Fabianismus jako obecný termín popisuje typ socialismu vyjadřující zásadní argumenty historických fabiánských socialistů. Jeho hlavními charakteristikami jsou:

(1) důraz na meritokracii a odpovědnost školených expertů v řízení veřejných záležitostí;
(2) nedůvěra k radikálním a konfrontačním metodám a víra, že plánovaná a dobře uvážená reforma, uskutečňovaná jako výsledek vítězství rozumu a v souladu s fakty, může pomalu, ale nevyhnutelně vytvořit socialistickou společnost;
(3) víra v rozum jako možný a žádoucí motivační rys vlády a politiky;
(4) hledání účelnosti ve veřejných záležitostech pomocí empiricky prokazatelných kriterií;
(5) oddanost formě demokracie, na níž se jedinci podílejí svými různými rolemi jako občané, dělníci atd., a svým úsilím přispívají obecnému dobru, z něhož mají sami prospěch, a tomu odpovídající neochota obhajovat formy přímé lidové moci.

V tomto posledním, širokém smyslu byla celá řada socialistických myslitelů a politiků od Hugha Daltona až po Anthony CROSLANDA považována za „fabiánce".

Jako historicky konkrétní termín líčí fabi
nismus názory vedoucích členů Fabiáns
společnosti od jejího zformování roku 18
až do konce třicátých let dvacátého stole
I když bylo slovo „fabiánec" užíváno k p
psání stanovisek skupiny jako celku, členst
společnosti bylo heterogenní. Patřili se
někdejší sekularistka a theosofka Annie B
santová, pozdější jamajský guvernér Sydn
Olivier a politolog Graham Wallas. Jedno
přinesla fabiáncům přítomnost velké skupi
ambiciózních profesionálů a intelektuálů
mužů i žen – jejichž schopnosti a aspira
doplňovaly meritokratické ambice společno
ti jako takové. Hlavní představitelé fabiá
ských názorů ztělesňovali tuto charakteristik
členstva. Beatrice Webbová, sociální vý
kumná pracovnice z vyšší střední třídy, je
manžel Sidney Webb, státní úředník, který
začal věnovat politice a společenské věd
a George Bernard Shaw, romanopisec, dr
matik a novinář. Nejméně konformním čle
nem společnosti byl H. G. Wells, který by
patrně nejambicióznější, a to jak jménem
svým, tak ve jménu meritokracie, kterou
bylo-li to třeba – neváhal srovnat s postavo
ním samurajů či statečné Cromwellovy jízdy
Rozmanitost názorů, jež zastávali členové
dalece překračovala cokoli, co by mohlo bý
prezentováno jako jedna charakteristická po
zice. Dokonce i mezi hlavními fabiánci byly
neshody: manželé Webbovi obdivovali admi
nistrativu a participaci, Shaw věřil ve vůd
covství (názor, který – jak říkal s charakte
ristickou skromností – sdílel s LENINEM



ými přirozenými toryovci), Wells byl
n oligarchické kastě. Přesto však lze jis-
ší názory klasického fabianismu Webb-
Shawa označit za charakteristické.
ocialismem fabiánci rozuměli kolektivní
nizaci společnosti státem v zájmu obec-
dobra a známky růstu socialismu z libe-
mu a kapitalismu spatřovali v rozšíření
tivních, administrativních a zaopatřo-
h funkcí státu.
biánská společnost si zvolila své jméno
římského vojevůdce, který porazil
ibala, neboť uměl počkat, dokud nena-
ta pravá chvíle, unavit svého protivníka
ak tvrdě udeřit. To však přesně neodpo-
taktice fabiánských socialistů ani
vlastnímu podání této taktiky. Jejich
á metoda a očekávání byly shrnuty ve
ím spojení „nevyhnutelnost postupnos-
ritika fabianismu se snesla na druhé slo-
hoto spojení, ale pro fabiánce bylo první
důležité. Pilná práce, přesvědčování
dání povedou společnost pomalu, ale
nutelně socialistickým směrem. Tato prá-
žaduje generály stejně jako Hannibalo-
rážka a fabiánský socialismus vždy spo-
velké naděje se vzdělanými odborníky
anizátory. V ideálním fabiánském státě
la školená inteligence ústřední roli a je-
ání a využití by bylo jedním z hlavních
jež by odlišoval socialismus od kapita-
a. Nešlo o nahrazování hierarchie kapita-
rovností moci, nýbrž stávající systém
yl tříben systémem demokraticky odpo-
ých elit, složených z těch nejschopnějších – zatímco kapitalistické elity byly složeny pouze z těch nejmajetnějších. Často na to místě zazníval vysoce moralizující tón, la asketického nadšení profesionála ezíravá blahosklonnost k „průměrnému čišnému člověku". Velká zodpovědnost, á byla dána vzdělané inteligenci v národ-politice, se ve fabianismu stala obhajobou va a povinnosti vyspělých průmyslových odů západní Evropy vést méně rozvinuté ti světa a pozvednout je do socialistických in, jichž mělo být dosaženo doma.

Fabiánci představovali své argumenty jako přirozené rozšíření liberalismu, pokračující v rozvoji demokracie z politické do společenské oblasti, a jejich návrhy byly shrnuty v termínu SOCIÁLNÍ DEMOKRACIE.

Zástánci fabianismu byli demokraty v tom, že chtěli rozšířit volební právo, což podle nich mělo vést k volebnímu vítězství socialistů. O průměrném voliči si však nedělali valné iluze a mnoho z jejich ženských přívrženkyň cítilo, že nemají dostatečné nadšení v otázce politické emancipace žen. Navíc chápali demokracii jako výkon politické funkce lidu jako celku, v jeho kolektivní roli konzumenta. Byli proti tomu, co pokládali za dílčí a potencionálně sobeckou autonomii skupin organizovaných na základě výroby v různých formách dělnického řízení.

Fabiánci nesouhlasili s MARXOVOU ekonomií, nicméně jejich vlastní teorie renty – odvozená od Ricarda – sloužila podobnému cíli jako PRACOVNÍ TEORIE HODNOTY. Rozlišovala mezi skutečným a ideálním rozdělováním odměn ve formě „renty" na různé faktory výroby, jako jsou „schopnost", „práce", „kapitál". Fabiánská teorie se však odlišovala přičítáním jedné části renty společnosti jako celku, tudíž státu jako představiteli společnosti pro účely rozdělování nebo pro použití na společné účely. RB

**odkazy**

Shaw, G.B.: *Fabian Essays* (1889). Londýn: Allen & Unvin, 1962.
Webb S., Webb, B.: *Constitution for the Socialist Commonwealth of Great Britain*. Londýn: vlastní vydání, 1920.

**falešné vědomí** Termín používaný především marxisty k vyjádření představy, že IDEOLOGIE představuje systematicky překrucovaný světový názor. Předpokládá rozlišení mezi zdáním a skutečností věcí a odhaluje myšlení, jež přijímá zdání jako normální věci a na tomto základě vytváří klamné teorie. DLM

**Fanon, Frantz** (1925–1961) Psychiatr, politický radikál a revolucionář. Fanon se narodil na Martiniku a díky své účasti v alžírském osvobozeneckém boji (1954–62) se stal Alžířanem. Jeho vlivná a vášnivá obžaloba vykořisťování a útisku se však neomezovala pouze na alžírskou zkušenost. Hovořil universálním jazykem. Jeho vize přesahovala svět severní Afriky a zahrnovala všechny lidi bojující za své osvobození od vnitřního i vnějšího útisku. Vynořil se jako jeden z nejsrozumitelnějších a nejvýmluvnějších teoretiků osvobozeneckých hnutí dvacátého století.

Roku 1947 opustil Fanon Martinik a přesídlil do Francie, kde studoval medicínu a psychiatrii. Následujících pět let byl zapojen v literárních, filosofických i politických hnutích, jimiž se vyznačovala poválečná Francie. Bodem zvratu v jeho životě byl rok 1953, kdy přijal místo na psychiatrické klinice v Blida-Joinville v Alžírsku. Pracoval jako psychoterapeut a současně se stal aktivním stoupencem a bojovníkem FLN (Alžírské osvobozenecké fronty). Roku 1957 se vzdal svého místa v Blida-Joinville, a v důsledku opatření koloniální vlády byl nucen se odstěhovat. Přesídlil do Tuniska, kde se připojil k politicko-vojenské skupině FLN a stal se jedním z vydavatelů *El Moudjahid* a *Résistance algérienne,* tiskových orgánů FLN a ALN (Armáda národního osvobození). Časem byl přidělen na ministerstvo informací dočasné vlády, ustavené roku 1958. Až do své smrti (zemřel na leukémii ve Washingtonu roku 1961) zůstal neúnavným bojovníkem za alžírskou věc.

Kromě Fanonova významného přispění alžírskému revolučnímu tisku tvoří jeho písemný odkaz čtyři hlavní díla, soubor článků zabývajících se psychiatrickou teorií a praxí a řada nepublikovaných esejů a her. V těchto různorodých textech vytrvale odkrýval psychologické, společenské a politické dimenze útlaku a závislosti. V dílech *Kůže černá, masky bílé* (Peau noire, masques blancs, 1952), *Pátý rok alžírské revoluce* (L'An V de la révolution algérienne, 1959), *Zavržení země* (Les Damnés de la terre, 1961) a *Za africkou re luci* (Pour la révolution africaine, 1964) vy žil těsný vztah jazyka, osobnosti, sexuáln vztahů a politické zkušenosti ke společens mu kontextu. Zatímco se v raných dílech s středil na rasismus, v pozdějších spisech ro řil svou analýzu na koloniální situaci. Alžír a Afrika mu na jedné straně poskytly mod kolonialismu a odporu, na straně druhé klady léčky pokoloniální státnosti.

Fanonovým nejsilnějším a nejkontrove nějším dílem bylo *Zavržení země*. V mistrné syntéze rozvinul výklad manichej povahy koloniální společnosti, organiz revoluční akce i osobních a politických ko nů násilí a kritiku byrokratizovaných st a kompromitovaných národních buržoasií koloniálních států. Tvrdil, že lumpenprole riát představuje revoluční potenciál, který radikálními stranami přehlížen; současně t strany kritizoval i pro jejich odtažitost venkovských rolnických mas, jejichž důle tost v alžírské situaci velmi zdůrazňoval. non – stoupenec decentralizované politiky obhajoval demokratizaci a sekularizaci po tických stran a institucí a socialistické změ v ekonomikách států třetího světa, které z kaly nezávislost. Svou zkušenost čerpal z A žírska a Afriky.

Fanon byl oceňován pro svou prorock schopnost a vášnivý intelekt, avšak těmi, k se zabývají revolucí a studiem alžírského s tu a společnosti, nebyl přijímán jednoznač Nikdo však nemůže popřít jeho ojedině schopnosti a oddanost osvobození „ubohý této země". IL

**odkazy**


Fanon, F.: *Peau noire, masques blancs*. Paříž: Éditio du Seuil, 1952.

_____: *L'An V de la révolution algérienne*. Pa François Maspero, 1959.

_____: *Les Damnés de la terre*. Paříž: Franç Maspero, 1961.

_____: *Pour la révolution africaine*. Paříž: Franç Maspero, 1964.






aus Fašismus byl jedinou z hlavních logií dvacátého století, která se objevila čně se stoletím samotným. Jednalo se ntézu organického NACIONALISMU marxistického SOCIALISMU, o revolučutí opírající se o odmítnutí liberalismu, kracie a marxismu. V jádru znamenala cká ideologie zavržení materialismu – lismus, demokracie a marxismus byly dány za různé aspekty jednoho a téhož ialistického zla. A právě tato vzpoura materialismu umožnila – od počátku – konvergenci antiliberálního a antiasního nacionalismu a odrůdy socialisterá i přes své odmítání marxismu zůsevoluční. Tato forma socialismu byla apriorně antiliberální a antiburžoasní opozice proti historickému materialisní učinila přirozeného spojence radikálnacionalismu. Fašistická syntéza olizovala odmítnutí politické kultury né z osmnáctého století a francouzské uce; jejím cílem bylo položit základy civilizace. Pouze nová kolektivní a antidualistická civilizace byla pokládána za pnou zajistit trvání lidského společenv němž by byly všechny společenské y a třídy dokonale integrovány. Za přiný rámec pro takovou harmonickou, nickou masu byl považován národ, těšící orální jednotě, jakou by ani liberalismus, marxismus – hybné síly konfliktů a neoty – nemohly nikdy poskytnout.

rganický, kmenový, povýšenecký nacionismus se zakládal na biologickém determismu a byl především uvedením intelekní revoluce z přelomu století do politiky. BARRÉSOVI, MAURRASOVI a Corhimu (který vytvořil ideu „proletářského oda") se nacionalismus stal souvislou pokou teorií. Spojil se zcela přirozeně s druprvkem fašistické rovnice – revizí marmu, již na začátku století provedl Georges REL a teoretikové italského revolučního NDIKALISMU. Pokud nevezmeme vahu tuto původně socialistickou vzpouru materialismu, stěží fašistickou ideologii pochopíme. Po intelektuální stránce byla významně ovlivněna SOCIÁLNÍM DARWINISMEM, antikarteziánskou a antikantovskou filosofií Bergsona a NIETZSCHEHO, psychologií Le Bona a PARETOVOU sociologií. Jejím bezprostředním kontextem byly dalekosáhlé změny, jež se děly v kapitalistické ekonomice, v buržoasní společnosti a v životě dělnické třídy – změny, které se odvíjely zcela opačným směrem než očekávali marxisté.

Sorel nahradil racionalistické, hegelovské základy marxismu antimaterialistickými, voluntaristickými a vitalistickými prvky. Tato forma socialismu představovala filosofii akce založenou na intuici a kultu síly, vitality, aktivismu a heroismu. K tomu, aby byly masy probuzeny – uvažoval Sorel – nebylo třeba logického zdůvodňování, ale mýtů, systémů představ, jež ohromí imaginaci. Když se ukázalo, že mýtus o generální stávce a proletářském násilí není účinný, protože proletariát nebyl schopen splnit svou roli revolučního činitele, nemohli sorelovci jinak, než marxismus opustit a nahradit proletariát velkou narůstající silou: národem jako celkem. Takovým způsobem se dospělo k socialismu pro všechny, ztělesňujícímu novou ideu revoluce – národní, morální a psychologickou revoluci, jedinou, která není charakterizována třídním bojem. Tak k fašismu přispěl Sorel, revoluční syndikalisté a nonkonformisté z Francie a Itálie.

Mezi nimi byli teoretikové revolučního syndikalismu – např. Arturo Labriola, Robert MICHELS, Sergio Panunzio a Paolo Orano a jejich souputník Benito Mussolini. Spojení mezi Mussolinim a revolučními syndikalisty bylo velmi pevné už roku 1902 a v období předcházející první světové válce se Mussoliniho názory vyvíjely v jejich stínu. Roku 1914 vytvořili Mussolini a revoluční syndikalisté spolu s Corradiniho nacionalisty čelo intervencionistického hnutí, a syntéza radikálního nacionalismu a nového typu socialismu se tak stala politickou realitou. Během války se revoluční syndikalismus přeměnil v nacionální syndikalismus a poté ve fašismus.

V oblasti politické teorie našla tato syntéza jasné vyjádření již v letech 1910–1912 v publikacích jako *Sešity Proudhonova kroužku* (Les Cahiers du Cercle Proudhon) ve Francii a především *Vlčici* (La Lupa) v Itálii. Nacionalisté a revoluční syndikalisté chtěli nahradit obchodní civilizaci své doby civilizací mnichů a válečníků, bojechtivou, mužnou a heroickou civilizací, v níž by na místo buržoasního hedonismu a egoismu nastoupil smysl pro oběť. Tento nový svět měla vytvořit elita vědomá si svých povinností a schopná vést masy – jež samy byly pouze stádem – do boje.

Tyto konstitutivní prvky fašistické ideologie, propracované před srpnem 1914, se znovu objevily v téměř totožné podobě ve dvacátých a třicátých letech jak v Itálii, tak i jinde: u francouzských fašistů, kteří vyšli z pravice – např. Georgese Valoise, Roberta Brasillache, Pierre Drieu La Rochelle – a dřívějších francouzských socialistů a komunistů, jako byli například Marcel Deat či Jacques Doriot. Dalšími příklady byli Jose Antonio Primo de Rivera ve Španělsku, Léon Degrelle v Belgii a Corneliu Zelia Codreanu v Rumunsku.

Z tohoto pohledu je zřejmé, že fašismus byl celoevropským jevem a existoval na třech úrovních – jako ideologie, jako politické hnutí a jako forma vlády. Z hlediska dějin idejí nebyla první světová válka takovým předělem, jakým se jeví být v tolika jiných oblastech. Fašismus nespadá pouze do meziválečného období, ale do celého úseku dějin, který začíná modernizací evropského kontinentu na konci devatenáctého století. Intelektuální revoluce z přelomu století a vstup mas do politiky daly vzniknout fašismu jako systému myšlení i jako postoji k základním problémům civilizace. První světová válka a ekonomická krize ve třicátých letech daly vznik společenským a psychologickým podmínkám nutným k vybudování fašistického hnutí, ale nevytvořily fašistickou ideologii.

Válka však přispěla ke konečné krystalizaci fašistické ideologie nejen tím, že poskytla důkaz o schopnosti nacionalismu mobilizovat masy, ale i tím, že předvedla děsivou moderního státu. Odhalila zcela nové možnosti ekonomického plánování a mobilizace národní ekonomiky stejně jako soukromého majetku do služeb státu. Stát byl chápán jako výraz národní jednoty a jeho moc závisela na duchovní jednotě mas, byl však zároveň strážcem této jednoty a pěstoval ji všemi možnými prostředky. Válka ukázala, jak velká může být schopnost jedince k oběti, a povrchní byla idea internacionalismu a jak snadno lze mobilizovat všechny vrstvy společnosti do služby státu. Předvedla význam jednotného velení, autority, vůdcovství, morální mobilizace, výchovy mas a propagandy jako nástrojů moci. A především odhalila, jak jednoduše lze zrušit demokratické svobody a jak snadno je přijímána diktatura.

Fašisté cítili, že válka v mnoha ohledech prokázala platnost myšlenek, vyjádřených Sorelem, Michelsem, Paretem a Le Bonem, že masy potřebují mýtus, že jediné, co chtějí je poslouchat, a že demokracie je jen kouřovou clonou. První světová válka, první totální válka v historii, byla laboratoří, v níž se prokázalo, že ideje, které předkládali tito myslitelé během prvního desetiletí našeho století fungují v praxi. Fašismus třicátých let tedy byl – tak, jak jej formulovali Gentile a Mussolini, Jose Antonio a Oswald Mosley, Léon Degrelle a Drieu La Rochelle – vytvořen na základě teoretického příspěvku předválečných nacionalistů a syndikalistů, ale také i zkušenosti války.

Základem politické filosofie fašismu byl pojetí jedince jako společenského živočicha. Podle Gentila není lidský jedinec atomem, člověk je ve všech ohledech politickým živočichem. Pokud se člověk nalézá vně organizace společnosti s jejím systémem vzájemných pravidel a závazků, nemá žádnou opravdovou svobodu. A konečně, u Gentila stejně jako u Mussoliniho má člověk existenci pouze tehdy, je-li nesen a determinován společenstvím.

Fašistické myšlení se však zde nezastavilo a pokračovalo rozvíjením pojetí svobody



bylo v Mussoliniho terminologii „svo-
u státu a jedince ve státě". Proto také,
Alfreda Rocca, Mussoliniho ministra
edlnosti, byla individuální práva uzná-
pouze pokud byla zahrnuta v právech
Pomocí takových argumentů dospěl fa-
s k pojmům nového člověka a nové
šnosti, tak obdivuhodně charakterizova-
francouzským fašistou Marcelem Dea-
„Totální člověk v totální společnosti,
ádných konfliktů, kolapsů, anarchie."
mus byl vizí celých a nově sjednoce-
lidí, a proto kladl takový důraz na slav-
pochody, přehlídky a uniformy, na ce-
polečenskou liturgii, v níž byly úvaha
use nahrazeny písněmi a pochodněmi,
fysické síly, násilí a brutality. Tato
a našla své nejdokonalejší vyjádření
vátné osobě vůdce. Kult vůdce, který
lesněním ducha, vůle a ctností národa,
kladním principem fašistické liturgie.
zcela oprávněně definoval fašismus
voltu proti POSITIVISMU.
hrana integrity národa a řešení sociální
znamená zničení diktatury peněz. Di-
kapitalismus musí být nahrazen klasic-
nástroji národní solidarity – řízenou
mikou a korporativní organizací zavr-
silným státem, rozhodovacím aparátem,
který představuje vítězství politiky nad
mikou. Fašistický stát, tvůrce veškeré-
olečenského a politického života a všech
ovních hodnot, bude samozřejmě vlád-
konomice a společenským vztahům.
forma vztahů moci byla úhelným ka-
m fašistické revoluce. Nejnápadnějším
tem této morální a politické revoluce
yl TOTALITARISMUS. „Náš stát bude
tním státem ve službách integrity otči-
řekl José Antonio. V celé fašistické lite-
e najdete nespočetné pasáže v tomto
u. Totalitarismus je samotnou esencí fa-
u a fašismus je bezpochyby nejčistším
kladem totalitní ideologie. Fašismus se
m cílem vytvořit novou civilizaci, nový
lidské bytosti a naprosto nový způsob ži-
si nemohl představit žádnou oblast lid-

ské aktivity, jež by zůstala imunní vůči zásahům státu. „Jsme, jinak řečeno, stát, který kontroluje všechny podstatně působící síly. Kontrolujeme politické síly, kontrolujeme morální síly, kontrolujeme ekonomické síly...," napsal Mussolini. A dále: „Všechno ve státě, nic proti státu, nic mimo stát." (s. 40) Podle Mussoliniho a Gentila je fašistický stát vědomou entitou a vlastní vůlí – proto je možno jej označit za „etický". Existence státu nejenže znamená podřízení práv jedinců, ale stát uplatňuje právo být „státem, který nutně transformuje lid, a to dokonce i po tělesné stránce". (s. 39) Mimo stát „nemohou existovat žádné lidské a duchovní hodnoty, tím méně může mít hodnotu vně státu nějaký jedinec nebo skupina (politické strany, kulturní asociace, ekonomické unie, společenské třídy)". (s. 11)

Není těžké si představit konkrétní důsledky takového chápání politické moci a fysického a morálního útlaku. Zde vidíme, v čem se liší komunistický a fašistický totalitarismus: zatímco stalinistická diktatura by nikdy nemohla být popsána jako aplikace marxistické teorie státu, fašistický teror byl doktrinou uvedenou v praxi tím nejsoustavnějším způsobem. Fašismus tvoří jeden z nejlepších příkladů jednoty myšlenky a činu. ZS

**odkazy**

Mussolini, B.: *Fascism: Doctrine and Institutions.* New York: Howard Fertig, 1968.

**federalismus** Konstituční systém vlády je federální, jestliže jsou zákonodárné moci rozděleny mezi ústřední zákonodárný orgán a zákonodárné sbory států či územních jednotek, které tvoří federaci. Občané jsou tak podřízeni pro různé účely dvěma různým orgánům zákona a v každé jednotce federace jsou většinou také výkonné a soudní orgány odpovídající orgánům na federální úrovni. Rozdělení moci vyplývá z ústavy a nelze je jednostranně měnit žádným z obou zákonodárných sborů. Tím se federalismus odlišuje

od unitárních systémů vlády, kde je míra nezávislé zákonodárné moci delegována či odvozována z centrálního zákonodárného sboru na místní zákonodárné orgány. Federálními státy jsou např. USA, Austrálie, Kanada, Německo a Indie. Ve všech je rozdělení zákonodárné moci chráněno a regulováno mocí soudního dvora vyhlásit jako neplatné návrhy zákonů, které porušují meze stanovené ústavou. V praxi závisí stupeň nezávislosti jednotek ve federálním systému velkou měrou na politických a ekonomických faktorech, a také na právním rozdělení mocí. GM

**Federalistické listy** Soubor 85 statí od Alexandra HAMILTONA (který z nich napsal 56), Jamese MADISONA (24) a Johna Jaye (5). Články byly poprvé uveřejněny (pod pseudonymem Publius) se záměrem podpořit kampaň za ratifikaci ústavy Spojených států v letech 1787–88. Federalistické listy jsou všeobecně známy jako klasická interpretace a obrana základních principů a institucí amerického politického systému. JZ

**feminismus** Termín používaný obecně pro komplexní jev, který je zčásti definován spory, jež byly vyvolány ohledně jeho významu. V širším významu znamená zájem o společenskou roli žen ve vztahu k mužům ve společnostech minulých i současných, vycházející z přesvědčení, že ženy trpí a trpěly mnoha nespravedlnostmi v důsledku svého pohlaví. Politický jazyk a cíle moderního feminismu se zrodily ve francouzské revoluci a OSVÍCENSTVÍ. Feminismus, historicky spojený s opozičními silami bojujícími proti orthodoxii a autokracii, se vymezuje jako zápas za uznání práv žen, za rovnoprávnost mezi pohlavími a za redefinici ženství. Feminismus čerpá z liberálních a racionalistických stejně jako z utopických a romantických idejí západní Evropy a není lehké ho definovat.

I když spory o společenskou roli žen
buchly otevřeně během osvícenství, mají
předchůdce. Středověcí a renesanční autoři
začali zabývat tématem společenské ident
žen a obhajovali rozšíření ženské politic
moci a vlivu, například Christine de Pi
v díle *Kniha o městě dam* (1405). Počá
moderního feminismu se však spojují s p
likací Mary WOLLSTONECRAFTO
*Obhajoba práv ženy* (Vindication of
Rights of Woman, 1792). Wollstonecrafto
nastínila, co se mělo později stát nepopira
ným feministickým zájmem, mimo ji
i obranu politických a přirozených práv ž
Zpochybnila přijímané ideje o rozdílný
schopnostech obou pohlaví, zastávala
reformy vzdělání pro chlapce i dívky a v
lebila oboupohlavní pojetí racionálního já.

Zbraní ženské emancipace se stal rozu
který byl využíván proti povýšenecké ide
fikaci žen s přírodou a s jejich sexuální fu
cí. Víra v rozum šla tedy ruku v ruce se s
nou vírou v pokrok. Tato přesvědčení,
bená již hluboce zakořeněnou tradicí liber
ní teorie společenské smlouvy a oddano
formální právní rovnosti, jsou nejzjevně
v klasickém traktátu Johna Stuarta MILL
z devatenáctého století *Poddanství žen* (T
Subjection of Women, 1869). Mill proti so
staví „Rozum" a „Instinkt" a doufá ve sp
lečnost založenou na rozumných zásadác
Tvrdí, že rozum vyžaduje zrušení rozdí
v přístupu k lidem na základě pohlaví, jed
z „nahodilostí zrození". Bude-li ženám ud
leno rovnoprávné občanství a občanská sv
boda ve veřejné sféře, napomůže to hlub
transformaci společenských vztahů mezi po
hlavími.

Pro feministické myslitele a myslitelk
byl přitažlivý liberalismus. Jazyk práva j
mocnou zbraní proti tradičním závazkům
zejména povinnosti k rodině či jakémuko
společenskému postavení vyhlášenému z
„přirozené" na základě připisovaných cha
rakteristik. Být „svobodná" a „rovná" mu
žům – to byl hlavní cíl feministické reformy
Politická strategie, která vyplývá z tohot



ivnějšího feministického proudu, si kla-
cíl potvrzení teze, že „ženy jsou stejně
muži racionální bytosti". Z toho plyne,
ny jsou stejně jako muži nositelkami
zitelných práv. Dále z toho vyplývá, že
enou není důvodem pro diskriminaci
enou proti ženám. Hlavní zastánci
ního práva žen v Británii a USA zpo-
nili argumenty, jež ospravedlňovaly for-
právní nerovnost na základě rozdílů
pohlavími. Tvrdili, že upírání základ-
práv nějaké skupině lidí z důvodu
okládaného rozdílu nemůže být ospra-
ěno, nelze-li prokázat, že onen rozdíl
dané rozlišení relevantní. Ať už jsou
ly mezi pohlavími jakékoli, žádný
h neospravedlňuje právní nerovnost
ení práv a privilegií občanství (viz
NOST).

kolik raných zastánců feminismu do-
liberální universalismus k jeho nejradi-
jšímu závěru, když tvrdili, že neexistují
ospravedlnitelné důvody pro vyloučení
ých lidí z právní rovnosti a občanství.
nci volebního práva žen byli také dědici
zdůrazňujících potřebu řádu a sdíle-
hodnot a kladli důraz na občanské
ání a na společnost jako společnost
níků. Požadavky na rovnoprávnost žen
díž často netýkaly *všech* žen. Některé
a muži byli vylučováni podle kriteria
otnosti, vlastnictví majetku, tělesné či
vní nezpůsobilosti nebo – ve Spojených
h – rasy.

s od času postavila feministická rozpra-
berální rovnostářství na hlavu, když byla
zována občanská rovnost žen na zákla-
jenž historicky sloužil k tomu, aby ženy
olitiky vyloučil. Byly to například argu-
y pro větší politickou účast žen vedené
ediska jejich morální nadřazenosti či cha-
eristických forem ctnosti. Tyto apely mo-
mít taktický význam, nebyly však nikdy
ze taktické. Argumentovaly ve prospěch
lečenského umístění ženy jako matky
využívaly mateřství jako nároku na občan-
a veřejnou identitu. V různých dobách
vzdávali radikální, liberální, demokratičtí a socialističtí zastánci feminismu hold ženám jako příkladům konkrétních forem společenských ctností.

Z výhodné pozice feminismu založeného na právech se stala přenesením důrazu na občanské republikánské mateřství past. Avšak debata, jež vyvolala představy mateřské ctnosti, byla jen jednou feministickou odpovědí na složitou, rychle se měnící politickou kulturu. Tato politická kultura v západních demokraciích byla oddána liberalismu, ale zahrnovala také občanská republikánská témata společenské solidarity a národní identity. Ženy vedly svůj spor uvnitř muži ovládaného politického řádu ze *své* vlastní oblasti, světa žensky strukturované sensibility a imperativů, které vyjadřovaly jejich vyloučení z veřejného života i jejich kulturní sílu a důležitost. Jelikož mnohé feministky neuměly tak jako muži pojímat identitu jako společensky zcela autonomní atom, často odmítaly individualistický ideál a schvalovaly rozšířené rodinné hodnoty zbavené patriarchálních privilegií jako zdroj nového komunalismu a společenské solidarity.

Feministky se také různě obracely k SOCIALISMU v jeho utopických i „vědeckých" aspektech a k ROMANTISMU. V teoriích třídního útlaku nacházely analogii ke společenské pozici žen tváří v tvář mužům. Socialistické feministky prosazovaly teorie sexuálních tříd a revolty pohlaví. Feministky ovlivněné romantismem hájily pevné přesvědčení o vášnivém a citlivém já prolamujícím zastaralý společenský zvyk. Upozorňovaly, že ženy trpěly nejen *represemi* či zvnitřnělými představami o své vlastní neschopnosti, ale také útlakem či systematicky vnucovanými pravidly a zvyky týkajícími se nerovnosti mezi pohlavími. Feministické romantičky zdůrazňovaly „zvláštního ducha" ženy (jak to vyjádřila Američanka Margaret Fullerová) a doufaly, že dojde ke společenské přeměně, která uvolní ženskou „odlišnost" a umožní jí rozvoj.

Různorodé dějiny feminismů tvoří základ pro současnou polemiku o feminismu.

Existuje celá řada odrůd liberálního, socialistického, marxistického a utopického feminismu. K nim se druží další varianta založená na psychoanalýze. Feministky diskutují o rovnosti chápané z hlediska formálně právního, o rovnosti příležitostí i o rovnosti úcty a zacházení. Sexualita a sexuální identita se staly nebezpečným sudem prachu a arénou politické redefinice. Menšina radikálních feministek vybízí ženy, aby se zcela oddělily od muži ovládané společnosti, avšak jiné v tomto příkazu vidí návod ke katastrofě. Jsou feministky, které zastávají neoblomné přesvědčení o odlišnosti žen, a jiné, které minimalizují rozdíly mezi pohlavími. Tak zůstává feminismus v podstatě sporným pojmem. JBE

**odkazy**

Fuller, M.: *The Writings of Margaret Fuller*, ed. Mason Wade. New York: Viking, 1941.

**Ferguson, Adam** (1723–1816) Skotský filosof a teoretik společnosti. Ve svém *Pojednání o historii občanské společnosti* (Essay on the History of Civil Society, 1767) sledoval vývoj lidského myšlení od barbarství k civilizaci. Viz SKOTSKÉ OSVÍCENSTVÍ.

**feudalismus** Feudální politické uspořádání spočívalo na vzájemném svazku mezi vojenským vládcem a jeho vazalskými rytíři. Rytíři, kteří za vojenské služby dostávali půdu, kterou nakonec lokálně a autonomně zcela ovládli, vyžadovali od svých vazalů různé povinnosti v naturáliích a službách. Feudalismus ztělesňuje pojetí závazku a loyálnosti, které je přísně osobní a hierarchické; právní rovnost neexistuje a čestné vzájemné svazky jsou vším. Nevolníci a rolníci jsou spíše majetkem než poddanými, kterým se vládne. Feudalismus se obvykle chápe jako vývoj, který následoval po zániku krátce trvající říše Karla Velikého, kdy byla Evropa vystavena divokým nájezdům Vikingů a Maďarů. Všechny úkoly, běžně pokládané za věc ve-

řejné moci ztělesněné v ústřední vládě, by
uchvácený místními pány, kteří považov
takové funkce za soukromá a výnosná p
vilegia pojící se k jejich pozemkům. C
kevní pozemky a úřady se dostaly rovn
pod kontrolu feudálních pánů, v nichž b
spatřováni protektoři. (Viz STŘEDOVĚ
POLITICKÉ MYŠLENÍ.)

**Feuerbach, Ludwig** (1804–1872) Němec
filosof a theolog. Radikální kritik HEGEL
Feuerbachova *Podstata křesťanství* (184
líčí náboženství jako výraz lidského strach
Viz MLADOHEGELOVCI.

**Fichte, Johann Gottlieb** (1762–1814) N
mecký idealistický filosof; otec moderní
filosofií vůle a předvědomých pudů. Fich
se narodil v Rammenau v Horní Lužici. B
snad prvním významným německým mys
telem plebejského původu. Po dlouhém a b
lestném boji o vlastní prosazení zastával pr
fesury v Jeně, Berlíně a Erlangenu a stal
prvním voleným rektorem berlínské univer
ty. Jeho život se vyznačoval prudkými zlom
a změnami, jež byly v nemalé míře způsob
ny i jeho výbušným temperamentem. V r
ném stadiu byl ovlivněn spisy Lessing
Rousseaua a zvláště Spinozy, jehož determ
nismus jej hluboce skličoval, proto mu obj
vení KANTA přišlo jako spásné zjevení.

„Můj systém je prvním systémem svobo
dy," napsal Fichte o svém díle *Základ veške
rého vědosloví* (Grundlage der gesamtc
Wissenschaftslehre, 1794), jakési etické epis
temologii, která podstoupila dobrých dese
následných přepracování. Domníval se, že to
co francouzská revoluce vykonala v politic
kém životě, provedl obdobně on v říši ducha
Zrušil Kantovu „věc o sobě" a realitu odvo
zoval pouze z aktivity sebevymezujícího se
absolutního já (viz IDEALISMUS). Prvotní
skutečností universa je podle něj neúnavná
cílevědomá a cíl vytvářející činnost: projekty
lidí vytvářejí svět, a ne naopak. Příroda je

inou vyprojektovanou myšlením, takže
být podřízena lidským cílům. Snahou
o myšlení je zrušit starobylé a úctyhod-
zdíly mezi teorií a praxí, faktem a hod-
, nalézáním a tvorbou. To bylo vskutku
ční.
chteho politické myšlení se vyvíjelo
kci na imperativy jeho systému a osudo-
měny německých národů během napo-
kého období. Jeho rané spisy na obranu
uzské revoluce, *Požadavek, aby evrop-
novníci vrátili svobodu myšlení, kterou
potlačovali* (Die Zurückforderung der
freiheit von den Fürsten Europas, 1793)
*spěvky* (Beiträge, 1796), podrobují zni-
kritice útlak a paternalismus a zaznívá
extrémní, téměř anarchistický indivi-
mus v rámci minimálního smluvního
„Žádný člověk nemůže být spoután
než sám sebou."
vní a morální omezení se začínají jas-
ýsovat ve Fichtových *Základech přiro-
o práva* (Grundlage des Naturrechts,
) a *Etice* (Sittenlehre, 1798): stát musí
ně podporovat blaho svých občanů
oboda se stává právem (a povinností)
jet své „vyšší" racionální já.
jeho *Uzavřeném obchodním státě* (Der
hlossene Handelsstaat, 1800) a *Charakte-
ích naší doby* (Grundzüge des Gegenwär-
Zeitalters, 1806) se státní moc dále zvětšu-
její cíle se ztotožňují s lidským životem sa-
ým. Autarkie, přísně centralizovaná kont-
obchodu a přesně dohodnuté kolektivní ak-
lají ze společnosti armádu na pochodu.
ichteho *Řeči k německému národu* (Re-
an die Deutsche Nation, 1807/8) jsou
evem uražené německé pýchy po napo-
ských porážkách a obsahují klasickou
zku doktriny moderního NACIONALIS-
U. Německý národ, vymezený především
ykem a „organickou" kolektivní povahou,
jeví své nevyzkoušené duchovní síly
ijme civilizační poslání. Výchovou a in-
trinací bude Němec přinucen vidět, že je-
národ je „jeho vlastní rozšířené já",
němž uskutečňuje svou „vyšší" svobodu,

a pro který musí být neustále připraven obětovat své pouhé empirické já.

Fichtův pozdější *Machiavelli* (1807) a *Politické fragmenty z let 1807 a 1813* (Politische Fragmente aus den Jahren 1807 und 1813) vykládají doktrinu pangermanismu, nic neskrývající *Realpolitik* a nucené podřízení jedince hlubšímu vhledu vůdce. Ve vztazích mezi státy „neexistuje ani zákon, ani právo, ale jen právo silnějšího"; národ má přirozený sklon k tomu, „aby do sebe začlenil celou lidskou rasu". Aby byli Němci účinně stmeleni v jeden národ, potřebují donucujícího národního vychovatele, *Zwingherr zur Deutschheit*. „Donucení je samo formou výchovy," říká *Zwingherr*, „později pochopíte důvody toho, co nyní dělám." Demokratické počty a zdravý rozum se před ním rozplynou. „Nikdo nemá práv proti Rozumu." A ten, kdo má „nejvyšší chápání, má právo přinutit každého podřídit se jeho náhledu".

Fichte předjímal mnoho témat budoucnosti. S různým stupněm oprávněnosti byl charakterizován jako idealista, anarchista, liberál a moderní Machiavelli, křesťan, pantheista, atheista, antisemita, nacionalista, šovinista, prorok politiky mas a předchůdce národního socialismu, první zastánce doktriny Bohem inspirovaného germánského vůdce, který ovládá umění pracovat s lidským materiálem. Byl označován za filosofa romantismu a zakladatele hlubinné psychologie, socialistu, komunistu a myslitele se zajištěným místem v marx-leninském pantheonu, byl nazýván nihilistou a považován za hlavního předchůdce existencialismu, voluntarismu a filosofického pragmatismu, jevil se jako agresivní imperialista i jako mírumilovný kosmopolita. Mluví mnoha hlasy a jeho temná díla nesou sémě mnohého, co bylo rozvinuto až později v devatenáctém a dvacátém století. Ideje, jež vyslovil, mají i v našem světě stále přesvědčivou sílu. RNH

**odkazy**

Fichte A.G.: *Fichtes Werke*. Leipzig: F. Medicus, 1922.

**Filmer, Sir Robert** (1588–1653) Anglický teoretik politiky a polemik. Filmer je jako obhájce absolutismu božského práva a kritik „populistických" a společensko-smluvních teorií spojován s „patriarchální" politickou teorií. Je připomínán zejména jako autor spisu *Patriarcha* (vydáno posmrtně roku 1680), na který zaútočil LOCKE ve *Dvojím pojednání o vládě*. Byl nejstarším z 18 sourozenců, v roce 1604 byl zapsán na Trinity College v Cambridge (na níž ale nepromoval) a roku 1613 byl jmenován soudním obhájcem u vyššího soudu (barristerem). Na přelomu let 1618/19 byl Jakubem I. povýšen do šlechtického stavu; v roce 1629 zdědil rodinné sídlo v East Sutton Park (poblíž Maidstone) v Kentu, kde žil až do konce svého života. Jeho žena Anna, kterou si vzal roku 1610, byla dcerou a spoludědičkou Martina Hetona, biskupa z Ely. Filmer se po celý svůj život pohyboval v kruzích vysokých církevních hodnostářů, milovníků umění a literátů.

I když *Patriarcha* vyšel jako poslední, byl prvním z mnoha politických děl, jež Sir Robert napsal a která – až na toto – vyšla anonymně během jeho života. Zabýval se v nich právně historickou obhajobou nadřazenosti panovníka parlamentu, kritikou ARISTOTELA a některých z nejvýznamnějších politických autorů své doby (včetně Hobbese, Miltona, Grotia, Philipa Huntona a Henry Parkera). Obsahovala i umírněnou obhajobu poslušnosti Cromwellově vládě a řadu pasáží z BODINA, sestavených se záměrem dokázat, že politická moc byla vždy absolutní. Všechny tyto spisy se opíraly o argumentaci z rukopisu *Patriarchy*, v některých případech z tohoto textu čerpaly přímo. Zbývající Filmerovo publikované dílo se skládá z rozpravy o čarodějnictví, obhajoby narůstající praxe půjčování peněz na úrok a z *Pojednání o moci a přirozeném právu* (A Discourse concerning Power and Common Right, vyšlo anonymně roku 1680; dříve připisováno Siru Johnu Monsonovi).

Filmerovy myšlenky – směs biblických dějin, sociálně strukturálních závěrů o způsobu řízení domácích záležitostí, logick
argumentů a tvrzení i interpretací anglie
ústavní praxe – se v konečném důsledku o
rají o bodinovskou koncepci SVRCH
VANOSTI. Filmer trval na tom, že veš
autorita je absolutní a nedělitelná, za s
existenci a povahu vděčí Bohu, svůj pův
má v božském ustavení „patriarchální" m
v Adamovi, která byla předávána skrze dě
ce tohoto původního daru a existovala
stále neporušená, kdyby byli oni dědic
známi (viz PATRIARCHALISMUS). Film
neužíval otcovství ani tak metaforicky a
logicky, jako spíše předpokládal totožn
patriarchální a politické moci. Po rozdě
světa mezi Noemovy syny, následném u
vení samostatných národů u Babylónské v
a konečně ztracení pravých dědiců těc
práv zůstala veškerá moc – včetně m
úspěšných usurpátorů – v podstatě patri
chální. To se průběžně znovu potvrzovalo
blickými dějinami Izraelitů, sekulárními z
ky a filosofiemi starého Řecka a Říma i p
tickými dějinami Anglie.

Instituce krále a otce byly podle Film
vždy absolutní, nositel autority byl zod
vědný pouze Bohu. Odmítání či jen zpochy
ňování panovníka se rovnalo popření Bož
příkazů. Filmer podal jeden ze vzácných p
kladů ryzí doktriny „ne-odporu" v moder
politickém myšlení – zastával názor, že vl
ci měli právo na aktivní poslušnost svý
poddaných, i kdyby jejich příkazy odporov
ly Božímu zákonu. Z toho plynulo, že nee
stovalo nic jako „tyranie" a že jakýko
útisk, který byl zakoušen z rukou nějaké
vladaře, byl nařízen Bohem, který tak vyu
vá lidský úřad k zavedení svého tajemné
řádu.

Filmerovy teorie jsou významným dok
dem značného zájmu politických myslite
sedmnáctého století o původ: předpoklád
se, že pokud by se podařilo určit počátky p
litické moci (či specifických institucí), zn
menalo by to, že se jejich podstata a funk
stanou jasnými. Z tohoto hlediska kritizov
Filmer doktriny SPOLEČENSKÉ SMLOU

nahrazoval přirozený stav přirozenou
otců. Teoretikové lidové svrchovanosti
různorodí jako SUÁREZ, GROTIUS,
TON A HOBBES – učinili „chybný
hačský" předpoklad, že se lidé těší
zené svobodě" a že všichni dohromady
dysi dostatečně svobodni, aby podle své
stavili politickou autoritu.
mer oproti tomu uváděl, že to není
a, protože lidé se vždy rodili do rodin
přirozenými a zákonnými poddanými
otců. Navíc by byla legitimní pouze
va, která by byla přijata jednomyslně;
li forma většinové dohody by vyústila
spravedlnitelné popření svobody od-
ů. Jednomyslný souhlas je však ne-
ý. A dále, kdo se dovolává „původní
vy", popírá v konečném důsledku své
zásady a potvrzuje Filmerův patriar-
mus, protože připouští, aby činy jedné
ce, původních účastníků smlouvy,
ly svobodu generací příštích, jejich dě-
Teoretikům přirozeného stavu způsobo-
podle Filmera zvláště velké potíže sou-
vlastnictví půdy, protože připustili,
idská instituce vlastnictví zrušila a na-
vlastnictví sdílené, které bylo původ-
noveno Bohem.
roky na přirozenou a původní svobodu
va na osobní pozemkové vlastnictví
samozřejmě obecně využívány k ospra-
ní omezení politické autority (Hobbes
edstavuje zajímavou výjimku a Filmer
é kritice Hobbese na tuto důležitou ne-
alost poukazoval). Filmer tvrdil, že jaký-
pokus vymezit či vnutit omezení politické
povede k omezené či smíšené monarchii,
rozdělí svrchovanost, a tudíž poruší zá-
ní strukturální princip vládnutí, popře
nost autority a vyústí v anarchickou a ne-
ující vládu. Jedinou myslitelnou alterna-
u byla podle Filmera absolutní, monar-
ká, patriarchální autorita Adamova.
Filmer se domníval, že není důležité, jak
lidé dostali k moci – následnictvím, vol-
, darem či výbojem – ani to, zda moc by-
platňována a vykonávána v podobě mo-
narchie, aristokracie či demokracie. Záleží pouze na tom, aby obsah a povaha autority byly patriarchální a stanovené Bohem. Díky tomuto byl Filmer schopen vypořádat se s konfliktem, ve kterém se nacházeli royalisté během interregna: hájit poslušnost vůči Cromwellovi a přitom zůstat loyální Karlu Stuartovi v exilu. Tím však utrpěla – jak si pozdější kritikové povšimli – koherence jeho učení, které nakonec dospělo k teorii ustaveného božského práva, pro níž nebyla patriarchální moc Adamova a ostatních patriarchů důležitá.

Filmerova politická díla byla znovu vydána v letech 1679 a 1680, kdy také poprvé vyšel *Patriarcha*. Jejich důležitost byla rozpoznána okamžitě a za cíl svých útoků si je zvolili John Locke, Algernon Sidney i jiní. Hlavní linie kritiky spočívala v oddělení politické autority od patriarchální (či rodinné) – což byla důležitá raná formulace „rozdílu mezi státem a společností" – a na tomto základu v opětovném potvrzení přirozeného stavu, smluvních teorií původů vlády a v posunu od statického a striktně genetického pojetí historie a způsobu argumentace k dynamičtějšímu a racionalističtějšímu pojetí politiky. Potřeba zformulovat odpověď na to, co předkládal Filmer, připravila v tomto ohledu půdu pro zřetelně „moderní" způsob politické rozpravy. GJS

**odkazy**

* Filmer, R.: *Patriarcha and other political works*, ed. a předml. P. Laslett. Oxford: Blackwell, 1949.

**filosofický radikalismus** Učení britského původu, spojené s žáky Jeremy BENTHAMA a Jamese MILLA, zejména s Johnem Stuartem MILLEM. Kombinuje se v něm několik složek. První z nich je Benthamův UTILITARISMUS; dalšími pak KLASICKÁ POLITICKÁ EKONOMIE, jak ji rozvíjeli Adam Smith, Malthus a Ricardo; a právní věda, která se snažila racionalizovat právo, rozpracovaná Benthamem a Johnem AUSTINEM. Poslední složku představují základní

principy DEMOKRACIE formulované Benthamem a Jamesem Millem. Přestože filosofický radikalismus vzešel z filosofických a ekonomických teorií, zabýval se praxí. Ospravedlňoval radikální změny zavedeného zřízení, které přežívalo na počátku devatenáctého století, a souvisel s reformním hnutím proti pozemkové aristokracii, hospodářským monopolům a státní církvi. Hlavní snahou filosofického radikalismu bylo posílit hnutí za přeměnu tradičního aristokratického systému v moderní, sekulární, demokratickou, tržní, liberální společnost.

Nejdůležitější částí filosofického radikalismu byl utilitarismus, protože byl filosofickým základem pro části zbývající. Axiomem utilitarismu bylo tvrzení, že každý jedinec usiluje o zvětšení svého štěstí a smyslem vlády je prosazovat co největší štěstí pro co nejvíce lidí. Utilitarismus se opíral o individualismus a psychologické premisy, jejichž počátek nalézáme u HOBBESE. Postavil se proti tradici a teorii přirozeného práva a navíc byl kritický vůči náboženství. Ve svých praktických důsledcích napomáhal podkopat legitimitu tradičního zřízení. Poskytl však také základní principy zřízení alternativních.

K filosofickému radikalismu patří též Benthamova právní věda, která stíhala neúprosnou kritikou obyčejové právo, jež bylo podle ní tradicionalistické, sebepopírající, svévolné a těžko pochopitelné (viz PRÁVO). Nečastějším terčem útoků byl BLACKSTONE – nejvýznačnější zastánce obyčejového práva a právnického stavu, na němž závisela možnost veřejnosti dovolat se zákona a její přístup k soudu. Benthamova utilitární právní věda zahrnovala i opozici vůči jakémukoli odvolání na přirozenost, včetně přirozených práv, protože to znamenalo nepřípustnou dvojznačnost a umožňovalo neodůvodněně ospravedlňovat svévolná rozhodnutí. Právní vědu vytvářel Bentham jako alternativu, která si nárokovala pomocí kodifikace dosáhnout racionality a jasnosti.

Třetí hlavní komponentou filosofického radikalismu byla politická ekonomie, jež dí-

ky svému individualismu a důrazu na ma
malizaci uspokojení byla utilitarismu ve
příbuzná. Zásady politické ekonomie neb
slučitelné s monopolem a protekcionism
a byly v podstatě kritikou ekonomick
základů moci aristokracie. To politickou e
nomii sbližovalo s jinými částmi filosofic
ho radikalismu. Filosofičtí radikálové vyt
le agitovali proti britským ochranářsk
obilním zákonům.

Čtvrtou, a snad nejnápadnější složkou
losofického radikalismu bylo racionální z
vodnění demokracie, které lze najít v Bent
mově *Plánu parlamentní reformy* (Plan
Parliamentary Reform, 1817) a v *Pojedn
o vládě* (Essay on Government, 1820)
Jamese Milla. Jeho syn, John Stuart Mill,
kládal *Pojednání* za učebnici filosofick
radikálů. Cílem politiky bylo ustavit jedn
zájmů mezi vládci a ovládanými. Tomu s
v cestě existující nekalé zájmy, tedy záj
jež stály mimo zájmy všech ostatních lid
společnosti. Bylo nutné zabránit tomu,
lidé s těmito nekalými zájmy využívali sv
mocenských pozic k získávání výhod neč
nými prostředky. Nejlepší příklad dravč
vládců, kteří využívají svou moc k tomu,
si zabezpečili výhodná místa ve státní by
kracii, církvi a armádě, poskytovalo aris
kratické zřízení. Zájmy aristokracie zc
očividně nesdílela zbývající část popul
Řešení spočívalo v ustavení reprezentativ
ho systému vlády, který se bude zakládat
universálním či obecném zájmu všech l
a tyto nekalé zájmy zmaří. Vládcové bud
podléhat demokratické kontrole, a tak se p
sadí a převládne universální zájem celé pop
lace. K tomu je zapotřebí organická reform
tedy podstatná ústavní změna, která musí z
hrnovat značně rozšířené, nejlépe všeobec
volební právo, časté volby, tajné hlasování
zkrátka demokracie.

Vyznával-li člověk některou z těchto do
trin, nebyl ještě filosofickým radikále
Mnozí podporovali jen jednu či někte
z výše uvedených základních součástí filos
fického radikalismu a přitom odmítali ji





ohou být považováni za členy tohoto
Například McCulloch a Nassau Senior
ec většina politických ekonomů nebyla
tilitaristy, ani radikálními demokraty,
ani filosofickými radikály. Vyskytli se
risté, kteří odmítali demokracii a posta-
tak mimo oblast filosofického radika-
(William Paley a John Austin v době,
sal *Působnost právní vědy*). Dále zde
formátoři práva a kritikové obyčejového
kteří nebyli demokraty ani stoupenci
rismu, a opět tedy nepatřili k filosofic-
radikálům (Mackintosh a Brougham).
aké zmínit radikální demokraty, kteří
opozici k utilitarismu a učení politické
mie, a byli čímkoli jiným než filosofic-
radikály (Hetherington a chartisté).
m, James Mill a John Stuart Mill byli
ční mimo jiné právě v tom, že zastáva-
hny základní složky doktriny filosofic-
dikalismu.
tham a James Mill, přestože byli inte-
ními architekty filosofického radika-
sami toto označení nepoužívali. To
ynálezem historiků snažících se připsat
tní skupině intelektuálů ideje, jež pod-
ly nárůst liberalismu v politice a eko-
e. Termín filosofický radikalismus
řijal John Stuart Mill a jeho podobně
ející kolegové; pro ně měl specifický
n a znamenal něco jiného než oněch
k doktrin později filosofickému radika-
připsaných. Označoval malou skupinu
lních publicistů a politiků, kteří přijali
rismus, benthamovskou právní vědu,
politické ekonomie, malthusiánství
onální zdůvodnění demokracie, a jejich
ní charakteristikou byla oddanost pře-
ení, že by se měla a mohla utvořit par-
tní strana s primárním cílem ústavní re-
demokratickou cestou. (Kromě Johna
ta Milla byli nejvýznačnějšími osob-
ni tohoto úsilí George Grote, bankéř,
parlamentu, který se později proslavil
ni *Dějinami Řecka* [History of Greece];
iet Groteová, která vedla salon filosofic-
radikálů, Sir William Molesworth, člen
parlamentu, sponzor a přispěvatel časopisů filosofických radikálů a později redaktor a vydavatel *Díla Thomase Hobbese*; Francis Place, organizátor a pamfletista; John Roebuck, člen parlamentu, koloniální reformátor a posléze přední kritik krymské politiky.)

Mill a jeho souputníci rozvíjeli racionální zdůvodnění a strategii parlamentní strany oddané demokracii, která byla v opozici k aristokratické straně. Demokracie versus aristokracie byl základní problém, od něhož byly všechny ostatní problémy – jak se předpokládalo – odvoditelné nebo se ve srovnání s ním jevily jako nevýznamné. Otázka vztahu demokracie a aristokracie byla zásadní, protože odrážela podstatu společenské reality, jež tkvěla v konfliktu mezi aristokracií a lidem. Očekávala se a navrhovala nová orientace dvou tradičních stran, které byly ovládány aristokraty a prosazovaly aristokratické zájmy a jež se měly sloučit do jediné. Takové přeskupení by umožnilo nástup radikální demokratické strany reprezentující lid a stojící v opozici proti jedné straně aristokratické. Stranický konflikt by se odvíjel mezi těmi, kdo zastávají aristokratické zásady – ti byli označeni jako filosofičtí toryové – a těmi, kdo vedou zásadní obhajobu demokracie – filosofickými radikály. Z tohoto hlediska měly nejvíce co říci dogmatické strany představující extrémní pozice, a není tedy divu, že filosofičtí radikálové byli označováni za doktrináře a charakterizováni předponou „ultra". V tomto období (1824–40) měl John Stuart Mill negativní vztah ke stranám středu a obviňoval zastánce kompromisu a neutrály z oportunismu.

Filosofičtí radikálové se tak odlišovali od jiných typů radikalismu – od radikálů představovaných Thomasem PAINEM a jeho následovníky, jejichž radikalismus se zakládal na víře v přirozená práva; od těch, kteří se věnovali konkrétním problémům a v demokratizaci viděli pouze prostředek k dosažení svého specifického cíle; od radikálů, jako byli například Cartwright a Cobbett, kteří své přesvědčení o nutnosti ústavní změny ospra-

vedlňovali tvrzením, že se bude jednat o restauraci lidových institucí, tak jak existovaly ve starověké minulosti (viz RADIKÁLOVÉ, BRITŠTÍ).

Filosofičtí radikálové utvořili v Dolní sněmovně malou frakci a ve třicátých letech devatenáctého století vedli mohutnou kampaň ve sdělovacích prostředcích. Díky rovnováze sil v Dolní sněmovně mohli mít naději na úspěch. Ta se však zhroutila, když nárůst chartistického hnutí, propagace tzv. protiobilního zákona a jiné politické okolnosti vedly k rozčarování a rozpadu jejich křehkého seskupení.

Malá strana, sama sebe vnímající a označující jako filosoficky radikální, zanikla, ale jméno přežilo. Mnohem později použili název „filosofický radikalismus" historikové, zejména Elie Halévy, jehož *Vznik filosofického radikalismu* (Formation du radicalisme philosophique) byl zveřejněn v roce 1904 a do angličtiny přeložen roku 1928. Mill pravděpodobně takovému vývoji napomohl, když ve své *Autobiografii* (1873) upozorňoval na svou ranou politickou aktivitu. Avšak na rozdíl od jeho poměrně přesné definice se vžilo Halévyho volné užití pojmu, které zahrnovalo benthamismus, utilitarismus, liberalismus, doktrinu *laissez-faire* a zevšeobecněný radikalismus.

Hlavní kritika filosofických radikálů směřovala k jejich doktrinářství a byla vedena centristy sdruženými ve straně whigů. Podle Francise Jeffreye podněcovali občanské nesváry a ztěžovali usmíření tříd a stran. Také MACAULAY měl mnoho výhrad – užívali deduktivního uvažování, které je v politice nevhodné, podobali se puritánům a jakobínům v sedmnáctém století, jejich podpora zesměšňovala jinak žádoucí cíle, byli arogantní a netolerantní, dali reformnímu hnutí příliš revoluční charakter. V méně sofistikované podobě zopakoval některé z těchto výtek Stephen v díle *Angličtí utilitaristé* (English Utilitarians, 1900). Z jiných pozic vedl svou kritiku filosofického radikalismu CARLYLE. Napadal jeho individualismus, necitelnost k duchovním potřebám a podporu tržní e[illegible] nomiky. MARX považoval filosofický r[illegible] kalismus za buržoasní ideologii.

**odkazy**


Halévy, E.: *The Growth of Philosophic Radical*[illegible] přel. M. Morris. Londýn: Faber & Gwyer, 1928.

Mill, J.: *An Essay on Government.* New York: L[illegible] ral Art Press, 1955.

Stephen, L.: *The English Utilitarians.* Lon[illegible] London School of Economics and Political Scie[illegible] 1950.


**Fortescue, Sir John** (mezi léty 1385/9[illegible] – kolem roku 1476) Do Lincolnovy právn[illegible] koleje byl přijat před rokem 1420, roku 1[illegible] se stal nejvyšším soudcem královského so[illegible] ního dvora. Byl pevně spjat s dynastií L[illegible] casterů – až do jejich konečné porážky v r[illegible] 1471 – a podstatnou část šedesátých let [illegible] náctého století (kdy vznikla jeho nejdůle[illegible] tější díla) strávil v exilu. Když se pak pod[illegible] bil Edwardu IV., nesehrál už ve veřejn[illegible] životě žádnou významnější roli.

Všechny Fortescueovy spisy vych[illegible] z politických konfliktů Anglie, jež zažil, [illegible] jeho význam v dějinách politického myš[illegible] plyne z jeho obecných idejí a kategorií, [illegible] rých využíval k vyložení postojů strany, [illegible] které v konfliktech stál. Ve spisech *O pov[illegible] přírodních zákonů* (De natura legis natu[illegible] 1461–3), *O chválách anglických zákonů* ([illegible] laudibus legum Anglie, 1471) a ve *Vlá[illegible] Anglie* ( 1471) spočívají základy jeho ar[illegible] mentace v tomisticko-aristotelovské přiro[illegible] ně právní tradici. Lidská společnost je odv[illegible] zena z přirozených zákonů a její dobrý [illegible] a blahobyt jsou závislé na vládě – zvláště [illegible] vládě monarchistické. Panství či nadvlá[illegible] (*dominium*) vykonávané vládci je tak sam[illegible] v souladu s „přirozenou spravedlností". Fo[illegible] tescue se příliš nezabývá – což je příznačné[illegible] problémem tyranie; jeho velkou snahou [illegible] rozlišit různé formy nadvlády. Rozlišuje př[illegible] devším mezi „královským" panstvím (*dom[illegible] nium regale*) a „politickým" či (pozdější te[illegible] gií) „konstitučním" panstvím (*domini-*[illegible] *liticum*). Rozdíl spočívá ve zdroji prá-[illegible] každém z těchto systémů. V *dominium* [illegible] je jeho zdrojem vůle vládce, v *domini-*[illegible] *liticum* jsou zákony vytvářeny „občan-[illegible] *ives*).

[illegible] kladem „královského panství" (první ze [illegible] základních forem), ztělesňujícího v jis-[illegible] myslu „absolutní" autoritu vládce, bylo [illegible] Fortescua francouzské království jeho [illegible] Naproti tomu *dominium politicum* pro [illegible] bylo důležité jako takové, ale jako pod-[illegible] prvek třetí formy – *dominium politi-*[illegible] *regale* – která se nacházela, jak se do-[illegible], v anglické monarchii. Zde se výkonná [illegible] litelná autorita dědičného panovníka [illegible] hovala s podstatnou participací – pro-[illegible] ictvím reprezentantů v parlamentu – krá-[illegible] poddaných. Zákony nelze utvářet a da-[illegible] dat bez plného a aktivního souhlasu [illegible] rvků. Fortescueovo pečlivé srovnání do-[illegible] vlády s francouzským *dominium regale* [illegible] vá ve prospěch anglického systému. To [illegible] vztahuje ke komplexnímu výkladu pů-[illegible] lidské společnosti obecně i k „historic-[illegible] ersi původu konkrétních politických [illegible] ností. U Fortescuea lze vysledovat i pří-[illegible] rysy s ranějšími theologickými pojetí-[illegible] *minia.* JHB


[illegible] ue, Sir John: *The Works of Sir John Fortes-*[illegible] Thomas Fortescue. 2 sv. Londýn, 1869.


[illegible] ault, **Michel** (1926–1984) Francouzský [illegible] of, historik idejí a post-strukturalista. [illegible] lání se mu dostalo na École Normale [illegible] rieure, kde roku 1948 získal licenciát [illegible] ofie, roku 1950 psychologie a v roce [illegible] obhájil doktorát psychopatologie. Vy-[illegible] val na několika universitách ve Francii [illegible] cizině a roku 1970 mu byl udělen profe-[illegible] ký stolec na prestižní Collège de France. [illegible] obě, kdy zemřel, byl obecně považován za [illegible] oho z nevýznamnějších a nejpůvodnějších filosofů poválečné Francie.

Foucault zahájil svoji profesionální kariéru jako psycholog, pracoval s duševně nemocnými a začal se kriticky dívat na způsob, jímž pojmy duševního zdraví a šílenství, rozumu a nerozumu vymezovaly kategorii duševní nemoci. Jeho práce v této oblasti kulminovala v díle *Šílenství a nerozum: dějiny šílenství v klasickém věku* (Folie et déraison: historie de la folie á l'âge classique, 1961). Foucaultův zájem o původ pojmů a metod humanitních věd také vyústil ve studie o počátcích klinické medicíny a moderních pojetí patologického (*Vznik kliniky* [Naissance de la clinique], 1963), a o vzniku moderních společenských věd (*Slova a věci* [Les Mots et les choses], 1966). V roce 1969 se pokusil o filosofické přezkoumání své metodologické praxe a postupů v *Archeologii vědění* (L'Archéologie du savoir). Výsledkem byla vysoce komplexní analýza toho, k čemu Foucault odkazuje jako k „diskursům" – tedy souborů tvrzení, metod, klasifikačních schemat a předmětů analýzy, které, byť jsou zdánlivě nesourodé a protikladné, mají společnou řadu logicky zdůvodněných pravidel, jež ovládají jejich fungování.

V těchto raných dílech uvedl Foucalt poznání a praxi humanitních a společenských věd do vztahu k převratným intelektuálním změnám na konci osmnáctého století – ke změnám, které nebylo možné vysvětlit z hlediska vývoje nebo pokroku poznání, ale které bylo nutno chápat jako přeměnu jednoho způsobu organizace a vymezování lidského chování na jiný. Často se uvádějí analogie mezi Foucaultovým dílem a dílem Thomase Kuhna, které jsou celkem na místě, až na to, že tam, kde Kuhn mluví o paradigmatech, hovoří Foucault o diskursech a epistematech, a zatímco se Kuhn soustředí na zralé vědy – např. fysiku – Foucault se zabývá obzvláště těmi „vědami", které si činí nárok na poznávání lidské přirozenosti a stavu, zejména vědami lékařskými, psychologií, psychiatrií a sociologií. Navíc je Foucault – na rozdíl od Kuhna, který je v tomto bodě neurčitý – neoblomný ve svém přesvědčení o neurčené

povaze diskursivních změn. Oproti těm, kdo v dějinách civilizace vidí trvalý příběh pokroku vedeného zvyšující se racionalitou lidstva a jeho stále větší schopností rozumět lidské existenci, zdůrazňuje Foucault diskontinuitu, zlom a nahodilost v tom, jak sami sebe chápeme. Posun z jedné konstelace diskursů (epistematu) k jiné a přeskupení konfigurací tvrzení, metod a úsudků, které následuje, nemohou být popsány jako sebeospravedlňující a sebevysvětlující forma racionálního pokroku, ani je nelze redukovat a vysvětlit odkazy k determinujícím materiálním podmínkám (jako v MARXISMU). Podle Foucaulta hraje v historii idejí klíčovou a rozhodující roli libovolné, nahodilé a ne-racionální.

Ve své inaugurační přednášce „Pravidla diskursu" na Collège de France v roce 1970 poprvé zavedl do svého díla pojem MOC. Jeho další významná práce, *Dohlížet a trestat* (Surveiller et punir, 1975) byla analýzou počátků moderního vězeňství a s nimi spjatých ukázňovacích praktik, jež plně integrovala jeho nové pojetí moci a jeho vztah k pravdám humanitních věd. V tomto díle viděl věznici jako oblast praxe, v níž by se mohly humanitní vědy a jejich metody normalizace rozvíjet dříve, než se rozšíří na zbytek společnosti. Zatímco dřívější Foucaultovy rozbory diskursů často připomínaly vysoce abstraktní studie idejí, pojem moci mu umožnil více zdůraznit společenské a materiální podmínky, za nichž se tyto ideje vyvíjely. Podle Foucaulta je moc integrální součástí ve vytváření pravdy – pravda a moc fungují ve vzájemné závislosti: „Pravda je věc z tohoto světa – je vytvářena pouze díky četným formám donucení a vyvolává obvyklé účinky moci. Každá společnost má svůj režim pravdy, svoji ‚obecnou politiku' pravdy, tedy typy diskursů, které přijímá a umožňuje jim působit jako pravdivým..." (*Power/Knowledge*, s.131.)

Vědy o člověku a jejich metody začaly zvýšenou měrou monitorovat a ukázňovat disonantní prvky ve společenském organismu a „zacházet" s nimi. OSVÍCENSTVÍ nám zanechalo odkaz věd a souvisejících metod, jejichž pravidla a normy poskytují krit
normálního fungování – ať už ve fysickém
duševním zdraví, nebo ve společenském c
vání a osobních a sexuálních vztazích. F
caultovým cílem bylo ukázat, že tyto stand
dy jsou založeny v iracionálním, nahodil
a nespravedlivém stejnou měrou jako ty,
nahradily. Ve své práci o vězení, v prv
svazku *Dějin sexuality* (Histoire de la sex
lité, 1976) a v množství jiných menších es
(*Moc/Poznání* [Power/Knowledge] 19
nabízí Foucault rozsáhlou analýzu způso
jímž je vytvářen moderní jedinec či subje
Vědy o člověku determinovaly právě ty ka
gorie, v jejichž rámci pojmově chápeme sv
subjektivitu a svá implicitní kriteria norma
ty a patologičnosti. Tím společenské vě
vytvořily disciplinované subjekty moderní
státu a jako samozřejmý důsledek samot
stát. Moderní stát vládne více než prostře
nictvím síly použitím poznání a metod v
o člověku, které konstruují podřízenou su
jektivitu – pomocí „mikrofysiky" moci.

Měsíc před Foucaultovou smrtí vyšel dr
hý a třetí svazek jeho *Dějin sexuality* a čtvr
byl už téměř připraven k tisku. Foucault p
kračoval ve své snaze zachytit původ mode
ních pojetí subjektivity a morálky pomo
studia sexuální etiky. Tato analýza však po
statně revidovala jeho rané dílo ve dvou d
ležitých ohledech: kladl mnohem men
důraz na funkci moci a neumísťoval nyní v
voj předmětu sexuální etiky do racionalism
sedmnáctého a osmnáctého století, ale d
zrodu západního rozumu ve filosofování Ře
ků. Jak v klasickém, tak křesťanském myšlen
– i když různými způsoby – se dostaly sex
jáství a morální činnost do těsného vztahu
Dva nové díly nabízejí záznam následných
transformací sexuality a jejích subjektů, aby
se ukázalo, že naše současná posedlost
sexem ani zdaleka není známkou našeho
osvobození, ale poukazuje na to, že nám chy-
bí jakékoli nedonucovací pojetí života.

I přes časté změny Foucoultova stanoviska lze vždy rozeznat v celém jeho díle dvě témata. Foucaultovy analýzy mají „genealogickou"
hu – odhalování iracionálního a zločinné-
od zdánlivě racionálním – a jako takové
hluboce ovlivněny NIETZSCHEM. Jsou
ženy proti „pravdám" a „vědění" mo-
ho světa a jejich cílem je odhalit působ-
moci v praktikách, které tyto pravdy
imizují, aby umožnily těm, kdo jimi trpí,
vit se na odpor. Chtějí nám ukázat, že
sami sebe udělali zkaženými, bláznivý-
emocnými a proviňujícími se, protože
se podřídili poznání a praktikám, které
dávají perversi, bláznivost, nemoc a zlo-
ost jiných. Za tímto genealogickým pro-
m leží základní přesvědčení, že v historii
istuje konstantní lidská subjektivita, žád-
platná filosofická antropologie, žádná
vdivá" lidská podmíněnost či přirozenost:
v člověku – dokonce ani jeho tělo – není
tečně stabilní, aby mohlo sloužit jako
d pro sebepoznání či porozumění jiným
n." (*Language, Counter-Memory, Practice*,
3) V historii tedy není žádný smysl či řád;
nemůžeme uniknout z působnosti moci
hodilosti. Abychom se vyhnuli ovládnutí,
ždy nezbytný boj, který přesto nemůže
it osvobození, protože moc je inherent-
rysem společenských vztahů – nemů-
e jednat, aniž bychom měli nepříznivý
na podmínky, za nichž jednají druzí.
ho však neplyne, že moc bude mít vždy
konkrétní formu, kterou přijala ve spoje-
tví s vědami o člověku.

Nejběžnější kritika zaměřená na Foucaulta
stává z tohoto popření osvobození a jeho
vného relativismu. Vypadá to, že nám
ucault nemůže nabídnout žádný důvod,
č dát přednost jinému stavu věcí před tím,
kterém žijeme nyní. Tato kritika se však
tečně míjí účinkem: Foucaultovým záměr
m je vytvářet nejistotu a pochyby, nutit nás
vě promýšlet kategorie i metody, v jejichž
nci žijeme. Tedy osvobodit nás – alespoň
jisté míry – tím, že nás uvědomí o tom, co
me ztratili, když jsme se stali tím, čím jsme,
uvolnit tak sevření, jímž vědy o člověku
současnosti vykonávají svou moc nad sebe-
rozuměním občanů moderního státu. MP

**odkazy**


Foucault, M.: *Power/Knowledge*, ed. C. Gordon. Brighton, Sussex: Harvester; New York: Pantheon, 1980.

_____: *Language, Counter-Memory, Practice*, ed. D.F. Bouchard. Ithaca, NY: Cornell University Press; Oxford: Blackwell, 1977.

_____: *Dějiny šílenství*, přel. V. Dvořáková. Praha: Lidové noviny, 1993.

_____: *Diskurs, autor, genealogie*, přel. P. Horák. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1994.

_____: *La volonté de savoir, histoire de la sexualité*. Paříž: Gallimard, 1976.

* Sheridan, A.: *Michel Foucault: the Will to Truth*. Londýn: Tavistock, 1980.


**Fourier, Charles** (1772–1837) Francouzský utopický socialista. Narodil se v Besançonu, později žil hlavně v Paříži a živil se jako bezvýznamný obchodní cestující. Během francouzské revoluce pozoroval obchodní machinace kupců, kteří schraňovali své zásoby obilí či je svévolně ničili, a byl tím hluboce zasažen; přišel také o svůj rodinný majetek. Jinak vedl všední samotářský život. Fourier byl samouk a zřídkakdy ve svém díle odkazuje na jiné myslitele, i když je zřejmé, že jeho historické schema bylo ovlivněno osvícenskými idejemi POKROKU. Všechny jeho četné práce znovu opakují stejné základní myšlenky; jejich nejúplnější formulace se objevuje v *Teorii universální jednoty* (Théorie de l'unité universelle, 1822).

Fourierův utopismus začal jeho analýzou „144 zel civilizované společnosti", mezi něž počítal obchod, podvod, cizoložství atd. Vytvořil komplexní historickou taxonomii, jež se zakládala na numerologii a ukazovala, že Civilizace (společnost jeho doby) je nižší společenskou formou, ne tak vzdálenou barbarství. Po Harmonii, nejvyšší společenské formě, bude následovat úpadek a lidský historický cyklus bude trvat asi 80 000 let.

Podle Fouriera jsou lidé obdařeni dvanácti základními „vášněmi", jež vyžadují uspokojení: vášně pěti smyslů, vášeň přátelství, lás-

ky, vášeň pro rodinu a ctižádostivá vášeň, dále „kabalistická" vášeň pro intriku, „motýlí" vášeň pro změnu a „smíšená" vášeň pro kombinování fysických potěšení s duševními. V ideálním případě sjednocuje všechny vášeň třináctá – touha po harmonii. Povaha každého jedince je určována různou kombinací převládajících vášní, avšak v Civilizaci jsou vášně kaženy a převraceny špatnými institucemi – např. manželstvím a obchodem – a člověku přinášejí pouze útrapy.

Fourierova utopická komunita, „falangstéra", představovala takovou společenskou organizaci, v níž by vášně každého byly plně rozvíjeny a uspokojovány. Falangstéra by sestávala z 1610 lidí, každý z nich jiné povahy, a jejím základním principem by byla *přitažlivá práce*. Každý by dělal to, co ho nejvíce těší: milovník růží by pěstoval růže a děti, které by nacházely zalíbení ve hrách ve špíně, by odvážely odpadky. Lidé by pracovali ve skupinách, tzv. *sériích*. Každý den by dělali dvanáct různých prací, aby byla uspokojena jejich motýlí vášeň, a jedli devětkrát za den. Protože veškerá společenská činnost a práce by byla založena na přirozené přitažlivosti a sklonech, nebylo by zapotřebí žádné formální politické organizace – společnost by fungovala spontánně. Odměny by byly rozdělovány v poměru k tomu, jak člověk sám přispěl, jeho talentu a investici, a rozdíl mezi bohatými a chudými by nehrál žádnou roli, protože všichni by žili společně. Také děti by byly vychovávány společně – těmi, jejichž vášní by byla výchova dětí. V analogické utopii *Nový láskyplný svět* (vyšlo až v roce 1967) popsal Fourier sexuální organizaci falangstéry, jež se opírala o přitažlivost, volnou lásku a mnohočetné vztahy. Společenská soudržnost by byla silná, protože lidé by si utvářeli vztahy ke svým spolupracovníkům v různých sériích a k množství svých sexuálních partnerů. Fourier měl vizi celosvětové federace nezávislých falangstér a putujících „armád" ševců, cukrářů a milenců, kteří by navštěvovali komunity, aby se účastnili soutěží a festivalů.

Fourier sedával každý den v restau
a čekal na bohatého mecenáše, který by re
zoval jeho myšlenky. Nikoho takového ne
šel, ale inspiroval mnoho následovn
Experimenty podle Fouriera se uskuteč
v Rumunsku a švýcarském kantonu Jura,
věji pak v Kalifornii. I když byl Fou
MARXEM a ENGELSEM označen za „u
pického socialistu" bez odpovídající histo
ké a třídní analýzy, přece jen jej Engels h
notil kladně za jeho „dialektickou analý
společenských problémů. Surrealista Bre
ve své *Ódě na Fouriera* velebil jeho psyc
logický ponor. Také mnoho francouzsk
studentů během neklidného roku 1968 vych
lovalo Fourierovy ideje, protože byl obhájc
spontánnosti a osobního rozvoje. Kombin
společenské filosofie s psychologickým v
dem a důraz na osobní štěstí činí Fourier
teorii přes mnohé její výstřednosti stále z
mavou. (Viz také UTOPISMUS)

**odkazy**

Fourier, Ch.: *Oeuvres complètes*, ed. D. Oleskiew
12 sv. Paříž, 1965–8.

_____: *The Utopian Vision of Charles Fourier*,
J. Beecher a R. Bienvenu. Londýn: Cape, 1972.

**francouzské osvícenství** Historické obdo
následující po konci absolutismu, po sm
Ludvíka XIV. v roce 1715, a předcháze
francouzské revoluci roku 1789, která – j
se často tvrdí – jím byla vyvolána. Francou
ské osvícenství bylo časem ideologické
kvasu a ruchu, kdy na sebe uctivou pozorno
téměř všech částí společnosti strhli *les phil
sophes*. Nedalo vzejít žádným velkým původ
ním myslitelům typu Descarta, Spinozy, Ho
bese či Locka, bylo spíše druhým stádiem V
ku Rozumu, kdy intelektuálové s pozoruhod
ným literárním nadáním používali metod rac
onalismu minulého století jako nástrojů pro
tradičním idejím náboženství, společnost
a kultury, a přizpůsobili si objevy empirism
sedmnáctého století k rozvoji populárních teo
rií založených na odvolávání se k „vědě".





*ilosophes* se ve svých názorech lišili
než se běžně předpokládá, všichni však
i pojetí filosofie jako aktivní činnosti,
tyž někteří z nich byli deisty, jiní atheis-
lší vlažnými katolíky nebo skeptickými
tanty, všichni byli antiklerikály sjed-
nými v nepřátelství k „pověře", k ira-
lním a netolerantním metodám církve
krutosti světských autorit, které se snaži-
nutit si souhlas silou. Všichni byli stou-
humanismu a byli oddaní reformě.
litické teoretiky francouzského osvícen-
ze rozdělit do tří hlavních soupeřících
royalisté vedení VOLTAIREM; parla-
risté v čele s MONTESQUIEUEM;
ublikáni představovaní ROUSSEAUEM.
mentární i royalistická škola se inspiro-
nglickou filosofií, obě pokládaly anglic-
ládní systém za „zrcadlo svobody".
ely se však k odlišným anglickým filo-
a odlišně vykládaly anglickou vládu.
esquieu a jeho následovníci čerpali in-
i z LOCKA a na Anglii obdivovali
u zavedenou revolučním zřízením z ro-
589. Voltaire a jeho přátelé se obraceli
k Francisi BACONOVI; na Anglii více
působ parlamentní vlády oceňovali systém
nské svobody a náboženské tolerance.
esquieu navrhoval použít pro francouzs-
reformu whigovskou strategii rozdělení
ovanosti mezi výkonnou, zákonodárnou
dní moc. Voltaire chtěl ve Francii usku-
baconovský sen o svrchovanosti rozu-
zajištěné pokrokem vědy a technologie,
alizací vlády a odstraněním pověry.
eshody mezi Montesquieuem a Voltai-
odrážely v myšlení osmnáctého století
rčité míry dřívější hluboké politické ne-
dy. Montesquieu, dědičný šlechtic a ně-
jší president provincionálního soudního
konodárného dvora (*parlement*), mohl
chápán jako ideolog své třídy a jeho teo-
jako nová formulace staré *thèse nobiliai-*
Podle této teorie stará francouzská ústava
vila krále jen jako prvního šlechtice říše
řízeného zákonu, který byl dán *parle-*
*nts* a příkazy Božími, jak jsou vyloženy
církví. Stejně tak Voltaire by mohl být považován za nového vykladače staré *thèse royale*, podle níž byl král autorem zákona a jako zástupci každého jednotlivého ze svých poddaných stál nad všemi ostatními stavy a institucemi říše, aby vládnul pro dobro své země jako celku.

Ideologický obsah teorií Montesquieua a Voltaira tedy velkou měrou navazoval na dvě *thèses* sedmnáctého století, přesto však oba filosofové rozvíjeli argumentaci k podpoře vlastních idejí, jež byly samy o sobě nové a vyvolány novou situací. Sedmnácté století bylo svědkem nepřetržitého rozšiřování královského absolutismu ve Francii na úkor aristokracie a všech dalších středních stavů, takže zastánci *thèse nobiliaire* se mohli dovolávat pouze vadnoucích vzpomínek a umírající tradice. Na počátku osmnáctého století však jedna událost dala *noblesse de robe* nový životní impuls. Vévoda Orleánský, zastávající funkci regenta, shledal nezbytným svolat *parlements*, aby oponoval ustanovením v závěti Ludvíka XIV., která ohrožovala jeho nároky. Neočekávaně znovu oživený parlamentní stav se pustil do boje o větší a větší moc, který trval po několik následujících desetiletí. V Montesquieuovi měl geniálního teoretika, který tyto požadavky ospravedlňoval.

Součástí Montesquieuova novátorství bylo, že neargumentoval v rámci přísně právního formalismu. Jeho přístup předjímal to, co později vstoupilo ve známost jako „politická sociologie". Hledal obecné zákony společenské organizace, které by člověku umožnily zjistit, jaké ústavní formy a politické instituce by se nejlépe hodily pro danou společnost a jaká opatření by přivodila zamýšlené účinky. Na základě těchto zkoumání došel Montesquieu k závěru, že svoboda může být nejlépe uchráněna ve státě, v němž si žádný vládní orgán nemůže monopolizovat moc a stát se tak despotickým. Odtud pocházejí jeho formulace rozdělené svrchovanosti – pojmy kontroly a vyvažování (CHECKS AND BALANCES) a ROZDĚLENÍ MOCÍ.

Význam těchto závěrů pro francouzskou situaci byl zřejmý.

Royalismus Voltaira a jeho přátel se prezentoval ve stejně moderní formě. Voltaire, sebevědomý a hrdý buržoa, se netajil svým osobním odporem k aristokratům všeho druhu, zvláště pak k *noblesse de robe,* která užívala svých pravomocí v *parlements* k pálení knih a mučení heretiků; jako „vědecký" myslitel udávající tón přispěvatelům „vědeckých" svazků *Encyclopedie* kladl důraz na racionální odůvodnění ABSOLUTISMU. Bacon, jehož se vydavatelé *Encyclopedie* DIDEROT a d'ALEMBERT dovolávali jako proroka svého vydavatelského počinu, jim odkázal dvojí poselství a úkol: za prvé, zavedení vědeckých programů na zlepšení života lidí na zemi; za druhé, vytvoření centralizované vlády, která by tyto programy uvedla v činnost, vlády, kterou může zaručit pouze mocný panovník, neomezovaný představiteli církví, soudními dvory a parlamenty. Zatímco jiní „staromódnější" zastánci absolutismu se dovolávali tradice, encyklopedisté nejenomže stáli, jako převážně celé osvícenství, pevně za rozumem, ale toužili ho postavit do služeb panovníkova nároku na monopol moci.

„Osvícenský despotismus" je nespravedlivý název pro to, co měli Voltaire, Diderot, Alembert a jejich spolupracovníci na mysli, když volali po osvíceném absolutismu. Ke své oddanosti baconovskému politickému plánu totiž připojovali liberální či lockeovskou víru v přirozené právo jedince na život, svobodu a vlastnictví. Montesquieu sice psal do *Encyclopédie* a mladšími *philosophes* byl uznáván za Voltairovi rovnocenného teoretika a patriarchu osvícenství, avšak v padesátých letech osmnáctého století, kdy vycházely první svazky *Encyclopédie*, cítilo pouze málo z jejích přispěvatelů sympatie k nárokům parlamentního stavu, jehož byl Montesquieu reprezentantem. Když zakázal Ludvík XV. v roce 1753 pařížský parlament, aby uvolnil ruce královskému dvoru, encyklopedisté nijak neprotestovali. V té době byli právě velice zaneprázdněni reformou pařížského vadla a francouzské hudby a v revoluci viděli krok směrem k revoluci v myšlení.

Přibližně v té době se vynořil třetí hl proud v osvícenském politickém myšl mohli bychom říci *thèse républicaine*, j alternativa k modernizovaným formám *t royale* i *thèse nobiliaire.* Jeho nejvýznačn představitel Rousseau byl tehdy Dider vým blízkým přítelem a aktivním přispěv lem *Encyclopédie.* Jeho REPUBLIKÁNS bylo ve své formulaci stejně racionalistické ko Montesquieův parlamentarismus a roya mus voltairovců. Navíc bylo předjímáno jisté míry v raných spisech Montesquieua motného.

V *Perských listech* z roku 1721 prozraz Montesquieu jistou touhu po republikán vládě a dozajista ji pokládal za nejvyšší ide dokud neměl možnost seznámit se s realit republikánské vlády v Benátkách a Hola sku a nebyl z této iluze vyléčen. Naopak radostně překvapila svoboda, jež vzkvét v konstituční monarchii anglické, a to změn jeho stanovisko. Montesquieuova vize rep blikánské ctnosti se odvíjela od četby o repu likách starověkých Řeků a Římanů a neo stála ve zkoušce zkušenosti, o níž se ja vědec – toho si byl vědom – musel opírat.

Rousseau na druhé straně čerpal svoji r publikánskou inspiraci ze ženevského měs ského státu, kde se narodil a byl vychová Pod povrch liberálního ženevského zříze však nahlédl teprve až mu bylo hodně pře čtyřicet, aby tam rozeznal krutou nadvlád dědičného patriciátu. Jeho modelovou republi kou byla Ženeva, jak ji navrhoval Kalví v šestnáctém století, ne taková, jakou se stal ve století osmnáctém, ale Rousseau tento mo del rozpracoval s takovou výmluvností, že se republikánský stát stal v představách osmnáctého století živoucím a přesvědčivým ideálem.

Úspěch Rousseaovy prezentace *thèse republicaine* byl snad částečně způsoben tím, že se jako na svůj vzor nespoléhal pouze na Ženevu ani nezaváděl nějaké prvky protestantského náboženství. Modifikoval ženevský



el pomocí modelu odvozeného ze Sparty ma a etikou občanského humanismu. Mohl působit na čtenáře, jimž se dostalo klasic- vzdělání. Ironií Francie osmnáctého stobylo, že katolická církev, kterou bourbonálové v takové míře podporovali, neučila žáky uctívání monarchie, ale spíše je roz- m studia antiky pobízela k obdivu k výdoům řecké *polis* a Římské republiky. Rouovy ideje se ujaly v půdě, kterou církev avovala.

Montesquieuova whigovská teorie, která sně vyšla v době jeho smrti (1755) z módy e znovu objevila o několik let později, králové ministři ve Versailles podnikli tický zákrok proti *parlements*. Encyklopté se tehdy rozštěpili na protikladné tá-. Někteří, například HOLBACH a Dide- přijali Montesquieuovy argumenty pro lenou svrchovanost jako jedinou obranu despotismem, jiní, vedení Voltairem, dali krále k odporu proti reakčním *parle-ts* a kleru a k tomu, aby sám vykonával autoritu.

lový rozruch kolem ideje republikánské y podnítil úspěch americké revoluce dmdesátých letech osmnáctého století. NDORCET, nejmladší z velkých encykdistů, si dopisoval s několika americkýntelektuály a rozvíjel myšlenky o druhu vy, jež by se nejlépe hodila pro republiku kosti Spojených států. Republikánská a už nemusela být v evropských předstanadále spojována s řeckými městskými či kantony švýcarské konfederace. sseauovo tvrzení, že pouze malý stát že být skutečně republikánský, začalo být chybňováno událostmi. Po tom, co se o v Americe, mohlo být o republikánství žováno jako o možnosti i pro Francii. Francouzská monarchie, která vydala obrské sumy na pomoc americkým povstalm v jejich vzpouře proti anglickému králi, y potrestala Brity za uchvácení Kanady, y shledala, že uvolnila síly, jež mohly chybnit její vlastní nárok na vládu. I teoikové, kteří nešli tak daleko, aby navrhovali pro Francii republikánskou vládu, zpochybňovali královo právo hrát imperiální roli za jejími hranicemi.

Francouzské osvícenství velebilo „ušlechtilé divochy"; Rousseau nebyl prvním ani jediným z *philosophes,* který tvrdil, že polonazí obyvatelé lesů Severní Ameriky či ostrovů v jižním Tichomoří jsou stejně inteligentní a ve skutečnosti na vyšší morální úrovni než sofistikovaní obyvatelé evropských měst. Tvrdil to už dříve badatel a cestovatel Bougainville a potvrzovaly to kromě Rousseaua i tucty módních spisovatelů. Diderot a Raynal šli dokonce dále a požadovali, aby evropští panovníci nezabírali domorodá území „ušlechtilých divochů" a nenarušovali tak jejich vlastnictví; aby je nenapadali – jako Španělé – ani nekazili – jako Holanďané – zaváděním obchodu a kolonizací.

Jiné hlasy v osvícenství se přikláněly k baconovské ideologii pokroku. Rozšiřování obchodu, průmyslu a moderní medicíny na ostatní světadíly bylo hodnoceno kladně a povzbuzováno jako součást dobývání přírody, vítězství vědy nad nevědomostí. Na místě misionářů s biblemi v rukou si tito *philosophes* představovali technologicky vzdělané odborníky, přinášející dobrodiní evropské civilizace divochům, jejichž opravdová ušlechtilost je měla ochránit před zlem evropské zkaženosti.

Víra v nevinnost exotických divochů nešla ruku v ruce s důvěrou v prosté lidi nižších tříd doma. Vynášeli-li Rousseau a Voltaire demokratické prvky v ženevské ústavě, bylo to jen proto, že systém všeobecného veřejného vzdělání učinil z dělnické třídy v Ženevě třídu vzdělanou. Jako obecné pravidlo Rousseau podporoval lidovou účast v legislativě, ne však ve vládě. Voltaire si dokonce ani nepřál, aby se ve Francii rozšířilo všeobecné vzdělání, natož demokracie. Byl-li mezi encyklopedisty zastánce demokracie, pak jím byl Condorcet, ale i on navrhoval omezit úlohu lidu v politice na hlasování o jeho zástupcích, kteří by byli zárukou toho, že tvorba zákonů a politických metod bude svěřena lidem

s nejvyšším intelektem. Stále přítomnou postavou v osvícenském politickém myšlení byl odborník, zjednodušená verse PLATÓNOVA filosofa–vládce. V Condorcetových spisech je demokracie spojena s ideou kultivované a společensky angažované občanské služby vedoucí stát k veřejnému dobru, což je ideál, který se – pokud je TOCQUEVILLOVA analýza *ancien régime* správná – příliš nevzdaluje tomu, jaký obraz mělo o sobě buržoasní úřednictvo sloužící bourbonským králům.

Voltaire ve svém slavném románu *Candide* zesměšňuje optimismus, ale samo osvícenství bylo věkem optimismu. Zemětřesení v Lisabonu v roce 1755 sice otřáslo vírou v laskavost Boha, důvěrou encyklopedistů v pokrok však nemohlo otřást nic. Dokonce i HELVÉTIUS, který pojímal člověka jako jakýsi stroj sestavený podle standardního vzoru, s důvěrou předpokládal nepřetržité zlepšování a Condorcet, očekávající své zatčení agenty hrůzovlády v roce 1793, vyhlašoval nevyhnutelný příchod lidského zdokonalení.

Žádný z *philosophes* však nenabídl opravdu přesvědčivé racionální důvody svého optimismu. Předpovědi lepší budoucnosti snad mohly mezi empiriky vyvolat snahu hledat svědectví o zlepšování v minulosti. Většina osvícenské literatury však líčí minulé dějiny člověka jako dobu úpadku. Rousseau prohlašoval, že člověk je přirozeně dobrý, jen aby dodal, že dlouhá zkušenost člověka od dob, kdy opustil stav přirozenosti, byla zkušeností rostoucí zkaženosti. Condorcet říkal, že lidstvo směřuje postupně k dokonalosti, ale za výdobytky klasické antiky viděl následovat jen tisíc let temnoty a úpadku.

Jako se *philosophes* navzájem neshodli ve svých politických teoriích, byli rozděleni i ve svých názorech ekonomických. Opět se často obraceli k anglickým teoretikům v naději, že u nich najdou inspiraci; někteří však šli ve stopách Lockova merkantilistického učení, jiní uznávali doktrinu volného obchodu. François Quesnay, zakladatel fysiokratické školy, byl nejdůležitějším z druhé skupiny (viz MERKANTILISMUS a FYSIOKRATISMUS). Tvrdil, že každý člověk je motivován vlastním zájmem, ale přirozený zákon harmonie umožňuje, aby nespoutaná soukromá činnost směřovala k veřejnému dobru. Bylo paradoxní, že většina fysiokratů vyznávala voltairovskou taktiku osvíceného absolutismu – chtěli *laissez-faire* v ekonomice, ale *dirigisme* v politice, i když třeba použitý jako prostředek ke zrušení tradičních, pevně zavedených obchodních omezení. Praktický neúspěch doktriny volného obchodu přijaté vládou Ludvíka XV. v šedesátých letech osmnáctého století a to, že nesloužila ku prospěchu nikomu kromě chamtivých spekulantů, přimělo několik osvícenských filosofů – především Galieniho, Diderota a Holbacha – aby hájili nutnost státní kontroly ekonomiky, kdežto jiní – Turgot, Morellet a Mercier de la Rivière – hledali na základě fysiokratismu nové zdůvodnění ekonomické svobody.

Dalším často diskutovaným tématem byl luxus – a ani zde *philosophes* nedospěli k shodě. Zastánci přepychu tvrdili, že je hnací silou průmyslového pokroku, že zvyšuje nejen spotřebu, ale i kvalitu vyráběného zboží. Odpůrci zastávali názor, že odvrací průmysl od výroby věcí, jež potřebuje každý, k výrobě neužitečných předmětů pro zábavu malé skupiny privilegovaných. Někteří se snažili oddělit svou ekonomickou teorii od úvah o morálce, jiní je naopak slučovali. Nenasytnost, hrabivost, závist byly dokonce vítány, protože stimulovaly ekonomiku tím, jak hnaly lidi k činu. Voltairova milenka Madame du Chatelet, která přeložila do francouzštiny MANDEVILLA, a dokonce sám Voltaire v *Obhajobě světáka* (La Défense du mondain) nadšeně přijali myšlenku, že osobní nectnosti mohou vytvářet veřejný užitek.

Nejvýmluvnějším mezi těmi, kdo útočili na přepych, byl Rousseau, i když nebyl zdaleka sám. I Diderot se s hořkostí přidal k jeho morálnímu odsudku bohatých, kteří jsou povzbuzováni ve své nestřídmosti, kdežto chudým zbývá hladovět. Dokonce i Holbach,



který žil v přepychu, jej odsuzoval. Někteří kritikové vedli svůj útok až tak daleko, že pochybňovali soukromé vlastnictví jako takové. Jedním z nich byl abbé Mably v kritice fysiokratů nazvané *Pochybnosti předkládané ekonomickým filosofům* (Doutes proposés aux philosophes économistes) vydané roku 1768, dalším byl autor spisu *Zákon přírody* (Code de la nature), běžně připisovaného, jistě s malou průkazností, abbé Morellymu. Tyto knihy měly v kontextu osvícenství podružný význam, ale později byly označeny za předchůdce typické teorie devatenáctého století – teorie socialismu (viz KOMUNISMUS).

Jedna tendence v politické teorii francouzského osvícenství viditelně chybí – konzervatismus. Dalo by se očekávat – jak se obávali Holbach – že skepticismus v oblasti náboženství a filosofie povede ke skepticismu v otázkách politické a společenské reformy a povzbudí tak konzervativní stanovisko. Ve skutečnosti však ve francouzském osvícenství nenacházíme žádné systematické konzervativní stanovisko podobné myšlení Davida HUMA ve skotském osvícenství nebo Alexandra HAMILTONA v osvícenství americkém. Je to známkou všeobecné nespokojenosti ve Francii. Hume i Hamilton byli nakonec porevolučními teoretiky – Hume v situaci zavedené na britských ostrovech po uspořádání z roku 1689 a Hamilton v situaci nastolené po válce za americkou nezávislost. Oba mohli být konzervativci, protože oba chtěli co konzervovat – totiž svobodu. Teoretikové francouzského osvícenství takový mohl neměli; lišili se v tom, jak chápali svobodu, avšak shodli se jistě v poznání, že svoboda znamená něco, co ještě nemají. MC

**Frankfurtská škola** Viz KRITICKÁ TEORIE.

**Franklin, Benjamin** (1706–1790) Americký státník, diplomat, vědec a esejista. Franklin, pokládaný za jednoho z otců-zakladatelů, byl členem kontinentálního kongresu a delegátem v ústavodárném shromáždění. Před revolucí sloužil jako náměstek ministra pošt, byl členem zákonodárného sboru v Pennsylvánii a zástupcem amerických kolonií v Anglii. Během války za nezávislost zastupoval Ameriku ve Francii. Již v dřívějších letech si dobyl značný věhlas svými vědeckými experimenty, především s elektřinou, a svými vynálezy užitečných přístrojů. Zbohatl z vydavatelské činnosti a redigoval noviny *Pennsylvania Gazette*. Napsal nespočet úvodníků, esejů a pamfletů o politice, ekonomice, vědě, morálce a sebezdokonalování. Pod pseudonymem Richard Saunders po více než dvacet let vydával *Almanach ubožáka Richarda* (Poor Richard's Almanack) s informacemi o vědě a technologii a četnými, jemu připisovanými morálními aforismy, jichž však nebyl autorem. Ve své široce známé *Autobiografii* (Autobiography, 1788–89) představuje Franklin svůj život a intelektuální, společenský a morální vývoj.

Franklinovy rozmanité myšlenky a doporučení získávají jistou ucelenost jako široká politická teorie, jsou-li posuzovány na základě ideje společenské evoluce a POKROKU, kterou neustále obhajoval. Odmítal formální křesťanské dogma, ale ve vesmíru viděl řád. Člověk se pomocí rozumu a zkušenosti dovídá o přírodě, společnosti i sobě samém a měl by tuto znalost použít ke zlepšení své situace. Aby mohlo k takovému zlepšení dojít, musí existovat svoboda vyznání, projevu a tisku, a ekonomické možnosti, které se nejlépe vytvářejí územní expanzí a volným trhem. V těchto Franklinových názorech je implicitně obsaženo, že lidé jsou si rovni. Kritizoval bohaté i britskou aristokracii pro její intelektuální a politické nároky. Dával přednost prostému rozumu a praktickým znalostem, které ve svých publikacích zpřístupňoval všem lidem. V zájmu povzbuzení produktivity a společenské harmonie, nutných k dosažení nejvyšší životní úrovně, nabádal lidi k pěstování třinácti ctností: střídmosti, mlčenlivosti, řádu, rozhodnosti, skromnosti,

píle, upřímnosti, spravedlnosti, sebeovládání, čistoty, klidu, cudnosti a pokory.

Vláda by mohla napomoci pokroku, kdyby byla jednotná, schopna cíleného plánování a akce a měla na mysli svobodu člověka. Franklin uváděl důvody proti vládě vlastníků, proti zdanění bez zastoupení a proti otroctví. Po revoluci podporoval všeobecné hlasovací právo pro muže a jednokomorový národní zákonodárný sbor. Kromě obhajoby zájmů prostých lidí zakládal svou politiku na praktických úvahách. Hlasovací právo podněcovalo vlastenectví a poslušnost; jednokomorový systém mařil záměry bohatých a zaručoval jednotnou a účinnou vládu. Taková vláda by měla podněcovat ekonomický růst územními zisky, obchodem a vzděláváním v užitečných odbornostech, budováním mostů, cest a průplavů.

Před revolucí se Franklin domníval, že pokroku může být dosaženo pod dobrým panovníkem. Tento názor spolu s jeho trvalým strachem z frakcí a mas byl důvodem jistého skepticismu ohledně demokratické politiky. Jeho volání po dobročinných vládních projektech – například budování nemocnic – bylo mírněno jeho kritikou na adresu programů sociální péče, jež mohly podporovat lenost. Myslel si, že vhodnější cesta k pokroku vede skrze inspiraci a vedení, jež poskytoval svým učením, ctnostmi a aforismy. Svého času byl Franklin napadán, že redukoval lidský pokrok na hmotný blahobyt, morální a společenskou filosofii na obchodnickou etiku a oprávněnost demokratické vlády na politický pragmatismus. DPR

**odkazy**


Franklin, B.: *The Autobiography of Benjamin Franklin*, ed. L.W. Labaree a kol. New Haven. Conn.: Yale University Press, 1964.

_____: *The Complete Poor Richard's Almanacks published by Benjamin Franklin*, ed. W.J. Bell. Barre, Mass.: Imprint Society, 1970.

_____: *The Papers of Benjamin Franklin*, ed. L.W. Labaree a kol. 23 sv. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1959–.


**Freud, Sigmund** (1856–1939) Rakous psychoanalytik a sociální filosof. Freud narodil se 6. května 1856 ve Freiburgu Moravě (nyní Příbor). V roce 1859 se rodi odstěhovala do Lipska a o rok později Vídně, která byla Freudovým domovem do anšlusu Rakouska roku 1938. Posled rok svého života strávil v Londýně, kde 2 září 1939 zemřel na rakovinu, která jej dlo ho sužovala. Freud měl lékařské vzdělán praktikoval v oboru neurologie a v devad sátých letech devatenáctého století se věn val hypnóze. Byl zakladatelem psychoan lýzy, měl mnoho žáků, mezi nimiž se obje vily i odštěpené školy, např. Adlerov a Jungova.

Zejména v pozdějším věku aplikov Freud psychoanalýzu na širší společensk problémy. Svou společenskou a politick teorii vyjádřil zvláště ve spisech *Nespokoje nost v kultuře* (1930), *Budoucnost jedné iluz* (1927) a v esejích o válce (1915 a 1932) Obecné charakteristiky Freudova světové názoru – chladný, tvrdý, neústupný, umíně ný, židovská vize – správně naznačují, ž jeho světový názor je drsný, nekompromisn a pesimistický. Rozhodl se pohlížet na svě přímo, nenabízel žádnou spásu, žádnou útě chu, žádné proroctví. Neobhajoval radikální společenskou změnu ani nebyl kritikem kapitalismu, nanejvýš okrajově. Freud usiloval o vědecké chápání duševních jevů prostřednictvím odhalení jejich příčin a o spolehlivé objasnění významných mechanismů, které takto vznikají. Rozvinul strukturální pojetí psychiky, podle kterého existují tři psychické sféry či oblasti. Základní pudy se pojí k id, což je nejstarší, nejtemnější a nejméně přístupná z těchto tří psychických vrstev. Id je zcela nevědomé, iracionální a amorální, „kotel plný kypících vzruchů". Tyto především pohlavní pudy – z nichž je nejvyšší, ale rozhodně ne jedinou formou genitální sexualita – vyžadují bezprostřední ukojení a ignorují příkazy reality. Jednoduchý a ovládající impuls směřuje k uspokojení vrozených potřeb či pudů organismu.





id nemůže být jednoduše ponecháno, aby lo svou stálou a potenciálně destruktivní tou. Proto se z něj vynořuje prostředník zi ním a vnějším světem, jehož úkolem je tovat okolnosti, za kterých se mohou ince id realizovat. Tato oblast mysli, známá o ego, se od id odpoutává v průběhu dětí jako realistická odpověď na vnější požavky a podmínky – učí se přizpůsobit. Ego převážně, ne však zcela, vědomé a není tuekvivalentem vědomí. Jeho funkcí je sezáchova, a je tedy ovládáno principem rea- (v protikladu k principu libida u id).

Třetí složkou duše je superego, které je novem potlačování, svědomí a viny. Je sitelem tradice" a centrem zákazů, tabu enzury. Může stát proti ego a ochotně jde za žadavky přežití. Superego je však – předem skrze vinu, již neustále zdůrazňuje – v prřadě nástrojem civilizace, přeměňujícím dítě „morální a společenskou bytost", postupně opnou se obejít bez vnějších nátlaků.

Freudův psychologický model vyjadřuje namickou a komplexní formou běžnou dstavu o konfliktu mezi rozumem a vášní. o pojetí instinktů se měnilo, když rozeal ne-erotickou agresivitu a ničivost, a nanec z teoretických důvodů zredukoval tinkty na erotické a agresivní či destruktní a podával vývoj civilizace jako věčný pas mezi Érotem a Smrtí, Láskou a Nenástí, instinktem života a instinktem smrti. estože tvrdil, že tyto instinkty zřídkakdy ngují samostatně, jeho celková teorie je žně a správně prezentována jako mýtická.

Freud předložil několik spekulativních anropologických teorií zobrazujících přijetí cilizace jako jakési společenské smlouvy, racionální výměny. „Civilizovaný člověk vyměnil jistou dávku svých možných radostí za jisté množství jistoty." Ovšem to, co konkrétní jedinci získávají a ztrácejí, se liší. Redistribuce psychické energie požadovaná civilizací se objevuje hlavně mezi muži, kteří jsou nuceni „uskutečňovat sublimaci instinktů, čehož jsou ženy schopny jen v omezené míře". Proto se ženy, pro něž jsou hlavními zájmy rodina a pohlavní život, snadno stávají nepřátelské vůči civilizaci. Tento obraz spolu s jednotlivými Freudovými teoriemi – např. o závisti týkající se penisu – vysvětluje, proč jsou proti Freudovi tak zaujaty feministky.

Lidé nesou zmrzačení svého erotického života různě. Ve vývoji civilizace jako celku má však ústřední místo posilování smyslu pro vinu, který je nezbytný pro pokrok, ale vybírá si cenu na úkor radosti. Civilizace tak vyrůstá na základě úzkosti, potlačování, sublimací a zpětných formativních vlivů, „jejichž prostřednictvím dítě se zcela jiným přirozeným vybavením vyrůstá v to, čemu říkáme normální člověk, nositel a částečně oběť civilizace, jíž bylo nabyto s takovou námahou". Civilizace také nabízí jisté ventily pro potlačené agresivní pudy, jež zástupně umožňují ukojení, například trestání zločinců a samozřejmě válku.

Freud považoval masy za líné, neinteligentní a neukázněné a pochyboval o tom, že dokážou ovládat své instinkty. Domníval se také, že potřebují autoritu. To vše nahrávalo vizi vyšší vrstvy „lidí s nezávislou myslí", lidí, kteří „podřídili svůj instinktivní život diktatuře rozumu". Doufal, byť s výhradami, že by mohli ve vztahu k obyčejným smrtelníkům jednat jako vychovatelé a rádci.

Vytrvalá invaze rozumu do společenského života však nezničila starého agresivního Adama. Freud odmítal socialisty a komunisty pro jejich idealismus ohledně lidské přirozenosti a parodoval je jako ty, kteří věří, že „člověk je vcelku dobrý a svému sousedu přítelem, ale že instituce soukromého vlastnictví zkazila jeho přirozenost". Podle Freuda není soukromé vlastnictví zdrojem, ale výsledkem lidské agresivity, která by se – nebýt soukromého vlastnictví – projevila v jiných formách, například sexuální konkurencí. Agrese, „tento nezničitelný rys lidské přirozenosti", bude přežívat stále. Komunismus nebere na vědomí základní lidské pudy, a je proto odsouzen k neúspěchu.

Freud byl kritizován z mnoha důvodů. Jeho klinické interpretace byly zpochybňovány

často proto, že příslušné chování bylo možné lépe vysvětlit (reálnými) vnějšími událostmi než předpokládanými událostmi vnitřními. Války zapříčiňuje mnoho jiných a širších faktorů než vrozené agresivní pudy, jež jsou samy o sobě sporné. Existující zdroje – větší než si Freud představoval – mohou umožnit plnější uspokojení instinktů a základní pudy lze zaměřit na uspokojení, které minimalizuje jejich destruktivní dopad.

Nicméně Freudovy obecnější úvahy, opírající se o jeho ranější názory na lidskou psýché, zůstávají podnětnými. GCD


**odkazy**

Freud, S.: *Vybrané spisy, I–III.* Praha: Avicenum, 1969–71.

_____: *O člověku a kultuře.* Praha: Odeon, 1990.

_____: *Gesammelte Werke, I–XVIII.* Londýn, 1940–1952; další vydání od 1960: Frankfurt n. M.

_____: *Standart Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, I–XXIV.* Londýn 1953–66.


**fysiokratismus** Pojem znamená „vládu podle přirozeného řádu". Fysiokratismus byl první politicko-ekonomickou teorií, jež vysvětlovala celý ekonomický cyklus a v ekonomii spatřovala nepřetržitý, vzájemně závislý tok. Fysiokratismus vzešel ze spojení průkopnické ekonomické analýzy, již provedl François Quesnay (1694–1774), a společenské teorie, jak ji podal Victor de Riqueti, markýz de Mirabeau (1715–1789). Později byl fysiokratismus interpretován jako předchůdce KLASICKÉ POLITICKÉ EKONOMIE a dokonce MARXISMU. Na rozdíl od nich však fysiokraté viděli jediný zdroj bohatství v půdě. Přesně analyzovali kapitalistickou výrobu v zemědělství, popírali však, že průmysl a obchod mohou přinášet nové hodnoty. Průmysl a obchod pouze zpracovávají hodnoty vytvořené zemědělským sektorem. Práce samotná hodnotu nevytváří, dokonce i zemědělská práce přináší hodnotu jen díky spojení s půdou.

Pomineme-li přesvědčení o výhradní
duktivitě zemědělství, pak fysiokratis
v mnohém předjímá politickou ekono
která přišla po něm – klade důraz na neo
zené soukromé vlastnictví, ekonomický i
vidualismus a trh, jež pokládá za zákl
kameny ekonomického života. Fysiok
byli také prvními teoretiky, kteří chápali e
nomický růst jako organický proces, j
nevyžaduje vzájemné ožebračování. Pop
dokonce i potenciální konflikt mezi eko
mickými sektory. Vysoké ceny obilí po
nich prospívají jak spotřebitelům, tak výr
cům, protože prosperující zemědělští výro
zajišťují silný trh pro zboží a služby nezem
dělských výrobců, a tím jim umožňují,
za obilí platili více, aniž by ve větší m
pociťovali tlak jeho ceny.

Podle fysiokratů je pro zdravou ekono
ku nutné, aby byla půda držena v absolut
vlastnictví, nezatíženém povinností popla
a služeb, aby byla podobně svobodná i pr
a aby vlastníci půdy disponovali prostře
na rozvoj zemědělské výroby. Dále se
mnívali, že vlastní zemědělské hospodář
by mělo být pod kontrolou „farmářů", zem
dělských podnikatelů, kteří si dlouhodo
pronajímají půdu od majitelů. Zeměděl
výroba musí začít odpovídajícími investi
mi nejen do osiva, ale i do živého invent
(nebo práce a hnojiva) a do kultivace p
a zlepšením stavu zemědělských budov. T
kové zemědělské podniky – převládne-li zd
la svobodný trh – budou rozhodně vytvá
zisk, neboli čistý produkt, nadhodnotu, p
vyšující náklady výroby včetně odměny f
máře. Čistý zisk je jediným legitimní
zdrojem zdanění a všechny daně musí b
vybírány z něj.

Jakýkoli jiný pokus o zdanění zeměd
ského bohatství kromě čistého zisku nut
vyústí v poškození veškeré ekonomiky. Zd
ňovat prostředky potřebné pro rozvoj znam
ná tento rozvoj brzdit, a tím i snižovat příš
úrodu. Stejným výsledkem končí i překážky
postavené do cesty volnému oběhu zeměděl
ských výrobků. Nižší ceny, uměle stanoven



nu zvýhodnění městských dělníků, by
ly farmáře a snižovaly možnost dal-
investic. Krátkodobý prospěch měst-
tříd by vyústil v jejich dlouhodobou
. Fysiokraté prezentovali tyto návody
bsolutní a neporušitelné zákony přírody.
y sestrojil diagram, proslulou Ekono-
u tabulku (1758–59), aby s matematic-
přesností demonstroval neúprosnost
zjištění.
esnay, Mirabeau i další původní fysio-
Baudeau, Le Mercier de la Rivière, Le
, Roubaud a Du Pont de Nemours –
vali ve fysiokratické politické ekonomii
politickou složku. Quesnay tvrdil, že
musí být zároveň ne-intervencionalis-
a absolutistická. Prosazoval termín
despotismus", jenž měl vyjadřovat je-
l a jehož nejlepší faktický model spat-
v Číně. Tyto politické názory ostře odli-
siokraty od britských politických eko-
, kteří předpokládali, že svobodný hos-
ký vývoj a bezpečné soukromé vlast-
vyžadují zastupitelský politický systém,
by zrcadlil a prosazoval svobodu trhu.

Fysiokratismus jako politická ekonomie zůstal těsně spojen s předrevoluční francouzskou společností, v níž vznikl. V šedesátých letech osmnáctého století fysiokraté aktivně intervenovali ve prospěch svobodného obchodu s obilím a za zrušení jakýchkoli omezení trhu. V sedmdesátých a osmdesátých letech se jejich učení postupně posunulo od dogmatické strnulosti, která jde na vrub Quesnayovým formulacím, a přešlo v obecnější liberální program neomezeného vlastnictví, ekonomického individualismu a politické reformy. Jen málo z údajných stoupenců fysiokratismu ve Spojených státech i jinde si toto označení zasloužilo. Z původní doktriny převzali, až na úctu k zemědělství jako privilegované formě ekonomické činnosti, jen pramálo. EF-G


**odkazy**

Quesnay, F.: *Oeuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay, fondateur du systhème physiocratique*, ed. A. Onken. Frankfurt a Paříž, 1988.

# G

**Gaius** (činný 130–180) Římský právník. Jeho *Instituce* předjímaly *Instituce* JUSTINIÁNOVY. Viz ŘÍMSKÉ PRÁVO.

**Gándhí, Móhandás Karamčand** (1869–1948) Velký indický vůdce a inspirující myslitel. Gándhí vystudoval práva v Anglii. Po nevýznamné právní praxi v Indii odjel do Jižní Afriky, kde během svého více než dvacetiletého pobytu vedl řadu kampaní proti rasové diskriminaci a vypracoval svou známou metodu nenásilného odporu *satjágraha*. Po návratu do Indie v roce 1915 se stal uznávaným vůdcem indického národního hnutí. Rozvinul nový jazyk politické rozpravy, zjevně archaickou, avšak historické asociace navozující soustavu symbolů, a prostý a přísný život jako ztotožnění se s nejchudšími venkovany, které se snažil zmobilizovat pod vedením radikálně proměněné Kongresové strany. V roce 1920 založil Hnutí nespolupráce, v roce 1930 Hnutí občanské neposlušnosti a v roce 1942 Hnutí za odtržení Indie. Osamostatnění Indie v roce 1947 bylo do značné míry jeho dílem. Okamžik triumfu byl ale zároveň okamžikem zklamání, protože nezávislost byla poznamenána rozsáhlými srážkami mezi hinduisty a muslimy. Zuřivost těchto srážek otřásla Gándhím natolik, že ztratil vůli žít. Ač slabý a sešlý, vydal se sám do míst nepokojů, aby osobně obnovil mír a dobrou vůli. Poté, co byl Gándhí zavražděn fanatickým hinduistou, prohlásil Albert Einstein, že budoucí generace „jen těžko uvěří, že kdy po světě chodil tako člověk z masa a kostí".

Gándhího morální a politické myšlení chází z poměrně jednoduché metafysiky. řil, že vesmír řídí Nejvyšší Inteligence princip, který nazýval *satya* (pravda) n (jako ústupek konvenci) Bůh. Tento prin proniká všechno živé, především lidi, formě sebeuvědomující duše či ducha. D je podstatou člověka. Tělo, které je pouh hmotným výtvorem, je v posledku nere a nemá žádné morální nároky. Všechny po by a touhy přesahující biologické minim jsou formy smyslových požitků a člověka chovně degradují. Na soudobou západní ci lizaci pohlížel jako na zaměřenou na tělo, je evidentní v její rozbujelé chtivosti, ztr sebezapření a mravním a duchovn zpovrchnění, a domníval se, že je nepravd podobné, aby taková civilizace trvala dlouh

Gándhí vyslovoval přesvědčení, že všic ni lidé mají účast na božské podstatě a js tedy „v posledku jedno". Nejsou si pouz rovní, jsou „totožní". Proto je jedinou řádno formou vztahu mezi nimi láska; je to „zák našeho bytí", „našeho druhu". Láska zahrnu je péči, zájem o druhé a plné nasazení p „osušení každé slzy z každé tváře". V zápor ném vymezení to znamená nenásilí, *ahimsa* Celé Gándhího politické a společenské myš lení bylo snahou o uvedení principů lásky d všech oblastí života.

Stát podle Gándhího představuje „násil v koncentrované podobě": mluví jazyke



ování a uniformity, vysává ze svých ených ducha iniciativy a svépomoci dšťuje" je. Protože lidé dosud nedospěli ou schopni jednat společensky zodpom způsobem, je stát nezbytný. Nemá-li být na překážku lidskému růstu, měl by ganizován tak, aby ve svých aktivitách tak málo nátlaku, jak je to jen možné, zůstala co nejširší oblast lidského života hána dobrovolnému úsilí.

avdu nenásilný stát si Gándhí představ jako tvořený malými samosprávnými méně soběstačnými vesnickými komu-, opírajícími se v široké míře o mravní čenský tlak. Tyto obce by si volily své představitele, kteří by dále volili předele oblastní a celonárodní. Policie ného státu by byla institucí sociálních vníků, jež by se těšili důvěře a podpoře ch komunit a užívali k prosazování zá- mravního přesvědčování a veřejného í. Zločin by byl chápán jako choroba, ující namísto trestu porozumění a po- Rozhodovala by většina. Nicméně vět- vláda mívá „příchuť násilí", a proto by měla platila dvě základní omezení: za pokud by menšina na něčem velmi důtrvala, neměla by většina své rozhoduskutečnit; a za druhé, protože člověk je lní bytost, neměl by být nucen k něčeco je v rozporu s jeho svědomím. Každý má proto právo na OBČANSKOU OSLUŠNOST vůči politice, kterou upřímovažuje za mravně pobuřující. Podle Gáno je to „právo, se kterým se člověk naroho se nemůže vzdát, aniž by ztratil k sobě samému".

Nenásilný stát je zavázán k *sarvódaje*, u či pozvedání se všech lidí. „Právně zané zájmy" by v takovém státě neměly to. Soukromé vlastnictví je v rozporu totožností" či „jednotou" všech lidí, a je y nemorální. Vede i k takovým zlům jako vykořisťování, smyslové požitkářství a opohování druhými lidmi. Vlastnit nadbytek, yž druzí nemohou ani uspokojit své zádní potřeby, je podle Gándhího hřích proti lidskosti. Protože však instituce soukromého vlastnictví už existuje a lidé jsou s ní svázáni, navrhoval, aby si bohatí ponechali, co potřebují, a zbytek aby jim byl pouze svěřen a byl využíván ve prospěch komunity. Postupně ovšem nabýval přesvědčení, že idea svěřeného majetku je příliš důležitá, aby ji bylo lze ponechat jen na dobré vůli bohatých, a přiřkl významnou ekonomickou roli státu, zřejmě aniž by si uvědomil, že to protiřečí jeho minimalistickému pohledu na stát. Obhajoval vysoké daně, omezení dědického práva, státní vlastnictví půdy a těžkého průmyslu a dokonce znárodnění bez náhrady.

Gándhího přínos k vzniku moderní Indie byl nesmírný. Mimo jiné reformoval hinduismus, zpochybnil nedotknutelnost, učinil Indy citlivými k otázkám sociální spravedlnosti, dal příklad úžasné odvahy a statečnosti, probudil v Indech silnou kulturní hrdost a prohloubil a rozmnožil jejich národní cítění. Největší Gándhího přínos spočívá v kritice NÁSILÍ, vizi nenásilné společnosti a nových metodách politického jednání. Mýlil se však v hodnocení důležitosti průmyslové civilizace, připodobňoval meziskupinové vztahy a konflikty ke vztahům a konfliktům mezi jednotlivci a zaváděl do politického života nepřijatelný stupeň subjektivismu. V neposlední řadě také zproblematizoval dělící čáru mezi osobní a politickou morálkou a povzbudil názor, že politický život je v podstatě oblast pro řešení osobních morálních a existenčních problémů.

BCP

**odkazy**

Gandhi, M.K.: *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. Ahmedabad: Navajivan, 1958.

**Gentile, Giovanni** (1875–1944) Italský filosof. Zpočátku stoupenec IDEALISMU a přítel CROCEHO, později zastánce FAŠISMU.

**George, Henry** (1839–1897) Americký ekonom, novinář a filosof. George pocházel

z pietistické rodiny z Filadelfie. Získal jen slabé formální vzdělání. V roce 1858 se vydal do Kalifornie, kde si po dalších dvacet let vydělával na skromné živobytí jako novinář a redaktor. V roce 1879 dokončil své hlavní dílo *Pokrok a chudoba* (Progress and Poverty). Krátce poté se přestěhoval do New Yorku, kde se brzy dostal do víru místní politiky. Jako kandidát Sjednocené strany práce (United Labour Party) získal v prvním ze svých dvou neúspěšných pokusů o kandidaturu na úřad starosty značnou podporu voličů. Osmdesátá léta, období svého největšího věhlasu, strávil prací na knihách, v nichž rozvinul svou „doktrinu jedné daně", s níž jako veřejný řečník slavil výrazné úspěchy na shromážděních v Británii, USA a Austrálii. Poslední léta jeho života byla poznamenána politickými a intelektuálními spory v radikálních kruzích přitahovaných jeho ideami i relativním nezájmem akademických ekonomů.

Georgeova doktrina je současně morální i ekonomickou teorií. Zahrnuje lockeovskou koncepci přirozených práv, která přisuzuje výhradní a neomezené vlastnictví výsledků práce vlastníkům práce (viz LOCKE), avšak vlastnictví přírodních zdrojů podřizuje určitému druhu rovnostářského rozdělování. Sociální nespravedlnost spočívá jak v omezování svobodného nakládání s prací a jejími produkty, tak v existenci neomezeného soukromého vlastnictví přírodních zdrojů.

V rámci teoretické struktury KLASICKÉ POLITICKÉ EKONOMIE se George pokusil vysvětlit zjevný paradox přetrvávající chudoby a stagnujících mezd při rostoucí produktivitě a bohatství. Rozvinul přitom Ricardovu teorii renty, aby ukázal, že v jinak soutěživé ekonomice veškerý růst v posledku připadá statkářům, neboť jsou vlastníky nezbytného výrobního činitele, jehož zásoby jsou neměnné, a že statkáři v každé společnosti užívají monopolního obchodního postavení. Růst nájemné a prodejní hodnoty přírodních zdrojů je způsoben pouze technickým pokrokem a populačním růstem, přičemž o tyto „nezasloužené přírůstky" se snižuje zisk p
i kapitálu. Odtud vyplývá, že skutečný ro
v kapitalistické společnosti není mezi děln
a kapitalisty, ale mezi dělníky a kapitalisty
straně jedné a statkáři na straně druhé. C
vidnou nerovnost v rozdělování bohatství
ve velké míře přisoudit tomuto pozemko
mu monopolu stejně jako důsledkům os
ních omezení soutěže.

George navrhoval jako spravedlivé a úč
né řešení tohoto společenského zla „je
zdanění". To znamená, že namísto institu
nalizace rovného práva lidí na přírodní zdr
znárodněním nebo jejich stálým rozdělo
ním by měly demokratické vlády vybírat s
procentní daň z nájemní hodnoty půdy. T
opatření by zabezpečilo minimální státní p
jem, odrazovalo by od spekulací s půd
(což považoval za první příčinu obchodní
cyklu), a tím umožnilo větší soutěž na tr
půdy. Výsledné rozdělení bohatství by by
méně nerovné a zcela by odpovídalo tom
co kdo vydělá a ušetří. H

**odkazy**

George, H.: *Progress and Poverty.* Londýn: Willi
Reeves, 1884.

**Gercen, Alexandr Ivanovič** (1812–187
Ruský filosof a publicista. Gercen byl neleg
timním, nicméně hýčkaným synem ruské
aristokrata a německé matky. Jako ústřed
postava ruského myšlení devatenáctého sto
letí stál na půl cesty mezi stoupenci Západ
a slavjanofily a mezi liberalismem a socialis
mem. Do roku 1847 byl vůdčí osobnost
stoupenců Západu, své hlavní dílo však na
psal v emigraci v západní Evropě jako odez
vu na neúspěch revoluce roku 1848 i svou
osobní tragédii – nevěru a později smrt man
želky. Založil Svobodné ruské nakladatel
ství, jehož publikace, zvláště *Zvon* a *Polární
záře*, ovlivnily ruské názory v období před
reformou Alexandra II. Gercen je považo
ván za zakladatele ruského POPULISMU
a jeho paměti *Má minulost a myšlenky*



1–67) jsou významným přínosem k rus
eratuře.
ercen přijal pod vlivem HEGELA dia
ku jako vysvětlení dějinného pokroku,
il však historickou nevyhnutelnost či ja
oli racionální sílu v dějinách. Ve svých
ch dílech rozděloval historii do tří obdo
bdobí přirozené bezprostřednosti, období
lenky a (současné) období akce. Pevně
ve schopnost člověka utvářet svůj osud.
socialismus, odvozený z PROUDHONA
UERBACHA, zůstal však vždy anarchic
, utopickým a nemarxistickým a obtížně
hášel s jeho převládajícím zájmem o roz
ndividuální osobnosti.
ercen oponoval z pozic individualismu
janofilským důrazům na pravoslaví
nciliarismus, jež byly ztělesňovány rol
ou komunou a předpetrovským Ruskem.
ajoval na Západ orientovanou politiku
a I., rozešel se však s ruskými liberály,
í v Evropě spatřovali politický model pro
oj Ruska. Parlamentní demokracii odmí
– pohlížel na ni jako na smlouvu pánů
troků. Konstitučním demokratem nebyl
dy a zkušenost roku 1848 pouze upevnila
o desiluzi z buržoasní kapitalistické spo
nosti. Moralisticky odmítal buržoasní pro
dnost a vulgaritu, což odráželo jeho
tokratickou výchovu.
V knize *Z druhého břehu*, napsané po ne
ěchu francouzské revoluce roku 1848,
ercen vášnivě obhajoval individuální svo
du proti ideologiím požadujícím oběti pro
doucí utopie. Avšak navzdory tomuto od
tání všech mýtů měl zakrátko objevit svůj
astní: poté, co ztratil víru v socialistickou
voluci v Evropě, začal chápat ruskou rol
ckou komunu jako zárodek socialistické or
nizace, jež by mohla mladé a energické
usko přenést z feudalismu přímo do socia
smu a překonat tak dekadentní kapitalistic
ý Západ. Nikdy však nebyl v pokušení vidět
jediný nevyhnutelný vzor v historii nebo idea
lizovat ruské rolnictvo. Gercenovým nejvyš
ším ideálem bylo spojení mezi intelektuálním
individualismem a rolnickým kolektivismem,
ve svých realističtějších chvílích si však uvědomoval hloubku propasti mezi inteligencí a masami a obával se zničení evropské civilizace násilnou (byť podle něj spravedlivou) komunistickou revolucí.

Gercen nebyl ekonomickým myslitelem a socialismus v jeho představách zůstával rurální a kooperativní. Jeho výzva, aby se ruská elita obrátila k lidu, aby se od něj učila stejně jako jej vyučovala, inspirovala hlavní proud ruského populismu. Jemu také odkázal anarchistický a idealistický charakter svého myšlení. BW

**odkazy**

Gercen, A.: *Můj život a myšlenky.* Praha: SNKL, 1960.
———: *Z druhého břehu.* Praha: SNKL, 1953.

**Gerson, Jean** (1363–1429) Francouzský theolog. Kancléř pařížské university a vůdčí osobnost konciliárního hnutí. Viz KONCILIARISMUS.

**Gierke, Otto von** (1841–1921) Německý právní teoretik. Jeho představa dobrovolných sdružení je často považována za ranou versi pluralistické teorie státu. Viz PLURALISMUS.

**Gobineau, Joseph-Arthur** (1816–1882) Francouzský diplomat a společenský teoretik. Jeho *Esej o nerovnosti lidských ras* měl hlavní vliv na rozvoj RASISMU.

**Godwin, William** (1756–1836) Britský politický filosof, romanopisec a námezdní literát. Jako syn chudého presbytariánského duchovního byl vzděláván u nonkonformistů (odpadlíků od anglikánské církve) a později v roce 1778 se stal duchovním presbytariánského sboru. Prokázal však malé nadání a slábnoucí víru. Od roku 1783 žil v Londýně a dlouho se živil psaním coby nevýznamný literát.

Během „rozpravy o francouzské revoluci" (viz RADIKÁLOVÉ, BRITŠTÍ) přesvědčil svého vydavatele, aby financoval jeho práci na shrnutí vývoje politické filosofie poslední doby. Výsledkem bylo jeho hlavní dílo *Zkoumání politické spravedlnosti* (An Enquiry Concerning Political Justice), vydané v roce 1793 a zásadně revidované v druhém a třetím vydání v letech 1795 a 1797. V roce 1794 pak svou prestiž ještě zvýšil vydáním svého nejúspěšnějšího románu *Caleb Williams*. Godwin ovlivnil zvláště mladší generaci spisovatelů, nejvíce Wordswortha, COLLERIDGE, Southeye a Hazlitta, a později Shelleyho. V roce 1797 se oženil s Mary WOLLSTONECRAFTOVOU, která o pět měsíců později zemřela při porodu (jejich dcera, jež porod přežila, je dnes známá jako Mary Shelleyová, autorka *Frankensteina*). Godwinovy upřímné vzpomínky na manželku (*Memories*), vydané v roce 1798, vyvolaly kritické komentáře reakčního tisku a připravily ho o značnou část veřejné podpory. Pokračoval však v psaní a vytvořil řadu esejů, románů, biografií, několik špatných her, množství dětských knížek a několik politických děl, z nichž stojí za povšimnutí *Odpověď Parrovi* (Reply to Parr, 1801), *O zalidnění* (On Population, 1820) (odpověď na Malthusův útok v *Eseji o principu zalidnění* [Essay on the Principle of Population]) a poslední dílo *Myšlenky o člověku* (Thoughts on Man, 1831). Vzhledem k propadu radikální literární kultury devadesátých let osmnáctého století a v důsledku své špatné pověsti strávil posledních třicet let života v dluzích a zapomnění.

Ve *Zkoumání politické spravedlnosti* Godwin zakládá své anarchické a utopické závěry na několika jednoduchých axiomech, konkrétně na tom, že zdravé uvažování a pravda vždy poráží omyl; že pravda je sdělitená a všemocná; že lidské neřesti jsou výsledkem pomýlené víry; a že člověk je bytost schopná zdokonalení. Vycházel přitom z teze Thomase PAINA, že společnost je vždy požehnáním a vláda zlem. Od vlády nelze čekat, že zabrání působení ničivých sil v lidské povaze, protože je za tyto síly sama zodpově
Využíváním nátlaku, podvodu, vykořisťov
a prodejnosti vlády kazí svůj lid, rozně
v něm konfliktní a nenasytné vášně a jedin
staví proti jeho bližnímu. Aby si vlády udr
ly svou moc a autoritu, musí držet obča
v nevědomosti. Protože je však člověk při
zeně rozumný a schopný zdokonalení, sp
lečnost se postupem času stává osvíceně
a některá zla způsobená vládami se zmírňu
Protože naše porozumění morálce a politi
se zvyšuje a proniká do celé společnosti, n
budeme se už dlouho podřizovat despotic
autoritě. Čím méně je člověk podřízen, tí
více se u něj rozvíjí schopnost sebevlád
a tím více jedná v souladu s rozumem a spra
vedlností. Vláda sama shledá, že je stále be
mocnější; její sféra vlivu bude stále omeze
nější, až zcela zmizí a zanechá za sebou pří
rozenou společnost mužů a žen, již budo
schopni žít svůj život pouze v souladu s prav
dou a spravedlností, a to na základě svýc
názorů a soudů či prostřednictvím veřejn
diskuse. Protože rozum má moc přesvědčit
protože síla pravdy je ohromující, protože ra
cionální bytosti nevyhnutelně zvítězí na
omyly a protože člověk nemůže vědomě pá
chat zlo jakmile pozná, že je to zlo, budou li
dé schopni žít zcela mravně. Godwin byl
ochoten uznat, že na přechodu k této anar
chické společnosti bude potřebná určitá for
ma zastupitelského shromáždění, odmítal
však připustit uspořádání nebo praxi, která
by zasahovala do individuálního práva jednat
zcela na bázi plného a svobodného uskutečňování soukromých rozhodnutí.

První čtyři knihy *Zkoumání politické spravedlnosti* představují Godwinovu víru v zlepšení a kritizují ostatní pohledy na vládu a společnost. Godwin zde dokazuje, že lidé by vždy měli jednat podle zásad spravedlnosti, jež vyžadují, aby vše, co člověk dělá, přinášelo co největší prospěch pro lidstvo. Závěrečné čtyři knihy pokračují v útoku na zavedené systémy vlády, na pokusy vlád zasahovat do politického a náboženského mínění, do systémů zákonů a trestů a forem vlastnictví. V poslední knize *O vlastnictví* (On Property) doka
al, že lidské chápání se bude vyvíjet nato
že lidé dosáhnou plné kontroly nad svý
fysiologickými procesy a budou schopni
vyhnout spánku (který vzniká z nepozor
ti) a úbytku vlastních dovedností. Lidé se
nou nesmrtelnými.

Moderní komentátoři mají sklon pohlížet Godwinovu utopickou víru jako na fanta
soustřeďují se místo toho na jeho zjevný
ILITARISMUS, přičemž vyslovují názor,
právě zde spočívá Godwinův přínos k dě
m politického myšlení. Avšak přestože
dwin věřil, že člověk by měl konat to,
mu přinese největší štěstí, hledisko užitečti vymezoval mnohem podstatnější zá
lou. To je nejlépe vidět na jeho uvažování
MAJETKU. Dokazoval, že rozdělování
jetku je spravedlivé pouze tehdy, když
nese největší možné množství štěstí. Dále
dil, že člověk má právo na takový maje
, který mu je na základě tohoto spravedli
o rozdělení přidělen. Avšak přestože roz
ení majetku ve své době nepovažoval zda
a za optimální, trval na tom, že lidé mají
rávcovské právo vzhledem k majetku, kte
právě vlastní. Od utilitarismu se Godwin
dálil tvrzením, že nikomu není dovoleno
o správcovské právo porušit, dokonce ani
případě, že by se tak spravedlivě dala lidem
jich práva. Právo rozhodovat o majetku ve
rávcovství je nadřazeno právu podílet se na
aximálně účelném rozdělování. Právo roz
odovat je nadřazeno právům odvozeným
e zásad účelnosti. Rozhodování je svaté,
rotože právě plné a svobodné uskutečňová
í soukromých rozhodnutí může přinést po
rok poznání a porozumění. Člověk je sám
obě povinován rozvojem pravdy, protože
pouze tak může být zdokonalena lidská při
rozenost – tím, že ji učiníme plně racionál
ní. Zastáváním tohoto stanoviska Godwin
prozrazuje svou inspiraci názorem, že tím,
jak se stáváme racionálnějšími, přizpůsobu
jeme se svou přirozeností racionálnímu řádu
přírody – nebo Boží prozřetelnosti. Godwi
novu morální teorii nelze oddělit od jeho utopického přesvědčení, protože spolu tvoří jeden celek. MP

**odkazy**
Godwin, W.: *An Enquiry Concerning Political Justice*, ed. I. Kramnick. Harmondsworth: Penguin, 1976.
——: *Caleb Williams*, ed. D. McCracken. Oxford: Oxford University Press, 1977.

**Goldmanová, Emma** (1869–1940) Ruská anarchistka, vlivná mezi americkými anarchisty v letech 1890–1915. Do anarchického myšlení uvedla feministické ideje. Viz ANARCHISMUS.

**Gramsci, Antonio** (1891–1937) Italský společenský teoretik. Pocházel ze Sardinie z rodiny nižšího státního úředníka. Gramsci je považován za jednoho z nejvýraznějších marxistických myslitelů po MARXOVI. V důsledku své fysické deformace (měl hrb) a rodinnému skandálu (otec byl uvězněn pro korupci) prožil těžké dětství. Neštěstí však posílilo jeho vědecké sklony, takže v roce 1911 získal stipendium ke studiu na universitě v Turíně, kde se specializoval na lingvistiku. V roce 1913 vstoupil do Socialistické strany Itálie (PSI) a brzy začal pravidelně psát do stranických novin včetně *Avanti*. I když sám byl revolucionářem, opovrhoval „vědeckým" determinismem orthodoxního marxismu (viz MARXISMUS) a naopak obdivoval SORELŮV romantický aktivismus a CROCEHO novohegelovský „spiritualismus". Inspirován ruskou revolucí jako triumfem vůle a moci nad ekonomickými okolnostmi, začal se aktivně účastnit politického života a stal se přední postavou vznikajícího hnutí továrních rad, jehož teorie byla rozpracována v stranickém týdeníku *Ordine Nuovo* během *biennio rosso* roku 1919–20.

Po první světové válce Itálie strádala vlivem vyčerpaného zemědělství, nekontrolovatelné inflace a masové nezaměstnanosti. Časté byly dělnické nepokoje, zvláště v severní Itálii, ale PSI i odbory namísto toho, aby

revoluční náladu podporovaly, vyzývaly – ke Gramsciho zděšení – k rozvaze a opatrnosti. Tuto „zradu" připisoval faktu, že tradiční instituce dělnické třídy mají kořeny v kapitalistickém systému soutěže, a inklinují proto k respektování „pravidel hry" vnucených majetnými třídami. PSI například měla sklon nechat se pohltit volebním bojem, odbory zase přijaly pohled na práci jako na zboží, které lze koupit a zaplatit. Tovární rady naproti tomu byly schopny logiku kapitalismu přesáhnout, protože neztělesňovaly imperativy buržoasní zákonnosti, ale každodenní pracovní zkušenost proletariátu. Tovární rady by podle Gramsciho mohly posloužit trojímu účelu: pozvednutí dělnického sebevědomí a rozvoji iniciativy a solidarity; vytvoření systému „dvojí moci" na pracovišti omezením rozhodovací moci vlastníků; a přípravě budoucího socialistického státu, v němž by si politicko-administrativní funkce vykonávané do té doby buržoasními státními orgány osvojily rady. Záměrem nebylo obejít PSI a odbory, ale snížit jejich význam. Prudký růst struktur továrních rad by byl „hlavním hybatelem" revolučního procesu. Změna by přišla „zdola".

Gramscimu se však nepodařilo vyřešit ústřední problém, jak smířit spontánnost s disciplinou a koordinací, nutnou pro revoluci. Po počátečních úspěších bylo hnutí rozloženo chytrou politikou „cukru a biče" špičkových italských průmyslníků, což Gramsciho vedlo – spolu s nebezpečím italského fašismu, které se v té době objevilo na horizontu – k odvržení teorie *Ordine Nuovo* a k přijetí mnohem orthodoxnějšího leninského přístupu (viz LENIN). V lednu 1921 pomáhal založit Komunistickou stranu Itálie a v roce 1924 se stal jejím generálním tajemníkem (a členem parlamentu). Dva roky poté byl uvězněn a až do své smrti v roce 1937 zůstal vězněm Mussoliniho režimu. Ve vězení napsal své hlavní teoretické dílo – rozsáhlý soubor poznámek a esejů (převážně nedokončených) – posmrtně vydané jako *Zápisníky z vězení* (1929–35). Tímto dílem, jež je v podstatě výkladem Marxova myšlení, kladoucím důraz na reflektující lidský subjekt, si Gramsci dle LUKÁCSE vydobyl místo jednoho z n větších teoretiků hegelovského marxismu.

Gramsciho *Zápisníky*, kromě toho, že zabývají politikou a filosofií, postihují ce škálu oblastí, mimo jiné socio-lingvist a literární kritiku. Jedním z jejich nejv ohromujících rysů je zdrcující útok v pod tě na všechny axiomy DIALEKTICKÉ MATERIALISMU. Podle Gramsciho náz Marx nechtěl hegelovskou Ideu nahr Hmotou, ale přijímal prioritu výrobní orga zace společnosti, která samozřejmě ztěles je vědomé lidské jednání. Oproti orthod ním marxistům odmítal pohled na člov jako na pouhý hmotný objekt podřízený d lektickým zákonům, jež ovládají vnější s přírody. Vyzdvihoval „subjektivní fakto což ho vedlo k odmítnutí standardní marx tické víry, že poznání je pouhým pasivn vsřebáváním hotového universa. Zdůrazň val, že uznáme-li aktivní a konstitutivní r poznávající mysli, bylo by chybou chá marxismus jako vědecký popis „objektiv skutečnosti", tedy skutečnosti nezávislé lidských záměrech a interpretacích. Platn marxismu je podobně jako u jiných dokt určena praxí, to znamená společenskými fun cemi, které vykonává. Ale protože prav závisí na úspěšném zprostředkování skute nosti (nikoli její reflexi), musí se teorie ne stále vyrovnávat s historicky se proměňuj živou zkušeností. Těm, kdo marxismus pr měnili v uzavřený systém nepřístupný skute nosti, se Gramsci vysmíval.

Svým důrazem na „člověka-tvůrce" Gram sci rozhodně odporoval teleologickým a fat listickým pojetím marxismu, stanovujícím ne měnné zákony určující společenský vývoj Zvláště odmítal názor, že osvobození člověk je nutným důsledkem vnitřní dynamiky kapi talismu. Tento determinismus pokládal nejen za omyl, ale za formu trestuhodného sebeobelhávání, kterým se marxisté vyhýbají své dějinné odpovědnosti. Ekonomický determinismus zároveň ztížil marxistický výklad trvání kapitalismu navzdory jeho rozporům.



kováním myšlení na „odraz" výrobního esu podcenili Marxovi epigoni moc a idejí. Soudržnost moderní buržoasní čnosti vychází podle Gramsciho přede- z „hegemonie", to jest z duchovní lturní nadřazenosti vládnoucích tříd, jež ednictvím manipulace „občanskou spo- ostí" (mechanismy socializace, jako jsou ia, církve, odbory) podstrkují ostatním lastní hodnoty a přesvědčení. Tímto po- se Gramsci zásadně oddělil od klasic- marxistického „konfliktního" modelu alistické společnosti, což ho pak dále k opravě leninistické revoluční strate- považované tehdy za svatou. V zaosta- zemích, držených pohromadě kombinací a násilí, je podle Gramsciho bolševický coup d'état ještě přiměřený, ale na rozvinu- Západě, kde dělníci ochotně souhlasili istujícími podmínkami, revoluce *předpo-* proměnu vědomí mas, uskutečněnou pro- nictvím zdlouhavé „bitvy idejí" či „poziční y" (Gramsci měl rád vojenské metafory) občanské společnosti". Idea, že socialismus hnutelně vzejde z popela kapitalismu, kte- odsouzen ke zkáze, byla Gramscimu ichu a byl přesvědčen, že rozhodující bude logický boj. Proto se přel s marxisty a pře- čoval je, aby přestali být posedlí ekonomi- a více se zaměřili na oblast kultury – na li- uru, mravní a filosofickou diskusi atd.

Přestože Gramsci nikdy nebyl zastáncem rlamentní cesty" k socialismu, za svého hovního předchůdce ho považovali – a ne důvodně – představitelé EUROKOMU- SMU. Ve svých *Zápiscích* upřednostňuje svědčování, souhlas a doktrinální pruž- t, což jsou základní prvky eurokomunis- kého kreda. To, co je však pro politické yslitele nejzajímavější, je jeho pojednávání společenském řádu v kapitalismu. I když o teorie hegemonie nešťastně ignoruje *onomické* důvody, pro které dělnická třída ijala kapitalismus, je účinnou protilátkou či běžným marxistickým tvrzením o vše rostupujícím třídním boji. JVF

**odkazy**

Gramsci, A.: *Selections from the Prison Notebooks*, přel. Q. Hoare a G. Nowell Smith. Londýn: Lawrence & Wishart; New York: International Publishers, 1971.

**Gratianus** (asi 1100–1150) Italský kanonický právník. Autor *Gratianova dekretu* (Decretum Gratiani), vlivného souboru textů kanonického práva. Viz KANONICKÉ PRÁVO.

**Green, Thomas Hill** (1836–1882) Britský filosof a společenský reformátor. Greenův hlavní přínos spočívá v přeměně LIBERALISMU, jeho přetavení na základě idealismu přizpůsobeného politické praxi a náboženské krizi Greenovy doby. V období mezi léty 1880–1920 měla v Británii jeho politická filosofie větší vliv na universitní výuku i praktickou politiku než UTILITARISMUS J. S. MILLA. Green si zasluhuje pozornost pro svůj útok proti empirismu, utilitarismu a doktríně *laissez-faire*, o které se liberálové dříve opírali, a jeho pojetí by nemělo být odepisováno coby pouze přechodná fáze liberalismu. Jako nejvýznamnější britská forma liberalismu po dvě generace poskytuje jeho škola řadu poučných alternativ k nehistorickým generalizacím o liberalismu.

Green vyšel z předpokladu, že liberálové musí čelit jak filosofické, tak politické krizi. Byl přesvědčen, že je třeba filosofie, která by se zabývala problémy, jež po sobě zanechal bankrot – v jeho pohledu – dřívějšího britského empirismu a utilitarismu, jejichž důsledkem bylo, že nebyly obecně přijaty žádné politické ani mravní zásady. Zabýval se především nepřítomností jakékoli alternativy k vypočítavému sobeckému individuálnímu a národnímu zájmu, jak se projevil v případě britské podpory Konfederace v americké občanské válce. Obecné a filosoficky odpovídající zásady považoval za potřebné nejen v politice mezinárodní, ale i vnitřní, aby podporovaly nezbytné

rozšíření volebního práva, vzdělání a sociálního zákonodárství.

Empiristická tradice podle Greena selhala jak v poskytnutí odpovídající teorie poznání, tak ve vysvětlení racionálního lidského chování. Green sám přistupoval k problému na základě filosofického IDEALISMU a zastával názor, že příroda stejně jako naše vědomí přírody předpokládají věčný, sebediferencující a sebeidentifikující subjekt, který spojuje myšlenky a zároveň jim poskytuje materiál. Stejně tak jsou racionálními determinantami jednání spíše vůle a volba než pasivní poddání se touhám nebo vášním. Takový pohled, tvrdil Green, poskytne občanům nejenon zdravou teorii poznání a etiky, ale i vedení k jejich politickým cílům. V morální, sociální a politické praxi společnosti je řada principů imanentních. Z předpokladů této praxe lze vyvodit zásady, které občanům pomohou definovat cíle a normy jejich společného konání. Jakmile budeme mít řádné cíle svého konání, budeme mít i vodítko k zásadám, jichž bychom se měli v současnosti a v budoucnosti držet. Taková metoda nenahlíží na lidi abstraktně a izolovaně od jejich členství v konkrétních skupinách, ale konkrétně v plné složitosti jejich společenských a politických vztahů, jimiž jsou nutně vázáni. Idealisté, dokazoval Green, se mohou vyhnout omylům bezprostředního individualismu, ať už sekulárního nebo náboženského.

Ve středu Greenova morálního i politického myšlení stojí doktrina, podle níž lidé nehledají uspokojení přímo, ale spíše se snaží uskutečňovat představu, jakou o sobě mají. Jako subjekty vědomé si sama sebe do této představy integrovali i ideu dobra, kterou sdílejí s ostatními členy společenství, k němuž přináležejí. Díky těmto idejím lidé poznávají oprávněnost povinností, jež znamenají obětování individuálních sklonů či zájmů. Takové sdílené ideje dobra „zplodily instituce a zvyky, společenské soudy a snahy; skrze něž se život dosud stával lepším“ (*Prolegomena to Ethics,* 1883, s.206). Jednotlivci přijímají předepsané povinnosti proto, že se

mohou realizovat pouze jako svědomité děti nebo rodiče, občané nebo státní úředníci. Společnost musí poznat ideály svých členů. Všechny ostatní ideály, řečeno hegelovským jazykem, jsou „abstrakta“. Green připouštěl, že toto pojetí přináší ohrožení svobody a svědomí jednotlivce. Proto také odmítal uznat, že by se seberealizace mohla uskutečnit kdekoli jinde než v jedinci.

Co je ale potom přednější, jedinec nebo společnost? Tuto otázku Green považoval za bezvýznamnou: „Bez společnosti nejsou žádné osoby. To je pravda stejně jako to, že bez osob... nemůže být, jak víme, žádná společnost.“ (*Prolegomena*, s.218) Základem společnosti je vzájemné poznání jejích členů, že každý jedinec má cíl v sobě samém. Správným účelem etiky i politiky je vytvořit jednotlivce s morálním charakterem. Ten je kriteriem, kterým by měly být posuzovány hodnoty institucí a zákonů. Jejich hodnotu by měla určovat šíře, v níž instituce a zákony realizují schopnosti vůle a rozumu tím, že dávají občanům prostor pro jejich používání. Jestliže existující uspořádání společnosti brzdí morální rozvoj jakékoli třídy občanů, musí být stávající řád reformován, aby se překážky odstranily.

Když se Green ve svých *Přednáškách o zásadách politického závazku* (Lectures on the Principles of Political Obligation, 1879–80) obrátil od etiky k politice, pokračoval v užívání stejného kriteria: hodnota existujícího uspořádání musí být poměřována jeho dopadem na charakter jednotlivců. Použijeme-li toto kriterium v legislativě, vytváří presumpci proti zásahům státu, nikoli však zákaz za všech okolností. Zákon může lidi přinutit k určitému jednání. Takové jednání je ale vnější. Žádný zákon nemůže udělat své podřízené mravnými, neboť mravnost závisí na svobodně zvolené pohnutce. Zákon by měl být použit pouze pro udržení podmínek nezbytných k tomu, aby jednotlivci mohli jednat podle své vůle a rozumu. Podle Greena by měly být zákonem zakázány pou-



né pro existenci společnosti, v níž může být daný morální cíl uskutečněn, aby nebyly (nebo byly) učiněny, že je výhodnější, aby nebyly (nebo byly) učiněny... z hrozby či strachu z právních důsledků, než aby byly (nebo nebyly) učiněny vůbec“ (*Works* II, s.334). Čím je však takových zákonů méně, tím lépe.

Přesto je Greenův pohled na vhodný rozsah a funkci státního zákonodárství hluboce odlišný od čistého negativismu spencerovského INDIVIDUALISMU. Greenovou snahou bylo smířit nároky individuality a společenství prostřednictvím morální psychologie sebe sama. Zvláště ho popuzovaly spory se staršími formami liberalismu, založenými na teoriích přirozených práv přenesených do společnosti jednotlivci. Tyto teorie, od LOCKA až po SPENCERA, byly, jak se Green domníval, odvozeny z nepodložené domněnky, že jednotlivci mají práva, nikoli však povinnosti, a že každý výkon státní moci znamená neoprávněné omezení této původní mimospolečenské svobody. Taková teorie „dává důvod k zabraňování jakýmkoli positivním reformám... které zahrnují jednání státu... a podporují podmínky vhodné pro mravný život“. (*Works* II, s.345) Utilitaristé tvrdili, že lidé by se měli zákonům podrobovat proto, aby tak dosáhli větší spokojenosti nebo se vyhnuli bolesti, neznali však žádný způsob užití etických termínů jako „měl by“ pro případy, kdy existuje morální povinnost odporovat moci, nebo pro obvyklejší případy, kdy jedinec by měl jednat dokonce i navzdory tomu, že mu jeho jednání přinese nepříjemné důsledky.

To neznamená, že by se Green s ranějšími liberálními postoji rozešel úplně. Požadoval, aby dobrovolné organizace typu odborů a družstev zajišťovaly starobní pojištění, podporu v nezaměstnanosti a jiné služby. Tím by se – pokud by to bylo uskutečnitelné – odpovídalo na potřeby dělníků, aniž by je to činilo závislými na státu. O soukromém vlastnictví předpokládal, že je nezbytným prostředkem rozvoje individuálního charak-

a nezaměstnanost nesla odpovědnost kapitalistická společnost.

Přesto by bylo chybou nevšimnout si Greenova uváženého odmítání striktních zásad *laissez-faire.* Prosazoval positivní, i když omezené funkce státu. Určité situace vyžadují, aby stát své občany osvobodil od překážek nebo neschopností bránících jim v realizaci jejich mravního já. Jaký druh legislativy měl Green na mysli? Nejvýznamnější byla pravděpodobně oblast zdravotnictví a vzdělání, i když obhajoval i omezení konzumace alkoholu. Na otázku, zda státní zásahy nemohou snížit schopnost občanů spoléhat se sami na sebe, odpověděl s charakteristickým pragmatismem v přednášce *Liberální zákonodárství a svoboda smlouvy* (Liberal Legislation and Freedom of Contract, 1880). Vyjádřil zde názor, že by nepochybně bylo lepší mít společnost, v níž by nezbytné vzdělání a ochranu zdraví zajistilo spontánní konání. Nicméně pokud nejsou tyto věci vykonávány dobrovolně, je úkolem státu zajistit, aby byly všem stejně dostupné. Bez vzdělání „je jedinec v moderní společnosti v konečném důsledku takový mrzák, jako by mu chyběly údy“ (*Works* III, s.373–4). Svoboda smlouvy, svoboda nakládat se soukromým vlastnictvím podle libosti, nejsou absolutní práva nebo dobra o sobě. Tyto svobody jsou podle Greena hodnotné pouze jako prostředky k cíli, jež je měřítkem všech práv: „svobodě v positivním smyslu, tj. uvolnění potenciálu všech lidí přispívat ke společnému dobru“ (*Works* III, s.372).

Greenův ambivalentní poměr ke státním zásahům způsobil, že po jeho smrti pokračovali jeho žáci velmi rozdílnými směry. Byl však zároveň inspirací pro dvě generace liberálů, kteří by mohli být konkrétnějším programem odrazeni. Svým širokým a uvážlivým pojetím ukázal, že liberalismus může být mnohem obsažnější, než jsou jeho kritici připraveni připustit. Ať už je filosofické postavení liberalismu jakékoli, ve své idealistické podobě překročil pouhou negativní

liberalismus, aniž by odvrhoval zájem o individuální práva a svobody, usiloval o smíření svobody s rovností a společenstvím. Politickou participaci Green považoval za občanskou povinnost. Trval na vše převyšující hodnotě společného zájmu jako hodnotě podstatné pro morální život jednotlivce i pro definici správných cílů demokratického státu.

MR

**odkazy**


Green, T.H.: *Prolegomena to Ethics,* ed. A.C. Bradley. Oxford: Clarendon Press, 1883.

_____: *The Works of Thomas Hill Green,* ed. R.L. Nettleship. 3 sv. Londýn: Longmans, Green, 1885–8.


**Grotius, Hugo** (1583–1645) Holandský právník a filosof. Hugo Grotius (polatinštěná podoba jména Huig De Groot) se narodil 10. dubna 1583 v Delftu ve Spojených nizozemských provinciích v právnické rodině. Svou kariéru započal jako zázračné dítě humanismu a od útlého mládí psal neobyčejně vyzrálé latinské verše. V jedenácti letech vstoupil na universitu v Leidenu. Vystudoval svobodná umění a vedl pak život typického humanisty: redigoval klasické texty, psal poesii i dějepisné práce a byl současně činný jako diplomat a politický poradce vůdčího státníka Spojených provincií Jana van Oldenbarnevelta. Ten také dopomohl Grotiovi k řadě politických úřadů, z nichž nejvyšší byl úřad primase či předsedy výkonné městské správy Rotterdamu (1612).

V roce 1619 období Grotiova politického rádcovství i aktivní politiky dramaticky skončilo. Během svého úřadu se spolu s Oldenbarneveltem pokusili zabránit frakčním bojům uvnitř církve Spojených provincií – mezi arminiány a orthodoxními kalvinisty – tím, že se snažili povýšit (oproti silné opozici) moc státu nad moc církve. Roku 1619 učinil Oldenbarnevelt rozhodnutí, že jediným řešením, které mu ještě zbývá, aby zabránil úplnému společenskému a politickému zhroucení, je získat kontrolu nad vojskem provincie H
lland, již měl ve svých rukou *místodrž*
(obdoba guvernéra v amerických státec
Jeho útok však ztroskotal a spolu s Groti
byli obviněni ze zrady. Oldenbarnevelta
pravili a Grotius (který svého pána u so
zradil) byl odsouzen k doživotnímu žal
O dva roky později uprchl a zbytek živ
prožil v exilu, především v Paříži. Od r
1634 byl ve službách švédské královny K
tiny jako vyslanec ve Francii. Během plav
ze Švédska roku 1645 jeho loď ztroskot
poblíž Rostocku, a zde také 28. srpna zem
Jeho tělo bylo s poctami převezeno zpátky
Delftu, kam se za života nesměl vrátit.

Většinu svých hlavních myšlenek Grot
rozvinul v době své politické činnosti p
rokem 1619, i když je až do roku 1625, k
vyšlo jeho slavné dílo *O právu válečn*
*a mírovém* (De iure belli ac pacis), nijak
sadně veřejně neprezentoval. V některých
publikovaných esejích datovaných v rozm
let 1599–1610 a v uveřejněné knize *O s*
*rých dobách republiky Británie* (De antiq
tate reipublicae batavicae, 1610) se důra
zastával aristokratického a republikánsk
charakteru nizozemské ústavy; mimo jiné
také napadl ideu smíšené ústavy a odporo
myšlence, že by Nizozemí kdy bylo konstit
ní monarchií, dokonce i v čase burgundsk
vévodů a španělských králů. Zároveň trval
pokračování v holandském imperiálním pos
ní, jehož dějiny zaznamenával v *Kronik*
(Annales et historiae), vydaných posmrtně
ku 1657. Tato teorie aristokratického, imperi
ního republikánství, kterou rozvíjel spo
s jinými mysliteli z Oldenbarneveltova okr
hu, byla předzvěstí podobných teorií v Ang
a Spojených provinciích uprostřed sedmná
tého století a pomohla podepřít rostoucí an
lické a holandské imperium. Roku 1605 Gr
tius sepsal dlouhé, v podstatné většině nezv
řejněné dílo, ospravedlňující holandský út
proti Španělům ve východní Indii (dílo n
zvané *O Indii* [De Indis], známé však od r
ku 1864, kdy bylo znovuobjeveno, pod ná
vem *O právu kořistném* [De iure praeda
e 1609 byla vydána pouze jedna kapito-
od názvem *Volné moře* [Mare libe-
]). V tomto rukopise se Grotius utkal
středním problémem Evropy raného
náctého století: jak se vypořádat se
dním mravním konfliktem a válečným
iktem jako jeho odvozenou formou (viz
AVEDLIVÁ VÁLKA a MEZINÁROD-
PRÁVO). Obhajoval (před soudobými
iky jako MONTAIGNE) existenci uni-
lních mravních měřítek, která by mohla
žívána k posouzení otázek mezinárodní-
nfliktu, avšak (oproti soudobým aristo-
ům) také zastával názor, že všeobecná
lka spočívá v posledku na dvou zása-
První bylo, že sebezáchova musí být
považována za legitimní; druhou, že
*lné* poškozování druhých (tj. bez sebe-
vných důvodů) musí být vždy považo-
za nelegitimní. Na tomto základě sebe-
vy měla být vystavěna pravidla pro
ání konfliktu (nebo i jeho podporu)
světlena existence občanských společ-
Také nabývání MmajetKU mohlo být
vedlněno tímto způsobem: majetek se
uje, kdykoli lidé z nevlastněného pří-
ho světa vydobudou životní potřeby a ty
spodářskými a technickými změnami
pně vyvíjejí v moderní systém soukro-
vlastnictví – nicméně s výhradou, že *in*
*nis* musí lidé vždy mít právo vzít si to,
tně potřebují.

e spise *O právu válečném a mírovém*
ius tyto ideje rozšířil a utřídil. Zasadil je
do úplnějšího filosofického rámce a tvr-
e na těchto zásadách je založena „socia-
" (to znamená, že není možné představit
olečnost, která by je chtěla popírat), a tu-
jsou i základem „přirozených práv".
ledem k tomu, že se zdají být ve spole-
kém či mravném životě *nezbytně* funkč-
e je pojmout jako zásady zavazující lidi
visle na jakýchkoli jiných úvahách, do-
ce (jak prohlásil proslaveným obratem)
„i kdybychom připustili, že není žádného Boha". Systematizoval také myšlenky o toleranci, které rozvinul během náboženského konfliktu ve Spojených provinciích – zastával názor o neospravedlnitelnosti vynucování *jakékoli* náboženské víry (kromě minimálního předpokladu jednoho Boha, který pečuje o lidské blaho). Tato minimalistická etika a theologie odpovídala Grotiově neochotě zavrhnout jakékoli uspořádání svobodně nastolené smluvními stranami, i kdyby šlo o dobrovolné otroctví nebo o to, že se občanská společnost sama poddala absolutnímu vládci; nicméně neopomenul nikdy zdůraznit, že takové dohody jsou nepravděpodobné a nesmějí být uznány bez zřetelných dokladů.

Spisovatelé raného OSVÍCENSTVÍ v Grotiovi spatřovali zakladatele moderní mravovědy a soustřeďovali se na jeho novou odpověď morálnímu relativismu. Pokantovští historikové jím ze stejných důvodů pohrdali jako „žalostným utěšovatelem", který již nemohl odpověděť na nový skepticismus Davida Huma. Dnes můžeme vidět, že Grotius skutečně byl v mnohém ohledu zakladatelem klasických „přirozeně právních" teorií Evropy sedmnáctého a osmnáctého století a nezasloužil si takové opovržení, do jakého ho uvrhla KANTOVA kritika, ani omezování jeho významu pouze na oblast dějin mezinárodního práva.

RFT

**odkazy**


Grotius, H.: *De iure belli ac pacis,* Oxford, Clarendon Press, 1925.

——: *De iure praedae,* Oxford: Clarendon Press, 1950.


**Guicciardini, Francesco** (1483–1540) Italský historik a státník. Kritik MACHIAVELLIHO, sdílející však řadu jeho idejí. Viz RENESANČNÍ POLITICKÉ MYŠLENÍ a REPUBLIKANISMUS.

# H

**Habermas, Jürgen** (1929–) Německý filosof a společenský vědec. Habermas je nejdůležitějším současným myslitelem frankfurtské školy a KRITICKÉ TEORIE. Podobně jako ostatní myslitelé této tradice odmítá názor orthodoxního marxismu, že normativní perspektivou radikální kritiky kapitalistické společnosti je výsadní role proletariátu. Celkově můžeme Habermasovo dílo chápat jako široké hledání „odpovídajících normativních základů kritické společenské teorie".

Habermas se soustředil na pojem RACIONALITY a problém společenské racionalizace. Kritizoval redukování racionality na čistě instrumentální kalkulace a snažil se vypracovat její „obsažnější" pojetí. Vyvinutí takového pojetí je podle něho nezbytné pro správné porozumění a kritiku „jednostranného" procesu společenské racionalizace, který je charakteristický pro vývoj kapitalismu. Zmíněná jednostrannost se vztahuje ke vzrůstající tendenci technické, instrumentální orientace společenského života k marginalizaci reflexivnějších normativních a estetických expresivních orientací.

Důsledkem Habermasova dvojího zaměření na racionalitu a racionalizaci je, že se jeho dílo soustavně zaobírá abstraktními tématy gnoseologie a filosofie jazyka, stejně jako konkrétnějšími otázkami společenské teorie, jako jsou problémy legitimity v rozvinutém kapitalismu a důležitost nových společenských hnutí (hnutí žen, radikálních ekologů, kontrakultury, homosexuálů).

Habermasova koncepce racionality a racionalizace se vyvíjela postupně. Ve své první velké knize *Poznání a lidské zájmy* (1968) pokusil o gnoseologickou kritiku převládajícího positivistického modelu poznání (viz POSITIVISMUS). Argumentoval zde, že tento model ztělesňuje pouze jeden konstitutivně poznávací zájem lidského druhu: technický zájem řídit. Nebezpečí spatřuje v tom, že tento model zabírá místo jiným, rovnocenným základním modelům poznání, založeným na dvou jiných konstitutivně poznávacích zájmech, které mohou pomoci osvětlit problém společenské racionalizace. Hermeneutické interpretační poznání odpovídá praktickému zájmu rozšíření komunikační interakce a kritické, osvobozující poznání (jakým je kritická společenská teorie) odpovídá emancipačnímu zájmu odstranit struktury nadvlády.

V polovině sedmdesátých let byl Habermas s tímto rámcem, spojujícím poznání a rozum s universálními a „hluboce antropologicky zakořeněnými" zájmy, stále nespokojenější. Svou pozornost obrátil od gnoseologie k jazyku. Usoudil, že řádné porozumění racionalitě nelze vyvodit ze spekulace o konstitutivně poznávacích zájmech, ale z teoretické rekonstrukce schopnosti, kterou aktéři prokazují v jazykové interakci. Kdykoli aktéři vstupují do „komunikativní akce", což znamená, že se orientují k „dosažení porozumění", přičítají si vzájemně určitou zodpovědnost jednoho ke druhému ve vztahu k platnosti nároků, které vznášejí ve svých řečových aktech. Podle Habermase existují tři universální nároky: pravda, normativní legitimita a upří-





mezi těmito nároky stejně jako to, jak vyhovět. Pro kritickou teorii je nejdůležitější z těchto nároků normativní LEGITIMITA. Podle Habermasova názoru může legitimita jakékoli normy v zásadě zhodnocena podle argumentačních pravidel „morálního dialogu". Souhrn těchto pravidel definuje „ideální řečovou situaci", v níž jediný argument, který se počítá, je „síla lepšího argumentu". Habermasovým úmyslem je to, aby formulovaná pravidla morálního dialogu dala základ univerzální „komunikativní etice".

Tato snaha odvodit normativní základ „universálně platného základu řeči" byla kritizována jako varianta západního etnocentrismu. Habermas se snažil s touto kritikou vypořádat a připustil, že jeho analýza „komunikativní schopnosti" má přímou platnost jen pro „členy *moderních* společností". To znamenalo, že k tomu, aby udržel faktické úvaze universalistickou pozici, musel nabídnout sofistikovanou obranu „morálních struktur vědomí". To je také směr, kterým se Habermasovo myšlení ubíralo v osmdesátých letech, zvláště v *Teorii komunikativní akce* (1981) a *Filosofickém diskurzu moderny* (1986).

Tato díla společně hájí „racionální potenciál" diferencované struktury moderního myšlení, v nichž probíhají procesy učení v „kulturních sférách", jež odpovídají třem nárokům platnosti: ve sférách vědy a techniky, morální zákonnosti a postkonvenční etiky, moderního umění a umělecké kritiky. Právě s ohledu tohoto trojrozměrného potenciálu učení, jež se stalo přístupné s „kulturní modernitou", získal Habermas kritický pohled na *modernizaci* či společenskou racionalizaci, jejíž proces využívá trojrozměrného potenciálu jednostranně.

V rovině společenské teorie umožňuje tato perspektiva tezi o „kolonizaci životního světa". Funkcionalistická racionalizace stále větších oblastí společenského života podle imperativů ekonomických a politicko-administrativních systémů znamená, že se stále umenšuje možnost, aby jednotlivci užívali svých kritických racionálních schopností k organizaci vlastního života. Tento směr analýzy ukazuje některé důležité změny Habermasova myšlení o rozvinuté kapitalistické společnosti. V *Krizi legitimity* z počátku sedmdesátých let uvažuje o tom, že kapitalismus zakouší těžké a možná neřešitelné problémy legitimity. O tom, které společenské třídy budou vyvíjet tlak na emancipační řešení těchto problémů, se ovšem vyjadřuje dost mlhavě. Jinými slovy: jeho kritická analýza nemá žádného společenského adresáta.

V Habermasových posledních dílech je vyspělý kapitalismus zobrazen jako odolnější a problém kolonizace jako hrozivější. Je zde nicméně jasněji specifikován adresát kritické teorie, kterým jsou nová společenská hnutí. Tyto skupiny spojuje to, že pracují – na různém stupni – mimo normální danosti politického života. „Oheň nového společenského konfliktu není zažíhán *problémem rozdělování*, ale týká se *gramatiky životních forem*." Tyto politické zápasy nemohou být chápány jednoduše jako snahy řídit stát, ale spíše musí být viděny jako stálé „hraniční šarvátky" v těch místech společnosti, kde je proces racionalizace (nyní vysvětlovaný jako kolonizace světa života) hnán kupředu systematickými imperativy. SKW

**odkazy**

Habermas, J.: *Knowledge and Human Interests.* Boston: Beacon, 1971.

_____: *Theorie des kommunikativen Handelns,* sv. I-III. Frankfurt n. M., 1981.

_____: *Der philosophische Diskurs der Moderne.* Frankfurt n. M., 1985.

_____: *Legitimation Crisis.* Boston: Beacon, 1975

**Hamilton, Alexander** (1755–1804) Americký státník, delegát ústavodárného shromáždění (1787) a ministr financí (1789–95). Hamilton je spolu s Jamesem MADISONEM a Johnem Jayem autorem *Federalisty* (The Federalist, 1787–8), série novinových článků

podporujících ratifikaci federální ústavy, jež byly nejvlivnějším výkladem myšlení tvůrců ústavy. Je také autorem četných politických pojednání, pamfletů, projevů a dopisů. Svou obhajobou silné centrální vlády a ekonomické politiky zaměřené na industrializaci spolu s relativní nedůvěrou k lidu se stal v rané éře americké politiky hlavním protivníkem Thomase JEFFERSONA.

Hamilton věřil v přirozená práva, avšak pod vlivem HUMA a BLACKSTONEA kladl důraz na moc, jež je nezbytná k jejich ochraně. PŘIROZENÝ STAV je nebo se stane podle jeho názoru stavem války, protože obnáší soukromé právo naplňovat přirozený zákon. Občanská společnost je definována souhlasem s ustavením veřejné výkonné moci, v níž vládce zaručuje těm, jimž vládne, zachování práv. Ústředním bodem občanské vlády se tak stává „ráznost v exekutivě". Způsoby zabezpečení přirozených práv mohou být navíc různé podle okolností. Odtud vychází i Hamiltonova doktrina „samozřejmých pravomocí": vládě musí být umožněno dosahovat cílů jakýmikoli prostředky, které nejsou výslovně zapovězeny zákonem.

Lidskými bytostmi zmítá podle Hamiltona sebeláska a sobecké zájmy. Avšak ambice a osvícenost mohou vést k rozšíření chápání sebe a svých zájmů nad pouhou tělesnou existenci. Například láska k bohatství vede k péči o majetek a k zájmu o občanský řád. Láska k moci, která je méně spojena s hmotným blahobytem, nutí k veřejné angažovanosti. „Nejvznešenější duchové" jsou však ovládáni vášnivou touhou po slávě, která jejich duši umožňuje dát se vést vyššími principy. Největší nebezpečí pro svobodu naopak představují lidé, kteří milují moc, zvláště u lidových vlád, kde se obyčejní občané – nevzdělaní, omezení a krátkozrací – nechají snadno svést demagogií. Svobodná vláda vyžaduje, aby lidé, kteří milují slávu, vytvořili protiváhu těm, kteří baží po panování.

Z těchto důvodů Hamilton obdivoval britskou ústavu – „nejlepší na světě" – s jejími aristokratickými prvky. Ve Spojených státech však byla nejvhodnějším režimem „zastu
telská demokracie" a Američané, ovlád
honbou za ziskem, se všeobecně zdáli nez
sobilí k občanským ctnostem. Hamilton ar
mentoval, že v obchodní společnosti je ctn
nejpravděpodobnější jako „milostivý přívá
bohatství", přitahující ty, jejichž touha po m
jetku již byla uspokojena. Domníval se,
veřejným životem by bylo možné mezi bo
tými vzbudit touhu po cti nebo po slávě,
tyto jeho naděje byly vždy zmařeny.

Na základě „politické vědy" se Hamil
podobně jako Madison domníval, že ve
a mnohotvárná republika zmenšuje potře
občanské ctnosti tím, že oslabuje individuá
„frakce" jako části celku. Odmítal antic
vzory malých států s tím, že politické spol
nosti byly přirozeně ve vzájemném konflik
Poněvadž je obchodní duch „dominují
a průbojný, obchodní režimy mění pou
předmět konfliktu: slávu nahrazuje bohatst
Ve *Zprávě o výrobě* (Report on Manufac
res) dokazoval, že každý národ by měl sm
řovat k ovládání „hlavních složek národní
zdrojů", což je cíl zahrnující širokou a ro
manitou ekonomiku. Prospívající režim pob
dá „nevýnosným heroismem", i když je
zahraniční politika vyžaduje určitou dávi
vojenské ctnosti. Dovozoval, že liberál
principy musí být v praxi vyvažovány a p
vznášeny morální ctností a prvkem cti.

Vzrůstající demokratizace ztělesňova
zvolením Jeffersona presidentem dovedl
Hamiltona k politickému zoufalství. V roc
1802 se o ústavě vyslovoval jako o „křehk
a bezcenné stavbě", i když zdůrazňoval svo
vůli bránit ji až do krajnosti. WCMcW

**odkazy**

Hamilton, A., Madison, J, Jay, J.: *The Federalist*. Oxford: Blackwell, 1987.

**Harrington, James** (1611–1677) Anglický politický teoretik. Harrington pocházel ze staré aristokratické rodiny. Studoval na Trinity College v Oxfordu a na Middle Temple.



studiích se vydal na dlouhou pouť po kontě. Sloužil v anglickém pluku v Holandsledoval fungování benátského politicko systému. V letech 1647–49 se připojil králi Karlu I. Poté se vrátil ke studiu vděpodobně hledal vysvětlení pro králomučednictví) a v roce 1656 vydal spis *ánie* (The Commonwealth of Oceana). letech 1656–60 napsal řadu kratších politých děl obecně rozvádějících a bránících *Oceánie*. V roce 1661 byl uvězněn (pro odložené obvinění ze spiknutí) a ve vězee duševně zhroutil. Po svém propuštění vil zbytek života ve Westminsteru, ale již ublikoval.

Harrington byl velkým obdivovatelem robylé prozíravosti" (jako protikladu odernímu politickému učení) a jeho díla místy přetížena těžkopádným klasicism. Přestože občas užíval klasické republiské argumenty a kategorie, svou teorii kládal za první vážné zpracování dosud plnevysvětlených problémů, zvláště role mau a vojenské moci ve státě a vazby mezi i. Majetek pokládal za základ všeho ostato. Rozděloval ho do tří skupin podle toho zda je vlastněn jednou, několika nebo oha osobami. Tyranie, oligarchie a anare považoval za „nevyvážené vlády", jež sou schopné dlouhého trvání. Za stabilní kládal pouze tři způsoby uspořádání moci: bsolutní monarchii", v níž má monarcha nopol na vlastnictví a vláda je udržována mocí placené armády; „smíšenou monarii", v níž je půda vlastněna velkými aristotickými magnáty a aristokraté a jimi zplmocnění poddaní vládnou zbraněmi; „společenství", jež vzniká tam, kde se lastnictví půdy dostatečně rozptýlilo mezi , „kdo mohou sami přežít", a nedochází tak utváření aristokracie. Ozbrojenou sílu zde voří občanské milice.

Většina Harringtonova spisu *Oceánie* je však věnována podrobnému náčrtu barokního ústavního řádu, který měl do života uvést Olphaus Megaletor (představující s jistou literární licencí Cromwella). Harringtonova teorie není zcela historická, neboť byl přesvědčen, že vhodně navržená ústava, zajišťující shodu zájmů a toho, co diktuje rozum, může trvat věčně, pokud zabrání rozvoji oligarchie a zavede takovou vládu nad majetkem, která povede k jeho rozptýlení. Jak již bylo řečeno, Harrington pokládal výsledky svého studia za přesnou analýzu problémů, jež byly dosud převážně opomíjeny. Za zdroj inspirace pokládal fysika Williama Harveye a svou „politickou anatomii" minulých ústav považoval za stejně vystihující jako jeho popis krevního oběhu.

Konstituční model *Oceánie* ukazuje jasnou inspiraci ARISTOTELOVÝM pojetím státu i jinými teoriemi smíšené nebo vyvážené ústavy. Harrington počítá se dvěma zákonodárnými sbory, volenými nepřímo všemi vlastníky majetku: senát, obsazeným bohatšími vlastníky půdy, by měl výhradní právo vytvářet zákony; a shromáždění menších svobodných vlastníků výhradní právo schvalovat nebo odmítat zákony navržené senátem. Ustaveny by měly být také výkonné úřady a od obce výše by měla existovat občanská, vojenská a náboženská hierarchie. Pravidelná obměna úředníků by zabraňovala jakýmkoli sklonům k oligarchii, omezení rozsahu vlastnictví půdy formou „agrárního zákona" by zamezovalo zpětnému pohybu k feudální aristokracii.

Harringtonovým záměrem bylo ukázat, že „rozpad vlády způsobil (občanskou) válku, nikoli občanská válka rozpad vlády". Vlastnictví a s ním i vojenská síla, na nichž byla založena monarchická moc, utrpěly za Tudorovců řadu osudových ztrát, a po rozpadu této základny nemohla vládní „nadstavba" dále existovat. Za těchto okolností byla starobylá ústava pouhou relikvií, která nemohla být již restaurována. Legitimní nezbytností se proto stalo vytvoření ústavy nové. A jestliže byla tato zásadní změna forem vlády sekulárním procesem zahrnujícím „lid" jako celek, zůstal pak požadavek na vládu „svatých" oslaben, a výsadní nárok na převahu strany „Good Old Cause" (oligarchie „neúplného sněmu") byl od-

sunut všeobjímajícím charakterem Harringtonova populismu. Výsledkem této teorie pak bylo, že Harrington mohl nejenom tvrdit, že společenství vzniklé tímto procesem je nejlepší formou vlády, neboť ztělesňuje obecný zájem všech občanů, ale že je i vytyčením cesty (na základě výkladu dějin) k stabilnímu, ne-li nesmrtelnému politickému zřízení.

Rané interpretace Harringtonova myšlení spojovaly jeho historickou analýzu s úvahami zabývajícími se vzestupem (nebo úpadkem) šlechty. Novější badatelé (zvláště John Pocock) zdůrazňují jeho originální spojení občanské humanistické víry a klasického republikánského přesvědčení (představovaného zvláště MACHIAVELLIM), že základ občanství spočívá ve vládnutí zbraní – s tím, že ono vládnutí zbraní je podloženo vlastnictvím půdy, umožňujícím občanu žít nezávisle a bez závazků k nadřízeným (viz REPUBLIKANISMUS). Harrington bývá také pokládán za původce argumentů proti ABSOLUTISMU, které začaly být předkládány přibližně v době, kdy zemřel. Pocock nazývá politické myslitele, kteří takto argumentovali, „novoharringtoniány"; ti zastávali názor, že v pozdně stuartovské éře hrozí ústavě nebezpečí, že bude rozvrácena výkonnou mocí, jednající z příkazu státní pokladny, dostatečně silné na to, aby zkorumpovala parlament dosazenými lidmi a zemi zastrašila stálou armádou. Ve spojování Harringtonovy teorie s touto školou je však jistá ironie; ačkoli obě teorie měly společnou víru v to, že občanské vládnutí zbraní je obranou proti absolutismu, novoharringtoniáni přišli se zásadně revidovaným názorem na minulost. Pro Harringtona představovala smíšená monarchie do jisté míry zmatený systém, v němž žádná moc není dostatečně silná, aby mohla omezit druhou, zatímco novoharringtoniáni ji považovali za vyvážený řád, v němž, navzdory závislosti nižších společenských vrstev na vysoce postavených, je jistý stupeň svobody zajištěn, protože moc není soustředěna v jedněch rukách, ale je rozptýlena. JSC

**odkazy**


Pocock, J.G.A.: *The Machiavellian Moment.* Pri
ton, NJ: Princeton University Press, 1975.

* _____: *The Political Works of James Harring*
Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Greenleaf, W.H.: *Order, Empiricism and Politics.*


**Hayek, Friedrich August von** (1899–19
Rakouský ekonom a politický filosof. Ha
pocházel z vídeňské akademické rodi
V mládí ho přitahoval socialismus. Studo
ekonomii u Wiesera a právo na vídeňské u
versitě. Zajímal se též o filosofii a teore
kou psychologii.

Po první světové válce pracoval s Ludv
gem von Misesem, zprvu v úřadě a pozd
v Institutu pro výzkum obchodních cyk
(Institute for Trade Cycle Research). Na p
blémy obchodních cyklů Hayek aplikoval k
pitálovou teorii rakouské ekonomické ško
Přestože plně nesouhlasil s Misesovými ek
nomickými a politickými názory, silně
ovlivnilo jeho kritické dílo *Socialismus.* V
ce 1931 dostal profesuru na Londýnské eko
mické škole (London School of Economics).

Ve svém ekonomickém díle Hayek pokr
čoval až do Sčtyřicátých let. Pak začal šíř
psát o politické filosofii a metodologii sp
lečenských věd. V roce 1952 se stal profes
rem na universitě v Chicagu, kde setrval
do roku 1962. Poté působil ve Freiburg
a Salzburgu. V roce 1974 mu byla uděle
Nobelova cena za ekonomii.

V řadě článků (souhrně vydaných jak
*Individualismus a ekonomický řád*, 1948
Hayek rozvedl Misesovu práci o ekonomick
kalkulaci v socialismu. Dokazoval, že cent
rálně řízená ekonomika nemůže zužitkovat
nevyslovené vědomosti jednotlivců tak jako
tržní ekonomika. Zdůraznil důležitost těchto
tichých a rozptýlených vědomostí jednotlivců
a úlohu trhu jako instituce, která je pomáhá
zužitkovat a překonává neznalosti učením se
z pokusů a omylů.

Hayekovy myšlenky o ekonomické kal-
kulaci se staly podkladem jeho *Cesty do*



*ctví* (Road to Serfdom, 1944). Dílo před-
je TOTALITARISMUS jako nezamýš-
důsledek snahy o realizaci plánované
omiky a obsahuje novou formulaci kla-
ého LIBERALISMU. Hayek zde při-
tí značný stupeň vládní aktivity, ovšem
vity omezené na formy slučitelné s jeho
tím VLÁDY ZÁKONA (*Rechtsstaat*).
Hayekův liberalismus oceňuje řadu užitečných společenských institucí jako výsledků lidského konání, ne však jako výsledků lidského záměru. Toto téma, rozvíjené s důrazy Humea a skotskou historickou školu, se upně dostávalo v Hayekové díle na přední místo. Dobrá společnost podle něj nespočívá v honbě za sobeckými zájmy v rámci právní struktury určené vládou, ale v komplexní struktuře zákonů, morální tradice a pravidel chování, jejichž charakter je – a může být – známou jejích členů pouze tušen.

To vše Hayekovu dílu vtisklo burkovské a dovedlo jej k otázkám společenské struktuce a skupinového výběru a dalším slo-
m problémům. Vztah mezi Hayekovými hami o charakteru výběrových mecha-
mů a jeho liberalismem není vždy zcela ný. Neracionální povaha těchto témat rov-
kontrastuje s jeho vysoce racionalistic-
ni a téměř utopickými náčrty nové libe-
ní ústavy. Tyto náčrty však na druhé stra-
čerpaly inspiraci z jeho idejí o „spontán-
řádu" trhu a jiných neplánovaných in-
ucí.

Hayek není právním teoretikem ve stejném yslu jako třeba Nozick (viz LIBERTARIA-
SMUS). Jeho liberalismus je v posledku ožen na víře, že společenský řád klasického rálního charakteru nejlépe uschopňuje in-
viduálního občana k uspokojení jeho tužeb vyhnutí se útlaku ze strany druhých. Haye-
vy argumenty jsou konsekvencionalistic-
a široce utilitaristické, vše je však vyme-
no takřka kantovským požadavkem, aby si yli všichni občané rovni před zákonem. Dů-
zem na nevědomost jednotlivců a jejich becnou neschopnost posoudit dlouhodobé ůsledky konkrétních činů se Hayekovo myšlení posunulo dále od obvyklejších podob UTILITARISMU.

Předmětem Hayekova zájmu byla i metodologie společenských věd; ve svých pracích obhajoval metodologický INDIVIDUALISMUS. Jevy společenského světa by měly podle něj být chápány jako zamýšlené i nezamýšlené výsledky cílevědomého lidského jednání. Lidské jednání je orientováno k cílům klasifikovaným podle „subjektivních" lidských kriterií, nikoli podle „objektivních" vlastností, jaké by jim mohly přisoudit přírodní vědy. Zabýváme-li se komplexními jevy z hlediska přírodních i společenských věd, omezuje se naše poznání na „výklad principů", podle nichž fungují, a na vytváření „modelových předpovědí" jako protikladu podrobných předpovědí v některých oblastech přírodní vědy.

Tato práce částečně reaguje na fysikalismus členů Vídeňského kruhu (Neurath, Carnap) a „scientismus" ve společenských vědách. Souvisí také s Hayekovým dílem v oblasti poznávací psychologie vnímání a s jeho politickým myšlením. Tyto mylné metodologické ideje podle něj způsobují, že jsou lidé slepí k hodnotě trhu a spontánně vzniklých společenských řádů a *druhu* poznání, jež můžeme o takových institucích mít.

V roce 1960 Hayek publikoval velké dílo *Ústava svobody* (The Constitution of Liberty). Kniha ukazuje klasický liberální společenský řád jako jeden z nejméně represivních řádů, přinášející svým občanům hmotný prospěch. Zabývá se také praktickými problémy veřejné politiky a výslovně připouští, aby stát poskytoval ochrannou sociální síť mimo trh. Následující dílo, trilogie *Právo, zákonodárství a svoboda* (Law, Legislation and Liberty, 1973–79), kombinuje klasický liberalismus s „evolučními" tématy a napadá právní positivismus. Hayek zde kritizuje ideál sociální SPRAVEDLNOSTI jako nerealizovatelný v tržní ekonomice a úsilí o jeho uskutečnění označuje za jednání se škodlivými důsledky. Kritizuje také pluralistickou politiku zájmových skupin a uvažuje o problému stabi-

lity tržního systému. Nabízí radikální návrhy nové liberální ústavy, obsahující novou dělbu moci, a tvrdí, že kdyby občané tuto ústavu přijali, znemožnila by jim přijímat opatření, jež v posledku přinášejí destrukci svobody i lidského blahobytu.

V posledních letech života se Hayek vrátil k ekonomickým a politickým tématům. Navrhoval „odstátnění peněz" a předložil kritiku keynesiánské ekonomické politiky, odvozené ze svých raných ekonomických děl. Pracoval rovněž na další trilogii o liberalismu a tržním systému.

Hayekova díla pokrývají širokou škálu námětů – historických i teoretických – spojených určitými společnými tématy. Lze je hodnotit jako pojednání o politické ekonomii, zaměřené na individuální svobodu, tržní systém a jeho funkční předpoklady – nikoli jako analytickou filosofii, k níž se Hayek příležitostně přihlašuje. Ačkoli je jeho dílo místy problematické pokud jde o důslednost a možnosti výkladu, mělo zásadní vliv na vzkříšení zájmu o klasický liberalismus v britském politickém myšlení. JS

**odkazy**


Hayek F.A. von.: *Individualism and Economic Order*. Chicago: University of Chicago Press; Londýn: Routlege & Kegan Paul, 1976.

:_____: *Cesta do otroctví*, přel. T. Ježek. Praha: Academia, 1990.

_____: *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press; Londýn: Routlege & Kegan Paul, 1960.

_____: *Právo, zákonodárství a svoboda*, přel. T. Ježek. Praha: Academia, 1991.


**Hegel, Georg Wilhelm Friedrich** (1770–1831) Německý filosof. Narodil se ve Stuttgartu, studoval v Tübingen, poté působil jako soukromý učitel v Bernu a ve Frankfurtu. Jako soukromý docent přednášel na universitě v Jeně (1801–7), vydával profrancouzské noviny v Bambergu (1807–8), působil jako ředitel gymnasia v Norimberku (1808–16). V roce 1816 byl jmenován profesorem f
sofie v Heidelbergu a v roce 1818 profe
rem filosofie na berlínské universitě, kde
stal následníkem Fichtovým. Během sv
pobytu v Jeně založil spolu s Schelling
revue *Kritische Jahrbücher der Philosop*
Hegelovými hlavními díly jsou *Fenome
logie ducha* (1807), *Logika* (1812), *Encyk
pedie filosofických věd* (1817, dvakrát p
pracována) a *Základy filosofie práva* (182
Posmrtně byly publikovány *Filosofie dě
Dějiny filosofie* a *Filosofie náboženství*.

Jádro Hegelova politického myšlení
obsaženo v *Základech filosofie práva*. He
lovo rané dílo svědčí o jeho hledání všeza
nující teorie, jež by byla schopná vztáhn
klasickou filosofickou tradici a odkaz KA
TA a FICHTA na změněnou politickou re
tu, nastolenou francouzskou revolucí a její
důsledky. V nepublikovaném eseji *Němec
ústava* z roku 1801 se poprvé pokusil o živ
taschopnou definici státu, vyrovnávající
s dopadem francouzských revolučních vá
na tradiční politický systém Německa. Ve *
nomenologii ducha*, napsané pod bezprostře
ním dojmem Napoleonových vítězství, se p
kusil poukázat na historický úspěch řecké p
*lis*, která byla prototypem soudržnosti a inte
race, a současně ukázat, proč moderní sv
založený na principu subjektivity, nemůže d
sáhnout původního bezprostředního ztotožn
ní s politickým zřízením, jež bylo úhelný
kamenem klasického společenství. V *Logi
a *Encyklopedii filosofických věd* systematick
rozvedl dialektickou metodu, kterou použil
své politické filosofii, objasněné v *Základe
filosofie práva* (viz DIALEKTIKA).

STÁT – politické společenství – ne
podle Hegela pouhou instrumentální entito
vytvořenou praktickým lidským smyslem z
účelem podpory individuálně zaměřených
cílů. Ačkoli stát zahrnuje prvky „subjektivn
svobody" (které považoval za hlavní úspěch
moderní společnosti), pohlížel na něj jako n
etickou entitu, jejíž nasměrování je zakot
veno v síti mezilidských vztahů, přesahují
cích přání jakéhokoli jednotlivce.

nto etická povaha (*Sittlichkeit*) společen-
xistence má podle Hegela tři „momen-
jejichž totalita zahrnuje mnohotvárnou
zenost lidského života. Jsou to rodina,
nská společnost a stát. Každý z těchto
entů představuje síť lidských vztahů
nizovaných podle odlišného principu.
ktický vztah mezi všemi třemi momen-
k dává plný význam bohatství lidského
a. Člověk, který postrádá jakýkoli
hto tří vztahů, je ve své kvalitě jako lid-
ytost hluboce narušen.

odina je druh lidského vztahu, jež je za-
na *partikularistickém altruismu*: vůli
nejen ve vlastním zájmu, ale i v zájmu
rodiny – rodičů, partnera, potomků atd.
o výchovu a vzdělání dětí či o blaho
oucích rodičů není determinována so-
ým zájmem, ale ochotou – posvěcenou
společenský mrav a povinnost – být pro-
ý druhé osobě. Na druhé straně jde
ah omezený na blízký okruh lidí, a proto
ento altruismus zřetelné ohraničení.

ruhý moment mezilidských vztahů nazý-
egel „občanskou společností" (*bürgerliche
llschaft*), která je sférou *universálního
mu*: osoba se vztahuje ke všem ostatním
ým bytostem (samozřejmě s výjimkou
vlastní rodiny) na základě svých zájmů.
í se tyto zájmy maximalizovat a na zájmy
ostatních pohlíží pouze jako na prostřed-
k tomuto cíli. Sféra občanské společnosti
roto zvláštním místem ekonomické akti-
, poněvadž osoba, zabývající se například
hodem, nepracuje, aby zajistila živobytí
ostatní, ale využívá potřeby, které ostatní
ciťují, jako prostředku k uspokojení svých
tních potřeb. Soukromé vlastnictví je
jším znakem postavení člověka ve spo-
nosti – majetek je pro druhé objektifikací
o osoby. Hegelova politická filosofie ob-
uje široké rozdělení soukromého vlastnic-
. Uvědomoval si, že rozšíření chudoby
moderní společnosti může podrýt účinnost
navrhovaných struktur.

Aby byla zaručena správná regulace funk-
trhu, jsou potřebné normy a obecné zásady (např. domluvené míry a váhy), jež vedou k vývoji zákonů a soudů, schopných vynutit dodržování těchto pravidel. Tento mechanismus občanské společnosti Hegel nazval „vnější stát" (*Základy filosofie práva*, §184); byl si však dobře vědom, že moderní politické myšlení od HOBBESE a LOCKA ztotožnilo tento „vnější stát" se státem samým, a tak ukotvilo politickou povinnost v racionálním sobeckém zájmu.

Třetí moment, stát, nemůže být podle Hegela založen na vnímání pouze individuálního sobeckého zájmu: „Jak by pak bylo na základě sobeckého zájmu možné ospravedlnit povolávání občanů do vojska a dávání jejich životů všanc?" (Hegel si uvědomoval, že právě zde je slabé místo Hobbesovy snahy založit politickou povinnost na sobeckém zájmu.) Odtud vyvozuje, že stát je založen na *universálním altruismu*. V dialektické struktuře Hegelova myšlení to také znamená, že stát je syntézou ustavujících prvků rodiny a občanské společnosti. Na jedné straně je stát analogický s rodinou v tom, že se od občana očekává jednání nikoli podle vlastního sobeckého zájmu, ale způsobem, který přináší dobro ostatním: placení daní, služba v armádě atd. Toto jednání je ospravedlnitelné a legitimovatelné pouze na základě solidarity s ostatními členy toho, co se nyní stává politicky organizovanou společností. Na druhé straně stát do své struktury integruje obecný prvek občanské společnosti, a tato integrace dává vzniknout občanskému vědomí založenému na obecných měřítcích: „Je to věcí vzdělání, myšlení jakožto vědomí jedince ve formě obecnosti, aby Já bylo chápáno jako obecná osoba, v níž jsou všichni identičtí. Člověk má tuto platnost, protože je člověk, nikoli proto, že je žid, katolík, protestant, Němec, Ital atd." (Základy filosofie práva, §209)

Hegel tvrdí, že stát je veřejné povahy, ale sféra soukromého a veřejného nejsou od sebe úplně odděleny tak, jak je tomu v ARISTOTELOVĚ rozlišení mezi *oikos* a *polis*: v moderní společnosti člověk musí svádět boj mezi

oblastí soukromých vztahů a oblastí veřejnou, jsa současně *bourgeois* i *citoyen*. Politická svoboda vytváří jemnou rovnováhu vznikající z těchto protikladných, ale v posledku integrovaných zaměření. Tato integrace je podle Hegela možná pouze v moderním státě, který legitimuje oblast subjektivity: občanská společnost je oblastí autonomie subjektivní vůle. Klasická *polis* se svou bezprostřední politizací soukromých záležitostí (včetně náboženství) oproti tomu takovou autonomní oblast neměla. Moderní politická filosofie, počínající Hobbesem, se snažila naopak analyzovat oblast veřejného na základě individuálního sobeckého zájmu, a tak podle Hegelova názoru nepokročila za „občanskou společnost". Vrchol a nejvyšší sebedestrukci takové vlády bezuzdného egoistického individualismu Hegel viděl v hrůzovládě francouzské revoluce (*Základy filosofie práva,* §258).

Souhru těchto sil Hegel formálně institucionalizoval v politické ústavě moderního státu, jak o ní uvažoval v *Základech filosofie práva.* Různé zájmy občanské společnosti nacházejí svůj výraz v korporacích a ve shromážděních stavů, které představují souhrn zájmů různých prvků občanské společnosti. Oponoval přitom jakékoli republikánské myšlence svrchovanosti parlamentu: obával se, že by mohla přerůst v tyranii zvláštních zájmů. Moc shromáždění stavů by měla být omezena mocí profesinálních občanských úředníků (v Hegelově slovníku „obecné třídy"). Zájmem této třídy, podobně jako tomu mělo být u PLATÓNOVÝCH strážců, by bylo společné blaho: úřad by byl otevřen všem občanům na základě schopností a vzdělání, přičemž pevné platy by úředníky chránily před svody občanské společnosti (což byl na začátku dvacátých let devatenáctého století novátorský návrh).

Zatímco však Platónovi strážci měli vládnout absolutní mocí nad společností, která jinak postrádala politické struktury, Hegelova „obecná třída" jedná v systému, v němž speciální zájmy nabývají legitimního výrazu v autonomních korporacích a ve shromážděních stavů. Navíc je v čele celé této struk dědičný monarcha, symbolizující ideu, stát se zakládá na subjektivní vůli, a že je monarchův souhlas se zákony, jenž jim d formální platnost. Monarchovy pravom jsou však výrazně omezené a vladař po symbolizuje jednotu politického společen v jediné formální vůli. Jeho úkolem by b pouze zpečeťovat rozhodnutí shromážd stavů a státního úřednictva (*Základy filos práva,* dodatek k §280).

Historický dopad Hegelovy politi filosofie umocňoval fakt, že jeho te moderního státu byla vyslovována v rá všezahrnujícího filosofického systému, světlujícího historický vývoj jako souč objektifikace toho, co nazýval „Duch", v sovém a prostorovém světě. Hegelo přesvědčení o racionalitě světa a jeho poz telnosti lidským rozumem navazuje na A totela a je v tradici německého IDEALISM radikální kritikou KANTA. Na rozdíl Aristotela se však Hegel domníval, že cionalita světa není dána *a priori*, ale že vyvíjí v čase spolu s konkrétním lidsk vědomím, které ji jako takovou poznává. Fi sofie je pak stále se rozvíjejícím nástroj lidského rozumového pochopení světa, a p to stadia vývoje filosofie postupují *pari pa* se stadii historického vývoje samotné Filosofie je „myšlenka o světě, objevující teprve v době, když už skutečnost dokonč svůj proces tvoření a završila se.., (*Zákla filosofie práva*, předmluva). Historie a obl politiky jako její nejzřejmější aspekt je sa filosoficky významná. V tomto kontextu H gel užíval výrok, že „co je rozumné, to skutečné, a co je skutečné, to je rozumné (předmluva). Ačkoli někteří kritici to vykládali jako naprosté ospravedlnění existující reali ty, Hegel sám tuto tezi vysvětloval tak, že c je rozumné, je i potenciálně uskutečitelné a historický vývoj, jsa na hony vzdálen pou hému nediferencovanému souhrnu nepocho pitelných náhod a lidských slabostí, má racio nální strukturu. Tato struktura nemusí být n základě probíhajících událostí vždy poznatel





ilosofie však má k rozluštění hieroglyfů mu zasazených v historii klíč.
rvání na moci rozumu zpřítomňovat se jinách se stalo úhelným kamenem kriho díla MLADOHEGELOVCŮ, kteří ovali všechny existující instituce měřít hegelovské politické filosofie – a shleli je nedostatečnými. A konečně, toto ití filosofie jako nástroje společenské kritistalo filosofickým pilířem MARXISMU.
egel byl přesvědčen, že pochod rozumu dějinami je komplexní dialektický es, v němž jsou jednotlivci (a národy) nástroje, většinou si neuvědomující itost a význam svých činů. Změny dy přinesly „osobnosti světových ", jako byli např. Alexandr, Caesar nebo leon; Hegel ovšem zdůrazňoval, že jeúloha nevycházela z jejich vědomých zánebo politických programů, protože bydobně jako jiní lidé motivováni nízkými tmi, jako jsou ambice, hrabivost a touha lávě. To, co je učinilo historicky výmými, byly objektivní důsledky jejich , nikoli jejich subjektivní záměry.
mto svržením „velkých mužů dějin" ch idealizované výše, do níž je usadila roická tradice, je Hegel učinil nevědomými oji „lsti rozumu" (*List der Vernunft),* což ená, že rozum může ke své realizaci poiracionálních prostředků. Úkolem filosopak překročit vnější a zjevné a objevit ralní jádro, skryté uvnitř na pohled iracioho fenomenu. Uznání tohoto napětí mezi ktivním záměrem a objektivními důsledlišuje filosofy od pedantických moralistů. Dějiny jsou tedy pro Hegela vývojem směk vědomí svobody, jak je vyjádřeno olitických, kulturních a náboženských incích komunity. Celkovou sumu těchto chaeristik nazval Hegel po vzoru MONTESIEUA a HERDERA „duchem národa" *olksgeist).* Ten nachází vnější výraz v utvámí objektivních institucí – to znamená ve niku státu. Hegel rozlišoval tři základní staa historického vývoje, přičemž každé z nich dstavovalo další evoluci vědomí svobody:

(1) *Orientální svět*, v němž byla svobodná *jedna* osoba, zatímco ostatní byli nesvobodní. Politickou strukturu pak představoval orientální despotismus.
(2) *Klasický svět*, v němž byli svobodní *někteří.* Jeho historickým výrazem byla *polis*, v níž mohla být občanská práva větší nebo menší, ale nikdy universální.
(3) *Germánský svět*, v němž byli díky universalitě křesťanského evangelia všichni lidé považováni za schopné být svobodní. V tomto světě, zahrnujícím celou západní Evropu, kde se na troskách římského imperia usadili lidé germánského původu, byla schopnost všech ke svobodě základem vývoje politických institucí. Je to svět moderní Anglie, Francie, Německa a Itálie; reformace a francouzská revoluce znamenaly v popsaném schematu milníky na cestě k plnému uvědomění si svobody. Hegel takto sekularizoval a politizoval význam universality křesťanské spásy; jeho myšlení zůstalo však zakotveno v protestantismu, a proto bylo zdrženlivé vůči nacionalistickému ROMANTISMU své doby.

Hegel sice neviděl v žádném historickém státě model plně uskutečnitelné svobody, nicméně moderní konstituční monarchii, jak se vyvinula z francouzské revoluce a restaurace, považoval za pohyb správným směrem, o čemž jasně svědčí jeho eseje o ústavním uspořádání v Německu a Anglii.

Ačkoli byl Hegel kritizován za konzervativní sklony své politické filosofie, jeho dílo je v podstatě propracováním OSVÍCENSKÉHO myšlení na základě německého idealismu a trpké zkušenosti francouzské revoluce. Dějiny jsou podle Hegela skutečně pohybem vpřed, je to ale, jak o tom přesvědčuje francouzská revoluce, pohyb ve spirálách násilí. Moderní stát se zakládá na subjektivní svobodě, ale aby nedošlo k její degeneraci v bezuzdnou válku všech proti všem, je potřeba zprostředkující role racionálních institucí jako jediného garanta proti svévoli a hrozbě tyranie, představované absolutní monarchií a absolutním majoritním vládním systémem.

Ironií je, že zatímco Hegelovy základní filosofické teze vedly k rozvoji revoluční společenské kritiky, vrcholící v marxismu, potřeba zprostředkujících institucí se stala (byť ne nutně vlivem samotného Hegela) základním kamenem moderního západního státu, jak ho známe. Navzdory pochopitelným rozdílnostem činí úloha politických stran a jiných sdružujících institucí moderní demokratický stát mnohem podobnější hegelovskému státu než nediferencované a bezprostřední demokracii ROUSSEAUOVĚ s jejími vrozenými totalitními sklony. SA

**odkazy**

Hegel, G.W.F.: *Základy filosofie práva*, přel. V. Špalek. Praha, 1992.

**hegemonie** Termín používaný GRAMSCIM a jeho následovníky jako poukaz na nenásilný aspekt třídní vlády, tedy na schopnost vládnoucí třídy využít působení socializace k podsouvání vlastních hodnot a přesvědčení ostatním občanům. DLM

**Heidegger, Martin** (1889–1976) Německý filosof. Po počátečních studiích theologie, logiky, matematiky a přírodních věd zaměřil Heidegger pozornost na studium filosofie a stal se asistentem Edmunda Husserla, zakladatele fenomenologické školy. Jeho nejznámějším dílem je *Bytí a čas* (1927). Pro mnohé je Heideggerova pověst zatemněna jeho neslavným sepětím s nacismem za krátkého působení v úřadu rektora university ve Freiburgu v roce 1933, ovšem o skutečný význam této epizody se vedou velké spory.

Heideggerův přínos k filosofii dvacátého století spočívá v obsáhlém přehodnocení základních ontologických předpokladů západního myšlení a v radikálním zkoumání metafysické tradice jako celku. Podobně jako NIETZSCHE viděl západní myšlení počínaje Platónem jako postupný, ale neúprosný vývoj směrem k soudobému nihilismu, vrcholícímu v rozbujelém subjektivi
vztahu moderního člověka k Bytí. Konkr
se pokusil nabídnout vyčerpávající krit
dichotomie subjekt-objekt, jak se rozvin
v tradici západní metafysiky, a o formulov
dalekosáhlých důsledků, které má tato
pro naši civilizaci jako celek (viz také EX
TENCIALISMUS).

Heideggerovým cílem bylo studium
dostatků tradiční ontologie (analýza
vůbec); to má nutně dopad na naše hodno
ní dějin politického myšlení. Jeho metafy
vedla k odmítnutí tří hlavních tradic poli
kého myšlení, z nichž každá nabízela odli
chápání člověka a jeho místa v Bytí. Pr
klasické pojetí, zobrazuje člověka jako byt
v přírodě, avšak také jako bytost, která m
přírodu racionálně poznávat; politický řád
pak mikrokosmem přirozeného řádu.
přístup, smluvní, vidí člověka obrácen
proti přírodě; lidé se musí sdružovat, aby
lektivně vzdorovali tlaku přirozené nutno
Třetí přístup, hegelovsko-marxistický,
snaží smířit svobodu a přirozenost a zobra
je znovuustavení jednoty mezi člověk
a přírodou jako definitivní završení lid
svobody. Rozdíly mezi těmito třemi přístu
jsou však pro Heideggera méně důležité
to, co jim je společné: soubor metafysický
předpokladů o člověku jako bytosti určité
druhu, která se specifickým způsobem vz
huje ke zbytku Bytí. Odmítnout tyto metaf
sické předpoklady znamená vyvrátit cel
tradici politické filosofie.

Jak může například někdo zakládat s
chápání politiky na pojetí LIDSKÉ PŘIRO
ZENOSTI a místu člověka v přírodě, když
není jist, zda je příroda objektem-doméno
pasivně čekající, až bude nazírána, nebo zd
je, řečeno Heideggerovým jazykem, historick
zjevenou „sférou odemčenosti"? A jak někd
může zakládat teorii svrchovanosti na poje
člověka jako bytosti, vstupující svobodně d
smluvních vztahů, když není jasný statut lid
ského subjektu (konkrétně zda lze o subjekt
říci, že má transparentní přístup ke své vlastn
subjektivitě)? A konečně, jak může někd



miřovat svobodu a přirozenost, když zá-
metafysické předpoklady zahrnující
t i objekt byly radikálně zpochybněny?
nuceni znovu uvažovat o kořenech naší
úvah o člověku a politice.
politickou filosofii bývá typické, že
nasměrování přijímá z filosofické
pologie, tedy z nějakého pojetí lidské
nosti. Heidegger však argumentoval,
sofické antropologie převážně selhaly,
ely se na ontologické rovině a jsou ne-
ky ontologicky zaujaté. Ve svém Dopi-
manismu dokazoval, že tradiční chápá-
věka jako *animal rationale* je fatálně
menáno metafysikou v tom, že se snaží
ikovat rodovou vlastnost, jež definuje
ní třídu bytostí – zvířata „s něčím zvlášt-
navíc, jmenovitě duší nebo rozumem
uvažování o člověku jako „syntéze"
*l* a *ratio*). Podle něho člověk nemá při-
ost v tom smyslu, v němž to lze říci
ktech přirozeného světa. Všechny poli-
filosofie založené na definici lidské při-
osti zpochybnil obviněním, že metafy-
determinace lidské přirozenosti nutně
pívají k autentickému uchopení „lidské
aty", jež podle něho není konstituována
objektová doména, specifikující vlast-
objektů, ale jako „sféra odemčenosti"
tní způsob otevřenosti vůči Bytí).
idegger věřil, že osud naší civilizace
eodvolatelně zformován tradičním, kla-
m i moderním filosofickým chápáním
ka a bytí. Dokazoval například, že sou-
aspirace na „planetární vládu" nad zemí
inně technologické ovládání přírody je
edkem chápání člověka jako „subjektu",
ícího proti pasivnímu a poddajnému ob-
-světu. Tato dichotomie chápání bytí
podle Heideggera poprvé obsažena
LATÓNOVĚ příměru jeskyně v *Ústa-*
uchovala se v západní metafysice skrze
ISTOTELOVU subjekto-predikátovou lo-
u a vyvrcholila pak jednak v racionalu a empirismu (obojímu je společné po-
sebetransparentní subjektivity), jednak
ěmeckém IDEALISMU. Pro idealismus

je objekt konstituován aktivitou subjektu: svět je pak produktem lidské vůle a příroda jen pasivně čeká, až bude utvářena lidskou tvořivostí. Heidegger proto zkombinoval kritickou analýzu nejzákladnějších předpokladů starověkého a moderního myšlení s historickou úvahou, jak tyto předpoklady utvářejí každodenní zkušenost moderního světa.

Ačkoli Heideggerovi následovníci nacházeli v jeho myšlení podněty pro své vlastní uvažování o společenském a politickém životě, jejich plný dopad teprve musí být prozkoumán. Vedle dalekosáhlých podnětů pro reinterpretaci dějin západní filosofie jako celku vychází nejpřímější přínos Heideggerova díla pro politickou teorii z kritického dotazování jeho pozdějších prací po tom, co sám nazýval „podstatou techniky", tedy po Bytí, které ze všech bytostí činí předměty neomezeného nakládání ze strany lidského subjektu. Heideggerovou vrcholnou myšlenkou je, že tradiční filosofie nemá zdroje potřebné k zápasu s tímto vzdáváním se bytí, a proto se musíme obrátit k novému druhu meditativního myšlení (více poetickému než pojmovému), které podpoří vnímavější vztah k Bytí. RSB

**odkazy**

Heidegger, M.: *Bytí a čas*. OIKOYMENH, 1995.

_____: *Básnicky bydlí člověk, Konec filosofie a úkol myšlení, Co je metafysika*. OIKOYMENH, 1993.

**Helvétius, Claude-Adrien** (1715–1771) Francouzský filosof německého původu. Helvétius se začal filosofii věnovat poté, co zbohatl. Byl jen o něco méně bohatý než Holbach, avšak svým myšlením byl znatelně levicovější. Z teoretiků FRANCOUZSKÉHO OSVÍCENSTVÍ byl nejrovnostářštější a nejdemokratičtější. Coby představitel UTILITARISMU je připomínán jako učitel Jeremy BENTHAMA a anglické školy filosofických radikálů. Osobně se přátelil s Jeffersonem a Franklinem, stál však stranou francouz-

ských encyklopedistů, kteří na něj pohlíželi jako na bohatého amatéra, postrádajícího intelektuální jemnost.

Helvétiovo rovnostářství se zakládalo na víře – považované jeho současníky, např. DIDEROTEM a HOLBACHEM, za absurdně extravagantní – že všichni lidé jsou stejní nebo si v zásadě podobní. To, že se jeden člověk liší od druhého, je způsobeno výchovou a prostředím. „Existující duševní odlišnosti jsou způsobeny známou příčinou: nerovností vzdělání." Právě existující rozdíly ve vzdělání vysvětlují, proč jsou někteří lidé ctnostnější nebo dokonalejší než jiní. Helvétius popíral existenci jakýchkoli vrozených vlastností, talentu či schopností. Vzdělání lze podle něho využít k naučení kohokoli čemukoli. Všechny dovednosti se lze naučit, nic není dáno „od přírody".

Kritizoval také Rousseauův názor, že lidé si přestali být rovní, když vyšli ze stavu přirozenosti a stali se součástí společnosti. Byl přesvědčen, že lidé jsou si přirozeně stejně rovní, jako byli vždy. Aby se tato rovnost vyjevila, je pouze potřeba zavést systém, který by každému poskytl vzdělání, pozvedající jedince na úroveň ostatních.

Helvétiův politický demokratismus vycházel z jeho utilitární etiky. Definoval dobré konání jako takové, které přináší největší štěstí největšímu počtu lidí, a tvrdil, že dobré zákonodárství je takové, které upřednostňuje to, co je dobré pro většinu komunity, nikoli to, co je dobré pro privilegovanou menšinu. Ačkoli spatřoval dobro všech lidí v užívání života, svobody a majetku, neshledával u jedince na tyto věci žádné přirozené právo, které by mu dávalo prioritu před štěstím všech. Pouze většina může podle Hélvétia posoudit, jaká politika může přispět k největšímu štěstí největšího počtu lidí. Odtud jeho demokratismus.

Helvétiův zápal pro demokracii však byl zmírňován jiným zápalem, v osvícenském myšlení mnohem typičtějším: zápalem pro moudré zákonodárství. Většina podle Helvétia rozpozná, co je pro ni dobré a co zlé, nepředvídá však, co jí přinese maximální d
ro v budoucnosti. Proto nenavrhoval b
prostřední zavedení demokracie, ale volal
zákonodárci, který by do života uvedl nov
ústavu. Tvrdil, že takový zákonodárce –
dobně jako zakladatel náboženského řád
bude muset ignorovat všechny existu
předsudky a řídit se světlem filosofie.

Zdá se, že Helvétius si jako zákonodá
představoval osvíceného monarchu a st
uspořádání budoucnosti viděl v podobě fe
race malých quasi-autonomních provin
v podstatě republik. Navrhoval dokon
i rozdělení půdy na tolik parcel, kolik
bylo rodin. Neobhajoval společné vlastnic
nebo socialismus, ale spíše zavedení dem
kracie vlastníků. Součástí jeho teorie lid
motivace bylo, že každý je přirozeně smě
ván k hledání svého uspokojení. Argumen
val, že jediným způsobem, jak jednotliv
přimět k práci pro společné blaho, je spoje
soukromého a veřejného zájmu. Věřil,
toho lze dosáhnout pouze tehdy, když bu
mít každá rodina podíl na bohatství státu.

M

**odkazy**

Helvétius: *Výbor z díla*. Praha: SNPL, 1953.

**Herder, Johann Gottfried** (1744–1803) Ně
mecký filosof a zakladatel dějin kultury. He
der pocházel z rodiny pietistického učitel
z Mohrungenu, ležícího v zaostalé provinci
východního Pruska. Během studií na univer
sitě v Královci ho silně ovlivnil KANT, jen
ho uvedl do studia děl ROUSSEAUOVÝCH,
HUMOVÝCH a MONTESQUIEOVÝCH.
Zároveň zde navázal celoživotní přátelství
s protiosvícenským myslitelem J. G. Hamannem. V roce 1764 přijal učitelské místo
v Rize a v následujícím roce byl ordinován
jako luteránský duchovní. V roce 1769 začal
cestovat a navštívil mnoho měst včetně Nantes, Paříže a Štrasburku, kde trvale zapůsobil
na mladého Goetha. V roce 1776 přicestoval
do Výmaru, aby se stal duchovní hlavou vel-





vodství. V úřadu zůstal až do konce
a.
estože Herder začínal jako žák FRAN-
ZSKÉHO OSVÍCENSTVÍ a jeho ně-
kých pokračovatelů a přestože některé
přístupy si ponechal až do konce života,
nejoriginálnější a nejvlivnější dílo se
vícenstvím zásadně rozchází. Mezi Her-
vy nejpůvodnější spisy patří *Pojednání
vodu jazyka* (Abhandlung über den
rung der *Sprache*, 1772), obsahující
eré z jeho nejranějších protiosvícenských
rů na myšlení a jazyk (dílo bylo odmě-
cenou Berlínské akademie); *Také jedna
ofie dějin* (Auch eine Philosophie der
chichte, 1774), představující další krok
em od osvícenství; a rozsáhlé *Myšlenky
sofii dějin lidstva* (Ideen zur Philosophie
Geschichte der Menschheit, 1784–91).
proti osvícenskému ideálu nadčasových,
ersálních, racionálních měřítek v myšle-
dnání a estetice obhajoval požadavek je-
čnosti a zvláštnosti v určitém čase
stě. Každou autentickou aktivitu, názor či
ru je nutné chápat na základě záměrů a cí-
teré jim jsou vlastní. Odmítl tak osvícenský
jediné vědy, popisující veškerou realitu,
jedním z prvních (po VICOVI), kdo ostře
šoval mezi metodami nutnými pro studium
dy a metodami potřebnými pro porozumě-
movyvíjejícímu se duchu člověka.
Herderův důraz na ústřední a formativní
jazyka a básnictví v kolektivním životě
(„jazyk vyjadřuje kolektivní zkušenost
piny", „básník je stvořitel lidu", „žijeme
světě, který sami tvoříme" ); jeho víra, že
ody jsou přirozené jednotky a že člověk je
ován svým členstvím v určité skupině,
ltuře či národě, kde jedině může prospívat;
o přesvědčení, že všechna lidská díla jsou
edevším akty sebevyjádření, zhmotňující
tální vizi života; jeho pojetí kultury jako je-
nečné seberozvíjející se totality, jejíž každý
oud je nesmazatelně poznamenán stylem
elku; jeho vášnivé tvrzení, že není žádný
adřazený" národ, žádný *Favoritvolk*, s his-
rickým právem vnucovat své způsoby
„podřízeným" národům; tvrzení, že žádná kultura není pouze odrazovým můstkem svých dědiců, neboť kultury jsou nesouměřitelné a každá existuje právem; jeho vášnivá obhajoba rozmanitosti; a konečně jeho nesmlouvavý boj proti akademické psychologii takových myslitelů jako Descartes a Kant, kteří rozkouskovali osobnost na mrtvé kusy vůle, rozumu, poznání atd. – všechny tyto ideje přispěly k revolučnímu posunu evropského vědomí.

Herder byl navíc intelektuálním otcem doktriny nacionalismu, který nejprve zapustil kořeny v Německu, pronikl do slovanského světa a dnes je velmi rozšířen v Asii a Africe (viz NACIONALISMUS). Ačkoli se hořce obracel proti státu, který „nás všechny olupuje", a celý život odmítal jakoukoli formu útlaku, jeho doktriny pronikly do myšlení pozdějších nacionalistů jako FICHTE, Arndt, Görres, Jahn a Treitschke, kteří jeho myšlenky pokřivili, a v této pokřivené podobě se pak odrazily v šílených výstřelcích NÁRODNÍHO SOCIALISMU. Ačkoli Herder nikdy neuvažoval o kulturách jako o nadindividuálních entitách, jimž by měl být obětován reálný jedinec, jeho pojetí *Volksseele* (kolektivní duše lidu) bylo Fichtem, HEGELEM a jejich následovníky v tomto směru rozvíjeno. Jak již bylo řečeno, Herderova koncepce nerozpolcené tvořivé osobnosti, jejíž díla vyjadřují její autentickou zkušenost i zkušenost skupiny, do níž náleží, inspirovala ideál umělecké odpovědnosti radikálních ruských spisovatelů devatenáctého století a také vizi *der ganze Mensch*, celého člověka, s jejím důsledkem odcizení lidské přirozenosti, jak ji rozpracovali MLADOHEGELOVCI a Marx ve svém raném humanistickém období. Herderovo dílo mělo nezměrný vliv na Jakoba Grimma, bratry Schlegelovy a na rozmach folklórních studií a srovnávací filologie, na Savignyho a historickou školu práva, stejně jako na ROMANTISMUS a jeho pozdější intelektuální odnože.

Herderovy vlastní doktriny – jakkoli neblahou podobu získaly v rukách pozdějších

iracionalistických myslitelů – byly (a jsou) silně osvobozující. Jako první se zastával práva všech lidí, ať už jednotlivců nebo skupin, jednat podle své přirozenosti bez nátlaku centrální autority, odcizených forem života, úzkých, dogmatických a pokřivených pohledů na to, co je a čím by měl být člověk, a jakéhokoli druhu umělých pout. RNH

**Odkazy**

Herder, J.G.: *Vývoj lidskosti*, přel. J. Patočka. Praha: Laichterova filosofická knihovna, 1941.

**hinduistické politické myšlení** Na rozdíl od hinduistické filosofické tradice, která je jemná, bohatá a složitá, je tradice hinduistického politického myšlení, klenoucí se od období véd kolem roku dva tisíce před Kristem přes konsolidaci vlády muslimů ve čtrnáctém století našeho letopočtu, poměrně jednoduchá, homogenní a postrádající rozmanitost. Toto myšlení samozřejmě prodělávalo určité změny, které byly odezvou na teoretické a praktické problémy, jež přinesly takové události jako vznik nových náboženských a filosofických hnutí, nových kast, cechů a spolků i vlny cizích invazí, avšak základní kategorie myšlení, otázek a způsobu odpovědí zůstaly v podstatě stejné.

Podle hinduistických politických myslitelů vesmír charakterizuje *rta,* neporušitelný kosmický řád, jenž vzniká působením zákonů představujících božskou inteligenci. Zákony neustanovil ani nestvořil Bůh, spíše lze říci, že ony samy jsou Bůh. Nejsou to pouze zákony přírody, ale i zákony rozumové a morální. Řád universa je zachováván každou entitou, která zůstává na místě, jež jí bylo určeno, a podrobuje se příslušným zákonům. Lidská společnost je integrální součástí universa. Pokud všichni lidé zůstávají na svém řádném místě a vážně plní svou příslušnou *dharmu*, společnost reprodukuje vesmírný řád a „pravdu". *Dharma* znamená to, co je správné, tedy povinnosti. Na rozdíl od přírodních předmětů mají lidé schopnost myslet a chtít. Mohou padnout za oběť iluzím a kušením a od *dharmy* se odchýlit. Prot stává nezbytnou *danda*, jež znamená a trest navracející na správnou cestu.

*Dharma* a *danda* jsou hlavními po hinduistického politického myšlení. Vlád teritoriálně organizované komunitě v posl znamenalo užívání *dandy* k zachování d my. To vyvolává příbuzné otázky jednak o vaze, základu, zdroji a obsahu *dharmy*, je o povaze, základu a organizaci *dandy*. Zat starší hinduističtí autoři psali o obojím, poz ší se zaměřovali buď na jednu, nebo na dru skupinu otázek. Někteří psali *dharmašá* (pojednání o *dharmě*), zatímco jiní psali *daníti* nebo *arthašástry*. Termín *artha* zna ná mimo jiné teritorium a prosperitu, a *ar šástra* se vztahuje ke studiu způsobů dosa a udržení teritoria a podpoření jeho prospe Takto tyto termíny definoval Kautalja, nej ší hinduistický politický myslitel. Obě skup autorů se doplňují a obě konstituovaly hind tickou tradici politického myšlení. Bě věků však tento stav pominul a označení p tický myslitel začalo být spojováno s auto *arthašástry*.

Ačkoli hinduističtí političní myslitelé návali, že některé povinnosti náleží lidem *kožto* lidem, uvažovali o většině z nich j o povinnostech vyplývajících z prostř v němž lidé žijí. Některé připadaly lidem ko členům specifických společenských s pin (*varnadharma*), jiné patřily lidem po životního stadia, v němž se nacházeli. Sp lečnost v pohledu hinduistického autora byla souhrnem jednotlivců, ale komunit komunit. To vyjadřovaly i zvláštní kas každá s příslušnými ekonomickými funkce a místem ve společenské hierarchii. Jedno livcova *dharma* vyplývala z kasty, do níž narodil. Narození do kasty nebylo náhod ale odráželo minulé činy nebo *karmu* v pře chozím životě. *Karma* znamená zároveň či i osud. Podle hinduisty každý čin odrá a prohlubuje charakter toho, kdo koná, a j souhrou lidské svobody a osudu. Kromě to ho, že jedinec patří do určité kasty, zaujím





společenské postavení jako otec nebo manžel nebo manželka, bratr, soused dále, a i v tomto postavení každému náspecifické povinnosti.

kud každý jedinec plní *dharmu*, není ve čnosti nepořádek, a tedy ani žádná potře*ndy* ani vlády. Podle většiny hinduisch spisovatelů lidé kdysi v takovém stavu V důsledku úpadku morálního smyslu u chtivosti či *ahamkáry,* což je sanskrtrmín označující zároveň smysl pro indilitu, sebelásku a pýchu, se lidé stali zkami a začali opomíjet svou *dharmu*. Z tovstala *varnasankara* neboli mísení kast, *akata* neboli bezpráví a *matsjanjája* neákon ryb, podle něhož velká ryba požílou. Vláda se stala nutnou proto, aby to končila.

estože se téměř všichni hinduističtí polimyslitelé zaměřovali na monarchickou vlády, Indie znala i řadu jiných forem, oligarchií a republik. Republikám se oha částech Indie dařilo. Měly lidová náždění a sněmy vedoucích občanů, vyvaná pravidla veřejné diskuse a volby stovalo zde silné ztotožnění se společen. Krásný verš *Rigvédy* zachycuje druh který charakterizoval lidové shromážděSpolečné buďte vaše záměry, společná srdce, společné buďte vaše myšlenky, aby mezi vámi jednota mohla býti." Pozvláštní je, že republiky nevydaly žádody systematického politického myšlení myslitele, jako byl například Kautalja, větší teoretik maurjské říše. Mnoho z toco v nich zřejmě vzniklo, je buď ztraceno, o se zachovalo ve fragmentární formě osech, puránách a literárních dramatech.

pohledu hinduistického politického myle byla hlavní funkcí krále *lókasangraha,* rdinace a ochrana lidu tvořícího specifkomunitu. To neznamenalo jen udržení ního řádu a teritoriální integrity komuni ale také rozšiřování vlády *dharmy*, ducha ctivosti, obchodu, prosperity, umění atd. mito a jinými způsoby měl král budovat středí, v němž by jeho poddaní mohli dosahovat čtyř cílů lidského života: *dharmy*, bohatství, uspokojení tužeb a vysvobození z cyklu zrození a smrti. Protože král představoval životodárný vklad jejich mravnímu růstu, byl popisován jako *áčárapréraka* (inspirátor mravného chování) a *kálasja karanam* (přední určovatel étosu a morálního klimatu komunity). Chování poddaných takto nebylo pouze výsledkem jejich vlastních snah, ale i snah králových. Proto král nesl i díl odpovědnosti za chování poddaných a bral na sebe i část jejich mravních a náboženských zásluh a provinění.

Králova povinnost vynutit *dharmu* vyvolává otázku po jejích zdrojích. Většina hinduistických politických autorů považovala védy, Smritis a *vjavaháru* (zvyk) za tři hlavní prameny. Védy formulovaly abstraktní mravní principy a obsahovaly malé konkrétní rozpravy o povinnostech. Smritis byly hlavně přehledy převládající praxe. Pro všechny teoretické i praktické účely byl proto hlavním zdrojem *dharmy* zvyk, definovaný jako „to, co je v oblibě a co má dlouhé trvání".

Přestože si hidnuisté byli vědomi universality některých morálních zásad, trvali na tom, že činná morálka společenské skupiny je hluboce utvářena časem a prostorem. Každá společenská skupina obývá specifické geografické prostředí a představuje konkrétní stav mravního a kulturního vývoje. Její členové mají specifický „temperament", schopnosti atd., což má za následek zvláštní způsob života, k němuž jsou pevně poutáni a který musí být respektován. Během staletí prošla společenská struktura Indie mnoha důležitými změnami, provázenými vznikem řady nových kast, cizích osídlení, společenstev, cechů, náboženských organizací a skupin heretiků i atheistů. Tradiční teorii *dharmy* hinduističtí autoři rozšířili i na ně a uznali jejich právo řešit si své záležitosti podle svých zvyků a obyčejů. Král měl pak právo zasáhnout jen v případě nejasnosti nebo škodlivosti vzhledem k veřejnému zájmu. Král tedy vládl v podmínkách vysoce diferencovaného a decentralizovaného společenského řádu a jeho moc a autorita byly silně omezeny rela-

tivně neporušitelnou autonomií rozmanitých a společensky uzavřených entit. Orientální despotismus se ve starověké Indii neuplatnil.

Pokud jde o strukturu a způsob vlády, nebyly mezi hinduistickými autory velké rozdíly. Stát byl podle nich složený ze sedmi prvků či „orgánů", jimiž byli král, úředníci, teritoriálně vymezená komunita, opevňování, finance, vojsko a spojenci, přičemž organizace každého prvku byla popisována značně detailně. Všichni popisovali čtyři způsoby udržení moci: přesvědčováním, uplácením, intrikami a silou. Téměř všichni trvali na důležitosti fungující a profesionální státní služby a široké síti špiónů. Všichni hinduističtí pisatelé považovali za správné, aby král užíval násilí, krutostí a podvodů, pokud je to nutné pro ochranu komunity, což byla jeho nejvyšší *dharma. V Mahábháratě* se několikrát uchyluje k podvodům a lžím i samotný Kršna, čímž ukazuje, že dokonce ani Bůh se nemůže vyrovnat s imperativy politického života bez příležitostného používání jinak nemorálních činů.

Hinduističtí autoři se také v podstatě shodli v otázkách politické poslušnosti, trestů a daní. Král měl nárok vyžadovat poslušnost, protože podpíral a udržoval společenský řád a svým poddaným umožňoval žít ukázněný a mravný život. Mnozí pisatelé zastávali názor, že král je legitimní, pouze byl-li řádně korunován, avšak i usurpátor může získat autoritu a zasluhovat si poslušnost, jestliže řádně vykonává své královské povinnosti. Stanoviska se různila v názoru na případ, kdy by král začal vládnout jako tyran. Někteří autoři hájili nepřestávající poslušnost, jiní vybízeli poddané k odchodu z království, zatímco další ospravedlňovali svržení tyrana či dokonce i jeho zavraždění.

Většina hinduistických autorů zastávala funkční teorii zdanění. Daň byla „poplatkem za ochranu", kterou lidé platili, aby zajistili bezpečnost svých osob a majetku. Někteří pak z této teze logicky vyvozovali, že vládce musí poddaným nahradit ztráty, které jim vznikly krádeží, a že pro neustálé selhávání v ochraně poddaných by měl právo na d pozbýt.

Trest hinduističtí autoři popisovali j akt s pěti účinky: omezoval jednotlivce, strašoval, uchovával společenský řád, znamením kolektivní rozhodnosti netoler zlo a očišťoval zločince utrpením jako sledkem jeho jednání (utrpení mělo smýt py zločinu v zločincově duši). Druh a stu trestu měl být různý podle společenského stavení jednotlivce. Tresty příslušníků v ších kast byly mírnější a nevztahovaly se ně tělesné tresty.

Důležité stadium ve vývoji hinduistick politického myšlení představoval budd mus. Buddhismus byl atheistický, odm kastovní systém, přinesl zakládání kláš a dal Indii první zkušenost organizovan ale netheologického náboženství, které p malo ženy a těšilo se podpoře opomíjen a nižších společenských tříd, jako byli obch níci, řemeslníci, kupci a přistěhovalci. Bu hismus přijímal hinduistický názor, že kladní povinností krále je zachovat *dham* (buddhistické slovo pro *dharmu*), odm však jeho kastovní definici a obsah. To z menalo, že obsah *dhammy* měl určit král. prvé v dějinách indického myšlení nast buddhismus myšlenku zákonodárství, t názor, že zákony mohou být tvořeny, že j to akty vůle a že jejich autorita vychází ze kulárních zdrojů. Buddhismus dále rozvi něco jako smluvní teorii původu vlády a kazoval, že politická autorita vychází z lid

Vliv buddhismu na hinduistické politic myšlení byl omezený. Zatímco jeho filoso byla revoluční, jeho politická teorie nik Přijímala například hinduistickou víru, že vot je plný utrpení, že touhy jsou špatné, *karma* z předchozích životů určuje i souč ný život a že prvořadou povinností vladaře zachovat *dharmu.* Politickou a společensk rovnost nerozšířil na chudé a na *šúdry* a po tickou moc přisuzoval vyšším kastám. Ačk budhismus odmítal moc a autoritu bráhman podporoval moc kšatrijů a spojenectví kšatr a bráhmanů pouze nahradil spojením kšatri



ji. To také znamenalo spíše znovuusta- než odmítnutí tradiční formy politické lády.

ž tento stručný souhrn hinduistické tra- politického myšlení uzavřeme, vysvětle- ještě některé jeho ústřední rysy. Za prvé, istická tradice byla v zásadě popisná aktická a postrádala analytické, teoretické kulativní zájmy. Proto v oblasti politické fie nepřinesla díla srovnatelná s jejími mi texty zabývajícími se logikou, gno- gií, morální filosofií a metafysikou. Za , v podstatě šlo o tradici konzervativní logetickou, bez kritických výbojů. Žádný istický politický myslitel s výjimkou histů neodmítal kastovní společenský Za třetí, hinduistická tradice pohlížela na ka především jako na člena určité sociál- upiny, jež má určitou roli, takže kladla důraz na povinnosti než na práva. Za , díky své gnoseologii uznávala, že prav- vlastní pluralita. To umožňovalo nejen vat, ale i ctít a vítat odlišnou víru a praxi, oveň bránilo vývoji obecných principů ocení a kritiky. A za páté, protože v živo- die měl silnou úlohu zvyk, hinduističtí telé nepovažovali za nutné rozvíjet ideu ativy a povahu politické autority chápali jako soudní než zákonodárnou. Proto ne- lovali obecné ideje – jako je např. idea ovanosti, vůle, politické racionality, jed- ho právního systému země – které sehrá- významnou úlohu ve vývoji moderního ského státu. BCP

**icismus** Přesvědčení, že filosofické vy- ení historického poznání poskytuje zá- a zdůvodnění veškerého platného vědění ských činnostech a činech. U společen- a kulturních věd, u nichž bylo shledá- e jsou založeny na jiných tezích a meto- počítá s jejich rozsáhlou rekonstrukcí. rotože ohledně filosofického vysvětlení orického poznání existují zásadní nesho- protože ve společenské a politické teorii možné jasně rozlišit rétorická a analytic-

ká vyjádření pojmů, je nutné vzít v úvahu dvě značně nesourodá užití tohoto termínu; ve druhém z těchto užití slouží „historicismus" jako polemická nálepka celé řady postojů, které ovšem jsou – podle jejich představitelů – vzájemně nesouvisející. V prvním smyslu se „historicismus" vztahuje k filosofické nauce, odvozené z gnoseologických předpokladů kritické historiografie; v druhém se vztahuje k teoriím soustředěným na substantivní filosofii dějin toho druhu, jaký kritická historiografie odmítá. První druh historicismu se sám převážně zabývá mezemi vědeckého poznání a jeho nevhodností coby prostředku řízení budoucích událostí, zatímco druhý druh je spojen s ambicemi podřízení veškerého lidského dění racionální kontrole. Dualita užití pojmu má jisté opodstatnění: oba pohledy odmítají přistupovat k předpokladům a strukturám vědění na základě universální teorie lidské přirozenosti a dávají přednost přístupu založeném na lokalizovaném poznání historicky se měnícího světa (viz Cumming, Strauss).

Původně německý výraz „historicismus" se poprvé objevil na konci devatenáctého století jako obsáhlé a souhrnné označení četných odmítnutí převažujícího ideálu vědy (odvozeného z tehdy běžné filosofie přírodních věd) v oborech jako ekonomie, právo, estetika a politická věda, stejně jako v různých odvětvích filosofie. Diskuse se původně týkala metodologických otázek, předkládaných ve spojitosti s podrobně podloženými studiemi, jako tomu bylo v případě nejpřednějších členů „historické školy" v oblasti ekonomie nebo práva, nicméně následující úvahy nad těmito diskusemi a studiemi vedly ke snaze vypracovat společnou filosofickou nauku a kulturní program historicismu.

Navzdory značným rozdílům sdílely rozličné snahy vypracovat tuto nauku tři společné prvky: důraz na kvalitativní různost konkrétních událostí (jedinečnost); pojetí kumulativního a nezvratného, nikoli však předurčeného vývoje širších kontextů jako zdrojů této kvalitativní různosti (vývoj); a trvání na iracionálních subjektivních záměrech historic-

ky konkretizovaných lidských činitelů coby základní rovině, na níž dochází k různosti a vývoji (subjektivismus). Poznání takové reality musí být převážně konkrétní, popisné a hermeneutické spíše než abstraktní, vysvětlující a universální. Zvláště se musí vyvarovat hledání universálních přírodních zákonů a samo sebe by mělo vnímat spíše jako historicky konkrétní událost než jako manifestaci nadčasového rozumu. A konečně, společenské a kulturní vědy musí přijmout v rámci tohoto plánu čistě kontemplativní roli a zavrhnout baconovské prahnutí po vědění jako zdroji moci (viz Collingwood, Croce, Mannheim [*Konzervatismus*], Meinecke a Ortega y Gasset. Viz také hesla COLLINGWOOD, CROCE, MANNHEIM.)

Polemický obsah historicismu má své počátky v Anglii v době druhé světové války a spočíval v argumentech proti určitým populárním politickým koncepcím, zejména těm, jež se týkaly potřeby státního plánování a koordinovaného řízení a byly běžně zdůvodňovány odkazy na marxistické nebo jim podobné diagnózy nových objektivních požadavků nové historické epochy (viz Hayek, též heslo HAYEK). V řadě vlivných publikací z období největší desiluze ze sovětského marxismu a politické mobilizace proti němu zastávali autoři jako POPPER, Aron a ARENDTOVÁ názor, že jakýkoli argument, předpokládající vysvětlitelnou logiku a posloupnost v historickém vývoji a nárokující si odvozovat z této logiky a posloupnosti představu budoucího vývoje a direktivu pro současné chování, postrádá filosofické opodstatnění a musí být chápán spíše jako ideologie usilující o moc než ryzí společenská teorie. Historicismus se v tomto smyslu stal ústředním rysem strukturální analýzy IDEOLOGIE, v níž byl tento pojem brán ve svém negativním smyslu jako způsob myšlení protikladný k myšlení racionálnímu. Tato nařčení historicismu, jakkoli byla věrohodná jako odpověď na určitý druh vulgárních politických argumentů, nemají větší vliv na současné odnože marxismu, které se značně vzdálily stereotypnímu vědeckému uvažování, označov
mu kritiky jako „historicismus". Pokrač
užívání tohoto pojmu lze samo o sobě ch
jako pouhý rétorický a ideologický manév

Historicismus se v původním smyslu
bližuje k marxismu nebo podobným teor
kým výkladům historického procesu te
když se snaží překonat potenciálně sebe
čující relativismus a totální pasivitu, k
jak se zdá, je v jeho filosofických z
rech obsažena. To však podle Troelt
a Mannheima znamená návrat k problém
které vyvolaly Hegelovo pojetí dialek
a podobné teoretické strategie, a to již n
považovat za integrální součást historicis
Slibnější strategie rozšíření dosahu to
pojmu bez ideologické šablony je vystav
na obecném kontrastu mezi strukturami
dění založenými na universálních teor
lidské přirozenosti a těmi, které se zakládaj
konkrétní historické zkušenosti, jako způs
analyzování důležitých fází dějin myšlení
formulování ústředních filosofických pro
mů (viz Cumming).

**odkazy**


Collingwood, R.G.: *The Idea of History.* Ox
Clarendon Press, 1946.

Croce, B.: *History as the Story of Liberty.* New Y
Norton, 1941.

Cummimg, R.D.: *Human Nature and History.* Ch
go: University of Chicago Press, 1969·

Hayek, F.A.: *The Counter-Revolution of Scie*
Glencoe, Ill.: Free Press of Glencoe, 1952.

Strauss, L.: *Natural Right and History.* Chicago: U
versity of Chicago Press, 1953

Mannheim, K.: *Conservatism.* Londýn: Routledge
Kegan Paul, 1986.

Makkreel, R.A.: *Dilthey: Philosopher of the Human S*
*dies.* Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1975.

Meinecke, F.: *Die Entstehung des Historicism*
Mnichov: Leibniz, 1946.

Ortega y Gasset, J.: *History as a System.* New Yo
Norton, 1961.

Troeltsch, E.: *Der Historicismus und seine Problem*
sv. III, *Gesammelte Schriften.* Tübingen: J.C.B. M
hr (Paul Siebeck), 1922.




**bes, Thomas** (1588–1679) Anglický fi
Hobbes se narodil 5. dubna 1588
lmesbury ve Wiltshire. Matka ho údajně
časně porodila poté, co se doslechla
zícím se španělském loďstvu. Hobbesova
a patřila ke střední třídě; matka byla
u farmáře, otec, nižší duchovní, rodinu
il. Hobbese vychoval strýc. Poté, co
Hobbes projevil nadání pro klasické
y, byl poslán do Oxfordu, později dostal
ručení k hraběti z Devonshiru jako vy-
tel jeho syna. V domě Cavendishových
stal až do konce svého dlouhého živo-
letech 1610–1615 doprovázel svého žá-
illiama Cavendishe na cestě po Evropě.
ejdůležitější částí byla návštěva benát-
epubliky, kde studovali zápas intelektu-
h vůdců Benátek za uchránění své svr-
nosti v církevních záležitostech – což
téma, které Hobbese velmi zaujalo. Po
návratu působil jako tajemník Francise
na a pracoval na překladu Thukydida.
Cavendish, až do své smrti v roce
Hobbesův ochránce a žák, podporoval
glii benátské protišpanělské zájmy a stál
v opozici vůči králi, což dokonce vyvo-
jeho nařčení ze sympatií k republikanis-
Jeho syn, kterého Hobbes také vzdělával,
mnohem royalističtější, a také Hobbes
ůběhu třicátých let sedmnáctého století
zřetelněji obhajoval autoritu koruny proti
kritikům.

během své cesty po kontinentě se Hobbes
členem skupiny filosofů, soustředěných
m Marina Mersennea v Paříži (ke skupi-
atřili i Descartes a Gassendi). Jejich spo-
ou snahou bylo překonat skepticismus,
čmuž se hlásil například Benátčan Paolo
pi, a vypracovat novou post-skeptickou
odní a morální vědu. Ačkoli Hobbes ne-
věřně tvrdil, že jeho vlastní filosofické
evy předběhly Descartovy, nemáme žád-
důkaz, že tomu tak skutečně bylo; existuje
á pravděpodobnost, že právě četba Des-
tovy *Rozpravy o metodě* přivedla Hobbese
novému typu filosofie. V roce 1640 Hob-
napsal *Základy práva* (Elements of Law),
svůj první zásadní esej na toto téma, který koloval pouze v rukopise. Obsahoval již všechny podstatné prvky jeho pozdějšího politického myšlení. Po neúspěšném pokusu o zvolení do parlamentu odjel Hobbes znovu do Paříže, kde vydal ve velmi omezeném nákladu latinsky spis *O občanu* (De cive, 1642), zamýšlený jako poslední část trojdílného souboru jeho filosofie. V mnohem větším vydání byl spis znovu vytištěn v roce 1647 a byl pozorně studován zvláště na kontinentě (kde zůstal pro mnoho generací nejznámějším Hobbesovým politickým dílem).

Politická teorie formulovaná ve spise *O občanu* se příliš neodlišuje od teorie obsažené v *Základech práva* nebo v pozdějším *Leviathanu,* nezahrnuje však obranu zvláštního postavení anglikánské církve vůči monarchovi. Vládce je podle Hobbese *povinen* spravovat církev na základě konzultací s episkopátem. Během pobytu v exilu ve čtyřicátých letech byl však anglikánskou církví rozčarován natolik, že ho začala přitahovat myšlenka, že by veškerá církevní moc v jeho zemi byla zrušena. Výsledkem byl *Leviathan,* napsaný za velmi krátkou dobu během let 1649–50 a vydaný v dubnu 1651. Značná část díla (poslední dvě části) je systematickým výkladem o nezávislé moci světského vládce nad věcmi církevními včetně církevního učení. V roce 1651 se Hobbes vrátil do Anglie, kde žil spokojeně až do restaurace.

Po roce 1660 hrozilo Hobbesovi nebezpečí ze strany obnovené anglikánské církve, avšak podařilo se mu vyváznout. Napsal řadu statí napadajících církev, právníky a vědce z nové Královské společnosti, jež byli v jeho očích bandami profesionálů, usilujících o autonomní moc nad druhými občany, kterou by svrchovaný vládce neměl připustit. V prosinci roku 1679 Hobbes zemřel. Kromě politických a literárních prací napsal i řadu obecně filosofických děl, z nichž nejpronikavější jsou *Kritika Thomase Whitea* (Critique of Thomas White, 1643, objeveno a vydáno však až v padesátých letech našeho století), *O tělese* (De corpore, vydáno 1655) a *O člo-*

*věku* (De homine, 1658) (poslední dvě knihy tvoří první dvě části zmíněného kompendia).

Hobbesovo politické myšlení se opíralo o útok proti orthodoxním teoriím aristotelovského či ciceronovského humanismu, zahájený autory pozdního šestnáctého století, např. MONTAIGNEM, avšak usilovalo o přesah jejich skeptického relativismu. Hobbes ve všech třech svých velkých politických dílech dokazoval, že nemohou existovat žádné reálné morální vlastnosti, stejně jako neexistují žádné jevové vlastnosti fysikálního předmětu. „Každý člověk... nazývá DOBREM to, co je mu příjemné a co mu přináší potěšení; ZLEM pak to, co mu přináší opak. V míře, v níž se jeden člověk liší od druhého v konstituci (přirozenosti), se od sebe liší i názor na to, co je dobré a zlé. Neexistuje něco takového jako... jednoduše dobré" (*Elements of Law*, 1.7.3.). Tento etický nesoulad však může být podle Hobbese překonán, protože všichni lidé by uznali, že každý je oprávněn se bránit a že *nad* tento rámec k obecné schodě nedojde – nemůže dojít k dohodě například o tom, že člověk je oprávněn ublížit druhému z jiných důvodů než z důvodů sebeobrany.

Možnost této všeobecné dohody umožnila Hobbesovi tvrdit, že existuje jedno základní přirozené právo a jeden stejně základní zákon: právem je „svoboda všech lidí užívat svých sil podle své vůle k ochraně své vlastní přirozenosti", zákonem je, že „každý člověk má usilovat o mír, dokud je naděje na jeho dosažení. Není-li však možné míru dosáhnout, smí použít všechny možnosti a prostředky války" (*Leviathan,* kap. 14). „Právo" představuje vše, co lidé považují za oprávněné; „zákon" představuje jejich poznání, že svévolné bezpráví nemůže být spravedlivé. Na tomto základě (podníceném v některých ohledech dílem Huga GROTIUSE a Johna SELDENA) chtěl Hobbes vybudovat strukturu, jež by dosáhla obecného schválení.

Hobbes předpokládal značnou nejistotu ohledně toho, za jakých okolností je člověk opravdu v nebezpečí a kdy může využít
va na sebeobranu – a tak by v důsledku
nejistoty byl při nepřítomnosti občanské
ci nejbezpečnější preventivní úder. Ten
vzniknout PŘIROZENÉMU STAVU, v n
(jak se praví ve slavném výroku v *Levia-
nu)* by byl lidský život „osamělý, ubohý,
klivý, krutý a krátký". Jistotu je však mo
vytvořit uměle, jestliže lidé svolí, že nebu
své právo uplatňovat kromě případů, kd
nepochybně jasné, že byl proti nim pod
nut útok, a svěří svou obrannou moc svrc
vanému vykonavateli, který by v obtížn
případech vynášel příslušné soudy. Tímto
verénem byl „Leviathan", jehož moc v
nebyla jednoznačná: vlastnil ji jen do té m
nakolik bránil jednotlivce, kteří se do j
ochrany svěřili, a pokud by selhal, znovu
nastal přirozený stav. Navíc stejně jako
lidé nebo skupiny lidí měl právo pouze br
sebe nebo (ve výjimečném případě) jiné;
měl právo činit cokoli, o čem by věděl,
nemíří k tomuto prostému účelu. I když H
bes předkládal některé argumenty ve p
pěch monarchie, svou teorii zamýšlel
aby platila i pro jiné formy vlády.

Tato argumentace vyvedla z míry tak
všechny soudobé čtenáře. Hobbes se
vzdálil odpůrcům královské politiky třicátý
a čtyřicátých let a jejich ústřední tezi, že m
stejné právo jako král určovat, zda n
Anglie je či není ohrožena a zda by měla
neměla být vybírána daň na výstavbu lo
stva. Zároveň však také argumentoval, že o
souzený zločinec má právo postavit se na o
por svrchovanému panovníkovi, neboť je
život je panovníkovým jednáním *jasně* a *neo
diskutovatelně* ohrožen. Hobbes tak naprost
převrátil předpoklady parlamentní vlády
aniž by však obhájcům monarchie na základ
Božského práva dal to, co očekávali. Skuteč
ností je, že zvláště v *Základech práva* a spis
*O občanu* se jeho sympatie klonily více
k těm, kdo podporovali krále než k jejich od
půrcům, avšak v *Leviathanu* se jim zcela od
cizil jiným aspektem svého myšlení: v této
práci již ve svém systému nenachází místo





nezávislou anglikánskou autoritu. Jeden
bbesových dřívějších přátel, theolog Hen-
ammond, vylíčil *Leviathana* jako „změť
anského atheismu". To se vztahovalo
utečnosti, že Hobbesova politická teorie
provázena materialistickou metafysikou,
jež je diskutabilní, do jaké míry je jejím
uktem. Hobbes argumentoval, že jediná
elná vědecká forma výkladu je hypotéza
jemném působení pohybujících se hmot-
těles a prohlašoval, že může poskytnout
bné universální vysvětlení lidského pu-
sebeobraně. K tomuto vysvětlení použil
„životních sil" cirkulujících v těle a udr-
ích je při životě, z nichž pramení city,
sou zase ovlivňované vnímáním. Právě
aspekt Hobbesovy filosofie se jevil jako
eistický", protože nenechával žádný on-
cký prostor nehmotnému bytí nebo
lesnému duchu. Jak se zdá, hlavním
bbesovým záměrem zde však bylo opra-
Descartovu odpověď skeptikům, spo-
jící se v posledku na důkaz Boží exis-
e: Hobbes prohlašoval, že zatímco
onkrétní vědecké teorii nemůžeme říci,
ná nutně pravdu, můžeme říci, že její
na je formou pravdivé teorie, a že vě-
ká diskuse musí být vedena na materia-
ckém základě.

Tento materialismus ponechával v Hobbe-
teorii určité místo i pro náboženství.
kazoval, že je možné, aby lidé měli ryzí
oženskou víru, která nebude protiřečit
občanské a přirozené filosofii, ačkoli by
z této filosofie nešlo čerpat. Co se týče
stanů, „vše, co je NUTNÉ ke *spáse*, je ob-
eno ve dvou ctnostech: ve *víře v Krista
poslušnosti zákonů*" (*Leviathan,* kap.43).
esťané věří v dějiny pádu a vykoupení ob-
ené v Písmu a ve zvláštní úlohu, kterou
ich sehrál Kristus; podle Hobbese však
potřebují věřit už v nic jiného než v to, co
vydedukovat přirozeným rozumem z jeho
astních principů, protože jediné, co od nás
h žádá, je poslušnost přirozených zákonů.
avíc mohou být odměna v podobě věčného
ota v nebi i trest druhé smrti v pekle vy-

kládány materialisticky. Hobbesovy poznámky o Bohu vedly řadu učenců v tomto století k domněnce, že Hobbesovým záměrem bylo, aby v jeho teorii hrálo theistické přesvědčení větší roli, než kdy jeho současníci, jako např. Hammond, mohli připustit. Vzhledem k Hobbesově odmítnutí odpovědět v tomto směru svým četným kritikům však tyto vývody zůstávají nepřesvědčivé.

Hobbes byl pravděpodobně jedním ze dvou největších britských filosofů (tím druhým byl HUME, ostatně v mnohém Hobbesovi podobný). Jeho politická a metafysická díla v jistém smyslu reprezentují moderní myšlení jako celek a jsou jedním z klíčových popisů porenesančního evropského státu.

RFT

**odkazy**

Hobbes, T.: *Elements of Law.* Londýn: Cass, 1969.

——: *Leviathan.* Praha: Knihovna politických klasiků, 1941.

——: *Výbor z díla*, přel. V. Balík. Praha, Nakl. Svoboda, 1988. (Obsahuje vybrané kapitoly ze spisů O tělese, O člověku, O občanu. Celý spis O občanu vyšel v překladu J. Krále pod názvem *Základy filosofie státu a společnosti* v Praze v roce 1909.)

**Hobbhouse, Leonard Trelawny** (1864–1929) Britský společenský a politický filosof. Kombinace akademických a žurnalistických aktivit v Hobhousově kariéře odráží syntetický charakter jeho díla. Po studiích v Oxfordu působil v devadesátých letech jako učitel filosofie; v této době napsal *Teorii poznání* (The Theory of Knowledge, 1896). V roce 1897 započalo jeho dlouhé a plodné spojení s *Manchester Guardian* a jeho editorem C. P. Scottem, v letech 1906–7 pracoval jako politický redaktor *Tribune.* Díky své žurnalistické praxi se dostal do užšího kontaktu s novými liberály a stal se vůdčím představitelem jejich idejí: stavěl se proti burské válce, napadal imperialismus (*Demokracie a reakce* [Democracy and Reaction], 1904) a podporoval společensky reformní politiku li-

berální strany. V roce 1907 se stal vedoucím katedry sociologie na Londýnské universitě; současně nadále pracoval pro *Manchester Guardian* a aktivně se podílel na vzniku komisí pro řešení mzdových problémů zaměstnanců.

Hobhousovo myšlení bylo do značné míry ovlivněno evolucionismem a IDEALISMEM, i když obě školy užíval ve svých systematizačních snahách selektivně. Evoluci považoval za mechanismus uvádějící do pohybu účelový vývoj ducha směrem k harmonické racionalitě, již lze empiricky prokázat. K tomuto účelu si vzal na pomoc fysiologické studie zvířecího života a psychologické teorie rozebírající spojení mezi instinkty, sklony a racionálně pospolitým lidským chováním. Tento účelově vývojový pohled ho dovedl k sociologickým, antropologickým a komparativně historickým studiím a sepsání trilogie *Mysl v evoluci* (Mind in Evolution, 1901), *Morálka v evoluci* (Morals in Evolution, 1906) a *Vývoj a účel* (Development and Purpose, 1913). Na lidský pokrok pohlížel jako na proces, v němž je – na rozdíl od některých forem SOCIÁLNÍHO DARWINISMU – hlavním evolučním faktorem duch. Ortogenický vývoj ducha podle něj vedl k růstu vzájemných sympatií a harmonie a uvědomění si síly ducha v usměrňování lidských záležitostí. Toto racionální sebeusměrnění se svou schopností kontrolovat vnější i vnitřní podmínky života bylo teleologickým rozvinutím nejvyšší lidské etiky. Řečeno politickou terminologií: potvrdilo pohyb moderní společnosti směrem k vyššímu stupni kolektivismu, jenž představuje širokou míru spolupráce a vzájemné odpovědnosti.

Hobhousův postoj k idealismu byl složitý. Ač byl sám ovlivněn oxfordským idealismem, prudce reagoval proti jeho zjevně neempirickému základu i proti konzervativním politickým nástrojům, s nimiž byl britský idealismus často svázán. Zvláštní námitky měl proti německému hegelianismu pro jeho vdálenost od induktivních a deduktivních procesů a pro jeho neliberální vliv na britské politické myšlení. Na druhé straně mu byla blízká varianta idealismu T. H. GREE jež předpokládala dosažení společného d spíše prostřednictvím svobodné spolup rozumných jedinců než aby odrážela odd ně identifikovatelné vůle společenské en V tomto smyslu nadindividuální organi mus odmítal; nicméně implicitní organi mus idealismu živil jeho holismus a z v obecných systémech. Rovněž se ztoto s idealisticko-racionální tendencí k harmo zaci soukromé a veřejné sféry a jejím úč vým pohledem na společenský vývoj. Sv politickými závěry ovšem přesáhl idealis své doby a síla jeho závěrů spočívá devším v propojení argumentů nového li rálního myšlení přelomu století (viz LI RALISMUS).

Jako liberální teoretik se Hobhouse cházel s liberalismem devatenáctého sto představovaným Greenem, a významně mohl přizpůsobit liberální zásady vzni cím společenským teoriím a politickým kům. Ve své práci *Liberalismus* (Liberali 1911) i v dalších dílech pevně zasadil ind duální svobodu do společenského uspořá ní; zdůrazňoval, že součástí lidské osobno jsou silné společensky orientované rysy a její vývoj musí být podporován společensk pomocí. Myšlenka harmonické rovnov individuálních a společenských cílů v k dém člověku vedla Hobhouse k teorii pr ve které byla práva – ač chápána ja podstatná pro osobní rozvoj – poskytová společností. Odtud pak také vycházel je pohled na vlastnictví – snaha rozlišovat sp lečenské a individuální faktory bohatstv zastával názor, že soukromé vlastnictví nutné k naplnění individuální osobnosti, sp lečné vlastnictví má hodnotu pro vyjádře společenského života. Prosazoval, aby bohat ství bylo možné získat pouze službou společ nosti.

Ústředním tématem nového liberalismu, který Hobhouse podporoval, byl důraz na rozhodovací roli státu v poskytování individuálního a společenského blaha. Stát se měl stát schraňovatelem a zároveň strážcem





vních a duchovních zájmů svých občanů. etická a odpovědná instituce měl být vněn použít nátlaku v případě, že by jedívci nebyli s to vyhovět společenskému omí, ačkoli nikdy k tomu nemělo docházet úkor rozvoje jednotlivce. Stát byl takto uzen k roli intelektuálního regulátoru lidho chování a společenských a ekonomicsil, při současném reprezentování obecblaha, které mělo být nadřazeno skupiím zájmům. Odtud také pochází Hobhouambivalentní vztah k organizacím jako ry, které na jedné straně hájily práva eby méně privilegovaných členů společa apelovaly na rovnostářštější prvky libemu, na druhé straně však prosazovaly parární cíle, aniž by přijaly širší společenský r. To odráželo Hobhousovo typicky libepodceňování problémů moci a třídy.

o první světové válce prodělalo Hobhouo politické myšlení významné změny. rostoucí pesimismus ohledně lidské přinosti a možností pokroku se prohloubil mezením občanských svobod britské veosti. Začal se obávat, že by všemocný mohl zasadit ránu mravní autonomii jece a požadoval obnovení ekonomické olitické svobody podle liberální tradice, emž dokonce chválil svého ideologickéodpůrce Herberta SPENCERA. Stále ale tával názor – i když opatrněji – že stát že být garantem nejvyššího blaha společti, pokud respektuje individuální svobodu. o pojetí svobody kombinovalo volbu a netenci donucování s harmonickým využitím enciálu jedince, spojeným s převládajícími rmickými" psychologickými teoriemi.

Hobhousova pověst hlavního představitele olečenského liberalismu dvacátého století zasloužená. Jeho vliv byl spíše rozptýlený, šak jeho ideje značně přispěly k levicově erální tradici v Británii i na kontinentě.

MSF

dkazy

Hobhouse, L.T.: *Liberalism.* New York: Oxford University Press, 1964.

_____: *Development and Purpose.* Londýn: Macmillan, 1927.

_____: *The Metaphysical Theory of the State* (1918). Londýn: Allen & Unwin, 1960.

_____: *The Elements of Social Justice* (1922). Londýn: Allen & Unwin, 1965.

**Holbach, Paul Henri Thiry, baron d'** (1723–1789). Francouzský filosof. Holbach se narodil v Německu a studoval v Leidenu v Holandsku. Jako představitel nekompromisní formy POSITIVISMU a behaviorismu výrazně přispěl k myšlení FRANCOUZSKÉHO OSVÍCENSTVÍ. Měl mimořádné vědecké znalosti. Ve svých dílech v oblasti politické a morální teorie patřil k nejutopičtějším a nejpuritánštějším encyklopedistům. Prosazoval vládu mravnosti, kterou nazýval *étokracie*, jako alternativu ke světštějším politickým idejím MONTESQUIEAUA a VOLTAIRA.

Holbach odmítal Montesquieovo tvrzení, že ctnost může být oduševňujícím principem pouze v případě republiky. Uvažoval o království, v němž by král i poddaní byli nositeli ctnosti, a navrhoval ústavní uspořádání, které by něco takového umožňovalo. Prvním prostředkem bylo vzdělání. Stát by královské prince oddělil od rodiny a od malička je cvičil v umění být králi-filosofy. Charakter poddaných by byl utvářen systémem povinných morálních příkazů dětem. Druhým prostředkem měla být cenzura. Morální tribunál by dohlížel nad správným chováním dospělých. Protipřepychové zákony by omezovaly luxus bohatých. Hazardní hry, prostituce, divadla, plesy a jiné kratochvíle by byly zakázány. Tento reformní program má překvapivě blízko k programu Savonarolově a KALVÍNOVĚ, navzdory tomu, že Holbach sám byl nesmírně bohatý a žil značně marnotratně.

Holbach hlásal prostotu a vzdálen Voltairovu liberálnímu hedonismu přísně rozlišoval mezi štěstím a rozkoší. Argumentoval, že příroda uzpůsobila vesmír tak, že člověk, který hledá bezprostřední požitek, je potrestán,

a ten, který směřuje k vyšším cílům, odměněn. Odmítal také DIDEROTOVO tvrzení, že ostrované z jižních moří, kteří nemají žádná sexuální tabu, jsou šťastní. Podle Holbacha byla skutečnost, že nespoutané požitky přinášejí bídu, přírodním zákonem. Všechny zákony, které navrhoval k vnucení skromnosti, proto chápal zároveň jako nástroje rozšíření opravdového štěstí.

Holbach nevěřil v rovnost a kritizoval rovnostářské myšlenky svého přítele HELVÉTIA. Zastával ovšem názor, že jediným základem pro právo na vlastnictví je práce, a navrhoval, aby vlastníci velkých statků byli nuceni zasloužit si svůj zisk prací v postavení vedoucích farem či zúrodňovatelů půdy. Zahálku aristokracie považoval za jednu z příčin většiny zlořádů.

Když v roce 1774 nastoupil na trůn Ludvík XVI., Holbach jej vyzval, aby využil svou absolutní svrchovanost k prosazení vlády ctnosti. Je však paradoxní, že o dva roky později v *parlements* požadoval návrat pravomocí *noblesse de robe*, což znamenalo, že král by nadále neměl „absolutní svrchovanost" k prosazení jakéhokoli druhu vlády. Zdá se, že Holbach dospěl k přesvědčení, že *parlements* jsou jedinými institucemi ve Francii, které mohou sloužit jako obrana proti despotismu. Navzdory svým sklonům k absolutismu a snahám o prosazení ctnosti Holbach neschvaloval despotismus, jenž by znamenal zničení svobody. Věřil, že jeho zvláštní forma absolutismu je slučitelná se skutečnou svobodou, která znamená spíše svobodu porozumět a konat to, co je třeba konat, než konat to, co člověk konat chce.

Když se Holbach manifestačně postavil na stranu *noblesse de robe* proti králi, byl přirozeně svými kritiky obviňován, že jako příslušník pošlechtěné buržoasie dává před zásadami své filosofie přednost zájmům vlastní třídy; nikdy však nemohl být nařčen, jak byli obviňováni Montesquieu, Voltaire a Rousseau, z formulace ideologie pro třídu, k níž patřil.

MC

**odkazy**

d'Holbach, P.: Système de la nature; přel. jako *System of Nature*. Londýn 1967.

**holismus** Doktrina tvořící protipól INDIV DUALISMU. Dává privilegované postave společenským celkům, jež mohou být v mány jako organické jednotky, kulturní celkům, funkčním systémům nebo determ nujícím strukturám. Metodologicky předklá tezi, že společenské faktory jsou samovysv tlující. Ontologicky vylučuje redukci na i dividuální rovinu. Jako politická a morál doktrina podřizuje jednotlivce kolektivním dobru. Žádná z těchto pozic však neodkazu k druhé; holismus a individualismus nejso jedinými možnými alternativami. S

**Hooker, Richard** (1554?–1600) Anglick politický filosof a theolog. Hooker vystud val Latin School v Exeteru a Corpus Chris College v Oxfordu, do jejíhož vedení by v roce 1577 zvolen. V letech 1585–1591 pů sobil na Temple Church v Londýně (kde s dostal do sporu s předním presbyteriánem Walterem Traversem) a od roku 1595 až d své smrti jako rektor na Bishopsbourn v Kentu. Ačkoli napsal rozličná pojednán a traktáty, připomínán bývá pro jediné dílo osmisvazkový vlivný spis *O zákonech cír kevní obce* (Of the Laws of Eccleastical Poli ty). Prvních pět knih bylo vytištěno v letech 1593–1597, šestá a osmá v roce 1648 a sed má roku 1662. Royalisté období restaurace, kteří měli námitky proti Hookerově tvrzení, že autorita monarchů a biskupů vychází spíše ze souhlasu komunity než z božského práva, podporovali pověsti, že puritáni původní text posmrtně vydaných knih zfalšovali – dnes se však přijímá autentičnost celého díla. Hooker bránil konstituci a praxi anglikánské církve proti obviněním puritánů, kteří tvrdili, že jsou nebiblické, a tedy morálně neudržitelné. Při promýšlení teoretických základů alžbětinské církve uvažoval také o otázkách povahy

konů, vztahu mezi CÍRKVÍ A STÁTEM původu vlády. Jeho dílo *O zákonech cír ní obce* je současně nejsystematičtějším litickým pojednáním napsaným v Anglii em šestnáctého století i klasickým vyjá ním rozhodnutí anglikánské církve jít dní cestou mezi Římem a kalvínskou nevou.

Hooker převzal svůj styl filosofování ze dověké tradice přirozeného zákona, která kládala rozum za doplněk víry. Puritáni távali názor, že rozum je tak zkažen hří em, že spolehlivé vedení poskytuje člověk pouze bible. Hooker odpovídal, že přísný blicismus je svou podstatou podvratná dok na, která schvaluje neomezené vynášení stních soudů ve věcech veřejných, neboť ždý, kdo neuznává světské a církevní pořádání, se může považovat za inspirova ho zjevením. Hookerovo odmítání biblicis a se opíralo o rozlišení mezi ústředními zkami víry a záležitostmi pro spásu „ne znamnými", jako jsou konkrétní obřady ormy církevní administrativy, jež jsou pro ěšné, avšak nejsou nařízené Písmem. Po oru Tomáše Akvinského a jiných scholas kých autorů argumentoval, že zákony naří jící „věci nepodstatné" jsou mravné do té íry, v níž jsou utvářeny rozumem na zákla přirozeného zákona tak, aby odpovídaly potřeby místa a času. Takové věci měly t řádně určeny spíše autoritou společenství ž individuálním svědomím, protože zatím individuální soudy jsou omylné, nahroma děná zkušenost společnosti slouží jako hlavní esta, kterou božská moudrost proudí do spořádání církve a státu. Odpůrci církevního spořádání byli podle Hookera pravděpodob ě svedeni svým vlastním dogmatismem, ne boť „to, co církev podle práva a spravedlnosti získala, co považovala tak dlouho za nutné, a to, čemu se dostalo veřejného schválení, musí být považováno za správné a vhodné" (*Works*, sv.I, s.286).

Anglikánská církev je společenstvím věří cích, kteří se spolu se všemi křesťany snaží zachovávat příkazy Písma, ale také organizací, jež je oprávněná vytvářet řády a modely bohoslužby podle svých zvláštních tradic. Druhý aspekt přitom připomíná světská společenství. Toto pojetí, chápající církev jako společenství politické i duchovní, umožňovalo Hookerovi diskreditovat puritánskou tendenci k odmítání královského supremátu ve věcech církevních. Církev a stát v tomto pojetí nejsou oddělenými komunitami, protože mají stejné členy – církev je v podstatě společnost organizovaná za účelem praktikování křesťanství. Odtud logicky plyne, že autorita stojící nad církví i státem by měla být ztělesňována jednou osobou. Prakticky to znamená, že monarcha by měl být hlavou církve, neboť rozdělená autorita je potenciálním zdrojem politického konfliktu.

Církev a stát se překrývají také do té míry, v níž sdílejí stejné legislativní procedury: „anglický parlament a k němu připojený synod" (sv. III.). Zde Hooker spojil teorii o původu vlády s předpoklady anglického obyčejového práva. Odmítal Aristotelovo tvrzení, že nadřazenost dává určitým jedincům přirozené právo vládnout. Zastával názor, že legitimita vlády vyrůstá ze souhlasu lidí, ať už tichého nebo formálního, kteří rozumem pochopili výhody života v politické společnosti. Angličané podle Hookera již dávno souhlasili s vytvořením systému vlády, který ústavní teoretici považují za jedinečný: konstituční monarchie, v níž je absolutistická moc omezena vládou zákona a občanský i církevní zákoník upravuje a uzákoňuje parlament, jenž zastupuje celou společnost. Zakladatelé státu tak zanechali ústavní mechanismus, který umožňuje, aby záležitosti církve a státu určovala rozvíjející se kolektivní moudrost komunity. Protože společenský konsensus je znamením vlivu božského rozumu ve veřejném životě, neexistuje žádný důvod k odchýlení se od praxe anglikánské církve.

Určitý čas patřilo k dobrému tónu popisovat Hookera jako předchůdce teorie SPOLEČENSKÉ SMLOUVY, formulované v sedmnáctém století. John LOCKE se skutečně také

často ve svých *Dvou pojednáních o vládě* (1689), kde používal smluvní pojetí politické společnosti k vyvrácení absolutismu restauračních royalistů, k Hookerově dílu odvolává. Hookerova a Lockeova teorie však každá slouží jiným ideologickým záměrům. Locke podmiňoval výkon politické autority podmínkami původní smlouvy, čímž vyjadřoval tezi, že komunita může sesadit tyrana, porušujícího přirozená práva svých poddaných. Hooker naproti tomu neschvaloval lidový odpor vůči absolutní moci, ani neuznával existenci individuálních přirozených práv. Hookerovým zájmem bylo uchránit náboženskou jednotu, Locke naopak argumentoval, že svrchovanost vlastních soudů ve věcech víry znamená potvrzení politiky tolerance vůči jednotlivcům, kteří se stavějí proti anglikánské církvi. Hooker zdůrazňoval konsensuální základ vlády proto, aby ilustroval výlučnost anglického politického uspořádání a připomenul svému publiku povinnost podporovat tudorovskou církev a stát. Spíše než předchůdcem liberálních myslitelů typu Lockeho byl svou podstatou myslitelem konzervativním. RRE

**odkazy**

_____: Hooker, R.: *The Folger Library Edition of the Works*, ed. W. Speed Hill. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977–.

**Horkheimer, Max** (1895–1973) Německý filosof. Horkheimer byl ředitelem Institutu pro společenský výzkum ve Frankfurtu a hlavním tvůrcem filosofických základů KRITICKÉ TEORIE.

**Humboldt, Wilhelm von** (1767–1835) Německý myslitel, reformátor systému vzdělávání a zakladatel berlínské university (1809). Humboldt pocházel z pruské aristokratické rodiny (jeho mladší bratr Alexander byl slavný vědec, badatel a cestovatel po Jižní Americe). Během studií u Heyna na universitě v Göttingenu (1788–9), při nichž proj mimořádné lingvistické nadání a filologi znalosti, položil základy svých celoživotn studií klasického starověku (i průkopnické dílu v oboru filosofie jazyka, na kterém coval na sklonku života). Pod vliv Winckelmannovy vize starověkého Ře i přátelství s SCHILLEREM a Goethem vinul v mládí ideál *Bildung* – origin mnohostranné a harmonické osobnosti který se stal hlavní inspirací jeho filoso kých a estetických teorií i praktick reformních programů.

Humboldtovým nejdůležitějším a mezi glicky mluvícími čtenáři nejznámějším prostřednictvím práce J. S. MILLA *O svob dě* – politologickým dílem je *Několik poz mek k pokusu stanovit hranice působno státu* (Ideen zu einem Versuch die Grenz der Wirksamkeit des Staats zu bestimm 1792). Humboldt zde vyslovil názor, obecně přijímaná povinnost vlád zaji svým poddaným blahobyt má za následek nejhorší despotismus. Ať je záměr jakk osvícený, státní intervence vždy potlač podmínky a podněty individuálního rozvoje

Dvěma hlavními pilíři Humboldtova est tického liberalismu byly individualita lidsk ho charakteru – pojatá v analogii s díle tvůrčího génia – a co nejvyšší možná rozm nitost lidských snah a životních stylů. T znamenalo nejen popření legitimity právní omezení lidského chování (pouze s minim ním ústupkem vzhledem k obranným fun cím státu), ale i ostražitost k ohrožení svobo dy ze strany kolektivních identit společenské náboženské a rasové povahy (z tohoto radi kálního individualismu vycházela například Humboldtova jednoznačná podpora emanci paci Židů). Na rozdíl od Milla nespojoval individuální vývoj s realizací politické svobody. Obával se, že by aktivní OBČANSTVÍ, to jest nasměrování individuální energie ke společným cílům, zatlačilo individualitu do uniformity a jednostrannosti.

Ideál *Bildung* byl paradoxně uveden do praxe prostřednictvím státního zásahu poté,



Humboldt připojil k liberálně reformní- hnutí Stein-Hardenbergovy éry (1809). reorganizaci pruského vzdělávacího mu založil na přísném oddělení obec- vzdělání (*allgemeine Menschenbil-*) bez jakéhokoli utilitárního zájmu od konkrétních dovedností potřebných adoucím zaměstnání a vzhledem k bu- společenské roli (tato výuka neměla ve škole). Základním kamenem celé bylo humanistické *gymnasium*, jež se zásadní důrazem na výuku klasických a literatur (zvláště na řečtinu) bylo inantní vzdělávací institucí v Německu druhé poloviny dvacátého století. Uni- tu Humboldt pojímal jako říši čistého ní, svobodnou vzhledem k státním zá- m a požadavkům na společenskou rele- i.

umboldtovy ideje poznamenaly klíčové sti společenského života a měly i trvalý na německý intelektuální a politický vý- Na jeho apolitické pojetí svobody, ome- na sféru soukromého naplnění, bylo o pohlíženo jako na příčinu neschopnosti necka přizpůsobit se složité realitě mo- ní průmyslové společnosti a požadavkům okratického občanství. Humboldtovy li- lní zásady byly však také vzývány – po 1918 a podruhé v roce 1945 – jako pře- dčivá obrana proti přehmatům autoritativ- o a totalitního státu. V novějších debatách pojmových základech moderního LIBE- ALISMU poskytuje jeho spojení SVO- ODY a samostatného vývoje zajímavý ument pro neoddělitelnost negativních positivních významů svobody. Navíc jsou umboldtovy argumenty svým důrazem asto kritiky ignorovaným) na dobrovolná družení a spontánní individuální spolupráci jako na vrchol a praktický důsledek ndividuální svobody – hozenou rukavicí becně rozšířené víře, že individualistické edpoklady liberálního myšlení nutně vylu- ují podmínky sociability a společenství. UV

**odkazy**

Humboldt, W. von: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen, Berlín: Deutsche Bibliothek, 1993.

**Hume, David** (1711–1776) Skotský filosof a historik. Hume se narodil jako druhý syn v rodině drobných vlastníků půdy. Vystudoval na universitě v Edinburghu. Zpočátku se připravoval na dráhu právníka, poté se začal zajímat o filosofii a ve Francii vytvořil své první a nejdůležitější filosofické dílo *Traktát o lidské přirozenosti* (A Treatise of Human Nature, 1739–40). K jeho velkému zklamání však kniha neměla úspěch, ani finanční, ani u kritiky. Zaměřil se tedy na tvorbu rozmanitých esejů – filosofických, literárních i politických – v lehčím a populárnějším stylu. Ty byly publikovány jako *Eseje morální a politické* (Essays Moral and Political, 1742) a *Politická pojednání* (Political Discourses, 1752). Současně se pokusil podat v přijatelnější formě filosofii obsaženou v *Traktátu*; výsledkem byly spisy *Zkoumání lidského rozumu* (An Enquiry Concerning Human Understanding, publikovaný pod jiným názvem v roce 1748) a *Zkoumání principů morálky* (An Enquiry Concerning the Principles of Morals, 1751).

Klerikální odpůrci zabránili Humovi v získání řádného akademického postavení. V roce 1751 obdržel místo ředitele Advokátní knihovny v Edinburghu, což mu umožnilo pracovat na osmidílných *Dějinách Anglie* (History of England, 1754–1761). Později působil ve státních úřadech v Paříži a Londýně. Poslední léta života strávil v Edinburghu ve společenství přátel jako byl Adam SMITH a John Home. Jeho *Rozmluvy o přirozeném náboženství* (Dialogues Concerning Natural Religion) byly zakázány a vyšly až posmrtně v roce 1779.

Východiskem Humovy filosofie byl empiristický předpoklad, že veškeré podstatné poznání musí být v posledku odvozeno ze smyslové zkušenosti. Zatímco však jeho

předchůdci a dědicové empiristické tradice usilovali o předložení rozumové záruky pro většinu běžných mínění (to znamená pro domněnky o materiálních objektech), Humovým skeptickým závěrem bylo, že pro mnohá mínění – včetně mínění o kauzalitě – žádné takové záruky neexistují. Tato mínění by měla být vysvětlována psychologicky jako výsledek mentálních procesů neracionální (ačkoli prakticky neodolatelné) povahy. Hume zaměřil pozornost zvláště na roli, kterou při vytváření mínění hraje imaginace.

V etice se Hume obdobně snažil zpochybnit převažující názor, že se mravní soudy mohou zakládat na racionálním základě. Mravní přesvědčení závisí podle něj na našem prožívání pocitů zvláštního typu, provázejících uvažování o druhých lidech a jejich aktivitách; tyto city vznikají, když s nimi soucítíme.

Výsledkem Humova filosofického hledání je umírněná forma skepticismu. Lidský rozum není podle něj schopen ustavit typy mínění či přesvědčení, které jsou nezbytné pro každodenní život. Fungují ale přirozené procesy (imaginativní a sensitivní), které – až na okamžiky – znemožňují se těchto přesvědčení vzdát. Navíc uniformita lidského ducha vede k tomu, že lidská přesvědčení mají v empirických i mravních otázkách sklon konvergovat a vytvářet tak alespoň zdání objektivity. Filosofové mohou rozlišovat mezi více či méně adekvátními přesvědčeními, nejsou však s to dokázat, že jakékoli přesvědčení je v přísném smyslu racionální.

Důsledkem této doktriny pro politické myšlení byl požadavek, aby byly odloženy ideje, jež jsou podepřeny racionalisticky – jako je tradiční pojetí přirozeného zákona nebo SPOLEČENSKÉ SMLOUVY. Namísto toho by měly být společenské a politické instituce chápány jako odpovědi na naléhavé potřeby lidské situace. Lidé jsou podle Huma omezeně dobrotivé bytosti, postavené do prostředí, v němž je zřídka k dispozici tolik hmotných statků, aby mohly být uspokojeny všechny jejich tužby. Ačkoli jsou přirozeně společenští, mají sklon myslet v první řadě na sebe, na své rodiny a přátele, a dostávají se do konfliktu o zdroje. Pro zachování spo čenského míru se víceméně spontánně ob vila dohodnutá pravidla stálosti vlastnic a zachovávání smluv. Hume hovořil o „pra dlech spravedlnosti". Mít tato pravidla je v z mu všech, ačkoli v jednotlivostech záv souhlas na obecných vlastnostech imagina která takováto spojení, například mezi lid a jednotlivými materiálními statky, umožň je. Spravedlnost a vlastnictví jsou tak umě mi vynálezy, neboť závisejí na dohodě, avš současně pramení z lidské přirozenosti.

Vláda je nezbytná, protože lidé jsou ča příliš krátkozrací, než aby si uvědomili, že v jejich nejlepším zájmu podvolit se prav dlům spravedlnosti; spíše než uváženým ro hodnutím vzniká vláda tak, že lidé dosp k pochopení, že je výhodné podporovat aut ritu, která efektivně zajistí zachovávání pr videl – například vojevůdce. (Společens smlouva, jak ji vylíčili HOBBES, LOCK a jiní, je pro vysvětlení loyality historicky n pravděpodobná a filosoficky nadbytečn I v případě osoby, jíž měla být propůjče autorita, se Hume spoléhal na imaginaci jak na zdroj smluvních pravidel.

Humova teorie vlády byla především teo rií o funkci vlády. Nezajímalo ho příliš, kd je morálně oprávněn vládnout, jako to, kd bude pravděpodobně vládnout dobře a dispo novat loyalitou lidu. Jak napsal v *Nových do pisech* (New Letters, s.81): „Na všechny dru hy dělby moci od francouzské monarchie až po nejsvobodnější demokracii některých švýcarských kantonů pohlížím jako na stejně legitimní, jestliže jsou ustaveny zvykem a autoritou." To ovšem neznamenalo, že by Hume preferoval žádnou formu vlády; citovaný výrok spíše vyjadřuje jeho přesvědčení, že žádná z forem nemůže být obhájena pouze na základě abstraktních principů, nýbrž jen s přihlédnutím k místním okolnostem.

Humovy preference jsou nejzřetelnější v jeho *Dějinách Anglie*, kde je vylíčen postupný vznik „řádné" vlády – vlády řídící se všeobecnými a jednotnými zákony – od „barských" anglosaských a normanských dob. Jeho nejzásadnějším požadavkem byla právě ováto vláda. V otázce volby mezi monarchií francouzského typu a „svobodnou" (to smíšenou) ústavou podle britského modu byl velmi obezřetný. Ve svých esejích dky obou systémů rozváděl: svobodné vlády povzbuzují obchod, ale jsou náchylné otně se zavázat státním dluhem; svobodvlády podporují vědy, monarchie umění; bodné vlády dávají svým podřízeným více body, ale jsou ve větším nebezpečí, že ují svou autoritu; a tak dále. Humův obecný závěr zněl: kde řádná vláda v nějaké formě tuje, tam byla volba mezi alternativami atečně jemně vyvážená, aby byla podpora tujícího režimu moudrou politikou.

Hume byl občas označován za toryovce, se zakládalo pouze na jeho kritice tako dogmat whigů jako „původní smlouva" poměrně příznivém vyobrazení Stuarců v *Dějinách Anglie*. Ve skutečnosti stál mě mimo stranické konflikty, volal po měnosti na všech stranách a přesvědčo whigy i toryovce, aby odvrhli historická mata, která jsou pro současné uspořádání významná. Zvláště své krajany Skoty se žil zbavit zbytků jakobitských tendencí. již bylo řečeno, Humovy postoje byly ši konzervativní, šlo však o konzervatis vyrůstající spíše ze skepticismu než bstraktních principů. Oligarchické režimy, ré se ustavily v Británii, obhajoval proto, vládly efektivně a měly oddanost lidu, také proto, že racionalistické argumenty změnu bylo možné filosoficky vyvrátit – koli tedy kvůli tomu, že by naplňovaly božský záměr nebo že by byly posvěceny historickou smlouvou.

Hume napsal řadu esejů o ekonomických otázkách, z nichž mnohé předznamenaly mata, jež rozvinul Adam SMITH a klasičtí konomové. Byl příznivě nakloněn růstu řemeslné výroby a bránil politiku volného obchodu a odstranění monopolů pro povzbuzení trhu. Bylo by však nesprávné chápat ho jako obhájce bezuzdného kapitalismu, protože žil ve společnosti, v níž stále ještě v politické i společenské sféře dominovaly zájmy vlastníků půdy, což byl stav, který přijímal. Představoval si společnost, v níž by se zemědělství, řemeslo a obchod harmonicky doplňovaly: obchodní aktivity by přinášely dynamiku a ekonomický růst, zatímco zemědělství by vedlo ke společenské stabilitě a umírněnosti vlády. Nevyznával „protestantské" ctnosti (práce, odříkání, disciplina a podobně), ale spíše dobré mravy, stálost v přátelství, důstojnost, vtip a řečnickou výmluvnost – tedy vlastnosti, které člověku získávaly sympatie u mobilní, byť stále ještě převážně aristokratické společnosti jeho časů.

Humovým odkazem pozdějšímu politickému myšlení byla teorie budovaná na zcela sekulárním základě, v níž se společenské a politické instituce měly posuzovat podle důsledků, které přinášejí, a toho, jak se shodují s „přirozenými" lidskými postoji a sensibilitou. BENTHAM po přečtení *Pojednání o lidské přirozenosti* prohlásil: „Cítím, jako by mi spadly klapky s očí." Avšak Humovými pravými dědici nebyli ani tak racionalističtí utilitaristé, ale ti, kdo se zabývali studiem lidské přirozenosti a historickým vývojem společnosti – Adam SMITH a další představitelé SKOTSKÉHO OSVÍCENSTVÍ.

DLM

**odkazy**


Hume, D.: *New Letters of David Hume*, ed. R. Klibansky a E.C. Mossner. Oxford: Clarendon Press, 1954.

_____: Traktát o ľudskej prirozenosti. V: *Antológia* IV. Bratislava, 1967.

_____: *Essays Moral, Political and Literary*, ed. E. Miller. Indianopolis: Liberty Classics, 1985.

_____: *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L.A. Selby Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1975.

_____: *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, ed. W.B. Todd. Indianapolis: Liberty Classics, 1983–85.

# CH

**Chamberlain, Houston Steward** (1855–1927). V Británii narozený propagandista naturalizovaný v Německu. V práci *Základy XIX. století* (Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts. 1911) vypracoval rasovou analýzu evropských dějin a dokazoval arijskou nadřazenost. Viz RASISMUS.

**checks and balances** V Anglii znamená ochranu svobodné vlády prostřednictvím vyváženosti a kontroly jedné části vlády druhou. Myšlenku vyjádřili mnozí autoři, mezi jinými BOLINGBROKE a BLACKSTONE. Na krále, šlechtu a občany coby tři stavy království se pohlíželo jako na představitele rozdílných principu (monarchického, oligarchického a lidového), které – postaveny vedle sebe – mohou chránit ústavní vyváženost a svobody poddaných (tuto tezi vyvracel Jeremy BENTHAM). Obyčejové právo a idea přirozené spravedlnosti byly rovněž chápány jako omezení nekontrolovatelné výkonné moci. Zdá se, že tyto myšlenky, v kombinaci s poněkud odlišnými idejemi funkčního oddělení odvětví vlády, převzatými od MONTESQUIEAUA, podstatnou měrou ovlivnily americkou konstituční doktrinu. (Viz také ROZDĚLENÍ MOCÍ.) GM

# I

**Ibn Chaldún.** Abú Zayd Abd al-Rahmán Ibn Muhammad (1332–1406) Arabský historik a vzdělanec. Chaldúnovým neznámějším dílem je *Muqaddima* (1377), jež je úvodem k jeho *Universálním dějinám* (1377–82).

**idealismus** Ačkoli lze dílo mnohých filosofů charakterizovat jako idealistické, v kontextu politické teorie rozvinuli nejdůležitější rysy idealistického myšlení KANT, FICHTE a HEGEL a následně britští idealisté jako T. H. GREEN, W. Wallace, E. Caird, H. Jones a B. BOSANQUET. O nejvýznamnějších z nich pojednávají samostatná hesla, takže naším cílem bude popsat obecný charakter idealistického myšlení na sklonku osmnáctého století v Německu a jeho následný vliv v devatenáctém století v Británii, zvláště v Oxfordu a Glasgow. Všichni idealističtí filosofové viděli velmi úzkou spojitost mezi svým idealismem a svou politickou filosofií.

Jedním z hlavních témat idealistického myšlení je vztah mezi subjektem a objektem, čili otázka, jak se poznávající duch vztahuje ke světu, který si nárokuje poznat a v němž lidský činitel jedná, a zda tento svět má být chápán jako přirozený fysický svět, nebo jako svět politických a společenských institucí. Pro idealismus je charakteristická právě snaha o správné pochopení tohoto vztahu. Hegel byl přesvědčen, že vědomí rozporu mezi subjektem a objektem je zdrojem potřeby filosofovat, a že to byl především Kant, kdo začal rozvíjet adekvátní úvahy o vztahu subjekt-objekt. Tyto úvahy pak měly podle Hegela nabýt konečné a koherentní podoby v jeho vlastním filosofickém díle.

Kant argumentoval, zvláště proti Humovi, tím, že lidský duch není nějakým druhem pasivního orgánu, který přijímá vjemy z vnějšího světa a jehož chápání předmětu je utvářeno mechanismy asociace. V Kantově pojetí jsou naopak objekty, které zakoušíme, strukturovány lidským duchem. Duch sám přetváří a transponuje chaotickou rozmanitost smyslových vjemů v objektivní a srozumitelný svět prostřednictvím rozvažování, rozvíjením základní kategorické struktury, k níž patří příčinnost, podstata, vzájemnost, kvantita atd., a s pomocí schopnosti názoru ve formě prostoru a času. Zakoušený svět je v tomto smyslu lidským výtvorem, produktem aktivity ducha. Zakoušený svět může být nahlížen jako zhmotnění tvořivé aktivity Já, které je transcendentní v tom smyslu, že je předpokladem zkušenosti a nemůže být samo jejím objektem, jinými slovy, nemůže být popsáno empirickými termíny, protože jeho aktivita je sama o sobě základní podmínkou empirické deskripce a zkušenosti. To znamená, že lidské Já jakožto uživatel kategorií nemůže být podle Kanta nahlíženo jako část empirického nebo fenomenálního světa spoutaná kauzalitou. Kantovské Já je noumenální, racionální a autonomní, jednající tak, že produkuje uspořádaný svět naší zkušenosti. Tyto transcendentální rysy Já jsou navíc podle Kanta nezbytné pro naše porozumění smyslu lidské mravnosti a možnosti jednat podle zásad –

tedy pro sféru naší zkušenosti, která předpokládá racionální jednání a autonomii. Jestliže by lidská přirozenost byla zcela svázána kauzální nutností, morálka by byla nepochopitelná. Stejné aspekty lidské přirozenosti jsou důležité v Kantově uvažování o lidské důstojnosti a hodnotě a o druhu úcty, kterou si lidské bytosti zasluhují. Jeho ideje o království cílů a o tom, co úcta k osobě znamená z hlediska vzájemných povinností a závazků, rovněž závisí na tomto pojetí Já.

Byla to ovšem právě transcendentální povaha Já a věcí o sobě ve vnějším světě, věcí námi nezakoušených, co podle Hegela představovalo hlavní problém Kantovy teorie. Její prvky, pro Kantovu metafysiku, gnoseologii i morální a politickou filosofii zásadní, byly postaveny mimo zkoumání jako transcendentální objekty – nutné předpoklady empirického zkoumání, stojící však mimo jeho dosah. Hegel proto považoval za důležité zdokonalení Kantovy teorie dílo Fichtovo, protože explicitní snahou Fichtovy filosofie bylo eliminovat transcendentální objekty, ovšem z kantovské perspektivy. Fichte dovozoval, že zakoušený svět jako svět, který známe, je jediným světem, a není tedy nepřímou reprezentací věcí o sobě; jako takový proto zcela závisí na Já. Úkolem filosofie je podrobně vysvětlit, jak pochopit aktivitu Já jako činnost postulující tento svět, a tak ukázat závislost vnějšího světa na Já. Ze zřejmých důvodů vešla tato teorie ve známost jako subjektivní idealismus. Podle Fichta však smíření objektu a subjektu odhalením plné závislosti objektu na subjektu nemůže být v posledku zcela dosaženo – zápas o odhalení závislosti přírodního a společenského světa na Já musí být vybojován do detailů a bezezbytku, ale tento proces (zatímco historický proces pokračuje dále) nemá konce. Z tohoto důvodu také Hegel nakonec Fichta odmítl. Fichte nevytvořil úplnou koherentní teorii vztahu mezi subjektem a objektem, šlo o *Sollen*, pouhé „má být". Hegel měl navíc za to, že Fichtovy prostředky k překonání residuí věcí v nich samých či transcendentálních objektů v Kantově teorii byly klamné, protože Fichte v jistém smyslu popřel konečnou externalitu světa a podstatu Já, na němž tento svět závisí, ponechal nejasnou.

Téměř pravým opakem Fichtova pojetí byl Schellingův objektivní idealismus. Schelling argumentoval, že Já i příroda musí být pojímány jako skutečné, aniž by jedno či druhé mělo ve schematu výkladu privilegované postavení. Ego i příroda jsou aspekty stejné základní substance či Absolutna, nebo toho, co Schelling nazýval „bodem indiference", kde Já a příroda nejsou rozlišovány. Příroda a Já neexistují v protikladu nebo jednostranné závislosti: Já spíše zviditelňuje ve vědě a filosofii quasi-spirituální síly, které působí v přírodě. Nicméně to, co zakládá nejzazší identitu přírody a Já, je podle Schellinga poznatelné pouze intuicí. To ovšem nelze dokázat, lze tomu jen porozumět. Hegel odmítl tento názor s tím, že vztah mezi subjektem a objektem musí být možné racionálně demonstrovat, a jeho pochopení se nemůže zakládat na nějaké osobní intuitivní zkušenosti.

Hegelovu vlastní formu idealismu, obvykle známou jako absolutní idealismus, musíme vysvětlovat na pozadí, které jsme popsali. Od Kanta Hegel převzal potřebu adekvátní úvahy o vztazích mezi objektem a subjektem (pojímaje objekt jako zahrnující společenské a politické formy stejně jako přírodní fenomeny). Z Fichta přijal argument ve prospěch vyloučení transcendentálních objektů z idealismu, a od Schellinga přijal ideu, že objektivitu světa je třeba brát vážně, s tím, že se pokoušel obejít Schellingův intuicionismus. Hegelův idealismus je proto pokusem pojímat přirozenost lidských subjektů ve vztahu ke světu a učinit tento vztah zcela průhledný a racionální. Tento projekt měl několik základních znaků.

Filosofie musí být především systematická a musí pokrývat celou oblast lidského myšlení a konání, jinak by zůstal prostor vymykající se smíření objektu a subjektu. Filosofie musí být historická v tom smyslu, že nemůžeme, jak si to představoval Kant, vysvětlovat vztah mezi poznávajícím subjektem a světem, který subjekt bezčasově poznává, na základě souboru universálních kategorií. Pojmy, které lidé vnášejí do chápání svého světa, se v čase mění a rozvíjejí a stávají se stále adekvátnějším pro pojmutí objektivního světa v myšlení prostřednictvím procesu dialektického rozporu a následného vývoje. Jak Hegel uvedl v *Základech filosofie práva* (1821): „Podoba, kterou si pojem dává ve svém uskutečnění, je druhý bytostný moment ideje pro poznání pojmu samého, tento moment je odlišný od formy být jen jako pojem." (§1) Což znamená, že analýza pojmů a kategorií, jimiž se duch snaží obsáhnout svět, nemůže být oddělována od historického porozumění způsobům života, v nichž byly tyto pojmy artikulovány. V Hegelově idealismu má filosofie také praktickou stránku – Hegel se domníval, že snahy o smíření subjektu a objektu v Kantově a Fichtově myšlení jsou příliš intelektualistické, a že jsou založeny výlučně na kantovském pojetí činnosti Já jako transcendentálního objektu, zatímco podle Hegela vztah mezi subjektem a objektem zahrnuje zhmotněnou lidskou aktivitu, např. práci, politickou akci a uměleckou tvorbu. Není možné porozumět vztahu mezi duchem a světem ve vakuu: naše pojmy vznikají ve vztahu k lidské aktivitě, v úsilí utvářet svět podle lidských představ a záměrů – prací, vědou a uměním. Filosofie tedy musí být založena na poznání praktických způsobů, jimiž se lidé snaží prostřednictvím svých hlavních životních aktivit utvářet svět. Toto pojetí vztahu mezi objektem a subjektem musí být navíc obecně srozumitelné a otevřené racionálnímu hodnocení všech, kdo na sebe chtějí vzít – jak to staví Hegel – „práci pojmu". To znamená, že filosofický výklad konkrétních forem společenského života a jejich průvodních pojmů musí být vyjadřován pomocí obecných pojmů a kategorií, které mohou být učiněny transparentními, a důvody pro užívání takových pojmů musí být, na rozdíl od Schellingova intuitivního pojetí, evidentní.



Odtud plynul záměr dvou hlavních Hegelových děl o logice, totiž pokusit se vypracovat obecný kategoriální rámec, na základě kterého by byl dialektický vývoj konkrétního pojmového systému racionálně přesvědčivý, protože lze dokázat, že vzniká s nutností z nejzákladnějšího předpokladu, který musí stavět každý kategoriální systém – tím je uznání Bytí (to znamená, že je to, či ono).

Hegelův idealismus je nazýván „absolutním" z mnoha důvodů. Je absolutní v tom smyslu, že si činil nárok na předložení soustavy kategorií, na základě kterých by mohla být veškerá lidská zkušenost v minulosti i přítomnosti pochopena a začleněna do vývojového vzorce, k němuž neexistuje žádná alternativa. Absolutní je také v tom smyslu, že Hegel dává nepřítomnosti jakéhokoliv alternativního interpretativního rámce jistý druh metafysické záruky. Racionalita světa a vývoj lidských dějin a institucí není kantovská regulativní idea, něco, co musíme předpokládat v našem přístupu k materiálnímu i lidskému světu; spíše ji lze podle Hegela zdůvodnit metafysicky, a to dvěma analogickými způsoby: tím, že se ukáže, jak už jsme poznamenali, že se nutně vynořuje ze základních předpokladů jakéhokoli kategoriálního rámce (argument použitý v *Logice*), a tím, že vyjde najevo, že nutně vyplývá z nejzákladnějších a nepopiratelných forem vědomí (což se tvrdí ve *Fenomenologii ducha*).

Pohled na svět a dějiny, který nám poskytuje filosofie, je podle Hegela více či méně rozvinutým způsobem obsažený v nefilosofických formách lidské aktivity, zvláště v umění a náboženství. Spojení mezi filosofií a náboženstvím je pro Hegelův idealismus důležité, a podstatné je i pro pochopení mnoha následných podob idealismu britského. To se nám také potvrdí, přistoupíme-li k naší dosavadní argumentaci z hlediska, které rozvíjí T. H. GREEN v *Úvodu do etiky* (Prolegomena to Ethics, 1883). Podle Greena je ústřední otázkou filosofie, zda objektivní svět, jak nám jej vyjevuje věda a zdravý rozum, předpokládá princip – nebo soubor principů –

jenž sám není součástí tohoto světa faktů. Greenova odpověď je zajímavou kombinací Kanta a Hegela a vztahuje se zřetelně k náboženským a theologickým koncepcím. Green, podobně jako Kant, tvrdil, že naše zkušenost není zkušeností chaotické mnohosti, ale spíše vědomím setrvávajícího subjektu o sjednoceném světě objektů. Od Kanta se však odchyloval tezí, že „objektivita" objektů musí být pojímána na základě nutných *vztahů*, jimiž jsou objekty vzájemně vázány. To mu umožnilo tvrdit, že rozmanitost zkušenosti není možná nezávisle na duchu, protože pouze duch či vědomí může vytvořit vztah, a to je právě to, co objektivita *znamená*. Já je nepostradatelné pro svět, který poznává, takže objektivita světa není vysvětlitelná naturalisticky. Tento pohled na podstatu světa jako na soubor vztahů vyžaduje řád vztahů, který je předpokladem veškerého intersubjektivního zkoumání a aktivity, což zase vyžaduje působení duchovního principu: „věčná inteligence uskutečňovaná v souvztažných skutečnostech světa či systémem souvztažných skutečností, takovou inteligencí umožněných" (§36).

Kant vnímal jednotící a kategorizující sílu Já jako transcendentální předpoklad veškeré naší zkušenosti, nemyslel si však, že by bylo možné stavět na čemkoli jiném než na skutečnosti, že je to nezbytný předpoklad zkušenosti, zatímco Green, následuje Hegela, dokazoval, že tato intersubjektivní síla Já zjevuje a reprodukuje ve svém vlastním konání v každém jedinci jednotící sílu duchovního principu či věčnou inteligenci, kterou Green ztotožňoval s Bohem. V tomto smyslu proto filosofie vyslovuje racionální formou to, co je symbolickým a náboženským způsobem vysloveno v křesťanství. Na rozdíl od Hegela však byl Green toho názoru, že věčná inteligence sebe samu nereprodukuje v žádném lidském vědomí plně, a tak naše poznání vztahů a objektivity vždy zůstává částečné a nikdy není zcela završeno; Hegel tvrdil, že jeho filosofie konečným způsobem reprodukuje fungování takového věčného principu, ně artikulována a detailně rozvinuta pro všechny formy zkušenosti, jimiž se filosofie zabývá – vede lidského ducha, který to pochopí, k Duchu (*Geist*).

Role, kterou Hegel a Green připisují ideji nebo věčné inteligenci, jež přesahuje, ale zároveň se i vyjevuje v aktivitě individuálního ducha, má zásadní význam pro překonání potenciálního solipsismu Kanta a Fichta. Jestliže je objektivita skutečnosti produktem mysli, pak zde může být pouze vědomí intersubjektivní reality v té míře, v níž konání individuálních myslí reprodukuje konání ducha či ideje, která je nám všem společná. Jsme tak všichni součástí Božského Života, který se v nás sám reprodukuje (úplně podle Hegela, progresivně, avšak nikdy ne plně podle Greena), a to je nutné pro vysvětlení intersubjektivní povahy zkušenosti. Je-li objektivita zkušenosti založena spíše na činnosti subjektu než na povaze objektu, jak společně tvrdí všichni idealisté, nelze nepoložit otázku, co zajišťuje souhlas či objektivitu, způsobem, který nám Hegel a Green předkládají. Většina britských idealistů zde navazuje na Hegela a Greena a hlavní diskuse se točí kolem povahy Absolutna, například zda jde skutečně o jiný termín pro Boha, a jestliže ano, má-li osobní rysy, a jak může být takový pohled na Absolutno a jeho roli slučitelný se svobodou a individualitou lidských činitelů.

Co je potom charakteristické pro přístup idealisty k politice a politické filosofii? Obecně to, že pojetí politického života má být začleněno do struktury široce obecného filosofického výkladu, v němž má být politika jako zvláštní forma lidského sdružování a aktivity nahlížena ve vztahu k lidskému životu a celkové zkušenosti, což znamená nejen ve vztahu k takovým věcem, jako je ekonomika, ale i ve vztahu k morálce, dějinám, umění a náboženství. Za druhé, politický život musí být chápán na základě historie, ovšem historie, která má progresivní racionalitu. Lidé jsou nahlíženi jako bytosti vytvářející politické vztahy, které odrážejí jak potřeby tak i jejich modely chování v jiných oblastech života. Moderní stát tak uspokojuje (alespoň podle Hegela) potřeby lidské přirozenosti, jak byla utvářena hlubokými kulturními změnami v umění, literatuře, náboženství, filosofii a ekonomické aktivitě. Odtud plyne, že politický život musí být chápán spíše teleologicky než naturalisticky či na základě kauzálních zákonů. Politické instituce musejí být vykládány s ohledem na progresivní potřeby a vědomí vlastního Já vyvíjející se lidské subjektivity, což Hegel všeobecně tvrdí ve své *Filosofii ducha*, když říká: „Já je samo o sobě pouze formální identita... Vědomí... se ukazuje jako různě modifikované podle rozdílů daných objektů a postupná specifikace vědomí se jeví jako variace rysů jeho objektů." (§415) Protože lidský duch nemůže být předmětem vědecké kauzality, politická aktivita jako produkt ducha nemůže být vyčerpávajícím způsobem vysvětlena na základě kauzálních zákonů.

V moderním světě představuje zvláštní problém smíření narůstajícího smyslu pro osobní svobodu, nezávislost a důstojnost, který je od dob Sokratových významným rysem západní kultury, se světem institucí, v jehož rámci může být smysl pro individuální hodnoty poznán a učiněn slučitelným s obdobným poznáním hodnoty druhých. Podle Hegela byl tento smysl pro individualismus vystupňován celými dějinami Západu: Sokratovým tázáním se po morálních konvencích společnosti, římským právem, protestantským křesťanstvím s jeho ideou osobního vztahu k Bohu, nárůstem subjektivismu v morálním myšlení a praxi, zkušeností francouzské revoluce, vývojem moderní ekonomiky a ideou kontroly nad vnějším světem, kterou přinesla věda. Všechny tyto faktory radikálně proměnily náš smysl pro sebe sama, čímž se do popředí dostal problém hledání objektivních institucí, potenciálně slučitelných se subjektem s naznačeným typem sebeporozumění. Hegel a většina britských idealistů však odmítli rousseauovské řešení vahy společnosti a struktury politiky. Zastávali názor, že instituce moderního státu, jak se vyvíjely ve vyspělých společnostech Západu, jsou schopny zahrnout široké oblasti života, jako je soukromá morálka a ekonomická aktivita, v nichž může individualismus prospívat, ale které jsou zároveň začleněny do struktury politických institucí, schopných zabezpečit jednotu a stabilitu společnosti. Pro Hegela, Cairda, Bosanqueta, Wallace a v menší míře i pro Greena nebylo politické smíření subjektu a objektu nějakým *Sollen*, které by mělo být promítnuto do nějakého odlišného typu politického uspořádání (ať už by to bylo tak, jak si představoval utopismus rousseauovského ražení nebo regulativní kantovské „království účelů"), ale je naznačeno v institucích moderního světa. Hegel napsal v *Základech filosofie práva*: „Princip moderních států má tuto obrovskou sílu a hloubku, nechat princip subjektivity, aby se zdokonalil k *samostatnému extrému* osobní zvláštnosti a zároveň jej opět uvést do *substanciální jednoty*, a tak uchovat v něm samém." (§260) Správně chápáno to znamená, že instituce moderního státu poskytují základnu pro smír mezi historicky vyvinutým smyslem pro já, tedy individualismem, a světem institucí. Takové smíření je však filosofickým úkolem, protože tento potenciál je zatemňován v každodenní zkušenosti a v jejích mylných koncepcích. Právě toto kritizoval MARX, například ve svých *Tezích o Feuerbachovi*. V jeho pohledu není smíření objektu a subjektu záležitostí porozumění nebo výkladu toho, co je, ale mělo by být spíše docíleno bojem o proměnu světa tak, aby byly naplněny skutečné potřeby lidské přirozenosti.

RP

**odkazy**

Green, T.H.: *Prolegomena to Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1883.

Hegel, G.W.F.: *Philosophy of Mind*, přel. W. Wallace a V. A. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1971.

_____: *Základy filosofie práva*, přel. V. Špalek. Pra-

**ideologie** Ideologie jsou soustavy symbolicky zatížených názorů a výrazů, které představují, interpretují a hodnotí svět tak, aby vytvářely, mobilizovaly, řídily, organizovaly a ospravedlňovaly určité způsoby nebo cíle jednání a jiné zatratily.

Termín poprvé použil v roce 1796 Destutt de Tracy pro označení systematicky kritických a terapeutických studií sensualistických základů idejí (viz Cox, Lichtheim). Moderní využití tohoto neologismu v sociální a politické teorii však spíše vychází z jeho výsměšné metonymické aplikace na všechny systémy idejí, jež nadsazují svou důležitost při utváření a přeměně skutečnosti. Nese s sebou silný předpoklad toho, že tato absence realismu má svůj zdroj v sebezaslepení a sebezaujetí ideologa jako reprezentanta určitého stranického sociálního typu nebo kolektivity, takže má pouze propagandistickou funkci, a to i tehdy, když to proklamátory idejí nebylo zamýšleno. Toto rétorické pokroucení vytváří východisko pro marxistický vývoj pojmu ideologie jako nástroje pro zpochybnění věr, teorií a praxe odpůrců (viz MARX, MARXISMUS). Alternativní linie vývoje, ve svých aplikacích méně spekulativní, rovněž začíná semiologickým posuvem od teorie idejí k typu idejí.

Původní polemické používání termínu ideologie zlehčovalo politický nárok spekulativních doktrin vzdálených realitě. Dodnes je ideologie ve všech svých výkladech chápána s ohledem na praktické konsekvence ve sféře charakterizované hrou moci a resistence, ne vždy politické v pravém smyslu slova. Nejobecnější modely pro ideologie v nemarxistickém užití termínu jsou však více či méně systematizované politické doktriny, výslovně vyhlašované hlavními organizovanými stranickými proudy, které se objevily v devatenáctém a na začátku dvacátého století, a nejobecnější klasifikační schemata pro ideologie staví na tomto historickém materiálu (viz Mannheim) a často také obsahují konvenční třídění do pravo-levého spektra. Ve shodě s tímto pojetím předpokládá „ideologie" obvykle souvislou politickou významovost integrovaných modelů myšlení, jejichž charakteristické rysy jsou pokračováním historických doktrin liberálních, konzervativních nebo socialistických stran. Tento předpoklad se ovšem ze stanoviska novějších myslitelů, jako jsou Converse, Marcuse a Habermas, jevil stále více problematickým.

Mezi nemarxistickými autory, pro které termín ideologie nese silně pejorativní význam, jsou však ze stranických doktrin vyčleňovány jako paradigmaticky ideologické pouze ty více očividné, propracované, uzavřené a monopolistické. V paradoxním (a často polemickém) obratu se po druhé světové válce často bere jako primární příklad ideologie v tomto smyslu marxismus, ačkoli kritická koncepce ideologií vlastně vycházela z analýzy fašistických hnutí a režimů. Z tohoto úhlu pohledu ideologie kontrastují s hodnotovými systémy, názory a přesvědčeními (viz Shils) a s dalšími typy interpretačních referenčních rámců, které prý postrádají exklusivní a dominantní charakter ideologií. Zvláštním rysem ideologie je podle marxistických i nemarxistických zastánců pojmu v jeho rozvinutém negativním smyslu to, že je nejen „předpisující doktrinou bez opory racionálních argumentů" (Raphael, s.17), ale také předpisujícím schematem, fungujícím tak, aby možnost racionální argumentace znemožňoval.

Jiná vývojová linie, představovaná MANNHEIMOVOU sociologií poznání a následně se odrážející v některých antropologických dílech, se pokouší neutralizovat pojem ideologie jejím funkčním odlišením od systémů vědeckých poznatků, praktického uvažování nebo morálních argumentů. Ideologie jsou pak chápány jako symbolické systémy, jimž se nedají vytýkat chybějící kvality vědeckých teorií, pragmatických strategií nebo zdůvodněných morálních filosofií. Představují odlišný kulturní útvar, který – když tuto praktickou funkci přestanou plnit tradiční vodítka – poskytuje působivě formulované, hodnotově obtížené a směrodatné výklady





světa. Jako takové nemohou být ideologie jiné než stranické a schematizující (viz Geertz, Seliger). Ve všech netradičních společnostech je však jejich funkce nenahraditelná.

Další myslitelé docházejí k podobně neutralizované koncepci ideologie jinými cestami, jako v případech, kdy jsou ideologie definovány funkčně coby shluky kovariantních názorů (nebo postojů) na hlavní politické otázky, včetně otázek subjektivního hodnocení politických zkušeností, hlavních soupeřících politických preferencí a požadované organizace, působnosti a záměrů vlády. Sofistikovanější verse těchto přístupů také vytvářejí prostor rozdílnosti typů politického uvažování, spíše než aby se omezovaly na klasifikaci odpovědí k názorovým přehledům. Veškerá literatura tohoto druhu je pak spojena se studiem tvoření a systematizace postojů a názorů, jak jej praktikuje současná akademická psychologie. Tato empirická práce se nezabývá – kromě případů, kdy pojednává o ideologických soustavách v jiných než západních společnostech – otázkou nastolenou antropologickými přístupy, totiž je-li ideologie prostě jakýmkoli druhem symbolické soustavy, která může lidi vybavit politickou identitou a řídit jejich politické postoje, nebo zda má zvláštní rozlišitelné rysy. Tam, kde se tento problém řeší, se pojem omezuje na organizačně založený věroučný systém v modernizovaných (nebo modernizujících se) společnostech s autonomní politickou sférou.

V literatuře z oblasti sociologie vědění jsou obecně rozlišovány dva způsoby vývoje pojmu ideologie, označované jako hodnotící a nehodnotící (viz Mannheim); ve skutečnosti jsou ale oba způsoby hodnotící, přinejmenším v tom smyslu, že ani jeden neuznává platnost idejí, které jsou podle nich ideologické. Výjimku tvoří teoreticky nereflektované použití tohoto termínu, běžné hlavně mezi anglickými akademickými autory zabývajícími se politikou, kteří jednoduše pojímají ideologie jako popularizované, neformální a neúplně vyargumentované politické nebo sociální filosofie, jež mají být filosoficky uspořádány a diskutovány. Tato koncepce je však stejně lhostejná k aktuálním rétorickо-poznávacím strukturám modelů myšlení či diskursům, ke kterým se vztahuje, jako k jejich původu, současnému postavení nebo funkci. Z toho důvodu se také nevyrovnává s látkou a problémy, o které ve sporech o pojem jde. V této debatě spolu soupeří kritický a empirický význam termínu. Takové rozlišení slouží ke zviditelnění skutečnosti, že zastánci empirické verse záměrně nemíří k otázkám o gnoseologických či etických implikacích ideologií s poukazem, že se tyto problémy nevztahují přímo ke studiu ideologií, zatímco druzí jako Mannheim a Habermas, kteří rozvinuli kritickou koncepci, se úmyslně zaměřují na vztah mezi poznáním a politickým nebo sociálním jednáním.

Přetrvávání původní pejorativní konotace v běžném jazyce je však takové, že diskuse operující s empirickou koncepcí zřídka uniknou nedostatečně zváženým kritickým soudům o ideologiích, jimiž se zabývají. Politická analýza je navíc neustále tlačena zpět k otázkám racionality struktur a procesů, o nichž uvažuje (nebo k přijímání nepodložených odpovědí na tyto otázky); nezaujaté studium ideologií v kontextu takových analýz se pak může těžko vyhnout kritickým otázkám o jejich vztazích k racionálním modelům politických soudů (viz Connolly).

Marxistická sociální teorie vyprodukovala nejbohatší teoretická zpracování kritického významu tohoto pojmu, zvláště díky tomu, jak se autoři v marxistické tradici snažili vysvětlit to, že dělnická třída nerozvinula revoluční vědomí, projektované Marxem jako antiteze k dominantním ideologiím, jež se rozhodl demaskovat. (Viz ALTHUSSER, KRITICKÁ TEORIE, GRAMSCI, LENIN a LUKÁCS.) V konečné podobě své doktriny vykládali Marx a Engels ideologii na základě pojmového rozlišení mezi „základnou", ustavenou dynamickými procesy výroby, a „nadstavbou" korespondující s vývojem základny a složenou z idejí a institucí

odrážejících nerovnou třídní strukturu a ztělesňujících „falešné vědomí". Revoluce proti tak ustanovenému řádu by byla vyvolána kumulativním dynamismem výroby, který by stavěl narůstající rozhodné sebevědomé politické aktivity strukturálně podřízené produktivní třídy („třídní vědomí") proti ideologicky zakódované struktuře ovládání. Tato abstraktní, ale elegantní teoretická formulace ztratila ke konci devatenáctého století empirickou hodnověrnost. Kde Marx uvažoval o polarizované konfrontaci mezi režimy nekompromisně a zřetelně sloužícími požadavkům kapitalistického vlastnictví a rozmáhajícím se dělnickým hnutím zjevně inklinujícím k stále zpolitizovanějším a dalekosáhlejším požadavkům na sociální transformaci, tam někdy namísto toho vznikly komplexní modely přizpůsobení, jinde se radikálně proměnily podmínky konfliktu.

Propastné rozdíly mezi teoretiky, kteří se obecně odvolávají na inspiraci Marxovou koncepcí, a analýzou ideologie vyplývají ze zpochybnění jejich sdíleného teoretického a politického dědictví. Oficiální marxismus pro potřeby dané politické analýzy zjednodušil pojem tak, že položil rovnítko mezi ideologii a jakékoli vysvětlení zájmů, přisouzené společenskému činiteli, o němž lze předpokládat, že má své specifikovatelné zájmy (obvykle ekonomické). Tento přístup nečiní žádné zásadní rozdíly mezi případy, kde je předpokládané vysvětlení daným aktérem rétoricky rozvinuto ve věci, o kterou jde, jako doktrinální zbraň k podpoře jeho zájmů, a případy, kde výklad má za cíl osvětlit skryté důvody pro praktiky, jež mohou být zprostředkovány různými druhy symbolických schemat. Protože termín může být užíván – přinejmenším v prvním z těchto významů – k označení doktrinálních zbraní marxistických režimů či hnutí samotných, je obecně připojováno – pro upřesnění, o jakou ideologii se jedná – kvalifikující adjektivum („buržoasní", „proletářský", atd.). To znamená, že negativní hodnocení a teorie deformace, které jsou téměř vždy implicitně obsažené v pojmu ideologie, jak jej formuloval sám Marx, jsou ve značné míře přecházeny mlčením nebo oživeny jen z oportunistických důvodů.

Naproti tomu většina jiných marxismem inspirovaných proudů na tomto kritickém aspektu staví. Vyznačují se a liší se podstatnou modifikací původního rozlišení mezi základnou a nadstavbou, stejně jako snahami o včlenění nových teorií rétoriky a významů, které podkopávají pojetí idejí jako výrazů záměrů společenských činitelů a jako materiálu praktické úvahy. Někteří myslitelé například zahrnují technologickou organizaci materiální výroby mezi ideologické, nadstavbové prvky ve společnosti, a rozšiřují pojetí základny tak, aby zahrnovala práci umělce jako výrobce. Podobně koncepce řídících verbálních a neverbálních semiotických struktur, diskursů, jazyků a implicitních symbolických logik (viz HABERMAS a FOUCAULT) stále více vytlačují pojetí ideologií jako systémů idejí, jež jsou buď otevřeně vyjádřeny jako takové, nebo mohou být dosti snadno extrahovány z referenčních rámců aktuálně užívaných v komunikaci.

V určitém bodě tohoto teoretického vývoje, jenž už rozlišuje různé typy kulturních formací, které se starší kritické koncepce ideologie snažily demaskovat jako v posledku integrované společným ideologickým principem, vyvstává otázka, zda je ještě užitečné konstruovat tuto složitou kritickou teorii jako kritiku ideologie. Neodvrací takto obsažný koncept pozornost od potřeby detailního vypracování různých způsobů konstituování symbolických sfér? Ukazuje se, že rozlišování mezi materiálními silami zasahujícími lidskou zkušenost a naruby obrácenými představami reality zachycenými v idejích, na nichž Marx vystavěl svůj pojem, je těmi, kdo pokračují v jeho radikální kritice moderní společnosti, opuštěno. To v mnohém hovoří pro zúžení významu pojmu ideologie na druhy politických fenoménů, jež rozlišila empirická linie zkoumání. Výklad takových fenoménů může být stále prováděn na základě kritických studií, které mají své historické počátky (přinejmenším ve značné míře) ve snaze prozkoumat a prohloubit porozumění ideologii v jejím nejširším významu. DK

**odkazy**

Bell, D.: *The End of Ideology.* New York: Free Press, 1960.

Connolly, W.E.: *The Terms of Political Discourse,* rozšířené vyd. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.

Converse, P.E.: The nature of belief systems in mass publics. V: *Ideology and Discontent,* ed. D. Apter. New York: Free Press, 1964.

* Cox, R.H.: *Ideology, Politics, and Political Theory.* Belmont, Calif.: Wadsworth, 1969.

Geertz, C.: Ideology as a cultural system (1964). V: *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic, 1973.

* Lichtheim, G.: *The Concept of Ideology, and other essays.* New York: Random House, 1967.

Mannheim, K.: *Ideology and Utopia.* New York: Harcourt, Brace, 1936.

Raphael, D.D.: *Problems of Political Philosophy.* Londýn: Macmillan, 1976.

Shils, E.: Ideology: the concept and function of ideology. V: *International Encyclopedia of the Social Sciences,* sv. VII. New York: Macmillan and Free Press, 1968.

* Seliger, M.: *Ideology and Politics.* Londýn: Allen & Unwin, 1976.





**imperialismus** Slovo „imperialismus" se užívá v mnoha významech. Může se vztahovat k světovému systému politické nadvlády nebo ekonomického vykořisťování, k politice obrany nebo expanze imperia, k ideologii podporující imperiální ambice (původní smysl slova) nebo dokonce k individuálním činům agrese. Všechna tato různá užití odpovídají různým aspektům složitého historického procesu, vrcholícího na začátku dvacátého století, v němž se několik zemí stalo dominantními světovými mocnostmi, ať už přímými výboji, nebo prostřednictvím méně formálních vojenských a ekonomických tlaků. (Předkapitalistická imperia jsou jasně odlišným jevem, kterým se zde nebudeme zabývat.)

Studiem imperialismu se v řadě svých teorií zabývali hlavně marxisté (viz MARXISMUS), kteří předložili řadu teorií. Všichni se shodují na tom, že imperialismus má kořeny v kapitalismu, ačkoli v jiných věcech se shodují málo. Obecně vysvětlují imperialismus na základě ekonomických zájmů soukromého kapitálu, nicméně přesně vysvětlit, jak se soukromým zájmům podařilo získat na svou stranu státní podporu, často nedokážou. Někteří nemarxističtí myslitelé se přiklánějí k mimoekonomickým výkladům a jiní se domnívají, že žádná generalizace zde není možná. Zda může jedna teorie pokrýt celé dějiny moderního imperialismu, je skutečně diskutabilní.

„Klasičtí marxističtí" teoretikové imperialismu z počátku dvacátého století se snažili vysvětlit vznik intenzivní mezi-imperialistické rivality a bojovného nacionalismu v Evropě své doby. Hlavní proud argumentace, určovaný Hilferdingem a Bucharinem, považoval mezi-imperialistickou rivalitu za důsledek vzestupu monopolů. Vznikající národní monopoly propojené s bankami hledaly ochranu proti soupeřům za celními hradbami, a podporovaly pak dobyvačnou politiku v zájmu rozšíření svých chráněných trhů. LENIN, nejcitovanější a možná nejoriginálnější člen této školy, datoval počátek „imperialistického stadia" kapitalismu do roku 1900. Hilferdingovy a Bucharinovy argumenty spojil s tezemi nemarxistického ekonoma Hobsona o tom, že nadbytečný kapitál je nutné investovat v koloniích, protože domácí trhy jsou omezeny masovou chudobou.

Tyto teorie vysvětlují přinejlepším pouze jednu epizodu dějin imperialismu. Těžko říci, jak by vykládaly následující zhroucení imperiální formy a ukončení mezi-imperiálního soupeření (nepočítáme-li za imperialistický Sovětský svaz). Jejich faktický základ je každopádně sporný, protože monopoly nebyly v období kolem roku 1900 zdaleka tak rozšířené, jak marxisté tvrdili, a do kolonií proudil jen malý zlomek exportu a investic.

Mnozí moderní autoři se zase zaměřují na historické kořeny technické a ekonomické

zaostalosti třetího světa. Teoretikové „závislosti" dokazují, že kapitalismus je od patnáctého století světovým systémem, ve kterém „centrum" vykořisťuje „periferii". Centrum se rozvíjí, zatímco periferie trpí „podvyvinutostí". Problém teorie závislosti spočívá v tom, že nedokáže vysvětlit, proč se některé periferní oblasti prudce rozvinuly, zatímco jiné ne.

Třetí proud marxistického uvažování vychází z Marxových článku o Indii (1853). Marx dokazoval, že bezprostřední dopad britské vlády v Indii byl zhoubný, ale že v konečném důsledku přinese počátek procesu kapitalistického rozvoje. Warren tuto tezi vzkřísil; argumentoval, že imperialismus („průkopník kapitalismu") položil základ všeobecnému rozvoji, který nastává po získání nezávislosti. I jeho teorii lze kritizovat pro neschopnost vysvětlit rozličné osudy rozdílných oblastí.

Marxistická díla o „výrobních způsobech" (které zmapoval Foster-Carter) se snaží vysvětlit různorodost vlivu imperialismu po celém světě na základě společensko-ekonomických systémů, se kterými se kapitalismus při své expanzi střetl. Nemarxističtí historikové, zvláště Robinson a Gallagher, také kladli důraz na podmínky periferie, přičemž tvrdili, že imperiální mocnosti dávaly přednost neformální kontrole, ale byly vtaženy do místních konfliktů, takže nakonec skončily zavedením přímé imperiální vlády z nedostatku funkční alternativy. Tyto teorie pravděpodobně představují nejlepší cestu ke studiu imperialismu, neberou ale v úvahu síly, které poháněly státy v centru k tomu, aby se zapletly do záležitostí periferie. Funkci tohoto chybějícího článku plní analýza kapitalistické ekonomiky podle Marxe (a SCHUMPETERA): kapitalismus podporuje kontinuální ekonomický a technický rozvoj; poprvé se etabloval v Evropě, takže se Evropa dostala rozhodujícím způsobem do čela. Současně přivedlo hledání nových trhů, exotických produktu a levných surovin obchodníky podporované svými domácími vládami do méně rozvinutých zemí. Model imperialistického pronikání závisel na okolnostech a ceně použitelných strategií, vhodných pro každý jednotlivý případ.

Zbývá vysvětlit pád imperialismu. Po roce 1945 se přímá imperiální vláda stala vzhledem k lidovému odporu nepřípustně drahá a navíc v situaci, kdy byl kapitalismus již dobře etablován, přestala být nutná. Obchod i investice mohly probíhat bez přímé politické kontroly. Dekolonizace se navíc urychlila slabostí evropských koloniálních mocností. Dominantní velmocí se staly USA, které prosazovaly politiku relativně volného obchodu a nepřímého řízení, a to subvencováním přátelských vlád a tlakem na vlády nepřátelské. Zda i toto je „imperialismus", je diskutabilní. Budoucnost periferních států bude podobně jako dříve záviset hlavně na rozvoji v těchto oblastech. Některé země se vyvíjejí prudce a brzy dosáhnou skutečné politické nezávislosti, zatímco jiné pravděpodobně zůstanou slabé a přinejmenším v dohledné budoucnosti závislé.

AAB

**odkazy**


Bucharin, N.: *Imperialism and World Economy* (1915). Londýn: Merlin, 1972.

Lenin, V.I.: Imperialism: the highest stage of capitalism (1916) V: *Selected Works*, sv. I. Moskva: Foreign Languages Publishing House, 1950. (Český překlad *Imperialismus jako nejvyšší stadium kapitalismu* vyšel v řadě reedicí.)

Marx, K.: *On Colonialism and Modernization*. ed. S. Avineri. New York: Doubleday Anchor, 1969.

Frank, A.G.: *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. New York: Modern Reader Paperbacks, 1969.

Warren, B.: *Imperialism, Pioneer of Capitalism*. Londýn: New Left, 1980.

Foster-Carter, A.: The modes of production controversy. *New Left Review* 107 (1978), s. 47–77.

Robinson, R.E., Gallagher, J.E. a Denny, A.: *Africa and the Victorians*. Londýn: Macmillan, 1961.


**indické politické myšlení** Viz hinduistické POLITICKÉ MYŠLENÍ.





**individualismus** Pojem zahrnuje širokou škálu idejí, postojů a doktrín, jimž je společné to, že přikládají ústřední místo „jedinci". „Jedinec" ovšem může být pojímán mnoha způsoby, stejně jako může být různě chápána protikladnost „individuálního" a „kolektivního". Mnoho forem individualismu se o tento protiklad opírá, některé jej však odmítají.

Podívejme se nyní na zajímavou historii pojmu. Původem z devatenáctého století, měl v různých zemích různé významy, které dnes již splynuly. Pochází z francouzštiny, byl používán v reakci na osvícenství a francouzskou revoluci; v tomto měl proto vždy pejorativní nádech jako zdroj anarchie a společenských nepořádků. Tak tomu bylo, ať jej používali reakcionáři, nacionalisté, socialisté nebo liberálové a navzdory rozdílům v názorech o příčinách společenského rozkladu a povaze vhodného a žádoucího společenského řádu. V němčině měl sklon k zdůraznění romantické ideje individuality, představy individuální jedinečnosti, originality a seberealizace, vztahované původně ke kultu individuálního génia, zejména umělce, rozvinuté v organické teorii komunity, zejména národní nebo státní (viz ROMANTISMUS). V Anglii byla tendence termín užívat jako přídomek pro náboženskou nonkonformitu, pro ryzí kvality sebejistých Britů, zvláště středních tříd, a pro rysy společné různým proudům anglického LIBERALISMU. V tomto smyslu začal jako protipól socialismu nebo kolektivismu mít význam minimální státní intervence. Ve Spojených státech se brzy stal individualismus heslem svobodného podnikání, omezené vlády a osobní svobody, a také postojů, forem chování a snah v tomto duchu zaujímaných a zastávaných. Jednu vlivnou versi této varianty představovala presidentská volební kampaň Herberta Hoovera, oslavující „drsný individualismus".

Setkáváme se ovšem i s celou řadou syntéz těchto významů. Jacob Burckhardt, který spojil francouzský a německý význam tohoto slova, viděl v renesanci růst individualismu – růst sebeprosazování, kult soukromí a „impuls k co možná nejvyššímu individuálnímu rozvoji". John Stuart MILL vnesl koncepci individuality ovlivněnou německým významem tohoto slova do své klasické formulace liberalismu v eseji *O svobodě* (On Liberty, 1859). Alexis TOCQUEVILLE, zkoumající individualismus demokratické Ameriky, si uvědomoval naléhavé nebezpečí, které individualismus představuje pro veřejný život tím, že oslabuje společenské vazby.

Mezi dnešními autory je pravděpodobně nejvlivnější Tocquevillovo užití termínu. Podle jeho názoru má individualismus původ v demokracii a bude se vyvíjet zároveň s vývojem rovnosti: je to „nový výraz, který se zrodil z nové ideje... Individualismus je cit uvážlivý a pokojný, který vede každého občana k tomu, aby se izoloval od masy svých bližních a uchýlil se do ústraní se svými přáteli a se svou rodinou" a ponechal „okolní společnost jí samé"... který nejdříve vysušuje „ctnosti veřejného života" a pak napadá a ničí i všechny ostatní a nakonec „splývá s čistým egoismem" (*Demokracie v Americe* II., část 2., kap. 2). Tocqueville kolísal mezi obdivem k tomuto rysu americké povahy a obavami z jeho důsledků, jednímž z nich mohl být pronikající společenský konformismus. Tato analýza a její průvodní paradoxy se objevovaly znovu a znovu, a to nejen v americkém společenském a kulturním kriticismu.

V dalším současném užití termínu se individualismem označuje to, co se ve společenské a politické teorii nazývá také „atomismus" – pohled na společnost jako ustavenou jednotlivci pro naplnění cílů, jež jsou v první řadě individuální. Tento postoj staví na přední místo jednotlivce a jeho práva, která podle něj existují před každou konkrétní formou společenského života. Obvykle je považován za produkt sedmnáctého století, vyjádřený v teoriích SPOLEČENSKÉ SMLOUVY Hobbese a Locka a později v utilitaristické tradici (viz UTILITARISMUS). Charles Taylor se domnívá, že atomismus „vychází z těch filosofických tradic... které začaly postulováním bezrozměrného subjektu",

gnoseologicky *tabula rasa* a politicky bezpostulátního nositele práv (*Atomism*, s.210). A Macpherson píše o „vlastnickém individualismu", rovněž pocházejícím ze sedmnáctého století založeném na „pojetí jednotlivce, který je v podstatě vlastníkem své osoby nebo schopností, za něž společnosti nic nedluží" (*The Political Theory of Possessive Individualism*, s.3).

Třetí smysl, který rozlišujeme, představuje „metodologický individualismus". Jde o teorii, která zdůrazňuje, že žádný výklad ve společenské vědě nebo historii nemůže jít až k samé podstatě věci, pokud není formulován plně na základě skutečností vztahujících se k jednotlivcům nebo jejich charakteristickým rysům: jejich vlastnostem, cílům, přesvědčením a činům. Společenské celky nebo souhrny modelů chování musí být vždy nebo v posledku vykládány ve vztahu k jednotlivcům. Tato doktrina může nabývat různé podoby a je stále sporná. Někteří autoři, například POPPER, pojímají její obranu jako zásadní věc liberální politiky. Jiní, počínaje DURKHEIMEM, chápali její odmítnutí jako první krok sociologického porozumění. Další pak považují tuto debatu za neplodnou a zneužívající různých způsobů chápání jednotlivce. Koncepce metodologického individualismu budou, nebo alespoň by měly být, tím méně sporné, čím budou méně abstraktní (a více společenské).

Dalším možným způsobem obhajoby individualismu, který začíná převažovat v současné analytické politické filosofii, je obhajoba základních LIDSKÝCH PRÁV, která ochraňují základní svobody a zájmy individua, ať už na základě respektování svébytnosti osob, nebo na základě toho, že se jim věnuje rovná péče a úcta. Utilitarismus se v obou těchto aspektech jeví nyní jako antiindividualistický, zahrnující všechny touhy jedince do jediného systému přání. Zda takto pojímaný individualismus vyžaduje vlastnictví sebe sama, či metodologický individualismus, je sporné. Stejně tak je sporná otázka, zda vede – pokud jej vezmeme vážně – k libertariánským, liberálním nebo socialistickým závěrům.

SL

**odkazy**

Burckhardt, J.: *The Civilization of the Renaissance in Italy*, přel. S.G.C. Middlemore Londýn: Phaidon, 1955.
Tocqueville, A. de: *Demokracie v Americe*, přel. V. Jochman, Praha: Lidové noviny, 1992).
Taylor, C.: Atomism. V: *Philosophical Papers*, sv.2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
Macpherson, C.B.: *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

**industriální společnost** Hlavním zájmem společenského myšlení devatenáctého století bylo identifikovat povahu industrializace a sledovat její společenské a politické účinky. Pro některé společenské teoretiky byl pojem industriální společnosti ústřední, především pro SAINT-SIMONA a Herberta SPENCERA. Termín byl však užíván všeobecně, přičemž tomuto obecnému chápání dali konečnou podobu další myslitelé, používající k označení modernity odlišnou terminologii: Adam SMITH hovořil o obchodní, COMTE o positivní a MARX o kapitalistické společnosti.

Za hlavní rys industriální společnosti bylo považováno zaměření na materiální produkci. Ze SKOTSKÉHO OSVÍCENSTVÍ vyšla teorie, že společnosti jsou rozlišitelné podle charakteristických způsobů výroby a ekonomického života. Nebyl to však pouze nový způsob výroby, který podle této teorie vymezoval novou industriální společnost, ale nový sociální imperativ – růst materiální produkce; a pokud byly hledány kontrasty se společnostmi minulými, byly nalézány v alternativních společenských cílech – ochraně politických hierarchií a dosažení vojenské převahy. Nový sociální imperativ i očekávání jeho naplnění byly vnímány jako produkt industrializace. Tento proces byl zkoumán prostřednictvím diskuse o dělbě práce, trhu, racionalitě a mechanizaci.





Ideu dělby práce vnesl do centra společenské rozpravy Adam Smith. Dělba práce ve smyslu dělby produktivního úsilí mezi městem a venkovem a mezi různými profesemi je podle něj charakteristickým rysem všech rozvinutých ekonomik. Zvláštní forma dělby práce přinesla ve své době prudký rozvoj výroby: výroba artefaktů byla rozbita do jednotlivých mechanických úkolů, které mohly být pak zadány různým pracovníkům. Připisování ekonomického růstu této formě dělby práce se stalo běžným tvrzením společensko-ekonomického myšlení, jež nejvýrazněji akceptoval Marx.

Rozvinutí pojmu trhu a analýza tržních operací byly hlavním cílem a úspěchem KLASICKÉ POLITICKÉ EKONOMIE. Za ústřední charakteristiku industrializace byla považována expanze trhu, chápaná jako nevyhnutelný důsledek dělby práce. Základem výměnné ekonomiky byl podle Smitha přirozený sklon k výměnnému obchodu a směně. A čím větší je specializace výroby, tím rozsáhlejší a složitější jsou tržní operace. Všeobecně se tento proces pokládal za společensky prospěšný, protože trh představuje kontext, v němž jsou činy konané ve vlastním zájmu koordinovány k vzájemnému užitku.

Třetím charakteristickým rysem připisovaným industrializaci bylo tíhnutí k racionalitě a vědeckosti. Víra ve vědu jako motor společenského POKROKU, zděděná z osvícenství, se zakládala na řadě očekávání – vědecký pokrok přinese pokrok technický; povzbudí růst morálního konsensu, který podepře nebo naopak nahradí rozpadající se křesťanské jistoty; pomůže zracionalizovat organizaci výroby.

Právě v technickém rozvoji byl postupně stále více spatřován hlavní přínos vědy, a za další obecný rys industrializace a mechanizace výroby začalo být považováno zvláště využívání nových zdrojů energie. V tomto kontextu se měnilo i pojetí funkce kapitálu jako faktoru produkce – nyní byl vnímán spíše jako zajištění výrobních kapacit a strojů než zdroj příjmů.

Jaké jsou všeobecné společenské důsledky industrializace? Na tuto otázku byly předkládány dvě odpovědi. První, převládající v socialistickém myšlení, tvrdila, že to, co bude v posledku určujícím, nebude industriální charakter společnosti, ale převažující model vlastnických vztahů. Kvůli nesmiřitelnému konfliktu zájmů mezi kapitálem a prací bude hlavním rysem kapitalistické společnosti třídní konflikt. Nicméně i Marx viděl v industrialismu protikladné tendence; jedním z nejostřejších rozporů kapitalismu byl přece rozpor mezi společenským charakterem výroby a individuálním vlastnictvím. Právě tato tendence byla zdůrazňována v alternativní odpovědi, která viděla novou společnost jako utvářenou především svým industriálním charakterem, který identifikovala jako v podstatě kooperativní a konsensuální. Teoretikové industriální společnosti předvídali společenský konflikt, který bude rysem přechodu mezi starším a novějším společenským řádem. Ricardovští ekonomové skutečně explicitně vyznačili bojovou linii mezi půdou na jedné straně a kapitálem a prací na straně druhé. Byla ale zdůrazněna také totožnost zájmů kapitálu a práce. Další aspekty industrializace povzbuzovaly kooperativní a společenskou harmonii. Industriální dělba práce zesilovala vzájemnou ekonomickou závislost jednotlivců, tříd a podniků, což zpětně povzbuzovalo ducha spolupráce. Tržní ekonomika závisela na soutěži, ale ekonomická soutěž, na rozdíl od politického soupeření, byla v podstatě mírumilovná a nenásilná. Trh byl zdůrazňován spíše jako systém svobodné směny než jako aréna, v níž se soutěží; trvalé spojení volného obchodu a pacifikace mezinárodních vztahů se opíralo právě o tento důraz.

Mírumilovný charakter nového řádu se ukazoval v protikladu, do kterého Saint-Simon a Spencer stavěli militaristické a industriální společnosti. Slábnutí válečnického ducha v souvislosti s rozvojem civilizace bylo obecným tématem myšlení osmnáctého století, nicméně ti, kdo se tohoto tématu chopili, jako Rousseau, Ferguson a Smith, toho litovali

a většinou to považovali za úpadek. Teoretikové industriální společnosti to však vítali jako pokrok. Minulé vojenské společnosti byly podle nich choré a dekadentní; vznikající společnost podpoří vyšší ctnosti – pracovitost, prozíravost a produktivitu. Minulé společnosti stavěly politickou a vojenskou převahu jako nejvýznamnější zdroj cti: nástup alternativních hodnot výroby bude mít silný účinek na stát. Úloha státu ve společnosti zaměřené na kooperativní výrobu bude minimální. Úkol koordinace výrobní aktivity je úkol manažerský a nebude vyžadovat stát, přinejmenším ne ve smyslu donucovacího aparátu.

S narůstáním třídního konfliktu a tendence pohlížet na státní intervenci jako na lék společenské a ekonomické desorganizace ztratila tato představa industriální společnosti na začátku dvacátého století většinu své intelektuální působivosti. Pojem byl znovu oživen v padesátých a šedesátých letech v teoriích konvergence, podle nichž se západní a východní systémy budou připodobňovat pod tlakem společné průmyslové organizace. Konvergence by pak nastala částečně díky narůstající účasti státu na ekonomických aktivitách na Západě, ale především proto, že technicky dovednější a vzdělanější pracovní síla a růst blahobytu a pluralismu v ekonomické sféře přinese postupnou liberalizaci a demokratizaci sovětského systému. JL

**islámské politické myšlení** Korán neobsahuje žádnou politickou teorii. Podobně jako jiné posvátné spisy je textem pro všechny okolnosti a případy, k němuž je třeba se obracet, podřizovat se mu a který má být citován při ustavičné interpretační práci. Co Korán obsahuje, jsou obecné maximy a nařízení, kterým byly generacemi muslimských autorů dány specifické významy. Z Koránu vyšly tři široké proudy islámského politického teoretického myšlení – náboženské a právní, filosofické a proud, jehož výrazem byla „zrcadla vládců" – využívané pro podporu přísně hierarchického (byť ne tvrdého) autoritářství, které je všem společné.

*Náboženské a právní myšlení*

Náboženskou a právní literaturu máme ve dvou variantách odpovídajících rozdělení na dvě hlavní denominační větve islámu – sunnity a ší'ity. Sunnité zastávají názor, že politická a náboženská autorita by měla být svěřena osobě imáma-chalífy z rodu Kurajšovců, z něhož pocházel Mohammed, zatímco ší'ité omezují legitimitu rodové linie na potomky Mohammedova zetě Alího a zastávají jinou, užší definici držitele moci. Zatímco ší'ité jsou přesvědčeni, že jejich postoj je odůvodněný zvláštním Mohammedovým ustanovením Alího za svého nástupce, a proto považují imámát v Alího linii za článek dogmatu, sunnité naopak svou pozici obecně zakládají na tradičním konsensu, s tím, že konsensus byl hlavním pramenem práva. Myslitelé obou denominací obvykle argumentují pro nutnost imámátu další tezí, že politická autorita je obecně nezbytná vzhledem k vrozené nedokonalosti jedinců, kteří se proto dohodnou na ustanovení autority, schopné dát takto utvořené komunitě řád a spravedlnost.

Protože sunnité byli zastánci pořádku a vlády, odkazovali představu dokonalého chalífátu do sféry utopie; pouze první čtyři chalífové, z nichž poslední byl Alí (†661), odpovídali v různých stupních ideálu. Skutečný chalífát se zkazil královstvím (*mulk*), ale eschatologické následky této implicitní domněnky, která pro ší'ity znamená velikou oporu, byly utlumeny a přešly z politické do devociální sféry života. Raná historie a prehistorie sunnismu a teorie chalífátu nebyly dosud detailně prozkoumány, ale od časů velkého tradicionalisty a jednoznačného sunnity Ahmada ibn Hanbala (†851) se stalo sunnitské pojetí chalífátu spíše spekulativní teorií než konkrétním právním systémem. Sám Ibn Hanbal připustil, že úřad chalífy nemusí nutně zastávat „nejlepší z nejlepších" (*al-afdal*), ale že ho může vykonávat „menší z nejlepších" (*al-mafdúl*).





Nejsystematičtější vyjádření sunnitské teorie chalífátu představuje teorie Máwardího (†1058). Chalífát podle tradice, kterou reprezentoval a formalizoval v podobě statutů veřejného práva, připadá komunitě a spadá pod *mu'ámalát*. Islámský zákon rozděluje práva na Boží (*ibádát*, pobožnost) a lidská (soukromé a veřejné právo, *mu'ámalát*). Chalífát je ustaven jako viceregentství proroka Mohammeda, a jeho držitel je strážcem náboženství i správcem světských záležitostí. Chalífu buď ustavuje komunita zastoupená svou elitou (*ahl al-hall wal-'aqd*), nebo jej jmenuje vládnoucí chalífa. Později al-Ghazzálí (†1111) přišel s myšlenkou, že by chalífa mohl být legitimně jmenován mocnou světskou, obvykle vojenskou autoritou, takže by chalífská a sultánská autorita mohly spolupracovat při udržování řádu a prosazování islámského práva. Stejnou myšlenku spolupráce světské a duchovní autority, znamenající zbavení chalífátu jeho politických a vojenských funkcí, nastínil však už sám Máwardí, když prohlásil, že usurpace politických výsad chalífátu silnou vojenskou autoritou je přípustná, pokud by sultán ochraňoval chalífát, uplatňoval islámské právo a vybíral kanonické daně.

V tomto kontextu omezených světských pravomocí musel držitel úřadu chalífy vyhovět řadě podmínek, které zahrnovaly mravní bezúhonnost, doloženou zákonem předepsanými svědectvími, kurajšovský původ a studium, jež vyžadovalo soudcovství. Ačkoli al-Ghazzálí některé z těchto požadavků zmírnil a ačkoli někteří právníci přijali legitimitu koexistence více než jednoho chalífy, kanonická teorie nikdy nebyla trvale odložena. Základní koncepce státních institucí, jako byly vezírát, správcovství pokladu, vojenské velení a právní a náboženská hierarchie, coby rozšíření úřadu chalífy, nebyla nikdy revidována.

Existovaly ovšem i alternativní teorie, které vycházely z dočasné bezmoci chalífů. Ibn Džamá'a (†1333) považoval jakoukoli autoritu za legitimní a přenášel na sultánskou autoritu ustanovení ústavních teorií vypracovaných v sunnitské právní tradici. Jeho radikálnější současník Ibn Tajmíja (†1328) kritizoval světskou nedokonalost chalífátu a přímo popíral jeho závazný charakter. Přítomnost chalífy není v jeho pojetí pro muslimskou komunitu závazná jako v pojetí klasické teorie. Za Prorokova dědice pokládal třídu *'ulamá*, třídu náboženských a právních vzdělanců, což odpovídalo představám mnoha jejích učených členů. Stát a náboženství jsou nerozlučně spojeny, protože bez státu nemůže být řádně udržována náboženská autorita a náboženské povinnosti, a bez náboženství by se stát stal ryzí tyranií. Ibn Tajmíja pak stanovil právní status pro náležitý řád života v souladu s *šarí'ou*, islámským právem, které měl svrchovaný vládce prosazovat a střežit.

Otázka řádu leží u kořene všech těchto teorií a jejich variací. Dobrý řád světa vyžaduje absolutistickou autoritu a lidé jsou povinováni poslušností chalífovi stejně jako svrchovanému vládci. Vzpoura proti vládci, ať by byl jakkoli tyranský a bezbožný, neměla v hlavním proudu sunnitské teorie místo. Chalífát nelze zpochybňovat, i když o chalífu je možné přijít, propadne-li šílenství nebo se dostane do zajetí; instituce nového chalífátu měla dovršit záměr prozřetelnosti zachovat dobrý řád světa, zajistit praktikování náboženství, a tím i přípravu pro dobrý řád světa budoucího.

Ší'ité předkládali konsistentnější teorie veřejného řádu nejlépe vedoucího k naplnění božského záměru. V nedokonalém světě nekomplikovaném politickou angažovaností, která byla nutností u sunnitských znalců práva, se ší'itská koncepce imámátu starala o to, aby společnost v tomto světě vyznávala absolutní náboženský cíl a uchovala řád. Když chalífát v roce 680, kdy na bojišti padl Husajn, syn Alího a třetí imám, nakonec usurpovala světská moc a transformovala jej v *mulk*, byl božský záměr ve světě zajišťován poslušností vůči svatým imámům v charismatické linii. Sunnitská koncepce tradiční konsensuální legitimity je zde odmítnuta ve

prospěch víry v božské ustavení legitimní autority. Imám není pouze svatý, ale i neomylný díky esoterické vševědoucnosti přenášené z imáma na imáma, která pochází od Boha; rozdíl mezi imámem a Prorokem spočívá v tom, že imám nepřináší světu svaté písmo, jako Mohammed přinesl Korán.

S tímto neomylným autoritářstvím se pojila víra, že dobrý řád světa nemůže být zachován, pokud by v jakémkoli období chyběl imám. Když v roce 873 zmizel dvanáctý imám v jeskyni, panovalo přesvědčení, že se vrátí jako *mahdí* (mesiáš), aby naplnil zkažený svět spravedlností a právem a ustavil období přípravy na apokalypsu. Příchod *mahdího* tak uzavírá dějinný cyklus a navrací svět k původnímu adamovskému řádu.

Propracovanější je cyklická teorie ismá'ílitů, kteří se tak nazývali proto, že přisuzovali legitimitu imámátu Mohammedovi, druhému synu Ismá'íla ibn Dža'far a podle jejich počítání sedmému imámovi v linii Alího. Podobně jako dvanáctníci (zvaní tak proto, že věřili v návrat dvanáctého z Alího potomků), také ismá'ílité věřili v návrat svého vlastního *mahdího*: mluvili o sedmi velkých cyklech proroctví a nepravosti, z nichž předposlední měl být ustaven prorokem Mohammedem a poslední ohlášen návratem Mohammeda ibn Ismá'íl. Tato doktrina prošla řadou úprav, vynucených historickými souvislostmi, které se pojily se založením a rozkvětem vlastního mocného ismá'ílitského státu, fátimovského chalífátu (909–1171). Víra Drúsů vyrostla mimo jiné z přesvědčení, že fatimovský chalífa al-Hákim, který zmizel v roce 1021, byl vtěleným Bohem. Byly to bezpochyby proto-ismá'ílitské spodní proudy, založené na víře v polobožský charakter mystických thaumaturgů a divotvorců a v cyklické pojetí dějin zahrnující transformaci chalífátu v království, které vedly ke vzniku mnoha mesianistických sunnitských politických hnutí, zvláště v Severní Africe a ve Španělsku. Jedno takové hnutí vedlo ke vzniku krátce trvajícího státu v Algarve pod vedením mystika a světce Ibn Kasího (†1151).

*Filosofie*

S mystickými a ismá'ílitskými koncepcemi imámátu byla spojena velmi propracovaná kosmologie a kosmogonie, obsahující tradiční analogie a souvislosti mezi principy kosmu a světa. Méně doslovné analogie mezi kosmickým a politickým řádem rozvíjel filosof al-Fárábí (†950). Al-Fárábí pohlížel na stvoření – v duchu neo-platónského aristotelismu, který převládal v islámské filosofii – jako na proces emanace v sestupné hierarchii. Stejně i dobrý řád závisí na tom, zda je všemu dáno své vlastní místo. Jen takto bude světový mikrokosmos odpovídat nebeskému makrokosmu. Svět zahrnuje škálu nedokonalých obcí ustavených jako oligarchie nebo jiné systémy. „Ctnostná obec" (*al-madína al-fádila)* je taková obec, v níž je dobrý řád udržován svrchovaným panovníkem, kterému jsou plně vlastní etické, rozumové a praktické ctnosti. Na tuto platónskou bázi se al-Fárábí pokusil naroubovat islámskou koncepci proroctví a imámátu. Svého krále-filosofa někdy nazýval „imám" a přisuzoval mu některá oprávnění normálně příslušející chalífovi. Al-Fárábí akceptoval islámský požadavek Proroka jako zákonodárce, ale zpracoval ho filosoficky v tom smyslu, že duše Proroka se sjednotí s činným Intelektem. Opravdový pokus o syntézu islámského dogmatu a metafysiky však u něj nenacházíme.

V protikladu k al-Fárábího literární utopii dovozoval velký neoplatonský aristotelik Ibn Síná (Avicenna, †1037) nezbytnost lidského sdružování po tradičně rodové linii a jednoznačně se vyslovil pro ústřední místo *šárí'y* v dobrém řádu světa. Nepokoušel se dávat filosofa na roveň Prorokovi, ale Proroka stavěl v kosmickém řádu nad filosofa. Prorok má podle Ibn Síny intuitivní a bezprostřední vnímání srozumitelného světa, podobné vnímání, o které usiluje mystická gnose. Prorok, ne filosof, je zákonodárcem a autorita v tomto světě náleží *imámovi* charakterizovanému hledisky ne nepodobnými těm, která se už objevila v klasické teorii chalífátu. Filosofie proto nemá žádný bezprostřední vliv na svět, ale spíše je





formou účasti na srozumitelné, intelektuální a gnostické sféře, jež je hájemstvím nemnohých.

Nejvýraznější rozvoj zaznamenalo toto pojetí v díle Ibn Rušda (Averroes, †1198). Ten pokládal filosofii za způsob nazírání vezdejšího a nebeského světa, jehož je schopno jen málo lidí. Dialektické a sofistické mody chápání se hodí pro masy. Znění dogmatu, vhodné pro masy, není samo o sobě špatné, ale má dodatečný a paralelní význam, k němuž filosofie poskytuje přístup. Filosofie ovšem dogma neruší, protože „pravda neprotiřečí pravdě". Filosofie proto nemá přímý vliv na veřejné právo; chalífát zajišťující vládu *šárí'y* je nejlepší formou vlády. Na této bázi Ibn Rušd aktivně pracoval na tříbení *šárí'y* v kontextu teorie *maqásid al-šárí'a*, právního „účelu", koncepci blízké pojetí „přirozeného práva".

*Zrcadla vládců*

Stejný praktický účel měla Zrcadla vládců. Tyto knihy jsou pojímány jako nástroje vlády. Patří k nim dílo státního tajemníka Ibn al-Muqaffa'a (†759), práce připisována theologu a literátu Džáhizovi (†868), dále kniha od proslulého vezíra Nizám al-Mulka (†1092), pojednání od právníka Turtušího (†1126), dílo tlemcenského krále Abú Hammúa (†1386) a mnoho jiných. Instituce krále spadá podle nich obvykle do jedné ze tří kategorií: první se zakládá na náboženství, to je nejlepší a vede nejpříměji ke spáse, druhá se opírá o rozum a zajišťování dobrého řádu světa, a pro poslední je příznačná vášeň a rozmar, je tedy jistou cestou ke zkáze v tomto i v budoucím světě. Jako nástroje vlády zahrnují zrcadla etické a praktické maximy, úsloví i bohatství historických příkladů vlády, dobré i špatné, jež mají sloužit jako varování i vzor. Neobsahují žádnou explicitní teorii politiky, snad jen potud, pokud potvrzují primát a takřka transcendentální nadřazenost svrchovaného vládce ve vztahu k poddaným, kteří jsou nazíráni spíše jako beztvará masa než politický organismus, a jejichž soudržnost je dosažitelná pouze skrze hierarchii. Svrchovaný vládce je stínem Boha na zemi, který má ke svým poddaným vztah obdobný vztahu Boha k tomu, co stvořil.

Zrcadla vládců jsou tedy soubory námětů, vztahujících se k udržení hierarchického řádu, v němž stát chrání náboženství, které funguje pro některé jako základ jeho etosu. Snad nejvýsadnější etickou ideou je spravedlnost. Spravedlnost se chápe jako uchovávání věcí na jejich vlastním místě a regulace praktického života v souladu s požadavky stability. Abú Hammú to dobře vyjádřil výrokem, že nemůže být „žádná moc bez armády, žádná armáda bez peněz, žádné peníze bez daní, žádné daně bez prosperity a žádná prosperita bez spravedlnosti". Spravedlnost tedy zajišťuje uchování jak náboženské, tak i racionální vlády. Rozmar podporuje nespravedlnost.

Stejnou historickou prezentaci a analogické využití příkladů pozvedl Ibn Chaldún až ke statutu systematické vědy. Ibn Chaldún byl dědicem všech tří islámských tradicí, které se v jeho díle prolínají, měl však málo následovníků a až další generace, mimo jiné osmanský „chaldúnismus", rozpoznaly jeho zvlášť pronikavý přínos k tradici Zrcadel vládců.

*Moderní islám*

Moderní islámské politické myšlení se různými způsoby vyvíjí z výše naznačených tendencí, ale právní a eschatologické proudy jsou v něm dosud přítomny. Pravděpodobně prvním významným moderním islámským reformátorem byl Muhammad ibn Abd al-Wahháb (†1792), jehož doktrina je dnes v Saúdské Arábii oficiálním učením. Snažil se vzkřísit politické a společenské teorie Ibn Tajmíja a spolu s hlavou saúdovské dynastie vytvořit režim odpovídající *šárí'e*. Svrchovanost (*hákimíjia*) je však doménou Boha.

Wahhábovo učení však mělo, přes určitou přitažlivost, malý význam pro složitější společnosti. Islámské politické myšlení devatenáctého století bývá spojováno se jmény

Afgháního (†1897) a jeho žáka Mohammeda Abdo (†1905). Snahy prvního z nich se soustředily na sjednocení všech muslimských sil proti koloniálnímu panství, kdežto Abdo, který působil ve stejném duchu, se nakonec stal velkým muftím v Egyptě a v tomto postavení pracoval na reformě *šarí'y*. Oba věřili, že muslimové jsou slabí proto, že opustili pravý islám a umožnili, aby se nakazil neislámskými pověrami a myšlenkami. Východiskem z této situace měl být návrat ke kořenům (Asadábádí byl nadšeným obdivovatelem Luthera); tento fundamentalismus – podobně jako každý jiný – se snažil zavádět modernistické ideje, které se mohly opřít o kanonické texty, a snažil se vymazat to, co bylo dosud obecně přijímáno jako islámské. V této reformistické snaze, zvláště u Abdoa, jsou zjevné myšlenky konstitucionalismu a positivistické motivy.

Vrchol islámského modernismu představoval Mohammed Rašíd Ridá (†1935). Během své politické, právnické a literární kariéry, kterou začal za Abdoa, formuloval a rozpracoval řadu základních idejí. Ridá byl přesvědčen, že chalífát ve své klasické podobě není v současné době uskutečnitelný, a že nejvhodnější budoucí podoba chalífátu bude úřad apoštolského a dohlížitelského charakteru. Nezbytná je modernistická reforma *šarí'y* a zavedení zákonodárství vně *šarí'y*; tyto věci lze ovšem uskutečnit na základě pomocných, nekanonických opatření a právních metod, jež znala už klasická islámská právní věda. Zvláštní důležitost mělo Ridáovo pojetí lidové svrchovanosti v podobě islámské *šurá* (rady). Obdobně modernistické jsou některé tendence v arabských národních státech a někteří moderní islámští aktivisté jako Mustafá Sibá'í (†1956) formulovali socialistické principy ekonomické a společenské organizace v jazyce islámu.

Význačnější než završený islámský modernismus je dnes radikální islámismus, nesmiřitelný k jakémukoli kompromisu se zkaženou přítomností. Odtud pochází i obecný výraz *salafíja* označující následování příkladu zbožných předků, v jejichž čele stojí Mohammed. Teorie *salafíja*, jež je hlavně dílem Abúl-A lá al-Mawdúdího (†1979), má nejvíce příznivců mezi radikálními egyptskými islámskými skupinami, ovlivněnými rovněž Sayidem Kutbem (†1965). Hlavními rysy tohoto proudu myšlení jsou důraz na pojem *hákimíja* (se kterým jsme se už setkali u Ibn Abd al-Wahhába) a rovněž Wahábem inspirovaným pojmem *hidžra*. Pojem *hidžra*, používaný k označení Mohammedova útěku z Mekky do Mediny v roce 622, ukazuje svým moderním posluchačům nutnost opustit zkaženou společnost, aby mohla být formována alternativa *salafíje*, odpovídající všem příkladům zbožných předků. Vně *hidžry* není společnost pouze zkažená, ale i bezbožná, a jediný způsob, jak s ní zacházet, je přímá politická a vojenská akce s cílem ustavit základy politického systému vyhovujícího v každém smyslu paradigmatu zbožnosti.

Idea *hákimíje*, jež náleží výhradně Bohu, byla také využita v ší'itské politické teorii. Na rozdíl od ší'itského konstitucionalismu a modernistických trendů tato teorie, spojovaná s Rúholláhem Chomejním, tvrdí, že výlučná svrchovanost Boha implikuje následek, který je u ší'itů neorthodoxní, byť ne bez důležitého precedentu, že zástupnictví Boha na zemi přísluší ší'itským duchovním. Toto zástupnictví může představovat jedna osoba nebo rada duchovních. Funkce takového úřadu spočívá v dohlížení na ustavení řádu ve shodě s tím, co bychom mohli nazvat ší'itskou *salafíjí*. Radikální moderní ší'itské myšlení, ovlivněné modernistickými trendy, představované postavami jako Abol-Hasan Bani Sadr (1933–), se snažilo bojovat s despotickými důsledky tohoto pojetí a rozvinulo teorii zobecněného imámátu, s tezí, že každý jedinec je islámským státem formován tak, aby byl schopen úsudku a chování, které lze očekávat od zbožných duchovních. Podobně jako v případě sunnismu je primitivistická utopie ší'itského fundamentalismu náchylná k modernistickým i tradicionalistickým interpretacím.

AA





**odkazy**

Fárábí: *Idées des habitants de la cité vertueuse*. přel. P. Jaussen. Bejrút: UNESCO, 1960.
—: *Al-Fárábí on the Perfect State*, přel. R. Walzer, red. G. Endress. Oxford: Oxford University Press, 1985.
Ibn Taimiyya: *On Public and Private Law in Islam*, přel. O. Farrukh. Bejrút: Khayat's, 1966.
Máwardí: *Les status gouvernementaux*, přel. E. Fagnan. Alžír, 1915; repr. Paříž: Sycomore, 1982.
Nizam al-Mulk: *The Book of Government or Rules for Kings*. Londýn: Routledge and Kegan Paul, 1960.

# J

**jakobinismus (jakobínství)** Termín je odvozen od slova jakobíni, což byla revoluční skupina, která za Robespiera zavedla ve Francii v letech 1793–94 vládu teroru. V širším užití je jím míněna víra, že vůli lidu může reprezentovat malá elitní skupina, která jménem lidí jedná, ale není jim formálně odpovědná. V tomto významu bývá termín používán, obvykle v kritickém duchu, k označení teorie a praxe pozdějších skupin a jednotlivců, včetně BLANQUIHO a LENINA.

DLM

**Jan z Paříže** (asi 1250/4–1304). Dominikánský myslitel. Svůj spis *O moci královské a papežské* (De potestate regia et papali) napsal na přelomu třináctého a čtrnáctého století jako příspěvek k diskusi mezi francouzským králem Filipem Sličným a papežem Bonifácem VIII. Argumentoval zde ve prospěch oddělení politiky od theologie a trval na autonomii a svrchovanosti světské autority ve světské oblasti, která má být zbavena církevního tlaku. Stát považoval za přirozený útvar, kterému předcházelo vlastnictví. Autorita je v poslední instanci stvrzována společenstvím. Navrhoval střední cestu, která oddělovala jurisdikci církevní a sekulární s ohledem na odlišné vnitřní struktury CÍRKVE A STÁTU a jejich různý vztah k majetku a různý morální vliv. Na rozdíl od MARSILIA Z PADOVY neprezentoval církev jako orgán všemocného státu. Jan souhlasil s tím, aby církev měla společné *dominium* (panství, vlastnictví majetku) a papež byl správcem tohoto společně vlastněného majetku. *Dominium* společenství církve či individuálních kněží nad světskými věcmi nenastává proto, že kněží jsou zástupci Kristovi a nástupci apoštolů, ale díky výsadám a svolení od zbožných vladařů a dary od zbožných laiků.

Veškerá Janova argumentace ohledně církevní a státní jurisdikce vycházela z jeho úzkého chápání *dominium in rebus* (VLASTNICKÝCH práv). Byl přesvědčen, že monarchova faktická nezávislost a nezávislost vlastníků majetku může být ospravedlněna *de jure*, protože všichni lidé mají nezcizitelná majetková práva chronologicky předcházející světským a duchovním institucím. Práva na věci nabývají jen prostřednictvím své píle a pracovitosti. Vladař ani papež nemají *dominium* či správcovství v laickém světě. Vlády jsou ve skutečnosti ustaveny proto, aby rozhodovaly v soukromých majetkových sporech. Ačkoli Bůh dal zemi do užívání všem lidem společně, lidé získali rozdílný majetek prací a vládcové byli ustaveni proto, aby předešli zlu v důsledku neexistence nestranného arbitra v případech, kdy majetek uchvacuje ten, kdo nemá *k dominiu* oprávnění. Vládce má zákonodárnou moc nad majetkem poddaných, aniž by mu ovšem poddaní svá majetková práva odevzdávali. Vládci proto mají být volení se souhlasem lidu. Sesazení je nejen možné, ale přímo nutné, jestliže vztah důvěry mezi poddanými a vládcem je narušen tím, že vládce nejedná ve prospěch obecného blaha, ale ve svůj vlastní. Jan také zvažoval





okolnosti, za kterých by mohl být sesazen papež, a dokazoval, že by tomu tak mělo být z vůle koncilu jako suveréna tam, kde koncil je tvořen členy celé církve.

Toto radikální pojednání, jež klade meze nejenom papežské moci ve světské sféře, ale omezuje také monarchy, bylo mnohokrát citováno v následujících stoletích a pravděpodobně bylo důvěrně známé i Johnu LOCKOVI.

JC

**odkazy**

Jan z Paříže: *On Royal and Papal Power*, přel. J.A. Watt. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971.

**Jan ze Salisbury** (asi 1115/20–80) Středověký politický teoretik ovlivněný ciceronovským republikánstvím. Janovy rozmanité kosmopolitní zájmy scholastické, eklesiologické i politické jej přivedly do kontaktu s většinou oblastí veřejného života dvanáctého století. Obvykle bývá chápán jako jeden z humanistů dvanáctého století se zálibou v antických autorech a ve vybroušené latinské rétorice. Byl zrcadlem své doby. Narodil se v Old Sarum. Studoval na francouzských školách (1130–40) pod vedením významných osobností, jako byli Abelard, William z Conches a Thierry z Chartres. Jako církevní administrátor arcibiskupa Theobalda z Canterbury a advokát u církevního soudu začal pracovat ve službách arcibiskupa Thomase Becketa, v jehož pozdějším tragickém osudu sehrál svou roli. Na konci života byl biskupem v Chartres.

Janova politická teorie je vyjádřena v jeho *magnum opus*, jímž byl *Policraticus*, a také v *Dějinách papežství* (Historia Pontificalis), filosofickém spisu *Metelogicon* a četných dopisech. Jeho znalosti ŘÍMSKÉHO PRÁVA a KANONICKÉHO PRÁVA byly široké, ačkoli není známo, zda byl v těchto oborech formálně vzdělán.

*Policraticus* (1156–9) je mnohovrstevné dílo politické teorie. Jde o příručku vládnutí, zrcadlo panovníků, moralistickou kritiku života u dvora, didaktické filosofické pojednání a encyklopedii vzdělanosti a učení. Spis je nejvíce známý především pojednáním o tyranii, s příklady zlých tyranů, kteří Božím působením dospěli ke špatným koncům. Jan ze Salisbury bývá často označován za prvního středověkého obhájce teorie tyranovraždy, i když sám spíše zastával názor, že s tyrany se vypořádá Bůh. Nesouhlasil, aby člověk bral věci do vlastních rukou, protože násilný odpor, revoluce, občanská válka mají ve státě i církvi neblahé důsledky; lepší je podle Jana trpět, snášet zlo a modlit se, protože tyran nakonec nebude mít ani bezpečí, ani pokoj. Jan psal tak, aby varoval tyrany, nikoli aby radil vrahům; spíše než obhajobou tyranovraždy je jeho dílo teorií o tyranech jako extrémních protikladech dobrých vládců.

Zákon je podle Jana dán od Boha a vládci se mu učí od kněží. Existuje ovšem také přirozená znalost morálních zákonů, které každý člověk čte sám v sobě tím, že používá rozum. Janovo chápání tohoto přirozeného zákona se podobá Ciceronovu. Nazývá jej *aequitas*, používání vlastní schopnosti užívat rozum a chápat právo; tak může odpovídat na mravní výzvu i tam, kde se zdá, že božský zákon mlčí. Pravá společnost je zároveň přirozená entita a duchovní uskupení, kde lidé jsou zvířaty i světci, což bylo podle Janových slov známo už v klasickém světě jako *polis* nebo *respublica*. Lidská společnost je zároveň společenstvím lidí a kongregací křesťanů, kde přirozené a božské působí společně. Odtud plyne, že výnosy vladaře musí odpovídat kanonickému právu. Dobrý vládce musí být člověkem státu a fysickým výrazem práva stejně jako zástupcem Božím a obrazem přirozené spravedlnosti. Jan přirovnává republiku k živému organismu s hlavou a údy, přičemž hlavu představuje vladař. Jeho úkolem je uvést konání poddaných do souladu s božským *aequitas* tak, aby světský zákon (*lex*) byl formou, jíž se *aequitas* uvádí na zem. Protože vládce uchovává spravedlnost jako služebník božské spravedlnosti, je ve své volbě vázán

svědomím, nikoli vnějším právním závazkem. Jako představitel Boží je vládce veřejnou osobou a jakýkoli odpor proti vládní moci je vzpourou proti Bohu. Vládce je povznesen nad pozemskou sféru, ale není autonomní, protože je ve svém svědomí vázán k zachování *aequitas*. *Policraticus* jako ideální politická bytost musí spojovat animální a božskou přirozenost *polis*, které vládne. Jan byl přesvědčen, že Jindřich II. ve svém napadání duchovní imunity jednal jako divoké zvíře a že porušil rovnováhu vlády přirozenosti a ducha. Duchovenstvo a lid se proto musí spojit k obnově této rovnováhy a odstranit tyrana, který vládne jen zvířecí převahou a ne *aequitas*.

*Policraticus* mocně ovlivnil italské právníky a francouzské humanisty čtrnáctého století. Janova díla byla také ceněným souborem antických příběhů sloužících jako brána do starověku. JC

**odkazy**

Jan ze Salisbury: *Policraticus*, Knihy 4–6 a část 7–8, přel. J. Dickinson. New York: Alfred A. Knopf, 1927; knihy 1–3 a část 7–8, přel. J.B. Pike. Minneapolis: Pol. sci. classics ser., 1938.

_____: John of Salisbury's Memoirs of the Papal Court (*Historia Pontificalis*). Londýn:: Nelson, 1956.

**Jefferson, Thomas** (1743–1826) Americký státník a politický filosof. Jefferson působil jako guvernér Virginie, delegát do kontinentálního kongresu a třetí president USA (1801–9). Je autorem Deklarace nezávislosti, virginského zákona o náboženské svobodě, *Poznámek o státu Virginia* (Notes on the State of Virginia) a četných projevů a článků. Na sklonku života založil virginskou universitu.

Jeffersonovy rané politické texty se zaměřovaly na revoluci v severoamerických koloniích, které usilovaly o nezávislost na britském imperiu. S využitím anglické teorie svobod, odvozené ze STAROBYLÉ ÚSTAVY, a politické teorie Johna LOCKA rozvinul Jefferson federativní teorii britského imperia. Podle tohoto pohledu měly být všechny zákonodárné orgány imperia (například britský parlament a virginská poslanecká sněmovna) „svobodné, rovné a nezávislé", přičemž koruna měla působit pouze jako nestranný arbitr mezi těmito oddělenými zákonodárnými tělesy, hájící práva každého z nich. Z této pozice byla vláda britského parlamentu nad koloniemi v šedesátých a sedmdesátých letech osmnáctého století vnímána jako usurpace nezcizitelných práv kolonií a to, že koruna podporovala parlament, bylo považováno za tyranské. Jeffersonovy názory z tohoto období jsou nejzřetelněji vyjádřeny v *Souhrném pohledu na práva britské Ameriky* (A Summary View of the Rights of British America) a v Deklaraci nezávislosti.

Po skončení americké války za nezávislost se stalo ústředním tématem Jeffersonových politických děl budování nové americké republiky. Ve shodě s ARISTOTELEM považoval Jefferson člověka za přirozeně společenského, jenž však potřebuje participaci v malých demokratických komunitách, aby se zdokonalily jeho společenské a politické schopnosti. Podporoval rozčlenění Virginie na „okrsky" o rozloze 5–6 čtverečních mil s asi 100 obyvateli, jež by napodobovaly klasickou řeckou *polis*. Věřil také, že v participační DEMOKRACII by lidé rozpoznali mezi sebou ty nejlepší, vynikající „moudrostí a ctností", které nazýval přirozenou aristokracií. Tato přirozená aristokracie pak měla být volena do politického vedení a sloužit jako zástupce v postupně centralizovaných vládách (místní, státní a federální) rozlehlé americké republiky. V podpoře ideálu přímé místní demokracie Jefferson obhajoval všeobecné veřejné vzdělání a přibližnou ekonomickou rovnost. Postup ve vzdělávacím systému měl odpovídat zásluhám, a stát měl každému občanu, který nevlastní půdu, poskytnout 50 akrů půdy. Jefferson vystupoval proti instituci otroctví; vyslovoval se pro postupnou emancipaci černých otroků a jejich návrat do Afriky. Odmítal účast žen v politice.

Jeffersonova náboženská víra korespondovala s jeho politickou teorií. Jako konzervativní unitář považoval křesťanskou etiku za základ člověka jako společenské bytosti a spravedlivého, harmonického státu. Proti etablované anglikánské církvi se ve Virgínii zastával „svobody vyznání", kterou chápal jako plný výraz všech náboženských věr (i nevěr), a dovolal, že si občanstvo, vystavené takové různosti, dokáže samo vyvodit Ježíšovo základní etické učení (viz také CÍRKEV A STÁT).

Jefferson bývá považován za idealistu, který během svého života viděl zmarnění většiny svých ideálu. Trend americké politiky směrem k centralizované státní moci a k industriální kapitalistické etice vedl Jeffersona k boji za práva jednotlivých států a k obhajobě agrární ctnosti. Jeho pozdní díla jsou proto překvapivě podobná raným revolučním spisům: stejně jako napadal britský parlament a korunu za usurpaci zákonodárné moci koloniálních vlád, obviňoval federální kongres za usurpaci moci vlád jednotlivých států.

Díky hloubce a rozmanitosti Jeffersonových politických idejí se na něj dosud odvolává široké spektrum politických hnutí, včetně revolucionářů třetího světa, konzervativních demokratů a radikálních socialistu. GS

**odkazy**

Jefferson, T.: *The Writings of Thomas Jefferson*. 20 sv. Washington, DC: memorial edn, 1903.

_____: *The Papers of Thomas Jefferson*, ed. J. Boyd a C.T. Cullen. Dosud 22 sv. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1950–82.

**Justinián I.** (482–565) Byzantský císař. Narodil se ve vesnici Tauresium blízko Nis (území bývalé Jugoslávie). Jeho rodným jazykem byla latina. Se svým strýcem, vojákem, který ho adoptoval, se jako chlapec dostal do Konstantinopole, kde byl dán na vychování. Strýc se stal císařem Justinem I. a Justinián ho na trůně vystřídal v roce 527. Bezprostředně začal pracovat na obnově velikosti Říma. Podobně jako Napoleon málo spal a oplýval velkou duševní energií a přehledem o detailech. Značný vliv na něj měla jeho manželka Theodora, bývalá herečka, po jejíž smrti v roce 548 již byl jako vladař méně aktivní.

Justinián dokázal udržet východní hranici říše s Persií a díky úsilí svých generálů Belisara a Narsa získal od Vandalu zpět Severní Afriku a obnovil autoritu říše nad ostrogótským královstvím v Itálii. Současně posílil správu imperia a zlepšil vybírání daní. Tyto nepopulární reformy vyústily v roce 532 ve vzpouru v Nike, která Justiniána málem připravila o trůn.

S využitím schopností svého výjimečného ministra Triboniána nařídil Justinián v roce 528 úplné znovuzavedení římského práva a snažil se přivést je opět k formální dokonalosti z doby před třemi sty lety. Hlavní tři části, Digesta, Kodex a Instituce, byly zkompletovány v roce 534 (viz ŘÍMSKÉ PRÁVO). Blaho státu považoval Justinián za spojené s blahem církve a sám sebe chápal jako držitele nejvyšší náboženské moci stejně jako nejvyšší moci světské. Jeho politika bývá někdy nazývána „cesaropapismem" (podřízenost církve státu), sám však mezi STÁTEM A CÍRKVÍ nerozlišoval. Vydal zákony na podporu církevní kázně a orthodoxního učení, zvláště pojetí chalcedonského koncilu, podle něhož v Kristu koexistovala lidská i božská přirozenost, proti němuž monofysité zastávali přesvědčení, že Kristus byl podstatně božský, a nestoriáni hájili názor, že vtělený Kristus měl dvě odlišné osoby, lidskou a božskou. Výstavbou velkého chrámu Hagia Sophia v Konstantinopoli, který byl vysvěcen v roce 537, chtěl Justinián překonat Šalamouna.

Pragmatickou sankcí z roku 554 Justinián nařídil zavedení svých zákonů v Itálii – tehdy se sem pravděpodobně dostaly opisy jeho kodexu. Ačkoli neměly bezprostřední vliv, přinejmenším jeden rukopis Digesty (později objevený v Pise a pak uchovávaný ve Florencii) se zachoval a přispěl k obnovení studií římského práva v Boloni na sklonku jedenáctého století.

Justiniánova podoba je známá z mozaiky v chrámu San Vitale v Ravenně. PGS

# K

**Kalvín, Jan** (1509–1564) Narozen ve Francii, od roku 1559 občan Ženevy, kde se jako církevní reformátor, theolog, komentátor Písma a polemik stal vůdčí autoritou reformovaných církví ve Francii, Nizozemí, Británii a části střední Evropy.

První verse (1536) Kalvínova mistrovského theologického díla *Instituce křesťanského náboženství* byla z velké části systematizací luteránských theologických témat, po stránce politické však byla stejně problematická. Zaměřovala se na ospravedlnění z víry, nikoli ze skutků, na kontrast mezi svobodou křesťana a římskou „tyranií" a na paradigmatický statut „neviditelné" církve. Právě tyto doktríny, jak jim vyučoval už LUTHER, předznamenaly sektářské tendence v evangelických církvích: pro radikální evangelíky nebyly existující církve nikdy dostatečně svobodné nebo reformované. Sektáři navíc neohrožovali pouze evangelické církve: „radikální reformace" popřela autoritu světské vlády nad vyvolenými – nebylo tomu tak dávno, co byl potlačen anabaptistický pokus ustavit tisícileté království Krista v Münsteru. Proti těmto rozvratným závěrům, odvozeným z evangelické theologie, které ve svém důsledku diskreditovaly reformaci jako celek, stavěl Kalvín (podobně jako Luther) přísnou doktrinu poslušnosti: světská moc je od Boha a občanům jako soukromým osobám není dovoleno dokonce ani diskutovat o nejlepší formě vlády. Toto je jediná část knihy, jež se věnuje politice; církevní politika je

vládu „evangelických" knížat nad církvemi, kterou první generace reformátorů vždy považovala za neobhajitelnou, i když nepostradatelnou (viz REFORMAČNÍ POLITICKÉ MYŠLENÍ).

Poněvadž se však němečtí protestanté v třicátých letech šestnáctého století postavili na ozbrojený odpor proti císaři, svému právoplatnému vládci, a Kalvín také potřeboval zohlednit potřeby evangelických souvěrců ve Francii, kde král postavil reformaci mimo zákon, vyžadovala doktrina „pasivní poslušnosti", podle níž odpor proti vládci nesměl nabýt ozbrojené nebo organizované podoby, určité úpravy. Kalvín se tedy pokusil (opět podobně jako Luther) omezit jurisdikci světské vlády pouze na zachování světského míru a světské spravedlnosti. Za těmito hranicemi pak už světská vláda neměla mít nárok na křesťanovu poslušnost. A zatímco křesťan jako *soukromá* osoba nikdy neměl mít právo klást „tyranii" odpor násilnými nebo nelegálními prostředky, Kalvín – podobně jako Lutherovi zastánci – připouštěl, že právo některých státních společenství umožňuje ustanovit „lidové soudce" (luteráni říkali „menší") zmocněné k „odporu proti tyranii", přičemž se odvolával na spartanské efory, římské tribuny a „nejvyšší shromáždění" (tj. generální stavy, parlamenty atd.) jako příklady z evropské politické praxe.

Tato varianta Kalvínovy politické doktríny vznikla dříve, než nabyl jakékoli zkuše-

vzal krátce po vydání *Instituce* na starost církev v Ženevě, jeho vypuzení ženevskou vládou a exil ve Štrasburku roku 1538 (kde působil jako kazatel pro francouzskou náboženskou obec a stýkal se se štrasburským reformátorem Martinem Bucerem), opětné povolání do Ženevy, zkušenosti z mezinárodní politiky reformace a zralejší reflexe Písma způsobily, že se Kalvín přeorientoval na potřeby „viditelné" církve a dovedly jej k tomu, že chápal, že její integrita může být ohrožena ze strany vládců „ustavených Bohem". Kalvínovy názory, poprvé vyslovené v návrhu konstitucí a vyznání víry pro ženevskou církev, byly postupně včleňovány do mnoha svazků biblických komentářů a do dalších vydání revidované, přepracované a přeložené *Instituce*. Poslední vydání (1559/60) explicitně označilo „lichotníky knížat" a sektáře za hlavní hrozbu „čistotě učení".

Kalvínova theologie ve svých pozdějších formulacích uvažovala o „křesťanské obci" (ne ovšem v luteránském pojetí), v níž jsou podstatnými a rovnocennými složkami vláda světská a duchovní, obě nezávisle pověřené Bohem spolupracovat při ustavení „božské kázně". V poslední verzi *Instituce* je jedna z jejích čtyř knih věnována společně (viditelné) církvi a „světskému panování". „Božská kázeň" jako leitmotiv Kalvínova myšlení zde zaujala místo „křesťanské svobody" (která bývala podle Kalvína často špatně chápána) a byla pojímána jako zdokonalování se ve spravedlivém jednání; donucování a represe měly být pouze podpůrným prostředkem. Pravá spravedlnost je darem samotného Boha a vede jedince ke snaze o náboženskou a mravní dokonalost v tomto životě. Bůh ustanovil „dvojí vládu" proto, aby křesťanům v tomto snažení pomohl: obě vlády křesťan potřebuje stejnou měrou. V Kalvínově pojetí křesťanského života je základním tónem radostné a horlivé vykonávání duchovních i občanských povinností, jejichž cílem je „vybudovat" církev, čímž horlivost pro pravé

Boží obec je jak občanské, tak duchovní společenství. V tomto kontextu již neměly tak významné místo Kalvínovy dřívější snahy o právní rozlišení mezi působnostmi „dvou vlád", alespoň ne takové jako v církevním řádu ustaveném v Ženevě. V *Instituci* Kalvín neustále připomíná obranu a podporu pravého náboženství jako jeden z cílů světské vlády. Smyslem „dvojí vlády" v Boží obci je harmonizace náboženských a občanských závazků, s tresty (v nezbytných případech) nebo zastrašením pro ty, kdo se chtějí svým povinnostem vyhnout. Světský „soudcovský úřad" – na rozdíl od Lutherova ztotožňování světské autority s „knížaty" dával Kalvín přednost republikánskému výrazu – jedná mečem, církev přesvědčováním a v nejkrajnějším případě exkomunikací. Obojí svým způsobem přispívá k dobrému řádu, který je zároveň náboženský i světský. Určitá dělba práce je samozřejmě vhodná a moudrá: řízení zahraniční politiky či práce v oblasti trestního a občanského práva nejsou záležitostí duchovních, kázání není věcí úřadů (přestože jsou podle Kalvína ženevští úředníci obdařeni velkou výřečností). (Viz CÍRKEV A STÁT.)

Na základě studia klasických myslitelů a právníků si Kalvín osvojil hlubokou úctu k morální a politické moudrosti (pohanského) starověku. Ve všech sporných otázkách však dával jako prostředku zkoumání Boží vůle přednost zjevení před samotným rozumem, a duchovnímu stavu jako pověřenému tlumočníku zjevení. Přesto nezamýšlel politickou nadvládu duchovních: jeho ideálem byla spolupráce dvou „vykonavatelů" Boží vůle. Neustále se theologicky i prakticky snažil obnovit prestiž evangelického duchovenstva, jež by zamezila, aby se jejich spolupráce s časnými vládci změnila v podřízenost.

Proto Kalvín nepovažoval rozdělení římské církve na duchovenstvo a laiky za neslučitelné s evangeliem. Trval také na tom, že úkolem duchovenstva je „vládnout" laikům, i když taková řeč antiklerikalismem živené

formovaná církev podle Kalvína vyžaduje vysoce vyškolenou elitu duchovních správců. V tomto myšlení není místa pro Lutherovo „všeobecné kněžství všech věřících". Za nebiblické a nepřijatelné považoval římskokatolické spojení represivní a duchovní moci a absolutní vládu papeže. (Kalvín nakonec začal považovat každou absolutní monarchii za neslučitelnou s královstvím Božím.) Písmo se podle něj vyslovuje pro kolegiální duchovní úřad, přičemž na pověřování tímto úřadem a kontrole jeho členů se může podílet sbor věřících. Plně uznával podobnost mezi formou církevní vlády, jakou doporučoval s odvoláním na bibli, a „smíšenou" (či omezenou) formou vlády světské, tvořenou prvky monarchie, aristokracie a demokracie, jejíž praktické výhody prosazovali filosofové. Ve vydáních *Institucí* po roce 1543 se také obezřetně, ale nekompromisně vyslovoval pro čistou či modifikovanou podobu aristokratické formy světské vlády, poněvadž takové uspořádání staví meze svévoli a bezuzdnému chování, k nimž má každý jednotlivec přirozený sklon.

Kalvín tedy pojímal politickou obec jako teleokracii, vládu účelu, jímž jsou všichni členové vázáni a na němž mají účast. Nepřekvapuje proto, že kacířství a rozkol chápal jako obzvláštní nebezpečí jak pro světskou, tak pro církevní obec; byl však zároveň otevřen uspořádání, v němž by účast občanů i členů církve na jejím chodu byla více dobrovolná, a uvažoval i o případné roli, kterou by mohli hrát při výběru osob pro světský i církevní úřad. Napětí mezi „božskou kázní" a dobrovolnou věrností a účastí je v kalvínské tradici stále přítomné. HMH

**odkazy**

Calvin, J. *Instituce. Učení křesťanského náboženství,* přel. F. M. Dobiáš, Praha 1951.

**kanonické právo** Formální zákonné normy křesťanské církve. Kanonické právo ovlivnilo zvláště mezi lety 1100–1500. Církevní kánony se týkají osobní morálky, církevní kázně, vysluhování svátostí, postavení a pravomocí kněžstva. Ve východních a protestantských církvích nenabylo kanonické právo takového významu jako v římskokatolické církvi středověké Evropy. Tento význam odpovídal široké, propracované a centralizované moci kléru nad laiky, včetně světských vládců. Středověké latinské kanonické právo se skládalo z ustanovení raných koncilů, důležitých papežských výnosů a vybraných doporučení církevních otců. Ty byly roztříděny, vyjasněny, uspořádány a kodifikovány; tato práce vyústila do Gratianova *Zákoníku* (kolem 1140), který se pokusil o smíření rozporů. Západní kanonické právo bylo zamýšleno jako universální systematický kodex podobný občanskému zákoníku antického Říma (ačkoli, jak podotýká Maitland, jeho právní věda stála podstatně níže). Mezitím učinili další papežové řadu rozhodnutí a výnosů, z nichž mnohé byly považovány za hodné zařazení do dalších autoritativních sebrání *Knih dekretálií* (od roku 1234). Ty byly uplatňovány na církevních soudech a prostřednictvím vzdělaných církevních právníků, využívajících biblická, patristická a kanonická pravidla, značně ovlivnily vyvíjející se světské zákoníky a propůjčily tradiční právní praxi vyšší a často inovující smysl pro spravedlnost (jak tomu bylo například u anglických reforem dvanáctého století). Právě ideje universálních mravních zákonů a jejich systematické užití v právu a soudním procesu, stejně jako ideje legislativní změny a racionalizace, vděčily za mnohé kanonickému právu (viz Berman).

Kanonické právo se stalo vlivným částečně pro svá aktuální stanoviska k politickým otázkám, ale také proto, že ve své církevní kodifikované podobě nabídlo model pro vývoj světských států. Jeho důležitost pro politické myšlení spočívala ve vynikajících dílech kanonických komentátorů, jmenovitě Huguccia (†1210), Innocence IV. (†1254), Hostiensise chiho (Panormitana, 1386–1445). Tito autoři definovali předpoklady a ústavní detaily monarchie, voleb, právnických osob a souhlasu daleko dříve než tehdejší občanští právníci. Hovořili sice především o církvi, ale své argumenty odvozovali z přirozeného zákona a ještě více z římského občanského zákona i světské zkušenosti, takže značná část jejich vývodů měla obecný význam a následně i důsledky pro světskou politiku. Jejich argumenty pronikly ve velké míře do světského politického myšlení (viz STŘEDOVĚKÉ POLITICKÉ MYŠLENÍ).

Kanonisté prohlašovali, že duchovenstvo stojí nad světskou mocí a papež nad císařem: papež může na mravním a náboženském základě přikazovat, trestat a sesazovat císaře. Světskou autoritu ospravedlňuje její účel i to, zda tohoto účelu dosahuje (viz Ullmann, *Medieval Papalism*). Tato teze vyprovokovala předčasné vyhlášení racionalistických základů světského státu. Za druhé, kanonisté vysvětlili důsledky svrchovanosti *(suprema potestas)* ve vztahu k papeži: papežství je soud poslední instance, pramen práva, dozorce nad církevní vládou, i když individuální papež se může mýlit a může být sesazen koncilem. BODIN uznal, že kanonickému pojetí svrchovanosti vděčí za mnohé. Kanonisté se zvlášť proslavili svým učením o korporacích (viz Gierke, s.238–351). Mezi korporace se podle zvyku počítala města a „kolegia" (tj. řemeslnické cechy, dobrovolná náboženská uskupení a různá společenství), kanonisté se ale především zabývali lokálními farnostmi, diecézemi, kapitulami a klášterními společenstvími. Ty považovali za zvláštní kategorii společenských a právních entit v tom, že aniž by byly státními či politickými komunitami, mají korporativní práva, povinnosti a vlastnictví, jež patří skupině jako celku, a ne jejím individuálním členům. Odtud vyplývá, že rozhodování zde musí být kolektivní. Vůdčí představitelé takových společenství jsou voleni svými členy a mohou dělat (dle povahy korporasem. Zatímco světští právníci upřednostňovali rozhodnutí většiny, kanonisté měli sklon dát přednost „větší a zdravější straně" (*maior et sanior pars*), dávajíce menšině prostor pro odvolání (viz Tierney, *Foundations,* s.223).

Innocenc IV., který se stavěl proti přísným kolektivním trestům, trval na tom, že korporace existují pouze jako „fikce zákona"; na druhou stranu uděloval *carte blanche* ustavujícím se řemeslnickým cechům. Je tedy pravděpodobně chybné tvrdit (jako tvrdili Gierke a Ullmann), že tato „teorie fikce" byla nástrojem monarchické či státní suverenity. Někteří kanonisté čtrnáctého století označovali papeže za absolutního monarchu, ale velké schizma (1378) je přimělo k zdůraznění omezení papežské moci. Zabarella a Tudeschi používali korporativní teorii k tvrzení, že papež musí vládnout na základě souhlasu a má menší autoritu než „korporace církve jako celek", jejímž výrazem měl být všeobecný koncil. Učení kanonistů se stalo hlavním východiskem KONCILIARISMU (viz Tierney, *Foundations,* s.220–37), a tak nepřímo i parlamentního konstitucionalismu. (viz Tierney, *Religion*). AB

**odkazy**

Berman, J.H.: *Law and Revolution: the Formation of the Western Legal Tradition.* Cambridge, Mass. a Londýn: Harward University Press, 1983.

Gierke, O.: *Das deutsche Genossenschaftsrecht,* sv. III. Berlín, 1881.

Tierney, B.: *Foundations of Conciliar Theory: the Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

* _____: *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought 1150–1650.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Ullmann, W.: *Medieval Papalism: the Political Theories of the Medieval Canonists.* Londýn: Methuen, 1949.



**Kant, Immanuel** (1724–1804) Německý filosof. Kant se narodil a zemřel v Královci

(Königsberg, dnešní Kaliningrad) ve východním Prusku. Filosofický věhlas mu vydobyly jeho tři *Kritiky* – *Kritika čistého rozumu* (1781), *Kritika praktického rozumu* (1788) a *Kritika soudnosti* (1790). V roce 1785 vydal *Základy metafysiky mravů*, v nichž poprvé vyložil svůj slavný kategorický imperativ – mít vždy „dobrou vůli" a jednat s osobami jako s cíli o sobě, nikoli pouze jako s prostředky k libovolným cílům. Výrazem Kantova politického myšlení po francouzské revoluci jsou díla *K věčnému míru* (1795), *Metafysické principy nauky o právu* (1797) a *Spor fakult* (1798); jejich ústřední myšlenkou bylo, že politika musí „poklesnout" před mravností.

Kantovým *hlavním* politickým přesvědčením byla myšlenka vzájemného vztahu mravnosti a politiky, protože „pravá politika nemůže udělat jediný krok, aniž by především nectila mravnost". Zároveň však přísně rozlišoval mezi morálními motivy (působícími na základě dobré vůle nebo úcty k mravnímu zákonu) a motivy právními a trval na tom, že mravní a zákonné pohnutky se nesmějí redukovat jedna na druhou; proto dokazoval (ve *Sporu fakult*), že dokonce ani s rozkvětem „osvícenosti" a „republikánství" neporoste ve světě počet morálních činů, ale pouze počet činů zákonných, s výsledkem zhruba odpovídajícím tomu, čeho by, kdyby mohla, dosáhla čistá mravnost. (Dá se předpokládat, že na konci dějin nebude na zemi dosaženo čistého morálního „království účelů" – ač by to bylo žádoucí – je však odůvodněná naděje na lepší právní řád, mravnější než současné uspořádání.) Vztah mezi mravností a veřejně právní spravedlností je tedy takový, že mravnost *utváří* politiku – odmítáním války, trváním na „věčném míru" a „právech člověka" – aniž by se stala *motivem* politiky (protože politika nemůže doufat v „dobrou vůli").

Vzhledem k napětí mezi mravností a veřejně právní spravedlností, jež musí být ve vzájemném vztahu a zároveň musí zůstat odlišné, může pojem „účelů" posloužit jako most, protože veřejné právo určitě podporuje některé mravní cíle (je například proti vraždě), i když právo se musí spokojit s právním motivem.

Využití teleologie jako mostu, spojujícího oblast mravní s politicko-právní, není novinkou, neboť Kant sám užíval „účelů" v *Kritice soudnosti* coby jednotícího prvku celé své filosofie. Tvrdil zde, že příroda může být posuzována (i když ne poznána) skrze účely a funkce, jež mechanická kauzalita není s to vysvětlit, že osoby jako svobodní činitelé mají účely, které se snaží uskutečňovat, a pohlížejí přitom sami na sebe jako na konečný účel stvoření, a že umění ukazuje „účelnost bez účelu", jež je činí symbolem mravnosti (i když ne přímo morálním). Je tedy jisté, že jestliže účely mohou spojit (nebo mohou být uvažovány jako spojující) přírodu, lidskou svobodu a umění, mohou spojit dvě stránky lidské svobody, jmenovitě oblast morálky a práva.

Jestliže „dobrá vůle" v morální oblasti může znamenat zásadu jednání, jež nebude nikdy zobecnitelná a jež nedokáže pohlížet na osoby jako na účely o sobě, pak morálka a politika či právo mohou být spojovány kantovskou teleologií. Kdyby všechny osoby měly dobrou vůli, respektovaly by se vzájemně jako účely o sobě, jako členové „království účelů"; ale ačkoli by tomu tak mělo být, ve skutečnosti se tak neděje vzhledem k faktu spjatému se smyslovostí, že člověk je přirozeně zlý. Jestliže tedy, krátce řečeno, dobrá vůle znamená úctu k člověku jako účelu o sobě, a jestliže se veřejně právní spravedlnost stará o to, aby některé mravní účely (například zákaz vraždy) byly alespoň dodržovány, nejsou-li respektovány, pak je podle Kanta možné vidět veřejně právní spravedlnost jako částečnou realizaci toho, co by se stalo, kdyby všichni měli dobrou vůli. Navíc Kant často tvrdí, že zákony vytvářejí prostředí pro dobrou vůli vytlačováním možností politických prohřešků (jako strach z převahy druhých), jež by mohly pokoušet (i když ne nutit) lidi k špatnému jednání.





Pravděpodobně nejuceleněji je Kantův pohled na politiku jako na právní uskutečnění morálních účelů vystižen ve dvou pasážích, z nichž první nacházíme v jeho *Metafysických principech nauky o ctnosti* (1797, s.96–7.):

„Člověk v systému přírody... má malý význam a spolu s jinými tvory, uvažovanými jako produkty země, má jen obyčejnou hodnotu... Ale člověk jako osoba, tj. jako subjekt mravně praktického rozumu, je nedocenitelný. Proto mu jako takovému (jako *homo noumenon*) nelze přisuzovat hodnotu pouze jako prostředku k účelům druhých lidí, ani ne ke svým vlastním, ale má být ceněn jako účel o sobě."

Ve *Sporu fakult* pak Kant tuto pasáž – jak se alespoň zdá – překládá do jazyka politiky:

„Tváří v tvář všemocnosti přírody, či lépe řečeno její nejvyšší první příčiny, která je nám nedostupná, není lidská bytost než nickou. Avšak když vládcové lidí považují člověka za nepatrného a nakládají s ním podle toho, ať už s ním zacházejí jako se zvířetem, nebo jej pokládají za pouhý nástroj svých záměrů, anebo ho zneužívají ve svých konfliktech a staví jednoho proti druhému, aby byli pobiti, není to maličkost, ale rozvracení nejvyššího účelu samotného stvoření." (*Political Writings*, s.185.)

V tomto teleologickém pohledu panovníci popírají práva člověka (či snad přesněji práva osob) tím, že zacházejí s člověkem jako s pouhým prostředkem k relativnímu účelu (například k územnímu rozmachu). Podle Kanta způsobuje válka, která nutně předpokládá zacházení s člověkem jako s pouhým prostředkem k nemorálnímu cíli, útok státu proti mravnosti a její rozvracení, zatímco ve skutečnosti by stát a právní řád měly (jako omezená dobra) poskytovat stabilní kontext míru a bezpečnosti, v němž by lidé mohli bez obav uskutečňovat jediné úplné dobro, „dobrou vůli". Pojetí osob jako účelů o sobě by nemělo být užíváno pouze jako prostředek pro svévolné záměry – dává „dobré vůli" objektivní cíl, jež je zdrojem kategorického imperativu, a stanoví omezující podmínky, za nichž je politika legitimní. Navzdory Hegelovu přesvědčení není kantovské pojetí pouze formální doktrinou, v níž (podle Hegelových slov) „je chladná povinnost jako nestrávený zbytek, který zůstal v žaludku".

Kant navíc jasně říká, že *občané* (ne pouze poddaní) v republice by neměli, a to ze zákonného motivu své sebelásky, schvalovat válku. Proto jsou republikanismus (vnitřně) a věčný mír (vnějšně) vzájemně propojené a absolutně neoddělitelné. Proto Kant tvrdí, že podle „ústavy, v níž poddaný není občan, a která proto není republikánská, je nejjednodušší věcí na světě jít do války" – navzdory skutečnosti, že „rozum jako nejvyšší zákonodárná mravní moc válku jako test práv absolutně odmítá". Proto je republikánské občanství nástrojem podstatného mravního cíle, který samotná dobrá vůle nikdy neuskuteční kvůli smyslové stránce lidské přirozenosti. Vnější je podle Kanta utvářeno vnitřním; odtud i plyne, že prvním definitivním článkem věčného míru je to, že „ústavy všech států by měly být republikánské".

To vše nacházíme na posledních stranách Kantových *Metafysických principů nauky o právu*:

„Morálně praktický rozum v nás vyslovuje následující nesmlouvavé veto: Nesmí být žádná válka, ani mezi jednotlivci v přirozeném stavu, ani mezi jednotlivými státy, které, ač v nich vnitřně vládne zákon, žijí dosud v podmínkách bezzákonnosti ve vnějších vzájemných vztazích, neboť válka není způsobem, jímž by kdokoli mohl prosadit svá práva... Vskutku je možné říci, že tento úkol nastolení všeobecného a trvalého míru není pouze část teorie práva v mezích čistého rozumu, ale jeho konečný účel (*Endzweck*)." (*Political Writings*, s.174)

Tato slova pouze pevněji a jasněji vyslovují to, co již bylo řečeno výše: že je to sama mravnost, která vetuje válku (nepochybně proto, že válka nakládá s účely jako s pouhými prostředky, s osobami jako pouhými věcmi); že mír jako morální účel může být právně nastolen přijetím ústavy (zejména „republi-

kánství ve všech státech, individuálně i kolektivně"), která bude nutit rozumné občany, vedené sebeláskou, aby odmítli válku; že uvažovat o mravním zákonu zakazujícím válku jako o něčem zavádějícím znamená zříci se rozumu a upadnout zpět do „přírodního mechanismu"; že právo, které legálně uskutečňuje některé morální účely (dokonce bez dobré vůle) má za svůj konečný účel (*Endzweck*) všeobecný a trvalý mír. Těžko říci, zda lze u Kanta najít nějakou jinou pasáž, jež by tak pronikavě a působivě vyjadřovala jeho pojetí politiky, která ctí cíle mravnosti. Je to pasáž, jejíž vizionářská, ale zdravá šíře vynahrazuje poněkud suché části *Metafysických principů nauky o právu.* Podtrhuje také, co by nikdy nemělo být zpochybňováno: že Kant byl politický filosof prvního řádu, jehož evoluční politické záměry – pokud by se uskutečnily – by způsobily v dějinách opravdovou revoluci. PR

**odkazy**

Kant, I.: *Kants Werke*. 9 sv. Berlín: W. de Gruyter, 1968.

_____: *Political Writings*, ed. H. Reiss, přel. H.B. Nisbet Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

_____: *Metaphysical Principles of Virtue*, přel. J.W. Ellington. Indianapolis: Bobbs-Merill, 1964.

**kapitalismus** Ekonomický systém tvořený především podniky v soukromém vlastnictví, soutěžícími v prostředí volného trhu. Kapitalismus obhajovali političtí myslitelé z mnoha důvodů: je ekonomicky efektivní; poskytuje svobodu, a to jak přímo skrze široké pole možností pro ekonomickou iniciativu, tak nepřímo prostřednictvím stabilního sepětí s liberálními politickými institucemi; činí jedince zodpovědného za svůj vlastní osud, čímž povzbuzuje jeho sebedůvěru; nabízí ventil osobním ambicím, které by jinak působily destruktivně v politice. Příklady takových obhajob viz KLASICKÁ POLITICKÁ EKONOMIE, LIBERTARIANISMUS, SMITH a HAYEK. Kapitalismus byl mocně napadán obhájci SOCIALISMU, zvláště MARXEM a jeho následovníky (viz MARXISMUS), kteří byli přesvědčeni, že je nutně svázán s ODCIZENÍM a VYKOŘISŤOVÁNÍM dělnické třídy, že není ekonomicky výkonný a že padne za oběť stále se zhoršujícím ekonomickým krizím. Umírněnější postoj představuje SOCIÁLNÍ DEMOKRACIE, snažící se umenšit zlo nespoutaného kapitalismu výběrovými státními intervencemi.

Kapitalismus by neměl být zaměňován s tržní ekonomikou jako takovou. Kapitalismus předpokládá dělící čáru mezi těmi, kdo pracují v podnicích, a těmi, kdo podniky vlastní, což jej odlišuje od rolnických ekonomik a socialismu založeného na družstevním vlastnictví. Mnohem těžší je problém stanovení míry státní intervence do ekonomiky, aby bylo ještě možné ji označit za kapitalistickou. K postižení tohoto problému se vytvářejí neologismy jako STÁTNÍ KAPITALISMUS. DLM

**Kautsky, Karl** (1854–1938) Německý socialistický teoretik. Jako vydavatel předního německého sociálně demokratického časopisu *Die Neue Zeit* sehrál významnou roli v německé sociální demokracii a v druhé internacionále. Kautského vliv coby vůdčího představitele MARXISMU značně zeslábl v posledních dvou desetiletích jeho života.

Kautského marxismus byl evoluční a deterministický. Dříve, než se stal marxistou, byl darwinistou, a zůstal jím do jisté míry po celý život. Jeho pojetí společenského vývoje bylo vždy spjato s pojetím přirozeného vývoje, z čehož plynul i silný důraz na výrobní síly a objektivní nutnost. Mnoho času Kautsky strávil obranou toho, co považoval za tradiční marxistickou orthodoxii. Byl přesvědčen, že vznik monopolů a kartelů je známkou posledních záchvěvů kapitalismu: stále vážnější krize způsobené nedostatečnou spotřebou proletarizovaly podle něho dokonce i rostoucí střední třídu a měly brzy způsobit celkové zhroucení systému. Ve dvou oblastech však bylo Kautského myšlení novátorské. Za prvé se ve své knize *Agrární otázka* (Die Agrarfrage, 1899) pokusil podrobně ukázat, že zájmy německého rolnictva, zvláště na ochranných tarifech a soukromém vlastnictví půdy, stojí přímo proti zájmům proletariátu; ovšem i rolníci již začali být proletarizováni vzrůstající závislostí na kapitálových investicích. Za druhé rozvinul pojetí „ultraimperialismu". V raných dílech zastával v souvislosti se svým učením o nedostatečné spotřebě názor, že export kapitálu je snahou o omezování produktivity a stabilizaci systému. Později poukazoval na to, že totéž může kapitalismus přinejmenším na čas docílit organizováním mezinárodních kartelů, jež by zabránily i závodům ve zbrojení a válce.

Kautsky vždy trval na realitě třídního konfliktu a nemožnosti třídního smíru. Jeho obecně deterministický postoj jej nicméně vedl k určité politické pasivitě. Přejímal některé prvky LENINOVY doktriny socialistického vědomí majícího původ mimo dělnickou třídu, neboť vědecký socialismus považoval za teorii odvozenou z pozorování, a pak použitou vzdělanými odborníky v jakémsi typu společenské technologie. Přidržoval se ideje radikální transformace státu pod diktaturou proletariátu. Tím měl na mysli, že úkolem nadcházející proletářské revoluce je plná demokratizace Německa. To znamenalo pouze většinovou vládu proletariátu za existence plně demokratických – a parlamentních – institucí. Tuto stránku svého myšlení však Kautsky nikdy velmi nerozvinul, protože se lépe cítil v sociologickém a historickém prostoru marxismu. DTMcL

**odkazy**

Kautsky, K.: *Die Agrarfrage*. Stuttgart: Dietz, 1899.

— : *The Road to Power*, přel. A.M. Simmons. Chicago: Bloch, 1909.

— : *The Dictatorship of the Proletariat* (1919), přel. H.J. Stenning. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1964.





**Kelsen, Hans** (1881–1973) Rakouský právní teoretik, autor ústavy a autor „ryzí nauky právní". Kelsen pocházel z židovské rodiny z Haliče. Studoval práva ve Vídni, kde se stal profesorem práva (1911–30), v letech 1930–33 pak působil jako profesor v Kolíně nad Rýnem. Po Hitlerově nástupu k moci odjel do Prahy (1933–38) a potom do Ženevy. Nakonec odešel do USA a posledních třicet let svého dlouhého života prožil v Berkeley v neúnavné práci na poli práva. Jeho úsilí přineslo nejvybroušenější a nejpřísněji propracovanou doktrinu právního positivismu, jaká se kdy objevila.

Nejzákladnějším problémem Kelsenova myšlení je problém gnoseologický: jak lze vědecky (*wissenschaftlich*) a objektivně poznat normativní zákon? V neokantovském duchu Vídně na přelomu století se tato otázka snadno přenesla do hledání transcendentálních předpokladů, které takové poznání umožňují. Právě tak, jako předpokládaný princip kauzality zakládá konkrétní typy spojování událostí (kauzálního spojování), jejichž poznání a vysvětlení je úkolem přírodní vědy v oblasti „toho, co je", musí být i nějaký předpokládaný princip pořádající naše poznání specificky normativního vztahu („jestliže je A, pak by mělo být B"), jehož odhalení a vysvětlení nebo racionální rekonstrukce definuje úkol normativní vědy, studující oblast „toho, co by být mělo". Podle Kelsena je takovým řídícím principem princip „přisuzování" či „přičítání" (*Zurechnung*).

Poznání jakéhokoli existujícího právního řádu vyžaduje platnost „historicky prvního" aktu tvorby ústavy: ten reguluje použití síly v rámci komunity konstituované daným ústavním řádem s podřízenými právními normami, které se platně vytvářejí při uplatňování ústavních pravomocí. Tato předpokládaná – ne však postulovaná – norma či

*Grundnorm* („základní norma") je to, co transformuje naše hodnocení lidských činů. Ty jsme nejdříve pojímali tak, že mají skutečný nebo možný kauzální vliv na jiné, nyní však máme za to, že stanovují závazné normy jednání pro jiné lidi, kteří si je zase naopak mohou jako takové uvědomovat. *Grundnorm* je Kelsenovým nejslavnějším a nejznámějším intelektuálním výtvorem, i když se mu obecně zcela nerozumí.

To svědčí o dynamickém pohledu na právní řád, a Kelsenův pohled takovým je. Z diachronického pohledu je právní řád positivního práva řádem, který reguluje tvorbu sebe sama. Ústava, která je ustavena lidskými akty či zvyky, dává platnost aktům vyšší právní síly, jsou-li uskutečňovány kvalifikovanými zákonodárci: primární legislativa obdobně může dát platnost legislativě sekundární; všechny formy obecné legislativy opravňují uplatnění soudních sankcí, a tak dávají platnost uvalení sankcí v případech prokázaného porušení zákona; pokyny soudů k uplatňování sankcí pak autorizují sankční opatření úředníků a občanů. Právní systém je proces, jímž se normy konkretizují, vyúsťujíce nakonec v individualizované direktivy jednotlivcům. Konkretizace je zároveň zjednoznačněním; obecné normy vždy ponechávají volnost a toleranci ve výkladu. Obecná norma jako schéma pro hodnocení jednání (jako „zákonného" a „nezákonného" atd.) nikdy zcela nepokrývá konkrétní případy – to činí pouze individualizované normy. Na všech rovinách dynamické hierarchie se požaduje od aktů vůle, která má určitou volnost jednání, aby vyplnily mezery a zúžily rozsah neurčitosti, avšak vždy a zcela určité jsou pouze individualizované normy. Nejde o deduktivní proces; specifické normy nemohou být odvozeny z norem obecných, pouze mohou být *vytvořeny* osobami, jež k tomu obecné normy oprávnily.

Takové akty tvorby norem nám umožňují porozumět významu „mělo by" a odtud normativním kategoriím. Každý volní akt, který se obrací na chování někoho jiného, má subjektivně zamýšlený význam, že tento jiný člověk by měl něco udělat. Ale tento „subjektivní význam", ono subjektivní „měl by", není nutně objektivním či dokonce intersubjektivním významem. Kelsenova teze říká, že pouze v případě platně autorizovaného aktu vůle konvertují subjektivní a objektivní významy. Objektivní (intersubjektivní) normativní soud je možný pouze tehdy, přijmeme-li racionálně založený předpoklad *Grundnorm*. A podmínkou pro racionální předpoklad *Grundnorm* je, že ústavní řád, o jehož platnost jde, bude vcelku účinným.

Tak jako právo nahlížené diachronicky musí být chápáno jako dynamický řád regulující utváření sebe sama, tak může být v jakémkoli okamžiku nahlíženo i synchronně, tedy staticky. V této perspektivě právní řád vyjevuje jinou svoji výraznou vlastnost, totiž že je *donucovacím* řádem. Ve statické představě práva se každý právní prvek – *Grundnorm* a ústavu nevyjímaje – stává podmínkou autorizace nějaké sankce; je-li platná ústava, je-li platné zákonodárství o smlouvách, je-li platné uskutečnění nějaké smlouvy, je-li po porušení smlouvy jednou stranou vznesen oprávněný nárok strany druhé, je-li důkaz o porušení smlouvy a o škodě, pak by měl soud nařídit nápravu škod stranou, jež porušila smlouvu, atd. Každý nátlakový akt jednoho člověka vůči druhému je z právního hlediska buď deliktem, nebo sankcí. V takovémto pohledu na universální regulaci donucování může být zákon vnímán jako řád míru, a tak ho také Kelsen prezentuje.

Na tomto pozadí Kelsen brilantně vykládá stát jako zosobnění jednoty právního řádu. Na základě existujícího funkčního a relativně centralizovaného právního řádu, který pokrývá vymezené teritorium, přisuzujeme akty orgánů právního řádu, když působí v rámci svého oprávnění, jediné personifikované entitě – „státu". Hovořit o státu znamená z jiného aspektu hovořit o právu a naopak; žádný dualismus státu a práva není myslitelný, a proto teorie, které považují právo za výtvor státu, nic nevypovídají.





Státy a státní právní řády jsou samy o sobě subjekty MEZINÁRODNÍHO PRÁVA, jehož princip účinnosti garantuje platnost aktů všech zákonně zmocněných státních úředníků. V tomto světle Kelsen rozvinul vysoce kontroversní (a pravděpodobně mylnou) teorii jednoty mezinárodního a vnitrostátního práva. Všechny vnitrostátní právní systémy se podle tohoto pohledu stávají v podstatě subsystémy mezinárodního právního řádu. Zde převládl normativní monismus.

Tentýž monistický pohled Kelsena přivedl k tezi, že konflikt platných norem je nemyslitelný. Mají-li se střetnout právní a morální normy, jedna nebo druhá musí být zcela neplatná. Kelsen byl meta-etickým subjektivistou, a proto vyvozoval, že jedinou nadějí na objektivní a mezi lidmi účinný normativní řád je právo se všemi nedostatky, které může mít. Nicméně ideu, že právní platnost by mohla být podmíněná objektivní mravní hodnotou, považoval za absurdní.

Nevyhnutelná nepodmíněnost obecných právních norem však znamená, že zavádění právních norem nebo aplikace zákona na individuální případy musí vždy obsahovat ideologický prvek. Ideologie je v právní praxi nezbytná, není však totéž, co právní věda nebo ryzí nauka právní, a neměla by být s nimi zaměňována. O těchto otázkách vedl Kelsen dlouhodobý spor s marxistickými právníky; Kelsenovu argumentaci v tomto sporu najdeme v jeho *Komunistické teorii práva*. NMacC

**odkazy**


_____: *Allgemeine Staatslehre*. Berlín: Julius Springer, 1925.

_____: *Reine Rechtslehre*. Lipsko a Vídeň: F. Deuticke, 1934.

_____: *Österreichisches Staatsrecht*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1923.

_____: *Allgemeine Theorie der Normen*. Vídeň: Manz, 1979.


**Keynes, John Maynard** (1883–1946) Britský ekonom. Keynes vycházel z cambridgeské školy – ze Sidgwicka, Marshalla a G. E. Moora – a způsobil revoluci v ekonomii svou *Obecnou teorií zaměstnanosti, úroku a peněz* (General Theory of Employment, Interest and Money, 1936), kterou pojal jako ospravedlnění deficitních výdajů, jež měly být nástrojem k stimulaci zaměstnanosti. V roce 1919 se zasazoval o velkorysý mír s Německem. Byl spoluzakladatelem Mezinárodního měnového fondu (1944).

Keynes věřil, že chudoba a „ekonomický boj mezi třídami a národy" (jenž by mohl zapříčinit válku) jsou překonatelné reorganizací společnosti. Zastával názor, že kapitalismus zaručuje osobní svobodu a efektivitu decentralizovaným rozhodováním a obracením se k vlastním zájmům jednotlivců, a odmítal „státní socialismus". Ovšem „ekonomická anarchie" kapitalismu *laissez-faire* nezaručuje plnou zaměstnanost či dostatečnou rovnost příjmů a bohatství. Naplnění těchto cílů si vyžaduje kolektivní jednání. Technikou poskytující „sociální spravedlnost a sociální stabilitu" bylo podle něj rozšíření funkcí vlády (zvláště prostřednictvím poloautonomních agentur) a větší vládní kontrola úspor a investic (prostřednictvím nízké úrokové míry a programů veřejných prací). To by zabezpečilo modifikovaný kapitalismus, v němž, jak Keynes doufal, by „peněžní motivace" ztratila na důležitosti.

Zatímco ekonomové diskutují o významu Keynesových děl, „keynesiánská" hospodářská politika je dnes široce kritizována, protože způsobuje inflaci a rozbujelost vládního aparátu. Jiní však její význam spojují s poválečným ekonomickým růstem a vysokou zaměstnaností (přinejmenším do sedmdesátých let). DJM

**odkazy**


Keynes, J.M.: *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, zejména sv. II, VII a IX. Londýn: Macmillan; Cambridge: Cambridge University Press, 1971–.

**klasická politická ekonomie** Tradice ekonomické analýzy, jež se rozvíjela zvláště v Anglii od konce osmnáctého do poloviny devatenáctého století, tedy v éře průmyslové revoluce. Přestože důležitý přínos k této tradici znamenala už díla Richarda Cantillona a Davida HUMA, za její základní kámen je obvykle považován spis Adama SMITHE *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů* (1776). Mezi nejvýznamnější představitele se řadí Malthus, Ricardo, Senior, McCulloch, James MILL, J. S. MILL a francouzský ekonom J. B. Say. Zvláštní význam pro šíření jejich myšlenek měl Klub politické ekonomie, založený v roce 1821, a časopis *Edinburgh Review*. Také ekonomické myšlení Karla MARXE můžeme chápat jako součást klasické tradice.

Počátky klasické politické ekonomie jsou spojeny se Smithovým útokem proti MERKANTILISMU a s jeho prosazováním „systému přirozené svobody". Merkantilistickou regulaci kritizoval za uzavírání cizích trhů a jako překážku plného využití práce, a tím i brzdu ekonomického růstu. Růst ovšem také závisí na poměru produktivní a neproduktivní práce, přičemž produktivní práce vytváří podle Smithe hmotné statky, zatímco neproduktivní je využívána v provádění osobních služeb. Hospodárnost znamená snížení využití práce ve sféře osobních služeb a růst schopnosti kapitálu využít lidské práce v produktivní oblasti. Smith věřil, že s akumulací kapitálu v rostoucí ekonomice porostou i mzdy, což byl proces, který on i ostatní klasičtí političtí ekonomové schvalovali, protože společně chápali vysoké mzdy jako pobídku k pracovitosti.

Smith a klasická tradice ztotožnili ekonomický problém s bojem o získávání bohatství z přírody. V tomto boji byla efektivnost práce hlavní proměnnou. V intelektuálním aparátu klasických ekonomů se stala ústředním bodem pracovní teorie hodnoty, podle níž pouze práce propůjčuje výrobku hodnotu a vysvětluje (do značné míry) relativní ceny.

Klasickou politickou ekonomii je třeba odlišovat od neoklasických ekonomických teorií či marginální revoluce, spojované s prací W. S. Jevonse v sedmdesátých letech devatenáctého století. Zatímco neoklasicisté se zabývali nejúčinnějším rozdělením daných omezených zdrojů mezi konkurující spotřebitelské zájmy, klasičtí ekonomové se nejvíce zajímali o rozmnožení zdrojů a jejich rozdělení tak, aby stimulovaly další růst. Srovnání klasického a neoklasického ekonomického myšlení nám dává obraz o obecné empirické a politické orientaci klasicistů. Klasická politická ekonomie byla příhodně nazvána „vodítkem pro státníka k ekonomickému růstu" (O'Brien, s.34).

Klasičtí političtí ekonomové zpravidla státníkům radili, aby skončili s vládní regulací. Smithova kritika vládních zásad regulujících přípravu učedníků, monopolů, tarifů, odvodů a dalších restrikcí ovlivnila klasickou politickou ekonomii směrem k *laissez-faire*. Nový chudinský zákon z roku 1834, rozpočet na rok 1845, který zrušil daně uvalené na více než čtyři sta položek, a zrušení obilních zákonů (omezujících dovoz obilí) v roce 1846 pak znamenaly důležité politické důsledky teoretických argumentů klasické politické ekonomie. Obecně antipaternalistický postoj těchto ekonomů ilustruje Ricardova parlamentní obhajoba náboženské tolerance, svobody tisku a parlamentní reformy. Hodnoty klasické politické ekonomie jsou tak úzce spojovány s hodnotami západní liberální tradice – individualismem, tolerancí a omezenou vládou (viz LIBERALISMUS).

Klasická politická ekonomie však neschvalovala *laissez-faire* dogmaticky. Tito ekonomové byli v první řadě spíše utilitaristé než obhájci přirozených práv a byli ochotni využít moc vlády, jestiže se jednalo o veřejné blaho. Jak napsal McCulloch, „principu *laissez-faire* lze u určitých věcí bezpečně důvěřovat, ale u mnoha jiných je nepoužitelný; a odvolávat se na něj při každé příležitosti zavání spíše politikou papouška než státníka

KLASICKÁ POLITICKÁ EKONOMIE

zásahy, za které někteří z těchto ekonomů bojovali, zahrnovaly ochranu nového průmyslu, zákony o dětské práci, pomoc starým a nemohoucím dělníkům, veřejné vzdělání a prostředky na zlepšení zdraví veřejnosti. Dokonce i Malthus ve svém slavném útoku na starý chudinský zákon a Ricardo v kampani proti obilnímu zákonu chápali věci tak, že jejich požadavky musí být plněny postupně, aby se zmírnilo utrpení. Studujeme-li dlouhý výčet jejich (často rozporných) doporučení jak postupovat, je zřejmé, proč je komentátoři představují především jako reformátory.

Ekonomický růst zůstal ústředním zájmem klasické politické ekonomie po Smithovi, i když došlo k posunu důrazu od Smithova umírněného optimismu k uznávání vážných překážek růstu. Nejznámějším z těchto pesimističtějších hodnocení byl názor Thomase Malthuse (1766–1834), který byl v roce 1804 jmenován prvním profesorem politické ekonomie. Ve svém *Pojednání o populačním zákonu* (1798) vyvracel ideu, že lidská bída je důsledkem existence institucí, zejména soukromého vlastnictví. Malthus se pokusil ukázat, že růst počtu obyvatelstva má sklon stoupat geometrickou řadou, zatímco zemědělská produkce může růst pouze řadou aritmetickou. Vzhledem k tomuto nepoměru je nárůst populace udržován v přijatelných mezích vlivy omezujícími porodnost (kontrola porodnosti, označovaná jako preventivní zábrana) a úmrtností (například dětská úmrtnost, označovaná jako positivní zábrana). Malthusovou odpovědí na optimismus bylo, že charakterizoval tyto nevyhnutelné zábrany jako důsledky zlořádu a bídy. Ve druhém vydání (1803) své tvrdé závěry zmírnil tím, že k preventivním zábranám připočetl morální omezení (mínil pozdější uzavírání sňatků), u nichž připouštěl, že nejdou na vrub zlořádu ani bídě.

Malthusova teorie předpokládala, že podmínky dělnické třídy mají tendenci k životnímu minimu, protože efekt vyšších platů je ze strany státu je sebevražedný čin. O chudinském zákonu říkal, že „zvýší populaci, aniž by zároveň zvýšil výrobu nutných potravin" (s.97). Malthus podcenil schopnost lidí omezovat růst své rodiny v zájmu zvýšení její životní úrovně, i možnost zlepšením zemědělské výroby zvýšit výrobu potravin, čímž mu oponovali W. N. Senior a McCulloch. Malthus však nikdy nezavrhl možnost nalezení reformní cesty, která by pracující třídě pomohla. Přesvědčoval, že spíše než manufakturní výroba by mělo být povzbuzeno zemědělství, aby se vyrábělo víc potravin, a také veřejné vzdělání, jež by zvýšilo schopnost chudých dostát závazkům morálního omezení.

Malthus měl námitky vůči možnosti nepřetržitého hospodářského růstu, a proto se zapletl do „sporu o nadbytek". Především ve svých *Principech politické ekonomie* (1820) zpochybnil víru, že úspory a investice jsou vždy prospěšné. Zastával názor, že vlivem úspor může sice dojít k vyšší výrobě zboží než jeho spotřebě, ale za takovým nadbytkem následuje deprese. Pochyboval, že by koupěschopnost pracující třídy automaticky rostla stejně rychle jako schopnost společnosti investovat a vyrábět. Tvrdil, že v důsledku toho nelze udržovat úroveň investic, která by zaručovala plnou zaměstnanost, a že úroveň, která udržena být může, k plné zaměstnanosti nevede. Jeho přesvědčení o potřebě rovnováhy mezi investicemi a spotřebou či poptávkou ho přivedly k obhajobě projektů veřejných prací a k positivnímu pohledu na luxus a zaměstnávání služebnictva.

Nejvýznamnějším klasickým politickým ekonomem vedle A. Smithe byl David Ricardo (1772–1823). Ricardo, který zbohatl na burze, opustil svět obchodu a usadil se na venkově. V roce 1819 byl zvolen do parlamentu. Jeho hlavní dílo, *Principy politické ekonomie a zdanění* (The Principles of Political Economy and Taxation, 1817), uvedlo do ekonomické analýzy možnosti a potíže deduktivního uvažování na základě minima

Ekonomové té doby společně předpokládali, že návratnost investice postupem času klesá na úroveň příliš nízkou, aby mohla podpořit stálý růst. Výsledek byl nazýván stacionární stav. Děsivého přízraku tohoto stavu využil Ricardo ve své známé kritice obilních zákonů. Tyto zákony tvořily bariéry pro dovoz levného obilí, a garantovaly tak vysoké ceny obilí britského. Ricardo se pokoušel ukázat, že pokud se neumožní přístup levnějších zemědělských produktů na britský trh, brzy se ustálí stacionární stav. Toto tvrzení se opíralo o princip snižování výnosů z půdy. Aby se nasytila rostoucí populace, bude muset být zúrodňována stále méně úrodná zem. V důsledku toho budou stejné investice kapitálu a práce do půdy vynášet stále méně. Ricardovým záměrem bylo objasnit, jaké důsledky to bude mít pro rozdělování důchodů, zisků a mezd mezi tři společenské třídy – vlastníky půdy, majitele manufaktur a pracující. Z důvodu obdělávání méně úrodné půdy narostla cena úrodnější půdy a nájemní farmáři ve svém soutěžení o lepší půdu vyhnali na maximální výši nájemné placené majitelům. Farmaření na stále neúrodnější půdě následně zvýšilo ceny zemědělských produktů, čímž se zvýšily mzdy, protože pracující byli nuceni vydělávat víc, aby se uživili. Protože mzdy a zisky jsou vypláceny z částky zbylé po zaplacení nájemného, znamenaly vyšší mzdy nižší zemědělské zisky. Protože však ekonomika soutěže může mít jen jednu míru zisku, vede nižší zisk v zemědělství k poklesu zisku i v jiných odvětvích. Omezovat import levného obilí do Anglie znamená požadovat nárůst vlastní britské výroby obděláváním méně úrodné půdy a utrpět ztrátu a pokles míry zisku.

Zájem o zahraniční obchod vedl Ricarda k formulování teorie komparativní výhody. Touto teorií demonstroval výhodnost volného obchodu způsobem, kterým předčil Smithe, a zdůraznil také výhody, které Anglii přinese soustředění se na manufakturní výrobu. Teorie útočila i na majitele půdy (kteří Ricardo považoval

těžící z vysoké ceny britského obilí. Ricardův názor, že zájmy vlastníků půdy vždy stojí proti zájmům ostatních tříd, znamenal v zemi, v níž byli majitelé půdy tradičně vnímáni jako reprezentanti stálých zájmů národa, něco mimořádného. Nepřekvapuje, že Ricardo odmítl Malthusovu teorii nadbytku s její obranou spotřeby luxusního zboží. Spoléhal se na Sayův zákon, který říkal, že poptávka po zboží roste stejnou měrou jako výroba, na čemž ukazoval, že vznik nadbytku není možný. Pro ekonomiku volné soutěže je plná zaměstnanost normálním rovnovážným stavem.

Posledním velkým dílem klasické politické ekonomie byly *Principy politické ekonomie* (1848) J. S. MILLA, nesporná „bible ekonomů" druhé poloviny devatenáctého století. Toto dílo, kromě toho, že představuje pokrok v analýze mezinárodního obchodu a úroků, je nejznámější rozlišením mezi výrobou, kterou autor pokládá za podřízenou přirozeným zákonům, a rozdělováním, jež závisí na institucích v určitém stupni podřízených lidské kontrole. Tímto rozlišením Mill našel v klasické politické ekonomii místo pro ekonomickou reorganizaci a morální reformu, které byly jeho nejhlubším zájmem.

Nejdůležitější mezi reformami, které prosazoval, bylo vzdělání pro pracující třídy a potřeba plánování rodiny. Mill také našel roli pro odbory – zlepšovat podmínky dělníků. Zprvu zastával obvyklý názor, že odbory zabraňují zaměstnavatelům, aby na základě vzájemné dohody platili nižší mzdu než jakou určuje trh. Později Mill tento postoj zvážil a odmítl teorii mzdového fondu, podle níž suma všech mezd, které mohou být vyplaceny dělníkům, je vázána na minulý výkon ekonomiky. Zvláště mezi lidem byla tato idea používaná k důkazu, že k nárůstu mezd u jedné skupiny dělníků může dojít jen na účet jiné skupiny dělníků. Millovo zřeknutí se teorie mzdového fondu znamenalo, že odbory mohly být chápány jako instituce, jež



městnavatelů rozdělit mezi dělníky kapitál, který by byl uložen nebo spotřebován vlastníkem. Millův zájem o problematiku práce jej také dovedl k argumentu, že jestliže proces zavádění nových strojů postihuje dělnickou třídu, musí vláda najít způsob zmírnění dopadu mechanizace. Známější jsou Millovy návrhy na podporu drobných vlastníků půdy a malých podniků v majetku dělníků, a jeho přehodnocení ideje stacionárního stavu. Protože znamená-li tento stav, že „když není nikdo chudý, nechce být nikdo bohatší", je to podle Milla konec lidského zápasu s přírodou a možnosti velkého morálního pozvednutí. Mill je svou všeobecnou podezřívavostí k vládě a zároveň ochotou uznat výjimečné situace, které ospravedlňují její činnost, i zájmem o prospěch pracujících a zároveň trváním na tom, že reformy musí být v souladu s ekonomickou vědou, dokonalým představitelem klasické politické ekonomie. TAH

**odkazy**

* O'Brien, D.P.: *The Classical Economists*. Londýn: Oxford University Press, 1975.

Malthus, T.: *An Essay on the Principle of Population*, ed. A. Flew. Harmondsworth: Penguin, 1971.

Ricardo, D.: *The Principles of Political Economy and Taxation*. V: *The Works of David Ricardo*, sv. I, ed. P. Sraffa. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.

**kolektivismus** Snaha o dosažení cílů společným konáním, obvykle (i když ne vždy) na rovině národa jako nejširšího společenství a prostřednictvím státu. Pojmu je často používáno jako synonyma pro SOCIALISMUS. Normálně se neužívá jako samopopisný termín, a proto se nepoužívá s analytickým či normativním záměrem spojovaným s termínem individualismus, vůči němuž je často stavěn. RB

**Kollontajová, Alexandra** (1872–1952) začlenit feministickou kritiku rodiny a „buržoasní" sexuální morálky do MARXISMU. Viz FEMINISMUS.

**komunismus** Komunismus jako idea předcházel Marxe o více než dva tisíce let. V PLATÓNOVĚ *Ústavě* je soukromé vlastnictví zapovězeno vládnoucím Strážcům. Zákaz vlastnictví majetku a dokonce i takového vlastnického vztahu, jakým je manželství, Platón zdůvodňoval tím, že by soukromé zájmy ohrožovaly nestrannost vládcových rozhodnutí. První křesťané praktikovali společné vlastnictví nejen proto, že žili v enklávách pod neustálou hrozbou, ale i proto, že zřeknutí se majetku jim ukládalo Kristovo učení. Ačkoli tato fáze vývoje křesťanství trvala jen krátce, myšlenka společného vlastnictví se znovu objevila ve středověkých klášterech, kde slib osobní chudoby byl skládán jako první. Zdůvodnění bylo podobné jako u Platóna: řeholníci a řeholnice, zatížení světskými statky a starostmi, by nemohli plně sloužit Bohu. Vlastnictví základních potřeb a jiných věcí klášterem pak zajišťovalo těsnější sepětí jednotlivých členů s komunitou a bránilo individuální nezávislosti a soupeření.

Otázka společného vlastnictví se opět objevila v šestnáctém století v MOROVĚ spisu *Utopie* (1516) a v sedmnáctém století u některých LEVELLERŮ, kteří s pomocí bible zdůrazňovali Boží záměr, aby lidé užívali světa společně. V osmnáctém století dokazoval abbé Mably, že vlastnictví vzniklo v důsledku pádu (prvotního hříchu), navrhoval asketický komunismus jako lék na rozmařilost života a agresivitu a odsuzoval podnikatele, zvláště bankéře. Osvícenský myslitel Morelly obhajoval agrární komunismus, založený na malých komunách, v nichž by zákony omezující soukromé výdaje zakazovaly dokonce i různý oděv a bránily vzniku nerovnosti (podobná opatření navrhoval i ROUSSEAU). Nemělo být povoleno žádné soukromé vlastnictví, kromě předmětů denní

být živen a také využíván komunitou, v níž by platila přísná povinnost pracovat. Francouzský revolucionář Babeuf navázal ve svém *Manifestu rovných* (1796) na Morellyho a Rousseaua zdůrazněním základní rovnosti mezi jednotlivci: „Protože všichni mají stejné potřeby a schopnosti, nechť mají i stejné vzdělání a stravu." (Babeuf, s.79) Vlastnictví a nerovnost byly podle Babeufa pramenem všeho zla ve společnosti, cíl viděl v agrárním komunismu, nastoleném revolucí. Majetek by spravovala komunita a všichni by měli povinnost pracovat. Cílem práce by byla hojnost, ale život by byl skromný a šetrný.

Francouzský sociolog DURKHEIM se domníval, že tito komunisté, s nimiž v jedné řadě uváděl i Rousseaua, hledali morální řešení egoismu, požitkářství a jiných špatností zdůrazněním asketismu. Kladli otázky spíše po morálním oprávnění vlastnictví než po jeho společenské prospěšnosti. Rané komunisty, ohlížející se zpět k předindustriální společnosti a politicky často ke klasickým republikám, stavěl Durkheim do protikladu k socialistům typu SAINT-SIMONA, kteří byli realisté hledící vpřed (viz Durkheim, kap. 2, 3). Francouzští komunisté osmnáctého století samozřejmě nezažili industrialismus, proto jejich obhajoba agrárního komunismu nepřekvapuje. Rurální společnost má navíc k principům absolutní rovnosti blíže než společnost industrializovaná, v níž dělba práce nevyhnutelně přináší rozdílnost postavení, funkcí a příjmů. Raní komunisté včetně Mora také viděli jako klíč k řešení problémů bídy a nedostatku pouze tvrdou práci. I tuto jednoduchou rovnici bylo snadnější aplikovat v agrární ekonomice než v industrializované společnosti.

Komunisté devatenáctého století doktrinu přizpůsobili průmyslovému věku. Cabet, vychvalující rovnost a „bratrský komunismus", navrhoval velké továrny se širokým využitím strojů a zespolečenštění vlastnictví půdy. Komunismus se musí rozšířit na nové národní státy, ne zůstat omezen na malé komuny. Křesťanství Cabet považoval za [illegible] řené proti vlastníkům a svou komunistickou utopii, *Ikarii*, založil na „pravém křesťanství". Nejpodrobnější a nejpronikavější teorii komunismu vypracoval MARX. Kritizoval „primitivní a bezmyšlenkovitý" komunismus Cabeta a jemu podobných, který pouze rozšířil vlastnický princip na všechny („všeobecné soukromé vlastnictví"). Primitivní komunismus byl podle Marxe naplněním „všeobecné závisti". Pravý komunismus je naproti tomu positivní zrušení vlastnického principu, jež má odstranit sebeodcizení člověka a vytvořit skutečný, mravný vztah mezi lidmi navzájem i mezi člověkem a přírodou. Instituce majetku podle Marxe znemožňuje užívat věci pokud je nevlastníme, což odporuje našim přáním. V pravém komunismu má být možné *společné* užívání věcí (viz „Soukromé vlastnictví a komunismus", s.145–57). Výroba je v komunismu společnou činností a v konečném důsledku není rozdíl mezi fysickou a duševní prací: jednotlivci mohou vykonávat obojí, aniž by k tomu potřebovali patřičnou specializaci. Je otázkou, zda by seberealizace a zrušení dělby práce, jak je Marx popisuje ve svých raných dílech, byly dosažitelné v komunistické společnosti, kterou jinde popisuje jako industriální, neboť industrializace má sklon k byrokracii a specializaci. Mnozí Marxovi anarchističtí současníci rovněž obhajovali společné vlastnictví (KROPOTKIN svůj systém nazýval „anarchokomunismus"), avšak centralizace Marxova komunismu, ohrožující podle nich individuální svobodu, v nich budila obavy. Jejich strach ze státního komunismu se nakonec ukázal jako oprávněný (viz ANARCHISMUS).

„Komunismus" však zároveň znamená *rozdělování* a *komunitu*. Ideální komunismus nezvěstuje pouze konec soukromého bohatství a soukromého vlastnictví výrobních prostředků, jak se obávají kapitalističtí kritici, ale i odlišný způsob života, založený na spolupráci a vzájemné solidaritě. Zřetelná je podobnost s křesťanskými ideály, jak je ostatně čová slova, která komunismus charakterizují, jsou „rovnost" a „bratrství". Ústředním ideálem komunismu je však také svoboda, ovšem odlišná od svobody v individualistickém pojetí převládajícím na liberálním Západě. Logika komunismu přesvědčuje, že svoboda, tj. svoboda od útlaku, nedostatku a vykořisťování, musí být vydobyta zároveň pro všechny rozbitím struktur zajišťujících proti svobodě většiny privilegia menšin. Svoboda za komunismu by byla význačným znakem komunity stejně jako jejích individuálních členů. Jak řekl BAKUNIN, „svoboda všech je podstatná pro *mou* svobodu". V podstatě tedy komunismus znamená společné vlastnictví všeho, včetně svobody. Tento princip znamená spíše rovné spoluvlastnictví hmotných a jiných zdrojů než rovné rozdělování. Zrušení osobního vlastnictví nevyhnutelné není. Dřívější myslitelé obhajovali asketismus a minimální spotřebu, zatímco komunisté dneška jsou samozřejmě příznivě nakloněni užívání a spotřebě. Zde však nastává neřešitelné dilema: má být vlastnictví zcela zrušeno, aby odstranilo konflikt a útlak, a vytvořily se tak podmínky pro bratrství, jednota zájmů a vzájemnou závislost, nebo má komunismus znamenat rozšíření práv a požitků vyplývajících z vlastnictví na každého rovným dílem, tedy potvrzení touhy vlastnit? Komunistický ideál byl vždy vyzdvihován jako protilátka egoismu, zvláště egoismu vlastnického. Příklady ideálního komunismu jsou však v praxi vzácné. Uskutečněn může být s největší pravděpodobností jen v náboženských společenstvích, některých světských komunách a mezi několika málo „primitivními" lidmi, u nichž dělit se představuje způsob života. Nezdá se, že by se něco takového uskutečnilo v komunistických zemích. (Viz také SOVĚTSKÝ KOMUNISMUS.) BG

odkazy

Babeuf, G.: *Manifesto of the Equals*, přel. S. Lukes. *The Good Society*, ed, A. Arblaster a S. Lukes. London: Collier-Macmillan, 1971.

Durkheim, E.: *Socialism and Saint-Simon*, přel. C. Sattler, ed. A.W. Gouldner. Yellow Springs, Ohio: Antioch, 1958; Londýn: Routledge & Kegan Paul, 1959.

* Marx, K.: Private Property and Communism (1844). V: *Karel Marx: Early Texts*, př. D. McLellan. Oxford: Blackwell, 1972.



**komunita** Pojem „komunita" (nebo „společenství") se v politických rozpravách hojně používá, avšak nemá velkou informační hodnotu. Na jedné straně se zdá, že označuje konkrétní formy společenské interakce (ačkoli je předmětem sporu, o co se vlastně jedná), na straně druhé se jím obvykle míní označení něčeho positivního a hodnotného na takto definovaných společenských vztazích (i když různé politické proudy se neshodují, v čem ona hodnota spočívá). Jak levice, tak tradiční či romantická pravice si komunity vysoce cení, ale společenské podmínky a kvalita vztahů, které ji mají ztělesňovat, jsou v obou perspektivách velmi odlišné. Liberálové, kteří uznávají svůdnou moc volání po komunitě, nikdy v podstatě nenalezli způsob, jak pojem komunity začlenit do liberální teorie, protože závazek LIBERALISMU k individuální svobodě je s komunitárními předpoklady v rozporu. Tyto složitosti však nikdy nevedly k poklesu užívání pojmu „komunita", zvláště jako legitimizujícího prostředku v kontextu sociální politiky a obecného blaha, kdy je emocionální síla pro-komunitní výzvy využívána k postavení politiky s minimálním empirickým obsahem do příznivého světla. Odtud pocházejí empirické a ideologické diskuse o povaze komunity. Oba typy diskuse, jak si ukážeme, jsou přitom vzájemně propojené.

Vzhledem k daným složitostem je těžké vnést do těchto diskusí řád, nicméně je možné použít několik modelů, které je vyjasňují. První model spojuje komunitu s místem, což má samozřejmě velmi silný historický základ. Němčina má například pro komunitu

se přímo vztahuje k místní komunitě, význam druhého je širší. Oba pojmy původně souvisely velmi těsně: *Gemeinde* se ve středověku vztahovala k úhrnu občanů s rovnými vlastnickými právy k zemi, a odtud vyplývalo, že místo bylo synonymem komunity. *Gemeinschaft* v nynějším širším smyslu postihuje kvalitu mezilidských vztahů na konkrétním místě. V tomto významu není místo dostatečnou podmínkou komunity, protože příslušná kvalita vztahů nemusí být na konkrétním místě přítomná. Značnou část další diskuse o komunitě představují otázky specifikace kvalit vztahů definujících komunitu a to, předpokládají-li tyto kvality fysickou spřízněnost lidí, o které se jedná.

Jeden z nejdůležitějších a nejčastěji citovaných pokusů o identifikaci charakteristických rysů komunity můžeme najít v knize *Společenství a společnost* (Gemeinschaft und Gesellschaft, 1887) Ferdinanda Tönniese. Zde je vyslovena teze, že empirické kvality definující společenství (komunitu) jsou dány jejím původem. Zatímco různé společnosti (asociace) mohou být vědomě budovány, zakládány či ustavovány, pravá komunita je organická, založená na krvi, příbuzenství, sdíleném bydlišti a místě, a také na společných postojích, zkušenostech, citech a dispozici. Komunita je něco, do čeho se jedinec rodí a v čem roste. Komunita je postavena na vazbách, jako je příbuzenství a nutně sdílené místo, a nemůže být vzkříšena nebo znovu vybudována; jejího zániku si můžeme všimnout nebo ho oplakat, ale nemůžeme ji obnovit. Ke komunitě nelze rozhodně dospět tak, že by se jednotlivci spojili za účelem uskutečnění svých specifických zájmů. V Tönniesově pohledu jednotlivci rozvíjejí ideu zájmů jen proto, že se narodili do určité komunity. Na rozdíl od společnosti či sdružení je komunita záležitostí zrození, postavení, zvyku a dispozice, a je tedy protikladem smlouvy a zájmu. Lokalita je nutnou podmínkou ke vzniku těchto kvalit, ne však podmínkou dostačující, neboť tyto kvality

Nejzřejmějším příkladem zde může být předindustriální vesnická komunita.

Alternativní pokus o definici kvalit charakterizujících komunitu představuje MacIverova *Komunita* (Community, 1917), jež zaostřuje pozornost na „komunalitu" zájmů. Toto pojetí komunity má kořeny v ROUSSEAUOVĚ rozlišení OBECNÉ VŮLE a vůle všech. Komunita zájmů, jak ji MacIver vidí, není souhrnem individuálních soukromých zájmů, ale je spíše závislá na existenci skupiny, která v tomto pohledu může být široká jako národ. Na rozdíl od Tönniese přijímá MacIver myšlenku, že komunita může být vytvořena vůlí, musí to však být vůle zvláštního druhu, konkrétně vůle ke společnému dobru nebo upřednostnění společného zájmu skupiny. Protože je komunita věcí empirické míry společných zájmů, je záležitostí stupně těchto společných zájmů a prvky *Gemeinschaft* i *Gesellschaft* mohou být nalezeny i v současných společnostech.

Třetí model, rozsahem mnohem omezenější, je oproti Tönniesovi smířlivý k zájmovým komunitám, založeným na shromáždění jedinců se specifickými soukromými zájmy. Zatímco podle MacIverova názoru se to, co se chce nazývat komunita, musí zakládat na společných zájmech, bezprostřední péči o blaho a postavení druhých, současný pohled bere uvažované zájmy jako soukromé a omezené. Typicky se tyto zájmy vztahují k dělbě práce, z čehož vyplývá teze, že mohou existovat komunity založené na soukromých zájmech a nemusejí být přímo svázány se sdíleným místem ani fysickou blízkostí, i když zde bude muset být společná zkušenost, na níž může být založen i společný zájem. Odbory a profesní a zaměstnanecké skupiny tedy mohou být za jistých okolností nazírány jako ztělesňující smysl pro komunitu. Tento model je svým zdůrazněním individuálních zájmů a komunity jako specifického prostředku k jejich pozvednutí a rozšíření opačným extrémem modelu MacIverova.

Ve všech popsaných případech není fysic-

komunity. Pro MacIvera a Tönniese je to podmínka nutná, ale všichni se shodnou, že to, co společenské seskupení činí komunitou, je něco týkající se kvality vztahů. Zatímco teoretikové zájmové komunity nevnímají fysické umístění jako absolutně nezbytné, například z případů zaměstnaneckých komunit plyne, že v širokém smyslu je sdílené bydliště nutné; například sdílené pozadí práce či profese (ač toto může mít velmi různé geografické rozšíření překračující hranice států).

Tvrdí se, že spory o empirické kvality, jež komunitní vztahy musí mít, by bylo možné obejít jakousi minimální definicí, požadavkem, aby tyto kvality zhmotňovaly smysl pro solidaritu a dávaly jednotlivcům pocit důležitosti. Není ovšem jasné, je-li to nějaký pokrok v diskusi. Dokonce i kdyby tato definice měla být přijata, což nemusí být, protože dělá komunitu například z rodiny, stále by ještě potřebovala další specifikaci. Jaké vztahy zmíněný smysl pro solidaritu a důležitost vymezuje? Pro Tönniese jsou to pouze vazby místně zprostředkované identity krve, příbuzenství, rasy a dispozice, pro MacIvera rozvoj společných zájmů, pro teoretiky zájmové komunity identita soukromých zájmů. To tedy znamená, že zatímco solidarita a důležitost mohou definovat *pojem* komunity, interpretace těchto rysů může přinést její odlišná pojetí.

Vycházíme-li z faktu, že o kvalitách vztahů definujících komunitu se vedou spory, není překvapující, že tyto vztahy souzní do jisté míry s ideologickými rozdíly. Celý tradiční KONZERVATISMUS upřednostňuje spíše něco jako tönniesovské chápání komunity s jeho důrazem na kořeny, přirozenou identitu a organické vztahy mezi jednotlivci, tedy komunitu osob spojených přirozenými vazbami, v protikladu k účelovému sdružení založeném na smlouvě o podpoře zájmů. V extrémní podobě se takové pojetí komunity může stát hrozbou, jak tomu bylo v nacistickém využití myšlenky *Volksgemeinschaft* nebo v představě rasových komunit vymeze-

zakořeněnosti půdy a místa (viz RASISMUS). Socialista se na druhou stranu přihlásí k pojetí komunity rozvinutému na základě Rousseaua MacIverem, ale vyžadovanou komunitu zájmů vidí jako reálnou až v socialistické společnosti budoucnosti (viz SOCIALISMUS). Kapitalistická společnost podle tohoto názoru není vzhledem ke své konkurenční povaze a soukromému vlastnictví výrobních prostředků – jež poskytuje vše pronikající pozadí, na kterém jsou komunitní zájmy artikulovány – schopná vytvořit typ společných zájmů, které komunita vyžaduje. Navíc se v tradičnějších komunitách, odpovídajících Tönniesovu modelu svou provinčností, dosahuje opravdové shody společných zájmů, vyžadující odstranění třídních vztahů, obtížněji. Úzký vztah, který lidé mají k tradičním komunitám, totiž může zbrzdit vývoj třídního vědomí, jež je podle MARXE nezbytným předpokladem socialistické revoluce a beztřídní společnosti. Podle marxistů navíc tradiční komunity ztělesňují vysoký stupeň falešného vědomí o povaze jejich konstitutivních vztahů. A konečně liberální či sociální demokrat, jenž staví do centra politického a společenského života individualismus a soukromý zájem, upřednostní zájmové pojetí komunity. Zatímco Tönnies viděl jednotlivce jako část plné komunity, v níž se má odehrát celý jeho život, liberál chápe lidskou přirozenost jako příliš složitou na to, aby ji mohl uspokojit jeden druh společenského řádu, jakkoli jsou jeho vztahy kvalitní a bohaté. Jednotlivci mají právo zvolit si komunitu jakou chtějí; dobrá společnost tedy komunitní prvky sama ani tak neztělesňuje, jako spíše poskytuje prostředí, v němž zájmové komunity všech druhů mohou najít své místo. (Viz také LIBERALISMUS.)

RP

**odkazy**

Tönnies, F.: *Community and Association*, přel. C.P. Loomis. New York: Haprer & Row, 1963.

MacIver, R.M.: *Community: A Sociological Study*. Londýn: Macmillan, 1917.

**konciliarismus** Reprezentativní shromáždění církve – koncil, nabylo významu v pozdně středověké politické teorii i praxi, převážně díky rozvíjení idejí křesťanského společenství duchovními, kteří hledali řešení velkého rozkolu v církvi čtrnáctého a patnáctého století. Konciliarismus vystoupil do popředí na církevních koncilech v Kostnici (1414–18) a Basileji (1431–49), na nichž byla předestřena teorie konstitučního holismu, pojímající koncil jako viditelný projev neviditelné podstaty církve. Církev jako celek je nadřazena kterékoli své hierarchicky uspořádané části a koncilní pravomoci tudíž přesahují papežské. Z toho vyplývá, že hlasující většina shromážděného koncilu koná věci, které žádný jednotlivý člen konat nemůže.

Konciliarismus byl rozvíjen kanonickými právníky již od dvanáctého století, nejradikálněji ve spisech MARSILIA Z PADOVY, Henry Langensteina, Heimericha van de Velde, Konráda z Gelnhausenu, Pierra d'Ailly, Jeana Gersona, Juana de Segovia, Ditricha z Niemu, Francesca Zabarelly, Mikuláše Kusánského, Niccola de'Tudeschi a dalších.

Konciliární teorie, založená na dřívějším KANONICKÉM PRÁVU, obsahovala důležité theologické prvky, především díky obnovenému studiu Písma namísto občanské právní vědy. Za mnohé je konciliarismus také zavázán soudobým světským korporativním institucím, jako byla cechovní zřízení. Témata ústrojného společenství a společného rozhodování byla ústřední pro pokus o reformu církve, v níž zápasili o moc tři papežové, podporovaní různými zeměmi. Konciliarismus, původně odvozovaný z praxe rané církve, kdy synody činily rozhodnutí v oblasti víry a mravů, byl během vrcholného středověku zastíněn naukou o papežské svrchovanosti (viz STŘEDOVĚKÉ POLITICKÉ MYŠLENÍ). Církevní právníci však vykládali správný vztah mezi představeným a členy v menších církevních korporacích, přičemž „autorita ve sdružení nebyla soustředěna pouze v hlavě, ale byla rozptýlena mezi rozličné údy". S nárůstem počtu pozdně středověkých měst spravovaných cechy, zakládáním nových universit a znásobením laických i kněžských náboženských sdružení ožívaly tradice konciliarismu a komunalismu, což bylo přitažlivé pro organizační cítění Evropanů, konkrétně politických myslitelů. Konciliární údobí tak bylo osudným pro jakékoli přežívající nároky papežství na dohled nad politickými normami či řízení politiky evropských zemí, neboť koncily patnáctého století byly shromážděním stejně tak světských jako duchovních zástupců církevní reformy.

Konciliaristé předznamenali množství pozdějších teorií – KONSTITUCIONALISMUS, REPREZENTACI i SOUHLAS; odkaz koncilů patnáctého století je oceňován jako jeden z hlavních přechodů od středověkého k modernímu konstitucionalismu. Konciliaristé sami byli ovšem do velké míry zaujati theologickým pokladem víry a církevní reformou. Jakožto velké reformní hnutí zanikl konciliarismus Basilejí, poražen konkordáty mezi papeži a monarchy. Jeho ztroskotání vedlo přímo k protestantské reformaci (viz REFORMAČNÍ POLITICKÉ MYŠLENÍ).

Ve Druhém vatikánském koncilu (1962–65) bývá spatřováno přijetí některých praktik konciliarismu patnáctého století; největší zastánce konciliarismu ze současných katolických theologů je Hans Küng. JC

**konstitucionalismus** Podobně jako VLÁDA ZÁKONA, s níž je víceméně synonymický, může být termín konstitucionalismus použit přinejmenším ve dvou významech. První význam je spíše formální a odráží definici, jak ji nabízí například sir Kenneth Wheare v *Moderních ústavách* (Modern Constitutions), jako „pravidla, která ustavují, usměrňují nebo řídí vládu". V Británii jednoduše znamená soubor právních a mimoprávních pravidel ustavujících systém vlády. Téměř ve všech zemích se však termín vztahuje k souboru čistě právních pravidel uspořádaných v jeden nebo několik úzce souvisejících dokumentů. V tomto smyslu je konstitucionalismus prostě praxe vytváření ústav, ať je jejich obsah jakýkoli.

Nicméně někteří autoři – a pravděpodobně i dlouhodobý konsensus v užívání – konstitucionalismem rozumí praxi ustavování a fungování politických systémů určitého druhu, jež ztělesňují opatření odrážející filosofii omezené vlády. Takovéto systémy obvykle obsahují zákoníky či charty politických nebo ekonomických práv a svobod spolu s dalšími strukturálními rysy zamýšlenými k ochraně práv jednotlivce vůči státu. GM

odkazy
Wheare, K.: *Modern Constitutions*. New York a Toronto: Oxford University Press, 1966.





**konzervatismus** Konzervatismus bývá svými odpůrci často odmítán jako víceméně zpátečnická snaha „těch, kdo mají" uhájit své opevněné privilegované pozice proti „těm, kdo nemají". V horším případě mu bývá přisuzováno spojení s extrémními hnutími typu nacismu či národní fronty. V následujícím textu si ukážeme, že konzervatismus je filosofie lidské existence, která nejen že si zaslouží vážnou pozornost, ale také se diametrálně liší od výše zmíněných extrémních hnutí. Podstatou této filosofie je přesvědčení, že lidské bytí charakterizují určitá napětí, která mohou být zmírněna (i když nikdy zcela odstraněna) politickou činností.

Význam ideje neodstranitelného napětí v konzervativní filosofii existence je nejzřetelnější tehdy, pokud ji srovnáme s opoziční radikální doktrinou, podle níž primární příčiny zla a utrpení nekoření v samotné přirozenosti člověka, ale ve struktuře společnosti. Odtud pak vychází přesvědčení, že člověka lze osvobodit úplným odstraněním těchto příčin pomocí zásadní změny v odpovídající části společenského řádu. V moderní době je nejlepším příkladem takového radikalismu MARXISMUS, podle něhož lze všechny hlavní zdroje lidského neštěstí odstranit revolučním svržením kapitalismu. Pro konzervatismus jsou oproti tomu zlo a utrpení neoddělitelné od lidské existence, a moudrost proto nespočívá v mohutných utopických konstrukcích na odstranění zla a utrpení, ale ve skromných návrzích na zmírnění a minimalizování jejich vlivu. Lidské tenze proto samotnou svou povahou omezují politiku na „omezenou činnost".

Spojíme-li obecnou představu existence jako stavu neodstranitelného napětí s pojetím politiky jako omezené činnosti, vychází nám definice konzervatismu jako umění politického kompromisu, rovnováhy a umírněnosti v zájmu zachování omezeného stylu politiky.

K zásluhám otce moderního konzervatismu Edmunda Burka patří to, že okamžitě rozpoznal, že honba za svobodou revolučními metodami nepřinese rozšíření a zdokonalení omezené politiky, jak doufali francouzští revoluční demokraté, ale naopak ničí nezbytné podmínky pro její udržení. První a nejdůležitější z těchto nezbytných podmínek je VLÁDA ZÁKONA, druhou nezávislé soudnictví, třetí systém zastupitelské vlády, čtvrtou instituce soukromého vlastnictví a pátou zahraniční politika, koncipovaná tak, aby uchránila politickou nezávislost udržováním rovnováhy sil (to je také podle konzervativců jediný solidní a realistický princip, na kterém lze zakládat mezinárodní mír).

V této podobě – tedy jako obrana omezené politiky – je konzervatismus nejpřesvědčivější. Lze namítnout, že omezená politika je spojená i s liberální tradicí, a je proto těžké jasně rozlišit mezi konzervatismem, jak jsme ho zde definovali, a LIBERALISMEM. Odpovědí je, že liberalismus i konzervatismus sdílejí společný základ v lockovských liberálních principech zprostředkovaných whigovskou reformní tradicí, kterou uznával i Burke. Konzervatismus však tyto principy obhajuje zcela jiným způsobem a s větším oprávněním. Konzervatismus, jak objasnil

Burke, odmítá například abstraktní pojmy individua, lidských práv a SPOLEČENSKÉ SMLOUVY, spojené s tradicí whigů, ale také UTILITARISMUS a víru v POKROK, jež následně charakterizovaly reformulaci liberálních principů v devatenáctém století.

Z výchozího postavení, jež poskytuje ideál omezené politiky, nyní pokročme dále k rozlišení tří různých tradic konzervativního myšlení. Ačkoli žádný z těchto tří proudů není výhradně majetkem jednoho národa, jsou ve francouzském, německém a britském konzervativním myšlení znatelné rozdíly.

Rozdíl mezi těmito třemi tradicemi lze nejlépe vysvětlit zvážením stanoviska, z něhož každá z nich odvíjela své teoretické rozpracování ideje napětí.

Nejstarší je theologické stanovisko nesoucí podobu křesťanského pesimismu v otázce lidské přirozenosti, vyjádřeného mýtem o pádu a prvotním hříchu. Tento pesimismus, připravený hájit monarchii a církev, hrál hlavní úlohu ve francouzském konzervativním myšlení. Zde poskytoval základ reakční tradici ustavené v devatenáctém století de MAISTREM, a ve dvacátém století nejlépe reprezentovaném (v revidované, světské podobě) Charlesem MAURRASEM a Action Française. Křesťanství sice hrálo také důležitou roli např. u takových myslitelů jako Burke, reakční filosofii však charakterizuje hledání konzervativní utopie, obvykle umísťované někam do předrevolučního světa, z něhož byla všechna hlavní napětí existence vyloučena. Reakcionář začíná tedy svým přihlášením se k ideálu omezené politiky, ale jeho marné hledání utopie končí zničením tohoto ideálu: omezená politika totiž přisuzuje neomezený prostor právě tomu napětí, kterého se reakcionář děsí.

Pro německou konzervativní tradici je naproti tomu charakteristické nahrazení theologické interpretace člověka světskou filosofií dějin, která ztotožňuje organický stát s dokonalým nástrojem lidské emancipace. Organický ideál měl však sklon omezenou politiku spíše podkopat než podpořit, protože svoboda byla v německé tradici úzce spjata s nacionalistickou doktrinou, jež vše podřizovala požadavkům kulturní jednoty nebo (v případě nacismu) rasové čistoty (viz NACIONALISMUS).

A konečně v Británii byl výrazným rysem konzervativního myšlení skeptický a pružný modus, reflektovaný především v ideálu smíšené ústavy. Po druhé světové válce však zájem o tento ideál zastínily prudké debaty v konzervativních kruzích mezi zastánci intervencionistické „střední cesty" a obhájci neomezeného kapitalistického řádu. Ještě než se pustíme do podrobnějšího uvažování o tomto soudobém vývoji konzervatismu, je nezbytné zařadit jej do širší perspektivy v souvislosti s hlavním úkolem, který předkládá naše doba. Je to kritika revolučního stylu politiky, jaký uvedla do života francouzská revoluce. Povaha této kritiky je nejzřejmější na čtyřech rysech revoluční politiky, které konzervativci považují za nejzhoubnější.

Prvním je téměř náboženský fanatismus, který odvrací politiku od omezené činnosti ve prospěch postupného usmiřování konfliktu zájmů a vášní ve všeobjímající ideologickou křížovou výpravu proti zlu. Takový fanatismus je takřka nevyhnutelným pokračováním přesvědčení, formulovaného v moderní podobě poprvé ROUSSEAUEM, že člověk je přirozeně dobrý a že jeho zkaženost pochází pouze ze špatných společenských a politických institucí. Toto přesvědčení známe až příliš dobře z ideologických konfliktů našeho století.

Druhým rysem revoluční politiky je racionalismus jako přesvědčení, že uspokojivé instituce může vytvořit a potvrdit pouze lidský rozum. V tomto pohledu jsou všechny existující instituce v zásadě hodny zavržení, ne proto, že by je ti, kdo pod nimi žijí, považovali za nedostatečné, ale proto, že jsou (podle racionalistických reformátorů) iracionálními produkty zvyku a tradice. Na jejich místo se racionalisté snaží dosadit jiné instituce, vybrané proto, že údajně odpovídají





požadavkům zcela abstraktních ideálů, jako jsou práva člověka, největší štěstí pro co největší počet lidí nebo sociální spravedlnost, abychom jmenovali alespoň některé. Konzervativní myslitelé od Edmunda Burka až k Michaelu OAKESHOTTOVI trvali na tom, že takováto politika není klíčem k emancipaci člověka, ale pouhým výrazem dogmatismu a nepružnosti. Dokládali také, že rozum není s to vytvořit plán, podle něhož by bylo možné realizovat utopii, protože v jeho možnostech je pouze nabídnout destilát (nebo „výtah", jak říkal Oakeshott) existujících politických tradic. Obecněji zastávali názor, že opovrhování zvyky a tradicí, jež je vlastní ideologické politice, podkopává dobrovolné společenské vazby, které se na základě zvyků a tradic utvářejí, s tím výsledkem, že jediným zbylým prostředkem udržení společnosti pohromadě je donucování. V tomto náhledu není náhodné, že všechny revoluce od roku 1789 skončily v despotismu.

Třetím rysem je bezbřehý optimismus týkající se moci lidské vůle utvářet lidský osud. Tento optimismus dostal nejokázalejší a nejstrašnější výraz ve fašistickém ideálu permanentní revoluce. Podle něho smysl života znamená pro národ stálé redefinování národní identity a utváření práva národa na nepřetržitou historickou existenci prostřednictvím nezpochybnitelné oddanosti vůdci, vedoucímu národ k vítězství nekonečnými válkami, jež národ musí podstoupit, aby se osvědčil (viz FAŠISMUS). Tento kult vůle a politický extrémismus s ním spojený jsou hluboce cizí konzervatismu, který zdůrazňuje omezení, jichž se vůli dostává ze strany nevyhnutelných napětí existence, a ne marný titanismus snažící se tato napětí zničit.

Konzervativci také kritizovali naivní víru (pro revoluční styl ústřední) ve svrchovanost lidu jako klíč k vnitřní i mezinárodní harmonii. Podle této doktriny svrchovanosti lidu zajišťuje demokracie automaticky dobrou vládu a světový mír, protože znamená, že si národy vládnou sami; a národy vládnoucí samy sobě zcela jistě nemohou mít zájem vládnout si špatně či vzájemně se napadat. Proti tomuto pohledu konzervativci namítají, že demokracii nelze automaticky ztotožňovat se svobodou a dobrou vládou, ale že může být snadno prostřednictvím plebiscitu zneužita k ospravedlnění diktatury.

Od roku 1789 do roku 1945 právě tento nový revoluční styl politiky, zvláště dramaticky se projevující v letech 1848 a 1917 a v době nástupu fašismu v období mezi světovými válkami, vyvolával u konzervativně uvažujících lidí obavy. Během celého tohoto období na něj vznikla řada rozličných odpovědí. V jednom extrému mohli konzervativní myslitelé propadnout zoufalství, odvrhnout ideál omezené politiky a uchýlit se k čistému a prostému kultu vůdcovství. Tak tomu bylo třeba u Thomase CARLYLA a později Oswalda SPRENGLERA v Německu. Díla meziválečné éry jako *Pustá země* (1922) T. S. Eliota nebo *Vzpoura davů* (1929) Španěla Ortegy y Gasseta byla výrazem konzervativního zoufalství. Takovéto odpovědi modernímu světu však konzervatismus odsuzovaly jen k zatrpklé neschopnosti. V druhém extrému vkládali konzervativní myslitelé jako lord Hugh Cecil téměř bezmeznou důvěru v přirozený konzervatismus mas (*Conservatism*, 1919). Mezi těmito dvěma póly je celá škála variant. V praxi byla nejvlivnější dlouhá série více či méně ambiciózních kompromisních řešení, počínaje Disraeliho ideálem „jednoho národa" a konče v poválečné ideologii „střední cesty", původně obhajované ve stejnojmenné knize z roku 1938 Haroldem Macmillanem.

Během tří poválečných desetiletí zaznamenal ideál střední cesty značný pokrok, částečně proto, že konzervativci podlehli pokušení čelit nové socialistické výzvě, jež nahradila starou liberální výzvu, tím, že kradli šaty svého protivníka; částečně proto, že kontrolní mechanismy zavedené v době válečné ekonomiky se zdály být praktickou ukázkou schopnosti vládního plánování vypořádat se s nezaměstnaností třicátých let,

a konečně proto, že universální přijetí blahobytného státu každou vládu zavazovalo k „dolaďování" spotřební poptávky v zájmu udržení plné zaměstnanosti. Výsledkem byl posun ke kolektivismu, který se v polovině sedmdesátých let stal tak silný, až se mnohým zdálo, že konzervatismus ztratil identitu. Právě na tomto pozadí musí být vykládána dnešní „liberálně konzervativní" či „neokonzervativní" reakce na kolektivismus střední cesty, který v různém stupni ovlivnil evropskou a americkou politiku poslední doby.

Liberálně konzervativní reakci vyprovokovalo naléhavé uvědomění si pěti hlavních omezení ideálu střední cesty. Za prvé, zastánci střední cesty naivně předpokládali, že ekonomický růst automaticky zabezpečí růst obecného společenského blaha. Nikdy se neuvažovalo, že by nadbytek mohl naopak přinést nové problémy. Konkrétně v USA je tato otázka jádrem kritiky „velké společnosti" ze strany Daniella Bella, Patricka Moynihana a Irvinga Kristola, kteří tvrdí, že po vládách se dnes chce, aby učinily nemožné pro ekonomický růst a zaměstnanost, a jsou proto nutně souzeny na základě nerealistických kriterií – s tím důsledkem, že moderní demokratický stát je stále méně stabilní.

Druhá linie útoku míří proti nekritické víře představitelů střední cesty v plánování jako nejlepšího léku na veškerou lidskou bídu. Ve své *Cestě do otroctví* z roku 1944 F. A. HAYEK prohlásil, že plánování zavádí svobodnou společnost na cestu, která vede nevyhnutelně přímo k totalitní vládě. Konkrétně odmítal myšlenku, že by střední cesta představovala stabilní kompromis, který by umožňoval mít to nejlepší, co může poskytnout plánování, současně s výhodami svobody.

Třetí útok vychází ze skutečnosti, že závazek poválečných vlád udržet vysokou míru zaměstnanosti a ekonomického růstu je přímo zodpovědný za nárůst inflace, který postihl západní demokracie v průběhu sedmdesátých let. Vůdčí liberálně konzervativní ekonomové jako Hayek a Milton Friedman navrhovali řešit otázku tím, že by vlády byly zbaveny kontroly nad přísunem peněz do ekonomiky. Jak to však udělat, není dosud jasné, a zatím vznikly jen bizarní návrhy typu Hayekova požadavku odstranění monopolu státu na vydávání zákonného platidla. Jiný liberálně konzervativní myslitel, W. Röpke, zdůrazňoval (*A Humane Economy*, 1958), že skutečná příčina inflace nespočívá pouze v přísunu peněz, ale v tom, že demokratické vlády preferují „měkké" finance oproti „tvrdým", což znamená, že se vlády zadlužují za účelem plnění extravagantních slibů daných voličům, namísto aby vyrovnávaly rozpočet se všemi důsledky. Inflace se tak stává morálním a politickým jevem, nikoli pouze ekonomickým. Ironií je, že snaha o nápravu bude právě liberální konzervativce stavět do světla, v němž budou působit jako autoritáři, poněvadž přestane-li být inflace chápána jako technicko-ekonomický problém, bude kritizován samotný demokratický systém.

Čtvrtý útok je ozvěnou TOCQUEVILLOVA proroctví, že moderní demokracie skončí v novém poručnickém despotismu, který nepřivede k životu utlačovatelská vláda, ale naopak přehnaně dobré úmysly, jež vládu vedou k regulování života svých nekompetentních (jak se předpokládá) poddaných v takovém rozsahu, že nezbude než „jim ušetřit i veškerou tíhu myšlení a veškeré starosti žití" (*Demokracie v Americe*). Právě toto je podle liberálních konzervativců ona nezdravá forma paternalismu, kterou povzbudila přeměna staršího omezeného ideálu blahobytu ve všeobsáhlou podobu sociálního státu, starajícího se o člověka od narození až do hrobu.

Poslední kritická linie pak zdůrazňuje neslučitelnost manažerské politiky (kterou střední cesta předpokládá) s přežitím smíšené ústavy. Jak varoval ve své přednášce v Dimley z roku 1976 lord Hailsham, exekutiva nyní prohlašuje, že je jedinou vskutku reprezentativní částí ústavního systému, její význam prudce narůstá na účet ostatních částí a parlamentní vláda se mění v systém





volebního diktátorství. *The Times* v samolibém úvodníku z 15. října 1976 odpověděly, že Hailsham ignoruje růst nového systému mimoústavních „kontrol a rovnováh" (check and balances) (jak je představují politické strany a nátlakové skupiny), díky nimž neplatí, že by velká vláda znamenala silnou vládu. *The Times* přitom opomenuly, že nová rovnováha moci v sobě nenese žádnou nutnou tendenci podporovat vládu zákona nebo jakýkoli jiný požadavek ústavní vlády.

Liberální konzervatismus zřetelně poskytuje některá prospěšná varování, ale sotva lze říci, že by byl odpovídajícím výrazem konzervativního myšlení. Jeho ústředním tvrzením je, že svoboda je nedělitelná, čímž je řečeno, že občanská a politická svoboda může existovat pouze v rámci kapitalistického ekonomického řádu. Při zkoumání tohoto postoje se však objevují přinejmenším tři velké problémy:

Za prvé, ztotožněním konzervatismu s obranou kapitalismu riskuje liberální konzervatismus směšování omezené politiky s podporou materialistických a konzumních hodnot, jež mohou být neslučitelné s mravními, politickými a společenskými hodnotami, které se konzervatismus snaží bránit. Za druhé, dokonce na svém vlastním území – v obraně mechanismů volného trhu – může být liberálně konzervativní ekonomická teorie obviněna z dogmatismu. A za třetí, patrně nejpůsobivější kritika konzervatismu nespočívá v tvrzení, že je špatný, ale že je irelevantní. Irelevantní je proto, že se staví na odpor obecnému trendu rozvinuté západní společnosti k „post-industriálnímu" společenskému řádu, z něhož kapitalistické postoje a hodnoty zmizely, s tím výsledkem, že jen nevýznamná část populace stojí o návrat podmínek volného trhu.

Budoucnost konzervatismu je nejistá. Na jednu stranu může získat hlasy podbízením se kolektivistickému étosu, který tak příléhavě předpověděl Tocqueville; zde je ale riziko částečné ztráty identity. Na druhou stranu se může rozhodnout bránit ideál omezené politiky, s nímž se tradičně pojí. V tomto případě bude pro konzervativce velmi těžké zůstat u moci, poněvadž žádná z institucí spojovaná s omezenou politikou – mimo jiné vláda zákona, parlamentní odpovědnost a nezávislé soudnictví – není pro dobu, zaujatou hlavně politikou prosperity, příliš důležitá. NO'S

**odkazy**

Burke, E.: *An Appeal from the New to the Old Whigs* (1971). New York: Bobbs-Merrill, 1962.

* Cecil, H.: *Conservatism*. Londýn: Thornton Buterworth, 1912.

Hayek, F. A.: *Cesta do otroctví*, přel. T. Ježek. Praha: Academia, 1990.

Oakeshott, M.: *Rationalism in Politics*. Londýn: Methuen, 1962,

Röpke, W.: *A Humane Economy*. Chicago: Regnery, 1971.

Tocqueville, A. de.: *Demokracie v Americe*, přel. V. Jochman. Praha: Lidové noviny, 1992.

**korporatismus** Termín „korporatismus", dlouho spojovaný s fašistickými režimy za druhé světové války, byl v politické teorii rehabilitován v posledních deseti letech a v současné době se široce aplikuje ve studiích organizovaných zájmů v demokratických i autoritativních systémech. Představuje významný přínos k analýze zájmových skupin podle míry, v níž byly začleněny do procesu veřejné tvorby politiky, tím, že reinterpretuje rozdíl mezi sférou soukromého a veřejného, charakteristický pro liberální teorii.

Dřívějším významem byl silně spjat s katolickým sociálním učením a úzce svázán s organickými teoriemi společnosti. Korporatismus předpokládal beztřídní společenskou strukturu, rozdělenou do různých korporací podle funkce, kterou měl mít každý v společenské dělbě práce. Organizace měly být vytvářeny a schvalovány státem tak, aby byly zastoupeny zájmy všech kategorií, ale současně měly vykonávat bedlivou sociální kontrolu obyvatelstva. Na korporatistických principech dosud nebyla plně organizována

žádná společnost, ale schéma italského systému za vlády Mussoliniho se ideálu těsně přibližovalo.

Nejrozšířenější moderní užití termínu korporatismus se soustřeďuje na roli zájmových organizací, tvořících mezičlánek mezi státem a občanskou společností. Po Schmitterově vzoru většina autorů zdůrazňuje rozdíl mezi korporatismem a PLURALISMEM. Zatímco v pluralistickém systému soutěží velký počet dobrovolných zájmových sdružení s ostatními o členy, zdroje a přístup k vládě za účelem ovlivňování směru politiky, v korporatistickém systému je omezený počet nekonkurenčních organizací s povinným nebo polopovinným členstvím. Tyto organizace mají privilegované postavení vzhledem k vládě: spoluurčují politiku a jsou odpovědné za její realizací tím, že působí na své členy, aby přijali dohodnuté podmínky.

Korporatismus se liší od pluralistického systému zájmových skupin třemi klíčovými rysy. První je monopolní role, kterou hrají korporace, druhý spojení reprezentativní a prováděcí úlohy a třetí přítomnost státu při schvalování monopolu reprezentace a spoluurčování politiky. Zatímco pro pluralistickou teorii existují zájmy před organizací a politickou mobilizací, v korporatistické teorii je stát rozhodujícím činitelem při utváření zájmů a ovlivňování výsledků skupinových procesů (viz Cawson).

Oproti liberální teorii, která vede ostrou dělící čáru mezi veřejným a soukromým a společnost interpretuje jako souhrn jednotlivců, se korporatistická teorie soustřeďuje na organizace a společenské skupiny a zdůrazňuje rozsah, v němž formálně soukromá uskupení plní veřejné úkoly. Organizace korporatistického systému se vyznačují funkcí, kterou zastávají ve společenské dělbě práce. Vztah vzájemné závislosti mezi státem a určitými organizacemi se vyvíjí až do té míry, v níž organizace mohou mobilizovat a přesvědčovat své členy výměnou za politická rozhodnutí, která jim vyhovují.

Rozdíl mezi rozvinutými kapitalistickými společnostmi, v nichž se korporatismus vyvíjí postupně jako důsledek rostoucího monopolu moci zájmových skupin, a společnostmi, v nichž je korporatistické schema vnuceno státem, je zachycen v rozdílu mezi sociálním (nebo liberálním) korporatismem a státním korporatismem (viz Schmitter). Společenský korporatismus byl nejsilněji institucionalizován v zemích jako Rakousko a Švédsko, kde se silné dělnické hnutí stalo „společenským partnerem" sdružení zaměstnavatelů a státu v jednáních o ekonomické a sociální politice. Státní korporatismus bývá spojován s okrajovými nebo závislými kapitalistickými režimy, jaké najdeme v Latinské Americe (viz Malloy).

Na základě moderního užití můžeme pojem korporatismus definovat následovně:

„Korporatismus je specifický společensko-politický proces, v němž omezený počet monopolních organizací reprezentujících funkční zájmy jedná se státem o státní politice. Výměnou za vyhovující politiku se vůdci zájmových skupin zavazují k tomu, že budou prostřednictvím svých členů tuto politiku realizovat."

Zůstává však určitá neshoda v tom, co je jádrem korporatistické teorie. Hlavní přístupy ke korporatismu můžeme shrnout takto:

(1) Korporatismus je nový systém politické ekonomie, odlišný od kapitalismu i socialismu, spočívající ve státním řízení převážně soukromých podniků podle ideologických principů jednoty, řádu, nacionalismu a úspěchu (viz Winkler).
(2) Korporatismus je státní forma, která se vyvíjí uvnitř kapitalistické společnosti vedle parlamentarismu. Parlamentarismus je založen na teritoriálně individuálním způsobu reprezentace, zatímco korporatismus spojuje funkční reprezentaci s intervencionistickým státem (viz Jessop).
(3) Korporatismus není úplný politický systém ani forma státu, ale je nepluralistickou formou zprostředkování zájmů, v níž omezený počet hierarchicky uspořádaných monopolních organizací reprezentuje zájmy svých členů v jednání se státem a realizuje dohodnutou politiku (viz Schmitter).

Tam, kde se korporatismus etabloval na makroekonomické úrovni, jsou ekonomika a společenská politika rozvíjeny na základě tripartitních dohod. Často se dokazuje, že to, že některé země se dokáží ubránit ekonomické recesi, aniž by docházelo k deflaci a růstu nezaměstnanosti, je vysvětlitelné tím, že korporatismus usnadňuje dohodu mezi kapitálem a zaměstnanci o rozdělení společenského produktu (viz Goldthorpe). V takových případech zahrnuje korporatistický proces třídní spolupráci, a proto mnozí marxističtí kritikové (např. Panitch) tvrdí, že korporatismus lze chápat jako strategii, používanou kapitalistickými státy za účelem udržení pracující třídy v podřízenosti.

Značná část literatury se zaměřila na srovnávací analýzu jednotlivých států a bylo učiněno několik pokusů seřadit země podle stupně, v němž odpovídají ideálnímu typu korporatismu. Většina autorů se shoduje, že v tomto žebříčku stojí na prvním místě Rakousko, na posledním (jako nejméně korporatistické) jsou USA, poměrně slabý je korporatismus v Británii. Byly zde také pokusy (zmiňované Cawsonem) korporatismus srovnávat a uvádět do vztahu s ostatními rysy jednotlivých politických systémů. Přesvědčivé, i když ne konečné výsledky naznačují, že korporatismus souvisí s tolerováním vysoké úrovně zdanění a veřejných výdajů. Jiné studie ukazují, že země, jimž se dá „snadněji" vládnout, jsou ty, které jsou silně korporatistické a mají tendenci k nižší míře nezaměstnanosti.

Zájmové organizace, které nejpravděpodobněji dosahují monopolního postavení a vstupují do korporatistického vztahu se státními organizacemi, jsou takové, které zastupují spíše zájmy výrobců než spotřebitelů, a které mají zdroje informací i podporu nezbytnou k uskutečňování státní politiky. Podle empirických studií jsou nejčastějšími partnery zaměstnavatelská a obchodní sdružení, odbory a profesní organizace. Korporatismus zde nabývá podoby vyjednávání, přičemž dochází k vysokému stupni delegace veřejné autority do formálně soukromých uskupení. Korporatismus utvářející takto politiku můžeme srovnávat s právně byrokratickými a tržními formami řízení, jež jsou založeny na zcela odlišných vztazích mezi státem a zájmovými organizacemi.

Korporatismus se projevuje také v oblasti zprostředkování jednání mezi státem a organizacemi, které dosáhly monopolního zastoupení zájmů konkrétního sektoru. Dokonce i v zemích jako USA a Kanada, které jsou v celostátním měřítku slabě korporatistické, se korporatistické způsoby zprostředkování pevně usídlily ve zvláštních oblastech, jako je např. zemědělství.

Korporatistická teorie je svým modelem politiky zájmových skupin pro pluralismus velkou výzvou. Na základě empirického tříbení teorie je však stále jasnější, že korporatismus a pluralismus by neměly být vnímány jako výlučné alternativy, ale jako krajní body na kontinuu, jejichž vzdálenost závisí na míře rozvoje monopolních vztahů a vzájemné závislosti mezi zájmovými organizacemi a státem (viz Cawson). AC

**odkazy**


* Cawson, A.: *Corporatism and the Political Theory*. Oxford: Blackwell, 1986.
Goldthorpe, J. ed.: *Order and Conflict in Contemporary Capitalism: Studies in the Political Economy of Western European Nations*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1984.
Jessop, B.: Corporatism, parliamentarism and social democracy. V. Lehmbruch, G. A. Schmitter, P.C. eds: Patterns of Corporatist Policy-Making.
Malloy, J. ed.: *Authoritarianism and Corporatism in Latin America*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1977.
Panitch, L.: The development of corporatism in liberal democracies. *Comparative Political Studies* 10 (1977) 61–90.

* Schmitter, P.C.: Still the century of corporatism? *Review of Politics* 36 (1974) 85–131.
Winkler, J.T.: Corporatism. *European Journal of Sociology* 17 (1976) 100–36.

**kritická teorie** Neomarxistická společenská teorie pocházející z Frankfurtského institutu pro společenský výzkum (odtud pozdější termín „frankfurtská škola"). Institut vznikl v roce 1923 jako centrum pro interdisciplinární marxistický výzkum a nabyl na významu poté, co se v roce 1930 stal ředitelem Max Horkheimer (1895–1973). Jádro tvořili Horkheimer a Theodor Adorno (1903–69), ale po určitou dobu s ním byla spojována celá řada vynikajících osobností německého intelektuálního života. K nejznámějším patří literární teoretik Walter Benjamin, filosof Herbert MARCUSE a psycholog Erich Fromm, dále Otto Kirchheimer a Franz Neumann (politika a právo), Friedrich Pollock, Henryk Grossman a Arkady Gurland (politická ekonomie), Leo Löwenthal (literatura) a Bruno Bettelheim, Nathan Ackerman a Marie Jahoda (psychologie).

Institut byl nucen v roce 1933 opustit Frankfurt a od roku 1935 pracoval v USA. V roce 1950 byl ve Frankfurtu obnoven pod vedením Horkheimera a Adorna, zatímco Marcuse a další zůstali v USA. Stal se centrem specifického pojetí společnosti a kultury, zastoupeného ve větší či menší míře v díle jednotlivých členů a přívrženců.

Kritickou teorii lze v první řadě vidět jako část obecnějšího proudu v západním MARXISMU, utvářejícího se přibližně od roku 1930 a mířícího k užším vztahům s nemarxistickým myšlením, v němž stále více místa zaujímaly otázky kulturní a ideologické namísto otázek politicko-ekonomických, a který se obracel spíše ke vzdělaneckému než proletářskému posluchačstvu (viz Anderson). Kritickou teorii je navíc třeba vidět v kontextu intelektuální situace západoevropských marxistů, konfrontovaných v třicátých letech s triádou liberálního kapitalismu, stalinismu a FAŠISMU. Autoři spojení s Institutem nesouhlasili s orthodoxnějšími marxisty v analýze fašismu jako prosté mutace monopolního kapitalismu, ani s poválečnými teoretiky TOTALITARISMU, kteří fašismus stavěli do jedné roviny se stalinismem proti idealizované představě liberální demokracie. Podobnosti organizace, technologie, kultury a personální struktury ve všech těchto formách společnosti je fascinovaly natolik, že těmto jevům dali ve svých analýzách přednější místo než většina marxistických autorů.

Kritická teorie byla od počátku chápána jako teorie totalizující, která nazírá společnost z úhlu potřeby změnit ji. Teorie měla být reflexivní pokud šlo o její statut i statut interpretačních kategorií: „kritické přijetí kategorií, které řídí život společnosti, zároveň obsahuje jejich zavržení" (Horkheimer, *Critical Theory*, s.208). Fašismus například nemohl být opravdu pochopen v kategoriích západního liberalismu, neboť právě tato ideologie společenského řádu fašismus vyprodukovala. „Kdo nechce mluvit o kapitalismu, měl by mlčet i o fašismu" (Horkheimer, citovaný v Jayově *The Dialectical Imagination*, s.156). Kritická teorie byla nepřátelská také k tradičním hranicím disciplin: *Pojednání o autoritě a rodině* (Studien über Autorität und Familie) z roku 1936 obsahovalo dlouhé části o sociálním a politickém myšlení stejně jako sociologicko-psychologický materiál, *Autoritativní osobnost* (The Autoritarian Personality, 1950) měla být chápána ve smyslu sociologicko-kulturní analýzy *Dialektiky osvícenství* (Dialectic of Enlightment, 1947), kde je nazírán antisemitismus v kontextu dominance rozumu ustavené osvícenstvím. Fašismus „se snaží využít vzpouru potlačené přirozenosti proti dominanci ke své dominanci" (Horkheimer a Adorno, s.185).

Práci Institutu pronikaly pojmy dominance a AUTORITA. Dominance, ač nad jiné vysvětlitelná na příkladu fašismu, byla také ústředním principem liberálních společností, pravděpodobně důležitějším než kategorie marxistické politické ekonomie. V jednom





ze svých pozdních článků Adorno napsal: „Za redukcí lidí na činitele či nositele směnné hodnoty se skrývá dominance člověka nad člověkem." Marcuseho pojem „nadbytečné represe", rozvinutý v jeho kritice FREUDOVA díla *Civilizace a její nespokojenci*, je definovaný jako „omezení vynucená sociální dominancí", která přesahují omezení podle Freuda nezbytná pro jakoukoli uspořádanou společnost a jež Marcuse nazýval „racionálním výkonem autority" (*Eros and Civilization*, 1955, s.45).

Toto rozlišení je pro kritické teoretiky rozhodující v jejich pojetí vztahu mezi rozumem a dominancí. Existující uspořádání společnosti kritizovali ve jménu rozumu a rozumnější společenské alternativy a byli přesvědčení, že „společenská svoboda není oddělitelná od osvíceného myšlení" (Horkheimer a Adorno, s.xiii). Zároveň však stále více vnímali instrumentální nebo technologickou racionalitu jako základ „pohodlné, uhlazené, rozumné a demokratické nesvobody, převažující v rozvinuté industriální civilizaci" (Marcuse, *One-Dimensional Man*, 1964, s.19). A ačkoli Marcuseho kritika intenzivně těžila z americké zkušenosti, platila podle něj stále více i pro socialistické společnosti: „ne Západ, ale Východ rozvinul jménem socialismu moderní západní racionalitu v její extrémní podobě" (s.201).

Marcuseho kritika industriální společnosti v *Erosu a civilizaci* a *Jednorozměrném člověku* i některá jeho pozdější díla byla předznamenána ve spekulativnější podobě Horkheimerovou a Adornovou *Dialektikou osvícenství*. Podle ní dominance přirozenosti prostřednictvím rozumu nevyhnutelně vede k dominanci člověka. Podle lapidární věty (na straně 6) „osvícenství je totalitní".

*Dialektika osvícenství* také obsahuje kritiku masové kultury či, jak ji Horkheimer s Adornem nazývali, „kulturního průmyslu". Tuto kulturu chápali jako homogenní systém zábavy bez kritického potenciálu vyšší kultury, který slouží jen ke stabilizaci systému dominance. Opět zde můžeme vidět důraz na souhru mezi politikou, sociologií a psychologií: „Moc industriální společnosti se zabydlela v myslích lidí." (s.127) Teorie kultury je oblast, pro kterou tito autoři zřejmě budou připomínáni nejvíce. Zvláště Adorno vytvořil mnoho děl o estetických otázkách, především o hudbě. Ve filosofii se jejich přínos omezuje na výklad a kritiku (Horkheimerovo dílo o filosofiích dějin, Adornovy kritiky Husserla a Heideggera a Marcusova kniha o Hegelovi, *Rozum a revoluce* [1941]). Adornovo hlavní dílo, *Negativní dialektika* (1966), však zcela jistě zůstane jedním z klasických textů filosofie dvacátého století.

Jakmile byl Institut ve Frankfurtu obnoven, získala frankfurtská škola na jinak konzervativní západní Německo silný vliv. Velkou intelektuální událostí byl v padesátých letech a na začátku let šedesátých útok frankfurtské školy proti POSITIVISMU a empirismu ve společenské vědě – *Positivismusstreit*. Hlavní politickou událostí ovšem samozřejmě bylo vystoupení studentského hnutí a mimoparlamentní opozice, s níž měla frankfurtská škola složitý a vcelku nepřátelský vztah. Po Adornově smrti v roce 1969 se kritická teorie vyvinula do mnohem rozptýlenější podoby v díle Jürgena HABERMASE, Karl-Otto Apela, Clause Offa, Alfreda Schmidta, Albrechta Wellmera a dalších.

Kritická teorie se v této době snažila přesáhnout zaužívané rozlišování mezi sociologií a filosofií, psychologií a politickým myšlením. Autoři hlásící se ke kritické teorii zvláště útočili na ideu rozlišování mezi normativní politickou teorií a empirickou politickou vědou. Přinejmenším v tomto ohledu zapadají do marxistického pojetí, které spojuje společenskou vědu se společenskou kritikou. Orthodoxnější marxisté však zároveň v kritické teorii viděli odvržení pojmu proletářské revoluce a její „eklektické" výpůjčky z nemarxistických zdrojů chápali jako něco, co ji vylučuje z marxistické tradice. Tato marxistická orthodoxie, podobně jako orthodoxie positivistická, trvající na oddělování faktů a hodnot, je však již dnes v západním

společenském a politickém myšlení překonána. V tomto ohledu lze říci, že ať už kritická teorie jako zvláštní intelektuální hnutí přežije nebo ne, je nesporné, že poskytla důležitou inspiraci mnoha myslitelům poslední doby.

Ačkoli kritičtí teoretikové odmítli, jak již bylo řečeno, rozlišení mezi normativní a empirickou teorií, můžeme toto rozlišení neformálním způsobem použít k zhodnocení jejich přínosu k modernímu politickému myšlení. Řečeno terminologií politické filosofie, ztotožňovali se političtí teoretikové s ideály klasické liberální a demokratické teorie, a zároveň rozšiřovali marxistickou kritiku liberální demokracie. V podstatě tvrdili, že liberalismus nemůže dostát svým ideálům, pokud zůstává spjatý s kapitalismem, a tím i s instrumentálně racionální dominancí a útiskem námezdní práce. To je zřetelné v Marcusově eseji „Boj proti liberalismu v totalitním pojetí státu" (1934). V zobecněné a radikálnější podobě je pak tato teze základním tématem Horkheimerovy a Adornovy *Dialektiky osvícenství* a Habermasovy *Strukturální změny veřejnosti* (Strukturwandel der Öffentlichkeit, 1962). Habermas zde dokazoval, že liberální pojem veřejného mínění mají přes všechna svá třídní omezení velký význam pro politiku státu, což je vidět v moderním světě, v němž se veřejné mínění stalo pouhou kvantitou manipulovanou politiky, marketingem a reklamou.

Klasické pojetí DEMOKRACIE jako sféry racionálního a otevřeného vytváření konsensu a rozhodování spojili kritičtí teoretikové s ráznou kritikou vědeckého positivismu a technokratické politiky. Toto téma nejvíce rozvinul Habermas, ale je obsaženo i v ranějších kriticko-teoretických analýzách fašismu, stalinismu a monopolního kapitalismu, a ve filosofičtější podobě pak v Horkheimerových rozpravách o buržoazní filosofii dějin (1930) a v Marcusově hegelovsko-marxistické kritice positivismu v *Rozumu a revoluci*. Frankfurtské pojetí politiky bylo blízké pojetí Hannah ARENDTOVÉ, opíralo se však o širší a podloženější kritiku rozvinuté industriální společnosti, jež byla pravděpodobně dominantním kontrakulturním hnutím poválečného Západu. Pokud tato kontrakultura zdůrazňovala témata personální politiky, sexuální svobody a kritiky autoritativní rodiny a vzdělávacích struktur, dělo se tak převážně ve směru naznačeném ranou studií Institutu „Autorita a rodina" (1936). Jmenované pohledy pak přispěly k masovému rozmachu feministického hnutí. Na akademické úrovni se objevil speciální podobor politické psychologie, jdoucí za hranice scientistického empirismu, vycházející z *Autoritativní osobnosti* a zvláště z díla Ericha Fromma *Strach ze svobody* (1942).

Rovněž fakt, že kontrakultura šedesátých let nerozvinula širší a trvalejší politické struktury, byl předznamenán kriticko-teoretický odstup od praktické politiky (samotný termín „praktická" by u nich vyvolal podezření, neboť v sobě obsahuje přizpůsobení existujícím institucionálním strukturám). Toto nepřátelství ke konvenční politické mašinerii bylo zřetelné např. v mimoparlamentní opozici v západním Německu a jinde, ve studentském hnutí, v napětí v západoněmecké straně zelených a mezi radikálními aktivisty v sociálně demokratických stranách, např. v britské Labour Party.

Ve všech těchto proudech měla kritická teorie důležitý formativní vliv na moderní politické vědomí. Skutečnost, že takovýto nekompromisní tvrdý intelektuální styl dokázal v šedesátých a sedmdesátých letech za sebou strhnout tak široký proud následovníků, lze vysvětlit pouze tím, že zahrál na důležitou strunu západního politického vědomí. Marx napsal, že „filosofie nachází svou *materiální* zbraň v proletariátu tak, jak proletariát nachází svou *intelektuální* zbraň ve filosofii". Kritická teorie nikdy nepředpokládala, že najde materiální zbraň v proletariátu. Hledala mnohem širší bázi podpory a našla ji, možná ke svému překvapení, v třídě moderních alternativních hnutí či antikultury, jejichž intelektuální zbraně, ať už si to uvědomovala či nikoli, pocházely často z „Frankfurtu".

WO




dkazy

Anderson, P.: *Considerations on Western Marxism*. Londýn: New Left, 1976.

...: M.: *His Dialectical Imagination*. Boston: Little, ...n: Londýn: Heinemann, 1973.

...kheimer, M.: Traditional and critical theory (1972). ...y Critical Theory. New York: Herder & Herder, 1972.

...kheimer, M., Adorno, T. W.: *Dialectic of Enlightenment*. New York: Herder & Herder, 1972; Londýn: Allen Lane, 1973.

Marcuse, H.: *Eros and Civilization*. Boston: Beacon, 1966.

...: *One-Dimensional Man*. Londýn: Routledge & Kegan Paul; Boston: Beacon, 1968.




**Kropotkin, Petr** (1842–1921) Ruský anarchista. Pocházel ze šlechtické rodiny a v mládí vstoupil do služeb cara Alexandra II. Jeho liberální názory a především zájem o geografii ho však vedly z ruského dvora na Sibiř, kde začal zblízka sledovat život rolníků a uvažovat nad nedostatky centralizované vlády. V roce 1872 poprvé cestoval do západní Evropy, kde se blíže seznámil s anarchistickými teoriemi. Po návratu do Ruska se připojil k radikálnímu kroužku Čajkovského a v roce 1874 byl uvězněn. O dva roky později se mu podařilo za dramatických okolností uniknout do západní Evropy, kde se rychle stal prominentní postavou anarchistického hnutí. Založil časopis *Le Révolté* a sám do něj přispíval řadou článků, v nichž vykládal základní principy anarchokomunismu (některé byly později shrnuty v *Dobývání chleba*, 1906). V roce 1883 byl zatčen při razii na anarchisty v Lyonu a znovu skončil ve vězení. Po propuštění emigroval do Anglie, kde žil přes třicet let a napsal řadu teoretických děl na podporu anarchismu, z nichž nejznámější je *Vzájemnost* (1897). Do Ruska se vrátil krátce před říjnovou revolucí a žil zde ještě natolik dlouho, aby mohl plně zakusit desilúzi z bolševického režimu. Jeho pohřeb byl poslední příležitostí, při níž se libertariánští odpůrci režimu mohli veřejně projevit.

Kropotkin přijal obecné principy ANARCHISMU. Jeho zvláštní přínos spočívá ve výkladu anarchokomunismu a jeho postavení na základě domnělé vědecké teorie společenské evoluce. Představoval si společnost složenou ze značně soběstačných komun, v nichž by svobodné sdružení výrobci zajišťovali veškeré zboží nutné pro uspokojení základních potřeb. Snažil se ukázat zvláště v knize *Pole, továrny a dílny*, 1901), že průmysl může být účinně decentralizován, přičemž zdokonalení zemědělské výroby by umožnilo i velkým městům vypěstování dostatečného množství potravin v blízkém okolí. Popíral, že by bylo možné nebo žádoucí odměňovat lidi za jejich individuální pracovní přínos. Výrobní prostředky měly být správně pojímány jako kolektivní produkt lidského rodu; kde se rozděluje práce, tam dochází k svévolnému výběru lidí, kterým patří zvláštní odměna a vytváří se sociální rozdíly. Přirozená lidská solidarita znamená, že lidé dobrovolně pracují pro společné dobro a jednou provždy zavrhnou majetkové rozdíly.

Kropotkin obhajoval revoluční převrat, jenž by vedl dosažení takovéto společnosti; ve srovnání s BAKUNINEM však neřekl mnoho o formě, jakou by revoluce měla mít. Úlohu anarchistických intelektuálů viděl v šíření podvratných myšlenek, které se jednou spojí s revolučním instinktem mas a zničí zároveň kapitalismus i stát. Pevně věřil, že úkol společenské rekonstrukce se obejde bez centrální politické organizace. Taková organizace by nejenom vytvořila novou vládnoucí třídu, ale bránila by i přestavbě, jež vyžaduje znalosti místních podmínek obyčejných lidí.

Jako vědec se Kropotkin vždy zajímal o Darwinovu vývojovou teorii a ve *Vzájemnosti* se pokusil ukázat, že správně pochopené darwinovské ideje lze využít ve prospěch libertariánského komunismu (čímž vyvrací běžné důsledky SOCIÁLNÍHO DARWINISMU). Na příkladu zvířat i lidských společností dokazoval, že vývojově nejúspěš-

nější byly takové skupiny, které rozvíjely praxi vzájemné pomoci mezi jejich členy. Sledoval vývoj člověka v rodovém uspořádání, vesnických komunitách a středověkých městech, která považoval za nejrozvinutější podobu lidské solidarity, jaká kdy existovala. Zánik středověkých měst v prostředí centralistického státu však znamenal triumf opačného trendu – směrem k prosazování sebe sama a k dominanci nad ostatními. Praxe vzájemné pomoci podle Kropotkina přežila, ale jen na okrajích moderní společnosti – v odborech a především v dobrovolných organizacích, jako je např. Červený kříž.

Kropotkinovy úvahy nejsou ovšem teorií *evoluce*. Ačkoli úspěšně předkládá řadu příkladů ze světa zvířat i lidí, vyvracejících pohled na život jako nepřetržitý boj o přežití mezi členy stejného druhu, nikde nedokazuje, že míra vzájemné pomoci narůstá s vyššími vývojovými stupni. Jakmile Kropotkin přijal u člověka vedle solidárních motivů i existenci sebeprosazujících instinktů, nezůstává mu už žádný důvod předvídat vítězství solidarity.

Kropotkinův přínos nicméně spočívá v tom, že dal anarchismu empirický základ. I když nástup anarchokomunismu nebyl nevyhnutelný, mohl Kropotkin předkládat přesvědčivé příklady toho, že decentralizovaná společnost bez formálního donucovacího aparátu není chiméra. Ačkoli ho někteří jeho anarchističtí soudruzi v pozdějších letech napadali za jeho ústup z aktivní politiky a uzavření se do vědeckého světa, učinil více než kdokoli jiný pro prezentaci anarchismu jako doktriny, kterou je třeba brát vážně. DLM

# L

**Labriola, Antonio** (1843–1904) Italský marxistický filosof. Labriola se narodil v jižní Itálii a studoval u hegelovce Bertranda Spaventy na universitě v Neapoli. Je známý především jako první hegelovský marxista, ačkoli pro jeho intelektuální vývoj měli značnou důležitost i VICO, SPINOZA a Herbartova psychologie. Jako první, třicet let před vydáním MARXOVÝCH *Filosoficko-ekonomických rukopisů*, zdůrazňoval úlohu vědomí a praxe v MARXISMU a kritizoval evoluční materialismus svého kolegy, italského marxisty Achille Lorii. Labriolovými základními díly jsou *Na paměť Komunistického manifestu* (1895), *O historickém materialismu* (1896) a *Hovory o socialismu a filosofii* (dopisy Sorelovi, 1897). Žádné z nich není systematickým pojednáním, spíše jsou to „předběžná vyjasnění" materialistického pojetí dějin. První dvě knihy, které ve francouzštině vydal SOREL a v italštině CROCE, se staly klasickým dílem marxistické literatury a vysloužily si chválu ENGELSE, Plechanova a LENINA (což vyvolává pochybnost, zda Labriolovo dílo pochopili správně).

Labriolův přínos spočíval v kritice všech vulgarizujících deterministických výkladů Marxe. Zvláště byl skeptický vůči Darwinem ovlivněnému pojetí, jaké zastávali Loria a Enrico Ferri, kteří ztotožňovali progresivní vývoj výrobních prostředků s dynamikou přírodní evoluce. Labriola rozlišoval, podobně jako Vico, mezi studiem přírodního světa produktem vědomého vytváření přírodního světa lidskou prací za účelem vytvoření umělého prostředí. Podobně odmítal vulgární marxistickou tezi, že ekonomická základna určuje instituce a vědomí. Často se dovolával Engelsovy námitky, že ekonomie je determinujícím faktorem až „v poslední instanci", ve své kritice však zašel až k otázce vztahu základny-nadstavby vůbec. Tvrdil, že marxismus je esenciálně praktickou filosofií. *Praxis* znamená vědomé přetváření přírody a tvorbu dějin cestou lidské intelektuální a fysické práce. Revoluce není pouhým důsledkem progresivní proměny ekonomické základny, ale dochází k ní pouze tehdy, když proletariát vědomě vytvořil nezbytné materiální podmínky a zorganizoval se natolik, že je možné postoupit k novému zespolečenštěnému výrobnímu způsobu.

Ač byl sám gradualista, napadal Labriola jak reformismus Turatiho a Jaurèse, tak i Bernsteinův REVIZIONISMUS, o němž byl přesvědčen, že chce pouze vylepšit buržoasní kapitalismus, nikoli posilovat proletářské vědomí budoucnosti. Stavěl se také proti voluntarismu Sorela a Croceho, jimž vyčítal oddělování politických ideálů socialismu od materialistického pojetí dějin, a ve svých posledních pracích s nimi ostře polemizoval. Labriolovo dílo značně ovlivnilo GRAMSCIHO. RPB

**odkazy**

Labriola, A.: *Opere*. 3 sv. Milán: Feltrinellia, 1959.

ed. E. Garin. Bari: Laterza, 1965; přel. C.H. Kerr jako *Essays on the Materialist Conception of History*. Chicago: C.H. Kerr, 1903.

_____: *Socialism and Philosophy*, přel. E. Untermann. Chicago: C.H.Kerr. 1934.

**laissez-faire** Doktrina, podle níž by měl stát v ekonomické oblasti intervenovat co možná nejméně a svou roli omezit na ochranu osob a vlastnictví, národní obranu a poskytování omezeného množství veřejných statků (např. cesty a přístavy). Tuto doktrinu, jež vychází z názoru, že ekonomické aktivity se přirozeně přizpůsobí prospěchu všech, pokud se ponechají samy sobě, poprvé vyslovili francouzští fysiokraté (viz FYSIOKRATISMUS). Byla obsažena v hlavních dílech KLASICKÉ POLITICKÉ EKONOMIE, byť obvykle s výhradami. Podle J. S. MILLA, jenž shrnul toto pojetí, by „zásada *laissez-faire* měla být obecnou praxí: každá odchylka, pokud by nebyla vynucena nějakým velkým dobrem, je určitým zlem". Současní zastánci této doktriny pocházejí z tábora LIBERTARIANISMU. DLM

**Lassalle, Ferdinand** (1825–1864) Německý socialistický vůdce. Lassalle pocházel ze zámožné rodiny židovského obchodníka. Studoval hegelovskou filosofii v Berlíně a aktivně se účastnil revoluce v roce 1848. Po desetiletí, během něhož se věnoval psaní rozsáhlých prací o filosofii a právu, vstoupil do politiky a během dalších dvou let temperamentního a bouřlivého života se podílel na založení Všeobecné unie německých dělníků, první německé socialistické strany. Zahynul v souboji.

Lassalův hlavní přínos k socialistickému myšlení spočívá v jeho ekonomické analýze a politických závěrech, které z ní vyvodil. Na ekonomickém poli se snažil dát socialistický směr ricardovským principům. Podal jejich osobitý výklad, podle něhož většina státních příjmů pochází z nepřímého zdanění, které neúměrně zatěžuje chudé, zatímco politická moc se zakládá na přímém zdanění majetku, které ve skutečnosti přináší do státní pokladny velmi málo. Lassalle zdůrazňoval vykořisťovatelský charakter výrobních vztahů a razil termín „železný zákon mezd", podle něhož průměrné mzdy za práci zůstávají na úrovni nezbytné pro existenci dělníka a jeho rodiny. V soudobém kapitalismu byla výroba oddělena od vlastnictví a na poli rozdělování vládla anarchie. Pro nápravu těchto zel Lassalle navrhoval – způsobem, připomínajícím Louise Blanca – vytvoření výrobních družstev, v nichž by vlastnictví i řízení náleželo dělníkům, kteří by si tak ponechali plnou hodnotu své práce. Politicky obhajoval Lassale jednak zavedení universálního, rovného a přímého volebního práva, aby tak stát odrážel zájmy dělníků, jednak to, aby stát, chápaný (alespoň potenciálně) jako organizovaná dělnická třída, poskytl kapitál nezbytný pro založení výrobních družstev. Lassalle takto odmítl pojetí státu jako „nočního hlídače": vnímal politickou slabost německé buržoasie a byl připraven jednat s Bismarckem o realizaci svých návrhů. Tato tendence, která činila nastolení SOCIALISMU závislým na zásahu aktivního a dobrotivého státu, vyvolávala kritiku marxistů (viz MARXISMUS).

I když Lassalovo myšlení postrádalo jasnost i logiku, mělo značný vliv na německý socialismus téměř do konce 19. století DTMcL

**odkazy**

Lassalle, F.: *Ausgewählte Texte*, ed. T. Ramm. Stuttgart: Koehler, 1962.

_____: *Eine Auswahl für unsere Zeit*, ed. H. Hirsch. Bremen: Schünemann, 1963.

**legitimita** Každá komplexní forma lidské společnosti je nějak konfrontována s otázkou legitimity, tedy s otázkou, zda a proč si její řád zasluhuje loyalitu členů společnosti. Problém se ovšem stává nápadnějším a vyostřenějším v moderních společnostech. Snad





právě ROUSSEAUOVA formulace z počátku moderního věku nám pomůže do věci proniknout:

„Člověk se narodil jako svobodný, ale všude je v okovech... Jak se tato změna udála? Nevím. Co může tuto změnu ospravedlnit? To myslím dovedu rozluštit... Společenský řád je svatým právem, které tvoří základ všech ostatních práv. Protože ale toto právo nepochází z přirozenosti, musí být založeno na úmluvách, a já chci zjistit, o jaké úmluvy jde." („O společenské smlouvě")

Tento ve své době dost radikální manifest by o pár století dříve nebyl možný, protože svět byl tehdy zakoušen jako kosmický řád, do něhož jsou postaveny lidské bytosti, kterým je dané určité místo a účel. V takovém světě souvisel zvyk s božským záměrem a politická autorita byla ukotvena v širším kosmickém řádu. Do sebe zapadající pojmy svobody, legitimity, vůle, souhlasu, síly a konvence, jež byly podstatné pro Rousseauovo prohlášení, zde nebyly na místě. Rousseauova deklarace nezávislosti na starém světě znaků a významů se pojila k intenzivní zkušenosti „nesvobody" ve společnosti. V této formulaci je obsaženo jádro moderních zkušeností ODCIZENÍ, ANOMIE a krize legitimity. Neboť jestliže ustanovený řád neodráží řád kosmu, pak jakýkoli z jeho zákazů, požadavků či pravidel, jež stojí proti vůli, je porušením svobody – mé svobody a naší svobody. Nechtěná omezení se stávají pouty; nyní mohou být omezení legitimní jen tehdy, když jsou lidskou vůlí uznány za platné.

Rousseauovo řešení problému legitimity, teorie OBECNÉ VŮLE, není dnes již přijatelné, všichni ale k otázce přistupujeme v mezích schematu, který svými koncepcemi rozvinul. To může vést k podezření, že neúspěch Rousseauovy odpovědi nemusí být pouze selháním konkrétní teorie legitimity, ale je ukazatelem zásadnějších nesrovnalostí obsažených v samotném schematu.

Současné teorie legitimity můžeme rozdělit na tři skupiny. Jednak jsou to teorie snažící se rekonstruovat zapomenuté přístupy ke světu a interpretující zvyky a normy řádu jako tradici související s božským záměrem nebo jako odraz účelu obsaženého v přírodě; snaží se, řečeno slovy Hannah ARENDTOVÉ, rekonstruovat doktrinu „legitimity odvozené z čehosi, co je mimo oblast lidských skutků" („Co je autorita?"). Jiné teorie uznávají konvenční charakter moderního života a otázku legitimity se snaží omezit na konvence, jež určují vztahy občanů ke státu, a stvrdit tuto legitimitu prostřednictvím racionálního souhlasu občanů. Teorie třetího typu pak tvrdí, že konvencionalizace norem a pravidel pronikla do všech oblastí života, a snaží se aplikovat kriterium diskursivního souhlasu na celý způsob života.

Novější příklad teorie druhého typu představuje George Kateb. Modernita v jeho pojetí znamená desakralizaci přírody, konvencionalizaci života, krystalizaci státu a prvořadost prvku souhlasu v udělování legitimity. Otázka legitimity však má být podle něj omezena na souhlas občana se základním ústavním principem, podle kterého se řídí stát. Při své kritice teorií aktuální nebo imanentní krize legitimity v demokratických kapitalistických státech nenachází Kateb žádné „hluboké a rozšířené pocity a názory, poznamenané nespokojeností... s konstituční zastupitelskou demokracií" ( „On the legitimation crisis"). Dá se hovořit o odcizení v mnoha oblastech života, to však samo o sobě patří k moderní ideji svobody a konvencionality; není to známka nelegitimity státu. Zároveň však odcizení nelze odstranit bez návratu k nejasnému stavu, v němž vnější normy legitimity poskytuje příroda nebo Bůh.

Myšlenkový směr představovaný Jürgenem HABERMASEM říká, že v současných společnostech musí být pole, z něhož otázka legitimity vyrůstá, rozšířeno, protože v těchto společnostech praxe, normy a standardy, které byly převážně pojímány jako ovládané tradicí nebo neosobním trhem, jsou postupně a správně zakoušeny jako konvence, utvářené mocí a politikou. Do té míry, jak tyto

konvence odporují reflexivní vůli zúčastněných osob, budou buď mystifikovat (a tak přispívat k nesvobodě), nebo budou zakoušeny spíše jako nenáviděné prostředky nátlaku než cesty ke svobodě. A legitimita státu – i když ne nutně jeho operativní schopnost udržet pořádek – použije svou schopnost uzpůsobit tyto konvence reflexivní vůli občanů, formované diskursivně skrze otevřené, demokratické procesy. Otázky rozdělování příjmů, struktury pracovního života, společenského rozložení spotřeby, povahy přirozeného prostředí, dělby práce mezi pohlavími, vztahů mezi rodiči a dětmi, zacházení se starými lidmi, což byly otázky převážně vnímané jako stojící mimo oblast vůle, konvence, politiky a legitimity, nyní do této oblasti přesahují. Je těžké chápat, jak řád, fungující na předpokladech modernity, může bránit tomuto vývoji bez toho, že by tak činil autoritativními (nelegitimními) způsoby.

Nyní můžeme porozumět zájmům stojícím za nejtypičtějšími odpověďmi na současný problém legitimity: konzervativci a neokonzervativci se snaží najít způsoby dekonvencionalizace oblastí života obnovou smyslu pro přirozenost či nezbytnost vzhledem k nutným omezením kapitalistické a konstituční demokracie; liberálové se pokoušejí omezit otázku politické legitimity na konstituční principy řídící stát pomocí zachování dělících čar mezi státem a ekonomikou a osvojením si odlišných norem legitimity pro obě sféry; a konečně radikálové usilují o zviditelnění rozšířeného souboru konvencí, jež by si mohly zasloužit a získat odůvodněnou loyalitu celé populace. Všechny tyto odpovědi zabředávají do vážných potíží: konzervativní rekonstrukce musí být nevyhnutelně zakoušena jako snaha mysticizovat konvence v současné éře; liberální rozlišení ekonomiky a politiky se postupně ukazuje jako umělé tam, kde moc a politika hluboko pronikly do ekonomického života a naopak, a radikální vize úplného řádu konvencí, který by si získal všeobecnou loyalitu, se nutně jeví jako utopický sen. Tvořivé myšlení o legitimitě vyžaduje hlubší úvahu o gnoseologických východiscích moderního problému legitimity.

WEC

**odkazy**

Rousseau, J-J.: O společenské smlouvě, přel. E. Blažková. V: *Rozpravy*, s.215–89. Nakl. Svoboda: Praha, 1989.

Arendtová, H.: Co je autorita?, přel. M. Palouš. V: *Krize kultury*, s.5–65. Mladá fronta: Praha, 1994.

Kateb, G.: On the legitimation crisis. V: W.E. Connolly, ed., s. 180.

Habermas, J.: *Legitimation Crisis*, přel. T. McCarthy. Boston: Beacon 1973.

**Lenin, Vladimír Iljič** (pseudonym V. I. Uljanova) (1870–1924) Teoretik MARXISMU, stranický organizátor a první vůdce sovětského státu. Lenin je hlavní osobností ve vývoji marxismu ve dvacátém století. Přispěl k němu revoluční politikou, jejíž vliv byl obrovský. Zvláště bývá vyzdvihován pro svůj přístup k organizaci revoluční strany, jejímu vztahu k třídnímu systému a její úloze v politické mobilizaci, a dále pro svou charakteristiku konečného stadia kapitalistického vývoje, který podle něj vytvořil vhodné podmínky pro globální socialistickou transformaci. Bezprostředně před bolševickou revolucí v říjnu 1917, jejímž inspirátorem do značné míry byl, rozvíjel MARXOVO učení o státu, přičemž spojil Marxovo nadšení pro Pařížskou komunu se svou koncepcí moci sovětů. Zkušenost moci spolu s krizemi, jimž musel nový režim čelit, vedly Lenina k zásadní změně původní koncepce a rozšíření teorie diktatury proletariátu, která pak měla mít na sovětský stát trvalý vliv. Kominterně vnutil jako její vůdce bolševická organizační pravidla a pomohl prosazení ruského pojetí revoluce do dělnických stran, které byly jejími členy, čímž uspíšil jejich rozchod s gradualistickou a ústavní SOCIÁLNÍ DEMOKRACIÍ. Během svého života vedl takřka nepřetržitý proud polemik a vstupoval do neustálých diskusí, a téměř





všechny aspekty jeho myšlení a aktivity zůstávají předmětem sporů. Střízlivé a podrobné studium Leninových textů v jejich kontextu však dosud sotva začalo.

Leninovo rané dílo, vrcholící ve velké studii *Vývoj kapitalismu v Rusku* (1899), bývá v určitém ohledu chápáno jako jeho nejoriginálnější přínos k marxistické teorii. S využitím soudobých údajů o Rusku sledoval vývoj kapitalismu od živelné ekonomie a umístil do tohoto komplexního procesu rozčleňující se odvětví průmyslu a sociální rozvrstvení. Došel k závěru, že námezdní práce (a kapitalistické vykořisťování) prostoupila všechny roviny ruské společnosti, svou nespokojenost je však s to dostatečně artikulovat pouze průmyslový proletariát. Dále pak dokazoval, že uvědomění, artikulace a organizace tříd také prochází různými fázemi vývoje. Pouze do té míry, v níž proletariát přesahuje lokální a partikulární povahu ekonomické nespokojenosti a vystupuje ve spojení s celonárodní politickou organizací, schopnou artikulovat zájmy všech ruských námezdních pracujících, je možné hovořit o existenci proletariátu jako TŘÍDY ve vlastním smyslu slova. K dosažení něčeho takového v podmínkách ilegality je třeba zvláštní organizační struktura, v níž by měly přednostní úlohu kádry či profesionální revolucionáři, podřízení disciplinární kontrole stranického centra. Cílem předvoje strany je vést uvědomělé dělníky a poté masy vykořisťovaných k politické aktivitě, která odhalí nesmiřitelnost třídních rozdílů ve společnosti, a tím urychlí nárůst odpovídajícího revolučního vědomí. Tyto ideje Lenin vyjádřil ve spisu *Co dělat?* (1902). Třídní boj (v doslovném významu) byl pro Lenina výrazem podstaty marxismu, a revoluční strana měla být jeho organizátorem. Politika, jako organizace a artikulace obecných zájmů ekonomického uskupení, je ovšem podle Lenina pouze jednou z fází tohoto boje a s jeho ukončením také zanikne. Politika nemůže vyřešit problémy třídně rozdělené společnosti; je třeba ji nahradit státní nenásilnou administrativou za KOMUNISMU.

Do roku 1914 byl však Lenin vzhledem k úrovni vývoje kapitalismu v Rusku přesvědčen, že cílem strany je jednat jako předvoj demokratické revoluce proti pozemkovému panství a autokracii. Úspěch v tomto boji byl možný jen v případě, že by proletářská strana získala podporu drobného rolnictva. Právě oni, a ne radikální buržoasie, byli přirozenými spojenci proletariátu. Tato strategie formovala Leninovu taktiku v revoluci roku 1905 a vykrystalizovala v rozdělení na bolševiky a menševiky.

S vypuknutím první světové války Lenin začal formulovat novou teorii soudobého kapitalismu, kterou završil v díle *Imperialismus jako nejvyšší stadium kapitalismu* (1916) (viz IMPERIALISMUS). Zde dokazoval, že inovační a progresivní role kapitalismu v tříbení výrobních sil je produktem jeho tržně konkurenční struktury, takže v okamžiku, kdy se stal na přelomu století monopolistickým, začala jeho stagnace. Stal se retardujícím a parazitujícím na koloniálním vykořisťování, čímž připravil půdu pro fúzi evropské socialistické revoluce s národně osvobozovacím bojem v koloniích. Nerovnoměrný vývoj kapitalismu učinil nevyhnutelnými války o rozdělení a přerozdělení ekonomických teritorií světa. Soutěž podniků na domácím trhu nahradila globální konfrontace militaristických státně kapitalistických trustů, jejichž státní struktury se stále více rozrůstají a stávají utlačovatelskými. Kapitalismus podle Lenina tímto splnil své historické poslání. Monopolní kapitalismus koncentrací kapitálu v rukách bank a racionalizací výrobních procesů a rozdělováním v trustech a kartelech sám vytvořil mechanismus, jehož prostřednictvím se racionální rozdělování omezených zdrojů a spravedlivá distribuce výroby může dostat pod lidovou kontrolu. Kapitalismus ve svém imperialistickém stadiu vytvořil objektivní podmínky pro mezinárodní socialistickou transformaci.

V letech 1916 a 1917 Lenin oprášil zapomenutou Marxovu úvahu o komuně jako administrativní struktuře vhodné pro socialis-

mus. Sověty, založené na přímé demokracii s odvolatelnými delegáty, měly v tomto pojetí kombinovat legislativní, výkonné, soudní a politické pravomoci, které byly dosud v rovnováze v institucích, jež nebyly odpovědné vůli lidu. Sověty realizovaly ideál lidové samovlády; důraz byl kladen na rozbití starých struktur nadvlády a podřízení a nadání orgánů lidové správy mocí, kterou si přivlastnil centralizovaný stát.

Tyto optimistické představy nepřežily řadu krizí, jimž musel režim ve svých počátcích čelit. Centralistické, vojenské a administrativní metody jejich řešení vyostřily rozpory mezi teorií a praxí. Lenin spolu s Bucharinem a TROCKÝM začal vypracovávat revidovanou teoretickou koncepci státu, jež byla v podstatě dokončena v roce 1920 (viz SOVĚTSKÝ KOMUNISMUS). Tváří v tvář vnější izolaci a dramatickému oslabení společenské základny režimu zdůrazňovala diktatura proletariátu více obsah politiky než formu lidové správy a zodpovídání se lidu, a transformace vlastnických vztahů se stávala přednější než eliminace modelů nadvlády a podřízení ve výrobním procesu a veřejném životě. Lenin si uvědomil, že zbytek socialistických „ctností" zůstává nyní především uvnitř strany, která si proto měla podrobit vládu, a všichni její členové měli být zavázáni k dodržování zásad demokratického centralismu, který znamenal disciplinární podřízení nižších orgánů vyšším v nové hierarchii moci. Ve svých posledních dílech v letech 1922 a 1923, rozčarován zjevnou svévolí a neschopností rozbujelého státu a stranického aparátu, navrhoval radikální reorganizaci strany a státu. Byl však již značně oslaben nemocí, a jako osamocený – neboť se předtím zbavil těch, kdo nyní mohli být jeho spojenci – byl odsunut soudruhy, kteří se důsledků jeho návrhů obávali. NH

**odkazy**

Leninovy spisy byly za totalitního režimu nesčetněkrát publikovány v různých výběrech a edicích.

**leninismus** LENINOVA interpretace marxismu, jež zdůrazňovala především vůdčí úlohu strany při vytváření revoluční dělnické třídy. V socialistické diskusi bývá termín často volně užíván s vedlejším významem elitářství v politické praxi (srovnej JAKOBINISMUS). DLM

**levelleři** Termín „leveller" byl původně hanlivým pojmenováním reformátorů, jejichž návrhy mířily k zavedení nepřijatelného stupně rovnosti, zvláště majetkové. Tento proud byl živý od sedmnáctého do devatenáctého století. Konkrétněji pak bývá termín užíván jako označení volnějšího hnutí radikálů, aktivních během anglické občanské války. Nejvýznamnější bylo toto hnutí v období mezi roky 1646 a 1649, krátce a s malým významem znovu vystoupilo ke konci protektorátu, a poté se rozpadlo.

Základními požadavky levellerů v období občanské války byly záruky základních práv, reforma volebního práva, náboženská tolerance a odškodnění za široký rozsah společenských a ekonomických strádání. Jejich program se však měnil podle toho, jaké nacházeli spojence na proměnlivé politické scéně období občanské války. Podporu dostávali převážně z Londýna a od vojáků „Armády nového modelu" (New Model Army), ale jsou i důkazy o sympatizantech z provincií. Zatímco vůdcové měli určité omezené vzdělání a majetek, řadoví levelleři byli drobní obchodníci, řemeslníci a učni, tedy lidé stojící mimo politické třídy doby. Vystoupení levellerů představuje v Británii první závažný projev „lidu" jako světské politické síly, a z tohoto důvodu mu byla věnována značná pozornost; pamfletická literatura levellerů byla prvním důležitým útvarem radikální světské politické teorie, který byl umožněn zrušením cenzury za občanské války a který neměl až do devadesátých let osmnáctého století obdobu. Záznam debat levellerů s úředníky na setkání vojenské rady v Putney a jinde umožňuje neopakovatelný vhled do politické argumentace doby a byl předmětem několika dramatizací.





Hlavním mluvčím levellerů byl John Lilburne (asi 1614–57), William Walwyn (1600-?), John Wildman (asi 1621–93) a Richard Overton (†1646). Lilburne pocházel z Durhamu z rodiny nižší venkovské šlechty a vyučil se u obchodníka s plátnem v Londýně. Koncem třicátých let byl bičován a pranýřován za vydání neschválených knih, hovořících kriticky o anglikánské církvi, a vedl pak bouřlivý život často osamoceného oponenta vůči všemu, co vnímal jako tyranii. Walwyn pocházel z Worcestershiru a byl vnukem biskupa z Herefordu. Povoláním byl obchodník s hedvábím; dosáhl proslulosti jako obhájce svobody svědomí ještě před nástupem levellerského hnutí. Wildman, pozdější sir John Wildman, vystudoval v Cambridgi a jeho politická kariéra, pokračující ještě dlouho po krachu hnutí, byla spojena s republikánem Algernonem Sidneyem a s vévodou z Monmouth. Po revoluci roku 1688 zastupoval v parlamentě Wootton Bassett a krátce zastával úřad ministra pošt. Málo se ví o Overtonovi, zdá se však pravděpodobné, že určitý čas strávil v Holandsku. Byl známý jako antiklerikál a v roce 1643 vydal slavný pamflet *Lidská smrtelnost*. K vyjmenovaným můžeme připočítat i jméno plukovníka Thomase Rainsborougha, profesionálního vojáka a mluvčího levellerů v Putney.

Je obtížné hovořit o souvislé politické teorii levellerů, neboť i samotný stupeň organizační jednoty, jehož dosáhli, je diskutabilní. Jejich politika byla navíc neustále modifikována a podléhala kompromisům. Aby dosáhli potřebné odezvy u politicky nevytříbeného publika, klonili se k argumentaci, která byla mnohdy více teatrální než teoretická. Tato argumentace vycházela z křesťanství a klasiků, obyčejového a přirozeného práva a anglických dějin stejně jako z osobních zkušeností; komentátoři ovšem těmto pramenům levellerského myšlení přikládali různou důležitost. Větší pozornost si však nárokovaly především dva argumenty. Prvním je překvapující odvolávání se na radikální a libertariánská přirozená práva, zvláště u Overtona, což předjímalo směr myšlení zastávaný později Johnem LOCKEM, který však obhajoval mnohem umírněnější odpor. Druhým byl radikální pohled na anglickou historii, který byl variantou argumentu „STAROBYLÉ ÚSTAVY", používaného parlamentaristy a později whigy. Podle levellerů byly anglické svobody potlačeny Normany a v pozdějším právu již byly těžko rozpoznatelné. Ústavu, existující od jejich vpádu, považovali za ovlivněnou „normanským jhem". Radikálové tento argument používali až do konce devatenáctého století.

Ústředním požadavkem levellerů bylo zrušení svévolné moci, ať už šlo o moc krále, lordů, nebo, jak později prohlašovali, samotné poslanecké sněmovny. Navzdory jejich přesvědčení o „normanském jhu" byl takovýto požadavek často ospravedlňován apelem na obyčejový nebo ústavní zákon. Psychologicky hlubším argumentem se však jeví radikální protestantská idea, že jedinec má povinnost (k Bohu), a proto i přirozené právo podržet si odpovědnost za sebe (což platilo obvykle pro muže), a že není pouze nerozumné, ale přímo hříšné vzdávat se politické kontroly svých vůdců, a tak jim svěřit svůj osud. Z této základní pozice pak vycházela řada dalších levellerských požadavků.

Politická autorita mohla být podle levellerů odvozena pouze z lidu. Avšak na rozdíl od parlamentaristů, jako byl Parker, prokazovali trvalý zájem o přesný mechanismus takového odvození. Nejznámějším výsledkem byly jejich *Dohody lidu* (Agreements of the People), řada pokusů o náčrt základní ústavy a její schválení prostřednictvím podpisu doslovného znění SPOLEČENSKÉ SMLOUVY. Zdůrazňovali, že svévolná vláda tradičně utvářených mocí způsobila morální bankrot všech politických sil, a že legitimní autorita může být rekonstituována pouze na základě dobrovolného souhlasu občanů skrze dohodu. Podpis měl být zapovězen přívržencům krále a těm, kdo projevili

své mravní provinění přijetím svévolné moci. V řadě případů levelleři uvažovali o tom, že zbaví volebního práva různé skupiny, jako jsou žebráci, učedníci a domácí služebnictvo na základě toho, že nemají mravní nezávislost. Nicméně i v nejzúženější interpretaci by volební právo v jejich pojetí zdvojnásobilo počet hlasů, a v širším pojetí by tento počet narostl dokonce pětkrát. Byly to právě volební požadavky, co jim vyneslo jejich „levellerskou" pověst, protože jak zdůrazňoval Ireton, úřednický mluvčí v Putney, jestliže by chudí mohli přehlasovat bohaté, „proč by tito lidé nehlasovali proti veškerému vlastnictví?"

Zájem o problém interpretace základního postoje levellerů k volebnímu právu do určité míry pokřivil chápání jejich širších společenských a náboženských snah. Levelleři projevili typicky populistický zájem o omezení rozsahu působnosti a moci takových vzdělaných stavů, jako byli právníci. Obchodní monopoly zajištěné královskými privilegii nebo patenty a přežívající „lenní majetky" měly být opuštěny a základní sociální služby poskytovány všem. Usilovali také o záruky proti svévolné moci prostřednictvím ustanovení základního ústavního zákona (viz KONSTITUCIONALISMUS), v náboženství mělo být opuštěno povinné udržování státní církve desátky a umožněna poměrně široká náboženská tolerance.

Radikálnější skupina agrárních komunardů („praví levelleři" či „diggeři") vedená Williamem Everardem a Gerrardem Winstanleyem hlásala ze své komuny St George's Hill v Surrey v roce 1649 jakýsi druh KOMUNISMU. Pamfletista Winstanley čerpal inspiraci z radikálních ozvuků křesťanské tradice a stavěl soukromé vlastnictví na roveň prvotnímu hříchu. Jeho postupně se šířící agrární komunismus měl zvěstovat rovnostářské milénium.

Rozpoznání důležitosti levellerů coby průkopnických radikálů a prvních demokratů ještě přililo olej do ohně prudkých debat o jejich skutečném postavení a významu. Tyto diskuse ale příliš závisely na vlastních soudech badatelů o charakteristických rysech moderní společnosti, o nichž se předpokládá, že je levelleři předjímali. Raní socialisté měli sklon vidět v nich první záchvěvy hnutí dělnické třídy. Marxistický teoretik C. B. Macpherson oproti tomu dokazoval, že jejich myšlení bylo v podstatě maloburžoazní, protože počítalo s politickými právy výhradně u vlastníků majetku (byť malých). Liberální historici tradice whigů měli tendenci je vnímat jako průkopníky ústavní demokracie či dokonce jako první mimoparlamentní stranickou organizaci. Navzdory jejich rozsáhlé pamfletické literatuře není snadné vtěsnat levellery do moderních kategorií.

IWH-M

**liberalismus** Způsob myšlení o člověku a politice, který inspiroval během posledních čtyř století několik politických hnutí v Evropě a v zemích ovlivněných evropskou kulturou. Protože v západní politice měl liberalismus dlouho výsadní postavení, zdá se někdy nemožné jej definovat bez ztotožnění se západní civilizací v jejím celku. Problém jeho vymezení ztěžuje skutečnost, že nejsilnější konzervativní a radikální rivalové liberalismu často dospěli ke svým neliberálním postojům z liberálních premis; konzervativci liberalismus konzervují a radikálové radikalizují. To zamlžuje rozdíly a ztěžuje posouzení, zda ten či onen myslitel byl liberál (například Thomas HOBBES, Immanuel KANT, G. W. F. HEGEL, Edmund BURKE). Liberalismus se navíc objevil na různých místech a v různém čase, v různých formách závislých na okolnostech nebo nepřátelích, s nimiž se střetl. Například liberalismus v období světského pojetí společnosti se lišil od liberalismu v dobách, kdy převládalo náboženské přesvědčení, liberálové v katolických zemích byli jiní než v zemích protestantských. A konečně, podobně jako jiné myšlenkové školy je i liberalismus vnitřně diferencovaný a vzpírá se proto jednoznačné definici.





Určité vymezení lze však přesto provést. Především jsou jasné rozdíly mezi liberalismy klasického období a moderního Západu. „Liberalismus" filosofů jako Demokritos a Lukrétius není liberální v moderním smyslu slova. Tito klasičtí „liberálové" nesouhlasili se sokratiky, popírajíce, že by politický život byl přirozenou a hodnotnou aktivitou, a tak předjali moderní liberální upřednostnění soukromého života před nároky komunity nebo státu. Klasičtí liberálové však na rozdíl od svých moderních kolegů souhlasili se sokratovskou filosofií v názoru, že lidský rozum může rozlišit přirozeně nejlepší způsob života. Mravní volnomyšlenkářství moderního liberalismu není typické pro klasickou filosofii, která přisuzovala možnost uplatňovat své nároky proti politické autoritě jen nejlepším lidem – nikoli všem lidem. Klasičtí „liberálové" se navíc liší od moderních míněním, že politická aktivita je nepřirozeným a nevhodným jednáním. Moderní liberalismus byl a je z největší části politicky aktivní, i když čas od času bývá politicky zdrženlivější. Moderní liberalismus zpochybňuje politickou autoritu, ale spíše je pro něj typická snaha autoritu reformovat, než ji pouze obcházet.

Právě toto politické pochybování o politice je jádrem moderního liberalismu. (Rozpor, který je takovému postoji vlastní, pomáhá osvětlit některé charakteristické spletitosti a problémy liberalismu). Základním principem moderního liberalismu je názor, že politika je něco umělého. Vláda je nutná, ale není přirozená. Přirozeným stavem člověka je volnost. Politická autorita je konvenční. Rozum může sice řídit politiku, ale příroda rozum nevybavuje žádnými positivními cíli pro politické konvence, pouze cíli negativními, hlavně zabránění smrti, nemoci a chudobě. Neexistuje žádný způsob života ani třída lidí, jež by si mohli činit nárok na vládnutí přirozeným nebo nadpřirozeným právem. Legitimní cíle vlády se omezují na zabezpečení podmínek všech způsobů života, a proto zahrnují hlavně světské cíle míru a prosperity.

První a formující boj vybojoval liberalismus proti pokřivení politiky náboženstvími odkazujícími k jinému světu. Někteří političtí myslitelé a aktivisté rozvinuli politiku „jedna země – jedno náboženství", aby zredukovali konflikty mezi soupeřícími nároky na vedení duší ke spáse; liberální strategie tuto politiku překročila, redefinovala a zúžila pole působnosti politiky tak, aby mnohá náboženství v jedné zemi nebyla příčinou občanské války. Vedle této zásady náboženské tolerance liberálové vyvyšovali obchod jako oblast, v níž může být nejprospěšněji využita energie občanů. Tím byly ustaveny základy liberálního myšlení, na nichž pak vyrůstaly jeho pozdější varianty stejně jako konzervativní a radikální odchylky: neexistence positivního morálního vedení v přírodě, priorita svobody před autoritou, sekularizace politiky a podpora vlády ústavy a principů práva, stanovujících meze vlády a práva občanů vůči vládě.

Liberální myšlení bylo spojováno s četnými politickými stranami. Ačkoli označení „liberální" bylo poprvé použito pro politickou stranu ve Španělsku v roce 1810, její program vědomě kopíroval anglický konstitucionalismus. Počátky moderního liberalismu, mimo jeho předobraz v tolerantních a obchodnických zřízeních benátské a holandské republiky, jsou nejzřetelnější v myšlení a politice spojených s anglickou revolucí roku 1688. Konstitucionalismus, náboženská tolerance a obchodní činnost, podporované touto „Slavnou revolucí", se staly normou pro evropské a americké liberály osmnáctého století. Poněkud idealizovaný obraz Anglie, který líčil francouzský filosof MONTESQUIEU, mu byl modelem pro druh zřízení, jenž byl nejvhodnější k tomu, aby byl napodoben moderním člověkem. Americké revolucionáře poslední čtvrtiny osmnáctého století přitahovalo republikánské cítění. Bojovali samozřejmě proti Británii, ale republika, kterou vytvořili, vděčila za mnohé politické filosofii Johna LOCKA, již vnímali jako klasickou obhajobu revoluce roku 1688. Motivy

a výsledky francouzské revoluce roku 1789 byly smířenější a méně zřetelně liberální; v této chaotické revoluci se soupeřem liberalismu staly demokracie, nacionalismus a socialismus. Nicméně během století před první světovou válkou se evropským kontinentem přehnaly liberální revoluce a reformy, i když často ve spojení s nacionalistickými a demokratickými hnutími. Liberální myslitelé jako Alexis TOCQUEVILLE, J. S. MILL a lord ACTON začali uvažovat, jak smířit demokracii s volností a partikulární národnostní (etnickou) oddanost s universálními lidskými právy.

Často se uvádí, že velké zaujetí mnoha kontinentálních liberálů pro národní sjednocení, zvláště v Německu, Itálii a střední Evropě, je učinila méně odmítavými k sjednocení a centralizaci státní moci než mnohé jejich britské a americké liberální současníky, které v devatenáctém století více lákala doktrina a politika *laissez-faire*, namířená proti centrálně plánovanému hospodářství. Je však třeba podotknout, že britský a americký liberalismus nebyl původně tak anticentralistický; například Locke a James MADISON upřednostňovali vládu, která by byla omezená v rozsahu své působnosti (v cílech), ne však v pravomocích (v prostředcích). Ačkoli skutečnost, že státní zásah byl nazýván „intervencí" dokonce i liberály, kteří ho upřednostňovali, prozrazovala jejich víru, že stát není přirozený a potřebuje ospravedlnění; argumenty proti užití ekonomických a společenských pravomocí státu, jak je vyslovili Herbert SPENCER a William Graham Sumner, byly značně jednostrannými variantami liberalismu.

To se ukazuje z přeformulování (někdo by řekl, že přehnaného) těchto argumentů liberály dvacátého století. V pozdním devatenáctém a raném dvacátém století bylo v Británii liberální ospravedlnění státního zásahu vytlačeno novým sociálním liberalismem T. H. GREENA a L. T. HOBHOUSE a novou politickou ekonomií J. M. KEYNESE, v USA pak „progresivními" reformátory, jejichž myšlení našlo výraz v dílech autorů jako Herbert Croly a John DEWEY. Tito autoři odmítali extrémní INDIVIDUALISMUS některých liberálů devatenáctého století a pokusili se smířit individuální svobodu s uznáním rozsahu, v němž jsou státy a společnosti odpovědné za blaho člověka více než jednotlivci, zvláště pokud jde o materiální podmínky a vzdělání chudých. Paralelně se vyvíjelo liberální myšlení v kontinentální Evropě, kde sociální liberálové mohli sledovat své počátky zpět až k rýnským průmyslníkům, jako byl Friedrich Harkort ze čtyřicátých let devatenáctého století.

Tyto liberální posuny a opravy připadaly mnohým ve své době cizí, a bylo tomu tak i později; mnozí liberálové s nimi nechtěli mít nic společného, nedůvěřujíce státně direktivním ekonomickým strategiím a novým cílům sociálního liberalismu, příbuzným více SOCIALISMU než liberalismu jako takovému. Nicméně sociální liberalismus se dobře uchytil. Dokonce mnozí konzervativní liberálové přijímali sociální stát, i když se obávali pokušení totálního spoléhání na stát. V Británii i na kontinentě nebyl nový liberalismus oficiálními liberálními stranami přijímán s otevřenou náručí, chopily se ho však strany sociálně demokratické; v USA byla výrazem politického přijetí nových metod a cílů skutečnost, že od velké deprese v třicátých letech dostávali progresivisté přídomek „liberální", zatímco staří liberálové začali být označováni jako „konzervativci" (viz SOCIÁLNÍ DEMOKRACIE a KONZERVATISMUS).

Nový liberalismus byl do jisté míry odpovědí na rozmach socialistických stran, a vyvstala otázka, zda rozdělení na staré a nové liberály je skutečně rozdělení na liberály pravé a falešné. Konzervativci prohlašovali, že noví liberálové příliš ustoupili socialismu. Noví liberálové tvrdili, že konzervativci lnou ke staromódní liberální politice, která už neslouží cílům liberalismu. Tento dialog byl jednou z hlavních diskusí oživujících západní politiku ve dvacátém století. V průběhu





a po skončení druhé světové války získal konzervativní liberalismus zpět část své popularity, zvláště když se tyranie levice začala jevit pro liberální režimy jako trvalejší hrozba, než bylo nebezpečí pocházející z pravice. V krátkém období v padesátých letech se dokonce někteří liberální intelektuálové zaobírali myšlenkou, že již nezáleží na idejích, že liberalismus je nadřazen svým totalitárním rivalům, protože není ideologický, a že zdravá liberální politika obsahuje pouze konflikt zájmových skupin, nikoli ideologické spory (viz IDEOLOGIE). Tato idea nepřežila návrat ideologické polarizace šedesátých a sedmdesátých let. Nezdar snahy liberálního ekonomického managementu prodloužit poválečný ekonomický boom do poslední čtvrtiny dvacátého století pomohl oživení konzervativního liberalismu a zatlačení sociálního liberalismu do defenzivy. Nicméně dialog pokračuje.

Znamená rozdělení liberalismu a jeho pronikání do sociální demokracie a moderního konzervatismu jeho triumf nebo úpadek? Zřejmě jde o známku toho, že liberalismus je živý v praxi, ale teoreticky je na tom hůř. Jeho teoretické potíže mají praktické důsledky. Konzervativci i sociální demokraté mají sklon osvojit si dogmatický postoj k otázce státní intervence, na rozdíl od starších liberálů jako Montesquieu, kteří podporovali spíše uvážlivější přístup. Z tohoto úhlu se diskuse mezi starým a novým liberalismem jeví spíš jako dusící než oživující. Navíc liberální myšlení jako celek začalo být méně sebejisté a čas od času ustupovalo z bitev na politickém bojišti do relativně klidného soukromí umění, zvláště k modernímu liberálnímu románu, v němž pouze osobní, nepolitické vztahy vyjevují možnosti liberálního humanismu.

Největší těžkosti liberálního myšlení ve dvacátém století nezpůsobil socialismus. Staří i noví liberálové mají dobrou zásobu osvědčených odpovědí socialismu: že bere materiální bohatství jako samozřejmost, aniž by si uvědomil, že ekonomická svoboda a nerovnost odměňování jsou jeho předpoklady; že redukuje politiku na ekonomiku, což třídní sobectví a konflikt nezmírňuje, ale naopak zjitřuje; že je pro něj společnost vším a jedinec ničím, čímž povzbuzuje individuální nezodpovědnost; a že liberální dělnické organizace a liberální strany mohou překonat kořistnickou ekonomickou praxi, která „umožnila bezostyšným zaměstnavatelům ukrýt otrokářskou politiku pod pláštíkem liberalismu" (Ruggiero, s.394). Liberálové musí připustit, že pokud odmítají uvažovat o nepotřebnosti rodiny a jejího soukromého vlastnictví, nemůže být jejich požadavek na rovnost ekonomických příležitostí zcela absolutní. Argumentují však, že akceptování ne zcela dokonalé spravedlnosti vede k lidskému štěstí více než jakákoli utopická snaha odvrhnout prvky soukromí a že pro vytvoření rovnosti příležitostí může být a bylo vykonáno mnoho, aniž by se zacházelo až tak daleko, jak socialisté požadují.

Větší výzvu důvěryhodnosti liberálního myšlení představuje kritika těch, kdo jdou za ekonomické nedostatky liberalismu k otázce jeho mravního základu a názoru. Kritikové zleva i zprava protestovali proti tendenci liberalismu buď k mravní indiferenci (s jeho pojetím, že mravnost je přísně soukromá záležitost bez politické relevance), nebo k šosáctví stavějícímu úzkoprsé, sobecké, středostavovské ctnosti na místo ctností vznešenějších a duchovnějších. Argumentují, že tato mravní bezcílnost a úzkoprsost činí politické společenství méně životným rozbitím starých ekonomických a společenských pout a neschopností nahradit je něčím jiným než destruktivním, izolujícím, atomizujícím individualismem. Zkušenost meziválečné výmarské republiky v Německu bývá často brána za ukázku křehkosti liberální politiky při absenci omezení ze strany protestantské či jiné starší morálky, jež je jako opora liberálních režimů nezbytná.

Na tuto kritiku liberálové odpovídali, že žádný z vynikajících liberálních myslitelů nepřehlížel potřebu společenských ctností v liberálním zřízení. Zvláště zřetelné je to

u francouzských liberálních autorů, jako byli Tocqueville a François Guizot, kteří zdůrazňovali politickou důležitost morálky, mravů (*moeurs*) a sdružování. To je vidět i u takových klasiků anglického liberalismu, jako byl John Locke, který chápal a ospravedlňoval určité mravní ctnosti a společenské instituce jako produkty správně (rozuměj neatomisticky) pojatého individualismu. Pro liberály je typická nedůvěra v propojení vládní moci s výchovnou mocí společenských institucí, nicméně jejich odkazování sociability a morálky do nevládní sféry není totéž co společenský atomismus a mravní indiference. Chápat individuální lidské bytosti spíše jako jednotky politické společnosti než rodiny či jiné skupiny neznamená tvrdit, že se politika bez takových skupin může obejít. Také neplatí, že by absence přirozeně nejvyššího dobra pro lidi nezbytně znamenala, že všechny životní styly jsou stejně žádoucí.

Je to odpověď, která odráží mnohé, i když ne všechny útoky proti liberalismu. I když připustíme, že liberalismus není mravně indiferentní, zůstává obvinění, že je v každém případě mravně nenáročný, že liberální ctnosti jako sebezapření, pracovitost, poctivost, zdvořilost a velkodušnost, byť nejsou individualisticky destruktivní, nejsou schopny povznášet to, co je v lidské přirozenosti nejlepší. Liberalismus kultivuje neškodné, produktivní a nevyhraněné přátelské stránky lidství, opomíjí však náročnější a imaginativní schopnosti člověka.

Mnoho liberálů (více intelektuálů než ekonomů či podnikatelů) odpovídalo zdůrazňováním ambicióznějších stránek liberalismu. Ve skutečnosti má v sobě liberalismus od svého počátku určitou dvojznačnost. Nekompromisní liberalismus Hobbese, Locka a Adama SMITHE a jejich pokračovatelů byl zamýšlen tak, aby spolehlivěji pomáhal rozumu sloužit přirozeným lidským tužbám tím, že nahradí instituce a konvence, jež brání úsilí o mír, těmi, které míru a prosperitě napomáhají. Ambicióznější proud liberalismu se snažil použít rozumu ke konstrukci říše svobody, jež by se téměř zcela vymykala přirozeným tlakům. V pojetí tohoto liberalismu lidská svoboda znamená spíše svobodu aktivního rozvoje osobnosti než pouze osvobození z materiální nezajištěnosti a chudoby. Takové pojetí navazuje na názor SPINOZY, že lidský život nespočívá v hovění (jakkoliv pohodlném) přirozeným vášním, ale ve svobodné, racionální aktivitě. Protiklad člověka a přírody, který nacházíme ve skalním, méně ambiciózním liberalistickém pojetí, jež popírá, že by příroda člověku poskytovala positivní cíle, je značně vyostřen v jeho pružnější a ambiciózнější variantě, která vyslovuje přesvědčení, že přirozená omezení lidských představ a konvencí je možné do značné míry (pokud ne zcela) odložit. Při důrazu na intersubjektivitu myšlení či ducha, jež lidi uschopňuje k vymanění se z přírody, lze pak také lépe vysvětlit a podpořit lidskou společenskost.

Avšak toto prohloubené oddělení od přírody, jež liberálům umožňuje vyhnout se přízemní morálce a ničivému individualismu, může zároveň vést k mravnímu nihilismu. Méně ambiciózní liberalismus Hobbesův a Lockův – navzdory pochybám o pochopitelnosti přírody, vyšlým z jejich vlastní gnoseologie – poskytl přirozené cíle přinejmenším v negativním smyslu. Ambiciózнější liberalismus, který je zavrhoval, se musel – aby poskytl a chránil cíle mravní a politické – spoléhat (jak je zřetelné v Kantově a Hegelově filosofii) na racionální uskutečnění svobody v pokroku lidských dějin. Když racionalita a dějinný pokrok něco ze svého kreditu ztratily (na sklonku devatenáctého a počátku dvacátého století), objevila se v hledání autentického, skutečně svobodného já tendence k úniku ze sféry politiky do poesie, románu a na divany v psychiatrických ordinacích. Lockovský liberalismus odsouval tyto ambiciózní nároky do nepolitické sféry a snažil se, aby vzkvétaly, aniž by deformovaly politiku tím, že ji budou zatěžovat přílišnými aspiracemi, jež by v případě selhání mohly vést k politické desiluzi.





Oživení liberální politické teorie v akademických kruzích anglofonních zemí v sedmdesátých a osmdesátých letech tuto radikální výzvu liberalismu pominulo. Zájem se místo toho zaměřil na otázku, zda utilitárně nebo na právech založené argumenty poskytují lepší ospravedlnění politických institucí a politiky (viz UTILITARISMUS a PRÁVA). Rozdělení na utilitaristy a deontologisty činí současnou liberální teorii méně schopnou odpovědět na tuto radikální výzvu než starší liberalismus lockovský, který přinejmenším nabízel jednotný přístup kombinací argumentů založených utilitárně a na právech. Současní kritici utilitarismu ze strany deontologické alternativy ukazují, že tato alternativa ztělesňuje kantovské pojetí lidského já, přičemž to, co vyvolává odpor, není hluboký kontrast mezi lidským a přirozeným (který konec konců tato kritika přijímá), ale jeho universalismus. Kritici argumentují, že více než kantovskému autonomnímu já je třeba porozumět mravní hloubce, dané lidem jejich bytím jako součásti konkrétní komunity (viz Sandel, s.125–63). Anglicky mluvící liberální teoretici takto, zdá se, opakují – poněkud opožděně a mnohem sušeji – kontinentální pohyb od utilitarismu přes kantovskou deontologii k hegelovskému historicismu. Ani deontologové, ani jejich kritici nechtějí připustit, že lidská práva jsou přirozená, „že práva mají zvláštní metafysický charakter" (Dworkin, s. xi). Zdá se nepravděpodobné, že by se liberalismus tohoto břemene zbavil, aniž by sklouzl do burkovského konzervatismu opírajícího se o historii, aby uchoval liberální tradici bez poplatnosti liberálnímu kredu universálních práv, nebo se posunul k radikálnímu odmítnutí liberalismu jako kdysi užitečného, dnes však vyčerpaného způsobu myšlení. JZ

**odkazy**

Dworkin, R.: *Taking Rights Seriously*. Londýn: Duckworth, 1977.

Ruggiero, G. de: *The History of European Liberalism*. (1925). Boston: Beacon, 1959.

Sandel, M.J. ed: *Liberalism and its Critics*. Oxford: Blackwell, 1984.

**libertarianismus** Jaké jsou legitimní funkce vlády? Libertarianismus, politické hnutí dvacátého století, mající své přívržence hlavně (i když ne pouze) v USA a Velké Británii, na tuto základní otázku politické teorie odpovídá radikálním způsobem. Přesněji vzato jsou ovšem dvě hlavní větve libertarianismu a každá z nich zaujímá k problému svůj zásadní postoj. Jedna skupina, anarchisté (viz ANARCHISMUS), hlásá, že každá vláda je nelegitimní. Druhá skupina, obecně nazývaná „minarchisté", zastává názor, že vláda může přiměřeně uplatňovat policejní ochranu, vynucovat dodržování smluv a zajišťovat obranu státu, ale nic víc. První dvě legitimní funkce vlády zahrnují i systém občanských a trestních soudů. Podle většiny minarchistů však vládě nepřísluší pravomoc vybírat daně, dokonce ani na zabezpečení zmíněných potřebných funkcí. Anarchisté ovšem míní, že tento „stát – noční hlídač" je příliš široký a věří, že vládní funkce, jak je přijímají minarchisté, by bylo možné vykonávat prostřednictvím soukromých ochranných struktur. Někteří libertariánští anarchisté však jdou ještě dál a odmítají použití násilí vůbec, dokonce i v sebeobraně.

Vyvstává ovšem otázka, proč libertariáni svůj postoj proti většině politických teorií tak vyostřují. Mají k tomu dva zásadní důvody. Za prvé, libertariáni zastávají extrémně nekompromisní doktrinu individuálních PRÁV, zvláště práva jednotlivců na získání a držbu VLASTNICTVÍ. Jejich pojetí majetkových práv a smluvní svobody vylučuje práva na zajištění blahobytu, protože podle libertariánského pohledu tato práva vyžadují nucenou práci ve prospěch druhých. Za druhé, libertariáni věří, že neomezovaný systém kapitalismu *laissez-faire* je nejvíce žádoucí společenský systém. Lidé nespoutaní státním donucováním by zřejmě takový ekonomický systém vytvořili, a to je také to nejlepší, co mohou udělat.

Tento pohled na ekonomiku proklamoval v řadě knih a článků nejaktivnější poválečný intelektuál a obhájce tohoto hnutí, americký ekonom Murray N. Rothbard. Jako žák rakouského ekonoma Ludwiga von Misese spojil Rothbard ekonomiku *laissez-faire* svého učitele s absolutistickým pohledem na lidská práva a odmítnutím státu, jak je přijal při studiu amerických individualistických anarchistů devatenáctého století, zvláště Lysandera Spoonera a Benjamina Tuckera. Rothbard sám představuje anarchistické křídlo hnutí. Svým dílem i osobním vlivem je nejdůležitějším zakladatelem moderního libertarianismu.

Hnutí upoutalo širší akademickou pozornost publikací knihy *Anarchie, stát a utopie* (Anarchy, State and Utopia, 1974) harvardského filosofa Roberta Nozicka. Práce si zjednala respekt brilantností své argumentace a často bývá uváděna spolu s RAWLSOVOU *Teorií spravedlnosti* (1971) jako dílo, jež oživilo zájem vědeckého světa o normativní politickou filosofii. První část své knihy Nozick věnuje důkazu, že jedinci v přirozeném stavu (spíše v Lockeovském než Hobbesovském smyslu) by shledali, že v jejich zájmu je umožnit vznik „dominantní ochranné struktury", která by měla *de facto* mocenský monopol v daném teritoriu, čímž by ustavila „státu podobnou entitu". Při formování takové entity, pokud by byla uskutečněna přijatelnou cestou, by nemusela být znásilňována ničí práva. Takováto dominantní struktura však nemá žádnou pravomoc k zdanění. V druhé části knihy Nozick dokazuje, že stát nemá žádné legitimní pravomoci mimo funkce ochrany, obrany a spravedlnosti. Proti tomu, co nazývá „modelovou teorií" spravedlnosti, tj. proti teorii obhajující rozdělování majetku a příjmů určitým způsobem založeným na charakteristických vlastnostech lidí, staví svůj slavný příklad „Wilta Chamberlaina", na němž ukazuje, že zdánlivě nepatrné jednání může model rozbít. Předpokládejme, říká, že v rovnostářské společnosti všichni nabídnou Wiltu Chamberlainovi (známý americký sportovec) čtvrtdolar, aby ho přiměli hrát basketbal. Výsledkem bude, že Chamberlain získá značný příjem. Odtud plyne, že uchování modelu by vyžadovalo neustálé zasahování do individuální svobody.

Problémům modelové teorie spravedlnosti se Nozick vyhýbá jejím nahrazením teorií historickou. V tomto pojetí, které mnoho přejímá z LOCKA, si jednotlivci nepotřebují mravně zasloužit svůj majetek. Potřebují pouze mít na něj právo. Jednotlivec může mít právo na majetek na základě původního spravedlivého nabytí nikým nevlastněného majetku nebo jeho získáním od osoby, která na něj má toto původní spravedlivé právo. Podrobnosti tohoto systému je nejlépe hledat v knize samotné, která obsahuje i pronikavou kritiku značně odlišného systému Rawlsova. Třetí část díla je pak pokusem ukázat, že libertariánská společnost naplňuje nejpřijatelnější definici utopického společenského řádu, v němž si osoby i skupiny mohou zařídit život podle svého.

Nozickovy argumenty se v zásadních bodech opírají o mravní intuici. Někteří libertariáni tomuto pojetí oponují, snažíce se vyvodit libertariánské závěry z aristotelského filosofického systému. Tito libertariáni byli značně ovlivnění americkou spisovatelkou Ayn Randovou, podle níž je základem etiky racionální egoismus: nejvyšším cílem každého jednotlivce je rozvíjení sebe sama jako racionální bytosti. Z tohoto základu se její žáci pokusili odvodit systém libertariánských práv. Mezi nejpřednější představitele tohoto směru patří američtí filosofové John Hospers, Eric Mack a Tibor Machan.

Ačkoli většina libertariánů zakládá svůj názor na víře v individuální práva, nečiní tak všichni. Někteří, jako například David Friedman, kladou důraz na argumenty ekonomického charakteru a na teorii veřejné volby ve prospěch nesvázané tržní ekonomiky. V tomto je těžké je odlišit od klasických liberálů a propagátorů kapitalismu, kteří obvykle nejsou považováni za představitele libertariánského hnutí v přísném smyslu slova, jako jsou Milton Friedman a Friedrich von HAYEK. Zvláště Hayekův přístup k vládě zákona byl mezi libertariány velmi vlivný.

DG

**odkazy**

* Friedman, D.: *The Machinery of Freedom.* New York: Harper and Row, 1973.
Hayek, F. von: *The Constitution of Liberty.* Londýn: Routledge & Kegan Paul, 1960.
Machan, T.: *Human Rights and Human Liberties.* Chicago: Nelson. Hall, 1975.
* Nozick, R.: *Anarchy, State, and Utopia.* New York: Basic; Oxford: Blackwell, 1974.
Rand, A.: *The Fountainhead.* New York: Bobbs-Merrill, 1943.
* Rothbard, M.: *Ethics of Liberty.* Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1982.
____: *Man, Economy, and State.* Menlo Park, Calif.: Institute for Humane Studies, 1970.
____: *Power and Market.* Menlo Park, Calif.: Institute for Humane Studies, 1970.





**lidská práva** Práva, která patří lidským bytostem prostě jako lidským bytostem. Termín „lidská práva" se dostal do popředí až v tomto století, v minulosti se o těchto právech spíše hovořilo jako o „přirozených právech" nebo „právech člověka".

Pojem lidských práv či práva vůbec neexistoval ve všech dobách či civilizacích. Je například sporné, zda pojem práva figuroval v právním systému antického Řecka a Říma. R. Tuck ve své nedávno publikované studii dokazoval, že pojem práva se v Evropě neobjevoval až do dvanáctého století a o plně rozvinuté teorii přirozených práv se dá mluvit až od konce čtrnáctého století v dílech Gersona a myslitelů kolem něj. Tato teorie se pak znovu rozvinula až na počátku sedmnáctého století, zvláště v díle Hugo GROTIUSE. Následně vznikly dvě odlišné školy myšlení zabývající se přirozenými právy. Konzervativnější, představovaná SELDENEM a HOBBESEM, přisuzovala neomezené právo na svobodu lidem v jejich „přirozeném" (tj. předpolitickém) stavu, toto právo však bylo víceméně plně odevzdáno, když lidé vkročili do občanské společnosti. V tomto pohledu bylo přijetí teorie přirozených práv zcela slučitelné s obhajobou absolutní moci vlády. Naproti tomu radikálnější teoretici zastávali názor, že zatímco některá práva byla odevzdána vládě pro zachování společenského míru, jiná odevzdána nebyla, a lidé se jich mohou dovolávat proti utiskující vládě. Tato práva se dostala do popředí v obraně anglické revoluce z roku 1640 a povstání z roku 1688. Právě tato radikálnější teorie se stala dominantní teorií přirozených práv. Svůj nejvlivnější výraz nalezla na konci sedmnáctého století v dílech Johna LOCKA.

Boží přirozený zákon podle Locka stanovuje, že „nikdo by neměl škodit jinému na životě, zdraví, svobodě a majetku". Lze tedy říci, že tento zákon každému uděluje přirozené právo na svůj život, svobodu a majetek, a zároveň na každého vkládá přirozenou povinnost respektovat život, svobodu a majetek druhých. V přirozeném stavu lidé měli také právo činit to, co bylo nezbytné pro ochranu přirozených práv svých i druhých. Bylo to „výkonné přirozené právo", které v přirozeném stavu bylo zdrojem konfliktů, a proto lidé usilovali o mír prostřednictvím odevzdání tohoto práva společné autoritě, čímž ustavili politické společenství. U Locka je velmi důležité to, že se lidé nevzdali svých přirozených práv na život, svobodu a majetek. Na druhé straně ustavení politického společenství bylo pro ochranu těchto práv lepší. Tato práva jsou nezcizitelná – to znamená, že nikdo nemá morální oprávnění dát svůj život nebo svobodu plně k dispozici někomu jinému (ačkoli může o tato práva přijít, jestliže porušuje práva druhých).

Přirozená práva vedla v Lockově teorii ke třem hlavním politickým důsledkům. Za prvé, protože z přirozeného zákona vyplývají pro všechny stejná přirozená práva, nikdo nemůže být podřízen politické autoritě dru-

hého, pokud s tím sám nesouhlasí. Za druhé, zachování a obrana přirozených práv je primární funkcí vlády. Za třetí, přirozená práva stanovují omezení moci vlád, takže vlády znásilňující práva svých občanů ztrácejí nárok na poslušnost a mohou být legitimně svrženy.

V následujících stoletích byly tyto tři politické důsledky úzce spojeny s uplatňováním přirozených práv. Americká Deklarace nezávislosti (1776) například vyhlašovala za samozřejmou pravdu, že „všichni lidé byli stvořeni jako sobě rovní, že jsou Stvořitelem obdařeni určitými nezcizitelnými právy, mezi něž patří právo na život, svobodu a hledání štěstí". Odtud vedla cesta k prosazování toho, že vlády byly ustaveny, aby tato práva hájily, že moc vlád vychází ze souhlasu těch, jimž vládnou, a že vláda, která se snaží tato práva pošlapat, může být svržena lidem. Francouzská Deklarace práv člověka a občana (1789) učiniła podobné prohlášení ve vztahu k „přirozeným, nezadatelným a nezcizitelným" právům, která vypočítává.

Doktriny lidských práv dvacátého století jsou přímými potomky liberální teorie přirozených práv. Mnohé z nich používají termíny „přirozené právo" a „lidské právo" zaměnitelně. Myšlenka lidského práva zůstává myšlenkou práva, které je „přirozené" v tom, že je pojímáno jako morální oprávnění, které lidé vlastní ve svém přirozeném postavení jako lidé, ne kvůli nějakému zvláštnímu uspořádání, do něhož vstoupili, nebo ve zvláštním systému zákona, pod jehož jurisdikci spadají. Lidská práva mohou být a jsou prosazována proti soukromým osobám a soukromým sdružením jako jsou firmy a odbory. Jejich hlavní kontext ale zůstává politický. Postihují minimální oprávnění, která musí vlády bránit a zabezpečovat, a které musí samy respektovat.

Deklarace lidských práv osmnáctého a devatenáctého století se promítly do deklarací dvacátého století, z nichž nejvýznamnější byla Všeobecná deklarace lidských práv OSN z roku 1948 a různé smlouvy a konvence, které následovaly, a Evropská konvence o lidských právech. Ustavení týkající se práv se také stala obvyklou složkou ústav jednotlivých států a jsou pojímána tak, že práva, jež vyhlašují, spíše uznávají než sama tvoří.

Která práva bývají nejobecněji prohlašována za lidská práva? Na základě posuzování formálních deklarací je můžeme rozdělit do šesti kategorií. První a často nejpřednější je právo na život. Může být chápáno jako právo nebýt zabit nebo fysicky napaden, nebo jako právo být chráněn před zabitím a napadením, nebo jako právo na základní materiální podmínky k životu nebo minimum zdravotní péče (viz dále). Za druhé je to SVOBODA, která v deklaracích figuruje vždy na předním místě. Někdy se vymezuje jako právo na svobodu v obecném smyslu, někdy se jím rozumí právo na partikulární svobody, z nichž nejpodstatnější je svoboda myšlení, vyjadřování, náboženství, spolčování a pohybu. Za třetí, právo na vlastnictví, které mělo důležité místo v raných formulacích práv, zůstalo ve většině formulací dvacátého století, ačkoli je dnes chápáno jako právo s určitými omezeními, konkrétně v rozsahu, v němž vlastnictví může bránit veřejnému prospěchu. Za čtvrté jsou to práva týkající se občanova individuálního statutu, jako jsou národnostní a demokratická práva. Za páté práva týkající se způsobu vlády, konkrétně VLÁDY ZÁKONA a výkonu spravedlnosti, jako je například právo nebýt svévolně zatčen a právo na řádný soud. Poslední dvě kategorie práva by nebyly pochopitelné v termínech původního pojetí přirozených práv jako práv užívaných lidmi „ve stavu přirozenosti", který byl definován jako stav bez vlády. Lze je však chápat jako přirozená nebo lidská práva, protože morální status přičítaný osobám může obsahovat důsledky vzhledem ke způsobu, jakým s nimi bude zacházeno v rámci a ze strany politických institucí a soukromých sdružení.

A konečně za šesté, lidská práva zahrnují nárok na určité společenské, ekonomické a kulturní statky. Například v Deklaraci OSN





jsou mimo jiné zahrnuta práva na vzdělání, práci, sociální zajištění, odpočinek a volný čas, a na životní úroveň dostačující pro zdraví a blaho jednotlivce. Přestože nároky na takový druh práv nejsou zcela bezprecedentní, v rámci tradice lidských práv se dostaly na přední místo až v našem století. Jejich status jako lidských práv byl kontroversní. Bylo to částečně proto, že tato práva vyvolala diskusi o otázce sociální SPRAVEDLNOSTI, ale také vzhledem k pochybám, zda je lze chápat jako lidská práva. Země třetího světa obvykle nemají prostředky, aby uvažované statky mohly poskytnout. Není absurdní říkat lidem, že mají právo na něco, co jim nemůže být poskytnuto? A nebylo by stejně absurdní přisuzovat různá lidská práva lidem žijícím v různých částech světa nebo v různých dobách? Další diskutabilní rys společensko-ekonomických *lidských* práv je, že každé konkrétní osobě je povinna poskytnout dané statky konkrétní vláda: právo na tyto statky by se pak vztahovalo na občana konkrétní společnosti, ne na člena lidského rodu. Nicméně i když ti, kdo psali tuto deklaraci, nemuseli mít rozvinutý cit pro rozlišování mezi lidskými právy a žádoucími společenskými cíli, problém se společensko-ekonomickými právy není neřešitelný. Právo může být plně chápáno jako právo dokonce i tehdy, když je jeho naplnění vázáno na okolnosti. Může být dokonce universálně vlastněno i tehdy, když jeho konkrétní držitelé vztahují s ním související povinnosti na konkrétní instituci, jako je vláda. A konečně, ať už byl zájem těch, kdo deklaraci přijímali, jakýkoli, není *logicky* nesmyslná teze, že lidé jsou v celosvětovém měřítku zodpovědní za materiální blaho druhých.

Jak se dají lidská práva zdůvodnit? Deklarace práv byly někdy prezentovány jako vyslovení samozřejmých pravd, které měly být pouze vyhlášeny. Tento přístup je přinejlepším neuspokojivý a dává odpůrcům lidských práv možnost je ignorovat jako druh předsudku. V minulosti byla lidská práva obecně chápána jako důsledek přirozeného práva, takže tvořila část obecné teorie přirozeného zákona, a jako taková stála a padala s tímto zákonem (viz ZÁKON). Ačkoli toto pojetí neztratilo na důležitosti, byl pojem lidských práv postupně od tradičního myšlení o přirozeném zákoně oddělován. Dnešní morální a političtí filosofové se spíše přiklánějí k pojetí lidských práv ve smyslu přihlášení se k základním hodnotám, jako je svoboda, autonomie a rovnost, spolu s dalšími zřeteli k věcem podstatným pro lidské blaho (viz PRÁVA). Jaké pro to existují argumenty? Lidské bytosti jsou složité a v jejich životech působí různé okolnosti. Není proto důvod předpokládat, že by teorie zdůvodňující lidská práva měla nebo mohla být jednoduchou záležitostí. Není ani důvod předpokládat, že idea lidských práv může vycházet pouze z jednoho druhu či jedné podoby morálních argumentů. A konečně ani není důvod předpokládat, že různá zdůvodnění lidských práv nám dají seznamy práv se stejným obsahem. U teorií lidských práv je tedy možná větší rozdílnost a mohou být mnohem sofistikovanější, než kritici tohoto pojmu připouštějí. To ale také ukazuje, že není ani žádný důvod a priori předpokládat, že se zastánci lidských práv musí shodnout na jejich základu či obsahu, takže není lehké dosáhnout jediného, všeobecně přijatého stanovení lidských práv.

Navzdory široké popularitě, kterou idea lidských práv nabyla, nelze mluvit o universálním přijetí. Odmítnutí je v některých případech důsledkem obecné kritiky vztahu práv k morálce a politice. Jiná kritika se zaměřuje přímo na podstatu lidských práv. Jedna z nejtrvalejších kritik se zabývá jejich gnoseologickým statutem. BENTHAMOVI pokračovatelé si stěžovali, že přirozená či lidská práva jsou prosazována, jako by byla stejně záležitostí faktů jako práva zákonná. Orthodoxní teoretik přirozeného zákona by mohl odpovědět, že Boží přirozený zákon a práva, která z něho vyplývají, jsou stejnými výpověďmi o světě, jako jsou legální prá-

va vytvořená lidským uzákoněním. Většina současných exponentů lidských práv však přijímá rozdíl mezi empirickým vyhlášením „*X* má zákonné právo na *Y*" od morálního „*X* má lidské právo na *Y*". Za předpokladu uznání tohoto rozdílu není výrok, že lidé mají práva jako lidé, o nic více nepřípustný než jakýkoli jiný morální výrok.

Proti doktrině lidských práv se obrátila taky potřeba vzít v úvahu detaily a složitosti společenského života. BURKE například poukazoval na to, že práva prosazovaná francouzskými revolucionáři byla „samý extrém", zatímco ve skutečnosti je vláda od toho, aby udržovala rovnováhu a kompromis mezi soutěžícími dobry a soutěžícími zly. Samozřejmě, že čím více člověk pojímá politická rozhodnutí jako snahu o vyvažování složitých a konfliktních hledisek, tím méně sympatizuje s teoriemi požadujícími respektování seznamu více či méně nedotknutelných práv.

A konečně, universalistický charakter myšlení o lidských právech přivedl některé myslitele k vyjádření obav z kulturního imperialismu. Jestliže lidé po celém světě mají mít svá „lidská práva", může to otevřít cestu k rozbití kultur, které nesdílejí evropské pojetí dobrého života a spravedlivé společnosti.

PJ

**odkazy**

Tuck, R.: *Natural Rights Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Locke, J.: *Two Treatises of Government* (1689), ed. P. Laslett. New York: Mentor, 1965. Česky *Druhé pojednání o vládě*. Praha: Nakl. Svoboda, 1992.

**lidská přirozenost** Lze říci, že teorie lidské přirozenosti je neoddělitelnou součástí každé politické teorie. Politická teorie je mimo jiné teorií způsobů, jimiž společenská a politická organizace přispívá k blahu členů společnosti: otázkou však je, jak můžeme poznat, co tvoří blaho členů společnosti či jaké instituce jsou tito schopni podporovat, neznáme-li jejich „přirozenost". Nelze vystavět most bez znalosti vlastností materiálu; jak by kdokoli mohl položit základy politické a společenské organizace bez pronikavé znalosti lidského materiálu, z něhož mají být vytvořeny?

Tento argument se zdál přesvědčivý neščíslným autorům již od dob starého Řecka. Proti analogii s inženýry a jejich potřebami však mluvily silnou řečí prosté a staré argumenty: Přirozenost dřeva, kamene a železa je neměnná, železo má stejné vlastnosti v Athénách stejně jako v Persii a mělo stejné vlastnosti kdysi jako dnes. Lidé jsou však hluboce ovlivňováni svým okolím. I to byl řecký objev. U Hérodota nacházíme vyprávění, jak se král Darius vyptával Řeků a Indů na jejich pohřební zvyky; ukázalo se, že Řekové své mrtvé pálí, zatímco Indové je jedí. Každému přitom připadaly zvyky toho druhého děsivé. Poučení bylo zřejmé: jestliže se lidé tolik liší v tom, co má pro ně tak velkou hodnotu, pak lidské chování v jakékoli době a na jakémkoli místě není nezvratným vodítkem k tomu, co konstituuje lidskou přirozenost. Lidé mohou chtít něco, co je pro druhé „nepřirozené". Ještě znepokojivější je možnost, že by neměli vůbec žádnou pevnou přirozenost, pouze místní víry a touhy.

V PLATÓNOVĚ a ARISTOTELOVĚ reakci na tento druh relativismu se objevují dvě otázky: První je, zda lze přirozenost chápat normativně, zda je přirozený řád vodítkem chování. Platónův postoj je nejasný: svět zdání klame a řád je zjevený jen ve světě vnímaném rozumem. Při rozhodování „jak žít" nám proto může pomoci empirické zkoumání světa kolem nás jen omezeně. Nicméně řád obsažený v empirickém světě vychází ze světa poznatelného matematicky, jenž stojí za ním a jehož uspořádání a organizace nám poskytují normy či zásady života. Aristoteles se od takového ostrého rozlišování mezi světem zdání a racionálním kosmem odvrátil. Na rozdíl od Platóna pohlížel na svět jako biolog a snažil se objevit různé věci, jež příslušejí různým druhům bytostí. Empirické zkoumání považoval za





závažné pro zjištění, co je dobrý život a jak k němu může politika pomoci. Platón i Aristoteles však svorně sdíleli teleologické chápání universa: abychom světu důkladně porozuměli, měli bychom vědět, co tvoří dobro všeho ve světě.

Druhá otázka, která není zcela vyřešena odpovědí na otázku první, je, zda to znamená, že je dobro neměnné. Aristoteles tento problém postihl slovy: „Je jediná spravedlnost, tak jako oheň hoří zde i v Persii?" Odpověděl tak, že existuje jedna spravedlnost. Nicméně Aristotelovo pojetí dobra není tak monistické jako Platónovo. Aristoteles si uvědomoval, že to, co je dobré pro různé lidi, může být různé podle toho, o jaké lidi jde; navíc neexistuje žádná jednotná škála hodnot, podle níž by bylo možné lidi seřadit, takže odpadá otázka jejich různých dober, lepších či horších (jako u Platóna), podle větší či menší participace na Dobru. Není ovšem pochyb o Aristotelově přesvědčení o nadřazenost mužů nad ženami, svobodných mužů nad otroky a Řeků nad barbary, nicméně v jeho myšlení má místo dobrý život ženy, který není pouhou omezenou imitací dobrého života muže. A dokonce i když je jen jedna spravedlnost, jsou podle Aristotela v její aplikaci možné místní varianty. Aristoteles k lidské přirozenosti přistupoval více jako biolog než matematik, s vůlí rozpoznat rozličnost dobrého a rozličnost špatného i různé způsoby života, které umožňují dobré a brání zlému.

Problém rozhodování, jak velkou roli hraje teorie lidské přirozenosti v konkrétní politické teorii, je zřejmý v Platónově díle. Předpoklad, že lidé se rodí jako tesaři, vojáci nebo vládci, obsažený v *Ústavě*, je tvrzením o lidské přirozenosti. Platónův pohled, společný většině řeckých myslitelů, že ctnost a štěstí splývá s naplněním naší přirozenosti, připodobňuje lidský prospěch k prospěchu jakéhokoli jiného přirozeného stvoření, ať je to rostlina nebo zvíře. Nicméně X. kniha *Ústavy* obhajuje tvrzení, že praktikování ctnosti je pro nás dobré vzhledem k nesmrtelnosti duše a jejího blaha v nekonečné řadě životů, což ovšem v žádném přímém smyslu není „naturalistický" přístup k lidské přirozenosti.

Je to však pouto, které Platónovu morální a politickou filosofii spojuje s AUGUSTINEM a celou křesťanskou Evropou. Křesťanské pojetí světské politiky, jak je známe z Augustinova spisu *O obci Boží*, nesouhlasí s Aristotelovým pohledem, že přirozeností člověka je žít v *polis*, a souhlasí pouze s myšlenkou, že náš skutečný domov je jinde a že naše pozemská věrnost je v nejlepším případě dočasným útočištěm před zlem našeho padlého stavu. Platónův názor, že filosofové nikdy nebudou králi a že se musí soustřeďovat na přečkání bouře, měl svůj dozvuk v Augustinově nejednoznačném poměru k hodnotám pozemské politiky. Nebeská obec podle Augustina žádnou politiku nemá; ani teorie, ani praxe voleb, úřadů či vlády zákona v ní nemají smysl. Nicméně příliš odtažitý pohled na věci tohoto světa s sebou také nese svá nebezpečí. Nemáme být antinomističtí a usilovat o individuální spásu protispolečenským způsobem. Potřebujeme útočiště pozemské spravedlnosti a máme povinnost jednat jako občané pozemské obce stejně jako občané obce nebeské.

Dokonce i kdyby byla pravda, že nic, co se děje v pozemské politice, není důležité ve srovnání s naším vztahem k Bohu, není pravda, že by pozemská politika nebyla vůbec důležitá. Padlý člověk nemůže dobře jednat bez omezení. Zákon je nutný, aby nás udržel na cestě dobra. Spása je Boží dar a není dosažitelná dobrými skutky. Přesto však musíme jednat ve světských záležitostech spravedlivě, a zákon je nezbytný prostředek dosažení spravedlivého jednání. Podobně, ačkoli není žádná vyšší autorita než Bůh, stanovil Bůh podřízené a pozemské formy autority. Jestliže tyto mají mít jakýkoli nárok na naše svědomí, musí jednat spravedlivě, protože chybí-li spravedlnost, stát není ničím jiným než bandou lupičů. Pravdou tedy je, že křesťanství, přinejmenším jak

ho chápal Augustin, má své pojetí lidské přirozenosti, i když není ani naturalistické, ani politické.

Otázka, jak bohatou koncepci lidské přirozenosti musí mít politická teorie, se zcela zřetelně vynořila v díle MACHIAVELLIHO. Machiavelli totiž patří ke škole myšlení, která nezavrhuje úplně analogii s inženýry, s níž jsme začali, ale která považuje politickou manipulaci našimi různými „přirozenými" charakteristickými rysy za ústřední otázku. Machiavelliho slavný realismus zahrnoval přijetí limitů lidské přirozenosti, neobsahoval však tezi, že by úkolem politiků bylo vládnout v souladu s přirozeností, natož tezi, že jsou přirození vládcové a přirození poddaní. Podobně jako křesťanští myslitelé vycházel Machiavelli z předpokladu padlého lidstva, nebo abychom byli přesnější, předpokládal, že „lidé jsou přirozeně zlí" a budou vždy dělat to, co se jim zdá, že je pro ně dobré, bez ohledu na spravedlnost, slušnost či ctnost do té míry, v níž jim nebudou kladeny překážky. Politické vedení pak spočívá ve vytváření institucí, které drží zlé impulsy lidí pod kontrolou, a které těchto impulsů využívají k zajištění bezpečnosti státu.

Je toto vůbec teorie lidské přirozenosti? Jde o něco zcela jiného než u Platóna a Aristotela, kteří se vážně opírali o myšlenku, že nás příroda stvořila se specifickými možnostmi a cíli, které máme naplnit a v jejichž naplnění nalezneme štěstí. Machiavelli nic takového nepřijímá. Jestliže podle něj něco vysvětluje cíle lidského snažení, pak je to společenské postavení, které lidé získávají. Aristokraté jsou pyšní a usilují o moc, poddaný lid je bojácný a hledá bezpečí, nic ale nenasvědčuje tomu, že by společenská struktura antického Říma nebo Florencie šestnáctého století odrážely „přirozenost". Na druhé straně musíme podotknout, že je Machiavelliho metoda přísně naturalistická. Jestliže má teorie lidské přirozenosti v jeho politickém myšlení malou roli, pak zde přirozenost věcí hraje roli významnou. Vladař skromného původu musí podle něj [illegible] a odporem vyšších tříd. Na podporu tohoto výroku nikdo nevypracoval teorii, pouze pozorování potvrzují, že tomu tak bývá, a že je to přirozenost politiky. Názor, který Machiavelli sdílel s křesťanskými moralisty, že člověk uskuteční zlo, které má v sobě, pokud mu v tom není zabráněno, však u něho neměl takový význam jako u jiných autorů. Jde jen o protiklad k pohanskému politickému sebevyzdvihování a hledání slávy, ne o základní premisu jeho politické teorie.

Srovnáváme-li Machiavelliho s HOBBESEM, otázka se ještě vyhrocuje. Hobbesovo pojetí lidské přirozenosti je přímo anti-klasické. Rozhodujícím způsobem je také nekřesťanské, i když sám Hobbes se mnoha způsoby vyhýbal nařčením z atheismu, kterým ho jeho současníci mnohokrát častovali. Hobbes trval na tom, že abychom porozuměli svrchovanosti, autoritě, zákonu a tedy tomu, co bychom dnes nazvali státem, musíme začít u lidské přirozenosti. Musíme začít od úvahy o lidské přirozenosti, nejjednodušší jaké jsme schopni, zaobírajíce se člověkem tak, jako by před námi zčistajasna vyrostl ze země jako houba, nesocializovaný a nevzdělaný politickou a společenskou komunikací s druhými. Tímto Hobbes odporoval Aristotelovi. Nebyla to ani tak nevíra v to, co Aristoteles říkal o *lidské* přirozenosti, jako odmítání Aristotelova základního pojetí přírody. Hobbes zavrhoval Aristotelovu teleologii, vysvětlení účelem nebo konečným cílem podle něj nebylo žádné vysvětlení. Abychom o čemkoli cokoli pochopili, musíme podle Hobbese porozumět jeho konstrukci a zdroji síly. Entelechii nahradil mechanismus.

Ve státě podle Hobbese není nic přirozeného. Ve „stavu přirozenosti" lidé žili bez zákona, bez autority a bez jakýchkoli prostředků ke krocení vzájemné agresivity. Vědecky vzato, každý člověk je sebeudržující mechanismus, který udělá cokoli, aby nezahynul. Mezi Hobbesovými ranými a pozdnějšími díly se jeho pohled na sobectví lidstva modifikoval: ve spise *O Občanu* na svoje sobecké zájmy, v *Leviathanu* pouze tvrdil, že všechny jejich cíle mají k nim samým *nějaký* vztah; všude ale trval na tom, že je nerozumné, aby se někdo vzdával prostředků ke své obraně, dokud si nemůže být jist, že druzí udělají totéž. Na rozdíl od Aristotela, který, jak již bylo řečeno, viděl člověka jako vedeného do politické společnosti touhou po dobrém životě, pohlížel Hobbes na člověka jako na přirozeně puzeného do války všech proti všem. Každý je nepřítelem ostatních, ne proto, že by lidé byli přirozeně „hříšní" (Hobbes trval na tom, že nejsou), ale protože jsou bázliví a soutěživí. Strach nás nutí zaútočit na naše protivníky dříve, než zaútočí oni na nás. Soutěž v člověku vyvolává touhu konat lépe než kdokoli jiný, což v něm zase vyvolává strach. Jediným řešením této situace je podle Hobbese vytvoření vlády řízené absolutní mocí.

Po Hobbesovi se různými pohledy na „přirozeného člověka" zabývala značná část politické teorie. ROUSSEAU trval na tom, že Hobbesův soutěživý a ustrašený člověk není přirozený člověk, ale člověk moderní společnosti, a že „válka všech proti všem" není stavem přirozeným, ale stavem společenským. Přirozený člověk, nedotčený společností, musí být podle Rousseaua němý, osamělý, postrádající pojem času a nemající sebevědomí. Úzkost a agresivita jsou mu cizí. Ve své době bylo toto pojetí chápáno jako útok na ideu prvotního hříchu, ačkoli Rousseau říkal, že svou představu přirozeného člověka předkládá jako čistě hypotetickou a nemá v úmyslu přít se s knihou Genesis. Jestliže Rousseauova vize lidské přirozenosti byla vizí nevinnosti, někteří jeho současníci šli ještě dál a prosazovali přirozenou dobrotu lidstva. DIDEROTŮV *Dodatek k cestám do Bougainville* (Supplément aux voyages de Bougainville) je zčásti duchaplným zesměšněním katolické církve. Myšlenka, že Polynésané jsou šťastní, sexuálně nespoutaní a nerozeštvaní náboženskými rozpory, byla blízká argumentům, že civilizovaný člověk se



Rousseau však také uvedl do diskuse tezi, že lidská přirozenost je něco naprosto odlišného od čehokoli v přírodě, tak odlišného, že by mohlo být chybou vůbec o lidské přirozenosti hovořit. Lidské bytosti mají jako jediné mezi stvořeními dějiny. Opice dospějí za pár měsíců a od poloviny tisíciletí před Kristem až po devatenácté století po Kristu mají stále stejnou povahu, zatímco lidské dítě se značně mění až do dvaceti let a může se měnit i pak, a od půltisíciletí před Kristem až po rok 1800 se lidský rod změnil celkově. Lidské bytosti jsou zřejmě tak tvárné okolnostmi, že se nedá o lidské přirozenosti vůbec mluvit. Jestliže je pravda, že společnosti samy vytvořily to, co její členové chápou jako „lidskou přirozenost", pak to zcela ničí inženýrskou analogii ze začátku naší rozpravy. Rousseau tak daleko nešel, DURKHEIM, který záměrně stavěl na Rousseauových náhledech, ano.

Rousseau bral vážně změny, které do lidské přirozenosti vepsaly dějiny. HEGEL ho v tom následoval, i když mnoho dalšího v Rousseauově díle odmítal. Hegel však také tvrdil, že historický proces je sebevzdělávající, ne v tom smyslu, že vzdělává každého jednotlivce, ale celý lidský druh. V tom Hegel následoval i KANTŮV *Náčrt světových dějin.* Zatímco ale Kant mluvil pouze o „ideji rozumu", v souvislosti s tím, že historie má konečný účel v dovedení lidských možností k jejich plnému rozvinutí, Hegel tvrdil, že filosofie to demonstruje. Filosofie dějin je filosofií svobody; podstatou člověka je svoboda a dějiny to konečným způsobem zjevují, a současně nás posouvají k životu ve společenském a politickém uspořádání, umožňujícím dát naší svobodě plný výraz. Hegel by nebyl ochotný nazvat to teorií lidské přirozenosti, poněvadž chtěl odlišit fantazírování osmnáctého století o přirozeném člověku od svého vlastního přísně filosofického přístupu; těžko ale popírat, že jeho politická a historická teorie zahrnovala úvahu (historizovanou) o lidské přirozenosti.

Spornou otázkou je, jak dalece se vyhnuli myšlence lidské přirozenosti Marx a marxisté. Často se správně podotýká, že Marx měl vizi lidské emancipace, která je smysluplná pouze v případě, že je v lidské bytosti něco, co touží po naplnění tvůrčí prací v situaci, kdy vládne sama sobě; stejně často se připomíná, že Marx zavrhoval poukazy na „přirozenost" jako obecně reakční – přeměňují způsob organizace věcí v určitém místě a čase v nadčasový diktát přirozenosti – a že byl hluboce nepřátelský ke způsobu, jakým KLASICKÁ POLITICKÁ EKONOMIE vykládala existenci tržní ekonomiky na základě přirozené dispozice k obchodu a směně. „Prostý systém přirozené svobody" Adama SMITHE nebyl podle Marxe ani prostý, ani přirozený, ani svobodný. Marxův sociologický „holismus" navíc vysvětloval přesvědčení a sklony členů společnosti spíše na základě společenských tlaků než lidské přirozenosti. Není divu, že někteří Marxovi energičtí obhájci prohlašovali, že to, co je v jeho díle podstatné, jsou „strukturalistické" a „antihumanistické" prvky. Takový výklad již zachází příliš daleko. Marx zřejmě věřil, že lidská přirozenost vysvětluje málo ve srovnání s diktátem společenských, politických a ekonomických systémů, těžko by ale mohl být kritikem vykořisťování, přemíry práce a bídy, kdyby neměl své pojetí toho, co je v lidské přirozenosti takto znásilněno. Napadal neadekvátnost pohledu svých odpůrců na lidskou přirozenost – urážeje například Benthama jako „úlisného apoštola buržoasie" – nikoli to, že by měli názor na lidskou přirozenost jako takový.

Podobně Durkheimovo tvrzení, že společenské vědy nemohou být skutečně *společenské*, jestliže se ve výkladu společenského chování odvolávají na lidskou přirozenost, nejde tak daleko, že by znamenalo popírání existence lidské přirozenosti jako takové, nebo že by štěstí či neštěstí nemělo nic společného s lidskou přirozeností. Durkheim byl přesvědčen, že lidská přirozenost a sociabilita nemusí nutně stát proti sobě. To, že chceme žít ve společnosti, kde má náš vlastní hluboký smysl pro spravedlnost výraz v institucích, je součástí lidské přirozenosti, nikoli náhodou socializace. Pouhá přirozenost poskytuje surový materiál lidské existence; je to však společnost, která z tohoto materiálu vytváří výraz lidské přirozenosti.

Stejně jako v mnoha jiných otázkách žijeme dnes stále ve stínu společenských teorií devatenáctého století. Jedním z důležitých pokusů rozšířit jejich dosah byl výzkumný program „sociobiologie" – pokus uplatnit náhled evoluční biologie na lidské chování. Většina prací však dosud nepostoupila dále než raní Darwinovi pokračovatelé jako Leslie Stephen a nepřinesla o mnoho víc než hypotetické úvahy o tom, jak by se běžné morální postoje a známé rysy politické organizace mohly osvědčit v řešení problémů přežití. Kritikové sociobiologii napadali jako hrubě deterministickou a redukcionistickou a brali si ji na mušku pro podporu, kterou poskytovala konzervatismu, stejně jako si bral Marx na mušku klasickou ekonomii. Ti, kdo nejsou předpojatí, souhlasí, že v určitém bodě vývoje se společenské vědy spojí s vědami biologickými; v okamžiku, kdy k tomu dojde, bude se tak dít řádnou cestou studia lidské přirozenosti. Je však těžko věřit, že takový okamžik už nastal. Dokud nepřijde, nebudou se čtenáři obracet k Aristotelovi, Hobbesovi, Rousseauovi a Marxovi z pouhého historického zájmu. AR

**odkazy**

Aristoteles: Etika Nikomachova, přel. A. Kříž. Praha 1937.

Benthall, J.: *Human Nature*. Londýn: Allen Lane, 1974.

Hobbes T.: *Leviathan*. Praha: Knihovna politických klasiků, 1941.

**Lilburne, John** (asi 1614–1657) Britský radikální pamfletista. Během anglické občanské války aktivně působil jako stoupenec náboženské svobody a ústavní reformy a jako vůdce LEVELLERŮ.



**Lincoln, Abraham** (1809–1865) Americký státník a politický filosof; president USA (1861–65). Lincoln výmluvně a účinně prosazoval filosofii přirozeného práva v době, kdy se proti ní spojily mnohé intelektuální a politické síly. Teorie Johna Caldwella CALHOUNA, obhajující otroctví a odmítající teorii přirozené lidské svobody a rovnosti, se doplňovala s politikou „lidové svrchovanosti" Stephena Douglase (kterou si americký Kongres osvojil v roce 1854). Tato politika vyžadovala zdrženlivost úřadů k šíření otroctví na území, na nichž se organizovaly nové státy, a ponechání rozhodnutí pro nebo proti otroctví na lidech žijících v té které oblasti.

Ve volební kampani roku 1858 (během níž proběhlo mnoho slavných diskusí mezi Lincolnem a Douglasem) se Lincolnovi nepodařilo Douglase vytlačit ze senátu. Důsledným zdůrazňováním problému otroctví, který se Douglas snažil zakrýt, však dokázal svého soupeře připravit o šance na presidentský úřad a sobě naopak připravit půdu pro zvolení. Lincoln tvrdil, že oficiální zdrženlivost vůči otroctví povzbuzuje změnu v americkém veřejném mínění, což znamená všude vážnou hrozbu nadějím na místní samosprávu. O deklarované zdrženlivosti k rozšiřování otroctví prohlásil: „...zbavuje náš republikánský příklad oprávněného vlivu ve světě – umožňuje totiž nepřátelům svobodných institucí zesměšnit nás jako pokrytce ... mnoho dobrých lidí mezi námi nutí k otevřené válce proti samotným základním principům občanské svobody, kritice Deklarace nezávislosti a tvrzení, že kromě vlastního zájmu není žádný správný princip jednání ... Přesvědčení velké části lidstva, že otroctví je velké mravní zlo, tolerovatelné pouze jako nutné a dočasné zlo, je obsaženo v samotných základech jeho smyslu pro spravedlnost..." (*Collected Works*, II, s.255, 281–2) Podkopávat toto přesvědčení pak znamená podkopávat spravedlnost v režimech, které závisí na veřejném mínění. Lincoln argumentoval, že rozmanitost veřejného mínění pro takové režimy bylo zhoubné přijmout Douglasovu „politiku 'nestarání se' o otázky, o něž se všichni čestní lidé starají..." (*Collected Works*, III, s.550).

Lincoln se domníval, že některé předsudky popírající některé důsledky rovnosti lidí budou vždy přežívat, a sám nevystupoval proti mnohým rasovým předsudkům spojeným s americkým otroctvím. Zdůrazňoval však, že umožnit veřejnému mínění odmítnout pravdu přirozené rovnosti lidí znamená vzdát se možnosti posunout veřejné mínění od předsudku ke spravedlnosti. Znamená to zároveň zbavit veřejné mínění jediného základu, ospravedlňujícího jeho moc. Tatáž přirozená rovnost, která vyžaduje a ospravedlňuje vládu konsensu (čímž ospravedlňuje moc veřejného mínění), zároveň vyžaduje vládu, jež zabezpečuje rovná přirozená práva. Posun v intelektuálním i lidovém názoru v devatenáctém století od uznání přirozeného práva jako základu PRÁVA k právnímu positivismu a spoléhání na nevyhnutelnost historického pokroku způsobil, že byl první požadavek absolutizován a druhý opomenut.

Podobně jako jiní liberálové devatenáctého století Lincoln šel dále než k teoriím PŘIROZENÉHO STAVU, které liberálové sedmnáctého a osmnáctého století stavěli proti tyranským vládám. Usoudil, že lidová vláda už stojí na dobrých základech, a proto nehrozí nebezpečí tyranie (jako v předchozích staletích) z nevědomosti a obcházení práv, která mají jednotlivci vůči vládě, ale z popírání LIDSKÝCH PRÁV vládami odpovídajícími na tlak lidu (viz LIBERALISMUS). Na rozdíl od mnohých liberálů devatenáctého a dvacátého století však Lincoln nezamítl přirozenost jako politickou normu. Přirozenou rovnost transformoval z atributu předpolitického přirozeného stavu, jak jej vyhlašovalo učení o tom, čím by politická společnost být neměla, do podoby charakterizující to, čím by politická společnost být měla. Rovná přirozená práva Deklarace nezávislosti byla v jeho pohledu „standardní

být všem blízká a všemi ctěná; neustále střežená, neustále propracovávaná, a ač nikdy nepřivedená k dokonalosti, neustále se k dokonalosti blížící, a tím neustále rozšiřující a prohlubující svůj vliv a rozmnožující štěstí a hodnotu života všem lidem bez rozdílu barvy kůže" (*Collected Works*, II, s.406).

JZ

**odkazy**

Lincoln, A.: *The Collected Works of Abraham Lincoln*, ed. R.P. Basler. 9 sv. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1953.

**Locke, John** (1632–1704) Anglický filosof a politik. Lockova nejdůležitější díla, *List o toleranci* (A Letter Concerning Toleration, 1689), *Dvě pojednání o vládě* (Two Treatises of Government, 1689), *Esej o lidském rozumu* (An Essay Concerning Human Understanding, 1690), *Myšlenky o vzdělání* (Thoughts on Education, 1693) a *O rozumnosti křesťanství* (On the Reasonableness of Christianity, 1695) byla publikována během deseti let po „Slavné revoluci" roku 1688. Locke se narodil v zámožné venkovské rodině a studoval lékařství v Oxfordu. Kariéru začal ve službách whigovského politika Anthony Ashley Coopera, hraběte ze Shaftesbury. Podílel se na intrikách, v důsledku nichž musel za vlády Jakuba II. odejít do exilu do Holandska. Ačkoli jeho mnohá díla pocházejí už z doby pobytu v Oxfordu – *Eseje o přirozeném zákonu* (Essay of the Law of Nature, 1660) a *Esej o toleranci* (An Essay on Toleration, 1667) – jeho vyzrálá politická teorie se rozvinula až v shaftesburyovském období. Historická bádání ukazují, že Lockův nejvlivnější spis, *Dvě pojednání o vládě*, zřejmě vznikl o deset let dříve, než Locke usoudil, že jeho vydání bude bezpečné. Rok 1688 znamenal pro Locka zlom: ačkoli některá díla publikoval anonymně, brzy mu přinesla značnou vážnost a v posledních patnácti letech života se těšil významnému politickému vlivu i vysokému úřadu.

*Z Dvou pojednání o vládě* bylo důležitější a vlivnější druhé. *První pojednání* (které existuje v neúplné podobě) je pokusem o detailní vyvrácení zvláštní verse teorie božského práva králů, spojené se jménem patriarchalistického myslitele Roberta FILMERA. Značná část díla byla zamýšlena jako důkaz, že text Starého zákona nedává důvod považovat Adama a jeho dědice za Bohem ustanovené vládce celého světa; díky tomu spis stojí poněkud stranou zájmu čtenářů, kteří nesdílejí Lockovo přesvědčení, že biblické zjevení může být v tomto ohledu argumentem. Podstatná je zde ovšem Lockova teze, že Bůh nikoho nevyvýšil a neobdařil přirozenou autoritou oproti ostatním.

Tento pohled vytváří základ pro argumentaci v *Druhém pojednání.* Východiskem Lockovy politické teorie je, že lidé jsou si přirozeně rovni, takže nikdo nemůže druhého podrobit své autoritě bez jeho souhlasu. Locke výslovně zdůraznil nutnost odlišovat politickou autoritu od jiných vztahů dominance – pána a sluhy, muže a ženy, rodičů a dítěte, spravedlivého vítěze a poraženého agresora a, v pozdějším díle o toleranci, kněze a věřících. Locke tvrdil, že každý z těchto vztahů je vázán na konkrétní funkci nebo konkrétní okolnosti, a že jejich užívání jako analogie ke vztahům politickým (jak to například činí PATRIARCHALISMUS) má za následek jen zmatek a útlak.

Tyto premisy zařazují Locka v raném liberálním politickém myšlení zřetelně do tradice přirozeného zákona. Locke používá ideu STAVU PŘIROZENOSTI, což je představa spolužití lidí bez nadřazených institucí, podřízených pouze diktátu přirozeného zákona, až do doby dobrovolného vytvoření politické společnosti. Přirozený zákon podle Locka ustavuje a brání PRÁVO na život, svobodu a majetek; vyžaduje od lidí, aby plnili své sliby a činili co mohou pro dobrý život druhých, a také jim dává moc trestat přestupky. Podobně jako jiní myslitelé této tradice ztotožňoval přirozený zákon jednak se zákonem Božím, jednak s diktátem rozumu.





Neuspěl však ve snaze, která v jeho celoživotním díle v mnoha směrech dominovala, prokázat racionální základ tohoto zákona. V *Pojednání* se vyvaroval jakékoli zmínce o přirozeném mravním poznání a jeho empirismus zpochybňoval možnost etického racionalismu, v který doufal; byla-li gnoseologie v *Pojednání* zamýšlena tak, aby vyvrcholila v obraně etického poznání, musel být výsledek zklamáním. Lockova politická teorie nakládá ovšem s přirozeným zákonem jako s něčím, co může být podrobně rozpracováno jinde.

Jediným detailně objasněným aspektem přirozeného zákona je u Locka teorie VLASTNICTVÍ. Ačkoli Locke sdílel názor svých předchůdců GROTIA a PUFENDORFA, že země a její plody jsou Boží dary, které lidé dostali společně, odmítal jejich tvrzení, že rozdělování tohoto společného dědictví mezi jednotlivce je věcí konvence (viz Tully). Namísto toho dokazoval, že přivlastnění si přirozených zdrojů prostřednictvím práce a kultivace dostačuje pro vznik výlučných individuálních práv, jež nezávisejí na souhlasu druhých lidí. Argument měl několik podob. Locke někdy tvrdil, že naplnit Boží záměr, podle něhož by lidské potřeby neměly zůstat neuspokojeny, může pouze systém majetkových práv, založených na práci. (V *Prvním pojednání* ovšem tvrdí, že potřeba může vytvořit práva přímo, a to dokonce i vzhledem k majetku vlastněnému druhými.) Jindy užíval variantu pracovní teorie hodnoty, aby ukázal, že práce, která vytváří oprávnění, vytváří takřka celou hodnotu, kterou vlastnictví má. V dalších případech užíval argument přímého historického oprávnění, podle něhož je předmět, na němž se pracovalo a pracuje, doslova smíšen s prací osoby, která předmět vytvářela, díky čemuž se předmět stává vlastnictvím této osoby. Locke ovšem trval na omezení vlastnictví v tom smyslu, že majitel nesmí zdroje, které má ve vlastnictví, ponechat bez užitku zkáze. Něco takového by dostačovalo ke vzniku hrubé rovnosti vlastnictví, kdyby nebylo vynálezu peněz jako smluvně potvrzeného trvalého prostředku směny, který lidem umožnil vlastnit a získávat příjmy z mnohem větší výměry půdy, než sami mohou využít a obdělat. Toto ospravedlňování nerovnosti a zdůrazňování soukromého nabytí a záboru v Lockově teorii vedly mnohé k chápání Locka jako ideologa raného moderního kapitalismu (viz Macpherson).

Posun od přirozeného stavu k politické společnosti Locke viděl jako reakci na problémy chamtivosti, konfliktů a mravní nejistoty, zapříčiněné vývojem peněz a růstem nerovnosti. Ačkoli Locke podává gradualistické pojetí vývoje politických institucí, popisuje vývojový proces abstraktně na základě SPOLEČENSKÉ SMLOUVY. Smlouva a souhlas mají v Lockově popisu tři stadia: za prvé, lidé musí dát jednomyslný souhlas ke sdružení se v komunitu a odevzdat jí svá přirozená práva tak, aby bylo možné společně bránit práva každého člena komunity; za druhé, členové této komunity musí dát většinou hlasů souhlas ustavení legislativních a jiných institucí; za třetí, vlastníci majetku ve společnosti musí souhlasit, osobně nebo prostřednictvím svých zástupců, s jakýmikoli uloženými daněmi. Na tomto základě Locke rozvíjí svou normativní teorii politiky. ABSOLUTISMUS toho druhu, který měl na mysli Thomas HOBBES, je u Locka vyloučen na základě teze, že lidé mají přirozená práva na život a svobodu, jež jsou jim svěřena od Boha, a proto nemohou být převedena na svévolnou moc druhého. Neboť vláda je ustavena za tím účelem, aby chránila majetková a jiná práva, a nikoli k tomu, aby je rozvracela, nesmí bez souhlasu majetek odnímat ani přerozdělovat. Úkolem lidské legislativy není nahradit přirozený zákon nebo přirozená práva, ale dát jim přesnost, jasnost a nestrannou vynutitelnost v přirozeném stavu chybějící. Přirozená práva zůstávají a zavazují všechny lidi, „zákonodárce stejně jako ostatní".

Locke bývá někdy považován za raného teoretika DEMOKRACIE, ROZDĚLENÍ

MOCÍ a VLÁDY ZÁKONA, avšak ani jedno z prvních dvou témat není v jeho politických dílech rozvinuto. Vhodnost vyvažování moci vlády jejím rozdělením do různých rukou Locke zmiňuje, ale nerozebírá; všude se výslovně snaží zdůraznit, že legislativa musí zaujímat oproti ostatním složkám vlády dominantní postavení. Důraz na vládu zákona je u Locka mnohem silnější a více zdůvodněný. Argumentoval, že kdyby úředníci nebyli podřízeni zákonu, lidé by zůstali se svými vládci ve stavu přirozenosti; absolutní monarchie je pak formou války a ne vlády. Příležitostně může být nutné, aby úředníci uplatňovali výsadní moc, avšak pouze pro veřejné dobro a v případech, kdy zákon mlčí. Locke tvrdě odmítá názor, že výsady by měly být považovány za zvláštní zdroj autority či za oblast, do níž by legislativě nemělo být umožněno zasahovat.

A povinnosti občanů? Podle Locka mají jen nemnozí lidé možnost účasti na smluvním utváření politické společnosti, přesto se však naše POLITICKÁ POVINNOST zakládá na našem SOUHLASU. Všichni se narodili svobodní; nikdo není přirozeně podřízen žádné vládě. Naše povinnost podrobit se zákonům země, v níž žijeme, vychází buď z výslovného závazku oddanosti, nebo z toho, co Locke nazývá „tichým souhlasem". O tomto tichém souhlasu Locke uvažuje tak, že ho osoba dává společnosti, když užívá nějaký majetek pod pravomocí a ochranou jejích zákonů, ať již jde o vlastnictví půdy či jen o „pouhé volné cestování po silnici". Tato doktrina se stala předmětem velké kritiky. Je však třeba zdůraznit, že povinnost je u Locka povinností podmíněnou a nevylučuje možnost ospravedlněné neposlušnosti, odporu či revolty v případech, kdy jsou přirozená práva znásilňována nebo když vláda či legislativa překročí meze své autority.

Lockova teorie je především teorií odporu. O úřednících překračujících své pravomoci a zákonodárcích znásilňujících přirozená práva pojednává jako o zlodějích a lupičích; sami sebe uvádějí do válečného stavu se svými podřízenými, kteří jim v mnoha případech mohou klást odpor i s použitím násilí. Na námitku, že by to vedlo k anarchii a chaosu, měl Locke dvě odpovědi: za prvé, že proti tyranům se ve skutečnosti nepozvedne odpor, pokud jejich zneužívání moci nepostihne velký počet lidí; a za druhé, jestliže je k odporu důvod, vina za vzniklý chaos leží na tyranovi, který tento důvod dal, a ne na poddaném, jednajícím na obranu svého života a svobod. Ačkoli měřítkem oprávněnosti odporu není víra poddaného, ale objektivní skutečnost, že byla jeho práva pošlapána, nemůže být na světě žádná autorita, která by o této oprávněnosti rozhodla. Ti, kdo se postaví na odpor proti tyranovi, se musí dovolávat ospravedlnění nebe, a za svá rozhodnutí jsou odpovědní Bohu. Odpor se podle Locka stává REVOLUCÍ, když legislativa zklame pokusem o ničení majetku lidí, nebo když úředníci brání svolání legislativního orgánu nebo se snaží přesunout legislativní moc do jiných rukou. V těchto případech se politická autorita přesouvá z institucí a úředníků zpět na komunitu, ustavenou v prvním stadiu společenské smlouvy; takto lidé znovu nabývají svou původní svobodu, aby ustavili nové politické instituce, které považují za dobré.

Lockovy názory na TOLERANCI se zakládají především na jeho křesťanské víře, a dále pak na jeho pojetí funkcí vlády. První argument staví perzekuci a netoleranci proti duchu evangelia, druhý pak vyslovuje názor, že tvorba zákonů o náboženských záležitostech není záležitostí úředníků. Náboženská praxe je osobní věc: každý jednotlivec je v tom odpovědný pouze Bohu a hereze jednoho člověka neznamená újmu pro spásu druhého. Protože úředníci nemají v náboženských věcech žádné zvláštní kompetence, nikdo si nemůže se svou spásou dovolit takový hazard, že by byl poslušný jejich diktátu navzdory požadavkům svého svědomí. A konečně, protože podstatou pravdivého náboženství je upřímná víra, a protože víra není podřízena vůli, není rozumné snažit se náboženskou víru vnucovat prostředky, které má úřad k dispozici.

Vliv Lockovy politické teorie byl obrovský. Jeho díla jsou mezníkem v teorii přirozených práv, KONSTITUCIONALISMU a tolerance. Jejich vliv je znatelný v americké ústavě, v manifestech francouzské revoluce a v následném vývoji moderního LIBERALISMU. Lockova teorie vlastnictví zůstává přirozeným východiskem pro všechny moderní rozpravy o tomto předmětu, a její důraz na práci jako zdroj hodnoty a oprávnění k vlastnictví připravil půdu pro pozdější ekonomické úvahy Adama SMITHE a Karla MARXE.

JJW

**odkazy**

Locke, J.: *A Letter Concerning Toleration*, ed. A. Montuori. Haag: Martinus Nijhoff, 1963. Česky *Dopis o toleranci*. Přel. P. Horák, Atlantis, 2000.

___: *Dvě pojednání o vládě*, přel. J. Král, Praha: Nakladatelství ČSAV, 1965, samostatně pak *Druhé pojednání o vládě*, přel. J. Král, Praha: Svoboda, 1992.

___: *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. Niddicht. Oxford: Clarendon Press, 1975. (Česky výbor a překlad pod názvem Locke, J.: *Esej o lidském rozumu*, přel. A. Dokulilová, Praha: Svoboda, 1984.)

___: *The Educational Writings*, ed. J. Axtell. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

Tully, J.: *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Macpherson, C.B.: *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

**Lukács, György** (1885–1971) Maďarský filosof a literární kritik. Narodil se v Budapešti jako syn bohatého bankéře. V roce 1906 promoval na univerzitě v Budapešti a poté studoval u Georga Simmela na univerzitě v Berlíně (1909-1910) a u Maxe WEBERA v Heidelbergu (1913–14). Od mládí ho přitahoval novoromantismus a antipositivismus, jež převládaly na přelomu století. Navzdory svému opovržení buržoasní kulturou couvl před „vulgárním" materialismem orthodoxního MARXISMU; pod dojmem ruské revoluce však neočekávaně vstoupil do Komunistické strany Maďarska a v roce 1919 se stal komisařem pro vzdělání v neúspěšné Maďarské republice rad. Po jejím pádu emigroval do Vídně, kde napsal řadu teoretických esejů, vydaných v roce 1923 knižně jako *Dějiny a třídní vědomí* (Geschichte und Klassenbewußtsein).

Toto dílo, považované za Lukácsovo magnum opus, položilo základy pro renesanci marxistické filosofie. Odráželo Lukácsův ranější etický idealismus a bylo pokusem „rehegelizovat" marxistické myšlení, znovuobjevit sílu subjektivního činitele a zaútočit na ty, kdo, připojujíce jej k fysikální vědě, udělali z marxismu druh evolučního POSITIVISMU. Není divu, že kniha vyvolala hněv bolševiků, kteří ji na pátém kongresu Kominterny v roce 1924 oficiálně zavrhli. Lukácsovou komunistickou vírou však odmítnutí neotřáslo; jako exulant ve stalinském Rusku odvolal v roce 1933 některé ze svých hlavních postojů a vyslovil sebekritiku, kterou při několika jiných příležitostech opakoval. V postalinské éře svá odvolání periodicky bral zpět a modifikoval je, čímž způsobil určitou nejasnost v tom, čemu skutečně věří. Každopádně však *Dějiny a třídní vědomí* zůstávají jeho nejhlubším a nejvlivnějším filosofickým dílem vyjadřujícím jádro jeho idejí.

Lukácsova kritika orthodoxního marxismu vyrůstala z jeho hegelovského důrazu na tvůrčí úlohu lidského vědomí (viz HEGEL). Vysmíval se naturalistickému materialismu stejně jako „odrazové" teorii vědomí, podle níž myšlení „zrcadlí" hotovou empirickou skutečnost odděleně od mentální aktivity. Nemohl se hlásit ani k ENGELSOVĚ proklamaci, že lidské chování je podřízeno nadčasovým dialektickým zákonům, podobným zákonům přírody. Lukács zlehčoval samotnou ideu „dialektiky přírody", protože rozhodující činitel dialektiky – interakce subjektu a objektu – chybí světu přírody, v němž není místo pro lidské myšlení.

Jestliže je lidské konání *svobodné* (ne vynucené vnějšími podněty), pak, ať se to „vulgárním marxistům" líbí nebo ne (s.68), není možné pohlížet na socialistickou revoluci jako na automatický důsledek stále se prohlubujících rozporů kapitalismu. Ačkoli Lukács přijímal, že tyto rozpory vyústí v „krach kapitalismu" (s.196), trval na tom, že žádný objektivní ekonomický proces nemůže *sám o sobě* transformovat vědomí mas: něco takového vyžaduje urputný ideologický boj. Budoucnost ovšem neviděl jako nejednoznačnou. Opíraje se o Hegela, tvrdil, že dějiny vyjevují „vnitřní logiku" (s.15), která žene lidstvo k jeho „podstatným", předurčeným cílům. Hegel ovšem viděl demiurga dějin v „absolutním duchu", kterýžto pojem Lukács odvrhl jako mýtický nesmysl a nahradil jej konkrétní historickou silou – proletariátem, představujícím nejvyšší aspirace lidstva. Podle jeho slov „proletariát nakonec zvítězí" a vybuduje komunismus (s.43). „Říše svobody" však není něco, co bychom mohli předvídat na základě analýzy neúprosných ekonomických zákonů; spíše je to smysl dějin, přítomný v přirozenosti každého člověka, který se realizuje skrze sebeuvědomující lidskou (proletářskou) aktivitu.

Dělníci podle Lukácse docházejí poznání světa pouze v aktu jeho přetváření. Na rozdíl od vědeckého dogmatu orthodoxních marxistů se poznání a akce, teorie a praxe u Lukácse překrývají. Tvrzením, že existují objektivní historické procesy, které jsou imunní vůči lidskému řízení, a že je pouze pozorujeme či „kontemplujeme", podlehli tito marxisté podle Lukácsova názoru módě shromažďování dat, nejhloupějšímu rysu buržoasního myšlení – „reifikaci", zpředmětování. Zpředmětování pojímal Lukács – vycházeje přitom z Marxova pojednání o „zbožním fetišismu" – jako proces, jímž se produkty lidské práce stávají autonomními „věcmi", „danostmi", vládnoucími lidem prostřednictvím zjevně neúprosných zákonů. Lidé se objektivně i subjektivně stávají namísto aktivních subjektů pasivními divákyi svou specifickou lid-

skou kreativitu přenechávají cizím neosobním silám. Toto odlidštění je zvláště zřejmé v kapitalistickém systému výroby, kde se síla lidské práce přeměňuje v prodejné zboží a je omezována na úzce vymezené, opakující se bezduché úkony. V posledku se však vnitřní organizace továrny pronikáním racionalizace a specializace stáva mikrokosmem celé struktury kapitalistické společnosti. Výsledkem je roztříštěný svět zakrnělých lidských bytostí, pro něž se jednota společnosti a dějin stává nevysvětlitelnou.

Tím se dostáváme k pojmu „totalita". Marxistická metoda analýzy podle Lukácsova výkladu nahlíží sociálně historické universum jako jednolitý dynamický celek či „totalitu", jež determinuje a dává význam všem svým složkám. Bohužel se však Lukácsovi nepodařilo vysvětlit, jak docházíme k pochopení povahy „totality". Globálního pochopení není možné dosáhnout analýzou na základě faktů, protože význam izolovaných faktů se vyjevuje pouze ve vztahu k (logicky předřazenému) „celku". Lukács jednoduše spoléhá na předpoklad, že proletariát díky své sociální situaci užívá výsadní jasnozřivosti. Vlastnit totální pravdu vyžaduje přijetí stanoviska proletářské třídy. Zdá se, že zde nacházíme paradox Lukácsovy teorie: proletariát je duchovně zmrzačen kapitalistickým zvěcněním, pouze proletářský pohled však může pochopit a chápe historii v její totalitě. Tento zjevný paradox nám vysvětlí bližší pohled na Lukácsovo pojetí vědomí dělnické třídy. Vědomí není „souhrnem ani průměrem toho, co myslí nebo cítí jednotlivci tvořící třídu"; je to naopak „ideální typ", racionální výraz jejich „skutečných" zájmů, jak je definovala komunistická strana (s.51).

Lukácsovu *politickou* orthodoxii odráží i jeho literární kritika, která je sofistikovanou obranou „socialistického realismu". Ten podle něho není plochou fotografickou reprodukcí každodenního socialistického života. Pokrokový umělec musí podle Lukácse

postav do universálně platných obrazů. Lukács také vychvaluje takzvané „buržoasní" či „kritické realisty" (např. Balsaca, Scotta), kteří prostřednictvím individuálních osudů evokují – aniž je plně chápou – strukturální konflikty své doby. Protikladem realismu je pak celá modernistická a *avantgardní* literatura – naturalismus, expresionismus, surrealismus atd. Těmto „dekadentním" uměleckým formám je podle Lukácse společný fatální „subjektivismus", který se nikdy nesnaží propojit osobní zkušenost s objektivním obrazem světa.

Lukácsovi kritici tvrdí, že jeho estetické soudy poskytly solidní racionální odůvodnění pro stalinský kulturní despotismus, a že to, jak chápal stranickou neomylnost, se rovnalo ospravedlňování vyhlazení opozice. Lukácsovu neotřesitelnou oddanost utlačujícímu politickému systému je skutečně těžko smířit s jeho humanistickým přesvědčením o „člověku jako měřítku všech hodnot" (s.190). JVF

**odkazy**

Lukács, G.: *Geschichte und Klassenbewußtsein.* Neuwied am Rheim: Luchterhand, 1968.



**Luther, Martin** (1482–1546) Německý theolog, reformátor a překladatel bible. Jako profesor theologie ve Wittenbergu v Sasku (od roku 1512) formuloval Luther theologii ospravedlnění, opírající se o sv. Pavla a sv. AUGUSTINA (sám Luther byl augustiniánský mnich). Praktické důsledky této theologie jej přivedly do sporu s papežstvím a jeho německými stoupenci. Luther se zaměřil na praktické problémy a potřeby „evangelických", „luteránských" či „protestantských" sborů. Jeho z theologie odvozené úvahy o politice nejsou vždy v souladu s pastorálně orientovanými reflexemi.

Ve svých nejabstraktnějších formulacích je však Lutherův pohled na politiku (viz zvláště *O světské vrchnosti,* 1523) poplatný

stalo v důsledku prvotního hříchu neschopným byť jen porozumět Boží vůli, natož aby se jí řídilo, a namísto toho zbožšťuje svou vlastní vůli a rozum: tak se vymezuje *Reich* (říše, království) světa či satana. Bůh ustavil dvě „vlády" (*Regimente, Obrigkeiten*), duchovní a světskou, jež vytvářejí jeho království, aby bojovalo a posléze na konci věků (o němž se Luther domníval, že je na dosah ruky) přemohlo království Satana.

Duchovní vláda se uskutečňuje pouze nad věrnými křesťany, obcí (*Gemeinde*), jejíž jedinou hlavou je Kristus. Je to společenství lásky a vzájemné služby; zcela vylučuje donucování, a jedinou autoritou, kterou křesťané uplatňují vůči křesťanům, je Slovo a přesvědčování. V polemickém protikladu k „tyranskému" rozlišení mezi kněžským a laickým stavem v římské církvi a k nerovnosti jejich duchovní důstojnosti prosazoval Luther rovné (všeobecné) „kněžství všech věřících". Zdůrazňoval rovněž „křesťanskou svobodu", v níž žádné osoby, úřady nebo zákony, ať už církevní nebo světské, nemají žádnou autoritu vzhledem ke svědomí věrných křesťanů. Dokonce ani Boží zákon není pro věrné křesťany vnějším ustanovením, ale stává se jejich vlastní vůlí a je respektován svobodně. Podobně jako v Augustinově „Obci Boží" není tato „věrná církev" identická s žádnou „vnější" církví ve světě, zvláště ne s „římskou tyranií".

Časná, světská vláda (*weltliches Regiment, weltliche Obrigkeit*) stojí v naprostém protikladu ke svobodě a rovnosti Boží duchovní vlády v církvi. Bůh ji ustanovil, aby bránila úplné vládě Satana a zamezovala tomu, aby se lidé „navzájem roztrhali", a proto nemůže a nesmí vládnout stejným způsobem jako církev. Luther ji znázorňuje jako „meč". Jejím úkolem je vynutit prosazení „vnější spravedlnosti", která požaduje, aby se chování přizpůsobilo zákonům a nařízením, jež jsou nutné pro bezpečnost osob, jejich majetku a cti. Záměry, zavádějící takovou vnější spravedlnost, nejsou věcí vládce; ten nemůže

neboť ta je darem, který Bůh dává pouze věrným křesťanům. Věrní křesťané nepotřebují světskou vládu (ačkoli z ní mají užitek) a nesmějí ji užívat ke svému osobnímu prospěchu. Avšak z lásky k svému bližnímu tuto božskou instituci svobodně podporují, přijímají veřejné úřady a konají více, než světský zákon vyžaduje. (Luther zde zastával obvyklý předpoklad, že positivní zákony pouze deklarují a podpírají mravní normy.) Vnější chování křesťanů je proto neodlišitelné od chování (pouze „vnějškově") dobrých občanů. Jestliže zákony a příkazy vládců znásilňují Boží zákon – měřítkem je zde Písmo – křesťané je samozřejmě musí odmítnout plnit. Nicméně duchovní status křesťana nedává žádné právo k užití násilí proti komukoli, nejméně ze všeho pak proti tomu, kdo zastává božským řádem stanovený úřad vládce. Meč je vyhrazen vládcům, a násilný odpor „podřízených" proti „nadřízeným" je proto vyloučen. Ponecháme-li stranou theologické úvahy, události, ke kterým došlo, upevnily Lutherovo přesvědčení o marnosti i hrůzných důsledcích politické neposlušnosti.

Tato theologická úvaha o dvou říších a dvou „vládách" ponechává vztah mezi jejich konkrétními pozemskými formami nejednoznačným. Oproti stoupencům římské církve trval Luther na tezi, že „viditelné" či „tělesné " církve musí zrcadlit skutečnou neviditelnou církev ve vyhýbání se násilí (dokonce i v sebeobraně a v potlačování hereze) i jakémukoli nároku na časnou nadřazenost či imunitu (srovnej REFORMAČNÍ POLITICKÉ MYŠLENÍ). Jejich jediným právem je kázat, sloužit svátosti, napomínat a v krajním případě exkomunikovat. Ve svých dílech z počátku dvacátých let šestnáctého století ponechával rozhodnutí o učení, církevní organizaci a volbě představených na sborech, protože to vyžadovala „křesťanská svoboda" a „všeobecné kněžství všech věřících". Tyto komunální tendence byly zadušeny válkami, nepořádky a sektářstvím, jež byly dávány za vinu reformaci a nechráněnosti evangelíků před „římskými" autoritami. Podpora a ochrana ze strany reformaci nakloněných vládců byla nutná. Lutherova theologie jim nepřisoudila žádnou církevní funkci. Nicméně i ve *Výzvě německým knížatům* (1520) Luther nabádal křesťany v mocenském postavení, aby autoritu užívali k trestání hříšníků (jmenovitě „římských"), ochraně spravedlivých (jmenovitě přívrženců reformace) a napravování deformací v církvi, jež smí činit všichni křesťané za předpokladu, že se tak bude dít mírumilovně. Později ve dvacátých a v třicátých letech rozšířil Luther tento příznivý pohled na světskou autoritu tak, že zahrnoval i právo vládců potlačit herezi a rouhání a podporovat služebníky evangelia, zvláště s ohledem na potřeby „slabších bratří". Když došlo ke konfrontaci s nepřátelskými vladaři (během práce na spisu *O světské autoritě*), vrátil se k užší definici vládcova úřadu, jemuž odňal veškeré kompetence v duchovních věcech (viz CÍRKEV A STÁT).

Argument proti politickému odporu nebral v úvahu spory mezi samotnými „knížaty". Luther vždy předpokládal, že členové společenství jsou buď poddanými, nebo „vrchností" (*Herren, Oberen*), kteří jsou hierarchicky podřízeni jednomu nejvyššímu pánu, v Svaté říši římské císaři. Když se protestantští vládcové pustili do války nejen proti svým katolickým protivníkům (což nebylo pro Luthera problematické), ale také proti císaři, přijal Luther mínění protestantských právníků, že zákony a zvyky Svaté říše římské dovolují „nižším vládcům" (vládci níže než císař) postavit se na odpor proti tyranskému císaři. Luther chápal tuto otázku jako právní problém, v němž theologie (pro tentokrát) není kompetentní.

Takto zachránil svou původní doktrinu, že násilný odpor je pro *soukromé* osoby vždy nepřípustný, ovšem bez vysvětlení, proč mají lidské zákony země pro křesťany takovou autoritu. Nikdy také nevyřešil otázku legitimity „křesťanského státu", jehož vládcové *de facto* mají vládu nad učením a bohoslužbou svých poddaných a dosmí a platí duchovní – což byla cena, kterou luteráni platili za ochranu. HMH

**odkazy**

*Martin Luthers Werke.* Výmar: Kritische Gesamtausgabe. 1963–74.

Luther, M.: *O světské vrchnosti.* Eman. 1988.



**Luxemburgová, Rosa** (1871–1919) Polská marxistka a revolucionářka. Rosa Luxemburgová, prominentní postava tří dělnických hnutí, německého, polského a ruského, psala o nejdůležitějších teoretických a taktických otázkách, jimiž se zabývali evropští socialisté před první světovou válkou. Pocházela ze středostavovské židovské rodiny. V důsledku svých raných politických aktivit byla nucena v roce 1889 opustit Polsko; studovala politickou ekonomii v Curychu, kde napsala disertaci o polském průmyslovém vývoji; poté odešla v roce 1898 do Německa, kde zůstala až do své smrti. Od roku 1894 byla jednou ze zakladatelů a vůdců a hlavní teoretičkou Sociální demokracie království polského, stojící v opozici proti principu polské nezávislosti a národního sebeurčení a upřednostňující jednotné hnutí dělnické třídy celého ruského imperia. V Německu se stala přední představitelkou levého křídla Německé sociálně demokratické strany (SPD). Podala pádnou odpověď na revizionistické argumenty Edwarda Bernsteina; od roku 1905 začala proti „staré dobré" parlamentní taktice SPD podporovat radikálnější alternativu masové stávky; zesměšňovala podporu strany německým válečným snahám v letech 1914–1918. Jako přítelkyně a přátelský kritik LENINA a bolševiků souhlasila v roce 1905 a poté v roce 1917 do značné míry se strategickými perspektivami ruské revoluce, ačkoli se dříve s Leninem neshodla v názorech na stranickou organizaci. Dávala také vážně najevo svou rezervovanost ohledně bolševické politiky po převzetí moci v Rusku. Značnou část válečného období Luxemburgová strávila za vězením pro své protiválečné aktivity. Po propuštění v roce 1918 byla během německé revoluce brutálně zavražděna německými kontrarevolučními důstojníky.

Její první důležité antirevizionistické dílo *Sociální reforma nebo revoluce* (1899) oponovalo tvrzení, že socialismus je možné z kapitalismu vytvořit postupně dlouhou kumulativní řadou společenských reforem. Luxemburgová zde trvala na tom, že revoluční uchopení moci proletariátem je nezbytné. Rozpory a krize kapitalistické ekonomiky nemohou reformy nikdy zahladit a ekonomický krach systému je vposledku nevyhnutelný. Tyto ideje dále rozvinula v dalších dílech. Její zásadní text *Akumulace kapitálu* (1913) byl pokusem o teoretický výklad tvrzení o ekonomickém krachu kapitalismu. Dokazovala zde, že kapitalistický trh není schopný absorbovat veškerou nadhodnotu, vytvořenou ve výrobní sféře, a že IMPERIALISMUS nabízí pouze dočasné a stále násilnější a militantnější řešení problému tím, že zajišťuje přístup do nekapitalistického prostředí a na nové trhy. Zároveň působí erozi tohoto prostředí až ke stavu, v němž bude kapitalismus universálně převažovat a bez možnosti dalšího ulehčení se zhroutí.

Ve svém nejzajímavějším a nejoriginálnějším politickém spise *Masová stávka, strana a odbory* (1906) Luxemburgová také rozpracovala svůj pohled na proletářskou revoluci. Ohromná vlna stávek a demonstrací, mítinků a pochodů, ponechání volného prostoru spontánním iniciativám dělnických mas, jejich vlastní úsilí a zkušenosti, pokusy a omyly, ovlivňování a vedení, ale nikdy spoutání nebo ovládání revoluční socialistickou stranou, spojení ekonomického a politického boje, každodenní zájem dělníků o dlouhodobé revoluční cíle – to byla škola a podstata sociální demokracie jako takové. Právě kvůli této podstatě, kterou odrážela její koncepce, kritizovala Luxemburgová v knize *Organizační otázky ruské sociální demokracie* (1904) Lenina za snahu zúžit a přísně centralizovat avantgardní stranu; ze

stejného důvodu ho pak kritizovala ještě jednou v díle *Ruská revoluce* (1918) za útok na sovětskou demokracii, ačkoli, jak uznávala, byli bolševici pod silným tlakem obtížné situace.

Ve věci mezinárodního socialismu představovala Rosa Luxemburgová velmi civilizovaný hlas. Jasný, mocný, přímý, bez neustálé hašteřivosti a utrhačnosti, spojující odvahu a bojovnost s hlubokým a průzračně ryzím lidstvím, všude myslí i srdcem na straně vykořisťovaných – hlas, který především hlásal mocnou zvěst, že socialistická revoluce, ať je jakákoli, musí být procesem vzdělávání a *osvícení* dělnických mas. Její spisy jsou tímto názorem oživeny a inspirovány jako žádné jiné marxistické dílo. To se odráželo i ve dvou klasických marxistických motivech, kterých se ráda dovolávala: že emancipace dělnické třídy musí být dosažena samotnou dělnickou třídou, a že proletářská revoluce je, jak napsal Marx v *Osmnáctém brumairu Ludvíka Bonaparta*, samou svou povahou sebekritická – klikatá, s mnoha odbočkami, provázená spoustou problémů.

Vedle těchto klasických zřetelů Luxemburgová rozvíjela svá vlastní charakteristická témata. Socialismus podle ní nemůže být prostě nadekretován, uzákoněn a uveden v život vládou. Musí vyrůst z mnohotvárných a různorodých snah a aktivit proletářských mas. A jejich boj a uchvácení moci budou vždy a nevyhnutelně předčasné, protože žádoucí zkušenost jim nemůže udělit žádná škola socialismu mimo tento boj. Klíčová je politická zkušenost dělnické třídy, skrze tuto zkušenost se utváří její organizace, síla a vědomí. Úspěchy a vítězství vytvoří jednu její část, ale zároveň omyly, chyby a porážky vytvoří druhou. Jak napsala ve svém posledním článku: „...revoluce je jedinou formou ‚války'... v níž konečné vítězství může být připraveno jen sérií ‚porážek'!"

Dílo Luxemburgové bývá často špatně vykládáno a kritizováno za to, že prý předkládá neomezenou víru v spontaneitu mas, a jako forma fatalismu. Taková kritika však při bližším zkoumání neobstojí. Pro Luxemburgovou nebylo na socialismu nic automatického. Zhroucení kapitalismu znamenalo v jejím pojetí ohrožení lidství barbarstvím, a účinné socialistické vůdcovství mělo podle ní hrát svou roli v odvrácení této hrozby.

NG

**odkazy:**

Luxemburgová, R.: *Akumulace kapitálu.* Bratislava: Pravda, 1979.

# M

**Macaulay, Thomas Babington** (1800–1859) Britský historik, politik a esejista. Macaulay byl synem vůdce hnutí proti obchodu s otroky. Byl vychován mezi evangelíky. Studoval v Cambridgi na Trinity College a později se stal právníkem. Díky svým vynikajícím esejům na literární, historická a politická témata se stal hlavním přispěvatelem *Edinburgh Review* a byl zvolen za whigy do Dolní sněmovny britského parlamentu (1830–34, 1839–47, 1852–56). Angažoval se zvláště v debatách o parlamentní reformě (1831–32) a díky svým projevům se stal vlivnou osobností. Byl členem právnické sekce Rady generálního guvernéra Indie (1834–8) a pro Indii vytvořil trestní zákoník. Trvalý věhlas mu zajistily *Dějiny Anglie* (History of England, 1848–61).

Ve svých promluvách i psaných textech rozebíral Macaulay autory a problémy spadající do oblasti politické filosofie. V eseji o MACHIAVELLIM se zabýval otázkami politické morálky. Ve své řeči o občanské nezpůsobilosti Židů argumentoval podobným způsobem jako LOCKE v *Listech o toleranci.* V článcích o utilitaristické teorii vlády obhajoval BENTHAMŮV přínos k právní reformě, ale kritizoval metodu deduktivního uvažování Jamese MILLA, přičemž využil argumentace, jejíž zdroj může být vysledován až k BURKOVI. V eseji o MILTONOVI logicky zdůvodnil svobodu projevu. V promluvách na podporu parlamentní reformy analyzoval příčiny revoluce a obhajoval postupnou a smířlivou ústavní změnu, jež podle něj nabízí cestu, jak se revoluci vyhnout.

Macaulayovo stanovisko v těchto otázkách dává za pravdu obecnému názoru, který jej označuje za liberálního whiga a umírněného liberála (viz LIBERALISMUS). Takový názor však opomíjí skutečnost, že jak ve své politické kariéře, tak ve své tvorbě prosazoval politiku zlaté střední cesty. V politické teorii se tento přístup pojí se jménem George Sevila, markýze z Halifaxu, autora knihy *Povaha neutrála* (The Character of a Trimmer, 1688). Podle této teorie – a to jak u Macaulaye, tak i u Halifaxe – jsou režimy ohrožovány odstředivými silami, které ženou ty, kdo reprezentují odlišné názory, do extrémů, ty, kdo jsou k režimu značně kritičtí, k anarchii a jiné, snažící se ubránit zavedené způsoby pomocí represí, k despotismu. Úkolem politika je takovým extrémům se vyhnout, kombinovat svobodu, která není anarchií, s řádem, jenž není despotismem. Tohoto cíle lze dosáhnout tím, že se postavíme do cesty fanatikům, radikálům a nesmiřitelným, kteří reprezentují extremistické sekty a frakce, a prosazováním postupné změny, smíru, stability a centristické politiky. Ti, kdo sdíleli toto pojetí, byli v jeho očích hrdiny – především Vilém III., Halifax a do jisté míry Burke – a naopak ti, kdo je mařili, byli zloduchy – například Jakub II., Paine, ultra-toryové, filosofičtí radikálové, doktrináři. Jako politik byl Macaulay citlivý vůči nespokojenostem, které by mohly vést k revoluci či vyvolat požadavek represe. Hledal střední cestu mezi

extrémy radikalismu a ultra-toryismu, sympatizoval s nezkostnatělými toryi, zejména s Canningem, a stal se mluvčím smířlivých whigu (viz FILOSOFICKÝ RADIKALISMUS).

Macaulayova antiextrémnost je zvláště patrná v *Dějinách Anglie*, které obsahují politické poučení, že inherentní nebezpečí extrémismu, vedoucího k anarchii, despotismu a snad i k občanské válce, vyžaduje politiky schopné rozpoznat moudrost zlaté střední cesty, která vede k zachování ústavního zřízení, jež slučuje svobodu a řád. Macaulay tvrdil, že se historik tím, jak vtěluje takové poznání do svého popisu minulosti, stává „filosofickým" historikem a ovlivňuje budoucí politiku. JH

**odkazy**

Macaulay, T.B.: *History of England*, ed. H.R. Trevor-Roper. New York: Washington Square, 1968.

—.—: *Speeches*, ed. G.M. Young. London: Oxford University Press, 1952.

**Mackintosh, James** (1765–1832) Britský liberální politik a filosof. Jeho spis *Galský nárok* (Vindiciae Gallicae, 1791) obsahuje filosoficky propracovanou obhajobu principu francouzské revoluce. Viz RADIKÁLOVÉ, BRITŠTÍ.

**Madison, James** (1751–1836) Americký státník a politický filosof. Madison prožil dětství ve Virginii v letech před americkou revolucí (1776–83). Roku 1780 se stal jedním z delegátu kontinentálního kongresu za Virginii a byl zde významným obhájcem amerického nacionalismu. Těšil se úctě díky svým klidným, ale pronikavým argumentum. V letech 1784–1786 byl členem virginského zákonodárného sboru, kde vedl úspěšný odpor proti konzervativcum, kteří se snažili zvrátit liberální náboženskou politiku státu. Madison byl jednou z nejdůležitějších osobností v ústavodárném shromáždění Spojených států v roce 1787 a v následném sporu o ratifikaci. Byl zvolen do nové Sněmovny reprezentantu, kde za svého působení od roku 1788 do roku 1797 překvapil mnoho pozorovatelu, protože se stal vůdcem opozice proti centralizujícím a technokratickým tendencím Alexandra HAMILTONA, ačkoli dříve s Hamiltonem spolupracoval jak v obhajobě podobné politiky na začátku osmdesátých let, tak v podpoře nacionalistické strany v ratifikačních sporech. Svou opozici vůči Hamiltonovi a dalším federalistům napomohl vytvoření Republikánské strany – první moderní politické strany – jež v roce 1800 zajistila zvolení Thomase JEFFERSONA do presidentské funkce. Madison pracoval jako státní sekretář od roku 1801 do roku 1809, kdy se stal po Jeffersonovi presidentem. Během šestnácti let v úřadech výkonné moci jakoby však opět změnil své stanovisko. Zbavil se nepřátelského postoje k iniciativám národní vlády, přestal odmítat její ochranu manufaktur a podpořil ustavení národní banky. Válka proti Británii (1812–15) jej přinutila změnit pasivní a původně pacifistickou republikánskou politiku ekonomického nátlaku. Po odchodu z presidentské funkce na odpočinek v roce 1817 nezastával už žádný veřejný úřad (až na krátké členství v ústavodárném shromáždění Virginie v roce 1829), ale nepřestával publikovat své politické názory.

Tak jako je tomu v případě mnohých jiných amerických politických myslitelů (ale i některých evropských, například Edmunda BURKA), nejsou Madisonovy myšlenky o politice vyjádřeny v nějakém systematickém pojednání, ale v polemických pamfletech, esejích, oficiálních dokumentech, projevech a dopisech. Některé z nich jsou čistě teoretické. Madison byl znalcem klasiků západního politického myšlení, zvláště těch, kteří patřili do liberální a republikánské tradice. Je však pro něj typické, že se neomezoval jen na politickou teorii. Při přípravě na svou roli v reformě americké konfederace





v roce 1787 vynikajícím způsobem zvládl i historii starověkých a moderních konfederací. Jeho politické myšlení se vyznačuje pevnou a logicky zdůvodněnou věrností liberálnímu REPUBLIKÁNSTVÍ, která se spojí se zdravým hodnocením nedokonalosti všeho praktického konání i slabostí teorií.

Tento skeptický postoj nevedl Madisona k opuštění politické teorie, i když kvůli nepoužitelnosti odmítal socialismus a utilitarismus. Principy Madisonovy politiky zahrnují teoretické zásady lockovských přirozených práv, jež jsou přizpusobeny republikánskému světu anglických kolonií v Americe. Madison znovu potvrdil LOCKOVO prohlášení, že náboženská svoboda je základním přirozeným právem, protože je proti přirozenosti lidské mysli nechat si diktovat své přesvědčení, a že legitimní vláda je ustavena smlouvou ne k nebeské spáse, ale pro pozemský užitek. Tato dohoda musí být chápána jako dohoda všech, a k udržení legitimity etablované vlády je zapotřebí přinejmenším předpokládané přitakání plnoletých jedinců, kteří pod touto vládou žijí. Nejméně nedokonalá ústava je ve své formě republikánská a zavádí prostřednictvím zastupitelského schematu většinovou vládu. Jedním z nejčastěji uváděných Madisonových zásahu do politických sporu během doby, kdy již byl na odpočinku, je opozice vůči doktríně Johna Caldwella CALHOUNA, která podporovala možnost zrušení zákonu vlády Spojených států jednotlivými státy federace. Madison namítal, že Calhounova koncepce tím, že se snaží přeměnit přirozené právo odporu vůči tyranské vládě v obyčejný ústavní mechanismus, by ve skutečnosti vyústila ve vládu menšiny.

Madisonovými nejznámějšími pracemi jsou příspěvky do *Federalistických listu*, souboru eseju publikovanému poprvé v letech 1787–88. *Federalistické listy* (jejímiž přispěvateli byli také Hamilton a John Jay) zustavají klasickým výkladem a obhajobou americké ústavy. Madisonuv první a nejskvělejší esej v této řadě (č. 10) objasňuje duvody, proč podporoval většinové pravidlo pouze jako nejméně nedokonalý systém vlády, a specifikuje výhody americké republiky oproti dřívějším lidovým vládám. Charakteristickými chybami lidové vlády jsou hloupost (krátkozrakost a nestabilita) většiny a většinová tyranie (nespravedlnost k menšinám). Madison tvrdí, že lékem na tyto nedostatky není (jak se domnívalo tradiční republikánské myšlení) snaha udržet republikánské společnosti malé a jednoduché (takže se veřejné dobro dá snáze rozpoznat, a není tak pravděpodobné, že budou existovat osamocené menšiny), ale je třeba je rozšířit a učinit rozmanitějšími. Systém reprezentace může řešit problém hlouposti, jsou-li zvolení schopní zástupci. Ve větších volebních okrscích velké republiky bude počet dobrých kandidátu za každý okrsek větší a volební korupce obtížnější. Ve hře je tu více zájmu a více voliču, takže kandidáti mají větší naději na úspěch. Ve velké republice se také zjednodušuje problém většinové tyranie: „Čím větší je rozmanitost stran a zájmu, tím méně je pravděpodobné, že většina... bude mít společný motiv napadnout práva jiných občanu; a když už takový společný motiv existuje, bude pro všechny, kdo jej pociťují, těžší odhalit svou vlastní sílu a jednat ve vzájemné shodě." (*The Federalist*, č. 10, s. 83)

Madison končí svou argumentaci dodatkem, že rozdělení vlády do tří oblastí a rozdělení legislativní oblasti do dvou komor tvoří nezbytnou „pomocnou prevenci" před nedostatky republikanství. Každá část vlády muže jiné zabránit v tom, aby vládla nespravedlivě; navíc trvalejší oblasti vlády (exekutivní a soudní) a horní sněmovna mohou dodat prvek stability a užitečného pozdržení, aby mohl převládnout „chladný a rozvážný smysl společenství" nad „dočasnými omyly a falešnými iluzemi", které ovlivňují veřejné mínění (*The Federalist*, č. 63, s. 384).

Madisonuv systém pluralitní společnosti a rozdělené vlády upoutal ve dvacátém století pozornost kritiku, kteří jej vnímají jako příliš negativní. Zdá se, že Madisonova pro-

pracovaná opatření proti nerozumné a nespravedlivé vládě činí vládu velmi obtížnou. Obhájci Madisonova myšlení (a amerického politického systému, který toto myšlení obsahuje) odpovídají, že Madison nechtěl, a ani neočekával, že pozdržení legislativních procesů dospěje až k nehybnosti; vždyť Madison byl jedním z hlavních zastánců posílení vlády a jeho argumenty neměly tomuto posílení zabránit, ale jen ujistit ty, kdo o něm pochybovali, o jeho bezpečnosti.

Madison se stal jedním z nejlepších kritiků Hamiltona. Mnoho z esejů, které vydal v devadesátých letech, jsou v rozporu s argumenty z jeho federalistického období, neboť dávají větší důvěru schopnostem většin a podporují spíše společenskou solidaritu než rozmanitost. Madisonův stranický systém z republikánského období skýtá způsob, jak překonat jistou omezenost a neprůchodnost ústavního systému, který hájil jako federalista. Někteří z těch, kdo si všimli tohoto druhého Madisonova systému, jej proto označovali za méně schopného myslitele a politika, než byli důslednější Hamilton a Jefferson. Obhajoba Madisona by mohla spočívat v tom, že Madisonovy přednosti jsou právě v jeho skeptickém přístupu k oběma teoretickým systémům, k nimž se hlásil.

JZ

**odkazy**

* Hamilton, A., Jay, J., Madison, J.: *The Federalist Papers*, ed. C. Rossiter. New York: New American Library, 1961.

**Machiavelli, Niccolò** (1469–1527) Florentský ministr a autor politických spisů. Poněvadž pocházel ze staré florentské patricijské rodiny (otec byl právníkem), nemohl po nastolení republikánského zřízení v roce 1494 zastávat politický úřad, a byl nucen čerpat poznatky, na nichž založil svou novou politickou metodu, jen ze své zkušenosti placeného zaměstnance florentského archivu.

Machiavelliho život lze rozdělit na tři hlavní období:

1. 1469–1498: mládí strávené ve Florencii za vlády Lorenza Medicejského a čtyři bouřlivé roky republikánské vlády po vyhnání Lorenzova syna Piera, kdy město ovládal dominikán Girolamo Savonarola;
2. 1498–1512: aktivní politický život. Stal se tajemníkem II. kancléřství a po roce 1502 důvěrníkem nové hlavy státu, Piera Soderiniho. Během tohoto období byl Machiavelli také tajemníkem Deseti (úřadu války) a Devíti (nového velení milice, na jejímž vytvoření se velkou měrou podílel). Ve službách republiky absolvoval celkem třicet pět misí k cizím dvorům, mezi nimi čtyři do Francie (1500–11) a Sieny (1501–10), dvě k Cesare Borgiovi (1502) a k papežskému dvoru (1503, 1506) a jednu k německému císaři (1507–8);
3. 1512–1527: ztráta úřadu a krátké uvěznění po návratu Medicejských k moci. Tehdy započala Machiavelliho literární dráha, „protože osud rozhodl, že – jsa neschopen dohadovat se o obchodu s hedvábím či vlnou, ziscích a ztrátách – musím hovořit o politice (*lo stato*)". Ve snaze získat přízeň Medicejských napsal knihu *Vladař*, což mu vyneslo jmenování florentským historiografem a objednávku kardinála Medicejského na sepsání florentské historie a projevu pro florentskou vládu u příležitosti smrti Lorenza, vévody z Urbina, který nazval *Rozprava* (Discursus). Po řadě menších úkolů mimo Florencii byl v květnu 1526 – rok před vypleněním Říma a pádem Medicejských ve Florencii – jmenován tajemníkem Dozorčích hradeb. Zemřel 21. června 1527, jedenáct dní po neúspěšném pokusu znovu získat své původní postavení v kancléřství, když byla opětovně ustavena republikánská vláda.

Machiavelli je znám především díky dvěma spisům: *Vladaři* (Il Principe), napsanému v roce 1513 a věnovanému Lorenzu Medicejskému, zveřejněnému pak v roce 1531, a *Rozpravám o první desítce knih Tita Livia* (Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio), napsaným mezi léty 1513–17, v roce 1519 věnovaným dvěma republikánům, Zanobi Buondelmontimu a Cosimo Rucellaiovi, a vytištěným roku 1531. Pro jeho politické myšlení je také významné *Umění válečné* (Arte della guerra), napsané kolem roku 1520, vytištěné 1521, a různé menší politické spisy včetně *Rozpravy* (1520), dále zprávy a raporty o jeho posláních, rozpravy o otázkách, jimiž byl pověřen se zabývat, shrnující zkušenosti, kterých při tom nabyl, korespondence, *Florentské letopisy* (Istorie Fiorentine) a různá dramatická díla. Všechny Machiavelliho spisy byly na církevním indexu od roku 1557 až do roku 1850.

Machiavelli vděčí za svůj věhlas politického teoretika v prvé řadě své nové „vědecké metodě", vytvářející maximy podobné těm, které uvádí David HUME ve svém eseji „Že politika může být redukována na vědu" jako „jednu z věčných politických pravd, kterou nemůže změnit ani žádná doba, ani náhoda"; za další pak doktrině morálního oportunismu a nevázanosti, jež vedla k užívání slova „machiavellismus" s významem prohnané a lstivé politické taktiky; a za třetí teorii REPUBLIKÁNSTVÍ, která měla podle J. G. A. Pococka významný vliv na anglické a americké politické myšlení v sedmnáctém a osmnáctém století. Žádná z těchto interpretací Machiavelliho nezůstala bez námitek. V polovině dvacátého století existovalo více než dvacet důležitých teorií o Machiavelliho spisech, s bibliografií čítající přes tři tisíce položek.

*Nová politická metoda*

Machiavelli prohlašoval o své metodě, že je nová. Definoval ji jako čerpání maxim či pravidel úspěšného politického chování z historie a zkušenosti, aby bylo možné napsat něco „užitečného pro toho, kdo se táže". (*Vladař*, kap. 15, *Rozpravy* I, předmluva; srov. předmluvu ke Giuntinově edici *Discourses*, 1543, kde se tvrdí, že Machiavelli byl „prvním, kdo redukoval veřejné a občanské činy na pravidla získaná z nejužitečnější oblasti historie".) Metodu je možno ilustrovat třetí kapitolou *Vladaře*, kde „obecné pravidlo" (*regola generale*), že „ten, kdo dovolí, aby se někdo stal mocným, sám sebe zničí" čerpá z Machiavelliho praktické zkušenosti s italským tažením Ludvíka XII., které na jeho úkor posílilo papeže Alexandra VI. a Julia II.; nebo také na *Rozpravách* III, 43, kde je zkušenost starověkého Říma a současné Florencie s francouzskou hrabivostí a proradností zdrojem maximy „nevěř Francouzům", protože světové události „jsou řízeny lidmi, kteří mají a vždy měli stejné vášně, což nutně produkuje stejný výsledek" (srov. *Rozpravy* I, 39). Machiavelliho metodě se říkalo induktivní či vědecká v tom smyslu, že činila závěry z praktické a historické zkušenosti s lidskou přirozeností, která je v politických režimech podstupujících přirozený cyklus růstu a úpadku neměnná. Přestože z této metody, jak ji aplikuje Machiavelli, vyplývají klamné závěry (viz Anglo, kap. 9 a Hulliung, kap. 5), její originalita spočívá v tom, jak uplatňuje narůstající renesanční důraz na způsoby lidského chování, jež by měly jako základ politiky nahradit křesťanské morální principy. (Viz RENESANČNÍ POLITICKÉ MYŠLENÍ.)

Machiavelliho metoda se zakládá na pragmatickém a utilitárním přístupu k politice, snaží se být užitečnou (*utile*) a dospět ke skutečné pravdě o problému (*verità effettuale*), namísto aby se zabývala pouze imaginárními situacemi. To vyžaduje realistické hodnocení politiky z hlediska moci a vlivu („...v každém společenském zřízení... jsou vedoucí místa obsazena nejvýše čtyřiceti až padesáti občany... není těžko zajistit si je, buď tím, že je odklidíme z cesty, nebo tím, že jim udělíme tak veliká vyznamenání, že... se budou cítit spokojeni. Všem ostatním stačí, žijí-li v bezpečí..." [*Rozpravy* I, 16]; „vláda nespočívá v ničem jiném, než v takovém ovládání poddaných, aby nebyli schopni nebo neměli důvod ti uškodit") a lidské

přirozenosti z hlediska jejích vášní a animality; k jejich kontrole je třeba kentaura, napůl člověka, napůl zvířete, spojovat lstivost lišky se silou lva, být krutý či lakomý jak vyžaduje „nezbytí" (*Vladař*., kap. 18). Machiavelliho originalita v *Rozpravách* (I, 4–6) spočívá v tom, že v nich uvažuje o politickém konfliktu – za předpokladu, že je institucializován – jako o positivní síle v politice a odmítá konsensus a „střední cestu". Ve svých *Florentských letopisech*, třebaže je omezen humanistickou vírou v cyklickou historii, pak rozvíjí sofistikovanější ekonomickou a společenskou analýzu tohoto konfliktu.

Machiavelliho realismus a naturalistický determinismus je v těsném vztahu k jeho názoru na STÁT jako na organickou strukturu ovládanou vlastními zákony vývoje, jež ve své úspěšnosti nachází své vlastní ospravedlnění. To podnítilo v roce 1924 Meinecka, aby jej nazval „prvním člověkem, který objevil reálnou povahu *raison d'état*". Gaines Post následně dokazoval, že pojmy veřejné nutnosti a *ratio publicae utilitatis* byly v pozdním středověku zcela běžné. Machiavelli, na rozdíl od svého současníka Guicciardiniho (1483–1540), ani neužívá slov *ragione di stato* (důvod státu), ani netvrdí, že účel světí prostředky; spíše prohlašuje, že úspěch vládce bude posuzovat lid, a prostředky, jichž se užívá, budou *omluveny*, pokud jsou úspěšné, protože v politice, „kde není odvolacího soudu, soudí člověk podle výsledku" (*Vladař*, kap. 18; *Rozpravy* I, 9). Není-li však *v tomto* Machiavelli natolik původní, jak tvrdil Meinecke, jeho časté užívání slova *stato* a jeho důraz na dichotomii mezi úspěšnou politikou a tradiční morálkou prozrazují, že si byl dříve než jiní vědom problémů, jež přináší rostoucí moc sekularizovaného státu.

*Morálka a náboženství*

Jak bylo naznačeno výše, Machiavelli nepodřizoval morální normy politickým, uznával, „jak chvályhodné je, když vladař drží své slovo, žije počestně a neuchyluje se k podvodu", a že zacházet s lidmi tak nelidsky jako Filip Makedonský, stěhující je z provincie do provincie, „je špatné nejen podle křesťanských norem, ale i podle jakýchkoli norem lidských" (*Vladař*, kap. 18; *Rozpravy* I, 26). Vůbec nepopírá významnou roli náboženství ve státě, jež spočívá ve vedení občanů k dobru a poslušnosti (*Rozpravy* I, 11–12). Když však konfrontuje politika s volbou mezi veřejným úspěchem a soukromou ctností, doporučuje se tradiční morálky zříci. Přestože je poctivost chvályhodná, lidská přirozenost je už taková, že „rozumný vládce... nemůže a neměl by držet slovo, je-li to v jeho neprospěch" (*Vladař*, kap. 18). Vůči křesťanství je zásadně kritický, protože učí ctnostem, jež jsou nevhodné pro silný a úspěšný stát, a protože samo staví špatný morální příklad (*Rozpravy* I, 12, II, 2); jeho deterministický pohled na lidi, kteří „nikdy nečiní dobro, nejsou-li k tomu dohnáni nutností" a „postupují tak, jak je nutí síla přirozenosti" (*Rozpravy* I, 3, III, 9), také omezuje roli křesťanské svobodné vůle a povzbuzuje morální přizpůsobivost a relativismus. V reformační Evropě byl *Vladař* odsouzen jako kniha „psaná rukou satana" (asi 1539), „*Korán* francouzských dvořanů a breviář francouzských politiků" (1576). Přestože Berlin tvrdí, že pro Machiavelliho neexistuje konflikt mezi dvěma systémy hodnot (křesťanským a pohanským), které přijímal, otázka, do jaké míry omlouvá politický úspěch nemorální chování, zůstává stejně kontroversní, jak byla za Machiavelliho.

Machiavelliho přesvědčení, že osud řídí polovinu našich životů (*Vladař*, kap. 25) má také důležité morální a politické důsledky. Právě vládcova potřeba být „připraven otočit se po větru Štěstěny a tam, kde jej proměnlivost událostí chce mít", jej zavazuje „často jednat proti svému slibu, proti křesťanské lásce, proti lidskosti a proti náboženství" (*Vladař*, kap. 18). Zde vyvstává i otázka politické ctnosti a otázka, kdo by měl vládnout. Pro lidi je nejen těžké změnit způsob chování v zájmu přizpůsobení se osudu, ale je také nejisté, jaké chování vyústí v úspěch – krutý Hannibal a zbožný Scipio byli stejně úspěšní při použití odlišných prostředků. (*Vladař*, kap. 17, *Rozpravy*, III, 21). Podle Machiavelliho nemá tedy politická *virtù* nic společného s morální ctností či tradičním chováním, jež je diktováno opatrností, ale zakládá se na smělosti, odvaze a pružnosti. Protože tyto vlastnosti se zřídkakdy nacházejí v jediném člověku, vyvozuje z toho, že máme upřednostnit republiku před knížectvím, jelikož nabízí širší paletu charakterů, jež se budou moci přizpůsobit měnícím se okolnostem (*Rozpravy*, II, 2).





*Republikánství*

Potřeba flexibility brání Machiavellimu, aby předložil definitivní řešení problému vlády. Jednotliví vládci jsou nezbytní pro založení a reformování státu, republikánské vlády se lépe osvědčují v udržování států již ustavených (*Rozpravy*, I, 58). Nicméně navzdory obtížnosti – která si vyžádala tolik pozornosti – sladit republikánské *Rozpravy* s *Vladařem*, je Machiavelliho myšlení jak na praktické, tak na ideologické rovině zásadně republikánské, což dokazují Pocock i Skinner. Republiky jsou schopny lépe se přizpůsobit měnícím se podmínkám díky svému smíšenému občanstvu, a navíc skýtají lidem větší možnosti seberealizace (*Rozpravy*, II, 2; o občanské domobraně, důležitém tématu v Machiavelliho politické teorii, viz *Vladař*, kap. 12, *Rozpravy*, I, 4, a *Umění válečné*). Machiavelli si uvědomoval moc lidu či mas (*moltitudine*), v neposlední řadě proto, že jsou konečným soudcem veškerých politických činů: „na světě jsou pouze obyčejní... lidé" (*Vladař*, kap. 18, srov. kap. 9 a 19). Machiavelliho vzorem byla římská republika, a přestože je ve svém nekritickém obdivu k Římu obviňován – ve své době i později – z nedostatku realismu, občanská domobrana, již založil roku 1506, a jeho řeč pro florentskou vládu z roku 1520 dokazují praktický význam tohoto uvědomění. V podání Machiavelliho a jeho současníků sloužilo klasické republikánství také k ospravedlnění rostoucí moci státu. V *Rozpravách* z roku 1520 Machiavelli napsal: „Domnívám se, že největší dobro, které lze vykonat a které je Bohu nejmilejší, je to, jež je konáno pro vlastní zemi." Hulliung nedávno tvrdil, že Machiavelliho republikánství přináší striktní teorii politiky síly, kterou lze dobře sladit s politickou argumentací *Vladaře*.

V současném studiu hraje významnou roli pojmová analýza. Skinner napomohl ke zmírnění problému Machiavelliho republikánství tím, že přistoupil k *Vladaři* a *Rozpravám* jako k částem odlišných literárních tradicí s odlišnými záměry. Analýza toho, jak Machiavelli používá pojmy *gloria, virtù, fortuna* atd. pomáhá objasnit jeho politický jazyk, zatímco společenské a „vývojové" přístupy se v poslední době pokoušejí vyložit jeho politické myšlení v širším kontextu.

ABr

**odkazy**


* Anglo, S.: *Machiavelli: a Dissection.* Londýn: Gollancz, 1969.

* Berlin, I.: The originality of Machiavelli. V: *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. Londýn: Hogarth Press, 1980.

* Hulliung, M.: *Citizen Machiavelli.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.

Machiavelli, N.: *Rozpravy.* Česky vyšlo pod názvem *Vlády a státy*. Z italského originálu *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* přel. St. Janderka. Zlín, 1939.

_____: *Florentské letopisy,* přel. Š. Andreas, Praha: Odeon, 1975.

_____: *Vladař,* přel. A. Novotný. Praha: Odeon, 1969.

Meinecke, F.: *Machiavellianism: The Doctrine of Raison d'État and its Place in History,* přel. D. Scott. Londýn: Routledge & Kegan Paul, 1957.

Pocock, J.G.A.: *The Machiavellian Moment.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.

Post, G.: Ratio publicae utilitatis, ratio status and „reason of state", 1100–1300. V: *Studies in Medieval Legal Thought.* Princeton University Press, 1964.

* Skinner, Q.: *Machiavelli*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

**Maine, Henry Sumner** (1822–1888) Britský právník, historik práva a politický myslitel. Maine se narodil v Kelso ve Skotsku jako syn lékaře a po absolvování střední školy vystudoval Pembroke College v Cambridgi. Roku 1847 se stal profesorem královské katedry občanského práva v Cambridgi a roku 1852 mimořádným profesorem římského práva a právní vědy na Inns of Court v Londýně. Do londýnského literárního světa se uvedl četnými nepodepsanými články pro Saturday Review. Jeho první kniha *Starověké právo: jeho vztah k rané historii společnosti a vliv na moderní myšlení* (Ancient Law: its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas, 1861), díky níž je dnes především připomínán, mu okamžitě přinesla pověst učence a vedla k jeho jmenování členem Indické rady v roce 1862. Po návratu do Anglie se stal řádným profesorem právní vědy v Oxfordu (1869) a posléze rektorem Trinity Hall v Cambridgi (1877).

Mainovým hlavním vědeckým přínosem bylo, že do Británie uvedl metody a myšlenky německé školy historické právní vědy rozvíjené Savignym a Jheringem. Byl také podnětným teoretikem společnosti a měl kromě právní vědy podstatný vliv i v řadě jiných oborů, především v historiografii, politické vědě a v tom, co bylo později nazváno antropologií. Ve *Starověkém právu* použil Maine vývoje římské právní vědy jako základu, z něhož se snažil rekonstruovat ranou historii evropského pojetí práva a spravedlnosti. V dalších dílech – *Vesnické občiny na Východě a Západě* (Village Communities in East and West, 1871), *Historické počátky institucí* (The Early History of Institutions, 1875), *Vliv zkoumání Indie na moderní evropské myšlení* (The Effects of Observation of India on Modern European Thought, 1875), *Raná práva a zvyklosti* (Early Law and Custom, 1883) – využíval a obhajoval svůj charakteristický srovnávací přístup k otázkám právní a společenské historie. Používal přitom zvláště analogie z moderní Indie, aby doplnil a vyložil dostupné materiály o rané evropských kmenových obyčejích, především ve vztahu k vlastnictví. Platnost této metody vyvozoval Maine z pojetí, které – jak se zdá – odvodil zejména od filologa F. Maxe Müllera, původní soustavy „árijských" institucí, jež byla vlastní předkům všech národů mluvících indoevropskými jazyky. Tak se Maine, i když někdy odmítal mluvit o rané historii lidstva obecně, stal jedním z hlavních obhájců pojmu „společenská evoluce", jak se konstituoval koncem devatenáctého století. Maine byl zvláště spojován s teorií primitivní patriarchální společenské organizace, jíž oponovali J. F. McLenan a F. Bachofen, kteří zdůrazňovali převahu matriarchátu a mateřské linie v prvobytných společnostech.

Maine v zásadě chápal lidskou společnost jako vyvíjející se od jednolité formy společenské existence, v níž byly všechny vztahy determinovány postavením v pokrevní skupině, k modernímu individualismu založenému na svobodném individuálním vlastnictví majetku; pohyb progresivních společností se odvíjel – jak to vyjádřil ve slavné formulaci – „od postavení ke smlouvě". Velká část Mainových spisů byla samozřejmě záměrně polemická, i když se moderními politickými problémy přímo zabýval jen v *Lidové vládě* (Popular Government, 1885). Ke konci svého života byl pokládán za „konzervativce", ale ve skutečnosti byl liberálem typu *laissez-faire* jako jeho kolega Alfred DICEY, jenž pokládal „socialistické" vymoženosti za pokrok naruby. Mainovy polemiky měly dva hlavní terče. Byl uznávaným kritikem teorií BENTHAMA a Johna AUSTINA, které podle něj příliš zjednodušovaly právo a společenské chování, protože je neuměly posoudit z historického hlediska. Dalším objektem jeho útoků byly rousseauovské ideje o původním společenském smluvním ujednání, jež podle něj nemají žádný historický základ. Maine se rovněž spojoval s požadavky všeobecného volebního práva, jež odsuzoval. Teorie přirozených práv pro něj vždy spočívaly na klamných tvrzeních o prvotním stavu individualismu a rovnosti, a za svůj úkol považoval vyvrátit je historickými důkazy. JWB

**odkazy**

Maine, H.S.: *Ancient Law: its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas*. Londýn: Murray, 1861.

____: *Popular Government*. Londýn: Murray, 1885.



**Maistre, Joseph de** (1753–1821) Savojský politický teoretik. Maistre se narodil v Savojsku v rodině právníka, nedlouho předtím povýšeného do šlechtického stavu. Rodina byla hluboce nábožensky založena a Maistre zůstal oddaným katolíkem, i když byl na prahu dospělosti přitahován mysticismem svobodného zednářství. Šel ve šlépějích svého otce, stal se právníkem a jeho život až do francouzské revoluce plynul v provinčním poklidu. Maistreho počáteční nadšení revolucí brzy opadlo a v době, kdy nová Francouzská republika obsadila Savojsko (1792), už pevně zastával kontrarevoluční stanovisko. Uprchl ze Savojska a přestěhoval se do Lausanne, kde zastupoval sardinského krále a započal svoji dráhu politického komentátora. Mnohé z toho, co zde napsal, bylo publikováno téměř až po sto letech, ale jeho *Úvahy o Francii* (Considérations sur la France) vyšly v roce 1796 a měly značný vliv na utváření kontrarevolučního kréda. Nakrátko se vrátil do Itálie, odkud byl vyslán, opět jako vyslanec Sardinského království, do Petrohradu, kde zůstal až do svého návratu domů v roce 1817. Během svého pobytu v Rusku napsal díla, která mu zjednala evropský věhlas, především *Petrohradské večery* (Soirées de Saint-Pétersbourg), *O papeži* (Du pape), *Esej o tvůrčích základech politických konstitucí* (Essai sur les principes générateur des constitutions politiques) a *Zkoumání filosofie Francise Bacona* (Examen de la philosophie de Bacon).

V těchto trpkých a břitkých polemických spisech vyjádřil Maistre celou nenávist *emigrés* ke strůjcům jejich útrap. Ve svém útoku proti revolučním způsobům a proti myšlení OSVÍCENSTVÍ, které, jak se domníval, je přivodilo, dosáhl koherentní formulace reakčních přesvědčení, reakčních v tom, že jejich konstantní pohnutkou byl protest proti revoluční přítomnosti a že předkládanou alternativou byla idealizovaná a snad i překroucená vidina minulosti.

Morální odpor, který Maistre cítil k osvícenství, nelze podceňovat. Napadal jednotlivé myslitele více pro jejich morální než intelektuální nedostatky, a hlavní charakteristikou osvícenské filosofie byl podle něj nejtěžší z hříchů – pýcha. Spočívala ve vzpouře proti veškeré autoritě. Odmítnutí tradiční politické vlády šlo přirozeně ruku v ruce s odmítnutím křesťanství. Prohlašoval, že osvícenství bylo vlastně „povstáním proti Bohu". Francouzská revoluce pak byla adekvátně k tomu satanská a precedens k ní bylo možno najít jen v biblické vzpouře proti nebesům.

Rebelantská pýcha revolucionářů a jejich intelektuálních předchůdců se nejzřetelněji projevovala v jejich víře ve zdokonalitelnost, víře, že prostřednictvím politické akce a společenské rekonstrukce lze dospět k jakési morální nirváně. Proti těmto – podle něj marným a bezbožným – nadějím stavěl dualistickou povahu světa a dědičný hřích. Člověk byl stvořen k obrazu Božímu, ale Boží milost ztratil; má svobodnou vůli, a přesto inklinuje ke zlu; je nadán společenskými ctnostmi, a přesto byl zasažen chtíčem po moci. Tato lidská přirozenost není otázkou politické volby, ale stavem lidské existence, a revoluční aspirace na její přeměnu je jen dalším svědectvím o náchylnosti člověka ke hříchu.

Přestože Maistre, stejně jako BURKE, viděl v revoluci „pošetilou volbu zla", věřil nicméně, že lidská historie je neustále řízena Prozřetelností. Zkažená lidská vůle může

ovlivnit běh věcí, ale nakonec se lidmi neovlivněnými a nepředvídatelnými způsoby prosadí Boží záměry. Dokládala to samotná revoluce, protože tato ukázka bezbožnosti člověka byla také nástrojem Boží spravedlnosti. Stejně jako osvícenští myslitelé se i Maistre ustavičně vracel k otázce, proč by mělo v Bohem ustaveném světě existovat zlo, a zejména k otázce zvláště palčivé pro *emigrés*, proč by měli nevinní trpět, když se viníkům daří dobře. Jeho odpověď byla pochmurná – morální a fysická zla jsou nástroji spravedlivého Božího hněvu, ale tento hněv je namířen proti hříšné přirozenosti, kterou sdílejí všichni lidé. V důsledku toho hněv padá a musí padat na svaté i na hříšníky bez rozdílu – jako kulky na bojišti.

Lidé se mohou postavit proti stanovenému řádu, ale jejich revolta bude vždy marná a musí být vždy potrestána. Přesto však nám Bůh naznačil své záměry. Je ale podivné, že Maistre zřídka zmiňoval biblická zjevení, a dokonce, mimo dílo *O papeži*, ani instituci církve a papeže. Většinou spíše zdůrazňoval národní tradice, vnitřní city srdce a dílo geniálních lidí jako způsoby, jimiž Bůh projevuje svou vůli. Tradice víry byly v kolektivní mysli stopami původní primitivní intuitivní znalosti prapříčin, jíž disponovali lidé před Pádem. Tato primitivní znalost se také uchovala ve vnitřních citech spravedlivého, nezkaženého a nesofistikovaného srdce. Vedle těchto Bohem daných tradicí a citů neznamenají rozum a vědecké empirické zkoumání nic. Prosazováním tohoto přesvědčení vytyčil Maistre cestu pro antiracionalistický, populistický NACIONALISMUS. Ovšem tak jako jiní nacionalisté i on spojoval POPULISMUS s obdivem k „hrdinovi dějin". Velcí mužové myšlenky, umění a činu byli také hlasy Božími. „Génius je milost" a vyvěrá z Božské inspirace.

Bude-li národ sledovat tradici a předsudek, naslouchat vnitřnímu svědomí a porozumí-li geniálním lidem, bude moci rozeznat i uskutečňovat Boží vůli. Společenská jednota ani politická autorita však nespočívají a ani nemohou spočívat na lidovém souhlasu. Maistre napadal ideu SPOLEČENSKÉ SMLOUVY a svrchovanosti lidu. Společnost není umělý výtvor a „národ se stává národem nikoli sebeurčením, ale skrze Boha působícího historickými okolnostmi". Stejně tak nemohou být lidé zdrojem panovnické moci, jež má za úkol přimět je ke společenské kázni, a na kterou tudíž nemohou být uvalena žádná teoretická omezení. Maistre zároveň obhajoval ty zastupitelské instituce, jež jsou zakořeněné v národní historii, a nezkonstruované „uměle" napsanou ústavou či domněle představující lidovou vůli, která může najít pravdivý výraz pouze v obecných tradicích myšlení a zvykového chování.

Ve své reakci na ideje revoluce se Maistre nicméně k některým z těchto idejí přiblížil, přinejmenším ve svém populismu a nacionalismu. JL

**odkazy**

* Maistre, J. de: *The Works of Joseph de Maistre*, vybral, přel. a předml. opatřil J. Lively. Londýn: Alen & Unwin, 1965; New York: Schocken, 1971.

**Malthus, Thomas** (1766–1834) Britský ekonom. Ve svém *Pojednání o populačních principech* (An Essay on the Principles of Population, 1798) dokazoval, že růst populace povede ke snižování životní úrovně až pod existenční minimum. Tento názor ve svých pozdějších spisech zmírnil. Viz KLASICKÁ POLITICKÁ EKONOMIE.

**Mandeville, Bernard** (1670–1733) Britský satirik a společenský teoretik. Mandeville se narodil se v Rotterdamu. Studoval filosofii a lékařství na universitě v Leydenu, kde v roce 1691 získal doktorát. V polovině devadesátých let sedmnáctého století se přestěhoval do Anglie, oženil se a žil v Londýně jako prosperující lékař až do své smrti.

Mandevillovým nejslavnějším dílem je *Bajka o včelách neboli osobní nectnosti a veřejné blaho* (The Fable of the Bees: or Private Vices, Public Benefits, 1714). *Bajka*, jež se zakládá na satirické básni *Bzučící úl aneb jak se lumpové na ctnostné obrátili* (1705), se stala nechvalně známou teprve vydáním z roku 1723, které zahrnovalo i *Pojednání o dobročinnosti a dobročinných školách*. Mezi Mandevillova další důležitá díla patří *Oblečený Ezop* (Aesop Dress'd, 1704), *Odhalená panna* (The Virgin Unmasked, 1709), *Bajka o včelách, část II.* (The Fable of the Bees Part II, 1729), *Volné úvahy o náboženství, církvi a národním štěstí* (Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness 1720), *Zkoumání původu cti a užitečnosti křesťanství ve válce* (An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War, 1732).

V „Bzučícím úlu" psal Mandeville o úlu včel, které na své modlitby dostaly odpověď, že veškerá neřest bude zrušena. Avšak místo s lepší společností se včely setkávají s pohromou, protože podstatná část jejich prosperity se zakládala na jejich neřestech – „milionu chudých luxus práci dal, odporná pýcha další milion jich uživila" (sv. I, s. 25). Mandeville dochází k závěru, že by včely měly „zanechat stížností" a těšit se ze skutečných radostí a osobního života. Zřejmé politické důsledky této básně jsou v tom, že lidé by měli být brání takoví, jací jsou, a nemělo by docházet k dalekosáhlým reformám.

Shodně s francouzskými moralisty z konce sedmnáctého století, které tak obdivoval, považoval Mandeville lidskou přirozenost spíše za egoistickou a zmítanou vášněmi než racionální a společensky angažovanou. Avšak místo aby své čtenáře nabádal k mírnění vášní, snažil se pochopit, jaký vliv vášně mají – v prvé řadě pýcha, závist a hrabivost – na vývoj a fungování společnosti. Slavný podtitul „Osobní nectnosti a veřejné blaho" tento záměr dokládá. *Bajka* se nakonec setkala s rozhořčením, které se opíralo – v jistém smyslu oprávněně – o přesvědčení, že Mandeville ospravedlňuje nemorální skutky, neboť kritikou křesťanského odříkání, aristokratické cti a občanské oddanosti obecnému dobru podrývalo jeho dílo převládající mravní ideály společnosti té doby. Mandeville navíc, kromě kritiky těchto ideálů, i výslovně ospravedlňoval život zasvěcený honbě za ziskem.

Mandevillova obhajoba individuálních zájmů, přepychu, odstraňování překážek mezinárodního obchodu a výhod dělby práce je významným příspěvkem k ekonomickému myšlení. Avšak jeho stálé připomínky, že lidé vedení vlastními zájmy potřebují omezení, „obratné řízení rozumného Politika", by měly mírnit každou snahu vidět v něm raného zastánce *laissez-faire*. V morální filosofii je mu často přisuzována důležitá role ve vývoji UTILITARISMU, kdežto pro teorii společnosti je významný jeho důraz na dlouhý a postupný vývoj lidských schopností a institucí a analýza socializace a nezamýšlených důsledků lidské činnosti. TAH

**odkazy**

Mandeville, B.: *The Fable of the Bees*, ed. F.B. Kaye. Londýn: Oxford University Press, 1924.

**Mannheim, Karl** (1893–1947) Sociolog maďarského původu, uznávaný inovátor sociologie vědění. Do roku 1933 působil v Německu, poté v Anglii. Mannheim byl dvakrát nucen hledat si nový domov, poprvé v roce 1919 v důsledku kontrarevoluce v jeho rodné Budapešti a znovu v roce 1933 kvůli národně socialistickým opatřením proti „nepřátelským" profesorům. Deset let strávil jako badatel a soukromý docent příležitostně přednášející na universitě v Heidelbergu, poté byl jmenován – díky svým živě diskutovaným publikacím o politickém prvku v poznání a společenských základech poznání – profesorem sociologie ve Frankfurtu (1930). Po nucené emigraci v roce 1933 přednášel sociologii na Londýnské ekonomické škole (London School of Economics) a rok před smrtí se stal profesorem Vzdělávacího institutu (Institute of Education) při Londýn-

ské universitě. Během svého pobytu v Anglii se proslavil svou obhajobou rozsáhlého plánování společenského vzdělání, v němž viděl odpověď na obecnou krizi, jejímiž příznaky byly, jak se domníval, i události v Německu (viz *Člověk a společnost* [Man and Society]).

Po počátečních studiích o filosofii a sociologii kultury ovlivněných Georgem Simmelem, György LUKÁCSEM a Alfredem Weberem (viz *Struktury myšlení* [Structures of Thinking]) se Mannheim konkrétněji zaměřil na společenské dimenze myšlení. Souhlasil s marxistickým tvrzením, že všechny podoby moderního myšlení mají jeden formativní princip, který je volní a politický, a že je lze nejlépe interpretovat v jejich vztahu ke kolektivním společenským činitelům, jimž mohou být různými způsoby připisovány. Zastával však názor, že pročištění a generalizace tohoto marxistického vhledu do „ideologické" povahy myšlení přinese politicky neutrální „sociologii vědění", jejíž uplatnění by mohlo položit základy pro „politickou vědu" (viz Kettler a kol.). Konfliktní skupiny mohou být dovedeny k poznání předpojatosti svých perspektiv a komplementární předpojatosti náhledů svých oponentů, což otevře cestu k „syntetickému" společnému poznání převládající historické situace a realistickému zhodnocení aktuálních možností (viz *Ideologie a utopie* [Ideology and Utopia]).

Kromě těchto obecných tezí se Mannheim zabýval množstvím jiných problémů – sociologickou interpretací intelektuální tvorby, včetně společenské formulace a funkce konzervativního myšlení (*Konzervatismus* [Conservatism]) a ekonomického úsilí (*Eseje* [Essays]), stejně jako významem utopických zápasů (*Ideologie a utopie*), generačních rozdílů a intelektuální konkurence (*Eseje*) pro utváření myšlení. Obzvláště kontroversní byly jeho snahy charakterizovat funkci a poslání intelektuálů a rozlišit mezi ideologickým a utopickým myšlením (viz *Ideologie a utopie*; Meja a Stehr).

Mannheim psal pouze eseje, záměrně experimentoval s navzájem nesouvisejícími teoretickými pokusy o zpracování svých základních témat a odkládal nikdy nevyřešenou systematickou integraci svého myšlení. To poněkud mátlo a rozdělovalo jeho mnohé komentátory – sociologové čerpali z jeho inovací v sociologické analýze věroučných systémů, ale nepřikládali důležitost jeho spekulacím o filosofických problémech vztahu poznání a politiky, zatímco teoretiky společnosti podněcovaly jeho ideje o aktivním a historickém charakteru společenského poznání. Jedni kritizovali především Mannheimův způsob specifikace objektů sociologické interpretace i koncepční a metodologické nepřesnosti v interpretační práci samotné (viz Merton). Mezi druhými se stále ozývají námitky vztahující se k Mannheimově historizující strategii pro zdůvodnění kognitivního statutu ideologií či „syntézy" (viz HISTORICISMUS). Často je mu vyčítáno, že sklouzl do zvláštní formy relativistického bludného kruhu („Mannheimův paradox") (viz Meja a Stehr). Pohlížíme-li však na Mannheimovo dílo v kontextu současné hermeneutické metody (viz Simonds) a ve vztahu k nedávným výzkumům „funkcionalistických" teorií pravdy (viz Ludz), ukazuje se jeho „experimentalismus" přínosnější než pozice, o něž se opírají jeho nejvýznamnější kritikové.

DK

**odkazy**


* Kettler, D., Meja, V. Stehr, N.: *Karl Mannheim*. Chichester, Sussex: Ellis Horwood, 1984.

Ludz, P.C.: *Ideologiebegriff und marxistische Theorie*. Opladen: Westdeutscher, 1976.

Mannheim, K.: *Ideologie a utopie*, přel. D. Prokop. Bratislava: Archa, 1991.

_____: *Man and Society in an Age of Reconstruction*. Londýn: Routledge, 1940.

_____: *Essays on the Sociology of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 1952.

_____: *Structures of Thinking*. Londýn: Routledge & Kegan Paul, 1982.

_____: *Conservatism*. Londýn: Routledge & Kegan Paul, 1986.

Meja, V. a Stehr, N.: *The Sociology of Knowledge Dispute*. Londýn: Routledge & Kegan Paul, 1987.

Merton, R.K.: *The Sociology of Science*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

* Simonds, A.P.: *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1978.






**Mao Ce-tung** (1893–1976) Čínský politický vůdce a marxistický teoretik. Narodil se v Šao-šanu v provincii Chu-nan v rolnické rodině. Dostalo se mu nesoustavného, zčásti klasického a zčásti moderního vzdělání. Sloužil jako voják v provinční armádě během revoluce z roku 1911, dále se vzdělával v Čchang-ša, hlavním městě provincie (kde na něj měl značný vliv jeho učitel, kantovec Jang Čang-i), posléze se přestěhoval do Pekingu, kde mu Li Ta-čao (vlivný intelektuál, radikál a raný proponent marxismu) zařídil místo v universitní knihovně. Po návratu do Čchang-ša byl Mao zaměstnán jako učitel a začal být politicky aktivní; spisy z této doby prozrazují vliv MARXE, ale také ruských anarchistů. Mao byl jedním z dvanácti zakládajících členů komunistické strany Číny; v té době se věnoval politické organizaci důlních dělníků v An-jüanu. V letech 1921–25 hodně cestoval a pracoval pro komunistickou stranu. Během období spolupráce komunistů s Kuomintangem (Národní strana) se u Maa začal rozvíjet zájem o rolnickou otázku. Když se Kuomintang očistil od komunistů (1927), byl Mao pověřen organizovat rolnické povstání v provinciích Chu-nan a Ťiang-si. Ve svých pracích z této doby ztotožňuje třídní boj rolnictva s bojem proletariátu a prohlašuje, že revoluční potenciál čínského rolnictva je větší, než je tomu u kterékoli jiné třídy.

Po neúspěchu rolnického povstání Podzimní úrody se v roce 1928 Mao se zbytky svých rolnických odvedenců stáhnul do oblasti Ťing-kang-šan. Tak začala partyzánsko-rolnická etapa ve vývoji KS Číny. V jihovýchodní Číně zřídila strana řadu sovětů řízených oblastí. Až do roku 1934 byla KS Číny ovládána v Rusku školenými kádry, kteří se snažili sledovat či interpretovat revoluční linii Kominterny té doby, jež nařizovala využít komunistických rolnických partyzánů k obsazení městských oblastí. Neúspěch této strategie a obklíčení sovětských oblastí armádami Kuomintangu přinutily KS Číny k „Dlouhému pochodu" na severozápad. V lednu 1935 na schůzi v Chu-i byl Mao prosazen do role nezpochybnitelného vůdce KS Číny a tuto pozici zastával až do své smrti.

Léta strávená na severozápadě v Jen-anu po roce 1937 byla pro Maa i pro stranu určující. Mao začal vážně studovat marxistickou filosofii a publikovat vlastní práce. Prostřednictvím „hnutí za nápravu stylu práce" si pojistil své neotřesitelné postavení v organizaci. Všichni potencionální konkurenti na vedoucí pozici byli přinuceni k sebekritice svého chování v minulosti a po všech členech strany se požadovalo, aby studovali Maova díla. Napsal také několik teoretických děl o partyzánské válce.

Naděje na prodloužení válečné spolupráce mezi Kuomingtangem a komunisty do mírových dob brzy pohasly a Mao se roku 1949 stal hlavou státu – nové lidové republiky (tuto funkci zastával až do roku 1958). Po období, kdy byli vzorem sovětští předchůdci, začal Mao provádět experimenty ve společenské i ekonomické organizaci, jež se zásadně vzdálily od předchozích marxistických modelů. Hnutí komun (1958) a Velký skok (1958–9) měly prostřednictvím morálních pohnutek a masového nadšení mobilizovat jediný zdroj, kterého měla Čína nadbytek – pracující, k rychlému nucenému pochodu ke komunismu. Obojí skončilo fiaskem, Velký skok málem až katastrofou – rozloženým průmyslem a ohromným nedostatkem potravin. Mao byl přinucen vzdát se části svých pravomocí v řízení ekonomických a politických systémů. Jeho reakcí po počátečním období klidu byla odveta na ideologické frontě. Protože jeho čím dál ostřejší a kritičtější komentáře nevyvolaly ve vedení KS

Číny patřičné nadšení, rozhodl se je smést ze scény. V roce 1966 odstartoval Kulturní revoluci, ale po počátečních úspěších byl nucen se obrátit na armádu, aby násilím obnovila pořádek, protože země upadla do chaosu. Od té doby až do jeho smrti ovládala čínskou politiku nejistá koalice radikálů Kulturní revoluce, příslušníků armády a rehabilitovaných vudců státu a KS Číny. Po své smrti byl Mao sice nadále uctíván jako zakladatel režimu, ale jeho nástupci se stavěli stále kritičtěji k jeho pozdější roli a zastávali názor, že Kulturní revoluce byla absolutně negativní epizodou, a že radikální metody z let 1958–59 měly vážné nedostatky.

Maův MARXISMUS je zvláštní směsicí stalinistické orthodoxie a novátorství. Jeho politické spisy ze čtyřicátých let odpovídají tomu, jak Kominterna interpretovala národní revoluci v neokoloniálním světě, a jeho první exkursy do filosofie přísně sledují sovětskou dialekticko-materialistickou předlohu. Byl jedním z prvních marxistů, kteří se vážně zabývali vojenskými otázkami, a jeho názor na partyzánskou válku inspiroval pozdější provozovatele této činnosti. V centru praktického zájmu KS Číny po roce 1928 však byla úspěšná organizace rolnictva. Takže Mao – i když opatrně prohlašoval (po svých počátečních nadšených projevech) proletariát (v zastoupení své strany) za hegemona boje – je v podstatě teoretikem rolnické revoluce. Zdlouhavá povaha zápasu KS Číny a zvláště pak zkušenosti z chunanského období vysvětlují mnohé z výstředností Maovy teorie. Aby KS získala podporu rolnického obyvatelstva v tom, co bylo v zásadě spíše národním než společenským zápasem, rozvinula „masovou linii", jejíž ozvěna zaznívá i v Maově pozdějším organizování masových bojů o přeměnu hospodářství a nápravu politického systému. Zkušenost „nápravy" v kampani probíhající v letech 1942–43 nepochybně ovlivnila Maův pozdější názor na správný způsob, jak se vypořádat s těmi, kdo se dopustili chyb: „Aby byl pacient zachráněn, je třeba nemoc vyléčit" vyčerpávající sebekritikou.

Po roce 1958 a zejména po roce 1962 se do Maova marxismu dostal nový prvek. Byl stále kritičtější k prostředkům, jimiž se organizuje pochod k socialismu (byrokratické řízení, odměňování podle „buržoasního práva" a práce), a nabyl přesvědčení, že Čína udělala stejně chybný tah jako Sovětský svaz. Ve svých pracích, které se v období kulturní revoluce – přestože nebyly dosud oficiálně vydány – velice rozšířily, odmítl Stalinovu formulaci z roku 1936, že třídy (vyjma pozůstatků starého řádu) nemohou v socialismu existovat či vznikat. To podepřel novou interpretací universální a trvalé povahy marxistické dialektiky, která – takto chápána – plodí zápas a rozpory i v socialistickém období. Mao varoval před možností, že se vynoří nová buržoasie či privilegovaná třída z těch, kteří měli z přechodného období největší užitek. Nakonec nalezl ústředí této nové třídy v samotné KS Číny. Přestože šlo tímto způsobem dobře ospravedlnit očištění KS od většiny starých kádrů, Mao ustoupil, když byl konfrontován (v podobě „Šanghajské komuny" zorganizované v roce 1967) s anarchistickými důsledky své nové teorie, a období po roce 1969 bylo ve znamení postupné rekonstrukce komunistického systému podle tradiční linie.

Je příznačné, že Mao neměl žádnou zkušenost ze studií v zahraničí a ani neznal cizí jazyky. Z těchto důvodů lze v jeho pracích vysledovat převládající čínské vlivy. Někteří interpreti v nich nacházejí podobnosti s neokonfucianismem, především v důrazu na roli správného uvědomění a vůle k revoluci, jiní poukazují na souvislosti, zjevné po roce 1949, s absolutistickými praktikami právním formalismem ovlivněného čínského císaře Čchin Š'chuanga (viz ČÍNSKÉ POLITICKÉ MYŠLENÍ). Není však žádných pochyb, že významný vliv na jeho myšlení, zvlášť během chunanského období, kdy mohl poprvé v překladech studovat rozsáhlý vzorek marxistického a sovětského kánonu, měl orthodoxní marxismus leninismus. JSC





odkazy
Ch'en, J. ed.: *Mao Papers: Anthology and Bibliography*. Londýn: Oxford University Press, 1970.
Mao Ce-tung: *Selected Works*, I-V. Peking: Foreign Languages Press, 1965-77.

**Marcuse, Herbert** (1898–1979) Německý neomarxistický teoretik společnosti a zakladatel – spolu s Maxem Horkheimerem a Theodorem W. Adornem – KRITICKÉ TEORIE frankfurtské školy. Roku 1922 získal na universitě ve Freiburgu doktorát za disertaci *Německý umělecký román*, ve které zkoumal vztah mezi uměním a společností. Tvrdil, že vysoce integrované společnosti produkují umění, které se přizpůsobuje uceleným systémům víry. Rozdrobené společnosti pak dávají vzniknout dílům, jež neodrážejí převládající ideologii, ale jsou s ní naopak v protikladu. Na základě takového konfliktu může umění vzkvétat. Umělec prostřednictvím forem nového umění vykresluje vizi racionální společnosti schopné své rozpory tvořivě rozvíjet k ideálu lidské svobody.

Marcusův zájem o umění byl hluboce politický i teoretický. Byl přesvědčen, že zápas buržoasního umělce, jmenovitě Thomase Manna, o vytvoření estetické reprezentace racionální společnosti symbolizoval reálný historický boj o socialistickou společnost v Německu. S úpadkem socialistické politiky v západní Evropě ve dvacátých letech však Marcuse začal zvažovat možnost, že MARXOVA teorie historického materialismu přinesla neadekvátní pojetí podmínek, jež urychlují proces, v němž se vytváří třídní vědomí. Jeho pochybnosti o MARXISMU vyšly jasně najevo ve studii „K problému dialektiky" (1930). Marcuse zastával názor, že pojem „správného třídního vědomí", zejména v té podobě, v níž se objevil v *Historii a třídním vědomí* od György LUKÁCSE, byl příliš abstraktní na to, aby mohl zachytit komplexní společenskou existenci jedince a pohnutky k činu v ní dřímající. Abstraktnost pojmu historické (třídní) činnosti učinila marxismus slepým k potenciálu jedince k radikální politice a k otázce, jak by se mohl tento potenciál rozvíjet. V důsledku toho je marxistická teorie zodpovědná za zjevně nepřeklenutelnou propast mezi teorií a praxí, mezi teoretickými očekáváními historické změny a praktickými možnostmi realizace těchto očekávání.

Marcusova argumentace byla součástí plánu na založení marxistické teorie historické změny v každodenní praktické činnosti jedince spíše než v abstraktní historické činnosti třídních hybných sil. Tento projekt se rozvíjel v letech 1928–32, v období, které Marcuse strávil studiem u filosofa Martina HEIDEGGERA na universitě ve Freiburgu a v němž byl ovlivněn Heideggerovým dílem *Bytí a čas* z roku 1927. Fundamentální ontologie rozvíjená v *Bytí a čase* by podle Marcuse mohla přeorientovat marxismus na formy činnosti, které utvářejí existenci každého jedince a jež nemohou být kapitalismem zcela potlačeny. V době, kdy byl třídní boj utlumen, mohl heideggerovský základ marxismu sloužit jako nové východisko pro radikální společenskou akci.

Sloučení Marxe a Heideggera nevyřešilo nepříjemné dilema vytvořené historickým materialismem. Ve svém prvním důležitém publikovaném díle *Hegelova ontologie a základy teorie historicity* (1932) nabízí Marcuse interpretaci HEGELOVY *Logiky* a *Fenomenologie ducha*, která umísťuje kořeny Heideggerovy ontologie do Hegelovy dialektiky. Tímto způsobem mohl Marcuse vidět v jedinci autora determinant jeho vlastní společenské existence a dále sledovat, jak se stává teoreticky vědomým si struktury své existence a své role v utváření této struktury. Jedinec v jeho pojetí už nadále není, tak jako u Heideggera, neuvažujícím produktem předem daných ontologických determinant; ale ačkoli byl Hegelův jedinec reflexívně sebetvořící, Hegelův základ teorie a praxe (praxis) stále spočíval v apriorních ontologických určeních individuálního myšlení a činnosti, a nebyl zcela vhodným podkladem k vymanění historického materialismu z abstraktních sklonů.

Nakonec se Marcusovi podařilo vyřešit problém ke své spokojenosti díky tomu, že byly objeveny a roku 1932 publikovány *Ekonomické a filosofické rukopisy* Karla MARXE. Tato nedokončená pojednání mladého Marxe dodaly Marcusovi filosofické argumenty k dokončení revize historického materialismu a osvobození pojmu praxe z ontologie, jež predeterminovala strukturu a cíle lidské aktivity. Vliv mladého Marxe na Marcusův projekt vykrystalizoval ve statích „Základy historického materialismu" (1932) a „Pojem práce" (1933). Význam, jaký měly *Rukopisy* pro Marcuseho, nelze docenit. Řešení problematiky marxistické teorie, již Marcuse nedokonale formuloval prostřednictvím Heideggerovy a Hegelovy filosofie, mu ironií osudu poskytl sám Marx.

Po pádu Výmarské republiky (1933) se chopili moci nacisté a Marcuse, spolu s jinými německými Židy, byl nucen uprchnout. Po krátkém pobytu ve švýcarské Ženevě našel útočiště v Americe. Zanechal své snahy postavit historický materialismus na základy, které by v sobě zahrnovaly teoretické uznání praktické důležitosti jedince. Tento projekt se už nezdál aktuální – v té době neexistovala žádná opozice fašistické totalitě. Zdálo se, že všichni jedinci a třídy byli stmeleni a strženi do proudu masové politiky. Marcus se nyní spojil s frankfurtskou školou a strávil příští tři desetiletí vysvětlováním selhání historického materialismu a rekonstrukcí teoretických základů marxismu po tomto krachu.

Prvním významným dílem z tohoto období Marcusova teoretického vývoje byl *Rozum a revoluce* (1941). Marcuse se v něm vrací k Hegelovi, ale tentokrát k Hegelovi zcela jinému, než byl ten, s nímž se setkal dříve v *Hegelově ontologii*. Nyní přidělil Hegelovu pojmu „rozum" úkol artikulovat normy, jimiž musí být všechny společnosti poměřovány. Tvrdí, že za historických okolností, v nichž neexistuje žádná síla, která by

ného, než se vrátit k vysoké míře abstrakce. Tam, kde není politické hnutí kriticky zaměřené proti represivnímu režimu, může existovat pouze kritická teorie.

Spolu s dalšími členy frankfurtské školy se Marcuse snažil vysvětlit vývoj FAŠISMU z kapitalismu. Soustředil se na roli technologie při zabezpečování fašistické represe a s pomocí díla Maxe WEBERA rozvíjel obecnou teorii technologické nadvlády. Podle Marcuse se všechny rozvinuté industriální společnosti, bez ohledu na rozdíly v politických institucích a přesvědčeních, stále více přizpůsobují racionalitě technologické produkce, protože jsou oddány vědeckému a technickému pokroku. Technologická racionalita organizuje kulturní, politický, společenský i ekonomický sektor společnosti v zájmu uplatnění ústředního ideologického principu materiální produktivity. Společenské vztahy jsou utvářeny do zcela ovládané, naprosto integrované, dokonale uniformní a pohodlné existence, proti níž se neprotestuje a z níž není úniku. Marcusova teorie technologické nadvlády je základním argumentem *Sovětského marxismu* (1958) a jeho nejslavnějšího díla *Jednorozměrný člověk* (1964).

Nadvláda technologického rozumu sice zredukovala veškerou lidskou zkušenost na jednu uniformní dimenzi, přesto však je podle Marcuse možné, aby racionální reorganizace technologie překonala stávající formy práce, a tím vytvořila předpoklady pro nové způsoby lidské svobody a rozvoje. Aby odvodil tyto radikálně odlišné typy lidského výrazu, obrátil se k FREUDOVĚ metapsychologii. Svoji představu o nerepresivní společnosti předkládá v díle *Eros a civilizace* (1955) a v *Eseji o osvobození* (1969).

Když v letech 1968–74 nabyla politického významu NOVÁ LEVICE a studentské hnutí – především prostřednictvím opozice proti válce ve Vietnamu – pohlížel Marcuse na tyto skupiny jako na potencionální síly odporu vůči rozvinuté industriální společ-

období se zdálo, že opustil své původní tvrzení, že technologický rozum zničil všechny politické základy pro kritiku zavedené společnosti. Naději, že tyto nové politické síly budou avantgardou dalekosáhlé historické přeměny, vyjádřil v *Eseji o osvobození* a v *Kontrarevoluci a revoltě* (1972). Jakmile však Nová levice i se studentským hnutím ke konci vietnamské války utichla, upadl zpět do pesimismu z *Jednorozměrného člověka*.

V posledních letech svého života věnoval Marcuse zvýšenou pozornost úloze umění v moderním světě. Pevněji než kdy předtím hájil svůj po dlouhou dobu zastávaný názor, že v jednorozměrné společnosti mohou nabídnout představu způsobu života, který by racionálně využíval pokroku technologického rozumu, jenž si nás začal zotročovat, pouze ty nejabstraktnější formy výrazu. Ve svém posledním díle *Estetická dimenze* (1977) se Marcuse vrátil k argumentaci své doktorské disertace a završil své životní dílo přesně tam, kde před více než půlstoletím začal. MS

**odkazy**

Marcuse, H.: *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit.* Frankfurt: Klosterman, 1932.

_____: *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory.* New York: Oxford University Press, 1941; Londýn: Routledge & Kegan Paul, 1955.

_____: *Eros and Civilization: a Philosophical Inquiry into Freud.* Londýn: Routledge & Kegan Paul, 1966.

_____: *Soviet Marxism: a Critical Analysis.* New York: Columbia University Press, 1958.

_____: *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society.* Boston: Beacon; Londýn: Routledge & Kegan Paul, 1968.

_____: *An Essay on Liberation.* Boston: Beacon; Londýn: Allen Lane, 1969.

_____: *Counterrevolution and Revolt.* Boston: Beacon; Londýn: Allen Lane, 1972.

_____: *The Aestetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aestetics.* Boston: Beacon, 1978.



**Maritain, Jacques** (1882–1973) Francouzský filosof. Ve dvacátém století hlavní představitel přirozeně právní teorie rozvíjené na tomistickém základě. Viz TOMISTICKÉ POLITICKÉ MYŠLENÍ.

**Marsilius z Padovy** (Marsilio dei Mainardini) (1275/80–1342) Italský politický teoretik. Studoval pravděpodobně na universitě v Padově lékařství. V roce 1313 byl rektorem university v Paříži, kde se setkal s předními averroisty – například s Petrem z Abana a Janem z Jandunu. Znám je především díky svému antipapežskému pojednání *Obránce míru* (Defensor pacis, 1324), mezníku v historii politické filosofie. Když v roce 1326 vyšlo najevo, že je autorem díla, musel uprchnout na dvůr Ludvíka Bavorského do Norimberku a papež Jan XXII. jej prohlásil kacířem. Marsilius pak vypomáhal Ludvíku v různých říšských záležitostech v Itálii. Napsal i jiné menší politické práce. S jistými pochybnostmi se mu také přisuzují některé komentáře k Aristotelovi.

Hlavním cílem *Obránce míru* bylo vyvrátit papežské nároky na „absolutní moc", jak byly vzneseny papežem Innocentem IV., Egidiem Římským a jinými ve třináctém a čtrnáctém století (viz STŘEDOVĚKÉ POLITICKÉ MYŠLENÍ), podle nichž se světští panovníci museli podřídit papežské autoritě dokonce i ve „světských" záležitostech, měli být papežem ustanovováni, souzeni a v případě nutnosti i sesazováni ze svých úřadů. Marsilius naopak dokládal, že se papež a kněžstvo obecně musí podřídit nejen v pozemských, ale i „duchovních" záležitostech celému národu a světskému panovníku, který jedná ve jménu autority lidu. Moc kněžstva měla být redukována na udílení svátostí a vyučování Božím zákonům, ale i v těchto funkcích měli být kněží řízeni a kontrolováni lidem a jím vybranou vládou. Závěry Marsiliovy doktriny přesvědčivě vyvracely snahu založit lidskou společnost na náboženských

toho otevřely cestu čistě sekularizované společnosti řízené lidmi zvolenou vládou. Je pochopitelné, že Marsilius byl oslavován jako prorok moderního světa. Jeho zkoumání mělo vliv na konciliární hnutí (viz KONCILIARISMUS) a v období reformace.

Stejně důležité jako tyto revoluční závěry jsou premisy, z nichž je Marsilius vyvodil. Ty jsou obsaženy v jeho obecné teorii státu, jež rozhodně stojí za zmínku díky tomu, jak sloučil tři odlišná témata. Prvním je ARISTOTELŮV teleologický pohled na stát jako nástroj sloužící dobrému životu. Různé části státu, včetně vlády, se vymezují tím, jak přispívají racionálnímu „naplnění" přirozené touhy člověka po „uspokojivém životě". První téma tedy klade důraz na positivní a co největší užitečnost – čehož je zapotřebí k dosažení vyšších cílů „uspokojivého života", obecného dobra a spravedlnosti.

Druhým námětem Marsiliovy politické teorie je naopak negativní a minimální utilitarismus. Ten zdůrazňuje nevyhnutelnost rozporů mezi lidmi, a tedy potřebu formálních prostředků donucujícího zákona a vlády, aby bylo lze tyto konflikty regulovat. Marsilius opakovaně tvrdí, že bez takové regulace je zkáza lidské společnosti jistá. Marsilius toto téma dále rozvíjí a předkládá positivistickou koncepci ZÁKONA, kterou staví do protikladu k jeho nepositivistickému pojetí spravedlnosti (tento rozdíl se často při rozborech jeho myšlenek přehlíží). Na rozdíl od většiny středověkých politických filosofů zastává Marsilius názor, že spravedlnost není nutnou podmínkou práva. Nutné je jedině to, aby právní zákony měly donucovací moc, to znamená, že vzhledem k jejich dodržování „existuje příkaz, jenž je donucující prostřednictvím trestu či odměny, udílených v přítomném světě". Tyto zákony a vláda, která je prosazuje, musí být v jednotě, protože má-li se společnost zachovat, nemůže mít dva nebo dokonce více soupeřících donucovacích orgánů zákona a vlády.

Třetím tématem Marsiliovy politické teorie veškeré politické autority je lid. A je to právě lid, celek občanstva či jeho „významnější část", kdo musí vytvářet zákony – buď sám nebo prostřednictvím volených zástupců – a je to právě lid, kdo musí volit, „opravovat" a – je-li to nutné – i sesadit vládu. Ve prospěch tohoto republikánského stanoviska předkládá Marsilius řadu argumentů.

Všechny tři prvky Marsiliovy obecné politické teorie se jednotlivě objevovaly i u dřívějších středověkých politických filosofů, ale žádný z nich nevyhradil druhému a třetímu tak ústřední místo jako Marsilius. Důsledky této akcentace vycházejí najevo, když aplikuje svoji obecnou politickou teorii na církevní politiku.

Ve shodě s prvním tématem má Marsilius za to, že křesťanské kněžstvo je jednou z těch částí státu, které jsou zasvěceny zabezpečování „uspokojivého života" všem věřícím. V protikladu k ostatním částem státu však duchovenstvo slouží tomu, aby „uspokojivý život" byl dosažen spíše „v budoucím světě" než v přítomném. Marsilius jako ostatní averroisté však projevuje značný skepticismus ohledně racionální prokazatelnosti takového budoucího života, nicméně oficiálně přijímá křesťanské učení, že budoucí život je nynějšímu nadřazen. Světské a náboženské hodnoty jsou podle něj v základním protikladu – zde, zdá se, uplatňuje teoretické učení averroistů o neslučitelnosti rozumu a víry na praktickou oblast.

V tomto bodě se však projevuje druhé a třetí Marsiliovo téma. Jelikož podstatou politické autority je její nátlakovost vyžadovaná zájmem minimálního cíle – uchování společnosti – je jasné, že vyšší cíl, kterému slouží kněží, je neopravňuje k vyšší politické autoritě. Řád politické autority není určován znamenitostí cíle, ale specificky politickou potřebou jednotné donucovací autority, aby neřešené konflikty neničily společnost. Světská vláda, nositelka donucovací autority, musí být tudíž politicky nadřazena kněžstvu.

Vedle tohoto politického zdůvodnění nut-



center donucovací moci zdůrazňuje Marsilius také – tentokrát pomocí náboženské tradice samotné – že náboženská víra, má-li si zasloužit uznání, musí být dobrovolná. Chtějí-li Božský zákon a duchovenstvo, které jej hlásá a udílí, splnit své poslání, nemohou se na tomto světě chovat mocensky.

Také Marsiliovo třetí téma, REPUBLIKÁNSTVÍ, hraje důležitou roli v jeho názoru na nutnost politického podřízení kléru a papeže světské moci. Jediná pravidla, která jsou oprávněna k tomu, aby se mohla stát donucovacími zákony, a jediné osoby, které mají nárok na to, aby se staly vládními úředníky, jsou ta pravidla a ty osoby, které si zvolil lid; požadavky Božího zákona a kněží na zvláštní, od Boha odvozenou politickou autoritu nemají tudíž žádné oprávnění. Toto republikánství se projevuje nejen ve vztahu kněžstva k světskému státu, ale také v jeho vztahu k církevním záležitostem. Protože celý lid je právní silou nadřazen jakékoli své části a protože svoboda vyžaduje lidový souhlas či volbu, i kněží musí být voleni příslušným společenstvím, a ne jmenováni oligarchicky zvoleným papežem, a sám papež musí být volen celým křesťanstvem. Podobně musí celý lid zvolit všeobecný koncil, jenž by zajistil autoritativní interpretaci významu Božího zákona. Marsiliova obecná politická teorie tak navrhuje pro církev namísto její tradiční monarchické struktury strukturu republikánskou. AG

**odkazy**

Marsilius z Padovy: *Defensor Pacis*. Hanover, 1932.

**Martov, Julij Osipovič** (1873–1923) Ruský marxista. Hlavní teoretik MENŠEVISMU a LENINŮV oponent. Viz SOVĚTSKÝ KOMUNISMUS.

**Marx, Karel** (1818–1883) Německý teoretik společnosti, historik a revolucionář, jehož kritická analýza kapitalistické společnosti položila teoretické základy pro politické hnutí, které nese jeho jméno. Marxovým nejdůležitějším příspěvkem k společenské a politické teorii bylo jeho materialistické pojetí dějin, zdůrazňující význam ekonomické sféry – podmínek za nichž lidé produkují a reprodukují prostředky své existence – v utváření dalších oblastí společenské aktivity. Politika v úzkém smyslu byla tudíž činností nesrozumitelnou, pokud nebyla vztažena k širšímu studiu historie a ekonomie, na nichž závisí její formy; Marxovy teorie státu, revoluce atd. se musí chápat v kontextu tohoto obecného pohledu, jenž měl v minulém století rozhodující vliv na všechny společenské vědy.

Od idealistického hegelovství svých studentských let se Marx obrátil k humanistickému komunismu – tento vývoj charakterizoval jeho pobyt v Paříži roku 1844.

Marx se narodil ve středostavovské rodině a brzy si osvojil jak osvícenství svého otce, váženého trevírského právníka, tak i nadšení pro romantismus a utopický socialismus barona von Westfalen (s jehož dcerou Jenny se později oženil). Jako student na Berlínské universitě byl však Marx stoupencem tehdy převládajícího hegelovství. Stále reakčnější politika pruské vlády znamenala pro Marxe ukončení jím zvolené dráhy universitního učitele. Stal se novinářem a vydavatelem předních rýnských novin. Během své novinářské práce se seznámil s tehdejšími spory o právu a ekonomii, což způsobilo, že musel přehodnotit HEGELOVU politickou filosofii z materialističtějšího hlediska, k čemuž mu poskytl dostatek času neočekávaný zákaz jeho novin. Protože byl přesvědčen, že nějaká podoba socialismu přijde v krátké době v Německu (i jinde) na pořad dne, přestěhoval se koncem roku 1843 do Paříže – domova socialistické teorie. Zde se z něj brzy stal vášnivý komunista a v *Ekonomických a filosofických rukopisech* (1844) podal první systematickou versi svých idejí. Pod vlivem filosofie Ludvíka Feuerbacha (viz MLADOHEGELOVCI) založil svoji koncepci KOMUNISMU na kontrastu mezi ODCIZENÍM

práce za kapitalismu a komunistickou společností, v níž by mohli lidé svobodně rozvíjet svou přirozenost spoluprací ve výrobě. Ve společnosti, již popisovali klasičtí političtí ekonomové, jsou dělníci odcizováni výsledkům své práce, která je jim vnucována, a jsou tak odděleni jak od svých druhů, tak od přirozeného světa. Toto odcizení by bylo možno překonat v komunismu, který by znamenal novou jednotu lidí s výsledky jejich práce, s pracovním procesem, se sebou navzájem a s přírodním světem.

O dva roky později, v roce 1846, nabídnul Marx pro tyto poněkud utopické názory historický a materiální základ v *Německé ideologii*, jejíž hlavní tezí bylo, že „přirozenost jedince závisí na materiálních podmínkách determinujících výrobu". Podle tohoto materialistického pojetí dějin tvoří souhrn výrobních vztahů – způsob, jímž si lidé zorganizovali společenskou výrobu i nástroje, které užívají – skutečnou základnu společnosti, nad níž vyrůstá právní a politická nadstavba a jíž odpovídají určité formy společenského vědomí. Způsob, jímž lidé vytvářejí prostředky své existence – a zvláště třídy, které vznikají díky různým vztahům společenských skupin k výrobním prostředkům – podmiňuje veškerý intelektuální, politický a společenský život.

Praktickou politikou se Marx začal ve větší míře zabývat v revolučních letech 1848–49, kdy s velkými obtížemi kombinoval radikálnost, která se po něm jako po vůdci organizace německých emigrantských dělníků, známé jako Komunistická liga, požadovala, s mírnějším tónem odpovídajícím jeho editorské práci v levicově liberálních *Neue Rheinische Zeitung*. Marxovy názory na politiku, k nimž dospěl po svém přestěhování do Londýna v roce 1849, musíme rovněž chápat v souvislosti s jeho materialistickým pojetím dějin. Ve STÁTĚ viděl nástroj třídní nadvlády v systému vzestupu a pádu po sobě následujících a progresívně se vyvíjejících způsobů výroby. Ve svých dřívějších spisech považoval proklamovanou svobodu a rovnost liberálního státu za kompenzaci nedostatků ekonomického života v kapitalismu, za odcizenou společenskou moc; později se zaměřil na analýzu funkce státu ve společnosti podrobněji. V jeho nejvíce zjednodušené formulaci „je exekutiva moderního státu pouze výborem pro řízení společných záležitostí celé buržoasie". Pronikavější analýzu relativní samostatnosti státní moci podal Marx ve spisech o tehdejší francouzské (a britské) politice, zejména v *Osmnáctém brumairu Ludvíka Bonaparta* (1852), kde rozebírá roli odlišných třídních sil, kterou měly při uvedení Bonaparta k moci. Jinde Marx připouštěl, že stát nemusí reprezentovat celou třídu, ale pouze část této třídy (například finančníky za Ludvíka Filipa); nebo že jedna třída může ovládat stát ve prospěch třídy jiné (například whigové v zájmu anglické střední třídy). V relativně zaostalých zemích, kde třídy nebyly plně rozvinuty, mohl podle Marxe hrát stát nezávislou roli, a stejně tomu bylo i v evropských absolutistických monarchiích v období přechodu mezi feudální a buržoasní vládou.

Materialistické pojetí dějin také vedlo k názoru, že v jistém stadiu vývoje výrobních sil tyto pokročí nad úroveň výrobních vztahů, které pak budou působit jako brzda, a v důsledku toho nastane období společenské revoluce. Marx vidí v revoluci „hnací sílu dějin" a všechna jeho studia jiných oborů byla věnována odkrývání zdrojů této hnací síly. Zvláště rozsáhlý *Kapitál* (1867–), hlavní plod jeho dlouhého londýnského exilu, měl odkrýt původ a směr kapitalistického VYKOŘISŤOVÁNÍ. Marxova analýza podstaty nadhodnoty za kapitalismu, rostoucí krutosti krizí a klesající míry zisku jej dovedla k přesvědčení, že kapitalismus dlouho nepřežije. Proletářská revoluce, kterou se bude vyznačovat jeho zánik, bude obecně násilná (i když Marx viděl u jistých zemí možnost klidného přechodu k socialismu), bude soustředěna do průmyslově nejrozvinutějších zemí (předvídal však možnost jejího počátku v Rusku) a rychle se internacionalizuje.



Marxovy názory na porevoluční politiku jsou nutně pouze povšechné. Zkušenost Pařížské komuny mu ukázala možnost, jak překlenout propast mezi státem a společností, jež se otevřela v liberální demokracii. Příklad, jak zrušit dělbu práce v politice, mu poskytly návrhy Komuny: volit všeobecným hlasováním všechny úředníky včetně soudců a učinit je kdykoli odvolatelnými, platit úředníkům stejný plat jako námezdně pracujícím, nahradit stálou armádu ozbrojeným lidem a zbavit policii a duchovenstvo jejich politického vlivu. Marx se také domníval, že iniciativa Komuny mohla vyústit v decentralizovanou, federální politickou strukturu a ekonomiku založenou na družstvech spojených společným plánem – na rozdíl od více centralistických a autoritářských návrhů v *Komunistickém manifestu* (1848). Ve své *Kritice Gothajského programu* (1875) Marx mluvil o revoluční diktatuře proletariátu, jež by přeměnila stát „z orgánu nadřazeného společnosti v orgán zcela jí podřízený". Většina z toho mála, co Marx říká o komunistické společnosti, naznačuje, že se zbaví potřeby politiky.

Na rozdíl od většiny dřívějších teoretiků politiky Marx tento předmět systemeticky nezpracoval. To lze vysvětlit několika důvody. Vzhledem ke struktuře Marxovy teorie se politika odvozovala od ekonomie. Právě ekonomie na sebe poutala největší část Marxova zájmu, avšak jeho záměr napsat dílo, v němž by sledoval vznik politických forem z ekonomických, zůstal neuskutečněn. Výsledkem je, že každý výklad Marxových názorů musí být rekonstruován z velké části z jeho příležitostných komentářů k soudobé politice. Taková rekonstrukce byla v minulosti znesnadňována faktem, že povýšení Marxových idejí na oficiální doktrinu hnutí, jež neslo jeho jméno, z nich udělalo předmět ostrých politických sporů a někdy je úplně zkomolilo. Navíc skutečnost, že Marxovo myšlení prošlo během jeho života významným vývojem, vedla ke sporům, zda je v jeho stanoviscích nějaká kontinuita, nebo zda existují dva radikálně odlišní Marxové – mladý Marx, humanistický filosof z počátku čtyřicátých let devatenáctého století, a starší, rigoróznější a zjevně deterministický společenský a ekonomický teoretik. Na vrub pojmové pružnosti a nejednoznačnosti, již si Marx osvojil ve svých hegelovských začátcích, jde skutečnost, že význam a smysl Marxovy dialektiky vyvolal nejrozmanitější výklady.

Síla Marxova pojetí politiky je ve způsobu, jímž ji pevně usazuje do společenského a ekonomického světa a pomocí doktriny IDEOLOGIE jde po stopách sebeinterpretace politických činitelů zpět až ke konfliktu mezi společenskými skupinami, odehrávajícímu se ve výrobě a rozdělování omezených statků. V tomto rámci má Marxova analýza největší přesvědčivost tam, kde je nejméně redukcionistická – například při vysvětlení způsobu, jak Ludvík Bonaparte uchopil moc. Méně uspokojivá je předvídací a normativní stránka Marxových idejí. Vlastní teorie mu znemožňovala nabídnout to, co nazýval „receptem pro veřejné kuchyně budoucnosti", a až do dnešního dne nebylo naplněno ani jeho nezviklatelné očekávání proletářské revoluce na Západě. Marxův obraz budoucí komunistické společnosti se podle mnohých opírá o naivní a jednostranné pojetí lidské přirozenosti. Přesto však byl snad nejvlivnější postavou v oblasti politických věd ve dvacátém století. DTMcL

**odkazy**

Marx, K.: *Spisy*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1956–.

**marxismus** Ekonomická, společenská a politická teorie a praxe mající základ v dílech Karla MARXE a Bedřicha ENGELSE a dále rozvíjena jejich různými následovníky. Co marxismus je a co není, je předmětem značných sporů především proto, že existuje celá řada teorií, které se takto charakterizují, a zčásti i z toho důvodu, že se tohoto pojmu

užívá k vyjádření politického souhlasu či nesouhlasu.

Všeobecná shoda panuje nicméně v tom, že většina odnoží marxismu má tři hlavní charakteristiky. První a nejdůležitější z nich je výklad a kritika současné společnosti i společností minulých. To vysvětluje výsadní postavení, které marxismus připisuje ekonomickým faktorům, když se domnívá, že nejvíce ovlivňují společenskou změnu a vývoj. Prvořadá důležitost se konkrétně přisuzuje výrobním silám (výrobní nástroje, pracovní prostředky a technika, jež jsou lidem k dispozici v té které epoše) a výrobním vztahům (způsob, jímž se lidé organizují, aby využili výrobní síly) jako utvářejícím politický a kulturní systém každé společnosti. Toto stanovisko – známé jako „historický materialismus" – se často interpretuje poučkou, že ekonomická základna determinuje politickou a ideologickou nadstavbu. I když se připouští, že politické a ideologické prvky mohou ovlivňovat ekonomickou strukturu, je to vždy její vývoj, co přináší společenskou změnu. V určitém stadiu svého vývoje se výrobní síly rozvíjejí v míře, kterou jim umožňuje existující ekonomická a politická organizace společnosti, jež se však od jisté doby stává překážkou jejich dalšího vývoje. Rozpor mezi výrobními silami a vztahy ohlašuje období společenské revoluce, v němž dojde k ustavení nových ekonomických a politických vztahů odpovídajících expandujícím výrobním silám. Ve shodě s tímto modelem je možné rozeznávat asijský, otrokářský, feudální a moderní kapitalistický způsob výroby jako vývojové etapy v ekonomickém formování společnosti.

Kritická složka této první charakteristiky spočívá v názoru, že za těchto způsobů výroby byly klíčové prvky společnosti – výrobní síly – ovládány menšinou, která zneužívala své ekonomické moci k vykořisťování masy obyvatelstva tím, že si přivlastňovala nadvýrobek. Tato inherentně konfliktní situace vyúsťuje do třídního boje (viz TŘÍDA) ohledně vlastnictví a kontroly výrobních prostředků. Forma všech politických institucí a kultury je určována převládajícím ekonomickým systémem a držiteli ekonomické moci – vládnoucí třídou – s cílem podpořit nerovné rozdělování prostředků. Zde se rodí marxistický pojem IDEOLOGIE – soustavy přesvědčení a metod, jež slouží k uchování asymetrického rozdělení ekonomické a politické moci.

Druhým rysem marxistického myšlení je představa alternativy ke společnosti založené na vykořisťování a třídním rozdělení. Tou je jedině společnost založená na společném vlastnictví výrobních prostředků, v níž bude lidskému potenciálu, jemuž je bráněno v růstu dělbou práce typickou pro třídní společnosti, umožněno, aby svobodně rozvíjel své rozmanité aspekty. V takové společnosti třídy zaniknou, a nebude tudíž třeba ani státního aparátu, jenž je definován jako nástroj třídní nadvlády. V počátečním stadiu, obecně nazývaném socialismus, se bude rozdělovat nejdříve podle toho, jak jedinec sám přispívá; později bude možné pokročit ke komunistické organizaci společnosti, která bude ztělesněním slavné zásady „každý podle svých schopností, každému podle jeho potřeb". Na základě marxistických premis je jakýkoli podrobnější popis takové společnosti nutně nanejvýš spekulativní.

Třetí charakteristiku představuje problém přechodu z období jedné společenské formace ke druhé. Materialistické pojetí dějin načrtnuté v první charakteristice jasně naznačuje, že kapitalistický výrobní způsob je stejně dočasný jako všechny předcházející. Marxisté se neshodují v přesném mechanismu – zda je jím například tendence klesající míry zisku, či růst nadvýroby – ale obecná shoda panuje v tom, že kapitalistický systém je v podstatě nestabilní, zmítaný krizemi a nevyhnutelně se zhroutí. Úsvit socialismu však bude také vyžadovat revoluční činnost, v níž budou nejaktivnější ti, v nichž si kapitalistická společnost vychovává své vlastní hrobaře – dělnická třída, jejíž rostoucí početnost a relativní zbídačení povedou ke vzpouře. Po revolučním převratu bude muset následovat přechodné období, o němž se mluví jako o diktatuře proletariátu, než nastane možnost ustavit čistě komunistickou společnost. Vztah jakékoli marxismem ovlivněné strany ke třídě, již reprezentuje, je proměnlivější než kterýkoli jiný aspekt marxismu. Marx sám se nemusel s tímto problémem vypořádávat, protože období masových stran nastalo až po jeho smrti. V této věci si každý – od leninisty s jeho představou vysoce centralizované „avantgardní" strany vedoucí dělníky (kteří by jinak měli na politiku zcela neadekvátní názor) k libertariánskému socialistovi, jenž se domnívá, že politická moc by měla být svěřena přímo dělnickým kolektivům – může činit nárok na to, že stojí v pravé marxistické tradici.

Z těchto tří charakteristik a základních témat marxismu to druhé – nárys životaschopné alternativní, socialistické společnosti – nebylo rozvinuto o mnoho více, než jak to podal samotný Marx. Třetí téma – cesta od kapitalismu k socialismu – se ukázalo, alespoň na Západě, nanejvýš problematické a kontroversní. A tak nejvíce úsilí věnovali marxističtí teoretikové variacím na téma první – kritické analýze minulých a současných společností.

Ve svém „zlatém věku" – od Marxovy smrti v roce 1883 do vypuknutí první světové války – se marxismus jevil ještě jako koherentní teorie. Tato jednota byla navozena z velké části politickou silou a prestiží německé Sociálně demokratické strany, jejíž Erfurtský program z roku 1891 opětovně zdůraznil – kromě bezprostředních požadavků, jako bylo všeobecné volební právo, svoboda projevu, bezplatné školní vzdělání a progresivní daň z příjmu – také tradiční marxistické doktriny o tendencích k monopolizaci kapitalismu, úpadku střední třídy, zbídačení proletariátu a nevyhnutelnosti zespolečenštění výrobních prostředků v beztřídní společnosti.

Na přelomu století se do popředí dostaly dva nové prvky. Metafysika, která vešla ve známost jako DIALEKTICKÝ MATERIALISMUS, přinesla vyčerpávající výklad podstaty vesmíru. U zrodu dialektického materialismu stál Engels a převzala jej především sovětská orthodoxie. Dialektický materialismus nachází dialektiku v přírodě i dějinách, a hmota v pohybu podle něj podléhá rozličným zákonům, například zákonu přeměny kvantity v kvalitu a negace negace. Boj o kolonie na konci devatenáctého století přivedl marxisty k formulaci teorií IMPERIALISMU, z nichž nejpůsobivější byla teorie Hilferdingova, která poukazovala na rostoucí ovládání průmyslu úvěrovými institucemi a na zvětšující se majetek velkých korporací. Moc národních kartelů zvyšovala mezinárodní napětí, protože na sebe narážely snahy monopolizovat trhy a zdroje surovin. Stále více se prosazovala dumpingová obchodní politika u zboží, které se nedalo prodávat na domácím trhu za monopolní ceny, a vývoz kapitálu prostřednictvím zakládání zahraničních filiálek. To vedlo k ekonomickému boji mezi národy a k ozbrojeným expanzím do nerozvinutých oblastí, které měly zajistit potencionální trhy. Prvními obětmi tohoto procesu byly svoboda, demokracie a rovnost.

Tento marxismus – marxismus Druhé internacionály – jehož nejvýraznějším představitelem byl Karl KAUTSKY, kladl důraz na deterministické aspekty Marxova materialistického pojetí dějin, inspirované více Darwinem než Hegelem. Přesvědčení o nevyhnutelnosti pádu kapitalismu a narůstající socialistické síle byly zdrojem vlastní politické pasivity, protože vždy mělo smysl vyčkat, až revoluční předpoklady ještě více uzrají, a neriskovat vše předčasnou revoluční aktivitou. Kautského orthodoxie byla napadána jak zprava – Eduardem BERNSTEINEM, který zastával nutnost revize mnoha Marxových doktrin, jež podle něj zastaraly následkem hospodářského vývoje v průmyslových společnostech – tak i zleva – Rosou LUXEMBURGOVOU, která v ní nacházela nebezpečné nadšení parlamentní politikou a průvodní chlad ve vztahu k takovým ryze revolučním pojmům, jako je například gene-

rální stávka. Působivá organizace a volební úspěch německých sociálních demokratů však zabezpečily křehkému spojení revoluční doktriny s pasivní politickou praxí vedoucí roli v celém marxistickém hnutí až do vypuknutí první světové války.

Rozhodující vliv na vývoj marxistického učení během války a bezprostředně po ní měl osud německé sociální demokracie. Marxisté až do té doby věnovali poměrně malou pozornost jevu NACIONALISMU (dělnická třída nemá žádnou vlast) a nebyli z toho důvodu schopni se vyrovnat s jeho násilným výrazem ve světové válce. Rozštěpení německé sociálně demokratické strany v otázce podpory války a rozdrcení jejího levého křídla v nezdařeném povstání z let 1918–19 ji zbavilo vedoucí role, která přešla na LENINA a úspěšné bolševiky. Lenin si své myšlenky o imperialismu vypůjčil především u Hilferdinga a Bucharina, přesto se však staly velmi vlivné; jeho hlavním příspěvkem marxistickému učení byla teorie avantgardní strany. Nová zde nebyla myšlenka, že strany je zapotřebí, aby dělníkům vštípila socialistické vědomí (s tím by souhlasil i Kautsky), jako spíš představa, že stranická organizace by se měla skládat výhradně z revolucionářů, kteří by byli profesionály ve dvojím smyslu – naprosto by se oddali stranické práci a byli by pro ni řádně vyškoleni. Leninova předpověď ruské buržoasní revoluce odehrávající se pod vedením proletariátu a charakteristika libertariánské socialistické společnosti ve *Státu a revoluci* (1917) byly předstiženy reálnými událostmi revolucí roku 1917 a následnou občanskou válkou, pro kterou byla příhodnější věcnější teorie permanentní revoluce TROCKÉHO. Neúspěch německé revoluce ponechal ruské marxisty na světové scéně osamocené. Ti museli čelit řadě problémů týkajících se organizace a rozvoje socialistického hospodářství, pro jejichž řešení je marxistická tradice zkrátka nevybavila. Tyto otázky byly předmětem živých diskusí na počátku a uprostřed dvacátých let, dokud nezvítězila Stalinova verse „socialismu v jedné zemi" a nevnutila Sovětskému svazu bezobsažnou orthodoxii (viz SOVĚTSKÝ KOMUNISMUS).

Úspěch ruského marxismu v roce 1917 vyvolal rozštěpení marxistického hnutí vně Ruska na marxisty v nově utvořených komunistických stranách, kteří přijímali jak bolševickou metodu vnitřní stranické organizace, tak dominantní postavení sovětských názorů na světovou politiku prosazovaných ve Třetí internacionále, a na ty, kdo se snažili udržet nesovětskou formu marxistické teorie a praxe i přes její evidentně bezútěšné vyhlídky. Toto úsilí bylo pronásledováno dvěma navzájem spjatými komplikacemi. První bylo dědictví stalinismu. Bolševizace větší části západoevropského marxismu neznamenala jen to, že praktická, ne-li intelektuální energie mnoha marxistů se dostala do područí Moskvy, ale navíc i to, že ti, kdo odepřeli poslušnost, se museli vyrovnávat s trapnou skutečností, že v jediné zemi, v níž marxismus očividně zvítězil, vznikl jakýsi byrokratický kolektivismus, ke kterému cítili málo a jejich spoluobčané ještě méně sympatií. Druhým problémem pro marxisty na Západě byla zjevně nerevoluční povaha ústředního činitele revoluce v marxistické teorii – dělnické třídy.

Jednou z reakcí na tyto obtíže byly malé trockistické strany, které v sobě spojovaly neutuchající důvěru v revoluční potenciál dělnické třídy s ostrou kritikou na adresu Sovětského svazu. Příznačnějším však bylo nevyhnutelné odtržení podstatné části marxistické teorie od aktivní politiky (GRAMSCI byl posledním významnějším marxistickým teoretikem, který tyto funkce ještě spojoval) a dále dvě tendence – klást větší důraz na intelektuální a kulturní otázky, než tomu bylo dříve, a zkoumat, co by se výhodně dalo vypůjčit od jiných filosofií. Jelikož většina předních marxistických teoretiků v západní Evropě a Spojených státech v posledních padesáti letech byla spíše akademiky než aktivisty a psala svá díla v období úpadku aktivity dělnické třídy, prosazují se v jejich dílech místo politiky a ekonomie filosofie, epistemologie, metodologie a dokonce estetika. Jejich stanovisko je rezignovanější a pesimističtější, než tomu bylo u předchozí generace.

Ve dvou desetiletích po roce 1917 byli nejvýznamnějšími autory LUKÁCS a Gramsci, kteří byli ve své době politickými aktivisty a jejichž vliv je pociťován dodnes. V raném Lukácsově díle lze značný důraz na vědomí chápat jako teoretickou reflexi bolševické revoluce. Lukácsova kritika buržoazního světového názoru jako nepřijatelně statického, fragmentárního a předmětného, a jeho důvěra v rostoucí schopnosti proletářského vědomí – spíše domýšleného než skutečného a ztělesněného v elitě revolučních intelektuálů – znamená vrchol marxistického optimismu na Západě. Lukácsův obraz zůstává však vzdálen realitě, protože revoluční hnutí v Německu, Rakousku i jeho rodném Maďarsku neuspěla a on teoretizoval ve společensko-politickém vakuu.

Snad hlavní postavou v celé západní marxistické tradici je Gramsci. Je nejoriginálnějším marxistickým myslitelem posledních padesáti let. Jeho dílo pokrylo celé spektrum marxistické politiky v letech po říjnové revoluci. Hlavním jeho cílem bylo přehodnocení místa nadstavby v marxistickém pojetí historické změny. To se mu podařilo jednak pomocí zdůraznění politické role intelektuálů a poukazem na úkol, před kterým stojí nyní dělnická třída – vychovat vlastní intelektuály – a jednak podtržením důležitosti ustavení proletářské hegemonie, procesu, v němž proletariát získá vedoucí postavení mezi všemi silami stojícími proti kapitalismu a pevně je spojí v nový politický blok schopný se postavit hegemonii buržoasie a nakonec ji svrhnout. Analýza tohoto procesu přinutila Gramsciho, aby položil otázku po vztahu občanské společnosti a státu a aby postavil do protikladu Rusko, kde byla státní moc zranitelná čelním útokem, a Západ, kde předpokladem pro jakoukoli úspěšnou revoluci bude slábnutí buržoasní ideologické a institucionální hegemonie.

Marxismus po druhé světové válce lze charakterizovat dvěma protikladnými tendencemi, které se snažily omladit marxismus pomocí nějaké novější filosofie. První, zastoupená především frankfurtskou školou a pozdním SARTREM, zvýraznila subjektivní stránku marxismu. Zatímco Sartre se pokoušel o kombinaci určité podoby marxismu s vlastní versí EXISTENCIALISMU, frankfurtská škola se nechala nejvíce inspirovat psychoanalýzou a dílo jejích členů se chtělo dostat od tradičního marxistického pojetí politiky a ekonomie k obecnější kritice buržoasní kultury (viz KRITICKÁ TEORIE). Druhý směr byl ovlivněn strukturalistickými představami a pojímal marxismus jako vědu. Dílo nejvýznačnějšího z těchto marxistů, Louise ALTHUSSERA, zvláště jeho pojetí „problematiky" a trvání na relativní autonomii vědy, bylo účinnou protilátkou proti všem typům redukcionismu i extrémním formám hegelovského marxismu. Ovšem i neostrukturalistický marxismus byl odtržen od podmínek společenské výroby a v konečném důsledku se jevil jako hájemství intelektuální elity oddělené od revoluční aktivity dělnické třídy. S poklesem vlivu strukturalismu došlo nedávno, zejména v anglosaském světě, k zajímavým pokusům znovu prozkoumat marxistické pojmy pomocí lingvistické analýzy a teorie her.

Z toho, co bylo uvedeno výše, je zřejmé, že v průběhu dvacátého století se marxismus neobyčejně diferencoval. V současnosti lze rozlišit čtyři různé typy marxismu. Prvním je přísně orthodoxní marxismus etablovaných socialistických společností, v nichž slouží jako ideologická soustava, ve které se odehrává společenská a politická diskuse. Druhým je pragmatičtější marxismus západoevropských komunistických stran, které často využívají značně zjednodušené verse Gramsciho idejí k ospravedlnění kompromisů s převládajícím duchem parlamentarismu (viz EUROKOMUNISMUS). Třetí – ve vel-

ké části Afriky, Střední a Jižní Ameriky a jihovýchodní Asie – je marxismus využívaný ke zprostředkování protestu proti ekonomickému vykořisťování a – často ve spojení s nacionalismem – funguje jako ideologie pro masovou účast na modernizačním procesu. A konečně čtvrtý typ představují mnozí západní marxisté, kteří obrátili svoji pozornost na filosofii téměř jako na cíl sám o sobě a na témata – například literární kritiku – dalece vzdálená politice.

Marxismus coby politická doktrina se potýkal s ohromnými obtížemi – stálá nezdolnost kapitalismu na Západě a znepokojivé výsledky existujících socialistických společností na Východě zklamaly většinu marxistických očekávání. Jako společenská a politická teorie musel čelit stejným nesnázím jako každá jiná obecná teorie – jeho jednoznačná tvrzení lze vyvrátit a defenzivnější formulace inklinují k bezobsažnosti. V případě marxismu – stejně jako u jiných teorií – se argumentace soustředila zejména na to, aby analyzovala společenský celek a pak popsala vztah mezi oddělenými prvky. Hrubá metafora o základně a nadstavbě přejatá z těžkého strojírenství je sice již dosti dlouho většinou marxistů odmítána, přesto však je v marxistické perspektivě mimořádně důležité umět tak či onak odlišit ekonomické od politického a ideologického, což je úkol čím dál tím těžší. Ještě hůře uskutečnitelný je přesvědčivý popis vztahu ekonomického k politickému a ideologickému. Zatímco většina raných marxistů mluvila o tom prvním jako o kauzální determinantě druhého, později se stalo běžným hovořit o jejich vztahu z hlediska souladu či dokonce analyzovat tento vztah explicitně funkcionalisticky.

Vzhledem k tomu, že si marxismus začal vypůjčovat mnohé od jiných společenských teorií, není snad správné přespříliš se věnovat hledání specifičnosti marxismu. Je to spíše obecný přístup, perspektiva, široký pojmový rámec, co působí i nadále. Je ovšem jasné, že mnohá z vynikajících současných děl o podstatě a fungování kapitalistického státu, ekonomické a politické stagnaci či současné teorie o estetice a ideologii vděčí marxismu za mnoho. Svou analýzou přetrvávající ekonomické nerovnosti, a to jak uvnitř národních států, tak i mezi nimi, systémů moci a nadvlády, jež tuto nerovnost podporují, a kritikou tohoto uspořádání si marxismus může činit nárok na to, aby byl nejvlivnějším paradigmatem naší doby. DTMcl

**marxismus-leninismus** Oficiální ideologie bývalého Sovětského svazu a zemí východní Evropy v sovětské sféře vlivu. Viz SOVĚTSKÝ KOMUNISMUS.

**masová společnost** V současnosti se tohoto termínu užívá k označení takové společnosti, která je velká počtem svých obyvatel a zároveň poněkud volná a amorfní svou společenskou strukturou, politickým zřízením a hospodářstvím. V ideální masové společnosti panuje mravní nespoutanost, hedonismus, konzumní způsob života a do rodiny, pospolitostí, církví a škol proniká všeobecná laxnost. SPENGLER, Hannah ARENDTOVÁ i mnozí jiní v první polovině našeho století viděli v masové společnosti živnou půdu despotismu. Svou celkovou uvolněností a atomizovanou spíše než organickou povahou je masová společnost nejen nápomocna vzestupu centralizované moci – zčásti pro endemickou touhu po politické pospolitosti – ale je i ideálním typem společnosti pro záměry a tužby totalitářských vůdců, kteří tudíž podněcují její růst. Celkem vzato je masová společnost pokládána za nanejvýš pravděpodobný důsledek industrialismu a demokracie.

Představa masové společnosti se poprvé objevila v souvislosti se vzrušenými reakcemi na francouzskou revoluci a rovněž na revoluci průmyslovou. Myslitelé jako BURKE, BONALD, HEGEL, COLERIDGE a TOCQUEVILLE měli za to, že obě revoluce podkopaly a zničily starobylé příbuzenská



pouta a kastovní, církevní, cechovní, venkovské i městské svazky. Své podnětné dílo *Úvahy o revoluci ve Francii* napsal Burke právě na téma desintegrace tradičních hodnot v důsledku neblahého vlivu nové, revoluční, lidové moci a s ní spojeného formování masy, tedy „nespolečenského, neobčanského, nesouvislého zmatku v základních principech" (s.195). Konzervativní a zčásti i liberální myšlení v Evropě se téměř naprosto shodovalo s Burkovým vyobrazením mas i druhu moci, která jim dává vzniknout.

Ohnisko tradicionalistického strachu o společenský řád se obzvláště živě promítá do analýz průmyslové revoluce v pracích francouzských a německých konzervativců; neměli bychom však zapomínat ani na takové anglické myslitele jako Coleridge, Southey a Matthew Arnold, podle nichž byly „komercionalismus", „mechanicismus" a „přízemnost" ekonomické revoluce zhoubné pro skutečně kulturní zvyky a pouta. Tocqueville viděl v počátku manufakturního průmyslu počátek třídního zápasu i zánik starých společenství.

Během celého devatenáctého století se setkáváme se značným strachem z nastávajícího „věku mas". Tocqueville, Kierkegaard, Burckhardt, NIETZSCHE i jiní tyto obavy jasně zformulovali. Viděli v takovém věku téměř přímý důsledek demokracie a jejího prosazování většiny, důsledek sekularizace a podvracení posvátných spojujících věr, následek individualismu a jím způsobené fragmentace komunity a všeobecného rozšíření toho, čemu Tönnies říkal *Gesellschaft* a Max Weber „racionalizace". Konečným a vše převažujícím výsledkem bude – a v tom se téměř všichni filosofové masové společnosti shodovali – vznik nové, bezprecedentní formy absolutní moci, moci, která je zároveň důsledkem masové společnosti i jediným prostředkem jejího ovládnutí.

Idea masové společnosti se značně rozšířila ve dvacátém století. Spengler, který psal svá díla před první světovou válkou, spatřoval v masách a caesarismu budoucnost zá-

padní společnosti. Španělský filosof Ortega y Gasset vydal v roce 1929 *Vzpouru davů*, v níž vylíčil kromě masové společnosti také „masového člověka" – lidského tvora, kterého zplodila kulturní desintegrace a atomizace společnosti a který se stal přirozenou kořistí totalitních despotů. Mezi prvními z těch, kteří v masové společnosti cítili zárodek totalitarismu, byli Peter Drucker, Herman Rauschning a Emil Lederer. Toto stanovisko zastávala po druhé světové válce i Hannah Arendtová ve své monumentální studii o ruském a německém TOTALITARISMU.

V moderních dílech je „masová společnost" široce užívaným pojmem, má však i své kritiky – například Edwarda Shilse, Joyce Caryho a Daniela Bella. Ti neodmítají ani tak myšlenku samotnou, jako to, že se přehnaně aplikuje na současnou demokratickou a industriální populaci. Tvrdí, že se organická struktura minulé, předmasové společnosti zveličuje a že je zcestné označovat negativními nálepkami „masová společnost", „masová kultura" a „věk mas" větší svobodu, mobilitu a otevřenost moderní demokraticko-industriální doby. Přes oprávněnost této kritiky je nepravděpodobné, že termín „masová společnost" ztratí své nelichotivé konotace. RN

**odkazy**

Arendtová, H.: *Původ totalitarismu* I–III. Praha, OIKOYMENH, 1996.

Burke, E.: *Úvahy o revoluci ve Francii*, CDK, Brno, 1997.

* Nisbet, R.: *The Quest for Community*. New York: Oxford University Press, 1953.

Ortega y Gasset, J.: *Vzpoura davů*, přel. J. Forbelský. Praha: Naše vojsko, 1993.

Tocqueville, A.: *Demokracie v Americe*, přel. V. Jochman. Praha: Lidové noviny, 1992.

**Maurras, Charles** (1868–1952) Francouzský spisovatel, žurnalista a politik. Maurras byl teoretikem integrálního nacionalismu

a vedoucí osobností nacionalistického hnutí Action Française, založeného v roce 1899.

Hnutí Action Française nebylo velké počtem zúčastněných, ale mělo ohromný vliv na politiku a literaturu, a to nejen ve Francii, ale také v Itálii, Španělsku, Belgii a východní Evropě. Tento vliv byl způsoben především Maurrasovými díly a jeho časopisem *L'Action Française*, který se stal v roce 1908 deníkem. Nejslavnějším Maurrasovým dílem byla *Anketa o monarchii* (L'Enquête sur la monarchie), vydaná roku 1900. Z mnoha dalších prací jsou pak pro poznání Maurrasova myšlení důležitá *Athinea* (1901), *Náboženská politika* (La Politique religieuse, 1912), *Romantismus a revoluce* (Romantisme et révolution, 1922), *Mé politické myšlenky* (Mes Idées politiques, 1937) a *Jediná Francie* (La Seule France, 1941). Po svém zvolení do Académie Française v roce 1939 se Mauras snažil hrát roli teoretika vichistického režimu. V letech 1940–44 podporoval brutální antisemitskou kampaň a vychvaloval vichistické rasové zákony, velmi blízké nacistickému zákonodárství; bojoval proti Hnutí odporu, gaullismu i válečnému úsilí spojenců. Po osvobození byl obviněn z kolaborace s nepřítelem a odsouzen na doživotí.

Východiskem Maurrasova myšlení je potvrzení vše přesahující důležitosti národa jako takového. Maurras usoudil, že proto, aby bylo možno zastavit úpadek národa a na věčné časy zajistit onu harmonickou a jedinečnou entitu – „bohyni Francii", je nutno úplně se zříci filosofických základů, na nichž spočívala Republika a francouzská revoluce, teorie přirozených práv nevyjímaje, a nahradit je monarchistickým principem. Takové řešení bylo podle něj nezbytným závěrem veškerého nacionalistického myšlení a představovalo „integrální nacionalismus".

NACIONALISMUS byl u Maurrase především estetickou koncepcí – domníval se, že Francie je divem, jemuž není ve světě rovno. Měl však také za to, že nacionalismu je vlastní metafysická esence a národ lze pokládat za absolutní cíl sám o sobě. Francie je obdařena tělem, duší a přírodními krásami. Bohyně však může zahynout, proto na každém kroku vyžaduje věrnost. Tento absolutní nacionalismus znamená eliminaci všeho, co oslabuje národní organismus – především demokracie. Přijetí demokracie může podle něj přinést pouze destrukci vlasti, a proto si patriotismus žádá silný, stabilní, trvalý režim, který by nebyl výrazem rozmaru měnících se většin či zvláštních zájmů; jinými slovy, režim monarchistický. Král, služebník národa, reprezentuje jeho jednotu, svrchovanost, věčnost.

Aby mohl národ přežít, musí být bráněn nejen před vnějšími nepřáteli, ale i před vnitřními. Tvrdil, že Republika se vzdala národního, katolického odkazu ve prospěch „Čtyřky spolčených stavů" – Židů, cizinců, svobodných zednářů a protestantů. Pouze dědičná monarchie může národ osvobodit od této usurpace a pouze dědičná monarchie je tím způsobem vlády, který je schopen vyřešit sociální otázku tím, že znovu začlení proletariát do národní komunity. Ve jménu takového smíření proletariátu s národem napadali Maurras a jeho následovníci kapitalismus a liberalismus a obhajovali jakousi formu KORPORATIVISMU a alianci s revolučním SYNDIKALISMEM. ZS

**odkazy**

Maurras, C.: *Oeuvres capitales*, 4 sv. Paříž: Flammarion, 1954.

**menševismus** Souhrn idejí menševiků, frakce Sociálně demokratické dělnické strany Ruska, která se zformovala roku 1903 po rozchodu z bolševiky (viz BOLŠEVISMUS). Menševici chtěli mít stranu otevřenější a zůstali prokazatelně blíže klasickému MARXISMU než jejich odpůrci, zejména díky přesvědčení, že socialistická revoluce si musí počkat na další industrializaci Ruska. Viz SOVĚTSKÝ KOMUNISMUS.





**merkantilismus** Myšlenky a metody, jež se soustředily kolem doktriny o obchodní bilanci, typické pro evropské ekonomické myšlení sedmnáctého a značnou část osmnáctého století. V *Bohatství Anglie ze zahraničního obchodu* (England's Treasure by Foreign Trade, 1664) vyjádřil Thomas Mun (1571–1641) tuto doktrinu následovně: „Běžným prostředkem ke zvětšení našeho bohatství a majetku je zahraniční obchod, při němž se vždy musíme držet pravidla, prodávat ročně cizincům větší hodnotu, než sami spotřebujeme jako protihodnotu od nich." Protože objem světového pokladu (zlata a stříbra) je omezen, ekonomická aktivita nutně znamená konflikt, jelikož zisk jedné země vyžaduje ztrátu na straně země druhé. Za podobně konfliktní jako národní zájmy považovali merkantilisté i nesoulad mezi zájmem národním a soukromými zájmy uvnitř státu. Obecným předpokladem merkantilistického myšlení bylo otevřené přijetí faktu, že národy i jedinci usilují o zisk, a potřeby regulace v zájmu uspořádání ekonomického života. Dvěma neoddělitelným cílům merkantilismu – národní moci a hojnosti – lze nejlépe porozumět na pozadí intenzivního mezinárodního soupeření, které bylo příznačné pro sedmnácté století.

K tomu, aby se vytvořila aktivní obchodní bilance, bylo podle merkantilistů zapotřebí vládních subvencí a cel, jež by povzbuzovaly vývoz a brzdily dovoz. Omezení dovozu na levné suroviny a podpora vývozu hotových výrobku měly zaručit obchodní zisk. K této strategii se pojila potřeba kolonií, ochrana domácího průmyslu, udílení monopolních výsad obchodním společnostem a kontrola námořní dopravy (příkladem jsou anglické námořní zákony a opatření). V zájmu udržení cen zboží schopného konkurence se často doporučovaly nízké mzdy. Merkantilisté byli také zastánci rychlého růstu populace. Kromě Thomase Muna byli významnými představiteli této školy Sir William Petty (1623–1687), Josiah Child (1630–1699) a Jean-Baptiste Colbert (1619–1683), který byl za Ludvíka XIV. ministrem financí.

Termíny „merkantilismus" či „merkantilní systém" poprvé použil francouzský fysiokrat Mirabeau v roce 1763 a později zpopularizoval Adam SMITH v *Bohatství národů* (1776). Oba znevažovali protekcionismus, s nímž se setkávali u ekonomů předcházejícího století, a obhajovali svobodný obchod. Smith tvrdil, že merkantilisté zaměňovali bohatství s penězi či zlatem a stříbrem a že tohoto omylu využili kupci a výrobci ke získání státních podpor, které je nespravedlivě chránily před konkurencí. Smithův útok na merkantilismus vedl k jeho odmítání v průběhu téměř celého devatenáctého století.

První obhajobu našel merkantilismus u německých historiků, zejména roku 1884 u Gustava Schmollera, který pociťoval sympatie k jeho zjevnému nacionalismu. Podle Schmollera byl merkantilismus především systémem budování státu, v němž vláda pracovala směrem ke stržení vnitřních bariér obchodu a na zlepšení národní pozice ve světové ekonomice. Zastáncem merkantilismu byl ve své *Obecné teorii* (1936) i J. M. KEYNES. Příznivě pohlížel na merkantilistické využití státních regulací k zachování domácích peněžních rezerv a udržení úrokových sazeb na nízké úrovni, a v tom smyslu také vyznívaly jeho doporučení vládě. Současná věda nemá ani tak zájem na odmítání merkantilismu jako na výkladu podob, který na sebe bral v různých zemích, a okolností, které stály v sedmnáctém století u jeho zrodu. TAH

**Merleau-Ponty, Maurice** (1908–1961) Francouzský filosof. Jeho hlavní přínos politickému myšlení spočívá v pokusu sladit MARXISMUS s fenomenologií. Za druhé světové války se účastnil odbojového hnutí, kde také navázal přátelské vztahy s několika radikálními intelektuály, mezi nimi i se SARTREM, s nímž v roce 1945 založil revue *Les Temps Modernes*. Merleau-Ponty zde praco-

val do roku 1950 jako politický redaktor a psal příspěvky k existencialistické analýze světových událostí. Sympatizoval s komunistickou stranou, ale odpor, který pociťoval ke stalinismu, mu zabránil do ní vstoupit. Roku 1952 z časopisu odešel, protože pochopil imperialistickou roli Sovětského svazu v Koreji. Nepohodl se se Sartrem, který se tehdy sbližoval s komunisty, a v roce 1955 veřejně vyhlásil své rozčarování z marxismu jako takového. Poté psal o politice jen zřídka, avšak podpořil ještě krátkodobou socialistickou vládu, v jejímž čele stál Mendès-France. V každém případě lze Merleau-Pontyho život charakterizovat spíše jako život spisovatele a akademika než politického aktivisty. V roce 1952 byl jmenován profesorem na prestižní katedře filosofie Collège de France. Ke konci života se zabýval přehodnocením filosofických základů politiky, i když se jeho zájem nyní více soustředil na jazyk a estetiku.

Hlavními politickými spisy Merleau-Pontyho jsou *Humanismus a teror* (1947) a *Dobrodružství dialektiky* (1955). První z těchto děl přináší obhajobu revolučního násilí, kdežto druhé již opatrněji zkoumá osud dialektiky v těch pomarxovských filosofiích, které se takového jednání zastávají. Další eseje na politická témata se objevily v pracích *Primát vnímání* (1947), *Smysl a nesmysl* (1948) a *Znaky* (1960). Klíč k Merleau-Pontyho politickým spisům však leží v jeho filosofii. Ta je nastíněna ve *Fenomenologii vnímání* (1945), jejíž předmluva skýtá nejjasnější podání jeho existencialistické fenomenologie. Posmrtně vydané výňatky z nedokončeného díla *Viditelné a neviditelné* (1964) jsou dokladem hlubokého přehodnocení tohoto stanoviska.

V Merleau-Pontyho politické filosofii se pojí tři hlavní přístupy: fenomenologie, EXISTENCIALISMUS a marxismus. Fenomenologie znamenala popis způsobu, jak se význam jeví ve světě a vyžadovala systematické zkoumání všech významů, které denně bereme jako samozřejmé. Podle Merleau-Pontyho, neidějšího strukturujeme naše prostředí skrze akty vnímání, jež jsou složitou souhrou mezi naším tělem a světem. Z toho získáváme měnící se a neurčité formy, jež jsou však významuplné. Při konstituování koherentního světa ze zmatku se nespoléháme na vědomí, protože jsme ztělesněnou myslí nacházející se ve smysluplných situacích ještě před jakoukoliv reflexí. Tvrdí, že teorie a artikulace, jež následně vnucujeme tomuto „žitému světu", nemohou být jiné než pouze provizorní a druhořadé záznamy úplnější a citlivější zkušenosti, jíž nemohou nikdy obsáhnout. Uchovávají si částečný charakter stejně jako otevřenost a dvojznačnost původního smyslového vnímání. Z těchto studií vyplývá hluboce antikarteziánský závěr, jenž napomáhá odmítání subjekt-objektového dualismu jak v jeho idealistické, tak i empiristické podobě.

V Merleau-Pontyho existencialismu to vede k tvrzení, že existence vždy předchází esenci: nikdy nemůžeme vystoupit vně naší situace, abychom ji zhodnotili, ani si nemůžeme činit nárok na absolutní vědění; spíše vnášíme význam do světa prostřednictvím činu. Rozeznáváme-li význam v dějinách, je tomu tak proto, že zakoušíme logiku událostí z naší perspektivy angažovaných aktivních jedinců. A nabídneme-li záznam takových významů, jsme povinni uznat, že jejich povaha je provizorní a otevřená dodatečným interpretacím.

Právě tato existencialistická fenomenologie prostupuje Merleau-Pontyho marxismus a vlastně celou jeho politiku. Obsahuje neochabující útok na všechny doktriny a hnutí, které si kladou za cíl předložit úplné porozumění nebo vyžadují vnucení konečných historických řešení. Ztotožňuje taková přesvědčení s racionalismem, který si myslí, že svět lze zcela poznat, a tedy ovládnout. Tuto chiméru sdílí LIBERALISMUS, když věří ve schopnost jedinců dospět k racionálním rozhodnutím, s orthodoxním marxismem, který si činí nárok pochopení zákonů dějin. Když marxismus rozeznává v historii jednotný vývoj a že jeho výsledek považuje proletariát, stává se spíše racionalistickou než dialektickou filosofií. Režimy založené na takovém pojetí začnou nutně být setrvačné, uzavřené a násilnické, protože se nemohou adaptovat na naléhavé požadavky a zápasy, jež jsou nutně výsledkem všech provizorních řešení.

Merleau-Ponty místo toho volá po stylu politiky, který uznává historickou nahodilost a riskantnost i bouřlivou proměnlivost politiky. Původně mluvil v tomto smyslu o fenomenologickém marxismu, později o novém liberalismu. Taková politika se nepokouší vnutit žádná předpojatá řešení událostí. Přiznává, že historii nemůžeme řídit, protože její instituce vznikají v jakémsi „mezisvětě", kde se individuální akty sbíhají do výsledku, za který nikdo nenese odpovědnost. A přece protože historie je výsledkem intersubjektivních aktů, je prodchnuta lidskými záměry. Podobně jako u forem vnímání je i její smysl otevřený, nikoli však libovolný; mezi různými možnostmi skýtá i omezenou svobodu posunovat události progresivním směrem, pokud získáme možnost volby a podpoříme určitou alternativu.

Podle fenomenologického marxismu tedy rozum vstupuje do světa pouze jako konkrétní a stále se vyvíjející projekt. Musí se bolestivě propracovávat k jednotné perspektivě, kterou dosahuje v boji a komunikaci. Nemá žádných záruk; není žádná preexistující idea, kterou by mohla nějaká elita prosadit v našem zájmu. Politika ve shodě s tím má interpretovat události, jak se odvíjejí. Pokouší se utvářet a rozšiřovat vědomí mas, protože ví, že významy se vrývají do historie právě na rovině masových akcí. Je politikou bez iluzí. Zůstává revoluční, protože nemá konečné cíle, i když se upíná k humanistické hodnotě obohacování a rozšiřování příležitostí pro koexistenci. Chápe, že svoboda spočívá v naší schopnosti ustavičně transcendovat dané a tím otevírat nové možnosti při současné akumulaci tradičních pravd. Je výzvou zhmotnělým, konkretizovaným strukturám, které utlumují naši schopnost tvořivé odpovědi a změny. Racionalismus je na tomto místě obzvláště nebezpečný, jelikož si nárokuje definitivní řešení bez jakékoli alternativy.

Merleau-Ponty nakonec shledal marxistické tíhnutí k proletariátu jako jedinému historickému činiteli něčím, co odporuje dialektickému a otevřenému počinu. Přesunul svoji loyalitu na nekomunistickou levici, i když byl poznamenán obecným pesimismem vzhledem k bezcílné politice padesátých let. Kritikové jej obviňují z nedostatku skutečné analýzy moci a z toho, že se poddal právě tomu idealismu, na který útočil. Avšak Merleau-Ponty nikdy netvrdil, že předkládá vyčerpávající vysvětlení své doby, ani program na nápravu jejích problémů. Místo toho nás vyzval k trvalému zpochybňování významů, s nimiž se každodenně setkáváme, a poskytl nám filosofické a politické důvody, proč v tomto úkolu pokračovat.

DHC

**odkazy**

Merleau-Ponty: *Humanism and Terror*, přel. J. O'Neill. Boston: Beacon, 1969.

_____: *Adventures of the Dialectic*, přel. J. Bien. Londýn: Heinemann, 1974.



**mezinárodní právo** Soubor norem a zvyklostí určujících a řídících vztahy mezi státy. Mezinárodní právo se podle kontextu může vztahovat zvlášť nebo v kombinaci k některé ze čtyř odlišných oblastí.

(1) *Positivní mezinárodní právo* je soubor určitých dohod (smluv, konvencí, deklarací, protokolů), které státy mezi sebou uzavřely a jimiž jsou na základě svého souhlasu vázány.
(2) *Obyčejové mezinárodní právo* je nepsaný souhrn zvykového chování zachovávaný na základě neformálního konsensu.
(3) *Principy mezinárodního práva* jsou takové obecné principy, jako je princip „lidskosti" ve válečném právu, jež jsou zachovávány jako základ obyčejového i positivního mezinárodního práva.

(4) *Teorie mezinárodního práva* je doménou skupiny vědců veřejného mezinárodního práva (jde o obdobu právní vědy v domácím právu).

Tyto čtyři kategorie, chápeme-li je správně, nejsou nezávislými typy mezinárodního práva, ale rozličnými aspekty stejné skutečnosti, nebo jak říká článek 38 statutu Mezinárodního soudního dvora, jsou to čtyři výchozí prameny práva při rozhodování v konkrétních případech. V žádném případě nejsou tyto kategorie rovnocenné: principy mezinárodního práva jsou základem jak positivního, tak obyčejového mezinárodního práva, zatímco díla znalců veřejného mezinárodního práva poskytují systematický teoretický komentář ke třem předchozím kategoriím – k jejich vzájemnému vztahu i k jejich konkrétní aplikaci ve specifických případech.

V zúženém smyslu positivního práva jsou sankce mezinárodního práva a jejich vykonavatelé explicitně stanoveny dohodami samotnými; interpretace smyslu těchto dohod závisí na stranách-státech, které je uzavírají, kromě situací, kdy je dohoda vázána na třetí stranu, jako v případech podřízených Mezinárodnímu soudnímu dvoru a v případech arbitráže, kdy některé jiné státy nebo skupiny států nezúčastněných ve sporu mají právo v daném konfliktu rozhodnout. O positivním právu nemůžeme hovořit ve smyslu, v němž Georg Schwarzenberger mluvil o „právu síly", kterým nadřazená autorita vytváří zákony pro ty, jimž vládne, a která má sílu vynutit poslušnost vůči pravidlům chování, jež určila. V mezinárodním právu neexistuje žádná podobná nadřazená autorita a schopnost užít síly k vynucení žádoucího modelu mezinárodního chování vždy závisí na souhlasu států skutečně vlastnících takovou sílu použít ji ve službě tomuto účelu.

Dokonce i vnitrostátní právo se pokouší využít ideálu „práva síly" pouze v případě totalitních nebo autoritářských společností, kde má vládnoucí jednotlivec nebo strana výlučnou moc. Ve společnostech, kde je právo založeno, podobně jako mezinárodní právo, na principu souhlasu těch, jimž se vládne, nacházíme prvky toho, co Schwarzenberger nazýval „zákon koordinace" a „zákon reciprocity", přičemž mezinárodní právo se fakticky téměř zcela omezuje na tyto dva typy.

„Koordinace" se zde vztahuje ke sladění snah celé skupiny individuálních států tak, aby podporovaly a sloužily společnému dobru; tato funkce je zjevná v nástrojích, jako je Všeobecná dohoda o clech a obchodu (General Agreement on Tariffs and Trade, GATT), v pravidlech mezinárodního využití určitých omezených vodních cest a ve snahách o kontrolu znečištění životního prostředí přesahující hranice států. Na rozdíl od toho, co může být explicitně uvedeno v jednotlivých ujednáních, představují sankce implicitně obsažené v zákonu koordinace právě ty nežádoucí důsledky, které by bylo možné očekávat, kdyby se pokusy o dosažení koordinace nezdařily. Ty nejsou o nic méně reálné jen proto, že nebyly vnuceny nějakou vyšší autoritou.

Reciprocita v mezinárodním právu je nejčastěji prezentována v negativním principu záruk, podle něhož by se státy měly vyvarovat činů poškozujících druhé státy, s tím, že poškozené státy mají právo na odvetu za takové činy. Zatímco princip koordinace má co do činění se záležitostmi, v nichž mají všechny strany prospěch z uvedení svých snah do souladu a jednostranné akce mají pro aktéra nevýhodné důsledky, princip reciprocity souvisí se záležitostmi, v nichž jednostranné akce mohou aktérovi přinést výhody. V těchto případech slouží obavy z odvetné reakce k zabránění prosazování sobeckých zájmů. Většina mezinárodního práva, zvláště válečné právo, závisí na odrazující síle takového strachu. Například Charta Spojených národů (článek 2 a 51) explicitně hájí právo na národní nebo regionální sebeobranu, protože neexistence tohoto práva by povzbuzovala dravost některých států. S výjimkou případů náhodného poškození, jehož sankcionování není v zájmu žádného národa, se opírá ochrana vymezená Ženevskou konvencí o princip reciprocity. Například zabíjení válečných zajatců by mohlo být někdy pro jednu z válčících stran vojensky výhodné, kdyby totéž nehrozilo jako odveta na straně druhé. Příklady včlenění principu reciprocity do mezinárodního práva mimo rámec válečného práva zahrnují konvence na ochranu velvyslanců a vzájemné uznání státních hranic a suverenity nad pobřežními vodami.

Ačkoli se dnes mezinárodní právo opírá o všeobecný konsensus národů po celém světě, lze říci, že je produktem západní kulturní zkušenosti a její reflexe. Jeho nejhlubší kořeny sahají zpět do klasické éry, zvláště k pojetí práva a vztahů mezi lidmi v rámci pozdního římského imperia (viz ŘÍMSKÉ PRÁVO). Ve středověku reflektovali občanští a kanoničtí právníci ideje přirozeného práva (*jus naturale*) a práva národů (*jus gentium*), zděděné po římské civilizaci. Rodící se tradice SPRAVEDLIVÉ VÁLKY, přímý předchůdce moderního válečného práva, obsáhla z této reflexe mnoho prospěšného. Ideje *jus gentium* a *jus naturale* si podržely svou sílu i v moderní době, a raní myslitelé, zabývající se na přirozeně právním základě mezinárodním právem, jako byli VITORIA, SUÁREZ a GROTIUS, přetavili středověké dědictví v určitý pojmový základ, na němž je moderní mezinárodní právo založeno. Středověcí kanoničtí právníci a theologové byli přesvědčení, že přirozené právo je možné poznat prostřednictvím takových zdrojů jako hebrejské a římské právo, ale také skrze zjevení, protože zjevený zákon přirozené právo zahrnuje. Tuto tezi moderní teoretikové odmítli; podle Grotia římské právo a praxe spolu s tím, co je známo o primitivnějších národech, poskytuje ten nejlepší průzor do přirozeného práva. V Grotiově pojetí ustanovuje toto právo pouze minimální normy chování. Počínaje Vattelem, přijímalo přirozené právo vznešenější charakter obecných principů, z nichž mohou být odvozeny partikulární positivní zákony. Když moderní autor jako Myres McDougal užívá termínu „princip lidskosti", uplatňuje koncepci přirozeného práva, která se podobá pojetí Vattelovu, ovšem značně se liší od dřívějšího pojetí Grotiova.

Idea *jus gentium* prošla podobnou transformací. Pro Římany znamenala specifické zákony rozličných kmenových skupin nebo usedlých národů, s nimiž se Římané stýkali. Různé *jura gentii* byly v rámci imperia tolerovány do té míry, v níž se nedostávaly do konfliktu s římským právem nebo zvyky. Ve středověku, konkrétněji u Grotia, se *jus gentium* neboli „právo národů" stalo označením pro obyčejové „právo", podle něhož se chovaly evropské státy. Tento pojem obyčejového práva a spravedlnosti, restriktivnější než *jus naturale*, byl mnohem širší než souhrn specifických dohod mezi suverény nebo státy, které existovaly ve všech dobách. Tento pojem přešel do současného užívání termínu: když dnešní mezinárodní právníci hovoří o *jus gentium*, vztahuje se pojem k obyčejovému mezinárodnímu právu.

Termín „mezinárodní právo" poprvé použil BENTHAM, ale idea mezinárodního práva, tedy idea ustanovení souboru pravidel, podle nichž by suverénní entity mohly upravovat své vzájemné vztahy, je mnohem starší. Pravděpodobně nejstarším prvkem mezinárodního práva je idea ochrany velvyslanců během jejich mise; ovšem nejstarší částí moderního mezinárodního práva je válečné právo, odvozené přímo ze starší tradice spravedlivé války. Předchůdce současných idejí mezinárodní politické organizace můžeme nacházet v celém středověkém křesťanství až po *pax Romana*; přijatelnější (a nedávnější) zdroj této části mezinárodního práva představují rozličná schemata „trvalého míru", jež vznikala v éře osvícenství. Pravděpodobně nejstarším systematickým precedentem pro uzavírání vzájemných dohod mezi suverénními entitami, jež určují jejich vztahy, byly dohody mezi italskými městskými státy v pozdním středověku a v raně moderní éře.

MEZINÁRODNÍ PRÁVO

Bezprostřední předchůdci současného mezinárodního práva patří především do devatenáctého století. Právo námořní války a práva a povinnosti neutrálních stran se začaly vyvíjet v napoleonské éře. Základní principy, na nichž bylo mezinárodní námořní právo postaveno, byly poprvé formulovány v Pařížské deklaraci (1856), a kodifikace válečného zákona začala *Všeobecným ustanovením číslo 100* armády USA (1863) a první Ženevskou konvencí (1864). Všechny tyto aspekty mezinárodního práva se staly od dob svých původních ustanovení mnohem specifičtějšími. Konkrétně válečné právo (či jak se dnes obecně říká „právo ozbrojených konfliktů") se významně posunulo z oblasti zvyků a etiky k positivním mezinárodním dohodám o provádění válečných akcí.

Vedle výše zmíněných typů otázek a předmětů, jimiž se mezinárodní právo neustále zabývá, zaznamenalo dvacáté století v mezinárodním právu důležitý vývoj ve smyslu definice LIDSKÝCH PRÁV (jako práv odlišných od práv osob obsažených v jejich občanství toho kterého státu) a snahy ve jménu těchto práv rozšířit ochranu jednotlivců.

V současném mezinárodním právu jsou znatelné dvě hlavní vývojové linie. Jedna představuje snahu identifikovat a začlenit do kodifikovaných positivních dohod prvky obyčejového mezinárodního práva a principy mezinárodního práva. Jinými slovy, jde o snahu vymanit positivní právo z rámce *jus naturale* a *jus gentium*. Tento trend ilustruje nejlépe vývoj válečného práva a v nedávné době námořního práva. Obecně vzato předpokládá tato linie vývoje pokračování současného systému státní suverenity, a z tohoto systému nevybočuje. Naproti tomu druhý široký proud představuje snahu o rozšíření mezinárodního řádu (nebo „světového řádu") na úkor suverenity. Tyto dva přístupy k vývoji mezinárodního práva nejsou zcela v rozporu; přesto však jasně představují různé koncepce toho, co je možné ve vztazích mezi národy a v právním vymezení takových

**odkazy**

McDougal, M.S.:, Feliciano, F.P.: *Law and Minimum World Public Order*. New Haven a Londýn: Yale University Press, 1961.

Schwarzenberger, G.: *A Manual of International Law*, 5. vydání. Londýn: Stevens, 1967.

**Michels, Robert** (1876–1936) Německý sociolog. Učil na universitách v Turíně, Basileji a Perugii. Pod vlivem MOSCY, PARETA a WEBERA se stal stoupencem ELITISMU a přispěl zejména k sociologii politických stran. Je slavný především jako objevitel „železného zákona oligarchie".

Michels započal svoji intelektuální dráhu jako marxista. Od počátku byl kritický k těm socialistickým parlamentním stranám, které dovolovaly, aby buržoasní ústavní zřetele podrývaly víru v přímou revoluční akci, a umožňovaly převládnutí zájmu o uchování stranické organizace nad socialistickými principy. Ve své nejslavnější knize *Politické strany* (1911) rozvíjel tezi, že společnost v celku i všechny její organizace jsou podřízeny oligarchické nadvládě: „Kdo říká organizace, říká oligarchie" – tak vyjadřuje „železný zákon oligarchie". Michels aplikoval tuto obecnou teorii na socialistické strany, aby dokázal, že zákon platí i v tom nejméně příznivém zkušebním případě – v případě strany oddané principu vnitřní demokracie.

Přirozeně, vůdci socialistických stranických organizací jsou voleni masou členů, jsou jim zodpovědni a očekává se od nich, že budou prosazovat politiku strany. Michels tvrdil, že vůdcové se vymykají těmto omezením a jednají autonomně. Jsou pro to dva hlavní důvody. Za prvé, každá organizace, ať je jakkoli velká či složitá, vyžaduje specializaci funkcí a experty. Pro běžné členstvo je brzy nemožné dohlížet na odborníky, kteří rozhodují za stranu na základě své vlastní iniciativy. Sklon k vůdcovství tuto pozici jenom prohlubuje. Vůdcové akumulují vliv na organizaci, včetně voleb do výkonných



při jejím soutěžení v parlamentě a všeobecných volbách také upevňuje vnitřní pozice vůdců a nutí vedení ke kompromisům ohledně socialistického principu. Za druhé má podle Michelse masa lidí psychickou potřebu vedení. V souladu s teorií elit považoval masy za atomizované, neorganizované a neschopné kolektivní akce, nestojí-li jim v čele aktivistická menšina. Nejsou jen apatické, ale mají i sklon k uctívání silného vůdce.

Oligarchie se stává téměř nezranitelnou. Ke změnám ve vedení dochází spíše absorbcí nových členů do již existující oligarchie než prostřednictvím sesazení elity. Demokracie v přísném smyslu slova je nemožná. Spočívá při nejlepším v konkurenci mezi oligarchickými organizacemi.

Ve svých pozdějších spisech dovedl Michels své ideje nadřazenosti elity a psychické poddajnosti masy dále, a to protidemokratickým směrem, a stal se otevřeným zastáncem FAŠISMU.

Přesto, že je jeho analýza stranické oligarchie působivě prezentována, není vždy zcela jasná. Michels důsledně nerozlišuje technickou odbornost od politického vůdcovství. Vnitrostranické a vnější tlaky směšuje někdy dohromady. Nezná míru, v jaké složité organizace plodí pluralitu soupeřících vedoucích skupin. Nicméně jeho „železný zákon oligarchie" má významný dopad na studium stran, odborů, nátlakových skupin a jiných vlivných organizací. GP

**odkazy**

Michels, R.: *Political Parties*. Glencoe, III. Free Press of Glencoe, 1949.

_____: *Strany a vůdcové*. Praha: Sociologická knihovna, 1931.

**Mill, James** (1773–1836) Britský filosof, ekonom a autor radikálních pamfletů. Studoval v Edinburghu a měl se stát presbytariánským duchovním, avšak jeho agnosticismus jej donutil tohoto povolání se vzdát. Stal se spisovatelem na volné noze a žil v Londýně. Byl téměř bez prostředků, dokud se jeho finanční situace nezměnila vydáním díla *Dějiny Britské Indie* (History of British India, 1817), které vedlo k jeho jmenování do Východoindické společnosti. Byl v blízkém vztahu s BENTHAMEM a aktivně propagoval Benthamovy principy užitečnosti, zákona, vlády, výchovy a psychologie. Byl spíše popularizátorem než originálním myslitelem, přesto však hrál důležitou roli prostředníka mezi teoretiky, například Benthamem a politickými ekonomy, a praktiky, jejichž politickou aktivitu usměrňoval svými interpretacemi politické a ekonomické teorie. Působil jako jakýsi katalyzátor intelektuálního vývoje a politických aktivit Ricarda, Grota, Parkese a mnoha filosofických radikálů (viz FILOSOFICKÝ RADIKALISMUS) a zejména svého syna Johna Stuarta MILLA.

Mill byl mluvčím Benthamova UTILITARISMU, hobbesovského individualismu a psychologického asociativismu, malthusiánství a principů KLASICKÉ POLITICKÉ EKONOMIE, jak ji rozvíjel Adam SMITH. Jako zastánce utilitarismu prohlašoval, že hledá „největší štěstí největšího počtu" a podobně jako Bentham analyzoval zavedené instituce, zvláště aristokratickou vládu, právní systém vychvalovaný Blackstonem, školy, církev a merkantilistickou ekonomii, aby ukázal, že jsou překážkami bránícími dosažení štěstí. K dosažení štěstí navrhoval a nabízel nové uspořádání institucí. Nejvýznamnější z nich se týkalo politiky a objevilo se v jeho podnětném *Pojednání o vládě* (Essay on Government). Cestu k dosažení dobré vlády – to je vlády v zájmu ovládaných – viděl v demokratických institucích. Chyby vlády, obzvláště korupce, mají původ ve svobodné hře škodlivých zájmů, což jsou zvláštní zájmy každého jedince. Nejvíce těží ze škodlivých zájmů aristokracie, protože za stavu, kdy chybí překážky, jež by stály v cestě jejím temným zájmům, vykořisťuje masu lidí. Řešením je zastupitelská vláda a značně rozšířené, téměř universální voleb-

ní právo, časté volby a tajné hlasování. Dokud nebudou přijata tato demokratická opatření, politika bude bojem mezi aristokracií a lidem, jakmile přijata budou, zájmy vlády a společnosti se ztotožní.

Millova přehnaná chvála střední vrstvy vedla některé vědce k tomu, aby se nesprávně domnívali, že si přál omezit volební právo na střední třídu. Mill však chválu středního stavu doplňoval přesvědčením, že lidé níže postavení se nechají vést její radou a příkladem, a svou obhajobu demokratického volebního práva nikterak neomezoval.

Millovo politické myšlení ostře kritizoval MACAULAY, který odmítal jeho argumentaci ve prospěch „čisté demokracie" a zesměšnil jeho deduktivní zdůvodňování v politické argumentaci. John Stuart Mill pod vlivem Macaulayovy kritiky zpochybnil otcův nárok na vědeckost toho, co bylo ve skutečnosti politickým pamfletem, a vytýkal mu, že v projektu demokracie nepřikládal význam osvícenému vedení.

JH

**Mill, John Stuart** (1802–1873) Britský filosof, ekonom a státník. Mill byl prvním ze šesti dětí Jamese MILLA a Harriet Burrowsové. Vychováván a vzděláván byl svým otcem – za přispění Francise Place a Jeremy BENTHAMA – k tomu, aby se stal intelektuálním vůdcem filosofických radikálů (viz FILOSOFICKÝ RADIKALISMUS). Přestože nesplnil zcela jejich očekávání – ve dvacátých a třicátých letech devatenáctého století pocítil silné rozčarování nad otcovým a Benthamovým radikalismem – měl neobyčejný intelektuální vliv na své současníky. Když mu bylo padesát let, byla už jeho díla *Systém logiky* (System of Logic, 1843) a *Principy politické ekonomie* (Principles of Political Economy, 1848) zavedenými učebnicemi na starobylých universitách. Esej *O svobodě* (On Liberty, 1859) byl téměř všeobecně uznáván za mistrovské dílo. Jeho *Úvahy o zastupitelské vládě* (Considerations on Representative Government, 1861) udávaly tón diskusím o vyhlídkách a nebezpečí demokracie po dalších dvacet let. Drobnější esej *Utilitarismus* (Utilitarism, 1861) takový rozruch ve své době nevyvolal, což však vynahradily pozdější polemiky a ustavičné reinterpretace.

Nedá se rozhodně říci, že by Mill byl neproblematickou postavou. V šestnácti letech strávil jednu noc ve vězení za to, že v jedné londýnské dělnické čtvrti rozšiřoval literaturu o antikoncepci. Jeho esej *Poddanství žen* (The Subjection of Women, 1869) vyburcoval mnoho čtenářů. Byl ochoten přijmout nezávislé Irsko a připraven řešit problém irského zemědělství nuceným výkupem pozemků statkářů, kteří na nich nehospodařili. Zarputile obhajoval francouzskou revoluci roku 1848 a všeobecně se vědělo, že byl přinejmenším agnostikem. Lidé ve veřejném životě však přesto uznávali jeho intelektuální převahu.

Millova *Autobiografie* (Autobiography, 1873) podává výmluvný obraz jeho životní dráhy a názorů. Je čtivá, avšak často ošidná. Její vnitřní chronologie je někdy souvislá, je velmi selektivní a je v prvé řadě propagandistickým dílem. Mill ji charakterizuje jako zprávu o svém vzdělání, které v ní jistě zaujímá mnoho místa, avšak čtenář v ní najde daleko více. Zabývá se mimo jiné nedostatky ve vzdělání, které jej ve dvaceti letech přivedly až k nervovému zhroucení, a popisuje své dlouhé přátelství a nakonec manželství s Harriet Taylorovou, což odráží jeho názory na politiku devatenáctého století přesněji než fakta o jeho životní dráze. O vzdělání, kterého se mu dostalo, tvrdil, že bylo nadměrně analytické; pěstovalo jeho intelekt, ne však city, dalo mu abstraktní zájem o lidské blaho, ale ne už vášnivé zanícení. V tom bylo odrazem nedostatků otcova a Benthamova radikalismu, jež analyzoval vady starého řádu, avšak nebyl schopen vnést do svého obrazu lepšího světa emocionální vřelost a citové bohatství. Harriet Taylorová ztělesňovala pro Milla poetickou sensibilitu a imaginační bystrost, které hledal. Jeho vztah k ní symbolizoval spojení srdce s hlavou, citu s rozumem, které chybělo radikalismu. Harriet Taylorová chovala silné nepřátelství k tomu, co pokládala za mrtvou přítěž viktoriánské počestnosti, a v tomto smyslu zajisté značnou měrou zapůsobila na tón pojednání *O svobodě*. Po podrobném posouzení však není pravděpodobné, že by měla velký vliv na Millovu argumentaci.

Ve skutečnosti se Mill nenaučil mnoho z toho, co dychtivě předával dál, od ní, ale čerpal z velkého počtu jiných zdrojů. Jako nadějný mladý muž byl ve dvacátých letech devatenáctého století vyhledáván saint-simonovskými „misionáři" a později Augustem COMTEM. Také CARLYLE jej – ovšem mylně – pokládal za svého žáka, protože oponoval Benthamovi. Mill nabyl přesvědčení, že teorie vlády se musí opřít o teorii dějin a filosofii vývoje. Neviděl žádný smysl v diskusi o základních politických otázkách, nejsou-li vedeny na pozadí širší společenské kultury a začal spekulovat o možnostech socialismu. Současně byl nucen vydělávat si na živobytí u Východoindické společnosti, kde platilo, že kritériem politiky je její praktičnost.

Tak Mill balancoval mezi svými původními učiteli a jejich kritiky. *Systém logiky* je neústupnou obhajobou „induktivní školy" v přírodní i společenské vědě. Cílem této práce bylo obhájit dvě tvrzení – prvním je, že společenská věda je možná a že politika, ekonomie a sociologie mohou být vědecky studovány; druhým pak, že žádná věda neobjevuje nutné pravdy o světě, že jediné, co kdy věda může odhalit, je to, jak se věci mají a jaké jsou, ne jaké by měly být. Skrytým terčem tohoto druhého tvrzení je etický „intuitivismus", doktrina, podle které jsou morální pravdy odnoží nutné pravdy a jejich pravdivost se potvrzuje intuitivně. Práci *Utilitarismus* pojímal Mill jako obranu UTILITARISMU i jako útok na intuitivismus. Po celý svůj život měl za to, že konzervativní politiku zastávají lidé, kteří mylně zaměňují své vlastní předsudky za absolutní pravdy o světě. *Systém logiky* i *Utilitarismus* tento zlozvyk napadají na abstraktní úrovni, kdežto eseje *O svobodě* a *Poddanství žen* vedou útok proti praktickým důsledkům neschopnosti uvěřit, že to, co nám připadá samozřejmé, může být klamné.

Vedle konzervatismu byly Millovými nepřáteli i pošetilosti „filosofického radikalismu". Bentham ke konci svého života spatřoval ve všeobecném volebním právu a zásadě většinového rozhodování téměř zaručené prostředky k zabezpečení dobré vlády. Mill na rozdíl od něj však s postupem doby začínal být čím dál víc skeptický k jejich účinnosti. Neviděl žádný důvod k domněnce, že prostá většina obyvatelstva bude častěji jednat správně než se mýlit. Podstatná část střední třídy je omezená a posedlá penězi, dělnická třída je nevzdělaná, nedostatečně informovaná a všeobecně nečestná, třebaže si tento stav nezavinila sama. Tento argument nebyl zaměřen proti demokratické reformě, protože nekontrolovaná vládnoucí třída se jistě bude chovat sobecky a zkaženě, ale proti obvyklým zjednodušením.

Pod vlivem TOCQUEVILLA dospěl Mill k přesvědčení, že jednou z hlavních potřeb je uchování „antagonismu názorů", další pak je zajištění toho, aby se odbornost prosadila všude, kde je použitelná. V *Úvahách o zastupitelské vládě* předkládá Mill určitá řešení těchto složitých problémů. Jako zábranu tomu, aby většina pohltila menšinu, navrhuje systém poměrného zastoupení, a aby se předešlo situaci, kdy nevzdělaní ovládnou vzdělané, doporučuje systém zmnoženého hlasování, který dává vzdělaným právo na dodatečné hlasy. Všichni, kromě negramotných, zločinců a těch, kteří nejsou schopni sami sebe uživit, musí mít alespoň jeden hlas. Nehlásá explicitně volební právo žen, jen jakoby mimochodem poznamenává, že jejich vyloučení je stejně iracionální jako vyloučení mužů se zrzavými vlasy. Všichni musí mít volební právo, protože všechny je třeba povzbudit k účasti a všem je třeba dát

hlas. Z toho samozřejmě neplyne, že všichni musí mít rovné hlasovací právo. K tomu, aby i takto vylepšený volební systém přinesl praktické výsledky, je pak podle něj zapotřebí parlamentu, který nezpracovává a nepozměňuje legislativu, ale pověřuje přípravou potřebných zákonných opatření legislativní komise. Mill dále obhajuje i určitý stupeň nezávislé rozhodovací pravomoci státních úředníků.

Mill se snaží v podstatě uvést do rovnováhy dvě věci, jichž by rád dosáhl – všeobecnou participaci a pokrokovou vládu na jedné straně a vliv intelektuální a morální elity na straně druhé. Taková rovnováha je nejistá a byla v každém případě překonána vznikem stranické organizace v poslední čtvrtině devatenáctého století. Mill v zásadě zaujímal k politickým stranám nepřátelský postoj, i když v praxi, kdy byl sám po tři léta členem parlamentu (1865–68), byl platným členem parlamentní skupiny.

Millovy pochybnosti o rozhodování prostou většinou hlasů jej vedly poněkud konzervativním směrem. Jeho nadšení SOCIALISMEM jej však směrovalo k radikalismu. Byl sice skeptický vůči ambicím saint-simonovců i owenovců, se kterými se setkal ve dvacátých letech devatenáctého století, ale na porážku francouzské revoluce roku 1848, inspirován Harrietou Taylorovou, reagoval opatrnou obhajobou socialismu. Představoval si budoucí společnost jako společnost výrobních družstev, které uchovají vše, co je dobré na soukromém vlastnictví, ale zbaví se jeho negativních rysů. Kapitalismus odmítal, protože dělníci nebyli svými vlastními pány a v rozdělení lidí na vlastníky a zaměstnance nespatřoval základ politické demokracie. Také centralizovaný komunismus byl pro něj nepřijatelný. Žádoucí byla podle něj na konkurenci založená ekonomika charakterizovaná dělnickým vlastnictvím podniků. Ve stejném duchu Mill tvrdil, že do doby, než nastane socialismus, lze udělat mnoho pro zvýšení oprávněnosti soukromého vlastnictví – například zavádět dědické daně a znemožnit velkým vlastníkům půdy kořistit z úsilí svých nájemců.

Jak je vidět, byl Mill celé zaujat obhajobou SVOBODY v demokratické společnosti. Jedním prvkem tohoto problému byla reinterpretace požadavků utilitarismu: tam, kde jeho předchůdci vyhrazovali svobodě velké, ne však ústřední místo v užitečnosti, prohlašoval Mill, že hlavním příspěvkem ke štěstí je rozvinutá osobnost a hlavní potřebou takové osobnosti je svoboda. Svoboda je součástí štěstí a je nepostradatelná v hledání nových forem štěstí. Pozdější autoři věnovali příliš mnoho pozornosti takovým věcem, jako je Millův „důkaz" principu užitečnosti, nebrali však v úvahu skutečnost, že na tomto důkazu mu záleželo jen málo, a veškerá jeho snaha směřovala ke smíření požadavků individuální svobody s potřebami obecného dobra.

Nejvýmluvnější obranu svobody nacházíme v dílech *O svobodě* a *Poddanství žen*. V prvním eseji je Mill obhájcem „jednoho zcela jednoduchého principu", že společnost nesmí uplatnit nátlak na neloyální jedince, vyjma případu sebeobrany. PATERNALISMUS je absolutně nelegitimní stejně jako „morální" zákonodárství – i když Mill by to nevyjádřil těmito slovy. Značné spory se vedou o to, je-li možné uhájit tak absolutní stanovisko utilitárními důvody. Je však jasné, že sám Mill byl proti každému pokusu hájit je z hlediska „přirozeného práva na svobodu". Negativně svůj názor zdůvodňoval v podstatě tím, že správný výklad morálky a společenského života ukáže, že zákaz lze ospravedlnit pouze jako obranné opatření; positivním argumentem mu bylo to, že všechna velká dobra v životě vyžadují „experimenty ve způsobu života" a individuální svobodu. *Poddanství žen* otevřeně pranýřuje neplnoprávnost žen ve viktoriánské Anglii a končí tvrzením o absolutní hodnotě svobody: Žádná země by se nevzdala své nezávislosti kvůli jakkoli velké prosperitě a žádný člověk, který jednou okusil svobodu, by se jí nevzdal za žádnou cenu. Jaký další důkaz





o svrchované hodnotě svobody – pro ženy i pro muže – by mohl být předložen?

AR

odkazy
• Mill, J.S.: *The Collected Works of John Stuart Mill*, ed. F.E.L. Priestley. Toronto: University of Toronto Press, 1963–84.

**Milton, John** (1608–1674) Anglický básník a polemik. Ačkoli se Milton původně vydal na básnickou dráhu, v roce 1641 byl vtažen do politických a náboženských rozporů. To, že se zapojil do některých diskusí, vyšlo částečně z jeho osobních nezdarů – nešťastné manželství se odrazilo ve čtyřech pamfletech ospravedlňujících rozvod z důvodu nesouladu myslí a temperamentů (1643–45). Plnou silou jej však do veřejného života vtáhly až velké obecné problémy náboženství a politiky ohlašující a doprovázející anglické občanské války a bezvládí a udržely jeho zájem od roku 1641 až do roku 1660. V letech 1641–42 napsal pět nepříliš nápaditých pamfletů proti prelátům a v roce 1644 slavný – i když co do obsahu nadhodnocený – esej *Areopagitica* obhajující svobodu tisku.

Milton začal psát o politických tématech až v roce 1649, i když nesmíme zapomínat na velké politické důsledky jeho traktátů proti prelátství. V *Držbě králů a úředníků* (The Tenure of Kings and Magistrates) obhajoval soud, popravu a sesazení Karla I. Téhož roku vydal také spis *Eikonoklastes*, v němž učinil terčem svého posměchu a opovržení slavnou *Eikon basilike* – knihu, jež byla tehdy často mylně připisována samotnému Karlovi a obsahovala (pokud přijmeme její autorství) sentimentální, přepjatě pobožné a autoritativní úvahy krále mučedníka.

Během revoluční vlády tzv. zbytkového parlamentu byl Milton jmenován tajemníkem pro cizí jazyky ve státní radě. To se rovnalo pověření ospravedlnit anglickou revoluci před kontinentální Evropou, a Milton se vskutku také stal jejím hlavním obhájcem. Napsal latinskou obranu revoluce a „commonwealthu", Cromwellovy vládní formy ustavené zbytkovým parlamentem – *Obrana anglického národa* (Pro populo anglicano defensio, 1651) a v roce 1654 vytvořil další latinské dílo, *Druhá obrana* (Defensio secunda), v němž ospravedlňoval první protektorát Olivera Cromwella. Jeho poslední politická polemika z tohoto období *Dobrá a snadná cesta k založení svobodného státu* (The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth, 1660) už byla napsána ve stínu nevyhnutelné restaurace.

Milton byl sice jako polemik v cizině slavný, v Anglii však byl zaslouženě ignorován. Jeho traktáty o rozvodu vyvolaly jistý rozruch, ale jinak v něm jeho současníci viděli pouze osobu okrajového významu. Teprve až se proslavil jako básník, byl vyzvednut do whigovského a libertariánského kánonu. Dnes je třeba říci, že jeho prozaická tvorba je až příliš příležitostná, příliš nepůvodní, poznamenaná nedostatkem smyslu pro detail a strukturu společenské a politické reality, příliš postrádá snahu po důslednosti či hloubce analýzy na to, aby vyvolala větší obecný zájem. Byl nicméně schopen působivě vyjádřit svá přesvědčení. Historikové politických a náboženských idejí a praktické rétoriky nacházeli v jeho manýristické próze a v básních mnoho podnětného. Dokladem těsného spojení jeho zájmů se zájmy doby je skutečnost, že yaleské vydání Miltonových prozaických děl poskytuje nejlepší chronologický úvod do polemik jeho doby.

Milton byl nejvíce nakloněn křesťanské svobodě ctnostných lidí, nechávajících se vést pouze rozumem a znalostí Písma, jíž nesmí stát nic v cestě. Právě z tohoto důvodu se stavěl proti episkopátu, poté proti presbyteriánům a nakonec proti jakékoli formě církevní vlády. Karlovy zásahy do křesťanské svobody a jeho popírání občanských svobod byly důvodem, proč se z Miltona monarchisty na počátku čtyřicátých let stal do roku 1649 republikán. „Lidé prvně vstoupili do

politické obce, aby nemuseli trpět násilí a bezpráví a žili v bezpečí a svobodě, v církev pak vešli, aby žili zbožně a v nábožné úctě," řekl roku 1651. Obě organizace se však musí přizpůsobit zákonu přírody i zákonu Božímu, a Miltonovy návody pokud jde o podoby obou se různí podle jeho proměnlivé představy, jak by bylo možné tohoto vágně postaveného ideálu dosáhnout. V náboženství se postupně dostával na pozice antinomického individualismu, a jeho politické názory vyústily v souladu s tím v roce 1660 v doporučení vlády bohabojné oligarchie, osvobozené od kontroly mravně nevázaných a prodejných lidí. Přes svou téměř dvacetiletou opozici proti stuartovské církvi a státu unikl po restauraci stuartovské monarchie v roce 1660 pronásledování a stáhl se z veřejného života, aby si zajistil trvalý věhlas *Ztraceným rájem* (Paradise Lost, 1667) a poté v roce 1671 *Rájem znovunabytým* (Paradise Regained) a dílem *Samson Agonistes*. Christopher Hill a jiní přišli nedávno s myšlenkou, že by bylo chybou vidět v těchto dílech něco jiného než pokračující úvahu o porážce libertariánské náboženské revoluce, kterou vyznával. Budiž řečeno, že v roce 1674 zemřel stejně tiše, jak od počátku restaurace žil. RAS

**odkazy**

* Hill, C.: *Milton and the English Revolution.* Londýn: Faber & Faber, 1977.

Milton, J.: *Complete Prose Works of John Milton,* ed. D.M. Wolfe. 7 sv. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980.

**mladohegelovci** Žáci německého filosofa G. W. F. HEGELA, pro něž je typický důraz na radikálně theologické a politické důsledky Hegelovy filosofie, které podle nich odhalují „rozpory" a mystifikaci, na nichž spočívá oficiální náboženství a pruská říše (ale i jiné státy). To znamenalo konflikt se starohegelovci či pravohegelovci, kteří se drželi Hegelova názoru, že skutečné je racionální, že protestantské křesťanství ztělesňuje pravdu filosofie v symbolické podobě a že pruská monarchie a státní služba mají blízko k racionálnímu státu s nedělitelnou svrchovanou vůlí a byrokracií jednající zcela v zájmu veřejnosti. Mladohegelovci, kteří byli postupem času stále více antitheologičtí, republikánští, demokratičtí a dokonce revoluční, se zasazovali za lidskou emancipaci a Hegelova objektivního ducha nahrazovali individuálním vědomím či universálním vědomím lidského rodu. Hlásali sebeurčení a překonání odcizení, separatismu a partikularismu ve společenském životě. Tak implicitně zdůrazňovali kantovská a fichtovská témata v Hegelově díle, zejména KANTOVO povýšení autonomie a universality bez jejich podřízení systematickým a „vnějším" strukturám, které Hegel považoval za nezbytné pro racionalizaci svobody.

Mezi čelné představitele mladohegelovců patří David Friedrich Strauss (1808–1874), Ludwig FEUERBACH (1804–1872), Bruno Bauer (1809–1882) a jeho bratr Edgar (1820–1886), Arnold Ruge (1803–1880), Max STIRNER (vlastním jménem Johann Caspar Schmidt, 1806–1856) a Moses Hess (1812–1875). V letech 1839–1842 byli ve spojení s touto skupinou také mladý Karel MARX a nezávisle na něm také Bedřich ENGELS, a oba byli mladohegelovci silně ovlivněni. Kolem roku 1844 začali být Marx a Engels k mladohegelovcům velmi kritičtí pro jejich důraz na teoretickou kritiku a otázky vědomí a kvůli přehlížení společenské a materiální skutečnosti; v roce 1845/6 je odsoudili v *Německé ideologii*. Neúspěch revoluce roku 1848 a pokles vlivu hegelovské filosofie v Německu padesátých a šedesátých let přinesly konec mladohegelovců jako hnutí. Každý člen této skupiny se dal svou vlastní cestou a nyní jsou studováni především z hlediska jejich role ve vývoji MARXISMU. Ludwig Feuerbach, jehož sláva dlouho zastiňovala všechny ostatní mladohegelovce, se ve čtyřicátých letech stále více odklánějí od Hegelovy filosofie, zůstával však významným představitelem kritiky náboženství a dějin theologie. Moses Hess se stal prvním německým komunistou a předešel tak v této roli Marxe. Jeho spis *Řím a Jeruzalém* (1862) je důležitým dílem moderního sionismu. Dalším myslitelem volně spojeným s mladohegelovci je polský šlechtic August von Cieszkowski (1814–1894), který v roce 1832 přišel do Berlína a jehož *Prolegomena k historiosofii* (Prolegomena zur Historiosophie, 1838) vzbudila zájem posunem mladohegelovského postoje za hranice filosofie směrem k požadavku praktické, „spontánní, chtěné a svobodné" snahy o změnu běhu světa.

Skandál způsobený mladohegelovci a jejich vyvozováním potenciálně radikálních důsledků z hegelovské metody začal anonymním vydáním Feuerbachova spisu *Myšlenky o smrti a nesmrtelnosti,* v němž Feuerbach popíral, využívaje Hegelovy filosofie, možnost života po smrti. Tvrdil, že toto učení představuje zmatený výklad nekonečnosti a nesmrtelnosti lidské rasy, která si jedině jako celek může činit nárok na nesmrtelného ducha. Skandál se rozrostl a propast mezi Hegelovými žáky se zvětšila po vydání Straussova *Života Ježíšova* v roce 1835/6. Toto dílo radikálně popíralo historickou pravdivost nadpřirozených činů a vlastností připisovaných Ježíšovi v Novém zákoně. Ježíšův život byl podle Strausse životem obyčejného člověka, který prvotní církev opředla sítí mýtů odrážejících lidská přání a zkušenosti duchovní, nikoliv reálné povahy. Tento pohled Strauss také připisuje Hegelovi. Pojetí inkarnace ukazuje, že Člověk – ve smyslu lidskosti charakteristické pro všechny lidské bytosti – má božské vlastnosti. Kniha vyvolala spor, v němž se hegelovská škola rozdělila na jasně ohraničené skupiny. Ty byly samotným Straussem označeny po vzoru francouzského parlamentu jako levá, střední a pravá. Sám Strauss se přihlásil k levici.

Bruno Bauer v Berlíně tvrdil, že evangelia odrážejí historickou situaci prvotní církve v Římské říši a v hlubší rovině nemožnost udržet v těchto podmínkách koncepci individuálního lidského vědomí jiným způsobem než jeho označením za božskou moc oddělenou od člověka. Náboženství tak bylo jakousi formou ODCIZENÍ, zejména sebeodcizení, v němž lze universální já uvažovat jen jako existující mimo člověka. Tento myšlenkový směr dosáhl vrcholu a největšího vlivu vydáním Feuerbachovy *Podstaty křesťanství* (1841), systematicky propracovávající pravý obsah náboženství, za který prohlašuje oslavu božských možností a vlastností lidského rodu, jenž je schopen lásky, rozumného uvažování a projevu vůle, ale jenž upadl do otroctví oddělením těchto vlastností od sebe sama a jejich projekcí do jiné, božské bytosti. Co je dáno Bohu, bylo odcizeno člověku – to, co oslavuje náboženství, odnímá theologie člověku a dává někomu jinému.

Mladohegelovské myšlení bylo ve třicátých letech sice omezeno především na diskusi o náboženství, ale o to více odmítalo jakékoliv hegelovské smíření s vnějšími systémy a nutnostmi a trvalo na tom, že člověk by si měl vzít nazpět všechny své schopnosti a moc, aby byl každý jednotlivec schopen plného a aktivního občanského života. Mladohegelovci se považovali za dědice FRANCOUZSKÉHO OSVÍCENSTVÍ a hrdinů francouzské revoluce v německých podmínkách, protože volali po svobodné a demokratické, světské a vědecké Evropě. Odhalovali pověry a závislost člověka na vnějších činitelích a ukazovali, že racionální přístup vyžaduje nahrazení náboženství, politické závislosti a odcizení vědou, vzděláním, lidskou nadvládou nad přírodními a společenskými podmínkami. Vezmeme-li v úvahu cenzuru a policejní kontrolu běžnou v té době, nepřekvapí nás, že mladohegelovci byli převážně žurnalisté a svobodní intelektuálové vyhnaní z universit nebo neschopní se na ně dostat, zatímco starohegelovci – i když často liberální – se přizpůsobili systému a zastávali v něm významné akademické pozice.

Přesto hranice mezi staro- a mladohegelovci nebyla vždycky tak ostrá, jak bychom očekávali. Bruno Bauer byl jmenován profesorem theologie na berlínské universitě jako pravohegelovský filosof náboženství, a o toto místo přišel až poté, co se prohlásil za atheistu. Arnold Ruge, který v roce 1838 založil hegelovský časopis *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, zařazoval do svého časopisu příspěvky myslitelů všech hegelovských směrů, i když se sám přiklonil k levici. V roce 1842 se časopis dostal do sporu s cenzurou, stal se více levicově hegelovským a byl přejmenován na *Deutsche Jahrbücher*. Díky krátkodobému uvolnění cenzury v roce 1840, po nástupu protihegelovského křesťansko-romantického Bedřicha Viléma IV., se mladohegelovci a časopis *Hallische Jahrbücher*, který se nyní stal jejich orgánem, obrátili otevřeněji k politice, zdůraznili roli kritické kritiky a zavedli pojem odcizení nejen do náboženství, ale aplikovali ho také na panovníka, křesťanský stát a – jak tvrdil Moses Hess – i do peněžních vztahů.

Cieszkowski v *Prolegomena* tvrdil, že na konci dějin je racionální svoboda a konečná božskost lidstva; Moses Hess ve spise *Evropská triarchie* (1841) volal po spojení Francie, Pruska a Anglie proti rakouské a ruské reakci, které by vedlo k úplnému osvobození Evropy. Ruge začal kritizovat Hegelovu politickou filosofii. Bruno a Edgar Bauerovi se pustili do studia francouzské revoluce, pokusili se osvobodit lidstvo od theologického myšlení v politice i v náboženství a usilovali o emancipaci Židů a „spiritualizaci" mas. Pouze Max Stirner zůstal osamoceným extrémistou, napadal všechny pokusy „determinovat" člověka a prohlašoval amorální egoismus za pravou emancipaci. Jeho spis *Ego a co mu je vlastní* (The Ego and His Own, 1844) – hlavní terč Marxovy a Engelsovy kritiky v *Německé ideologii* – ovlivnil spíše evropskou pravici a fašismus než levicová hnutí, i když

anarchisté, částečně pro jeho myšlenky o vzdělání.

Obnovená vládní opatření proti radikálnímu tisku v letech 1842–43 rozprášila mladohegelovce po celém Německu i mimo něj a obnovila jejich nedůvěru k praktickým opatřením. Někteří z nich zůstali radikálními demokraty, jiní jako Hess, Marx a Engels se stali aktivními a oddanými komunisty. Léta 1848–49 znamenala pro všechny z nich neúspěch a řada se jich přiklonila k pravici. V politickém myšlení jsou dnes pouze předmětem historického zájmu, ve filosofii však pomohli vytvořit napětí mezi Hegelovým systémem a jeho dialekticko-kritickou metodou. EK

**moc** Pojem, který v politické rozpravě či politické analýze nikdy nechybí. Přesto jej – stejně jako mnohé ze základních pojmů politické rozpravy – různí teoretikové definují a užívají různě. Ve skutečnosti někteří ze současných teoretiků vidí v moci „esenciálně sporný pojem", jehož smysl a kriteria použití zůstanou navždy věcí rozepří (viz Lukes, *Power: a Radical View;* Connolly). Navzdory neshodám v tom, jak tento pojem vymezit, se většina analytiků shoduje v názoru, že „moc" se vztahuje přinejmenším k jednomu činiteli ovlivňujícímu postoje nebo činy jiného.

Anglické slovo „power" pochází z francouzského *pouvoir*, jež se zase odvozuje z latinského *potestas* nebo *potentia* s významem „schopnost" (obě se tvoří od slovesa *potere* – být schopen, moci). U Římanů *potentia* odkazovala na schopnost jedné osoby či věci působit na jinou. *Potestas* měla užší politický smysl a vztahovala se ke zvláštním schopnostem, jež jsou vlastní lidem komunikujícím a jednajícím ve shodě. Dodnes je cosi z tohoto pojetí zachyceno v úsloví, že množství znamená moc. CICERO vytyčil rozlišení *Potestas in populo, auctoritas in senatu* (moc v lidu, autorita v senátu). Zde je důležité poznamenat, že moc se pečlivě odlišovala od jiných pojmů – od AUTORITY, nátlaku, síly a NÁSILÍ.

Od sedmnáctého století však toto starověké rozlišování slábne či zcela mizí. Revoluce v přírodních vědách s sebou přinesla snahu učinit studium politiky podobně vědecké a přísné. Jedním z prvních filosofů, kteří rozšířili novou vědu na obor politiky – a především na „moc" – byl Thomas HOBBES. Věren mechanistickému zobrazování nové vědy nově definoval moc jako vztah mezi příčinou a účinkem, mezi aktivním hybným činitelem a pasivním trpným činitelem.

„Moc a Příčina jsou jedno a totéž. Vztahu příčiny a účinku odpovídá vztah moci a činu, ba co víc, oba tyto vztahy jsou jedno a totéž. Když má totiž nějaký činitel všechny akcidence (tj. kombinaci charakteristik), jež jsou nezbytným požadavkem, má-li být v trpném činiteli vyvolán nějaký účinek, pak říkáme, že činitel má *moc* vytvářet tento účinek, působí-li na trpného činitele... Pročež *moc hybného činitele* a *účinná příčina* jsou jedno a totéž." *O tělese,* kap. 10).

Přestože mělo toto mechanisticko-kauzální zobrazení mocenských vztahů výhodu jednoduchosti, nechyběly mu ani jisté obtíže. Například i přes to, že si Hobbes přál redukovat lidskou činnost na mechanistické tlaky a tahy, nemohl se oprostit od starého aristotelského názoru, že všechny věci směřují k jistému cíli a že lidské jednání nutně vyžaduje určitou představu dobra. To je zvláště zřejmé ve výkonu moci. Pokud jde o lidi, je získávání a uplatňování moci nevyhnutelně spojeno s tím, že jednající má nějakou představu dobra a snahu ji uskutečnit. (Rozumí se samo sebou, že v přírodních vědách k tomu nelze najít žádnou analogii.) U hobbesovských egoistů žijících ve světě nedostatku lze předpokládat, že všichni jednající se budou pokoušet realizovat vlastní dobro, které každý spojuje s uspokojením svých tužeb. Hobbes proto vyjadřuje „obecný sklon veškerého lidstva, trvalou touhu, jež nezná klidu, touhu Moci po moci, která ustává jedině ve Smrti" (*Leviathan,* sv. I, kap. 11). Tuto touhu může udržet pod kontrolou jenom svrchovaná moc panovníkova.

Variace na hobbesovská témata se nacházejí ve spisech společenských vědců a filosofů i v našem století. Například Max WEBER definoval moc jako „pravděpodobnost, že jeden činitel ve společenském vztahu... uplatní svoji vůli" přes odpor druhých (*Economy and Society,* sv. I, s. 53). Ani Hobbesův mechanistický obraz tlaku a tahu tak docela nezastaral. Robert Dahl předkládá názor, že „naše ideje o základních jmenovatelích (moci či) vlivu se opírají o intuitivní představy, jež jsou velmi podobné těm, na nichž spočívá idea síly v mechanice". „Fundamentální představa je v obou případech" v podstatě stejná (*Modern Political Analysis,* s.41). Podobně A. S. McFarland tvrdí, že „idea síly v podstatě odkazuje k příčině, která *tlačí*; definice moci založená na diferenciálech sil hovoří o tom, co se stane, když jeden kauzální činitel tlačí jedním směrem (síla) a druhý kauzální činitel tlačí směrem jiným (odpor). Silnější tlak nebo větší síla je pak tou „silnější" příčinou, tedy mocnějším činitelem" (*Power and Leadership,* s. 11).

Podle „behavioristických" politologů – a především podle těch z nich, kteří zastávají pluralistické přesvědčení – je výkon moci vztahem, v němž jeden činitel *C* se snaží způsobit, aby jiný činitel *R* dělal to, co *C* chce, ale *R by to* jinak nedělal. Je-li „mocenský pokus" činitele *C* úspěšný, pak lze o *C* tvrdit, že má moc nad *R* vzhledem ke konkrétní „problémové oblasti", o níž se zjevně neshodli (viz eseje od Simona, Dahla, Polsbyho a Rikera v: Bell a kol.). Až do zcela nedávné doby toto pojetí moci v politické vědě, zejména v USA, převládalo.

Za poslední dvě desetiletí se však behavioristicko-pluralistické pojetí moci stávalo terčem stále prudších útoků, ne proto, že by bylo zcela chybné, ale že je částečné a jednostranné či „jednorozměrné" (viz Lukes, *Power: a Radical View*). Podle dvourozměrného

měrného" pojetí rozvíjeného Petrem Bachrachem a Mortonem Baratzem (v Bell a kol.) má politická moc dvě tváře. Ochotně připouštějí, že pluralisté mají pravdu v jednom aspektu či „tváři" moci, totiž o moci, která je vykonávána otevřeným a pozorovatelným způsobem. Ovšem moc má ještě jednu, skrytou tvář. Moc lze v některých případech uplatňovat skrytě a způsoby, jež nejsou přímo pozorovatelné. Například *C* může vykonávat moc tím, že kontroluje celý rámec jednání, a tak omezuje diskusi, spory a rozhodování na „bezpečné" problémy, které neohrožují jeho zájmy. V jiném případě může být *C* schopen přeměnit na svou výhodu předsudky obsažené v politickém systému, které mají sklon zvýhodnit zájmy činitele *C* na úkor zájmů *R*. *R* také nemusí být ochoten napadnout *C* v konkrétní věci, protože předvídá porážku nebo odvetu. Skutečnost, že nenacházíme pozorovatelné útoky nebo otevřené pokusy o uchopení moci, nemusí nutně znamenat, že se moc neuplatňuje. Naopak, často tomu může být dokonce tak, že moc je vykonávána efektivněji.

Jednorozměrné i dvourozměrné pojetí moci se stalo předmětem kritiky, tentokrát ze strany alternativní „trojrozměrné" koncepce. Podle Stevena Lukese (*Power: a Radical View*) nejde dvourozměrná kritika pluralistického pojetí dost daleko. I když se všechny tři pohledy shodnou v tom, že *C* má moc nad *R*, když *C* ovlivňuje *R* „proti zájmům *R*", první dva přijímají další a problematičtější předpoklad, že potencionální soupeři fakticky vědí, jaké jsou jejich reálné ZÁJMY. Zde Lukes namítá, že jde o široký a často nezdůvodněný předpoklad. *R* se totiž může mýlit o svých vlastních zájmech. Vždyť tím nejúčinnějším způsobem, jak může *C* uplatňovat moc nad *R*, je právě utvářet jeho představy o tom, co je a co není jeho zájmem. V závislosti na tom, jak se *C* podaří vštípit *R* falešné či mylné interpretace zájmů a využít jich, se stává moc, již má *C*, téměř úplnou a je tím větší, nevnímá-

Svým důrazem na „objektivní" zájmy se trojrozměrné pojetí moci podobá marxistické teorii „falešného vědomí". Ti, kdo trpí falešným vědomím, vynakládají úsilí v iluzi, že jejich „subjektivní" či vnímané zájmy – které jim byly vštípeny panující třídou, kastou či skupinou a které jsou jimi také využívány – jsou jejich skutečnými, „objektivními" zájmy. Ty mohou být individuální, skupinové nebo třídní. Lukes však má za to – a zde spatřujeme spíše KANTŮV než Marxův vliv – že existují také zájmy, jež máme zkrátka a dobře proto, že jsme lidmi. Ať už si to lidé uvědomují či nikoliv, mají objektivní (či – jak by řekl Kant – transcendentní) zájem na autonomii. Otroci, kteří považují svůj úděl za normální a přirozený, námezdní pracující, kteří jsou naprosto nekritičtí ke kapitalistickému systému či indičtí „nedotknutelní" přijímající hinduistický kastovní systém si prokazatelně neuvědomují své objektivní zájmy.

Není divu, že se velká část kritiky na adresu trojrozměrného pohledu na moc zaměřila na jeho kvazi-kantovské, neomarxistické pojetí objektivních zájmů a na tvrzení, že „moc" je „esenciálně sporným" pojmem. Lukesovi kritikové prohlašují, že nemůže zároveň tvrdit, že moc je esenciálně sporná, a že jeho trojrozměrné pojetí je analyticky lepší než alternativní koncepce (viz Oppenheim; Gray). Jiní kritikové tvrdí, že trojrozměrné pojetí nelze empiricky aplikovat a testovat, s čímž nesouhlasí jeho zastánci (především Gaventa). Tyto spory trvají i nadále.

Další debata se dnes zabývá zjevnou neslučitelností „intencionálního" a „strukturálního" chápání moci. Podle jedné strany každé vykonávání moci nutně zahrnuje záměr určitého činitele. Podle druhé jsou však záměry analyticky irelevantní, protože moc náleží neosobním společenským „strukturám", nikoli individuálním činitelům s jejich cíli a aspiracemi. Společensko-ekonomické systémy jsou strukturami, jež uchovávají

měnitelnými a snadno nahraditelnými „nositeli rolí". Tato strukturalistická perspektiva moci se nepojí k žádnému konkrétnímu politickému či ideologickému postoji; je ovšem v různých versích společná konzervativním sociologům (například Talcott Parsons) i některým neomarxistům (jako např. Louis ALTHUSSER a Nicos Poulantzas), kteří tvrdí pravý opak. Někteří teoretikové společnosti se domnívají, že oba aspekty lze nakonec sloučit, protože jsou navzájem v „dialektickém" vztahu (viz Lucas, *Essays*). Radikální přehodnocení „moci" navrhl Michel FOUCAULT. Ve snaze dostat se za Hobbesovu a Weberovu negativní či konfliktovou charakteristiku zdůraznil positivní, „umocňující" možnosti mocenských vztahů.

Neustálé rozepře o „moci" nelze přičítat nedostatku duchaplnosti zastánců různých názorů. Naopak, o „moc" se vedou časté a tak ohnivé spory snad právě proto, že je ústředním pojmem politické rozpravy. Nepostačuje tedy, navrhneme-li její definici, protože tím se polemice o tomto pojmu nevyhneme, pouze se do ní zapojíme. TB

**odkazy**


* Bell, R., Edwards, D.V., Wagner, R.H. ed.: *Political Power: a Reader in Theory and Research.* Londýn: Collier-Macmillan, 1969.

* Connolly, W.E.: *The Terms of Political Discourse*, kap. 1–3. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.

Dahl, R.A.: *Modern Political Analysis.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1963.

* Gaventa, J.: *Power and Powerlessness: Quiescence and Rebellion in an Appalachian Valley.* Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1980.

Gray, J.: Political power, social theory, and essential contestability. V: *The Nature of Political Theory*, ed. D. Miller a L. Siedentop. Oxford: Clarendon Press, 1983.

* Lukes, S.: *Power: a Radical View.* Londýn: Macmillan, 1974.

_____: Power and structure. V *Essays in Social Theory.* Londýn: Macmillan, 1977.

_____: *Leviathan.* Praha: Knihovna politických klasiků, 1941.

McFarland, A.S.: *Power and Leadership in Pluralist Systems.* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1969.

Oppenheim, F.: *Political Concepts: a Reconstruction*, kap.2 a 3. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Weber M.: *Economy and Society*, sv.1, ed. G. Roth a C. Wittich. New York: Bedminster, 1968.




**Montaigne, Michel de** (1533–1592) Francouzský filosof a esejista. Montaigne je známý jako jedna z nejdůležitějších postav v historii francouzské literatury, zvláště svým objevem nového literárního žánru – „eseje". Jeho největší historický význam však spočívá spíše v roli jednoho z prvních filosofických architektů a propagátorů moderní liberální teorie a systému vlády (viz LIBERALISMUS).

Montaigne se narodil v patricijské kupecké a vinařské rodině v Périgordu na zámku Montaigne a většinu života strávil v oblasti Bordeaux. Po otcově smrti v roce 1571 opustil místo rady parlamentu v Bordeaux, aby začal psát jedinou knihu, kterou kdy uveřejnil, *Eseje*. I poté si udržel aktivní, většinou neoficiální politickou roli prostředníka mezi vůdci opozičních stran v náboženských válkách a rádce budoucího Jindřicha IV., jenž tyto války ukončil. V letech 1581–85 byl Montaigne starostou Bordeaux.

Navenek neucelené a neuspořádané *Eseje* vyšly nejprve ve dvou dílech (1580); třetí část se objevila v pátém vydání v roce 1588, a i poté Montaigne text opravoval a doplňoval. Dvěma jednotícími tématy knihy jsou autorovo údajné sebeodhalování a jeho „skepticismus". Dílo volně sleduje „evoluční" model a dostává se od „stoického" a neosobního tónu mnoha prvních kapitol, jež často obsahují především řadu citací z klasických autorů, přes systematickou skeptickou kritiku náboženství a filosofie

v „Apologii Raimunda ze Sabundy" (nejdelší kapitola) ke kulminaci v „osobnějších" a více konverzačních kapitolách třetí knihy, v níž autor vyznává „epikurejský" princip hedonismu a tolerance. Někteří badatelé viděli v tomto vývoji odraz změny myšlení a rozpoložení, jíž autor při psaní prošel, text však zdaleka neodpovídá takovému výkladu. Vzhledem k Montaignově proklamaci soudržnosti díla je lépe pojímat jeho zdánlivý vývoj jako rétorický nástroj, jímž se snaží dosáhnou proměny svých čtenářů.

Montaigne začíná obvyklým odkazem na moudrost starověkých Řeků a Římanů, ale postupně odkrývá meze této moudrosti – především neschopnost zmírnit fysická utrpení lidské existence. Skutečným objektem Montaignova „skeptického" útoku je však křesťanství, které se opírá o nedoložená tvrzení o postavení člověka ve vesmíru a jeho schopnosti rozluštit jeho význam, a je příčinou tyranie, pronásledování a zbytečného utrpení. Jako alternativu ke klasickému i křesťanskému učení předkládá Montaigne čtenáři přitažlivý způsob života – „neambiciózní", neškodné a nekonečně tolerantní hledání radosti. Přestože navenek stojí proti všem politickým změnám, demonstruje iracionálnost stávajícího politického řádu a usiluje o jeho nahrazení takovou formou vlády, jejíž cíl se omezí na ochranu svobody lidí žít tak, jak chtějí. Snaží se také o transformaci filosofie v „lékařskou" vědu, která se – v širokém pojetí – věnuje dobývání přírody, aby učinila život příjemnějším. Lidská spokojenost vyžaduje zmírnění marných duchovních ambicí člověka a k tomu se pojící rozšíření sféry pozemských radostí.

DLS

**odkazy**

Montaigne, M.: *Eseje*, vybral a přel. V. Černý, Praha: Odeon, 1966. Nové vydání: ERM, Praha, 1995.

**Montesquieu, Charles-Louis de Secondat** (1689–1755) Francouzský politický filosof. Montesquieu je autorem tří děl prvořadého významu. První z nich, formou dopisů psaný román *Perské listy*, publikoval, když mu bylo třicet dva let. Kniha – skandálně smyslná a přitom nádherně lidská, pronikavý *jeu d'esprit* a hluboká alegorie lásky, morálky, politiky a náboženství – svého autora brzy proslavila. Dosud nebyl podán žádný odpovídající výklad. Nezávazně lze dílo chápat jako negativní či přípravnou část Montesquieuovy filosofie – kritiku panující tradice židovsko-křesťanského náboženství a aristotelského přirozeného práva, vedenou ve stylu poučeném BAYLEM, LOCKEM a SPINOZOU.

V roce 1728 byl Montesquieu po značných sporech zvolen do Francouzské akademie a následující čtyři roky cestoval po kontinentální Evropě a Anglii. Po návratu do Francie prožil dva roky v osamění na svém venkovském zámku, a poté vydal *Úvahy o příčinách velikosti a pádu Římanů* (1734).

Toto dílo se dá asi nejlépe pochopit jako pokus vyrovnat se s MACHIAVELLIM, jehož „nová cesta, po níž ještě nikdo nikdy nešel" (*Rozpravy*, kniha I, Úvod), vedla k dramatické degradaci ctnosti či dokonalosti, jež nestála jen proti křesťanské lásce, ale i proti ARISTOTELOVĚ „morálce" a jeho „kontemplativní" ctnosti. Pravá „ctnost", která se podle Machiavelliho nepříčí sobecké přirozenosti člověka a umožňuje této přirozenosti naplnit její skutečné potřeby, má příklad v historii římské republiky, kde občané třídili svůj cit a intelekt v krutém soupeření o bezpečí, nadvládu a – což bylo nejméně časté, avšak tím uspokojivější – trvalou slávu.

Montesquieu neobhajuje před Machiavelliho útokem ani biblickou, ani klasickou tradici. Omezuje se na to, že zpochybňuje Machiavelliho specifickou charakteristiku lidských vášní, které jsou z velké části sobecké. V podstatě tvrdí, že historie Říma je v příliš velké míře výsledkem deformujících náhod, než aby mohla být výrazem tendencí lidské povahy – může-li se tato svobodně





vádějícím a přirozeným způsobem vyjadřovat. Řím je dokladem strhující perverse lidské přirozenosti - patologičnosti, k níž jsou republiky skutečně až příliš náchylné. Montesquieu si tak připravuje půdu pro svoji nového postmachiavellistickou politickou teorii.

Než se pokusíme nastínit teorii, kterou předložil ve svém mistrovském díle *O duchu zákonů* (De l'esprit des lois, 1748), musíme se nejdříve vyrovnat s obtížemi, které přináší Montesquieův způsob psaní. Voltairovou recenzí počínaje nebyli většinou čtenáři a výkladači schopni v knize najít řád, plán a koherenci. Sám Montesquieu v předmluvě i ve vlastní knize a také v soukromých odpovědích, jež napsal kritikům, trval na tom, že jeho kniha má přesný, byť skrytý plán, a že jeho učení lze porozumět pouze za předpokladu, že čtenář tento plán dešifruje. D'ALEMBERT po dlouhém studiu *O duchu zákonů* s tím naprosto souhlasil. Montesquieu dále prohlašoval, že jeho nepřímý způsob podání nebyl v předcházející tradici politické filosofie neobvyklý. Ve svých vydaných i nevydaných úvahách o různých dílech a autorech uváděl zvláště Platóna, nejdůležitější stoiky, Descarta a Spinozu jako příklady filosofů, kteří psali tak, že skrývali svá klíčová poučení. Jedním zřejmým – avšak netak podstatným – důvodem pro tento způsob sdělení je hrozba cenzury a pronásledování (Montesquieu cítil potřebu publikovat svá tři hlavní díla anonymně a v cizině). Významnější – z jeho pohledu – jsou hrozby, které hlasná filosofie představuje pro základy mnohých dobrých společností, neboť nutně musí klást znepokojující otázky a vznášet pochybnosti. Montesquieu však zcela jasně říká, že pro nepřímé sdělení jsou nejzávažnější výchovné důvody. Filosofickému vzdělání nejvíce prospívá, nevysloví-li učitel hned hlavní myšlenku, ale naopak když podněcuje to nejlepší ve svých studentech, aby znovu promysleli problematickou cestu pochybností a záhad, kterou on sám již prošel.

Kniha *O duchu zákonů* začíná zestručněnou diskusí o „zákonech v nejširším smyslu slova", „nutných vztazích, které vyplývají z povahy věcí". Jsme ujištěni – na základě Plutarchovy theologie – že i Bůh Stvořitel musí dodržovat „pravidla tak neměnná, jako je fatalita, které vyučují atheisté". „Přírodní zákony" lidského chování vycházející z nejsilnějších lidských potřeb (bezpečné přežívání a reprodukce), jež jsou zároveň těmi, kterými se nejobtížněji odolává; jako takové popisují základní meze, cíle, a tedy i normy naší existence. Člověk se odlišuje jak od pouze živočišného, tak i od božského, protože jeho existence není závislá na instinktivním vedení, ale především na řízení velmi omylnou „inteligencí", jejíž schopnost uvažování zůstává nerozvinuta, není-li vtažena do pohybu náhodou či vnějším tlakem. Lidské založení neumožňuje často rozeznat nejlepší či jen přiměřené způsoby, jak uspokojit diktát přírodních zákonů. Přírodní zákony se odlišují od „vztahů slušnosti, které předcházejí positivnímu právu" a jsou prioritní, protože slušnost či spravedlnost předpokládá něco, čehož se lidstvu od přírody nedostává, totiž společnost a „inteligenci". V jádru naší přirozené konstituce je radikálně rozervaná, subracionální individualita naplněná úzkostí a zoufale toužící po klidu a bezpečí. Montesquieu předchází ROUSSEAUA, když odmítá hobbesovský přirozený stav s bojechtivými tužbami po cti a slávě jako stále příliš společenský. Avšak oproti Rousseauovi a v podstatné shodě s HOBBESEM tvrdí, že přirozený stav je stavem hrůzy a utrpení.

Částečným důsledkem toho je, že přirozený stav není stavem statickým. Lidstvo si záhy začíná uvědomovat potěšení a výhody plynoucí z pospolitosti. Naneštěstí je prvotní výsledek této přirozené touhy po společnosti destruktivní – lidstvo, vycházejíc z přirozeného stavu, vrhá se přímo do „stavu války". Když ztratíme svůj ochromující strach z jiných lidí, mají naše sobecké potřeby bezpečí a materiálního blaha sklon převládnout a vedou nás ke snaze vykořisťovat naše bližní nebo se intuitivně chránit před tím, aby oni vykořisťovali nás.

V reakci na hrůzy válečného stavu odhaluje rozum jistá, víceméně všeobecně platná pravidla vzájemnosti, která, jsou-li prosazena v positivním právu, udržují mír, bezpečí a značný stupeň slušnosti v každé občanské společnosti. Podstatou legitimního politického práva se pak zdá být pravidlo či pravidla rozumu, vynalezená s ohledem na bezpečí, které je hlavním imperativem přirozeného zákona. A přesto těch několik málo quasi-universálních zákonů, jež je rozum schopen objevit, poskytuje pouze velmi minimální normy. Ukazují nám, že DESPOTISMUS, vláda založená na strachu, je proti přirozenosti, neukazují nám však, která – pokud vůbec nějaká – nedespotická (či „umírněná") forma vlády je svojí podstatou nejlepší ve všech dobách a místech. Zákony rozumu nám dokonce ani nedávají všeobecně aplikovatelný princip legitimity, jako je například společenská smlouva nebo souhlas ovládaných. Je to proto, že lidstvo – jak je známe ve společnosti – je ve skutečnosti produktem nejenom své přirozenosti, ale i nesmírně se lišících historických a přírodních prostředí. „Obecný duch" každého národa dává jeho lidem druhou, quasi-přirozenou vrstvu potřeb nebo jedinečný způsob vyjádření těch, které sdílejí se všemi lidmi. Adaptace a modifikace cílů a příkazů rozumu vzhledem k „obecnému duchu každého národa" je tím, co má Montesquieu na mysli při koncipování vědy o „duchu zákonů".

Protože Montesquieu klade tak nebývalý důraz na subpolitické vlivy, které utvářejí společnost (např. podnebí), byl často pokládán za zakladatele či hlavního předchůdce sociologie a společenské historie. To je pravděpodobně přehnané. Montesquieu nepřestává vnímat politiku, právo a zákonodárství – především základní zákony utvářející „formu vlády" – jako klíčové a určující činitele každé společnosti.

Když Montesquieu klasifikuje formy vlády, mluví za prvé o jejich „podstatě" (ústavní rozdělení „svrchované moci") a za druhé „modifikaci duše", již je zapotřebí u obyvatelstva jako „pružiny", která uvádí každý ústavní mechanismus v činnost). Nedespotické formy vlády, založené na jiném principu, než je strach, vzkvétaly a vzkvétají pouze v západní Evropě, a to ve dvou zcela odlišných podobách. První je občanská republika, jejíž typickou představitelkou je starověká *polis* a několik moderních republik, například Benátky. Druhou podobou je feudální monarchie se svou vyváženou a pohyblivou rovnováhou mezi králem, šlechtou a duchovenstvem. Principem monarchie je čest nebo hrdost a vypjatý smysl pro hodnost a postavení. Principem republik je „ctnost", jíž Montesquieu nemíní (jak zdůrazňuje) ani morální, ani náboženskou ctnost, ale vášnivý a nesofistikovaný patriotismus, který může na čas přimět občany k tomu, aby podřídili či přesměrovali svou sobeckou energii k asketickému a rovnostářskému duchu bratrství. Montequieu se sklání před zjevnou ušlechtilostí této „ctnosti" a svobodou, bezpečím a rovností, které přináší – zvláště v kontrastu s dekadentní a až otrockou a téměř bizarně vyumělkovanou formou cti, již kolem sebe, ve Francii osmnáctého století, viděl. Postupně a nenápadně, avšak vytrvale upozorňuje na nelidskost a neracionálnost „ctnosti". Ctnost si vyžaduje konformismus, vynucovaný přísnou a kritickou ostražitostí, který potlačuje některé z nejsilnějších přirozených impulsů člověka. V sugestivní pasáži (kniha V, kap. 2) připodobňuje Montesquieu ctnostnou republikánskou obec v její nejlepší podobě ke klášteru.

Jak narůstá čtenářovo rozčarování nad ctností, začíná oceňovat Montesquieuovu příležitostnou a zdánlivě paradoxní chválu obchodního ducha, který prostupuje některé republiky. Tento duch podrývá – ale zároveň zmírňuje – přísnost ctnosti (srovnej III, 3 s V, 6). Současně se monarchistická čest nebo marnivost, která může zdůraznit, ale jistě ne potlačit individualitu, začíná jevit v příznivějším světle. Naše vnímání je tak slavnou chválu anglické ústavy a obchodnického způsobu života. Anglie, přinejmenším ve svých aspiracích či v poněkud idealizovaném vykreslení, představuje první a až dosud jediný národ v historii, který je zasvěcený svobodě, správně pojímané ani ne jako politická participace či moc, ale spíše jako bezpečnost života každého jedince, rodiny a mírumilovná nevykořisťovatelská cesta za majetkem. V Anglii se stará monarchistická vláda založená na cti integrovala do širšího a výkonnějšího systému kontrol a rovnováh (vrcholící ve známém ODDĚLENÍ MOCÍ), systému, který osvobozuje u každého jedince jeho přirozenou úzkost a účinně mobilizuje jeho mírumilovnou zištnost k vytváření stále větší prosperity všech.

Anglický národ – jak jej vykresluje Montesquieu – stanoví racionální normu, kterou by se měla řídit reforma každého národa. Některé z jeho ústavních rysů (například nezávislé soudnictví) lze obezřetně přenášet. Každá aplikace anglického standardu ovšem vyžaduje důkladnou znalost historie národa, ve kterém má působit. A právě takovéto znalosti historie, v případě svého vlastního národa, věnuje Montesquieu poslední část svého velkého díla – což činí jednak z důvodů vlasteneckých, jednak jako model pro budoucí zákonodárce.

To, co však lze s úspěchem vyhlásit a všeobecně rozšířit, a s čím lze počítat při přeměně lidské existence ve smyslu rovné ochrany všech lidských bytostí, je „obchodní duch", vedený novou ekonomickou vědou. Knihy věnované obchodu, jeho minulé historii i budoucím celosvětovým důsledkům odhalují opravdu revoluční náboj Montesquieova filosofického „zákonodárství". Dokazuje se v nich totiž, že komercialismus směřuje k vyléčení lidí z předsudků, které zahalují jejich pravé potřeby. Uznáním společné nouze, která konstituuje lidskou přirozenost, objevuje lidstvo smysl pro „lidskost", který nahrazuje dřívější náboženské, etnické a nacionální sektářství. Jakmile budou lidé zasaženi přitažlivostí poklidného obchodu



budou na vojenská dobrodružství a válečný hazard pohlížet s rostoucím odporem. Naučí se vážit si půvabů národní rozmanitosti a individuální jedinečnosti. Jestliže obchod přináší riziko vulgarizace a trivializace umění, pak také napomáhá jeho osvobození – a nejen jeho – ze zápecnictví a omezení morální cenzurou. Navíc přináší obchod své vlastní ctnosti: „střídmost, spořivost, umírněnost, práci, moudrost, klid, pořádek a řád" (V, 6). Přesněji řečeno, obchodní duch „vyvolává v lidech jistý duch důsledné spravedlnosti, jenž je v opozici jednak vůči lupičství, ale stojí také i proti morálním ctnostem, které člověku brání v tom, aby své zájmy vždy nekompromisně prosazoval, a které mu ukládají opomíjet své zájmy kvůli zájmům jiných" (XX, 2). Montesquieu uzavírá svůj názor na onu velkou volbu následovně: „Řečtí politici, kteří žili za lidových vlád, neznali jiné síly, která byl je mohla udržet, než občanskou ctnost. Dnešní vlády nám mluví jen o továrnách, obchodu, financích, bohatství a dokonce také o přepychu." (III, 3) Montesquieu si plně uvědomoval, oč jde, a přesto se postavil na stranu moderní doby a proti Řekům. (Viz také FRANCOUZSKÉ OSVÍCENSTVÍ.) TLP

**odkazy**

Montesquieu, C.-L.: *Oeuvres complètes,* ed. R. Caillois. Paříž: Gallimard, 1949–51.

_____: *O duchu zákonů,* přel. S. Lyer. (1. část, knihy I.–XIX.), Praha, 1947.

_____: *Perské listy*, přel. J. Kopal. Praha: Odeon, 1989.

**More, Thomas** (1478–1535) Anglický státník a spisovatel, svatořečený římskokatolickou církví. More je dnes znám především jako autor *Utopie* (Utopia, 1516), ale také tím, že byl na příkaz Jindřicha VIII. sťat. Za svého života byl právníkem, politikem a diplomatem; proslul jako čelný představitel zaalpské renesance a později jako obránce

More byl synem Johna Mora, právníka a představeného vysokého právnického učení Lincoln's Inn. Na žádost svého otce byl přijat jako páže Johna Mortona, arcibiskupa canterburského. Vzdělával se v Londýně a Oxfordu a poté (1496) vstoupil do londýnské právnické koleje New Inn a roku 1502 se stal právníkem. Jeho životní dráha vyvrcholila v roce 1529, kdy byl jmenován anglickým kancléřem. Se vzestupem protestantismu věnoval značnou část svého úsilí tomu, aby z církve vymýtil herezi. Tuto roli obránce víry nebyl schopen sloučit s podporou Aktu o svrchovanosti, jímž byl Jindřich VIII. uznán za jedinou hlavu církve v Anglii, a byl pro velezradu popraven. V roce 1886 byl blahořečen a roku 1935 kanonizován.

V historii politického myšlení je More připomínán výhradně pro autorství *Utopie*, útlé knížky, jež dala vzniknou novému literárnímu žánru a obdařila jménem způsob teoretizování (viz UTOPISMUS). *Utopie* mátla kritiky po více než čtyři sta let a stále není základní shoda ohledně jejího významu. Vědci souhlasí s tím, že *Utopie* představuje imaginární společnost, a že v knize jsou podstatné satirické prvky, avšak nemohou se dohodnout na smyslu a důležitosti satiry.

Nejzřejmější je satira ve hře se slovy, Utopie znamená „žádné místo", ale je i hříčkou na slova *eutopia* – „dobré místo". Podobně Hythlodaeus (příjmení hlavní postavy) znamená toho, kdo říká nesmysly, ale Raphael (jeho křestní jméno) znamená lékař od Boha. Tyto slovní hříčky však nevypovídají nic o Morových záměrech.

More se v *Utopii* dotýká řady problémů. Společnost (každá rodina a země jako celek), jíž zobrazuje, je autoritářská, patriarchální a hierarchická v podmínkách úplné ekonomické rovnosti (obyvatelé si dokonce pravidelně vyměňují obydlí). Ctěn je věk a určená autorita, jako jsou manželé a otcové. Majetek je ve společném vlastnictví, neexistuje konkurence a každý pracuje pod dohledem pro společné dobro (viz KOMUNISMUS).

Řízení je zabezpečováno politickou a náboženskou hierarchií, která uplatňuje soubor zákonů stanovených zakladatelem země, jenž obsahuje podrobný rozpis opatření ve všech aspektech života. Hlavním účelem správců je zajistit, aby nebyl nikdo nečinný. Přesunují lidi podle potřeby (dokonce z rodiny do rodiny). Ekonomická rovnost je však zárukou toho, že nikdo nemusí pracovat příliš těžce a každý má dost jídla; ubytování a oblečení je sice prosté, ale dostačující.

Jedním z důležitých vodítek obyvatel Utopie je rozum, vyšší normu však přináší zjevení. Jejich racionální náboženství je snad největším problémem pro současné komentátory. Badatelé hledají způsob, jak sloučit Morův vroucí katolicismus s institucemi náboženské tolerance a dobrovolné euthanasie v Utopii. (Podobný problém, který však dnes již není aktuální, představovala instituce společenského vlastnictví.) Bylo rozvinuto a propracováno mnoho analýz na důkaz toho, že More tyto instituce neobhajoval, žádná z nich však nebyla plně uspokojivá.

Nevíme zkrátka, co More zamýšlel, ale je celkem rozumné soudit, že *Utopie* byla – mimo jiné – myšlenkovým experimentem, jehož pomocí se More pokoušel nahlédnout, kam by až mohl diktát rozumu vést. Ve svém pozdějším životě More *Utopii* zavrhoval a nechtěl dovolit, aby byla přeložena z původní latiny do angličtiny v obavě ze špatného vlivu na nevzdělané. More, ochránce sužované víry, jevil o svůj mladický *jeu d'esprit* jen pramalý zájem.

Morova *Utopie* byla produktem renesance a věku objevů, doby, během níž mnoho lidí v západní Evropě přehodnocovalo své vztahy k církvi, státu i sobě navzájem (viz RENESANČNÍ POLITICKÉ MYŠLENÍ). More v *Utopii* položil základní otázky týkající se těchto vztahů. Ptal se svých současníků, zda jsou chudoba a degradace člověka skutečně nezbytné. Tím, že popsal společnost ekonomicky si rovných lidí spolupracujících na obecném blahu, naznačil, že by snad odpověď mohla být záporná. Tím, že tuto společnost vykreslil jako autoritářskou, hierarchicky uspořádanou a patriarchální, naznačil, že lidé musí být řízeni – rozum nestačí na to, aby vnesl do společnosti řád. Rozum musí být ztělesněn v řadě podrobných pravidel a omezení a lidi je nutno jak povzbuzovat, tak i nutit k poslušnosti.

Morovým modelem byl bezesporu klášter. Celý systém *Utopie* je umocněným klášterem, i takové detaily jako společná jídla doprovázená duchovní četbou prozrazují tento vliv. More z této středověké instituce čerpal hodně, ale přidal vhledy renesance a věku objevů spolu s inspirací rozsáhlou četbou klasiků, aby vytvořil něco nového.

LTS

**odkazy**

More, T.: *Utopie*, přel. B. Ryba. Praha: Mladá fronta, 1978.



**Morris, William** (1834–1896) Britský spisovatel, malíř, socialista a komunista. Své krátké, ale aktivní veřejné působení začal jako malíř, básník a návrhář. V osmdesátých letech devatenáctého století vstoupil do politiky. Krátce byl ve spojení se Sociálně demokratickou federací H. M. Hyndmana, dokud nezaložil s Eleanorou Marxovou a E. Belfortem Baxem Socialistickou ligu. Jeho hlavní politické spisy představuje řada esejů o skutečné a možné povaze práce a dvě socialistické utopie *Sen Johna Balla* (A Dream of John Ball, 1888) a *Zprávy odnikud* (News from Nowhere, 1891).

Morrisův hlavní přínos k teorii socialismu spočívá v jeho výkladu práce. V práci viděl charakteristické zaměstnání člověka a v jejím „neužitečném" a „namáhavém" charakteru hlavní vadu současné industriální společnosti (spolu s absencí BRATRSTVÍ). Domníval se, že by práce mohla přinášet potěšení, být tvořivou činností, kterou by se pracující vyjadřovali a realizovali. Tak se z pozice pracujícího umělce přiblížil k problému, jímž se z odlišné perspektivy zabýval Marx ve svém pojetí ODCIZENÍ. Morrisova politika byla v tomto ohledu taktikou pro dosažení jeho morálních a estetických aspirací, a nejlepší z jeho politických výkladů se objevují v dílech, která na první pohled politická nejsou.

Morris nenacházel velký smysl v obvyklé politické taktice, spíše se domníval, že cestu ke konečné přeměně připraví přesvědčování a propaganda. Představoval si, že stávající řád, kterému dával hanlivé nálepky „komerční otrokářství" a „patriarchální zřízení", bude svržen lidovým povstáním a že následná komunistická společnost bude řídit své společné obchodní záležitosti pomocí ad hoc sestavených místních shromáždění. Budou jí cizí jakékoliv centrální donucovací funkce moderního státu, který pokládal za nástroj „ochrany bohatých před chudými, silných před slabými".

Morris byl po mnoho let fakticky opomíjen jako romantický excentrik, ale v druhé polovině dvacátého století došlo k jeho „znovuobjevení", částečně díky ideovým a politickým hnutím, které zastřešuje název NOVÁ LEVICE. Dnes je považován za důležitou osobnost, a v důsledku toho se stává předmětem diskusí, jak nejlépe charakterizovat jeho názory – zda byl „socialistou", „anarchistou" či „komunistou".

RB

**odkazy**

Morris, W.: *News from Nowhere*. Londýn: Routledge & Kegan Paul, 1970.

_____: *Political Writings*, ed. A. L. Morton. Londýn: Lawrence & Wishart, 1979.

**Mosca, Gaetano** (1858–1941) Italský politický sociolog. V letech 1895–1923 byl profesorem ústavního práva v Turíně, potom až do roku 1933 profesorem občanského práva v Římě. Účastnil se také politiky – od roku 1908 do roku 1918 jako člen sněmovny a poté jako senátor. Spolu s PARETEM je považován za zakladatele ELITISMU.

Nejvýstižnější výklad elitismu podal Mosca v knize *Vládnoucí třída* (1896): „Ve všech společnostech... se objevují dvě třídy lidí – jedna, která vládne, a druhá, která je ovládaná." Vládnoucí třída si monopolizuje moc a těší se jejím výhodám. K tomu, aby si udržela svou nadvládu, používá metod legálních i svévolných. Mosca věřil, že politická věda může na základě studia dějin objevit zákony, které vykazují určité konstantní tendence. Odmítal povšechná vysvětlení nabízená marxisty, teoretiky evoluce a rasisty.

Dominantní postavení vládnoucí politické třídy (neboli „elity" – jak se tato menšina označuje v politické vědě) chápal Mosca jako zákon, pro nějž lze nalézt důkazy ve všech obdobích historie a všech částech světa. Každá vládnoucí skupina má jisté schopnosti či vlastnosti, jež jsou v dané společnosti kladně hodnoceny nebo v ní působí značným vlivem, a těch využívá, aby rozšiřovala svou moc a výhody. Může to být – jak tvrdil MARX – vlastnictví výrobních prostředků, avšak Mosca odmítal každé takové jednorozměrné vysvětlení společenské a politické moci. Vojenská síla, kněžský stav nebo byrokratická kvalifikace jsou stejně přijatelným základem politické nadvlády. Elita se v každém případě snaží přeměnit ve formu dědičné vlády a užívá své moci ke svému zvěčnění. Jako menšina je schopna jednat vědomým a soudržným způsobem. Dokonce i liberální demokracie podléhají manipulaci, protože svobodné volby jsou pod kontrolou stranických elit a otevřená konkurence ve snaze získat vedoucí pozice obvykle zvýhodňuje etablovanou vládnoucí třídu. Ta nevládne pouze pomocí násilí a manipulace, ale i prostřednictvím ideologie nebo „politické formule", která přesvědčuje obecný lid o morální oprávněnosti nadvlády elity. Společnost drží pohromadě universální „iluze" – včetně náboženského a nacionalistického cítění. Vůle většiny je panující demokratickou formulí, již se Mosca snažil odhalit jako podvod.

Politická a společenská změna nastává jako výsledek konfliktu mezi vládnoucími třídami usilujícími o udržení moci a novými silami, které jsou rovněž vedeny menšinami a jež je chtějí sesadit. Elity často ztrácejí moc, protože neasimilují nové společenské síly – neotvírají své řady novým lidem či nepřejímají jejich politiku a ideje. Elita, která je extrémně uzavřená a nepohyblivá, postupně ztrácí svůj politický a ideologický vliv na společnost a může být svržena. Mosca klasifikoval formy vlády elity podle jejich ideologie a procesů, jimiž se elity rekrutují a nahrazují. Společnosti budou vždy ovládány elitami. Mosca předpovídal, že komunistické státy budou řízeny funkcionáři kontrolujícími ekonomiku i politiku. Změna nikdy nepřináší politickou rovnost. GP

**odkazy**

Mosca, G.: *The Ruling Class*, přel. a ed. A. Livingston. New York: McGraw-Hill, 1939.

**Mussolini, Benito** (1883–1945) Italský diktátor. Viz FAŠISMUS.

**mutualismus** Společenská teorie zastávaná PROUDHONEM a jeho francouzskými žáky, jež se snažila najít střední cestu mezi zásadami soukromého VLASTNICTVÍ a KOMUNISMU prostřednictvím dělnických sdružení a vzájemné důvěry. Mutualistické názory byly v širokém smyslu slova ANARCHISMEM. Mutualisté však obhajovali spíše postupnou než revoluční změnu.

# N

**nacionalismus** Je-li IDEOLOGIE obecným uvažováním o světě, které má normativní důsledky pro politiku, pak je nacionalismus ideologií, a to ideologií ze všech nejmocnější. Jako způsob uvažování o světě zdůrazňuje ve výkladu historického vývoje i v analýze současné politiky význam národů a obvykle tvrdí, že „národní charakter" je všeprostupujícím rozlišujícím faktorem. Podle něj by všichni lidé měli mít pouze jednu neměnnou národnost, z níž by odvozovali svou identitu a loyalitu. Znamená to, že lidé by se měli nejdříve chápat jako členové národního společenství, a až pak být členy nějakého užšího, širšího nebo národnostmi napříč jdoucího seskupení, a že by měli být připraveni k jakékoli oběti, bude-li to vyžadovat obrana či rozvoj zájmů národa, bez ohledu na možnou újmu zájmům jiným.

Nacionalismus obvykle ústí do požadavku, aby každá národnost byla organizována ve svrchovaném státě. Většina badatelů fakticky staví mezi nacionalismus a tento požadavek rovnítko. Gellner píše: „Nacionalismus je v prvé řadě politickým principem, podle nějž by politický a národní celek měly být totožné. Národnostní *cítění* je pocitem hněvu, který je vyvolán potlačením tohoto principu, nebo pocitem uspokojení vyvolaným jeho naplněním. Takové cítění aktivizuje nacionalistické *hnutí*." (str.1) To dále znamená (jak tvrdí Gellner), že každé národnostní hnutí musí být nutně separatistické, pokud je národnost zcela zahrnuta v hranicích nějakého většího, již existujícího státu, a musí usilovat o komplexní revizi státních hranic, obývají-li příslušníci téže národnosti k sobě přiléhající oblasti na území dvou a více států.

I přesto, že existuje mnoho vědeckých argumentů svědčících o opaku, není vhodné činit z požadavku samostatné státnosti definující charakteristiku národnostního hnutí. Na národnostním hnutí je směrodatné to, že chce reprezentovat příslušníky národnosti na základě společných materiálních a kulturních zájmů. Vyzývá své stoupence k tomu, aby podřídili zájmy (například zájmy třídy, náboženství, strany), které sdílejí se svými spoluobčany, těm, jež sdílejí se všemi příslušníky národní skupiny. Například irští nacionalisté se v devatenáctém století politicky nacházeli mimo běžné rozdělení na liberály a konzervativce ve zbytku Spojeného království. Chtěli své zemi prospívat prosazováním výhradně irských zájmů na zemědělské reformě, zneplatnění trestní legislativy a politické samosprávy Irska. Podobně se po roce 1945 na členy národnostních skupin obracely nacionalistické strany v Quebecu, Flandrech, Skotsku a Walesu s výzvou, aby opustili strany s celostátní základnou a připojili se k svým druhům ve snaze pomoci zájmům, které jsou jim vlastní z hlediska společné národnosti.

Většina takových národních hnutí, ne však všechna, má ve svém programu požadavek nezávislé státnosti. Není však vůbec jednoduché rozeznat, do jaké míry vidí vůdci národních hnutí v požadavku samostatné

státnosti taktickou zbraň k zabezpečení jiných výsad – včetně zvýšené politické autonomie nedosahující ještě úrovně státu. Na druhé straně oficiální požadavky národních hnutí nemusí zahrnovat státnost, neboť si jeho vůdci mohou uvědomovat, že nejlepší cestou ke konečnému cíli je zaměřit se nejdříve na rozšiřování politické autonomie. Tento postoj vedl například k tomu, že zatímco irští nacionalisté oficiálně požadovali politickou samosprávu, jejich vůdce Charles Stewart Parnell ve svém projevu z roku 1885 řekl: „Nikdo nemá právo určit míru národních požadavků a říci své zemi – půjdeš sem, a ne dále." Dokonce ani nacionalistický vůdce, jenž by chtěl říci pravdu, nemusí být schopen rozlišit, co je cílem a co strategickým tahem.

Přijmeme-li při naší analýze nacionalismu tvrzení o vše přesahujícím významu národnosti, můžeme pak nadále pohlížet na požadavky politické autonomie či perspektivní nezávislost jako na prostředky k prosazování národnostních cílů, které spočívají v povznesení kulturních a materiálních zájmů těch, kdo jsou sjednoceni společnou národností. Nezávislý stát je zde obvykle chápán jako prostředek, neboť zvyšuje moc reprezentantů národnosti. Avšak nezávislost si může – jako svou protiváhu – vyžádat ekonomickou cenu. Nacionální hnutí, jež se spokojí s vysokým stupněm politické autonomie (který znamená i řízení vzdělávacího systému a kulturních institucí) a ekonomickým zvýhodněním svého regionu ze strany ostatních částí země, není proto o nic slabší.

Přesvědčení, že národnostní hnutí *musí* usilovat o nezávislou státnost, vychází z předpokladu, který do reality vnáší vědec, zastávající axiom, že „jedinou zárukou politického přežití v moderních podmínkách je ochrana před vměšováním nepřátelských cizinců, a ta spočívá v oddělené politické organizaci – státě" (Smith, s.217). Tento předpoklad se opírá o příliš zjednodušené hodnocení schopnosti států přizpůsobit své vnitřní uspořádání, aby byly uspokojeny národní aspirace. Nejdramatičtější ilustrací této schopnosti je transformace Belgie v průběhu poslední čtvrtiny tohoto století z centralizovaného státu podle francouzského vzoru na něco, co spíše připomíná konfiguraci dvou národních sub-států. Zeslábnutí separatistického nadšení v Quebecu v tomtéž období je méně nápadné, neboť Kanada už jako federální stát vznikla.

Nacionalismus jako universálně použitelná doktrina tvrdí, že všichni lidé by měli být nejvyšší měrou oddáni vlastnímu národu. Příslušnost k národu se proto nazírá jako základní dobro každého člověka. Nacionalismus však také může mít partikularistickou podobu. Národnostní cítění je zde nahlíženo jako politický důraz na sledování národního zájmu na úkor zájmů jiných zemí a bez ohledu na jiné hodnoty, jakými je například zabránění krveprolití, úcta k mezinárodnímu právu či uchování mezinárodní spolupráce na základě dvoustranných a mnohostranných smluv. Tento partikularistický nacionalismus se má k universálnímu nacionalismu stejně jako sobectví k individualismu. Sobectví je prosazování vlastních zájmů bez zřetele k zájmům jiných, individualismus je přesvědčení, podle něhož je legitimní realizovat vlastní zájmy za stejných podmínek, jaké mají jiní. Partikulární nacionalismus rozpracovaný jako ideologie se stává IMPERIALISMEM, který má ospravedlnit zábor území neobydlených příslušníky imperialistického národa, buď s cílem se tam usadit, nebo získat výhody (většinou vojenské nebo ekonomické).

Jako ideologie dává nacionalismus určitou konkrétní odpověď na otázku po pravých základech lidského společenství. Je proto v zásadním rozporu s každou ideologií, která přináší odpověď odlišnou. Nápadným příkladem je klasický MARXISMUS s heslem „dělníci nemají vlast". (MARXOVA teorie dějin ve skutečnosti intelektuálně čerpá z nacionalismu tím, že od HEGELA přebírá ideu kolektivních činitelů jako progresivní historické síly, ovšem neztotožňuje kolektivitu s národy, ale s třídami). Nacionalismus je také v konfliktním vztahu s tím, co bychom mohli nazvat „personalismem", stanoviskem, jež je vystiženo E. M. Forsterovým tvrzením, že měl-li by si vybrat mezi zradou své vlasti a zradou přátel, doufá, že by měl dost odvahy zradit vlast. Tento názor – morální nadřazenost osobních vztahů – nedávno rozvíjelo několik amerických feministických spisovatelů (viz například Noddingsová). Na opačném pólu k personalismu, kladoucímu důraz na nejvyšší důležitost osobních vztahů a odmítajícímu všechny obecné závazky, je „kosmopolitismus". Podle něj se všelidské zájmy týkají každého z nás (viz například Beitz). Je zřejmé, že kosmopolitismus je stejným popřením nacionalismu jako personalismus.

V praxi se nacionalismus spojuje s ideologiemi LIBERALISMU, SOCIALISMU a KOMUNISMU, i přes jejich kosmopolitní důsledky, jsou-li ovšem vymezeny abstraktně. Nacionalismus vždy zaujímá první místo, a další ideologii náleží podřízené postavení, zčásti definující obsah národního ideálu. Stalinovo heslo o „socialismu (tj. komunismu) v jedné zemi" se vztahuje na všechny další ideologie předepisující formy společenské organizace, které jednoduše zapadají do nacionální matrice. Tato násilná deformace zjevně málokomu vadí – dokonce ani velké většině intelektuálů ne.

Podstatná část literatury o nacionalismu sestává z pokusů určit pravidla, podle kterých se historicky jednotlivým skupinám připisovala národnost či národní ráz. Hlavní rozpory existují mezi „objektivním" chápáním národnosti, podle nějž je národnost přirozenou lidskou skutečností, tvořenou mateřským jazykem, etnickým původem atd. (viz Ergang), a „subjektivním" hlediskem, podle kterého je národnost psychologickým jevem (viz Mill, kap.16). Z tohoto pohledu národnost „představuje spíše společný pocit a organizovaný nárok než odlišující atributy, které lze obsáhnou v jedné přesné definici" (*Encyclopaedia Britannica*).



Různé verse prvního pojetí se skládají z historického mýtu a pseudobiologie (viz též RASISMUS). Druhé pojetí lépe zahrnuje skutečnou proměnlivost národní identity. Proměnlivá povaha národnosti nepochybně významně přispívá k oblibě nacionalismu jako ideologie. Zároveň zpochybňuje hodnotu každého pokusu o jednoduché vysvětlení jeho popularity. BMB

**odkazy**

Beitz, C.: *Political Theory and International Relations.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

*Encyclopaedia Britannica,* 11. vyd., heslo „Nationalism", sv.XIX. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.

Ergang, R.R.: *Herder and German Nationalism.* New York: Columbia University Press, 1931.

* Gellner, E.: *Národy a nacionalismus,* přel. J, Markus. Praha: Nakl. Josef Hříbal, 1993.

Mill, J.S.: *Considerations on Representative Government.* V *Essays on Politics and Society,* ed. J.M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1977.

Noddings, N.: *Caring: a Feminine Approach to Ethics and Moral Education.* Berkeley a Los Angeles: University of California Press, 1984.

* Smith, A.D.: *Theories of Nationalism.* Londýn: Duckworth, 1971.

**námitka z důvodu svědomí** Odmítnutí povinné vojenské služby, obvykle (i když ne výhradně) z náboženských důvodů. Může zahrnovat porušení zákona (pokud zákon nepřipouští právo odmítnutí z důvodů svědomí), a tak nabýt podoby OBČANSKÉ NEPOSLUŠNOSTI. Směšování obou pojmů je ale problematické, protože primárním záměrem jednání z důvodu svědomí je pouze vyřazení dotyčného z vojenské služby, nikoli vyvolání obecné opozice vůči válce. Viz PACIFISMUS. DLM

**národní socialismus** Ideologie Národně socialistické německé dělnické strany (NSDAP),

známější po názvem Nacistická strana, která vznikla v roce 1919 a v letech 1933–1945 vládla v Hitlerově Německu. Národní socialismus v podstatě slučoval dvě doktríny: fašistickou víru, že národní jednotu může nejlépe zabezpečit všeobjímající stát řízený stranou s jedním nejvyšším vůdcem, ztělesňujícím národní vůli, a rasistické přesvědčení o nadřazenosti árijské rasy, z něhož vyplývá, že jiné rasy lze plným právem porobit nebo i zcela zlikvidovat. Po intelektuální stránce byl národní socialismus méně sofistikovaný a méně zajímavý než francouzský nebo italský fašismus, i když navenek byl ze všech nejpompéznější a v jistém směru nejúspěšnější.

Politický úspěch národního socialismu spočíval ve schopnosti syntetizovat často protichůdné prvky do jednotné doktríny s universální přitažlivostí – socialismus pro dělnickou třídu, antibolševismus pro zaměstnavatele, nacionalismus pro tradicionalistické konzervativce a antisemitismus pro všechny, kteří hledali obětního beránka, na něhož by svedli prohru v první světové válce a ekonomické katastrofy dvacátých let. Doma měl tento recept ohromný úspěch, ale na mezinárodním poli způsobil oslabení osy Berlín-Řím-Tokio, válečné aliance mezi Německem, Itálií a Japonskem. Itálie měla všechny důvody obávat se německého nacionalismu, jelikož ten mohl oživit separatistické tendence v bývalém Jižním Tyrolsku a byl špatnou předzvěstí pro italské záměry v Africe. Japonsko si jen stěží mohlo neuvědomovat, že Hitlerovy ambice ohledně árijské rasy nenechávají mnoho prostoru pro jeho vlastní rasu a že v rétorice jeho předválečných projevů až příliš často zaznívaly slova o „žlutém nebezpečí".

Nacismus si činil nárok na intelektuálnost, avšak ta značně zaostávala za nadšením pro brutální sílu a kultem vůdce. Liberálové často obviňovali Hegela, že to byl on, kdo položil základy nacismu (viz Popper, sv. II). Sami nacisté často prohlašovali, že jsou intelektuálně spřízněni s Nietzschem. Ve skutečnosti byl Hegelův konzervativní liberalismus autoritářský jen částečně, a to, že trval na vládě zákona a ústavní ochraně individuálních práv, se k nacismu naprosto nehodilo. Zatímco italský fašismus se mohl vychloubat Gentilem, francouzský pak BARRÈSEM a MAURRASEM, nacismus zůstával intelektuálně neplodný. Jediným „filosofem" nacismu byl Alfred Rosenberg (narozen roku 1893, oběšen v říjnu 1946 jako válečný zločinec). Jeho nejznámější dílo *Mýtus dvacátého století* (1930) je rozhárranou směsicí rasistických a národních (völkisch) idejí, volně roubovaných na historii evropské kultury, v níž se prapodivným způsobem snaží dokázat, že vše, co v evropské historii za něco stojí, je nordického původu.

Národní socialismus je zajímavý spíše ze sociologického než z intelektuálního hlediska. Nejlépe se s ním vypořádali autoři, kteří jej chápali jako intelektuální patologii, ať už ji interpretovali jako epizodu v dějinách masové společnosti (Arendtová) či jako reakci na touhu po transcendentnu (Nolte). Nacistický „socialismus" neznamenal o mnoho víc než to, že práva státu přesahují práva soukromých vlastníků; jeho apel na *Volk* nebyl ničím jiným než ospravedlněním likvidace druhotných organizací liberální společnosti, zvláště odborových svazů, a podněcováním obyvatelstva k válce. Nejzajímavějším rysem nacistické ideologie byl její ambivalentní vztah k revoluci. Zatímco Barrès a Maurras byli výslovnými odpůrci francouzské revoluce a liberalismu, Mussolini byl marxismem vždy stejnou měrou přitahován jako odpuzován. Nacismus byl apotheosou této ambivalence – prezentoval se zároveň jako kontrarevoluční i jako revoluční. Jeho psychologická přitažlivost byla evidentně podobná přitažlivosti všech druhů revolučního utopismu (srovnej Cohn), a i když se verbálně považoval za statický ideál korporativního státu, příznačnější stránkou nacismu bylo – v rétorice i praxi – cosi podobného permanentní revoluci. Instituce měly cenu, jen pokud vyjadřovaly národního ducha a při-





slibovaly vítězství árijské rasy – kterákoli instituce mohla tudíž být, kdykoli bylo třeba, smetena. To je pouze jeden z mnoha důvodů, proč se národní socialismus vzpírá asimilaci s předchozími formami konzervatismu či autoritářství a proč nacistická verse fašismu představuje mnohem víc než kumulovanou reakci na hospodářskou krizi, která v meziválečných letech zasáhla téměř všechny země.

Ztělesnění národního socialismu v Hitlerově horečnatém géniu není v tomto smyslu náhodilé. Právě jeho politický oportunismus a galvanizující energie umožnily nacistům získat volební podporu. Slibovali znárodnění i ochranu soukromého vlastnictví, zdůrazňovali industriální moc i jedinečné přednosti zemědělství, podtrhávali nutnost radikálních i konzervativních opatření. Jedinými konstantami byly důraz na národní expanzi, rasovou čistotu a „vůdcovský princip". Válka byla nevyhnutelným důsledkem spojení těchto aspirací s tvrzením, že v mezinárodní politice má pravdu ten, kdo má moc. Totální porážka v roce 1945 byla verdiktem, proti němuž nemohl žádný národní socialista nic namítat. Viz FAŠISMUS, NACIONALISMUS, RASISMUS. AR

**odkazy**

Arendtová, H.: *Původ totalitarismu* I–III. Praha, OIKOYMENH, 1996.

Cohn, N.: *The Pursuit of the Millennium*. Londýn: Paladin, 1970.

Nolte, E.: *Three Faces of Fascism*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1965.

Popper, K.R.: *Otevřená společnost a její nepřátelé*. Praha: OIKOYMENH, 1994.

Rosenberg, A.: *Race and Race History*, red. R. Pois, Londýn: Weidenfeld & Nicolson, 1970. (Včetně výňatků z *The Myth of the Twentieth Century*.)

**násilí** Ve svém nejzákladnějším významu znamená násilí zabíjení, zraňování a mrzačení lidí. Jeho význam lze rozšířit i na hrozbu takovéhoto ubližování, a to nejen fysického, ale také psychického. Do násilí lze také zahrnout ničení majetku. Někteří političtí myslitelé rozšířili pojem násilí i na politické, společenské nebo hospodářské utlačovatelské systémy, jež poškozují lidi, kteří v nich žijí.

Politická teorie se zabývá používáním organizovaného násilí státem a násilnými vzpourami proti státu. Za potlačování vnitřních rozbrojů je obvykle odpovědná policie, a ke konfrontaci se zahraničním nepřítelem slouží armáda. Násilí proti státu zahrnuje nepokoje, vraždy, partyzánskou válku, občanskou válku a revoluci. Politický postoj k jednotlivým typům násilí je ovlivněn vztahem ke státu nebo k určitým typům státu.

Hlavní směry západního politického myšlení definují násilí jako nešťastný, ale někdy nezbytný prostředek k dosažení politických cílů. Minimální násilí ze strany státu lze ospravedlnit snahou o udržení společenského řádu, avšak jen pokud se tak děje v kontextu zákona a v rámci uspořádání, které se těší podpoře většiny. Násilná vzpoura je ospravedlnitelná jen proti tyranii. Válkám by se státy měly pokud možno vyhýbat pomocí diplomacie, obchodu a mezinárodního práva, ale mají právo na obranu své bezpečnosti nebo podporu jistých principů (viz SPRAVEDLIVÁ VÁLKA).

Některé politické ideologie však považují násilnou akci za positivní čin. FAŠISMUS glorifikoval válku jednak jako prostředek k zvětšení velikosti a významu státu, a současně jako příležitost k hrdinství, osobní oběti a soudružství. Některé levicové ideologie dávají přednost násilné vzpouře na základě tvrzení, že násilí psychologicky osvobozuje, podporuje odvahu a hrdost a inspiruje ke vzpouře další lidi. Tyto myšlenky lze najít v jednom ze základních teoretických pojednání o násilné vzpouře, kterým je Sorelova kniha *Úvahy o násilí* (Reflections on Violence), která vyšla poprvé v roce 1908 a oslavovala násilné povstání dělnické třídy ve formě generální stávky za účelem porážky úpadkové buržoasní společnosti (viz také SYNDIKALISMUS).

Násilnou revoluci také idealizují hnutí bojující za národní osvobození. Frantz FANON, který psal v době války proti Francouzům v Alžírsku na počátku šedesátých let, je nejznámějším zastáncem očistného a osvobozujícího účinku násilné vzpoury proti kolonialismu.

Je možno rozlišovat mezi instrumentální a expresivní formou násilí. Instrumentální násilí je racionálně promyšleno a jeho účelem je dosažení určitých cílů způsobením nepřijatelné škody nebo zastrašováním. Násilí pojímané jako forma individuálního nebo kolektivního sebevyjádření je samo konečným cílem, a lze ho posuzovat spíše podle hrdinství, které je v něm obsaženo, než podle konkrétních výsledků.

Pro politiku by mohlo mít význam rozlišení mezi spontánním a plánovaným násilím, mezi typem násilí, které vzniká z masového protestu, a násilím organizovaným určitou skupinou, a mezi stupni způsobené škody a povahou obětí tohoto násilí. Například konfrontace mezi policií a demonstranty nemá tytéž politické důsledky jako pokus o útok na klíčové představitele vlády. Oboje lze však označit za politické násilí.

Důležitou teoretickou otázkou je, jaký má násilí vztah k MOCI. Většina teoretiků považuje násilí za jeden z prvků výkonu moci. Avšak Hannah ARENDTOVÁ tvrdí, že násilí je protikladem moci, protože moc pramení z masové spolupráce, kdežto k násilí není zapotřebí velkého počtu lidí, nýbrž účinné technologie.

Jednotlivé definice násilí často ospravedlňují jednu z jeho forem a ostatní odsunují. Organizované násilí státu je někdy popisováno jako síla protikladná aktům politického násilí proti státu. Toto odlišení pro většinu jeho uživatelů znamená, že donucovací síla je oprávněná a násilí ne, avšak SOREL, který načrtl stejný rozdíl, došel k opačným závěrům. Popis celého politického a společenského systému jako systému násilného, násilí kolonialismu, znamená často ospravedlnění násilné revolty proti němu.

Definice používající stejný pojem násilí pro destruktivní činy státních činitelů i jejich odpůrců má také politické důsledky, ale zaměřuje se spíše na objasnění činu než na jeho nositele nebo na morální soud o oprávněnosti daného činu. Definice, která se soustřeďuje pouze na fysické násilí, může podcenit škody způsobené některými společenskými systémy a nadhodnotit význam násilí jako nástroje protestu. Nicméně užší definice je jasnější, a pro popis psychologických a společenských škod působených na lidech jsou vhodnější jiné pojmy. AF

**Niebuhr, Reinhold** (1892–1971) Americký theolog, společenský kritik a politický myslitel. Niebuhr se narodil v USA ve státě Missouri. Studoval na Elmhurst College a na bohosloveckých fakultách v Edenu a Yale. V roce 1915 byl přijat do Evangelického synodu Severní Ameriky a do roku 1928 byl pastorem v jednom detroitském kostele navštěvovaném zejména dělnictvem. Poté se stal členem profesorského sboru Union Theological Seminary v New Yorku, kde až do svého odchodu na odpočinek v roce 1960 vyučoval křesťanskou etiku. Niebuhr napsal mnoho knih a článků a byl držitelem několika akademických hodností. V roce 1939 byl pozván do Edinburgu, aby přednášel na tamní Universitě sv. Ondřeje. Z těchto přednášek vzniklo jeho hlavní dílo *Lidská přirozenost a osud* (Human Nature and Destiny, 1942). Ústřední témata svého celoživotního zájmu o politiku nastínil však již ve své první knize *Morální člověk a nemorální společnost* (Moral Man and Immoral Society, 1932).

Niebuhr uvažoval o fungování sil hříchu a milosti ve světské společnosti a politice. Lidská mysl je podle něj obdařena uvědomováním si transcendentna a touhou po něm, ale moc hříchu brání lidským institucím – životě nejvyšší smysl. Svou společenskou kritiku zaměřil na to, co považoval za klam veškerých světských nároků na universální spravedlnost. Z toho důvodu byl pokládán, a sám se také pokládal, za augustinovce (viz AUGUSTIN). Byl značně sebekritický – sebekritiku přijal za svou metodu – a pevně lnul k realismu, podle něhož světské autority podrývají samy sebe tím, že se domnívají, že právě ony jsou držitelem pravdy (i když se tato tendence šíří – příznačně pro naši dobu – pod maskou skepticismu).

Niebuhrova obhajoba demokracie v kontrastu s veškerým autoritářstvím spočívala ve tvrzení, že pouze demokratické praktiky napomáhají zhroucení iluzí. Z toho vyšla i jeho slavná definice demokratické politiky jako „přibližného řešení neřešitelných problémů" a jeho nejznámější modlitba:

„Bože dej nám tu milost, abychom vyrovnaně přijímali věci, jež nelze změnit, odvážně měnili věci, jež by měly být změněny, a moudrost k rozlišení jedněch od druhých."

Niebuhrovým theologickým učitelem byl Jonathan Edward, jeho politickým hrdinou Abraham LINCOLN; první požadoval bezmeznou úctu k tajemstvím světa, včetně mysteria krutosti a utrpení, druhý zastával nezbytný politický postoj – „spojení morální rozhodnosti v bezprostředních problémech s náboženským vědomím jiné dimenze významu a úsudku" a uvědomoval si „rozpor mezi božskými a lidskými záměry, a to i na nejvyšší rovině lidských aspirací" (*The Irony of American History,* s.72). Pouze na tomto základě mohla být podle Niebuhra založena lidská křesťanská láska, nutně vyvěrající ze „zlomeného ducha a kajícného srdce". Politika se sice musí chápat jako věc konfliktních zájmů vyjádřených silou, a každé společenství, zejména národ, hájí své vlastní zájmy pomocí síly, ale konečný soud o užití síly nemůže být nikdy pouze pragmatický.

Niebuhr proto tak zdůrazňuje závislost



a proroctví. Jeho vůdčím principem, jak napsal v *Přirozenosti člověka a jeho společenstvích*, bylo vztažení náboženské odpovědnosti k politice takovým způsobem, aby „realistická koncepce lidské přirozenosti byla služebnicí etiky rozvíjející se spravedlnosti... nikoli baštou... konzervatismu, která chrání nespravedlivá privilegia". JBK

**odkazy**

Niebuhr, R.: *Moral Man and Immoral Society.* New York: Scribner, 1932.

_____ : *Human Nature and Destiny.* New York: Scribner, 1942.

_____ : *Synové světla a synové tmy*, přel. J. Mířejovský. Praha: Jan Laichter, 1947.

_____ : *The Irony of American History.* New York: Scribner, 1952.

_____ : *Man's Nature and His Communities.* New York, Scribner, 1965. (V předmluvě podává Niebuhr vlastní pojetí svého myšlenkového vývoje.)

**Nietzsche, Friedrich Wilhelm** (1844–1900) Německý filosof. Poprvé se představil veřejnosti, když mu byla roku 1869 udělena profesura klasické filologie na universitě v Basileji. Po jeho slibných začátcích bylo pro většinu akademické obce zklamání, když o tři roky později, ve věku dvaceti sedmi let, vydal první závažnější dílo *Zrození tragédie z ducha hudby* (1872). Kniha věnovaná tehdy nanejvýš spornému skladateli Richardu Wagnerovi zpochybňovala podstatnou část v devatenáctém století uznávaných úsudků o starověkém Řecku a původu a smyslu tragédie. Jeho rivalové ve filologii ji podrobili zdrcující kritice. Nietzsche, jehož zdravotní stav se stále zhoršoval, se vzdal nadějí, že by mohl podnítit obrodu kultury prostřednictvím vzdělávacích institucí a Wagnerova hudebního dramatu, rozešel se s Wagnerem a roku 1879 opustil i universitu. Dalších deset let svého života strávil v jižním Švýcarsku a severní Itálii. Spisy z tohoto období, zvláště *Tak pravil Zarathustra* (1883–84), *Mimo dobro a zlo* (1886), *Ke ge-*

*nealogii morálky* (1887), *Soumrak bůžků* (1889), *Antikrist* (1895) a také jeho autobiografie, posmrtně vydaná poslední kniha *Ecce Homo* (1908), zůstávají jádrem jeho díla. K nim se pojí ještě práce, které správci Nietzscheho pozůstalosti sestavili z jeho zápisků a nazvali *Vůle k moci* (1901), o níž se však v poslední době prokázalo, že obsahuje hlavně materiály, které Nietzsche odložil.

Roku 1889 propukla u Nietzscheho duševní porucha a posledních jedenáct let života strávil v péči své matky a sestry. Už o několik let dříve začalo jeho dílo poutat pozornost významných evropských intelektuálů, a v době své smrti byl uznáván za jednoho z nejvýznamnějších evropských myslitelů. Poté jeho pověst slábla i rostla, částečně i proto, že jeho dílo bylo zneužito nacisty. Je však třeba spravedlivě říci, že zůstal podnětným myslitelem pro celé dvacáté století.

Z formy spisů je zřejmé, že jeho intelektuální záměry dalece přesahují akademickou filosofii. Místo střízlivě argumentujících esejů nacházíme poesii, invektivu, hádanky, aforismy, zpověď, jež jsou prostoupeny pasážemi, které vypadají jako tradiční polemika. Za touto zdánlivě děsivou směsicí žánrů spočívá Nietzschovo přesvědčení, že jeho učení nemá čtenář jen ohodnotit, ale musí jím být prostoupen natolik, aby to změnilo podstatu hodnocení samého. Nietzsche nechce svět jen vykládat, ale měnit. Nemůže nás přesvědčit slovy, která mají svůj původ ve světě, jak se s ním setkáváme, a odrážejí jeho strukturu. Snaží se, aby nás jeho dílo zasáhlo tak, že změní náš způsob bytí ve světě. Jen málo přeženeme, řekneme-li, že všichni, kdo četli Nietzscheho, shledali, že jsou v jeho textech nějak zobrazeni.

Obtíže a nebezpečí takového přístupu provázejí Nietzscheho od prvního díla. Ve *Zrození tragédie* se soustředil na roli tragédie v utváření a uchovávání kultury *polis*. Nezabývá se jen jedincem, ale také která umožňuje zvláštní kulturu konkrétní kolektivity. Řekové podle Nietzscheho vyřešili to, co bychom nazvali problémem AUTORITY. Našli způsob, jak stanovit, co to znamená být Řekem; toto odvozovali pouze z vlastních činů každého člověka. Nietzsche tvrdil, že tragédie hrála v uchování a tvořivém obnovování této sebejistoty o sobě samém ústřední roli. Když obrátil pozornost k modernímu světu, nalézal stejný problém. O co lze opřít kulturu bez autority?

Nietzsche zastával názor, že moderní svět čelí krizi, která již dlouho dozrává a hrozí. Zdroje této krize nacházel především v sokratovských aporiích a v křesťanství a za její nejpříznačnější projev považoval to, čemu říkal „smrt Boha" – obecný jev, který označuje jako „nihilismus". Těmito slovy má na mysli stav, v němž lidé nepřestávají hledat princip autority, ale zároveň jeho nalezení a uvědomění činí nemožným. Takový stav věcí bude převládat – jak se domníval – po další dvě století.

Část svého zájmu věnoval Nietzsche oněm nezkoumaným sebeobranným předpokladům, jež lidem slouží k tomu, aby se vyhnuli střetu s realitou své situace. Tímto aspektem svého díla pokračuje Nietzsche v kritice ideologie, jež měla své počátky u KANTA a začala převládat ve společenských vědách devatenáctého století. „Bůžkové", jejichž „soumrak" Nietzsche předpovídal, jsou blízké MARXOVÝM zbožním „fetišům" a „totemům", jimiž se podle FREUDA lidé chrání před přímou konfrontací se základy civilizace.

Nietzsche je však ve své kritice důslednější než Kant, Marx nebo Freud. V práci *Ke genealogii morálky* tvrdí, že praktikám i výkladům světa lze nejlépe porozumět „genealogicky", jako společné rodině mající svůj původ ve specifických činech, které odrážejí vztahy moci a egoismus. V tomto bodě je jeho argumentace záměrnou parodií a kritikou HEGELA. Hegel označil jmény „pán" a „rab" póly vztahu, v němž utlačení odhalu-



vlastního osvobození. Nietzsche podobně rozeznává „panskou" a „otrockou" morálku jako dvě nejzřetelnější formy, kterých morálka nabyla, a tvrdí – tak jako Hegel – že v logice otrocké morálky je podrývání gnoseologických základů morálky panské. Vítězství otrocké morálky však není podle Nietzscheho krokem k novým a vyšším formám vědomí. Tím je spíše progresivní dominance formy egoismu, která vyžaduje existenci útlaku k zachování smyslu svého já. Útlak nevede – jak je tomu u Hegela – k osvobození, ale jen k více a více sofistikovaným a zvnitřňovaným formám sebeútlaku. Ty zkoumá Nietzsche ve dvou posledních oddílech *Genealogie*. Otrocká morálka zcela vítězí jako způsob bytí ve světě a Nietzsche považuje její knutu za čím dál neúnosnější. Lidský život se díky ní stává jednorozměrným jalovým opakováním jednoho a téhož. Veškerá činnost formovaná otrockou morálkou produkuje opětně podmínky lidského zotročení. Na rozdíl od Marxe a liberálních myslitelů se Nietzsche nedomníval, že naše situace obsahuje předpoklady své vlastní transcendence.

„Vůlí k moci" nazývá Nietzsche nevyhnutelnou charakteristiku všech činů zaměřených na zmnožení předpokladů a podmínek, které činnost umožňují. „Vůle k moci" je příznačná pro veškeré činy, včetně „nejotročtější morálky". Navzdory tvrzením mnoha vykladačů nevidí Nietzsche ve vůli k moci positivní hodnotu, ale spíše jádro jakéhokoli lidského činu.

V Nietzschově díle je roztroušeno mnoho komentářů k politice. Ve vztahu k moderní době jsou téměř výhradně negativní. Většina vykladačů si však nevšímá toho, že odmítavé jsou právě jen k *moderní* politice. „Přijde doba", píše v poznámce z roku 1886, „kdy člověk bude muset proměnit své názory na politiku". Nietzsche je obzvláště zneklidněn vývojem moderního státu a evropského nacionalismu, „tímto zvěčněním evropského politického partikularismu, malé politiky (která) zbavila Evropu významu a smyslu ... (a) ve-

pad Wagner", § 2). Odmítá nacionalismus, neboť podle jeho názoru brání rozpadu moderního státu. Předvídá „válku, jakou ještě nikdo nikdy nezažil". Pro nadcházející století budou příznačné války za „ovládnutí země". Navíc, podotýká Nietzsche, se ve dvacátém století války nepovedou pro zisk poměřovaný z hlediska kategorií, které dosud lidé měli, ale spíše, aby nově vymezily obsah vlastnictví. „V nadcházejícím století," píše, „bude politika znamenat válku pro názory a myšlenky" (*Ecce Homo*, „Proč jsem osudem", § 1). Podle jeho pojetí se politika a gnoseologie ve dvacátém století sloučí – politika již nebude řešit kdo, kde a kdy co dostává, ale bude otázkou způsobu, jak máme chápat svět.

Na sklonku svého života kritizoval v *Ecce Homo* své rané dílo pro jeho apolitičnost. Byl na pokraji šílenství a neměl už čas a snad ani možnost rozvinout samostatnou politickou teorii. Tvrdil, že moderní podmínky boří starý řád hodností a privilegií, který strhl Evropu k úpadku. Přesto však je mu jasné, že nové mocenské struktury i nadále udržují staré pořádky. A mluví z něj zoufalství a vztek, když v několika ze svých úplně posledních dopisů oznamuje, že dá všechny představitele starých řádů postřílet. Hodlá umožnit, aby na jejich místech byli zase jednou ti, kdo mají „právo poroučet". Nietzsche však neobjasnil podstatu tohoto nového principu autority. O politice, kterou předpovídal dvacátému století, však hodně vypovídá to, že Nietzscheho nejjasněji formulované názory na politickou praxi a počátek jeho duševní choroby spadají do stejné doby. TBS

**odkazy**

Nietzsche, F.W.: *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe*, ed. G. Colli a M. Montinari. Berlín a New York: de Gruyter, 1967–.

_____: *Spisy*. 4 sv. Praha, 1920–1929.

_____: *Tak pravil Zarathustra*, přel. P. Palarčík. Olomouc: Votobia, 1992.

_____: *Nečasové úvahy*, přel. J. Krejčí. Praha:

_____: *Ecce Homo*, přel. L. Benyovszky. Praha: Naše vojsko, 1993.
_____: *Radostná věda*, přel. V. Koubová. Praha: Československý spisovatel, 1992.
_____: *Duševní aristokratismus*, přel. V. Tichý. Olomouc: Votobia, 1993.

**nová levice** Souhrnný termín označující skupinu radikálních myslitelů, kteří v období od konce padesátých let do začátku let sedmdesátých usilovali o oživení socialistického myšlení. Nová levice se kriticky stavěla k „reálnému socialismu" ve východní Evropě a distancovala se od západoevropských komunistických stran. Její členové také zpochybňovali orthodoxní marxistické přesvědčení o nezadržitelném ekonomickém kolapsu kapitalismu a soustředili se na ideologické a kulturní faktory, které obětem kapitalismu znemožňují uvědomit si své vlastní autentické potřeby. Nová levice měla jen nevýrazný politický program. Anarchistický tón v myšlení jejích příslušníků se projevoval v nedůvěře ke konvenční stranické politice; je přiměřenější v nich vidět společenské kritiky. Nicméně se jim dařilo obohatit problematiku, kterou se zabývalo socialistické myšlení, v níž našly místo i otázky osobních (hlavně sexuálních) vztahů, kulturní odlišnosti a hodnoty materiálního pokroku. (Viz SOCIALISMUS). DLM

**nová pravice** Poněkud neurčité označení skupiny myslitelů, kteří v sedmdesátých a osmdesátých letech vystoupili proti idejím a praxi SOCIÁLNÍ DEMOKRACIE v západních státech a proti formě SOCIALISMU etablované ve východní Evropě. Jejich ideologie se pohybovala v širokém rozmezí od LIBERTARIANISMU po KONZERVATISMUS, ale sdíleli společnou angažovanost pro „vytlačení státu" z některých – ne-li ze všech – oblastí. Jejich novátorství nespočívalo ani tak v obsahu idejí (jež značnou měrou čerpaly z liberalismu devatenáctého století) jako v politickém kontextu, v němž byly tyto ideje rozvíjeny. DLM

# O

**Oakeshott, Michael Joseph** (1901–1990) Britský politický filosof. Roku 1923 ukončil studium na universitě v Cambridgi a o dva roky později získal stipendium na Gonville and Caius College. Roku 1951 byl jmenován profesorem na katedře politologie na Londýnské ekonomické škole, kde působil až do svého odchodu na odpočinek v roce 1968.

Ve svém prvním významném filosofickém díle *Zkušenost a její mody* (Experience and its Modes, 1933) se Oakeshott pustil do výkladu určujících charakteristik odlišných forem chápání lidské zkušenosti. Zkušenost je podle něj jednotným celkem a myšlení a vnější svět – subjekt a objekt – jsou jeho jednostrannými abstrakcemi. Veškeré snahy jí porozumět spadají do jedné ze dvou kategorií. Chápou ji buď z určitého stanoviska nebo „jako celek" a „pro ni samu".

Každé stanovisko se samou svou podstatou zakládá na jistých předpokladech a domněnkách, které nezpochybňuje ani zpochybnit nemůže. Z totality zkušenosti abstrahuje relevantní stránky a nabízí její homogenní, svrchované a soběstačné vysvětlení. Oakeshott rozlišuje tři taková stanoviska či „mody", a to praxi, vědu a historii, k nimž později přidal ještě poesii. Praktické stanovisko nahlíží zkušenost *sub specie voluntatis* (z hlediska vůle). Předpokládá samostatné, jedinečné a soběstačné jedince chtějící uspokojit své rozmanité tužby a chápe totalitu zkušenosti v pojmech jako já, ten druhý, změna, touha, dobré, špatné, mít něco udělat, rozkoš a bolest. Historie zaznamenává totalitu zkušenosti *sub specie praeteritorum* (z hlediska minulosti) a věda *sub specie quantitatis* (z hlediska kvantity).

Filosofie se na rozdíl od těchto modů snaží poskytnout nepodmíněnou a neabstrahovanou zkušenost. Vyhýbá se dílčím stanoviskům a předpokladům. Oakeshott tvrdí, že filosofie je mezi všemi intelektuálními zkoumáními jedinečná, protože je radikální, sebevědomá a přísně sebekritická. Její nejpříznačnější charakteristikou je stálá a neústupná kritika předpokladů jednotlivých modů zkušenosti i svých vlastních.

Ve *Zkušenosti a jejích modech* Oakeshott o podstatě politiky a politické filosofii mnoho neřekl. Tomu se začal věnovat až o několik let později, například v Úvodu k Hobbesovu *Leviathanu* (1946), v několika časopiseckých statích v *Politica* a *Cambridge Journal* a ve své inaugurační přednášce (1951). Některá z těchto pojednání byla později sebrána a vyšla v jeho knize *Racionalismus v politice a jiné eseje* (Rationalism in Politics and other essays, 1962). V tomto období Oakeshott pojímal politickou filosofii jako objasnění „přirozenosti a pozemského osudu člověka", kritické zkoumání současné civilizace i pojmovou analýzu. Pokud jde o POLITIKU, chápal ji jako aktivitu zaměřenou na periodicky prosvítající inkoherenci v „zároveň koherentním i nekoherentním" modelu mechanismů, panujících v určitém společenství. Nespočívá a nemůže spočívat v každodenním rozhodování co a jak dělat, jak si to představují empiristé, ani v uskutečňování nějakých abstraktních principů, idejí

či doktrín, což zastávají racionalisté, ale ve sledování náznaků již existujících tradic chování. Oakeshott tvrdí, že empiristé i racionalisté naprosto mylně chápou podstatu času a poznání – dvou ústředních rozměrů politického života. Pro jedny je čas řadou nespojitých momentů, pro druhé je neskutečný, pro první je poznání balíkem informací, a pro ty druhé souhrnem nadčasových obecných pravd. Nikdo z nich neoceňuje životní důležitost tradice v tom, jak společenství vnímá čas a historickou kontinuitu, a neuvědomuje si, že právě tradice poskytuje praktické a konkrétní poznání, které je nezbytné pro řízení společenských záležitostí.

Nejsystematičtější formulace své politické filosofie nám Oakeshott podává v díle *O lidském chování* (On Human Conduct, 1975). Jeho poslední kniha *O historii a jiné eseje* (On History and other essays, 1983) obsahuje jen jediný esej o politice, který již na původní koncepci nic nemění. *O lidském chování* je složitá kniha, napsaná způsobem užívajícím pojmů klasické latiny k vyjádření moderních idejí. Oakeshott zastává názor, že politická či – jak ji nyní raději nazývá – občanská filosofie chce analyzovat ideální povahu a předpoklady lidského chování obecně a občanské společnosti konkrétně. Každá lidská společnost je podle něj strukturovaná praxí. Ta je buď kalkulující, anebo morální. První druh praxe slouží důležitému společnému účelu, kdežto morální praxe je svojí podstatou neinstrumentální. Existují tedy dva „kategoricky odlišné způsoby" utváření lidských společností. Kalkulující či „účelová" společnost se sjednocuje na základě společného účelu, morální na základě uznávání autority obecné praxe.

Občanská společnost není podle Oakeshotta účelovou, ale morální společností, tvořenou zvyklostmi, které sestávají výhradně z různých typů navzájem závislých pravidel a jež nazývá *respublica*. Píše, že „*cives* k sobě navzájem váže a občanskou společnost utváří uznání autority, kterou má *respublica*, a souhlas se závazností jejích podmínek" (s. 149). Ze všech pravidel, z nichž se konstituuje *respublica*, je pro občanskou společnost charakteristické *lex*, které zakládá normy chování a vyžaduje po *cives*, aby se s nimi ztotožnili. *Lex* je morálně závazné, protože je utvářeno oprávněnými osobami v souladu se zavedenými postupy. Aby se mu dostalo odpovídající podpory, potřebuje občanská společnost vládu, která rozhoduje a vykonává správu prostřednictvím „vládního aparátu".

Přestože jsou pravidla, jimiž je *respublica* utvářena, díky své autoritativní povaze závazná, lze zkoumat, zda jsou vhodná a žádoucí. Tuto činnost pak Oakeshott nazývá politikou. V politice je *respublica* přijímána jako autorita a kritice podléhají pouze její jednotlivá pravidla. Politické diskuse jsou vedeny zvažováním *bonum civile*, toho, co je občansky spravedlivé a žádoucí a co lze pod hrozbou občanského trestu po *cives* požadovat. Vylučuje takové cíle, jako je hledání dokonalé společnosti a zlepšování údělu lidstva (protože občanská společnost není společností účelovou) či distribuční spravedlnost (protože občanská vláda nic nevlastní a „nemá co rozdělovat"). Oakeshott si očividně nemyslí, že formální distribuce práv a povinností může ve skutečnosti znamenat reálné rozdělení moci, příležitostí a majetku.

Oakeshott se domnívá, že ačkoli občanská společnost může být jen morální a nikoli účelová, moderní evropské státy skoro od samého počátku v sobě skrývají obousměrné tendence. V různých státech a v různých historických obdobích získala jedna z nich rozhodující vliv, ale druhá nikdy zcela nechyběla. Podle jeho názoru poskytuje konflikt mezi nimi vhodnější klíč k pochopení moderního státu než konvenční ideologické nálepky jako pravicový a levicový či svobodné podnikání a kolektivismus. Dostatečně ovšem nevysvětluje, jak tak radikálně rozporné tendence vznikají, jak mohou koexistovat a dokonce dosáhnout funkčního kompromisu.

BCP

odkazy

Oakeshott, M.: *Experience and its Modes.* Cambridge: Cambridge University Press, 1933.

___: *Rationalism in Politics and other essays.* Londýn: Methuen, 1962.

___: *On Human Conduct.* Oxford: Clarendon Press, 1975.



**občanská neposlušnost** Pojmem se obvykle označuje úmyslné neuposlechnutí z důvodů náboženských, morálních či politických zásad. V striktním smyslu občanská neposlušnost porušuje zákon, který je sám o sobě nespravedlivý, ale pojem se vztahuje i k protestu proti konkrétní politice, jenž vnímá zákon jako její byrokratický produkt, nebo k tlaku ve prospěch politických reforem.

Pojem „občanská neposlušnost" zavedl americký spisovatel Henry David THOREAU, který jej použil jako název svého eseje z roku 1848, v němž vysvětloval, proč po několik let odmítal platit daně státu Massachusets (z tohoto důvodu dokonce strávil jednu noc ve vězení). Rozhodl se k tomu na protest proti politice vlády Spojených států: proti válce v Mexiku a proti pokračujícímu otroctví na Jihu. Prosazoval a uplatňoval lidskou potřebu postavit se proti nespravedlnosti, jestliže ji uskutečňuje vláda: samotná účast ve volbách nestačí. Povinnost občanské neposlušnosti samozřejmě kontrastuje s povinností občanské poslušnosti, tedy povinností řídit se zákony, často formulovanou politickými filosofy.

Teorii a praxi občanské neposlušnosti vytříbil o století později GÁNDHÍ v kontextu rozvíjení filosofie nenásilného boje. Známým příkladem občanské neposlušnosti se stal pochod k moři, který Gándhí vedl v roce 1932, aby se vzepřel zákazu britské koloniální vlády, podle něhož si Indové nesměli sami vyrábět sůl. Gándhí vysvětloval, že občanská neposlušnost se zakládá na hluboké úctě k zákonu obecně; mělo by se tak dít vždy nenásilně, veřejně a s ochotou odpykat si za porušení zákona plný trest. Občanská neposlušnost by také měla přijít podle Gándhího na řadu v okamžiku, kdy již selhalo přesvědčování a petice. Gándhí se od Thoreaua liší svým důrazem na striktní nenásilí, obecnou povinnost občanské poslušnosti a potřebu vyzkoušet nejprve všechny formy legálního jednání. Thoreauova pozice byla ve svém tónu více individualistická a více protivládní.

V diskusi o občanské neposlušnosti poslední doby bylo obvykle přijímáno Gándhího pojetí. John RAWLS například definuje občanskou neposlušnost jako „veřejný, nenásilný a uvědomělý politický čin proti zákonu, uskutečněný obvykle se záměrem dosáhnout změny tohoto zákona nebo politiky vlády" *(A Theory of Justice,* s.364).

Obhájci občanské neposlušnosti se obvykle odvolávají na mravní zákon, který stojí nad zákony jakékoli konkrétní vlády, a na potřebu zabránění křiklavému porušování LIDSKÝCH PRÁV. Oba argumenty najdeme u Thoreaua. Nadto je apel namířen k vyššímu vnitrostátnímu či MEZINÁRODNÍMU PRÁVU. Když aktivisté hnutí za občanská práva na jihu USA v letech 1955–63 porušovali místní zákony o rasové segregaci, mohli se dovolávat americké ústavy. Demonstranti proti jadernému zbrojení či vietnamské válce někdy prohlašovali, že jednají v souladu s mezinárodním právem. Dalším argumentem ospravedlňujícím občanskou neposlušnost je její nutnost v naléhavých případech ohrožení lidského života, kdy nestačí běžné demokratické a volební procesy. Do této kategorie patří podle Bertranda RUSSELLA jaderné zbrojení.

Jednou z ústředních otázek občanské neposlušnosti (kterou však hnutí, jež se uchylují k občanské neposlušnosti, často neřeší) je, zda je záměrem neposlušnosti přesvědčit, nebo donutit. Jestliže snahou demonstrantů je dramatizovat svůj odpor k určité politice a prokázat sílu přesvědčení odhodláním za svou víru trpět, mohou změnit postoj určité části protivníků nebo sympatizujících občanů. Toto přesvědčovací užití neposlušnosti může urychlit řešení konfliktu dohodou nebo

politickou reformou. Na druhé straně, jestliže občansky neposlušní mají v úmyslu zaplnit vězení nebo nedat politikům manévrovací prostor, pak jde již o přímý nátlak na vládu či snahu o bezprostřední prosazení určitých cílů. V praxi není rozdíl tak jasný a může prostě záviset na počtu účastníků, ale taktika občanské neposlušnosti může zdůrazňovat buď přesvědčování, nebo přímý efekt. Například míroví aktivisté, kteří veřejně proniknou na vojenskou základnu a tam se nechají zatknout, zdůrazňují svůj protest proti účelu základny, zatímco ti, kteří se snaží znemožňovat konkrétní operace na základně, usilují o její naprosté znefunkčnění.

Občanská neposlušnost zaujímá střední cestu mezi ústavními formami politického jednání a vzpourou či revolucí. Může být chápána jako extrémní, ale za určitých okolností přijatelná forma protestu ve spektru politických metod užívaných v ústavních a demokratických státech. Snadnější je souhlasit s touto formou protestu, jde-li o protest přesvědčovací, přísně nenásilný a veřejný. Občanská neposlušnost ovšem může předcházet hnutí naprostého odporu vůči existujícímu režimu, násilným formám protestu nebo vzpouře. Zatímco je totální odpor všeobecně považován za spravedlivý, je-li namířen proti diktatuře, cizí okupaci či zásadně nespravedlivému režimu, bývá zpravidla odsouzen, obrací-li se proti režimu respektujícímu práva občanů, jehož vláda může být ovlivněna nebo vyměněna působením zdola. V konkrétním případě se ale pravděpodobně zastánci a odpůrci občanské neposlušnosti neshodnou v tom, jak dalece vláda respektuje práva a svobody, či jaký je skutečný rozsah demokracie daného režimu.

Občanská neposlušnost se stala běžnější a široce akceptovanou formou protestu na Západě od padesátých let našeho století. Mnozí ovšem stále pochybují, zda je vždy ospravedlnitelné porušení zákona, jestliže jsou k dispozici jiné, legální formy nátlaku a protestu. Vycházejí přitom z obavy, že se a vzniklé politické klima bude způsobovat pokles úcty k demokratickým postupům. Je to diskuse, která pravděpodobně nedospěje k jednoznačnému závěru.

AFC

**odkazy**

Rawls, J.: *A Theory of Justice*, kap. 6. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971; Oxford: Oxford University Press, 1972.

Thoreau, H.D.: Civil disobedience. V: Bedau ed.

**občanská společnost** (1) V původním významu termín pro společnost či stát, jež je synonymický s termínem „politická společnost"; (2) v pozdějším smyslu společenské a ekonomické uspořádání, zásady a instituce mimo rámec státu.

(1) Termín občanská společnost (latinsky *civilis societas*) začal být v Evropě užíván kolem roku 1400 v souvislost s významem, který tomuto pojmu vtiskl CICERO v prvním století př. Kr. Vztahoval se nejen na jednotlivé státy, ale také na podmínky života v civilizované politické komunitě vhodně rozvinuté tak, aby zahrnovala města s jejich vlastními právními kodexy (*ius civile*), jež se vyznačují slušností a městským způsobem života (barbarské a kočovné kultury nebyly občanské společnosti), občanským partnerstvím (usměrňovaným občanskými zákony) a vytříbeným „občanským životem" a „obchodními dovednostmi" (viz Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society*, 1767). V protichůdném politickém myšlení, zvláště u LOCKA, kontrastovala „politická či občanská společnost" s paternalistickou autoritou a PŘIROZENÝM STAVEM; peněžní ekonomika připravená se změnit v cosi podobné volnému trhu, rozvoj technologie poskytující komfort a slušnost civilizovaným a inteligentním lidem a politický řád věrný zákonu je už uspokojivým a progresivním uspořádáním lidských záležitostí.

(2) HEGEL a MARX tento implicitně (*bürgerliche Gesellschaft*) znamená vývojový stupeň dosažený vyspělými národy, spojený ovšem s egocentrismem a sobectvím a ztrátou mravní soudržnosti primitivní společnosti. Vztahuje se k společenskému a ekonomickému řádu, který se vyvíjí podle vlastních principů nezávisle na mravních požadavcích zákona a politických sdružení. Marx byl přesvědčen, že v občanské společnosti je zákon ve skutečnosti ku prospěchu jen privilegované „buržoasii". Nicméně pojem *bürgerliche Gesellschaft* by mohl být aplikován i u předkapitalistických společností. Pro autory v tradici Hegela a Marxe dostal pojem občanská společnost význam společenského, ekonomického a mravního uspořádání moderní západní industriální kapitalistické společnosti, o kterém uvažují odděleně od státu. Obecně ztratilo užívání pojmu občanská společnost morální podtón a vztahuje se k nepolitickým aspektům současného společenského řádu, takže je například diskutabilní, zda je mezi občanskou společností a státem rozpor nebo soulad.

AP

**odkazy**

Ferguson, A.: *An Essay on the History of Civil Society*, ed. D. Forbes. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966.

**občanské svobody** Svobody, které jsou nebo by měly být chráněny zákonem. K hlavním z nich patří například svoboda projevu, pohybu a shromažďování. Tvoří důležitou podskupinu LIDSKÝCH PRÁV, ačkoli o jejich důležitosti ve srovnání s jinými podobnými (jmenovitě s právy na rozličné materiální výhody) se diskutuje. Obrana občanských svobod je hlavní náplní LIBERALISMU.

**občanství** Věc zásadního praktického zájmu řeckých městských států, a proto aktuální zájem klasických politických teoretiků. Malé státy, sužované vnitřními spory mezi bohatými a chudými a stálými válkami se svými sousedy, hledaly recept na společenský mír: Je bezpečnější moc soustředit v malém počtu rukou, nebo ji rozptýlit? Je bezpečnější usnadnit nebo ztížit získání občanství cizincům? Na základě zkušenosti Athén s krutovládou třiceti tyranů i s vratkou demokracií, která odsoudila k smrti svého učitele SOKRATA, se PLATÓN snažil tyto otázky obejít návrhem absolutní autority Strážců neboli „králů-filosofů". ARISTOTELES ale problém občanství znovu postavil do středu diskuse.



Politická autorita byla podle Aristotela zřetelná a rozlišitelná, protože byla autoritou držitelů úřadů, uplatňujících moc vůči občanům podle ústavních norem. Jednalo se tady o autoritu smluvní, omezenou, na rozdíl od přirozené autority manžela vzhledem k manželce či absolutní autority pána vzhledem k otrokovi. Před zákonem si byli občané rovni bez ohledu na to, že jeden je chudý a druhý bohatý nebo že někdo právě zastává nějaký úřad. V celku bylo podle Aristotela široké rozšíření občanství moudré do té míry, v níž byli všichni, kdo občanství obdrželi, v rozumné míře zámožní a nebyli v pokušení využít svého politického postavení k obohacování.

Občanství ale nemohli v Aristotelově pojetí získat ti, kdo nebyli z důvodu nedostatku volného času s to porozumět politickým otázkám, ti, jejichž zaměstnání bylo mechanické a omezené, a ženy, jejichž místo bylo v domácnosti, a ne na *agoře*. Občanství nebylo možné v Persii a v severním chladném klimatu, protože zde nebyla možná politika: extrémní horka činila lidi netečnými a svolnými k despotismu, extrémní chlad nutil k trávení času doma kvůli prostému přežití. Aristoteles dále tvrdil, že přílišný počet občanů také není možný, aby stát nepřestal být státem: více než deset tisíc občanů už je příliš mnoho, aby se mohli navzájem znát a cítit se spřízněni.

Aristotelovo pojetí občanství předpokládalo, že kritickým problémem je zajištění

stabilní vlády podléhající zákonu. Vycházelo z domněnky, že každý člověk touží zastávat politický úřad, a zaměřilo se na zkoumání, jaký druh lidí se může o úřad ucházet, aniž by to vyvolalo občanský svár. Život v *polis* byl podle Aristotela nejvyšší dobro tohoto světa, jaké se může člověku dostat, a znamenitost dobrého občana byla součástí lidské dokonalosti. Rozpad řeckých městských států, vzestup řecké a římské říše a intelektuální převaha křesťanství obrátily pozornost filosofů do nitra nebo k posmrtnému životu. Lidé byli chápáni jako občané celého světa nebo Boží obce, a světské občanství nebylo pro dobrý život podstatné.

Obnovu klasického přístupu nelze přesně datovat. Avšak to, co oživila renesanční Evropa, bylo více římské než aristotelské. Hrdiny MACHIAVELLIHO reflexe o historii římské republiky byli římští občané, neboť jejich *virtù* zakládala římskou velikost. Machiavelli stavěl proti sobě nestabilitu a zranitelnost Florencie a stabilitu Říma, a ptal se, jak je možné, že si Řím tak dlouho udržel svou svobodu – podstatnou částí jeho odpovědi byla právě *virtù* jeho občanů. Římská svoboda měla dva aspekty: nezranitelnost vzhledem k útokům ze strany jiných států a absenci vnitřní tyranie ze strany jedince nebo třídy. Vklad občanské *virtù* spočíval v sebeukáznění, patriotismu, jednoduché zbožnosti a vůli dát přednost obecnému dobru před soukromými zájmy (viz REPUBLIKANISMUS).

Ačkoli Hobbes ideály klasického republikanismu znevažoval a Locke ignoroval, staly se problémy občanské ctnosti předmětem diskuse řady autorů od šestnáctého až do devatenáctého století. Tato diskuse se týkala minulosti – římská republika byla vnímána jako politický ideál, a navzdory MANDEVILLOVÝM výkladům v *Bajce o včelách* (1714), že „soukromé neřesti" přinášejí „veřejný prospěch", přicházeli obdivovatelé římského ideálu na chuť pojmům positivních ctností obchodní a individualistické společnosti nastupující v západní Evropě jen pozvolna. Ještě v roce 1762 se ROUSSEAU ve svém spise *O společenské smlouvě* stavěl zjevně nepřátelsky ke složitosti, přepychu a individualismu osmnáctého století a výraz politického ideálu spatřoval ve Spartě a Římě.

To, co Rousseau u Římanů obdivoval, nebyly jejich válečné schopnosti, ale jednoduchost života, přímost ve veřejných záležitostech a schopnost si vládnout. Je diskutabilní, zda si myslel, že je možné předělat Francouze osmnáctého století na římské občany, ale na přelomu osmnáctého a devatenáctého století už bylo jasné, že něco takového možné není. O osmnáct let později si Benjamin CONSTANT v *Eseji o svobodě předků ve srovnání se svobodou moderních lidí* vzal poučení z neúspěšného pokusu francouzské revoluce ozdravit republikánské ctnosti: antické občanství a svobody byly politické a participační, vyžadovaly strohost a jednoduchost a byly možné pouze v malých válečnických státech. Moderní SVOBODA je spíše svobodou soukromé osoby než svobodou občana a znamená současně svobodu od politiky i svobodu v politice. Moderní člověk sice cosi ztratil, ale mnoho i získal – například prosperitu, individualitu a mír.

Znovuzrození rozpravy o občanství na sebe nenechalo dlouho čekat. Pomalé ale nezadržitelné rozšiřování volebního práva v devatenáctém století znamenalo rozšíření formálního občanství na lidi „ekonomicky závislé", tedy na lidi zaměstnané druhými. Otázka zněla, zda jejich občanství může být více než jen formální. MARX, který vnímal rozdíly mezi politickým a ekonomickým či mezi soukromým a veřejným životem jako aspekt odcizení v třídně rozdělené společnosti, předpovídal socialistickou podobu průmyslové a společenské samovlády, jež by smířila řecký ideál občanské účasti s moderním smyslem pro individualitu a ekonomickým blahobytem.

Předpokladem tohoto ideálu byla revoluční změna. Oproti tomu novohegelovci a jejich pokračovatelé se domnívali, že propast mezi ideály univerzálního občanství a realitou chudoby a závislosti by mohly překlenout reformy. Podobný impuls nacházíme u DURKHEIMA v jeho práci *Profesionální etika a občanská morálka.* Problém byl spatřován ve stírání třídních rozdílů a vtažení obyčejných lidí do rozhodování o všech aspektech společnosti. Odtud vyplýval požadavek na dva druhy změn ze strany státu: první ve směru vytvoření prospívajícího a blahobytného státu, druhý ve směru rozšíření průmyslové samosprávy. Nejznámějším pokusem, spojujícím útok blahobytného státu proti chudobě s ideály „plného občanství" pro všechny, je esej T. H. Marshalla *Občanství a společenská třída* (Citizenship and Social Class). AR

**odkazy**

Marshall, T.H.: Citizenship and the Social Class. V: *Sociology at the Crossroads, and other essays.* Londýn: Heinemann, 1963.



**obecná vůle** Termín vždy spojovaný (správně) s Jeanem Jacquesem ROUSSEAUEM, který pojem *volonté générale* umístil do samého středu své morální a politické filosofie. Sám Rousseau trval na tom, že „obecná vůle je vždy správná", že je to „vůle, kterou člověk má jako občan" – pokud uvažujeme o společném dobru a ne o zvláštní vůli *(volonté particulière)* soukromé osoby. Dokonce i ctnost, říká Rousseau, není nic než přizpůsobení osobní *volonté particulière* veřejné *volonté générale,* tedy přizpůsobení, jež nás „vyvádí z nás samých", z egoismu a sebelásky k „obecnému štěstí". Zhruba ve stejné době jako Rousseau použil pojmy *volonté générale* a *particulière* ve své *Encyklopedii* DIDEROT v hesle „Přirozené právo" (Droit naturel, 1775), v němž se praví, že je to „obecná vůle, nač se člověk musí obrátit, aby věděl, jak dalece musí být člověkem, občanem, podřízeným, otcem, dítětem", a že *volonté générale,* „která se nikdy nemýlí", je „poutem

Idea *volonté générale* se ovšem používala už v sedmnáctém století, i když primárně šlo více o myšlenku theologickou než politickou. Vztahovala se na druh Boží vůle, kterou Bůh uplatňuje při rozhodování, komu udělí milost ke spasení, či koho naopak zavrhne. Sporná otázka zněla: jestliže Bůh chce, aby všichni lidé byli spaseni, jak píše svatý Pavel v listu Timotheovi, má tedy obecnou vůli, která působí universální spasení? A jestliže ne, proč chce, aby někteří lidé spaseni nebyli? A konečně, bylo by *správné* zachránit jen někoho a ne všechny? Prvním významným dílem, které se zabývalo těmito otázkami s odvoláním na obecnou vůli, byla *První apologie pro pana Jansena* (Premiàre apologie pour M. Jansénius, 1644) Antoina Arnaulda. Arnauld ve shodě s Augustinovým *O porušenosti a milosti* (De corruptione et gratia) tvrdí, že se původní Boží obecná vůle spasit všechny po Pádu či prvotním hříchu změnila na zvláštní vůli spasit jen vyvolené skrze slitování. Tomuto názoru zhruba odpovídá i Pascalův pohled ve velkolepém díle *O milosti* (Écrits sur la grace, 1656–58). Pascal se však již obrací od *volonté générale* v čistě theologickém pojetí k pojetí společenskému a politickému tvrzením, že nejen Bůh, ale i člověk má tíhnout k obecnému a že *partikularismus* je zdrojem všeho zla, především veškeré sebelásky. V osmdesátých letech sedmnáctého století jazyk obecné a zvláštní vůle oživil a transformoval Malebranche názorem, že Boží jednání je obecné a jednoduché (prostřednictvím jednotných zákonů), a proto Bůh nemůže zachraňovat každého zvlášť.

Všechna tato pojetí byla Rousseauovi důvěrně známa, což je zřejmé z jeho *Vyznání* (1765–70) i z theologické korespondence mezi Saint-Preuxem a Julií de Wolmar v šesté knize *Nové Heloisy* (1761). Používal tedy pojmy *volonté générale* a *volonté particulière* pouze z historické úcty? V žádném případě. Juditha Shklarová se domnívá, že pojem obecná vůle u Rousseaua „sděluje všechno, co chtěl především říci", a že je

„transpozicí nejpodstatnější individuální morální způsobilosti (jíž je volba) do oblasti veřejné zkušenosti" (J. Shklarová, s.184). Rousseauovy důvody pro užívání *volonté générale* byly v podstatě filosofické, ať už by starý theologický pojem odpovídal jeho záměru sebevíc. Konečně, slova, ze kterých se pojem *volonté générale* skládá – „vůle" a „obecný", představují dva hlavní prameny Rousseauova myšlení. „Obecnost" míří k vládě zákona, k občanskému vzdělání, které nás vede od nás samých k obecnému (nebo společnému) dobru a k nepartikularistickým občanským ctnostem Sparty a římské republiky; „vůle" je výrazem Rousseauova přesvědčení, že „sdružování občanů je tím nejdobrovolnějším konáním na světě".

Zůstává ovšem otázka, jak smířit Rousseauův důraz na formující vzdělávací autoritu s jeho současným trváním na volbě a osobní autonomii. Odpověď spočívá právě v Rousseauově teorii vzdělání, která je jádrem celé jeho filosofie. V okamžiku, kdy lidé vyjdou ze své „přirozenosti" a transformují se v občany, budou mít *konečně* občanské vědomí a „obecnou vůli", stejně jako mají dospělí mravní vědomí a nezávislost, kterou jako děti (nutně) postrádali. „Národy mají, stejně jako lidé, svůj čas mládí, nebo chceteli, zrání, jenž musí uběhnout, než budou postaveny pod zákon."

Obecnost pěstovaná Pascalem, Malebranchem, Baylem, Diderotem a Rousseauem zaujala nakonec místo střední cesty mezi *partikularitou* a *universalitou*. Lze také říci, že ona *généralité* je cosi ryze francouzského, což je viditelné na kontrastu mezi myšlením těchto Francouzů a myšlením KANTOVÝM, který bývá považován za typického představitele německého racionalistického universalismu („Nikdy nemám jednat jinak než tak, jako bych chtěl, aby se toto mé pravidlo jednání stalo universálním zákonem... což si ode mne bezprostředně vynucuje úctu k takovému [universálnímu] zákonu"), a myšlením Williama Blakea, typického představitele anglického etického „empirismu":

„Kdo chce druhým činit dobře,
musí tak činit v drobných detailech.
Obecné dobro je výmluva
darebáků, pokrytců a lichotníků."

Objevení étosu přerůstajícího „drobné detaily", který směřuje k universalitě, ale který má důvody nestavět na rozumu, ale na mnohem skromnější „obecnosti", obhajoba typu vůle, která je víc než jen egoistickou, sebemilující a *particulière*, ale méně než kantovskou universální „vyšší" vůlí – právě to je osobitý francouzský přínos praktickému politickému myšlení vypracovaný Rousseauem, který „obecnou vůli", jak ji zdědil po svých největších francouzských předchůdcích, zespolečenštil. PR

**odkazy**

Shklar, J.N.: General Will. V: *Dictionary of the History of Ideas*. New York: Scribner, 1975.

**Occam, William** (nebo Ockham) Viz Vilém z Ockhamu.

**odcizení** Jeden z ústředních pojmů moderní společenské a politické teorie, theologie, sociologie a psychologie. Odpovídá, nejjednodušeji řečeno, stavu oddělení či odloučení. Původní latinský pojem pro odcizení – *alienace* je odvozen z latinského slovesa *alienare*, což znamená oddělit, vzdálit se, odejmout. Pojem odcizení, v původním významu přivlastnění si majetku jedné osoby druhou osobou, postupně získával širší význam a začal být spojován s možností či nemožností odejmout nehmotná vlastnictví, jako jsou práva a svobody, a s rysy a vlastnostmi, které lidí sdílí na základě toho, že jsou občané či lidské bytosti. V osmnáctém století užívaný termín „nezcizitelné právo" označoval takové právo, které nebylo možné odcizit, což znamená, že nebylo možné s ním obchodovat, přenést je na někoho jiného, prodat je nebo jakkoli rozdělit způsobem, který by tohoto práva zbavil jeho právoplatného dědice. Tyto dřívější významy přežívají v právnickém jazyce, v němž se majetek dosud označuje za zcizitelný, nicméně jde o jiný smysl, než v jakém začal být tento termín užíván v moderní společenské teorii. V posledních dvou staletích získalo odcizení další významy, z nichž o několika pohovoříme v následujícím textu. Obliba a rozšíření termínu v moderních významech je nedávného data. *Encyklopedie společenských věd* (Encyclopaedia of the Social Sciences) z roku 1930 například obsahovala heslo „odcizení majetku", kde se jednalo o odcizení v starším právním smyslu, nikoli o odcizení v jakémkoli z modernějších filosofických, psychologických a sociologických významů. V následující *Mezinárodní encyklopedii společenských věd* (International Encyclopaedia of the Social Sciences) bylo však již pojmu odcizení v jeho moderních významech věnováno dlouhé heslo (viz Lichtheim).

V posledních letech pojem odcizení trpěl významovým přesycením. Pro některé znamená analytický pojem v sociologii, pro jiné synonymum vágního pocitu *úzkosti* či dokonce *nudy*, a pro další ústřední pojem kritické teorie. Významů je tolik a takových, že někteří současní komentátoři hovoří o odcizení jako o slovu zcela bez významu, „fetišovém slovu", pro které, jak se zdá, lidé s potěšením hledají stále nové významy. „Užívání termínu odcizení bez vysvětlení, co jím jeho uživatel míní, má dnes o málo větší komunikační hodnotu než zaťukání lžičkou o sklenku při hostině: nezpůsobí nic než upoutání pozornosti." (Schacht) Někteří kritikové jsou dokonce toho názoru, že je třeba se termínu odcizení naprosto vzdát.

Takový návrh je extrémní a není nutný. Je sice pravda, že zcela jinak přistupují k odcizení křesťanští theologové, jinak Hegel a Marx a jinak moderní existencialisté, psychologové a sociologové, ale tyto přístupy



mohou být porovnány a vyhodnoceny podle způsobu, jakým každý z uživatelů tohoto pojmu odpovídá na následující otázky: Kdo přesně je oddělen od čeho (od koho)? Co je důvodem či příčinou tohoto odcizení? Co je důsledkem či účinkem odcizení? Je odcizení dobré či špatné, nebo ani dobré, ani špatné? Je odcizení nevyhnutelné, nebo mu lze předejít? Může být odcizení změněno nebo překonáno? Jakými prostředky může být překonáno? Předpokládáme-li, že lze odcizení překonat, jak by vypadala neodcizená existence? Z odlišného pojetí odcizení vyplývají zcela odlišné odpovědi.

V tradičním pojetí křesťanské theologie odpovídá odcizení oddělení člověka od Boha. Odcizení způsobené hříchem a hříchem pokračující má za následek neštěstí člověka a jeho touhu po znovusjednocení s Bohem. Přestože je pro lidskou bytost nežádoucí, je nevyhnutelné. Překonat ho je možné pouze Božím odpuštěním a přijetím Ježíše Krista jako svého Spasitele. Jak by vypadala neodcizená existence, nemůže nikdo s jistotou říci, protože takovou blaženost a sjednocení nemůže nikdo zažít v pozemském životě. Na dané téma samozřejmě existuje řada sektářských variací.

V četných mimotheologických versích odcizení odpovídá vzdálení se člověka sobě samému, druhým lidským bytostem a (nebo) určitým lidským možnostem. Dvě z nejdůležitějších a nejvlivnějších pojetí nabídli HEGEL a MARX.

Podle Hegela se vědomí či duch (Geist) vyvíjí k stále vyšším formám úspěšným oddělováním se či „odcizováním". Lidské dějiny nejsou nic jiného než příběh vývoje ducha skrze oddělování či sebeodcizování. Tato duchovní odysea, protínající věky a nezávisející ve své šíři na individuálních úmyslech či záměrech, může být v některých ohledech přirovnána k duchovnímu nebo psychologickému vývoji jednotlivce. Například kojenec není schopný se odlišit od matky. Bez vědomého záměru si dítě postupně začíná uvědomovat samo sebe jako odděle-

nou bytost s vlastními přáními a potřebami, které jsou jiné než přání a potřeby rodičů. Posun od nemluvněte k dítěti je prvním z několika „odcizení", prostřednictvím kterých si jedinec rozvíjí svou nezaměnitelnou osobnost.

Dějiny lidstva se podobají životu jedince: specifické vlastnosti lidského druhu se vyvíjejí skrze úspěšná sebeoddělení, vyjádřená, stručně shrnutá a artikulovaná (hrstkou filosofů) na následných stupních historického vývoje. Dějiny filosofie jsou pro Hegela záznamem těchto artikulací, jakousi průběžnou zprávou o pokračujícím seberozvíjení ducha v lidské historii. Opakovaným oddělováním se od předchozího sebezjevení duch neustále přerůstá sám sebe způsobem, který nepředvídá a ani nemůže předvídat. Oddělování či odcizování je podle Hegela nezbytným rysem dějin a lidského pokroku.

Také Marx uvažoval o odcizení v historických souvislostech. Odcizení (*Entfremdung*) podle něj přijímá v různých historických epochách odlišné podoby a významy. Dělnická třída je v kapitalistické společnosti odcizena ve čtverém, vzájemně se podmiňujícím významu. Za prvé, dělník je odcizen od plodů své práce; protože je přinucen prodat svou pracovní sílu, není vlastníkem produktu, který vyrábí; jeho produkt tedy přijímá rys odcizení. Za druhé, dokud dělník nemůže svou práci chápat jako výraz či ztělesnění své lidské schopnosti tvůrčí transformace, je odcizen výrobnímu procesu, tedy práci samé. Za třetí, dělník je v kapitalistické společnosti odcizen schopnostem či možnostem, jež jsou bytostně vlastní jeho „druhu", jmenovitě svobodné tvorbě a užívání krásných věcí. A za čtvrté, kapitalistický výrobní způsob se svým etosem volné soutěže a dělbou práce odcizuje dělníka jeho vlastním soudruhům. Na výše uvedené otázky by Marx odpověděl takto: Proletář je odcizen výsledkům své práce, výrobnímu procesu, svému plnému lidskému potenciálu a svým druhům dělníkům. Toto čtveré odcizení s sebe

Výsledkem je, že se dělník stává deformovanou skořápkou lidské bytosti. Odcizení může být překonáno jen revolučním zničením kapitalistického systému. Muži a ženy, vysvobození z odcizení, konečně volní k vyjádření a ztělesnění svého mnohorozměrného lidského potenciálu, by již dál nevedli své zlomkovité životy, ale nalezli by v práci naplnění a integritu své existence.

Tento „humanistický" aspekt Marxova myšlení, zřetelný zvláště v raných pracích, nevymizel zcela ani z jeho pozdního díla. Marxovy rané spisy, tzv. *Ekonomicky-filosofické rukopisy* z roku 1844 (do roku 1932 nepublikované a do angličtiny přeložené až v padesátých letech), hluboce zapůsobily na řadu evropských a angloamerických myslitelů v období po druhé světové válce. Marxův popis odcizení se objevil jako zbraň vhodná k jakékoli kritice kapitalismu, jejíž ostří ovšem otupila desiluze z komunismu v Sovětském svazu a východní Evropě. Pojem odcizení se stal úhelným kamenem „kritického" a „humanistického" marxismu na Západě.

Téma (ne-li v mnohých případech jen slovo) odcizení převládalo v literárních a filosofických reflexích poválečných spisovatelů jako Jean-Paul SARTRE, Albert CAMUS a dalších, označovaných (ať už správně nebo nesprávně) za „existencialisty" (viz. EXISTENCIALISMUS). Pro mnohé existencialisty se odcizení – od jiných a dokonce od sebe sama – neomezuje na přítomný okamžik, ale je neodstranitelným rysem lidské existence. Každá lidská bytost žije a umírá sama, cizí sobě o nic méně než ostatním. Téma odcizení je naznačeno v Sartrových *Cestách ke svobodě* (1945), Camusově *Cizinci* (1942) a *Outsiderovi* Colina Wilsona (1956). Pro existencialistické spisovatele, podobně jako pro Hegela, je odcizení znakem lidské svobody a cenou, kterou za ni člověk musí zaplatit. Na rozdíl od Marxe a Hegela však nevkládali žádné naděje v možné historické překonání tohoto lidského stavu. Podle slavného Sartrova výroku jsme odsouzeni ke

stavu odcizení znamená být vinen „špatnou vírou".

Přestože jsou teorie odcizení u Hegela, Marxe a existencialistů pravděpodobně nejdůležitější a nejvlivnější, nejsou v žádném případě jediné, které se v posledních letech ujaly. Jiné verse najdeme v dílech myslitelů tak rozdílných jako Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Martin HEIDEGGER a Erich Fromm, i v četných sociologických a psychologických analýzách. Pravděpodobně z důvodu přílišné bezstarostnosti a frekvence, s jakou byl termín odcizení používán v běžné řeči především v šedesátých a sedmdesátých letech, začíná ztrácet oblibu i něco ze svého kritického ostří a analytické síly. TB

odkazy

Litcheim, G.: Alienation. V: *International Encyclopedia of the Social Science*, ed. David L. Sills, vol. I., s.264–68. New York: Macmillan/Free Press, 1968.

Schacht, R.: *Alienation*. New York: Doubleday Anchor, 1970, s.244–45.

**Ortega y Gasset, José** (1883–1955) Španělský filosof. Jako společenský myslitel je známý především svou kritikou MASOVÉ SPOLEČNOSTI v knize *Vzpoura davů* (1929).

**osvícenství** Intelektuální hnutí, které v osmnáctém století proniklo do všech evropských zemí i do Ameriky. V zásadě směřovalo k tomu, aby osvobodilo lidský rozum ze zajetí předsudku a pověry (a především od zavedeného náboženství), a využilo jej ve věci společenské a politické reformy. Všem osvícenským myslitelům byla společná víra v POKROK, jinak se ale jejich politické názory značně odlišovaly: jeden extrém představovali obhájci osvíceného DESPOTISMU, druhý odpůrci vlády jako GODWIN, jenž zastával názor, že emancipovaný rozum nebude potřebovat žádnou politickou autori-



cenského myšlení viz FRANCOUZSKÉ OSVÍCENSTVÍ a SKOTSKÉ OSVÍCENSTVÍ.) K typickým představitelům různých směrů osvícenství patří BECCARIA, BENTHAM, FRANKLIN, KANT a PAINE.

DLM

**Owen, Robert** (1771–1858) Britský socialista. Nepokládal se za velkého intelektuála. Byl především samoukem a často hrdě prohlašoval, že nečetl učené knihy. Přesto se v něm díky praktickým zkušenostem s vedením přádelen bavlny v New Lanarku, které převzal roku 1800, probudil silný zájem o společenské otázky. Byl přesvědčen, že charakter lidí se utváří prostředím, v němž žijí a pracují, a plně se oddal propagaci této teorie a praktickým experimentům, jež měly prokázat platnost jeho idejí. V tom spatřoval základ programu na zlepšení společnosti. Toto poslání jej zavedlo od jeho vzorové vesnice v New Lanarku ke komunistickým projektům v Americe (New Harmony v Indianě, 1824–29) a pak zase zpět do Anglie, kde se v třicátých letech devatenáctého století angažoval v rozvíjejícím se družstevním a odborovém hnutí. Od poloviny třicátých let byl pro něj příznačný silný etický fanatismus, zakládající se na očekávání tisíciletého „Nového morálního světa". Stal se stoupencem „SOCIALISMU" (v té době nového pojmu).

Owenovou nejznámější prací je *Nový pohled na společnost* (A New View of Society, 1812–13). Neobsahuje sice ještě zdaleka jeho socialismus, ale je v ní už počáteční vyjádření teorie o formujícím vlivu prostředí na lidský charakter. Tato idea se zdála být zcela nová, protože zpochybňovala panující názor, že zahálčivost, nevzdělanost, zločin, chudoba a další společenská zla jsou nevyhnutelnými projevy podřadného způsobu života, který vedou nižší společenské vrstvy. Owen však trval na tom, že tato zla jsou výsledkem společenských podmínek, jež lze zlepšit,

OWEN, ROBERT

středí, průmyslové výroby a vzdělání, které zavedl v New Lanarku. Výsledky svých reforem předkládal jako dostatečný důkaz možnosti změnit podstatu celé společnosti pomocí inteligentní reorganizace.

Toto materialistické pojetí obhajoval Owen jako „racionální společenský systém" a věnoval podstatnou část svého života boji proti tomu, co považoval za hlavní zdroj iracionality ve společnosti – proti náboženství. Náboženství bylo jednou ze tří velkých překážek pokroku; zbývající představovalo manželství a soukromé vlastnictví. Máme-li být přesnější, pak šlo o konkrétní formy náboženství a manželství, jež přijala za své společnost devatenáctého století, které byla vlastní neosvícená nadpřirozená víra a zastaralé mravní hodnoty, jež Owen odmítal. Jeho nesouhlas se soukromým vlastnictvím – skutečnou základnou nerovnosti a bídy – byl naprostý.

I přes nelítostný útok na církev a kněžstvo viděl Owen v náboženském životě vždy přirozený a nepostradatelný výraz nejniternějších aspirací a citů člověka. V prvním vydání *Nového morálního světa* (The New Moral World, listopad 1834) vylíčil novou společnost budoucnosti, alternativu individualistického řádu, jako „druhý příchod Krista" a sebejistě předpověděl počátek milénia. Socialismus prezentoval jako všem přístupný světový názor, jenž měl být rozséván po způsobu božského evangelia. Není divu, že rozrůstající se owenovské hnutí mělo přitažlivost sekty. Bylo sice ještě vzdáleno *Novému pohledu na společnost* a raným komunitním experimentům, i když Owen vždy trval na tom, že předvídá socialistickou transformaci založenou na menších jednotkách vzájemné spolupráce, v nichž by fungovaly principy demokratické samosprávy. Velikost takových jednotek omezil ve své *Zprávě pro hrabství Lanark* (Report to the Country of Lanark, 1820) na 300–2000 osob, s ideálním počtem 800–1200, což by vyžadovalo území o 600–1800 akrech. V pozdějších [illegible] vatelstva na 3000 a ideální stav spatřoval v populaci čítající přibližně 2000 lidí. Vedly se dlouhé debaty o tom, zda tak malé jednotky, jež by nevyhnutelně musely být převážně zemědělské, lze vůbec pokládat za vhodný rámec pro ekonomický rozvoj v zemi jako je Británie, zvláště když sám Owen vítal mechanizaci jako nástroj pokroku a tvorby bohatství.

Owen toho hodně napsal o významu práce jako esenciálně tvořivé lidské činnosti a varoval své současníky před nebezpečím, že industrializace, místo aby lidi osvobodila a umožnila jim plný život, je spíše zotročí. Domníval se, že družstevní spolupráce v menším měřítku – jak to sám doporučoval – zabrání, aby stroje ovládly lidi, protože se bude zakládat na společném vlastnictví a řízení významnějších výrobních prostředků a na eliminaci peněz coby prostředníka směny, jež bude nahrazena bezplatným rozdělováním nepostradatelných věcí podle potřeby, a s přebytky se bude obchodovat na základě „pracovních lístků" (papírová měna v jednotkách pracovní doby ve vztahu ke skutečně vykonané práci).

Může se zdát, že Owenovy návrhy se rovnají jisté formě KOMUNISMU, avšak, chceme-li tohoto slova používat, měli bychom pečlivě rozlišovat mezi Owenem a jinými tehdejšími mysliteli, jako byli Blanqui, Cabet, Weitling a samozřejmě MARX a ENGELS, jejichž komunismus byl revoluční a v konečném důsledku zaměřený na ovládnutí státu. Owenovy představy malých komunit jsou bližší FOURIEROVI, i když ten vždy ponechával soukromému vlastnictví určitou roli.

Owenova strategie k provedení nutné společenské změny zůstala postupnou a pokojnou. To je také důvodem, proč byl spolu se Saint-Simonem a Fourierem terčem Marxových a Engelsových útoků a kritiky jako „utopický" snílek. Přesto Owen zanechal odkaz značného *praktického* významu. Jeho komunitaristické podniky byly miniaturami alternat[illegible] k rozvoji družstevnictví a odborového hnutí. (Viz též UTOPISMUS). KT

**odkazy**

Owen, R.: *A New View of Society, and other writings*, ed. G.D.H. Cole. Londýn: Dent, 1927.

_____: *The Book of the „New Moral World"* (1836–44). New York: Kelley, 1970.

_____:*The Revolution in the Mind and Practise of the Human Race* (1849). New York: Kelley, 1973.

# P

**pacifismus** Přesvědčení, že všechny války jsou špatné a vůbec nezáleží na tom, je-li důvod k boji dobrý či nikoli, ani na tom, je-li ohrožena něčí země. Pacifismus se často zakládá na náboženském přesvědčení, může však mít i humanistické a politické kořeny. Úzce se pojí s odporem proti válce, není s ním však totožný, protože některá hnutí se stavěla proti válce i z jiných než pacifistických důvodů a ve své opozici používala odlišné prostředky.

Na Západě vychází pacifismus z raného křesťanství, které doslovně interpretovalo novozákonní učení o „neodporování zlu" a nastavení druhé tváře. Křesťané odmítali sloužit v armádách císařského Říma. Křesťanská církev postupně rozvinula teorii SPRAVEDLIVÉ VÁLKY, která se snažila omezit válčení pomocí výčtu spravedlivých důvodů a spravedlivých metod k vedení války a umožnila křesťanům bojovat, když to od nich jejich vláda požadovala. Utopický proud se ovšem v rámci křesťanské víry znovu a znovu objevuje a opětovně prosazuje čistý pacifismus. Mezi sekty, které zastávají pacifistické přesvědčení, patří kvakeři, mennonité, duchoborci a Svědkové Jehovovi. Někteří křesťané proto na pacifismus pohlíželi především jako na náboženskou a ani ne tak politickou angažovanost, i když například kvakeři byli vždy aktivní také v politice.

V průběhu renesance začali předkládat autoři politických spisů také světské argumenty proti válce. Erasmus, holandský filosof šestnáctého století, napadl rytířský kult a glorifikaci války a odhalil barbarskou povahu válčení. Po další dvě století se někteří političtí teoretikové zabývali problémem, jak zajistit mezinárodní mír. V roce 1814, po skončení napoleonských válek, se v Evropě a Spojených státech rozrostla lidová mírová hnutí. Ta čerpala v prvé řadě z liberálního přesvědčení, že ekonomický pokrok, spolupráce a rozšíření rozumu pomocí vzdělání by měly učinit z brutality a destruktivity války záležitost minulosti.

Většinu pacifistů tvořili liberální demokraté, proto marxisté často odmítají pacifismus jako „buržoasní". Nicméně kongresy Socialistické internacionály na počátku našeho století obhajovaly odpor dělnické třídy ke kapitalistickým a imperialistickým válkám, a existovala dokonce i pacifistická socialistická menšina odmítající všechny války bez rozdílu. Odpor k válce, zahrnující stávky, dezerce a vzpoury, je součástí anarchistické tradice a pojí se k anarchistické opozici proti státu (viz ANARCHISMUS). Většina anarchistů souhlasila s potřebou násilných metod politického odporu proti státu, někteří však byli čistými pacifisty. Nejvýznamnějším příkladem je Lev Nikolajevič TOLSTOJ, jehož dílo ovlivnilo GÁNDHÍHO experimenty s nenásilným odporem.

Během první světové války vedlo zavedení všeobecné branné povinnosti v Británii a ve Spojených státech k nárůstu protestů ze strany jedinců, kteří odmítli bojovat z důvodu svědomí. Od té doby se pacifismus vymezuje přesněji a má význam osobního odhodlání nikdy nesloužit v armádě. V tomto smyslu se stal běžnějším v zemích s protestantskou a liberální tradicí, která povzbuzuje jedince v tom, aby se řídili svým svědomím, a směřuje k vládě, jež je k protestům proti válce z důvodu náboženského přesvědčení a svědomí tolerantnější.

Mnozí pacifisté se začali zvýšenou měrou angažovat formou nespolupráce a nenásilného odporu vůči rasismu a jiným formám nespravedlivosti a proti válkám a zbrojení. Současné pacifistické myšlení je ovlivněno Gándhího metodami nenásilného boje proti Britům v Indii. Pacifisté hledající alternativu k válce také rozpracovali možnosti organizovaného nenásilného odporu. Zájem o tyto ideje výrazně vzrostl s rozvojem nukleárních zbraní.

Formy pacifismu se liší tím, co se v nich zdůrazňuje – například potřeba mezinárodních jednání k usmíření mezi národy či lidový nenásilný odpor k militarismu. Někdy se také rozlišuje mezi čistými pacifisty, kteří odmítají osobní účast ve válce a jakékoli použití ozbrojené síly, a pacifisty, kteří podporují politická opatření, jež mají válce zamezit, ale mohou také podporovat užití síly mezinárodními orgány, jako byla Společnost národů či nynější OSN. Mnoho členů mírových hnutí je přinejmenším nevyhraněnými pacifisty.

Pacifismus má stále širší konotace. Hodně pacifistů odmítá užívat násilí i v osobní rovině – i jako formu trestu či v sebeobraně. Někteří také usilují o to, aby se princip nenásilí rozšířil na organizaci společnosti, a tvrdí, že by to znamenalo konec všech forem nátlaku a vykořisťování. Pacifismus se obvykle zakládá na přesvědčení, že cíle jsou určovány prostředky, a proto násilné prostředky mají vždy násilné důsledky.

AFC

**Paine, Thomas** (1737–1809) Radikální pamfletista a mezinárodní revolucionář britského původu. Paine se narodil v Norfolku v kvakerské rodině a dostalo se mu – jak sám prohlašoval – „neobyčejně dobré morální výchovy a dostatečné zásoby vědomostí". Pracoval v několika zaměstnáních – byl námořníkem, vyráběl korsety, byl výběrčím daní a obchodníkem – a rozvinul v sobě i určité dovednosti jako laický kazatel a diskutér. Svůj první pamflet, ve kterém se zasazoval za zvýšení mezd berních úředníků, napsal v třiceti pěti letech. Petice, se kterou strávil několik měsíců v Londýně, jej stála rozpad manželství, ztrátu zaměstnání a obchodu. V roce 1775 emigroval do Ameriky, našel si práci v jednom pennsylvánském časopise a roku 1776 vydal pamflet *Zdravý rozum* (Common Sense), který obhajoval americkou nezávislost v době, kdy tuto myšlenku zastávalo jen několik málo Američanů. Pamflet měl obrovský úspěch a jen v roce 1776, kdy vyšel poprvé, se mu dostalo dalších dvaceti pěti vydání. Poté se Paine podílel na koncipování liberální ústavy pro Pennsylvánii (která obsahovala všeobecné volební právo, každoroční volby, demokratickou reprezentaci, jednokomorový zákonodárný sbor a úplnou náboženskou svobodu) a pracoval pro Washingtonovu revoluční armádu.

Roku 1787 navštívil Paine Evropu a okamžitě jej pohltila politická aktivita ve Francii i v Anglii. V roce 1791 se pustil do obhajoby svých radikálních přátel, které v *Úvahách o revoluci ve Francii* napadl BURKE (viz RADIKÁLOVÉ, BRITŠTÍ). Ve svých *Lidských právech* (Rights of Man, 1791 a 1792) zaútočil Paine na dědičný a monarchický systém, zastával se lidové svrchovanosti a občanských práv a podal zdrcující kritiku Burka. Nelze se tedy divit, že britská vláda Paina stíhala a zakázala pro buřičství – a stejně tak bylo samozřejmé, že Francouzi jej zvolili do Národního shromáždění. Navzdory zanícenému republikánství se Paine veřejně stavěl proti požadavku jakobínů, aby byl král popraven. Později za hrůzovlády byl sám vězněn a pouze na poslední chvíli unikl popravě. Ze svého pobytu ve Francii vydal

deistické pojednání *Věk Rozumu* (The Age of Reason, 1794), které mu kvůli útoku na zavedené náboženství zajistilo všeobecně neblahou proslulost a odsouzení (a to vlastně i v našem století), a nejradikálnější politický pamflet *Agrární spravedlnost* (Agrarian Justice, 1796). Roku 1802 se Paine vrátil do Ameriky, byl zde však neustále napadán a pomlouván federalistickým tiskem. Zemřel roku 1809 v zapomnění a osamění.

Paine nebyl nijak zvlášť hluboký ani originální politický myslitel. Dost volně interpretoval díla lidí, o nichž tvrdil, že jej ovlivnili. Od LOCKA čerpal materiál pro obhajobu přirozených práv a svého přesvědčení, že lidé vstupují do společnosti, aby si zajistili svá práva, a ne aby se jich vzdali. Vláda tak nemůže mít moc přestoupit naše přirozená práva; její výhradní povinností je zaručit, aby byly plně ochráněny naše životy, svoboda a majetek. Lidé spolu navzájem uzavírají smlouvu na utvoření společnosti a pověřují vládu jistými pravomocemi k uchování společenského řádu; lid si však vždy musí podržet svrchovanost a kdykoli se lidé společně rozhodnou, mohou vládě svoji důvěru odejmout a ustavit jiný vládní systém. Paine se také domníval, že je věrným žákem Adama SMITHE, když zastává názor, že lidské potřeby lidi spíše přivádějí do společnosti a činí je navzájem závislými, než aby byly zdrojem konfliktu zájmu. Obchod a „neviditelná ruka", jež napomáhá smíření zájmu, svědčí ve prospěch skutečnosti, že společnost je člověku přirozená. O tom svědčí i společenské cítění, jímž příroda vybavila člověka, jenž může být šťastný pouze ve společnosti. Podle Paina je společnost pro lidstvo natolik přirozená, že vláda konec konců není nutná.

Vycházeje z těchto předpokladů, podnikl Paine řadu divokých útoků na monarchický a aristokratický systém Evropy osmnáctého století. Dědičná vláda je vládou díky podvodu – spoléhá se na lidskou nevědomost a pověrčivost. „Představa dědičných zákonodárců... je stejně absurdní jako dědičný matematik či dědičný mudrc, stejně absurdní jako dědičný poeta laureatus." (Rights of Man, s. 105) Tato zásada je iracionální a praxe takových vlád je poznamenána válkami, korupcí a marnotratností. Jediným systémem vlády, který by nebyl pošpiněn takovými zlořády, je zastupitelská demokracie zakládající se na ústavě, jež byla navržena shromážděním všech lidí a jimi schválena. Painův vzor vlády má původ v jeho americké zkušenosti a jeho pozdější práce jsou v podstatě výzvami lidu Francie a Anglie ke zrušení jejich zkažených dědičných systémů a nahrazení republikánskou vládou amerického typu, jež zabezpečí jejich práva a dá vzniknout vládě levné, zodpovědné a mírumilovné. Taková vláda bude směřovat k tomu, aby do ní byli voleni lidé nejlepší a nejrozumnější, protože se musí ze svých činů zodpovídat svému lidu.

Nejoriginálněji se Paine projevuje v druhé části *Lidských práv* a v *Agrární spravedlnosti*. V obou překonává libertariánskou ideu minimálního státu a nabízí a obhajuje program sociálně zodpovědného státu. V *Lidských právech* doporučuje Británii národní systém sociální podpory, státem financované podpory nemajetných, starobní důchody, mateřské a sirotčí příspěvky a záchranné dílny pro potřebné – vše by se financovalo z úspor, jež by vznikly náhradou monarchické vlády republikánskou. Zasazuje se také za nahrazení spotřební daně progresivní daní z majetku. To by odstranilo znevýhodnění chudých, jež je odsuzuje ke strádání, a u bohatých by to podnítilo rovnoměrnější rozdělení jejich bohatství na jejich děti, což by ukončilo nepřirozený systém prvorozenství.

V *Agrární spravedlnosti* Paine přináší zásadní obhajobu redistribučního zdanění a sociálně zodpovědného státu. Tvrdí, že každý člověk přichází na svět s přirozeným právem užívat země a jejích plodů, a přestože lidé mají právo na hodnotu, kterou svým úsilím vytvářejí, nemají právo na půdu, na níž pracují a která má zůstat společným vlastnictvím. Nadto se i nejsoukromější vlastnictví získává spíše prostřednictvím společnosti než prací vlastních rukou. Společnosti, „z níž vše vzešlo", vděčíme za pozemkovou rentu i za část kapitálové akumulace. Paine navrhuje majetkovou daň ve formě dědické daně. Z ní by se hradil paušální poplatek všem, kteří dosáhnou dvacetí a jednoho roku, dále roční důchod všem, jimž je více než padesát let a lidem slepým či chromým. Touto metodou se zajistí, že nikomu nebude znemožněno svobodně začít svůj život ani mu nebude odepřena úleva v nouzi, což si lidé přirozeným právem zaslouží.

Painův odkaz nespočívá ani tak v jeho původnosti či hloubce politické filosofie, ale spíše v mimořádné schopnosti sdělovat politické myšlenky. Mluvil k obyčejným lidem i obchodníkům, kteří se snažili zlepšit svou situaci vlastní prací a nadáním a kterým se příčily dědičné zákony předávající bohatství a moc. Jeho demokratické zásady a tvrzení, že každý jedinec má právo posoudit, jak co nejlépe zabezpečit svá přirozená práva, měly na publikum značný vliv. Neznamená to, že se Painovi vždy podařilo své posluchače přesvědčit o přednostech republikánského systému, ale přesvědčil mnoho těch, kteří dříve v politice nehráli roli, že mají právo diskutovat o zásadách politiky a angažovat se za politické reformy. MP

**odkazy**

Paine, T.: *The Life and Major Writings of Thomas Paine*, ed. P.S. Foner, 2 sv. Secaucus, NJ: Citadel, 1948.

____: *Rights of Man*, ed. H. Collins. Harmondsworth: Penguin, 1976.

____: *Common Sense*, ed. I. Krannick. Harmondsworth: Penguin, 1976.





**Pareto, Vilfredo** (1848–1923) Italský ekonom a politický sociolog. Pareto byl původním vzděláním inženýr, ale od roku 1870 se věnoval obchodu. V roce 1889 začal psát o ekonomii a v letech 1893–1907 byl profesorem ekonomie v Lausanne. Přispěl zejména k teorii rovnováhy a k teorii sociální volby. Hlavním jeho sociologickým dílem je *Pojednání o obecné sociologii* (Trattato di Sociologica generale, 1916). Byl kritikem demokracie a socialismu a spolu s MOSCOU zakladatelem ELITISMU.

Teorie elit představuje nejvýznamnější Paretův přínos pro politickou vědu, je však částí širšího pojetí společnosti. Lidskou činnost rozděloval na logickou, v níž jsou prostředky a cíle v objektivním vztahu, a nelogickou, v níž si neodpovídají. Věda, včetně ekonomie, je řízena logicky. Většina společenských činů však logická není; je vyvolána iracionálním stavem mysli. Základem lidského jednání jsou proto psychické síly, avšak Pareto nestuduje psychologii přímo. Skutečnými zdroji činů jsou city a impulsy, avšak lidé se domnívají, že činy vyplývají z racionálního uvažování, jež se opírá o teorii – ta je však pouhým racionálním zdůvodňováním. Teorie se skládá ze dvou prvků. Jeden se mění s časem a místem, je tvořen ospravedlněními a vysvětleními a označován jako „derivace". „Je odvozen" z druhého, konstantního prvku teorie, který odpovídá hluboce zakořeněným psychickým pudům a je nazýván „reziduem". Lidské chování se tudíž musí vykládat základními reziduí, nikoli povrchovými derivacemi, jako jsou politické filosofie, metafysika či theologie.

Pareto rozlišoval dvě hlavní třídy reziduí. Třída I. je invenční, imaginativní schopnost. Třída II. je nehybná, konzervativní tendence. Každá třída odpovídá široké škále postojů a chování všech společenských činitelů, tedy i elit.

Podle Pareta se všechny společnosti dělí na vůdce (elita) a vedené. Elita obsahuje vládnoucí a nevládnoucí prvek. Vládnoucí elita si udržuje svou moc pomocí spojení nátlaku a (manipulovaného) souhlasu. Vláda si vyžaduje kontrastující kvality. Potřebuje pružnost, prohnanost a schopnost přesvědčit. Vyžaduje také připravenost použít násilí k potlačení opozice. Tyto kvality korespondují se dvěma protilehlými psychologickými typy – třída I., neboli „lišky", a třída II., čili

„lvi" – a jen vzácně se u elity nacházejí pospolu. K politické změně dochází tam, kde nahrazuje jedna elita jinou („cirkulace elit"). To se děje v důsledku neschopnosti elity vypořádat se s událostmi. „Lišky", které vynikají v získávání souhlasu politickým manévrováním, neumí použít násilí, je-li toho třeba. Budou svrženy kontra-elitou, jež má vlastnosti třídy II. a je schopna rozhodné akce. Pro „lvy" je příznačné užití nátlaku, a to organizovaným způsobem, jejich slabou stránkou je však sklon stát se příliš konzervativními a nakonec směšnými a vzdálenými populaci. Potřebují pomoc těch, kdo mají vlastnost třídy I. – ti mezi ně postupně proniknou a elitu přetvoří. V dějinách působí konstantní model cirkulace mezi těmito dvěma typy elity. GP

**odkazy**

Pareto, V.: *The Mind and Society*, přel. A. Livingston a A. Bongioro. 4 sv. New York: Harcourt Brace, 1935. (italský orig. Trattato di Sociologica generale)

_____: *Sociological Writings*, ed. S.E. Finer. Oxford: Blackwel, 1976.

**Pascal, Blaise** (1623–1662) Francouzský matematik, fysik a náboženský filosof. Získal věhlas svým vědeckým a matematickým dílem. Tento směr však opustil a ve svých třiceti jedna letech vstoupil do jansenitského kláštera v Port-Royal. Mezi jeho rozmanitými spisy jsou pro filosofii a politickou teorii nejvýznamnější posmrtně vydané *Myšlenky* (Pensées, 1670), nedokončená, avšak rétoricky silná řada aforistických úvah na téma „náboženských důkazů".

Pascal se snažil obhájit náboženskou víru v době, kdy z ní oživený filosofický atheismus a popularizovaná věda, jež odkrývala nekonečný vesmír ovládaný čistě mechanickou kauzalitou bez Boha, učinily terč svých útoků. Jeho způsobem obhajoby bylo vzít tento obraz vesmíru vážně a ukázat následnou nesmyslnost života člověka zbaveného Boží existence a k vyvrácení nadějí filosofů, že objeví smysl existence a nejvyšší lidské dobro prostřednictvím rozumu, používá obraz nekonečného vesmíru. Právě nepřítomnost Boha ve viditelném vesmíru nutí člověka, trápeného nesmyslností vlastní existence, aby Jej hledal.

Pascal se řídí příkladem MONTAIGNOVÝM, když bagatelizuje lidskou spravedlnost, jež se zakládá pouze na zvyku a předsudku. Vlády a zákony nemáme poslouchat proto, že jsou spravedlivé, ale jedině proto, že jsou nutné, aby zabránily nejvyššímu pozemskému zlu – občanské válce. Vlády neumí plodit lidskou ctnost a dokonalost; jsou tu pouze k tomu, aby zmírňovaly konflikty mezi lidmi, jejichž přirozeností je nenávidět své bližní. Ze skutečnosti naší smrtelnosti vychází radikální oddělenost jedinců, která je překážkou opravdové lidské komunity.

Podobně jako Montaigne se i Pascal vysmívá vážnosti, s níž lidé jdou za takovými cíli, jako je sláva, vědomosti a moc, v nichž spatřuje jen pokusy „zabavit se" a odvrátit se od pomíjivé a bezesmyslné povahy naší existence. Na rozdíl od Montaigna ovšem popírá, že se člověk může spokojit s chápáním světa, v němž není žádný vyšší záměr než potěšení a rozptýlení. To, že si člověk uvědomí bezesmyslnost pozemského života, jej nutí „vsadit" na to, že Bůh existuje, i přes nemožnost dokázat toto přesvědčení, a žít jako křesťan s nadějí na spásu.

Pascal je snad prvním myslitelem, který si plně uvědomil konfliktní a problematické důsledky moderního vědeckého světového názoru pro smysl lidského života. Jeho pocit absurdní disproporce mezi neomezenými požadavky, jež vznáší lidská duše na vesmír, a neschopností nekonečného a smyslu zbaveného vesmíru, který byl odhalen rozumem, tyto požadavky uspokojit, se znovu objevuje v nihilistickém a existencialistickém hnutí v devatenáctém a dvacátém století. Tentokrát však bez Pascalovy naděje, že tuto disproporci lze překonat vírou (viz EXISTENCIALISMUS). DLS



**odkazy**

Pascal, B.: *Myšlenky*, přel. A. Uhlíř. Praha: Jan Laichter. 1937.

**paternalismus** V moderním používání se tento termín obvykle vztahuje k těm zákonům a veřejné politice, jež omezují svobodu jedinců, aby lépe uspokojily jejich zájmy. Příkladem paternalismu jsou zákony na ochranu spotřebitele, které mají lidem zabránit, aby kupovali laciné, avšak ne bezpečné výrobky, nebo politiku prohibice, jež má omezit spotřebu škodlivých látek, jako jsou návykové drogy, alkohol a tabák. V teoretické diskusi o paternalismu vyvstávají dvě základní otázky – předně, jak rozpoznáme zákony a politické metody, jež jsou skutečně paternalistické, a dále, jak lze ospravedlnit paternalismus v moderním státě.

Problém identifikace paternalismu existuje proto, že je někdy nesnadné určit, zda je jistá politika (nebo zákon) paternalistická zásadním způsobem nebo jen mimochodem. Například povinné důchodové zaopatření může znamenat, že lidé budou více šetřit, než by tomu bylo v jiném případě, a z tohoto hlediska je lze pokládat za paternalistické. Může však také znamenat přerozdělování důchodů z bohatých na chudé, a v tomto smyslu se jedná o rovnostářství. Paternalismus je proto nutné vymezit tím, že se zákon či politika musí zaměřit na prospěch výhradně těch lidí, jejichž svobodu omezují. I tato definice však přináší své vlastní problémy, neboť k s pojmem legislativního záměru jsou spojeny známé problémy.

Je však lepší se s těmito obtížemi vyrovnat než riskovat, že se paternalismus rozšíří natolik, že pokryje všechny zákony a politické strategie, jež by mohly mít nechtěný a nepředvídaný účinek v tom, že by naplňovaly zájmy lidí proti jejich vlastní volbě.

V moderním liberálně demokratickém státě je, zdá se, zvlášť těžké paternalismus obhájit. Paternalismus stojí proti hlavním proudům liberálního myšlení, protože pro liberály je příznačné přesvědčení, že každý člověk sám nejlépe umí posoudit, co je mu ku prospěchu. (Je vhodné si zde všimnout, že tento princip hovoří o nejlepším, nikoli dokonalém posouzení.) Toto stanovisko hájil J. S. MILL ve svém díle *O svobodě* (1859). Prohlásil, že jediným cílem legislativního a státního donucování by mělo být zabránění tomu, aby byli občané poškozováni. Moderní ekonomie sociálního státu, jež pokračuje v tradici klasického LIBERALISMU, většinou ztotožňuje blaho člověka s jeho vlastními preferencemi. Nicméně i přes tyto vlivné myšlenkové proudy cítí mnoho autorů liberálního přesvědčení, například H. L. A. Hart (1963), nutnost připustit, že paternalismus lze za jistých okolností a v zájmu určitých cílů dobře ospravedlnit. Jejich zdůvodnění je jednoduché. Tvrzení, že lidé jsou vždy nejlépe schopni posoudit svůj prospěch, je zkrátka svévolným předpokladem a mohou nastat situace, kdy dlouhodobějšímu dobru nějakého člověka prospěje, je-li jeho svoboda dočasně omezena.

Jelikož je paternalismus takto kontroversní, snaží se liberální autoři, kteří přijímají nezbytnost jisté dávky paternalismu, najít kriteria, jež by opravňovala jeho použití a neopírala se o nekompromisní a vyhraněné výroky a představy o existenci jediného ideálu života, kterým by se jedinci měli řídit. Z tohoto hlediska nejznámější kriterium vyžaduje, aby člověk, jehož svoboda je omezena, chápal a akceptoval platnost těchto omezení. Jak však odlišit ospravedlnitelný paternalismus od úspěšného vymývání mozků? Liberálovi přesvědčenému o nezbytnosti paternalismu nezbývá, než se vrátit zpět k hodnotovému pluralismu, podle něhož jsou volba a zájmy odlišnými hodnotami, které, jsou-li vtěleny do zákonů či veřejné politiky, si mohou vzájemně odporovat. Za těchto okolností může liberál přinejlepším doufat, že přijetí paternalismu bude provázeno ústavními zábranami, které zamezí, aby byla svoboda omezena přespříliš. APW

**odkazy**
Hart, H.L.A.: *Law, Liberty and Morality*. Londýn: Oxford University Press, 1963.

**patriarchalismus** Pohlížíme-li na patriarchalismus historicky, pak znamená teorii či doktrinu, podle níž je politická autorita důsledkem vlády v rodině, je od ní odvoditelná nebo na tomto základě rozlišitelná. Patriarchalismus je tradičně absolutistický a soustřeďuje se na vliv a pravomoci otce-manžela, kterého považuje za „přirozenou" autoritu. Patriarchalismus je spojován především s anglickým royalistou sedmnáctého století sirem Robertem FILMEREM a jeho knihou *Patriarcha* (vyšla až v roce 1680 a stala se terčem LOCKOVA útoku ve *Dvou pojednáních o vládě*).

V celé historii západního politického myšlení nacházíme aspekty patriarchálních doktrin, zvláště v podobě quasi-antropologických pojednání vývoje politické organizace od primárního a přirozeného rodinného spojení. Protestanti od reformace užívali přikázání desatera „Cti otce svého i matku svou" (Exod. 20; 12), aby vysvětlili a obhájili povinnost poslouchat všechny, kdo jsou nám nadřazeni – mistry, učitele, duchovní a státní úředníky. Tato doktrina se postupně dostala do výuky katechismu a pomohla šířit obraz světa, v němž jsou domácnost, hospodářství a obec sladěny v harmonii. Rozšíření rodinného či patriarchálního pojetí počátků občanské společnosti jako odpovědi na teorie PŘIROZENÉHO STAVU a SPOLEČENSKÉ SMLOUVY a jako obrany ABSOLUTISMU božského práva ve stuartovské Anglii vymezuje dobu, kdy se patriarchalismus objevil jako jednotná teorie politického závazku. Právě tuto teorii rozbil svým útokem Locke spolu s jinými mysliteli, i když antropologické učení a tradiční struktura domácnosti byly vůči jejich kritice imunní.

Současná společenská kritika používá slova „patriarchalismus" ve vztahu k rodině ovládané muži a nespravedlivým a represivním praktikám a institucím ve společnosti, jež z tohoto výsadního postavení vycházejí. Tvrdí, že taková praxe přetrvá do té doby, dokud se nezmění samotná rodina.

GJS

**patriotismus** Láska k domovině, jež s sebou nese připravenost postavit se na její obranu a i jinak jí prospívat. Často se zaměňuje za NACIONALISMUS. Patriotismus je ovšem daleko starším přesvědčením a není tolik zatížen teorií. Nacionalismus předpokládá, že národy existují jako skutečné a odlišující se entity, naproti tomu patriotismus může znamenat jednoduše náklonnost a pocit spojení s určitým místem či způsobem života a nevyžaduje nějakou abstraktní ideu „vlasti" či „otčiny".

Patriotismus je ve skutečnosti spíše citem než politickou ideou. Lze jej ovšem využít ve službách různých přesvědčení, a to především v době války. Zdálo by se, že je nejpřirozeněji spojen s KONZERVATISMEM, ale za zmínku stojí i fakt, že v tomto století apelovaly na oddanost vlasti i socialistické režimy, například v období sovětské Velké vlastenecké války (druhá světová válka). V určitém kontextu může být patriotismus stranickou nálepkou – jak tomu bylo v osmnáctém století v Anglii, kdy „patriot" znamenal stoupence romantických představ o návratu k agrárnímu způsobu života – avšak takovéto konotace byly vždy pouze krátkodobé.

DLM

**Platón** (427–347 př. Kr.) Řecký filosof. Platónova politická filosofie z athénského období, kterou lze postavit proti politické filosofii SÓKRATOVĚ, jak ji známe z raných Platónových dialogů, se začíná rozvíjet v *Ústavě*. Platón pocházel z aristokratické rodiny a byl spřízněn s některými aristokraty, kteří svrhli athénskou demokracii. Nepodílel se však nijak ani na jejich režimu, ani



žáků z jeho školy – Akademie – se účastnilo protidemokratických převratů v různých městech; nevíme však, jaký měl na ně Platón názor. Platónovi připisovaný „Sedmý list" prozrazuje autora rozčarovaného athénskou politikou, který zasahuje – idealisticky a destruktivně – do politiky v Syrakusách. Nemáme však žádný pádný důvod považovat kterýkoli z „Listů" za pravý, natož pak jich používat k výkladu politické teorie dialogů.

*Ústava* začíná Platónovým pokusem odpovědět na otázku, proč bych měl já, individuální činitel, být spravedlivý. Platón odpovídá, že především proto, že je to v mém zájmu. To však nelze přesvědčivě doložit, pokud nezačneme nahlížet podstatu SPRAVEDLNOSTI z pozice státu. To znamená, že spravedlivého jedince můžeme najít pouze v ideálních podmínkách spravedlivého státu. Vůbec nevadí, je-li ideální stát prakticky neuskutečnitelný; i kdyby byl jen „vzorem položeným na nebesích", může sloužit jako ideál pro toho, kdo chce jednat spravedlivě. Spravedlivá společnost musí být slučitelná s lidskou přirozeností. Platón zde však nevykresluje absolutní utopii, ale přetváří řecký městský stát tak, aby byl spravedlivý. Počítá s tím, že i nadále budou přetrvávat neideální rysy – například války mezi městy – a v nezměněné podobě přebírá i základ ekonomického života včetně otrokářství.

Podle Platóna se státy zakládají na naší malé soběstačnosti. Dělba práce je v souladu s přirozeným rozdělením nadání a umožňuje také, abychom se pozvedli nad primitivní podmínky a rozvíjeli bohatší život. Platón nevidí nic kontroversního na předpokladu – s nímž mohou liberálové jen těžko souhlasit – že člověk je svou povahou přirozeně náboženský a že jeho přirozené naplnění spočívá v politickém sdružení, a ani se nenamáhá s tím, aby jej obhajoval. POLITICKÝ ZÁVAZEK mu nepřipadá nijak problematický a stejně samozřejmá je pro něj i ztráta nebo oklešťání některých práv jedinců, kteří vstupují do společnosti. Navíc nepojímá stát jako vnější mašinerii sloužící k regulaci konfliktů, ale jako přirozený kontext, v němž mohou občané rozvíjet soukromé i veřejné ctnosti.

Spravedlnost státu velmi specifickým způsobem vysvětluje spravedlnost jedince; stát a jedinec mají jisté analogie a jsou spravedliví podobným způsobem. Z původní dělby práce rozvíjí Platón myšlenku, že by měl každý dělat to, k čemu je nejlépe uzpůsoben. Podle jeho názoru je jen málo lidí vybaveno tou správnou kombinací teoretické a řídící inteligence, jež je činí způsobilými vládnout. Tak dospívá k značnému mocenskému posunu. Veškerý majetek ať zůstane v rukou produktivních tříd, ale politický život obce má být ovládán výhradně třídou „Strážců" (jimž pomáhá třetí, vojenská třída, „Pomocníci", jejichž status je poněkud nejasný, ovšem způsob života je stejný jako u „Strážců"). „Strážci" žijí zcela veřejným životem, nemají žádný soukromý majetek, žádné soukromí nebo rodinný život a žádné osobní ambice. Platónovo přesvědčení o nutnosti takových opatření pro to, aby obec byla spravedlivá, se opírá o domněnku, že pouze „Strážci" jsou schopni uvažovat nestranně a pro dobro celé obce, kdežto řadoví lidé se neumí pozvednout nad své osobní cíle. Jedině v obci spravované těmi, kdo se starají jen o společné dobro, budou odstraněny konflikty, dosaženo jednoty a spravedlivého stavu, v němž každý „dělá, co je mu vlastní", tedy naplňuje roli, k níž je přirozeně uzpůsoben (nebo uzpůsobena, protože – což je zajímavé – Platón zahrnuje mezi „Strážce" i ženy).

Spravedlivému státu odpovídá obraz spravedlivého jedince. Člověk je spravedlivý tehdy, když ovládá a přetváří své individuální tužby nezaujatým rozumem, který se přičiňuje o dobro celku s pomocí poloracionální a „oduševnělé" či emotivní stránky člověka. Výsledkem je jakási vnitřní harmonie, v níž činí všechny složky, co je jim přiměřené, těší se ze svých nejvyšších radostí a vytvářejí vy-

rovnaný a šťastný život. U státu i u jedince je neosobní povaha rozumu dovedena do extrému: rozum vládnoucí spravedlivé osobnosti nakonec vyžaduje léta filosofického vzdělávání a závisí na tom, čeho filosofické poznání v konečném důsledku dosahuje – na vhledu do dobra universa.

Paralela mezi státem a jedincem přivádí Platóna k problému, jenž dále neřeší. U jedince jsou jednotlivé tužby kultivovány a převychovány rozumem, takže nepociťujeme odpor k tomu, co je nejlepší pro celého člověka. Ve státě taková kultivace vede u produktivní třídy k podřízení individuálních plánů příkazům „Strážců" ve prospěch společného dobra. V jakém stavu se zde nachází výrobní třída? Někdy Platón uvádí, že lidé budou v podřízení šťastní, budou vytvářet šťastný a spokojený stát, v němž každý cítí a myslí v podstatě podobně. Jindy však podává chmurnější obraz – třída výrobců musí být ovládána silou a rétorickým přesvědčováním, protože se neumí pozvednout k tomu, aby si vážila obecného dobra. Potom ovšem ne všichni budou ve spravedlivém státě úplně spravedliví. Platón si nevšímá problému latentně skrytého v oddělení moci od peněz a jejich užití a v obdaření mocí jenom těch, kdo mají odborné znalosti. Největší zájem věnuje spravedlivým, „Strážcům", a nechává se strhnout k takovému výkladu, jako by tvořili celou obec.

V *Ústavě* je Platón přesvědčen, že lidé jsou schopni racionálního vhledu, který opravňuje toho, kdo jím vládne, aby opanoval ty, jimž se ho nedostává, a že jedinou cestou k dosažení politické spravedlnosti je udělit lidem absolutně rozumným a spravedlivým absolutní moc – králem se musí stát filosof. Ústavní změny odmítá jako neefektivní a píše, že v ideálně spravedlivém státě není potřeba nezávislé kontroly „Strážců". Platón má dostatečnou důvěru v lidskou přirozenost, a myslí si tedy, že by takový systém mohl fungovat. Zkaženost síly vidí pouze v osobních a soukromých ambicích, ne v politické moci jako takové.

Platónova politická teorie z pozdější doby je stejně ideální, stejně se vzpírá praktické použitelnosti, ale prozrazuje dvě významné změny. Jednou z nich je ztráta důvěry v to, že by jedinci mohli být zcela spravedliví a že by měli být obdařeni absolutní mocí. V dialogu *Politikos* tvrdí, že ačkoli odborník může – podobně jako lékař – měnit svá vlastní nařízení, za jeho nepřítomnosti by měla být dodržována. Dokud se neobjeví filosof-král, jenž umí panovat bez zákonů díky svým znalostem, uděláme lépe, budeme-li dodržovat zákony.

To signalizuje větší ústupky. Sympatickou stránkou představy, že vláda se zakládá na vědění, je to, že expert-odborník je schopen se vypořádat s každou nastalou situací autoritativním, přitom však osobním a pružným způsobem. Zákony jsou naopak nutně obecné a používají se mechanicky i na nepodobné případy. V dialogu *Politikos* Platón zesměšňuje byrokratické přesvědčení, že lékařství a jiné dovednosti lze vykonávat podle knihy pravidel. Nyní však bere toto „druhé nejlepší" řešení velmi vážně. Lékařův předpis není tak pružně přizpůsobitelný měnícím se okolnostem jako lékař sám, ale ve světě bez lékaře představuje nejbližší cestu k jeho znalostem a je lepší nežli nic či jen dohady. Jakmile Platón dospěl k tomuto závěru, začal jeho zájem o ideálního filosofa-vládce slábnout; jeho hlavní zájem se přesouvá k otázce, zda jsou státy schopny zákony dodržovat či nikoli. Je-li stát věren svým zákonům, pak je nejlepší formou vlády monarchie, druhou nejlepší je vláda menšiny a vláda většiny je nejhorší variantou. Ovšem nedodržuje-li stát zákony, pak je vláda většiny nejlepší, protože je nejméně náchylná zneužití moci, za ní následuje vláda menšiny a nejhorší je monarchie. Platónův rozvážný pohled na přednosti odlišných forem vlády je rozumný a pragmatický.

Kvůli své obecnosti jsou zákony neobratné, ale přinejmenším znamenají výsledek racionální úvahy, a budeme-li jich poslušni, [illegible] vedli stát racionálně a stabilně. Platón je ve svých pozdějších dílech skoro až posedlý stabilitou a autoritou, jež mohou zákony zajistit. Ve své poslední práci *Zákony* načrtává ideální stát, v němž je každý detail života organizován zákony (řecké slovo *nomoi* znamená nařízení i formální zákon). Zákony jsou utvářeny a udržovány moudrými, kteří tvoří Noční radu (jež mimo jiné „převychovává" nebo likviduje atheisty). Rada však představuje pouze zbytky funkce Strážců ve státě. Pro vládu odborníků už nezbývá tolik místa, protože všechny aspekty života od předporodních cvičení až k pohřbům jsou přísně regulovány. Výsledkem je sice despotický a autoritářský, ale i více rovnostářský stát než v *Ústavě*; jedinci skutečně mají v tom množství zákonů ochranné pojistky před zvůlí svých vládců. Platón až tak dalece překonal svůj odpor k byrokracii, která je podle něj překážkou odbornosti, že svůj vzor nacházel v praxi demokratických Athén, jež byla příznačná enormním množstvím úředníků neustále se navzájem kontrolujících.

Tímto způsobem dospívá Platón k obrácení svého důrazu – náš nejlepší racionální vhled musí přece jenom zaujímat až druhé místo vedle kolektivní moudrosti vyjádřené v zákonech a prosazovat se nepřímo skrze ně. Charakteristickou ctností dobrého občana se stává sebeovládání potřebné k tomu, aby byl člověk poslušen zákonů v každé podrobnosti svého života. Platón zde opouští svůj dřívější optimismus ohledně lidské přirozenosti; mnohá z nařízení uváděných v *Zákonech* jsou tvrdá a prozrazují pesimistický názor na člověka. A přece je *přístup* této knihy umírněnější a všude zavádí kompromis a uznání rozmanitosti našich potřeb. Platón zde poprvé složitosti politických problémů čelí, místo aby ji popíral.

Druhou hlavní změnou v Platónově myšlení je nový zájem o politický význam dějin. Na místo apriorních výkladů ideální politické organizace se ohlíží do minulosti. *Politikos* využívá k vymezení politiky mýtu o zla[illegible] o nanejvýš bizarní verzi představy, že život byl v minulosti dokonalý; zlatý věk je přesným opakem našeho, až do té míry, že lidé žijí své životy obráceně, od hrobu ke kolébce.) Okouzlující nedokončený dialog *Kritias* proměňuje zcela odlišný mýtus o Atlantidě v jakousi historickou fikci o Atlantidě a starověkých Athénách, fikci s morálními důsledky. Tyto projekce ideálního státu do minulosti se dávají unášet fantazií, jsou složité a často těžko interpretovatelné. Třetí kniha *Zákonů* zachycuje prehistorii a historii od potopy k Platónově době, aby osvětlila žádoucí či úspěšné rysy států, jež by ztělesnil ideální stát. Platónova historie je nespolehlivá, selektivní a poplatná jeho teorii, značí však rozhodný rozchod s přístupem *Ústavy*. Politik se nyní musí učit z minulých politických úspěchů i neúspěchů, jež nám dokládá historie, a hlavním poučením je pro nás to, že obec se morálně zhroutí, pokud opustí své původní zákony, a že „smíšená" forma vlády přináší stabilitu, kdežto extrémy – ať už v útlaku či povolnosti – vedou k nestabilitě. Jak metoda, tak realistické závěry již dávají tušit ARISTOTELA, který klade důraz na důležitost ochrany dobrých institucí a svoji politickou teorii buduje na podrobném zkoumání vývoje států v minulosti. Zásadní odlišností mezi Platónem a jeho žákem je, že Aristoteles se na rozdíl od Platóna snaží před tím, než se pustí do teorie, sebrat a uspořádat co největší množství faktů.

JEA

**odkazy**

Platón: *Ústava*, přel. R. Hošek. Praha: Svoboda, 1993.

Všechna Platónova díla vyšla v nakladatelství J. Laichtera v překladu F. Novotného v letech 1915–1945. Nyní vychází kompletní Platónovo dílo v edici OIKOYMENH, rovněž v Novotného překladu.



**Plechanov, Georgij Valentinovič** (1856–1918) Ruský marxista. Zpočátku stoupenec

narodnictví (viz POPULISMUS). Má hlavní zásluhu na zavedení MARXISMU do ruského revolučního hnutí. Viz SOVĚTSKÝ KOMUNISMUS.

**pluralismus** Ideologie, jež nepovažuje za ideální žádný jednotlivý výklad, ale naopak směřuje k mnohosti názorů. Představuje alternativu soupeřícím teoriím komunalismu a individualismu jako návodům na dobrý život, jež jsou obě ve své nejčistší formě nedokonalé. Komunalismus má daleko k dokonalosti, protože opatření uskutečňovaná v zájmu sjednocení lidu jsou mnohými interpretována jako nátlaková, ohrožující osobní práva, ignorující zájmy jedinců a odporující jejich smyslu pro spravedlnost. Vady individualismu se stávají terčem kritiky v tom, že individualismus – přestože se prezentuje jako něco, co je díky prvořadému místu vyhrazenému právům, zájmům a důstojnosti jedince hodno všeobecného přijetí – a institucní systém potřebný k jeho uchování vyžadují zázemí sdíleného porozumění a odpovědnosti, což ohrožuje jedince coby zdroj a cíl dobrého života.

Pluralismus se definuje různě – jako ideál dobrého života, jako charakteristický rys politiky v západních kapitalistických demokraciích, jako teorie etiky vztahující se k politice liberálních společností a jako doktrína kulturní rozmanitosti, která neschvaluje ani relativistické, ani monistické hodnocení alternativních kultur.

Je možné být zastáncem kteréhokoli z těchto názorů bez toho, abychom podporovali všechny zbývající, ale většina „pluralistů" přijímá za své několik z nich. Nejužší vztah je snad mezi etickou teorií a ideálem dobrého života. Pokud jde o etiku, má pluralista za to, že i když deontologické varianty individualismu nepostačují na to, aby daly vzniknout etické teorii, neexistuje ani jeden cíl či dobro, jež by si zasluhovaly nejvyšší podporu všech rozumně uvažujících lidí, z nich připouštějící racionální podporu, a všechna jsou přiměřeně zahrnuta do možnosti individuální volby (sama svobodná volba je jedním z nich). Pluralistická společnost prosazuje pluralitu dober umírněně, každé z nich je omezeno v míře nezbytné k tomu, aby zbylo místo i na jiná. Pluralistická politika (tvrdí se) kombinuje prvky LOCKOVA individualismu, participační etiku DEWEYHO a BURKOVO zaujetí pro přednosti kontinuity a stability.

Aktivní angažovanost v různých dílčích sdruženích napomáhá rozvoji reflexivních a morálních schopností jedince; skýtá řadu činných struktur, na něž se lze obracet ve věci ochrany zájmů a práv. Rozmanitá sdružení zprostředkovávají pestrou škálu vztahů, zájmů a hodnot, jež předávají státu ke zvážení a rozřešení. Pluralismus je prospěšný i pro společnost jako celek. Četné zprostředkující instituce, v nichž jsou jedinci zapojeni, působí několikerým způsobem proti hlouposti a zmatku. Je-li většina jednotlivců nějak zainteresována ve více než jednom společenství, stává se individuální já sférou, v níž se projevují spory mezi skupinami, a musí-li se každé společenství obracet na jiné, aby získalo dost moci k prosazení svých nejvyhraněnějších požadavků, je pro něj často nezbytné opustit požadavky méně významné a počáteční prioritní zájmy vzhledem k nejvyšším prioritám svých potencionálních spojenců. Pluralismus podporuje stabilitu, která nezávisí v přílišné míře na přímém nátlaku státu či obecné jednotě.

Tato teorie ovšem tvrdí, že v pluralistické politice přicházejí v úvahu i změny a inovace. Do politiky mohou vstoupit i nová seskupení, utvořená například v důsledku změn v ekonomickém postavení či na základě nové generační zkušenosti, a mohou posunout rovnováhu sil v pluralistickém střetu zájmů. Pluralismus zpomaluje rychlost změny, aby se starší generace příliš neodcizila té mladší, ale přitom udržuje jisté tempo, jež má zajistit, aby i mladí mohli mít reálný



Proti takovému ideálu je těžko něco namítat, zvláště když byla zpochybněna čistá forma individualismu a komunalismu. Diskuse kolem pluralismu se proto zaměřily na otázku, v jaké míře se ve skutečnosti západní kapitalistické demokracie tomuto ideálu přibližují. V těchto debatách však bylo použito alternativních výkladů pluralismu. Kritiky, kteří tvrdí, že kapitalistické demokracie tohoto ideálu nedosahují, lze rozdělit do několika skupin. První skupinu představují ti, podle nichž nástup sociálního státu a s ním související byrokratizace veřejného života nakloniły misku vah příliš na stranu stimulující a donucovací moci státu, a tím porušily vyváženost mezi pluralitním společenstvím a státním aparátem. Jiná skupina tvrdí, že narůstající oligopolizace přinesla kapitálu neúměrně vysokou nezávislou moc a příliš velkou moc nad státním aparátem. Další mají za to, že dualistický vztah mezi státem a ekonomikou a státem a voliči plodí řadu rozporů, jež umenšují schopnost státu reagovat na pluralitu požadavků, které jsou na něj vznášeny, a nutí jej upřednostnit jednu podmnožinu nároků před jinými. Podle jiné kritiky byl narušen základní konsensus potřebný k tomu, aby pluralistická obec prosperovala, a to vedlo k vytvoření jen k jednomu problému orientovaného voličstva, které v celku neumožňuje vytvořit řád tradičními pluralistickými cestami. Nakonec zmíňme ty kritiky, podle jejichž názoru instituce neumějí realizovat své zamýšlené cíle; tvrdí, že dochází k ústupu od řádu (charakterizovaného například černou ekonomikou nebo vysokým počtem rozvodů a zločinů) a že pro ozdravení pluralistické politiky je podstatná změna cílů, které převažují v politické ekonomii.

Dokladem síly pluralistického ideálu je fakt, že většina kritiků pluralismu – pravicových, levicových i centristů – jej jako ideál schvaluje. Nejsou však schopni se shodnout ve věci důležitosti, jež je přisuzována různým prvkům pluralistického ideálu. Někdo klade zvláštní důraz na pluralistickou hodnotu cení rozmanitosti, jiný na způsoby stabilizace, další na ochranu práv, na otevřenost a kreativitu politiky, na snahu snížit nerovnost natolik, aby všichni dospělí lidé mohli participovat jako občané, nebo na pluralistické hledání konsensu ohledně společných cílů.

Je zde však ještě další závažná věc, která činí tuto již tak komplikovanou doktrínu ještě složitější. V reakci na spor mezi stoupenci kulturního relativismu a zastánci koncepce jednoho dobrého života nadřazeného všem ostatním by mohla být hájena teorie kulturního pluralismu. Z jejího pohledu existuje několik společenských forem, které prosazují některé uznané a obdivované hodnoty a normy, zatímco jiné jim podřizují. K tomuto závěru vede charakter lidské podmíněnosti včetně podmínky, že jakýkoli způsob života musí zavádět meze v jistých oblastech, aby mohl prospívat v jiných.

Taková doktrína, příhodně nazvaná kulturním pluralismem, uznává, že dobrý život, jaký vyznává nějaká konkrétní pluralistická společnost, bude obětovat některé zřejmé ctnosti, jež by jiné způsoby života umožnily. Tento výklad dovádí pluralistu k mezím rozmanitosti, které jsou obsažené v jakémkoli konkrétním projevu pluralismu v jedné zemi, mluví pro přehodnocení způsobů, jimiž je „jinakost" definovaná a jimiž se k ní přistupuje v pluralistických společnostech, otevírá dveře úvahám o tom, co člověk získává a tratí podřízením své osobnosti pluralitě, a prosazuje rozšíření ideálu pluralismu nejen na vztahy uvnitř společnosti, ale i na vztahy mezi společnostmi. Uvědomíme-li si složitost pluralismu, vidíme, že může znamenat cosi víc než dvourozměrnou doktrínu, kterou zastával například James MADISON. Nejenže usiluje o omezení politických nesvárů v zájmu stability a ochrany několika individuálních práv, ale pohybuje se i v několika úrovních, které se vztahují k hodnotě politického a etického života.

WEC

**pokrok** Idea pokroku je jednou z těch, které vládnou západní civilizaci už od starověkého Řecka a Říma. Jiné civilizace znaly ideje zdokonalitelnosti a dosahování ctnosti, moudrosti a štěstí, ovšem tyto pojmy byly spojovány pouze s jedinci, nikoli s národy a dokonce s celým lidstvem. Západní idea pokroku je odlišná, protože se soustředí právě na veškeré lidstvo, jehož historie se chápe jako pomalý a nepřetržitý vzestup od počáteční nevzdělanosti, hrubosti a strachu, jako dosahování stále vyšších úrovní v umění a vědách, v ovládnutí přírody a v poznání obecně. Pokrok představuje cosi víc než eudaimonickou ideu, je – jak to vystihl J. B. Bury – „syntézou minulosti a proroctví do budoucnosti", je rámcem vnímání a myšlení.

Přestože máme sklon vidět v pokroku kvalitu výlučně moderní, je idea pokroku zřetelně přítomná už ve starověkém řeckém a římském a také v raně křesťanském myšlení. Protagoras, PLATÓN, Zenón, Lukrétius a SENEKA – ti všichni psali o lidstvu stoupajícím od primitivnosti ke stále většímu poznání v umění a vědách. Navíc byli pevně přesvědčeni o tom, že tento postup kupředu se bude dít i v budoucnosti, že zabere, jak to vyjádřil Seneka, „tisíce století". Přestože klasické myšlení obsahuje také ideje cyklického opakování a rozkladu a pádu ve srovnání s původním zlatým věkem, nebyla Řekům a Římanům cizí představa lineárního pokroku.

To platí i o církevních otcích, kteří ve svých dílech vytvářeli to, co známe jako křesťanskou epiku. Sv. AUGUSTIN v *Boží obci* pokládal „vzdělání lidstva" za základní, a navíc, jak je patrno z dvacáté druhé knihy tohoto díla, jeho představu tohoto vzdělání v čase lze chápat jako v podstatě sekulární, kterou mohl mít kterýkoliv z Řeků či pozdějších západních autorů. Nejvýznamnějším přínosem sv. Augustina k pojetí pokroku byla představa jeho nezbytnosti a nevyhnutelnosti. Lidské poznání – sakrální i profánní – se rozvíjí přes různá stadia, a tento postup je vytrvalý. Je nezbytný proto, že Bůh při samotném stvoření obdařil lidstvo příslušnými schopnostmi. Pozoruhodný Joachim z Fiore ve dvanáctém století vylíčil augustinovskou víru v Bohem daný pokrok jako třístupňový proces, a tento obraz inspiroval představivost západního myšlení po příštích šest století.

Velká část filosofie pokroku v osmnáctém a devatenáctém století je jednoduše sekularizovanou křesťanskou epikou sv. Augustina. Takoví myslitelé jako Leibnitz, KANT, CONDORCET, HEGEL, COMTE a MARX vnesli do moderní doby Augustinovu vizi sjednoceného a progresivně se vyvíjejícího lidstva, jednoho časového rámce pro celé lidstvo, do něhož lze ve vzestupném pořadí umístit dějiny všech známých národů, konfliktu jako zdroje lidského pokroku a kauzální nutnosti celkového panoramatu vývoje. V moderním období vidíme především převedení Bohem dané nutnosti na nutnost přírodní či čistě lidskou. U Marxe patřila boji mezi třídami stejná kauzální role v lidské historii jako u Augustina zápasu mezi dvěma obcemi.

V moderní době byla na Západě nejvíce a mnoha způsoby využívána idea pokroku v jakési taxonomii světových národů. Od šestnáctého století byla kladena otázka, jak vysvětlit a uspořádat nesmírnou rozmanitost národů a jejich kultur, o kterých přinášeli zprávy misionáři, výzkumníci i dobrodruzi. Bylo samozřejmě několik možností, jak na ni odpovědět, ovšem jen jedna odpověď se měla dočkat všeobecného přijetí, a ta se opírala o ideu pokroku. Geografické a kulturní rozdíly mohly být chápány zkrátka jako rozdíly ve stupních vývoje. TURGOT, Comte, Marx, Taylor a mnozí další teoretikové společenské evoluce, minulé i současné, se rozhodli vysvětlovat všechny hlavní společenské a kulturní rozdíly mezi národy světa jako rozdíly ve stupni pokroku v jednom časovém rámci, takovém, podle kterého je samozřejmě západní Evropa nejrozvinutější a nejprogresivnější.

V osmnáctém a devatenáctém století se rozlišovalo málo, pokud vůbec. Platilo to jak pro biologická studia, tak i pro společenské vědy. Společensko-evoluční představy Condorceta, Comta, Hegela, Marxe a J. S. MILLA vycházely z předdarwinovského myšlení, i když ve druhé polovině devatenáctého století se objevily teorie společenského pokroku založené na mechanismech boje a konfliktu, jež byly označeny jako SOCIÁLNÍ DARWINISMUS. Darwin sám plně věřil v progresivní průběh biologické evoluce, s níž přišel v díle *O původu druhů* (Origin of Species) v roce 1859. Na Marxe zpočátku velmi zapůsobila podobnost mezi jeho a Darwinovými tezemi, ovšem jeho pozdější hodnocení bylo opatrnější. Na konci devatenáctého století se však objevil pravděpodobně nejpřednější hlasatel pokroku v osobě Herberta SPENCERA, biologického a zároveň sociologického evolucionisty, proroka pokroku ve všech oblastech. Tvrdil, že pokrok díky svým nevyklučitelným kořenům v lidských procesech „není náhodou, ale nutností".

Ve dvacátém století dochází k určitým změnám v pojetí pokroku. Je zde pravděpodobně více vizí katastrofy, úpadku a rozkladu, než kolik jich existovalo v období od starověku. Přesto však – jak tomu bylo i u klasické civilizace – zůstává v myšlení dvacátého století stále prostor pro ideu pokroku. Stal se oficiální vizí ve všech marxistických zemích, byl posvěcen římským katolíkem Teilhardem de Chardin, archeologem a prorokem v jedné osobě, a mnoha dalšími studiemi, jež naznačují, že víra v pokrok lidstva – provázená proměnlivým stupněm nadšení – stále přetrvává. Stejně výmluvné je snad rostoucí a z velké části nezpochybňované přijímání filosofie pokroku za národní a mezinárodní strategii – což nejživěji dokládá i trvající dělení národů světa na „zaostalé" a „rozvinuté" a předvádění vlastního západního vzoru vývoje jako universální normy.

RN

**odkazy**

* Bury, J.B.: *The History of the Idea of Progress.* Londýn: Macmillan, 1920.



**politická teorie** Systematické uvažování o podstatě a cílech vlády, obvykle zahrnující výklad stávajících politických institucí i názor na to, jak (pokud vůbec) by se měly měnit. Tato intelektuální činnost probíhá od té doby, kdy lidé poprvé uviděli svou vládu a společenské instituce nikoli jako věc po všech stránkách diktovanou neměnnou tradicí, ale jako otevřenou modifikacím. Avšak teprve nedávno se tomuto počínání dostalo označení „politická teorie" a statutu akademické disciplíny. Předtím se ti, kdo se touto problematikou zabývali, považovali za filosofy nebo vědce. Dnes se politická teorie často rozlišuje od politické filosofie na straně jedné a od politické vědy na straně druhé (viz POLITICKÁ TEORIE A POLITICKÁ VĚDA).

Toto odlišení bylo vyvoláno všeobecnou změnou myšlenkového klimatu, jež doprovázela nástup moderní vědy. Zvláště pod vlivem POSITIVISMU se stalo běžným rozlišovat mezi (1) empirickými tvrzeními, pravdivými nebo nepravdivými podle toho, co dokazuje pozorování; a (2) formálními výroky, jako jsou matematické věty, které jsou pravdivé či nepravdivé na základě významů svých konstituujících termínů samotných; a konečně (3) hodnotícími soudy, například morálními imperativy, o nichž se často tvrdí, že nejsou ani pravdivé, ani nepravdivé, a v žádném případě nejsou z empirických a formálních soudů odvoditelné. Jsou-li tato rozlišení přijata, pak bude věda chápána jako disciplína, která se zabývá výhradně empirickými soudy, a filosofie tak, že se zabývá výhradně soudy formálními. Jelikož politická teorie se zabývá hodnoceními – doporučeními ohledně toho, co by se v politice mělo dělat – plyne z toho zjevně, že ji nelze přiřadit ani k vědě, ani k filosofii.

Ze stejného důvodu je nesnadné pochopit, jak si vůbec politická teorie může činit nárok

na to, aby byla disciplinou, a ne jen pouhou ventilací subjektivních preferencí; to vedlo některé kritiky k tomu, aby nad věcí udělali kříž, a celou politickou teorii odmítli jako nepotřebnou. Alternativní reakcí byla snaha postavit její předmět do nové role, jež by se lišila od té, kterou mu připisovali klasičtí političní myslitelé od Platóna po Marxe. Ačkoli bylo podáno několik různě hodnotných interpretací předmětu politické teorie, žádná není zcela uspokojivá.

*Politická teorie jako historie politického myšlení*

V tomto případě se politická teorie chápe jako činnost zkoumající díla klasických autorů, jež je vedena snahou ustavit autentický význam těchto textů, a tím znovu získat představu politiky, kterou každý obsahuje. Tento program se někdy opírá – jako například u Leo Strausse – o přesvědčení, že moderní politické myšlení a s ním zvláště moderní politická věda představují jinou a nižší úroveň politického názoru, než dosahovala předmoderní filosofie.

Většina politických teoretiků vskutku tráví část svého času úvahami o výsledcích, k nimž dospěli jejich předchůdci, a zdá se, že k tomu mají přinejmenším dva dobré důvody. Takové úvahy totiž odhalují škálu navzájem kontrastujících možných interpretací politiky a rozptylují jakoukoli iluzi, že studium politiky by mohlo být kumulativní vědou, v níž každá teorie toliko vylepšuje tu, jež jí předcházela. Klasické texty se navíc těší tomuto zájmu právě díky síle analýz, jež jsou v nich obsaženy a které se často ukazují být plodnými východisky pro přemýšlení o současné politice. Jako jediný program politické teorie však analýza historických textů nedostačuje.

Je-li v přechodu od empirických či formálních soudů k hodnotícím skutečně nějaká logická chyba, pak se jí nelze vyhnout tím, že se poukáže na to, že se jí často dopouštěli i autoři v minulosti. K problému, který byl

postavit čelem. Navíc mezi přístupem k historii politického myšlení jako k *historii* a jako k *politické teorii* existuje implicitní napětí. Historické pojetí, jemuž jde o stanovení autentického významu textů, musí věnovat zvýšenou pozornost odpovídajícímu intelektuálnímu kontextu, v němž byly napsány, publiku, kterému byly určeny, tomu, s jakými záměry se autor na toto publikum obracel, jazyku, jenž mu byl dostupný, když své pojetí vytvářel, atd. (viz Skinner). Když se tento kontextuální význam stanoven, stává se ještě obtížnějším použít klasická díla k osvětlení současných problémů, které se objevily v souvislostech zcela odlišných. Tak se mezi těmi, jejichž snahou je přesná historická interpretace, a těmi, kteří si chtějí přivlastnit klasiky pro své vlastní záměry a neohlížejí se příliš na souvislosti, otevírá propast.

*Politická teorie jako pojmová analýza*

Alternativní pohled spatřuje v politické teorii proces objasňování významu pojmů, jimiž se vede politická argumentace, tedy pojmů jako demokracie, svoboda a spravedlnost. Je známé, že takové objasňování má široké pole působnosti, protože se těchto slov ve značné míře užívá způsobem, který zamlžuje strukturu argumentace. Za příklad může sloužit situace, kdy posunutí významu dovoluje mluvčímu zakrýt logickou mezeru v řetězci argumentů. Někteří političtí teoretikové ovlivnění filosofií jazyka viděli svůj úkol v podrobném zkoumání toho, jak jsou politické pojmy použity v běžném, předteoretickém jazyce (viz Weldon).

Obtíže, které s sebou tento přístup nese, spočívají v tom, že rozpornost a nejednoznačnost skrytá v pojmech, které užívá jazyk politické teorie a argumentace, se odráží i v běžném jazyce samotném. Ukazuje se nadto, že variace ve významu pojmů nejsou nahodilé, ale zhruba korespondují s politickým názorem toho, kdo tyto pojmy užívá. Liberál a socialista budou používat slova

způsobem – socialista bude vidět překážky osobní svobodě tam, kde liberál spatřuje toliko přirozené nezpůsobilosti různého druhu. To nemá znamenat, že analýza pojmů je nemožná, nelze ji však provádět zcela nezaujatě. Obhajovat jednu interpretaci politického pojmu zpravidla znamená obhajovat obecný ideologický postoj, s nímž je ona interpretace spojena. Znamená to, že ti, kdo se zabývají analýzou pojmů, se ve skutečnosti zabývají – ať otevřeně či skrytě – právě tou základní politickou teorií, které se věnovali klasičtí autoři.

*Politická teorie jako formální modelování*

Třetí hledisko, populární zejména v USA, má politickou teorii za obor, který se zabývá konstrukcí formálních modelů politického procesu, podobně jako je tomu v teoretické ekonomii. Přibližně řečeno, vychází každý model z postulování skupiny racionálně jednajících lidí, z nichž každý má své cíle, jichž se snaží dosáhnout. Každý z nich je však omezen řadou procedurálních pravidel. Model pak dedukuje, jak se budou tito lidé chovat a jaký bude konečný výsledek jejich činů.

Takové modely mají dvojí možný záměr. Mohou se především soustředit na objasňování, snažit se v obrysech podat mechanismy, jež tvoří základ politických procesů v reálném světě. Nebo může být jejich záměr normativní, a to v tom smyslu, že budou chtít ukázat, jaké důsledky vyplynou z přijetí konkrétních pravidel, například pro dosažení kolektivních rozhodnutí. Známým příkladem vysvětlovacího modelu je teorie volební soutěže od Antonyho Downse, která představuje voliče v jejich snaze získat z výsledku voleb co nejvíce užitku a strany jako týmy pokoušející se maximalizovat své naděje na vítězství. Downs pak předvádí, jakým způsobem budou strany rozvíjet politické ideologie, aby získaly podporu, a jak budou za jistých okolností tíhnout k centru politického spektra. Tato průkopnická studie byla značně propracována pozdějšími teoretiky. Stejně slav-



modelu s normativní intencí je Arrowův teorém nemožnosti. Arrow postuluje populaci voličů, kteří si musí vybrat mezi škálou politických postupů. Každý volič je schopen seřadit tyto postupy do konkrétního sledu preferencí. Otázka zní, jak tyto preference kombinovat, aby byla vybrána jedna politická linie, která by odpovídala preferenci kolektivu jako celku. Arrow dokazuje, že neexistuje taková metoda kombinace, která by zároveň splňovala řadu rozumně znějících podmínek (například jestliže každý člověk dává přednost $x$ před $y$, nemělo by $y$ být kolektivně preferováno před $x$). Z tohoto teorému mimo jiné vyplývá, že tam, kde se musí činit demokratická volba mezi více než dvěma alternativami, je pravděpodobné, že výsledek bude náhodně ovlivněn procedurou použitou k volbě, což je pro teorii demokracie obecně závěr velmi důležitý.

I když formální modelování přineslo jisté významné výsledky, má přinejmenším jednu vážnou slabinu. Závisí na předpokladu jednajících racionálních bytostí snažících se co nejvíce napomoci uskutečnění svých cílů. Tento předpoklad je ovšem v politice na rozdíl od ekonomie velice snadno zpochybnitelný. Lidé jednající politicky mají totiž většinou zásady a závazky, které omezují uskutečňování jejich cílů. Navíc i samy tyto cíle mají sklon se modifikovat podle politického přesvědčení. Mnoho politických jevů – například náhlý vstup charismatických vůdců do politiky – se zdá být pro formální analýzu tohoto druhu zcela nepřístupných.

*Politická teorie jako teoretická politická věda*

Rozmach politické vědy ve dvacátém století vedl některé odborníky k tomu, aby považovali politickou teorii jednoduše za teoretičtější aspekt této disciplíny (k podrobnějšímu rozboru viz POLITICKÁ TEORIE A POLITICKÁ VĚDA). Spojuje konkrétní pozorování a nízkoúrovňové empirické generalizace v obecný vysvětlující rámec podobně jako teoretická fysika, která podává syntetický [illegible] naší každodenní zkušenosti

s fysikálním světem. Podle tohoto názoru byl normativní prvek v tradiční politické teorii – doporučení ohledně politické změny či konzervace daného stavu – pouze postradatelným přídavkem k esenciálně vědecké činnosti.

Ačkoli bylo vyvinuto několik obecných systémů na vysvětlení politických jevů, je třeba si všimnout, že ani jeden z nich nelze považovat za nejadekvátněji postavený pouze na empirických základech. Je také zjevné, že každý systém s sebou nese praktické postoje k politickému životu, byť poněkud obecné. To je obzvláště očividné v případě MARXISMU, u nějž je vysvětlování politiky v kapitalistických společnostech – jako výraz třídního konfliktu – spojeno s praktickou opozicí ke kapitalismu. Snaha utvořit politickou teorii oproštěnou od normativních prvků je tak, zdá se, odsouzena k nezdaru. Důvodem je snad to, že každé vysvětlení politických událostí obsahuje interpretaci činu a záměrů účastníků a že každá taková interpretace bude čerpat z diskutabilního obecného názoru na lidské potřeby a pohnutky, který zase s sebou nese normativní důsledky (viz Taylor).

Žádný z nedávných pokusů o nový nástin koncepce politické teorie není tudíž přesvědčivý. Na jedné straně je potřeba politické teorie v tradičním smyslu – potřeba lepšího výkladu politických jevů, než jaký poskytuje IDEOLOGIE – zcela zřejmá. Na straně druhé byla její věrohodnost zpochybněna positivistickým oddělením empirických, formálních a hodnotících soudů. Obrana politické teorie musí začít vyvrácením tohoto positivistického hlediska. Musí ukázat, jak vysvětlování ve vědách o člověku spojuje prvky empirické s normativními a jakým způsobem z něj čerpá formální analýza politických pojmů. Slábnoucí vliv positivismu na společenské vědy takovou obhajobu usnadňuje.

Největší praktickou obtíží, jíž nyní musí politická teorie čelit, je nezměrné množství tická věda nashromáždila. Zatímco klasičtí političtí teoretikové byli nevyhnutelně poli- tickými vědci-amatéry a informace sbírali příležitostným pozorováním, z doslechu a z druhé ruky, tedy značně nahodile, jsou jejich následovníci v nebezpečí, že je systematicky posbíraná data zahltí. V posledních dvou desetiletích lze zaznamenat jisté významné příspěvky k politické teorii – například v dílech autorů jako OAKESHOTT, RAWLS, Nozick a Dworkin – nelze si však nevšimnout, že žádnému z nich se nepodařilo zcela úspěšně spojit filosofickou analýzu politických principů s empirickým porozuměním politickým procesům. Jejich dílo je filosoficky vytříbené, má ovšem nedostačující empirický základ a kritikou ze strany společenských vědců je snadno napadnutelné. Další pokrok na tomto poli musí zahrnout nápravu tohoto nedostatku, což je úkol, který se snadněji stanoví než plní.

DLM

**odkazy**


Arrow, K.: *Social Choice and Individual Values*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1963.

Downs, A.: *An Economic Theory of Democracy*. New York: Harper & Row, 1957.

Skinner, Q.: Meaning and understanding in the history of ideas. *History and Theory* 8 (1969) s.3–53.

Strauss, L.: *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

Taylor, C.: Neutrality in political science. V: *Philosophy, Politics and Society*, ed. P. Laslett a W.G. Runciman. Oxford: Blackwell, 1967.

Weldon, T.D.: *The Vocabulary of Politics*. Harmondsworth: Penguin, 1953.


**politická teorie a politická věda** Do sedmdesátých let dvacátého století byla „politická teorie" stojící mimo americkou politickou vědu především kategoriálním temínem odkazujícím ke kánonu klasických textů od Platóna po Marxe a k němu se volně pojící novější literatuře z takových oblastí jako filosofie, po-



představovala politická teorie v prvé řadě podobor politické vědy v tom smyslu, že rostlo se širší interdisciplinární oblast politické teorie měla tendenci zabývat se problémy, které vznikaly v rámci politické vědy. Situace se podstatně změnila v sedmdesátých letech, kdy obecněji pojímaná politická teorie začala dostávat institucionální podobu.

I když mnohé ze současných představ o politické teorii a mnohé z otázek, které charakterizují její literaturu, měly původ v americké politické vědě, je dnes podobor politické teorie uvnitř politické vědy především mikrokosmem širší oblasti politické teorie. Přestože jsou v politické teorii prvky, které odlišně odrážejí výzkumný program současné politické vědy – a nehledě na „pozůstatky" problematiky, jež je základu této oblasti vlastní – celý podobor má sklon poněkud paradoxně setrvávat v rámci mateřské disciplíny. V politické teorii i v hlavním proudu americké politické vědy působí také silné separatistické tendence. Mluvit o politické teorii v rámci politické vědy jako o něčem, co se liší od obecněji pojímané politické teorie, nutně znamená pojímat věc poněkud anachronicky a omezeně.

Je důležité pečlivě zvažovat současné koncepce – nebo nedostatek koncepcí – politické teorie v rámci orthodoxní politické vědy, ale neméně závažné je zdůraznit, v čem spočívá svébytnost této disciplíny, a ne jen znovu podtrhnout ty stránky politické teorie, které odrážejí obecnější oblast. Dvěma nejnápadnějšími rysy dnešní politické vědy jsou však jednak popření ústředního postavení teorie v disciplíně a dále tolerance pluralismu uvnitř podoboru politické teorie. Vysvětlení toho, co bychom mohli nazvat decentralizací a rozptýlením politické teorie v politické vědě, je komplexní, ale je nutno akcentovat dvě zásadní stránky vývoje. První je slábnutí konfliktu mezi tzv. „tradiční" a tzv. „vědeckou" politickou teorií, které se začalo projevovat počátkem sedmdesátých let. Druhou stránku pak představuje rostoucí interdisciplinární oblasti politické teorie. Aby bylo možné tomuto vývoji porozumět, je potřeba získat obecné ponětí o kontextu a pozadí politické teorie v politické vědě.

Když vznikla v roce 1903 politická věda jako samostatná odborná disciplína – s politickou teorií jako jedním ze šesti podoborů – o politické teorii jako o speciálním druhu činnosti nebylo ještě ani potuchy. „Politická teorie" se v zásadě týkala předmětu, který byl tradiční součástí politické vědy druhé poloviny devatenáctého století. Političtí vědci viděli předmět svého zkoumání především ve státě a v hegelovském duchu rozdělovali svůj zájem mezi teorii a praxi, tedy mezi subjektivní neboli ideovou dimenzi státu na jedné straně a institucionální neboli objektivní dimenzi na straně druhé. Politická teorie také představovala pokladnici té části tradičního universitního vzdělání, jež se věnovala studiu klasiků, morální filosofii a etice, jež se zabývaly politikou a vládou. „Politická teorie" byl rodový pojem, kategorie k označení jistého typu tvrzení a druhu literatury a také idejí *v* politice i *o* ní.

V americké politické vědě na konci devatenáctého století a začátku století našeho bylo „vědecké" studium politiky především historické, evoluční a komparativní – odehrávalo se v intencích Hegela, Comta a Spencera. Politická teorie se kolem přelomu století stala v dílech jednotlivých autorů, jako byl například William Dunning, studiem dějin politického myšlení od Řeků až po současnost. Důraz se kladl na evoluční vývoj demokratických idejí a na vědecký výklad politiky. Politická teorie měla rovněž za úkol poskytovat zásobu analytických pojmů vědecko-politickému zkoumání (v němž byla v podstatě spatřována aplikovaná věda) a politickým a vládním reformám řízení společnosti a občanské výchově. Na počátku dvacátých let našeho století se důraz posunul na budování více analytické, deskriptivní a explanační vědy, přesto se však politická teorie studovala a vyučovala v prvé řadě

k politickým institucím v různých společenských a historických souvislostech.

Ve dvacátých letech se v osobě Charlese Merriama, jehož je nutno z mnoha důvodů pokládat za zakladatele moderní politické vědy, objevil představitel teorie politiky, jež by tvořila jádro objektivního a metodologicky vytříbeného způsobu společenskovědního zkoumání. Značně akcentoval význam aplikace pojmů a metod z jiných oborů – například psychologie a sociologie – a důležitost rozvoje kvantitativních technik, které se měly vypořádat s rostoucím množstvím faktů, jež tato disciplína shromažďovala. Merriam tvrdil, že politická věda se vyvíjela od apriorního a deduktivního přístupu, který byl charakteristický pro první polovinu devatenáctého století, přes historicko-komparativní období v jeho druhé polovině. Na počátku dvacátého století se sice pokročilo v rozvoji induktivní vědy, která se soustředila na pozorování a měření, ale budoucnost vyžadovala více teoreticky a psychologicky podložený přístup k politice a politickému chování, aby se vědecké ambice v této oblasti realizovaly a bylo dosaženo jejích praktických demokratických cílů.

Pozornost si zaslouží dvě charakteristiky tohoto období. Předně, i přes rostoucí zaujetí scientismem najdeme v dílech osobností, jako byl například Merriam, jen malé či dokonce žádné napětí mezi jejich představami empirické vědy a studiem historie politického myšlení. Obě snahy se chápaly jako komplementární, jedna se věnovala analýze soudobých politických procesů, druhá jejich vývoji v čase. A za druhé, idea vědy zůstávala praktickou. Jejím smyslem bylo podpořit politickou reformu a přispět k racionálním zásadám spolužití.

Domácí i mezinárodní problémy ve třicátých letech tohoto století odvrátily zájem od metateoretických otázek politické vědy. Politická teorie, jak ilustruje například dílo George Sabina, zůstala v podstatě studiem historie politické teorie, v němž se značná pozornost věnovala artikulaci liberálně demo-

jejích odlišností od totalitních úchylek nacismu, fašismu a komunismu a jejich totožnosti s vědeckými principy. Merriamem vznesené nároky však neupadly v zapomnění a dále je v tomto období rozvíjel Harold Lasswell; v praxi se ovšem politická teorie pojímala především jako historie politických idejí.

Ačkoli se behaviorální „revoluce" a „hnutí", jež začalo v polovině šedesátých let konstituovat hlavní proud politické vědy, zformovaly až v padesátých letech, pocity, které reprezentovaly, byly vyjádřeny už v letech čtyřicátých. Tyto pocity byly v mnoha ohledech již vysloveny Merriamem a Lasswellem. Problém byl spatřován v tom, že se nepodařilo příliš postoupit směrem k uskutečnění vědeckého ideálu, který političtí vědci, alespoň v obecném principu, začali zastávat. Ústřední zásadou behaviorismu, jak ji vyjádřil například David Easton, byl metodologický rozvoj politické vědy po vzoru věd přírodních. Tento cíl nebyl sám o sobě vůbec nový, ale behavioristické přesvědčení mělo jisté specifické rysy.

Předně, z několika důvodů (včetně chorobné situace, kterou vytvořila ideologie studené války či finančního zvýhodnění základního výzkumu) behaviorismus bagatelizoval ideu politické vědy sloužící praktické reformě a občanské výchově a upřednostňoval ideu čisté vědy. Za druhé, podařilo se mu zásadně změnit výzkumné programy politické vědy zvláště zaváděním systematických a kvantitativních metod analýzy. Za třetí, v mnoha ohledech představoval *teoretickou* revoluci. Jeho vůdčí osobnosti byly většinou původním zaměřením politickými teoretiky historické a normativní vědy. Pro behaviorismus byl vývoj empirické vědy klíčem k vědeckému pokroku, a proto soustředil značnou část svých snah na vytvoření takové teorie. Nastolil bezprecedentní metateoretické sebe-vědomí ve vztahu k vědecké teorii, a především ostře odmítl přisuzovat historii politické teorie základní teoretický význam v politické vědě.

Proč došlo po letech koexistence ke kon-



pem k politické vědě? Očividné proto, že behavioristé viděli ve studiu historie politické teorie nevědecký humanisticko-archeologický přístup, jenž bránil vědeckému rozvoji a okupoval půdu, která měla být sférou teorie jako jádra empirického zkoumání politického chování a politických procesů. I když se historie politické teorie mohla stát terčem útoku zkratka jen proto, že revoluce potřebovala něco, proti čemu by se bouřila, byl tam přece jen i hlubší, byť pouze zřídka artikulovaný problém. Od konce třicátých let našeho století začali mít na podobor politické vědy, politickou teorii, značný vliv učenci, kteří emigrovali z Německa – například Leo Strauss, Eric Voegelin, Hannah ARENDTOVÁ, Theodor ADORNO a Herbert MARCUSE. Jejich myšlenky – ať už byly ideologicky levicové či pravicové – byly fundamentálně antiteticke základním hodnotám, které tradičně formovaly americkou politickou vědu a k nimž patřily zejména důvěra ve vědu, věrnost liberální demokracii a víra v historický pokrok. Tak byla behaviorální revoluce, i přes transformaci, kterou vyvolala ve výzkumných programech disciplíny, vlastně i revolucí konzervativní, jež znovu potvrzovala základní hodnoty v této oblasti.

Behavioristická kritika tzv. „úpadku" politické teorie vedená Eastonem a dalšími se v padesátých a šedesátých letech setkala s protiútokem ze strany historiků politické teorie, kteří – mezi nimi například Strauss – tvrdili, že pravým symptomem úpadku je nová politická věda, která odráží obecnou politickou krizi Západu a zároveň ji umocňuje svými positivistickými tendencemi a neschopností vyrovnat se s normativní problematikou. V padesátých letech se spory o behaviorismus snad nejjasněji projevovaly v diskusích o politické teorii. Ti, kdo zastávali věrní hodnotící a preskriptivní analýze a studiu „velké tradice" a klasického kánonu, spatřovali v behavioristickém scientismu hrozbu samotné existenci politické teorie, kdežto behavioristé tvrdili, že takové tradič-

ní politická teorie představuje neblahý vliv minulosti a staví překážky do cesty pokroku ve skutečně vědeckém zkoumání. Právě z těchto debat vyšlo mnoho následných pojetí politické teorie – ať už byla pojímána jako celosvětová a historická aktivita zabývající se kritikou a restrukturalizací politického života, nebo jako způsob vědeckého poznání.

Do poloviny šedesátých let si behaviorismus v oboru politické vědy vydobyl dominantní postavení. Vědecká a tradiční politická teorie si uchovávaly své antagonistické pozice, ale stále více směřovaly k tomu, že šly každá svou vlastní cestou. Kritikové behaviorismu – například Sheldon Wolin – jej obviňovali z toho, že zahltil politickou vědu studiem metody, což znamená rezignaci na pravé „poslání" politické teorie. Wolin spolu s mnoha dalšími nechovali velké naděje, pokud šlo o politickou teorii v politické vědě, a političtí vědci představující hlavní proud v této disciplíně v důsledku svého odborného úspěchu ve velké míře upouštěli od kritiky politické teorie a sledovali své vědecké cíle. Na konci šedesátých let se politická teorie oficiálně rozdělila na tři části – historickou, normativní a empirickou. Pro většinu politických vědců tohoto období dostával pokus o realizaci behavioristické vize vědecké teorie buď podobu rozvoje abstraktních „pojmových systémů" (například v analýze „systému" Eastona a Karla Deutsche), nebo (jak tomu bylo u Heinze Eulaua a Roberta Dahla) snahy postavit teorii induktivně na základech empirických tvrzení zvětšující se obecnosti. Nadšení pro vědu a zájem o rozvíjení takových „strategií zkoumání" přetrvaly ještě do dalšího desetiletí, ovšem současně se začaly projevovat jisté změny v představách o funkci teorie v této disciplíně.

Ke konci šedesátých let se dostalo behaviorismu kritiky z několika stran. Především bylo napadano jeho zastávání pozice „čisté vědy" a fakt, že dostatečně nestudoval naléhavé společenské a politické problémy své doby a nevyjadřoval se k nim. Roku 1969 vyhlásil Easton „novou revoluci" v politické

vědě – revolucí „post-behavioristickou", která znamenala, alespoň původně, již menší důraz na vědeckou metodu a techniku a větší zájem o veřejné závazky disciplíny a o politické problémy. To nově konstituovalo veřejně politickou představu o disciplíně, která se v průběhu sedmdesátých let rozvíjela a v osmdesátých letech již převládla. Tento posun znamenal také umenšení významu rozvoje obecné empirické teorie. Různé podobory politické vědy se i nadále zabývaly svými regionálními či partikulárními zájmy, bylo však možno zaznamenat rostoucí přesun zájmu od konkrétních výsledků k teoretickému jádru disciplíny.

Tento proces doplňovala a urychlovala nová kritika na adresu behavioristické představy vědecké teorie. Behavioristické pojetí bylo totiž vždy utvářeno a ospravedlňováno argumenty logického positivismu ve filosofii přírodní vědy (viz POSITIVISMUS), jež byly koncem šedesátých let vystaveny mnohým útokům (například Thomas Kuhn). To ve spojení s novými námitkami, jež se objevily ve filosofii společenské vědy (které vznesli mimo jiné i Peter Winch a Alfred Schutz) a napadaly positivistické pojetí společenské vědy, začalo mít vliv v politické teorii. Většina diskusí byla v sedmdesátých letech věnována metateoretickým sporům o podstatě společenské vědecké teorie a výkladu. Zatímco dřívější kritiky behaviorismu si kladly otázku po hodnotě vědy jako takové a velkou měrou přijímaly stejné positivistické pojetí vědy jako behaviorismus, nová kritika nezpochybňovala jen ideu metodologické jednoty vědy, ale i platnost panujícího pojetí přírodní vědy.

Důsledkem těchto debat bylo oslabení vlivu positivismu v této oblasti; političní vědci se však nyní obecně více zabývali metodologickou relevancí než identitou vědy. Současně se začali oprošťovat od problému politické vědy jako takové a upírat svou pozornost na metodologické a reálné otázky spojené s jejich konkrétním úsilím. Na konci sedmdesátých let začala politická teorie, či alespoň [illegible]

ly na hlavní proud politické vědy, postupně vytvářet rozrůzněnou, avšak tolerovanou enklávu, a pohroužila se do různorodé směsice problémů, jež vymezovaly širší interdisciplinární oblast politické teorie, která se rozvinula v průběhu sedmdesátých let. Tyto problémy vzešly z děl autorů jako například Jürgen HABERMAS, John RAWLS a Robert Nozick. Rozrůstala se i odborná literatura, která je rozvíjela různými směry, což mnozí pokládali za známku oživení politické teorie v post-positivistickém věku.

Současný stav politické teorie a její vyhlídky do budoucna lze hodnotit různými, často zcela odlišnými způsoby. Mnozí vítají pluralismus a vitalitu, jež obecně charakterizují politickou teorii v post-positivistických letech, a kladně hodnotí i opuštění otázek hlavního proudu politické vědy. Jiní mají za to, že v této oblasti neexistuje mnoho smyslu pro intelektuální identitu a že i přes to, že spor mezi vědeckou a tradiční politickou teorií mohl být v klidu pohřben, problémy byly spíše odsunuty do pozadí než vyřešeny a politická teorie se vzdala důležitého úkolu, když se distancovala od kritického hodnocení politické vědy. Někteří si uchovávají naději na opětovné sjednocení různých odvětví politické teorie na jedné straně a politické teorie a politické vědy na straně druhé a domnívají se, že známky takového urovnání lze spatřovat například v konvergenci zájmu politicko-vědecké analýzy racionálního soužití a normativní politické teorie. Přinejmenším několik názorů je poněkud pesimistických vzhledem k takovým trendům a v očividném pluralismu a nárůstu politické teorie vidí prvek odcizení a nadprodukce. Tvrdí, že i přes nový smysl pro praktickou relevanci se nedosáhlo většího pokroku v řešení trvalých otázek, mezi něž patří i vztah mezi politickou teorií a politikou.

Politická věda – a politická teorie jako její podobor – byly především americkým vynálezem a otázky, jež v nich a mezi nimi od počátku vyvstávaly, se točily kolem vztahu



Přestože obecná politická věda v behavioristickém období ustoupila od tradiční představy politické vědy jako v prvé řadě praktické vědy, tato představa se v politické teorii udržela. A přesto, že se objevilo několik podob politické teorie promlouvajících k relevantním společenským problémům – jako tomu bylo například v případě KRITICKÉ TEORIE a frankfurtské školy nebo pozornosti normativních a analytických teoretiků k širokému spektru společenských otázek – vztah mezi politickou teorií a politikou zůstává nevyřešen. Některé z těchto problémů tkví v představě politické vědy jako návodu k politice, a může dojít k tomu, že tento okruh problémů nakonec napomůže opětovnému spojení politické teorie a politické vědy. JGG

**politická věda** Viz POLITICKÁ TEORIE A POLITICKÁ VĚDA.

**politický závazek** Pohlédneme-li na historii moderní politické filosofie (od konce šestnáctého století), zjistíme, že se její podstatná část zaobírá problémem politického závazku. Tento problém má tři hlavní aspekty: 1. Komu nebo čemu jsem povinován nebo politicky zavázán? (*identifikace* politické autority); 2. V jakém přesném rozsahu či v jakém ohledu jsem politické autoritě povinován? (*míra* politického závazku); 3. Jakým způsobem přicházím k politickému závazku a mám vůbec nějaký? (*původ* politické autority).

Politický závazek se vztahuje k AUTORITĚ. Mám-li *závazek* dělat nějakou činnost *x*, či se naopak zdržet jejího vykonávání, musí být někdo jiný (nebo nějaký orgán), kdo má *právo* po mně vyžadovat, abych dělal či nedělal *x*, a má tedy ve vztahu k *x* nade mnou *autoritu*. Většinou se za politickou autoritu považuje stát, vláda nebo její zástupci. Nejsem však *svými* politickými závazky povinován jakémukoliv státu nebo všem státům, ale pouze státu, jehož jsem příslušník [illegible] i jako cizinec ve státě jiném). Skutečnost, že mé politické závazky jsou takto „specifikovány", byla pokládána za zdroj obtíží v pokusech odvodit politické závazky od vyšších obecných mravních principů, jakými jsou například všeobecná prospěšnost nebo spravedlnost. Vůbec totiž není zřejmé, že by se oběma mělo nejlépe sloužit dodržováním příkazů jednoho určitého státu. Odtud (opomineme-li jiné nedostatky) pramení přitažlivost „smluvních" teorií politického závazku, podle nichž mám závazek ke svému státu spíše než k nějakému jinému právě proto, že jsem slíbil nebo souhlasil s tím, že budu dodržovat jeho nařízení.

Když se ve státě spatřuje politická autorita ve vztahu k jeho členům, má to obvykle znamenat, že stát vlastní výhradní právo vydávat zákony a monopolizovat si užití nátlaku při jejich prosazování. Minimálním obsahem mého politického závazku není zkrátka dodržovat *ten* či *onen* zákon, jak si je vyberu, ale poslouchat *Zákon* (obecně). K závazkům poslušnosti přistupují navíc závazky občanské mravnosti – podporovat a uchovávat hlavní politické instituce státu svou účastí v nich, například ve volbách, porotních soudech, vojenské službě. Filosofové ovlivnění liberální tradicí však často tvrdí, že politické závazky jedince jsou významnou měrou několikerým způsobem omezeny. Předně znamenají jen jeden druh morálního závazku mezi jinými – například spolu s rodinnými, profesními a náboženskými závazky. Navíc je nutno odlišit morální závazky obecně od morální povinnosti, tedy od toho, co by člověk – celkem vzato – měl dělat. Jestliže bych měl dělat *x*, pak je *x* mou morálně vyžadovanou činností. Je-li však *x* mým závazkem, pak může být překonáno buď závazky naléhavějšími nebo jinými vyššími morálními ohledy (viz OBČANSKÁ NEPOSLUŠNOST). Proto nejsou liberální teorie politického závazku obvykle předkládány coby konečná odpověď na otázku našich morálních povinností ke státu. Někteří kritikové liberalismu však na druhé straně prohlašují, že

podrobí-li se člověk svým politickým závazkům, naplňuje tím svoji nejvyšší morální povinnost (viz níže).

Přibližně do počátku šestnáctého století bylo odpovědí na otázku po původu politických závazků buď to, že je zkrátka dědíme jako dané podobně jako své rodiče a rodičovské závazky, nebo že je jednoduše musíme přijmout jako Boží vůli. Moderní politická filosofie se pak může charakterizovat tím, že odmítá starší představu nevyhnutelnosti politické autority a tíhne k principu, že platné závazky jsou ty, jež jsou trpěny dobrovolně, nebo které jedinec sám na sebe vzal. Tento názor však bezprostředně vyvolává otázku po opodstatnění: Proč bychom vůbec měli takové závazky přijímat? Odpovědi na tento ústřední problém lze rozdělit do dvou skupin. Buď kvůli našemu vlastnímu zájmu, a stát je pak nezbytným prostředkem k získání věcí, které žádáme (fysická bezpečnost, ochrana majetku), a chceme-li cíl, musíme chtít i prostředky k jeho dosažení; nebo proto, že máme jisté základní morální povinnosti (například zvyšování lidského štěstí či zajišťování spravedlnosti), a ty nelze splnit jinak než pomocí mechanismu politické autority. Názor, že naše závazky si musíme stanovit sami, se v liberální tradici vyznačuje silnou, i když nikterak jednoznačnou či dokonce konsistentní tendencí k „radikálnímu voluntarismu" – k ideji, že má-li být autorita legitimní, nemůže být pouze *akceptována*, ale musí být *utvořena* aktem vůle. Obtíže spojené se snahou dát této představě hodnověrný nebo koherentní výraz pomocí teorie SPOLEČENSKÉ SMLOUVY a alternativy k ní předložené – utilitaristické, idealistické, demokratické a anarchistické – z velké části konstituují moderní historii filosofického přístupu k pojmu politický závazek.

*Nepodmíněný závazek*

Panuje-li všeobecné přesvědčení, že politická autorita je nezměnitelným přirozeným či Bohem daným faktem, nemůže otázka, zda bec vyvstat. Úvahy obhajující bezpodmínečný závazek se objevují pouze tehdy, když se začnou okolnosti měnit a nároky státu na autoritu začnou být zpochybňovány. V politickém zmatku doprovázejícím náboženskou reformaci v šestnáctém století odpověděl LUTHER těm, kdo vyhlašovali právo jedinců řídit se svým svědomím ve všech věcech včetně politických, tím, že jednoduše zopakoval strohý příkaz sv. Pavla poslouchat existující moc. O století později zakládal FILMER, který chtěl podpořit absolutistické nároky stuartovské monarchie, královskou moc na svého druhu otcovské autoritě a dovolával se tradiční úcty k „přirozené" hierarchii rodiny. Ani jeden z těchto dvou argumentů samozřejmě nemá velkou naději na úspěch u těch, jimž chybí dispozice ke zbožnosti. V důsledku toho se přikláněli moderní obhájci bezpodmínečné poslušnosti k tomu, aby po vzoru HUMA hájili podřízenost státu výhodami spolehlivého systému politické autority, které vždy převažují nad nevýhodami, jež by plynuly z jeho narušení.

*Podmíněný závazek*

Utilitaristé s méně skeptickým názorem na pravděpodobné důsledky politické inovace než Hume obvykle zastávají jistou formu podmíněné politické autority. V dějinách politického myšlení se však proti takovým absolutistickým požadavkům, jaké prosazoval Luther a Filmer, stavěli zejména myslitelé náležící k smluvní tradici, tedy ke způsobu politického myšlení, jenž se poprvé objevil u PLATÓNA v dialogu *Kritón* a který do šestnáctého století systematicky rozvíjeli například Buchanan, HOOKER, ALTHUSIUS, GROTIUS a MILTON a jenž byl v sedmnáctém století završen mistrovskými díly HOBBESE a LOCKA.

Podstatou klasického smluvního stanoviska je, že politická autorita je legitimní pouze tehdy, závisí-li na vůli či souhlasu těch, kdo jsou jí podřízeni, a pouze tehdy, má-li omezené pole působnosti. Tyto dvě odlišné pod-

společenské smlouvy. Jelikož lidé nemohou žít nebo alespoň žít dobře bez nezbytných výhod civilizovaného řádu, musí být ve státě uplatňováno něco, co bylo zamýšleno k služebné specifickému záměru (vyvarování se nejistotě a obtížím spojených s PŘIROZENÝM STAVEM), a politickou autoritu je nutno chápat jako omezenou na to, co je nutné k dosažení tohoto cíle. Protože si všichni lidé jistě přejí žít či žít dobře, je třeba zdroj této nezbytné politické autority vidět v společném souhlasu s přenesením jejich přirozených práv na politického suveréna. Ponecháme-li stranou detaily a obtíže obsažené ve spekulativním charakteru přechodu od přirozeného stavu k civilizované společnosti, postačí pro náš záměr poznamenat, že v tomto procesu si jedinec údajně uchovává a do civilizované společnosti přináší přinejmenším některá z práv, jimž se těšil ve stavu přirozenosti. Podstatným důsledkem takového pojetí je nutnost stanovit meze závazků poddaného nebo občana zavedením ostré pojmové bariéry mezi sférou politické autority a sférou individuálních práv.

Dělicí čára vedená mezi těmito sférami je samozřejmě pohyblivá v závislosti na konkrétním pohledu na LIDSKOU PŘIROZENOST, na nedostatky přirozeného stavu, a tedy i na daném výkladu podmínek smlouvy. Podle Hobbese jsou lidé svou přirozeností nedůvěřiví a nejistí, a přirozený stav je „válkou všech proti všem", jíž se lze vyhnout pouze tím, že se navzájem vzdáme všech našich přirozených práv s jedinou výjimkou práva bránit se, jsme-li bezprostředně napadeni. Třetí stranou, jež těží z tohoto zásadního zřeknutí se svobody, se pak stává suverén, který ve skutečnosti uchvacuje absolutní autoritu jakýmkoliv způsobem, který pokládá za nezbytný pro bezpečí poddaných, až do té míry, že má bezvýhradné právo nad jejich majetkem a svědomím. Locke, jenž nemá tak skeptický názor na přirozený stav jako Hobbes, je schopen ponechat individuální svobodě mnohem širší oblast. Podle jeho teorie neochází vznikající politická autorita



dvěma etapami. První představuje jednomyslná smlouva, v níž se lidé formují do politické společnosti tím, že se zřeknou svého přirozeného práva vykonávat zákony spravedlnosti. Druhou tvoří většinové rozhodnutí takto spojených lidí o konkrétní podobě vlády, jíž bude svěřena moc ve věcech uskutečňování práva. Pouhým svěřením svých přirozených práv do rukou státu – práv, mezi něž patří i právo na vlastnictví a na život – si také vyhrazují možnost znovu se ujmout své exekutivní moci v případě, že stát nesplní svou povinnost buď v důsledku neschopnosti nebo tyranie. Zde se však Locke nevyjadřuje dost jasně k tomu, jak takové provinění rozpoznat a zda je to jedinec či většina politické společnosti, kdo je oprávněn odejmout státu své pověření.

Nedostatek jasnosti je příznačný. Přestože zastánci smluvní teorie trvají na tom, že politický závazek nesahá nikam dále a musí záviset na plnění omezených cílů, kterým stát slouží, okolnosti, které by jedince zprostily jeho závazku, jsou obvykle specifikovány buď tak striktně (jako je tomu u Hobbese), nebo tak nejednoznačně (u Locka), že účinek této specifikace často spíše oslabuje či zcela anuluje prvek individuálního souhlasu. A co víc, SOUHLAS samotný je většinou charakterizován natolik široce a vágně, že začíná být obtížné předvídat podmínky, za kterých by bylo lze říci, že pominul. Někdy se z toho vyvozuje, že jazyk smluvní teorie používaný autory jako Hobbes a Locke je potenciálně zavádějící, protože to, co pro ně opravdu legitimizuje politický závazek, není souhlas, ale podstata státu jako takového – například to, že je spravedlivý, a tedy takový stát, že by s ním lidé měli souhlasit nebo by s ním souhlasili, kdyby byli rozumní a morální.

Tyto obtíže s tradiční smluvní teorií vedly dvěma směry: přes ROUSSEAUA k současným pokusům učinit akt souhlasu reálnějším tím, že bude napojen na specifické demokratické procesy, a skrze Huma k utilitaristickým teoriím závazku. Žádný z nich však ne-

ni zcela bez nedostatku. Demokratické teorie souhlasu se potýkají s problémem závazku nesouhlasících minorit či nespokojených jedinců a utilitaristické teorie, které zakládají praxi závazku i loyality na všeobecné užitečnosti, narážejí na shora zmíněný problém „partikularity" a na skutečnost, že příznačným prvkem politické autority je, že stát vznáší na své občany požadavek, aby dodržovali zákon ne proto, že maximalizuje prospěch, ale zkrátka a dobře proto, že je zákonem (viz DEMOKRACIE a UTILITARISMUS).

*Nepodmíněná svoboda*

Radikální představa, že jedinec je svobodný od jakýchkoli závazků vůči státu, nabyla dvou hlavních historických podob – anarchismu a revolučního socialismu, v němž zdaleka nejvlivnějším názorem byl MARXISMUS. Marxisté předkládají dva rozdílné argumenty proti politické autoritě, které se jen zřídka rozlišují. Prvním je, že obrovská většina lidí nemá žádné politické závazky, protože stát je jen nástrojem určité ekonomické menšiny (pozemkových vlastníků, kapitalistů), nástrojem k vykořisťování pracujících. Toto stanovisko nechává otevřenou možnost, že pracující mohou mít závazky politického druhu k jiným členům své třídy, aby změnili formu státu, a měli pak politické závazky ve spravedlivém státě. Druhý argument je radikálnější: morální principy, včetně principu politického závazku, nemají žádnou nezávislou a objektivní sílu. Jsou pouze ideologickým výrazem ekonomických třídních zájmů a vyvíjejí se v souladu se změnami rovnováhy ekonomické a politické moci. Není jasné, jaké důsledky by mohlo mít toto redukcionistické tvrzení pro poslušnost v porevolučním dělnickém státě a pro beztřídní komunistickou společnost.

Politický ANARCHISMUS ilustrují díla anarchistů devatenáctého století, jako byli PROUDHON a KROPOTKIN. Podle nich je veškerá vládní autorita neplatná, protože stát je ve své podstatě nátlakovou institucí a k nátlaku může dojít jen ve zkažených a nespravedlivých společnostech. Jelikož má jedinec morální závazek jednat spravedlivě, musí být jeho prvořadou morální povinností postavit se proti státu všemi možnými způsoby a usilovat o společnost, v níž by všichni její členové dobrovolně spolupracovali podle principu spravedlnosti. Politický anarchismus nijak nevyžaduje odmítnutí všech forem autority, pouze těch, jež si nárokují právo na nátlak. Přestože v něm nelze odhalit nějakou očividnou logickou absurditu, má politický anarchismus problémy s podáním přesvědčivého vysvětlení nepolitické podoby společenské autority.

Filosofický anarchismus je však mnohem radikálnější v tom, že odmítá samotnou myšlenku legitimní autority, ať už politické či jiné. Základy této doktríny se nacházejí ve spisech GODWINA a v posledních letech ji rozvíjel R. P. Wolff. Její podstata spočívá v názoru, že nejpřednější morální povinností jedince je vždy uchovat si svoji morální autonomii, nepodřídit tedy za žádných okolností svůj vlastní úsudek jinému mínění. Podstatou politické autority je naopak to, že imperativ státu „Dělej *x*!" je sám morálním zdůvodněním pro to, aby se dělalo *x*, a proto jsou morální autonomie a politický závazek nutně neslučitelné. Snad největší nesnáz ve filosofickém anarchismu je v nejistotě ohledně jeho praktických politických důsledků. I když jsme totiž připraveni akceptovat tvrzení, že nařízení státu nikdy nemůže být morálním důvodem k tomu, abychom něco činili, stále ještě by se mohlo jednat o případ (jak tomu zajisté velmi často bývá), že věc, kterou po nás stát vyžaduje, je beztak morálně přesvědčivá, protože je správná či spravedlivá. Největší význam této doktríny je snad v tom, že nám připomíná, jak hluboká morální rizika může navodit automatické a bezmyšlenkovité přizpůsobení se politické autoritě.

*Politická poslušnost jako sebeurčení*

Rousseauovo stanovisko v rozvoji ideje politického závazku je složité a nejednoznačné. Přestože vede argumentaci v tomtéž jazyce smluvní teorie jako Hobbes a Locke, odvíjí linii myšlení, která – v podání idealistických filosofů devatenáctého a počátku dvacátého století (například HEGELA, GREENA a BOSANQUETA) – kulminuje v nejtvrdší kritice liberální individualistické tradice podmíněného závazku. Klíčovým bodem, v němž se Rousseau rozchází s klasickou smluvní teorií, je pravděpodobně tvrzení, že v zájmu vytvoření legitimní politické suverenity se lidé v přirozeném stavu musí vzdát *všech* svých přirozených práv. V jistém smyslu je tedy Rousseau zastáncem bezpodmínečné autority. Jeho originalita však spočívá v názoru, že tento radikální akt odcizení práv nejenže vytváří politickou autoritu, ale také přetváří účastníky smlouvy, kteří jsou morálně včleněni do suverenity, a jejich individuální vůle se modifikují či slučují v OBECNOU VŮLI. To má dalekosáhlé důsledky. Z hlediska takové morální transformace osobnosti se zásadně nově definují rozpory, které charakterizují liberální politickou teorii a tvoří tradiční „problém" politického závazku. Zajisté lze stále ještě tvrdit, že jedinec má ke státu závazky, a že právě ony představují jeho základní povinnosti. Ovšem pokud je rozumný, je jeho individuální vůle totožná s vůlí obecnou a jeho závazky jsou v jistém smyslu vlastně závazky k sobě samému. V tomto pohledu přestává být ústředním problémem politické filosofie vymezení správné hranice mezi individuálními právy a politickou autoritou, a stává se jím specifikace podmínek, za kterých může jedinec dosáhnout pravého sebeurčení a svobody, spojí-li svou vlastní vůli s vůlí obecnou.

Co je u Rousseaua zásadně etickým ideálem morálního sebeurčení, to je u Hegela a pozdějších idealistů systematickou filosofickou kritikou metafyzického základu liberálního politického myšlení, zvláště jeho individualismu a empirismu (viz IDEALISMUS). Výsledek, který zrušil problém politického závazku, jak jej chápe liberální tradice, je však mimořádně zpomalený, neboť díky své závislosti na složitých a podle názoru mnoha myslitelů zcela křehkých filosofických premisách. Je nutno také poznamenat, že v posledních letech došlo ze strany filosoficky vybavených marxistů k pokusu přeformulovat významné vhledy této linie v jazyce historického materialismu.

Když jistý významný oxfordský politický filosof psal v šedesátých letech tohoto století na téma politického závazku, přiznal potřebu omluvit se už za to, že o předmětu, který je „staromódní dokonce i v Oxfordu", vůbec jen uvažuje. Důvod pro nepochybný pokles filosofického zájmu o tento námět v desetiletích po první světové válce je složitý, ovšem musí být alespoň zčásti připsán rozvoji logiky a gnoseologie, protože oba hlavní soupeři – smluvní teorie a politický idealismus – těžce utrpěli, když se dostaly do rukou pozitivisticky založených filosofů (viz POSITIVISMUS). Politický idealismus padl za oběť logickému atomismu Moora a RUSSELLA. Dají-li se totiž celky vždy redukovat na své konstituující části, jak tvrdí logický atomismus, pak je možno rozložit obecnou vůli na vůle individuální a nelze tudíž, nechceme-li se pohybovat v kruhu, závazky individuální vůle vysvětlovat odkazem na vůli obecnou. Desiluzující filosofie běžného jazyka ve čtyřicátých a padesátých letech nepusobila destruktivně jen na ambiciózní metafyzické konstrukce idealismu, ale stejnou měrou i na smluvní teorii. Mělo se za to, že praktické problémy politického závazku jsou vždy konkrétní – Proč bych měl dodržovat *tento* zákon nebo poslouchat *tuto* vládu? – a umožňují dosti přímočaré (i když někdy fakticky komplikované a morálně obtížné) odpovědi, většinou na základě pravděpodobných důsledků alternativních rozhodnutí. Problém politického závazku prý vzniká, protože filosofové staví otázku příliš obecně.

Proč bych měl poslouchat *nějaký* zákon či *nějaký* stát? Je-li takto obecná otázka položena, zavede filosofa do mystifikující logiky, jež vede ke zvláštním, ale v zásadě falše-

ným odkazům na takové fikce, jakými jsou přirozená práva, přirozený stav a společenská smlouva. Od poloviny šedesátých let je však positivismus ve svých rozmanitých formách na vytrvalém ústupu, a teorie opět nabyla úctyhodnosti ve většině oblastí filosofie a s ní i seriózní úvahy o otázce politického závazku. RAWLSOVA ctižádostivá a nesmírně vlivná teorie spravedlnosti, která jako esenciální prvek obsahuje pronikavé a sofistikované vysvětlení rozsahu a mezí našich politických závazků, je toho nejlepším dokladem. GWS

**odkazy**

Green, T.H.: *Lectures on the Principles of Political Obligation* (1882). Londýn: Longman, 1966.

Wolff, R.P.: *In Defense of Anarchism*. New York: Harper & Row, 1970.

**politika** Politiku lze stručně definovat jako proces, v němž skupina lidí, jejichž názory a zájmy jsou zpočátku odlišné, dosahuje kolektivních rozhodnutí, jež jsou všeobecně považována pro skupinu za závazná a jsou prosazována jako společný způsob jednání. V této definici je několik prvků, které je třeba jednotlivě prozkoumat, chceme-li představě politiky správně rozumět.

1. Předpokladem politiky je odlišnost názorů, ne-li ve vztahu ke konečným cílům, pak alespoň vzhledem k nejlepším prostředkům k jejich dosažení. Tam, kde se lidé spontánně shodnou na průběhu činnosti, či – což je důležitější – kde jsou schopni dosáhnout jednoty prostě pomocí přirozené diskuse, nemají potřebu zabývat se politikou. Tomuto ideálu apolitického konsensu se snad nejvíce přibližují skupiny přátel nebo vědecká obec. V krásné literatuře máme příklad těch, jimž se to dařilo, v dokonale rozumných Hvajninimech v *Gulliverových cestách* od J. Swifta. Politika přichází na řadu tehdy, kdy dosažení takového konsenzu možná není a kdy zároveň daná skupina potřebuje jednat kolektivně.

2. Politika předpokládá nějaký způsob, jímž se dosahuje kolektivních rozhodnutí. Většinou zahrnuje tři prvky: přesvědčování, vyjednávání a mechanismus k dosažení konečného rozhodnutí. V přesvědčování jde o to, ukázat našim odpůrcům přednosti naší věci, k čemuž se využívají lepší či horší argumenty. Sem patří nejtypičtější z politických projevů – řečnická promluva. Vyjednávání znamená souhlas se vstřícným postojem k požadavkům odpůrců v jistém ohledu, aby se na nich získal ústupek v ohledu jiném. Proběhne-li přesvědčování a vyjednávání, jejichž vzájemný poměr je proměnlivý, činí se rozhodnutí. To může v jedné krajnosti představovat formální mechanismus – například demokratické hlasování – v jiné pak se může rozhodnutí vynořit zcela neformálně – kupříkladu jako vůle autokratického panovníka po lobbystickém nátlaku za strany jeho dvořanů. Co však politika vylučuje, je řešení neshod prostou *silou*. Člověk, který přinutí své bližní vyplnit svá přání pomocí přiložení hlavně pistole k jejich spánku, s nimi rozhodně není v politickém vztahu.

Přesvědčování a vyjednávání často představují málo povznášející činnost; obvykle zahrnují klamání protivníků a obětování principu v zájmu politického zvýhodnění. To do značné míry vysvětluje negativní konotace slova „politika" i názor na politiku, který byl vyjádřen ve druhé sloce britské národní hymny:

Překaž jejich politiku,
zmař podlou intriku...

3. Politika však předpokládá, že rozhodnutí, byť i podvodně dosažené, považuje daná skupina za závazné. Stává se konkrétní realizovanou *policy* (což je samostatný termín v angličtině, který jiné jazyky, včetně němčiny a francouzštiny, nemají a od *politiky* [*politics*] nerozlišují). Tento aspekt představuje politiku v lepším světle, protože naznačuje dohodnuté usilí o dosažení takových výsledků, které jsou skupině prospěšné. Směřuje pozornost k cílům, jež lze uskutečnit jedině dohodnutou kolektivní činností.

4. Přestože je politika nemyslitelná bez AUTORITY, v praxi je neoddělitelná od MOCI, od vnucení rozhodnutí odporujícím členům. Právě tato tvář politiky odpuzuje libertariány; ideologie, jež očekávají konečné vymizení politiky, ANARCHISMUS a MARXISMUS, mají na mysli zejména tuto donucovací stránku.

Vzhledem ke čtyřem výše uvedeným charakteristikám není nijak překvapující, že hlavní arénou politiky v moderním světě je STÁT. Stát je totiž tou nejpřístupnější a nejúplnější autoritou, s níž se setkáváme, a tedy institucí, kterou rozhodně stojí za to pokusit se ovlivnit přesvědčováním a vyjednáváním. To vedlo některé teoretiky k tomu, aby „politiku" spojovali výhradně se státem. V běžném jazyce slovo „politik" znamená někoho, kdo se angažuje buď v řízení státu, nebo se snaží odstranit ty, kteří jej právě řídí; slovo „politický" pak znamená „mající co do činění se státními záležitostmi". Přesto existuje stejně dobře zavedená praxe mluvit o politice v rámci korporací, odborových svazů, universit a dalších sub-státních institucí. Jelikož ve všech těchto případech nacházíme čtyři zmiňované prvky – různost názoru, proceduru k dosažení rozhodnutí, přijetí a vnucení dosaženého rozhodnutí jako společné konkrétní politiky – zdá se být toto využití pojmu politika správné a příhodné.

Na druhé straně by se však přílišnému rozšíření obsahu pojmu „politika" mělo zamezit. Nedávno se ve feministické literatuře objevilo heslo „osobní je politické". Smysl tohoto sloganu není zcela jasný. Znamená-li, že by se osobní záležitosti – práva mužů a žen v jejich vzájemném vztahu – měly stát předmětem politického (tj. státního) zájmu a činnosti, pak může být platným, avšak



kýkoli jiný problém – například ochrana ohrožených živočišných druhů či stavba tunelu pod kanálem La Manche. Chce-li však říci, že osobní vztahy *jsou* politickými vztahy, pak pravděpodobně nesprávným způsobem obrací pozornost na moc uplatňovanou (většinou) muži nad ženami. Vyžadují-li všechny politické vztahy výkon moci, opak pravdou není – vztah mezi pánem a jeho otrokem není politickým vztahem stejně jako jím není ani vztah mezi důstojníkem a řadovým vojákem. „Osobní je politické" chce nejspíše prakticky naznačit něco v tom smyslu, že osobní vztahy, způsob života atd. jsou otázkami největší důležitosti a nemělo by se jim dostávat méně pozornosti než obvyklé politice. To pravdou být může i nemusí, ale může a mělo by to být řečeno, aniž by docházelo k rozšiřování pojmu „politika" až k bodu, kdy se stává bezobsažným. DLM

**Polybios** (před rokem 200 – po roce 118 př. Kr.) Řecko-římský historik. Polybios započal svou kariéru v nižších vojenských a politických úřadech Achajského spolku – řeckého společenství, k němuž patřil. Ten vznikl ve třetím století př. Kr. a zabíral téměř celé jižní Řecko. Když Římané poprvé významněji vojensky zasáhli do řeckého světa – roku 200 př. Kr. proti Makedonskému království – Achajský spolek s nimi po jistém váhání spojil svůj osud. O třicet let později, když Makedonie učinila poslední pokus uplatnit svoji nezávislost na Římu, se Achajský spolek snažil od římské politiky distancovat. V důsledku toho byl po porážce Makedonie Polybios spolu s mnoha jinými převezen do Itálie a internován. Dařilo se mu tam však podstatně lépe než jeho druhům; příslušníci římské elity jej přijali za přítele, což bylo nepochybně způsobeno jeho intelektuálními schopnostmi a tím, že Řím v té době dychtil po řecké kultuře.

Velmi záhy napadla Polybia myšlenka napsat zprávu o tom, jak Římané dobývali tehdejší známý svět. Původně se chtěl zabývat

obdobím od roku 264, kdy Římané vstoupili na Sicílii, do roku 167, tedy konečné porážky Makedonie, avšak poté se rozhodl rozšířit své pojednání tak, aby zahrnulo i zničení Kartága v roce 146, a tím poskytnout materiál pro posouzení povahy římské vlády (viz ŘÍMSKÉ POLITICKÉ MYŠLENÍ).

Ústřední částí Polybiovy *Historie* je šestá kniha, v níž popisuje římský politický systém v jeho vrcholném období. Polybiův popis Říma se zabývá kromě politických aspektů i jeho vojenským systémem. Protože psal mimo jiné i pro Řeky, snažil se postavit Řím do obecnějšího kontextu řeckých spisů o zřízeních a analyzovat jej s ohledem na řecké teoretické argumenty týkající se vývoje státu.

Pravděpodobně pod vlivem svých římských přátel Polybios dokazoval, že římský politický systém byl výsledkem dlouhodobého kolektivního úsilí společnosti jako celku. Až potud bylo vše v pořádku. Polybios si ale přál vztáhnout dějiny římského politického systému ke dvěma původně řeckým teoretickým přístupům. Podle jednoho procházely státy cyklickým procesem, ve kterém monarchie degeneruje v tyranii, aby ta byla nahrazena vládou aristokracie, jež zase upadá a přechází v oligarchii. Tu vystřídá demokracie, po jejímž rozkladu následuje ochlokracie, vláda lůzy. Po období anarchie se pak opět vytváří primitivní monarchie. Polybios také pracoval v teoretickém rámci odvozeném z pozorování lidského a živočišného světa – v systému růstu, vrcholu, úpadku a konce. Navzdory tomu chtěl podepřít názor, že se římskému státu jakýmsi způsobem podařilo prolomit nutnost podrobit se cyklickému zákonu nebo zákonům, jež vyplývaly z biologického modelu. Řím byl podle něj – ačkoli nikde nevysvětluje, jak k tomu došlo – dokonalou směsicí monarchie, aristokracie a demokracie.

Tato představa smíšeného zřízení prošla v pozdějším politickém myšlení dlouhou historií, a je důležité si uvědomit, že Polybios nepředpokládal systém kontrol a rovnováh mocí výkonnou, soudní a zákonodárnou, ale takový systém, v němž měl každý z jeho prvků svou vlastní sféru působnosti. Ta byla vymezena sférami působnosti zbývajících dvou prvků ve státě a v určitých souvislostech nastával případ, kdy byla nutná kooperace dvou či všech tří prvků, aby vůbec k nějaké činnosti mohlo dojít.

MHC

**odkazy**

Polybius: *The Histories*, přel. W.R. Paton. 6 sv. London: Heinemann, 1922–27.

**Popper, Karl Raimund** (1902–1994) Filosof. Narodil se ve Vídni, ale těsně před anšlusem Rakousko opustil. V letech 1937–1945 vyučoval filosofii na Novém Zélandě a od roku 1946 až do odchodu na odpočinek byl profesorem logiky a metodologie vědy na Londýnské ekonomické škole. Proslul především jako filosof vědy – viz například *Logika výzkumu* (Logik der Forschung, 1934; anglický překlad *The Logic of Scientific Discovery*, 1959) – a byl vášnivým obhájcem liberálních hodnot.

V mládí byl Popper ovlivněn marxismem a psychoanalýzou, postupem doby je však odmítl jako pseudovědy. Jedním z podnětů pro jeho práci na filosofii vědy byla právě potřeba vysvětlit jejich nedostatky. Hlavním Popperovým příspěvkem k politické teorii jsou ovšem knihy *Otevřená společnost a její nepřátelé* (The Open Society and Its Enemies, 1945) a *Bída historicismu* (The Poverty of Historicism, 1957). První, dvousvazkové dílo, obsahuje v prvním svazku kritiku Platóna, ve druhém útok na Hegela a Marxe. *Bída historicismu* kritizuje představu, že existují „zákony historie", jimiž by se měla řídit naše politika, a že úkolem společenské vědy je tyto zákony odhalovat. Kniha je věnována nespočetným obětem fašistické a komunistické víry v historické předurčení.

*Otevřená společnost a její nepřátelé* je



boda vzkvétají ve společnosti, která je otevřená, to znamená, že je ochotná akceptovat nové myšlenky. PLATÓNOVA filosofie je autoritářská a totalitářská: vláda Strážců se neopírá o intelektuální kompetenci, ale o mýty. Platón je teoretikem uzavřené společnosti, zpátečníkem snažícím se zabránit společenské změně tím, že udělí absolutní moc filosofické elitě. Nejsilnější Popperovou námitkou však je, že v politice i vědě je obrovským omylem, ptáme-li se: „Jak si můžeme být jisti?" a „Jak můžeme zaručit, aby vládci byli dokonalí?". Správná otázka zní: „Jak co nejrychleji rozpoznat a napravit naše chyby?" a „Jak lze minimalizovat škody, jež mohou způsobit špatní vládcové?".

Z tohoto hlediska Popper v *Otevřené společnosti* odsuzuje HEGELA a MARXE. Hegel není ani hoden kritiky, protože je prázdný mluvka neoprávněně si nárokující absolutní poznání. Marx je oproti němu seriózním teoretikem společnosti. Popper kladně hodnotí způsob, jímž Marx rozlišuje mezi „lidskou přirozeností", o které téměř nic nevíme a která nevysvětluje, jak se lidé chovají v situacích, v nichž se nacházejí, a motivací lidí jednajících v určité společenské situaci. Jenže Marx byl „holista" a determinista a podřizoval vysvětlení proroctví – ohlašování „nevyhnutelného" pádu kapitalismu a nelogické výzvě svým stoupencům, aby nevyhnutelnému napomohli revolučním povstáním.

Výklad chyb, jichž se Marx a mnozí jiní dopustili, se objevuje v *Bídě historicismu*, kde Popper analyzuje rozdíl mezi skutečnými zákony a trendy historie. Neexistuje obecný zákon „historického procesu" jako celku, protože ten je souhrnem jedinečných událostí, a nikoli časově neomezenou kategorií. Takzvané „zákony", například „zákon rostoucí koncentrace kapitálu", nejsou zákony, ale nanejvýš konstatování tendence. A jak je všeobecně známo, extrapolace na základě trendu je nejslabší formou předpovědi. Sebedůvěra historizujících teoretiků je pak v kontrastu s chudobou jejich výsledku

To, k čemu se Popper pozitivně hlásí, je však poněkud nejasné. Uznává obecnou odpovědnost k posvátnosti jedince a rovnosti před zákonem, a zastává názor, že vlády by se měly soustředit spíše na snižování utrpení než na to, aby se pokoušely vykonat co nejvyšší možné dobro. Toto tvrzení překračuje LIBERALISMUS, který omezuje roli státu na potlačování násilí a podvodu, ale nedochází až k představě, že by se vlády měly z tohoto důvodu zabývat vypracováním dalekosáhlého ekonomického plánování. Důraz, který Popper klade na nevypočitatelnost lidských záležitostí, v každém případě naznačuje jistý skepticismus ve vztahu k možnosti úspěšného plánování. V mnohém se jeho liberalismus podobá KANTOVU, který zdůrazňoval VLÁDU ZÁKONA a individuální bezpečí, s tím, že pozitivní dobro, které mohou vlády konat, je omezeno na „odstraňování překážek k dobrému životu".

AR

**odkazy**

*Otevřená společnost a její nepřátelé*, I., II., přel. H. Caldov, J. Odehnalová. Praha: OIKOYMENH, 1994.

_____: *Bída historicismu*, přel. J. Odehnalová. Praha: OIKOYMENH, 1994.

**populismus** Termín s množstvím významů, jež lze přibližně rozčlenit do dvou kategorií: „agrární populismus", který představuje četná radikální hnutí a společensko-ekonomické doktríny spojené se zájmy rolníků a malých farmářů a „politický populismus", tedy postoje, činnosti a metody založené na odvolání se k „lidu". Každá z těchto kategorií zahrnuje množství různých jevů.

*Agrární populismus*

Dva modelové příklady, jež zde uvedeme – americký a ruský populismus – jsou navzájem velmi odlišné. Americká Lidová strana z devadesátých let devatenáctého století, jejíž příznivci razili termín „populista", byla

jenosti farmářů západních a jižních států s ekonomickými poměry. Populisté vyhlásili za svůj cíl „navrácení vlády republiky do rukou ‚prostého lidu'", odsuzovali finančníky a požadovali vládní zásahy na pomoc malovýrobcům a neomezenou ražbu stříbrných mincí jako prostředek proti inflaci. Když v roce 1896 utrpěl W. J. Bryan, demokrat, který vedl svou kampaň především na populistické platformě, porážku v prezidentských volbách, zhroutilo se i toto hnutí.

*Narodničestvo* (narodnictví, populismus) bylo oproti tomu fází ruského revolučního hnutí v devatenáctém století, hnutí, v němž si radikální intelektuálové idealizovali rolnictvo a věřili ve vybudování nové socialistické společnosti na základě tradice občinové kultury, která přežila na ruském venkově. Ve vrcholném období tohoto hnutí, v roce 1874, se mladí intelektuálové vydali „k lidu", zaplavili venkov, aby hlásali evangelium agrárního socialismu. Když se však ukázalo, že rolníci zůstávají k tomuto ideálu hluší, obrátili se někteří z *narodniků* k terorismu a podařilo se jim uskutečnit atentát na cara.

Populismem se také označuje široká škála hnutí a teorií, jejichž ústředním motivem jsou problémy venkovských malovýrobců čelících modernizaci. Taková hnutí často vidí ideál v pospolných tradicích vesnického života a usilují o nalezení střední cesty mezi velkým kapitalismem a byrokratickým socialismem. Ať už tito populisté vzhlížejí k většímu rozdělování soukromého vlastnictví nebo k decentralizovaným podobám socialismu, je jim společný nepřátelský postoj vůči hierarchické organizaci a orientace na místní spolupráci mezi rovnými. Podle těchto měřítek mohou být za populisty pokládáni PROUDHON, GÁNDHÍ a Nyerere, a pod kategorii populismu spadají distributismus, větší část římskokatolického sociálního učení a hnutí „zelených" ve východní Evropě po první světové válce. Populismus tohoto typu byl spojen s ekonomickým myšlením a často

například Schumacher). Kritiku této teorie podává Kitching.

*Politický populismus*

Populismus jako politický postoj znamená především odvolání se k „lidu", většinou proti elitě, často také proti outsiderům a cizincům. Může nabývat různých forem. Víra v lid může vyústit bezprostředně v populistickou DEMOKRACII, jež je nepřátelská vůči reprezentaci a snaží se udržet v rukou řadových občanů nejvyšší možnou moc. Typickými institucionálními opatřeními jsou zde referendum o zákonech, které pomíjí zastupitelský sbor, lidová iniciativa, jejímž prostřednictvím mohou voliči obejít své zástupce a iniciovat návrhy zákonů, o nichž se bude hlasovat v referendu, a právo odvolání, kterým mohou být reprezentanti přinuceni projít předčasnými volbami, nejsou-li jejich voliči spokojeni. V důsledku populistického tlaku z počátku dvacátého století mají mnohé státy USA ústavní opatření tohoto druhu. V tomto smyslu lze populismus chápat jako krajní formu demokracie.

Přímé odvolání se na lid má však často problematický účinek, a označení populista lze také aplikovat na charismatické diktátory, kteří získávají moc (v minulosti běžným) uplácením mas podle hesla „chléb a hry". Za klasický případ je pokládán Peronův nástup k moci v Argentině, ačkoli za populisty byli často označováni i Hitler a de Gaulle. V parlamentním systému je možno obvinit politika z populismu, pokud porušuje konsensus liberální elity tím, že zneužívá lidových předsudků proti cizincům, lidem s nějakou úchylkou či etnickým menšinám. V tomto smyslu má populismus nebezpečný nádech zpátečnictví, netolerance k různosti a nepřátelství vůči individualismu, intelektu a kultuře.

Jiným způsobem, jak se dovolávat „lidu", je soustředit se na onen smysl tohoto víceznačného pojmu, který odkazuje k národu jako k celku, a zdůraznit jeho integrující konotace. Politika je pak možno označit za populistu, vyhýbá-li se ideologické odpovědnosti a vyhýbá-li či raduje-li se jménem celého národa a nikoli jen jménem nějaké frakce, strany či třídy, nebo náleží-li k nějaké „všechny lidi pojímající straně", jíž ve značné míře chybí zásady a ve své politice je eklektická. Populistická rétorika se často za takových okolností používá, aby se obešly konkrétní problémy, avšak může také vyjádřit názory a nespokojenost, pro něž nebylo v zavedených politických postupech místo a neexistovala možnost, jak jim dát průchod. Obsah populistické politiky je tudíž proměnlivý v závislosti na politickém systému, někdy zahrnuje i témata agrárního populismu, jindy s ním má jen málo společného.

Přestože je možné identifikovat jakýsi protopopulismus i v předmoderních dobách, je populismus v podstatě moderním fenoménem, jehož agrární forma vznikla v důsledku hospodářské modernizace a politická podoba se utvářela v souvislosti s politickou mobilizací mas. V druhé polovině našeho století se status populistických idejí a přístup akademických kruhů k nim nápadně proměňuje. Zatímco v polovině století byl agrární populismus odmítán liberálními i marxistickými ekonomy a politický populismus se dával do souvislosti s nacismem a maccarthismem a intelektuálové v něm spatřovali nebezpečí, od šedesátých let zájem o problémy třetího světa znovu aktualizoval agrární populismus a současně útok na „demokratické elitářství" opět uvedl do módy taková populistická opatření jako například referendum. Vyplynulo z toho mimo jiné i příznivější hodnocení historie populistického hnutí, zejména amerického populismu (viz například Goodwyn).

MEC

**odkazy**

Goodwyn, L.: *Democratic Promise: the Populist Moment in America*. New York: Oxford University Press, 1976.

Kitching, G.: *Development and Underdevelopment in Historical Perspective: Populism, Nationalism and Industrialization*. Londýn: Methuen, 1982.

Schumacher, E.: *Small is Beautiful*. Londýn: Blond & Briggs, 1973.



**potřeby** Viz ZÁJMY a SPRAVEDLNOST.

**positivismus** O tom, co je positivismus, měli různí lidé a skupiny v různých dobách odlišné představy. To nás staví do obtížné situace, chceme-li rozhodnout, které myslitele lze právem pokládat za positivisty. I ti, kteří sami sebe nazývali antipositivisty, protože nesouhlasili s tou či onou tezí, spojovanou obvykle s positivismem, jsou za positivisty považováni svými kritiky (viz Stockman). Být positivistou v nejobecnějším smyslu neznamená nic jiného, než být vědomě vědeckým. Toto povšechné vymezení však bez další specifikace neodlišuje positivismus od jiných stanovisek, která si také činí nárok na vědeckost, například od realismu ve filosofii společenských věd a MARXISMU v politickém myšlení. Různé positivistické teze jsou nejčastěji (ale ne vždy) různými specifikacemi toho, co je vědecké.

Slovo „positivismus" je zkrácením výrazu „positivní filosofie", který používal COMTE, aby charakterizoval svoji rozsáhlou systematickou rekonstrukci dějin vědeckého poznání. Comte však nebyl první, kdo zastával ideje, jež byly od té doby spojovány s positivismem. Témata, jež spojil do své jednotné koncepce dějin, měla svůj původ ve FRANCOUZSKÉM OSVÍCENSTVÍ a i v dřívějších dobách. Je prokazatelné, že díky svému nekompromisnímu empirismu byl prvním rozhodným positivistou HUME (viz Kolakowski), neboť empirismus je pro většinu odrůd positivismu (včetně Comtova) ústřední, i když vlastní forma empirismu začleněného do positivistické koncepce se měnila. Empirismus má obecně za to, že jediný způsob, který nám zaručuje pravdivé či vědecké poznání skutečnosti, je založit toto poznání na pozorování, či obecněji na zkušenosti. V Comtově positivismu se tato teze pojila s dvěma dalšími. Comte se ujal přezkoumání vědeckého vývoje, aby podpořil tezi o jednotě vědy, podle níž lze všechny vědecké disciplíny – přírodní i společenské –

integrovat do jednotného systému poznání, jelikož mezi nimi není podstatného rozdílu – jsou pouze rozdíly ve stupni, v němž se přibližují positivnímu ideálu odhalování neměnných přírodních zákonů, jimž jsou podřízeny všechny jevy. Comtova snaha o završení sjednoceného systému observačních věd pomocí založení sociální fysiky, tedy sociologie – positivní vědy o společnosti – byla motivována další, k praxi se vztahující tezí, podle které vědecké poznání poskytuje nezbytnou základnu pro ovládání přírody i společnosti.

Pod vlivem těchto tří idejí – empirismu, jednoty vědy a poznání jako základu ovládání – se positivistické politické myšlení nezabývalo státem či jinými specificky politickými institucemi, ale společností obecně, rozvíjením a aplikací positivní vědy o společnosti, a to ve snaze překonat tehdejší společenskou nejistotu a nastolit lepší budoucnost. V rámci tohoto obecného přístupu vznikly politické programy navzájem se tak lišící jako například SAINT-SIMONŮV, Comtův a SPENCERŮV. Spojovala je touha postavit politickou volbu na zdravý vědecký základ.

Na počátku dvacátého století už uvadal zájem o společenské a politické kosmologie a přetrvaly z nich pouze ty, které se opíraly o alternativy positivistických idejí, zvláště marxismus. Mezitím se však stala vlivnou další positivistická teze, další představa o tom, co je vědecké. Ta vycházela z politické aritmetiky sedmnáctého století a byla podporována společenskými výzkumy filantropů, organizátorů a reformátorů století devatenáctého. Podle této představy znamenala vědeckost sbírání a rozpracovávání kvantitativních dat. Ruku v ruce s ní šel enormní rozvoj všech odvětví statistiky. Vlivem této positivistické teze se politické myšlení pojímalo jako přírodovědecké studium politických činů a institucí prostřednictvím shromažďování a statistické analýzy kvantifikovatelných politických faktů. (Viz POLITICKÁ TEORIE A POLITICKÁ VĚDA.)

Ve dvacátých a třicátých letech našeho století se v dílech skupiny filosofů, matematiků a vědců, jež vešla ve známost jako Vídeňský kruh, objevila obnovená forma positivismu. Filosofický program Vídeňského kruhu, který dostal jméno logický positivismus, se omezil na fenomenalismus (radikální formu empirismu, jež vidí základnu vědy ve zkušenosti vjemů samotných) a logickou analýzu a za cíl si vytyčil sjednocení vědy (viz Neurath a další). Bezprostřední zkušenost poskytovala náplň veškeré vědy a logika formální jazyk, jímž se měly propojit popisy zkušeností, a tak utvářet zákony a teorie. Tato kombinace empirismu a logické analýzy byla cele zaujata principem verifikovatelnosti. Tento princip podával kriterium pro odlišení vědy, v níž musela být všechna tvrzení rozložitelná na základní věty, které je možno verifikovat zkušeností, od metafysiky, jež postrádá přímou empirickou referenci, a je tudíž nesmyslná. Raný logický positivismus byl také redukcionistický – základní tvrzení popisující bezprostřední zkušenost se měla vyjadřovat stejným observačním slovníkem, jenž byl původně slovníkem fysiky.

Logický positivismus měl na politické myšlení dvojí vliv (viz POLITICKÁ TEORIE). Ten spočíval jednak v podpoře názoru odvozeného z principu verifikovatelnosti – totiž že politika je metafysická, že stojí mimo vědu a že je otázkou v podstatě libovolných výběrů a iracionálních závazků, protože věda nám říká pouze co se stane za jistých podmínek, nikoli co by se stát mělo. To bylo v ostrém kontrastu s positivistickým názorem z devatenáctého století, že politika sama by mohla být vědou. Druhý a opačný účinek logického positivismu byl způsoben jeho dominantním postavením ve filosofii vědy a následným rozšířením stanoviska, že být vědeckým rovná se přijímat ty aspekty vědy, které identifikoval logický positivismus jako esenciální. S tím souviselo přesvědčení, že fysika je paradigmatem sjednocené vědy a že vědě postupuje induktivně od pozorování k zákonům. Zde měl značný vliv Hempel, a to především formalizací logiky vysvětlení v jeho deduktivně-nomologickém schematu, který prosazoval názor, že vysvětlení a předpověď jsou formálně symetrické, obě předpokládají subsumpci jednotlivých událostí pod obecný zákon. Tyto rozmanité myšlenky znamenaly obecnou podporu stoupajícího positivismu. Došlo ke značnému technickému pokroku v operacionalizaci, měření a analýze dat, které prováděli statistikové ve snaze učinit společenské výzkumy obdobou řízených experimentů v přírodních vědách, aby bylo možno odhalit a verifikovat společenské a politické zákonitosti. Tyto myšlenky společně s redukcionismem propůjčily také větší váhu behaviorismu – koncentraci na pozorovatelné stránky jednotlivců a institucí v protikladu k ideálním hodnotám, především společenským významům, které pokládali za ústřední ti oponenti positivismu, kteří ostře rozlišovali mezi hermeneutickými humanitními vědami a vědami přírodními.

Raná logicko-positivistická filosofie vědy prošla mnohými modifikacemi v důsledku snah vyřešit nebo obejít její vnitřní problémy. Společenští vědci toto tříbení teorie většinou ignorovali; výjimkou je POPPER, který sám sebe chápe jako antipositivistu, ovšem pro kritiku je sám positivistou. Dařilo se mu zejména prosadit alternativu principu verifikace prostřednictvím indukce. Jeho hypoteticko-deduktivní metoda (metoda falzifikace) spočívá v tom, že se nejdříve postuluje hypotetický zákon a poté zkoumáme, je-li principiálně vyvratitelný empirickou zkouškou. Tuto metodu uplatňují empiričtí političtí analytikové, když podřizují hypotézy testům, které mají prokázat jejich smysluplnost.

V dnešní době se positivismus příliš nenosí. Stal se terčem útoků ze strany (a) realismu, který odmítá empirismus a vysvětlení hledá ve fungování reálných mechanismů za zkušeností, které jsou kauzálně odpovědné za to, co pozorujeme; (b) hermeneutiky, jež popírá tezi o jednotě vědy a hlavní pozornost ve společenských vědách věnuje významům



nosti pronikající společenským světem; (c) KRITICKÉ TEORIE, která odmítá tezi o řízení společnosti ve jménu emancipace člověka skrze integrální analýzu společnosti. PH

**odkazy**

Hempel, C.G. ed.: *Aspects of Scientific Explanation.* New York: Free Press, 1965.

Kolakowski, L.: *Positivist Philosophy: from Hume to the Vienna Circle.* Harmondsworth: Penguin, 1972.

Neurath, O., Hahn, H., Carnap, R.: The scientific conception of the world: the Vienna Circle. V: O. Neurath, *Empiricism and Sociology*, ed. M. Neurath a R.S. Cohen. Dordrecht: Reidel, 1973.

Stockman, N.: *Antipositivist Theories of the Sciences: Critical Rationalism, Critical Theory and Scientific Realism.* Dordrecht: Reidel, 1983.

**positivismus, právní** Viz PRÁVO.

**pracovní teorie hodnoty** Podle této teorie má každé zboží, to znamená každý produkt lidské práce způsobilý ke směně za jiné produkty, hodnotu, která je určena celkovým množstvím práce potřebné k jeho výrobě; ta zahrnuje práci vynaloženou přímo na vytvoření produktu i práci vynaloženou na výrobu suroviny či materiálu a prostředků použitých v procesu výroby.

Tato teze sehrála významnou roli ve společenské a politické teorii, avšak v jejím užití byly značné rozdíly. Někteří ji používali na obranu soukromého VLASTNICTVÍ: LOCKE například tvrdil, že devět desetin či devadesát devět setin hodnoty jakéhokoli produktu závisí na práci vynaložené na jeho vytvoření, čímž podpořil svůj názor, že osoba, se stává vlastníkem toho, na čem pracuje. V KLASICKÉ POLITICKÉ EKONOMII byla pracovní teorie hodnoty používána především jako výkladový nástroj: uplatňovala se teze, že poměry, v nichž by měly být jednotlivé komodity směňovány, jsou dány do značné míry hodnotami určovanými prací

MARX vyslovil kritičtější tezi: dokazoval, že práce, zboží jako každé jiné, by se normálně směňovala za ekvivalent svých výrobních nákladů – minimum životních prostředků potřebných k zachování a reprodukci pracovní síly. Pracovní sílu však kapitalismus využívá k vytvoření nadhodnoty, takže se dělnická třída stává obětí VYKOŘISŤOVÁNÍ.

Pracovní teorie hodnoty byla napadána z mnoha důvodů: přehlíží skutečnost, že akumulace kapitálu vyžaduje tlumenou spotřebu, proto kapitál nevyhnutelně určuje odměnu za práci, která je v něm uložena; teorie dále chybně pojímá práci využitou v produkci jako homogenní a opomíjí vliv poptávky na relativní cenu zboží. V konečném důsledku byla nyní pracovní teorie hodnoty v mimomarxistických kruzích opuštěna, a i v rámci marxismu se vedou spory, do jaké míry je pro marxistickou kritiku kapitalismu podstatná. DD

**práva** Politická filosofie užívá tohoto termínu ve třech hlavních významech:

1. k popisu typu ústavního uspořádání, v němž je zájmům zajištěna právní ochrana, volba má právní dopad nebo je jednotlivcům zaručen majetek a příležitosti;
2. k vyjádření spravedlivého požadavku, aby takovéto uspořádání bylo zavedeno, zachováváno a uznáváno;
3. k charakterizování určitého druhu ospravedlnění tohoto požadavku, základního morálního principu, který připisuje důležitost jistým základním hodnotám, jako jsou rovnost, autonomie nebo morální chování.

Pro první z významů se používá termínu „soudní právo" (legal right), pro další dva výrazu „morální právo" (či staršího termínu „přirozené právo"). Termínu „lidská práva" lze použít pro kterýkoliv z uvedených významů. Řada myslitelů, zejména Jeremy BENTHAM, navrhuje, aby byl výraz „právo" používán jen v prvním významu, protože požadavky, jejichž rozhodnutí ovlivňují, něco stojí. Tato omezení pramení nejen z toho, že se zákony staví do cesty politické moci a ambicím jednotlivců, ale také z toho, že vyžadují od zákonodárců spolehlivé záruky pro jednotlivce za okolností, kdy se pro společnost míra prospěchu z těchto záruk může den ze dne měnit. Na jedné straně diktují práva neměnný správní režim, který nelze rychle přizpůsobit měnícím se okolnostem: například uvěznění bez soudu nebo soud bez poroty ve výjimečných podmínkách severního Irska by byly nemyslitelné v Americe, kde mají občané zaručena práva na jisté soudní postupy. Naopak tam, kde práva zaručují výběr, může vznikat nejistota a nepředvídatelnost na straně jejich vykonavatelů: například právo rodičů zvolit si školu pro své dítě ztěžuje školským úřadům naplánování efektivního využití budov a učebních zdrojů. Dokonce i mezi teoretiky práva se nenajde mnoho těch, kdo se domnívají, že by práva měla být jediným určujícím rysem politických rozhodnutí. Práva by měla být omezena na ty specifické oblasti života, kde je pro člověka důležité mít pevné záruky i přes společenské ztráty a v neustále se měnících ekonomických a politických podmínkách.

Z těchto důvodů panuje názor, že UTILITARISTICKÉ teorie nejsou schopny ospravedlnit práva jednotlivců. Snaha o obecný užitek v měnících se podmínkách složité společenské struktury vyžaduje zřejmě na jedné straně pragmatickou flexibilitu a na druhé možnost plánování navzdory individuálním volbám, čemuž, jak jsme viděli, mají práva tendenci bránit. Je snadné nalézt případy, kdy je uspokojeno více přání nebo dosaženo větší spokojenosti spíše jednoduchým uvězněním podezřelých teroristů než jejich postavením před soud, spíše centrálním plánováním výstavby, zaměstnání nebo vzdělání než ponecháním těchto věcí na volném výběru, nebo dočasným pomíjením bídy a utrpení než zajištěním minimálního příjmu pro všechny. Někteří utilitaristé jsou



žádost hladového člověka není sama o sobě chlebem. Podobně lze podstatu práva ve významu mravních úvah daleko lépe vyjádřit na základě povinností a prospěchu. Celkově se tato omezení nedodržují a v poslední době narůstá množství politických teorií práv a politických teorií na právu založených.

I kdybychom se omezili jen na první význam, zjistíme, že slovo „právo" není jednoznačné. Právníci rozlišují podle W. N. Hohfelda čtyři typy právních vztahů, které lze popsat jako „práva":

(a) *privilegia nebo svobody*, kde člověk je popisován jako osoba bez povinnosti (k jinému člověku nebo lidem obecně) nedělat nějakou věc – například člověk, který je napaden, má právo se bránit;

(b) *nároková práva*, kde se hovoří o povinnosti k člověku (ze strany jiného člověka nebo lidí obecně) – například člověk má právo nebýt napaden;

(c) *pravomoci*, když existuje něco, co člověk může udělat, aby změnil právní vztahy mezi sebou a jinými lidmi – například majitel má právo přenechat svůj majetek komukoliv, koho určí ve své vůli;

(d) *imunita*, když právní postavení člověka nesmí být změněno z moci někoho jiného – například majitel má právo nebýt vyvlastněn státem.

To, co nazýváme zákony nebo lidskými právy, lze popsat jako složité kombinace některých nebo všech uvedených základních právních vztahů. Politická teorie se nejvíce soustřeďuje na nároková práva a na vztah mezi právy jednotlivce a povinnostmi, které ukládají jiným lidem, zejména vládě.

Nejjednodušším výkladem vztahu mezi právy a povinnostmi je myšlenka *korelace*: právo osoby *X* na nějakou věc je jen jiný způsob vyjádření povinnosti osoby *Y* poskytnout tuto věc osobě *X*. Podle tohoto pohledu, který je někdy nazýván „teorií prospěchu", mít právo znamená mít prospěch z něčí povinnosti.

Někteří filosofové odmítají tento názor a přiklánějí se k „teorii výběru": *X* má právo v tom smyslu, že *X* se může svého práva zříci, pokud si to přeje. Podle tohoto pojetí má adresát slibu právo nejen proto, že ten, kdo slíbil, má povinnost svůj slib vyplnit, ale také proto, že může slibujícího jeho povinnosti zbavit. Podle této teorie je právem jen takové právo, kterého se člověk může zříci; žádné právo není nezrušitelné ve smyslu, že by nemohlo být zrušeno člověkem, který toto právo má.

Spor kolem zrušitelnosti práv dominuje dějinám tohoto pojmu od jeho vzniku na počátku moderní politické filosofie. Pokud jsou práva zrušitelná, lze tyranii a otroctví hájit na konvencionalistickém základě; pokud jsou nezrušitelná, jako tomu bylo v politické teorii Johna LOCKA, nedá se hovořit o tom, že by se jich mohl někdo vzdát v okamžiku SPOLEČENSKÉ SMLOUVY. V moderních diskusích je tato otázka důležitá pro problém práv dětí, paternalistické legislativy a smluvní svobody. Poněkud odlišnou alternativou přísně korelativního pohledu na práva a povinnosti je „teorie zájmu": jednotlivec má právo tehdy, pokud lze jeho zájem považovat za natolik významný, aby ho opravňoval ukládat jiným povinnost tento zájem nějakým způsobem podporovat. Podle tohoto výkladu nejsou práva a povinnosti ve vztahu pouze korelativním; spíše práva *vyvolávají* povinnosti. Ti, kdo zastávají toto stanovisko, setrvdí, že *každý* zájem vytváří právo. Tato myšlenka je prozatím čistě formální a potřebuje být spojena s konkrétní teorií určující, které zájmy jsou dostatečně významné, aby mohly být považovány za základ pro uložení povinnosti. Úkolem teorie práva je vybrat některé klíčové individuální zájmy a dát jim prioritu nad zájmy obecně v politice ospravedlněné (viz Dworkin).

Diskuse mezi zastánci teorie „prospěchu", „výběru" a „zájmu" se zabývá *formou* jazyka práv. Závažnější problémy zahrnují ospravedlnění práv, možnost na právech založené politické teorie a vztah mezi právy a dalšími morálními principy.

Problém ospravedlnění vyvstává v první

by člověk měl morální právo na právní záruky, které nelze podpořit utilitaristickými kalkulacemi. „Intuice" jsou naopak zavrženy jako psychologické odpadky zdiskreditovaných morálních teorií. Další argumentují, že i když utilitaristické kalkulace nemohou vytvořit záruky, které vyžadují práva, některá z moderních forem „nepřímého" utilitarismu by toho schopna být mohla. (Viz UTILITARISMUS.)

Podobně by se dalo hovořit i o vztahu mezi právy a DEMOKRACIÍ. Pokud politická rozhodnutí spočívají na většinovém základě, není to ještě záruka, že většina neuloží nepřijatelné povinnosti nebo oběti menšině svých spoluobčanů. V některých zemích (například ve Spojených státech) Listina práv (Bill of Rights) ukládá omezení týkající se rozhodnutí učiněných lidem nebo jeho zástupci. Z hlediska většiny jsou tato omezení antidemokratická, protože znemožňují uspokojování politických zájmů většiny občanů příslušné společnosti. Někteří teoretikové trvají na tom, že jsou slučitelná s propracovanějším pojetím demokracie. Práva chrání samotnou demokracii proti hrozbě jejího zrušení demokratickým rozhodnutím; práva ani tak neomezují vládu většiny, jako spíše nutí *politickou* většinu uvažovat střízlivě o následcích svých rozhodnutí pro všechny členy společnosti. To však, zdá se, platí pouze o některých právech tímto způsobem ústavně chráněných.

Jestliže ani utilitarismus, ani teorie demokracie nejsou schopny podpořit individuální práva, co lze tedy udělat v jejich prospěch? V dějinách se lidé vždycky obraceli k přirozenému právu nebo k Božím zákonům: například John Locke tvrdil, že jelikož jsme všichni tvory Božími, jsme podrobeni jistým omezením v jednání vůči sobě navzájem, a tato omezení jsou základem našich nezcizitelných práv. Ale moderní doba je ve věci zjevení jako základu politické morálky skeptická a myšlenka „přirozených" práv trpí pochybnostmi o pojmu LIDSKÁ PŘIROZENOST a také špatnou pověstí naturalistic-

Současné teorie se raději snaží určit základní morální hodnoty a principy, na nichž je založena myšlenka práva, než aby pro ně kladly přirozené základy. Nejzajímavější teorie zakládají morální právo na úvahách o svobodě, autonomii a rovnosti.

Podle H. L. A. Harta a dalších se práva liší od jiných morálních zřetelů tím, že chrání a podporují specificky lidský zájem o svobodu. Pouze práva v sobě zahrnují myšlenku, že jejich *prosazení* je morálně přijatelné, a jestli svoboda má být potlačena jen kvůli svobodě, pak prosaditelnost, která je vlastností práv, ukazuje, jak důležité jsou hodnoty vztahující se ke svobodě, které zahrnují. Navíc mnoho myslitelů, kteří spojují práva se svobodou, zastává některou z verzí „teorie výběru" uvedenou výše: nositel práva je předkládán jako aktivní činitel, nikoliv jen jako pasivní příjemce něčí povinnosti. Podle toho zvířata nebo lidské plody nemohou mít práva, protože jsou to bytosti neschopné výběru a prožívání svobody, kterou práva chrání. Někteří teoretikové se také dívají kriticky na zahrnutí takzvaných „společensko-ekonomických práv", jako je právo na sociální zabezpečení, na vzdělání, na práci (s placenou dovolenou), na minimální lékařskou péči do dokumentů jako je Všeobecná deklarace lidských práv. Tyto aspirace jsou nejen utopické, alespoň pro většinu zemí, ale jsou také nedostatečně spojeny s myšlenkou svobody, aby mohly být označeny jako „práva". (Viz LIDSKÁ PRÁVA.)

V posledních letech je tento pohled, jenž vychází ze svobody, stále méně oblíbený. Dokonce ani původní hlasatelé „teorie výběru" už nevěří, že jejich teorie správně vykládá logiku řady typických požadavkových práv. Stejně tak již je nepřijatelná myšlenka, že samotné úvahy o svobodě mají naléhavost a sílu spojenou s pojmem práva. Mnohé svobody (jako například svoboda jet autem po ulici, která by měla být pěší zónou) nejsou považovány za dostatečně významné, aby si zasloužily tuto ochranu, a ty, které jsou po-

svoboda náboženství a politického přesvědčení) od nich musí být odlišeny na základě jiných hodnot než je samotná svoboda.

V poslední době se někteří myslitelé snaží odvodit práva od úcty k lidskému konání nebo autonomii, která je spojena s KANTOVOU morální filosofií. Tato myšlenka říká, že na práva nelze pohlížet jako na základní principy našeho systému morálky, ale jako na nutné podmínky morálního myšlení a jednání. Lidé považují za obtížné uvažovat, volit a morálně jednat, pokud jsou například v nebezpečí života, jsou-li jejich možnosti omezeny pod snesitelnou hranici, trpí-li nesnesitelnou bolestí nebo nemohou-li myslet na nic jiného než na zoufalý nedostatek. I když autonomie a úcta k lidskému konání jsou hodnoty vztahující se ke svobodě, pohlížejí na mravní svobodu daleko positivněji, jako na něco, o co je třeba pečovat a čeho je třeba dosáhnout, spíše než na něco, co je v lidském životě samozřejmé.

Tyto úvahy mají důležitý vztah k politické tradici LIBERALISMU a liberálního pohledu na spravedlnost: pokud je úkolem teorie spravedlnosti umožnit lidem ospravedlnit si navzájem uspořádání pro rozdělení výhod a břemen ve společnosti, pak práva lze chápat jako základní principy úcty k osobám, které toto ospravedlnění předpokládá.

S tím je spojena třetí myšlenka – myšlenka rovnosti. Liberálové věří, že vlády musí v ospravedlňování sociálních a politických opatření zacházet se všemi občany se stejným zájmem a úctou bez ohledu na jejich konkrétní přednosti nebo nedostatky. Z tohoto základního závazku lze snad odvodit morální práva například způsobem, jakým RAWLS odvozuje principy svobody a společenského rozdělování od rovnostářských předpokladů své teorie spravedlnosti. Ronald Dworkin se domnívá, že utilitaristické kalkulace by mohly zahrnovat princip stejného zájmu, ale jen tehdy, kdyby ponechaly stranou to, co nazývá „vnějšími preferencemi", to jest preferencemi některých lidí



dostat *ostatním*. Tvrdí, že mnoho práv lze považovat za omezení užitku v případech, kde je obtížné vyhnout se zahrnutí vnějších preferencí a kde je pravděpodobné, že budou jinak rozhodující. Toto rozdělení na vnější a osobní preference stále ještě obklopují nesrovnalosti, stejně jako teorii práv, kterou se Dworkin na jeho základě snaží vybudovat.

Ne každý je přesvědčen, že myšlenka práv je důležitým příspěvkem k morální nebo politické filosofii. I mnozí z těch, kdo o tom přesvědčeni jsou, budou tvrdit, že práva nejsou celá morálka. Neboť práva zřejmě představují specificky individualistické hodnoty. O právech hovoříme tam, kde je třeba zajistit nějaký prospěch pro jednotlivce nebo skupinu jednotlivců. V ostatních případech, kdy hodnotu nelze určit jako hodnotu pro jednotlivé osoby – například v případě kolektivních hodnot jako bratrství nebo komunita – se jazyk práv zdá nevyhovující. Mnozí socialističtí myslitelé zašli ještě dále, když tvrdili, že práva zastupují politickou morálku buržoasního egoismu, a že pravá socialistická morálka by nepotřebovala vytvářet prostor pro tyto individualistické nároky. Toto tvrzení je obtížné přijmout – i když morálka složená jen z práv je naprosto nepřitažlivá, všechna pojetí, snad s výjimkou těch nejfanatičtějších kolektivistických vizí, musí připustit, že jednotlivci mají jisté zájmy a že je nejen morálně přijatelné, ale dokonce nutné je chránit.

JJW

**odkazy**

Dworkin, R.: *Taking Rights Seriously*. Londýn: Duckworth, 1979.

Hart, H.L.A.: *Essays in Jurisprudence and Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

Rawls, J.: *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971; Oxford: Oxford University Press, 1972.

**práva zvířat** Pojem týkající se lidského zacházení se zvířaty. S mravním a politickým problémem zvířat se setkáváme v mnoha

různých filosofických přístupech a metafysických přesvědčeních od počátků písemnictví: od řeckých mýtů, platónské a neoplatónské filosofie či judaismu a křesťanství, přes renesanční humanismus, skupiny osvícenských filosofů a racionalistů (Kant, Descartes), Jeremy Benthama a další utilitaristy devatenáctého století až k současnosti, kdy se pozornost antropologického a etického uvažování soustředí na otázky osvobození zvířat, jejich blaha, práv a ochrany.

K nejdůležitějším otázkám ohledně zvířat a jejich morálního statutu patří: Jaké je ospravedlnění nadřazenosti člověka nad ostatními tvory? Na jakých základech může člověk ospravedlnit zabíjení, pojídání, ubližování a omezování svobody pohybu ne-lidských bytostí? Jestliže se zvířatům nepřičítá žádný mravní význam a jsou chápána jako prostředky k dosažení cílů člověka, nenutí nás logika věci stejným způsobem snižovat morální závažnost lidí, kteří nedosahují určitých standardů rozumových schopností a autonomie, jako jsou například mentálně zaostalí, trvalí invalidé a lidé senilní? Na jakém mravním základě bráníme názor, že životy zvířat jsou podstatně méně hodnotné než životy lidí? Můžeme připisovat zvířatům „práva", a pokud ano, tedy jak? Neutvářejí zvířata utiskovanou a vykořisťovanou skupinu, a za jakých předpokladů může takový případ nastat?

Ačkoli většina termínů („práva", „osvobození", „útlak") v moderní debatě o lidském využívání a zneužívání zvířat by u našich předků vyvolávala údiv, jádro úvah, obsažené ve výše uvedených otázkách, se objevovalo již dříve. Historik Plutarchos či neoplatónský filosof Porfyrios trvali na tom, že lidská dokonalost, *arete*, či „konání dobra", vyžaduje nepůsobit zbytečné utrpení jiným tvorům, lidským i ne-lidským. Na základě toho byli Plutarchos i Porfyrios filosofickými vegetariány, jejichž přesvědčení o morálním statutu zvířat vylučovalo jejich zabíjení dobod celkového nazírání na svět, což objasňuje Plutarchovo pojednání „O jedení masa" ve spise *Moralia* a Porfyriův spis *O zdrženlivosti* (De abstinentia).

Racionalistická tradice, včetně jejích dvou klíčových postav, Descarta a KANTA, byla ve věci morální hodnoty zvířat odmítavá. Nejextrémnější je Descartův názor, že zvířata nemají žádné vědomí a nejsou o mnoho víc než pohyblivé stroje. Předpokladem absolutní propasti mezi duchem a hmotou a zařazením zvířat zcela do sféry hmoty jsou zvířata pro Descarta naprosto mimo hranice mravního a rozumového zájmu. Kant, který pracoval v rámci odlišného racionalistického systému, byl toho názoru, že zvířata si neuvědomují sama sebe a pouze slouží lidským záměrům. Postavením problému utrpení, citů a prožitků mimo oblast filosofického zájmu racionalisté zcela pustili z hlavy otázku, zda zvířata cítí či necítí bolest či zda vůbec mají nějaké pocity. Filosofický nezájem ale nevymazal soucit a první zákon proti týrání zvířat byl ustanoven v kolonii Massachusetts v roce 1641. Zákon zakázal „týrání nebo surovosti na zvířecích tvorech, kteří se obvykle chovají pro užitek člověka".

Navzdory rozhodnému racionalistickému odmítnutí se mnoho osvícenských humanistů o zvířata zajímalo. Od osmnáctého století se jednotliví filosofové i skupiny zainteresovaných osob spojovali dohromady, aby zmírnili extrémní utrpení zvířat. Někteří myslitelé pozdního osmnáctého a devatenáctého století, vycházejíce z utilitaristického východiska, vrátili otázku zvířat zpět do oblasti etiky (viz UTILITARISMUS). Zásluhu na tom měl především Jeremy BENTHAM – „Otázka není, zda mohou *uvažovat* nebo zda mohou *mluvit*, ale zda mohou *trpět*." (*Úvod do zásad morálky a legislativy* [Introduction to the Principles of Morals and Legislation], 1789) – a Henry Salt, jehož kniha *Práva zvířat uvažovaná ve vztahu ke společenskému pokroku* (Animals' Rights considered in relation



1892. Salt byl ve své při za ochranu zvířat neústupný a napadal veškerou praxi působící utrpení cítícím tvorům. Saltovo rané dílo *Obhajoba vegetariánství* (A Plea for Vegetarianism) ovlivnilo i tak významné zastánce vegetariánství, jako byli George Bernard Shaw a GÁNDHÍ. Společnosti pro ochranu zvířat se začaly objevovat v devatenáctém století. Získaly tisíce členů a ovlivnily kurs společenských změn a politické legislativy.

Dnešní výrazný růst rozmanitých hlasitých hnutí proti zvířecímu utrpení stejně jako mohutný návrat filosofické diskuse zabývající se zvířaty mají tedy důležité historické předchůdce. Současní filosofové, především Peter Singer a Tom Regan, trvají na racionálním předpokladu, že zvířata mají svá práva, která jsou pošlapávána (viz Singer a Regan). Spory v diskusi mezi obránci práv zvířat a jejich oponentů se týkají experimentů na zvířatech a farem továrního typu. Přestože ligy proti vivisekci existují už dlouho, o využívání enormních počtů zvířat pro různé pokusy (odhaduje se kolem 60 až 100 milionů zvířat ročně jen v samotných USA) se tolik nevědělo, dokud čísla nezačali zveřejňovat obhájci práv zvířat. Také je neodiskutovatelné, že ačkoli i dříve docházelo k individuální brutalitě na domácích zvířatech ze strany jejich vlastníků, až v poměrně nedávné době došlo k transformaci farem v dravé finanční koncerny, což znamená, že stovkám milionů zvířat zde chovaných je dnes upíráno elementární právo na prostor k pohybu.

Pozoruhodným rysem moderního hnutí za osvobození zvířat je rozsah, v jakém se spojují filosofické argumenty a praktické akce. Obránci zvířat mnohem zřetelněji než jakákoli jiná současná společenská či politická síla odůvodňují své akce filosofickými argumenty s plnou silou jejich morálních imperativů. JBE

odkazy

Singer, P.: *Animal Liberation: a New Ethics for our Treatment of Animals*. New York: Avon, 1965.

Regan, T.: *The Case for Animal Rights*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1983.

**Price, Richard** (1723–1791) Britský moralista. Price byl etický racionalista, jehož řeč na obranu francouzské revoluce *Rozprava o lásce k vlasti* (Discourse on the Love of Our Country, 1789) byla podnětem k BURKOVU slavnému útoku proti revoluci. Viz RADIKÁLOVÉ, BRITŠTÍ.

**Priestley, Joseph** (1733–1804) Britský chemik, theolog a filosof. Jeho spis *Pojednání o základech vládnutí* (Essay on the First Principles of Government, 1768) byl jednou z inspirací BENTHAMOVA utilitarismu. Později rozvířil veřejné mínění svým útokem na BURKA. Viz RADIKÁLOVÉ, BRITŠTÍ.

**proletariát** Hodnotově zatížené označení nejubožejší třídy ve společnosti, implikující, že její příslušníci vedou existenci z ruky do úst a jsou vyloučeni z účasti na plném využívání občanských výhod. V marxistickém použití se proletariát ztotožňuje s městskou pracující třídou, ne tedy s rolníky atd. Jiní myslitelé však užívají toto slovo šířeji, aby zahrnulo všechny „vyděděné". Viz TŘÍDA, MARXISMUS. DLM

**Protagoras** (asi 490 – asi 415 př. Kr.) Řecký filosof. Významný sofista známý svým skepticismem vůči nárokům na absolutní poznání a jeden z prvních politických filosofů. Viz ŘECKÉ POLITICKÉ MYŠLENÍ.

**Proudhon, Pierre-Joseph** (1809–1865) Francouzský anarchista. Vyrostl v Besançonu. Jeho otec byl svárlivý a neúspěšný obchodník s vínem. Rodinná nouze přinutila Proudhona vzdát se stipendia na místní střed-

ní škole. Začal pracovat jako tiskař a nadále se vzdělával při četbě korektur, mezi nimiž bylo jedno Fourierovo dílo. Rok 1839 strávil díky stipendiu Besançonské akademie v Paříži. Poté pracoval jako úředník jisté lyonské přepravní společnosti a v Lyonu se začal stýkat s radikálními dělníky z textilních manufaktur. Posléze se vrátil do Paříže, kde zůstal – s výjimkou exilu za Druhého císařství – až do své smrti.

Poprvé upoutal Proudhon pozornost široké veřejnosti v době, kdy byl aktivistou revoluce v roce 1848 a získal křeslo v Ústavodárném shromáždění. Upozorňoval na sebe také jako redaktor úspěšných novin především svou pohotovou kritikou všech vůdců revoluce. Snad nejznámějším jeho činem ve shromáždění bylo hlasování proti ústavě, kterou tento sbor uzákonil, „právě proto, že to byla ústava". Před rokem 1848 vydal Proudhon několik obskurních knih, mezi něž patří i *Co je vlastnictví?* (1840–41), kde se nachází jeho slavný výrok „majetek je krádež". Jako teoretik však dosáhl nejvíce v padesátých letech devatenáctého století – kdy byl rozčarován politikou, protože revoluce neuspěla – ve dvou dílech: *Obecná idea revoluce v devatenáctém století* (1851) a *O spravedlnosti v revoluci a církvi* (1858). Tato dvě díla představují první systematickou obhajobu ANARCHISMU. Proudhon zemřel roku 1865, v době, kdy mírnil svůj anarchismus a hledal spojenectví s dělnickým hnutím, připouštěje potřebu minimálního státu.

Hlavním Proudhonovým přínosem politické teorii jsou jeho argumenty proti zákonné vládě a model dobré „mutualistické" společnosti, v níž je zajištěna spolupráce bez nátlaku státu. Jeho kritika i jeho návrhy vyjadřují hlubokou oddanost myšlence spojení osobnosti s komunitou a tento cíl sdílí i s jinými anarchisty, kteří usilují o sloučení co největší jednoty komuny s co nejúplnějším rozvojem individuality člověka.

Ve své argumentaci proti zákonné vládě identifikuje typické vlastnosti, jež mají všechny zákonné vlády, a dokazuje, proč tyto charakteristiky brání jedincům v růstu a narušují vazby komunity. Pro zákonnou vládu je příznačné přenesení autority na vládní úředníky, kteří ovládají chování lidí pomocí pevných obecných pravidel, jež jsou vnucována pod hrozbou fysického trestu. Proudhon se nezaměřuje na všeobecnou platnost vládních zákonů – to, co činí vládu nepřípustnou, je koncentrovaná autorita a nátlaková povaha jejích opatření. Tím, že zákonná vláda soustřeďuje autoritu – právo vydávat příkazy – v rukou několika vládních úředníků, kteří zajišťují poslušnost fysickou silou, zabraňuje řadovým lidem, aby jednali na základě svého samostatného úsudku. Jelikož základ seberealizace a obecní solidarity spočívá podle něj v duchovní nezávislosti, odmítá Proudhon otevřeně zákonnou vládu.

Proudhon nicméně uznává užitečnost zákonné vlády pro udržení společenského řádu. Jeho představa mutualistické společnosti, jež má vládu učinit nepotřebnou, proto obsahuje opatření nejen na podporu individua v rámci komunity, ale také na zajištění míru. Proudhon odmítá trh, protože ten je vykořisťovatelský a nátlakový a – což je hlavní věc – předpokládá zákonnou vládu a naději spatřuje spíše ve smluvním procesu, který je v jeho dobré společnosti organizujícím mechanismem. V podmínkách mutualismu vyjednávají jedinci i skupiny o všem, co se na ně vztahuje, přímo navzájem, dokud nedosáhnou přijatelných podmínek dohody. A jelikož se lidé, kteří vyjednávají, svobodně řídí svým samostatným úsudkem a svobodně jej uplatňují, zdá se mutualistická společnost vhodným prostředím pro vzkvétání osobnosti jedince v rámci komunity.

Přesto Proudhon rozeznává četné nedostatky dohodovacího procesu, jež mu zabraňují v tom, aby byl jediným organizačním mechanismem společnosti, která má být svobodná a zároveň bezpečná. Jeho mutualistická teorie je nejpronikavější právě tam, kde specifikuje, jakým způsobem je nutno vyjednávání regulovat, aby byly zajištěny jeho přislíbené, ale prchavé přednosti. Ve společnosti organizované prostřednictvím vyjednávání představuje nejzřejmější riziko nejistotu. Taková společnost totiž nikterak nechrání ty, kteří nemají dost aktiv, o nichž by se dalo vyjednávat, před pohlcením jejich soupeři. Aby se dostalo ochrany všem členům mutualistické společnosti, je podle Proudhona zapotřebí jim zajistit přibližně stejnou moc a je nutno, aby byli dostatečně početní, odlišní a nezávislí, aby jeden na druhém byli závislí vzájemně, ne však podstatně. V takto strukturované společnosti pak mají zúčastněné strany sklon o věcech spíše vyjednávat než za ně bojovat, protože potřebují své soky, které však nemohou ovládnout. Proudhon se však neopírá při hledání zdroje bezpečí v mutualistické společnosti jen o motivační strukturu, ale spoléhá se také na morální princip – požaduje ode všech stran závazek vzájemné spravedlnosti, což každému vyjednávajícímu ukládá povinnost ekvivalentní směny. Členové mutualistické společnosti jsou tak omezeni povinností i zájmem jednat při prosazování svých samostatných úsudků bezpečně.

Tváří v tvář praktickému problému, jak uskutečnit mutalistickou společnost v nepřátelském světě, kolísal Proudhon mezi neefektivními strategiemi, jež byly v souladu s jeho cílem, a nadějnější strategií, kterou však jeho cíl vylučoval. Zpočátku se spoléhal výhradně na logickou argumentaci. Postupně se pak obracel k plánu nezávazné důvěry, ke spolupráci s Ludvíkem Napoleonem Bonapartem a po roce 1863 k ústupu přívrženců mutualismu do jejich vlastních příkladných institucí. V letech 1855–63 se strategii věnoval zřídka a spokojil se s očekáváním revoluce a psaním teoreticky orientovaných knih.

Pro vykladače byl Proudhon vždy spornou postavou. Nejdříve proslul jako revoluční oportunista. MARX v něm viděl apologetu *petit bourgeois* soukromého vlastnictví. V kruzích katolické pravice v čele s Charlesem MAURRASEM byl ctěn pro svoji obranu tradičních hodnot. Byl učiněn i pokus označit jej za fašistu. To, že byl Proudhon tak různě interpretován, bylo částečně způsobeno také tím, že publikoval své úvahy v tisku, psal polemicky a roztěkaně na spoustu námětů od burzovních spekulací až po náboženství a umění. Soustředíme-li se však na jeho politické spisy, vychází najevo jejich ucelenost a koherence. Jeho popis a obhajoba společnosti, v níž lidé prosazující samostatné soudy dosahují sebevyjádření a společenské jednoty, činí z Proudhona jednoho z nejpronikavějších zastánců anarchismu. AIR



**odkazy**

Proudhon, P.-J.: *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, přel. J. Robinson. New York: Haskell House, 1969.

_____: *De la Justice dans la révolution et dans l'église*. Paříž: Marcel Rivière, 1930–35.

_____: *The Principle of Federation* (1863), přel. R. Vernon. Toronto: University of Toronto Press, 1979.

**přímá akce** Forma občanské neposlušnosti, jejíž účastníci se snaží dosáhnout svého cíle přímo – např. fysickou obstrukcí nežádoucí politiky – spíše než aby jednali prostřednictvím politické lobby či symbolického protestu. Viz OBČANSKÁ NEPOSLUŠNOST.

**přirozená práva** Viz LIDSKÁ PRÁVA.

**přirozený stav** Umělý termín, který použili autoři teorie SPOLEČENSKÉ SMLOUVY pro popis stavu, v němž neexistuje politická moc. Jeho úkolem může být jak ospravedlnění existence státu, tak popření jeho nezbytnosti, i postavení proti sobě štěstí civilizovaného člověka a bídy divocha, nebo naopak. Lze ho najít ve spisech HOBBESOVÝCH, LOCKOVÝCH, PUFENDORFOVÝCH, GROTIOVÝCH, ROUSSEAUOVÝCH, KANTOVÝCH a v dílech řady dalších myslitelů sedmnáctého a osmnáctého

století. Postavení přirozeného stavu v jejich filosofii vede k různým výkladům: je to společenský a nepolitický stav, nebo stav nespolečenský? Je to stav míru, nebo stav války? Je to čistě hypotetický stav, nebo je to stav, ve kterém se nalézá nějaká část lidstva dnes nebo se nalézala v minulosti? Je to právní, nebo faktický pojem? Na všechny tyto otázky dávají různí myslitelé různé odpovědi. Všichni se shodují v tom, že lidé, kteří nemusí poslouchat žádnou politickou autoritu, žijí v tomto – nebo alespoň v nějakém – přirozeném stavu úcty jeden k druhému; většina se shoduje v tom, že to znamená, že vládci svrchovaných států žijí v přirozeném stavu a mají k sobě navzájem úctu.

HOBBESOVO tvrzení, že přirozený stav je stav války, se nevyskytuje u žádného jiného myslitele. Dokonce i GROTIUS, který považuje nadvládu silných nad slabými za legitimní, zdůrazňuje, že přirozený stav je řízen přirozeným právem. Tyto rozpory jsou do jisté míry iluzorní, neboť Hobbes definuje válku jako nepřítomnost míru, zatímco všichni ostatní myslitelé definují válku jako skutečné násilí nebo jeho hrozbu, a mír naopak jako nepřítomnost války. Ale z právního pohledu tento rozpor existuje, protože Hobbes tvrdí, že v době války jsou hlavními ctnostmi síla a podvod, a že jsme bláhoví, když očekáváme něco lepšího od cizích států a od těch, jež neovládá nějaká svrchovaná mocnost. ROUSSEAUŮV výklad přirozeného stavu je pozoruhodný svou složitostí a detailní propracovaností i faktem, že z přirozeného stavu činí spíše antropologický pojem než pojem čistě právní. Rousseau tvrdí, že „opravdový" přirozený stav, či stav přírody, je daleko vzdálenější našemu současnému stavu, než předpokládali Hobbes nebo Locke. Když lidské bytosti vyšly z rukou Přírody, nebyly obdařeny řečí, rozumem, smyslem pro čas a morálkou, byly naprosto osamělé – matky byly pohromadě s dětmi, ale rodina byla neznámým pojmem. To, co Locke a Hobbes nazývají přirozeným stavem, už je stav společenský a rozvinutý. Hobbesova válka všech proti všem mohla vypuknout jen mezi bytostmi obdařenými řečí, sebevědomím a morálkou – jen tehdy se mohli lidé stát soupeřivými a zlými.

Vzestup sociologického a historického zájmu o politický vývoj učinil pojem „přirozený stav" zastaralým. HUME popřel, že by člověk byl kdy existoval v přirozeném stavu, který si představoval Hobbes – avšak Hobbes by byl ihned schopen zareagovat a uplatnit přirozený stav jako stav hypotetický, sloužící spíše k ilustraci logiky politické autority než k výkladu její geneze. Bylo však jasné, že jiné cesty k vyjádření téhož jsou intelektuálně přesvědčivější. Myslitelé jako BENTHAM a jeho utilitarističtí následovníci chovali k myšlence přirozeného stavu nepřátelský postoj, jednak proto, že se domnívali, že směšuje historické a morální otázky, a také proto, že ho spojovali s teoriemi společenské smlouvy a přirozeného práva vlády, které napadali ve jménu užitečnosti. Vznik vědecké a positivistické antropologie a sociologie mohl tento pojem jen dále zdiskreditovat. Je trochu překvapující, že pojem přirozený stav v posledních letech opět ožil. RAWLSOVA *Teorie spravedlnosti* ho oživila spolu se způsobem pojímání spravedlnosti typickým pro teorii společenské smlouvy a Rawlsův kritik Robert Nozick ho do určité míry používá v díle *Anarchie, stát a utopie* (Anarchy, State and Utopia), když si klade tradiční otázku: „Kdybychom neměli žádného vládce, byli bychom nuceni si ho vytvořit?" Tyto otevřeně hypotetické otázky oživují „teorii přirozeného stavu" bez jakýchkoliv historických konotací, čímž se vyhýbají výhradám Huma a dalších kritiků, kteří si uvědomili, že lidé se stali lidmi *ve* společnosti a ne mimo ni. Vycházejí přitom z disciplín jako je ekonomika a teorie her, jejichž podobnost s mnohým, co najdeme v Grotiovi, Hobbesovi a Lockovi, je příliš nápadná, než aby potřebovala další zdůraznění. AR

**odkazy**

Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell, 1974.

Hume, D.: Of the Original Contract, (1748). V: *Essays Moral, Political and Literary*, ed. E. Miller. Indianapolis: Liberty Classics, 1985.

**přirozený zákon** Viz ZÁKON.

**Pufendorf, Samuel** (1632–1694) Německý filosof přirozeného práva. Narodil se v luteránském Sasku, studoval v Lipsku a Jeně, vyučoval v Heidelbergu (1660–67) a Lundu (1667–86). Poté byl až do své smrti historikem u braniborského dvora, kde nad ním držel ochrannou ruku kurfiřt Bedřich Vilém Pruský. K Pufendorfovým hlavním dílům o přirozeném právu patří *Dvě knihy základů universální právní vědy* (Elementorum jurisprudentiae universalis, libri duo, 1660), v nichž se pokusil aplikovat myšlení modo geometrico na politickou a morální filosofii, a dále dvě slavné práce – monumentální *O právu přirozeném a mezinárodním* (De jure naturae et gentium, 1672), která byla po více než sto let základní učebnicí evropského práva a filosofie, a její zhuštěný výtah *O povinnostech člověka a občana podle přirozeného zákona* (De officio hominis et civis juxta legem naturalem, 1673). Na rozsáhlou aristotelskou a scholastickou kritiku své teorie přirozeného práva odpověděl v řadě statí, jež vyšly jako *Skandinávská disputace* (1686). Kromě toho napsal diskutabilní analýzu rozdrobeného Německa *O ústavě Německé říše* (1667), kterou obhajoval ve *Vybraných učených pojednáních* (1675). Později převládly v jeho díle spisy historické a náboženské – přednášky *Úvod do historie velkých říší a států současné Evropy* (1682–85), dále o historii tehdejších událostí ve Švédsku, protestantské úvahy o náboženských zásadách reagující na zrušení Ediktu nantského *O vztahu křesťanského života k životu občanskému* (1686) a posmrtně vydaná historie Bedřicha III. obsahující obhajobu anglické Slavné revoluce z roku 1688–89.

Tak jako většina politického myšlení v sedmnáctém století je i Pufendorfova teorie odezvou na hrůzy třicetileté války a konsolidaci samostatných obchodních států a k tomu se pojící destrukci tradičních aristotelovských, scholastických a humanistických morálních a politických jistot, jež vyvolala vlna skepticismu, u jejíhož zrodu stáli MONTAIGNE a Pierre Charron. Pufendorf následoval GROTIA a usiloval o znovuvybudování politické teorie na základě minimálního přirozeného práva sebezáchovy. Z tohoto základu pak bylo možno s jistotou vyvodit přirozené povinnosti a práva sebeobrany a ochrany vlastnictví, a těch zase bylo možno použít jako morálních norem určujících správnost a špatnost či indiferentnost jakéhokoli činu a společenského vztahu. Tato minimální teorie záchovy byla pokládána za imunní vůči útokům ze strany morálních skeptiků, za přijatelnou pro všechny válčící křesťanské frakce v Evropě a za oproštěnou od vyšších mravních nároků starších teorií, které podle Pufendorfa vedly k náboženským válkám. Povinnost sebezáchovy poskytla základ pro moderní teorii MEZINÁRODNÍHO PRÁVA. Dodala také nenáboženské ospravedlnění vnitřní a vnější obrany absolutistickým monarchiím a zdůvodnění nové merkantilistické politiky k rozvíjení síly a moci obyvatelstva.

Oproti Grotiovu racionalistickému závěru, že přirozené právo by existovalo, i kdyby neexistoval Bůh, Pufendorf znovu prosazuje názor, že podstatným rysem práva jsou sankce a přirozené právo je zavazující díky hrozbě božího trestu a naději na spásu. Strach z Boha je podstatným rysem každého morálně politického řádu. Navíc redukce přirozeného práva na práva a povinnosti sebezáchovy podrývá jakékoli ospravedlnění distributivní spravedlnosti, jak ukázal HOBBES ve spisu *O občanu*. Pufendorf proto přišel s myšlenkou, že za určité situace se mohou stát „nedokonalá" práva (morální požadavky na základní potřeby vznášené na jiné) práv-

ními nároky, a tím otevřel cestu pro větší roli ochranářského státu.

Pufendorf reagoval také na Hobbesovo tvrzení, že přirozený stav člověka byl stavem práv bez povinností. Rozvinul nesmírně podnětnou tezi, podle které veškerá práva nutně souvisejí s povinnostmi. Povinnosti člověka jsou potvrzeny přirozeným motivem sociability, a tato původně stoická myšlenka je protiváhou epikurejské motivace soukromým zájmem, kterou správně rozlišil Hobbes.

A konečně Pufendorf též předložil logičtější a historicky věrnější komplexní výklad přechodu od přirozeného stavu k utvoření státu, což zároveň znamenalo propracovanější obhajobu názoru, že absolutní monarchie Evropy byly utvořeny lidmi individuálně odevzdávajícími (ne delegujícími) svá práva na sebezáchovu panovníkovi. Dokonce i takoví autoři jako LOCKE a ROUSSEAU, kteří se snažili tuto tradici transformovat, hledali u Pufendorfa obecný rámec.

Pufendorfův vliv byl v osmnáctém století nesmírný. Hodně mu napomohl Jean Barbeyrac, který znovu publikoval jeho hlavní díla v latině a francouzštině s množstvím poznámek a komentářů. Přes tyto texty se dostala Pufendorfova podrobná aplikace tradice přirozeného práva k myslitelům OSVÍCENSTVÍ.

JT

**odkazy**

Pufendorf, S.: *Elementorum jurisprudentiae universalis, libri duo,* latinsko-anglické vyd. V: *The Classics of International Law,* ed. J.B. Scott. Oxford: Clarendon Press, 1931.

_____: *De jure naturae et gentium,* latinsko-anglické vyd. V: *Classics of International Law,* 1934.

_____: *De officio hominis et civis juxta legem naturalem,* latinsko-anglické vyd. V: *The Classics of International Law,* 1927.

# R

**racionalita** O racionalitě a iracionalitě uvažujeme především u lidských bytostí, jejich přesvědčení a činů. Mluvit o racionalitě nebo iracionalitě dějinných procesů, institucí, metod kolektivního rozhodování atd. vyžaduje interpretaci případ od případu a musí být vždy považováno přinejmenším za problematické.

Racionalita je vlastnost připisovaná tvoru *homo sapiens* a definovaná jako schopnost přemýšlet a jednat na základě uvažování. Říci, že nějaká osoba je racionální, znamená tvrdit, že tato osoba splňuje minimální předpoklady způsobilosti. Z nedostatku racionality vyplývá pro dotyčnou osobu omezení práv, obvykle nějaký typ dozoru nebo dokonce omezení pohybu. Zde je racionalita prahovým pojmem. Lze jí také užít jako pojmu stupňovitého. V tomto smyslu lidé, kteří projdou prvním testem racionality, mohou mít větší nebo menší míru této vlastnosti. Například někdo, kdo se zabývá složitými úvahami, než vůbec začne jednat, může být považován za přehnaně racionálního. Racionalita využívaná ke sledování vlastních zájmů se nazývá prozíravostí, což je také vlastnost, které může mít člověk příliš. „Neboť kdo se dívá příliš daleko dopředu a příliš se strachuje o budoucnost, trpí neustálým strachem ze smrti, chudoby nebo jiných pohrom, a od tohoto strachu si odpočine jenom ve spánku." (*Leviathan*, s.169)

Racionalita v přesvědčení a jednání je úspěšné použití této vlastnosti v konkrétních případech. Přesvědčení je racionální, pokud člověk, který je hlásá, dovede předložit důvody v jeho prospěch a je schopen je přehodnotit ve světle argumentů proti němu vznesených. Racionalita v myšlení má stejný vztah k pravdě jako spravedlivý soudní proces ke správnému rozsudku. Spravedlivý proces spíše povede ke správnému rozsudku než procedurálně špatný proces, ale i spravedlivý proces může dojít k nesprávnému rozsudku, zatímco i špatný proces může občas dojít k rozsudku spravedlivému. Racionalita se týká způsobu zacházení s přesvědčením, na přesvědčení samotné ji lze vztáhnout pouze nepřímo. Žádné přesvědčení (tj. možný obsah nějakého tvrzení) není racionální nebo iracionální samo o sobě. Můžeme pouze říci, že pro určitou osobu je v kontextu toho, čemu věří, jak se přesvědčuje o pravdě atd., racionální nebo iracionální myslet si určitou věc. Takže to, „co nás vede k označení víry v čarodějnice (v Evropě šestnáctého a sedmnáctého století) za iracionální, není falešnost této víry, ale její nesoulad s jinými přesvědčeními a kriterii těch, kdo ji zastávali" (MacIntyre, s.248).

Racionalita v jednání znamená schopnost formulovat důvody k jednání a jednat podle nich. Uvědomíme-li si, že formulace důvodů vyžaduje přemýšlet na základě přesvědčení o situaci, v níž se nacházíme, a o důsledcích, které lze očekávat při alternativním způsobu jednání, plyne z toho, že racionální čin se přiživuje na racionálním přesvědčení. Žádný čin nemůže být racionálnější než přesvědčení, na kterém je založen. Ten, kdo se

domnívá, že je ze skla, dělá – ve světle své víry – dobře, když se vyhýbá prudkému kontaktu s tvrdým povrchem. Ale ani pečlivé dodržování tohoto pravidla neznamená, že jeho činy budou racionální *tout court*. Racionalita není zaručena úspěchem, ani sama nezaručuje úspěch. Stejně jako racionální přesvědčení může být nesprávné, tak i racionální čin může být špatný, a stejně jako iracionální myšlenka může být pravdivá, i iracionální čin může být dobrý.

Nejpřímější a nesporný důvod k činu je snaha o získání něčeho, co chci. Podle toho racionální čin je takový čin, ke kterému se racionálně rozhodnu za účelem sledování nějakého cíle. To znamená, že mám racionální přesvědčení (ve výše zmíněném nepřímém smyslu) týkající se situace a povahy možných alternativ, vyberu si tu alternativu, která má největší naději na dosažení zvoleného cíle a provedu to, co mi doporučuje můj rozum na základě tohoto uvažovacího procesu, a nikoliv něco jiného, co se s ním neslučuje. Paradigma toho, co se obvykle označuje za racionalitu cílů a prostředků, potřebuje propracovat a doplnit o dva jevy: existenci více cílů a racionální nejistotu týkající se vztahu mezi činy a jejich výsledky. Snadné případy mají snadná řešení. Například pokud vše ostatní je rovnocenné, pak je třeba dát před dosažením jednoho cíle přednost alternativě dosažení tohoto cíle plus ještě jednoho. Nebo pokud je u jedné alternativy pravděpodobnější dosažení zvoleného cíle než u druhé, pak má první alternativa samozřejmě přednost. (Toto je RAWLSŮV druhý a třetí „princip racionální volby", s.412–13; první princip se týká jediného cíle a zní zvolit si nejúčinnější prostředky k jeho dosažení, s.411–12.) Složitější případy často plodí nevyřešené (a možná dokonce neřešitelné) nesrovnalosti.

Jak Rawls tak Brandt například navrhují princip racionálního stanovení cílů spočívající v tom, že by si člověk měl vytvořit harmonický systém cílů, který by ho maximálně

lá, jak zdůrazňují kritikové (viz Copp a Zimmerman). Méně náročný a snáze uskutečnitelný je požadavek navzájem se nevylučujících přání. Dobrý pragmatický důvod pro tento požadavek říká, že pokud někdo dává přednost *a* před *b*, *b* před *c* a *c* před *a*, pravděpodobně se dostane mezi mlýnské kameny a ztratí spoustu času a peněz, aby se nakonec dostal tam, odkud vyšel (viz Epilog spisu Barryho a Hardina).

Problém rozhodování v nejistotě se těší velkému zájmu filosofů a teoretiků rozhodování posledních třiceti let, avšak stále trvají spory na nejzákladnější rovině o kritériích racionální volby. Allan Gibbard se pokusil rozetnout tento gordický uzel tvrzením, že označit něco jako racionální znamená totéž jako říci, že to „dává smysl". Z tohoto hlediska se však dá tvrdit, že pokud řekněme dvě skupiny mají v případě nejistoty rozdílný názor na to, co má smysl dělat, je součástí sporu sám pojem racionality. I když můžeme říci, že racionální čin je ten, který je pro nás nejlepší, každé pravidlo rozhodování je samo o sobě teorií o tom, co to nejlepší znamená. Neexistuje žádné objektivní a nezávislé kriterium racionality.

Gibbard se domnívá, že i když jsou spory o tom, co je to racionální čin, důležité, je těžké říci, *o čem* by tyto spory měly vlastně být – kromě toho, co dělat. Avšak racionalita nám má říci, co dělat, a ne abychom se nejprve rozhodli a pak teprve označili své rozhodnutí za racionální. I tak však běžné použití pojmu racionalita přetrvává, protože je založeno na nekontroversních kriteriích. Jediné, čeho se budeme muset vzdát, je naděje, že nám pojem racionality pomůže vyřešit normativní problémy, které se nám neustále nedaří přímou debatou vyřešit.

Jiné spory se vedou o to, do jaké míry jsou lidé ve skutečnosti iracionální, jaké jsou důsledky lidské nedokonalosti ve zpracování dat pro veřejnou politiku (viz Fischhoff, Lichtenstein), do jaké míry je třeba předpokládat racionalitu při interpretaci některé kul-

tury (viz Hollis a Lukes), zda předpoklad, že aktéři jsou racionálními hledači cesty k uspokojení vlastních zájmů, je nejlepším základem výzkumného programu ve společenských vědách (viz Popkin), do jaké míry lze pojem racionality s užitkem rozšířit z jednotlivců na společnost, například za účelem jeho aplikace na vzájemnou frustraci vězňů nebo na možnost intransitivní společenské preference vznikající sloučením transitivních preferencí jednotlivců (viz Barry a Hardin). BMB

odkazy
Barry, B., Hardin, R. eds.: *Rational Man and Irrational Society? an introduction and sourcebook*. Beverly Hills, Calif.: Sage, 1982.
Brandt, R.: *A Theory of the Good and the Right*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
Copp D., Zimmerman, D. eds: *Morality, Reason and Truth: New Essays on the Foundations of Ethics*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1984.
Gibbard, A.: Moral judgements and the acceptance of norms. *Ethics* 96 (1985) 5–21. Reply to Sturgeon, s.34–41.
Hobbes, T.: *Leviathan* (1651), ed. C.B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin, 1968.
Hollis, M., Lukes, S. eds: *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell; Cambridge, Mass.: MIT Press, 1979.
MacIntyre, A.C.: Rationality and the explanation of action. V: *Against the Self-Images of the Age*. Londýn: Duckworth; 1971, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1978.
Popkin, S.L.: *The Rational Peasant: the Political Economy of Rural Society in Vietnam*. Berkeley a Los Angels: University of California Press, 1979.
Rawls, J.: *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971, Oxford: Oxford University Press, 1972.

**radikalismus** Termín radikalismus lze definovat jako schopnost podrobit existující okolnosti kritickému zpochybňování a hlásat reformu nebo zrušení těchto okolností, pokud jejich existenci nelze principiálně ospravedlnit. Je to tedy spíše postoj než plnohodnotné politické přesvědčení; jeho praktický obsah se mění s politickými okolnostmi, v nichž se radikálové nacházejí. Radikálové jsou většinou liberály nebo socialisty, ale lze si představit kritickou opozici proti institucím, které jsou již liberální nebo socialistické, takže přesvědčení jako např. fašismus mohou být definována jako ideologie radikální pravice. Pravým protikladem radikalismu je KONZERVATISMUS s názorem, že politická akce může vylepšit životní podmínky jen velmi málo. Hlavní školy politického radikalismu viz LEVELLEŘI; FILOSOFICKÝ RADIKALISMUS; RADIKÁLOVÉ, BRITŠTÍ; RICARDOVŠTÍ SOCIALISTÉ. DLM



**radikálové, britští** (1789–1815). V posledním desetiletí osmnáctého století byly principy britské politiky diskutovány širokou veřejností v záplavě pamfletové literatury, jejímž cílem bylo vymáhání různých politických reforem. Debata probíhala na schůzích řady radikálních politických sdružení, která vznikla, aby rozšiřovala tuto literaturu a pořádala kampaně za parlamentní a volební reformy. Hnutí navazovalo na řadu proudů radikálního myšlení, které vznikly v předcházejících desetiletích. Americká revoluce zvedla vlnu kritiky vlády, zejména z řad whigovské opozice, z řad disenterů (odpadlíků od anglikánské církve) a jim blízkých puritánů, a těch, jejichž obchodní zájmy byly ohroženy. Mnozí považovali revoluci za počátek nové éry, úspěšně opouštějící monarchistický systém ve prospěch republiky a demokracie. Revoluce a předcházející wilkesovský spor, v němž byla úspěšně zastávána práva občanů proti parlamentu a koruně, oživily starší politické tradice „pravého whiga" a „agrární strany". Tyto tradice pocházely od HARRINGTONA, LOCKA, MILTONA a Sidneyho a byly založeny na tvrzení, že zárukou občanské svobody je jednak silná pozemková šlechta nezávislá na králi, jednak

RADIKÁLOVÉ, BRITŠTÍ

smíšená ústava udržující jemnou rovnováhu mezi monarchistickými, aristokratickými a demokratickými prvky (viz Robbins). Tyto spory vedly k vytvoření londýnských i provinčních politických sdružení, která tiskla a rozšiřovala své ideje a sestavovala petice požadující parlamentní reformu. I když se tato sdružení na počátku osmdesátých let devatenáctého století rozpadla, stala se cenným modelem pro své následovníky v příštím desetiletí. Podporovali je i disenteři, kteří stále více chápali, že náboženská tolerance závisí na politické reformě (viz Lincoln, Goodwin).

Avšak až události ve Francii v roce 1789 tyto tradice oživily a vyvolaly v britských parlamentních i mimoparlamentních kruzích značný spor týkající se podstaty revoluce (Byla to jen francouzská verse roku 1688?), otázek její legitimity (Jakým právem jednaly stavy?) a poučení pro Británii (Měla by být Francie poučením pro britskou vládnoucí třídu, nebo příkladem pro anglický lid?). Debatu o Francii nevědomky otevřel Richard Price, ariánský disenterský ministr, statistik a morální a politický filosof. Ve svém kázání při výroční bohoslužbě organizované Londýnskou revoluční společností na paměť „Slavné revoluce" roku 1688 přivítal Price události ve Francii a připomněl principy roku 1688, za které považoval právo na svobodu svědomí, právo odporovat zneužívání moci a právo zvolit si své vlastní vládce, odvolat je za zneužívání moci a vytvořit si vlastní vládu. Pricův výklad roku 1688 a jeho nadšené přijetí revoluce se staly prvním popudem k útoku Edmunda BURKA na „francouzský experiment" a ty, kdo s ním v Británii sympatizovali, ve spise *Úvahy o revoluci ve Francii* (1790). Toto dílo vyvolalo během následujících dvou let více než sto dalších pamfletů na toto téma, a to, co bylo nazváno „snad poslední skutečnou diskusí o základech politiky v naší zemi" (Cobban, s.31). Debata si zaslouží toto označení jednak pro kvalitu mnoha příspěvků, jednak

neparlamentního publika. Občas se z ní stal boj za loyalitu těch, kterým byla upřena možnost politické reprezentace, a stáli proto mimo sféru politické diskuse a organizace.

Debata se zabývala třemi hlavními oblastmi: autoři pamfletů diskutovali o Pricově a Burkově rozdílné interpretaci události a principů roku 1688, debatovali nad Burkovým výkladem událostí ve Francii v létě 1789 a o principech, na nichž chtěli založit svůj politický systém. Nejdůležitějším příspěvkem do této debaty je pamflet *Práva člověka* Thomase PAINA (1791 a 1792), který obhajuje radikální republikánskou ideologii založenou na americké zkušenosti a který dosáhl nákladu přes 150 000 prodaných výtisků do dvou let od vydání. Avšak přes všechnu Painovu popularitu, zejména mezi radikálními sdruženími, která rozšiřovala jeho díla, nebyly jeho názory pro pamfletovou „debatu" typické. Radikální příspěvky jen zřídka vycházely z Painovy obhajoby přirozených práv, svrchovanosti lidu a všeobecného volebního práva; většina z nich navazovala na starší tradice. Mnoho účastníků debaty požadovalo obnovení britské STAROBYLÉ ÚSTAVY, viz zejména často přetiskovaný pamflet majora Johna Cartwrighta *Dejte nám naše práva* (Give us our Rights, 1782), a *Dopisy mladému princi od starého státníka* (Letters to a Young Prince from an Old Statesman, 1792) z pera Davida Williamse. Jiní, včetně Pricea, odkazovali na stranu whigů a agrární tradici smíšené ústavy a hlásali, že reforma je nutná k posílení demokratického prvku na obranu proti bezmezné ctižádosti a moci koruny. Avšak debata nebyla omezena jen na tato témata. Joseph Priestley, theolog, chemik a filosof, ve svých *Dopisech ctihodnému pravičákovi Edmundu Burkovi* (Letters to the light Hon. Edmund Burke, 1791) napadá Burkovu rozpravu o pravém vztahu mezi církví a státem, znovu obhajuje úplnou náboženskou toleranci a těší se na dobu, kdy vláda bude usilovat jenom o veřejné blaho a ponechá všem lidem tolik při-

povídá, že jakmile budou zavedeny tyto principy pravé vlády, „zmizí všechny *národní předsudky* a nepřátelství a mezi všemi národy zavládne *všeobecný mír* a dobrá vůle" (Butler, s.88).

Naděje na zlepšení se také objevuje ve spise Jamese Mackintoshe *Vindiciae Gallicae* (1791), který je filosoficky propracovanou obranou let 1688 a 1789 a poskytuje jasně formulované utilitářské ospravedlnění práv. Spis vychází z kombinace toho, co Mackintosh převzal od SKOTSKÉHO OSVÍCENSTVÍ, s novějšími francouzskými principy. Podle Mackintoshe vycházejí všechna práva, občanská i přirozená, z účelnosti. Ale v okamžiku, kdy je postavena stavba morálky, jsou její základy navždy skryty. Pak se stává vrcholem etnosti uvažovat ne o tom, zda je ten či onen čin užitečný, ale zda je správný.

Avšak zatímco Paine, Mackintosh a do jisté míry i Priestley a mnoho jiných vycházeli z práv a zájmů jednotlivců, existoval v debatě alternativní proud, který kladl důraz na nezaujatou dobročinnost a racionální povinnosti člověka. Mary WOLLSTONECRAFTOVÁ ve svém díle *Obhajoba lidských práv* (Vindication of the Rights of Man, 1790), William GODWIN ve spise *Politická spravedlnost* (Political Justice, 1793), Thomas Holcroft ve svém politickém románu *Anna St Ives*. Price v díle *Pojednání o lásce k vlasti* (Discourse on the Love of our Country, 1789) a další (například George Rous, Thomas Christie, John Adams a Catherine Macauleyová) zdůrazňovali povinnosti jednotlivce ve vztahu k morální a politické pravdě (povinnosti odvozené podle řady autorů z našich povinností k Bohu). Tvrdili, že představa společnosti egoistických jednotlivců sledujících své vlastní zájmy v rámci systému pravidel, která dávají každému maximum svobody (názor Paina a Mackintoshe) je příliš úzká. Catherine Macauleyová vyjadřuje naději, že „nebudeme tolik *oslepováni* nádherou a oslnivostí představ, abychom zaměňovali tyto *úzké zájmy*, které spojují dohromady malé skupinky zájmovými svazky, s *liberální dobročinností*, která se vzdává úsilí o sobecké osobní blaho a radostně obětuje osobní zájem blahu společnosti" (Macauleyová, s.38–9).

Toto rozdělení může být také považováno za odraz rozdílu mezi dědictvím Skotska a Francie, které zdůrazňuje úlohu zájmu a vášní (HUME a SMITH, HOLBACH, HELVÉTIUS a ROUSSEAU), a racionálnější tradicí anglických disenterů, nejlépe vyjádřené v Priceově *Přehledu základních otázek morálky* (Review of the Principal Questions of Morals, 1756, rozšířené vydání 1787) a v prvním vydání Godwinovy *Politické spravedlnosti*. Avšak tyto dvě velmi odlišné tradice se často mísily (pokud zcela nesplývaly) ve spisech liberálně orientovaných představitelů humanismu ze středních vrstev, které přesvědčila americká a francouzská revoluce, rostoucí prosperita georgiánské Anglie a jejich vlastní úspěch a společenský postup o tom, že jsou svědky počátku nové éry. Všechny tyto vlivy se postupně odrážejí v dalších vydáních Godwinovy *Politické spravedlnosti* (1795, 1797), v románech Godwinových, Holcroftových, Bageových a Wollstonecraftové a v krátkodobém laškování s radikalismem v poesii Williama Wordswortha a Samuela Taylora COLERIDGE i v díle Williama Blaka. Jak se lišily politické ideologie, ke kterým se hlásili jednotliví autoři, tak se lišily i jejich cíle. Ty se pohybovaly od očekávání utopické budoucnosti zabydlené dokonale racionálními lidmi, přes požadavky lidového sjezdu, na němž by byla navržena nová ústava, všeobecného volebního práva až ke skromným návrhům na rozšíření volebního práva na třídu všech vlastníků majetku.

Po roce 1792 se debata začala více stávat bojem o získání podpory londýnských a provinčních řemeslníků. Tuto kampaň nejprve organizovala Society for Constitutional Information (SCI), ale pak ji převzala London Corresponding Society (LCS), společnost tvořená skupinou lidí, kteří „by si zasloužili lepší zacházení od těch, kteří se živí šatí

a obohacují jejich prací, pílí a vynalézavostí". Ačkoliv tyto společnosti měly ve svých řadách mnoho umírněných, jejich rétorice dominovala argumentace přirozenými právy a lidovou svrchovaností. V roce 1794 vyvrcholilo jejich nadšení pro reformu uspořádáním sjezdu volených delegátů z celé Británie, který měl vytvořit návrhy na reformu parlamentu a stát se tlumočníkem požadavků lidu. Takový sjezd ohrožoval parlamentní nároky na svrchovanost – alespoň tak to vláda tvrdila, když zatýkala a soudila vůdce těchto společností za velezradu. V prosinci 1794 byli nakonec zproštěni viny, ale jejich dlouhé věznění a zrada sekretáře zničily SCI a na dlouhou dobu oslabily LCS. LCS znovu získala podporu v roce 1795, kdy narůstalo znepokojení nad válkou s Francií, vzrůstajícími cenami potravin a dravostí důstojníků při odvodech, ale pod vedením Johna Thelwalla, podobně jako za jeho předchůdce Thomase Hardyho, se nikdy nedostala dál než k požadavkům politických práv a ukončení války s Francií. Thelwall říkal: „Pamatujte, že nemám na mysli rovnost majetku. Za současného stavu lidského intelektu a výroby je to zcela nemožné... Rovnost, kterou mám na mysli, je rovnost lidských práv." (Thelwall, s.14) Jenom mimo LCS, ve spisech Thomase Spencea a Williama Godwina a v Painově opožděné *Agrární spravedlnosti* (1796) došli radikálové až k vytvoření alternativní teorie majetku vzhledem k tradičnímu Lockově pohledu. Zejména Spence, osamocená a dosti zneuznaná osobnost devadesátých let osmnáctého století, formuloval doktrinu práva na rovný majetek spravovaný společně celým společenstvím, která ovlivnila radikály devatenáctého století. Podle Spence bylo právo na pozemkový majetek základním předpokladem smysluplných politických práv a patřičné reprezentace. Tento názor spojuje republikánskou tradici počátku osmnáctého století se socialistickými tradicemi století devatenáctého.

Radikální společnosti byly čím dál víc pagandou, zatýkáním a pronásledováním (umožněným několikerým zrušením zákona *habeas corpus* během těchto deseti let). Významnější osobnosti LCS, jakými byli například Thelwall nebo Francis Place, z ní odešly a LCS se dostávala do stále většího vlivu lidí ochotných ke vzpouře, ale s chabou politickou ideologií. V roce 1799 byla LCS nakonec postavena mimo zákon.

I když lidový radikalismu a reformní hnutí ožily na počátku devatenáctého století pod vedením Sira Francise Burdetta, Henryho Hunta a Williama Cobbetta (oba posledně jmenovaní měli v sobě něco z Painovy schopnosti získat pracujícího člověka), už nebyly tak životné a přitažlivé jako v posledním desetiletí osmnáctého století. I když Painova díla se stále ještě četla a Spence stále ještě vyhlašoval požadavek společného vlastnictví, politickou debatu ovládali víc myslitelé osmdesátých let než autoři let devadesátých, a ta se proto stávala umírněnější ve svých požadavcích a očekáváních.

Hodně se diskutuje o tom, do jaké míry radikálové devadesátých let osmnáctého století a se svými principy znamenali hrozbu pro existující aristokratický řád georgiánské Británie. Ten rozhodně reagoval, jako by tato hrozba vážná byla, čímž bezpochyby vyprovokoval některé radikály k tomu, aby uvažovali o násilnějších podobách reformy, ale celé hnutí má pravděpodobně význam zejména pro vypracování politické teorie přirozených práv a lidové svrchovanosti, která byla základem demokratických a socialistických požadavků britského dělnického hnutí devatenáctého století. Jeho důležitost spočívá také v tom, že rozšířilo tradici radikální politické debaty mezi nové vrstvy společnosti, které dříve zůstávaly mimo politickou aktivitu. Tak sehráli britští radikálové důležitou úlohu v teorii a praxi parlamentní demokracie v Británii. MP

**odkazy**

Burke, E.: *Úvahy o revoluci ve Francii*, ČDK.
Butler, M.: Burke, Paine, Godwin, and the Revolution Controversy. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
Cobban, A.: *The Debate of the French Revolution*. Londýn: Black, 1950.
Goodwin, A.: *The Friends of Liberty*. Londýn: Hutchinson, 1979.
Lincoln, A.H.: *Some Political and Social Ideas of English Dissent*. Cambridge: Cambridge University Press, 1938.
Macauleyová, C.: *Observations on the Reflections of the Rt. Hon. Edmund Burke...*. Londýn, 1790.
Robbins, C.: *The Eighteenth Century Commonwealthman*. Cambridge, Mass.: Harward University Press, 1959.
Thelwall, J.: *Peaceful Discussion and not Tumultory Violence the means of Redressing National Grievances*. Londýn, 1759.



**rasismus** Rasismus jako politická teorie a jako základ teorie dějin vstoupil do evropské politiky v druhé polovině devatenáctého století. Jako politická síla vystoupil do popředí v podobě antisemitismu na přelomu století, aby se pak stal intelektuální základnou nacismu.

Intelektuální původ rasového výkladu lidského světa najdeme v osmnáctém století. Tehdy vznikla antropologie, nová vědecká disciplína usilující o definici postavení člověka v přírodě empirickou metodou. Lidé byli pozorováni, hodnoceni, srovnáváni. Hledání jednoty a harmonie ve světě lidí dalo vznik víře v jednotu duše a těla. Věřilo se, že tuto jednotu lze také pozorovat a hodnotit.

Velcí antropologové a přírodovědci osmnáctého století, jako například Lamarck (1744–1829), autor *Zoologické filosofie* (Philosophie zoologique, 1809), jehož studium mutací druhů předcházelo Darwinovi, nebo Buffon (1707–88), autor slavných *Přírodních dějin člověka* (Histoire naturelle de l'homme, 1778), přišli s materialistickým výkladem rasových rozdílů, přičemž jejich kriteria klasifikace byla velmi subjektivní. Zcela běžně se začalo používat stereotypů a odlišné fysiologické charakteristiky začaly být považovány za známky existence duševních, psychologických a kulturních rozdílů. Od počátku devatenáctého století existovala již celá řada otevřeně rasistických vědeckých pojednání, přírodovědeckých i antropologických. Nové humanitní vědy, které se pokoušely co nejvíce přiblížit vysoce uznávaným přírodním vědám, se snažily přisoudit duševním nebo morálním vlastnostem tutéž dědičnou neměnnost, jaká byla připisována vlastnostem fysiologickým. Protože černoši byli dědičně černochy, museli také být dědičně „líní a nepořádní".

V průběhu celého devatenáctého století tvoří tyto pokusy přistupovat ke zkoumání duše skrze tělo jednu z výrazných charakteristik rasismu. V Evropě byly v této době všeobecně uznávány dvě myšlenky: že existují vnitřní psychologické rozdíly mezi rasami, a že jen lidé jedné „krve" mohou sdílet jedno kulturní a intelektuální dědictví. Vznik NACIONALISMU, který zahrnoval hledání objektivních kriterií definice národních společenství a připisoval velkou důležitost národním dějinám a jazykům, spolu s dlouhým zápasem Evropy proti francouzské revoluci a racionalistickému dědictví osvícenské éry pomohly vytvořit podmínky, v nichž se mohl rasismus rozvíjet, až se stal politickou silou a základem teorie dějin.

V této souvislosti bychom si měli všimnout díla HERDEROVA. Herder byl v mnoha ohledech racionalista a humanista, který odmítal princip rasového rozdělení, ale přesto rozhodujícím způsobem ovlivnil evropský nacionalismus a nepřímo i rasové myšlení, když přišel se subjektivní myšlenkou *Volksgeist*. Podle Herdera je národní povaha ztělesňována neměnným národním duchem, který se vyvinul v průběhu dějin. Trvalá existence původní vitality národa, která je jeho hlavní silou, je zdrojem jednoty života a kultury národa. Národní duch se zjevuje prostřednictvím mytologie, písní a ság. Ty pocházejí z počátků dějin národa, a pokud jsou zachovány, omlazují jeho ducha. Tato

organická koncepce národa měla nesmírný vliv na vývoj evropského partikularismu a živila kmenový nacionalismus, nacionalismus půdy a mrtvých – nacionalismus „krve a půdy" (*Blut und Boden*).

Systemizace rasistického myšlení devatenáctého století je dílem Arthura de Gobineaua, který napsal *Pojednání o nerovnosti lidských mas* (Essai sur l'inégalité des races humaines, 1853–55), syntetické, interdisciplinární dílo založené na historii, antropologii a lingvistice. Gobineau tvrdil, že rasový princip objasňuje minulost, přítomnost i budoucnost a určuje osud civilizace. Ta se stává dekadentní, když dojde k mísení ras. Žádná rasa není schopna zachovat si čistotu a čím více se mísí, tím více degeneruje.

Gobineau tvrdil, že existují tři hlavní rasy: žlutá, černá a bílá. Žlutá rasa je materialistická, chybí jí fantazie a její jazyk není schopen metafysického vyjadřování. Černá rasa postrádá inteligenci. Árijská rasa, která byla kdysi elitou v Indii a později vytvořila teutonskou tradici, má mezi bílými postavení šlechty. Jejími typickými rysy jsou láska ke svobodě a cti a kult duchovnosti. Gobineau nebyl antisemita a odsuzoval otroctví, ale svým výkladem dějin lidstva na základě rasové teorie a dokládáním výsadního postavení árijské rasy plně vyhovoval pangermánskému hnutí, které použilo jeho teorii jako pojmový rámec svého nacionalismu a antisemitismu.

Také Anglie měla svého Gobineaua v osobě Roberta Knoxe (1798–1862), jehož *Lidské rasy* (Races of Men, 1850) dokládají nadřazenost dvou árijských ras, Sasů a Slovanů (v tomto je naprosto unikátní) a podřadnost Židů. James Hunt (1833–69), nadšený stoupenec Knoxův a zakladatel a předseda Londýnské antropologické společnosti, přispěl k rozšíření rasismu snahou zbavit vědu nešťastných předsudků, jako jsou teorie lidských práv a víra v lidskou rovnost. Oba tito myslitelé věřili, že vlastnosti ras jsou vrozené a neměnné a zahrnují jak fysickou, tak morální a intelektuální složku lidské osobnosti.

Výklad dějin kladoucí důraz na etnické faktory ve vývoji civilizací velmi ovlivnil některé z významných intelektuálních osobností druhé poloviny devatenáctého století. Hippolyte Taine (1828–93) představuje nepochybně vrchol francouzského intelektuálního života té doby. Jeho monumentální *Dějiny anglické literatury* (Histoire de la littérature anglaise, 1863) hlásají, že civilizace je v každé době výsledkem vzájemného působení tří hlavních prvků: rasy, prostředí a okamžiku. Taine se domníval, že lidi především spojuje „společenství krve a ducha". Nejčastěji bývá považován za positivistu a liberála, podobně jako další velká postava francouzského intelektuálního života té doby, Ernest Renan, jehož silně ovlivnil Gobineau.

Ucelenou politickou teorií se však rasistické myšlení stalo teprve když vztřebalo SOCIÁLNÍ DARWINISMUS. Myšlenek „přirozeného výběru", boje o existenci a „přežití nejsilnějších" se okamžitě chopili teoretici rasismu; biologický determinismus aplikovaný na humanitní vědy se pro ně stal normou ospravedlňující existující nerovnost nebo nerovnost, kterou je třeba zavést, aby bylo možno obnovit přirozený řád zničený liberalismem, demokracií, francouzskou revolucí nebo marxismem.

Na konci devatenáctého století byla tato syntéza sociálního darwinismu a rasismu už v Evropě zcela běžná. Nejtypičtěji ji ve svých dílech odrážejí „antroposociologové" Georges Vacher de Lapouge ve Francii a Otto Ammon v Německu. Tito myslitelé nejen prosazovali absolutní fysickou, morální a společenskou nadřazenost árijců (kteroužto zakládali na měření lebky a na dalších společenských, antropologických a ekonomických kriteriích), ale vytvořili také novou koncepci lidské povahy a mezilidských vztahů. Ammon a Vacher de Lapouge věřili, že rozdělení lidí ve společnosti podléhá přísnému determinismu a že předurčení rasy je nezměnitelné. Árijský element vždy nesl břemeno dějin, zakládal civilizace a vytvářel umění a vědy, objevoval nové země a všude probouzel ekonomickou aktivitu. Pro představitele této školy existuje absolutní korelace nejen mezi organismem a duchovní činností, ale dokonce mezi tělesnými rozměry a stupněm duchovní zvídavosti nebo mezi rozměry lebky a nadějí na postup na společenském žebříčku.

Sociální darwinismus spojený s rasismem okamžitě vedl k desakralizaci člověka a asimilaci společenské a fysické existence. Pro rasové rasisty byla společnost organismem řízeným stejnými zákony jako živý organismus, lidský rod byl podřízen stejným zákonům jako ostatní druhy zvířat a lidský život nebyl nic jiného než neustálý boj o přežití. Podle jejich představ patřil svět těm nejsilnějším, kteří jsou také ti nejlepší. Tady vznikla nová morálka (kterou Vacher de Lapouge nazval „selekcionistickou"), která měla nahradit tradiční morálku křesťanskou.

Myšlenka etnické nerovnosti různých národů převládla pak na přelomu století. Díla rasistického a často antisemitského charakteru představující syntézu rasismu a sociálního darwinismu byla velmi četná, a některá se dokonce stala bestsellery, jako například *Hádanka světa* (Die Welträtsel, 1899) Ernsta Haeckela, otce darwinistického „monismu", *Rembrandt jako vychovatel* (Rembrandt als Erzieher, 1890) Julia Langbehna v Německu, a Drumontova *Židovská Francie* (La France juive, 1886) ve Francii. Společensko-psychologická díla Gustava Le Bona, která přisuzují zvláštní význam rasovému faktoru, byla přeložena do šestnácti jazyků. Pro Drumonta stejně jako pro Lagarda, autora *Německých spisů* (Deutsche Schriften, 1876), či pro Wagnera, který napsal *Židovstvo v hudbě* (Judentum in der Musik, 1850) byli Židé věčným nepřítelem, který vede totální válku s Árijci.

Toto je také ústřední myšlenka filosofie jednoho z nejslavnějších teoretiků rasismu, germanizovaného Angličana Houstona Stewarta Chamberlaina, autora *Základů XIX. století* (Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts, 1899), který, spolu s Rakušanem Otto Weiningerem, autorem práce *Rod a charakter* (Geschlecht und Charakter, 1903), přímo ovlivnil Hitlera. Chamberlain věřil, že Židé představují absolutní zlo, zatímco Němci jsou vyvolený národ. Osud civilizace závisí na boji mezi Árijci a Semity. Vítězství Židů znamená její zničení, zatímco vítězství Árijců bude počátkem duchovní revoluce, koncem současné degenerace a počátkem nové éry.

Šíření myšlenek rasismu, údajně vědeckého charakteru, včetně myšlenky, že Židé jsou lidská skupina, která je prokazatelně podřazená, hrálo hlavní roli v dlouhém procesu podkopávání celé politické kultury založené na racionalismu, individualismu a lidských právech. Tyto myšlenky zvítězily nejen v Německu, ale také v jiných zemích, jako například v Itálii, kde byly v roce 1938 přijaty rasistické zákony, nebo ve Francii, kde byly v roce 1940 po nastolení „vichistického režimu" schváleny rasistické zákony velmi podobné Norimberským zákonům.

ZS



**Rawls, John** (1921–2002) Americký filosof. V roce 1971 vydal spis *Teorie spravedlnosti* (A Theory of Justice), který se pro anglo-americkou politickou filosofii stal nejvlivnějším dílem posledních let. Hlavní témata této knihy se začala objevovat už v článcích, které Rawls dříve publikoval v odborných časopisech, pozdější články a přednášky přinesly řadu teoretických revizí. Hlavním Rawlsovým filosofickým přínosem je vytvoření alternativní etické teorie k UTILITARISMU. Politicky je jeho pojednání o spravedlnosti považováno za obranu LIBERALISMU v americkém smyslu nebo SOCIÁLNÍ DEMOKRACIE v evropském smyslu.

Rawlsovo dílo bývá někdy vykládáno jako oživení tradice SPOLEČENSKÉ SMLOUVY v politickém myšlení. Jeho zájmy a metody jsou však ve skutečnosti od hlavního proudu

této tradice velmi odlišné. Rawls se nezabývá přímo ospravedlňováním politické autority, ale stanovením principů sociální SPRAVEDLNOSTI. Za tím účelem si představuje lidi v situaci, kterou sám nazývá „původní stav". To je čistě hypotetická situace, v níž jsou lidé zbaveni povědomí o svých schopnostech a o svém postavení ve společnosti. Pak jsou požádáni, aby formulovali principy rozdělování, kterými se budou řídit, až se vrátí do normální společnosti. Nevědí, jaký je jejich konkrétní životní záměr, ale vědí, že bude užitečné mít různá „primární dobra", které Rawls definuje jako práva a svobody, příležitosti a pravomoci, příjem a majetek a základy sebeúcty. Předpokládá se, že každý bude chtít co nejvíce těchto práv, ale kvůli neznalosti panující v původním stavu jsou lidé nuceni formulovat distribuční principy v dosti obecné formě.

Rawls tvrdí, že tato konstrukce umožňuje vyhnout se hlavnímu nedostatku utilitarismu, totiž tomu, že by zájmy konkrétních jednotlivců mohly být obětovány blahu celku, a zároveň plodí principy spravedlnosti odrážející naše nejhlubší přesvědčení. Obě tato tvrzení jsou diskutabilní. Někteří kritikové namítají, že celkový výsledek „původního stavu" by ve skutečnosti byl formou utilitarismu, jiní říkají, že principy, které Rawls odvozuje, jsou v konfliktu alespoň s částí našeho nejhlubšího přesvědčení. Samotné principy vypadají takto:

(1) Každý člověk má mít stejné právo na co nejvíce svobody, která by se slučovala s podobnou svobodou pro ostatní.
(2) Sociální a ekonomická nerovnost má být zařízena tak, aby byla (a) k největšímu prospěchu těch, kdo budou mít nejméně výhod; a (b) spojena s postavením a funkcemi přístupnými všem za podmínek spravedlivé rovnosti příležitostí.

První princip obsahuje známou liberální myšlenku, ale její užití Rawlsem má tři důležité důsledky. Za prvé, Rawls chápe svobodu úzce jako právně definovanou svobodu pohybu, projevu a politické účasti (viz také heslo SVOBODA). Za druhé, i když si uvědomuje, že hodnota takové svobody může záviset na materiálních zdrojích každého člověka, vyžaduje pouze rovnoměrné rozdělení svobody samotné, nikoli její hodnoty. Za třetí, princip svobody staví přísně nad tento druhý princip, alespoň v hospodářsky vyspělých společnostech. Svoboda nikdy nesmí být obětována růstu materiálního blaha.

Jestliže první princip ukazuje Rawlsův liberalismus, druhý, zvláště část (a), takzvaný diferenční princip, dává celé teorii rovnostářský nádech. Diferenční princip vyžaduje regulovat sociální nerovnosti tak, aby ti, kdo mají nejmenší majetek (příjem, vlastnictví a základy sebeúcty), dostali co největší podíl. Rawls předpokládá tržní hospodářství, v němž materiální nerovnosti fungují jako podněty ke zvýšení celkového množství zboží pro distribuci. Prakticky jeho princip znamená, že daňový systém by měl být používán progresivně k přerozdělení zboží těm, kdo jsou na tom nejhůře, až k dosažení stavu, kdy by výsledek dalšího zdaňování snižoval celkový zisk.

Jak rovnostářské by Rawlsovy principy nakonec byly, to závisí na empirických faktech lidské psychologie. Jeho kritikové zleva to vidí jako nedostatek a namítají, že potřeba podnětů není holý fakt, ale alespoň částečně produkt převládajících existujících ekonomických institucí. Naopak jeho pravicoví kritikové namítají, že ti, kdo uspějí v tržní soutěži, si zaslouží, aby jim výsledek jejich práce byl ponechán, i kdyby bylo ekonomicky možné jim ho odebrat na daních.

Rawlsova teorie byla také napadena na úrovni samotných jejích základů. Někteří vidí v jeho primárních dobrech nedovolený individualismus údajně přehlížející hodnoty, kterou většina z nás připisuje kolektivním aspektům společenského života (jako například životu v harmonické společnosti). Jiní kritici, když se pokouší odvodit principy spravedlnosti pouze ze všeobecných předpokladů týkajících se lidských cílů, Rawls odpověděl na tuto kritiku dalšími pracemi, zejména přednáškami o Tannerovi a Deweyovi. Své názory zde poopravil také v tom, že sám už nepovažuje svou teorii spravedlnosti za věčnou pravdu, ale za odraz „tradic moderního demokratického státu". Primární dobra je třeba chápat z pohledu „kantovského" pojetí osob jako morálních činitelů schopných dodržovat veřejné principy spravedlnosti a současně vymýšlet a provádět své vlastní představy o dobrém životě.

Ačkoliv Rawlsova teorie spravedlnosti má málo vyhraněných následovníků, stala se podnětem pro značné množství politicko-filosofické kritické literatury a láká politiky liberálního nebo sociálně demokratického přesvědčení jakožto vhodná filosofická základna pro politiku, které jsou zastánci. DLM

**odkazy**

Rawls, J.: *Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971. Oxford: Oxford University Press, 1972.

___: The basic liberties and their priority. V: *The Tanner Lectures on Human Values*, sv. III, ed. S. M. McMurrin. Salt Lake City: University of Utah Press, 1982.



**reformační politické myšlení** Reformace je termín retrospektivně označující hnutí za náboženskou reformu, která začala okolo roku 1520 a rychle vedla k vytvoření nových církví. Ty na sebe pohlížely jako na „hlasatele pravého evangelia", „restauraci", „reformaci", „renovaci" nebo „obnovu" pravého náboženství, návrat *ad fontes*, k čistým pramenům biblického křesťanství, zbaveného poruření a nánosů doby.

Hlavním cílem reformátorů dvacátých let šestnáctého století (mezi nejslavnější patřili Luther, Melanchthon, Zwingli, Oecolampadius, Bucer a Farel) byla vnitřní konverse jednotlivců od „falešného" k „pravému" náboženství. Podle názoru reformátorů to, co v té době bylo považováno za církev, byla směs aristotelských (a tedy pohanských) představ o ctnosti a papežských výmyslů. Podle jejich výkladu učila římská církev věřící, že si musí snažit „zasloužit" spásu „dobrými skutky", zejména praktikami a rituály za tímto účelem předepsanými. Podle reformátorů je to nesplnitelný úkol, protože opravdu dobré skutky předpokládají dobrou vůli, které padlá lidská povaha není schopna. Pravé biblické učení podle jejich výkladu tvrdí, že lidská přirozenost je zcela neschopná *zasloužit* si spásu jako „odměnu" za dobré chování; naopak Bůh „přijímá" hříšníky *bez ohledu* na jejich špatnost skrze své milosrdenství a Kristovu oběť. Konverse od falešného k pravému náboženství je umožněna mocí evangelia, které ti, jež si Bůh vyvolil, přijímají ve víře, to jest v důvěře ve spasitelnou milost Boží. Odtud pocházejí hesla reformace „spása skrze víru" a „křesťanská svoboda" (název jednoho z nejslavnějších Lutherových traktátů 1520). Křesťan je osvobozen z pout nesplnitelných povinností, falešných učitelů a neoprávněných „autorit". Jediným nevyhnutelným „vnějším" předpokladem pravého náboženství je hlásání slova Božího, které si všichni musí sami pro sebe vyložit. Ostatní „vnější" prostředníci, opatření a záležitosti mají význam jen potud, pokud podporují či zabraňují šíření Slova.

Ačkoli všichni první reformátoři chtěli, aby vládci sloužili reformaci, nikdy nepovažovali za svůj úkol vytvořit teorii politického uspořádání. Podle běžného rozdělení, o které se opírali, byl jejich zájem „duchovní", nikoliv „časný" („světský"), i když o tom, jaké záležitosti budou patřit do té či oné skupiny, rozhodovali sami. Toto rozdělení na duchovní a světské bylo později nahrazeno podobně spornými rozdělením na „náboženství" a „politiku" (viz STŘEDOVĚKÉ POLITICKÉ MYŠLENÍ a CÍRKEV A STÁT).

Politika a náboženství však byly neoddělitelně spojeny v běžných opatřeních a předpokladech doby. Nečinil se obvykle žádný

jasný rozdíl mezi hříchem a zločinem, takže například cizoložství a hereze byly zločiny trestané podle občanského zákona. Podobně společenské povinnosti poddaných zahrnovaly povinnosti náboženské, a naopak pravověrnost, zbožnost a morálka poddaných byly běžným předmětem zájmu světských vládců. Navíc byla církev součástí všech křesťanských státních systémů, měla své vlastní úředníky, soudy, zákony a tresty, které byly závazné pro všechny křesťany, a také se těšila řadě privilegií a imunit. Každá náboženská reformace se proto nutně dotýkala státního uspořádání křesťanských zemí.

To se stalo zřejmé, jakmile došlo ke konfrontaci mezi „pravým náboženstvím" a papežským úřadem a jeho zastánci. Duchovní i časná autorita papeže byly těžce zkompromitovány velkým schizmatem a konciliárním hnutím, skutečným nebo předpokládaným nedostatkem vědomostí, morálky a oddanosti pastýřskému poslání mezi duchovními v celé struktuře, od farních kněží až po papeže, a dřívějšími zásahy světských vládců do církevních záležitostí (viz STŘEDOVĚKÉ POLITICKÉ MYŠLENÍ). Přesto papežství zůstávalo pro všechny viditelným symbolem universálního, nadnárodního charakteru církve. Zároveň však bylo bezpochyby hlavním stanem falešného náboženství a první překážkou reformace, takže reformátoři okamžitě začali popírat papežské nároky na duchovní a světskou moc. Tvrdili, že církev je v pravém, biblickém smyslu „kongregací", „společenstvím" či „shromážděním" všech vyvolených (viz STŘEDOVĚKÉ POLITICKÉ MYŠLENÍ), sjednocenou vládou Krista a společnou vírou. Tato definice zachovává universalitu Kristovy církve (což je jeden z postulátů Písma), ale popírá, že by papežská hierarchie byla nutnou podmínkou této universality. Reformátoři také odmítali „římské" rozdělení křesťanů na dvě třídy, na „stav" duchovní (vládnoucí) a laický (poddaný), a podpůrné učení, že takzvaný „náboženský" (klerikální) život je záslužnější, lepší z hlediska skutků než všechna ostatní křesťanská poslání. Podle reformátorů si všichni křesťané zaslouží stejnou duchovní úctu. Tuto myšlenku polemicky formuloval LUTHER jako „kněžství všech věřících". Vzdělané duchovenstvo zabývající se kázáním je nutné, ale jeho hlavním úkolem je učit, takže neexistuje rozumné ospravedlnění pro existenci ohromného množství klerika, jejich bohatství, světské moci či vyjmutí z pravomoci soudů. Antiklerikalismus reformátorů získal značný ohlas veřejnosti.

Církev je v tomto pojetí „neviditelná" a překračuje hranice jakéhokoliv organizovaného společenství existujícího ve světě. Nic se tu nepraví o uspořádání „viditelné církve" jako organizovaného pozemského společenství složeného jak z pravých, tak z formálních křesťanů (viz AUGUSTIN). Pouze se tvrdí, že takováto církev bude „kongregací" nebo „společenstvím", nikoliv hierarchií. Anabaptisté dali tomuto tvrzení další význam: církev musí být dobrovolné sdružení složené jen z těch, kdo prožili obrácení, s křtem v dospělosti či „novým křtem" – odtud i název anabaptisté (novokřtěnci) – jako vnějším znakem členství. Tyto „shromážděné církve" vyvolených byly uzavřené a soběstačné společnosti, které se zcela oddělovaly nejen od existující církve, ale také od státu a světského poddanství. Anabaptisté obecně uznávali světskou vládu jako Boží opatření, ale jen pro nespravedlivé, a popírali její moc nad svými kongregacemi. Někteří dokonce hlásali, že Meč (jako symbol moci) přešel nyní do rukou Vyvolených. Církev jako dobrovolné sdružení byla myšlenka naprosto protikladná existujícímu uspořádání a přesvědčení; úzký vztah k osvobozovacím, rovnostářským a konverzionistickým tendencím v myšlení prvních reformátorů (viz LUTHER) dovoloval jejich odpůrcům klást jim za vinu anabaptistická povstání, vzpoury poddaných a celkovou politickou neposlušnost. Reformátoři na tato obvinění reagovali opětovným zdůrazňováním svého původního učení, že světská vláda je Boží ustanovení, že politická poslušnost existující moci je



křesťanská povinnost a že pasivní odpor proti zákonům a příkazům bezbožných vládců je to jediné, co je dovoleno (viz AUGUSTIN); základní doktrína evangelia, doktrína *křesťanské svobody*, je nejen daleka toho, aby snižovala autoritu světských vládců, ale dokonce ji ještě zvyšuje tím, že nutí duchovní k téže politické podřízenosti, jaká je předepsána všem křesťanům. Nejoblíbenějším základem těchto myšlenek byly pro reformátory list Římanům, kapitola 13, a 1. list Petrův, kapitola 2.

Pro orthodoxní reformátory byla tedy světská moc definující a konstitutivní charakteristikou politického zřízení. V každém případě byl prostý lid Evropy (kterého reformátoři, zejména Luther a Kalvín, uměli tak výborně využívat) zvyklý ztotožňovat politická společenství se svými pány nebo formou vlády (říše, království, kurfiřství, knížectví, vévodství atd). Abstraktnější pojmy jako společenství nebo politické uspořádání samozřejmě existovaly, ale pojem „stát" jako označení politického společenství byl v severní Evropě neznámý až do šedesátých let šestnáctého století a v Německu ještě déle. Jednoduše řečeno: autorita světských vládců nevyvolávala v evangelících žádné pochybnosti.

Reformační theologové definovali církve jen jako kongregace nebo – s použitím typicky polemického jazyka – jako něco, co *nebylo* ustaveno Římem. Tak zůstalo nejasné, kdo je teď oprávněn reformovat církve či jednat jejich jménem. Existovali tři možní kandidáti: soukromé osoby, duchovenstvo a panovníci. Reformace prováděné soukromými osobami vždycky skončily společenskými nepokoji a vznikem sekt. Výsadní postavení duchovních v církvi bylo reformační theologií zavrženo. Nově vzniklé evangelické církve tedy závisely na panovnících, kteří jim poskytovali ochranu proti papežencům zvenčí a anabaptistům zevnitř; ostatně „falešné náboženství" bylo chráněno zákony a ustanoveními, které mohl řádnou cestou změnit jen světský vládce. Proto bylo předem dáno, že právě panovníci budou dohlížet na průběh reformace. Reformátoři je k tomu od začátku povzbuzovali víceméně *ad hoc* vymyšlenými teoriemi, že panovník je vlastně „nouzový biskup", „představitel" křesťanské kongregace, nebo prostě křesťan, který je náhodou v postavení, které mu umožňuje použít světskou moc k duchovním účelům. Tvrdili, že řád a organizace církve jsou *adiafora*, tedy věci, o kterých Bible mlčí (s výjimkou vyžadování slušnosti a řádu), a že spadají do pravomoci světských vládců udržovat „vnější" klid a pořádek.

Hlavním cílem reformací podporovaných vládou nebo pod vládní ochranou bylo politické uspořádání neuznávající žádnou nadřízenou duchovní autoritu kromě Písma ani povinnou příslušnost k evangelické církvi pro poddané evangelických knížat či správců. Raně reformační theologie neznala důvod, proč by se „církve" měly krýt s politickým uspořádáním. Ctižádostí prvních reformátorů bylo reformovat celé křesťanstvo: nepředpokládali, že se reformované země postaví proti papežským a odmítli uznat trvalost či dokonce oprávněnost rozdílů vyznání mezi sebou. První krok k oficiálnímu přijetí tohoto stavu bylo zavedení (možná Melanchthonem) myšlenky „křesťanského společenství národů".

Evangeličtí světští panovníci jmenovali věřící do úřadů ve „svých" církvích a určovali, které doktríny a praktiky jsou ve shodě s Písmem. Reformátoři nikdy nechtěli zavést politickou kontrolu učení a obřadů: důvěřovali samovykladačskému a jednoznačnému charakteru biblických textů, které jsou jediným „pravidlem víry". Až pozdě si uvědomili, že jejich církve potřebují určitou dávku politické nezávislosti, a tedy nezávislé zprostředkovatele (reformované duchovenstvo), kteří by jednali jejich jménem. Avšak tehdy už panovníci kategoricky odmítali vzdát se moci nad církví, a kongregace, kterým se líbil reformační antiklerikalismus, se nechtěly znovu podřídit církevní moci, ať by byla sebevíc evangelická. V roce 1531 byli jak Zwingli,

tak Oecolampadius už mrtvi, Luther očekával v zoufalství svou poslední hodinu a nebyl už schopen hnutí organizovat; navíc byl jeho postoj k moci evangelických knížat a správců nad církví vždycky kladný. Nejúspěšnější, i když jen částečně, byl při znovuvytvoření jisté míry církevní nezávislosti Kalvín a jeho následovníci, zejména v Ženevě, Francii, Holandsku a Skotsku. Cílem jejich snah byla relativně rovnocenná spolupráce mezi „božími služebníky" a „božími úřady". Žádný orthodoxní reformátor se nikdy nezabýval myšlenkou církve jako soukromého sdružení.

Obrácení od falešného k pravému náboženství bylo původně považováno za působení Boha v duši člověka skrze hlásané Slovo bez jakýchkoliv narážek na použití násilných donucovacích prostředků. Luther například ve spise *O světské vrchnosti* (1523) trval na tom, že víru nelze vynutit a že pronásledování není k ničemu. To by mohlo vést k náboženské toleranci. Avšak orthodoxní reformátoři, i když neochotně, nakonec připustili přinucování v náboženství, částečně proto, že mohli vždycky donucování považovat za směřující nikoliv proti falešné víře jako takové, ale proti jejím zhoubným vlivům na řád věcí veřejných.

Protože si katolická knížata činila stejný nárok na moc nad svými poddanými a cítila se oprávněna zakázat reformní učení, obřady a literaturu a zničit „herezi" na svém území a dokonce i mimo ně, bylo všechno připraveno pro dlouhé období náboženských válek a pronásledování. Ve Svaté církvi římské toto období skončilo Augsburským mírem v roce 1555; princip, že poddaní by měli přijmout víru svých vládců (cuius regio eius religio), byl formulován až na konci století, ale byl implicitně přítomen už v Pacifikaci, která však byla odmítnuta katolickou protireformací jako *politikum* podřizující náboženství čistě časným zájmům. Francie se pohybovala mezi pronásledováním, tolerancí a občanskou válkou (od roku 1560) až do devadesátých let šestnáctého století.

Důraz, který reformátoři kladli na povinnost prostých křesťanů poslouchat světské vládce, byl zásadní, ale ne vždycky ho bylo možno respektovat. Při neurčitých a překrývajících se hranicích pravomocí jednotlivých evropských politických systémů se často stávalo, že reformace měla podporu některých představitelů daného politického systému, zatímco jiní byli jejími odpůrci. V takových případech byly silné důvody, jak obranné, tak vycházející z náboženského přesvědčení, k hledání způsobu, jak ospravedlnit politický (to jest organizovaný a často ozbrojený) odpor, a jak Lutherovi, tak Kalvínovi nástupci ho našli, i když podpora ze strany jejich duchovních učitelů byla problematická. To znamenalo položit si otázky, kterých si už dlouho byla vědoma politická teorie, ale které reformátoři zpočátku přehlíželi. Například je-li dáno, že veškerá zákonná moc pochází od Boha, platí to pro lid nebo pro úřady, a přímo nebo zprostředkovaně? A jaký je rozsah moci králů nebo císařů nad „nižšími úřady", jednotlivými nebo kolektivními, a nad lidem jako celkem? Odpovědi na tyto otázky bylo třeba hledat v dílech scholastických theologů a právníků, které reformátoři zavrhli ve prospěch Bible jako nejvyšší autority ve všech otázkách, včetně politických.

Evangelické argumenty pro odpor se sobě velmi podobají. Otázka odporu byla vždycky nejprve formulována jako právně historický problém, kdo má podle zákona moc vládnout komu. Bez diskuse se předpokládalo, že positivní (v tomto případě obyčejové) právo řekněme Svaté říše římské nebo Francie je pro evangelíky závazné. Tak François Hotman věnoval svou *Francogallii* (1573), publikovanou krátce po masakru bartolomějské noci, z velké části tomu, aby ukázal, že v minulosti svrchovanou moc nad francouzským královstvím vykonávaly generální stavy, které dokonce volily krále. Zde existoval implicitní předpoklad, že „starobylé právo" má daleko větší autoritu než cokoliv, co vzniklo v poslední době. Velmi podobný argument používali lutheráni od roku 1530



o relativní moci císaře Svaté říše římské a zákonů, „nižších" úřadů a institucí Říše. Také Kalvín ve své *Instituci křesťanského náboženství* dovolil „lidovým úřadům", aby se postavily na odpor tyranům, a opatrně se odvolával na generální stavy jako příklad. Francouzští hugenoti v šedesátých letech šestnáctého století skrývali svou politickou a vojenskou činnost pod tuto výjimku z pravidla „pasivní poslušnosti", s Kalvínovým váhavým souhlasem za jeho života, a vydávali generální stavy a knížecí rod za „nižší úřady" autorizované francouzskými „starobylými zákony". Avšak ani Hotman se nespokojil pouze s historickou argumentací, která by interpretovala starobylé uspořádání Francie jako původní versi „smíšené vlády" upřednostňovanou nejlepšími antickými filosofy. Jiní teoretikové odporu, zejména Théodore de Bèze (Kalvínův následník v Ženevě), George Buchanan a Philippe du Plessis-Mornay tvrdili, že královská vláda, jako jiné formy vlády, pochází z nerovné smlouvy, ve které „lid" souhlasí, že bude poslouchat vládce pod podmínkou, že mu bude vládnout ve shodě s Božími a lidskými zákony. V tomto kontextu vznikl termín „základní zákony" (snad ho vytvořil de Bèze), který měl odlišit zákony specifikující podmínky moci vládce. Pokud by král porušil tuto smlouvu, „lid" nebo spíše jeho zástupce, „nižší úřad", by mu mohl vzít moc, kterou mu svěřil. Otázkou zůstalo, zda je vůbec monarchie žádoucí formou vlády nebo ne.

To, co bylo považováno za chaotické důsledky tohoto učení o „odporu proti tyranii", se střetávalo uvnitř i vně reformních kruhů s učením o SVRCHOVANOSTI a dědičné z Bohem dané monarchii (viz BOŽSKÉ PRÁVO KRÁLŮ). HMH

odkazy
(Viz KALVÍN a LUTHER)

**reifikace (zpředmětování)** Myšlenkový proces, v němž jsou lidské vztahy mylně považovány za vztahy mezi věcmi, a proto jim je přikládána falešná objektivita a neměnnost. Podle marxistů, zejména podle LUKÁCSE (který tento termín popularizoval), je reifikace klíčovým atributem buržoasní IDEOLOGIE DLM

**Reich, Wilhelm** (1897–1957). Rakousko-americký psychoanalytik a kritik civilizace. Reich se narodil se 24. března 1897 v Rakousko-Uhersku. I když byl židovského původu, nebyl vychován v židovské víře. Matka spáchala v roce 1911 sebevraždu a otec mu zemřel o tři roky později. Po službě v rakouské armádě, do které vstoupil v roce 1916, studoval psychoanalýzu ve Vídni, přestože mu chyběla lékařská kvalifikace. Hledal cestu ke kombinaci psychoanalýzy a komunismu a byl zavržen oběma směry. Od roku 1939 až do své smrti ve vězení žil v Americe. Jeho život byl plný těžkostí a bídy. Některá jeho prohlášení byla neobvyklá a vysoce spekulativní, proto byl často označován za blázna, zejména kvůli svým pozdějším dílům.

Ústřední myšlenkou Reichovy filosofie je tvrzení, že celá civilizace je ohrožována potlačováním sexuality, jež by měla být svobodná, spontánní a radostná. Zdravý člověk – nebo „genitální povaha" – prožívá pravý orgasmus, tj. svobodný instinkt. Takoví lidé neuspokojují okamžitě každou instinktivní touhu, nýbrž jsou schopni samoregulace bez nějaké morálky vnucené zvnějšku. Genitální povahy, které se podle Reicha nejčastěji vyskytují mezi průmyslovými dělníky, jsou vybaveny „přirozenou sexualitou", která činí nepravděpodobnou monogamii, ačkoli to neznamená, že každý z postupně navázaných intimních vztahů, jež se vyskytnou, bude neupřímný.

Tento instinktový základ pro optimistické rozvinutí FREUDOVÝCH myšlenek je pro Reicha východiskem dalekosáhlé kritiky moderní civilizace. Většina civilizovaných lidí trpí „charakterovou neurózou" a je schopna

v nejlepším případě předstíraného orgasmu (nebo štěstí), nikoliv však „úplného vegetativně nedobrovolného potlačení" genitálního charakteru. Vytváří si ochranný „charakterový krunýř", který může nabýt materiální podoby „svalového krunýře" chránícího proti ohrožujícím spontánním impulsům. Svalové uvolnění může vést k citovému osvobození, a představuje proto důležitý úkol pro analytika.

Tato obsedantní obrana má často katastrofální následky, protože nevybitá sexuální energie nabývá zhoubné podoby úzkosti, sadismu a agrese. Spoutání biologické energie vede k nejrůznějším druhům emotivního chování, včetně násilných masových jevů jako FAŠISMUS. Tyto život negující ideologie ovládají netečné a poddajné lidstvo.

Proces, v němž mnoho lidí ztrácí sebe sama rozptylováním své „prapůvodní kosmické energie", je chápán spíše jako proces společenský a ekonomický než biologický. Společnost ve svých rozmanitých aspektech vytváří jistý druh charakterové struktury, jejímž primárním zdrojem je autoritativní rodina řízená dominantním, represivním otcem. Proces začíná už v dětství přísnou výchovou a zakazováním masturbace. „Lidé jsou vychováváni už od dětství k falešné skromnosti, ke stahování se do pozadí a k mechanické poslušnosti, jsou vedeni k potlačování své přirozené instinktivní energie" (*Charakter a společnost*). Výchova takových mrzáků má svůj důvod: strach starší generace z mladé sexuality a jejího bojovného ducha (*Funkce orgasmu*, 1927). Celý proces se zakončuje nevyhnutelně nešťastným buržoasním manželstvím, typickým konfliktem mezi přirozeně polygamní sexualitou a ekonomickými potřebami. Revolta mládeže požadující sexuální svobodu je podle Reicha jednou z cest k osvobození člověka.

Reichovy velké teorie universálního boje mezi konstruktivními a destruktivními silami, s možným smířením v jednotě osobnosti a přírody, a jeho působivá obvinění západní civilizace, mají charakter spíše poetický a věštecký než vědecký. Rycroft (s.89) odhaluje v jeho díle „básníka přírody bojujícího o možnost úniku". U Reicha nalezneme přesná pozorování týkající se ceny, kterou platíme za civilizaci, a řadu konstruktivních návrhů na její snížení, avšak jeho grandióznost a aspirace, některé absurdní návrhy, jako například „orgonální skříňka" na lapání kosmické energie, a složitost jeho osobnosti vedly k tomu, že byly zavrženy všechny jeho myšlenky bez rozdílu.

GCD

**odkazy**

Reich, W.: *The Function of the Orgasm*, přel. V.R. Cartagno. New York: Simon & Schuster, 1973.
Rycroft, C.: *Reich*. Londýn: Fontana, 1979.

**renesanční politické myšlení** Vývoj renesančního politického myšlení od poloviny třináctého století do století šestnáctého byl úzce spjat s vývojem samostatných městských států v Itálii. Pro Itálii bylo již od dvanáctého století charakteristické rozdělení na města spravovaná každoročně volenými konzuly pocházejícími z lidu a z armády. Tento typ vlády byl už tehdy označován jako republikánský. I když tato města ještě podléhala císaři, jejich dlouhý boj s Hohenštaufy o nezávislost, kterou získala po smrti Bedřicha II. v roce 1250, kdy si řada z nich ustavila „lidovou" vládu, jim přinesl *de facto* SVRCHOVANOST, jaká neměla jinde obdoby. Ta znamenala pro tyto nově vzniklé státy problém, neboť v politice té doby převládala podpora monarchie v křesťanském rámci (viz STŘEDOVĚKÉ POLITICKÉ MYŠLENÍ). Na jedné straně přinesla svrchovanost oživený zájem o klasický REPUBLIKANISMUS, který dával přednost „politické" nebo smíšené vládě, a jeho humanistickou etiku a cyklickou teorii dějin. Na druhé straně právě potřeba podepřít suverenitu vedla *de facto* ke vzniku nových názorů na „absolutní moc", „svrchovanost" a „stát", které lze považovat za nejoriginálnější příspěvek doby. Z tohoto důvodu nelze renesanční politické myšlení popsat jednoduše jako obrodu starověku, i když i to bylo důležité, ale spíše jako směs koncepcí, které vyrůstaly jak ze středověkých, tak z klasických tradic.

Vznik a vývoj „italské republikánské ideologie" v době po překladu ARISTOTELOVY *Politiky* kolem roku 1260 analyzovali C. T. Davis a N. Rubinstein, kteří ukazují, jak myslitelé typu Brunetta Latiniho (zemřel 1294), Ptolemaia z Luccy (zemřel 1327) a Remigia de Girolami (zemřel 1319) přetrhli žebříček hodnot středověké politické filosofie. I když první kniha díla *O vládě knížat* Tomáše AKVINSKÉHO (1265) ukazuje na vliv Aristotelův, neboť rozeznává tři typy vlády, dává Akvinský ještě přednost vládě jednotlivce nad vládou mnoha, přestože obdivuje některé výhody druhého typu vlády. Brunetto Latini již dává plně přednost komunální vládě před monarchií a považuje ji za „zdaleka nejlepší", jak uvádí ve spise *Poklad* (Trésor) napsaném v pařížském exilu v šedesátých letech třináctého století, po období působení ve funkci kancléře v první lidové vládě Florencie. Jeho republikanismus podpořil Ptolemaios z Luccy pokračováním v díle *O vládě knížat* (1302–5), v němž se nejen vyslovuje pro republikánskou vládu, ale vidí i úzkou analogii mezi řeckou „polis" a „politickou vládou" v italských městech (viz Rubinstein, s.158).

Dominikánský lektor ve Florencii P. Remigio de' Girolami uplatňuje myšlenky republikanismu ve dvou pojednáních *O společném dobru* (1302) a *O dobru míru* (1304). Podle Aristotela píše: „Kdo není občan, není člověk", protože „člověk je svou přirozeností společenský živočich". Toto své tvrzení dokládá na působivém obrazu občana, jehož město je zničeno a on se stane pouhým „malovaným obrazem nebo kusem kamene", protože mu budou chybět ctnost a působení ctnosti. Následkem toho, a zde Girolami opět cituje Aristotelovu *Politiku*, „stojí město nad domovem a jednotlivcem, neboť celek stojí nepochybně nad částí". Dále cituje Platóna z Ciceronova spisu *O úřadech*: „Pro potřeby a prospěch občanů jako celku" musí člověk zapomenout na své osobní zájmy, protože jsme se „nenarodili pouze pro sebe, ale pro vlast a přátele" (viz Matteis, s.5–8, 18, 61, 62). Remigiův smysl pro prioritu státního zájmu vedl ke konceptu *raison d'état* a vlastenectví, který tak jasně formuloval MACHIAVELLI a jeho následovníci v šestnáctém století.

V protikladu k tomuto „organickému" korporativismu začaly cechy ve Florencii současně vytvářet jiný, více rovnostářský systém. Podle římského zákonného principu „quod tangit omnes" se tvrdilo, že všechny cechy by měly ve mít vládě stejný vliv. I když nebylo cechovnímu republikanismu souzeno přečkat povstání česačů vlny v roce 1378, znamenala tato myšlenka korporativní politiky impuls, který stimuloval politickou debatu čtrnáctého století (viz Canning, Najemy).

Základní problém formulovaný Remigiem, problém jednotlivce a státu, vystupuje ještě jasněji v díle *Obránce míru* (Defensor pacis, 1324) MARSILIA Z PADOVY. Marsilius, který jako Aristoteles věřil v politickou povahu člověka, tvrdil, že zákony by měl tvořit „všechen lid nebo jeho podstatná část" skrze vůli vyjádřenou na valném shromáždění, které by také mělo mít donucovací moc nad církví. Tato teorie lidové vlády se zdá být předchůdcem majoritářských teorií a podle Skinnera jí bylo souzeno sehrát rozhodující roli ve vytváření nejradikálnější verse raně moderního konstitucionalismu" (s.65).

Všichni tito myslitelé žili v Itálii i ve Francii a byli ovlivněni filosofií pařížské university, přesto to ale byla právě jejich zkušenost s komunálním životem a frakcionářstvím v Itálii, která je učinila významnými. Poté, co se většina komun změnila v panství a „despotismy", se staly nejdůležitějšími tématy republikánské teorie svoboda a rovnost. Ačkoliv svoboda ve čtrnáctém století obvykle znamenala svobodu od vnější nadvlády pánů, ve spisech humanitních

RENESANČNÍ POLITICKÉ MYŠLENÍ

kancléřů Florencie Coluccia Salutatiho (zemřel 1406) a Leonarda Bruniho (zemřel 1444) také začala znamenat konstituční svobodu života řízeného zákony „schválenými hlasem všech občanů", jak napsal Bruni v roce 1402 ve své *Panegyrice městu Florencii*; rovnost znamenala zvláštní státní ochranu chudých proti bohatým a mocným prostřednictvím zákonů. V roce 1439 ve spise *O ústavě Florenťanů* však Bruni proměnil svůj dřívější popis lidové florentské ústavy a raději ji definoval jako aristotelský střední nebo smíšený stát, v němž jsou lidové prvky modifikovány oligarchickou kontrolou legislativy a armády.

Republikánská teorie byla ve Florencii dále modifikována v druhé polovině patnáctého století za vlády Medicejů. Bruniho obhajoba republikánské svobody jako vlády zákona byla úplně převrácena pozdějším florentským kancléřem Bartolomeem Scalou (zemřel 1497), který ve svém dialogu z roku 1483 *O zákonech a rozsudcích* uvedl, že přizpůsobivá vláda jednoho dobrého a moudrého muže je lepší než vláda neměnných zákonů a že specializace je lepší než pluralismus a vzájemná výměna funkcí ve vládě. Tento nový republikanismus byl ovlivněn PLATÓNEM, jehož díla byla přeložena a vydána v letech 1463–1484, čímž se jeho myšlenky značně rozšířily. Avšak ačkoliv Florenťané jako Machiavelli, Francesco Guicciardini (zemřel 1540) a Francesco Vettori (zemřel 1539) odmítli po pádu Medicejů Platónův idealismus ve prospěch nového realismu, odrážejí jejich spisy jeho pokračující vliv na elitářskou politickou filosofii raného novověku.

Patnácté století bylo obdobím tzv. „občanského humanismu" a rozšíření myšlenek o principiálně politické povaze člověka, odvozených z výše popsané republikánské tradice a tradice *ars dictaminis*. Podle tohoto pohledu je člověk „mírou všech věcí" a vyjadřuje se jazykem a dějinami. Politické debaty ukazují, jak se ve dvacátých letech



částí florentského politického života, které poskytl nejen rétorické techniky, jimiž vládnoucí elita „přesvědčovala", „nabádala" a „obhajovala" svou politiku, ale také nový postoj k dějinám jako praktickému návodu, jak tuto politiku formulovat.

Tento nový postoj k dějinám měl významné důsledky pro politické myšlení. Renesanční myslitelé pod vlivem arabské astrologie a klasických dějin věřili, že „všechno, co existuje, už v minulosti existovalo v jiné době, pod jiným jménem a na jiném místě", člověk ovšem musí být dostatečně bystrý, aby si všiml podobností, jak to podává Guicciardini (*Dialogo del reggimento*, s.17). Podle tohoto cyklického pojetí popisují dějiny nejen člověka a svět, v němž žije, ale lze z nich také vyčíst, co se stane v budoucnosti. V tom právě spočívá jejich hodnota pro politické teoretiky. Neboť ačkoliv je člověk omezen vzorci chování určenými hvězdami při jeho narození, dobou a náhodnou hrou štěstěny, může se z dějin poučit o významu přizpůsobivosti a připravenosti jednat, když je doba příznivá (viz MACHIAVELLI). Determinismus a relativismus tohoto pohledu byl v kontrastu s křesťanským pohledem, který chápal dějiny jako zprávu o vykoupení skrze Boží milost, a byl příspěvkem k revoluci v politických hodnotách na konci renesance.

Této revoluci napomohly politické události, zejména nástup vládců či „despotů", jak je s oblibou nazývala církev a nepřátelská společenství. Přesto tito noví vládci často sehráli rozhodující úlohu v ukončení frakcionalismu, a bylo třeba nových argumentů, které by ospravedlnily jejich faktickou autoritu. Tato situace vedla k rozvoji literatury vychvalující mír a bezpečnost, kterou přináší vláda jedné osoby. Petrarka (zemřel 1374) přes svůj proklamovaný republikanismus dával přednost tyranii jednoho člověka před tyranií mnoha a napsal oslavný dopis Francescovi Carrarovi, pánu z Padovy, o tom, „jak by panovník měl vládnout svému městu". Tato literatura, která vznikla na dvorech

kondotiérů, jako byli Viscontiové a Sforzové v Miláně, Gonzagové v Mantově a Montefeltrové v Urbinu, byla protějškem republikánských eulogií měst. Bartolomeo Platino napsal pro Gonzagy spis *O knížeti*, vedle toho pro Mediceje ve Florencii *O nejlepším občanu*. Životopisy vládců, jako například Simonettovy *Komentáře* o životě Francesca Sforzy, zároveň představovaly nový realismus předcházející Machiavelliho převrácení tohoto modelu ve *Vladaři*.

Současně s rozvojem dvorní literatury si právníci a političtí myslitelé uvědomili faktickou moc těchto nových vládců. Důležitý krok učinil právník Bartolus ze Sassoferrata (zemřel 1357), který tvrdil, že italská města, „zejména v Toskánsku, kde nad sebou nikoho neuznávají", jsou vlastně svobodná, a proto sama mají pravou nejvyšší moc. Podle Bartolusova rozdělení na tyrany *ex defectu tituli* (kteří nemají k vládě oprávnění) a *ex parte exercitii* (kteří se skutečně chovají jako tyrani) byl Obizzo d'Este všeobecným souhlasem v roce 1264 jmenovaný stálým pánem Ferrary, uznán legitimním vládcem, zatímco Lorenzo Medicejský (zemřel 1492) byl odsouzen svými odpůrci jako skutečný tyran. Kontrast mezi Lorenzovou očividnou mocí ve Florencii a jeho chybějícím ústavním statutem fungoval jako podnět ke vzniku nové politické filosofie, která dozrála v letech krize po jeho smrti a francouzském vpádu do Itálie.

V roce 1530 se Machiavelli, Guicciardini a Vettori dohodli, že mezi republikami a tyraniemi není žádný velký rozdíl, a že se ani nedá tvrdit, že ten, kdo nemá zákonné oprávnění, je nutně tyranem. Na konci dvacátých let Francesco Vettori odsoudil všechny vlády jako tyranské, francouzskou, benátskou i florentskou, a Guicciardini souhlasil: „Veškerá politická moc vyrůstá z násilí, neexistuje žádná legitimní moc." (*Maxims*, s.119) I když v roce 1536 to byl právě on, kdo ospravedlňoval absolutismus vévody Alexandra Medicejského na základě faktu, že

nou moc. Ve svých *Rozpravách* z roku 1520 také Machiavelli souhlasil s udělením svrchované moci Medicejům ve Florencii po dobu jejich života. Tak z jejich spisů nadobro zmizelo původní rozdělení na dobrou a špatnou vládu.

Z tohoto nového politického pohledu vznikly nové pojmy. Pojem absolutní moci, který používal VILÉM Z OCKHAMU ve čtrnáctém století pro popis Boží všemocnosti, byl v patnáctém století přenesen na moc politickou. K tomu se vztahuje pojem svrchovanosti, který, jak správně řekl Jean BODIN, nebyl nový, ale byl ekvivalentem „politického uspořádání", řecké *polis*, *signorie* v italských komunách a *summum imperium* v antickém Římě, absolutní moci, kterou Machiavelli a Guicciardini přijímali jako základní atribut účinné vlády (*Method*, s.175). Tento pojem byl úzce spojen s myšlenkou státu. Toto slovo změnilo v patnáctém a šestnáctém století význam, a místo „stavu" začalo přeneseně znamenat „respublika", plně suverénní veřejnou entitu. Důvodem státu je podle Guicciardiniho veřejný zájem, který by měl být důležitější než křesťanská morálka: „Když jsem řekl, že by bylo potřeba zabít a uvěznit všechny obyvatele Pisy, nemluvil jsem možná jako křesťan, ale podle důvodů a praxe států." (*Dialogo del reggimento*, s.163) I když Machiavelli tohoto termínu nepoužívá, také staví do protikladu politický zájem státu a soukromou morálku. Slovo zdomácnělo po vydání spisu *Důvod státu* (Ragione di stato) Giovanniho Botera v roce 1589, ve významu zásad politické prozíravosti, která vytváří zdravý stát, ale jak jsme už viděli, tento pojem byl italským myslitelům známý už dříve.

Itálie poskytovala vhodné podmínky pro renesanční oslabení tradičních omezení vlády, a to díky svým novým vládcům a jejich kritickému postoji k církvi. Maximu florentského obchodníka z počátku patnáctého století, že je nemožné řídit vlády a státy podle křesťanských přikázání, pokud je chcete uchovat takové, jaké jsou dnes, opakovali

Machiavelli a Guicciardini o století později, čímž přispěli k většímu oddělení politiky a náboženství. Ke konci šestnáctého století, když se Benátky zapojily do konfliktu s papežem, se shodl Paolo Sarpi s Guicciardinim na tom, že pokud bude spravedlnost nestranná, nikdo se nebude starat o charakter státu, s čímž později souhlasili i Bodin ve Francii a HOBBES v Anglii. ABR

**odkazy**

Bodin, J.: *Method for Easy Comprehension of History* (1566). New York: Columbia University Press, 1945.

Canning, J. P.: The Corporation in the political thought of the Italian jurists of the thirteenth and fourteenth centuries. *History of Political Thought* I. (1980), s. 9–32.

Davis, C.T.: An early Florentine political theorist: Fra Remigio de Girolami *Proceedings of the American Philosophical Society* 104 (1960), s. 662–76.

Guicciardini, F.: *Dialogo e Discorso del Reggimento di Firenze*, ed. R. Palmarocchi. Bari: Laterza, 1932.

Matteis, M.C. de: *La Theologia politica e comunale de Remigio de'Girolami*. Bologna: Patron, 1977.

Najemy, J.: Guild republicanism in Trecento Florence. *American Historical Review* 84 (1979), s. 53–71.

Rubinstein, N.: Political theories in the Renaissance. V: *The Renaissance: Essays in Interpretation*. Londýn a New York: Methuen, 1982.

Skinner, Q.: *The Foundations of Modern Political Thought*, sv. 1.: *The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

**reprezentace** Zastupování ve skutečnosti nepřítomných osob, skupin nebo abstrakcí pomocí prostředníka. V politice pojem reprezentace znamená, že některé osoby zastupují jiné nebo za ně jednají. Panovník, diplomat, dokonce i vlajka mohou reprezentovat (zastupovat), ale pro moderní zastupitelskou vládu je typická zejména volená legislativa. Moderní reprezentace či zastupitelství je obvykle založeno na počtu obyvatel nebo na jeho teritoriálním rozdělení. Volební obvody mohou odpovídat politickému rozdělení, nebo mohou být stanoveny dohodou, každý obvod si pak může zvolit jednoho (systém jednoho zástupce na obvod) nebo více zástupců, kteří ho reprezentují; kde se volí několik zástupců nebo kde neexistují volební obvody, mohou být zástupci rozděleni mezi politické strany podle počtu voličů (poměrné zastoupení); nebo může být reprezentace založena na pracovních nebo jiných funkčních skupinách (funkcionální zastoupení), popřípadě může fungovat ve prospěch některých skupin (dědičné postavení aristokracie, vláda vzdělané elity apod.).

Historicky je myšlenka reprezentace spojena s trvalými teoretickými spory a navzájem se vylučujícími definicemi. Někteří teoretikové rozlišují mezi zastupitelskou a jinou formou vlády, jiní tvrdí, že každá vláda zastupuje občany, další, že reprezentace je nemožná.

Thomas HOBBES definoval reprezentaci jako jednání ve jménu toho, kdo toto jednání schválil, takže jednání zástupce je připisováno zastupovanému, a ten je za ně odpovědný. Ačkoliv Hobbes se domníval, že reprezentace může být časově nebo rozsahem omezena, tvrdil, že pokud lid schválí svrchovaného vládce SPOLEČENSKOU SMLOUVOU, učiní ho svým neomezeným zástupcem. Cokoliv pak takový vládce učiní, je už předem schváleno lidem a zavazuje jej; následkem toho každá efektivní vláda zastupuje. Jiní teoretikové zdůrazňují zcela opačné stanovisko: zástupce je především někdo, kdo musí zastupovaným nakonec složit účty. Nikoliv počáteční schválení, ale konečné účtování je základem reprezentace; zástupce má zvláštní závazky, zastupovaní mají zvláštní práva a pravomoci.

Obě tato stanoviska jsou formální a zaměřují se jen na to, jak vztah reprezentace začíná nebo končí. Jiní teoretikové se zabývají podstatou toho, k čemu dochází v průběhu reprezentace, tedy jak zástupce reprezentuje. Někteří považují reprezentaci za zastupování někoho nebo něčeho nepřítomného, buď podobností nebo symbolicky. Zastupitelská legislativa může být považována za obraz, zrcadlo, mapu nebo vzorek národa; jednotlivý zástupce pak za ztělesnění svého volebního obvodu. To je reprezentace typičností. Zástupce může být také považován za umělce nebo herce, který znázorňuje nebo předvádí zastupovaného. Takový zástupce pak spíše tvoří reprezentaci, než by jí sám byl. U symbolické reprezentace se nevyžaduje podobnost nebo popisnost; zástupce symbolizuje zastupovaného na základě konvence nebo protože jeho vlastnosti psychologicky ovlivnily zastupovaného.

A konečně reprezentace může být chápána jako „jednání za druhé" ve smyslu, který sahá daleko nad formální schválení nebo konečné skládání účtů, a je jistým druhem činnosti. Existuje mnoho výrazů popisujících tuto činnost; zástupce může jednat za zastupované mnoha způsoby: jako na jejich místě nebo jejich jménem; jak by jednali oni; jak by jednali, pokud by byli dostatečně rozumní, v zájmu jejich dobra; ve shodě s jejich touhami, přáními nebo názory, tak, aby uspokojil jejich potřeby, vyhověl jejich zájmům nebo zvýšil jejich blaho.

Každá z těchto definic vychází z běžného užití slova „reprezentovat", ale každá jen částečně, protože všechny se zaměřují jen na jeden aspekt významu a ignorují ostatní. Teorie reprezentace trpí nejen obtížemi při definování, ale také nezodpovězenými základními otázkami. Jednou z nich je „protiklad mandátu a nezávislosti", který je obvykle formulován jako dichotomie výběru: měl by zástupce dělat to, co chce jeho volební obvod, nebo to, co považuje sám za nejlepší? Jedni teoretikové zdůrazňují závazky zástupce ve vztahu k jeho voličům a tvrdí, že nemohou být v pravém slova smyslu reprezentování, pokud jednání jejich zástupce neodpovídá jejich potřebám a přáním. Druzí zdůrazňují úlohu zástupce v legislativě a závazek přispívat k všeobecnému blahu a tvrdí, že zástupce v pravém slova smyslu nereprezentuje, pokud jedná pouze jako mechanický tlumočník rozhodnutí jiných. Tento postoj výmluvně hájil Edmund BURKE.



Jiná otázka se týká hodnoty a samotné možnosti opravdové reprezentace. Jean Jacques ROUSSEAU tvrdil, že takzvané zastupitelské orgány pouze vydávají vůli několika málo lidí za vůli celé společnosti, bez záruky nebo jen pravděpodobnosti, že by tyto dvě vůle byly shodné. Jeho závěr zní, že voliči jsou svobodní jenom v okamžiku volby, jakmile začnou být reprezentováni, jsou zase podřízeni cizí vůli. Od sedmnáctého století je reprezentace považována za náhradu přímé DEMOKRACIE tam, kde je lid příliš početný na to, aby si vládl přímo sám. Tento názor je neustále napadán demokratickými rousseauovskými argumenty, že účast na vládě má nejen instrumentální, ale také vnitřní hodnotu, že pouze lid, který se aktivně účastní politického života, je opravdu svobodný, a že zastupitelské orgány berou občanům politickou aktivitu.

Politická reprezentace je tedy obklopena řadou nevyřešených problémů teoretického i praktického rázu: komu nebo čemu jsou zástupci zavázáni – svým stoupencům, celému obvodu, své straně, veřejnému zájmu? Měla by reprezentace být založena na tradičním rozdělení, stranách, funkčních skupinách nebo počtech (jeden člověk – jeden hlas)? Pokud byly volební obvody určeny dohodou, jaké je spravedlivé rozdělení? Na čem v politické reprezentaci nejvíc záleží: na typičnosti (podobnost legislativy a národa, proporcionální zastoupení menšin), na symbolické působnosti (schopnost dát lidem pocit, že jsou aktivní součástí politiky a že je o ně pečováno), zprostředkování (zástupce jedná na základě pokynů zastupovaného, který řídí jeho činnost), úsudku (úvahy a samostatná rozhodnutí ničím neomezovaných zástupců), nebo na loajalitě k vůdci, politice nebo politické straně? HFP

**republikanismus** Tento pojem je definován jako opak monarchismu. Zatímco tradiční král má osobní moc nad svými poddanými a vládne svému království jako osobní drža-

vě, vláda republiky je v zásadě společnou záležitostí všech občanů, je věcí veřejnou (*res publica*) a občané ji provádějí ve prospěch všech.

I když monarchie byla v průběhu dějin standardem, republikánské myšlenky se objevovaly v evropském politickém myšlení již od dob městských států antického Řecka. Teprve v Římě se však republika stala ústředním aspektem ideologie. Řečníci, satirikové a historici udělali z římské republiky, v protikladu k osobní vládě králů a později císařů, mýtus spojující vojenskou slávu, svobodu a ctnost. „Svoboda" v tomto kontextu znamenala zbavení se zvůle a moci tyranů a právo občanů spravovat si své vlastní záležitosti účastí na vládě (viz OBČANSTVÍ). „Ctnost" znamenala vlastenectví a veřejného ducha, hrdinství a ochotu postavit veřejné blaho nad osobní zájem nebo zájem rodiny. Příkladem jsou hrdinové Plutarchových a Liviových dějin.

Mnoho republikánů, jako například Sallustius, připisuje římskou svobodu ctnosti jeho občanů a ztrátu této svobody zkaženosti způsobené blahobytem. Jiní nabízeli spíše ústavní vysvětlení úspěchu republiky a poukazují na složitost římského politického systému. Myšlence smíšeného uspořádání, která se poprvé objevila v PLATÓNOVÝCH *Zákonech* a kterou dále rozvinul ARISTOTELES, dal nejpůsobivější podobu POLYBIOS, který tvrdil, že formy vlády se mění jedna v druhou v nekonečném cyklu nerovnováhy a tento pohyb se může zastavit jen vytvořením rovnováhy mezi jednotlivými prvky tohoto cyklu. Řím proto vděčí za svou velikost rovnováze mezi prvkem monarchie, aristokracie a demokracie: tato víra se stala podstatnou součástí klasického republikanismu.

Poté, co byly tyto myšlenky na mnoho století zastíněny ideou křesťanské monarchie, se republikánství znovu objevilo na konci středověku v městských státech severní Itálie. Jeho zastánci vycházeli z několika různých teoretických zdrojů: MAR-

pojmů k vytvoření radikálního argumentu na podporu lidové svrchovanosti. Právníci Bartolus a Baldus naopak ukázali, že monarchická struktura ŘÍMSKÉHO PRÁVA může být využita pro republikánské účely, pokud bude město považováno za *sibi princeps*, právně svrchovaný útvar na svém vlastním území. A především florentští humanisté aplikovali mýtus římské republiky na své vlastní podmínky, když prohlašovali, že nejvyšším politickým ideálem je občanská svoboda v samosprávné republice (viz RENESANČNÍ POLITICKÉ MYŠLENÍ).

Renesanční republikanismus byl však vírou vzniklou ve stále temnějších dobách, kdy italská města jedno po druhém podléhala knížecí vládě. Na počátku šestnáctého století se už zdálo jasné, že republikánská svoboda je vzácný a křehký artefakt, který snadno zničí první otočení kola štěstěny. Florentští myslitelé, tváří v tvář problému zabezpečení občanské svobody, zdůrazňovali dva doplňující se principy, jeden moralistický a druhý ústavní. MACHIAVELLI a Guicciardini se shodovali v tom, že stabilní republika nemůže existovat bez občanské ctnosti. Občané musí veřejné blaho nadřadit svým soukromým zájmům, zejména získávání majetku, musí se přestat dohadovat kvůli stranickému přesvědčení, musí být připraveni osobně bojovat za svou vlast a neponechávat její ochranu na žoldácích. Vlastenectví, udržované stálou účastí na veřejném životě, se musí stát jejich náboženstvím, kterému dají přednost před křesťanstvím.

Současně s důrazem na občanskou ctnost zdůrazňovali republikánští myslitelé moudrý ústavní mechanismus. Mnoho republikánů, například Giannotti, připisovali trvalý úspěch a stabilitu Benátek jejich ústavě, v níž kombinace dóžete, senátu a rady lze vykládat jako klasickou směs prvků monarchie, aristokracie a demokracie. Machiavelli, kterého více přitahoval neklidný Řím než nehybné Benátky, tvrdil, že napětí mezi patriciji a lidem by v dynamickém systému mělo přispívat k velikosti celku.

Po pádu florentské republiky v roce 1530 se republikánské myšlenky na dvě století stáhly do podzemního proudu evropského politického myšlení a byly překryty zájmem o vztahy mezi králem a jeho poddanými. Během anglické občanské války vytvořil HARRINGTON republikánskou utopii, *Oceánii* (1656), která vyjadřovala velkou víru ve schopnost institucí zajistit svobodu a připsobila klasické smíšené uspořádání těchto podmínkám. Harringtonův vliv byl částečně odpovědný i za zvláštní „polorepublikánství" většiny anglických politických myslitelů osmnáctého století. „Vlastenečtí" myslitelé chápali tehdejší politiku v klasické podobě, koruna v parlamentu pro ně představovala smíšené uspořádání, svobodní obyvatelé hrabství římské občany a dvůr a národní dluh přepych a korupci, která příslovečně zničila všechny svobodné státy. Navzdory tradičnímu předpokladu, že republikánská vláda je vhodná jen pro malé státy, přítomnost těchto pojmů znamenala pro americké revolucionáře snadnější cestu k názoru, že právě republika je řešením jejich problémů.

Změna měřítka je jednou ze změn, které se v republikánské ideologii udály během americké a francouzské revoluce. S tím, jak republikáni přestávali přemýšlet v intencích městských států a začali pomýšlet na samovládu národů, byla myšlenka přímé politické účasti všech občanů, kteří by se v úřadech střídali, nahrazena myšlenkou REPREZENTACE, zastupování vůle lidu (i když, paradoxně, takto reprezentovaní lidé byli obdařeni neomezenou svrchovaností, která byla dříve výsadou pouze králů). Jinou významnou změnou bylo nahrazení klasického pesimismu moderním optimismem. Až dosud byly republiky považovány za vzácná vybočení z toku monarchií, možná jenom za zvláštních okolností a bez dlouhého trvání. Úspěch v Americe však znamenal, že republika se pro krále nyní stala universální hrozbou. A zatímco klasičtí republikáni uvažovali o dějinách v intencích uzavřených cyklů, jejich následovníci věřili v osvícený

REPUBLIKANISMUS

pokrok, který (jak například věřil Tom PAINE) současně podkopává krále i církve. Tato víra byla tak silná, že ji nemohla zničit ani porážka francouzské revoluce. Ironií je, že sám pesimistický ROUSSEAU, v jistém smyslu poslední opravdu klasický republikán, se stal prorokem nové světské víry, slibující šťastnou budoucnost OBECNÉ VŮLI svrchovaného lidu.

Stejně jako jejich klasičtí předchůdci se i republikáni revoluční éry lišili v důrazu kladeném na ctnost nebo instituce při zajišťování svobody. Francouzský republikanismus, který vychází z Rousseaua, je moralistického zabarvení. Pro Robespierra a Saint-Justa, kteří se považovali za klasiky a hodně mluvili o ctnosti a oddanosti vlasti, byla svoboda jevem positivním, zaměřeným spíše k veřejnému životu než k individualismu. I TOCQUEVILLE, který o padesát let později chladně srovnával klasické ideály s americkou skutečností, stále viděl ponoření do soukromého života jako nebezpečí pro republikánskou svobodu, a veřejného ducha občanské účasti jako odstranění tohoto nebezpečí.

Na konci osmnáctého století však republikanismus nabyl také buržoasnějších a instrumentálnějších podob, které potlačovaly potřebu hrdinského vlastenectví a stavěly na staré tradici institucionální kontroly politické rovnováhy. MADISON hájil novou ústavu Spojených států, která do značné míry vycházela z republikánské teorie smíšené vlády, a tvrdil, že snažit se o jednotu mezi občany je utopie. Boji stran, který tak často ničil republiky, se lze vyhnout jedině vytvořením institucí, aby se protikladné zájmy mohly navzájem kontrolovat. Podobně BENTHAM a jeho následovníci, kteří měli ještě méně úcty k tradici občanské ctnosti, považovali republiku jenom za obchodnické vyřešení problémů s vládou. Považujíce vlastní zájem politického člověka za samozřejmý, tvrdili, že jakýkoliv druh nezodpovědné moci je nebezpečný, a že dobrou vládu lze zajistit jen volitelností držitelů moci a trvalým dohledem ze strany voličů.

V devatenáctém století zůstalo republikánství ideálem, za který je třeba proti tradičním monarchiím bojovat. Ve dvacátém století v podstatě zmizelo z politických debat, částečně proto, že víceméně neexistují staré typy monarchií, proti kterým by bylo třeba bojovat, ale také proto, že antické pojetí svobodné republiky, v níž má účast na veřejném životě přednost před soukromým životem jednotlivce, není přitažlivé pro liberály, kteří mají negativnější a individualističtější představy o svobodě. V nedávné době však oživila klasické republikánské ideály Hannah ARENDTOVÁ, zejména pojetím SVOBODY jako spíše veřejné než soukromé záležitosti. Obecně se klasická republikánská témata vracejí díky novému pesimismu politologů a obnovenému důrazu na význam politické kultury v udržení svobody veřejného života, který oživuje myšlenky křehkosti republiky a potřeby ctnosti.

MEC

**revizionismus** Termín používaný především v socialistickém kontextu pro názory těch, kdo chtějí opravit převládající orthodoxii, obvykle směrem ke zmírnění jejího radikalismu. Termín razili němečtí oponenti BERNSTEINA, kterému vytýkali, že opustil řadu Marxových tezí týkajících se vývoje kapitalismu a vyvodil z toho reformistické závěry. LENIN a jeho následovníci (viz SOVĚTSKÝ KOMUNISMUS) použil této nálepky obecněji pro jednotlivce a strany odchylující se od bolševické politické analýzy a později od ideologie sovětského režimu. Západní socialistické strany používají tohoto termínu především pro označení těch, kdo odmítají nutnost převedení výrobních prostředků do veřejného vlastnictví.

DLM

**revoluce, teorie** Revoluce je dramatická forma politické změny; není jednotlivou událostí, ale složitým procesem. V revoluci [illegible] kony většině svého území nebo populace. Různé skupiny, včetně bývalé vlády, bojují o získání ústřední moci; tento mocenský boj může nabýt podoby rozsáhlé občanské války, rychlého převratu nebo vleklé partyzánské války. Konkurenční strany se snaží vybudovat nové politické instituce a často i instituce ekonomické, které by nahradily staré.

Tyto tři aspekty revoluce – kolaps státu, soupeření mezi těmi, kdo chtějí získat ústřední moc a budování nových institucí – se neodehrávají ve třech jasně oddělených etapách. Každý aspekt má vliv na aspekty ostatní. Kolaps státu zapříčiněný hospodářským nebo vojenským zhroucením může vést k bojům o moc; tento model se objevil v anglické, francouzské a ruské revoluci. Na druhé straně boj o moc a budování alternativních institucí může vést ke kolapsu státu. Kandidáti na ústřední moc mohou začít organizováním svých příznivců a budováním nových institucí v malém měřítku, aby později z této základny zaútočili na ústřední vládu a nakonec ji svrhli; takto postupovali revolucionáři v Číně a Nikaragui. Kolaps státu, boj o ústřední moc a budování nových institucí tak tvoří revoluci stejně jako vlákna tvoří tapiserii nebo atomy molekulu: celek je tvořen vzájemně propojenými částmi.

Tyto aspekty se rovněž mohou vyskytnout samostatně nebo v neúplných kombinacích: kolaps státu bez boje o moc se objevuje v hnutích směřujících k odštěpení, v povstáních poddaných a dělnických bouřích; kolaps státu a boj o moc bez snahy vytvořit nové instituce se odehrává v dynastických občanských válkách; boj o moc a budování nových institucí bez kolapsu státu je pravidlem ve spikleneckých a elitářských reformních hnutích. Revoluce se od ostatních forem politického násilí odlišuje právě kombinací všech tří aspektů.

Teorie revoluce se snaží vysvětlit, proč se revoluce odehrály právě tehdy a tam, kde se odehrály, a zabývá se různými formami boje a jeho odlišnými výsledky v různých případech. Složitost revolučního procesu činí [illegible] kové vysvětlení velmi obtížným. Teoretikové se při zkoumání jednotlivých revolucí často liší v určení data počátku a konce revoluce, a dokonce i v tom, které historické události považovat za „pravé" revoluce, a které ne. Také se nemohou shodnout na tom, které aspekty jsou nejpodstatnější a co je třeba obsáhnout na prvním místě. Následkem toho je většina teorií revoluce pouze částečným vysvětlením, které se zabývá buď objasněním kolapsu státu, nebo vysvětlením, proč vznikají nové instituce, nebo definováním některých vlastností skupin bojujících o moc.

PLATÓN napsal, že všechny vlády musí nutně projít stejným sledem změn, kdy aristokracie jednou ustoupí demokracii, která je nakonec vystřídána tyranií. ARISTOTELÉS mu odporoval a dokazoval, že příčiny změn vlády jsou velmi rozmanité. Pravda leží někde uprostřed – příčiny revolucí jsou rozmanité a žádné dvě revoluce nejsou úplně stejné; přesto se však vyskytují jistá schemata událostí a příčinných vztahů, která se neustále opakují.

Po Aristotelovi diskuse o příčinách revolucí na dva tisíce let ustaly. Od doby římské až do konce osmnáctého století se teorie revoluce nezabývala tím, proč revoluce vznikly, ale kdy a jestli jsou oprávněné. Liviovy dějiny Říma, které pojednávají o založení římské republiky jako o divadelní moralitě, v níž ctnostní Římané triumfují nad tyranií, určovaly tón diskusí o revoluci po celé jedno tisíciletí. POLYBIOS přijal pojetí revoluce jako uvedení věcí do správného pořádku – podle této teorie byla tyranie abnormalitou, kterou měla revoluce opravit, aby byla znovu nastolena spravedlivá a správně uspořádaná společnost. Političní teoretikové středověku jako Mikuláš Kusánský, kteří vycházeli z předpokladu, že králové jsou pověřeni Bohem, aby spravovali společnost, a uvažovali, zda lidé mají vůbec právo vzbouřit se proti svému králi, došli k závěru, že revolta je ospravedlnitelná pouze tehdy, když králové zklamou jejich důvěru. V sedmnáctém století LOCKE tvrdil, že králové jsou odpovědni



nejen Bohu, ale také svým poddaným; revolta je tedy ospravedlnitelná tehdy, když králové nehájí práva svých poddaných. Když Angličané označili svržení Jakuba II. v roce 1688 za *Slavnou revoluci* nebo když v následujícím století kolonisté v Severní Americe nazvali svou válku za nezávislost „americkou revolucí", používali tohoto termínu ještě ve významu, který mu dal Polybios, tedy jako obnovení spravedlivého politického řádu porušeného tyranem. Na druhé straně BURKE tvrdil, že Francouzi vedli revoluci neprávem, protože jejich král nebyl tyran a jenom tyranie ospravedlňuje svržení moci.

Někteří političtí teoretikové se domnívali, že se revoluce nedá ospravedlnit nikdy: HOBBES tvrdil, že chaos a krveprolití, které přináší revoluce, je daleko horší než ta nejhorší tyranie. BODIN a FILMER zastávali názor, že moc krále nad jeho poddanými pochází od Boha, stejně jako autorita otce nad jeho dětmi, a proto je absolutní a neodvolatelná. MACHIAVELLI pragmaticky chápal revoluci jako riziko, kterému jsou právem vystaveni slabí a tyranští vládci. Králové by si udrželi svou moc, pokud by se vyvarovali této osudné kombinace chyb.

Během Francouzské revoluce dostal pojem revoluce nový smysl. Vůdcové Francouzské revoluce netvrdili, že odstraňují dočasnou abnormalitu a obnovují tradiční pořádek, ale snažili se zdiskreditovat celý starý řád (*ancien régime*) a vybudovat politické a společenské instituce, které by byly začátkem nové éry. Od roku 1789 tedy pojem revoluce neznamená jen opozici proti tyranii, ale vytvoření zcela nové organizace společnosti.

Problém úpadku a nahrazení starých forem organizace společnosti dominoval spisům dvou nejvlivnějších revolučních myslitelů devatenáctého století – MARXE a TOCQUEVILLA. Marx (společně se svým spolupracovníkem ENGELSEM) chápal evropské dějiny počínaje středověkem jako vývoj výrobních způsobů od feudálních přes kapitalistické až k budoucím socialistickým,

Tvrdil, že přechod mezi těmito způsoby nebyl a nemůže být klidný, protože ve feudalismu a kapitalismu jedna třída ovládá ostatní. Tato dominantní třída musí být svržena revolucí, aby mohl nastat přechod k dalšímu výrobnímu způsobu. Francouzská revoluce roku 1789 je příkladem revoluce vedené za svržení privilegované feudální aristokracie a uvolnění cesty pro kapitalismus. Avšak Marx a Engels tvrdili, že se konflikt objeví znovu, neboť nové politické svobody a ekonomické výhody, jež vznikly po pádu aristokracie, se týkají jenom třídy řemeslníků a obchodníků, buržoasie, která vládne nové kapitalistické společnosti: Francouzská revoluce byla ve své podstatě buržoasní revolucí. Nyní je nutná revoluce dělnické třídy, která rozšíří výhody nové průmyslové technologie na všechny. K této socialistické revoluci vedené dělníky může dojít teprve po ukončení vývoje kapitalismu, kdy moc kapitalistů nad dělnictvem bude představovat takový útlak, že nebude jiné cesty než se vzbouřit. Jakmile dělníci sami budou řídit výrobu, bude výroba organizována na komunální, rovnostářské bázi, a stát, jehož hlavní úlohou za kapitalismu bylo chránit zájmy buržoasie, zanikne. Hlavní teze této teorie – že revoluce je činitel nutný pro změnu a že taková změna vede k větší svobodě – v sobě zahrnovaly myšlenku, že revoluce jsou pokrokové a prospěšné.

Zatímco Marx byl filosof, Tocqueville byl státní zaměstnanec. I on se domníval, že historický trend směřující k rovnosti je nevyhnutelný, ale viděl zcela jiné důsledky. Souhlasil, že Francouzská revoluce zničila moc aristokracie a všechny zákony a praktiky spojené s feudální společností. Ale zatímco Marx a Engels chápali porážku feudalismu jako vítězství nové třídy – buržoasie – kterou odstraní pozdější socialistická revoluce, Tocqueville v ní viděl triumf centralizovaného státu. Podle Tocquevilla francouzská revoluce zničením privilegií a zavedením rovnosti všech lidí před zákonem odstranila všechny překážky stojící v cestě státní moci. Před revolucí vedlo státu aristokraty privile-

gované a mocné skupiny; po revoluci zbyl stát sám a všechna moc přešla na něj. Jestliže Marx zavedl chápání revoluce jako pokrokového a prospěšného jevu, Tocqueville vyvolal obavy tím, že zdůraznil, že revoluce často posiluje moc státu, místo aby ji oslabila.

Na konci devatenáctého a začátku dvacátého století se pozornost přesunula od institucionální změny *per se* k psychologickým trendům stojícím na pozadí násilí a politických změn. DURKHEIM tvrdil, že tím, jak se moderní společnost stává složitější, jednotlivci jsou stále více izolováni a zbavováni tradičních opor, čímž jsou stále náchylnější k omylnému a násilnému jednání. Le Bon se zvláště zabýval násilím revolučního davu a příčinu revolučního násilí viděl v masovém zmatení a iracionalitě. FREUD také tvrdil, že revoluční dav jedná iracionálně a hledí únik z hlubokého pocitu bezmoci a nespokojenosti v přimknutí se k vůdci a jeho následování kamkoliv. WEBER chápal politické dějiny jako proces oscilace mezi snahou států po racionálnější organizaci a větší byrokratičnosti a periodickým objevováním se charismatických vůdců s vizemi nové společnosti, kteří si kolem sebe shromažďují příznivce a usilují o vybudování nových institucí. V dějinách se často stávalo, že králové zklamali ve válce nebo při konfrontaci s ekonomickými změnami, a byli pak snadno poraženi charismatickými vůdci slibujícími zavedení nového řádu. Avšak Weber zdůrazňoval, že moderní vlády kombinují hlubší byrokratizaci s rychle se vyvíjející vědeckou technologií komunikace a výroby. V duchu Tocquevillova pesimismu se Weber obával, že dějiny vedou k vytvoření nepostradatelného a nenapadnutelného byrokratického státu, který uvrhne jedince do železné klece byrokratických zákonů.

V roce 1917 události znovu změnily kontext politické debaty, když Rusko podlehlo socialistické revoluci. Fakt, že Rusko, relativně zaostalý stát, v němž kapitalismus ještě mnoho nepokročil, prošlo socialistickou revolucí, otřásl základy Marxova pojetí dějin.



Vědci tedy začali přehodnocovat velké revoluce, anglickou, americkou, francouzskou a ruskou a hledali nové vzorce. Brinton, Edwards a Pettee formulovali s jistým úspěchem myšlenku „přirozených dějin" revolucí, založenou na opakujících se sledech událostí. Objevili, že ministři starého režimu nebyli všichni slepě tvrdohlaví konzervativci, ale pilní reformátoři, kteří si byli vědomi existujících obtíží a snažili se je napravit. Dokonce jejich reformy vedly k potřebě nových a nových změn a uvolňovaly sevření ústřední mocí. Navíc se zjistilo, že nejdůležitější revoluční změny nenastávaly po pádu starého režimu. Místo vzniku Marxovy „nové třídy", která chtěla zavést reformy, se opozice starého režimu rozdělila na „umírněné" a „radikály". K násilnému přestrukturování společnosti dojde tehdy, když umírnění, neschopni vyřešit problémy, které si s sebou přinesli ze starého režimu, podlehnou radikálům.

Teorie „přirozených dějin" revolucí byly účinné tím, že vysvětlily složité procesy státního kolapsu, boje o moc a budování institucí. Avšak nedovedly říci, proč k revolucím dochází. Revoluční výbuch po druhé světové válce pak vedl vědce ke zkoumání příčin revoluce.

Odpovědí byly, použijeme-li Durkheimovy formulace, nejrůznější variace myšlenky, že modernizace způsobuje rozsáhlé zmatky a nespokojenost. Davies, Gurr a oba Feierabendové tvrdili, že modernizace s rychlým rozvojem vzdělání a komunikace vzbuzuje očekávání, které předbíhá materiální pokrok, což způsobuje frustraci a agresi. Smelser a Johnson uváděli, že nejde jen o osobní očekávání, ale je tu i problém koordinace společenských institucí – politických, ekonomických, vzdělávacích a kulturních – která je narušena snahou některých sektorů modernizovat se rychleji než ostatní. Huntington tvrdil, že vzdělání a kulturní změny živí lidskou touhu po aktivní účasti v politice, a že k revoluci dojde, když masy, které nemají žádné legitimní prostředky k vyjádření politického názoru, jako je například hlasování, vyjadřují tento názor násilně a hlasitě, aby je bylo slyšet.

Takové teorie měly značný vliv, ale brzy byly v mnohém opravovány. Tilly říkal, že jednotlivci, neorganizovaní a bezmocní, se nemohou vzbouřit, i kdyby byli sebevíc nespokojení. Na základě důrazu na boj o moc jako jeden z hlavních znaků revoluce Tilly tvrdil, že k revoluci může dojít jen tehdy, když se objeví další kandidáti moci, kteří mají prostředky, aby svůj nárok účinně vyjádřili. Modernizace může vést k revoluci, ale tím, že přerozdělí zdroje a dá vznik novým skupinám s nárokem na získání moci, nikoliv tím, že způsobuje nespokojenost rozptýlených jednotlivců. Moore přetavil celý problém srovnávacím studiem modernizace, které ukázalo, že modernizace není jediný uniformní proces, ale že jednotlivé národy se modernizují zcela odlišným způsobem. Moderní státy zahrnují demokracie, fašistické diktatury a komunistické společnosti, a každý typ má své vlastní způsoby modernizace a svou vlastní revoluční zkušenost odpovídající rozdílům v předmoderní třídní struktuře a politické organizaci jednotlivých typů. Skocpolová si všimla, že revoluce se často nerodí z revolučních hnutí nespokojených skupin, ale začínají neočekávaně, když stát selže pod vojenským tlakem nebo z důvodů finanční krize. Teoretikové modernizace neřekli skoro nic o problémech vlád v mezinárodních konfliktech a o tom, jak státy s různými typy vlády a na různém stupni ekonomického rozvoje na tyto konflikty reagují. A přece i toto jsou zcela určitě velmi důležité otázky.

Dílo Skocpolové patří k nejvlivnějším novým příspěvkům k teorii revoluce. Její „sociálně strukturní" teorie je založena na tom, jak různé politické a společenské instituce působí na schopnost státu vyrovnat se s mezinárodními konflikty. Na základě srovnání francouzské, ruské a čínské revoluce napsala, že každá revoluce začala v okamžiku, kdy byl stát vystaven tlaku pramenícímu

z války s vyspělejšími kapitalistickými státy. Skocpolová také vypozorovala, že v každém z těchto států byla přítomna jistá kombinace strukturních nedostatků, které zmenšovaly schopnost státu reagovat na mezinárodní tlak, a vytvářely tak potenciál pro revoluční krizi: nedostatečně rozvinuté zemědělství, které nemohlo uživit vojsko (Rusko), autonomní elity, které blokovaly pokusy zvýšit daně nebo zlepšit efektivnost státní správy (Francie a Čína), nebo autonomní vesnice připravené rychle zorganizovat útok na pány v okamžiku oslabení centrální vlády (Francie a Rusko). Spojení vojenského tlaku ze strany hospodářsky vyspělejších zemí, strukturních překážek fungování státu a rolnické autonomie umožňující účinná venkovská povstání vedou k revolucím.

Co se týká dalších příspěvků k teorii revoluce, nejdůležitější z nich jsou uvedeny níže. (Bližší biografické údaje viz odkazy na literaturu *Goldstone* a *Gurr.*)

Teorie Skocpolové je předmětem jisté kritiky. Gugler, Bonnell a Dix uvádějí, že Skocpolová podceňuje podíl městského dělnictva na vzniku revoluce. Eisenstadt, Arjomand a Sewell tvrdí, že kulturní faktory, které Skocpolová pomíjí, hrají velkou úlohu ve vytváření možnosti revoluce. Goldstone namítá, že teorie Skocpolové by měla být doplněna o aspekt dlouhodobého ekonomického a populačního dynamismu. Uvádí, že ačkoliv mezinárodní vojenský tlak byl v evropské politice téměř trvale přítomen od roku 1500 do roku 1850, revoluce se odehrály jen ve dvou obdobích, a to od roku 1550 do roku 1650 a od roku 1750 do roku 1850. Obě tato období byla obdobími rychlého vzrůstu počtu obyvatel. Goldstone upozorňuje, že v hustě osídlených předindustriálních státech může rychlý nárůst počtu obyvatel narušit stabilitu cen, vládní finance a vytváření elity a snížit životní úroveň. Spojení těchto prvků může vytvářet tlaky na státní správu a zintenzivnit konflikty mezi skupinami bojujícími o moc

tání běžných válek a domácích konfliktů v revoluce.

Současní badatelé zabývající se teorií revoluce zkoumají konkrétní problémy také pomocí úžeji zaměřených historických a srovnávacích studií. Goldfrank použil strukturní model Skocpolové k výkladu příčin mexické revoluce. Abrahamian použil podobný model pro analýzu revoluce v Íránu. Trimbergerová rozšířila strukturní teorii revolucí na případy „revoluce shora" a uvádí, že Japonsko v roce 1868 a Turecko v roce 1921 zažily státní převrat a budování nových institucí, ale převrat a boj o moc byly relativně krátké a omezené jen na elitu. Tvrdí, že tento druh revoluce horních vrstev se týká států vystavených sice tlaku vyspělejšího zahraničí, ale netrpících strukturními nedostatky uváděnými Skocpolovou. Místo nich mají tyto státy vyspělou byrokratickou elitu oddanou službě ve vládě více než vlastnění půdy, jež je dost flexibilní na to, aby dokázala přetvořit instituce v reakci na vnější tlaky. Wolf, Paige, Migdal, Scott a Popkin vedli spor o faktory, které určují účast venkovského lidu v revoluci. Scott zdůrazňuje úlohu společné venkovské kultury, Paige ekonomické vztahy mezi obdělavateli půdy a jejími majiteli, Migdal a Wolf průnik kapitalistického podnikání na venkov a nárůst populace, a Popkin snahy rolnického obyvatelstva získat výhody nad svými vesnickými spoluobčany. Všechny tyto faktory bezesporu ovlivňují chování venkovského lidu, ale jejich relativní význam ve specifických situacích ještě nebyl definován. Avšak jedna věc se zdá být jasná již nyní: vliv komunistického hnutí na venkovský lid nespočívá v posobnosti komunistické ideologie, spíše je výsledkem toho, že komunistické strany citlivěji reagují na ideály venkovského lidu a lépe a vytrvaleji ho organizují než předkomunistické vlády. Rudé studoval policejní záznamy o revolučních davech a tvrdí, že to nebyly iracionální bandy, o jakých hovoří Le Bon, ale že byly tvořeny hlavně dobře situovanými dělníky a řemeslníky bojujícími své

ekonomické zájmy. Další studie dělnických hnutí provedené Traugottem, Calhounem a Aminzadem ukázaly, jak revoluční hnutí vzešla obranou tradičních práv dělníků. Rejai a Phillips zkoumali předáky revoluce a tvrdí, že to většinou nebyly charismatické osobnosti a netvořili revoluce, spíše revoluční situace – státní kolaps a konflikty o moc ve státě – dávaly příležitost k revolučním rolím jednotlivcům, kteří by pravděpodobně za jiných podmínek vykonávali běžná povolání.

Teoretikové revoluce se také stále více zabývají dlouhodobými následky revolucí. ARENDTOVÁ kdysi uvedla, že skutečné revoluce byly jen ty události, které zavedly liberální demokracii. Dnes panuje názor, že revoluce mohou mít nejrůznější výsledky. Skocpolová, Eckstein, Walton a Tardanico definovali celou řadu faktorů, které ovlivňují výsledek revoluce. Tvrdí, že socialistické vlády vzniknou nejpravděpodobněji tam, kde jsou hospodářské zdroje soustředěny v několika málo střediscích koncentrace kapitálu, kde jsou výrazně mobilizovány velké masy a kde je jen mírný vnitřní tlak kapitalistických zemí. Kapitalistické vlády naopak vznikají v opačných podmínkách. Avšak, jak uvádějí Kelley a Klein, socialistické ani kapitalistické revoluce nejsou schopny výrazně zmenšit nerovnost v příjmech a příležitostech, a když, tak jen na velmi krátkou dobu. Tendence ke stratifikaci působí silně v každé společnosti, i v takové, která prožila revoluci.

Současné teorie revoluce tedy zdůrazňují rozmanitost. Vycházejí z velkého množství případů a problémů a podávají jejich multikauzální, kombinační výklad. Zkoumají rozmanitost v revolučních konfliktech a výsledcích revolucí, jejichž počátek vidí ve vojenském tlaku, rozdílu v autonomii elit a rolnictva, v rozdílných zdrojích států, v dlouhodobém ekonomickém a demografickém pohybu a v rozdílech v ekonomické vyspělosti států soutěžících v mezinárodní ekonomice.

JAG



**odkazy**

* Goldstone, J.A. ed: *Revolutions: Theoretical, Comparative, and Historical Studies*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1986.

Gurr, T.R. ed: *Handbook of Political Conflict*. New York: Free Press, 1980.

Huntington, S.P.: *Political Order in Changing Societies*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1971.

Moore, B. Jr.: *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Boston: Beacon, 1966.

* Skocpolová, T.: *States and Social Revolutions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Tilly, C.: *From Mobilization to Revolution*. Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1978.

**Ricardo, David** (1772–1823). Britský ekonom. Ricardo vytvořil systematický přehled principů KLASICKÉ POLITICKÉ EKONOMIE ve spise *Základy politické ekonomie a zdanění* (Principles of Political Economy and Taxation, 1817), z něhož vycházeli jak obránci kapitalismu, tak jeho kritikové včetně Marxe a tzv. RICARDOVSKÝCH SOCIALISTŮ.

**ricardovští socialisté** Skupina radikálů působících ve dvacátých a třicátých letech devatenáctého století, kteří se snažili dokázat, že dělníci jsou v kapitalistickém systému zbaveni části toho, co jim právem patří. Protože termín „ricardovští socialisté" nebyl používán těmi, kdo bývají takto označováni, mohly by vzniknout pochybnosti o adekvátnosti tohoto označení. V této souvislosti se diskutuje o třech problémech: Kdo vůbec do této skupiny patří? V jakém smyslu jsou tito socialisté ricardovští? Jsou to skuteční socialisté, a když ano, v jakém smyslu?

Termín ricardovští socialisté byl poprvé použit v názvu knihy napsané E. Lowenthalem v roce 1911. Lowenthal přímo vycházel z úvodu H. S. Foxwella k studii Antona Mengera *Právo dělnictva na celý výsledek práce* (The Right to the Whole Produce of Labour) z roku 1899. Z těchto dvou zdrojů

přešel pojem „ricardovští socialisté" do všeobecného užívání. Noel Thompson však uvádí ještě jedno dřívější použití tohoto termínu v knize o Malthusovi z roku 1895. Zpočátku se tohoto označení užívalo proto, že u některých myslitelů bylo při kritice kapitalismu a obraně práv pracujícího lidu zřetelně vidět použití myšlenek spojených s Ricardovou politickou ekonomií (viz KLASICKÁ POLITICKÁ EKONOMIE), zejména těch, které se týkaly určení hodnoty. Antikapitalismus vedl k označení této skupiny názvem socialisté, a spojení s Ricardovými myšlenkami k němu přidalo přívlastek „ricardovští".

Novější studie však daly vznik výše uvedeným pochybnostem. Především příslušnost k této skupině nelze určit na základě vlastní identifikace jejích členů, protože označení nebylo používáno těmi, kdo jsou do skupiny zařazováni, ale jen historiky následujících období. Na počátku devatenáctého století existovala dlouhá řada myslitelů, kteří kritizovali dobové ekonomické uspořádání, zejména jeho důsledky pro dělnickou třídu či chudé. Jak uvádí MARX v *Bídě filosofie* (1847), aplikace tohoto měřítka by měla za následek dlouhý seznam jmen. Další rozlišovací znak, použitý Thompsonem, vychází ze zkoumání kvality nabízených analýz. Na základě tohoto faktoru navrhuje Thompson zařadit mezi ricardovské socialisty čtyři jména: John Bray, John Gray, William Thompson a Thomas Hodgskin. Tito čtyři jsou opravdu považováni za jádro skupiny. Burkittovo pojednání o radikální politické ekonomii však zahrnuje mezi nejvýznamnější ricardovské socialisty ještě Piercyho Ravenstona. ENGELS, s odkazem na *Bídu filosofie*, pro změnu uvádí:

> „...celá literatura, která ve dvacátých letech obrátila Ricardovu teorii hodnoty a nadhodnoty proti kapitalistické výrobě a ve prospěch proletariátu, porazila buržoasii jejími vlastními zbraněmi. Celý Owenův komunismus, aspoň pokud jde o ekonomické otázky, dalších myslitelů, které Marx citoval už v roce 1847 proti Proudhonovi, jako jsou Edmonds, Thompson, Hodgskin a další." (Úvod ke *Kapitálu*, svazek II)

Burkitt uvádí, že pokud je kriteriem Ricardův vliv, pak je třeba mezi ricardovské socialisty zahrnout i samotného Marxe. Thompson dokonce tvrdí, že jediný pravý ricardovský socialista je Marx, protože on jediný použil jako východisko Ricardovu teorii hodnoty spíše než teorii Adama SMITHE. To nás přivádí k druhému problému: kteří z těchto myslitelů přijali nebo si přetvořili Ricardovy doktríny. Pokud se soustředíme na teorie VYKOŘISŤOVÁNÍ, jež tito myslitelé vytvořili (i když nepoužívali tohoto termínu), svědčí důkazy pro závěr Douglase a Thompsona, že by bylo vhodnější hovořit o nich jako o smithovských socialistech. Tvrdili totiž, že Smithův model rané společnosti, v níž se zboží vyměňovalo podle množství práce vložené do jeho výroby, by měl být aplikován na moderní společnost – i když si nejsou zcela jisti, jak by to bylo možno provést. Někteří z nich výslovně kritizovali názory, které připisovali Ricardovi. I když historikové devatenáctého století spojovali tyto myslitele s Ricardem, protože to byl nejvýznamnější představitel PRACOVNÍ TEORIE HODNOTY, sami tito myslitelé odkazovali spíše na Smithe.

Ačkoli jsme určili nejdůležitější představitele skupiny, ať už podle jejich významu nebo podle kvality jejich teorie, jejich ricardovství je ještě stále pochybné. Stejně pochybná je i míra jejich socialismu. W. Stark staví do protikladu rovnostářský liberalismus Thomase Hodgskina s libertariánským komunismem prosazovaným Williamem Thompsonem. Ačkoliv oba pohlíželi kriticky na ekonomický systém, který zkoumali, Hodgskin zdůrazňoval potřebu odstranit nedostatky trhu a majetkových práv: nechtěl však zrušit vlastnictví výrobních prostředků kromě případů, kdy byly vlastněny těmi, kdo je ani nevytvořili, ani nepoužívali. Thompson naopak věřil ve vytvoření komunit, v nichž by byla zrušena výměna. Zdá se, že soustředění se na to, co tito myslitelé mají společného, vedlo k opomíjení rozdílů mezi nimi.

Tvrdí se, že vliv ricardovských socialistů na veřejné mínění trval jen do poloviny třicátých let devatenáctého století. Avšak přesto zůstávají středem zájmu historiků politické ekonomie a politických teoretiků, protože se pokusili umístit příčiny nesnází dělnictva na prvním místě do ekonomického systému (i když Hodgskin nakonec obvinil špatný politický systém, který vytváří majetkové zákony porušující přirozená práva na majetek). Ačkoliv ricardovští socialisté ani jednotlivě, ani kolektivně nevyslovili jednotnou teorii vykořisťování, přístup, který si vytvořili i přes potíže, jimž museli čelit, je obdivuhodný. Současná teorie TRŽNÍHO SOCIALISMU se v jistém smyslu snaží jejich teorii doplnit a aplikovat na svůj systém. AWR

**odkazy**

Foxwell, H.S.: úvod Anton Menger: *The Right to the Whole Produce of Labour*. Londýn: Macmillan, 1899.

Lowenthal, E.: *The Ricardian Socialists*. New York: Longmans Green, 1911.

Thompson, N.: *The People's Science: the popular political economy of exploitation and crisis 1816–34*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.



**romantismus** V širším pohledu na pojmovou strukturu a historický původ romantického myšlení lze romantismus ztotožnit s vírou v zásadní úlohu umění v lidském životě a jeho paradigmatický význam pro pochopení všech kulturních a společenských jevů. Toto nové pojetí umění a umělecké tvorby vzniklo původně z revolty proti určitému směru racionalismu osmnáctého století: neoklasicistní estetice. Této revoltě připravil půdu kult citovosti v ROUSSEAUOVÝCH a Richardsonových románech, násilné antiautoritářství hnutí Sturm und Drang a náboženská obroda ve formě metodismu a pietismu.

Původní myšlenky této estetické kritiky nabyly první a nejsystematičtější podoby v Německu v posledním desetiletí osmnáctého století. V raných dílech bratrů Friedricha (1772–1823) a Augusta Wilhelma (1767–1845) Schlegelů, v dílech jejich přátel a spolupracovníků Novalise (Friedricha von Hardenberga, 1772–1801), Friedricha Schleiermachera (1786–1834) a Ludwiga Tiecka (1773–1853) bylo termínu „romantický" vědomě používáno na odlišení typických rysů „moderní" poesie od rysů obsažených v klasickém antickém modelu a k formulaci programu pro budoucí obnovu umění. Poté, co se toto nové pojetí poesie rozšířilo v úplnou teorii moderní civilizace, ovlivnilo anglické romantické myslitele jako byli COLERIDGE (1772–1834) a CARLYLE (1795–1881) a přes Madame de Staël (1776–1817) přineslo důležité impulsy vývoji romantismu ve Francii a Itálii.

Němečtí romantikové zavrhli neoklasicistní kánon pravidel a čistých žánrů, přičemž hlavní důraz položili na originalitu, bezprostřednost a sílu fantazie jako základní rysy tvůrčího procesu. Proti ahistorické estetice svázané uniformním standardem a otrockým napodobováním antiky postavili pojetí stejné (protože nezměřitelné) hodnoty všech uměleckých forem jako výrazu génia všech národů světa. Individualita, rozmanitost a organická jednota se staly normativními kategoriemi, které měly vést k chápání umění a života ve všech jeho podobách.

Odmítnutím hlavních postulátů OSVÍCENSKÉHO racionalismu by se romantismus mohl jevit jako revolta proti modernosti samé. Ze stejných důvodů, z jakých se stavěl proti uniformitě norem v hodnocení kulturních jevů, se obrátil i proti metodologickým základům newtonského paradigmatu vědeckého poznání. Romantičtí myslitelé zavrhli výsledky moderní fysiky a asociativní psychologie, protože hledání obecných zákonitostí založených na kvantitativním uchopení a vypočitatelnosti všeho vytvářelo ochuzenou, abstraktní představu o člověku a nedo-

kázalo vysvětlit intimní a emotivní charakter vztahů, které pojí člověka s přírodou a s ostatními lidi. Silný panteismus Schellingův (1775–1854), Schleiermacherův, Wordsworthův (1770–1850), Coleridgův a Shelleyův (1792–1822) představoval člověka a přírodu ve vzájemném přizpůsobení integrálních částí žijícího vesmíru, který je pro člověka pochopitelný skrze intuici a empatii.

Podobné námitky proti rozpitvávajícím a fragmentalizujícím důsledkům moderního analytického uvažování byly typické i pro romantický názor v jiných oblastech poznání: proti universálním principům osvícenského přirozeného náboženství a jeho racionalistickému výkladu hájili Schleiermacher a Chateaubriand (1768–1848) osobní pocity a bezprostřední komunikaci s Bohem jako jediný autentický základ náboženské víry. Adam Müller (1773–1825), Coleridge a Carlyle kritizovali a obviňovali metody KLASICKÉ POLITICKÉ EKONOMIE z toho, že omezují lidský rozměr hospodářského života na holé schema peněžních vztahů. Všichni romantičtí myslitelé měli námitky proti jednoduchému smluvnímu modelu politického závazku, který byl základem liberálních a demokratických doktrin (viz SPOLEČENSKÁ SMLOUVA). Nejvyšší hodnota, kterou romantikové připisovali jedinečnosti a rozmanitosti národních a místních tradic, navíc vysvětluje, proč se stavěli proti hlavním politickým změnám doby. Odsuzovali směřování k byrokratické racionalizaci (představované Bedřichem Pruským), pokusy o sjednocení právních systémů (například Savignyho kritika Napoleonova zákoníku) a především revoluční požadavek stejných politických práv, založený na falešné uniformitě lidské povahy.

Pokud však jde o skutečnou politickou angažovanost, nelze romantismus jednoduše ztotožnit s konzervatismem a reakčním nacionalismem. Důraz na estetické hodnoty zajišťoval romantickému myšlení přizpůsobivost a – jak se někdy uvádí – apolitičnost, [illegible]

logií, revolucí počínaje a reakcí konče. Například v Německu, zejména díky účinné polemice mladoněmců a MLADOHEGELOVCŮ, se romantismus stal téměř synonymem reakční Metternichovy politiky. Ve Francii a Itálii naopak zapojení romantismu do služeb napoleonského kultu a revolučního vlastenectví mohlo vést k jeho přirozenému spojení s liberalismem. Rozdíly podobného dosahu politicky dělily „jezerní básníky" od Shelleyho, Keatse (1795–1821) a Byrona (1788–1824).

Přes rozdílné politické postoje jednotlivých romantiků lze hovořit o výrazném podílu romantismu na vývoji moderního politického myšlení. Spojením myšlenky „státu" s pojmem „národa" rozšířil romantismus ohnisko politické debaty nad institucionální rámec zákona a vlády a soustředil pozornost na početné iracionální a neformální svazky držící společnost pohromadě, jako jsou společný jazyk, náboženství, lidové umění, zvyky atd. Navíc kvůli svým předpokladům organické jednoty nemohl romantismus přijmout rozdělení soukromé a veřejné sféry, které je základem liberální politické teorie. To jest nemohl považovat stát za garanta práv jednotlivce nebo za nástroj rozvoje společenského blaha. Stát pro něj spíše znamenal nejvyšší lidskou ctižádost, „totalitu lidských záležitostí" (Müller, s.57). Tato transcendence konvenčního vyměření politiky se projevila už v romantickém postoji k francouzské revoluci. Nadšení pro události ve Francii, původně označované za předzvěst blížící se celkové transformace společnosti, brzy vystřídalo zklamání, když začalo být jasné, že tyto změny nejsou nic víc než „politická" revoluce, která ovlivní jen vnější a formální aspekty společenského života.

Podobné kolísání mezi utopickými a reakčními prvky lze pozorovat i v myšlence KOMUNITY (Gemeinschaft), kterou romantické myšlení snad nejvíc ovlivnilo později politické doktriny. Ta postulovala naprosté ztotožnění jednotlivce s celkem – bez zmínky o [illegible]

nebo aktivním podílu na státních institucích. Místo toho „komunita" znamenala pocit loyality, kolektivismu a sounáležitosti a spojovala různé typy společenských vztahů: intimitu přátelství a lásky, osobní povahu závazků typických pro malé skupiny, jako byly komunity na středověkých panstvích, emocionální svazky společné náboženské víry a sílu vlasteneckých pocitů.

Raně romantické projekty života v komunitách („sympoesie" a „symfilosofie" Friedricha Schlegela a Novalise, „pantisokracie" Cambridgeského kruhu kolem Coleridge a Southeyho), „komunita umělců" spojená pouty lásky a přátelství, měly být počátkem nového světa. Osvobozené osobní vztahy – založené na osvobození žen (a mužů) od tradičních sexuálních stereotypů – byly považovány za buňky, z nichž se skutečná svoboda rozroste do celého společenského života. Romantický medievalismus – rehabilitace „doby temna" – je často považován za únik do jistoty nezpochybnitelných představ a stabilní hierarchické struktury. Přesto však například Novalisova slavná esej *Křesťanství nebo Evropa* (Die Christenheit oder Europa, 1799) nevolá po návratu ke zlatému věku minulosti, ale je spíše poetickou předpovědí budoucnosti, v níž by byla Evropa znovu sjednocena ve společné víře, podobné středověkému katolicismu (ne však s ním shodné). Avšak ani tam, kde bylo romantické přehodnocení středověku úzce spojeno s politicky motivovanou obranou „feudálních" institucí (jako ve spisech Adama Müllera, Coleridge, Southeyho a Carlyla), nelze romantismus jednoduše vysvětlit jako konzervativní reakci proti revoluci a demokracii: byl také účinným nástrojem společenské kritiky. V idealizovaném hierarchickém řádu vyrůstajícím z osobních vztahů služby a ochrany nalezli romantičtí myslitelé východisko pro popis destruktivních účinků moderního komercialismu a industrialismu a odhalení nových způsobů vykořisťování a nadvlády skryté pod rouškou formální rovnosti práv.



Uvažujeme-li o vztahu mezi romantismem a NACIONALISMEM, neměli bychom zapomenout, že romantické pojetí národa s jeho důrazem na kulturní spíše než politické aspekty se jen velmi málo podobá touze po moci a velikosti typické pro pozdější nacionalistické ideologie. Cit pro národní zvláštnosti, kterému se romantikové naučili od HERDERA, nebyl neslučitelný s porozuměním a sympatiemi k jiným tradicím. Vždyť jedním z trvalých příspěvků romantismu je podnět ke srovnávacímu studiu jazyků a kultur v širokém historickém a geografickém spektru (včetně mimoevropských civilizací). Tento romantický vliv dal vznik novým metodám historické školy práva a ekonomie, které byly v protikladu ke klasické ekonomii a právnímu positivismu, a které chápaly podstatu ekonomických a právních jevů skrze jejich konkrétní historický vývoj a jejich vztah ke všem ostatním společenským institucím.

Války proti Napoleonovi vedly k užšímu pojetí národnosti soustředěné kolem politické jednoty a vojenské síly. Ale ani zde nelze romantický přístup popsat jediným vzorcem. Myšlenky, které inspirovaly požadavek národního sebeurčení v Polsku (Mickiewicz, 1798–1855) byly mystické a mesianistické (vyzdvihující ctnosti nezkaženého venkova); Mazziniho výzva italskému lidu ke svržení jha cizí moci spočívala na myšlenkách svobody a rovnosti. Oslava války jako katalyzátoru národního probuzení s podtóny antisemitismu (které lze nalézt v některých německých romantických kruzích) naopak obsahovala semeno agresivních doktrin, v nichž myšlenka unikátní podstaty národa a jeho zvláštního poslání dokázala smazat všechny universální normy jednání.

Soustředění na příčiny FAŠISMU, RASISMU a militarismu dvacátého století vedlo k důležitým zjištěním ohledně procesů, skrze něž romantická kritika racionalismu, polemická opozice mezi *Gemeinschaft* a *Gesellschaft* a organistická koncepce státu a národa jako účelů o sobě mohly být použi-

ty ve službách antimodernistických a antiliberálních ideologií. Avšak odtržením romantických politických názorů od jejich širších estetických a filosofických základů zakrýváme podíl, který romantismus měl na revolučních změnách v našem chápání dějin a kultury, a tím i povahy politiky. UV

**odkazy**

Müller, A.: Elements of politics (1808–9) V: Reiss, H. ed.: *The Political Thought of the German Romantics, 1793–1815*. Oxford: Blackwell, 1955.

**Rousseau, Jean Jacques** (1712–1778). Francouzský filosof. Zabýval se filosofií politiky a morálky. Soukromý život Jeana-Jacquese Rousseaua byl předmětem veřejného zájmu v daleko větší míře než život kteréhokoliv jiného filosofa. Matka mu zemřela při porodu. Zprvu o něj pečoval otec, poté další příbuzní. Jako dospívající učeň utekl v roce 1728 ze své rodné Ženevy a vydal se s holýma rukama za štěstím. Jako samouk se stal jedním z nejpozoruhodnějších evropských myslitelů a spisovatelů: byl současně skladatelem a hudebním kritikem, romanopiscem, botanikem, esejistou a především autorem závažných děl morální a politické filosofie.

Pod ochranou paní de Warens, která se stala jeho milenkou, se Rousseau zabýval samostudiem, zejména během pobytu na jejím sídle u Chambéry. Po krátkém pobytu v Paříži v roce 1742 působil jako tajemník francouzského velvyslance v Benátkách (1743–4). Po návratu do Paříže navázal úzké kontakty s Diderotem a dalšími předními intelektuály této doby.

V roce 1749, cestou na návštěvu k Diderotovi, který byl za své „podvratné" spisy uvězněn ve Vincennes, si Rousseau přečetl oznámení o esejistické soutěži sponzorované dijonskou akademií a podle jeho vlastních slov dostal náhlou inspiraci v podobě „vznešeného a smutného systému" vysvětlujícího vývoj lidstva, lidskou bídu a nespravedlnost (

inspirace byla *Rozprava o vědách a umění* (1750), která nejen vyhrála dijonskou cenu, ale zároveň Rousseaua proslavila.

Jako Ženevan, který započal svou kariéru ve Francii, byl Rousseau „okrajovým" členem společnosti. Jako člověk nadaný výjimečnou citlivostí (kterou by někteří označili za paranoidní) a částečně i díky *Rozpravě* si brzy udělal nepřátele mezi vůdčími osobnostmi FRANCOUZSKÉHO OSVÍCENSTVÍ a musel se odstěhovat z Paříže na venkov. Posléze se rozešel i se svým přítelem Diderotem. Poté, co byla v Paříži i Ženevě zavržena jeho díla *Emil* (Émile, 1762) a *O společenské smlouvě* (Du contrat social, 1762), uprchl Rousseau z Francie a strávil několik let hledáním klidného útočiště na švýcarském, pruském a anglickém území. V důsledku svého přesvědčení o existenci spiknutí na jeho dopadení napsal v letech 1764–1770 autobiografické *Vyznání* (Confessions), výjimečné sebeodhalující dílo, po kterém následovaly dva další autobiografické spisy, *Dialogy* (Dialoques, 1772–6) a *Dumy samotářského chodce* (Réveries d'un promeneur solitaire, napsáno 1776–8).

I když snad autobiografické podrobnosti vysvětlují zdánlivé rozpory Rousseauova myšlení, neříkají nic o šíři jeho zkušenosti ani o hloubce jeho filosofického pohledu. Jako absolutní outsider vnímal Rousseau neobyčejně dokonale jak osobní izolaci, tak štěstí společenského souladu. Jeho zkušenosti zasahovaly v neobyčejné míře rozmanité země, společenské vrstvy a způsoby života. Přestože jeho autobiografické spisy odhalují fascinující osobnost a životní zkušenosti, zůstávají zásadním obratem v dějinách západního politického a sociálního myšlení spíše jeho teoretická díla definující základy toho, co nazýval svým „systémem".

Rousseauovým hlavním příspěvkem k vývoji morální filosofie jsou jeho dvě *Rozpravy*. V první z nich, vítězné *Rozpravě o vědách a umění*, tvrdí, že rozšíření vědecké a literární činnosti morálně kazí společnost

světluje východiska své kritiky osvícenství a tvrdí, že člověk vznikl z přirozeného stavu podobnému stavu zvířecímu, v němž izolovaní a nerozumní jednotlivci žili spolu v míru. Lidé byli původně tvorové přirozeně si rovní a svobodní, žijící podle principu sebeláchovy a soucitu; rozdíly v postavení, majetku a politické moci vznikly historickou transformací „přirozeného člověka" (který byl dobrý, aniž byl racionální nebo ctnostný) v soupeřivého a sobeckého „společenského člověka", schopného záměrně škodit druhým (viz také LIDSKÁ PŘIROZENOST).

Celé jedno století před Darwinem tak Rousseau vypracoval evoluční základy politického myšlení. Odmítl jak tradiční doktrínu „přirozené společenskosti" pocházející z antiky, tak moderní či hobbesovské učení, podle něhož jsou lidé od přirozenosti soupeřiví a orientovaní na sebe sama. Snad ještě důležitější je, že Rousseau místo obecně uznávaného předpokladu, že historické změny přinášejí zlepšení a pokrok, zaujal k dějinám naprosto pesimistický postoj. Podle něho jsou pro člověka nejlepší primitivní společnosti jako u amerických Indiánů nebo afrických černochů; civilizace vždycky s sebou nese ztráty, které jsou větší než výhody, které nabízí.

Tyto předpoklady byly vědomě radikální a vedly Rousseaua k útoku na všechny existující politické a společenské instituce, založeném na tvrzení, že tyto instituce jsou svou povahou nepřirozené; abychom citovali slavná slova *Společenské smlouvy*: „Člověk se narodil svoboden, a přesto je všude v okovech." Rousseau kombinoval tyto radikální principy s chválou „ctnosti" antických pohanských městských států. Vzorem se mu staly Sparta a republikánský Řím, neboť jen v takových malých společenstvích lze občany vychovat k tomu, aby dávali přednost veřejnému blahu před svými vlastními osobními zájmy.

Rousseauovo positivní politické učení, obsažené v *Emilovi* a podrobněji rozebrané ve *Společenské smlouvě*, se tak zdá být v rozporu s pojetím lidské přirozenosti popsaném v druhé *Rozpravě*. Tento rozpor je však víc zdánlivý než skutečný. Na počátku dějin si byli lidé ve své podstatě rovni a putovali po lesích jako izolovaná a svobodná individua. Morální zkaženost a nespravedlnost vznikla ze společenské nerovnosti a následné závislosti některých jednotlivců na jiných. Ke zmírnění tohoto zla je nutno zavést lidské zákony, které zacházejí se všemi lidmi jako s jedinci navzájem si rovnými a které zaručují každému členu společnosti svobodnou možnost rozhodovat o každém zákonu.

Rousseauovy politické principy jsou založeny na často diskutovaném pojmu OBECNÉ VŮLE. Vedle vlastních zájmů každého jednotlivce (soukromá vůle) má každý občan kolektivní zájem na blahu celé společnosti. Rousseau hledá základy práva a politické společnosti v „obecné vůli", tedy ve společnosti, která jedná jako celek a svobodně přijímá pravidla, jež pak platí stejně pro každého jednotlivce. Tento pojem, jako předchůdce teorie racionální volby, kterou vytvořili ekonomové dvacátého století, klade důraz na význam svobodně přijatých společenských závazků, jež jsou základem občanské ctnosti.

Rousseau tak představuje radikálně „demokratický" útok na politické principy *ancien régime*. Z jeho principů plyne, že společnost jako souhrn všech občanů je jediným legálním „suverénem" v politickém společenství. Tak v době, kdy termín suverén byl vyhrazen pro francouzského krále a další dědičné panovníky, rozlišuje Rousseau mezi lidem jako „suverénem" a „vládou" jako vykonavatelem vůle lidu (kterou je možno různým způsobem organizovat).

Z Rousseauova principu obecné vůle také vyplývá, že má-li být společnost legitimní, musí politická rozhodnutí odpovídat zákonům, které jsou nejen schváleny svrchovaným lidem, ale jsou zároveň závazné pro všechny občany bez rozdílu. Aby se občan mohl podřídit rozhodnutím ve jménu veřejného zájmu bez toho, aby se stal závislým na

druhých, musí se zákony vztahovat stejně na všechny bez výjimky. Jen tak, prohlašoval Rousseau, může každý jednotlivec svobodně hlasovat pro zákony a poslouchat je jako výraz obecného dobra, aniž by tím odporoval svým vlastním zájmům a potřebám.

Poněvadž Rousseau tvrdil, že všechny činy vlády by měly být podřízeny zákonům schváleným lidem, a že všechny zákony by se měly vztahovat na všechny lidi stejně, domníval se, že jeho „principy politického práva" vysvětlují, proč se racionální jedinec jednající ve svůj prospěch může spojit s jinými do politického společenství. V důsledku toho věřil, že vyřešil dilema mezi lidským sobectvím a kolektivním zájmem definované HOBBESEM, aniž by popřel existenci positivní a aktivní formy občanské svobody, založené na sebeobětování zájmům legitimního politického společenství (čehož se zřejmě dopustil Hobbes).

Politická filosofie, která je výsledkem, se bude zdát mnoha čtenářům paradoxní. Rousseau na jedné straně definuje základní moderní principy svobody a rovnosti o generaci dříve, než se staly posvátnými ve francouzské revoluci; na straně druhé kritizuje typicky moderní pojem politického a ekonomického pokroku, místo něhož klade za vzor antický městský stát jako model ctnostného politického společenství. Příčinou tohoto rozporu však není rozporné nebo zmatené myšlení: Rousseau se na rozdíl od řady svých kritiků domníval, že toho, co Evropané nazývají historickým pokrokem, bylo dosaženo za cenu společenské nerovnosti, násilí a morálně degradující nadvlády nad domorodými národy Afriky a Nového světa.

Bylo by zbytečně zužující soustředit se na Rousseauovo politické myšlení bez naznačení jeho obecnějšího příspěvku k vývoji západní kultury. Díla jako *Emil*, *Vyznání* a *Dumy samotářského chodce* změnily způsob cítění řady lidí, stejně jako Rousseauovy politické spisy přispěly k podstatné změně znovuobjevil „přírodu"; jeho díla zdůrazňují primát přirozeného cítění, morální zkaženost způsobenou společenskou konvencí, racionalitou a složitostí politického života. Emil přispěl k radikální reformě vzdělání vyžadováním toho, aby vzdělání odpovídalo vývojovému procesu a důrazem na „školu věcí" a „negativní vzdělání" místo mechanického učení a formalizovaných osnov.

Rousseauovy autobiografické spisy – zejména *Vyznání* a *Dumy* – měly důležitý vliv na vývoj literatury svou oslavou osobnosti tvůrčího umělce. Rousseau je také autorem románu *Julie aneb Nová Heloisa* (Julie ou la Nouvelle Héloïse, 1761), jenž zachycuje řadu jeho principů v romantické podobě a který učinil mnoho pro postavení citu na roveň rozumu. Spolu s vytrvalou filosofickou kritikou civilizace, jazyka a osvícenství ve jménu „přirozenosti" představovala tato díla útok na racionalismus ve jménu citu.

Vezmeme-li v úvahu šíři Rousseauovy erudice, hloubku jeho úvah a rozsah jeho zájmů, ani nás nepřekvapí, že se jeho vliv značně měnil s dobou. V osmnáctém století byl Rousseau svým popřením legitimity existujícího stavu a současným útokem na pokrok *enfant terrible* osvícenství. V devatenáctém století býval často považován za apoštola francouzské revoluce nebo za zakladatele romantického hnutí (viz ROMANTISMUS). Kritikové dvacátého století ho často oceňují jako zakladatele západní demokratické tradice nebo odsuzují jako předchůdce totalitarismu. Tato velká šíře výkladů svědčí o tom, že jeho myšlení nelze redukovat na jedinou kategorii nebo stereotyp: Rousseau, podobně jako Platón, Hobbes a Marx, si zaslouží, aby byl považován za jednoho z nejkomplexnějších a nejhlubších západních politických myslitelů. RDM

**odkazy**

Rousseau, J.J.: *Rozpravy*, přel. E. Bláhová, J. Veselý, V. Zamarovský. Praha: Svoboda, 1978 a 1989. (Obsahuje obě zmiňované *Rozpravy* i práci *O společenské*

___: *Emil čili o vychování*. Olomouc: Promberger, 1928.

___: *Dumy samotářského chodce*. Praha: Stát. nakl. krásné literatury a umění, 1962.



**rovnost** Do oblasti politického myšlení vstupují zejména dvě užití pojmu rovnost. První je základní a popisuje lidi jako sobě rovné v jistosti. Druhý případ je rovnost distribuční, jež obhajuje rovnější rozdělování ekonomických výdobytků, společenských příležitostí nebo politické moci mezi lidmi. Rovnostářské teorie obecně apelují na základní význam rovnosti, aby napomohly rovnosti distribuční.

*Základní rovnost.*

Zdá se, že výrok „všichni lidé jsou stvořeni sobě rovni", konstatuje fakt o lidské situaci. K jakým faktům se však toto tvrzení vztahuje? Jistě ne k rovnosti v nějakém měřitelném smyslu – jako je stejná výška či váha. Ani ne k rovnosti ve společensky významnějším a méně exaktním smyslu jako rovné fysické, duševní či morální způsobilosti. Lidé si nejsou, alespoň pokud víme, rovni v žádném z těchto ohledů. Přijatelnější, podle některých však nic neříkající, je tvrzení, že všichni lidé jsou si rovni na základě toho, že jsou lidskými bytostmi, a ne rostlinami či nižšími živočichy. Tvrzení není prázdné, pokud implikuje, že způsoby, jimiž se lidé navzájem podobají, jsou relevantní pro politiku. Když teoretikové přirozených práv prohlašují, že lidé jsou obdařeni schopností rozumět svým právům a povinnostem, zavádějí předpoklad proti paternalistické vládě. Utilitární tvrzení, že všechny lidské bytosti sdílejí podobnou schopnost k prožitku potěšení i bolesti, vede k podpoře zásady, že každého je nutno brát jako jednu osobu a nikoho jako více než jednoho. Podle kantovského požadavku mají všichni lidé společnou důstojnost díky tomu, že jednají morálně, že jsou schopni užívat svého rozumu k formulaci morálních zákonů a podřídit se jim; toto pojetí ústí v maximu, že k lidem by se mělo přistupovat jako k cílům, ne pouze jako k prostředkům.

Kritikové rovnosti poukazují na nemožnost vyvodit z *faktu*, že všichni lidé *jsou* si rovni, závěr, že by se ke všem lidem *mělo* přistupovat stejně. Avšak základní požadavky na lidskou rovnost se nezakládají na faktech v nějakém přímočarém smyslu. Říci, že lidé jsou si rovni – díky své racionalitě, citům či důstojnosti – je již hodnocením, protože tvrdí, že sdílená lidská charakteristika je politicky významnější než jiné zjevné rozdíly. „Protože lidé jsou lidé," dokazoval R. H. TAWNEY, „společenské instituce... by měly být plánovány v co největší míře ke zdůraznění a upevnění nikoli... odlišností, jež je rozdělují, ale společné lidskosti, jež je spojuje." (*Equality*, s.49) Na požadavky rovnosti, jaké vznáší Tawney, lze lépe pohlížet jako na úsudky než na empirická fakta o lidské situaci. Jsou-li požadavky rovnosti už částečně normativní, pak se rovnostáři mohou vyhnout problému „je – měl by". Nemohou se však vyhnout výběru a obhajobě teoretického rámce, v němž požadavky základní rovnosti získávají na politickém významu. Několik z historicky a filosoficky vlivnějších systémů je stručně nastíněno níže.

*Relevantní důvody*

Podle ARISTOTELA je spravedlnost formou rovnosti. „Osoby, které jsou si rovny, by měly mít přiděleny stejné věci... Ale rovní a nerovní v čem?" (*Politika*, 1282b) Aristoteles rozlišuje relevantní a irelevantní důvody pro přidělování a určování ctnosti, která si zaslouží zvláštní dobro. Talentovaní flétnisté si zaslouží flétny, i když nepocházejí z dobrých rodin ani nejsou krásnými lidmi. Současní rovnostáři rozšiřují logiku relevantních důvodů za sféru zásluh až do sféry potřeby. Bernard Williams uvádí, že „vlastním základem pro distribuci zdravotní péče je špatné zdraví"; je „iracionálním stavem věcí", když stejně nemocným lidem není poskytnuta stejná lékařská pomoc (s.128). Avšak rozdělování zdravotní péče podle zá-

sluhy spíše než podle potřeby by v PLATÓNOVĚ *Ústavě* nebylo ani iracionální ani nespravedlivé. Lékařská péče by podle Platóna mohla být spravedlivě upřena nemocnému tesaři, jestliže by mu neumožnila dále vykonávat jeho společenskou funkci (*Ústava*, 406c–7a). Logika relevantních důvodů více méně podporuje rovnostářské rozdělování odvislé od naší základní představy lidské rovnosti (viz také SPRAVEDLNOST).

*Rovnost příležitostí*

Rovnost příležitostí našla svoji první důkladnou teoretickou obhajobu v Platónově *Ústavě*, kde je vzdělávací systém navržen tak, aby dával stejně nadaným a schopným dětem stejnou šanci získat nerovné společenské pozice. Stejná možnost se často ztotožňuje s nerovnostářským ideálem, protože v ní jde o to, *kdo* získává vzácnější společenská dobra, a ani ne tak o to, *jak rovně či nerovně* jsou rozdělována. Je-li však mnoho z pozorovaných nerovností mezi lidmi způsobeno spíše výchovou než přirozeností, pak nabývá ideál rovnosti příležitostí radikálně rovnostářské důsledky pro společenské rozdělování. Jsou-li nadání a snaha považovány spíše za zaměnitelnou součást prostředí dítěte než za součást jeho identity, pak z rovnosti příležitostí vyplývá radikální vyrovnání výsledků. Zde jsou hranice dány pouze našimi praktickými znalostmi genetického inženýrství.

*Liberální rovnost*

V extrémním pojetí ohrožuje rovnost příležitostí lidskou svobodu, protože zabraňuje lidem, aby svobodně využívali svých prostředím podmíněných zdrojů, nadání a schopností k dosahování nerovných výsledků. Liberálnější pojetí rovnosti ponechává lidem svobodu usilovat o své vlastní cíle, i když je sledování těchto cílů v rozporu s radikálním vyrovnáním příležitostí. Liberální rovnost, jednoduše řečeno, je stavem věcí, v němž jsou lidé stejně svobodni usku-

Filosofové obvykle považovaní za liberální se neshodují v tom, co konstituuje rovnost SVOBODY. Libertariáni ztotožňují rovnost svobody s téměř absolutním právem vlastnit majetek a uzavírat smlouvy bez ohledu na rozdělování zdrojů, které je výsledkem takového práva (viz LIBERTARIANISMUS). Podle Roberta Nozicka podmínky rovné svobody neumožňují, a vlastně ve skutečnosti znemožňují rozdělování lékařské péče nebo příjmů podle potřeby, zásluhy, snahy nebo nějakého jiného „vzorového" principu. Liberální zastánci sociálního státu vycházejí z kritiky, již Anatole France adresoval „majestátní rovnosti zákona, který zakazuje bohatým stejně jako chudým krást chleba a spát pod mostem". Cílem sociální spravedlnosti je podle Johna RAWLSE umožnit, aby i pro nejméně zvýhodněného člena společnosti měla svoboda *cenu*, nejde-li to jinak, tedy přerozdělováním příjmu a bohatství bohatých a majetných ve prospěch chudých a nemajetných občanů.

*Demokratická rovnost*

Demokratičtí kritikové sociálního státu se zaměřují na jiný rozměr rovnosti – na možnost občanů podílet se na vládě ve své společnosti jako politicky rovní. ROUSSEAU, klasický zastánce demokratické rovnosti, se zajímal o přerozdělování ekonomických zdrojů především jako o prostředek přerozdělení politické moci mezi občany skrze eliminaci zastupitelské vlády a dostatečné zmenšení společnosti, aby se občané mohli starat o své spoluobčany stejně jako o své vlastní rodiny. Jeho současní žáci se smiřují se skutečností, že moderní společnosti nemohou být tak malé jako Rousseauova Ženeva. Někteří však stále hovoří o radikální decentralizaci politických institucí jako o prostředku umožnění všem občanům účastnit se přímo na vládě. Jiní obhájci demokratické rovnosti přijímají zastupitelskou vládu, ale hledají ústavní prostředky k tomu, aby byli veřejní úředníci odpovědnější většině

mokratická rovnost může být v rozporu s rovností liberální – demokratické většiny se mohou rozhodnout zbavit menšiny jejich spravedlivého podílu na majetku či společenském prospěchu. Demokraté na to odpovídají, že centralizovaný stát, jakkoli rovnostářský ve svém rozdělování ekonomických zisků a služeb, zbavuje většinu občanů dobra politické participace a společenství (viz také DEMOKRACIE).

*Socialistická rovnost*

Socialistické pojetí rovnosti rozšiřuje demokratickou kritiku sociálního státu z oblasti politické na ekonomickou. Právě tak jako by nemělo mít několik veřejných úředníků moc rozhodovat o politickém osudu všech občanů, nemělo by mít ani několik vlastníků majetku moc rozhodovat o ekonomickém osudu všech pracujících. „O tom, co se týká všech, by měli rozhodovat všichni" – to je jednoduché positivní vyjádření socialistické rovnosti. Avšak podobně jako většina koncepcí rovnosti je i socialistický ideál nejčastěji vyjadřován negativně – jako kritika existujících nerovností. Soukromé vlastnictví průmyslu porušuje socialistickou rovnost, protože umožňuje, aby několik málo lidí mělo podstatný vliv na životy mnoha jiných. Socialistická kritika kapitalismu se opírá o marxistické pojetí člověka jako druhové bytosti, která nachází seberealizaci v tvořivé, společensky hodnotné práci. Zastánci socialistické rovnosti obviňují kapitalismus, že vytváří nerovnosti nejenom v rozdělování bohatství, ale také v uspokojování lidské tvořivosti. Průmyslová demokracie je obhajována jako prostředek rovněji distribující moc nad produktivní prací. Kritikové socialistické rovnosti často poukazují na problém byrokracie, která umožňuje přežívání odcizené práce ve státních stejně jako v soukromých průmyslových odvětvích. Demokratičtí socialisté na to reagují kombinací ideálu demokratické rovnosti s rovností socialistickou a jsou pro decentralizaci ekonomické i politické moci.



*Rovnost pohlaví*

Političtí filosofové často uplatňovali požadavky na základní a distribuční rovnost pouze pro mužskou polovinu lidstva. Když LOCKE prohlašoval, že celé „lidstvo" je „rovné a nezávislé", měl za to, že účastníky společenské smlouvy jsou pouze muži. Rousseau, stejně jako Aristoteles, předpokládal, že ženy nejsou od přírody vybaveny pro demokratické občanství. Platón a John Stuart MILL představují dvě důležité výjimky. Platón rozvádí ideu rovnosti pohlaví a upozorňuje, že ženy i muži jsou stejně obdařeni schopnostmi nezbytnými pro vládnutí. Cenou za rovnost pohlaví – jako rovné příležitosti – je v Platónově filosofii zrušení rodiny. V Millově teorii je rovnost pohlaví slučitelná se svobodou vytvářet rodinu. Mill tvrdí, že ženy by měly být pokládány za politicky, ekonomicky a společensky rovné mužům, i když hrají větší roli při výchově dětí. Některé z dnešních feministických teorií se ptají, zda je rovnost pohlaví ve veřejném životě slučitelná s nerovností v rámci rodiny. Jiní uplatňují logiku Millova liberálního argumentu: i když primát osobní svobody zabraňuje státu, aby zákonem nařídil rovné rozdělení práce v rodině, je stát zodpovědný za to, aby zajistil rovné zacházení se ženami ve všech oblastech veřejného života včetně ekonomiky (viz také FEMINISMUS).

*Rasová rovnost*

Požadavky rasové rovnosti i rovnost pohlaví mohou být často zahrnuty do obecnějšího rovnostářského systému. Např. americké Hnutí za občanská práva poukazovalo na pokrytectví obsažené ve vyznávání víry v lidskou rovnost a současné upírání volebního práva černým občanům či možnost stejného veřejného ubytování jako pro bílé. Většina rovnostářských systémů hovoří jasně proti takové diskriminaci. Avšak nedávný požadavek diskriminace *ve prospěch* černochů přináší zvláštní teoretický problém pro rovnostářskou spravedlnost. Preferenční pří-

stup" či „obrácená diskriminace" je někdy obhajována na základě zásady poměrného zastoupení skupin: příjem, moc a prestiž by měly být rozdělovány mezi různé skupiny ve společnosti v poměru k jejich velikosti. Kritika se zaměřuje na fakt, že poměrné zastoupení skupin je často v konfliktu s tím, že uvnitř těchto skupin jsou jednotlivci chápáni jako sobě rovní. Obrácená diskriminace nalézá však svou obhajobu i na individualistických základech – jako prostředek kompenzace individuálních členů znevýhodněné skupiny za to, že trpěli minulou diskriminací (viz též DISKRIMINACE).

*Rovnost – pro a proti*

Kritika rovnosti jako distribučního ideálu se rozpadá do tří kategorií tvrzení: za prvé, že tento ideál je bezobsažný či nadbytečný; za druhé, že je v rozporu s jinými hodnotnějšími ideály; za třetí, že odlišné ideály rovnosti jsou navzájem neslučitelné. Kritik rovnosti rozvádí první kategorii následovně: „Tvrdit, že všichni lidé jsou stejně lidmi... znamená vnést falešnou notu rovnostářství do jinak zdravé a seriózní diskuse. Můžeme to nazvat – chcete-li – argumentem rovnosti *respektu*. Avšak v tomto slovním spojení odvádí logickou práci pouze slovo *respekt*, kdežto slovo *rovnost* k argumentu nic nepřidává a je zcela zbytečné." (Lucas, s.141) Rovnostář na to odpoví, že zásada rovného respektu není ani prázdná, ani zbytečná, „protože by bylo možné brát v úvahu zájmy každého, koho se týká nějaké rozhodnutí, aniž by byly *stejně* zohledněny. Elitářské mravní principy... připouštějí, že obyčejní lidé mají zájmy, jež si zasluhují zřetel, ale zájmy nadčlověka, nadtřídy či nadrasy mají vždy přednost" (Benn, s.158).

Druhá kategorie kritiky se soustředí na skutečnost, že za dosažení větší rovnosti se musí vždy zaplatit. Cenou za rovnější rozdělování příjmů mohou být menší motivace k práci a menší efektivita výroby. Cenou za větší rovnost příležitostí může být menší autonomie pro rodinu a více soupeřivá a málo stane do sporu s ostatními společenskými hodnotami, musí dojít k složitým morálním volbám, což „je nepříjemná situace, ale tím se právě vyznačuje pravé politické myšlení. Není tomu jinak i se svobodou či nějakým jiným ušlechtilým a podstatným politickým ideálem" (Williams, s.137). Podobná analýza se dá aplikovat na třetí oblast kritiky, totiž že rovnost není jedna, ale je mnoho vzájemně neslučitelných ideálů. Rovnost příležitostí ve svém logickém extrému podrývá liberální rovnost. Rovnostáři buď obětují jeden ideál rovnosti pro realizaci jiného, nebo obhájí částečnou realizaci obou. Většina současných rovnostářů zastává druhou alternativu. Často se přitom dovolávají základního ideálu rovného respektu k lidem jako důvodu neobětovat úplně žádný intuitivně přitažlivý ideál rovnosti nějakému jinému. AGa

**odkazy**

Aristoteles: *Politika*, přel. A. Kříž, Praha: Jan Laichter, 1939.

Benn, S.I.: Egalitarianism and the equal consideration of interests. V: Bedau.

Lucas, J.R.: Against equality. V: Bedau.

Platón: *Ústava*, přel. R. Hašek. Praha: Svoboda, 1993.

Tawney, R.H.: *Equality*, Londýn: Allen & Unwin, 1952.

Williams, B.A.O.: The idea of equality. V: Bedau.

**rozdělení mocí** Doktrina, podle níž by se jednotlivé funkce státní moci měly oddělit, byla neúplným způsobem formulována celou řadou myslitelů včetně Johna LOCKA, ale zejména ji rozvinul MONTESQUIEU a v moderní podobě autoři FEDERALISTICKÝCH LISTŮ, kteří do ní zahrnuli prvky anglického ústavního pojmu CHECKS AND BALANCES. Ve své nejčistší podobě, které se nejvíce blíží Spojené státy, tato doktrina znamená, že

1) Výkonná, zákonodárná a soudní pravomoc je ústavou přidělena různým osobám

2) jednotlivé složky státní moci jsou považovány za sobě rovné a autonomní, žádná z nich není podřízena nebo odpovědná jiné (například legislativa nemůže odvolat exekutivu a exekutiva nemůže rozpustit legislativu).

3) Žádná složka státní moci nemůže vykonávat moc, která podle ústavy přísluší složce jiné (například legislativa nemůže úplně přenést svou moc výkonné složce nebo uplatňovat nepředepsanou zákonodárnou moc, soudní pravomoc nelze uplatňovat jinak než prostřednictvím soudní složky).

4) Soudnictví jedná nezávisle na politickém vlivu a jeho představitelé mají jistotu stálé služby. Má pravomoc označit zákon za ústavně neplatný (i když vyjma Spojených států není tato pravomoc universálně považována za odvozenou z doktríny oddělení mocí).

Mnoho ústav obsahuje jen některé z výše uvedených prvků. Dokonce i ve Spojených státech jsou pravomoci vlády navzájem propleteny. President jako představitel výkonné moci se účastní zákonodárného procesu. Senát se podílí na jmenování exekutivy a uzavírání smluv. Na základě obžaloby před sněmovnou (impeachment) mohou obě zákonodárné větve sesadit presidenta a soudce. Stejně tak mnoho zákonodárných pravomocí bylo přesunuto na orgány výkonné moci.

Ve Francii je oddělení soudní a zákonodárné moci naopak chápáno tak, že z něj vychází nemožnost zákazu soudního přezkoumání legislativního aktu nebo jeho prohlášení za neplatný. V Austrálii ústavní rozdělení pravomocí mezi jednotlivé složky vlády výrazně snížilo schopnost parlamentu delegovat pravomoci a vytvářet poroty nebo orgány arbitráže. GM



**Ruskin, John** (1819–1900). Britský kritik umění a filosof. Ruskin si zajistil popularitu jako kritik a spisovatel třemi díly o umění a architektuře: *Moderní malíři* (Modern Painters, 1843–60), *Sedm lamp architektury* (The Seven Lamps of Architecture, 1849) a *Benátské kameny* (The Stones of Venice, 1851–53). Tvrdí v nich, že charakter společnosti se odráží v jejím umění a je nejnápadněji vyjádřen v jejích stavbách. Architektura vyžaduje společenskou organizaci a podřízenou pracovní sílu: vyrůstá z lidské práce. Zkažená společnost a nehumánní práce nemohou produkovat umění ani nic jiného, co by mělo cenu. Proto se Ruskin ve svých čtyřiceti letech odvrátil od toho, čím se proslavil, ke společenské kritice, přesvědčen, že odmítnutí tradičních hodnot viktoriánským kapitalismem by mohlo vést k zániku civilizace, umění a společnosti. Toto bylo hlavním tématem jeho děl od roku 1859, kdy mu vyšly *Dvě cesty* (The Two Paths), až do konce jeho života. V roce 1862 vyšlo jeho nejvlivnější společenské dílo *Až k poslednímu* (Unto This Last). Jeho posledním velkým dílem, kromě nedokončené autobiografie, *Praeterita* (1885–89), je *Fors Clavigera aneb dopisy dělníkům Velké Británie* (Fors Clavigera or Letters to the Workmen and Labourers of Great Britain, 1871–84).

Celou Ruskinovou společenskou analýzou viktoriánské Anglie prolíná divoký útok na její hodnoty a „zatracenou lež" ekonomů o rozhodujícím významu materiální odměny, získávání majetku a sobeckého soupeření. Jeho společenská kritika navazuje na dřívější spisy o umění a architektuře tím, že dále rozvíjí myšlenku jednoty, kterou se snažil spojit křesťanství, morálku, spravedlnost, pravdu, přirozenost a společenské vztahy. Ruskinův vášnivý útok na kapitalismus se zrodil z morálního rozhořčení nad jeho ničivým účinkem na lásku a odpovědnost, která by měla být základem všech dobrých společenských vztahů. Jeho kritika ekonomiky začala pokusem opravit nesprávné užívání termínů „hodnota" a „bohatství". Tvrdil (způsobem, který si říká o srovnání s Marxem), že užitá hodnota je důležitější než hodnota směnná, a že skutečné bohatství znamená shromažďování věcí, které jsou potřeba k životu. Mechanizace a posedlost výkonností má podle

Ruskina strašlivé následky: není to práce, ale pracovník, co bylo krutě rozděleno vznikem rozdílu mezi duševní a fysickou prací.

Socialistické rovnostářství pro Ruskina nepředstavovalo žádnou naději, protože by sdílelo a dále šířilo nákazu hodnotami kapitalismu. Nebereme-li v úvahu revoluci, spočívá jediné řešení ve změně hodnot vytvářených zákony a vzděláním; bez toho by byla politická akce bez užitku a demokracie odsouzená k zániku. Jeho morální paternalismus vyžadoval, aby se vůdci odpovědně starali a spíše na sebe brali víc obětí, než je nutné, než aby shromažďovali poklady, které jsou vždycky produktem práce jiných.

Ruskinův vliv byl v jeho době značný, dnes už je však jen omezený. Ovlivnil například Williama MORRISE a GÁNDHÍHO, posílil a upevnil radikální tradici zcela odlišnou od marxismu a pomohl formulovat myšlenku sociálního státu. PDA

**odkazy**

Ruskin, J.: *The Works of John Ruskin*, ed. E.T. Cook a A. Wedderburn. 39 svazků. Londýn: George Allen, 1903–12.

**Russell, Bertrand** (1872–1970). Britský filosof. Jeho kmotrem byl John Stuart MILL. Russell strávil většinu svého dlouhého, devadesát osm let trvajícího života obhajobou stanovisek svého kmotra – emancipace žen, reformy vzdělání, zmenšení moci vlastníků majetku a rozšíření společenské svobody. Posledních patnáct let života věnoval především boji proti nukleární hrozbě: jeho kampaň proti nukleárním zbraním a politice vzájemného nukleárního vydírání mezi velmocemi ho vedla ke stále větší nespokojenosti s konvenční politikou a k přesvědčení, že Spojené státy jsou hlavním nebezpečím pro světový mír. Proto se na sklonku svého života přidal k politice nenásilné OBČANSKÉ NEPOSLUŠNOSTI v Británii a k celosvětovému protestu proti americké přítomnos-



že klidné přesvědčování dovede velmoci ke zničení nukleárních zbraní; to inspirovalo „pugwashskou konferenci", která vytvořila trvalou síť vědeckých diskusí a propagandy.

Russell se narodil v liberálně aristokratické rodině: jeho dědeček byl Lord John Russell, který prosadil První reformní zákon v Dolní sněmovně, a Russell sám byl v letech 1890–1914 „pokrokový liberál" – to znamená souhlasil s kroky Asquithovy vlády směrem k sociálnímu státu; rozsah vládní politiky překročil pouze v malé míře návrhem hlasovacího práva pro ženy a vysoké pozemkové daně. Později se však stal vytrvalým odpůrcem první světové války a byl velmi zklamán praktickou politikou. Prohlásil se za váhavého socialistu – za přijatelný považoval CECHOVNÍ SOCIALISMUS, který však podle něj nebyl schopen získávat si nové příznivce – ale pak začal být posedlý potřebou učit děti myšlení, které by nepřipouštělo válku. Proto jeho *Principy společenské rekonstrukce* (Principles of Social Reconstruction, 1916) hovoří o výchově „tvůrčího impulsu", který by vedl ke vzniku šťastné a otevřené osobnosti chráněné před touhou bojovat. Ve dvacátých letech se svou druhou manželkou Dorou vlastnil a řídil školu v Beacon Hill, ve které se snažil uvést do praxe myšlenky vyslovené ve spisech *O vzdělání* (On Education, 1926) a *Vzdělání a společenský řád* (On Education and the Social Order, 1932).

Russell choval vždycky nepřátelství k MARXISMU, i když velmi citlivě vnímal přitažlivost názorů samotného Marxe. Ale už od své první knihy *Německá sociální demokracie* (German Social Democracy, 1896) tvrdil, že marxismus je víc náboženství než věda a že revoluční svržení kapitalismu je zbytečně destruktivní cesta k socialismu. Tento jeho názor byl posílen ruskou revolucí v roce 1917, kterou přivítal, protože vyvedla Rusko z války, ale později napadl v *Teorii a praxi bolševismu* (The Theory and Practice of Bolshevism, 1920) jako despotismus ve-

z tohoto názoru nikdy neustoupil, snad s výjimkou posledních let života, kdy ho nepřátelský postoj k americkým zvěrstvům ve Vietnamu přesvědčil, že Sovětský svaz přece jen stojí na straně svobody.

Od roku 1914 byla Russellovým hlavním politickým zájmem potřeba vyhnout se další světové válce; odsuzoval válku jako iracionální následek pýchy, nudy a chamtivosti. Hledal nějakou formu světové vlády, která by vytvořila rámec, v němž by reformované národní vlády mohly vzdělávat své občany. V okamžicích deprese si představoval Spojené státy ovládající svět mocí a vnucující mu jakousi obdobu *pax Romana – pax Americana* ve prospěch amerického kapitalismu. V optimističtějších okamžicích pohlížel s nadějí na vývoj OSN. Vždycky byl silně realistický pokus šlo o potřebu světové vlády vlastnit prostředky, kterými by si vynucovala poslušnost.

Právě tento realismus ho v roce 1945 a pak ještě několikrát vedl k vyslovení návrhu, že by Spojené státy měly použít svého tehdejšího nukleárního monopolu a přinutit Sovětský svaz k odzbrojení. Připouštěl, že by Sovětský svaz pravděpodobně odporoval a že by to vedlo k válce: ta se mu však zdála menším zlem než naprosté zničení, které by bylo výsledkem nukleární války. Stejné duševní rozpoložení ho v roce 1936 vedlo k hlásání úplného PACIFISMU tváří v tvář hitlerovskému Německu. Zlo, kterému bylo vždycky třeba se vyhnout, byla destrukce evropské civilizace: v roce 1936 se zdál být řešením pacifismus (v roce 1941 změnil názor, když už mu bylo jasné, že nacismus se nevyrovná ani jeho nejhorším představám), zatímco v roce 1945 a v letech následujících se mu jako schůdné řešení jevilo nukleární zastrašování. Jeho cíl se nikdy nezměnil, prostředky, které doporučoval, však ano. Za tyto změny názorů býval často kritizován, cítil se však těmito stížnostmi dotčen: rozumný člověk musí podle něj změnit své názory, když se změní okolnosti.

Jakmile vlastnily nukleární zbraně obě velmoci, situace se opět změnila. Vydírání a preventivní stávky se staly nemožnými a jediným racionálním řešením bylo najít způsoby snížení rizika náhodné války. Časem byl Russell stále více přesvědčen, že vlády si nepřejí mír a jsou v nich většinou zločinci a šílenci, nicméně jeho recepty na zabránění válce byly rozumné – vyžadoval zákaz nukleárních zkoušek v atmosféře, byl zastáncem dohody o nešíření jaderných zbraní a tvrdil, že pokud by vlastnictví nukleárních zbraní zůstalo omezeno na velmoci a pokud by došlo k dohodě o snížení jejich množství, pak by mohl být zachován mír. Ale toto zmírnění jeho teorie neovlivnilo jeho odsudek politické morálky velmocí. Jeden z jeho slavných výroků zní, že moderní státníci jsou horší než Hitler. Poslední léta jeho života jsou nejlepším dokladem výstižnosti KEYNESOVA shrnutí Russellových názorů: „Myslí si, že svět je hrozný, protože všichni jsou šílení – naštěstí existuje jednoduchý lék, všichni se musí začít slušněji chovat." AR

**odkazy**

* Russel, B.: *The Principles of Social Reconstruction*. Londýn: Allen & Unwin, 1916.
* _____: *The Theory and Practise of Bolshevism*. Londýn: Allen & Unwin, 1920.
* _____: *Freedom and Organization*. Londýn: Allen & Unwin, 1934.

# Ř

**řecké politické myšlení** Politické myšlení Řecka před nejstaršími literárními památkami *Iliadou* a *Odysseou* a Hésiodovými básněmi z pozdního osmého a raného sedmého století př. Kr. nelze zkoumat: cokoli se událo v řeckém politickém myšlení v předchozím tisíciletí je nenávratně ztraceno vzhledem k absenci nejen památek krásného písemnictví, ale i takových epigrafických textů, jako byly královské nápisy a anály, běžné v tehdejším Egyptě a královstvích Středního Východu. Analýza počátků řeckého politického myšlení je nesmírně obtížná: pramenné materiály z doby před PLATÓNEM (jehož díla vznikla v první polovině čtvrtého století př. Kr.) se buď omezují na fragmentární či marginální texty včleněné do historiografických či básnických děl (zvláště do athénské tragédie pátého století př. Kr.), z nichž je extrahujeme jen s velkými potížemi (to je jasně vidět v případě Aristofana či Thukydidových *Dějin peloponéské války*), nebo zcela zmizely, jako v případě spisů Prótagorových, nebo jde o díla pozdější, omylem připisovaná starším dobám, jako tomu bylo v případě děl Pythagorejců z doby římského císařství.

Platón a ARISTOTELES byli prvními systematickými teoretiky v pravém smyslu slova, i když bezprostředně před nimi učinili přinejmenším sofista Prótagoras a SOKRATES první kroky k vědě či filosofii politického chování, kterou potom rozvinul Platón. O tom, že před Platónem a Aristotelem existovala v této oblasti jen fragmentární tradice, rech na základní otázky pojednané v *Ústavě* z jeho „středního" období a později i v dialozích *Politikos* a *Zákony*, podobně jako skutečnost, že Aristotelova *Politika* zůstala nedokončeným a ne zcela soudržným dílem. Po Aristotelovi se vývoj náhle zastavil. Zdá se, že řecké politické myšlení stálo a padalo s existencí malého autonomního městského státu, *polis* (od toho je ostatně odvozeno slovo politika či politický). Zenón, zakladatel stoické filosofické školy, narozený třináct let před Aristotelovou smrtí, napsal také svou *Ústavu*, toto dílo však nemělo s dílem Platónovým kromě názvu nic společného. O této „ústavě" víme málo, snad jen to, že neměla žádné společenské, ekonomické ani politické instituce a reflektovala tak skutečnost, že Řekové po Alexandru Makedonském obrátili svůj morální a politický zájem od *polis* a politiky k individuální *psýché*. Ve světě se rychle prosazoval monarchický princip vlády, a to, co se považovalo za politickou literaturu, se soustředilo na povrchní analýzu „dobrého krále" (příkladem mohou být čtyři řeči Dia Chrysostoma [zemřel po roce 112 po Kr.] nazvané *O královském úřadu*).

Nepřekvapuje nás pak, že ve starověku o Aristotelovu *Politiku* s její základní premisou, že „člověk jest bytost přirozeně určená pro život v obci" [1253a 2–3] nebyl zájem. Aristotelova *Etika Nikomachova* odkazuje k *Politice*: „Ježto tedy naši předchůdci nechávali bez přezkoumání otázky, které se týkají zákonodárství, bude snad lépe, aby obce." [1181b 12–14] Následuje stručný nástin obsahu *Politiky* (kromě první knihy) zakončený větou: „Začněme tedy o tom pojednávat." Ať už je autorem těchto závěrů sám Aristoteles nebo někdo z pozdějších starověkých editorů, vyplývá z nich za prvé to, že studium politiky patří do etiky, a za druhé, že politika může být zkoumána pouze v rámci systému městských států. Odtud vychází i to, že diskuse o dobrém občanovi se opírá o chápání dobrého člověka. Zánik *polis* po Alexandrovi nevyhnutelně znamenal i konec obou aspektů tohoto základního pojetí. Zásadní problém, povaha SPRAVEDLNOSTI, byl nahrazen – pokud se vůbec dá mluvit o nahrazení – kvalitativně odlišnou otázkou povahy dobrého vládce.

Hlavním stimulem živé, byť nesystematické politické diskuse, která začala v šestém století př. Kr., byla ústavní pestrost četných více či méně nezávislých městských států řeckého světa. Určitou představu o této různosti poskytuje fakt, že Aristoteles a jeho škola sepsali 158 spisků, každý s názvem „Ústava státu X", z nichž jako jediná přežila Ústava Athén (díky objevu na egyptském papyru v devatenáctém století, poprvé publikovaném roku 1891). Vyznačuje se – zřejmě typicky – směsí historických a soudobých popisných dat a se svými padesáti stranami patřila zřejmě k nejdelším.

Zmíněná rozmanitost volala po srovnávání a hodnocení, které uspořádání je lepší, které nejlepší a proč. Tyto otázky si kladli básníci jako Solón a Theognis v první polovině šestého století př. Kr. a staly se námětem athénské tragédie ve století následujícím. Odpovědi však byly strohé, takřka gnómické: athénský král Theseus v rozhovoru s thébským poslem například prohlásil: „Tomuto městu nevládne žádný jedinec. Panuje *demos* a každý rok dochází ke střídání. Bohatí nemají svrchovanost, chudí na ni mají rovný podíl." „To je vláda chátry," odpověděl posel. „*Demos* není dobrým soudcem toho, co kdo říká. Jak může potom městu dobře vládnout?" (Euripides: *Prosebnice*). Jde o tvrzení a protitvrzení; racionální debata by si však vyžadovala řadu mnohem systematičtějších diskusí o povaze pravdy a spravedlnosti, o ctnostech a jejich mezích, o lidské přirozenosti a o možnostech ji změnit nebo ovládat. V tomto kontextu však začala v politické analýze na několik desítek let převládat známá dichotomie mezi přirozeností (*physis*) a konvencí (*nomos*).

První systematičtější debatu o etice a společnosti iniciovali ve druhé polovině pátého století př. Kr. profesionální putující učitelé, známí jako sofisté. Nepředstavovali žádnou myšlenkovou školu, často zastávali protichůdná stanoviska, nejčastěji pokud se jednalo o jejich politickou loyalitu. Iluze o jejich koherentnosti, kterou vytvořil Platón a která se udržela až do dneška, je falešná. Platón také tabuizoval skutečnost, že Sokrates byl ve své době počítán mezi sofisty. Fakt, že si Sokrates od svých žáků nenechával platit, je v podstatě irelevantní, i když je při snaze o odlišování aktivity Sokratovy od sofistů uváděn jako ústřední. Pro určení místa Sokrata a sofistů v dějinách politického myšlení je však tento fakt zcela okrajový.

I když se sofisté i jiní rozcházeli v natolik zásadních otázkách jako je podstata spravedlnosti či zda je lepší demokracie nebo oligarchie, panovala mezi nimi více méně shoda v přesvědčení o nerovnosti lidí, a odtud i jednomyslné přijímání nutnosti společenské a politické hierarchie v dobře fungujícím společenství. Dokonce ani utopické myšlení klasického řeckého období nebylo egalitářské, a egalitářské nebyly ani utopické návrhy sofisty Prótagory z Abdéry, i když, jak upozorňuje Kerferd, „vytvořil poprvé v dějinách teoretický základ participační demokracie". Prótagoras byl přesvědčen, že všichni lidé, nebo lépe všichni svobodní dospělí muži, jsou nadáni schopností podílet se na procesu politického rozhodování, i když ne ve stejné míře. Odtud vychází potřeba učitelů, sofistů jako je Prótagoras, a také politického vedení. Lze se rozumně domnívat, že takovéto a podobné názory byly v demokra-

tických kruzích značně rozšířené; bylo to v důsledku praktického přijímání vlády elity, a to dokonce i v Athénách. V posledním století athénské demokracie vznikla paradoxní situace: demokracie byla samozřejmě přijímána jako fungující politická instituce v době, kdy se formovaly malé protidemokratické skupiny inteligence, zatímco mluvčí hájící demokracii, jako například Demosthenes, se spokojovali s opakováním známých sloganů a neměli nejmenší snahu rozpracovat a prohloubit Prótagorovo či jakékoli jiné učení.

Téměř všichni, včetně Platóna a Aristotela, se také shodovali na tom, že základní podmínkou pravé *polis*, a tedy i dobrého života, je „vláda zákonů, nikoli lidí". Jako příklad můžeme uvést citát z Euripidových *Prosebnic*: „Moc, která drží města a lidi pohromadě, je čestné zachovávání zákona." Je jasné, že tento druh ideologických sloganů při přísné analýze neobstojí, ale měl velkou praktickou hodnotu. V praxi znamenal stabilitu městského státu a nepřítomnost občanských svárů. Bez pevných a veřejně známých zákonů, tvořících základ veškerého společenského chování, by stabilita nebyla možná. Formulace a vyhlašování zákonů byly v archaickém období dílem stínových postav známých jako zákonodárci (*nomothetai*), jednajících často v přímém či nepřímém důsledku občanských sporů. Vláda prostřednictvím zákonů pak zůstala v řeckých dějinách samozřejmou spíše prakticky než teoreticky, dokonce i tehdy, když se postupně stále více prosazovala absolutní monarchie.

Chybějící teoretické ospravedlnění fungujících zákonů je zarážející. Řečtí političní autoři se vážně nezabývali ani LEGITIMITOU, ani POLITICKÝM ZÁVAZKEM. Moderním badatelům se až po zoufalém hledání podařilo u sofistů doložit rudimentární ponětí o pojmu SPOLEČENSKÁ SMLOUVA; máme také unikátní pasáž v Platónově *Kritónovi*, v níž Sokrates trvá na morální povinnosti přijmout trest smrti, k němuž byl odsouzen athénským soudem. To vše je

s dlouhou tradicí moderního politického myšlení sahající až k Vilémovi z Ockhamu a Jeanu Bodinovi. Lze tedy říci, že Řekové se přidržovali vlády prostřednictvím zákonů prostě proto, že alternativou byl chaos, a ne proto, že by obsah jakéhokoli zákona bylo možné teoreticky zdůvodnit.

Obzvláště zarážející je však chybějící náboženské potvrzení zákona. Spravedlnost pocházela samozřejmě od Dia a rouhání i svatokrádež byly stíhány, nicméně obsah zákona i jeho uplatňování byly v počátcích klasického období sekularizovány. Všechny ideje a návrhy musely být obhájeny, dokázány, podepřeny či ověřeny lidským rozumem. V tomto ohledu nebyli Sokrates, Platón i Aristoteles žádní rebelové, ale představitelé základního proudu řeckého myšlení.

MIF

**odkazy**

Aristoteles: *Politika*, přel. A. Kříž. Praha: Jan Laichter, 1939.

_____: *Etika Nikochamova*, přel. A. Kříž. Praha: Jan Laichter, 1937.

Euripides: *The Suppliant Women*, Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Kerferd, G.B.: *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

**římské politické myšlení** Pravděpodobně již za monarchie, a zcela jistě od založení republiky koncem šestého století před Kristem, byli Římané schopni formulovat argumenty doporučující nebo ospravedlňující jednání na základě sdílených morálních a politických hodnot. Z třetího století před Kristem se dochovala řada krátkých zpráv o životech velkých postav doby, které nám dovolují pochopit tyto hodnoty. Podobné hodnoty se vyskytují v dílech epických básníků a dramatiků antického Říma.

Těžko říci, co by Římané bývali dokázali, kdyby byli ponecháni sami sobě, neboť ve třetím století příslušníci římské aristokracie začali navazovat kontakty s řeckým světem a s jeho dlouhou tradicí filosofického bádání. Římští básníci už kolem roku 200 př. Kr. začínají experimentovat s vědomým vytvářením nových latinských abstraktních podstatných jmen. Od té doby se hlavním rysem římské politické filosofie stává skutečnost, že její přední představitelé se aktivně účastní veřejného života a snaží se uvést do souvislosti to, co znají z ŘECKÉHO POLITICKÉHO MYŠLENÍ, se svým pohledem na politický život v Římě.

Raná stadia tohoto vývoje neznáme. Řecký občan POLYBIOS, od roku 167 př. Kr. internovaný v Římě a zabývající se záležitostmi své rodné země, nám zanechal zprávu o římském politickém systému. Neexistuje bohužel důkaz o tom, že by ji někdo četl dříve než v prvním století našeho letopočtu. Přesto je možno pozorovat, že Polybios se na vývoj římského politického systému díval podobně jako Cato Censor (234–149 př. Kr.) a jeho názor byl později přejat i CICERONEM: podle tohoto názoru byl římský politický systém výsledkem dlouhodobého kolektivního úsilí společnosti jako celku. Tento pohled je v protikladu s naivním názorem rozšířeným v řeckých městech, podle nějž měly jejich ústavy být dílem jednotlivých zakladatelských osobností. Je pravděpodobné, že Polybios a Cato vytvářeli své teorie v obecném kontextu diskuse mezi římskou elitou o měnícím se charakteru římské společnosti, probíhající v druhém století př. Kr.

Nejdůležitějším Polybiovým kontaktem navázaným v Římě byl P. Scipio Aemilianus (asi 185–129 př. Kr.), který se pohyboval ve společnosti řeckého stoického filosofa Panaetia. Setkání Polybia s Aemilianem bylo symbolické, protože to byla právě filosofie stoiků, která později v Římě převládla nad ostatními třemi hlavními řeckými filosofickými školami z doby po Alexandrovi: pokračovateli PLATÓNOVÝMI (takzvaná Akademie), následovníky ARISTOTELOVÝMI (škola peripatetická) a přívrženci Epikurovými (342/1–271/0 př. Kr.).



Stejně málo je známo o povaze kontaktů mezi Panaetiem a Aemilianem, ale hned v následující generaci lze v Římě vystopovat první náznaky teoretické diskuse o podstatě a potřebnosti demokracie, vycházející jak z řeckých, tak z římských historických příkladů. Je to období tribunátů Tibezia Sempronia Graccha a jeho mladšího bratra Gaia (133 př. Kr. a 123–122 př. Kr.). Oba se snažili, zčásti úspěšně, reformovat některé aspekty římského politického systému, a následkem toho přišli o život. Právě toto období bývá považováno za začátek revoluce, která nahradila republiku principátem. Tato revoluce bezpochyby vyvolala úvahy o napětí mezi svobodou jednání jednotlivých držitelů úřadů a potřebou nějaké formy kolektivní kontroly, jejichž poslední etapu zachycují Ciceronovy spisy.

V obecnější rovině potřebovali Římané analyzovat a pochopit svou říši, která na konci druhého století př. Kr. pokrývala téměř celé Středomoří. Již Polybios považoval za samozřejmé, že vládnoucí stát by měl dbát o blaho svých občanů a že římští občané mají právo jej kritizovat.

Na počátku prvního století př. Kr. došlo k řadě velkých povstání proti římské vládě. Do tohoto kontextu lze zařadit dílo Posidoniovo (asi 135–50 př. Kr.). Posidonios byl další stoický filosof, Panaetiův žák, a podobně jako on blízký přítel příslušníků římské elity. Většina Posidoniova díla se nezachovala, ale z dochovaných fragmentů je jasné, že pokrývalo celou geografii, etnografii, přírodní vědy, filosofii etiky a dějiny římského světa od konce Polybiových *Dějin* až po jeho dobu. Posidonios se zabýval obecně povahou vztahu mezi vládcem a ovládanými a závazky existujícími na obou stranách; také se však věnoval Římské říši, jejím občanům a postavení římské vládnoucí elity.

Posidonios nebyl žádnou výjimkou: podobně jako v Řecku stojí v dějinách politického myšlení vedle sebe díla historická i filosofická (klasickým příkladem je Thukydides), i v Římě byl historický přístup jedním z pro-

středků politické analýzy. To je zvláště nápadné v případě mladšího současníka Posidoniova a Ciceronova, římského historika Sallustia (86–34 př. Kr.). Ten si vybral dvě epizody nedávné minulosti. Katilinův pokus uchopit moc v roce 63 př. Kr. a válku proti malému africkému králi Jugurthovi na konci druhého století př. Kr., aby na nich analyzoval chování římské elity doma a v cizině a mohl uvažovat o důvodech postupného vymizení konsensu, který dříve existoval mezi elitou i mezi římským obyvatelstvem jako celkem. Jeho obecné vysvětlení předložené v úvodech k oběma dílům, jež jako hlavní důvod uvádí úpadek politické morálky způsobený chamtivou touhou po pokladech Středomoří, je velmi rozhodné, ale málo propracované. Na druhé straně projevy připisované Mariovi nebo Caesarovi obsahují citlivé rozbory rozdělení politické moci ve státě a hranic tolerance.

Obecně lze říci, že doba Ciceronova je obdobím, kdy se Řím zmocnil téměř všech forem intelektuální aktivity Řeků a začal vytvářet poprvé ve velkém formy nové. Tato tvůrčí činnost trvala ve stejném rozsahu až do principátu prvního císaře Augusta, ale pak skončila.

V období principátu však došlo k obrodě intelektuální činnosti v řeckém světě pod římskou nadvládou, a to ve velkém rozsahu, i když bez nápadnější originality. Hlavním prostředkem analýzy se opět stala historická díla. Pro řecké historiky od Dionysia z Halikarnassu, Diodora (oba z konce prvního století př. Kr.) a Strabona (64/3 př. Kr až 23 po Kr.) v době Augustově až po Dia na přelomu druhého a třetího století po Kr. byla Římská říše především systémem, který fungoval, a fungoval dobře, takže už nevyžadoval žádného dalšího ospravedlnění. Tento přístup zůstal latinským historikům vzdálen, a byl jim z praktických důvodů zřejmě neznámý. Většinou používali jen řecké materiály dostupné už v době Ciceronově. Jejich zájmy byly zcela odlišné.

Principát byl od počátku dědičnou monarnovým císařem), či podle slov Edwarda Gibbona despotismem postaveným na vraždách. Brzy vznikl pohodlný výmysl, že římský lid vkládá svou svrchovanou moc do rukou každého následujícího císaře, což vedlo k důležitým změnám v římských názorech na zdroje práva (viz ŘÍMSKÉ PRÁVO). Elita, která za republiky měla v rukou skupinovou moc, tuto moc ztratila, i přesto, že se principát přirozeně nemohl vzdát jejích služeb. Zajímavé je, jak noví příslušníci římské elity rychle přijali ideály tradiční aristokracie. Proti ranému principátu existovala stálá, i když přehušovaná opozice, nejen ze strany těch, kdo usilovali o nejvyšší moc, ale také proto, že císařové byli považováni za nepřátele svobody. Přesto všechno záleželo na osobnosti a dobré vůli císaře. Tento fakt je základem jak SENECOVA pokusu vytvořit teoretický popis správného chování vládce, tak ostřejší Tacitovy analýzy napětí mezi principátem a svobodou.

Tacitus (asi 55–začátek II. stol.) psal své *Dějiny* (Historiae, původně pokrývající období 69–96 po Kr.) a *Anály* (Annales, od smrti císaře Augusta roku 14 do roku 68 po Kr.) za vlády císaře Trajána. Na počátku jeho vlády vznikl *Panegyrikon* Plinia Mladšího (61 nebo 62–113 po Kr.), v němž se praví, že Traján úspěšně smířil principát a svobodu. Avšak toto smíření nemělo žádný ústavní základ, bylo založeno pouze na osobnosti. A z Tacitových spisů lze vyvodit jen jediný závěr: tyto dvě věci byly naprosto neslučitelné. Jedno z jeho menších děl, *Agricola*, chválí člověka, který byl oddaným služebníkem tyranského císaře; v *Dialogu o řečnících* tvrdí, že úpadek řečnictví je důsledkem konce republiky. Jeho závěr, že příslušník římské elity by měl sloužit i špatnému pánovi, se z jiného úhlu blíží řeckému názoru, že Římská říše musí být akceptována, protože funguje a protože k ní stejně neexistuje žádná jiná reálná alternativa.

Nejzajímavějším dokumentem z druhého století po Kr. jsou však bezesporu *Hovory*

ech 161–180. Marcus Aurelius byl vychován jako kterýkoliv jiný příslušník římské elity a teprve v sedmnácti letech byl přijat za dědice Antonia Pia, který neměl syna a sám byl adoptován Hadriánem jako jeho následovník. Během výchovy se Marcus Aurelius důkladně seznámil se stoickou filosofií, známou v rozmělněné podobě každému vzdělanému Římanovi. Podle stoické utopie měli vládnout jen moudří. Římská říše však nebyla utopií, a každý měl obecnou povinnost vykonávat funkce, které mu příslušely podle jeho postavení. V případě Marca Aurelia to byla funkce římského císaře. Obecně vzato přitažlivost tohoto aspektu stoicismu pro příslušníky římské elity je zřejmá: byl to svět s velmi omezenou možností změny, a ten, kdo stál téměř na vrcholu společenské pyramidy, se jistě rád dozvěděl, že je jeho povinností přijmout toto postavení. Marcus Aurelius se však trápil svou slabostí a nehodností. Je zajímavé, jak často užívá vojenských metafor pro popis svých povinností a svého poslání. Jazyk jeho díla bezpochyby odráží situaci pozdního císařství, kdy všechny formy veřejných služeb byly označovány jako *militia*.

Zajímavá je také Marcova netrpělivost s lidmi, jenž ho obklopovali, která se dokonce často měnila v opovržení. V řeckém světě existovala dlouhá tradice obviňování rádců za špatné chování panovníka, jež mělo zachránit instituci císaře obviněním někoho jiného za jeho chyby. Římští císaři zřejmě přijali absolutní povahu svého postavení a působení. Dokud však byli pohany, neobjevuje se ani zmínka o jakékoli teorii o božských právech králů.

MHC

**římské právo** Římské právo, které se zachovalo hlavně díky spisu *Corpus iuris* byzantského císaře JUSTINIÁNA ze šestého století, je výsledkem tisíciletého nepřetržitého právního vývoje, jehož vrcholem bylo klasické období v prvních dvou stoletích po Kristu. Zabývalo se spíše soukromým právem (vztahy mezi jednotlivci) než právem veřejným



(regulujícím státní orgány), které bylo až do doby byzantské jen velmi málo rozvinuté.

Právo rané Římské republiky v pátém století před Kristem bylo založeno na nepsaných obyčejích, které byly považovány za část římského dědictví a platily pouze pro římské občany (*ius civile*, civilní právo, právo pro *cives*, občany). Ve sporných případech bylo rozhodující rozhodnutí pontifů, orgánu patricijských aristokratů. Podle tradovaného podání si znevýhodnění plebejci vyžádali, aby bylo obyčejové právo zapsáno a pochybné body vyjasněny úplným souborem psaných zákonů (*leges*), které jsou známy pod názvem „dvanáct desek" a byly schváleny veřejným shromážděním v letech 451–450 před Kr.

Po zbytek období republiky neexistovaly téměř zákony týkající se soukromého práva, které se vyvinulo z praktických právních opatření. Každá pře se skládala ze dvou etap. V první etapě se strany ve sporu objevily před každoročně voleným soudcem, prétorem, který měl jejich spor rozhodnout právní cestou; v druhé etapě soukromá osoba vybraná stranami (*iudex*, jakýsi druh porotce) vyslechla důkazy a argumenty a spor rozhodla. Od konce období republiky prétor převáděl spory do psaných formulí, podle kterých *iudex* obžalovaného odsoudil, pokud shledal některá z obvinění oprávněnými, nebo ho zprostil viny. Tento systém umožňoval prétorovi vytvářet nové formule, a tím i nové případy, pokud to považoval za vhodné. Tyto formule vycházely ve formě ediktu na začátku funkčního období každého prétora.

Tento systém formulí byl pravděpodobně původně zaveden pro případy týkající se neobčanů, *peregrines*, pro které neplatilo *ius civile*. Na takové případy se vztahovalo *ius gentium*, právo národů, zákony, které byly považovány za součást zákonů všech civilizovaných lidí (chápání „zákonů upravujících vztahy mezi státy" v antice neexistovalo). Tyto zákony platily jak pro občany, tak pro peregrines. Vykládaly se jako zákony dikto-

vané zdravým rozumem nebo přirozeným rozumem společným všem lidem, takže *ius gentium* bylo ztotožňováno s přirozeným právem.

Zajímavé je, že přes technický charakter systému formulí ani prétor, ani *iudex*, ani advokáti zastupující sporné strany (kteří byli vycvičeni v řečnickém umění) nebyli právníky. A přesto už od období střední republiky existovala třída odborníků na právo, právníků, kteří nehráli žádnou formální roli ve výkonu spravedlnosti, ale převzali od pontifů funkci vykládat zákony těm, kdo je přišli požádat o radu. Jejich zájem o problémy, které jim předkládali prétoři, soudci *(iudices)* a sporné strany, je vedl k přizpůsobování zákonů případ od případu novým podmínkám vytvářeným římskou teritoriální expanzí na celé Středomoří. Tak se římské právo, podobně jako obyčejové právo anglické, vyvíjelo v diskusích o jednotlivých případech vedených právnickými experty, kteří pak shromažďovali a publikovali své názory. Váha těchto názorů závisela na reputaci autora.

Když byla republika nahrazena císařstvím, *leges* ve smyslu statutů schválených lidovým shromážděním rychle vymizely. Prétoriánský edikt byl kodifikován právníkem Juliánem na příkaz císaře Hadriána (117–138 po Kr.) a jeho text se stal předmětem komentářů právníků. Sám císař si osvojil legislativní pravomoc a „císařské zákony" byly uznávány jako zdroj práva. Ačkoliv císař občas přímo vytvářel zákony ve formě ediktu, jeho zákony bývaly spíše výnosy nebo odpovědi (sepsané právníky v císařské kanceláři) na právní otázky položené spornými stranami nebo úředníky. V běžných případech takové výnosy vyjasňovaly existující zákony a nezaváděly podstatné změny.

Hlavním prostředkem vývoje práva v klasickém období byly spisy právníků, ať už v císařských službách nebo mimo ně, komentáře k ediktům nebo k tradičnímu právu a sbírky názorů na skutečné nebo hypotetické případy. Klasičtí právníci dali římskému

ho učinili velmi složitým. V polovině druhého století právník Gaius, téměř neznámý učitel práva, zavedl kvůli studentům „institucionální" systém.

Gaiův systém rozděloval právo na tři části týkající se osob, věcí a žalob. Kategorie osob se zabývala pravidly týkajícími se postavení osob nazíraných ze tří hledisek: z hlediska svobody (svobodní občané a otroci), občanství (občané a cizozemci) a postavení v rodině (nezávislí a podřízení moci jiných). Kategorie věcí tvořila největší část celé klasifikace. Zahrnovala všechno, co se dalo vyčíslit penězi. Gaius rozlišoval majetek movitý a nemovitý. Nemovitý majetek zahrnoval jednak závazky, považované za zisk v rukou věřitele, které vznikají buď ze smluv nebo z deliktů (občanských přestupků), a jednak souhrny věcí, jež přecházejí *en bloc* z jedné osoby na druhou, jako například dědictví, které jako celek přechází na dědice. Třetí kategorie zahrnovala procesní otázky a třídila různé druhy žalob. Ačkoliv toto schema nemělo téměř žádný okamžitý dopad, postupně bylo stále více přijímáno jako struktura systému soukromého práva jako celku a jeho vliv je patrný i v moderních občanských zákonících.

Klasické období římského práva skončilo ve třetím století velkými systemizujícími komentáři Paula a Ulpiana, kteří zastávali nejvyšší císařský úřad pretoriánského prefekta. Poté byl další vývoj právního systému znemožněn zhroucením silné vlády. Typickým rysem dalších tří století, označovaných jako doba poklasická, je prudký pokles úrovně právní vědy a vývoj takzvaného „lidového práva", tj. římského práva přizpůsobeného specifickým podmínkám provincií. Říše byla rozdělena pro administrativní účely na dvě části, z nichž jedna měla vládu v Římě a druhá v Konstantinopoli, čímž vzrostla byrokracie. Procedura formulí byla nahrazena procedurou *cognitio*, v níž byl laický prvek vypuštěn a státem jmenovaný soudce řídil celé slyšení a rozhodoval jak o právních, tak



ovaly církevní soudy, čímž se stala základem středověkého římského kanonického procesu, pro který byli typičtí profesionální soudci, pečlivě vypracované žádosti a předkládání všech důkazů v písemné podobě (viz KANONICKÉ PRÁVO).

V pátém století se západní část Římské říše rozdrobila nájezdy germánských kmenů, které vytvořily nástupnické státy. Ty se řídily v právu osobním principem, který platil v samotném Římě o tisíc let dříve, a nesnažily se uplatňovat své germánské kmenové zákony na romanizované poddané. Pro ty platily sbírky římských zákonů založené na zjednodušených poklasických vydáních klasických právnických spisů a výňatcích ze sbírek císařských zákonů, zejména z Teodosiánského zákoníku z roku 438 po Kr. Nejdůležitější z těchto barbarských sbírek zákonů byla *Lex Romana Visigothorum*, kterou vydal vizigótský král Alarich II. v roce 506 po Kr. Tato sbírka galského lidového práva zůstala hlavním zdrojem poznatků o římském právu na Západě až do jedenáctého století.

Východní část Římské říše, kde se nyní mluvilo převážně řecky, přetrvala až do roku 1453. V roce 527 využil Justinián obrody právní vědy v právnických školách v Konstantinopoli a Bejrútu a pověřil svého ministra Triboniana, aby převedl zákony do trvalé podoby. Nejdůležitější část jeho kodifikace je Digesta, nebo Pandekty, antologie výňatků z klasických právníků, s více než třetinou od Ulpiana a šestinou od Paula. Výňatky jsou uspořádány do titulů. Každý titul je věnován určitému tématu a všechny kapitoly tvoří dohromady padesát knih. Celek je asi jedenapůlkrát obsáhlejší než Bible, ale představuje jen asi dvacetinu materiálu, ze kterého byly výňatky pořízeny. Pořadí titulů odpovídá ediktu, ale fragmenty nejsou v nějakém zřejmém pořadí. Kompilátoři dostali za úkol přiřadit každý fragment jeho zdroji, ale také provést jakékoliv změny nutné k odstranění zastaralého materiálu,

*emblemata Triboniani*, je předmětem debaty od šestnáctého století. Zákoník je sbírkou císařských zákonů založenou na Teodosiánském zákoníku, ale s velkým podílem soudobých zákonů, zejména od samotného Justiniána – některé z jeho zákonů vyřešily spory, které na to čekaly od doby klasické. Zákony jsou seřazeny chronologicky podle titulů a tvoří 12 knih. Tyto dvě hlavní sbírky byly doplněny Institucemi ve čtyřech knihách, založenými na Gaiově příručce. Celé dílo, které později vstoupilo do povědomí jako *Corpus iuris civilis*, obsahuje také *novellae constitutiones*, novely, zákony zavedené Justiniánem po dokončení zákoníku v roce 534.

Svou kodifikací převedl Justinián celé právo do statutární podoby. Jak sám uvedl, učinil římské právo zcela svým, a proto všechny jeho části (i Instituce) mají stejnou platnost. Odkazy na starší materiály byly zakázány stejně jako komentáře. Toto velké dílo, které bylo z velké části v latině, mělo malý vliv na řecky mluvící právníky východní říše (i když v devátém století vyšla řecká verse, *Basilica*). Výtisky díla byly patrně ke konci století poslány i do Itálie, ale díky jeho rozsáhlosti a složitosti zůstaly nepovšimnuty až do období obrody právní vědy v Boloni ve dvanáctém století.

Bolonští doktoři práv zacházeli s Justiniánovým textem se stejnou úctou jako s Písmem Svatým a opatřili celý *Corpus iuris* výkladovými poznámkami a křížovými odkazy, které byly shrnuty ve Velkém Accursiově glosáři roku 1240. Protože původní texty byly bez glosáře málo srozumitelné, byl glosář vždycky vydáván s originálem a těšil se stejné úctě. Autoři glos zastávali názor, že někde v *Corpus iuris* lze najít odpověď na každý problém, který si dovedeme představit ve vztahu k právu nebo vládě. Důležité je najít vhodný podpůrný text, který však může pocházet z kteréhokoliv místa textu.

Další generace zacházely s dílem *Corpus*

gumenty všeho druhu, často bez ohledu na jejich původní kontext. Například slavná maxima *quod omnes tangit* („co se dotýká všech, mělo by být všemi schváleno") pochází z Justiniánova zákona zabývajícího se postavením několika správců stejné oblasti, kteří museli všichni schvalovat jménem své oblasti jisté úkony (Cod. 5.59.5.2).

Silnou stránkou Digest a Zákoníku jsou široce zdůvodněné diskuse o případech. Jen málo textů se otevřeně týká zdrojů práva a většinou se spolu neshodují. Jeden text (Dig. 1.3.32.1) ospravedlňuje použití obyčeje jako zákona na základě tvrzení, že jsou-li statuty závazné, protože byly schváleny formálním hlasováním lidu, to, co lid schválil svým chováním, i když to zapsáno není, by mělo být stejně závazné. Jiný text (Cod. 8.52.8) však říká, že obyčej je platný jen tehdy, pokud není v rozporu se zákonem nebo s rozumem. Cod. 1.14.4 zase uvádí, že císař by se měl prohlásit za poslušna zákonů, protože jeho vlastní autorita závisí na autoritě zákona. Na druhé straně úryvek Dig. 1.3.31, který se původně týkal imperiální praxe vyjímání jednotlivců z poslušnosti některých zákonů, popisuje císaře jako *legibus solutus*, „vyňatého ze zákona", a Dig. 1.4.1 tvrdí, že co si císař přeje, má platnost zákona.

Autoři komentářů ze čtrnáctého a patnáctého století, v čele s Bartolem ze Sassoferrata, definují principy označované v textech za latentně přítomné, i když přímo nevyjádřené. Z římského práva udělali učené *ius commune*, obecné právo pro tehdejší Evropu, které až do osmnáctého století bylo, kromě kanonického práva, jediným právem, které se vyučovalo na universitách (včetně Oxfordu a Cambridge), a bylo použito všude tam, kde selhalo místní obyčejové právo. Na ospravedlnění takovéhoto „přijetí" římského práva se někdy uvádělo, že to je císařské právo obnovené Svaté říše římské, ale nejčastěji se argumentovalo, že jeho doktríny jsou racionálnější a lépe vypracované než kterékoliv jiné. Proces přijetí římského práva, podporovaný převzetím římsko-kanonické procedury na kontinentu, se objevoval v různých dobách, zemích a v různém stupni – postupně a sporadicky ve Francii, náhle a téměř úplně v Německu (kolem roku 1500). Anglie převzala některé římské kategorie prostřednictvím BRACTONOVA pojednání ve třináctém století. Ale moc anglického obyčejového práva zabránila obecnému přijetí, jaké bylo vyžadováno ve Skotsku v šestnáctém a sedmnáctém století s ohledem na slabost místního práva.

# S

**Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy** (1760–1825). Francouzský socialista. Saint-Simon, původem aristokrat, načerpal z osvícenství osmnáctého století zájem o vědu a filosofii a naučil se využívat těchto znalostí pro řešení společenských problémů. Nicméně jeho první projevy na toto téma se objevily v tisku až počátkem devatenáctého století, kdy ho zkušenost násilné vzpoury v americké a francouzské revoluci přesvědčila o naléhavé potřebě systematické reorganizace společnosti. Pustil se tedy do průkopnického bádání v oblasti člověka a společnosti s cílem vybudovat v tomto oboru novou vědu. Jeho názory na společenskou reformu se zpočátku jen stěží daly rozlišit od názorů liberálních, ale později se posunuly od orthodoxního liberalismu k „industrialismu", teorii obsahující řadu socialistických prvků.

Jedním z nejvýznamnějších rysů Saint-Simonovy „sociální fysiologie" je její pojetí dějin. Inspirován mechanickým determinismem newtonovského světového názoru a optimismem osvícenské filosofie POKROKU, pokusil se Saint-Simon odhalit neúprosnou logiku historických změn, a to nejen v minulosti a přítomnosti, ale i v budoucnosti. Tato perspektiva ho vedla ke zdůraznění vztahu mezi vědou (teoretickými vědomostmi) a průmyslem (který v jeho době znamenal veškerou produktivní činnost, nejen výrobu) jako klíčovými činiteli v procesu vytváření následných typů společnosti během lidského vývoje od primitivní do moderní doby.

Saint-Simon byl jedním z prvních myslitelů INDUSTRIÁLNÍ SPOLEČNOSTI (nebo „industriálního systému") a pokusili se ukázat, jak se taková společnost bude pravděpodobně vyvíjet po pádu feudalismu. Podle této teorie spočívá každý typ společnosti na určitém přesvědčení, a jakmile mu lidé přestanou věřit, musí nutně dojít k rozpadu společenského řádu. Osvícenský útok na theologii tak způsobil podle Saint-Simona pád feudálního řádu. Z toho vyplývá, že jen nový myšlenkový systém – moderní „positivní" věda – se může stát základem pofeudálního industriálního řádu. Ten vznikne teprve tehdy, až budou dřívější vládnoucí třídy – pozemková šlechta a duchovenstvo, dva pilíře feudalismu – nahrazeny třídou vědců, techniků a tvůrců (v intelektuální sféře), a podnikatelů a průmyslníků (v praktičtější sféře politiky a správy). Taková představa moderní společnosti předpokládá technokratickou vládu, a lze na ni také pohlížet jako na další variantu kapitalistického utilitarismu. Oba výklady mají své oprávnění, neboť Saint-Simon doufal v povolání odborníků do odpovědných funkcí: odborníků, kteří by se snažili hlavně o uspokojování lidských potřeb v kapitalistickém společenském rámci, založeném na zachovávání práv týkajících se soukromého majetku. Je však třeba také vzít v úvahu další, kolektivističtější tendence Saint-Simonova myšlení, kterým se dostalo nejjasnějšího vyjádření v dílech *O průmyslovém systému* (Du système industriel), *Katechismus průmyslníků* (Catéchisme des industriels) a *Nové křesťanství* (Nouveau

Tato díla kritizují individualistickou morálku LIBERALISMU za její silně legalistický a metafysický přístup k sociálním otázkám. Podle Saint-Simona je takový přístup přehnaně negativní a málo dynamický na to, aby se mohl stát základem nového, progresívního společenského řádu. Největší vadou liberalismu je jeho neschopnost zabývat se životními podmínkami většiny členů společnosti – pracující či „průmyslové, industriální" třídy – která nesmírně strádá, ačkoliv je přímo spojená s vytvářením většiny bohatství společnosti. I církev (zejména katolická) musí přijmout svůj díl odpovědnosti za tuto situaci, protože její morální vedení vůbec nepřispělo k větší rovnosti, ačkoliv původní Kristovo učení lze vykládat jako výzvu k intervenci ve prospěch chudých a utlačovaných.

Název posledního Saint-Simonova díla – *Nové křesťanství* (1825) – je odrazem jeho morálního přesvědčení, že je třeba zavést nové náboženství, jež by bylo v podstatě křesťanské, ale bylo by vedené vynikajícími mysliteli (hlavně umělci a vědci) spíše než theology. Toto náboženství by formulovalo a rozšiřovalo víru vhodnou pro moderní společnost, společnost schopnou ovládnout vědu a průmysl a vytvořit s jejich pomocí ráj na zemi, v němž by byly uspokojeny všechny základní lidské potřeby. Produktivita se musí stát klíčovým společenským cílem a politická moc, vykonávaná zkušenými politiky, nesmí být nic jiného než aplikovaná věda o výrobě.

Saint-Simon považoval třídní konflikt za hlavní faktor společenského vývoje, avšak nevěřil, že by v moderní době musel vést k násilnému boji. Nepředvídal budoucí bezstřídní společnost; domníval se, že ve všech typech společnosti musí existovat nějaké rozdělení funkcí. Například v industrialismu by byla pracující třída v jistém smyslu podřízena svým „přirozeným" vůdcům, avšak současně by byly její zájmy v souladu s celkovou koncepcí společenského blaha. Navíc

ditele a podnikatele, do jediné třídy výrobců se společným zájmem vyloučit nenásilným způsobem ze společnosti všechny neproduktivní skupiny. Až toho bude dosaženo, povede přirozený soulad zájmů všech občanů ve výrobní sféře k novému pocitu společenské solidarity.

Společně s FOURIEREM a OWENEM bývá Saint-Simon tradičně považován za jednoho ze tří zakladatelů moderního SOCIALISMU. Po Saint-Simonově smrti založila skupina jeho žáků saint-simonovskou školu, která se rychle změnila na náboženskou sektu hlásající úplný kolektivismus. Jiný ze Saint-Simonových následovníků, Auguste COMTE, propracoval hlouběji teorii positivistické vědy a filosofie, včetně toho, co považoval za novou vědu – „sociologii" (viz POSITIVISMUS). KT

**odkazy**

Saint-Simon, C.-H. de: *Oeuvres de Claude-Henri de Saint-Simon*. 6 sv. Paříž: Éditions Anthropos, 1966.

**Sartre, Jean-Paul** (1905–1980). Francouzský filosof, dramatik a spisovatel. Sartre byl nejoslavovanější a snad nejvlivnější intelektuál moderní doby. Po absolutoriu na École Normale Supérieure v roce 1929 vyučoval v letech 1931–1945 na lyceích, s výjimkou krátkého období stráveného v armádě a pote ve válečném zajetí. Sartrovo dílo spojuje literární a filosofický pohled. Jeho první filosofické úvahy se zabývají emocemi, fantazií a podstatou lidského já, které je také tématem jeho prvního románu *Hnus* (La Nausée, 1938), v němž mimo jiné vyjadřuje svůj hluboký odpor k buržoasní společnosti. Podle Simone de Beauvoir a Raymonda Arona se Sartre až do války o politiku nezajímal. Jeho románový cyklus *Cesty svobody* (Les Chemins de la liberté, 1945–9) svědčí o aktivnějším vztahu k politice vlivem války a o jeho účasti v hnutí odporu. Jeho hlavní filosofický spis *Bytí a nicota* (L'Etre et le

ový spis o etice nikdy nevyšel, především kvůli Sartrovu většímu zaneprázdnění politikou. Etickými problémy se však zabývají poutavé divadelní hry z tohoto období *S vyloučením veřejnosti* (Huis clos, 1945), *Špinavé ruce* (Les Mains sales, 1948) a *Ďábel a pán bůh* (Le Diable et le bon dieu, 1952). Sartre také po dlouhou dobu sympatizoval s komunistickým hnutím, přičemž měl blízko nejprve k francouzské a potom k italské komunistické straně. Jeho hlavní teoreticko-politické dílo *Kritika dialektického rozumu* (Critique de la raison dialectique, 1960) se pokouší spojit EXISTENCIALISMUS s MARXISMEM. Tato kniha je obrovským, komplexním a fantastickým omylem. Pařížští intelektuálové si uvědomili, že Sartre uvízl v individualistických kategoriích, a obrátili se raději k strukturalistům, kteří naopak hlásali, že subjektivita – zejména ta buržoasní – je iluzí. V posledních letech života pokračoval Sartre v úvahách o antinomii situace a volby. Kniha *Slova* (Les Mots, 1963) je brilantním a průzračným výkladem autorových počátků, dílo *Flaubert* (1971–72) se s nekonečnou rozvláčností zabývá částí Flaubertova tvůrčího vývoje.

Sartrovým mistrovským dílem je *Bytí a nicota*. Pod Husserlovým vlivem je fenomenologické a pod vlivem HEIDEGGEROVÝM se soustřeďuje na bytí. Jinými slovy, jde o popis toho, jaké je to žít. Život je spojován s nicotou, protože naše fantazie nám v každé situaci umožňuje představit si, že by se mohl odehrát jinak. Žijeme ve světě zcela založeném na náhodě, neexistují žádné předem dané esence a člověk dělá ze světa to, co chce. Sartrova představa je v podstatě pesimistická. Jeho génius se nejvíce projevuje v popisu úniků a výmluv, které si člověk hledá, aby se vyhnul odpovědnosti za své činy: „špatná víra" je přání zbavit se tíhy svobody. Takový únik považuje za typický buržoasní rys, ale tvrdí, že samotná přítomnost druhých lidí je trvalou připomínkou našich vlastních mezí (jak vysvětluje v kapitolách o sadismu a masochismu). Jeho popis osob-



ních vztahů připomíná Prousta, avšak bez jeho humoru. Když říká „peklo jsou ti druzí", myslí tím skutečně peklo. Jeho pesimismus výrazně převažuje nad morálním povznesením, které přichází ke konci a které mělo být ústředním motivem spisu o etice. Sartre tvrdí, že jednotlivec by měl přijmout odpovědnost za své činy vždycky a za každou cenu; život se musí stát projektem, který lze kdykoliv zpochybnit. Tento Sartrův názor bývá často kritizován za to, že jeho nejistota podkopává důvěru potřebnou pro společenský život *per se*: dnes mohu někoho milovat a zítra ho mohu právě tak autenticky opustit. Závažnější je však kritika upozorňující na to, že Sartrovo dílo postrádá koncepci společenskosti. Svoboda je vždy osvobození od ostatních lidí, kteří mi překážejí, nikoli možnost spolupráce s nimi.

*Kritika dialektického rozumu* obsahuje v jedné rovině také filosofii dějin. Uvádí typ dialektického uvažování, s jehož pomocí lze pohlížet na život jednotlivce jako na součást totality dějin. Brilance Sartrova popisu jednotlivce zastiňuje tento hlavní cíl, jemuž se mělo dostat plného výrazu v dalším svazku (který nikdy nevyšel). Jiná rovina díla ukazuje Sartra opět v jeho pravé podobě moralisty. Sartre zde definuje zásadní kontrast mezi lidmi nucenými žít v „sérii" a ve „skupině a ve fúzi". Prvním pojmem, bizarně ilustrovaným obrazem lidí čekajících ve frontě na autobus, myslí Sartre každodenní život zbavený cíle a vůle, spoutaný špatnou vírou a náhodnou podobností cílů spojený s jinými. Příkladem druhého jsou revoluční skupiny, jejichž členové dosahují autentické morální SVOBODY účastí na společném projektu změny běhu dějin. Zajímavé je, že jeho politická teorie se soustřeďuje daleko víc na „problém bytí" než například na konkrétní opatření k odstranění bídy a utrpení. Jeho argumenty obsahují ospravedlnění jistého druhu NÁSILÍ. Jak špatná víra vyplouvá u jednotlivce na povrch, každý, kdo zradí „skupinu ve fúzi", ztrácí svá práva. Pokus vytvořit kolektivní vizi může být úspěšný

jedině za pomoci násilí; Sartre neuznává sociabilitu a nemůže se tohoto nedostatku zbavit. Jeho hodnocení slabosti autonomního jednotlivce připomíná ROUSSEAUA, ale chybí mu Rousseauova úcta k zákonu.

Sartrovo politické myšlení je neobyčejně zajímavé. Je to ve Francii od doby Rousseauovy asi nejvýraznější vyjádření individualistického, puritánského pohledu, které nám umožňuje vidět omezenost politiky, jež postrádá koncepci sociability. JAH

**odkazy**

Sartre, J.-P.: *Bytie a ničota*, v: Antológia VII. Bratislava 1967.

_____: *Kritika dialektického rozumu*, tamtéž.

**Selden, John** (1585–1654). Anglický právník a filosof. Selden byl syn malého sussexského farmáře. Po ukončení místního gymnasia vystudoval oxfordskou universitu a stal se profesionálním právníkem a politickým poradcem několika aristokratických rodin. S jejich podporou se ve dvacátých a potom znovu ve čtyřicátých letech stal členem parlamentu. Ve dvacátých letech sehrál rozhodující úlohu v opozici proti Karlu I. a jeho ministrům a ve čtyřicátých letech byl vedoucím představitelem umírněných. Jeho prestiž byla ještě po roce 1649 tak velká, že Cromwell údajně uvažoval o tom, že ho požádá, aby sepsal ústavu nové republiky. Mezi jeho přátele se počítala řada myslitelů od Clarendona až k HOBBESOVI, s nímž měl mnoho společného.

Seldenovým hlavním přínosem k dějinám politického myšlení jsou jeho parlamentní projevy, které byly velmi rozšířeny, a dva spisy z obecné teorie politiky – *Moře uzavřené* (Mare clausum, 1635; jako odpověď na GROTIOVO *Mare liberum*) a *O právu přirozeném a právu mezinárodním podle hebrejského učení* (De iure naturali et gentium juxta disciplinam ebraeorum, 1640). Kromě toho publikoval řadu děl zabývajících se napsaných obvykle pro politické účely (například slavné *Dějiny Tythú* [1617], důležité vyjádření erastiánské pozice ve vztahu k církevní vládě). Selden byl anglickým Grotiem. Stavěl se kriticky jak k tradičnímu aristotelismu, tak k modernímu skepticismu, byl nepřítelem veškerých nároků na církevní moc a trval na platnosti všech smluv mezi lidmi (včetně dobrovolného otroctví). Ve spise *Moře uzavřené* oponuje Grotiovi ve specifické oblasti námořní svobody, v *Přirozeném právu* pak nabízí zcela nový pohled na přirozené právo.

Selden tvrdil, že lidé jsou principiálně naprosto svobodni a nejsou nikterak omezováni morálkou, pokud se nebojí trestu ze strany výše postaveného (zejména Boha) za zvlášť vyjmenované činy. Přirozený rozum lidem neposkytuje seznam podobných činů hodných potrestání, ty se vyskytují pouze v historickém záznamu Božích prohlášení určených všem lidem na světě nebo v přímých zjeveních. Za jediné takové všeobecné prohlášení považoval záznam, který objevil v Talmudu a týkal se Božího jednání s lidmi po Potopě (Desatero bylo určeno pouze Židům). Tento názor byl přes svou excentričnost mezi spisovateli konce sedmnáctého a počátku osmnáctého století velmi ceněn pro své odpoutání od tradiční myšlenky, že (například) aristotelské ctnosti nebo Desatero lze považovat za racionálně založené v lidské přirozenosti. Selden byl patrně jedním z prvních myslitelů, kteří otevřeně prohlásili, že přirozeným stavem člověka je absolutní morální svoboda. RFT

**odkazy**

Selden, J.: *Mare clausum* a *De iure naturali et gentium juxta disciplinam ebraeorum*. V: *Opera Omnia*, ed. D. Wilkins. Londýn 1726.

**Seneca, L. Annaeus** (asi 4 př. Kr. – 65 po Kr.). Římský filosof a státník. Narodil se ve španělské Cordobě jako syn místního učitele.



politickou kariéru, jak bylo v romanizovaných provinciích mezi dětmi z vyšších vrstev běžné. Za Gaia byl málem popraven a za Claudia vyhoštěn ze země, nebezpečí však unikl a stal se učitelem Nerona, který vystřídal Claudia v roce 54 po Kr. Zpočátku byl Neronovým rádcem, postupně však ztrácel jeho přízeň a v roce 65 po Kr. byl prohlášen za člena spiknutí a přinucen k sebevraždě.

Seneca napsal dva otevřeně politické traktáty, satirické pojednání o zbožštění Claudia a o milosrdenství, a řadu filosofických spisů a veršovaných dramat. I když jeho satirický spis o Claudiovi obsahuje i vážné politické myšlenky, např. kritiku libovůle při výkonu moci, jeho název *Apocolocyntosis divi Claudi* (který by se dal přeložit jako *Proměna božského Claudia v tykev*) naznačuje, že bychom to neměli brát příliš vážně.

K tématu výkonu moci se Seneca vrací ve spise *O milosrdenství* (De clementia), věnovaném Neronovi a napsaném v době, kdy u něj byl ještě v oblibě. Dílo však určitě vzniklo až poté, co Nero zavraždil svého nevlastního bratra Britannica. Jeho hodnocení musí vycházet ze skutečnosti, že milosrdenství je charakteristickou vlastností panovníka, jehož moc je neomezená a může být uplatňována podle jeho libovůle.

V Senecově filosofických dílech obecnějšího charakteru lze také objevit prvky politické analýzy, i když jsou v prvé řadě věnována morálnímu poučení. Objevují se v nich úvahy o problémech republikánské a imperiální vlády, otroctví i společenského řádu jako celku. I když se však jedná o záležitosti obecného významu, Senecovy analýzy se vždy zabývají morálním charakterem jednotlivých panovníků a morálním kodexem jednotlivých politiků. Nenajdeme v nich skutečnou snahu uvést do souvislosti chování jednotlivce s ústavním rámcem. MHC

**odkazy**

Seneca: *Apocolocyntosis*, ed. P.T. Eden. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press,

**Shaw, George Bernard** (1856–1950). Britský dramatik a autor pamfletů. Vůdčí postava Fabiánské společnosti, editor *Fabiánských esejů o socialismus* (Fabian Essays in Socialism, 1889) (viz FABIANISMUS).

**Sidgwick, Henry** (1838–1900). Britský filosof. Profesor morální filosofie v Cambridgi v letech 1883–1900. Sidgwick je považován za šedou eminenci pozdně viktoriánské váhavosti, jak ho označili jeho následovníci na Cambridgské universitě, kteří se pokusili učinit samostatné problémy z otázek, kterými se zabýval v rámci jednotného eticko-politického systému.

Sigdwick byl poslední vážený filosof, který se podobně jako J. S. MILL pokusil o velká díla etická, ekonomická a politická (*Metody etiky* [The Methods of Ethics, 1874]; *Základy politické ekonomie* [The Principles of Political Economy, 1883]; a *Základy politiky*, [The Elements of Politics, 1891]), nicméně jeho dílo zůstává směsicí benthamovských jistot, před-marshalovského ekonomismu a politologie izolované od vlivu post-marxistické sociologie.

Přesto je však poznámka J. M. Keynese, že Sidgwick „nikdy nedělal nic jiného než přemýšlel, zda je křesťanství pravdivé, dokazoval, že není, a doufal, že je" (citováno v Skidelském, s.34), nespravedlivá vůči jeho aktivnímu a plodnému životu, v němž zapojení do intelektuálních a politických sporů nevedlo – jak je běžné ve dvacátém století – k sociologické generalizaci, ale k přehodnocení východisek politického myšlení, dostatečně propracovaného, aby se stalo trvalou hodnotou.

Sigdwick byl synem evangelického duchovního a společně s T. H. GREENEM navštěvoval školu v Rugby. Patřil k energické a produktivní generaci, která v šedesátých a sedmdesátých letech provedla reformu Oxfordu a Cambridge, jíž se snažila přizpůsobit tyto university potřebám nové demo-

etiky, která by nahradila klesající důvěryhodnost zjeveného náboženství.

Nábožensko-politické spory šedesátých let jsou základem myšlenek knihy *Metody etiky* a jejího pojednáním o neadekvátnosti egoismu jako základu utilitaristické etiky (viz UTILITARISMUS). Co se ale stane, ptá se Sidgwick, když může být největší dobro zajištěno pouze osobním sebeobětováním? Tato kniha, a do jisté míry celá Sigdwickova další ekonomická a politická filosofie, zkoumá vztah mezi apriorními morálními příkazy a politickými axiomy a kalkulacemi obecné užitečnosti, tedy jednáním vlády. Sidgwickovi současníci, jejichž typickým představitelem byl James Bryce, si uvědomili, že jeho přínos spočívá v oblasti zacházení s běžnými termíny etického a politického uvažování: „Student, který už má nějaké vědomosti o daném tématu... nesmírně získá objevením tolika nesprávných názorů v obecně přijímaných pojmech a tolika podmínek, které by mohly omezit rozsah obecné výpovědi." (Bryce s.333)

Byla to právě Sigdwickova pečlivá analýza pojmu jako „spravedlnost", „autorita", „smluvní svoboda", které daly jeho ekonomickým a politickým studiím trvalou hodnotu, často lépe patrnou v esejích než ve vědeckých spisech. I když byl posledním váženým ekonomem, který se obešel bez matematických technik, chválí Alfred Marshall jeho zacházení s funkcí vlády v ekonomice jako „zdaleka nejlepší svého druhu v kterémkoli jazyce". Sidgwickův proslov Britskému sdružení (British Association) nazvaný „O ekonomických výjimkách laissez-faire" je klasickým dílem. Svými *Zásadami politické ekonomie* na sebe přivodil hněv manchesterské školy za myšlenku, že hospodářská efektivnost může na přísně utilitaristickém základě vyžadovat značný podíl státní intervence; tento zjevný radikalismus však doplňuje obava, zda je demokracie dostatečně kompetentní, aby se ujala takového řízení ekonomiky. Práce *Základy politiky*, uplatňující argumentační postup od principu jektivních a kompetentních lidí, ale na rozdíl od PARETA a MOSCY neformuluje žádnou sociologickou teorii, která by vyložila hegemonii takových elit.

Přes pověst pochybovače položila Sidgwickova energická kariéra universitního reformátora a universálnost jeho politické kritiky základy etatismu dvacátého století.

CTH

**odkazy**

Sidgwick, H.: *The Methods of Ethics*. Londýn: Macmillan, 1874.

_____: *The Principles of Political Economy*. Londýn: Macmillan, 1883.

_____: *The Elements of Politics*. Londýn: Macmillan, 1891.

Skidelsky, R.: *John Maynard Keynes*, sv.1, Londýn: Macmillan, 1983.

Bryce, J.: *Studies in Contemporary Biography*. Londýn: Macmillan, 1903.

**Sieyès, Emmanuel Joseph** (1748–1836), Francouzský politik a publicista. Narodil se v bohaté buržoasní rodině. Získal jezuitské vzdělání, stal se knězem a až do revoluce zastával různé duchovní funkce, *a to* i přes svůj skeptický postoj k tradiční theologii a náklonnost ke světské filosofii. Poté, co svolal král v srpnu 1788 sjezd generálních stavu, napsal Sieyès čtyři pamflety (vyšly od listopadu do února) zaměřené na vytvoření programu třetího stavu: *Esej o privilegiích*, *Co je to třetí stav? Názory na prostředky, jimi disponuje francouzský lid* a *Plán diskuse*. Tyto pamflety, zejména druhý z nich, zajistily Sieyèsovi zvolení za kandidáta na sjezd generálních stavu v Paříži. V červnu hrál hlavní roli při spojení tří stavu v Národní shromáždění a značně přispěl k formulování ústavy z roku 1791. V následujícím republikánském a napoleonském období jeho politický význam poklesl a jeho vliv, i když místy rozhodující, byl pouze občasný. Jeho politická kariéra skončila v roce 1816, kdy po ko-



Sieyèsovo spojení inteligence s intelektuální arogancí a citlivostí na kritiku částečně vysvětluje jeho omezení jako politika – a možná i jeho omezení jako politického teoretika. V podstatě byl publicistou, který zachytil a formuloval populární myšlenky a touhy v okamžiku politické krize, a tím pomáhal vytvářet ideologii a rétoriku revoluční politiky.

Hlavními tématy Sieyèsových pamfletu z roku 1788–89 byly útok na zákonná privilegia, obrana lidové svrchovanosti a zastupitelské vlády a prosazování NACIONALISMU. Každý opravdu sociální stát musí být založen na zákonné rovnosti, neboť veškerá zákonná privilegia nutně vedou ke korupci. Vytvářejí nezcizitelné třídní zájmy, podřizují vládu ochraně těchto zájmů, podporují faleš nou hrdost a marnivost a podkopávají uznání skutečných zásluh těch, kdo pracují. Privilegované vrstvy nejenže nereprezentují národ, ale jsou zcela mimo něj. Národ je *třetí stav*, všichni ti, kdo přispívají ke společenskému blahu; a jedině národní vůle by měla být reprezentována. Společnost vzniká přáním jednotlivců jednat kolektivně a jejich následnou dohodou jednat prostřednictvím obecné vůle. Nárůst populace může vést k potřebě vytvoření zastupitelských institucí, ale národní vůle zůstane nejvyšší instancí, zejména v tom, že může kdykoliv ovlivnit změny v politickém uspořádání. Jak dalece vedla podpora lidové svrchovanosti Sieyèse k prosazování plné demokracie, je diskutabilní; jisté je, že ještě před ochabnutím jeho nadšení pro lidové volby koncem devadesátých let podporoval například rozdíl mezi aktivním a pasivním občanstvím, podle kterého chudí a šlechta nepatří k národu. Přesto dal francouzskému nacionalismu populistickou tvářnost. Tím, že nezaložil národní svébytnost na kultuře, jazyce ani tradicích, ale na společnému příspěvku občanů k národní vůli, stal se Sieyès pokračovatelem MONTESQUIEUA a ROUSSEAUA, kteří spojovali vlastenectví s politickou účastí. JL

**odkazy**

Sieyès, E.J.: *What is the Third Estate?*, přel. M. Blondel, ed. S.E. Finer. Londýn: Pall Mall, 1963.

**Schiller, Friedrich von** (1759–1805) Německý básník a dramatik. Narodil se jako druhé dítě vojenského lékaře v Marbachu v jižním Německu. Nešťastná léta strávená na vojenské akademii ve Stuttgartu (1773–1780) v něm posílila nenávist k tyranii a nadšení pro svobodu a republikánskou ctnost, které se staly hlavním tématem jeho prvních divadelních her – zejména dramatu *Loupežníci* (Die Räuber, 1781). Tyto hry, jako působivé vyjádření vzpurného ducha hnutí Sturm und Drang, vzrušovaly a šokovaly divadelní publikum po celém Německu (v roce 1792 získaly Schillerovi titul čestného občana Francouzské republiky). Po dramatickém útěku z rodného Würtembergu se Schiller usadil v Jeně poblíž Výmaru, který se jako působiště Goethovo, Herderovo a Wielandovo postupně stával kulturním centrem Německa.

Schillerovo zralé dílo bylo inspirováno KANTOVOU filosofií, značný vliv na ně mělo jeho přátelství s Goethem, které začalo v roce 1794. Z jejich plodného vztahu se zrodil nevídaný rozkvět německé literatury, známý pod názvem „výmarský klasicismus". Schillerovým vlastním příspěvkem k tomuto období – kromě mistrovských děl, jakými jsou *Valdštejn* (1796–99), *Marie Stuartovna* (1800) a *Vilém Tell* (1804) – bylo vytvoření estetické teorie pokoušející se uvést umění do systematického vztahu k morálce a politice.

Ve dvou zásadních úvahách, *O estetickém vzdělání člověka* (Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen, 1795) a *O naivní a sentimentální poesii* (Über naive und sentimentalische Dichtung, 1795–96), hovoří Schiller o podmínkách SVOBODY v moderní společnosti. Neúspěch francouzské revoluce dosvědčil existenci dilematu, kterého si Schiller všiml v Kantově dualistickém výkladu morálního jednání; rozporu mezi lidskou touhou po

svobodě a momentální neschopností člověka jakožto smyslové bytosti jednat podle diktátu rozumu. „Jen skrze Krásu si člověk hledá cestu ke Svobodě." Schiller se domníval, že estetická schopnost aktivovaná v „hracím pudu" (Spieltrieb) může tuto propast překlenout. Jedině když člověk dosáhne úplnosti charakteru (*Totalität des Charakters*) v harmonické souhře všech svých schopností – osvobozen jak od jednostranné nadvlády morálních imperativů, tak od tyranie vnější nutnosti – získává předpoklady stát se občanem racionálního státu.

Prostředkem spojení individuální zkušenosti s převládajícími konflikty současného společenského a politického života se Schillerovi stal Fergusonův výklad dělby práce (viz SKOTSKÉ OSVÍCENSTVÍ) a ROUSSEAUV paradox civilizace. I když jako řada německých spisovatelů té doby odvozoval představu harmonie a totality od idealizované vize antického Řecka, významně předefinoval tradiční kontrast mezi klasickou a moderní civilizací. Místo aby v moderní civilizaci spatřoval pouze symptomy degenerace a nenahraditelné ztráty, nalezl ve funkci „všerozdělujícího intelektu" dynamiku dějinného pokroku, který by mohl lidstvu umožnit obnovení jednoty na nové a vyšší úrovni.

Tímto přetavením moderní zkušenosti – dichotomie rozumu a citu, fragmentace vědomostí následkem specializace a oddělení individua od státu – v dialektiku ODCIZENÍ a regenerace otevřel Schiller nové směry filosofické a politické debaty, které lze sledovat ve vývoji německého ROMANTISMU, v HEGELOVĚ *Fenomenologii ducha* a v raných dílech Karla MARXE. UV

**Odkazy**

Schiller, F.: *Výbor z filosofických spisů*, přel. F. Demel a I. Ozarčuk. Praha: Svoboda-Libertus, 1992.

**Schumpeter, Joseph Alois** (1883–1950). 1908 publikoval významné dílo zabývající se povahou a obsahem hospodářské teorie (*Ekonomická doktrina a metoda*), které mu získalo pověst nejschopnějšího mladého rakouského ekonoma. Jeho učiteli byli Menger a Böhm-Bawerk. V roce 1911 stal profesorem ekonomie na univerzitě ve Štýrském Hradci. Jeho slavná *Teorie hospodářského vývoje* vyšla v roce 1912. Velká část Schumpeterových pozdějších děl zabývajících se obchodními cykly a vývojem KAPITALISMU v SOCIALISMUS rozpracovává globální myšlenky tohoto spisu. V době jeho publikace už bylo jasné, že Schumpetera nelze považovat jen za ekonoma. Jeho myšlení ukazuje širší zájem o dějiny a sociologii.

Podle Schumpeterova výkladu má v kapitalismu ústřední postavení podnikatel, který uvádí do praxe nové kombinace výrobních faktorů a je inovátorem a zdrojem ekonomických změn a vývoje. Stejně tak je i ústřední silou rozmachu či úpadku kapitalismu. Inovace prováděné malou skupinou talentovaných, která objevuje nové technologie, nové výrobky a nové trhy, zahajuje nové, dlouhé či krátké, cykly hospodářského života, k nimž se postupem času přidávají četní imitátoři. Velké investice a rozšiřování úvěru jsou zapříčiněny iluzí konkurence.

V roce 1932 se Schumpeter stal stálým profesorem ekonomie na Harvardské univerzitě. Jeho působivé *Obchodní cykly* vyšly v roce 1939. V roce 1942 vydal spis *Kapitalismus, socialismus a demokracie*, v němž předpověděl postupný úpadek kapitalismu. Tato předpověď je založena na myšlence, že nikoliv hospodářský neúspěch, ale naopak úspěch kapitalismu způsobuje jeho přechod k socialismu. Podle Schumpetera jsou za strukturální změny organizace společnosti odpovědné spíše společenské než ekonomické faktory.

V jádru kapitalistického hospodářství je podle Schumpetera skryt proces tvůrčí destrukce. Jeho působení lze pozorovat v otevírání nových trhů, zavádění nových metod výroby, nových výrobků a nových typů podářskou strukturu zevnitř. Konkurenční charakter kapitalismu je pak dán spíše tvůrčí destrukcí než učebnicovým režimem konkurence, v němž hrají dominantní úlohu ceny.

Schumpeter měl nejvyšší možné mínění o dynamickém charakteru a výrobní schopnosti kapitalismu. Postavením statického optimálního rozložení zdrojů v případě dokonalé konkurence proti dynamické efektivnosti monopolních struktur (zejména ve vztahu k inovační činnosti) ukázal, že dává přednost monopolům a oligopolům před volnou soutěží. Nepřiklonil se k teorii, že ubývající investiční příležitosti a zpomalení technických změn může vést ke stagnaci a posléze k pádu kapitalismu. Současné klima ekonomického oživení, použití nových technologií a zavádění nových výrobků (jakož i všeobecný optimismus) naznačují, že v tomto ohledu měl Schumpeter pravdu.

Proč úspěch kapitalismu vede k jeho pádu? V Schumpeterově podání kapitalismus narušuje společenský rámec, který ho chrání. Tento rámec zahrnuje zbytky feudálního systému a existenci malých řemeslníků a farmářů, jejichž vymizení oslabuje politické postavení buržoasie. Eliminace společensko-ekonomické funkce podnikatele oslabuje pozici buržoasie, zejména ve velkých korporacích, kde jsou technické změny záležitostí rutiny a řízení je zbyrokratizováno, posíleno narůstajícím vlivem veřejného sektoru. Navíc kapitalismus produkuje dav kritických a frustrovaných intelektuálů, kteří svým negativním postojem přispívají k jeho úpadku a pomáhají vytvářet atmosféru, v níž jsou soukromý majetek a buržoasní hodnoty denně napadány novináři a politickým míněním. Při zpětném pohledu na všeobecnou politickou atmosféru šedesátých a sedmdesátých let musíme Schumpeterovi přiznat podstatnou část pravdy.

Zdá se však, že díky technickým možnostem existuje dnes daleko více prostoru pro schumpeterovskou podnikatelskou činnost, zejména pokud jde o akce menšího rozsahu, což sám Schumpeter. Navíc socialismus jako alternativa kapitalismu je stále méně přitažlivý.

Jednou ze Schumpeterových významných inovací v sociologické oblasti je definování rozdílu mezi politickým a metodologickým INDIVIDUALISMEM. Zejména pojem metodologického individualismu se zdá klíčovým pro analýzu společenských jevů mimo sféru tržního mechanismu. Jako metoda rozboru předepisuje vyjít od jednotlivce, chceme-li například pochopit působení politického procesu a chování skupin. V tomto smyslu je Schumpeterovo společenské myšlení protikladem MARXOVA myšlení v kategoriích třídního boje. Moderní teorie veřejné volby, která poukazuje na maximalizaci individuálního bohatství ze strany politiků a byrokratů, aby popsala jejich společenské chování jako součást systému vlády, je přímou aplikací metodologického individualismu.

K tomuto vývoji má úzký vztah ekonomická teorie DEMOKRACIE, jejímž je Schumpeter předchůdcem. Podle jeho názoru je demokratická metoda metodou institučního zabezpečení politického rozhodování, ve kterém získávají jednotlivci moc rozhodovat prostřednictvím konkurenčního boje o hlasy ve volbách. Jinými slovy Schumpeter tvrdí, že demokracie je druhem horizontální koordinace ve veřejném sektoru, kterou lze přirovnat k funkci tržního mechanismu v soukromém sektoru hospodářství. Politický proces je považován za tržní proces, v němž voliči jsou zákazníci a politikové a byrokrati dodavatelé. Tato myšlenka se zdá být velmi plodná jak v teorii, tak v praxi a přispívá k uznávání Schumpetera jako společenského a politického myslitele trvalého významu. AH

**odkazy**

Schumpeter, J.: *Capitalism, Socialism and Democracy*. Londýn: Allen & Unwin, 1976.

_____: *Economic Doctrine and Method*. Londýn: Allen & Unwin, 1954.

_____: *The Theory of Economics Development*. New York: Oxford University Press, 1962.

_____: *Ten Great Economists*. Londýn: Allen & Unwin, 1962.

_____: *Business Cycles*. New York: McGraw-Hill, 1939.

**skotské osvícenství** V letech 1740–1790 bylo Skotsko místem koncentrovaného výbuchu intelektuální aktivity, nyní známé pod názvem „skotské osvícenství". Jeho čelnými představiteli byli David HUME a Adam SMITH, kolem nichž se vytvořila velká skupina myslitelů, jako byli Adam Ferguson, Francis Hutcheson, William Robertson, Lord Kames, Thomas Reid, James Steuart a John Millar. Jejich zájem se pohyboval od metafysiky až k přírodním vědám, avšak nejdůležitější a nejtypičtější přínos skotského osvícenství spočívá v oblasti historie, morální a politické filosofie a politické ekonomie – studiu toho, co bylo nazýváno „pokrok společnosti".

V kontextu evropského OSVÍCENSTVÍ se osvícenství ve Skotsku jeví jako typicky „provinční", srovnatelné s osvícenstvím v provinciích francouzských, italských či německých. Skotští myslitelé samozřejmě pěstovali styky s Paříží, která byla metropolí osvícenství, ale jejich zájmy měly blíže k filosofům-reformátorům vzdáleného království neapolského. Společným rysem skotského a neapolského osvícenství, odrážejícím zásadní podobnost evropské provinční zkušenosti, je priorita ekonomického rozvoje a zájem o jeho morální a politické podmínky a následky.

Současně se zkušenost Skotska osmnáctého století lišila v důležitých aspektech od zkušenosti jiných provincií a dávala skotskému myšlení typickou podobu. Úspěšný ekonomický růst Skotska v osvícenské době, sice pomalý, ale stálý, poskytl skotským filosofům možnost neobvykle přímého kontaktu s rozvojem a jeho společenskými důsledky. Unie s Anglií, vytvořená v roce 1707, jíž Skotsko vyměnilo svobodný parlament za možnost volného obchodu s Anglií a jejím impériem, byla jednou z příčin ekonomického rozvoje Skotska a inspirací jeho osvícenského hnutí. V takové situaci se pozornost přirozeně obracela ke vztahu mezi institucemi a ekonomickým rozvojem. Náboženská liberalizace (zkrocení přísně závazného presbyterianismu sedmnáctého století „umírněnými" duchovními pod vedením Williama Robertsona), universitní reforma (která učinila Edinburgh, Glasgow, Aberdeen a St Andrews čelnými universitami protestantské Evropy) a vznik nových dobrovolných sdružení a klubů, jako například *Vybrané edinburghské společnosti*, byly dobrými předpoklady osvícenství. Byly také dobrou školou, kde se skotští myslitelé naučili uznávat význam morálního a kulturního rámce společnosti a jeho vztah k materiálnímu pokroku. Navíc žádný z těchto typických rysů skotské zkušenosti nevedl k tomu, že by se skotské osvícenství příliš radikalizovalo. Ačkoli skotští myslitelé chtěli různými způsoby ovlivnit rozvoj své země, byli ohledně budoucnosti natolik optimističtí, že většinu své energie věnovali pochopení situace a relativně málo se zabývali reformami.

Skotsko nejen nabízelo svým myslitelům zkušenost neobyčejně úspěšného provinčního vývoje, ale také kosmopolitismu v myšlení, neboť se od konce sedmnáctého století stále víc a víc otvíralo nejnovějšímu přínosu evropského myšlení. Ve Skotsku, stejně jako v dalších evropských zemích, přispěl k rozšíření intelektuálních obzorů nejvíc triumf Newtonova učení v přírodních vědách. Vliv Newtona ve Skotsku (kromě vlivu na Huma, který je znám) je ještě třeba podrobně prozkoumat. Je však jasné, že Hume nebyl jediný, kdo byl inspirován k pokusu o podobnou revoluci ve vědě o člověku a společnosti. V této oblasti skotští myslitelé vycházeli ze všech hlavních evropských tradic morálního a politického myšlení. Na universitách měla velký vliv PUFENDORFOVA a LOCKOVA přirozená právní věda a Shaftesburyho morální filosofie. V Hutchesonových přednáškách o morální filosofii na universitě v Glasgow tato kombinace vedla ke vzniku akademické rozpravy schopné pojednat o společenských jevech v celém jejich rozsahu. Další inspirací poskytly institucionální a morální pojmy klasického či občanského humanismu. Zde byl hlavní postavou Andrew Fletcher, jehož excentrické, nekompromisní pamflety znamenaly vznik méně formálního stylu politické rozpravy. Akademický a politický přístup se ve Skotsku osmnáctého století navzájem nevylučovaly a nebránily otevřenosti evropskému myšlení. Neapolský historik Giannone (nikoli však Vico), francouzští filosofové MONTESQUIEU, VOLTAIRE, ROUSSEAU, Quesnay a Turgot byli Skotům dobře známi. Avšak vývoj specifických způsobů filosofické rozpravy označoval intelektuální sebedůvěru skotských myslitelů a umožnil jim reagovat na dílo svých evropských současníků vlastním osobitým příspěvkem.

Když ponecháme stranou oblast metafyziky a přírodních věd, abychom se mohli soustředit na „vývoj společnosti", objevíme tři oblasti, v nichž bylo skotské osvícenství výrazným přínosem.

První oblastí je analýza původu a vývoje společnosti a vlády. Žádný skotský myslitel po Humovi se nepřihlásil k právní představě, podle níž je existence společnosti a vlády založena na smlouvě. Pro Huma a Smitha byl nepřijatelný apriorní theologický předpoklad, že přirozené právo zahrnuje povinnost dodržovat smlouvy; a všichni skotští myslitelé byli zajedno v tom, že výklady o smlouvě předkládané dřívějšími právními myslitely, zejména Lockem, jsou historicky neodpovídající. V *Pojednání o lidské přirozenosti* (1739–40) se Hume domnívá, že společnost se vyvinula z rodiny a vláda z potřeby obrany a bezpečnosti majetku. Smithovy glasgowské universitní *Přednášky o právní vědě* (1762–63, 1766), Fergusonovo *Pojednání o dějinách občanské společnosti* (1767) a Millarův spis *O původu rozdílů mezi třídami* (Origin of the Distinction of Ranks, 1770) psané v tomto duchu jsou nejvýznamnější expozicí nového, opravdu historického přístupu. Smith je autorem klasické teorie, podle níž se společnost vyvinula ve čtyřech fázích odpovídajících způsobu zajišťování existence – lovecké, pastevecké, zemědělské a obchodní; v každé z těchto fází byl charakter vlády určován povahou a rozsahem vlastnictví majetku. Podobně Ferguson zdůrazňuje historickou úlohu majetku, ale předkládá jiné rozdělení společenských forem a obzvláště pronikavou analýzu válečnické kultury divošských a barbarských společností. Lord Kames ve svých *Pojednáních o historickém právu* (Historical Law Tracts, 1758) konkrétně vztahuje vývoj práva k pokroku společnosti a William Robertson používá tyto nové teorie k uspořádání svých historických vyprávění, zejména v „Pohledech na pokrok evropské společnosti", kterými zahájil své *Dějiny Karla V.* (History of Charles V, 1769).

Skotští myslitelé netransformovali právně vědní přístup bez jistých analytických ztrát. Lockova typická snaha vytvořit standard pro hodnocení legitimity společenských opatření týkajících se majetku a vlády byla pominuta. Ale nová historická perspektiva úspěšně umožnila pohlížet na společnost jako na systém navzájem propojených částí, čímž byl položen základ společenské vědy.

Druhým hlavním přínosem Skotů je analýza morálky a institucí v posledním, obchodním stadiu společenského vývoje. Zde byly termíny klasického humanismu spojeny s pojmy přirozené právní vědy a došlo k větší názorové různosti. Hume se v reakci na MANDEVILLA pustil do ofenzívy tím, že se vysmál klasické frázi, že přepych vede k morální zkaženosti. Ve svých esejích tvrdil, že přepych přináší jak ekonomické, tak mravní výhody, protože vede k vytvoření jemnější společenské hierarchie a zjemnění osobních i veřejných hodnot. Klasický ideál ctnosti je naopak nepřirozený a nebezpečný. Smith v *Teorii morálních citů* v Humově duchu tvrdí, že majetek je vhodným měřítkem pro civilizovanou společnost a že moderní

společenská hierarchie tím, že vzbuzuje v lidech naději na lepší, slouží ke zlepšení podmínek všech. Teprve později přidal Smith poznatek, že obdiv k bohatství a postavení může mít zhoubný vliv na lidskou morálku.

Kames, Millar a Ferguson měli daleko menší důvěru v morální následky obchodu. Ferguson ve svém *Pojednání* tvrdil, že profesní specializace nenapravitelně ponížila nižší vrstvy a pro vyšší vrstvy znamená nebezpečí morální zkaženosti. Ve své morální filosofii se však obracel proti skepticismu, odvážně přehodnotil klasickou představu ctnosti a navrhoval lidové milice jako prostředek jejího vštěpování občanům.

Fergusonův zájem o morální stav obchodní společnosti nezahrnoval její instituce. Spolu s většinou skotských myslitelů zastával názor, že vládní instituce se přirozeně a víceméně správně přizpůsobují ekonomickým a společenským změnám, a podporoval zakladatelskou roli zákonodárce. Takovou lhostejnost k institucím však nesdíleli Hume a Smith. Ti věřili, že příchod obchodní společnosti znamená nové nároky na instituce, nároky, které vyžadují konstruktivní reakci. Především je nutné omezit zatížení vlády na zajištění obrany, spravedlnosti a veřejných prací, a dlouhodobě je pak nutné rozšiřovat možnosti politické účasti občanů. Hume, který pochyboval o stabilitě britského vládního systému, navrhl jako model obchodní společnosti federální republiku. Smith přijal principy parlamentní svrchovanosti a přišel s modelem britsko-americké imperiální unie, o němž však přiznával, že je utopický. Hume ani Smith sice nevytvořili teorii moderního státu (ta vznikla až v devatenáctém století), avšak jejich analýzy připouštějí, že otázky institucí musí být spojeny s ekonomickým životem, a nabízejí možné řešení jejich důsledků pro osobní a politickou svobodu.

Třetí a nejdůležitější příspěvek skotského osvícenství je založení politické ekonomie jako vědy. Skotští myslitelé považovali za základ politické ekonomie širší pohled na pokrok společnosti, spočívající na historickém výkladu vzniku obchodní fáze společenského vývoje. To předpokládalo morální analýzu přepychu a poznání, že lidská očekávání už nelze chápat především na základě uspokojování základních potřeb. A konečně bylo nutné pochopit institucionální podmínky hospodářské činnosti. Ale politická ekonomie nebyla jen souhrnem těchto historických, morálních a politických analýz. Základem skotské politické ekonomie byl fakt, že ekonomický život má samoregulující charakter a že ekonomický růst je dynamický, samostatný proces. Byl to opět Hume, kdo svými provokativními, i když útržkovitými ekonomickými eseji zahájil diskusi. Sir James Steuart hledal jak odpověď na Humovy argumenty, tak cestu všestranného rozboru daného předmětu. Výsledkem bylo dílo *Zásady politické ekonomie* (Principles of Political Oeconomy, 1767), které však bylo k Steuartově smůle okamžitě a natrvalo zastíněno vydáním Smithova *Bohatství národů* (1776). Toto dílo odhaluje přirozený, samoregulující mechanismus trhu a přináší systematický model ekonomického rozvoje vysvětlující přínos dělby práce a kapitálu, zemědělství a tovární výroby. Podle Smithova názoru byla politická ekonomie stále ještě pouhým „odvětvím vědy o státníkovi či zákonodárci"; *Bohatství národů* však již politickou ekonomii osamostatňuje. Quesnayův *Přehled ekonomie* (Tableau économique, 1758–59) a Genovesovy *Přednášky o ekonomii* (Lezioni di commercio, 1765), díla lépe uspořádaná, přesvědčivější a inteligentnější než Steuartovy *Základy*, jsou zakladatelskými díly politické ekonomie jako samostatné vědy.

Smithova smrt v roce 1790 se kryje s koncem skotského osvícenství. Ve Skotsku stejně jako v ostatní Evropě změnila francouzská revoluce situaci a předpoklady intelektuálního života. V letech 1790–1830 se nová generace skotských myslitelů snažila přizpůsobit dědictví skotského osvícenství politickému radikalismu. Dugald Stewart, profesor morální filosofie v Edinburghu, se snažil o syntézu morální filosofie zdravého rozumu Thomase Reida a smithovské historické a ekonomické teorie. Jeho žáci, literáti sdružení kolem *Edinburgh Review*, se snažili oprášit whigovskou politickou ideologii. Sir Walter Scott spojil historickou perspektivu skotského osvícenství s novým, Německem inspirovaným zájmem o národní kulturu a napsal svůj románový cyklus *Waverley*. Avšak nejtrvalejšího pokračování se skotskému osvícenství dostalo v KLASICKÉ POLITICKÉ EKONOMII, která se vyvíjela od roku 1800 v Anglii. Politická ekonomie Malthuse, Ricarda a jejich následovníků se obešla bez širšího rámce historické, morální a politické teorie, který zdůrazňovali skotští osvícenci; pokud vůbec měla vztah k nějaké politické teorii, pak k FILOSOFICKÉMU RADIKALISMU. Přesto je v ní ještě patrné dílo Adama Smithe a skotského osvícenství. JCR

**odkazy**
(viz hesla HUME a SMITH)



**Smith, Adam** (1723–1790), Britský morální filosof a politický ekonom. Narodil se ve skotském Kirkcaldy jako jediný potomek státního úředníka. Po ukončení místní měšťanky a absolutoriu university v Glasgow (1737–40), kde byl nejvíc ovlivněn Francisem Hutchesonem, strávil šest let v Balliol College v Oxfordu, poté se vrátil do Skotska. Úspěch Smithových veřejných přednášek o rétorice a krásné literatuře v Edinburghu vedl v roce 1750 k jeho jmenování profesorem logiky na universitě v Glasgow. O dva roky později přešel na obor morální filosofie, kterému zůstal věrný až do své rezignace v roce 1764. Smithovo učení o etice, právní vědě a politice se stalo rámcem obou jeho hlavních děl, *Teorie morálních citů* (Theory of Moral Sentiments, 1759) a *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů* (An Inquiry into the Natural and Causes of the Wealth of Nations, 1776). Smith odešel z Glasgowa, aby se stal soukromým učitelem vévody z Buccleuchu, což mu umožnilo navštívit Francii a Ženevu a seznámit se s francouzskými ekonomy a filosofy. Na těchto cestách také začal pracovat na díle, které o dvanáct let později vyšlo pod názvem *Bohatství národů*. Po vydání tohoto díla byl jmenován celním komisařem v Edinburghu. V tomto postavení dodával ekonomické rozbory státníkům jako Pitt, North a Shelburne.

I když se Smith později proslavil jako zakladatel školy KLASICKÉ POLITICKÉ EKONOMIE, která zahrnuje Malthuse, Ricarda, J. S. MILLA a MARXE, byl především morální filosof, jehož názory na etiku a právní vědu jsou pro pochopení jeho politického a ekonomického myšlení podstatné. Smithův slavný „systém přirozené svobody a dokonalé spravedlnosti", popsaný v díle *Bohatství národů*, slouží současně jako vysvětlující i normativní model lidského jednání v ekonomické oblasti. Snaží se ukázat, že nespoutané sledování osobních zájmů v konkurenčních podmínkách může (a mělo by mít možnost) vytvořit harmonický řád, v němž výhody ekonomického růstu a efektivnosti, zejména ve formě rostoucích mezd, klesajících cen a zisků, budou rozšířeny na co největší část společnosti. Zvyšování bohatství je považováno za nezamýšlený následek krátkozrakého chování směřujícího zejména k uspokojování soukromých potřeb a motivovaného přáním zlepšit své osobní podmínky a společenské postavení. Tento růst je důsledkem rozšiřování trhu, vyšší produktivity jako následku dělby práce a akumulace kapitálu, vznikající z šetrnosti jednotlivců za podmínek politické jistoty. *Bohatství národů* proto obsahuje podrobnou obhajobu svobodného obchodu a konkurenčních trhů založenou na národních a kosmopolitních argumentech, podepřenou ostrým útokem na merkantilistické omezení a monopolní privilegia poskytovaná státem (viz MERKANTILISMUS).

Na rozdíl od pozdějších a extrémnějších verší individualismu typu *laissez-faire* věnoval Smith pozornost jak ústavním předpokladům požadovaným k dosažení společensky

evropským myšlenkovým směrem, který byl poprvé formulován ve Francii, Německu a Británii, prvních třech významných průmyslových zemích Evropy.

Socialismus je spíše systémem navzájem spjatých argumentů než uceleným učením. Mezi akademickými komentátory a politickými příslušníky a odpůrci tohoto hnutí neexistuje shoda v otázce totožnosti či existence „základních" prvků socialismu. Spory se vedou také o relativní prioritu jednotlivých socialistických argumentů. Všichni socialisté by se asi shodli v popisu lidské činnosti především pomocí sociálních vztahů, nikoliv individuálního jednání, i když ani jemu neupírají význam. Takové chápání skutečnosti vede k myšlence, že žádný jednotlivec si nemůže činit nárok na to, že sám dodává nějaké zboží nebo poskytuje nějaké služby, protože výroba je výsledkem práce společnosti jako celku. Proto také odměna za práci přísluší celé společnosti a ve stejné míře všem jejím členům, nikoliv konkrétním jednotlivcům. Hlavní myšlenky socialismu, i když nejsou společné všem socialistickým teoriím, jsou tyto:

*Vlastnictví a práce:* Ústřední myšlenkou socialismu je řízení výroby a služeb a považování výsledků těchto činností za společenský produkt. Proto veškerá socialistická argumentace začíná u otázek VLASTNICTVÍ. Socialisté většinou používají termínu vlastnictví pro soukromé vlastnictví, především výrobních prostředků. V tomto smyslu je socialismus protikladem k „vlastnictví", a někdy se užívá k označení stavu, kdy jsou výrobní prostředky v kolektivním vlastnictví, a kdy tedy vlastnictví v tradičním smyslu vlastně neexistuje. Velké spory však panují v otázce nejvhodnějších nástrojů společného vlastnictví, zda to má být stát, národní nebo místní sdružení výrobců nebo kolektivy výrobců a spotřebitelů sdružené kolem určitého typu výroby. Anarchista PROUDHON definoval užitečný rozdíl mezi vlastnictvím a vlastněním majetku. První je nejvyšším nárokem na jistou formu kapitálu, druhé je právo na jeho každodenní užívání. Socialisté si často nacházejí vhodný způsob, jak vyslovit a uskutečnit nároky prvního typu, ale jejich návrhy týkající se typu druhého jsou už méně významné.

Dalším problémem je, že majetek je jen jedním prvkem výroby, protože je tu ještě práce. Problém majetku spočívá v jeho nespravedlivém rozdělení; problém práce v jejím nespravedlivém odměňování. Proto se FOURIER a MARX pokusili spojit odměnu za výrobu s prací do ní vloženou. Tento pokus vychází z dřívějších liberálních teorií práce a má jak individualistické, tak socialistické důsledky, neboť se snaží ztotožnit nároky jednotlivců s výsledky výroby.

Pokusy odměňovat společnost a pokusy odměňovat práci mohou mít různé následky. Odměňovat práci navíc není lehké. Ve vesnické společnosti, ale i ve společnosti řemeslnické, lze celou výrobu jednoho typu zboží charakterizovat prací jediného člověka, proto se spojení plodů práce s úsilím na ni vynaloženým zdá být procesem přímým a jednoduchým. Tovární výroba a dělba práce tuto jednoduchost ruší a způsobují rozptýlení odpovědnosti za výrobu. Na to je možno reagovat třemi způsoby: pokusit se přiřadit odměnu k vynaložené práci prostřednictvím nějakého druhu kontroly pracujícími; přebudovat výrobu tak, aby její jednotky byly jednoduché, přímé a ucelené, tak, jak to učinili anarchisté a socialisté typu Williama MORRISE; nebo se celé myšlenky vzdát a vrátit se k odměňování společnosti jako celku prostřednictvím některé z forem centralizovaného socialismu.

Další problém spočívá v tom, že socialistické pojetí výroby je většinou omezeno na průmyslovou výrobu, a práce je považována za činnost konanou pro mzdu. Socialističtí feministé upozorňují, že velká část výroby a služeb se uskutečňuje v domácnostech formou práce žen, které pracují bez jakékoliv mzdy. Diskuse o domácí práci a reprodukci pracovní síly zaujímá velkou část socialistic-





kých debaty o výrobě v druhé polovině dvacátého století.

*Rovnost a spravedlnost:* Socialistické návrhy bývají často podepřeny pojmem rovnosti, která je definována několika způsoby:
(1) existují jistá vnitřní či nadčasová práva lidstva – tento argument poprvé radikálně vyjádřili Babeuf a Buonarotti vyslovením francouzského revolučního pojetí rovnosti;
(2) všechny lidské bytosti mají společnou nadčasovou lidskou podstatu, která dává smysl životu – tento názor nejjasněji vyjadřuje Marx ve svém výkladu ODCIZENÍ;
(3) politická doktrína rovnosti obsažená v liberálním pojetí demokracie vede logicky k větší rovnosti, které se zastává socialismus;
(4) společenský charakter života a výroby vyžaduje rovnoměrné a společné rozdělování odměny spíše než odměňování konkrétních jednotlivců;
(5) všichni lidé jsou dětmi Božími – tohoto argumentu použil anglický socialista R. H. TAWNEY.

Socialistická víra v rovnost je spíš morální než empirická – netvrdí, že všichni lidé jsou stejní, ale že jejich potřeby jsou stejné. Proto Louis Blanc vykládal nerovnosti ve schopnostech nikoliv jako ospravedlnění nerovné odměny, ale jako příčinu nestejného podílu na práci – odtud pochází jeho často citovaný výrok „každý podle svých schopností, každému podle jeho potřeb".

*Spolupráce a vztahy mezi lidmi:* Socialismus se snaží nahradit kapitalismus a individualismus společnou výrobou a rozdělováním. Proto usiluje nejen o změnu organizace společnosti, ale také motivace jejích občanů, snaží se nahradit sobectví altruismem a konkurenci spoluprací. Vždycky existovali socialisté, kteří vyjadřovali své názory morálními, psychologickými nebo dokonce náboženskými termíny. V tom se často blížili ANARCHISMU. Angličan Edward Carpenter hlásal společenskou transformaci směřující ke společnosti kolektivně žijících jednotlivců, William Morris si představoval komunistickou společnost založenou na bratrství lidí a na radosti z tvůrčí práce, a Oscar Wilde psal o „duši člověka" za socialismu. Jiní britští socialisté hovořili o své filosofii jako o „náboženství" a o „konversi" k socialismu a Tawney vycházel z protestantismu, když odsuzoval „hrabivost" lidské povahy za kapitalismu. Existují také koncepce reformy lidského charakteru v závislosti na reformě institucí. Robert OWEN odmítl myšlenku individuálního utváření charakteru; jeho kritika důsledků průmyslového kapitalismu pro lidský charakter je doplněna návrhy reformovaného a dobročinného industriálního systému, který by v podobném duchu zdokonaloval lidskou povahu.

*Transformace práce:* Charles FOURIER navrhoval zpříjemnění práce každodenní výměnou úkolů na principu rotace mezi členy *falangy*, modelové a vyvážené jednotky jeho ideální společnosti. Tento zájem o povahu či kvalitu práce jako zážitku každého jednotlivého pracovníka se v socialismu často vrací, i když ne jako hlavní téma. Vyjadřuje jej Marx, když píše o odcizení, i Morris, a je součástí řady hnutí za dělnické řízení výroby, zejména myšlenek CECHOVNÍHO SOCIALISMU, jak je vyjádřili Tawney a Cole.

*Sociální demokracie:* Socialismus bývá někdy prezentován jako naplnění myšlenky liberální demokracie a jindy jako její protiklad. Klade důraz jak na „formální" politické svobody, tak na „skutečné" svobody ekonomické a sociální povahy. První vedou k podpoře demokracie, druhé buď k jejímu rozšíření na sociální demokracii, nebo k odmítnutí demokracie jako pouhé „buržoasní" svobody.

Existuje také rozdíl mezi socialisty, pro něž je demokratický stát prostředkem pro to, čeho chtějí dosáhnout, a těmi, kdo jej považují jen za přechodnou instituci. Pro Marxe

prospěšného výsledku, tak vnitřním vztahům vytvářeným samotnou hospodářskou činností. Oproti moderní ekonomii nepoužíval předpoklad racionálního ekonomického člověka a zabýval se stejně tak vedlejšími politickými a morálními produkty hospodářské činnosti v moderních obchodních společnostech jako materiálními výhodami samými. Ve vztahu k nim pak musí být jeho postoj považován za výrazně skeptický a asketický.

Smithův příspěvek ke společenskému a politickému myšlení lze nejlépe pochopit jako originální variace na témata skotské morální filosofie, poprvé vyslovené Hutchesonem, a jako systematičtější rozpracování myšlenek přirozené právní vědy a politiky, které lze najít v díle jeho blízkého přítele Davida HUMA (viz také SKOTSKÉ OSVÍCENSTVÍ). Společně s Humem přijal Smith newtonovský či naturalistický přístup k morálce a politice, který znamenal odmítnutí SPOLEČENSKÉ SMLOUVY jako výkladu původu vlády. Místo takových racionalistických konstrukcí kladl důraz na POLITICKÝ ZÁVAZEK jako na výsledek psychologických dispozic fungujících ve všech společnostech, zejména navyklou úctu k existující moci a smysl pro společenskou užitečnost. Politická poslušnost je tak podle něj spojena se sociologickým jevem známým jako rozdíl v postavení a podřízena převládajícímu „názorovému" klimatu, ať už vyjádřeného zastupitelskými institucemi, či nikoli.

V protikladu k individualističtějším výkladům společnosti a vlády vytvořil Smith ve své *Teorii morálních citů* pojem „sympatie" jako vysvětlení naší schopnosti hledat a dosahovat souhlasu spoluobčanů, a tvořit objektivní morální normy a pravidla spravedlnosti jako vnitřní a vnější vodítka chování. Tento důraz na společensky nabyté zvyklosti uplatňované prostřednictvím zvyků a institucí, které se liší podle místa a času, je také vyjádřen ve Smithově objevném výkladu zákona a vlády jako historických jevů, jež vznikly v procesu, který lze rozdělit na progresivní sobu existence: lovu, pastevectví, zemědělství a obchodu. Poslední z těchto etap, popisovaná střídavě jako obchodní nebo OBČANSKÁ SPOLEČNOST, je forma, která vznikla v moderní Evropě jako následek tiché revoluce, jež rozdrobila feudální instituce. Výklad této revoluce je vyložen v třetí knize *Bohatství národů*; jednotícím prvkem celého díla je povaha obchodní společnosti a jejích následků pro svobodu.

Smithovo pojetí svobody je stejně jako u Huma převážně právní. Soustřeďuje se na zajištění osobních a majetkových práv vládou zákona a SPRAVEDLNOST definuje jako neporušování práv jiných. Spíše než positivní zahrnuje přesná negativní pravidla komutativní spravedlnosti, nicméně buňe kodifikovatelné, a proto nesnadno vnutitelné morální kódy, na nichž je založena distributivní spravedlnost. Žádná společenská existence není bez takových negativních pravidel možná, ale tato potřeba se stává naléhavější s rozvojem majetkových nerovností a nárůstem počtu a komplexnosti možných porušení práv druhých. Osobní svoboda v moderním smyslu je proto produktem samého procesu civilizace a závisí na schopnosti silné centralizované vlády účinně a nezaujatě uplatňovat zákony.

Spravedlnost společně s obranou říše je jednou ze základních povinností vládce. Je zřejmé, že Smith věřil, že legislativa stejně jako soudní zásahy jsou nutné ke správnému plnění této povinnosti. Často zmiňoval nespravedlnost, útlak a ekonomickou neúčelnost, když kritizoval pokusy vlád regulovat ekonomiku, zejména když spočívaly v poskytování zvláštních privilegií určitým vrstvám nebo společenským skupinám. Domníval se, že nejběžnější odklon od principu přirozené spravedlnosti v moderních státech lze připsat tlakům na vládu ze strany skupinových zájmů, zejména zájmů spojených s výrobou a obchodem. Tyto skupiny by se podle Smithe také neměly účastnit legislativních procesů, v nichž by měl převládnout zájem o ve-



Smith se také domníval, že vláda má důležité povinnosti v oblasti vzdělání a zajišťování veřejných činností, jež nelze ponechat na soukromé inciativě. Proto pokládal za zvlášť důležité státní vzdělání, které by vyvážilo účinky dělby práce, jež narušuje duševní, morální, společenské a politické schopnosti obyvatelstva. Smith proto očekával, že s bohatstvím porostou i povinnosti, a tedy i velikost vlády, a snažil se vymyslet prostředky k zabezpečení základních funkcí bez zbytečného daňového zatížení a nárůstu „neproduktivní" činnosti. Odtud jeho zájem o mimotržní instituce, které měly tohoto cíle dosáhnout metodami stimulace výkonu.

Smithův zájem o systém institucí, které by učinily přítrž škodlivým náklonnostem a zapojily lidskou energii do služeb veřejného blaha, vycházel z realistického pojetí lidské přirozenosti, které zdůrazňovalo lidskou namívost, sobectví a chuť ovládat ostatní. To jeho politickým názorům propůjčuje neidealistickou, hluboce antiutopickou tvářnost, kterou nejlépe shrnuje *Teorie morálních citů* a v ní obsažená kritika „systematizujícího člověka", který se snaží uskutečnit ideální vládu bez ohledu na motivy a zájmy těch jednotlivců a vrstev, které tvoří a podpírají občanskou společnost. Sféra státu a občanské společnosti se vzájemně ovlivňují. Znalost „umění zákonodárce" je užitečná pro oživení veřejného ducha a podporu státníků proti pouhým politikům; právní a jiné systémy by však měly být spolehlivou kontrolou protispolečenského chování a zajištěním souladu soukromého a veřejného zájmu.

Smith nečekal, že jeho systém přirozené svobody bude uskutečněn jako celek, a nikdy si nečinil nárok na velké předpovědi do budoucnosti. Přesto byl kritizován buď za svou obhajobu, nebo naopak za nedocenění řady aspektů pozdějších, průmyslovějších fází kapitalismu, zejména techniky a vývoje továrního způsobu výroby se všemi jeho zjevnými důsledky, nerovností a vykořisťováním. Oprávněněji může být kritizován za příliš-

renčních trhů. Někdy se také uvádí, že Smith je odpovědný za to, že se politická debata obrátila ekonomickým a sociologickým směrem, a tedy od důležitých otázek morálky v klasické politické rozpravě. Toto obvinění navazuje na obecnější útok na jeho neidealistický, naturalistický postoj. Smithovo politické myšlení lze také kritizovat za přílišné lpění na „názoru" a podřízenosti v rámci mnohavrstevné společnosti jako na předpokladu stability a legitimnosti vlády. Jinými slovy, trvalost jeho politické představy je zpochybňována právě těmi společenskými silami, které považoval za vítané produkty ekonomického pokroku. Právě ekonomický pokrok vytvořil situaci, v níž se už politická poslušnost a společenská hierarchie navzájem neposilují.

Rozdíl positivní / normativní není zcela vhodný prostředek pro pochopení Smithova postoje, neboť – podobně jako u jiných myslitelů tradice přirozeného práva – termínu „přirozený" používal tak mnohoznačně, že mu to dovolilo pohybovat se volně mezi tím, co normálně je za skutečných podmínek, a tím, co by mělo být za podmínek ideálních. Smithovy ideály svobody a spravedlnosti – i když dostatečně reálné – jsou tak doprovázeny snahou vysvětlit, proč jsou lidské záležitosti v tom stavu, v jakém jsou. Pokus o kombinaci přístupu sociologa a morálního politika by mohl být hlavním zdrojem zájmu budoucích generací o Smithovo dílo. DNW

**odkazy**

Smith, A.: *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, ed. R.H. Campbell a A.S. Skinner. Oxford: Clarendon Press, 1976–.

**socialismus** Socialismus jako ucelený myšlenkový systém se vyvinul v Evropě na konci osmnáctého století jako reakce na industrializaci. Na počátku dvacátého století už neexistovalo na světě místo, kam by nepronikly prvky socialistického myšlení.

platí druhý případ. Proto se mu nehodil čistě sociálně demokratický program, i když jej nakonec odmítl zejména proto, že on ani jeho následovníci jako LENIN nevěřili, že by demokratická správa mohla vést k dělnické kontrole státního aparátu, protože tento aparát s ústavní strukturou, v níž funguje, je kapitalistickou institucí. Jiný názor na socialismus jako žádoucí stav společnosti, dosažitelný volební a přesvědčovací politikou, založenou na moci dělnické třídy, vyslovil Ferdinand LASSALLE. Všeobecné volební právo mělo podle něj být pro dělníky prostředkem, který by jim dal moc využít stát k vytvoření výrobních družstev, s jejichž pomocí by získávali veškeré plody své práce. Současně byl stát podle pohledu odvozeného od HEGELA považován za (potenciálně) nejvyšší formu vyjádření společného blaha.

V Anglii je nejjasnějším vyjádřením myšlenek sociální demokracie FABIANISMUS, v Německu dílo Edwarda BERNSTEINA. Zejména v podání fabiánců se sociální demokracie netýkala pouze demokratického řízení státu, ale také použití tohoto řízení k rozšíření lidové moci nad rámec politických institucí společnosti, zejména na její instituce společenské a ekonomické.

*Moc dělnické třídy:* TŘÍDA je ústředním pojmem socialistické analýzy kapitalismu. Kapitalismus je společnost, která se dělí na vykořisťovatele a vykořisťované. Dělnická třída je jak obětí kapitalismu, tak základem opozice proti němu a nástrojem jeho konečného svržení. Socialismus obsahuje předpoklad, že tyto očekávané změny přijdou jako následek mocenského vzestupu dělnické třídy a že nabytí moci dělnickou třídou je samo o sobě žádoucí. Ambivalence mezi přímým výkonem moci dělnické třídy, kterou lze považovat za výraz svobody, a mocí uplatňovanou prostřednictvím státu, která v sobě skrývá nebezpečí paternalismu, je evidentní v návrzích francouzského socialisty devatenáctého století Louise Blanca. Ten hlásal nahrazení individuální kapitalistické výroby sociálními dílnami, které by stát zpočátku finančně podporoval a spravoval, ale které by se postupně vyvinuly v samostatné podniky s vlastní správou. Georges SOREL ve Francii hovořil o dělnické moci uplatňované prostřednictvím odborů, což byla forma SYNDIKALISMU, která měla za cíl generální stávku jako prostředek svržení kapitalismu a zavedení vlády pracujících. V Anglii byla nerevoluční verse dělnické moci vykonávané z místa výroby vyjádřena v myšlenkách cechovního socialismu, který se snažil kombinovat znovuobjevené uspokojení z práce s decentralizovanou mocí výrobců a s koordinační funkcí přebudovaného státu. Různé formy dělnické vlády pak přitahovaly socialisty i v průběhu dvacátého století; někteří z nich čerpali povzbuzení z toho, co se zdálo být úspěchem praktických systémů dělnické vlády, jakým byl například jugoslávský režim J. B. Tita.

Další problém spočívá v určení, kdo vlastně patří k dělnické třídě, jestli jsou to jenom průmysloví dělníci nebo i pracující v sektoru služeb. A i když se podaří definovat dělnickou třídu, existuje ještě další rozpor mezi těmi, kdo zakládají své argumenty na podobě dělnické třídy, jaká je skutečně za kapitalismu, a těmi, kdo si představují dělnickou třídu jako politicky uvědomělou. Socialisté věnovali v druhé polovině dvacátého století spoustu energie popisu rysů existující nebo předcházející kultury dělnické třídy. Socialisté jako George Orwell, kteří svůj popis socialistické budoucnosti zakládali na víře ve slušné životní podmínky dělnické třídy své doby, byli kritizováni za to, že tupí hrot radikalismu a progresivity socialismu a tím ho příliš přibližují ke konzervatismu. Naopak ti, kdo si představovali dělnickou třídu takovou, jaká by mohla být, byli podrobeni kritice, která tvrdila, že nemluví o dělnické třídě, ale o politické elitě různého sociálního původu.

*Racionalizace a efektivita:* Kapitalismus a průmyslová výroba byly socialisty považovány za neefektivní a škodlivé a vznikala řada návrhů na reorganizaci, která by byla buď prospěšnější, racionálnější nebo „efektivnější". Owen, který vycházel z víry v determinaci lidského charakteru prostředím, tvrdil, že individualistický a vykořisťovatelský systém výroby by měl být nahrazen regulovaným a harmonickým prostředím, které by kultivovalo společenské ctnosti. SAINT-SIMON hlásal racionální organizaci průmyslové výroby řízené elitou intelektuálů a vědců. Jeho názor, který zahrnuje uznání společenské povahy výroby, staví na pojmu „bratrství" a klade velký důraz na podíl manuálních dělníků, bývá často považován za jeden z kořenů moderního socialismu. Tento argument také vyjadřuje myšlenku u pozdějších socialistů se často objevující, vyšší efektivity jako následku řízení společnosti shora zkušenou a školenou elitou, která by v jistém smyslu reprezentovala zájmy všech. Pojetí socialismu jako racionálního způsobu použití ekonomických zdrojů vedlo po Saint-Simonovi k technokratickému elitismu u fabiánců a po první světové válce k podpoře plánování jako metody dosažení jak ekonomické efektivity, tak ekonomické rovnosti, metody, která vycházela z domnělých úspěchů Sovětského svazu.

*Kultura:* Revizionista poloviny dvacátého století CROSLAND hlásal význam kultury pro socialistickou společnost všech typů, čímž ovšem nemyslel vysokou kulturu, ale způsob života. Tento zájem se ještě silněji projevil v intelektuální a politické epizodě konce padesátých a šedesátých let známé pod názvem „nová levice". Na základě anarchismu, Morrisova díla a Marxových raných spisů o odcizení považovali socialisté západní Evropy a Severní Ameriky estetické a smyslové aspekty života a práce za důležité oblasti jak socialistické kritiky, tak socialistických návrhů. Navrhovali život obohacený novými možnostmi a zkušenostmi a založený na uznání existujících předností kultury pracujícího lidu. Tyto návrhy nebyly vždycky slučitelné, zejména pokud byl první prezentován jako progresivní, nedeterministický a experimentální a druhý jako tradiční, proletářský a hrdinný.

*Mimo dělnickou třídu:* Nová levice rozšířila kritickou a tvůrčí pozornost socialismu na všechny formy lidské činnosti. Fráze „osobní je politické", která je spojena zejména s feministickým hnutím, neznamená zahrnutí soukromých a osobních vztahů do politického boje, ale vyjadřuje přesvědčení, že všechny lidské činnosti mají individuální i kolektivní stránky, a jsou tedy zároveň soukromé i politické. „Soukromá" a „individuální" rozhodnutí, pokud jsou činěna jednotlivci, nejsou nezávislá na institucích jako kapitalismus a patriarchát, stejně jako nejsou nezávislá „individuální" rozhodnutí dělníků přijmout mzdu v příslušné továrně. Podle tohoto názoru jsou sexuální vztahy a vztah moci a bohatství v domácnosti politické záležitosti, a mohou být politickou aktivitou změněny (viz FEMINISMUS). Následkem toho je socialismus poslední čtvrtiny dvacátého století nucen brát v úvahu i osoby definované jinak než příslušností k námezdní a manuálně pracující dělnické třídě, a to zejména rodem a etnickou příslušností.

*Plánování, svoboda a trhy:* Socialismus, který se dívá s podezřením na centralizovaný národní stát, byl v poslední době posílen pokusem vyslovit či předefinovat místo majetku, trhu a individuální svobody v socialistickém systému. I přes své zavrhování individualismu obsahuje socialismus silné liberální dědictví. Alec Nove tvrdil, že typy lidové a dělnické moci, které socialismus podporuje, jsou nejlépe dosažitelné na základě rovnováhy mezi státem jako představitelem všech lidí bez rozdílu a menšími sdruženími, které sice zastupují lidi kolektivně, ale nikoliv universálně. Tento „rozumný" socialismus spojuje zájmy jak těch, kdo chtějí přímou, a tedy decentralizovanou lidovou moc z dílny, tak těch, kdo věří v možnost maxi-

malizace výběru a rozmanitosti prostřednictvím trhu. Také klade otázku, kterou socialisté často považují za velmi složitou a vyhýbají se jí: otázku vlastnictví a řízení materiálních zdrojů.

Existují značné spory o tom, jak se socialismus jako forma organizace společnosti bude dále vyvíjet. Tyto spory naznačují nikoliv neschopnost definovat nebo pochopit socialismus, ale množství protikladných prvků a směrů, které tvoří socialistickou tradici.

RB

**odkazy**

Nove, A.Q.: *The Economics of Feasible Socialism*. Londýn: Allen & Unwin, 1983.

**sociální darwinismus** Pojem se vztahuje na pokusy sociologů a politologů vypůjčit si pro své teorie autoritu darwinistické biologie. V tomto smyslu připadá rozkvět teorií sociálního darwinismu na poslední čtvrtinu devatenáctého století; některé z faktů je však třeba vyjasnit. Biologické analogie se společností, různé formy organicismu a použití pojmu „evoluce" ve vztahu k historickým změnám byly široce rozšířené, ale jejich vztah k pravému darwinismu byl v mnoha případech velmi vzdálený. Tento způsob evolučního teoretizování byl z velké části inspirován Herbertem SPENCEREM, jehož vlastní evoluční teorie byly odvozeny převážně od Lamarcka.

Termín „sociální darwinismus" se vztahuje k pokusům najít společenské analogie Darwinova zákona přirozeného výběru (či, jak bývá nazýván, „zákona o přežití nejsilnějších"), a na jeho základě vysvětlit dějiny lidstva. Takové teorie byly většinou filosofiemi dějin, často deterministického charakteru, podle nichž jsou dějiny ovládány konfliktem nebo soupeřením. První dílo, které se objevilo po vydání Darwinova spisu *O původu druhů* byla *Fysika a politika* (1869) Walter BAGEHOTA. Během následujících tří až čtyř desetiletí pak následovala celá řada dalších děl s širokým záběrem: od extrémních individualistických verzí *laissez-faire* podle spencerovské tradice, jakou bylo dílo amerického sociologa Williama Grahama Sumnera (1840–1910), až ke kolektivističtějším výkladům Angličana Benjamina Kidda (1858–1916) a rasové verzi Rakušana Ludwiga Gumplowicze (1838–1910). Ruský anarchista Petr KROPOTKIN (1842–1921) ve své *Vzájemné pomoci* (1902) nabízí pojetí, podle nějž je klíčovým faktorem sociální evoluce nikoliv soutěž, ale spolupráce. Prvním ostrým kritikem sociálního darwinismu se stal T. H. Huxley, hlavní propagátor darwinistické evoluce v biologii, ve spise *Evoluce a etika* (Evolution and Ethics, 1893).

Mezi sociálními darwinisty nedošlo k žádnému teoretickému konsensu, jak tomu bylo u biologických darwinistů. Sociální darwinismus zůstal seznamem pojmů, výkladů a argumentů ve společenské teorii a nikdy se nestal celistvým paradigmatem. Formy sociálního darwinismu na konci devatenáctého století byly určovány čtyřmi skupinami historických a intelektuálních podmínek, které pomáhají vysvětlit jeho popularitu:

(1) vznik sociologie jako vědecké disciplíny, která potřebovala teoretickou základnu;
(2) ústřední postavení sporu mezi individualistickými a kolektivistickými politickými teoriemi v politické debatě doby (viz INDIVIDUALISMUS);
(3) imperialismus a trend – posilovaný, pokud ne rovnou vytvořený sociálním darwinismem – vidět globální problémy quasi-biologickým pohledem jako konflikt nebo soupeření mezi rasami (viz RASISMUS);
(4) evropské mezinárodní napětí a závod ve zbrojení, které vyvrcholily vypuknutím války v roce 1914.

Přes sklon k deterministickému pojetí společenských změn a k podpoře autority „vědy" byly sociálně darwinistické argumenty zřídka pokud vůbec podávány čistě výkladovým způsobem. Ztotožnění společenského vývoje s pokrokem, považované téměř za samozřejmé, a použití fráze „přežití nejsilnějších" tvořilo rámec nejruznějších politických názorů. Teoretické nejednoznačnosti, které se například týkaly jednotek (jednotlivců nebo kolektivů), mezi nimiž dochází k soupeření, byly předmětem polemiky, a sociální darwinismus se na jejich základě dělil na individualistický, socialistický, rasistický nebo militaristický. Polemiky se týkaly hlavně toho, které soupeření považovat za legitimní a které zavrhnout, což byla otázka pro darwinistickou biologickou teorii irelevantní a v jejím rámci nepochopitelná. JWB



**sociální demokracie** Myšlenka sociální demokracie je komplexní. Tento pojem původně znamenal formu dogmatického MARXISMU, během doby však podstatně změnil význam. Abychom vysvětlili tuto složitost a změnu významu, musíme se zmínit o historii a institucionálním vývoji sociální demokracie, zejména o jejím vztahu k SOCIALISMU a „novému liberalismu".

Původ sociální demokracie v moderním smyslu je nutno hledat v názorových neshodách uvnitř sociálně demokratické strany Německa, která byla založena v roce 1875 jako kompromis mezi LASSALLOVÝM reformismem a orthodoxním marxismem. Gothajský program, který definoval politiku této strany, kritizuje MARX ve své *Kritice Gothajského programu* (1875). Zde jsou patrny náznaky pozdějších hlavních rozdílů mezi marxismem a sociální demokracií. Program obsahoval podle Marxe řadu chyb, z nichž jsou z teoretického hlediska nejdůležitější dvě. Jednou je teorie státu, která hlásá vznik svobodného státu zavedením všeobecného volebního práva, přímého zákonodárství, občanských práv a lidových milicí a předpokládá, že tyto změny mohou nastat mírovou cestou. Marx však tvrdil, že to znamená přijmout hegelovské chápání státu, který stojí společnosti a je universálním a neutrálním nástrojem, jehož lze použít po získání politické moci k zajištění socialistického vývoje. Pro Marxe byl stát nástrojem třídní nadvlády a socialismus dosažitelný jedině jeho revoluční transformací.

Druhé důležité téma programu, které Marx odmítl, byl pokus definovat socialismus alespoň částečně pomocí sociální spravedlnosti, či toho, co program nazývá „spravedlivým rozdělením práce". Podle Marxe tato myšlenka podstatně narušila soudržnost historického materialismu či „vědeckého socialismu", protože předpokládala, že morální hodnoty jako spravedlnost mohou fungovat nezávisle na převládajících třídních vztazích. Demokratická socialistická vláda by podle ní mohla pomocí politické činnosti zajistit spravedlivé rozdělování společenského produktu. Pro Marxe však byly morální hodnoty součástí ideologické nadstavby, a nemohly tedy fungovat jako nezávislé politické motivy pro reformu základní struktury společnosti.

Tyto otázky byly ze strany sociální demokracie vyjasněny BERNSTEINEM, významným představitelem sociálně demokratické strany a správcem Engelsovy literární pozůstalosti. Bernstein se pustil do zásadní revize marxistické analýzy kapitalismu, která vyústila v „revizionismus". Bernstein byl ovlivněn zejména faktem, že většina Marxových předpovědí týkajících se vývoje kapitalismu se nesplnila, a tvrdil, že selhání té části Marxovy teorie, která se zabývá předpovědí, znamená také chybnost analýzy, na níž je tato předpověď založena. Od vzniku Německé říše v roce 1870 prožívala země období značné prosperity, která, jak tvrdil Bernstein, byla ku prospěchu všech tříd, nejen kapitalistů a vůdců dělnické třídy. Marxistická teorie samozřejmě mohla přijmout názor, že jisté etapy vývoje kapitalismu mohou přinést období relativní prosperity – taková prosperita byla však podle ní vždycky omezena jen na samotné kapitalisty, a snad na elitu proletariátu, která takto „zaprodává" své revoluční

Bernstein však neviděl nedostatky Marxovy teorie pouze v tomto výkladu ekonomických změn. Zdůrazňoval, že Marx nedovede vysvětlit korelativní změny společenské struktury. Marx tvrdil, že s vývojem kapitalismu dojde k třídní polarizaci mezi utlačovaným a vykořisťovaným proletariátem a jeho vykořisťovateli, kapitalisty. Bernstein ukazoval, že k takové třídní polarizaci nedošlo. K velké diferenciaci společenské struktury došlo naopak v obchodě a průmyslu, a proto nastal vzestup úřednické střední třídy.

Předpovědi polarizace tříd a stále větší bídy pracujících byly všeobecně považovány za opěrné body marxistické teorie revoluce. Vývoj těchto dvou faktorů měl podle Marxe v kapitalismu vést ke zvyšování napětí, které mělo nakonec způsobit jeho pád. Protože tyto předpovědi nebyly správné, jak se Bernstein domníval, bylo možno opustit důraz na revoluci. Navíc neúspěch předpovědí vyslovených touto teorií zpochybňoval vědecký charakter analýz, které byly jejich základem. Ve vlivné přednášce *Jak je možný vědecký socialismus?* (1901) se Bernstein rozešel s vědeckým socialismem, který byl považován za vrchol Marxova systému. Tvrdil, že socialismus není nevyhnutelný výsledek vývoje kapitalismu, ale spíše morální ideál, za nějž musí jeho zastánci bojovat.

Bernsteinova kritika měla samozřejmě praktické důsledky. Revoluce není potřebná, protože základna, na které spočívala její předpověď, neexistuje; boj za socialismus tedy musí být spíše postupný a reformistický. Politicky spočívá ve snaze dosáhnout plné demokracie, ekonomicky na převedení výrobních prostředků do rukou dělníků prostřednictvím politické moci a tlaku odborů. Plánovaná socializace německé ekonomické moci byla podle Bernsteinova názoru usnadněna vznikem kartelů, které učinily vlastnictví ekonomické moci méně roztříštěným. Hlavním úkolem tedy bylo bojovat za určité socialistické cíle, nikoliv čekat, až se kompletní socialismus vyloupne z lůna

Vznik sociální demokracie v Británii byl silně ovlivněn „novým liberalismem" teoretiků jako byli HOBHOUSE a Wallas. Wallas ve *Fabiánských esejích* (Fabian Essays, 1889) popsal svůj politický cíl jako „předběžnou a omezenou sociální demokracii". Hobhouse spojil v *Sociální evoluci a politické teorii* (1911) liberalismus a sociální demokracii. Zatímco cílem starého či klasického liberalismu bylo odstranit překážky a omezení, zejména v občanské a obchodní sféře, „novému liberalismu" šlo o dosažení větší sociální spravedlnosti a spravedlivějšího rozdělení hospodářské odměny za účelem zajištění větší svobody, chápané nejen v negativním, ale i v positivním smyslu. Mechanismem k dosažení tohoto cíle se měl stát státní zásah do ekonomiky. V tomto smyslu se tedy do jisté míry překrývá revizionismus myslitelů jako byl Bernstein a „nový liberalismus", protože oba chápou stát a politickou reformu jako nástroje, s jejichž pomocí správná politická vůle bude schopna zajistit společenské cíle, které jsou chápány v morálním smyslu. Zpočátku někteří fabiánci, zejména Webbs, neviděli potřebu socialistické strany; bylo třeba proniknout do vedení existujících stran – využít zejména progresivní prvky liberální strany – aby mohlo být socialismu dosaženo kumulativním způsobem jako následku dlouhého období společenské reformy (viz FABIANISMUS). Socialismus tak nevyžadoval žádný rozhodující rozchod s kapitalistickou společností, ale měl se stát, jak tvrdili Cole a Postgate, „logickým vyvrcholením progresivní politiky společenské reformy" (s.410). Současný vývoj fabianismu a nového liberalismu přispěl v Británii k vytvoření nemarxistické formy socialismu. Podle této teorie někteří myslitelé, jako například P. F. Clarke v díle *Liberálové a sociální demokraté v historické perspektivě* (Liberals and Social Democrats in Historical Perspective, 1978) a Alan Wanke v práci *Souhlas a co je za ním* (Consensus and Beyond, 1982), považují sociálně demo-

s těmito myšlenkami než s vnitřní revizí marxismu. Socialismus v sociálně demokratickém pojetí je kombinací politické demokracie, sociálního státu, příležitosti ke vzdělání a větší sociální spravedlnosti, a to vše v kontextu smíšené ekonomiky. Tato témata nabyla důležitosti v následujícím vývoji sociální demokracie v Británii.

V druhé polovině třicátých let dostal sociálně demokratický postoj významnou teoretickou injekci ve formě vydání Keynesovy *Všeobecné teorie zaměstnanosti, úroků a peněz* (General Theory of Employment, Interest and Money, 1936). I když Keynes sám byl liberál, jeho argumenty přijali sociální demokraté jako Durbin v *Politice demokratického socialismu* (The Politics of Democratic Socialism, 1940) a Douglas Jay ve spise *Socialistický případ* (The Socialist Case, 1938) jako nový důkaz nesprávnosti Marxovy analýzy kapitalistické společnosti. Keynesovy techniky působily dojmem, že jsou schopny vyřešit rozpory kapitalismu, pokud bude zvolena vláda schopná je uskutečnit. Síla Jayových argumentů byla tak veliká, že přesvědčila doyena britských marxistických teoretiků třicátých let Johna Strachey, aby opustil marxismus a přiklonil se k sociálně demokratickému přístupu, který vyjádřil ve svém *Programu pokroku* (Programme for Progress, 1940). Existovaly však ještě další faktory, které napomohly vítězství sociální demokracie nad marxismem na konci třicátých let. Patřila k nim zejména teze formulovaná Jamesem Burhamem ve spise *Manažerská revoluce* (The Managerial Revolution, 1941), který mnozí považovali za útok na část Marxovy analýzy kapitalismu; touto tezí byla myšlenka politické důležitosti rostoucí propasti mezi vlastnictvím a řízením kapitalistických podniků.

V poválečném období zvítězily sociálně demokratické myšlenky mezi levicí, zejména v Británii a Německu. Německá SPD na svém sjezdu v Bad Godesbergu v roce 1959 opustila zbytky marxismu a plně se přihlásila k sociálně demokratickým principům,



britská Labouristická strana se pod vedením Hugha Gaitskella obracela – alespoň v praxi, když už ne v teorii – stále víc k sociálně demokratickým myšlenkám, zejména k myšlenkám rovnosti a sociální spravedlnosti. Tomuto procesu významně napomohlo v roce 1956 vydání *Budoucnosti socialismu* C. A. R. CROSLANDA a v roce 1962 vydání *Socialismu a nové společnosti* (Socialism and the New Society) Douglase Jaye. Crosland v Bernsteinově duchu tvrdí, že Keynesovy techniky řízení ekonomiky, přijaté labouristickou vládou z let 1945–1951 i po ní následující konzervativní vládou, vyřešily mnoho problémů kapitalismu. Vlastnictví průmyslu je teď rozšířeno na větší část společnosti a jeho řízení je v rukou profesionálních manažerů; odbory mají větší moc; válečná léta ukázala celé zemi, jak lze státní moci využít pro obecné blaho, je-li politická vůle; chudoba byla zmírněna; klíčový průmysl jako plynárny, elektrárny, železnice a doly byl znárodněn a bylo dosaženo sociálního státu. Podle Croslanda měla tato fakta tak dalekosáhlý vliv na rozdělení moci ve společnosti a na povahu ekonomiky, že Británie už není kapitalistickou společností, jak ji chápal Marx. Sociální demokrat musí hledat inspiraci a vedení jinde, v hodnotách jako je sociální spravedlnost, rovnost, rozdělení moci. Crosland si z nich nejvýše cenil ROVNOSTI (viz CROSLAND a jeho výklad této myšlenky).

Větší rovnosti se mělo dosáhnout dvěma hlavními prostředky. První a nejdůležitější byl ekonomický růst. Podle Croslanda lze v demokratické společnosti dosáhnout větší rovnosti s nejmenším sociálním napětím tak, že srovnáme životní úrovně směrem nahoru. Fiskální dividendy tohoto rozvoje umožní lépe situovaným udržet si svou absolutní úroveň a hůře situovaným relativně zlepšit svou situaci. Druhým hlavním prvkem dosažení rovnosti mělo být všestranné vzdělání, které mělo rozšířit příležitosti ke vzdělání a přivést děti z různých společenských vrstev a různých schopností do stejného školního prostředí.

I přes Croslandovo a Jayovo úsilí zůstala významná část Labouristické strany v opozici k myšlenkám sociální demokracie. V padesátých letech vedly tyto neshody k boji mezi gaitskellitskou a bevanitovskou frakcí, který vyvrcholil po porážce ve volbách v roce 1959, když se na následné konferenci Gaitskell pokusil změnit stanovy strany tak, aby v klausuli IV. nebylo uvedeno celkové znárodnění. I když byl v této otázce poražen, následující labouristické vlády jednaly už více podle sociálně demokratických principů než podle principů definovaných jejich stanovami. Tyto názorové rozdíly se v sedmdesátých letech vytříbily a v roce 1981 vznikla sociálně demokratická strana. I když neexistuje nic, co by se vyrovnalo *Budoucnosti socialismu* v definování filosofie nové strany pro osmdesátá léta, sepsali sociální demokraté řadu teoretických děl, například David Owen vydal v roce 1981 knihu *Čelem k budoucnosti* (Face the Future, 1981), která spojuje tradiční zájmy se smíšeným hospodářstvím a přerozdělením majetku za účelem dosažení větší rovnosti. Přibyl také důraz na politickou a průmyslovou decentralizaci, který v dílech z padesátých a šedesátých let není patrný.

Jak ukazují dějiny sociální demokracie, politické ideologie se brání přísné definici. Abychom charakterizovali socialistickou levici, potřebujeme zřejmě trojstranné rozlišení mezi marxismem, demokratickým socialismem a sociální demokracií. Marxismus z tohoto pohledu znamená přijetí historického materialismu a připuštění pouze omezeného rozsahu politických změn v rámci kapitalismu; demokratický socialismus sdílí marxistickou víru v prvořadý význam převedení výrobních prostředků do kolektivního vlastnictví, ale přidává názor, že tuto změnu lze zajistit demokratickými prostředky; sociální demokracie sdílí oddanost demokratického socialismu k demokracii, ale odmítá prvořadost vlastnictví, které jak marxisté, tak demokratičtí socialisté stavějí do středu zájmu a definuje socialismus převážně po-

mocí přerozdělení a větší rovnosti v kontextu smíšené ekonomiky. RP

**odkazy**

Cole, G.D.H., Postgate, R.: *The Common People 1746–1938*. Londýn: Methuen, 1938.

* Clarke, P.F.: *Liberals and Social Democrats in Historical Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

* Warde, A.: *Consensus and Beyond: the development of Labour Party strategy since the second world war*. Manchester: Manchester University Press, 1982.

* Crosland, C.A.R.: *The Future of Socialism*. Londýn: Cape, 1980.

**sociální stát** (welfare state – česky také zaopatřovací stát, sociálně zodpovědný stát, stát sociálního blahobytu, blahobytný stát). Tento termín zahrnuje celou řadu prvků sociální politiky, jejímž cílem je poskytovat základní služby, jako například potřebné vzdělání a zdravotní péči, a to obvykle zdarma, za pomoci státní podpory. Někdy se volně používá i k popisu dalších opatření, jako je povinné sociální pojištění, kde se na základě zákona po občanech požaduje, aby ukládali určité příspěvky, chtějí-li se těšit příslušným výhodám. Tento termín se vžil ve čtyřicátých letech, kdy se zejména v Anglii vliv vlády v této oblasti radikálně zvyšoval.

Existence některé z forem welfare state je dnes akceptována téměř v celém politickém spektru. Jediní, kdo mu radikálně odporují, jsou libertariáni, pro něž sociální stát představuje porušení práv daňových poplatníků, kteří jej financují (viz LIBERTARIANISMUS). Hlavním sporným bodem je otázka, zda by sociální stát měl být považován za jakousi záchrannou síť zajišťující minimální míru blahobytu, pod niž nesmí nikdo klesnout, nebo za prostředek přerozdělení majetku bohatých ve prospěch chudých za účelem větší sociální rovnosti. Tyto alternativy široce zastupují rozdíl mezi tradičním LIBERALISMEM a SOCIÁLNÍ DEMOKRACIÍ. DLM



**Sokrates** (469–399 př. Kr.). Řecký filosof. „Toto obvinění a příseżné prohlášení vyslovuje Meletos, syn Meleta z Pitthosu, proti Sokratovi, synovi Sofroniska z Alopeky: Sokrates činí zle, když neuznává bohy, které uznává město, a zavádí bohy nové. Také se provinuje sváděním mladých mužů z pravé cesty. Požadovaný trest je smrt." (Diogenés, *Životopisy slavných filosofů*) Sokrates z Athén byl souzen a odsouzen k smrti porotou složenou z jeho spoluobčanů v roce 399 př. Kr. Tehdy stejně jako dnes panoval názor, že obvinění bylo velmi nejasné a náboženský prvek v něm byl vymyšlený. Sokrates byl odsouzen k smrti kvůli své filosofické aktivitě, která nebyla populární. Abychom použili jeho vlastního přirovnání, Athéňané zabili střečka, který je rozčiloval tím, že všechno zpochybňoval a vyžadoval, aby lidé obhajovali svoji víru (*Obrana Sokratova*, 30d–31a). A přece byly Athény demokracií, která se pyšnila svou tolerancí; Sokratův osud, podobně jako jeho myšlenky, vyvolává nezodpovězené otázky o hrozbě, kterou pro stát znamenají intelektuálové, a vede k nejrozmanitějším interpretacím jeho života a významu. Standardní názory jsou převážně velmi zjednodušující: Sokrates je považován jak za individualistického liberála (viz Popper), tak za autoritativního reakcionáře (viz Wood a Woodová). Druhý názor spočívá na nepochybném faktu, že ovlivnil řadu aristokratů, kteří vedli spiknutí proti demokracii. Avšak o Sokratových osobních postojích toho víme velmi málo, a dokonce i jeho společenské postavení je nejasné (jeho otec byl kameník, ale existují náznaky, že se mu zpočátku dařilo velmi dobře, i když zemřel v chudobě). Jeho osobní život je skryt pod nánosy pozdější hagiografie, a protože sám nic nenapsal, musíme rekonstruovat jeho myšlenky z Xenofóna a raných PLATÓNOVÝCH dialogů. Xenofón představuje Sokrata jako konvenčního myslitele, pouze Platón vysvětluje, proč mohl být považován za intelektuální hrozbu.

Sokrates v Platónově versi neustále trvá na tom, že politická moudrost je dovednost; jako jakákoliv jiná dovednost vyžaduje intelektuální pochopení toho, co člověk dělá, a schopnost tuto dovednost vyučovat. Politiku své doby považuje ve dvou směrech za špatnou: za prvé, důležitá rozhodnutí jsou činěna na základě rozhodnutí většiny, ačkoliv většina nemá čas ani možnost intelektuálního uchopení problému. Za druhé, dokonce i političtí vůdci jsou závislí na volební podpoře většiny; ačkoliv město vyžaduje intelektuální kvalifikaci od svých lékařů a architektů, moc politiků nezávisí na vědomostech, ale pouze na tom, jaký udělají dojem na veřejnost. Sokrates je často zpodobňován, jak ukazuje nedostatek intelektuálního zázemí významných politických osobností, čímž zrazuje talentované mladé muže od politické dráhy. Ublíží sobě, tvrdí Sokrates, i druhým, dokud neprozkoumají sami sebe a přísným filosofickým prověřením svých politických názorů nedosáhnou alespoň toho, čeho dosáhl on, Sokrates: vědomí své vlastní nevědomosti. Praktická zkušenost bez pořádného intelektuálního zázemí brání člověku, aby se stal politikem v pravém sokratovském smyslu: tedy osobou s dostatečnými znalostmi, schopnou kompetentního přístupu k politickým záležitostem. Odtud pochází vědomě provokativní prohlášení (*Gorgias* 473c-474a, 521d), že Sokrates, který neznal ani správný postup vedení schůze, byl jediným pravým athénským politikem.

Tento důraz na filosofický základ vědomostí podrývá tvrzení, že demokracie je účinnou či správnou metodou vlády; zde můžeme najít zdroje Platónova trvání na tom, že politická moc by měla náležet těm, kdo mají potřebné vědomosti. Pokud jde však o to, zda a jak lze dosáhnout takových vědomostí, bývá Sokrates popisován jako aporetik. Jsou-li vědomosti tak důležité, svoboda diskuse a jednání nemá žádnou cenu; Sokrates nemá nic než hořkou kritiku pro athénské svobody: v *Menexenovi* satirizuje jejich nejslavnější antickou obranu, Periklovu pohřební řeč v Thukydidovi; v *Gorgiovi* kritizuje athénské politiky za to, že prý vytvářejí jen „veteš" vnější prosperity a okázalosti

(*Gorgias* 517-19). Dává přednost přísné oligarchii Sparty a Kréty, kde jsou za důležitější považovány morální vzdělání a kázeň.

Přesto však Sokrates plnil všechny své občanské povinnosti včetně služby v armádě. A v dialogu *Kritón*, když je mu nabídnuto, že se může vyhnout rozsudku, konstatuje, že po něm athénské zákony žádají, aby se mu podřídil, a také se mu podřizuje. To bychom neočekávali. A ještě je tu další známý problém: jak smířit *Kritóna* s *Obranou Sokrata*, ve které (29c-d) trvá na plnění bohem mu uložené povinnosti filosofovat, i když mu soud nařizuje, aby přestal. V tomto bodě se vědci značně liší. Avšak ať již *Kritón* zapadá do Sokratovy filosofie nebo ne, představuje řadu klíčových charakteristik politické poslušnosti:

(1) Stát je přirovnáván k otci; občané jsou státu povinni poslušností jak kvůli výhodám, které jim poskytuje, tak kvůli přirozenému a nezvolenému faktu závislosti.
(2) Vztah občana a státu je asymetrický stejně jako vztah dítěte k otci a otroka k pánu; člověk nesmí oplácet ránu ranou, ale musí se smířit s nerovným zacházením.
(3) Žít ve městě, které člověk může opustit, ale nečiní tak, znamená tichý souhlas s jeho zákony.
(4) Neposlušnost jakéhokoliv zákona pramení z ducha neposlušnosti vůči systému zákonů jako celku.

Chápeme, proč Sokrates považoval tyto nároky v ideálních podmínkách za ospravedlnitelné; hádankou však zůstává, proč se domníval, že athénské zákony jsou oprávněné tyto nároky stavět. JEA

**odkazy**

Diogenés, L.: *Životopisy slavných filosofů* II. Praha, 1964. Nové vydání: Nová tiskárna Pelhřimov, 1995.
Platón: *Obrana Sokrata, Kritón, Charmidés, Lachés, Protagoras, Menexenos, Gorgias, Alkibiadés, Milovníci*, přel. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 1992–96.
Popper, K.: *Otevřená společnost a její nepřátelé*,
Wood, E.M., Wood, N.: *Class Ideology and Ancient Political Theory*. Oxford: Blackwell, 1978.

**solidarismus** Reformistická doktrína, která se v podstatě stala oficiální ideologií francouzské třetí republiky během dvou desetiletí před první světovou válkou. V opozici vůči liberalismu *laissez-faire*, marxistickému kolektivismu, katolickému korporativismu a anarchosyndikalismu obhajoval aktivní účast státu, sociální zákony a dobrovolná sdružení. Ačkoli se zastánci solidarismu stavěli proti třídnímu konfliktu a přestavbě společnosti, byli příznivě nakloněni SOCIALISMU, který se pokoušeli v praxi neutralizovat. SI

**Sorel, Georges** (1847–1922). Francouzský teoretik SYNDIKALISMU a autor spisu *Úvahy o násilí* (Réflexions sur la violence) a mnoha dalších děl na různá témata. Narodil se v Cherbourgu, vystudoval École Polytechnique a pracoval jako silniční stavitel, zejména v Perpignanu, až do předčasného odchodu do penze v roce 1892. Pak se se svou družkou Marií-Eufázií Davidovou přestěhoval do Boulogne u Paříže, kde žil až do smrti.

Sorel se hlásil k řadě různých politických přesvědčení, tvrdil však, že největším zájmem jeho života je zkoumání „historické geneze morálky". Ve svých „raných" dílech (až do svých devětatřiceti let nepublikoval nic) formuloval tři historické principy, na nichž je podle jeho názoru založena pevná morální struktura: pevná struktura rodiny, válečnická mentalita vojáků bojujících proti nepříteli, popřípadě analogicky dělníků bojujících proti zlým silám přírody či proti nepřátelským třídám; a „epický stav mysli" pramenící ze sociální poesie nebo „mýtu", který podporuje válečnický postoj, odmítá vnadidlo filosofického racionalismu a brání tomu, aby společnost válečníků a řemeslníků degenerovala v dekadentní spotřební společnost ovládanou hierarchií intelektuálů. V dí-



lech *Sokratův proces* (Le procès de Socrate, 1889) a *Zkáza antického světa* (La ruine du monde antique, 1894, 1901) tvrdí, že úpadek antické civilizace byl následkem selhání těchto tří principů.

Když se Sorel v roce 1892 stal socialistou, propracoval v řadě přírodovědeckých spisů téma dělníků bojujících proti přírodě. Odmítl starší racionalistické pojetí jednotné přírodní vědy, která měla po svém zdokonalení umožnit ve všech odvětvích vědy – včetně společenských věd – předpovědi tak přesné jako v astronomii. Sorel oproti tomu zastával názor, že různé vědy jsou schopny různého stupně přesnosti. Inspirován VICEM a MARXEM tvrdil, že exaktní vědy produkují poznání založené na tom, co lidé staví a vyrábějí: ve fysice se staví modely pro pokusy, které vytvářejí „umělou přírodu", to jest přírodu oddělenou od zbytku přírody („přirozené přírody"). Takové oddělení nutně tuto přírodu mění a vede pouze k částečnému a segmentovanému pohledu na jevy, který činí všeobjímající vědu o přírodě nebo o společnosti nemožnou.

„Výroba" fysikálních modelů také znamená, že je stále méně rozdílů mezi fysikální laboratoří a výrobní dílnou, mezi vědci a výrobci. V obou případech je podle Sorela množství energie a úsilí vynaložené na udržení hranice mezi „umělou přírodou" a „přirozenou přírodou" ukazatelem schopnosti toho, kdo je provádí. Existuje také hrdinný rozměr boje dělníků za překonání jejich vlastní „přirozené přirozenosti", to jest proti jejich sklonům k odpočinku a lenosti, analogický se zákonem entropie nebo ztráty energie podle druhého zákona termodynamiky.

Ve svých marxistických dílech, jako jsou *Sociální základy současné ekonomiky* (1906), Sorel některé Marxovy spisy vychvaluje, jiné kritizuje za to, že jsou založeny na staromódním unitářském názoru na poznání, který odmítá. Odmítá také Marxovy teorie „nevyhnutelného" třídního konfliktu a vzrůstající bídy; zejména zavrhuje transformaci těchto takzvaných zákonů v totalitní utopismus, který předpověděl dějinám definitivní konec. Takové myšlenky by umožnily proletariátu sklouznout do nečinnosti a opustit třídní boj v očekávání, že „dějinný vývoj" automaticky povede k revoluci.

V díle *Iluze pokroku* (Les illusions du progrès, 1908) sleduje Sorel vývoj ideologie POKROKU k ospravedlňování neustále expandující státní moci ve Francii osmnáctého století; tento vývoj přispěl k úpadku starého režimu. Již v roce 1902 Sorel předpověděl podobný vývoj v socialismu: pokud zvítězí marxistická teorie dialektického vývoje, přispěje k ochabnutí vitality dělnických organizací a jejich nahrazení zdegenerovanou aristokracií teoretiků a politiků vládnoucí s pomocí „magické moci státu". Sorel proto opustil politický socialismus ve prospěch syndikalismu, názoru, že socialismus by měl být podepřen spíše autonomními dělnickými organizacemi jednajícími prostřednictvím stávek a přímých akcí než prostřednictvím politické činnosti. Ve svých syndikalistických dílech kladně hodnotí ty Marxovy spisy, které zdůrazňují praktickou stránku socialismu. Tato „druhá stránka" marxismu je v podstatě tvořena pragmatickou doktrínou prozíravosti založenou na názoru, že úkoly vycházejí z již existujících řešení; že socialismus už existuje v dělnických organizacích stejně jako v srdcích a morální energii dělníků.

V díle *Úvahy o násilí* (Réflexions sur la violence, 1908) hovoří Sorel o „sociální poesii", která živí tuto morální energii: „mýtus generální stávky" spojuje neustálý boj dělníků proti kapitalistům s nekonečným bojem proti přírodě transformací práce a zápasu v tvůrčí činnost. Takové mýty nejsou pasivní nebo utopické popisy věcí, ale „výraz chtěných" nebo žádaných představ budoucích epických bitev, které musí přijít. Mýty jsou aktivní, poetickou náhradou filosofického kvietismu, který spatřoval v myšlence pokroku; zachovávají smysl pro jistotu, jenž je nutný pro jednání.

Věren svému pragmatickému zaměření nestaral se Sorel ani tak o podrobnosti tako-

vých mýtů, ani zda k materiální revoluci skutečně dojde, ale spíše o to, zda mýtus učiní existující dělnické organizace militantnějšími. Po roce 1908 a sérii neúspěchů syndikalistických organizací se začal na budoucnost dělnického hnutí dívat pesimisticky. Krátkou dobu si myslel, že royalismus je jediným hnutím schopným inspirovat ve Francii společenské a morální ozdravění, ale v roce 1914 tuto myšlenku zavrhl jako reakční. Po první světové válce učinil několik prohlášení, která se zdála sympatizovat s Mussolinim, ale tato sympatie byla výrazně omezená a odmítala pouliční terorismus fašistů. V posledních letech života podporoval ruskou revoluci na základě (chybného) přesvědčení, že ztělesňovala hnutí nezávislých, samovládných dělnických výborů. JLS

**odkazy**

Sorel, G: *Les illusions du progrès*. Paříž, 1921.

**souhlas** Pojem „souhlas" je v politickém myšlení užíván minimálně ve třech různých významech:

(1) V teorii POLITICKÉHO ZÁVAZKU jím operují ti, kteří s jeho pomocí chtějí nabídnout porozumění povinnostem občanů ke státu na základě souhlasu.
(2) V demokratické teorii jej využívají myslitelé, podle nichž rozdíl mezi demokratickou a nedemokratickou vládou je ten, že v demokratické vládě vládne elita se souhlasem většiny.
(3) Používá se k odhadu vztahů mezi občany uvnitř politického společenství, nejmarkantněji v sexuálních a ekonomických vztazích, kde může být důležitá definice kriterií souhlasu.

Ve všech těchto případech má důraz, kladený na souhlas, stejný morální základ. Požadovat, aby politické uspořádání a společenské vztahy obsahovaly souhlas, znamená obhajo- o sobě samé. Lidé nemají být politicky či morálně vázáni k uspořádání, které nechtějí.

Vzhledem ke značné důležitosti tohoto termínu v politické teorii bude užitečné objasnit, co vlastně idea souhlasu zahrnuje. Díky přesné definici můžeme lépe identifikovat akt souhlasu, v případě že nastane, a spolehlivěji posoudit, co znamená. Moderní diskuse směřuje k analýze souhlasu jako řečového aktu: tímto aktem řečník zamýšlí dosažení konkrétního efektu u posluchačů. Nejblíže připomíná slibování. Když slibujeme, sdělujeme druhé osobě, že něco uděláme. Když souhlasíme, naznačujeme druhému, že nám nevadí, když něco bude dělat, a že do její aktivity nebudeme zasahovat. Pokud souhlasím například s tím, aby můj soused uspořádal celou noc trvající hlučný večírek, vedu ho k přesvědčení, že ve dvě hodiny ráno na něj nezavolám policii.

Předpokládá se, že podobně jako slibování zahrnuje akt souhlasu i přenos práv a povinností. V úvahu pak přicházejí dva způsoby nazírání tohoto přenosu. Podle prvního výkladu znamená dát souhlas jednoduše proceduru, jíž opravňujeme někoho něco udělat nebo se něčeho zdržet. V tomto pojetí je souhlas specifickým druhem jednání, který na základě definice nebo konvence zahrnuje přenášení práv z jedné osoby na druhou. Přístup nazýváme *normativní* analýza souhlasu. Podle druhého výkladu souhlas znamená pouze sdělení záměru s tím účelem, aby se ten, s kým komunikujeme, mohl spolehnout na naše nezasahování do jeho zamýšleného jednání. Jakýkoli možný mravní nárok zde závisí na zásadě, že bychom neměli zklamat důvěru, kterou nám druzí dali. Tento přístup nazýváme *naturalistická* analýza souhlasu. Obě interpretace lze podepřít argumenty. Normativní analýza například více počítá s faktem, že primární záměr souhlasu je dovolit druhým něco dělat, a ne jim poskytovat jistotu, že do jejich záležitostí nebudeme zasahovat. Naturalistická interpretace je zase na první pohled více schopna



úlohu v rámci určité organizace, může ve skutečnosti souhlasit s něčím, aniž by byl k udělení souhlasu zmocněn. Někdo může sdělovat záměr organizace neudělit souhlas. Někdo může sdělovat záměr nezasahovat do aktivity druhého, aniž by sdělení obsahovalo, že je oprávněn s ní souhlasit.

V obojím výkladu se proto, aby souhlas měl morální důsledky, vyžaduje jeho výslovné udělení. Jak však mnoho autorů podotýká, v moderní politice je jen málo případů, kdy jsou občané žádáni o souhlas. Proto přichází ke slovu idea tichého souhlasu. Tato idea je nejlépe pochopitelná jako sdělování záměru nezasahovat, buď tím, že nejednám nebo nenamítám, nebo že jednám tak, že předvídaně, i když nezamýšleně vzbudím v druhých jistotu, že nebudu zasahovat. V tomto smyslu je hlasování ve svobodných a řádných volbách někdy bráno jako výraz tichého souhlasu s výsledkem voleb. Zdánlivě příbuznou ideou je idea hypotetického souhlasu, který zahrnuje soud o druhu politického uspořádání, s nímž by lidé souhlasili, kdyby k němu přistupovali racionálně. Tato idea již ale pojetí souhlasu příliš vzdaluje od jeho základu v ideálu autonomie a dá se nejlépe chápat jako soud o spravedlivosti či správnosti společenských a politických vztahů. APW

**soukromí** Starost o soukromí je stará jako život ve společnosti. Diskuse o něm a volání po jeho ochraně se však začaly rozvíjet relativně nedávno. Dnes se již všeobecně připouští, že soukromí je důležitou součástí lidských vztahů a jeho ochranu zaručují mezinárodní dokumenty o lidských právech.

Rozsah samotného pojmu je poněkud sporný, ovšem všichni se shodují na jeho vztahu k problematice informace, ústraní a zájmu. Někteří doplňují tento výčet o svobodné jednání v „soukromých" záležitostech, možnost prezentovat se před jinými ve falešném světle, užívat jména a rozlišujících

mu jiného, především v komerčním smyslu, a svobodu od toho, aby byl člověk proti svému přání vystavován hluku, zápachu a pohledu. Určení přesných pojmových hranic je tak nutně do jisté míry otázkou úmluvy.

Jádro pojmu soukromí se vztahuje k získávání, přechovávání a šíření informací o nějaké osobě, k míře, v níž ona osoba může kontrolovat a ovlivňovat přístup ostatních, a k možnosti uchovat si anonymitu. Všechny tyto stránky jsou navzájem propojeny, tvoří však odlišné části pojmu soukromí. Tímto vymezením se odlišuje soukromí od utajení – soukromí se vztahuje výhradně k jednotlivé *osobě*. Utajení činnosti obchodních nebo vládních organizací nelze chápat jako hájení soukromí.

V užívání slov „soukromí" a „soukromý" vládne veliká deskriptivní i normativní nejednoznačnost, již musíme mít na mysli, nechceme-li plést různé věci dohromady. „Soukromý" znamená někdy „to, co je fakticky neznámé nebo nepřístupné", jindy „to, co mělo neznámým zůstat", ať už podle stávajících norem, nebo podle norem, jež si mluvčí přeje obhájit. V mnoha diskusích o žádoucí míře ochrany soukromí dochází k nezdůvodněným posunům od deskriptivního k normativnímu. Jindy je argumentace vedena v kruhu, protože nenápadně přeskakuje od existujících norem k normám ideálním (například v tvrzení, že nemáme oprávněný nárok na soukromí v událostech, které se odehrávají na veřejných místech).

V moderní době došlo ke zintenzivnění zájmu o soukromí ve vztahu k informacím, což bylo způsobeno spojením nových a větších hrozeb soukromí na jedné straně a zesíleným vědomím souvislosti soukromí s důležitými ideály člověka a společnosti na straně druhé. Větší ohrožení přináší i technický rozvoj. Dnes disponujeme řadou důmyslných vynálezů na získávání informací (například elektronické sledování a odposlech nebo možnost fotografovat na velké vzdálenosti). Počítače poskytly téměř neomezené

a vyhledávání informací. Navíc lze informaci rozšířit a upoutat na ni pozornost v celosvětovém měřítku za velmi krátkou dobu. V jiných ohledech však skýtá naše společnost více soukromí než společnosti, v nichž žili naši předkové. Většina z nás žije v takové anonymitě, v jakou nemohli oni ani doufat. Povaha nových ohrožení ze strany technologie je nicméně taková, že opatření, jež obvykle podnikáme na ochranu svého soukromí, nebudou adekvátní zbraní proti záměrné snaze do něj proniknout. Zde pak bude pravděpodobně nezbytná jistá regulace.

Všeobecná shoda nepanuje ani v tom, zda je soukromí – ve smyslu určitých oblastí, v nichž může jedinec kontrolovat informace, dosažitelnost a pozornost – skutečně ideálem. Podle některých je přílišná starostlivost o soukromí v moderním světě pouze dalším z příznaků nebezpečného individualismu, který je aspektem ODCIZENÍ. Jiní zase tvrdí, že hlavní funkcí soukromí je napomáhat klamu – lidé nepotřebují soukromí, nemají-li co skrývat. Většina teoretiků však souhlasí s tím, že jistá vyváženost soukromí je podstatná jak pro individuální ideály, jako jsou autonomie, duševní zdraví, tvořivost, růst, učení a schopnost utvářet lidské vztahy, tak pro společenské ideály otevřené, svobodné a demokratické společnosti. Soukromím se dnes intenzívněji zabýváme proto, že si uvědomujeme, že pouze skrze jeho pěstování lze rozvíjet takové osobnosti a instituce, které pokládáme za žádoucí.

Nároky na soukromí se stávají problémem tam, kde dochází ke střetu přání či zájmů ohledně množství a kvality informací o nějakém jedinci, jež by měli mít jiní. Typické konflikty nastávají v oblastech, kde rozhodnutí, které je vyžadováno či jen povoleno, vyžaduje informace jako svůj podklad, nebo tam, kde má být uspokojeno „právo na informace", zatímco jedinec, o kterého jde, tuto potřebu a právo buď popírá, nebo považuje svůj vlastní zájem na soukromí za prvořadý. Obecně nelze takový konflikt rozhodnout na úrovni potřeby a jejího uspokojení. Řešení musí jít nad přání a musí se odvozovat od zájmů a hodnot, které jsou jejich uspokojením získány.

Většina právních systémů dnes již uznává, že soukromí je předmětem *právní* ochrany, a ukončují tak dlouholetý teoretický spor. Právní ochrana zahrnuje jak řešení morálního konfliktu, tak i rozhodnutí, že zákony jsou vhodným způsobem ochrany. Některé právní systémy ochraňují soukromí jako takové, jiné chrání sféru soukromí pod jinými jmény. Regulace počítačových databank usiluje o omezení rozšiřování informací a stanovení hranic jejich získávání, dostupnosti a uchovávání. Kromě soukromí chce tato regulace zvyšovat přesnost, aktuálnost a úplnost dat. Právo se také zabývá způsoby, jak informace získávají státní úředníci a soukromé osoby. Právo odmítnout výpověď ve svůj neprospěch se částečně zdůvodňuje přáním ochraňovat soukromí a hodnoty, které jsou na něm závislé. Odposlouchávání telefonu, perlustrace a zajištění, nařízené lékařské prohlídky – to vše vyvolává polemiku kolem soukromí. V určitých případech zákon ukládá povinnost mlčenlivosti nebo dodržení imunity, aby bylo zaručeno soukromí. Nejspornější otázkou je regulace rozšiřování pravdivých informací o lidech, která naráží na svobodu projevu, jež zase napomáhá prosazování ideálů, které se k soukromí pojí – především demokracie. RG

**sovětský komunismus** Oficiální ideologie bývalého Sovětského svazu. Sovětský komunismus vyrostl z vlivu MARXISMU na ruské intelektuály konce devatenáctého století. Zaostalá a despotická, nicméně hospodářsky dynamická ruská říše se stala úrodnou půdou pro vznik a vývoj revolučních myšlenek. Carský stát podporoval rozvoj průmyslu, který by Rusku umožnil méně zaostávat za hlavními evropskými mocnostmi. Rozvoj průmyslu znamenal vznik buržoasie, proletariátu a kvalifikované střední třídy. Režim však nebyl příznivý politickým aspi-





racím těchto nových tříd a nebyl schopen uspokojit ekonomické nároky venkovského obyvatelstva, které stále tvořilo osmdesát procent populace. Jedinou cestou vpřed se zdála být revoluce, která by pomohla nejprve menšině z každé třídy, a nakonec téměř celému národu.

Marxovy myšlenky získaly podporu v radikálních kruzích po odeznění POPULISMU, kterému se nepodařilo získat masovou podporu. Plechanov (1856–1918), bývalý populista, v roce 1883 tvrdil, že průmyslové dělnictvo (proletariát) bude v Rusku hlavní revoluční silou. Venkovský lid netvoří jednotnou potenciálně revoluční třídu, protože se pod vlivem kapitalismu dělí na vykořisťující a vykořisťované skupiny. V devadesátých letech devatenáctého století podpořil tuto linii LENIN, jehož bratr, stoupenec plechanovské linie, byl oběšen v roce 1887 za pokus o atentát na cara.

Na přelomu století se od marxismu Plechanova a Lenina oddělily dva proudy. První, jehož představiteli byli Struve, Tugan-Baranovskij a další „revizionisté", byl svými odpůrci označen jako „legální marxismus", protože se omezoval na myšlenky, které bylo v Rusku možno legálně publikovat. Legální marxisté tvrdili, že v ruských podmínkách je kapitalistický vývoj progresivní. Někdy ve vzdálené budoucnosti, po dlouhém období kapitalistického vývoje, vznikne socialismus evolucí, nikoliv revolucí. Druhá skupina, do níž patřili Kusková a její manžel Prokopovič, byla opozicí nazývána „ekonomisté", neboť tvrdila, že s ohledem na zaostalost Ruska se dělníci musí soustředit na boj za lepší ekonomické podmínky a ponechat politický zápas proti autokracii na střední třídě. K tomuto názoru se přihlásila řada dělnických skupin v Petrohradě v období 1897 až 1899.

Tyto nové směry odumřely následkem přechodu čelných představitelů „legálního marxismu" a „ekonomismu" k ústavnímu liberalismu, následkem rozvoje revolučních politických myšlenek mezi dělnickou třídou a díky Leninově energické kampani proti revizionismu. V době revoluce roku 1905 soupeřily o podporu dělnictva a venkovského lidu dvě hlavní revoluční strany: Strana revolučně socialistická (SRS) a Ruská sociálně demokratická dělnická strana (RSDDS). SRS, založená v roce 1901, pokračovala v teroristické a venkovské revoluční politice svých populistických předchůdců. RSDDS, oficiálně založená na kongresu v roce 1898, ale plně zformovaná až na druhém kongresu v roce 1903, byla pokračovatelkou plechanovské tradice.

Kongres RSDDS v roce 1903 znamenal nejen porážku revizionismu, ale také počátek rozdělení strany na „tvrdé" vedené Leninem a „měkké" vedené Martovem (1873–1923) a Axelrodem (1849/50–1928). Hlavní spornou otázkou byly povinnosti členů strany. Lenin trval na „osobní účasti v jedné ze stranických organizací", Martov vyžadoval pouze „pravidelnou osobní podporu pod vedením jedné ze stranických organizací". Leninova strana prohrála, ale nakonec získala na kongrese většinu následkem odmítnutí požadavku židovského svazu na organizační autonomii, které vedlo k jeho odchodu z kongresu. Od té doby se „tvrdým" říkalo „bolševici" a „měkkým" „menševici", podle ruských výrazů pro většinu a menšinu. Tento spor byl symptomatický. Bolševici v podmínkách carského útlaku požadovali centralizovanou stranu vedenou profesionálními revolucionáři a působící tajně. Menševici dávali přednost šířeji založené a volnější struktuře.

Tato neshoda v organizačních otázkách byla brzy doplněna závažnějším sporem o politickou strategii. Bolševici se domnívali, že by RSDDS neměla spolupracovat s liberální buržoasií, ale měla by v boji proti autokracii jednat zcela samostatně. V roce 1905 tvrdili, že ruská buržoasie je příliš slabá a bojácná, a nemůže tedy svrhnout autokracii, a snažili se přimět dělnickou třídu vedenou RSDDS, aby vstoupila do ozbrojeného povstání, které by vedlo k vytvoření demokratické republiky. Lenin také tvrdil

(a zde se rozcházel s Plechanovem), že pro revoluci vedenou proletariátem lze získat i venkovský lid. Po úspěšném ozbrojeném povstání by RSDDS ve spojení s SRS mohla vytvořit „revolučně demokratickou diktaturu proletariátu a venkovského lidu", která by prosadila demokratické reformy. Bolševici neusilovali o socialistickou revoluci odlišnou od „buržoasně demokratické" revoluce. Vycházeli z klasické doktriny, že ve venkovském Rusku nelze dosáhnout socialismu bez podpory úspěšné proletářské revoluce v některé vyspělejší zemi.

Menševici neměli na strategii jednotný názor. Převládalo však přesvědčení, že liberální buržoasie má v politickém boji dominantní postavení a že funkce RSDDS by měla být omezena na budování politicky silného a uvědomělého proletariátu. Proletariát se dostane do centra politického dění až po etapě průmyslového vývoje ve státě s demokratickou vládou. V roce 1905 tedy menševici tvrdili, že „sociální demokracie by neměla usilovat o získání moci v prozatímní vládě, ale měla by zůstat stranou extrémní revoluční opozice". (Trockého obhajoba „permanentní revoluce" viz TROCKIJ.)

Tento zprvu pouze nepříjemný spor se na počátku první světové války stal základem pro oddělení oportunistů od pravých revolucionářů. Jednota bolševické opozice proti vlastní vládě a proti imperialistické válce tuto stranu odlišovala od většiny ostatních evropských socialistických skupin. Menševici se v názoru na válku lišili. Martov ji odsuzoval, ale řada menševiků včetně Plechanova (který přešel k menševikům po revoluci roku 1905) podporovala ruské vlastenecké snahy.

V roce 1917, po svržení autokracie únorovou revolucí, se bolševici znovu rozdělili. Většina se postavila za Leninovu výzvu k revoluci proletariátu a nejchudších vrstev venkovského lidu, vyjádřenou heslem „Všechnu moc sovětům!" (sověty byly výbory přímo volené dělnictvem na pracovištích). Avšak před říjnovou revolucí roku 1917, v jejím průběhu i po ní požadovaly různé bolševické skupiny, které lze považovat za počátek „pravicové opozice", kompromis a koalici s těmi menševiky a členy SRS, kteří byli proti pokračování války a pro další revoluční změny. Toto „pravé křídlo" představovaly osobnosti jako Zinovjev (1883–1936), Kameněv (1883–1936), Rykov (1881–1938) a Lunačarskij (1875–1933). Od Lenina se lišili především myšlenkou, že slabost třídy průmyslových dělníků v Rusku znamená, že bolševici, podporovaní především dělnickou třídou, si nemohou sami udržet moc. Tento názor samozřejmě sdíleli také všichni menševici.

Během občanské války a zahraniční intervence po říjnové revoluci v letech 1918–1920 se všichni bolševici a většina menševiků soustředili na vnitřní záležitosti. Bolševická kritika oficiální politiky přicházela především zleva. Na jaře 1918 volali „levicoví komunisté" vedení Bucharinem (1888–1938) po revoluční válce, zatímco Lenin trval na podepsání míru s Německem. Levicoví komunisté měli také námitky proti řadě hlavních rysů vnitřní politiky: proti přílišné centralizaci rozhodování, proti využití buržoasních odborníků a proti zavedení osoby ředitele namísto voleného výboru pro řízení průmyslového podniku. V této kritice pokračovali v letech 1920–1921 „demokratičtí centralisté" a „dělnická opozice". Následující opoziční skupiny považovaly tuto politiku za znak degenerace revoluce, způsobené vlivem převládající většiny individualistických venkovanů. Lenin naopak charakterizoval nerealistické názory „levičáků" jako typický projev nerozhodnosti maloburžoasie. Domníval se, že vojenská slabost Sovětského svazu vyžaduje podepsání mírové smlouvy, nezkušenost ruské dělnické třídy znamená, že se musí řízení ekonomiky učit od kapitalistických trustů, a síla kontrarevoluce nutí k přísnější politické kontrole. Když bolševici přebírali moc, byli si vědomi, že ruský proletariát je slabý a hospodářství zaostalé. Lenin se teď snažil přizpůsobit těmto okolnostem. Jistě však nepředpokládal, že přísná





kontrola politického života z centra a jmenování řídících pracovníků shora zůstanou trvalými rysy sovětského systému.

Po vítězství bolševiků v občanské válce si strana, známá od roku 1918 jako komunistická strana (bolševici), nejen uchovala, ale dokonce rozšířila mocenský monopol; její vnitřní kázeň se zároveň ještě více zpřísnila. Tato opatření byla považována za nezbytná s ohledem na nepřátelské kapitalistické okolí a přetrvávající převahu rodinných venkovských hospodářství v sovětském Rusku. Ale nová ekonomická politika (NEP) vyhlášená v roce 1921 umožnila venkovskému lidu volný obchod na trhu, který nahradil absolutistické vymáhání jejich produktů státem ve formě daní. Lenin a jeho příznivci se domnívali, že obnovené spojenectví mezi lidem město a venkova vytvoří základ pro postupný přechod k socialismu, zatímco Rusko bude očekávat ekonomickou podporu, kterou přinese vítězství socialismu v nějaké vyspělejší zemi. Díky zoufalému stavu hospodářství na počátku roku 1921 a vzrůstajícímu společenskému neklidu bylo zavedení NEPu přijato stranou bez většího odporu. Ale na podzim 1923 si „levá opozice" vedená Trockým správně všimla rozvoje byrokracie uvnitř strany, i když se neprávem obávala, že by mohl znemožnit industrializaci a společenskou transformaci.

Po Leninově smrti v lednu 1924 se sovětské politické myšlení postupně stalo záležitostí Stalina (1879–1953), který předsedal straně v období triumfu industrializace a hrůz hladu a čistek ve třicátých letech a byl hlavním velitelem v těžkém boji proti nacistické invazi v letech 1941–45.

Vládnoucí ideologie vytvořená Stalinem sehrála rozhodující roli při konsolidaci sovětského režimu. Už v dubnu 1924 ve svých přednáškách „Základy leninismu" Stalin tvrdil, že leninismus není pouhou versí marxismu aplikovatelnou na venkovskou společnost, ale „marxismem období imperialismu a diktatury proletariátu", který má celosvětový význam. Leninův demokratický centralismus (viz LENIN) nabyl teď nové podoby: pro Stalina nebyla strana pouze „vedoucí a organizující částí dělnické třídy", byla „ztělesněním jednotné vůle sílící očišťováním sebe sama od oportunistických prvků". Leninský styl práce spojoval „ruské revoluční nadšení" s „americkou efektivitou". O několik měsíců později Stalin, podporován Bucharinem a dalšími, avšak proti tvrdé opozici TROCKÉHO, Zinovjeva a Kameněva, vyhlásil, že je možné dokončit budování socialismu v Sovětském svazu bez vzniku socialistické revoluce v jiné zemi.

Stalinova verse „socialismu v jedné zemi" brzy oddělila od většiny politbyra Bucharina, Rykova a další představitele „pravicové úchylky". Bucharin, který opustil svou dřívější levicovou orientaci a nadšeně podporoval NEP, věřil, že mírová spolupráce s venkovem postupně povede k socialismu. Stalin však v roce 1928 tvrdil, že třídní boj se s přibližujícím se socialismem zintenzivní, a později došel k názoru, že proletářský stát na cestě k socialismu nezanikne, ale bude naopak muset být posílen, aby chránil Sovětský svaz před nepřátelským kapitalistickým okolím.

Tato pro stalinismus typická ideologie posilovala industrializaci a násilnou kolektivizaci zemědělství. Na počátku třicátých let se výrazně změnila sovětská definice socialismu. Dosud všichni marxisté předpokládali, že „socialismus", zachovávající „buržoasní" princip odměny podle vykonané práce, bude znamenat veřejné vlastnictví všech výrobních prostředků, zrušení obchodu a zavedení jakéhosi typu bezpeněžního hospodářství. Avšak od poloviny třicátých let začali sovětští marxisté tvrdit, že soukromá políčka kolektivně hospodařících rolníků a s tím spojený svobodný trh jsou součástí socialistické ekonomiky a že peněžní hospodářství přetrvá až do zavedení KOMUNISMU. V červnu 1931 Stalin napadl „rovnostářství" maloburžoasie jako nepřátelské socialismu. Následné směřování k větší nerovnosti v zájmu efektivity bylo proti duchu i proti liteře dřívějšího pojetí socialismu.

Na základě této změněné definice mohl Stalin v prosinci 1936 prohlásit, že v Sovětském svazu byl v podstatě vybudován socialismus. Bylo zrušeno vykořisťování jedné třídy druhou, které bylo nahrazeno spojenectvím dvou neantagonistických tříd – dělníků průmyslu ve státním vlastnictví a kolektivizovaných zemědělců. Ústava z prosince 1936 definovala Sovětský svaz jako „stát dělníků a rolníků", Stalin však trval na tom, že státní řízení ekonomiky musí zůstat v rukou dělnické třídy. Rolníci tak zůstali podřízeným členem této aliance.

V období čistek v letech 1936–38 Stalin prohlásil, že nepřítomnost antagonistických rozporů v socialistické společnosti znamená, že všechny nepřátelské snahy a myšlenky přicházejí zvenčí. Krátce před smrtí tuto doktrinu nepatrně modifikoval, když připustil možnost zaostávání výrobních vztahů za rozvojem výrobních sil v socialistické společnosti (viz MARXISMUS), a zdůraznil význam „střetu zájmů" v rámci marxismu. Lze snad dokonce tvrdit, že Stalin sám začal, i když neúspěšně, destalinizaci sovětské ideologie.

Dalekosáhlá kritika stalinismu a „kultu osobnosti" započatá Chruščovem v roce 1956 nepřinesla žádnou změnu sovětské definice „socialismu" či tvrzení, že politický systém musí být řízen jednou stranou. Ostře však napadla Stalinovu doktrínu „zesílení třídního boje" během přechodu k socialismu. Na konci padesátých let Chruščov a jeho poradci opustili kritiku minulosti a soustředili se na positivní teze o lepší budoucnosti. Zatímco ústava z roku 1936 charakterizovala Sovětský svaz jako „stát dělníků a rolníků", dlouhodobý program strany přijatý v roce 1961 zahrnoval Chruščovovu doktrínu ústupu diktatury proletariátu „všelidovému státu". Podle Chruščova v roce 1961 socialismus *plně a definitivně* v Sovětském svazu zvítězil a byla zahájena etapa „budování komunismu"; tento program předpokládal, že komunismus bude v Sovětském svazu

roku 1980. S tímto zkrácením termínů souvisely další utopické rysy sovětské ideologie: „všelidový stát" a přechod ke komunismu předpokládal podle Chruščova ústup donucovacího řízení shora, větší účast veřejnosti na vládě a zásadní a plynulý přechod vzdělávací a kulturní funkce od státu na dobrovolné nebo společenské organizace. Zánik státu, kromě jeho funkce čistě vnější obrany, se opět stal reálnou možností.

Za Brežněva (1906–1982), který byl prvním tajemníkem strany od roku 1964 až do své smrti, byla zachována definice Sovětského svazu jako „socialistického všelidového státu", která se v roce 1977 dostala do ústavy (první od roku 1936). Význam účasti veřejnosti na vládě byl stále slovně zdůrazňován, ale místo státu zanikly Chruščovovy utopické naděje. Na konci roku 1966, dva roky po Chruščovově pádu, se přestalo tvrdit, že Sovětský svaz vstoupil do etapy budování komunismu, a mezi fázi „dokončení budování socialismu" a komunismus byla vsunuta nová etapa „rozvinutého socialismu". V roce 1982, několik měsíců před tím, než se na krátkou dobu stal Brežněvovým nástupcem, prohlásil Andropov (1914–1984), že rozvinutý socialismus bude „dlouhou vývojovou etapou", která se bude dělit na další období, na „svá vlastní stadia rozvoje". Připustil možnost „neshod zájmů různých společenských skupin", které však nikdy nedosáhnou antagonistické povahy, a prohlásil, že budou vytvořeny mechanismy „zaznamenání, srovnání a smíření těchto různých zájmů".

To všechno se stalo rámcem politické analýzy a reformy. Sebeanalýza sovětského komunismu vždycky postrádala širší rozhled. Nevysvětlila dostatečně dva základní rysy sovětského socialismu, které nepředpokládali ani Marx, ani Lenin: koncentraci rozhodovací moci v samozvaném politbyru a dominantní společenské a politické postavení elity, těšící se značným společenským a ekonomickým privilegiím. RWD



**Spence, Thomas** (1750–1814). Britský ekonomický reformátor a radikální žurnalista. Je ceněn zejména pro své útoky na soukromé vlastnictví půdy. Viz RADIKÁLOVÉ, BRITŠTÍ.

**Spencer, Herbert** (1820–1903). Britský filosof a sociolog. Byl vychován jako jedináček v přísném nonkonformismu průmyslového městečka Derby. Pod vlivem otce se z něj stal sebejistý individualista a radikální politik zajímající se o přírodní vědy a techniku. Po ukončení převážně technického vzdělání začal svou životní dráhu jako železniční technik a sloupkař v *The Economist*. V tomto období se účastnil řady radikálních akcí, publikoval články o veřejných záležitostech a položil základy teoretických doktrín, kterým pak věnoval zbytek svého aktivního života. Po roce 1853 se živil jako nezávislý spisovatel (s pomocí zděděného majetku), přispíval do řady odborných časopisů a pracoval na své *Syntetické filosofii* (Synthetic Philosophy), kterou postupně publikoval v letech 1860–1896. Vrcholu dosáhl v osmdesátých letech, ke konci života však stále víc trpěl záchvaty choroby a pouštěl se do intelektuálních sporů, které narušovaly jeho pověst myslitele pevných principů a jasné koncepce.

Kontroverse, jež Spencerovi ztrpčovaly poslední léta života, odrážejí fakt, který platí pro mnoho politických filosofů – totiž že se jeho zralé názory výrazně liší od jeho názorů dřívějších. Zda jsou tyto rozdíly způsobeny jen změnou hlediska a důrazu, nebo podstatnějším teoretickým přerodem, je diskutabilní. Základními tématy jeho raných i všech pozdějších děl zůstává negativní či minimalistické pojetí úlohy státu a jeho příklon k *laissez-faire*. Ke změnám dochází však v typu důvodů, jimiž obhajuje tuto pozici, a ve statutu těchto důvodů samých. Spencerovu politickou teorii sjednocuje racionalistické hledání vědecké morálky. Dualita jeho názorů pak spočívá v posunu základních

Spencerova raná politická teorie je nejsystematičtěji propracována v prvním vydání *Sociální statiky* (Social Statics, 1850), kde odvozuje doktrinu přirozených práv ze „zákona stejné svobody pro všechny". Přiznává neprůkaznost svého pokusu založit tento základní princip politické morálky na úvahách o evolučním přizpůsobení a daří se mu zde ukázat, že z něj vzniká soustava individuálních práv, které obsahují všeobecné volební právo, práva dětí, právo na soukromý majetek a *laissez-faire*, znárodnění půdy a „právo ignorovat stát". Již v tomto díle je přítomno skryté napětí mezi nerozvinutým evolucionismem a převážně normativním charakterem Spencerova individualismu. Předpokládaná universalita adaptivních schopností však Spencerovi dovoluje přisoudit většinu sociální bídy nespravedlivým omezením osobní svobody a vlivu soukromého vlastnictví na přírodní zdroje, na něž by podle něj měli všichni lidé mít stejné právo. Podle jeho raných názorů omezují přirozená práva míru, v níž může jednotlivec uplatňovat své osobní schopnosti na úkor ostatních.

Přijetí osobitého přístupu SOCIÁLNÍHO DARWINISMU u pozdního Spencera je výsledkem procesu, v němž jeho sociologické přesvědčení postupně převládlo nad jeho radikalismem. Důležitým faktorem tohoto přechodu bylo připisování stále větší důležitosti přirozenému výběru jako mechanismu adaptivní změny. Společenský vývoj od vojenského barbarismu k civilizovanému industrialismu je podporován vzrůstajícím interpersonálním rozdělením společensko-ekonomických funkcí. A to významně závisí na podřízení zájmů méně schopných zájmům schopnějších.

Ve světle této evoluční perspektivy ustupuje Spencer ve svém zralém období od myšlenky rozšíření volebního práva, které podle něj může vyústit v „přemíru legislativy". Z méně jasného důvodu zavrhuje také znárodnění půdy. Tato zavržená práva jsou prý požadavky „absolutní etiky", která,

pit pragmatičtějším požadavkům „relativní etiky", alespoň dokud se společnost nevyvine do stadia, kdy uznání těchto rovnostářských nároků nebude znamenat nebezpečí pro další společenský pokrok. Obecně řečeno rozdílná politická práva a zákony odpovídají požadavkům vývoje lidského charakteru na základě evolucionismu, naznačeném v dalších Spencerových dílech. Jsou to spíše nástroje konečného dosažení maximálního lidského blaha než symetrická omezení způsobu, kterým ho může být dosaženo. Zralá Spencerova teorie tak představuje posun v jeho odmítání plánovaného hospodářství od úvah o spravedlnosti k úvahám o historicky vypočítané společenské užitečnosti. HS

**odkazy**

Spencer, H.: *Social Statics*. Londýn: Chapman, 1850.

_____: *The Man versus the State* (1884), ed. E. Mack. Indianapolis: Liberty Classic, 1981.

_____: *The Principles of Ethics* (1892–3), ed. T. Machan. Indianapolis: Liberty Classic, 1982.

**Spengler, Oswald** (1880–1936). Německý historik a filosof. Spengler studoval na univerzitě v Mnichově, Berlíně a Halle. Nějaký čas pracoval jako učitel, poté se stal soukromým vědcem. Proslavil se dvoudílným spisem *Zánik Západu: Náčrt morfologie světových dějin* (Der Untergang des Abendlandes: Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte): I. *Tvar a skutečnost* (Gestalt und Wirklichkeit, 1918), II. *Perspektivy světových dějin* (Welthistorische Perspektiven, 1922); jeho německé vydání se dočkalo okamžité odezvy.

Spengler formuloval cyklickou teorii historických změn a komparativní přístup ke studiu kultury. Svou metodu nazval „morfologickou". Koncepční rámec jeho díla tvoří aplikace biologického pojetí živých forem na dějiny lidstva. Podle něj je každá kultura organismem, který prožívá své jaro, léto, podzim a zimu. Tradiční sled antická, středověká a moderní éra nahradil Spengler sledem éra čínská, starověká semitská, egyptská, indická, „apollinská" (řecko-římská), „magická" (íránská, hebrejská a arabská), mexická a „faustovská" (západní) – i když plně pojednal pouze o řecko-římské a západní kultuře. Jeho analýza západní kultury mu získala popularitu u široké veřejnosti.

Z pohledu historického výzkumu, filosofie či společenské vědy nemůže Spenglerovo dílo snést přísná měřítka. Jako literární dílo je to však mimořádný spis. V atmosféře porážky, která převládala v Německu po první světové válce, měla silný vliv jeho vize zániku západní civilizace, jeho pesimismus, determinismus a vzpoura proti rozumu.

Podle Spenglera se „faustovská" kultura zrodila v desátém století a poprvé se projevila vytvořením feudální společnosti a vznikem románské architektury. Po triumfu gotické architektury a středověké scholastiky se „faustovská" kultura rozbíjí vnitřními rozpory. Renesance je omyl, reformace započala urbanizaci Evropy a znamená konec jejího mládí. Nová městská společnost je létem „faustovské" kultury; osmnácté století je jejím podzimem a devatenáctým stoletím začíná pro Západ zima. Ta přináší vítězství materialismu a skepticismu, socialismu, parlamentarismu a peněz.

Avšak ve dvacátém století se objevuje nový aspekt „faustovské" kultury. Krev a instinkt znovu převládnou nad mocí peněz a intelektu. Éra individualismu, liberalismu a demokracie, humanitarismu a svobody spěje ke konci. Nová éra bude érou caesarismu a velkých válek. Masa lidstva přijme odevzdaně vítězství caesarů a bude ochotna poslouchat silné vůdce. Život poklesne na úroveň všeobecné uniformity, na nový druh primitivismu.

Jako prorok autoritářství a německé apokalypsy plný nenávisti k racionalismu sehrál Spengler důležitou roli v podkopání liberálních a demokratických myšlenek výmarské republiky. Pokud jej nechceme považovat rovnou za jednoho z přímých předchůdců nacismu, jeho vliv na vytvoření morálního klimatu umožňujícího nacistický převrat byl v každém případě větší než vliv „konzervativních revolucionářů", jako byli Arthur Moeller van den Bruck, autor spisu *Třetí říše* (Das Dritte Reich 1923), nebo prorok německého iracionalismu Julius Langbehn, autor díla *Rembrandt jako vychovatel* (Rembrandt als Erzieher, 1890), který se stal slavným v posledních letech devatenáctého století. ZS



**odkazy**

Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes*. Mnichov: C. M. Beck, 1978.

**Spinoza, Baruch** nebo **Benedictus** (1632–1677). Potomek židovských uprchlíků ze Španělska. Spinoza strávil celý svůj krátký život v Holandsku, psal o politické, metafyzické a etické teorii, dopisoval si s předními evropskými filosofy a vydělával si na skromné živobytí jako brusič čoček. Jeho politické spisy se na první pohled jeví jako koláž náboženských, vědeckých a politických pojmů převzatých z klasické, středověké a novověké literatury. Směšuje MACHIAVELLIHO a HOBBESE, ARISTOTELA a Descarta, podrobně se zajímá o holandskou politiku, je předchůdcem OSVÍCENSTVÍ a dokonce i „buržoasním ideologem". Přesto ho musíme zařadit mezi přední politické filosofy, protože skutečně spojil všechny tyto nesourodé směry, transcendoval vývoj svých myšlenek a vytvořil trvalou jednotnou vizi stavu a možností politického tvora, člověka.

Spinoza je v podstatě morální filosof. Spolu s Aristotelem a HUMEM patří k neredukcionistické, naturalistické, „emotivistické" škole teoretiků hodnoty, která vysvětluje a ospravedlňuje lidské hodnoty ve smyslu biologické podstaty člověka. Podstata našeho druhu, náš druhově specifický vzorec cítění, předurčuje cokoliv naše činy, ale to, co je pro nás lepší nebo horší. Tuto hodnotovou teorii zahajuje metafyzikou a uzavírá ji politickou teorií.

Metafyzická skutečnost je jednota, kterou lze se stejnou platností chápat buď jako pojmový nebo jako materiální systém. Ať už ji nazýváme „substancí", „Bohem" nebo „Přírodou", je to fakt, který existuje pouze za účelem nepřekračujícím jeho vlastní nevědomou vnitřní nutnost. Je to zhruba svět naší současné vědy. Konstitutivní prvky tohoto systému mají svůj vlastní program a každý z nich – atomy vodíku, bacily, lišky, člověk – má povahu, která určuje, že bude bojovat o přežití ve svém charakteristickém bytí, v případě nutnosti na úkor všech ostatních prvků. Spinoza rozvíjí tento model konfliktu, který je typický pro většinu moderních filosofií od Machiavelliho přes Adama SMITHE až po současnost, ve svém výkladu boje vášní v každém člověku a mezi lidmi na politickém kolbišti.

Náš druh je „součástí Přírody, nikoliv v ní uzavřená říše". Jeho podstata je v jeho druhově charakteristickém vzorci emocí. Svou podstatu si uvědomujeme uspokojováním těchto emocí. Protože však „všechny dobré věci jsou obtížné a vzácné", nejsme v tom bohužel příliš dobří. Především všechny ostatní prvky Přírody si jdou svou vlastní cestou a o nás se nestarají. Podléháme dravým druhům, bakteriím, meteorologickým jevům, lhostejnému prostředí. Vědecké poznání sil Přírody může pomoci prodloužit a zlepšit náš život. K tomu musí člověk čelit složitosti své vlastní povahy a povahy ostatních lidí. Také zde znamená nevědomost porážku a bídu a poznání slibuje alespoň jistou míru úspěchu a štěstí.

Své štěstí můžeme najít v uspokojení našich hlavních a trvalých vášní. Lidé se však nechávají svést přechodnými nebo nepodstatnými vášněmi a nevidí důsledky svých činů pro své budoucí pocity. Chybné nebo zmatené představy o skutečnosti vedou ke stavu nespokojenosti nebo bídy, kterou považujeme za normální. Poznání a sebekontrola jsou nejlepší taktikou k dosažení štěstí. Spinozovy obecné závěry jsou podobné závěrům SOKRATOVSKÉ, epiktetovské a humovské tradice.

Etická filosofie je stejně věčná jako společenské odcizení, které ji vyvolává. Politická filosofie naopak vzniká jen tehdy, když – jako v době Spinozově – existuje politická naděje. I když hrstka lidí může dosáhnout jistého stupně osobní spásy v každém typu společnosti, je takový individuální úspěch přísně omezen faktem, že jsme výrazně společenští tvorové, a to jak z nutnosti, tak přirozeným cítěním. Protože moc, a tedy štěstí jednotlivců se násobí ve společenských seskupeních, jsme zavázáni působit ve prospěch obecného blaha podporováním společenských a politických institucí.

Spása jednotlivce a společnosti není totéž. Společenství mohou pomáhat svým příslušníkům dosáhnout pravé filosofie, nebo jim v tom mohou bránit, ale samy jí dosáhnout nemohou. Velká většina lidí ještě nedosáhla hranice chápání potřebné k dosažení racionality a štěstí jejich společenství. Naděje, že se moudří stanou státníky, je tak malá, že není pravděpodobné žádné podstatné nebo všestranné zlepšení politické situace. Úkolem filosofa etiky, který se stal politickým myslitelem, je poučit se z historické zkušenosti o úspěších a neúspěších politických systémů a ukázat, které politické instituce a za jakých okolností nejlépe odpovídají omezením a možnostem lidské povahy a prostředí.

Spinoza považoval za zvlášť zajímavé, že si nefilosofická většina vykládá svět a jedná na základě básnických metafor a mýtů, jakým je například náboženství. Mýty jsou tím prvním, co umožňuje existenci společnosti, a zároveň znamenají největší nebezpečí jak pro společnost samu, tak pro filosofy. Náboženství v pojetí, kdy je do něj zahrnuta i ideologie a občanská kultura, má rozhodující funkci při prosazování občanské ctnosti a společenské solidarity; tuto funkci neplní, když kněží získají politický vliv a mýty jsou chápány doslova.

Spinoza je jediný významný filosof, který jednoznačně hlásá demokracii. Tvrdí, že a může tak nejefektivněji podporovat jejich zájmy. Avšak demokratické instituce jsou ideálem, protože vyžadují lidi schopné mírnosti, se silnou tradicí občanské kultury a s rozumnou úrovní vzdělání a životního stylu. Než budou splněny tyto předpoklady, musíme se spokojit s monarchií nebo aristokracií, která musí být taková, aby minimalizovala zlo, jež je v ní obsaženo, a připravovala lidi na demokracii.

Duff o Spinozově politické teorii tvrdí: „Z východisek daných ve *Vladaři* (Machiavelli) vyvozuje závěr analogický se závěry spisu *O obci Boží* (Augustin); a na základě Hobbesova absolutismu staví nadstavbu lidových svobod zajištěných lépe než u Locka či Rousseaua." (Duff, s.11) Spinozovo politické myšlení nebylo dosud předmětem tak podrobného studia jako myšlení jiných filosofů, avšak možná je v něm víc, co by pro nás mohlo být dnes užitečné. RJMcS

**odkazy**

Duff, R.A.: *Spinoza's Political and Ethical Philosophy*. Glasgow: James Maclehose, 1903.

Spinoza, B: *Traktát teologicko-politický*. Praha 1922.

_____: *Krátké pojednání o Bohu, člověku a jeho blahu*, přel. F. Kaida. V: *Listy*. Praha 1932.

_____: *Rozprava politická*, přel. J. Hrůša. Praha 1939.

_____: *Etika*, přel. K. Hubka. Praha: Svoboda 1977.

**společenská smlouva** Ústřední myšlenkou teorie společenské smlouvy je idea, že legitimní vláda je umělý produkt dobrovolné dohody svobodných morálních činitelů – že neexistuje žádná „přirozená politická autorita". Michael Oakeshott má tedy pravdu, když nazývá kontraktarianismus doktrínou „vůle a vynalézavosti"; typickým výrazem této teorie je LOCKOVO tvrzení, že „dobrovolná dohoda dává politickou moc do rukou vládců". I když stopy teorie společenské smlouvy najdeme jak v antickém tak ve středověkém myšlení, a i když nyní dochází mezi některými moderními liberály k jejímu vzkříšení, její zlatý věk byl v období mezi lety 1650–1800, které začíná HOBBESOVÝM *Leviathanem* a končí KANTOVÝMI *Metafysickými základy spravedlnosti*.



Je sporné, proč voluntarismus hrál v západní filosofii tak významnou úlohu. Pravděpodobně je tomu tak proto, že antické teorie dobrého zřízení a přirozené společenské povahy člověka ustoupily pod vlivem křesťanství filosofii politiky založené na modelu „dobrých skutků": stejně jako konání dobrých skutků vyžaduje jak znalost dobra, tak vůli konat dobro, vyžaduje politika morální souhlas a zapojení jednotlivce do politiky na základě jeho vlastního rozhodnutí. Svoboda podřídit se dobrovolně absolutním normám byla vždy důležitou součástí křesťanského učení a reformace nepochybně posílila prvek individuální volby a odpovědnosti morálního uvažování, kterému podřídila funkci morální autority. Bylo tedy jen přirozené, že se „protestantská" myšlenka morální autonomie jednotlivce rozšířila z theologie a morální filosofie do politiky, a stala se intelektuálním základem teorie společenské smlouvy. Po rozvinutí těchto základních společenských myšlenek reformace nemohla nadále legitimizovat nějakou instituci pouhá její kvalita; bylo třeba jejího potvrzení jednotlivými lidmi, kteří byli chápáni jako její autoři. Ať již však vznikl voluntarismus a teorie společenské smlouvy jakkoliv, je jisté, že myšlenka dobrého státu postupně ustupovala myšlence státu legitimního a od sedmnáctého století tato legitimita bývala často zakládána na *vůli*.

Rozhodující obrat ve voluntarizaci západní společenské filosofie znamenalo dílo sv. AUGUSTINA, který si přivlastnil CICERONOVU a SENEKOVU *bona voluntas* a prohloubil ji v ústřední morální pojem. I když jeho explicitně politické spisy nejsou voluntaristické ani kontraktariánské, vytváří Augustin ve své morální teorii silné pouto mezi souhlasem a vůlí, bez něhož by teorie společenské smlouvy byla nemyslitelná. Tento voluntarismus se u některých křesťanských filosofů, kteří následovali po Tomáši AKVINSKÉM, stal přímějším a výrazněji politickým. Jde zejména o VILÉMA Z OCKHAMU a Mikuláše Kusánského, kteří tvrdili, že legitimní politická autorita závisí na svobodném souhlasu těch, kdo jsou jí podřízeni.

Před vznikem školy společenské smlouvy dosáhl politický voluntarismus nejdokonalejší a nejjemnější formy v díle Francisca SUÁREZE *Pojednání o zákonech a Bohu zákonodárci*. Podle Suáreze jsou svobodná vůle a politická shoda analogické či dokonce paralelní pojmy; vůle je „bezprostřední příčinou" státu. Suárez shrnuje svou doktrínu tvrzením, že „lidská vůle je nutná k tomu, aby se lidé sjednotili do jediného dokonalého společenství" a že „podle přirozené podstaty věcí má člověk jako jednotlivec do jisté míry schopnost vytvořit dokonalou společnost". Pro Suáreze je zcela jasně touto schopností vůle: lidi lze spojit do jednoho politického společenství jedině „zvláštním svobodným rozhodnutím nebo na základě společného souhlasu"; lid nemůže vyjádřit souhlas, „pokud jeho činy nejsou dobrovolné".

Moderní kontraktariánský postoj také považuje politiku za legitimizovanou na základě souhlasu; závazek a autorita jsou tedy v tomto pojetí výsledkem původní svobody a odpovědnosti každého člověka, přičemž jako morální příčina působí vůle každého jednotlivce. Je samozřejmě docela dobře možné uvažovat o kontraktarianismu i ve skromnějších dimenzích jako o pokračování jistých středověkých myšlenek o smlouvách mezi vládci a lidem, lze jej považovat za umocněný konciliarismus nebo za teorii o rozumných hranicích vlády (viz POLITICKÝ ZÁVAZEK). Nevýhodou skromnějších pojetí této teorie však je, že jsou neadekvátním výkladem revoluce, kterou přineslo do politické a morální filosofie křesťanství, a tím snižují význam etických složek kontraktarianismu, jako jsou autonomie, odpovědnost, povinnost, oprávněnost a chtění.

Pojem SOUHLAS (nebo dohoda), založený na vůli a chápaný jako morální vlastnost, zaujímal v politické filosofii sedmnáctého, osmnáctého a raného devatenáctého století postavení, které nikdy dříve neměl. Například HOBBES v *Leviathanu* (1651) tvrdí, že „právo všech svrchovaných vládců je původně odvozeno od souhlasu všech, kterým má být vládnuto" (kap. 42), a trvá na tom, že lidská vůle „tvoří podstatu všech dohod" (kap. 40). Ve svém předcházejícím spise *O občanu* (1642) dokonce tvrdí: „Říkám, že ... člověk je vázán svými smlouvami, to jest měl by jednat podle svých slibů; ale že zákon mu ukládá být zavázán, to jest nutí ho plnit sliby ze strachu před zákonným trestem." (kap. 14, §2.) Zde Hobbes jasně říká, že závazky pramení ze slibů, ze smluv, jejichž základem je vůle, nikoliv ze strachu před trestem, který jen posiluje záměr, jenž pramení z učiněného slibu. Když pomineme LOCKA, který tvrdí, že „dobrovolná dohoda dává... politickou moc vládcům pro dobro jejich poddaných" a přejdeme k ROUSSEAUOVI, narazíme na tvrzení, které říká „nedlužím nic těm, komu jsem nic neslíbil... občanské sdružení je nejdobrovolnějším aktem na světě; neboť každý člověk se rodí svoboden a je svým vlastním pánem, a proto si ho nikdo pod žádnou zámínkou nemůže podřídit bez jeho souhlasu" (*O společenské smlouvě*, díl 4, kap. 2). (Tato pasáž jasně ukazuje, jak jsou svázány myšlenky souhlasu, smlouvy a dobrovolného konání.) Pokud jde o KANTA, ten v *Metafysických principech nauky o právu* (1797) tvrdí, že je spravedlivé, aby šlechtě bylo umožněno postupně vymřít, protože lidé si nikdy nemohli přát vytvoření dědičné třídy, která si nezaslouží své postavení, a že všechny legitimní zákony musí být takové, aby s nimi rozumní lidé *mohli* souhlasit. Dokonce i HEGEL otevřeně píše, že zatímco „ve starověkých státech se subjektivní účel prostě shodoval s vůlí státu", v moderní době „si činíme nárok na soukromý úsudek, soukromou vůli a soukromé svědomí". Ale i v tomto případě, tvrdí Hegel, v konečném rozhodnutí, pokračuje Hegel, musí „já chci" být vysloveno člověkem samým.

Přes svůj voluntarismus byl Hegel vlivným kritikem společensko-smluvní teorie státu. Po více než sto letech od jeho smrti v roce 1831 byla teorie společenské smlouvy na jedné straně zastíněna UTILITARISMEM, na straně druhé historickými teoriemi státu vycházejícími převážně ze samotného Hegela a nacházejícími nejlepší výraz v MARXISMU. Teprve dnes je tato teorie znovu oživována, zejména v díle Johna RAWLSE, který se pokouší představovat své principy spravedlnosti jako „principy, které by svobodní a racionální lidé toužící sledovat své vlastní zájmy přijali ve stavu počáteční rovnosti za určující základní rys svého sdružení" (*A Theory of Justice*, s.11). Rawlsovi nejde přímo o ospravedlnění politické autority a nepoužívá explicitně pojmů *vůle* a *souhlasu*, přesto ho však jeho pokus prezentovat spravedlivou společnost jako „dobrovolný systém spolupráce" spojuje s tradicí společenské smlouvy. Zdá se, že způsob politického myšlení vycházející od sv. Augustina a vrcholící v osvícenství se dočkal výrazného obrození. PR

**odkazy**

Hobbes, T.: *Leviathan*. Praha: Knihovna politických klasiků, 1941.

_____: Celý spis *O občanu* vyšel v překladu J. Krále pod názvem *Základy filosofie státu a společnosti* v Praze v roce 1909.

Oakeshott, M.: *Introduction to Leviathan*. Oxford: Blackwell, 1946.

Rawls, J.: *Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971; Oxford: Oxford University Press, 1972.

Rousseau, J.J.: *O společenské smlouvě*, přel. E. Bláková. V: *Rozpravy*. Praha: Nakl. Svoboda, 1989.

**spor o investituru** Příčinou tohoto sporu bylo reformní papežství za Řehoře VII. (1073–85). Šlo o boj tří stran: sekularizovaným bohatstvím a vlivem, rozpínající se imperiální moci, disponující téměř stejnou silou, a mravně se reformujícího papežství. Papežství zamýšlelo vzít investituru duchovní autority z rukou laiků a království ponechat pouze moc zasahovat jen ve věcech časných. Řehoř také zdůrazňoval papežské právo sesadit časného vládce – „že papež může zprostit poddané poslušnosti nespravedlivých vládců" (*Dictatus Papae*). Konflikt vyvrcholil v roce 1077, kdy byl německý císař Jindřich IV. nucen kát se za své „přestupky" v závějích u Canossy. JC



**spravedlivá válka** V nejširším významu se termín vztahuje k celé tradici myšlení a praxe v západní kultuře, snažící se vymezit, kdy je užití síly k politickým cílům oprávněné, a stanovit omezení i tomuto oprávněnému užití síly. V tomto smyslu zahrnuje náboženské a filosofické morální myšlení, právní teorii, domácí a mezinárodní obyčejové a positivní právo a vojenskou teorii a praxi. Termínu se však často užívá i mnohem úžeji, například ve specializované podobě, v jaké se pojí s klasickou formou teorie spravedlivé války, formulované ve středověku. V tomto světle pojímají mezinárodní právníci jako J. B. Scott teorii spravedlivé války (středověkou) a mezinárodní právo (moderní) jako dvě fáze vývoje téhož kontinuálního proudu myšlení (viz také MEZINÁRODNÍ PRÁVO); podobně i W. V. O'Brien mluví o „tradici spravedlivé omezené války" a dokládá, že idea omezené války je dnešní podobou ideje spravedlivé války. Theologičtí moralisté jako Paul Ramsey užívají termín hlavně s poukazem na tu součást širší tradice, která je odvozená z křesťanských theologických zdrojů, a římskokatoličtí autoři jeho význam ještě zužují, když hovoří o „doktrině spravedlivé války" katolické morální theologie. (Dále k tomu viz Johnson, *Ideology, Reason, and the Limitation of War* a *Just War Tradition*.)

*Obsah tradice spravedlivé války*

Tradice spravedlivé války ukazuje na značnou přizpůsobivost konkrétním potřebám místa a času a měnícímu se charakteru války. Nejedná se o jedinou teorii či doktrínu, ale o myšlenkový rámec, v němž funguje mnoho teorií a doktrín, jejichž zastánci neustále diskutují o přesném významu a obsahu kriterií spravedlivé války. Podle J. F. Childresse vychází tato kriteria z „povinností *prima facie*" ve vztahu k mravnosti použití síly; zdůrazňuje tak charakter myšlenkového rámce, který je typický pro západní morální uvažování o válce.

Ve své klasické podobě, jakou nabyla s koncem středověku, měla tradice spravedlivé války dvě hlavní složky, které se obvykle označovaly latinskými termíny *jus ad bellum* a *jus in bello*, podle toho, jestli řešila otázku, zda je použití síly v daném případě oprávněné (*jus ad bellum*), nebo se týkala omezení, jež by měly být uvaleny na oprávněné užití síly (*jus in bello*).

Tradice *jus ad bellum* požaduje, aby existovala *spravedlivá příčina*, *právoplatná autorita* pro iniciování užití síly, *správný záměr* strany či stran užívajících sílu, aby uchýlení se k užití síly bylo *vyváženě* (nezpůsobující více zla než dobra), aby bylo *poslední možností*, aby byla síla použita za účelem *míru* a aby byla použita s *přiměřenou nadějí na úspěch*. Ve středověku byly rozeznávány tři typy „spravedlivé příčiny": znovuzískání toho, co bylo nespravedlivě odňato, potrestání zla a obrana proti plánovanému nebo již probíhajícímu útoku. Všechny tři ideje můžeme najít i v římském myšlení a válečné praxi pozdně klasické éry. V mezinárodním právu dvacátého století je hlavním ospravedlněním užití síly sebeobrana proti ozbrojenému útoku. Důraz na smírčí jednání před tím, než dojde k této „poslední možnosti", směřuje k oslabení ostatních dvou klasických ospravedlnění užití síly. „Právoplatnou autoritou" byla pro Římany nejvyšší občanská autorita; pozdní středověk ji vztahoval na šlechtice, kteří nad sebou neměli

žádného feudálního pána; moderní doba ji spojuje s *compétence de guerre*, již má stát a implicitně suverén (osoba nebo parlamentní shromáždění); a konečně mezinárodní právo poslední doby zaznamenalo posun směrem k přiznání jisté míry „právoplatné autority" skupinám revolučních povstalců. „Správný záměr" je specificky morální pojem; řečeno slovy jeho původce, sv. AUGUSTINA, vylučuje „touhu škodit, krutost msty, neovladatelnou a bezuzdnou bestialitu, zuřivost vzpoury, touhu po nadvládě a podobně".

Vyjmenovali jsme hlavní pojmy používané v tradici *jus ad bellum*; vše ostatní jsou praktické úvahy, jež mají v historii většinou stále stejnou podobu. Za zmínku stojí dvě výjimky: první je, že mezinárodní právo – jak už bylo řečeno výše – zpřísnilo kriteria pro „poslední možnost" zdůrazněním arbitráže jako mravně průchodnějšího způsobu řešení mezinárodních sporů; druhá se týká skutečnosti, že pro mnohé lidi ničivý potenciál jaderných zbraní znamená, že v jakékoli nukleární válce by bylo kriterium proporcionality nutně znásilněno. Toto pojetí je známé pod různými označeními jako „jaderný pacifismus", „pacifismus moderní války" či „pacifismus spravedlivé války". Spíše než o ryzí PACIFISMUS jde o konkrétní posuzování mravnosti tohoto druhu moderní války z perspektivy tradice spravedlivé války.

V tradici *jus in bello* dominují dvě hlavní ideje: princip *proporcionality prostředků*, vyžadující, aby prostředky síly nebyly užívány svévolně a aby nedocházelo k zbytečnému ničení, a princip *rozlišování* či *imunity civilistů*, vyžadující, aby civilisté byli pokud možno uchráněni válečného pustošení, a v každém případě aby byli chráněni před přímou a záměrnou škodou. V klasickém období bylo válečným hrůzám činěno velmi málo takovýchto zábran; jak poznamenal GROTIUS, hlavním omezením *in bello* v klasickém věku bylo to, že namísto zabíjení porobených (vojáků i civilistů) je vítěz mohl zotročit. Proporcionalita prostředků byla však každopádně vždy až do industriální éry vynucována nedostatkem materiálních zdrojů. V moderní době pak hlavní myšlenku proporcionality prostředků vyjadřuje termín „ekonomie síly". Nicméně ve středověku i v různých pozdějších obdobích byly snahy zakázat určité typy zbraní jako disproporční. Ve dvacátém století jsou takové snahy důležitým rysem mezinárodního práva a morálních reflexí o omezení války.

Pokud jde o princip „imunity civilistů", snažili se středověcí myslitelé definovat civilisty na základě dvou kriterií: společenské funkce a schopnosti nosit zbraň. Duchovní, poutníci, měšťané a rolníci byli civilisty na základě prvního kriteria, ženy, děti, starci a nemocní na základě druhého. Osoby jakéhokoli stavu mohly svůj status ztratit, pokud by se ozbrojily. Většina moderního mezinárodního práva, zvláště různé ženevské konvence, se týká vymezení civilistů a specifikací jejich práv; ve dvacátém století ovšem civilisté nebyli před dopady války žádným způsobem uchráněni. Můžeme si také připomenout, že jedním z prvků strategického nukleárního zastrašování je zkáza, která by hrozila civilnímu obyvatelstvu, a to i v tom případě, že míří na legitimní vojenské cíle.

*Historický vývoj tradice spravedlivé války*

Kořeny této tradice sahají ke klasické hebrejské, řecké a římské praxi a k reflexi válečných zkušeností. Na sklonku klasické éry rozvinulo římské právo a praxe pojetí spravedlivé příčiny, autority nutné pro vedení války a nezbytnosti vypočítání míry zla, které bude způsobeno, v porovnání s dobrem, kterého má být dosaženo uchýlením se ke zbraním (proporcionalita). Křesťanští teoretikové jako sv. Ambrož a sv. Augustin převzali tyto ideje do svých úvah o válce a doplnili je židovskou ideou svaté války a zmírněním, vyplývajícím z křesťanské *caritas*. Ambrož i Augustin tvrdili, že by ve válce měli být chránění nevinní, ale ani oni, ani římské právo ve své době nerozvinuli souvislé pojetí imunity civilistů.





Všechna tato omezení týkající se užití vojenské síly byla na Západě od Augustinových časů (páté století) obecně ignorována až do éry Božího míru a Božího příměří (desáté a jedenácté století). Podobně jako v klasickém období netvořily ani tyto raně středověké pokusy o omezení války žádný myšlenkový systém, týkající se správného užití síly. Tento vývoj začal až s Gratianovým *Zákoníkem* (asi 1148), jenž je autoritativním sebráním KANONICKÉHO PRÁVA. Na Gratianovi pak ve svých úvahách o válce stavěly dvě generace kanonických právníků a theologů, jako byli Petr z Paříže a Tomáš AKVINSKÝ. Přibližně v téže době rehabilitovali světští teoretikové prvky římského práva a v rytířském stavu se ujal rytířský kodex, přispívající k omezení užití ozbrojené síly. V době stoleté války tyto rozličné linie vývoje splynuly v široký kulturní konsensus týkající se ospravedlnění a omezení války, v němž je možné identifikovat všechny hlavní strukturální prvky teorie spravedlivé války.

V šestnáctém a sedmnáctém století přinesli teoretikové jako VITORIA, SUÁREZ, Gentili a GROTIUS transformaci tradice spravedlivé války, na jejímž základě pak definovali teoretický základ mezinárodního práva. Zároveň došlo k přeměně rytířského kodexu v systém vnějších pravidel vojenské kázně. V osmnáctém století dala pak tato kázeň ve spojení se strategickými záměry vznik klasické éře omezeného válečnictví. Vattelova práce o mezinárodním právu v tomto století reflektuje myšlení předchozích teoretiků jako Grotius i dobovou praxi omezené války. V devatenáctém a dvacátém století positivní mezinárodní právo zděděnou tradici vyjasnilo a částečné ji modifikovalo.

Ve dvacátém století oživovali tradici spravedlivé války také moralisté. Historikové (jako Scott či Vanderpol) se jí začali zabývat během první světové války. Po druhé světové válce podnítil začátek jaderného věku normativní rozpravu o mravnosti a užití síly: theologové jako John Courtney Murray a Paul Ramsey a filosofové jako Elizabeth Anscombová začali explicitně užívat kriteria spravedlivé války jako nástroje morální analýzy. Michael Walzer a William V. O'Brien jsou výraznými příklady politických vědců, kteří činili totéž. Historická práce (Johnson, Russel) pokračovala v teorii spravedlivé války s větším zaměřením a aplikací na současné otázky (viz Childress, Johnson, *Can Modern War Be Just?*). Jiné současné proudy vývoje široké tradice spravedlivé války zahrnují pokračující rozšiřování mezinárodního válečného práva a jeho propracovávání ve vojenských příručkách o válečném právu.

JTJ

**odkazy**

(Viz též GROTIUS, MEZINÁRODNÍ PRÁVO, SUÁREZ a VITORIA.)

Childress, J.F.: *Moral Responsibility in Conflicts.* Baton Rouge a Londýn: Louisiana State University Press, 1982.

* Johnson, J.T.: *Ideology, Reason and the Limitation of War.* Princeton, NJ a Londýn: Princeton University Press, 1975.

* ____: *Just War Tradition and the Restraint of War.* Princeton, NJ a Londýn: Princeton University Press, 1981.

* ____: *Can Modern War Be Just?* New Haven, Conn. a Londýn: Yale University Press, 1984.

Murray, J.C.: *Morality and Modern War.* New York: Council on Religion and International Affairs, 1959.

O'Brien, W.V.: *The Conduct of Just and Limited War.* New York: Praeger, 1981.

Ramsey, P.: *The Just War.* New York: Scribner, 1968.

____: *War and the Christian Conscience.* Durham, NC: Duke University Press, 1961.

* Russell, F.H.: *The Just War in the Middle Ages.* Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

Scott, J.B.: *The Spanish Origin of International Law.* Oxford: Clarendon Press; Londýn: Humphrey Milford, 1934.

Vanderpol, A.: *La Doctrine scholastique du droit de guerre.* Paříž: A. Pedone, 1919.

Vattel, E. de: *The Law of Nations; or Principles of the Law of Nature*, přel. C.G. Fenwick. Washington: Carnegie Institution, 1916.

" Walzer, M.: *Just and Unjust Wars*. New York: Basic, 1977.

**spravedlnost** Přinejmenším od Platónových časů byla spravedlnost politickými mysliteli všech přesvědčení považována za jednu z primárních kvalit dobrého politického řádu. Někteří se dokonce pokoušeli pojímat ji jako všeobsažnou politickou ctnost, takže by dobrá společnost a spravedlivá společnost byly jedno a totéž. Jakkoli je toto pokušení silné, je třeba mu vzdorovat. Idea spravedlnosti obrací naši pozornost ke konkrétní otázce: zda se lidem jako jednotlivcům dostává řádného nebo pro ně vhodného zacházení. To ji odlišuje od jiných žádoucích kvalit, zvláště od těch, které se týkají celkového charakteru společnosti: země může ekonomicky prosperovat, zvítězit ve válce nebo být umělecky plodná, aniž by nutně byla spravedlivá. Dosud nejlepší obecná definice spravedlnosti je Justiniánova: spravedlnost je stálá a neustávající vůle dát každému, co mu patří.

Při práci s touto definicí musíme nejprve rozlišit mezi tím, co osobě patří ve smyslu odměny, a tím, co jí patří ve smyslu TRESTU. Spravedlný trest vyžaduje splnění tří podmínek:

(1) trest by měl být uvalen pouze na základě prokázané viny, při použití řádné procedury;
(2) trest by měl být stanovován jednotně, to znamená, že rozdíly mezi tresty by měly vždy korespondovat s rozdíly mezi potrestanými skutky;
(3) stupnice trestů by měla být úměrná různým přestupkům – trest nemá být ani příliš krutý, ani příliš mírný.

Výklad třetí podmínky závisí na obecném pohledu na trest, tj. zda je míněn jako zastrašení, nebo jako odplata, proto jde o podmínku spornější než prvé dvě.

Tresty, které překračují tyto tři podmínky, jsou nespravedlivé; není však již tak zcela jasné, jaký postoj bychom zaujali, kdyby tyto podmínky byly splněny a viníkovi by byl trest zčásti nebo zcela prominut. Něco takového bývá tradičně chápáno jako akt shovívavosti nebo milosti, je však diskutabilní, zda je správné tímto způsobem pomíjet spravedlnost. Někteří filosofové zastávali názor, že spravedlnost stanovuje stropní limity trestu, nestojí však v cestě milosti, která ji činí dokonalou, což krásně vyjádřil Shakespeare: „A pozemská moc se Boží podobá / když spravedlnost mírněna je milostí." Jiní zaujímali postoj, který byl ohlasem KANTOVA názoru, že spravedlnost má být uskutečňována bez ohledu na okolnosti: „Dokonce i kdyby mělo dojít k zániku občanské společnosti samotné... poslední vrah, který je ještě ve vězení, musí být popraven, takže každý řádně obdrží, co za své činy zasluhuje..." (*Metafysické principy nauky o právu*, s.102)

Obrátíme-li pozornost k širší otázce, co vyžaduje spravedlnost v oblastech mimo přečiny, setkáme se s enormní růzností názorů. Historicky existuje silná tendence vnímat úzké sepětí spravedlnosti a PRÁVA; být spravedlivý, ať už jako osoba nebo jako veřejná autorita, znamenalo být věrný právu. Právo ztělesňuje obecná pravidla, která určují, jak se lidé mají k sobě navzájem chovat, a ve zvláštních případech říká, k čemu je každý oprávněn ve věcech vlastnictví, služeb atd. Spravedlnost znamená respektování těchto zvyklostí a oprávnění. Pro většinu myslitelů této tradice však právo samotné muselo vyhovět určitým morálním požadavkům, aby mohlo být považováno za spravedlivé. To bylo často vyjadřováno v terminologii přirozeného práva: za positivním právem stojí morální zákon, poznatelný rozumem, a v případě konfliktu právě tento přirozený zákon definuje, co je spravedlivé. Tato doktrína, ačkoli přistupovala k lidskému právu kriticky, byla obvykle vykládána jako doktrína s široce konzervativními důsledky. Předpokládalo se, že ve většině případů existující právo prostě explicitněji naplňuje přirozené právo. Spravedlnost proto také měla





konzervativní charakter. Byla ctností, která ochraňuje společenský řád, v němž každé osobě příslušelo právně definované místo.

Dokonce i v předmoderních dobách toto převládající chápání koexistovalo s jinými ideami, které v jisté míře předznamenaly moderní pojetí sociální spravedlnosti. Směna zboží a služeb na trhu nemohla být zcela regulována právem, a přesto zde vznikaly otázky ohledně spravedlnosti mezi smluvními stranami. ARISTOTELES ve svém známém pojednání věnoval zvláštní pozornost obchodní spravedlnosti. Vyslovoval názor, že aby byla směna spravedlivá, musí existovat společná měřítka hodnot, jimiž by mohly být produkty stran účastnících se směny poměřovány. Podobná idea stojí v základu středověkého pojmu spravedlivé ceny. Aby směna byla spravedlivá, nestačilo, že byla dobrovolná a v mezích zákona. Strany měly povinnost prodávat své zboží za spravedlivé ceny. Avšak o tom, jak tyto ceny mají být stanoveny, zda podle tradice nebo z pozorování cenového pohybu na trhu, se středověcí komentátoři jednoznačně nevyjadřovali.

Druhá idea, kterou rovněž nacházíme u Aristotela, byla ta, že hmotné statky by se za určitých okolností měly distribuovat na základě zásluh. Aristoteles měl na mysli především rozdělování veřejných fondů, ačkoli pravděpodobně uvažoval i o rozdělování příjmu v rámci soukromých spolků a sdružení. Jako princip řízení veřejného rozdělování tato idea zřejmě více zdomácněla v republikách athénského typu, kde si všichni občané byli formálně rovni, než v pozdějších feudálních společnostech, kde o rozdělování rozhodovaly hlavně hierarchie a tradice.

Ve středověkém myšlení o spravedlnosti měla naopak pevnější místo idea potřeby. Ačkoli obecná povinnost pomáhat potřebným byla obvykle chápána jako charitativní záležitost, často se zdůrazňovalo, že lidé vládnoucí nadbytkem statků mají povinnost pomáhat bližním v nouzi z důvodů spravedlnosti. AKVINSKÝ šel ještě dál, když vyslovil názor, že člověk ve zvláštní nouzi je oprávněn vzít si to, co patří druhému, aby si zachoval život.

Z toho vidíme, jak úvahy o spravedlnosti reflektovaly převládající společenské vztahy, které zároveň pomáhaly konstituovat. Zaměříme-li pozornost dále k moderní epoše, shledáme, že hlavní změnu představuje vznik ideje sociální spravedlnosti.

*Sociální spravedlnost a její kritikové*

Obhajoba „sociální spravedlnosti" spočívá na přesvědčení, že je realistické pokoušet se uvést paušální model rozdělování ve společnosti do shody s principy spravedlnosti. Termín se poprvé objevil v politické diskusi na začátku devatenáctého století (mezi jinými jej používal John Stuart MILL), a od té doby se všeobecně rozšířil. Opírá se o dva předpoklady: za prvé, že společenské procesy se řídí, přinejmenším ve značně širokých mezích, poznatelnými zákony, takže je smysluplné snažit se společnost úmyslně přetvářet; za druhé, že je možné najít zdroj moci – obvykle ve vládě – dostatečný pro uskutečnění tohoto přetvoření. Pojetí sociální spravedlnosti se vyvíjelo ve dvou hlavních proudech, z nichž první upřednostňoval zásluhy a druhý potřebnost a rovnost.

První vyslovuje tezi, že společenské postavení každé osoby a její hmotné odměny by měly pokud možno odpovídat stupni jejích zásluh. Tuto ideu rovněž vyjadřuje požadavek na „kariéru otevřenou pro talentované" a na „rovnost příležitostí". To znamená také konec dědičných privilegií a otevřenou společnost, v níž lidé mají možnost získávat a uplatňovat své zásluhy. Potud je základ společný; rozcházejí se však názory na to, co znamenají ony „zásluhy" a jak mohou být v praxi nejlépe stanoveny. Podle některých je zásluha věcí toho, jaké nadání kdo má a jak efektivně ho využívá. Jiní tvrdí, že nadání jako takové nemá se zásluhami nic společného: lidé si zasluhují odměnu pouze za úsilí, které vynaložili na více či méně užitečný účel. Pokud jde o hodnocení, liberální myslitelé často viděli nejlepší praktický me-

chanismus ocenění zásluh ve svobodném trhu: vyslovovali přesvědčení, že cena, kterou si může kdokoli stanovit za svůj produkt nebo službu, je přiměřeným indikátorem hodnoty, jakou tento produkt nebo služba mají pro druhé. Socialističtí kritikové tohoto pojetí upozorňovali, že tržní cena je často ovlivňována faktory jako štěstí a společenský původ, které nemají nic společného se zásluhou; někteří proto navrhovali stanovovat míru zásluh přímo, například prostřednictvím veřejného orgánu, odpovědného za stanovení platů v plánované ekonomice.

Druhé pojetí říká, že zboží by mělo být rozdělováno podle rozličných potřeb každé osoby. Tato teze je úzce spjata s ideou ROVNOSTI, protože program uspokojování potřeb činí lidi rovnými v důležitém materiálním ohledu. Ideu potřeb je však nesmírně těžké definovat přesně (viz též ZÁJMY). Potřeby by neměly být zaměňovány s tužbami nebo preferencemi, protože tyto pojmy mohou zahrnovat zcela nedůležité věci; na druhé straně jsou potřeby jednotlivých lidí nutně variabilní podle konkrétních životních cílů. Ačkoli má pojem potřeby určité biologické jádro, jako je například potřeba potravy, oblečení a obydlí, dá se také hovořit o široké okrajové oblasti, v níž potřeby závisí na kulturních specifikách životních stylů. Podle poměru k této variabilitě se pak pojetí sociální spravedlnosti založené na potřebách utvářelo podle jednoho ze dvou širších modelů. Radikálnější z nich, jak jej nacházíme v KOMUNISMU, umožňuje, aby každý sám definoval své potřeby, přičemž předpokládá, že mohou být vytvořeny zdroje dostatečné k jejich uspokojení. Opatrnější model SOCIÁLNÍ DEMOKRACIE počítá s nutností definování potřeb veřejnou autoritou podle měřítek převažujících v konkrétním místě a čase. Tento pohled umožňuje kompromis mezi pojetím potřeb a zásluh s tím, že určitá část zdrojů by byla rozdělena podle potřeb prostřednictvím státu, a část podle zásluh prostřednictvím trhu nebo úředním postupem. Na Západě je to v současnosti nejpopulárnější výklad sociální spravedlnosti.

Některé teorie sociální spravedlnosti se vyhýbají stavění zásluh nebo potřeb na ústřední místo. Podle UTILITARISMU by měly být všechny otázky rozdělování řešeny podle celkových důsledků; sociálně spravedlivé rozdělování je v posledku takové rozdělování, které vytváří největší souhrn štěstí. Nejpřesvědčivější prezentaci tohoto názoru pravděpodobně obsahuje *Utilitarismus* (1861) Johna Stuarta Milla. RAWLS rozvinul alternativní teorii, jejímž nejvýznamnějším prvkem je zásada, že nerovnost v rozdělování statků je přípustná tehdy a jen tehdy, když přináší prospěch nejméně majetným členům společnosti. To dává pojetí spravedlnosti egalitářskou příchuť, avšak zároveň umožňuje výjimky z rovnosti, pokud tyto slouží například jako povzbuzení vytvářející větší množství statků pro přerozdělení chudým.

S dalekosáhlou kritikou sociální spravedlnosti, která ji odmítala jako takovou, přišli myslitelé jako HAYEK a Nozick (viz LIBERTARIANISMUS). Namísto toho se zasazují za návrat k tradičnímu chápání spravedlnosti jako úcty k zákonu a zavedeným právům. Jejich argumenty vyplývají z odlišných filosofických východisek, ale obecně obsahují tři ústřední teze. Sociální spravedlnost předpokládá podle první z nich existenci nějaké instituce, odpovědné za rozdělování hmotných statků ve společnosti, zatímco ve skutečnosti tato distribuce vyrůstá z nekoordinované aktivity mnoha činitelů, kteří si nekladou obecné cíle. Podle druhé teze hledání sociální spravedlnosti vede k nahrazení tržní ekonomiky směšnou byrokracií, která se snaží (i když neúspěšně) o úplnou kontrolu toku zdrojů k jednotlivcům. A konečně, ať tato snaha zároveň zahrnuje fundamentální zasahování do osobní SVOBODY, protože má-li být preferovaný distributivní model zachován, nezbývá než lidem zabránit, aby s přidělenými zdroji nakládali podle svého. Spravedlnost je podle těchto neoliberálů spíše vlastnictvím procesů než výsledků. Byla-li zachována správná procedura získání a přenosu statků, nemá smysl označovat výsledné rozdělení zdrojů za spravedlivé nebo nespravedlivé.

Tyto argumenty, jakkoli silné, nejsou rozhodující. Pojetí sociální spravedlnosti nepředpokládá jednoho distributora zdrojů, ale pouze závislost distribučního modelu na hlavních společenských institucích, jež mohou být politicky měněny. Například relativní příjmy zaměstnavatelů a zaměstnanců v tržní ekonomice z části závisí na způsobu, jímž zákon definuje smluvní práva zúčastněných stran, což je záležitost politického rozhodnutí. Tato skutečnost také pomáhá odpovědět na druhou a třetí námitku neoliberálů. Jestliže určité pojetí sociální spravedlnosti záměrně vytvářet nějaké instituce, nemusí to nutně znamenat, že všechny zdroje musí být rozdělovány centrální byrokracií. Mohlo by být například umožněno, aby mnoho hmotných statků bylo rozdělováno spontánně prostřednictvím trhu při současné regulaci základních institucí, jako jsou daňové a vlastnické systémy, aby celková podoba rozdělování odpovídala podstatným principům zásluh nebo potřeb. To by také mělo každému zaručit významnou, byť ne neomezenou míru svobody v užívání zdrojů bez obětování principu spravedlnosti celkového rozdělování.

Diskuse o sociální spravedlnosti celkově ilustruje napětí v našem myšlení o spravedlnosti. Na jedné straně souvisí spravedlnost s pravidly a procedurami: zacházet s lidmi spravedlivě znamená řídit se přitom závaznými pravidly. Na druhé straně souvisí s výsledky: lidé by nakonec měli dostat, co si zaslouží nebo co potřebují. Dilema nastává, když procedura, která se jeví jako obecně spravedlivá, vede k partikulárním výsledkům, jež spravedlivé nejsou. Zde začíná napětí mezi spravedlností vyžadující důslednou aplikaci pravidel a spravedlností, která vyžaduje jejich opuštění nebo revizi, jsou-li jejich výsledky nepřijatelné. Uspokojivá teorie spravedlnosti musí oba póly tohoto dilematu překlenout. DLM





**odkazy**

Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic; Oxford: Blackwell, 1974.

**Stalin, Josef Vissarionovič** (vlastním jménem J. V. Džugašvili, 1879–1953). Sovětský politický vůdce, původně žák LENINA. Stalinův hlavní intelektuální přínos spočívá v nové versi MARXISMU, která podpořila sovětský režim, jehož byl nejvyšším vůdcem.

Termín stalinismus používají kritikové pro myšlenky a politiku Stalina a sovětského režimu (viz SOVĚTSKÝ KOMUNISMUS). Často se ho používá i volněji pro popis represivních rysů jiných komunistických stran a režimů. DLM

**starobylá ústava** Idea široce uplatňovaná v evropském politickém myšlení v období od šestnáctého do sedmnáctého století proti nárokům královského ABSOLUTISMU. Vyslovovala tezi, že moc králů je odvozena ze základní ústavy (a je jí proto i limitována), jejíž znění se ztratilo v mlze historie. Její ustanovení jsou ale zachovávána v obyčejovém právu, které omezuje královské výsady. V Anglii byla starobylá ústava často hledána v anglo-saském období a stavěna proti „normanskému jhu", které Vilém Dobyvatel a jeho nástupci uvalili na lid. DLM

**stát** Slovo „stát" lze použít k označení historické entity nebo filosofické myšlenky, trvalé formy lidského společenství nebo specificky moderního jevu. Tato různá pojetí nemusí být nutně protikladná, ale je třeba je pečlivě rozlišovat.

Pravděpodobně nejběžnější je vztahovat termín „stát" k politickému společenství jako takovému; i to však nabývalo v průběhu dějin různých forem a jeho proměny jsou tradičně ústředním tématem historické vědy. Pouze primitivní nomádská forma politického společenství obvykle nebývá považována

za stát, protože postrádá pevně definovaný řád, který je důležitým rysem státu. Stát vyžaduje pevný vztah mezi společenstvím a územím.

V tomto obecném významu termín stát vyjadřuje myšlenku, že politické společenství má jisté universální charakteristiky, které se nemění s časem a prostorem, že tedy řecká *polis*, středověké *regnum* a moderní republika mají jistou společnou kvalitu. Lze tuto kvalitu blíže určit? Každá definice, která redukuje stát na věčnou a neměnnou podstatu nebo věc, současně redukuje proces změn a vývoje v dějinách na neskutečnou stínohru. Definice musí tedy spočívat na jiných základech, na základech činnosti. Stát jako universální jev je druh činnosti (nebo podnikání), před kterou, jak ukazuje historie, je člověk stavěn jako před nutnost. Přetrvávající rysy této činnosti jsou: za prvé, tvoří pevný vztah mezi lidskými bytostmi spolu s jejich majetkem, jinými slovy vytváří jednotu či společenství lidských bytostí v nejzákladnějším smyslu tohoto slova. Účel či výsledek činnosti státu je proto zvláště důležitý. Za druhé, předpokládá možnost příkazu, nějakou formu vlády či vztah rozkazu a poslušnosti mezi lidskými bytostmi. Jednota či společenství, které stát vytváří, se proto kryje s hierarchií, i když nemusí být nutně totožné. A konečně, činnost, která vytváří a udržuje stát, je vždycky výlučná a prosazuje se v kontrastu s činnostmi jiných, které nejsou vykonávány v rámci daného společenství.

Tato definice státu jako výlučné totality vládců a ovládaných, která zakládá uspořádaný vztah mezi člověkem a věcmi, se považuje pouze za minimální charakteristiku státu jako druhu lidské činnosti. Vede k další charakteristice, která odkrývá nový rozměr státu. Protože je to druh činnosti zaměřený k určitým cílům, nutně vyvolává otázku oprávněnosti cíle, ke kterému směřuje, a prostředků, které k tomu používá. Uskutečňuje se pravé uspořádání společnosti? Je společenství vedeny správně? Z tohoto pohledu není stát jen nutností, kterou musí člověk přijmout, formou činnosti, kterou musí brát takovou, jaká je, ale je to také trvalý problém, problém práva. Stát zahrnuje boj nejen za vytvoření řádu na místě anarchie, ale za vytvoření řádu, který je pravdivý, autentický a spravedlivý na rozdíl od řádu pokřiveného, prázdného a despotického.

Velká klasická díla politické teorie, ať už Platónova, Aristotelova, Hobbesova nebo Hegelova, nabízejí vyčerpávající počet definic státu, jaký by měl být na základě své vlastní vnitřní logiky. Velká část jejich díla je věnována snaze odlišit stát od jiných typů lidského společenství, s nimiž bývá často směšován a s nimiž se v empirické nebo historické skutečnosti často překrývá. ARISTOTELES začíná svou *Politiku* odlišením formy vlády typické pro politické společenství od formy vlády v rodině. O totéž rozlišení se snažil LOCKE v sedmnáctém století. Politické společenství, tvrdil, není rozšířená rodina a politická vláda není paternalistická. Rozdíl mezi politickým a náboženským či duchovním společenstvím byl jasně definován na počátku náboženských sporů způsobených reformací. HOBBES se například usilovně snažil ukázat, že církevní moc sama o sobě není politické povahy, není to forma vlády, přikazování nebo nátlaku, ale forma učení a přesvědčování. Církevní společenství si nemůže činit nárok na moc nad státem. Naopak náboženské doktríny mohou nabýt politického charakteru jen skrze činnost státu. Na konci osmnáctého a počátku devatenáctého století, po francouzské a průmyslové revoluci, nabyl významu další prvek definice státu: odlišení státu a společnosti. Společnost v tomto kontextu znamenala nikoliv základní jednotu mezi lidskými bytostmi vytvořenou státem, ale spíše síť interakce a výměny tvořenou jednotlivci uplatňujícími právo uspokojovat své specifické potřeby svým vlastním způsobem. HEGEL byl jedním z prvních myslitelů, kteří definovali *filosofie práva* řekl, že vlastní stát nesmí být směšován s OBČANSKOU SPOLEČNOSTÍ.

„Totalitní" stát dvacátého století lze chápat jako projev hnutí za odstranění těchto dějinami vytvořených rozdílů. Společnost ve smyslu prostoru pro spontánní činnost je pohlcena státem a stát sám je podřízen straně, která nese nejednu charakteristiku náboženského hnutí, a často paternalistickému vůdci (viz TOTALITARISMUS).

V poslední době se také objevuje tendence definovat stát daleko užším a instrumentálnějším způsobem, než to činí klasická politická teorie. Mnozí na něj pohlížejí pouze jako na nástroj moci, nástroj, pro nějž je charakteristický především monopol donucování, nebo, jak to vyjadřuje WEBER, „monopol legitimního použití síly". Tak se podstatně zmenšuje rozdíl mezi státem a DESPOTISMEM.

Tato tendence má řadu různých zdrojů. Vzestup positivistické metodologie s jejím důrazem na fakt, že se skutečná věda o společnosti musí vyvarovat všech hodnotových soudů a vší metafysiky a věnovat se jenom zjišťování faktů a dedukci nebo vytváření zákonů, kterých jsou tato fakta příkladem, je jedním takovým zdrojem (viz POSITIVISMUS). Sociologie obecně, díky svému spojení s positivismem a tendenci vidět politické instituce jako nástroje společenských tříd, je jistě zdrojem dalším. Oppenheimerova krajní „sociologická" idea státu je rovněž dobrým příkladem. MARXISMUS, zejména ve své leninské podobě, je také důležitý faktor. Stát je podle marxistické teorie přechodný jev, plod třídně rozdělené společnosti, který zanikne, až komunismus zruší třídy. LENIN důrazně tvrdil, že stát není nic víc než nástroj vykořisťování jedné třídy druhou, a jeho definice sehrála rozhodující roli v odůvodnění politické taktiky jeho vlastních následovníků od politiky sociálních demokratů v nekomunistických režimech. A konečně, radikální LIBERALISMUS toho druhu, který dosáhl v posledních desetiletích na Západě



násilí proti společnosti, která je charakterizována spontánní výměnou mezi jednotlivci, a v důsledku toho tvrdí, že sféra státní aktivity by měla být zredukována na absolutní minimum. Dobrým příkladem této tendence jsou HAYEKOVY ideje. Součástí liberalismu byl vždy protistátní proud.

Někdo by se mohl ptát, zda je některá z těchto metodologií nebo doktrín vůbec schopna ocenit stát jako stálou reprodukci lidské společnosti, vedenou, posilovanou a zjemňovanou myšlenkami svého vlastního spravedlivého uspořádání. Je snad signifikantní, že ruští učenci posledních několika desetiletí se snažili překročit Leninovu redukcionistickou teorii státu ve směru konstruktivnější analýzy.

Stát jako universální historický jev a stát jako filosofický pojem musí být ještě doplněn úvahou o státu jako specificky moderním jevu. Významné procento historiků a politických teoretiků tvrdí, že termínu „stát" by se mělo užívat pouze pro označení politického společenství, které se vyvinulo v Evropě po renesanci a reformaci; že teorie státu je teorií tohoto konkrétního společenství a že použití tohoto termínu pro všechna politická uspořádání znamená vnést zmatek do procesu historického vývoje.

Toto použití pojmu stát má na své straně etymologii. Slovo stát se postupně stalo obecným označením politického společenství v období od čtrnáctého do konce sedmnáctého století. Podle Magera jsou jeho hlavními kořeny *status*, který znamená stav, moc, úřad, příjem nebo důstojnost vládce (*status regalis*), a *status*, který znamená formu politického uspořádání.

Avšak tvrzení, že stát je pouze moderní pojem, není založeno jen na etymologii. Spočívá hlavně na myšlence, že stát vzniká současně s pojmem SVRCHOVANOST a že stát, který není svrchovaný, není skutečným státem. Jinými slovy, stát musí být vybaven – podle doktríny svrchovanosti formulované BODINEM a Hobbesem v šestnáctém a se-

osobou mající nepopiratelné právo a moc řešit extrémní situace. V tomto smyslu to musí být sebeurčující společenství. Nemůže to být volné sdružení nebo struktura držená pohromadě tichou nebo otevřenou dohodou mezi stranami, která se v extrémní situaci může rozpadnout. Nemůže být v krizových okamžicích podřízen rozhodnutí jiných orgánů. Svrchovanost znamená daleko ostřejší hranici mezi veřejným a soukromým v politickém společenství, a také daleko ostřejší hranici mezi jednotlivými politickými společenstvími. To znamená, že zákony politického společenství se stávají daleko „positivnějšími" a jsou v daleko větší míře vytvářeny vládcem než kdykoliv předtím.

Současně s myšlenkou svrchovanosti – a částečně v opozici vůči ní – vznikla další myšlenka, která definuje stát jako moderní jev a tvrdí, že o formě vlády v rámci politického společenství rozhoduje lid nebo národ jako celek. Tato myšlenka byla dovedena dále francouzskou a americkou revolucí, které učinily veřejné instituce zastupitelskými a zavedly pojetí, podle kterého je jedním z hlavních cílů takových institucí zabezpečit práva jednotlivých občanů. Stát jako moderní jev lze tedy definovat jako institucionální reprezentaci vůle lidu, kterému umožňuje jednat efektivně jak v normálních, tak v extrémních situacích v zájmu zajištění ochrany a blaha celku a práv jeho částí.

Myšlenka státu jako specificky moderního jevu není nutně v protikladu ke zbylým dvěma pojetím státu uvedeným výše. Ti, kdo užívají tohoto slova v omezeném smyslu „moderního politického společenství", musí používat i nějaký obecný výraz pro předcházející politické formy a těžko mohou popřít, že i přes hloubku změny, kterou přinesla doktrína svrchovanosti, nebyla přerušena veškerá kontinuita. Stát jako universální jev a stát jako filosofický pojem jsou navzájem se doplňující pojmová vyjádření základního rozměru lidské existence. RJMcS

**odkazy**

Oppenheimer, F.: *The State.* Montreal: Black Rose, 1975.

Mager, W.: *Die Entstehung des modernen Staatsbegriffs.* Wiesbaden: Steiner, 1968.

**státní kapitalismus** V klasickém smyslu tento termín znamenal soukromé kapitalistické hospodářství pod státní kontrolou; často se ho užívalo pro řízená hospodářství velkých mocností první světové války. Sovětští marxisté používají termín „státně monopolní kapitalismus" pro poslední fázi kapitalismu, v níž stát uplatňuje svou moc jménem monopolů proti malým kapitalistům a obyvatelstvu. Lenin, který v dubnu 1918 rozšířil toto pojetí na sovětské Rusko po proletářské revoluci, tvrdil, že „státní kapitalismus" může být řízen buržoasním nebo proletářským státem; v Rusku soukromý kapitalismus pod kontrolou proletářského státu znamená etapu přechodu k plně socialistické ekonomice. V roce 1921, po devastaci způsobené občanskou válkou, volal Lenin po „státním kapitalismu" ve formě koncesí zahraničním kapitalistům, které by pomohly zabezpečit zboží pro venkovský lid – ale tento plán přinesl málo positivních výsledků.

V roce 1925 usilovala leningradská opozice vedená Zinovjevem a Kameněvem o oživení Leninova použití tohoto termínu z roku 1918 ve vztahu k sovětskému Rusku a prohlašovala, že sovětské hospodářství je ještě stále „státním kapitalismem". Stranická většina tuto formulaci odmítla, když tvrdila, že už v polovině dvacátých let v Sovětském svazu převládalo socialistické vlastnictví.

Od konce třicátých let jedno křídlo mezinárodního trockistického hnutí tvrdilo, že současný sovětský systém je „státním kapitalismem" (či „byrokratickým státním kapitalismem"). Podle tohoto pohledu stát vlastní výrobní prostředky a „byrokracie" řídí stát a používá ho k vykořisťování pracujících a k akumulaci kapitálu; proto plní stejnou



ckém hospodářství. Jedna varianta této teorie tvrdila, že sovětská ekonomika směřuje k akumulaci kapitálu nikoliv na základě tržního mechanismu, ale následkem mezinárodní vojenské konkurence. RWD

**Stirner, Max** (vlastním jménem Johann Caspar Schmidt, 1806–1856). Německý filosof. V díle *Ego a co mu náleží* (1844) se přihlásil k nekompromisní formě egoismu; tato kniha ovlivnila MARXE a individualistickou školu ANARCHISMU a později také pravicové filosofy. Viz MLADOHEGELOVCI.

**středověké politické myšlení** Nejdůležitější aspekt intelektuální historie katolického Západu od pádu Římského imperia až do reformace v šestnáctém století. Zabývá se zejména člověkem a jeho společenskou organizací. Jde o sled pokusů společnosti, rozrobené rozpadem Říma a procházející ekonomickým, společenským a strukturálním úpadkem, vyrovnat se s tím, jak k člověku přistupovala starověká pohanská filosofie, v konkurující a často jí protikladné perspektivě křesťanského učení. Politickým textům z tohoto dosti dlouhého období, z nichž mnohé navíc spadají i do žánru historického nebo theologického, nelze dosti dobře porozumět bez jisté znalosti ekonomických a materiálních podmínek tehdejší společnosti a dobových názorů a tradic myšlení, jež byly v západní Evropě pátého až šestnáctého století součástí každodenního života.

*Raný středověk*

Hlavním zájmem politického myšlení z období přibližně kolem let 500–1000 bylo uchování filosofických a institucionálních aspektů předkřesťanské antiky, především universálního ŘÍMSKÉHO PRÁVA, a jejich uvedení do souvislosti s filosofickými a theologickými spisy církevních otců, jako byli

tradici sladit s partikulárními a místními, většinou písemně nekodifikovanými zvykovými praktikami různých barbarských národů. Barbarské kmeny, které se na Západě usadily spolu s římským obyvatelstvem, často shledávaly římské právo, koncipované pro císařství sestávající z různých národů, nevhodným vzhledem k potřebám agrárních společností, jejichž hlavním zájmem bylo přežití. Regulace vlastnictví půdy a příslušné zákony jurisdikce a administrace – kdysi hájemství římského centralizovaného systému – se v zemědělské ekonomice staly doménou decentralizovaných středisek moci, z nichž králové vedli války k ochraně svých rodů. Nepsaná a zvykem se řídící politika a neuniversálnost kmenového práva římské právo sice znehodnotily, avšak zcela nevytlačily. Na východě uchovávala jeho tradici a praktiky starověká Byzantská říše, přičemž její císař byl i hlavou církve (caesaropapismus); na politicky roztříštěném Západě však byla jedinou takřka universální organizací církev, jež prakticky ovládala město Řím a držela celou Evropu pohromadě prostřednictvím farní organizace, hierarchicky odvozované z římské diecéze, a to spíše skrze apel na jednotné duchovní společenství než na jednotný politický závazek.

Politické myšlení raného středověku se soustředilo kolem tří aktivních vlivů utvářejících společnost a její ideály: institucí, hierarchicky uspořádané církve a její hlavy římského biskupa – papeže; upadávajícího vlivu imperiálního Říma a jeho institucí a práva; a germánských barbarů s jejich samostatně vyvinutým pojetím božské podstaty krále a vojenského a osobního vůdcovství, s pocitem loyality spíše k osobě než k úřadu. Řím představoval oddanost a závazek ideálu, barbarská Evropa loyalitu vůči rodu a osobě krále. Papežství, posilované argumenty theologů jako Augustin, představovalo závazek a oddanost v konečném důsledku vůči Bohu, nikoli lidem a pozemským institucím.

Augustin, jenž psal v době, kdy se římský stát stal oficiálně křesťanským, vyvracel tra-

diční pohanskou představu ciceronské republiky; pravdivé a spravedlivé společenství je podle něj takové, které vzdává náležitou úctu Bohu. Brzy byl jeho názor postaven mimo duchovní kontext a mylně vykládán jako návrh rozdělit jurisdikci a *dominium* (panství) mezi dvě funkční instituce – CÍRKEV A STÁT, které by sjednotily křesťanstvo podle domněle harmonizujících sfér vlivu na duchovní a světskou sféru života křesťanů. V pátém století napsal papež Gelasius byzantskému císaři, že existují dvě moci, jimiž je ovládán svět – posvátná autorita kněžství a královská moc. Odpovědnost kněží je však o to větší, že odpovídají i za krále při posledním soudu. Gelasius prohlašoval, že císařský úřad sám je z Božího úradku a že kněží poslouchají císařovy zákony týkající se veřejného řádu, avšak císař je podřízen kněžím, kteří byli pověřeni vysluhováním svátostí. Tato hodně diskutovaná Gelasiova teorie – prakticky teorie dvou mečů vládnoucích světu, v níž duchovní autorita byla nakonec nadřazena světské – byla začátkem dlouhé tradice sporů mezi církví a státem, mezi *sacerdotium* a *regnum*, tedy mezi sférami pravomoci v jedné společnosti.

S tímto názorem soupeřila germánská idea Bohem dané královské hodnosti, která se ovšem od sedmého a osmého století dostala pod kontrolu církve prostřednictvím korunovačních obřadů vykonávaných duchovenstvem. Královská autorita byla pokřesťanštěna a na germánské krále se začalo pohlížet v perspektivě starozákonní tradice. V roce 800 byl francký král Karel Veliký, nejmocnější ze západních panovníků, korunován papežem v Římě, což vzkřísilo západní ideu Římské říše a Karel Veliký byl považován nejen za franckého krále, ale i západního císaře. Církev tak chtěla dokázat, že vytvoření instituce císařství bylo v její pravomoci.

Kromě Augustinových spisů a eklesiologických prohlášení církevních koncilů doplněných theologickými a institucionálními tezemi církevních otců měl raný středověk skutečnosti lze říci, že spočívala ve vzniku apologetiky v karolínském období, která čerpala stejně z imperiálního i z theologického jazyka. Dvůr Karla Velikého v Cáchách byl administrativním centrem i ohniskem evropského (zejména irského a anglického) intelektuálního úsilí a pomáhal utvářet křesťanskou říši s jednotným právním, vzdělávacím i liturgickým systémem. Po nedlouhém trvání byla na sklonku devátého století říše Karla Velikého rozdělena mezi jeho syny. Desáté století pak znamenalo skutečné „období temna", protože nájezdy Maďarů a Vikingů naprosto přervaly už tak tenkou civilizační strukturu společnosti, jíž se podařilo církvi a germánskému království zbudovat. Právě během tohoto období rozpadu a po něm se oživila myšlenka císařské svrchovanosti nad duchovními i světskými aspekty života společnosti (stalo se tak za Otty III. na konci desátého století) a církev vytáhla do protiútoku i s pomocí podvržených dokumentů včetně známé listiny DONATIO CONSTANTINI.

Během desátého a jedenáctého století se královská moc v Evropě rozpadla a vznikl feudální systém. Vazalští vévodové a hrabata tvořili malé místní jednotky vlády a bezpečnosti a ve společnosti převládla idea církví řízeného křesťanského společenství, stavějící na pravosti Konstantinovy donace. Král se chápal jako suverén stojící nad loajálními vazaly. Místní páni si osobovali pravomoci nad lidmi i majetky svých poddaných – právo soudit, trestat, ukládat daně a pobírat pachtovné a služby. Tito drobní páni pohlíželi na kostely a kláštery ve své oblasti jako na části svého léna a dosazovali do nich za biskupy a opaty své lidi, kteří se často jen málo starali o duchovní službu a úřad. Biskupy vybírali králové, kteří jim dávali léno a udíleli jim symboly duchovního úřadu – prsten a berlu. Feudální degradace centralizované politické a správní moci a duchovní role církve byla napadnuta klášterním reformním hnutím. Nejprve šlo o obrodu duvztah mezi kláštery a místními feudálními paty. Klášter Cluny v Burgundsku sepsal roce 910 svou listinu výsad, aby si zajistil, že mniši si budou sami volit své opaty a že budou podřízeni žádné jiné vnější autoritě kromě papeže – šlo o jakýsi ostrůvek autonomie ve feudální společnosti. Poté došlo k oživení samotného papežství skrze vnitřní reformní hnutí, které se snažilo očistit církevní instituce a vymanit papežství z císařského a feudálního vlivu.

*Jedenácté a dvanácté století*

Politické myšlení a praxe byly od jedenáctého století značně ovlivněny po sobě jdoucími vlnami očistných reformních hnutí, jež se pokoušela o ideální podobu církve a státu. SPOR O INVESTITURU podnítil nevídané množství politických pamfletů, což bylo ve středověké tradici politického myšlení novým jevem. Přetrvávající víra v nadpřirozenou autoritu králů byla rozšířena natolik, že vedla ke konečnému odmítnutí extrémních politických papežských nároků. Šlo o to, zda existuje jasně vymezené rozdělení pravomocí mezi duchovní a světské vládce. Gregoriánská reforma v jedenáctém století poskytla impuls, jehož výsledkem byl Gratiánův systematický soubor KANONICKÉHO PRÁVA, pečlivě posbíraný z materiálů, jež po staletí přinášely církevní koncily, theologie církevních otců a papežské dekrety – to vše ve snaze zabezpečit papežství centralizovanou kontrolu administrativního aparátu církve. Němečtí císařové, především Bedřich I. (Barbarosa) zároveň podněcovali masivní obnovu říšského římského práva – podrobné zpracování poznámek a výkladů k justiniánskému kodexu (viz ŘÍMSKÉ PRÁVO). To bylo prostředkem (spolu se znovuobjevenými etickými a politickými spisy ARISTOTELA) důležitých teoretických revizí a inovací, které – v souladu s ekonomickými změnami ve společnosti – napomáhaly přeměně středověkého politického myšlení a praxe. Římské i kanonické právo tak od jeho



ním jako teoretický základ k vytváření politických teorií o podstatě vládnutí. Augustinovo pojetí hříšného, závislého a iracionálního člověka bylo nahrazeno racionálnějším a přirozenějším pojetím člověka, jehož rozum nebyl narušen Pádem.

Ke konci jedenáctého století bylo hybnou silou rozkladu feudalismu zakládání měst a k němu se pojící mezinárodní obchod. Současně s pokusy kodifikovat a standardizovat zvykové feudální praktiky pro větší územní celky se vynořil i ucelený pohled na společnost opírající se prakticky o rozvoj řemeslnických cechů a teoreticky vycházející z římského práva, které umožňovalo sebelegalizaci autonomních společenství. Katedrální školy ustoupily rodícím se universitám, které nevychovávaly jen duchovní, ale i světské odborníky a úředníky. Na universitách, jež byly – na příklad v Paříži a Oxfordu – korporacemi učitelů, kteří dostávali církevní licenci, se rozvíjelo světské duchovenstvo a získávalo monopolní postavení v učenosti a systematickém vzdělání. K nim se pojili členové žebravých řádů, například františkáni a dominikáni. Po studiu na universitě se mnozí z příslušníků těchto malých řádů dostávali do vznikající královské státní správy. Podobně jako JAN ZE SALISBURY psali „zrcadla pro knížata", aby monarchy vzdělávali v učeném, „scholastickém" názoru na politickou společnost jako na organismus, jehož pochopení je závislé na novém výkladu Cicerona a římského práva. Právě od této právní tradice, římské i kanonické, se začaly ve dvanáctém století odvíjet pojmy jako přirozené právo, správný rozum, *lex regia* a spravedlnost i diskuse o roli krále ve vztahu k zákonům státu.

Začínáme se zde setkávat s argumenty, že moc je císaři či monarchovi propůjčena lidem. Znamená však tato lidová svrchovanost konečné a úplné odevzdání lidové moci monarchovi? (Viz JAN ZE SALISBURY a Henry BRACTON.) Mezi feudálním právem a římskou teorií došlo ke kompromisu. Nadto rozvoj kanonického práva závisel na terminologii

občanského práva postulujícího – jako tomu bylo i u římského práva – rovnost všech lidí. Jisté instituce – jako otroctví a vlastnictví – se chápaly jako důsledky Pádu. Nejvyšší autorita, jež byla převedena či přenesena na panovníka, byla jak v církvi, tak i ve státě nazírána jako nezbytně donucující v důsledku hříšné přirozenosti člověka. Tak se vytvořila představa, že právo má činit to, co je v člověku přirozeně ctnostné, zvykem. Komentátoři kanonického práva (DEKRETALISTÉ) spatřovali v papeži držitele moci, která byla Kristem původně svěřena sv. Petrovi. Spory o význam slova „církev" – je to papež a biskupové, nebo všichni poctiví a věřící lidé? – dokládaly kontrast mezi dřívějším feudálním hierarchickým chápáním řádu a nejnovějším oživením římské korporativní teorie, aplikované na celek církve jako mystickou entitu. A stejně jako autoři ve dvanáctém století komentovali problém omezení světské autority a podstaty tyranie (je král níž či výš než zákon země?), pokládala se i v církevních kanonických kruzích otázka, zda je papež omezen Písmem svatým, církevními koncily či tezemi církevních otců a může-li být kacířský papež sesazen. Většina dekretalistů dokazovala, že koncil je papeži nadřazený ve výkladu článků víry, protože společný koncil ztělesňuje universální souhlas a jeho rozhodnutí jsou přijímána pouze za přítomnosti hlavy celé organizace, papeže.

Podobně se v monarchiích spolu se stále větší administrativní a byrokratickou centralizací (jak tomu bylo za Jindřicha II. v Anglii) začaly objevovat první zastupitelské instituce, zvláště proto, že požadavky obrany země znemožňovaly králi obejít se bez mimořádných daní uvalovaných na poddané. Tyto parlamenty zpočátku zahrnovaly krále a jeho rádce a později vlivné a bohaté zástupce různých oblastí v královských službách, jejichž povinností bylo zprostředkovávat královo rozhodnutí místním komunitám. Na konci třináctého století a především postupně chápán nejen jako ochránce obyčejového práva v zemi, kde měl roli odvolacího soudu v jednotném systému spravedlnosti, ale též tak, že vládne víceméně v souladu se svými bohatými urozenými i neurozenými poddanými, jejichž mínění o královské politice a souhlas s ní se staly životně důležitými, protože to byli právě oni, kdo nesli hlavní tíhu daní. V Anglii ve čtrnáctém století je to zřejmé z rostoucí váhy třetího stavu. Středověká teorie a praxe reprezentace a korporace vedla historiky k tomu, aby zvažovali, do jaké míry lze mluvit o počátcích moderní evropské demokracie ve středověku.

*Třináctého století*

Ve třináctém století narážela moc králů, kteří se snažili centralizovat jurisdikci a administrativu v geograficky ucelených a prosperujících oblastech, na řadu silných, právně uvědomělých papežů – například Innocence III., Řehoře IX. a Innocence IV. Innocenc III. dokazoval ve svém dekretálu *Per venerabilem* (1202), že papež má právo potvrzovat volbu císaře, protože papežství v době Karla Velikého převedlo císařství od byzantských Řeků na Germány. Dekretál *Novit* šel v prosazování papežství ještě dále: obhajoval pravomoc papeže rozhodovat mezi válčícími králi na základě autority církve v případech, v nichž došlo ke spáchání hříchu, *pro ratione peccati*. Přestože to ještě nebyl nárok na přímou nadřazenost papeže nad světskou autoritou, prakticky to mohlo vést k neomezené míře papežské intervence ve světských záležitostech. Někteří propapežští teoretikové měli za to, že papežská moc je tu *de jure*, kdežto světská moc má v rukou meč *de facto* k vykonávání donucovací moci ve společnosti, ale prakticky podle příkazů církve. Kacířství bylo určováno církví, ale trestáno světským panovníkem jako občanský zločin. „Dva klíče" církve byly vykládány tak, že papež může být nakonec vyzván, aby zjednal průchod spravedlnosti, protože císař či monarcha neměl nad sebou žádného světarchiích – v kapetovské Francii a anjouovské Anglii – byli panovníci schopni využívat dosících systémů obyčejového práva a rozšiovat královskou jurisdikci jednotným způsobem, takže byli na základě tzv. „juristické ubody" feudální vazalové nahrazeni královými centralizovanými soudy. Jedině tyto monarchie mohly zpochybnit papežskou advládu. Německo a Itálie tak úspěšné neyly. Ve spisech právních znalců v Německu a Francii lze vnímat posun politického myšlení směrem k teorii autonomního a seuverénního raně moderního státu.

Ve třináctém století proti sobě stály dvě teorie původu státu a svrchovanosti. První posilovala autonomní monarchii, která v jejím výkladu reprezentovala ve společnosti božší vůli, a krále, jenž zastupoval Boha. Druhá kladla občansko-právní důraz na svrchovanost lidu z hlediska obecní, cechovní či městské samosprávy nebo přenosu původních pravomocí kolektivity na zástupce, který reprezentuje rozhodnutí většiny. Tato druhá teorie pravděpodobně navazovala na dřívější germánský zvyk, který poskytoval právo odporu proti špatné královské vládě a splynul s principy římského práva. Vyvíjela se rovněž z běžné praxe v těch městských oblastech, kde se zformovala kupecká a řemeslnická buržoasie – původně za účelem ochrany obchodu, avšak postupně se rozšiřovala do samosprávy a nakonec do kolektivní vlády obce, jako tomu bylo ve Francii a severní Itálii. Zároveň s tím rozvíjely katedrální kapituly opatství, a mnišské žebravé řády praxi volby biskupů, opatů či zástupců svých komunit; dokazovalo se, že samo vlastnictví církevního majetku je kolektivní a biskup či dokonce papež mají pouze úlohu správců majetku těchto komunit a řídí jejich materiální zájmy k obecnému dobru. Představa obecného dobra obdržela své konečné teoretické ospravedlnění v otázkách duchovních i světských se znovuobjevením Aristotelových děl o politice a etice.

Celý tento vývoj napomohl prosazení [illegible] práva, podle

STŘEDOVĚKÉ POLITICKÉ MYŠLENÍ

něhož je král veřejná osoba panující pro blaho komunity. Byla rozvíjena teorie, podle které má veřejná autorita v osobě krále právo požadovat přispění k obecnému prospěchu za mimořádných okolností nebo při obraně království – prakticky pro blaho země. Teprve až ve třináctém století se začíná objevovat slovo status, označující cosi blízkého raně moderní představě státu, s významem obecného dobra komunity s jejími zákony a zvyky, geograficky ohraničené sférou jurisdikce, k níž se mohou všichni členové společnosti bez ohledu na původ odvolat. Svrchovaní monarchové začínají být pojímáni – i sami sebe chápat – jako nejvyšší legislativní autorita v komunitě. Někteří tvrdili, že králova vůle je zákonem, ale on sám je vázán spíše svým svědomím než právem, aby dbal o blaho komunity a v souladu s tím vytvářel nové zákony ve spolupráci se svou radou. Jiní dokazovali, že zákon vytváří komunita a král jej pak prosazuje jejím jménem. Královská osoba i loyalita k ní ustoupila ve prospěch pojetí monarchy jako úřadu s povinnostmi. Bracton zastává názor, že král si nemůže přivlastnit soudní a administrativní funkce koruny. Odvolával se – především z důvodů zvyšujících se finančních požadavků koruny – především k neurozeným poddaným, kteří nebyli vázáni feudálními pouty a kteří na konci třináctého století přicházeli do parlamentu s *plena potestas* (plnými mocemi) svých jednotlivých komunit.

Také papežská moc využívala tohoto pojetí reprezentace v církevních korporacích uvnitř hierarchie. Přes tento nárůst reprezentativní vlády v církvi i státě měli stále ještě papež i monarcha poslední slovo. Oba se však nepopiratelně dostávali od feudalismu k představám svrchovanosti, *dominia*, legitimity a závazku, které byly podloženy Aristotelovou teorií, podle níž je člověk svou přirozeností politický, přirozeně žije v komunitě, která přesahuje pouhé přežití rodinné či vesnické jednotky. Člověk žije v přirozené politické obci, jejíž charakteristiky jsou racionálně poznatelné. Snad nejlepší teoretické

zhodnocení tehdejších ideálů instituce krále a dobré vlády přinesl své i dalším generacím Tomáš AKVINSKÝ. Nejcharakterističtější je však skutečnost, že politickou teorii v její nejsystematičtější podobě tvořili theologové, kteří se v době vrcholící scholastiky snažili poskytnout summu, aby tak jedno dílo pospojovalo celkový úhrn lidských vědomostí a Božské pravdy nejen o politice, ale i o lidském cíli v nadpozemském světě – spáse. V této theologické tradici poprvé nacházíme zpracování sféry politiky se zřetelnými aspekty moderního sekularizovaného státu. *Regnum* má právo na existenci, je to Bohem potvrzený jev nezbytný pro dobrý život jedinců a je zde pro dobro všech. Loyalita se definuje svým předmětem, kterým je obecné dobro, jež je druhově odlišné od součtu individuálních dober. Od třináctého století panovala tendence k transformaci *regnum*, původně chápaného jako funkční větev sjednoceného křesťanského společenství, na autonomní, nezávislý, sebeutvářející společenský celek.

*Čtrnácté století a dále*

Toto racionální, světské zdůvodnění vyvolalo papežskou opozici, jež zmnožovala nároky na *plena potestas* v otázkách duchovních i světských. Papež se nyní výslovně označoval za Kristova náměstka na zemi, přičemž byla zdůrazňována Kristova královská hodnost. Nejucelenější vyjádření této papežské hierokratické teorie vlády se nachází ve veřejně právních spisech augustiniánského kanovníka Jiljího Římského (*O církevní moci* [De ecclesiastica potestate], 1301) a bule papeže Bonifáce VIII. *Unam sanctam* (1302). Snaha znovu uvést do života Augustinovo pojetí legitimní vlády, v němž církev stvrzovala vlastnictví i světské zákony, narážela na stejně radikální spisy JANA Z PAŘÍŽE, který kladl důraz na práva jedince na soukromé vlastnictví, jež předcházejí ustavení vlád či jakékoli církevní organizace. Nejdále dovedl tento názor MARSILIUS Z PADOVY, který ztotožnil smysl státu se zabezpečením míru da zákona utvořeného svrchovaným lidem je nadřazena vládě jednoho člověka a kolektivní moudrost a zkušenost lidu si uchovává suverenitu. Panovník je pouhým vykonavatelem lidové vůle, která, je-li vyjádřena v zákonech, má ve společnosti jedinou donucovací moc. Převedení autority z lidu na vladaře není neodvolatelné. Politika je navíc autonomní sférou oddělenou od náboženského učení. Kněžstvo je zahrnuto pod *regnum* a církev je tvořena souhrnem věřících se světskou kontrolou duchovních úřadů a s možností exkomunikace.

Tato přeměna *regnum* v autonomní stát nebyla způsobena pouze vlivem Aristotela a korporativní teorie římského práva, ale také rostoucí politickou angažovaností vzdělané, bohaté, administrativně kompetentní buržoasie. Církevní monopol na vzdělání, a tedy i správu, začal od čtrnáctého století slábnout. Kolektivní celek, stát, měl právo na své vlastní přežití a svrchovaný vladař byl schopen podnikat výjimečná opatření pro obecný prospěch už dlouho před tím, než MACHIAVELLI v šestnáctém století učinil z doktríny *raison d'état* ústřední zásadu své „nové politiky". Především ve spisech italských právníků, například Bartoluse, se v té době objevil pojem státu jako abstrakce, která stála nad všemi jeho členy, vládnoucími i ovládanými, mající vyšší cíle než jakýkoli osobní cíl jedinců žijících na jeho území. Nebylo však ještě jasné, zda tento abstraktní celek existuje bez společné fysické přítomnosti reprezentantů (korporace).

Idea veřejného práva nadřazeného soukromému právu, soukromým nárokům a zájmům se postupně objevovala s úpadkem místní moci a nárůstem centralizované a stabilní obecné autority, jež byla zajištěna králem, který jednal jako zmocněnec státu. Ve skutečnosti byla svými vlastními pány jen středověká italská města. Korporativní teorie a sekularizace společnosti (což nemá znamenat, že lidé už nebyli zbožní), oddělení morálky od politiky a paralelní nárůst konpolitické teorii se urychlovaly v průběhu pokusů o konciliární řešení velkého schismatu v církvi na konci čtrnáctého století (viz KONCILIARISMUS). Rozhodující roli ve vývoji církevní a státní konstituční teorie hrálo až do sedmnáctého století napětí mezi simultánním potvrzováním práva panovníka vládnout a práva komunity se bránit před zneužitím moci. Středověcí teoretikové položili základy pozdější teorie souhlasu. Ve čtrnáctém století už existovaly hlavní nárysy teorie, že komunita má právo ustanovovat vládu nezávisle na církevním svolení (viz VILÉM Z OCKHAMU) a měnit formu této vlády, aniž by došlo ke zrušení komunity samotné (viz JAN Z PAŘÍŽE). Soupeřící pojetí shora stanovené hierarchie také přetrvávalo až do sedmnáctého století. Hlavní diskuse o zdroji legitimity a svrchovanosti, povaze závazku, právu odporu a sférách autority, jež lze najít v theologických, eklesiologických i laických textech od dvanáctého století, nebyly neznámé reformačním myslitelům (viz REFORMAČNÍ POLITICKÉ MYŠLENÍ) ani teoretikům raně moderního státu v sedmnáctém století. JC



**Suárez, Francisco** (1548–1617). Španělský filosof, theolog a politický myslitel stojící v čele katolické protireformace. Jeho filosofie práva a politiky je shrnuta ve spise *Pojednání o zákonech a o Bohu zákonodárci* (1612), jehož základem jsou Suárezovy přednášky na universitě v Coimbře, kde vyučoval theologii. Otázku svrchovanosti a odporu proti tyranii rozebírá v díle *Obrana katolické a apoštolské víry proti omylům anglikánské sekty* (1612). Zde je obsažen jeho slavný argument, že Angličané jakožto celek mají pod vedením svých úřadů právo odporu proti svému heretickému králi Jakubu I., který se je snaží donutit k přísaze věrnosti.

Suárezova politická filosofie je reakcí na dva praktické problémy: potřebu ospravedlnit boj proti militantnímu protestantismu [illegible] NÍ) a potřebu teorie vznikajících svrchovaných států (zejména Španělska, prvního moderního státu a světového imperia) a jejich vztahu podřízenosti universální papežské jurisdikci. Při formulaci svého řešení vycházel Suárez ze dvou velkých škol scholastické politické filosofie, z tomismu (*via antiqua*, z Tomáše Akvinského) (viz TOMISTICKÉ POLITICKÉ MYŠLENÍ) a ockhamismu (*via moderna*, z VILÉMA Z OCKHAMU). Ockhamismus se svým důrazem na jednotlivce, subjektivní práva a svrchovanost lidu neboli KONCILIARISMUS dosáhl svého vrcholu v patnáctém a na počátku šestnáctého století. Avšak na počátku šestnáctého století Francisco de VITORIA oživil Akvinského teorii absolutní monarchie a přirozeného práva jako objektivního a racionálního standardu práva bez zmínky o subjektivních právech. Tento názor dominoval na Tridentském koncilu v polovině století, kde byla vypracována protireformační orthodoxie.

I když byl ockhamismus zdiskreditován, zejména pro jeho využití protestantskými mysliteli, Suárez ho úplně neodmítl a vysvětlil svůj postoj jako neotomistický. Ockhamismus byl v katolicismu velmi dobře zakořeněn, zejména v Portugalsku a ve španělském Nizozemí. Pojem subjektivních práv, jak zdůraznil Suárez, dává právní smysl moderní obchodní činnosti bez ohrožení tomistické prvořadosti positivních povinností; navíc sami katolíci vyžadovali právo odporu proti protestantským panovníkům.

Suárez se proto snažil podřídit subjektivní práva přirozenému právu, přičemž by positivní povinnosti distributivní spravedlnosti zůstaly primární a přirozené právo by nebylo omezeno pouze na negativní povinnost nezasahovat do práv druhých (jak tomu bylo u Huga GROTIA a Thomase HOBBESE). Tato synkretická politická teorie v protestantské Evropě neuspěla, ale poučila a stále ještě poučuje politickou teorii a praxi španělské a portugalské Evropy a zejména Latinské Ameriky.

Suárezova teorie je založena na právu a v protikladu k Lutherovi považuje přirozené právo za základ všech lidských zákonů a vztahů (viz PRÁVO). Ockhamisté tvrdili, že přirozené právo je spravedlivé a závazné, protože je to Boží vůle – čímž zdůrazňovali Boží svobodu; zatímco pro tomisty bylo přirozené právo spravedlivé a závazné proto, že to je Boží intelekt – čímž zdůrazňovali Boží rozum. Suárez spojil tyto dva názory tvrzením, že obsah přirozeného práva, a tudíž každý opravdový zákon, je racionální a vztahuje se k Božímu rozumu, a přesto je závazek pramenící z přirozeného práva závislý na tom, že je to vůle Boha zákonodárce.

Suárez nepovažoval MEZINÁRODNÍ PRÁVO za přímou součást přirozeného práva, ale spíše za druh positivního či lidského práva založeného na zvyku a jen nepřímo se vztahujícího k přirozenému právu, čímž otevřel prostor vznikajícímu oboru mezinárodního práva. I když podle jeho názoru nejsou válka a otroctví, stejně jako soukromý majetek, nutnými zásadami přirozeného práva, jsou to běžné praktiky států a jsou přirozené a spravedlivé, protože nestojí proti přirozenému právu.

Nejdůležitějším rysem Suárezovy teorie je jeho výklad SVRCHOVANOSTI. Svrchovanost je moc vytvářet a zavádět zákony – i s trestem smrti – pro obecné dobro a ve shodě s přirozeným právem. Tuto moc má vládce státu, který je absolutní a nad zákonem, ale podléhá nepřímé, donucovací a universální jurisdikci papeže. Jeho moc pochází z lidu v tom smyslu, že Bůh ji vkládá do společnosti, považované za jednotné, mystické tělo, které ji pak dobrovolně převádí na panovníka. Popřením toho, že by lid sám kdy měl politickou moc, se Suárez stavěl proti revolučním důsledkům ockhamistické svrchovanosti lidu, které rozvinul například kalvinista George Buchanan v díle *Právo království skotského* (1579).

Protože společnost převádí politickou moc na panovníka, nikdy ji nemůže požadovat jestliže jí vládce zneužije. Ve své *Obraně katolické a apoštolské víry* však Suárez tvrdí, že existují dva případy, kdy je zákonné odporovat tyranovi, a to podle přirozeného a subjektivního práva společnosti bránit se proti zničení. První je případ tyrana, který se chopí moci bez souhlasu společnosti a hrozí jí zničením. V tomto případě dokonce i část společnosti má právo na odpor. Druhý nastává tehdy, když se panovník, kterým jim je na základě souhlasu, stane tyranem a rozhodne se společnost zničit – společnost má pak jako celek přirozené právo bránit se pod přirozeným vedením uvážlivých představitelů království. Tento názor, aplikovaný Suárezem na Anglii za vlády Jakuba I., byl již v Lockově době anachronismem. JT

**odkazy**

Buchanan, G.: *De jure regni apud Scotos (The Right of the Kingdom in Scotland)*. Amsterdam a New York: De Capo, 1969.

* Suárez, F: *Selections from Three Works*, latinsko-anglické vydání podstatných částí z *A Defence a On the Laws*. V: *The Classics of International Law*, ed. J.B. Scott. Oxford: Clarendon Press, 1944.

**Sumner, William Graham** (1840–1910). Americký sociolog. Pod Spencerovým vlivem se stal velkým obhájcem ekonomického individualismu (viz SOCIÁLNÍ DARWINISMUS). Jeho hlavní sociologický spis se nazývá *Skupinové způsoby chování a myšlení* (Folkways, 1907).

**svoboda** „Svobodo, jaké zločiny byly spáchány ve tvém jménu!" zvolala madame Rolandová, když vrcholil teror Francouzské revoluce. Názor na nebezpečí cesty za svobodou zastávaný madame Rolandovou je značně rozšířený, ale žádná analýza její podstaty nebo její hodnoty není pojímána jednomyslně. Někdy se tvrdí, že svoboda se analýze vzpírá, protože je – spolu se spravepojmem". Nikdo nemůže popřít, že svoboda je dobro, avšak mezi těmi, kdo se nás snaží přesvědčit, abychom přijali jimi upřednostňované pojetí, se odehrává nekonečná a bezvýchodná bitva.

To je samozřejmě poněkud přehnané tvrzení – vždyť mnoho autorů se domnívalo, že je celkem jasné, co svoboda znamená, ale to, co lidstvo potřebuje, není ani tak svoboda, ale řád, vedení a osvícení. Tomuto pohledu se dostalo první „filosofické" obhajoby v PLATÓNOVĚ *Ústavě*. Podle Platóna je politická svoboda cílem demokracií a rovná se více či méně naprosté absenci řízení činností jedinců či lidu jako celku. Vede k vládě demagogů, kteří se pak hladce etablují jako tyrani uplatňující absolutní a svévolnou moc nad svými poddanými. Platónovo postavení otce západní filosofie se potvrzuje tím, jak spojil toto nepřátelství vůči politické svobodě s obhajobou názoru, že pouze ctnostný čin je plně dobrovolný, což je tvrzení, které se ukázalo být trvale přitažlivé pro zastánce vnitřní, morální svobody.

HOBBES nesdílel Platónovu víru ve vládu „filosofů-králů", ale souhlasil, že to, co lidé potřebují, je řád, a chtějí-li ho dosáhnout, musí se zříci neužitečné svobody přirozeného stavu. Tato svoboda dělat cokoliv, dokonce se navzájem zraňovat či zabíjet, zdá-li se to nezbytné, je jistě nepotřebná, protože uplatňování svobody jednoho každého člověka je v rozporu s uplatněním svobody člověka jiného. Hobbesovy názory se staly samozřejmostí v pozdějším konzervativním myšlení a jeho úvahách o státu. Přehnaný výraz obdržely v de MAISTROVĚ útoku proti francouzským filosofům, kteří podle něj odvázali ze řetězu divokou šelmu, když hledali svobodu pro obyčejného člověka. Počínaje de Maistrem je charakteristickým rysem evropské pravice a jejího nesmiřitelného nepřátelství k francouzské revoluci filosofie řádu a kázně. Na Rousseauovo zvolání: „Člověk se rodí svobodný, a přesto je všude v okovech!" tento skeptický konzervativec odpovídá: „Člověk se rodí v podřízení a stane se šíleným a nebezpečným, bude-li osvobozen od poslušnosti vůči stanovené autoritě."

Z toho neplyne, že pro tyto autory nemá svoboda žádnou hodnotu. Hobbes se usilovně snažil rozlišit mezi dvěma pohledy na svobodu. Jedním z nich (tím chybným) byl klasický názor, že svoboda je otázkou politické samovlády, a že pouze lidová republika může být svobodná. Takové pojetí zastával MACHIAVELLI a někdy MILTON. Hobbes byl přesvědčen, že jakmile byla jednou ustanovena instituce vlády, svoboda pak byla věcí „mlčení zákonů" a spočívala ve „zproštění služby obecnému dobru". Není podstatné, je-li formou vlády monarchie, aristokracie či demokracie: čím více jsme ponecháni sami sobě, tím jsme svobodnější. Částečně to předjímalo CONSTANTOVO rozlišení mezi „svobodou starých Řeků a Římanů" a „svobodou moderních národů". Hobbesovo pojetí svobody je zajisté pojetí moderní politické svobody, avšak tam, kde Constant měl za to, že samovláda je formou svobody, byť i nevhodnou pro moderní svět, Hobbes popíral, že by vůbec o formu svobody šlo.

Hobbesův pohled na politickou svobodu, ztotožňující ji s nebráněním, se často označuje jako „negativní" svoboda (svoboda od něčeho), aby byla odlišena od teorií, které ztotožňují svobodu s nějakou formou positivní svobody k něčemu či svobody něco dělat. *Locus classicus* tohoto rozlišení je Berlinovo dílo *Dvojí pojetí svobody* z roku 1957. Zatímco „negativní" teorii svobody lze jednoduše vysvětlit – moje svoboda je otázkou rozsahu věcí, jež mohu dělat, aniž by mi v tom bylo bráněno nebo bych byl trestán ostatními – stejně jednoduché pojetí positivní svobody – jsem svobodný, jsem-li pánem svých vlastních činů – skrývá jen zdánlivě zásadní problém.

To ukazují tři známé positivní teorie. Stoická teorie svobody tvrdila, že otrok může být stejně svobodný jako císař na trůnu. To bylo zjevně paradoxní, protože legální pozi- [illegible] paradigmatem nesvobody

a otrok měl pána v tom nejpřímějším smyslu. Stoická odpověď zněla, že bez ohledu na to, co pán vyžaduje od otroka, je vždy na otrokovi, jestli vyhoví, či ne. Volba je vždy na jeho straně, i když by to byla volba mezi tím, že vyhoví, nebo se nechá ubít k smrti. Do této teorie spadá doktrína *apatheie* – idea, že bychom si měli pěstovat schopnost nic necítit. Nesnaží se učinit otroka spokojeným se svou bezmocností, ale připomíná nám, že nebojíme-li se ničeho, jsme-li imunní vůči hrozbám a zastrašování, nemůžeme být k ničemu přinuceni a nikdy nepotřebujeme spolupracovat, pokud si to sami nezvolíme.

Stoická teorie opovrhuje zdravým rozumem: mít volbu pouze mezi ponižující poslušností a bolestivou smrtí těžko může znamenat být „svobodný". Je to však veškerá volba, kterou otrok má; trvat na tom, že i přesto je to on, kdo rozhoduje, zda poslechne či ne, znamená opomíjet, že to, z čeho si může vybrat, bylo natolik zúženo, že to představuje popření „svobody".

Druhá positivní doktrina má svůj počátek u Platóna a později byla zastávána KANTEM a mnoha dalšími idealisty. Podle ní jednáme dobrovolně pouze tehdy, když jednáme správně. Cílem všech lidí je činit dobro, a nečiní-li tak, je to výsledkem omylu či vlivu vášně; žádný jiný čin než ctnostný není tudíž svobodný. U Platóna se toto tvrzení opírá o teleologický pohled na vesmír, podle něhož má každý z nás správný účel či záměr, za kterým bychom šli, kdybychom byli zcela racionální a správně rozuměli universu; u Kanta se zakládá na tom, k čemu by nás inspirovala zcela zásadová morální vůle. To znamená, že jsme svobodni jenom tehdy, když naše „noumenální" já kontroluje naše já „fenomenální".

Názor, že svoboda spočívá v panství vyššího prvku nad nižším, pochází přinejmenším už od Platóna a je potvrzován sv. Pavlem, sv. Augustinem a dalšími křesťanskými autory. Jeho kritikové mu vyčítají, že je to netolerantní a nebezpečný pohled na svobodu, neboť [illegible] že jsou osvícenější než my, aby nás ovládli jménem našich vyšších já. Může nám to připadat jako otroctví, ale „ve skutečnosti" je to svoboda. Zde je však nutno říci, že Kant byl dokonalým liberálem. Velmi přesně rozlišoval mezi „vnitřní" svobodou, která tu je pro každého jedince, aby se ji snažil sám pro sebe dosáhnout, a svobodou politickou, jež omezuje účinnost zákona jen na odstraňování překážek, které by stály v cestě jejímu dosažení. Oproti tomu Platón neměl žádné skrupule ohledně možnosti zákona diktovat jedinci morální přesvědčení. Nikdy si nemyslel, že jen nevynucená ctnost je tou ctností, na níž záleží, a proto ani nepředpokládal, že by svoboda byla tímto donucením ohrožena.

Třetím stanoviskem je ROUSSEAUOVO ztotožnění svobody s poslušností vůči zákonům, které sami sobě předepíšeme, ne však libovolně, nýbrž ve shodě s OBECNOU VŮLÍ. Podle Rousseaua je základem politického života společenská smlouva rovnající se jednomyslnému souhlasu s tím, že budeme poslouchat *zákon* postavený proti individuálním sklonům. Zákon je platný, když má za cíl obecný zájem, každý z nás je svobodný pouze tehdy, když jsme poslušni zákona. Chceme-li porušit zákony, jež jsme pomáhali utvářet, budeme přinuceni k poslušnosti výkonnou mocí státu, a tak budeme „přinuceni být svobodni". Právě tato představa vyvolává nevoli kritiků positivních teorií svobody. Rousseau však nechává bez vysvětlení, co tím míní, a je možné, že zvolil pouze zavádějící způsob, jak říci, že nemůžeme očekávat, že budeme svobodni – tedy svobodni od vměšování jiných lidí – pokud nebudeme všichni poslouchat zákon.

Riziko Rousseauova nadšení pro „starověkou" svobodu dobře viděli někteří porevoluční autoři. Constant ve svém zkoumání rozdílu mezi svobodou starých Řeků a Římanů a svobodou moderních národů výslovně staví do kontrastu podmínky řeckých demokratických městských států a Francie v devatenáctém století a zdůrazňuje, že svo[illegible] jedné straně a požadavky víceméně stálého válčení na straně druhé. Méně explicitně se o rozdílu mezi starověkými a moderními podmínkami vyjadřovali TOCQUEVILLE a J. S. MILL, oba však usilovali o uchránění svobody před přemírou demokracie. Názor, že jedinci mají právo na soukromou oblast, v níž mohou jednat a myslet, jak se jim zlíbí, byl zvláště důležitý ve věku všemocného veřejného mínění. I když oba dva značně přitahoval řecký ideál angažovaného občana, oba s velkou úzkostlivostí hájili negativní svobodu proti despotismu mínění a tyranii většiny.

Novější autoři značným dílem podpořili určitou verzi moderního či „negativního" pojetí svobody. Většina z nich zdůrazňovala rozdíl mezi svobodou na straně jedné a hodnotou naší svobody na straně druhé. Na starý problém, zda zbídačený a nemajetný dělník v kapitalistické společnosti může být svobodný, neexistuje jednoduchá odpověď – spíše je tomu tak, že dělník není nucen zákonem nebo brutální silou ani k tomu, aby pracoval, ani k tomu, aby nepracoval, ale že tato svoboda má malou hodnotu, víme-li, že musí buď pracovat, nebo hladovět. John RAWLS, který tvrdí, že jedním prvkem spravedlnosti je zásada, že každý by se měl těšit co nejširší svobodě, jež by odpovídala podobné svobodě všech, interpretuje tuto zásadu jako princip maximalizace rovné svobody na základě toho, že tato svoboda má pro každého stejnou hodnotu. To v podstatě znamená, že bychom měli dělat vše, co je v našich silách, abychom zajistili, že i ti nejméně zvýhodnění mohou se svobodou, kterou mají, udělat dost, aby o ni usilovali.

Tento názor, jenž znamená něco jako snahu sociálního státu zajistit rovnost příležitostí, je odmítán z jedné strany vyhraněnými libertariány, z druhé pak i nejostřejšími kritiky kapitalismu. Nejčistší libertariáni ztotožňují svobodu s ochranou všech lidí a jejich vlastnictví před znásilňováním jejich přirozených práv (viz LIBERTARIANISMUS). Námezdní pracovníci jsou svobodni, prodávají-li svou práci výměnou za kapitalistovy peníze, a nesvobodní, pokud jsou nuceni pracovat pro zaměstnavatele, kterého si nevybrali z řad těch, kteří jsou naopak ochotni vybrat si je. Hranice legitimní svobody jsou stanoveny našimi přirozenými právy a nejlépe jsou chápány ve vlastnickém smyslu. Tedy právo na svobodu je jedním aspektem faktu, že jsem svou vlastní osobou a ne otrokem či částečným otrokem někoho jiného. Naproti tomu jeden proud marxistického myšlení zastával názor, že za kapitalismu jsme všichni otroky kapitálu; uvažování z hlediska vlastnických vztahů tento fakt prozrazuje (viz MARXISMUS). Dělníci jsou kolektivně nuceni pracovat – nebo hladovět – a vlastníci kapitálu jsou nuceni si konkurovat a inovovat – nebo přijít o své bohatství. Nesvoboda každodenního života nakonec musí být vysvětlena větší nesvobodou společnosti tyranizované svými vlastními institucemi. Taková tvrzení lze jen těžko stručně vyjádřit, natož analyzovat. Stojí však za to poznamenat, že nemohou být kritizována jen z čistě pojmových důvodů, tedy trváním na tom, že to, čemu Marx říká svoboda – tj. racionální kontrola společnosti nad svými výrobními aktivitami – svobodou není.

Nejobecnější poučení vyplývající z pojmové analýzy svobody je, že jelikož svoboda doslova „znamená" jen málo víc než „nepřítomnost překážení, kontroly a ovládání", byly všechny teorie svobody popisem překážek, sil a osob, jež nás nejvýznamněji ovládají. A to platí dokonce i o existencialistických koncepcích lidské situace (viz EXISTENCIALISMUS). Existencialistické spojení svobody s hrozbou úzkosti a jeho hledisko, že svoboda je jakési prokletí, představuje absenci sil či osob, které by nás mohli řídit a ušetřit nás úzkosti z volby, jež tak ale k našemu znepokojení nečiní. Kritika takových teorií vyžaduje mnohem více než pojmovou analýzu svobody. Musí být seriózně zkoumány jako psychologické, společenské a politické teorie a jako takové i kritizovány.

AR

**odkazy**

* Berlin, I.: Two Concepts of Liberty. V: *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969. Česky: Prostor, Praha, 1999

**svrchovanost** Moc nebo autorita mající atributy nejvyššího činitele – ať už je to jednotlivá osoba nebo orgán – jednajícího podle své vůle a oprávněného činit do značné míry definitivní rozhodnutí a řešit spory v rámci politické hierarchie. Být schopen činit taková rozhodnutí předpokládá nezávislost na vnější moci a vrcholnou autoritu či dominanci nad vnitřními skupinami. Svrchovaná je osoba nebo skupina osob (včetně zastupitelského shromáždění) mající svrchovanou moc.

Prvním atributem svrchovanosti je místo v hierarchii: Je to nejvyšší moc politicko-právní hierarchie. Dalším atributem je sled: je to *konečná* rozhodovací moc politicko-právní hierarchie. Třetím atributem je účinek: ten zahrnuje pojem *obecnost*, který znamená vliv na celkový tok událostí. Čtvrtým atributem je autonomie: svrchovaný vládce musí být *nezávislý*, nemůže být podřízen jiným činitelům (vnitřním nebo vnějším, domácím nebo cizím).

*Nejvyšší moc:* svrchovanost je nejvyšším bodem hierarchie; nerovná se celému politicko-právnímu systému. Většina rozhodnutí učiněných v tomto systému – dopravním strážníkem, místním úředníkem, starostou města – nevycházejí přímo z tohoto nejvyššího bodu, i když mají do značné míry tentýž účinek jako ta, která z něho vycházejí. Rozhodnutí vycházející přímo z vrcholu hierarchie tvoří jen malou část všech rozhodnutí učiněných v jejím rámci. Svrchovanost je bod, kterého dosáhneme, když postupujeme od odvolání k odvolání a zjistíme, že už se výš odvolat nemůžeme.

Na nejzákladnější úrovni má tento pojem nejvyšší moci podobu individuálního vládce. Kde je potřeba rozhodnout nějakou důležitou záležitost, tam se obracíme k určitému jednotlivci, o kterém předpokládáme, že je kompetentní se touto záležitostí zabývat. Moderní vláda a svrchovanost v takové vládě ztratila – pokud ji kdy měla – tuto jednoduchost. Svrchovanost jako právní termín se stala velmi širokým pojmem.

Když v moderním demokratickém státě hledáme autoritu, postupujeme od nižší kompetence k vyšší. Ale když dosáhneme těchto vyšších kompetencí (jako je ministerský předseda nebo president), zjistíme, že existuje ještě vyšší kompetence, kterou je lid, *„le pays réel"* nebo prostě voličstvo, které současně tvoří základ politické hierarchie. Když hledáme vyšší kompetence, zejména ve federálních státech, nenajdeme jednotlivou osobu nebo orgán kompetentní rozhodovat všechny důležité záležitosti – poroty, vládní tribunály, zákonodárné výbory, soudy, místní (zejména „státní") úřady, soukromá sdružení, ti všichni mají různé formy a stupně autonomie a nejsou ovládáni žádným společným ústředím.

Za vlády panovníka, jakým byl např. Ludvík XIV., který prohlásil *„stát jsem já"*, mohla snad nejvyšší moc mít jedno centrum. Ve složité federální demokracii jako Spojené státy se však „nejvyšší" moc obvykle redukuje na „konečnou" moc: proces rozhodování nás může dovést do různých center moci.

*Konečná moc:* Svrchovanost znamená provádění konečné kontroly hierarchie. Absolutní moc může být konečná, ale konečná moc nemusí být absolutní. Pokud připustíme, že svrchovaná moc může později doplnit nebo dokonce změnit dříve vydaný zákon, pak nemůžeme konečnost ztotožnit s neměnností. Svrchované rozhodnutí je konečné v tom specifickém smyslu, že žádný *podřízený* činitel v rámci hierarchie ho nemůže (nebo není oprávněn) změnit. Kde je svrchovanost kolektivní, nebo „lidová", je obtížnější určit, zda je příslušné rozhodnutí konečné a daná záležitost uzavřena. Ale to neznamená, že v kolektivní svrchovanosti neexistují konečná rozhodnutí. Konečnost je





často dána časem: rozhodnutí uvěznit obviněného, postavit přehradu, nechránit vzácný druh zvířat či zahájit válku může být konečné v tom smyslu, že jakmile je jednou toto rozhodnutí učiněno, může být – i přes možnost další diskuse a odvolání – obviněný již uvězněn, přehrada postavena, vzácný druh vyhuben, válka (třeba nukleární) zahájena.

Konečnost svrchovanosti představované jednotlivcem se liší od svrchovanosti představované kolektivem. Konečnost uplatňovaná jednotlivcem může být absolutní, zatímco konečnost uplatňovaná kolektivem nikoliv. Kolektivní (nebo „lidová") svrchovanost může dojít k týmž závěrům a učinit tatáž rozhodnutí jako individuální svrchovaný vládce. Tyto dvě svrchovanosti však nelze ztotožnit z důvodů procedurálních rozdílů. Procedurálně vzato, jednotlivý svrchovaný vládce se nemusí radit s ostatními, aby vydal pokyn. Naopak kolektiv, aby poznal svou vlastní „vůli", musí přijmout nevyhnutelnost nějaké formy veřejné diskuse (třeba i iracionální), a musí tak být vázán jistými principy, jako je například „pravidlo většiny" nebo „svobodná diskuse". Je zdrojem práva, ale nemůže se neoprávněně postavit nad toto právo.

*Obecnost účinku:* V případě individuálního svrchovaného vládce se činí rozdíl mezi osobou a úřadem (například král a koruna), takže tento vládce činí řadu rozhodnutí, která nejsou „svrchovaná" – například jít si zalovit, najíst se, vyspat apod. Podobný rozdíl platí i pro kolektiv, ale zde nelze učinit žádná *rozhodnutí*, která nejsou svrchovaná, to jest „veřejná". Individuální vládce, protože je to jednotlivec, činí mnoho rozhodnutí, která nejenom neslouží, ale ani nemohou sloužit jako instrukce pro nižší úrovně. Naopak kolektivní vládce je svrchovaný jen jako kolektiv, to jest jako „veřejný" činitel, a proto může činit jen málo nebo žádná rozhodnutí bez obecného účinku. Obecnost účinku se může týkat rozsahu (například při stanovení procedury), nebo výsledku (například při sledování nějakého podstatného cíle veřejného významu).

*Nezávislost:* Žádná společenská nebo politická entita není úplně nebo absolutně nezávislá na jiné. Jako jednotlivci můžeme být otroky vášně, módy, ideologie atd. Některé národy neustále napodobují jiné a různým způsobem prozrazují vzájemný vliv. Některé mají jistě daleko větší moc než jiné a nad jinými. Autonomie v politických záležitostech neznamená nepřítomnost interakce. Spíše signalizuje určitou formu této interakce mezi politickými entitami, z nichž každá má svou vlastní hierarchii se svým vrcholem, vlastní konečností a obecností účinku.

Dicey rozlišil právní a politickou svrchovanost, ale toto rozlišení pro nás nemá velký význam, neboť politika (například volební soutěžení), to jsou ti, kdo vytvářejí zákony a zacházejí s nimi. A zákony (například volební pravidlo poměrného zastoupení a podobně) poskytují aktivní, nikoliv neutrální rámec pro tuto politiku. V každém státě najdeme mocné skupiny usilující o vliv, přednostní postavení nebo vládu. Mnoho vnějších skupin (a velkou část z nich tvoří jiné státy) má tentýž cíl. Podstatné je, že svrchovaný, tedy nezávislý stát může být vystaven nesvrchovanému vlivu, aniž by to znamenalo ztrátu suverenity a nezávislosti, stejně jako se jednotlivec přesvědčený o nějaké záležitosti jiným jednotlivcem ještě nestává jemu podřízeným. Přesto zůstává nevyřešenou otázkou, do jaké míry může jedna svrchovaná entita manipulovat s druhou, aniž by přestalo platit, že tato druhá entita je svrchovaná.

O svrchovanosti existuje rozsáhlá literatura, která klade nejméně tři různé otázky: Jaká je podstata politické vlády? Kdo (v jednotlivých systémech) skutečně vládne? A konečně – Kdo by měl vládnout? Nejdůležitější autoři zabývající se svrchovaností od doby renesance jsou Jean BODIN, Thomas HOBBES, Jean-Jacques ROUSSEAU a John

AUSTIN. Tito a mnoho dalších autorů se v otázce, kdo vládne a kdo by měl vládnout, rozcházejí. V otázce atributů svrchovaného vládce panuje shoda. Tuto shodu bychom mohli nazvat „tradiční doktrinou" svrchovanosti, hovořící o koncentraci moci v daném centru – moci, která musí být absolutní, totální, neomezitelná a nedělitelná.

Bodin předpokládal, že jakákoliv forma státního uspořádání kromě monarchie je špatná. Stát podle něj dosahuje skutečné stability, jednoty nebo míru skrze svrchovaného vládce, který nemůže plnit tuto funkci, pokud to není konkrétní jednotlivec. Hobbes na rozdíl od Bodina alespoň připustil, že svrchovaný může být jednotlivec i skupina. Toto tvrzení však bylo pouze formální, neboť naznačovalo, že kolektivní vládce, pokud je svrchovaný, se ve skutečnosti redukuje na vůli jednoho určitého představitele, a že demokracie (v tomto redukcionistickém smyslu) musí být stejně absolutní jako monarchie. Z toho plyne, že také Hobbes považoval monarchii za nejlepší formu vlády – jedinou opravdovou záruku míru a jednoty. Austin byl v otázce možnosti kolektivního suverénního vládce otevřenější. Ale podobně jako Rousseau (který poprvé vážně zastával demokratickou svrchovanost) tvrdil, že aby byl vládce svrchovaný, musí být jeho moc neomezitelná. Dokonce i u nových autorů lze pozorovat, že se hlásí, i když velmi zdrženlivě, k myšlence neomezené moci parlamentu. Přetrvávání tohoto názoru pramení z neschopnosti brát vážně rozdíl mezi individuální a kolektivní svrchovaností, který zahrnuje rozdíl mezi monarchickou a demokratickou suverenitou.

„Klasická" doktrina svrchovanosti je příliš absolutistická, než aby přesně vysvětlila uspořádání demokratických států. Podle ní je řád výlučně vztahem nařízení a poslušnosti. Konečnost rozhodnutí je podle ní možná jen za okolností, kdy jeden určitý činitel ovládá ostatní. Tento klasický názor znemožňoval chápání demokratického státu jako skutečně „svrchovaného", protože „demokracii" můžeme také chápat jako sdílení moci, omezení moci a vládu zákona. Svrchovaný demokratický stát (pokud se za takový považuje) je nutně svázán pravidly, z nichž se nemůže osvobodit.

Jestliže přijímáme, že hlavními atributy svrchovanosti jsou nejvyšší, konečná a nejobecnější moc či autorita v rámci autonomního státu, pak musíme vyloučit její nároky na totální, neomezitelnou, trvalou a nedělitelnou moc. Hlavním znakem svrchovanosti není nedělitelnost (běžně ztělesňovaná osobou panovníka), ale konečnost. Svrchovanost lze zcela jasně rozdělit mezi pluralitu činitelů (ať už jsou to zákonodárci svrchovaného shromáždění nebo různé složky vlády či státy federace) bez jakéhokoliv ustupování od konečnosti rozhodnutí. PK

**Swift, Jonathan** (1667–1745). Satirik, básník a autor pamfletů. Narodil se (a zemřel) v Dublinu, kde vystudoval Trinity College a kde se nakonec stal děkanem katedrály svatého Patrika. Považoval se však za Angličana. Jako ostatně většina Swiftových děl, i jeho první větší práce, *Spory a rozmíšky v Athénách a Římě* (The Contests and Dissensions in Athens and Rome, 1701), překračuje časový stranicko-politický kontext. Satiry *Povídačka o putně* (A Tale of a Tub), *Bitva knih* (The Battle of the Books) a *Mechanické ovládání ducha* (The Mechanical Operation of the Spirit), vydané společně v roce 1704, jsou útokem na zneužívání vzdělání a náboženství (podle tradice restaurační protipuritánské burlesky započaté Butlerovým *Hudibrasem*). Až do roku 1710 se Swift pohyboval mezi předními představiteli strany whigů (jako byli Somers, Halifax, Addison a Steele, do jejichž listu *Tatler* psal eseje, básně a názory), ale měl hluboké výhrady k jejich politice náboženské tolerance, které vyjádřil v ironickém *Argumentu proti zrušení křesťanství* (Argument against Abolishing Christianity, 1711) a *Pocitu člena anglikánské církve* (The Sentiments of a Church-of-England Man, 1711). Swiftovo





přiklonění na stranu toryů za Harleyovy vlády v roce 1710 bylo spíše otázkou přesvědčení než hledání osobního prospěchu. V listě *Examiner* (1710–11) a ve spisech *Chování spojenců* (The Conduct of the Allies, 1711) a *Veřejný duch whigů* (The Public Spirit of the Whigs, 1714) hovoří pro vládu, ostře kritizuje Marlborougha a předcházející vládu a připravuje národ na Utrechtský mír (1713). *Deník Stelle* (Journal to Stella, 1710–13), adresovaný Swiftově nejdražší přítelkyni Esther Johnsonové, popisuje toto plodné období. Harleyova vláda padla v roce 1714 a Swift se vrátil do politického života až ve dvacátých letech, kdy bojoval za zájmy Irska. Jeho *Dopisy čalouníka* (Drapier's Letters, 1724, 1735), pojmenované po prostém čalouníkovi, který je vydáván za jejich autora, úspěšně volají po bojkotu znehodnocených mincí, které měly být v Irsku zavedeny Williamem Woodem pod ochranou Walpolova patentu. Swiftova (pouze částečně zasloužená) pověst irského vlastence se zrodila z tohoto a dalších irských traktátů, zejména mrazivého *Skromného návrhu* (Modest Proposal, 1729), který střízlivě doporučuje prodávat nadbytečné irské děti na stoly bohatých a ukazuje na pohlcování Irska Anglií. *Gulliverovy cesty* (Gulliver's Travels, 1726) jsou satirou na řadu politických institucí a morálních předpokladů, zejména kolonialismus, úzkoprsý nacionalismus, sektářství, sebevědomé vědecké zkoumání a propagandistické znehodnocování jazyka.

Někteří komentátoři Swiftova díla upozorňují na rovnostářské prvky jeho politického přesvědčení, o nichž sám hovoří ve *Verších na smrt Dr. Swifta* (Verses on the Death of Dr. Swift, 1731, publikováno 1739) a v epitafu, který si pro sebe napsal („imitare si poteris Strenuum pro virili Libertatis Vindicatorem"). Jiní to považují za *projev* sentimentu, který opomíjí Swiftovo radikální autoritářství a nekompromisní postoje vyjádřené v jeho satirách. DE

**odkazy**

Swift, J.: *The Prose Writings of Jonathan Swift*, ed. H. Davis a kol. 16 sv. Oxford: Oxford University Press.

Swift, J.: *Výbor z díla*, přel. A. Skoumal. Praha: SNKL, 1953

**syndikalismus** Teorie, která vznikla ze zkušeností francouzského odborového hnutí. Název je odvozen od francouzského slova *syndicat* (odbory) a někdy se používá obecně pro odborářství. Častěji se jím však označuje socialistická teorie, která tvrdí, že boj dělnické třídy proti kapitalismu by měly vést odbory nebo jiné čistě dělnické organizace prostřednictvím přímé akce, jakou je stávka nebo generální stávka, nikoliv prostřednictvím politické nebo státní činnosti. Militantnější forma syndikalismu se někdy nazývá anarchosyndikalismus.

Antipolitická povaha syndikalismu se zrodila následkem rozpadu Fédération Nationale des Syndicats (Národní odborová organizace) v roce 1894, poté, co byly opakované pokusy podpořit generální stávku zmařeny politickými silami marxistické Parti Ouvrier (Dělnické strany) Julese Guesda. Výsledkem bylo založení Conféderation Générale du Travail (Všeobecné konfederace práce), jež vznikla ještě téhož roku. Společně s nedlouho předtím vzniklou Fédération des Bourses du Travail (dělníky vedené úřady práce) se tato konfederace postavila do čela syndikalistického hnutí. Opakované pronásledování Bourses a násilné potlačování stávek vládou, jejímž členem byl i socialistický ministr Millerand, posílilo odpor syndikalismu k myšlence státní kontroly hospodářství. Navíc měla Francie přes svůj vysoce centralizovaný a promyšlený politický a administrativní systém relativně málo vyvinutou ekonomiku řemeslnického typu. Syndikalisté proto v protikladu k Marxovým názorům cítili, že centralizovaná ekonomika není nevyhnutelná. Místo toho se domnívali, že kdyby se svobodné dělnické odbory sou-

středily na hospodářskou činnost a ignorovaly politiku, zůstal by syndikalismus zakořeněn v místní tradici a decentralizované samosprávě.

Za podobných podmínek se syndikalismus vyvinul i v jiných zemích středomoří. V Itálii zůstalo toto hnutí pod vedením Unione Sindicale populární až do okamžiku, kdy ho absorbovali fašisté. Španělská Confederación Nacional de Trabajo (založená v roce 1911) získala na počátku republiky přes milion členů. Zůstala silná během španělské občanské války, ale po Francově vítězství v roce 1939 zanikla. V jiných, průmyslovějších zemích se syndikalismu nedařilo. Ve Spojených státech dosáhla organizace Industrial Workers of the World (Průmysloví dělníci světa), založená v roce 1905, maximálního počtu 60 000 členů. I když zorganizovala řadu úspěšných místních generálních stávek, většina jejích členů byli neanglicky mluvící dělníci nebo venkovští pracovníci, jako například horníci nebo dřevaři ze západu. Organizace však na druhé straně měla podporu dokařů, jak v Americe, tak i v jiných zemích (například v Austrálii za první světové války).

Industrial Workers of the World a další syndikalistické skupiny jsou často spojovány s násilím a sabotážemi, ale syndikalistická teorie je o něco umírněnější než obecná představa o ní. Fernand Pelloutier, hlavní představitel federace francouzských Bourses a jeden z tvůrců syndikalismu, tvrdil v roce 1902, že „krví potřísněné revoluce jsou k ničemu a má z nich užitek jedině buržoasie".

Pelloutier namísto toho uvažoval o revoluci jako o velkém odmítnutí, masovém otočení se zády k existující moci ve formě generální stávky. Georges SOREL, který neměl mnoho společného s oficiálním syndikalismem, ale jehož dílo *Úvahy o násilí* (1908) je snad nejdokonalejším popisem syndikalistické teorie, propracoval teorii generální stávky a tvrdil, že má „úplně jiný význam" než všechny dosavadní revoluce. Násilí proletářů má vnitřní zábrany, protože syndikalisté odmítli použít pro své vlastní cíle státní moc. Pro Sorela tak „násilí" prostě představovalo vzpouru proti existujícím institucím, zatímco „síla" znamenala pronásledování ze strany existujících institucí. V budoucí proletářské revoluci nebude potřeba žádný státní mechanismus, protože agresivně antiintelektuální postoj dělníků brání použití utopických programů; není třeba nutit realitu, aby se přizpůsobovala předem danému plánu. Revoluce v žádném případě takový program nebude potřebovat, protože socialistická společnost už teď existuje v Bourses du Travail, v odborech a v dílnách.

Praxe byla mnohdy horší než v Sorelových spisech a v mnoha zemích docházelo k násilným konfrontacím mezi dělníky a státní mocí. Porážka britské generální stávky v roce 1926, i když nebyla vedena syndikalisty, ubrala syndikalistické taktice na lesku. Navíc byl postoj syndikalistů proti centrálně plánovanému hospodářství posléze přemožen silami Třetí internacionály a zpolitizováním evropského socialistického hnutí.

JLS

# T

**Tawney, Richard Henry** (1880–1962). Britský společenský filosof a historik ekonomie. Narodil se v Indii, studoval v Rugby a na Balliol College v Oxfordu. Jeho křesťansko-sociální morálka a zaujetí pro „sociální problémy" ho nejprve přivedly k vzdělávacímu a sociálnímu působení v Toynbee Hall v londýnské dělnické čtvrti East End. Brzy se však přesvědčil, že důležitější než zlepšování existujícího stavu společnosti charitativní činností je její rekonstrukce, a zaměřil svou pozornost na vzdělání, na ekonomický a sociální výzkum a na politiku. Tak začalo jeho celoživotní spojení se vzděláváním dospělých prostřednictvím Dělnické vzdělávací asociace, s dělnickým a odborovým hnutím (napsal mnoho politických dokumentů pro labouristickou stranu a zastupoval odbory v Sankeyho komisi pro těžební průmysl) a s Londýnskou ekonomickou školou, kde přednášel dějiny ekonomie. U příležitosti jeho osmdesátých narozenin napsal list The Times: „Žádnému žijícímu člověku nevděčí lidé v duchovní a intelektuální oblasti za tolik jako R. H. Tawneyovi..."

Tento výrok byl částečně založen i na Tawneyových osobních a mravních kvalitách, avšak zejména vycházel z jeho podílu na rozvoji sociálního myšlení v Británii první poloviny dvacátého století. V řadě vlivných spisů popisoval morální bídu britské kapitalistické společnosti (*Výdělkářská společnost* [The Acquisitive Society], 1921), zkoumal aspekty historického vývoje tohoto typu společnosti (zejména v díle *Náboženství a vznik kapitalismu* [Religion and the Rise of Capitalism], 1926) a navrhl základy alternativní, socialistické formy organizace lidské společnosti (v knize *Rovnost* [Equality], 1931). K těmto základním dílům se ještě řadí eseje, projevy a referáty o vzdělání, o společenské reformě, o křesťansko-sociálním myšlení a o socialismu. Některé z těchto materiálů byly vydány pod názvem *Útok a další referáty* (The Attack, and other papers, 1953) a *Radikální tradice* (The Radical Tradition, 1964). Celé Tawneyovo dílo představuje nejvlivnější a nejautentičtější podobu britského SOCIALISMU počátku dvacátého století.

Z Tawneyova křesťanského humanismu vychází socialismus, který se hlásí k obecně lidským hodnotám a jejich reflexi ve společnosti. Není to tedy socialismus třídní moci, ekonomické determinace nebo historické nevyhnutelnosti. Pokud jsou v Tawneyových historických studiích vývoje kapitalismu podobnosti s marxismem, jeho obžaloba kapitalismu a jeho socialistický projekt mají zcela jiné základy. Těsně před první světovou válkou Tawney napsal, že společnost je „nemocná, protože jí chybí ideál mravnosti". Právě tato choroba chybějící morálky se stala tématem knihy *Výdělkářská společnost;* společnost, v níž průmysl a majetek ztrácejí jakékoli spojení s principem funkce a účelu (to jsou Tawneyovy klíčové výrazy) se dostává do sféry nemorální nezákonnosti, v níž rozmnožování majetku a „industrialismus" nemají hranice. Zlořády

kapitalistické společnosti odrážející se v hospodářském životě, který je „v trvalém stavu morbidní narušenosti", jsou chápány jako nevyhnutelné následky tohoto mravního prázdna. Proti takové společnosti Tawney staví učení o funkčnosti majetku a společném sociálním cíli.

Ve svých historických spisech se Tawney zabývá hledáním odpovědi na otázku, jak získalo kapitalistické hospodářství autonomii ve vztahu k obecnému mravnímu řádu, aby ukázal, že se zde jedná o historicky souvislý proces, kterému něco předchází a na který může také něco navázat, a to za předpokladu, že si lidé zvolí nějaké společenské hodnoty a budou se snažit o jejich dosažení. Ve své vzdělávací činnosti se Tawney snažil podporovat aktivní občanství, které by umožnilo realizaci tohoto projektu.

V díle *Výdělkářská společnost* poukazuje Tawney na morální zkaženost kapitalismu jako na zdroj zlořádů v průmyslu i dalších společenských chorob. Podobné spojení naznačuje i ve spise *Rovnost*. Za základní považuje morální doktrinu rovnosti (lidské) hodnoty (což znamená, že tato teorie má zcela jiné základy než liberální tvrzení týkající se distributivní spravedlnosti) a studuje následky společenské aplikace této hodnoty. Nejedná se zde o aritmetickou ROVNOST nebo o stejnost zacházení, ale o „všeobecné rozšíření vymožeností civilizace", které by zvětšilo svobodu, podpořilo rozvoj osobností a zmenšilo prostor mezi „vrcholem a dnem" společnosti. Společenská organizace založená na rovnosti vychází z názoru, že každý člověk má stejnou hodnotu; taková organizace vytváří podmínky pro společnou kulturu. Společnou kulturu nelze tedy „vytvořit pouze tím, že si ji přejeme. Musí spočívat na praktických základech společenské organizace." Tawneyova socialistická politika měla tedy položit tyto praktické základy.

Tím se dostáváme k ústřednímu a trvalému zájmu Tawneyova sociálního myšlení. V Anglii se Tawney svým zkoumáním spo-

VÍ a MORRISOVI. Základem celé jeho filosofie je zaujetí pro společenskou soudržnost a solidaritu. V kapitalistické společnosti postrádal jednotu, neboť v ní nenacházel jednotu mravní. Výhodu socialismu spatřoval především v jeho schopnosti vytvořit integrovanou společnost s novou morálkou, společnost aktivních občanů směřujících ke společnému cíli. Známkou takové společnosti je charakter a kvalita společenských vztahů, bratrské vztahy (další klíčové slovo Tawneyova socialistického slovníku), v jejichž rámci jsou si občané navzájem blízci a mohou spolupracovat, a tedy udržovat a rozvíjet skutečné SPOLEČENSTVÍ.

Tawneyovi kritikové poukazují na nedostatek analytičnosti v jeho myšlení. Upozorňují například na problém definování společných cílů společnosti, zejména způsobem odpovídajícím demokratickému PLURALISMU, a na některé obtíže spojené s využitím pojmů „stejná cena" nebo „funkce" jako operativních principů společenské organizace. Existují také pochybnosti o tom, zda Tawneyovo rovnostářství může vytvořit ten druh společenské energie, který popisuje. Nejsou však pochybnosti o Tawneyově tvrzení, že organizace společnosti je ve své podstatě kolektivní morální projekt, „společný podnik, na kterém mají zájem všichni". Toto tvrzení přežilo už víc než půl století.

AWW

**odkazy**

Tawney, R.H.: *Výdělkářská společnost*, přel. J. E. Barchan. Praha: Jan Laichter, 1926.

_____: *Equality*. Londýn: Allen & Unwin, 1931.

_____: *The Attack, and other papers*. Londýn: Allen & Unwin, 1953.

_____: *The Radical Tradition*. Londýn: Allen & Unwin, 1964.

**terorismus** Politické násilí zaměřené na vládu, ale často ohrožující i řadové občany. Jeho cílem je vytvořit atmosféru strachu, v níž by vláda splnila požadavky teroristů. Termi-

ých vlád, které mají vzbudit strach u občanů. Jak otázka definice, tak zásadní politické problémy terorismu odpovídají problémům pramenícím z NÁSILÍ obecně.

DLM

**Thelwall, John** (1764–1834). Britský radikál, autor pamfletů a přednášek. Zastánce všeobecného volebního práva pro muže a vůdce Londýnské korespondenční společnosti v devadesátých letech osmnáctého století. Viz RADIKÁLOVÉ, BRITŠTÍ.



**Thoreau, Henry David** (1817–1862). Americký radikál. Narodil se v Concordu ve státě Massachusetts a je spojován s transcendentalisty Nové Anglie, nejvíce s Emersonem. Thoreau byl eklektik; do svých spisů zahrnul řecké a latinské klasiky, orientální spisy, americké indiánské nauky a svá pozorování přírody rodného kraje. Nebyl systematický myslitel a jeho publikované spisy často prozrazují, že jsou sestaveny z časopiseckých příspěvků a přednášek.

Jednotícím principem Thoreauova myšlení je radikální individualismus. Ten vyjádřil různě: romanticky ve smyslu spontaneity a unikátnosti přírodních jevů; politicky ve smyslu souhlasu s vládou; a ve smyslu svědomí a materiální soběstačnosti. Individualismus vedl Thoreaua dvěma směry.

Jeden směr byl apolitický. Spis *Walden* (1854), napsaný po Thoreauově dvouletém experimentu, kdy osaměle a naprosto soběstačně žil u Waldenského rybníka, je popisem osamoceného ponoření se do lůna přírody a literární tvorby. Je to osobní prohlášení nezávislosti na zákonech a institucích šosácké společnosti. Individualismus zde znamená soběstačnost, kvietismus a odloučení.

Radikální individualismus však Thoreaua také vedl k „jednání z principu", k politické angažovanosti a odporu k autoritám. V eseji „Občanská neposlušnost" (1849) argumentuje pro nepodílení se na zlořádech otroctví jeho mašinerie" (viz OBČANSKÁ NEPOSLUŠNOST). Jeho prohlášení, že „jediný závazek, kterým je člověk povinován, je konat vždycky to, co považuje za správné", je založeno jak na svědomí, tak na principu SOUHLASU; Thoreau zde hovoří jako člověk i jako demokratický občan. Společně s jeho dalšími reformními díly je tato esej příspěvkem ke zkoumání o původu a hranicích závazku. Přispívá rovněž k diskusi o tom, jakou míru úniku do soukromí a kolik námitek na základě svědomí by měla demokracie tolerovat.

Podle Thoreauovy politické vize jsou tyto dva postoje – tichý únik a jednání z principu – slučitelné. Odloučení nepovažoval za ideál, ale spíše za působivou formu společenské kritiky. Sebezdokonalení chápal jako cestu k „prosazení osobního vlivu", který sahá za hranice hlasování nebo kolektivní politické akce a vede k reformě. Liberální demokracii si představoval nikoliv jako komerční nebo legalistickou společnost, ale jako prostor pro seberealizaci heroických jednotlivců.

NLR

**odkazy**

Thoreau, H.D.: *Walden*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971.

_____: *Reform Papers*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973. (Včetně eseje „Občanská neposlušnost".)

**Tocqueville, Alexis de** (1805–1859). Francouzský politický teoretik, sociolog a historik. Pocházel z royalistické aristokratické rodiny. Jeho otec, kterého málem popravili jakobíni, byl prefektem v obnovené monarchii a sám Alexis vstoupil do vládních služeb v roce 1827. Červencová revoluce v roce 1830 v něm vyvolala spor mezi rozumem a citem; rodinná tradice ho nutila přísahat věrnost nové orleánské monarchii, ale rozum mu říkal, že bourbonská restaurace není možná. Uprostřed tohoto dilematu se chopil myšlenky navštívit Spojené státy v doprovo-

záminku k návštěvě, která se uskutečnila od jara 1831 do roku 1832, si vybral studium amerického trestního práva. Výsledkem byla společná kniha obou přátel nazvaná *Trestní systém ve Spojených státech a jeho aplikace ve Francii* (Du système pénitentiaire aux États-Unis et de son application en France), která vyšla v roce 1833. Oba však jeli do Ameriky za jinými cíli, jejichž výsledkem byl Beaumontův román *Marie* a Tocquevillův monumentální spis *Demokracie v Americe* (De la démocratie en Amérique), který vyšel ve dvou částech v letech 1835 a 1840 a okamžitě Tocquevillovi přinesl uznání doma i ve světě. Dílo bylo brzy přeloženo a vydáno v Americe, Anglii a Německu. Po vydání druhého dílu byl Tocqueville zvolen členem *Académie française*.

Po návratu z Ameriky Tocqueville opustil státní službu a v druhé polovině třicátých let vstoupil do politického života. V roce 1839 byl zvolen poslancem za svůj rodný kraj Valogner v Normandii a v parlamentě zůstal až do roku 1848. Přes značnou poslaneckou aktivitu nezískal větší politický věhlas, částečně proto, že byl špatný řečník, ale také kvůli tomu, že politicky stál mezi Guizotovou vládou a opozicí, kterou považoval za nezávislou, i když ostatní ji tak jednoznačně nechápali. Větší roli sehrál v politickém životě druhé republiky. Po únorové revoluci v roce 1848 byl zvolen do Ústavodárného shromáždění a pracoval na návrhu republikánské ústavy. V roce 1849 byl zvolen do nového Zákonodárného shromáždění, stal se jeho místopředsedou a od června do října 1849 krátce působil jako ministr zahraničních věcí. Jeho politická dráha skončila s převratem Ludvíka Napoleona, jemuž ostře a hlasitě oponoval. Zbytek svého života pak věnoval plánu, o kterém už dlouho přemýšlel, totiž dějinám revoluce a císařství a zkoumání souvisejících ideologických a společenských proudů. Dokončil však pouze studii o pozadí revoluce v osmnáctém století, kterou vydal v roce 1856 pod názvem *Starý režim a revoluce* (L'Ancien régime et la révolution).

Přes zjevně odlišná témata a metody, dlouhou přestávku mezi nimi a přes změny v Tocquevillově politickém postoji na sebe obě jeho díla myšlenkově navazují a odrážejí jeho politické snahy. Studie o Americe i dějiny Francie se zabývají vznikem a následky toho, co označuje jako DEMOKRACII. Avšak pro Tocquevilla měla obě díla přísně praktický dopad: měla ukázat, co je v politice potřeba udělat k zajištění svobody, jež byla podle jeho názoru ohrožena vznikem demokracie. Jeho intelektuální a politický život sjednocovala myšlenka spojení teorie s praxí a velké přání použít tuto teorii k obraně *„posvátné"* věci svobody.

Co tedy rozuměl demokracií? Jaká nebezpečí podle něj znamenala pro moderní svět? A co bylo nutno udělat pro odstranění těchto nebezpečí?

Termínu demokracie dával Tocqueville dva významy. V politickém kontextu jej používal pro zastupitelský systém založený na rozšířeném volebním právu; avšak důležitější bylo Tocquevillovo běžnější použití tohoto termínu ve smyslu sociální demokracie, čímž označoval společnost, která považovala za nejvyšší společenskou hodnotu rovnost. V tomto kontextu studovala jeho analýza demokracie vliv úsilí o rovnost na obecné společenské postoje. Tento vliv shrnul Tocqueville pod pojem INDIVIDUALISMUS, kterému na rozdíl od většiny ostatních liberálních myslitelů dával pejorativní nádech. Poukázal na dva hlavní aspekty individualistického charakteru demokratické společnosti – víru v individuální rozum jako jediný základ názorů a přesvědčení a sobecké soustředění na osobní zájmy.

Vzpoura proti intelektuální autoritě a prosazení pravomoci individuálního uvažování jsou podle Tocquevilla základem přirozeného demokratického postoje na filosofické úrovni představované karteziánskou revolucí. V rovině společenských postojů považoval tutéž pozici za základ amerických mravů, za karteziánskou filosofii společnosti. V demokratické Americe objevil všeobecně uznávaný předpoklad, že všechny myšlenky, byť jsou vysloveny výraznou osobností nebo posvěceny tradicí, musí být předloženy k přezkoumání individuálnímu rozumu každého jednotlivce, a na toto přezkoumání mají právo všichni. Přezkoumání vede k demokratickému přetavení charakteru ve smyslu víry v intelektuální rovnost, které má za následek vysoké mínění o hodnotě a důležitosti každého jednotlivce. V myšlenkové oblasti pak znamená soustředění na obecné, abstraktní a široce zaměřené výklady lidských záležitostí, které jsou dostupné všem a nevyžadují velké individuální znalosti a úsudek.

Druhým aspektem demokratického individualismu je převaha egoismu, všeobecně rozšířená tendence opustit veřejný život a soustředit se na materiální blaho rodiny jako konečný životní cíl. Tento egoismus se projevuje také ve větší osobní ctižádosti a soupeřivosti. Ve společnosti, kde se všichni (podle Tocquevillova mínění) mohou zapojit do boje o moc a majetek a kde neúspěch nelze přičítat nevýhodnému rodinnému původu, nutně všichni tvrdě bojují. Ideologickým výsledkem tohoto stavu je zavedení rovnosti příležitostí a odmítnutí úspěchu jedněch, který podle této teorie ukazuje na menší schopnosti druhých, a tedy vede k nepřípustné nerovnosti schopností. Egoismus se také projevuje v úzkém materialismu. Soustředění zejména střední třídy na materiální zabezpečení (jak to chápal Tocqueville) je přirozené ve společnosti, v níž jen nepatrná část obyvatel je natolik chudá, že se musí vzdát naděje na úspěch v materiální oblasti, a jen podobně nepatrná část je natolik bohatá, že se nemusí obávat hrozby chudoby. Materialismus je však neoddělitelně spojen s melancholií, protože hlad po majetku nikdy nelze zcela uspokojit, neboť každý zisk je následován touhou po ještě větším zisku.

Jaké jsou politické důsledky těchto individualistických postojů? Tocqueville se domníval, že na nejobecnější úrovni by mohly ohrozit svobodu jednotlivce, protože by mohly vést k nadvládě veřejného mínění a centralizaci státní moci.

Demokratická ideologie zdůrazňuje intelektuální nezávislost jednotlivce. Avšak každá společnost potřebuje intelektuální autoritu, zdroj jednoty, který demokratická společnost nalezla ve veřejném mínění, v „tyranii většiny". Tato konformita ve vztahu k obecným postojům a názorům je částečně i výsledkem zavedení společenských sankcí. Když si Tocqueville položil otázku – pro Francouze zcela přirozenou – proč v Americe nejsou atheisté, musel si na ni odpovědět, že otevření atheisté by nezískali práci ani zákazníky. Avšak domníval se, že existují i hlubší psychologické kořeny. Každý jednotlivec se považuje za intelektuálně nadřazeného všem ostatním lidem, ale tváří v tvář názoru většiny svých rovných se cítí bezmocný. Pokud se každý musí počítat jako jeden hlas a nikdo si nemůže činit výlučný nárok na pravdu, musí mít pravdu většina. Takto si lidé osvojili vlastnost konformity a začali věřit, že názor odlišující se od většiny je špatný. Ať už jsou politické důsledky jakékoliv, už sám tento konformistický postoj znamená omezení autonomie jednotlivce.

Ještě bezprostřednější hrozbou pro svobodu je však pravděpodobnost, že individualistický postoj povede k nárůstu moci ústřední vlády. Demokratický útok na privilegia, feudální svobody jednotlivců, skupin a korporací je nutně veden státem a vede k zániku center moci nezávislých na ústřední vládě. Všeobecná touha po rovnoprávném, uniformním zacházení se všemi a následný negativní vztah k regionálním rozdílům také vede k centralizaci, kterou Tocqueville nazývá „demokratickým instinktem". Egoistický charakter společnosti může tento proces ještě podpořit. Zaměření na soukromé výhody a apatie ve vztahu k povinnostem ve veřejném životě může vést k tomu, že národ nechá politiku výhradně na politicích, pokud ovšem budou zachovávat řád a stabilitu. Navíc atomizace společnosti, která by mohla být následkem individualistických postojů,

by mohla vést k situaci, kdy by stát byl jediným zakladatelem společenských organizací a jediným organizátorem kolektivních akcí.

Možným důsledkem je „nový druh despotismu". Nový proto, že obsahuje nikoli tyranii a útlak, ale vtíravou benevolenci vítanou jednotlivci, kteří se příliš obávají odporovat veřejnému mínění a kteří jsou příliš zaujati soukromými zájmy, než aby se účastnili veřejného dění, a jsou si příliš dobře vědomi ekonomické hodnoty řádu, než aby ho ohrožovali. Takový systém by mohl oslabit nejen svobodu, ale i vůli ke svobodě.

Toto jsou podle Tocquevilla nebezpečí sociální demokracie, jsou to však nebezpečí, kterým lze čelit. Tocqueville věřil v nevyhnutelnost sociálně demokratické budoucnosti Evropy, jejíž náznaky pozoroval v Americe. Současně byl však také energickým odpůrcem teorií dějinné nutnosti a cílem jeho analýzy sociální demokracie nebylo jen odhalit omezení politické činnosti, které by nová společnost zavedla, ale najít jiné politické možnosti, které naopak tato společnost nabízí. Proti možnosti nového druhu despotismu postavil možnost vzniku nového systému demokratické svobody.

K této možnosti směřují všechna Tocquevillova doporučení týkající se institucí nové společnosti. Částečně jsou založena na starších liberálních představách o kontrole činnosti vlády, ale směřují také k zachování lidské vůle ke svobodě. Toto vědomí role, kterou by institucí rámec mohl sehrát v občanském vzdělání, je hlavní rys, který Tocquevilla odlišuje od dřívějších liberálních teorií (viz LIBERALISMUS).

Nejdůležitějším prostředkem k odstranění zla, které by mohla přinést sociální demokracie, je podle Tocquevilla politická demokracie. Na úrovni ústřední vlády viděl mnoho nedostatků zastupitelské demokracie: podporovala průběžné změny politiky, poskytovala slabé politické vedení a především mohla znamenat formální politickou váhu moci veřejného mínění. Proti tomu však měla výraznou hodnotu vzdělávací: přiváděla lidi do politického života, podporovala povědomost o hlavních politických otázkách a diskusi o nich a pěstovala zvyk zapojovat se do politiky, který působil proti politické apatii. I když demokracie v ústřední rovině je možná nutnou podmínkou demokratické svobody, jistě není dostačující. Proto Tocqueville ještě důrazněji požadoval převedení pravomoci na místní samosprávu. Ve srovnání s centralizovanou správou Francie viděl řadu výhod tohoto systému, ale kladl důraz i na příležitost, kterou místní samospráva přináší pro zvýšení účasti lidí na politickém životě.

Tatáž naděje na možnost většího zapojení lidí do politiky ho vedla k obraně zprostředkující funkce dobrovolných organizací a svobody sdružování. Bylo třeba najít náhradu pluralistického rozptýlení moci v aristokratické společnosti, kterou se mohl stát jedině silný systém dobrovolných organizací. Ty by mohly být protiváhou státní moci; mohly by přispět ke krystalizaci a zveřejňování názorů a zájmů, které by se jinak nedostaly na veřejnost; měly by stimulovat vzájemnou pomoc a omezit spoléhání na iniciativu státu; a především by měly fungovat jako škola občanství, protože by měly vtahovat lidi do činnosti založené na spolupráci, rozbíjet společenskou izolaci a zvyšovat společenskou odpovědnost občanů. Tocqueville považoval za nejdůležitější formu dobrovolných sdružení svobodné politické strany; svobodný tisk byl podle něj nejdůležitější podmínkou rozvoje těchto sdružení.

Tocqueville sám sebe označoval za „liberála nového typu". Toto označení má svou oprávněnost. Jeho úcta k individuální svobodě nebyla samozřejmě ničím novým. Ale jeho poznání nových ohrožení této svobody a politická představivost, kterou projevil při navrhování možných způsobů boje proti těmto ohrožením, ho činí skutečně novým typem liberála. JL

**odkazy**

Tocqueville, A. de.: *Demokracie v Americe*, přel. V. Jochman. Praha: Lidové noviny, 1992.





; *L'Ancien régime*, přel. M.W. Patterson. ford: Blackwell, 1947.

**lerance** Dobrovolné rozhodnutí nezakazo-t, neomezovat a nezasahovat do jednání, kterým nesouhlasím, i když mám pro to ostatečnou moc a vědomosti. Toleranci mo-ou projevovat jednotlivci, instituce i spo-čnost jako celek. Nesouhlas může být mo-álního nebo jiného charakteru (například delibost). Pokud existují proti dané činnosti morální námitky, je tolerance považována za dávšť problematickou či dokonce para-doxní: tolerance v takovém případě zřejmě vyžaduje považovat za správné to, co je špatné. I tam, kde chybí moc zasahovat do jednání, se kterým nesouhlasíme, lze mnoh-dy odlišit toleranci od pouhé rezignace. Avšak nezasahování, které je výsledkem ne-vědomosti, není tolerancí.

Není jasné, do jaké míry lze zasahovat do jednání či do jaké míry je lze omezit, máme-li zůstat v mezích tolerance. Jeden extrém je pouhý pokus přesvědčit druhou stranu rozumnými argumenty, aby se vzdala jednání, které se nám nelíbí, přičemž plně tolerujeme její rozhodnutí tuto činnost vykonávat. Druhý extrém spočívá ve fysickém nátlaku nebo právním zákazu nechtěného jednání, které samozřejmě už nemá s tolerancí nic společného. Otázka, do jaké míry spadají do rozsahu tolerance opatření jako neformální společenský ostrakismus, vyloučení někoho z nějaké činnosti, zdanění takové činnosti či použití dalších forem odrazování od nechtěné činnosti neznamenajících přímý nátlak nebo zákaz, závisí na okolnostech takových opatření. Čím více se blíží nátlaku nebo zákazu, tím méně jsou tolerantní. Tolerance je často záležitostí stupně zásahu, vyžaduje citlivé posouzení a může vést k neshodám.

Je sporné, zda odmítnutí zásahu do nechtěného jednání jen kvůli nárokům, které by tento zásah kladl na zasahující osobu či instituci, je tolerance v pravém slova smyslu, protože takové odmítnutí nevychází z žádné oddanosti hodnotě tolerance jako takové. Základem tohoto sporu je, zda by tolerance měla být považována za morálně neutrální popisný pojem či za morální ideál. Obě pojetí mají svá běžná jazyková i politická oprávnění. V politické teorii byla tolerance chápaná jako morální ideál vždycky středem zájmu, zejména v rámci LIBERALISMU. V praktickém politickém životě jsou však pro toleranci nejúčinnější argumenty vycházející ze zvažování vlastních zájmů. Pokud má tolerance místo v KONZERVATISMU a SOCIALISMU, pak vždycky v tomto významu.

Tolerance stojí v protikladu k řadě pojmů, jako jsou například netolerance, shovívavost, lhostejnost. Netolerance je vědomý pokus zabránit nechtěnému jednání nátlakem, mnohdy hrubým (pronásledování). Shovívavost je naopak přílišná tolerance. Lhostejnost stojí v protikladu k toleranci proto, že zde k jednání, které tolerujeme, nezaujímáme ani záporný, ani kladný postoj. Zatímco lhostejnost znamená pouhou pasivitu, tolerance zahrnuje aktivní snahu omezit nechtěné jednání. Z hlediska těch, kdo si váží tolerance, je to střední cesta mezi netolerancí (odmítnutím tolerovat to, co by mělo být tolerováno) a shovívavostí (tolerancí toho, co by tolerováno být nemělo) a nepodlehnutím lhostejnosti, která odmítá vůbec posoudit, co by mělo a co by nemělo být tolerováno. Nejvíce diskusí o toleranci se týká jejího rozsahu a hranic a je způsobeno různými názory na morální základ či ospravedlnitelnost tolerance. Tak například sobecký pohled na toleranci jí ukládá hranice podle sobeckých požadavků daných okolnostmi. Zajímavější jsou však výklady tolerance jako morální teorie či principu.

K nejvýznamnějším morálním argumentům pro toleranci patří ty, které se dovolávají principu užitečnosti, neutrality a úcty k člověku. Utilitaristické ospravedlnění tolerance se často nedá dobře odlišit od sobeckých argumentů na její podporu, protože UTILITARISMUS chápe morálku spíše jen jako

jakýsi druh kolektivní prozíravosti. Utilitaristická obrana tolerance vychází z myšlenky, že její výhody ve smyslu maximalizace štěstí, bohatství či toho, čemu dává každý konkrétní utilitaristický směr přednost, převáží případné škody, které by mohla přinést. Hranice tolerance jsou podle ní tam, kde případné škody převáží výhody. Podobně jako všechny ostatní utilitaristické názory je i tato myšlenka nevyhnutelně závislá na pravdivosti řady sporných a kulturně a historicky proměnlivých empirických požadavků. Z tohoto důvodu utilitarismus poskytuje toleranci jen nejistou podporu závislou na společenské situaci. Ačkoliv někteří představitelé utilitarismu, jako například J. S. MILL, patří k nejenergičtějším obhájcům tolerance, jiní, jako například Millův současník J. F. Stephen, byli zjevně netolerantní. Zastánci utilitarismu budou mít vždy potíže s obhájením tolerance tam, kde je jí nejvíce potřeba; totiž ve společnosti se silně netolerantní většinou.

Ve středu zájmu liberálů jsou zase principy neutrality a úcty k jednotlivci. Princip neutrality je významný prvek zejména současné liberální teorie týkající se skutečné úlohy státu. Vyžaduje, aby stát byl v jistém smyslu neutrální ve vztahu k různým koncepcím blaha zastávaným a uskutečňovaným jeho občany. Stát by neměl ani předepisovat, ani omezovat žádný konkrétní morální a náboženský názor a měl by být stejně tolerantní ke všem způsobům života. Byly navrženy různé interpretace tohoto principu, ale ukázalo se, že je těžké s jeho pomocí jasně formulovat jak omezení, tak požadavky tolerance. Závažnější je, že se princip neutrality zdá být méně argumentem pro toleranci a více pouhým tvrzením o její potřebnosti. Za principem neutrality se často skrývá jistý morální skepticismus či relativismus, ale není jasné, zda některá z těchto dvou doktrin nutně podporuje toleranci.

Princip úcty k člověku přináší jasný důkaz toho, že může být nesprávné zasahovat do svobodného výběru jiného člověka. Tento princip, který vychází z KANTOVY morální filosofie, tvrdí, že morální volba jednotlivce znamená, že člověk je svou podstatou autonomní a racionální činitel. Úcta k člověku, který má právo na autonomní a racionální jednání, vyžaduje tolerovat jednání, které si sám zvolí. Hranice tolerance vyplývají z principu samotného, protože nesmíme tolerovat volbu, která není založena na úctě k člověku. Vážným nedostatkem tohoto principu je jeho nejasnost. Pojmy jako autonomie a RACIONALITA, které jsou klíčové, mají řadu výkladů, a pokud jsou chápány velmi úzce, mohou rozsah tolerance značně omezit. Například feministické argumenty, že pornografie degraduje ženu, vedou k takové interpretaci principu úcty k člověku, která popírá, že by pornografie měla být tolerována. Avšak i přes tyto problémy se zdá, že některá z versí tohoto principu by mohla být nejslibnější z možných cest k ospravedlnění tolerance.

Historicky byla myšlenka tolerance vždy spojena s náboženstvím, jeho myšlenkami a praxí, a nabyla zvláštního významu v období reformace, kdy byla Evropa rozdělena ostrými náboženskými spory. Náboženskou toleranci svými argumenty podporovalo mnoho politických teoretiků šestnáctého a sedmnáctého století, například BODIN, ALTHUSIUS, MILTON a SPINOZA. Ale pravděpodobně nejslavnějším argumentem je LOCKŮV *Dopis o toleranci* (1689). Mezi nejvýznamnější Lockovy myšlenky patří názor, že náboženská víra, protože vyžaduje vědomý souhlas člověka, nemůže být podřízena vnějšímu nátlaku. Locke také tvrdil, že jelikož hlavní funkcí státu je udržovat veřejný pořádek a bezpečnost, je náboženská netolerance přípustná pouze za tímto účelem. Rozsah pojmu tolerance se postupně rozšiřoval i na jiné oblasti občanských a morálních neshod. OSVÍCENSTVÍ a teorie a praxe americké ústavy nejvýrazněji ovlivnily Millovo pojednání *O svobodě* (1859), které je asi nejpůsobivější a nejvýmluvnější obhajobou tolerance vůbec. Mill v něm tvrdí, že široká tolerance má zásadní význam pro společenský i vědecký pokrok a pro morální a duchovní rozvoj jednotlivce.

I když jsou námitky proti toleranci rozmanité, vždycky nakonec vycházejí z tvrzení, že tolerovat chování, proti kterému máme morální námitky, znamená podílet se na něm. Často se také vyskytly obavy, že tolerance způsobí morální chaos a rozklad společnosti. Hlavní diskuse tohoto století se soustřeďuje na náboženství, sexuální oblast, politickou opozici, rasové otázky a v poslední době také na otázku postavení žen. JPH





**Tolstoj, Lev Nikolajevič** (1828–1910). Ruský spisovatel a veřejný činitel aristokratického původu. Krátce navštěvoval universitu v Kazani, v padesátých letech se zúčastnil vojenského tažení na Kavkaz a Krym, a v témže období publikoval svá první autobiografická díla. V šedesátých letech napsal *Vojnu a mír*, v sedmdesátých letech vznikla *Anna Kareninová* a na jejich konci ho vnitřní krize dovedla k zásadní změně postoje k náboženství, vlastnímu dílu a postavení ve veřejném životě. Tolstého skromné venkovské sídlo v Jasné Poláně (na jih od Moskvy) se stalo centrem jeho experimentálního vyučování. Rodinné napětí, jež kvůli tomu vzniklo, ho na podzim roku 1910 vyhnalo z domova a o deset dní později zemřel na nádraží v Astapově.

Tolstoj je nejvíce znám jako autor románů *Vojna a mír* (1868-9), *Anna Kareninová* (1875-7) a *Vzkříšení* (1899), řady povídek a několika divadelních her. Také však světově proslul jako filosof, zejména v posledních letech života. Byl nesmírně plodný autor, a to nejen v oblasti krásné literatury. Polovina z devadesáti svazků jeho sebraných spisů je tvořena deníky a korespondencí. Je těžké či dokonce nemožné oddělit Tolstého spisovatele od Tolstého publicisty, historika, vychovatele, moralisty, teoretika umění, zemědělského a společenského reformátora a zakladatele náboženského směru. Ani by si to sám nepřál, protože chtěl, aby veškerá jeho činnost byla součástí jednotného, morálně ospravedlnitelného vzorce. V jeho povaze se spojovaly populismus a aristokratismus: měl jen málo pochopení pro buržoasii a intelektuály.

Publicistická a didaktická činnost Tolstého započala dávno před jeho „konversí", k níž u něj došlo kolem padesátky, i když po ní nabyla na intenzitě a stala se hlavním posláním jeho života. Většina čtenářů *Vojny a míru* bývá nepříjemně překvapena poznáním, že román slouží jako nástroj a příklad pro teorii dějin, o které se na různých místech díla otevřeně hovoří a která zaujímá celou závěrečnou část románu. Podobně nepříjemné je teoretizování o venkovských problémech v *Anně Kareninové*. Teorie dějin zdůrazňuje nutnost zmenšení významu a rozsahu svobodného působení takzvaných „velkých mužů"; u venkovského lidu naopak nalézá přirozené pochopení skutečného chodu událostí a pravého způsobu života. Podle Tolstého je celý městský a vzdělaný svět a svět peněz plný korupce; domnělí odborníci ve všech oblastech jsou šarlatáni; spravedlnost je maska podvodu a násilí; stát je orgán násilí a útlaku v zájmu bohatých. Tolstoj nakonec dospěl k odsuzování takového zla s prudkostí, jaké se vyrovná jen málo marxistů – avšak ke zlepšení podle něj nevede ani konstruktivní politická činnost, ani revoluční násilí. Zlepšení může nastat jen na základě vnitřního přerodu každého jednotlivce, založeném na náboženské vnímavosti a instinktivní náboženské zkušenosti ve spojení s prostými ctnostmi poctivé práce.

Ačkoliv Tolstoj prohlašoval, že „není tolstojovec" (podobně jako se pozdní Marx občas distancoval od „marxismu"), energicky šířil svou vlastní versi křesťanství, změněného natolik, že se stalo novým náboženstvím. Po odmítnutí všeho mystického, rituálního, tmářského a hierarchického v církevním učení si vybral z evangelia to, co považoval za jeho etický základ („neodporovat zlu násilím", „nesoudit, abys nebyl souzen"). Sympatizoval s duchoborskou sektou a pomáhal jí. Jeho úspěch nebyl zanedbatelný – ještě dnes existují Tolstého následovníci,

i když společenství, která založil, aby realizovala jeho učení, se rozpadla – a jeho učení o neodporování zlu násilím přímo ovlivnilo mladého GÁNDHÍHO, s nímž si dopisoval.

I když Tolstého nelze nazvat politickým myslitelem v běžném smyslu slova, všechny jeho historické, náboženské, estetické a publicistické myšlenky mají politický rozměr či společensko-politické důsledky. Jeho umění spočívalo především v napadání existujícího zla – války, vlastenectví, státu, trestu smrti, moderní vědy, bohatství, lenosti, požívání masa, alkoholu atd. – spíše než v realistickém vytyčení cesty vpřed nebo definování lepšího politického a společenského uspořádání. To vypadá jako ANARCHISMUS, a Tolstoj je také často za anarchistu považován, i když sám by se patrně takovému označení bránil. V jeho vizi dobré společnosti založené na venkovských hodnotách je však zároveň něco patriarchálního a primitivistického. Je typické, že jeho positivní myšlenky byly vždycky působivé, ale nepřesné: „...nesmíte činit to, co od vás žádá car, guvernér, policejní úředníci, Duma nebo nějaká politická strana, ale to, co je pro vás jako pro lidi přirozené, co od vás vyžaduje síla, která vás přivedla na tento svět." (*Co je třeba dělat?*, 1902) Tolstého hlavním positivním ideálem je „bratrství". Jedním z mála filosofů, kteří ho v této otázce výrazněji ovlivnili, byl utopista N. Fjodorov. Ještě výraznější vliv však představoval ROUSSEAU, jehož filosofie byla ve všech svých aspektech pro Tolstého, a zejména pro jeho vzdělávací experiment v Jasné Polaně, významná.

Tolstého publicistické stati často působí příliš nahuštěně, destruktivně, naivně či prostě scestně, přestože zřídka postrádají autoritu, výrazné argumenty a citlivou vnímavost, která je tak dobře známa z jeho povídek a románů. Tolstoj v nich výborně využíval jednoduše formulovaných argumentů na základě prvních principů a mistrně se vyhýbal dovolávání se autority. Tyto poznámje umění (1898), který v sobě spojuje všechny jeho hlavní ideologické zájmy. „Infikující" síla činí z umění nejdůležitější nástroj vytváření bratrských vztahů mezi lidmi, i když všude existuje „falešné umění": nepřirozené, nečisté, nepravdivé, snobské. Takto Tolstoj odsuzoval dokonce i své vlastní dílo. Avšak i tam, kde je jeho výzva nejprovokativnější a jeho vize nejproročtější, nabádal k používání zdravému rozumu, užitkového hlediska a vycházení z prožité zkušenosti.

RRM-G

**tomistické politické myšlení** Společný termín pro teorie společnosti a sociální etiky inspirované dílem Tomáše AKVINSKÉHO ze třináctého století, zejména jeho spisy *Theologická summa*, *O vládě knížat* a komentářem k Aristotelově *Etice Nikomachově* a *Politice*. Hlavním představitelem této tradice, začínající na konci devatenáctého století, je politický neotomismus, který se prohlašuje za pokračovatele „věčné filosofie v duchu andělského doktora". Politický neotomismus vznikl v rámci římskokatolického myšlení jako pokus reagovat na politické a společenské problémy vznikající průmyslové společnosti. I když má mnoho příznivců ve všech vrstvách politického spektra, jeho hlavní vliv lze pozorovat v oficiálním projevech papeže a kurie. Tento vliv se výrazně zmenšil po Druhém vatikánském koncilu (1962–65), který zaujal k tomismu rozporuplný vztah.

*Teoretický obsah*

Neotomistické politické myšlení při formulaci své doktriny státu a jeho sociální etiky vychází z pohledu na lidskou přirozenost. Základem tohoto pohledu je víra, že člověk byl stvořen k obrazu Božímu. Z toho, podle neotomistů, vyplývá, že je dobré, aby člověk žil v organizované společnosti a směřoval v jejím rámci k mravní a intelektuální dokonalosti. Úsilí o dosažení takové dokonalosti směřovat všichni lidé. To představuje pokračování Aristotelova učení, že lidé se v zásadě snaží o štěstí (*eudaimonia*). Podle Tomáše Akvinského a většiny jeho následovníků se tato snaha projevuje sledováním tří základních přirozených náklonností: zachování sebe sama, zachování druhu a život v souladu s rozumem. Tento třetí impuls zahrnuje přání znát pravdu o Bohu a žít ve společnosti směřující jak k individuálnímu, tak k obecnému blahu. Toto je základ přirozeného zákona v pojetí této tradice. Občanské zákony, i když je nelze přímo vyvodit z přirozeného zákona, ztrácejí závaznost, jsou-li v rozporu s přirozeným zákonem. Jejich cílem je aplikovat obecné zásady přirozeného zákona na konkrétní společnost (viz ZÁKON).

Podle politického neotomismu je úkolem občanského práva a státní moci učinit možným život ve společnosti, což znamená zabezpečit politický řád a přidělovat každému člověku to, „co mu právem patří". To vede k zachování míru a umožňuje usilovat o obecné blaho. Za rozvoj obecného blaha je odpovědný každý člen společnosti, zejména však ti, kdo jsou zákonem pověřeni zastupovat politické a etické zájmy ostatních: zákony může vytvářet buď celá společnost, nebo jakákoliv instituce, která je jejím právním zástupcem. Obecné blaho zahrnuje nejen Boha jakožto nejvyšší cíl člověka, ale také příslušné aspekty kultury dané společnosti a materiální a ekonomické podmínky umožňující lidem žít dobrý život podle svých nejlepších možností. Proto by společenské a státní instituce, stejně jako vnitřní a mezinárodní politika, měly být považovány pouze za prostředky, nikoliv za konečný cíl. Cíl, kterému slouží, je Člověk jako osoba a jeho konečná dokonalost – „osobní princip". Tento princip, „princip solidarity" a „princip subsidiarity", jsou zárukou lidské důstojnosti, rovnosti a svobody.

„Princip solidarity" znamená, že politická činnost by měla být založena na předpokladu, že o dobrý život musí usilovat jak



mistů plyne, že soukromý majetek, zejména produktivní, by neměl být ku prospěchu pouze jednotlivému majiteli, ale měl by také sloužit obecnému blahu. To sice nijak radikálně neohrožuje společenské kořeny soukromého vlastnictví, ale prakticky to znamená, že se politický neotomismus staví za nevyhnutelnou státní intervenci do jeho rozdělování a používání. Také princip „subsidiarity" předpokládá, že každý jednotlivec a každá část společnosti by měli být schopni podle možností plnit úkoly, které jim specificky přísluší. Každý by měl konat, co dokáže, a nikdo jiný by to neměl dělat za něj. Na státní úrovni někteří neotomisté dávají přednost federalismu. Všichni trvají na tom, že společnost nesmí jednotlivce zbavovat možnosti uplatňovat své schopnosti, ale naopak by měla poskytovat podmínky pro jejich rozvoj. Stát by měl pomáhat těm, kdo se snaží pomoci si sami, a to ochranou práv menších složek společnosti, zejména rodiny, a tím umožňovat sebeurčení člověka.

*Vývoj*

Neotomistické politické myšlení nabylo působnosti v oficiální církvi zejména po vydání encykliky Lva XIII. *Aeterni Patris* (1879) a po odsouzení modernismu. Neotomismus byl po určitou dobu zahrnut do KANONICKÉHO PRÁVA a učení Tomáše Akvinského bylo často citováno v papežských encyklikách o sociálních otázkách a jiných papežských projevech (například *Rerum Novarum*, 1891; *Quadragesimo Anno*, 1931; rozhlasový projev Pia XII. u příležitosti padesátého výročí *Rerum Novarum* v roce 1941; a *Humani Generis*, 1950). Neotomistické politické myšlení také tvoří organickou součást spisu *Cursus Thomisticus*, který byl dříve hlavní složkou theologického vzdělání na katolických universitách a v seminářích. Velký vliv neotomismu prudce poklesl po revizi theologického vzdělání po Druhém vatikánském koncilu.

Nejstarší pokusy vytvořit novotomistic-

Meyera (1821–1913) a Viktora Cathreina (1845–1931). Jejich myšlenky byly pak dále rozpracovány, zejména v německém světě, ale nikoliv jako výsledek medievalistického bádání, ale jako reakce na vývoj v sociologii, právu a ekonomice, a na politické okolnosti druhé světové války. Myslitelé jako Eberhard Welty (1902–65), Johannes Messner (1891–1984) a Oswald von Nell-Breuning (1880–1963) k nim přidali prvky, které přiblížily politický neotomismus k některým typům křesťanského socialismu. Ale nové příznivce ve Francii, Anglii a Americe v této době získával „otevřený tomismus" hlásaný Jacquesem Maritainem (1882–1973). Maritainův pokus vytvořit „křesťanskou filosofii" obsahoval teorii „nové formy civilizace" a „nového křesťanství" založenou na „theocentrickém integrálním humanismu", kterou nelze jednoznačně přiřadit k hlavnímu proudu neotomistického myšlení. Maritain vyžadoval založení nové „sociální" společnosti, která by vystřídala buržoasní kapitalismus. Jejím cílem mělo být vytvoření svobody, jež by zahrnovalo naplnění analogické tomu, kterého dosahují blahoslavení při spojení s Bohem. Taková společnost měla být pluralistická a demokratická, aby zaručovala osobní svobodu a právo na práci a aby spojovala křesťany i nekřesťany ve svazku bratrského přátelství.

Po druhé světové válce používali hesla „třetí cesta" neotomistické skupiny hlásající politickou teorii, která neměla být ani neomarxistická, ani neosocialistická, nýbrž pluralitní a demokratická, založená na řádu vycházejícím z přirozeného zákona jako své ústřední složky. Tímto směrem se vydal například Arthur Fridolin Utz (1908–2001), příslušník fribourgské neotomistické školy, která je blíže školskému tomismu než Maritainově teorii. Také některé základní principy neotomismu stále ještě přetrvávají, i když většinou bez explicitního odkazu na Tomáše Akvinského, v sociálních encyklikách papeže Jana XXIII. (*Mater et Magistra*, 1961; *Pacem in Terris*, 1963), papeže Pavla VI. (*Populorum Progressio*, 1967); a papeže Jana Pavla II. (*Laborem Exercens*, 1981), jakož i v prohlášení Druhého vatikánského koncilu *Gaudium et Spes* (1965).

Neotomistické politické myšlení také ovlivnilo theologickou základnu katolických sociálních hnutí, která vznikla v Británii, v Evropě a v obou Amerikách na počátku dvacátého století. V Británii byl jeho vliv pociťován nejen v působení Katolického sociálního odboru vycházejícího z učení Charlese Platera (1875–1921), ale také v cílech Ligy distributistů založené v roce 1926. Osobnosti spojené s distributismem, G. K. Chesterton (1874–1936) a Vincent McNabb (1868–1943), vyjadřovali postoje typické pro politický neotomismus, když například vyžadovali odmítnutí morálních a praktických nepravostí industrialismu z pozice politiky založené na etice.

Nicméně politický neotomismus odvozuje cíl a smysl společnosti od pohledu na přírodu jako na neměnné dílo Tvůrce, a proto se nemůže vyhnout esencialismu, který považuje dějiny za pouhý přívažek k společenské a rozumové přirozenosti člověka. Tento poněkud formální přístup znamená, že politický neotomismus je v nebezpečí stát se souborem velmi otevřených tvrzení, jejichž závazná aplikace na konkrétní případy je problematická. MHW

**odkazy**

Maritain, J.: *Integrální humanismus*, přel. Josef Petr. Řím: Křesťanská akademie, 1967.

**totalitarismus** Moderní pojem, který se používá jak pro staré, tak pro moderní režimy. První vydání *Encyklopedie společenských věd* (Encyclopedia of the Social Sciences, 1933) ještě tento termín neobsahuje a Oxfordský slovník angličtiny ho poprvé cituje podle *Contemporary Review* z dubna 1928. Do druhé světové války se toto slovo stalo natolik populární, že se objevilo dokonce i ve filmech – např. ve filmové verzi Shawova *Major Barbara* od Gabriela Pascala či ve filmu *Mimo podezření*, kde Joan Crawfordová hovoří o nacistickém mučení jako o „totalitní manikúře".

Krátce po válce měl tento termín vylepšit tradiční klasifikační schema, založené na pojmech diktatura, DESPOTISMUS a tyranie. Prvotním cílem bylo vytvořit generický pojem pro pravicové a levicové režimy, o nichž panoval názor, že mají daleko víc společného, než naznačuje tradiční ideologická polarizace na KOMUNISMUS a FAŠISMUS. „Totalitní" rysy stalinského státu byly porovnávány s podobnými rysy státu nacistického, a to způsobem, který dovoloval aplikovat kritiku bývalých válečných nepřátel na bývalé válečné spojence, jež se stali nepřáteli v nové studené válce. Karl POPPER použil radikální kritiku Platóna, Hegela a Marxe k pojmenování toho, čemu říkal „utopické sociální řízení" moderních „totalitních" režimů v Německu a v Rusku – totéž pak zopakovali v poslední době André Glucksman, Bernard Henri-Lévy a další evropští „noví filosofové", rozčarovaní marxismem a jeho moderním ztělesněním ve dvacátém století v sovětském a jemu podobných režimech. Popper v podstatě od počátku udával tón ideologické aplikaci myšlenky totalitarismu, která se stala důležitou zbraní západní politické rétoriky.

Ačkoliv sociologové nebyli chráněni před vlivem ideologie, pokusili se dát pojmu totalitarismus význam hodnotově neutrálního označení jistých atributů režimu. V protikladu k novátorské analýze Hannah ARENDTOVÉ, která se soustřeďuje na „totalitní teror" jako podstatu totalitarismu, myslitelé zabývající se srovnávacím studiem vlád, jako např. Friedrich a Brzezinski, definovali pojem totality z hlediska fenomenologického a zahrnuli do svého výkladu pojmy jako totalitní ideologie, vláda jedné strany, hegemonie tajné policie a monopol vlády nad hospodářskou, kulturní a informační strukturou společnosti. Těmito rysy prolínala myšlenka totalitarismu jako režimu, který, podle Ecksteina a Aptera, „ničí hranice mezi státem a společenskými seskupeními, ba dokonce mezi státem a osobností jednotlivce" (s.434). Na počátku sedmdesátých let byl už v rámci průzkumu různých typů politických uspořádání tento pojem nekriticky přijímán jako standardní srovnávací měřítko.

Termín totalitarismus začal být v této době terčem pojmové kritiky (viz například Barber), i když komparatisté ho stále používali jako standardní prostředek. Důležitější možná je, že byl stále zbraní koncepčně ideologického boje. V roce 1976 publikoval Jean-François Revel knihu *Totalitní pokušení*, jež kombinovala argumenty převzaté z dřívějších prací z psychologie „totalitarismu" s ostrým odsouzením stalinismu. Oddělení marxistických levicových totalitních režimů od jejich fašistických příbuzných pokračovalo ve slavném eseji „Diktatura a dvojí standard" Jeanne Kirkpatrickové v časopise *Commentary*, ve kterém tvrdí, že pravicové „autoritářské" režimy, které jsou spojenci Západu, jsou jiné (lepší) než levicové „totalitní" režimy, zejména proto, že autoritářské systémy jsou prý schopny postupné demokratizace – za hlavní důkaz existence této jejich vlastnosti sloužilo jejich nepřátelství ke komunismu.

Reaganova administrativa, které nakonec Kirkpatricková sloužila, opustila při popisu spojeneckých tyranií termín totalitní, ale rozšířila ho naopak na řadu dalších levicových protivníků, například na sandinovský režim v Nikaragui, který byl v roce 1984 označen za „totalitní komunistický stát". Takže co bylo zpočátku termínem pro fašismus a stalo se uznávaným pojmem spojujícím pravicové a levicové formy moderního centralizovaného autoritářství, se ironií historického vývoje změnilo na popis komunismu. Vývoj tohoto pojmu tak prozrazuje víc o vývoji poválečné ideologie než o výsledku srovnávacího studia politických režimů.

To je patrné z pojmového zmatku, který tento termín neustále neprostupně zahaluje. I nezaujatí teoretikové tohoto pojmu se značně rozcházejí v pojetí jeho vztahu k pojmu

DEMOKRACIE, modernost a POLITIKA. Wolfe, Moore a Friedrich například trvají na tom, že totalitarismus je protikladem demokratických forem vlády, zatímco Talmon a další stejně rozhodně a vytrvale hájí tvrzení, že totalitarismus je obzvláště útočnou formou demokracie, srovnávají ho s politikou masového člověka nebo masové společnosti a říkají, že „většina nástrojů masové demokracie je zároveň nástroji totalitarismu" (Eckstein a Apter, s. 437).

Podobně se lze setkat s tvrzením, že totalitarismus je forma režimu vyskytující se výhradně v moderní industriální společnosti (Eckstein a Apter), nebo naopak že je to forma, jejíž „základní koncepce... vznikla už před epochou industrialismu a nezávisle na něm" (Moore, s. 74). Rozpory také panují v otázce, zda se tento termín týká formy vlády, a je tedy především politický, či zda popisuje typ společnosti, a je tedy spíše společensko-ekonomického charakteru.

Bez dosažení shody v těchto otázkách je těžké určit, zda spor o totalitarismus zařadit spíše do debaty mezi liberály (hlasateli minimálního státu) a demokraty (bojovníky za sociální stát) týkající se rozsahu působnosti státu, nebo do debaty mezi demokraty a autoritáři o legitimitě moci – o problému lidové svrchovanosti.

Zmatená historie myšlenky totalitarismu ukazuje, že to není jen sporný pojem, vztahující se k modelu svobody nebo demokracie, nebo hodnotově normativní myšlenka podobná všem významným politickým idejím, ale termín, jehož primární význam a použití jsou výlučně ideologické. Kdybychom tohoto termínu použili pro popis tak odlišných režimů, jako byly nacistické Německo, stalinské Rusko, Platónova Ústava, dynastie Čin, fašistická Itálie, sandinovská Nikaragua, Indie v období maurjské dynastie, Římská říše za Diokleciána, Ženeva za Kalvína, antická Sparta a Spojené státy nejen v šedesátých letech dvacátého, ale i ve čtyřicátých letech devatenáctého století, chyběl by mu jakýkoliv užitečný společensko-vědní význam. Je to však přesto neocenitelný klíč k pochopení ideologie studené války a sociologie poznání v poválečné etapě. BRB

**odkazy**

Arendtová, H.: *Původ totalitarismu* I–III, OIKOYMENH, 1996.

Eckstein, H., Apter, D. ed.: *Comparative Politics*. New York: Free Press of Glencoe, 1963.

Barber, B.R.: Conceptual foundations of totalitarianism. V: *Totalitarianism in Perspective*, ed. C.J. Friedrich, M. Curtis a B.R. Barber. New York, Praeger, 1969.

Moore, B., Jr: *Political Power and Social Theory*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958.

**tradice** V doslovném významu tento pojem pokrývá všechno, co v naší kultuře přetrvalo z minulosti. V tomto smyslu do tradice nepatří jen to, co je vysloveně nové nebo přechodné. Pojmu tradice se však běžně používá pro zvyklosti, obřady, myšlenky a instituce, které jsou nejen staré, ale kterým v současnosti připisujeme nějaký zvláštní význam. Většinou je to význam morální nebo náboženský, ale může to být i význam politický nebo vzdělávací. V každém případě je skutečnou tradicí takový prvek kultury, který je i přes své stáří považován v přítomnosti za funkční nebo rituálně významný.

Zájem o tradici začal na počátku devatenáctého století. V tomto období vedly následky demokratické a průmyslové revoluce k narušení či dokonce zničení velké části kulturního a společenského dědictví západní Evropy: zejména širší rodiny, místního společenství, farnosti, cechu, ruční řemeslné výroby, aristokracie a monarchie. Na Západě se objevilo rozlišení „tradičního" a „moderního". V literatuře, umění, filosofii a politice té doby najdeme hlučnou a často vlivnou kritiku revoluce, reformy a dokonce modernismu jako kategorie. Ta vzešla od „tradicionalistů", z nichž se ve třicátých letech devatenáctého století vyvinul politický a kulturní „konzervatismus".

Zaujetí pro tradici a minulost bylo dříve vyhrazeno starožitníkům a sentimentalistům. V devatenáctém století, jako součást celkové reakce na individualismus přirozeného práva, se zájem o tradici stal hlavní součástí vznikajících společenských věd, zejména antropologie, sociologie, srovnávací filologie a folkloristiky. Podrobné studium významných tradic bylo považováno za hlavní prostředek seznámení se s minulostí.

Slovo „tradice" pomohlo vytvořit jednu z významných typologií západního společenského myšlení devatenáctého a dvacátého století. Pojmy tradiční a moderní nabyly jasného typologického významu a rozšířily se i do politiky a umění. Navíc se jejich přechod z politiky do umění v západní Evropě konce osmnáctého století stal paradigmatem, který měl obsáhnout minulý i přítomný svět. MAINOVO „status versus smlouva", TOCQUEVILLOVO „tradiční versus demokratické", MARXOVO „feudální versus buržoazní", Weberovo „tradiční versus racionální" a DURKHEIMOVO „mechanické versus organické" – všechna tato rozlišení lze považovat za pojmově vycházející z této „velké západní transformace".

Toto pojetí zahrnuje také dynamický prvek – totiž myšlenku, že vývoj probíhá přirozeně od tradičního k modernímu a že je úkolem osvíceného státníka napomoci mu všemi dostupnými prostředky. COMTE, Marx a Lester Ward měli jednoznačně za to, že působí nezvratitelná zákonitost přechodu každé společnosti od tradiční k moderní, ať už nazývané kapitalistickou, socialistickou, technickou, demokratickou, individualistickou či jakkoli jinak. Rozdělení na tradiční a moderní nabylo nenápadně nežádoucího rysu: co je tradiční, je horší a potřebuje pomoc. Většina západních ekonomů došla k předpokladu, že modernizace je automaticky cílem snahy a politiky „tradičních" národů na celém světě. Z této vysoce etnocentrické typologie vychází západní pomoc zemím třetího světa a její vliv se dnes nejvíce projevuje ve Světové bance (viz také POKROK). RN





**trest** V politické společnosti se trest obecně definuje jako jisté opatření, jež uvaluje státní autorita na jedince či – to ovšem není tak časté – na skupinu jako reakci na přečin proti trestnímu právu státu a jež je obecně pokládáno za nepříjemné. Základní body této definice jsou relativně neproblematické a hlavní diskuse k tomuto tématu se soustřeďují na to, jak ospravedlnit praxi státního trestu.

V historii politického myšlení se rozvinuly dvě hlavní teorie trestu – retribuční a utilitární. Retribuční teorie či teorie spravedlivé odplaty, ve své nejvyhraněnější podobě zastávána KANTEM, dokazuje, že úmyslné spáchání zločinu tvoří jak nutnou, tak i dostačující podmínku pro oprávněný trest z toho důvodu, že si jej provinilý morálně zasloužil. Zasloužená odplata se zde vymezuje z hlediska provinění delikventa, které je funkcí stavu mysli, za nějž byl přečin spáchán (například úmysl, unáhlenost nebo, což je problematičtější, nedbalost), a závažnosti újmy, jež trestný čin způsobil. Podle retribuční teorie určuje zasloužená odplata provinilci nejen kým má být potrestán a proč, ale i oprávněnost míry trestu, která je přiměřená míře zavinění. Primitivní *lex talionis*, „oko za oko a zub za zub", se nahrazuje sofistikovanějším přístupem k výkladu principu zasloužené odplaty i vztahu přiměřenosti či proporcionality mezi trestným činem a trestem. Tento přístup, který lze snad nejlépe chápat v kontextu společensko-smluvního (viz SPOLEČENSKÁ SMLOUVA) názoru na politickou společnost, znamená, že když někdo záměrně poruší trestní právo, přisvojuje si nespravedlivé zvýhodnění ve srovnání s jeho zákona dbalými spoluobčany. To ruší morální rovnováhu, která musí být znovu nastolena prostřednictvím trestu, jehož přísnost je diktována potřebou odstranit nespravedlivé zvýhodnění, ať už je velké nebo malé.

Oproti tomu se utilitární či konsekvencionalistická pozice, již dobře ilustrují BENTHAMOVY spisy, se snaží ospravedlnit trest nikoli z toho důvodu, že je spravedlivou od-

povědí na dřívější záměrný čin, ale tím, že účinně zvyšuje podíl příjemných pocitů ve společnosti v poměru k nepříjemným, a to většinou pomocí zastrašení od budoucích trestných činů, které by mohl spáchat delikvent sám nebo jiní členové společnosti (viz UTILITARISMUS). Aby ospravedlnili státní trest, vyjmenovali stoupenci utilitarismu mnoho různých prospěšných následků. Kromě individuálního a veřejného zastrašení, jež je zajištěno nepříjemností zážitku trestu a hrozbou jeho uvalení, argumentovali tito autoři také vhodností použití trestu k převýchově či rehabilitaci provinilého, k výchově a k udržení morálních norem ve společnosti, k veřejnému odsouzení zločinu, k uspokojení rozhořčení oběti a k podpoře úcty k právnímu systému. Vzhledem k této rozmanitosti by bylo chybou automaticky zařazovat všechny utilitární teorie do jedné kategorie, protože různé cíle inspirují značně se lišící koncepce role státu v udržení a prosazení trestního práva. Ovšem všechny utilitární teorie mají společné to, že jsou v zásadě přístupné empirickému ověření – a zde se ostře odlišují od retribučních. Dvacáté století tak zaznamenalo nárůst zájmu sociologů, kteří se nezabývali pouze teoretizováním o místě trestu ve společnosti, ale kteří se také pokoušejí ověřit účinnost trestních programů navržených pro reformu, zastrašení či převýchovu skutečných i potenciálních delikventů.

Je jasné, že obě tyto hlavní tradice zachycují důležitý rys našeho ustáleného intuitivního chápání správného základu trestu. Avšak mezi filosofy a politickými teoretiky nepanuje velká shoda, snad s výjimkou názoru, že určitě existuje nějaké ospravedlnění trestní praxe, obecně pociťované jako základní kámen dobře uspořádané společnosti. Podle utilitaristů je retribuční teorie plná záhad a zmatků a je-li prý oddělena od svého metafysického jazyka, nezůstane z ní nic než pouhý axiom, že minulé trestuhodné činy tvoří důvod pro nynější potrestání na základě zasloužené odplaty. Tato představa se nepříjemně dohromady dobro. Odpůrci retribučního přístupu mají za to, že teorie, která předpisuje trest i tam, kde se tím nedosáhne žádného prospěchu ani z hlediska společnosti, ani s ohledem na jedince, chce ospravedlňovat to, co je nesmyslné a konec konců nespravedlivé. Navíc vyvstaly pochybnosti o adekvátnosti retribuční teorie, je-li podrobena zkoumání z hlediska systémů představ o trestní spravedlnosti. Znamená opravdu každé porušení trestního práva morální provinění? Jak může zastánce retribuční teorie vysvětlit, proč se domníváme, že ne každý čin, který je morálně odsouzeníhodný, by měl být postaven mimo zákon a trestán trestním právem? Tyto otázky nepoukazují ani tak na nekoherentnost principu zasloužené odplaty, jako na to, že potřebuje doplnit argumenty o podstatě povinnosti dodržovat zákon a patřičných mezích trestního práva. Takové doplňující argumenty však jen zvyšují dojem, že retribuční teorie sama není schopna pojmout vše, co je v praxi trestu významné.

Utilitární pozice je ovšem retribučními protiargumenty stejně zranitelná. Ty tvrdí, že zastánce utilitarismu přistupuje k subjektu trestu pouze jako k prostředku, jehož pomocí má být dosaženo společenského cíle, a ne jako k cíli o sobě, což ovšem porušuje fundamentální princip respektu k člověku jako morálnímu činiteli. Navíc při sledování určitých utilitárních cílů není jasné, zda je vůbec třeba trest uvalit nebo, musí-li už být uložen, proč by mělo vadit, že jej neponese delikvent, ale nějaký obětní beránek. Má-li být totiž zaručen obecně odstrašující účinek, pak to, co je v přísném slova smyslu zapotřebí, je, aby občané věřili v hrozbu trestu. Pokud to lze trvale předstírat, tak vlastně nikdy nemusí být nutné či dokonce oprávněné kohokoli trestat. A dále, byla-li by společenská úzkost z konkrétního zločinu příliš velká a nebylo-li by možné dopadnout zločince, neneslo by v sobě usvědčení nevinné osoby velký prospěšný potenciál, který by převýšil utrpení nevinného obětního beránka a jeho



tím trestu se podobá zásadní námitce vůči utilitarismu jako obecnému morálnímu principu – totiž že neobsahuje adekvátní distributivní princip a nebere vážně samostatnost jedinců, protože mu jde toliko o maximalizaci štěstí nahromaděného na celé občanstvo, ať už se rozděluje jakkoli. Utilitární teorie tak sice podává uspokojivou odpověď na to, proč stát musí provinilce trestat, avšak nikterak neodpovídá na to, koho je správné potrestat. Pochybuje se i o tom, zda je utilitární teorie schopna poskytnout přiměřený princip, podle kterého by se vymezovala míra trestu vzhledem k tomu, co lze v určité oblasti získat příležitostnými obzvláště krutými tresty, když začnou konkrétní přečiny narůstat.

Není tedy divu, že se ve druhé polovině našeho století objevil třetí typ teorií trestu. Ty bychom mohli označit jako teorie smíšené, protože v sobě obsahují něco z obou svých předchůdců – retributismu i utilitarismu. Jejich rozvoj urychlila důležitá stať H. L. A. Harta „Prolegomena k zásadám trestu" (1959), v níž autor tvrdí, že východisko k teoretizování o trestu spočívá v rozlišení tří samostatných otázek. První je otázkou definice trestu, druhá jeho ospravedlnění – proč vůbec má společnost instituci trestu, třetí se ptá po trestní odpovědnosti, tedy kdo může být potrestán a do jaké míry. Jakmile se tyto tři otázky rozliší, je podle Harta jasné, že na jednu je možno dát retribuční odpověď, zatímco na jinou odpověď utilitární. Jeho vlastní stanovisko využívá standardní definici, utilitárně ospravedlňuje obecný smysl trestu a problém distribuce řeší z hlediska retribučního – potrestat lze pouze provinilce a pouze za čin spáchaný úmyslně. Na otázku míry odpovídá částečně odkazem k retribučnímu principu proporcionality a částečně utilitárními zřeteli. Máme tedy teorii se silnou utilitární složkou, v níž je však sledování užitečnosti omezeno nezávislým principem založeným na hodnotě spravedlnosti, kterou nelze jednoduše do utidem se řídili mnozí další, z nichž někteří odpovídali na otázku obecného ospravedlňujícího cíle z hlediska retribuční teorie, ale zároveň jej podřizovali vymezujícímu utilitárnímu distributivnímu principu. Zaslouženost je tak nutnou, ne však dostačující podmínkou trestu – potrestat toho, kdo si to zasluhuje, by bylo spravedlivé pouze tehdy, pokud by to přinášelo i kompenzující společenský prospěch.

Přitažlivost takových smíšených teorií trestu je zřejmá, ovšem jejich vývoj nevedl k nějaké větší shodě ve věci oprávnění trestu. Kromě podstatného nesouhlasu v tom, zda by měl být obecný ospravedlňující cíl utilitární či retribuční, zůstávají i jisté pochybnosti o smíšeném přístupu k principu trestu. Vezmeme-li za příklad Hartovu teorii, pak obtíž spočívá ve skutečnosti, že většina lidí vlastně není ochotna chápat princip odplaty jako *absolutní*, protože trest v tomto chápání by mohl ohrožovat dosažení stanovených společenských cílů. Vhodným dokladem toho je rozšíření trestní odpovědnosti za neúmyslné trestné činy, především v oblastech, kde nejsou tresty těžké a kde se očekává, že výhody striktního volání k odpovědnosti budou z hlediska prevence společensky škodlivého chování podstatné. To nám ukazuje, že dokonce i v poměrně běžných případech jsme vlastně ochotni poměřovat hodnoty spravedlnosti a užitečnosti právě tím způsobem, který Hart vylučuje. Vyvstává zde další problém, jak toto poměřování provádět, když tyto dvě hodnoty jsou nesouměřitelné. Jak máme dodat spravedlnosti zvláštní váhu, jíž – zdá se – diktuje naše intuice, aniž bychom omezili positiva, která – jak se můžeme rozumně domnívat – má systém trestní spravedlnosti vzhledem k prevenci utrpení a dalších obětí?

Bezesporu jedině pluralistická teorie bude schopna uspokojit naše představy o tom, co je správné a přiměřené ve sféře trestu. Je nesnadné smířit konsekvencialistické a retribuční zásady na hlubší úrovni, než tomu bylo dosud. Pravděpodobně by k tomu mo-

v kontextu všech ostatních rysů, které podle nás tvoří spravedlivou společnost. Jakou povinnost mají jedinci, aby dodržovali zákony svého státu? Co tvoří spravedlivý zákon? Do jaké míry lze ospravedlnit zasahování státu do života jedinců kvůli kontrole a prevenci zločinu? Dokud se uvažování o trestu nebude dít v tomto přirozeném teoretickém kontextu, nezaznamenáme pokrok směrem k rozvoji teorie, jež by byla koherentní i pluralistická. NML

**odkazy**

Bentham, J.: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), ed. J. Burns a H.L.A. Hart, Londýn: Methuen, 1982, kap. 1–5, 13–15.

Hart, H.L.A.: *Punishment and Responsibility*, Oxford: Clarendon Press, 1968. (Obsahuje angl. překl. předchozí práce „Prolegomenon to the principles of punishment".)

**Trockij, Lev Davidovič** (1879–1940). Ruský marxistický politický myslitel a revolucionář. Hned na počátku své kariéry se stal marxistou, zapojil se do revolučního hnutí a v roce 1905 se objevil mezi nejvýznamnějšími vůdci petrohradského sovětu. Byl zatčen a převezen na Sibiř, odkud utekl a strávil pak deset let v Evropě. Do Ruska se vrátil po únorové revoluci, připojil se k LENINOVI a k bolševikům a stal se společně s Leninem vůdcem říjnového povstání a architektem revoluce, která následovala. Jako komisař zahraničních věcí vedl mírová jednání s Němci v Brestu a jako válečný komisař vytvořil a vedl vítěznou Rudou armádu během občanské války. Po Leninově smrti se však ocitl v izolaci a mimo centrum stranické činnosti a jeho pád, který následoval, byl tak rychlý a okázalý, jako jeho nástup k moci. V roce 1929 byl vyhoštěn ze Sovětského svazu, vystřídal několik zemí a nakonec se v roce 1937 usadil v Mexiku. Tam byl v roce 1940 zavražděn, patrně na přímý příkaz Stalina.

Trockij je jednou z nejdramatičtějších a nejzajímavějších postav revolučních dějin dvacátého století. Byl to vynikající řečník a organizátor s hereckým talentem, charismatický vůdce v kritických momentech ruských dějin, ale velmi neobratný v rutinní politické a stranické práci. Jeho hrubé, často arogantní chování a povýšený vztah k méně významným lidem ho připravily o politické následovníky a vystavovaly ho manipulaci ze strany druhých lidí. Po své porážce si však zachoval odvahu a až do konce zůstal aktivní a otevřený. Během třicátých let kolem sebe shromáždil skupinu mimoruských příznivců říjnové revoluce, kteří považovali stalinismus za její „degeneraci", a stal se dokonce jejich mluvčím. Ale trockistické hnutí se neprosadilo a sám Trockij strávil poslední léta svého života pokusy zachránit to málo, co zbylo z dřívější slavné éry. Pokud byl jeho hlas ještě vůbec slyšet, byl to hlas volajícího na poušti.

Ať už jsou Trockého politické osudy a historická úloha jakékoliv, zaslouží si být připomínán alespoň pro své obecné politické a společenské úvahy – během života hodně psal – a zejména pro svou analýzu socialistické revoluce v zaostalé společnosti. Už v roce 1906 formuloval koncepci ruské revoluce, která odmítla tehdy převládající názor marxistů, že společnost jako je ruská musí nejprve projít fází kapitalismu a buržoasní revoluce, a pak teprve může dospět k další, socialistické etapě vývoje. Jeho koncepce, která byla téměř úplně originální a vešla do povědomí jako „teorie permanentní revoluce", je založena na tom, co Trockij později nazval „zákonem nerovnoměrného a kombinovaného vývoje". Společnosti jako Rusko, i když jsou zaostalé a nerozvinuté, jsou vystaveny západnímu vlivu, zavádějí některé pokrokové ekonomické metody a vztahy, vytvářejí ostrovy rozvoje, které vedou ke vzniku velkých měst, početné vrstvy proletariátu, na Západ orientované intelektuální elity a radikálních forem politické opozice. Současně, jelikož industrializace byla zavedena seshora (státem), zůstává buržoasie slabá a liberalismus neúčinný. Následkem toho vznikají ve společnosti rozpory – zaostalost vedle modernosti a v konfliktu s ní – které zvyšují společenské napětí, narušují stabilitu a vedou ke vzniku radikálních sil, které se dostávají do přímé konfrontace se starým režimem. Tento konflikt lze vyřešit jedině náhlým skokem do postkapitalistické, socialistické éry. Avšak Trockij si byl až příliš dobře vědom toho, že početná venkovská populace, která se zajímá nejvýše o získání půdy, se k radikálnímu dělnictvu nepřipojí. Předpokládal však všeobecné revoluční vzplanutí v Evropě a došel k závěru, že pokud k němu dojde, dělnická vláda v Rusku získá podporu zvenčí, aby mohla provést další ekonomické změny a překonat reakční tendence rolnictva. „Nerovnoměrnost vývoje" tak vyvrcholí „kombinovaným vývojem", to jest spojením dvou historických etap společenského a ekonomického vývoje.

Události roku 1917 potvrdily podle Trockého názoru správnost jeho analýzy, kterou nakonec částečně uznal i Lenin, jenž k ní zpočátku zaujímal velmi skeptický postoj. Ale k evropské revoluci samozřejmě nedošlo, za což Trockij obviňoval stále více Stalinovu doktrinu „socialismu v jedné zemi" s jejím cílem vyhnout se světové revoluci a mezinárodní socialistické orientaci a dát přednost výhradně vnitřním sovětským cílům (viz SOVĚTSKÝ KOMUNISMUS). Ve třicátých letech Trockij publikoval řadu analýz stalinismu, který definoval střídavě nebo současně jako „bonapartismus", „termidor", byrokratický kolektivismus nebo prostě jako „zradu" či dokonce jako výplod choré mysli. Nic z toho neznělo příliš přesvědčivě, protože Trockij směšoval často protikladné kategorie analýzy a nedovedl si poradit s faktem, že Stalin mezitím provedl úplnou transformaci sovětské společnosti – i přesto však spolu s dalšími mysliteli přispěl k odhalení hrůz stalinismu či stalinských „zločinů", jak je nazýval.

Složitost Trockého postoje – jak teoretického, tak politického – spočívá v tom, že bez ohledu na Stalina vytrvale hájil výsledky říjnové revoluce a hlavně odmítl přiznat jakoukoliv spojitost mezi původní leninsko-bolševickou koncepcí strany a politiky a tím, k čemu vedla za Stalina. Ironií je, že to byl sám Trockij, kdo zpočátku (v roce 1903) odmítal bolševismus jako výraz pro „diktaturu *nad* proletariátem" a Lenina jako robespierrovského spiklence ohrožujícího demokratický a socialistický vývoj v Rusku. Jeho rané spisy, které v letech 1903–1917 vedly k úplnému rozchodu s Leninem, jsou dosud nejlepší publikovanou analýzou vztahu mezi zaostalostí a bolševismem či toho, co bychom dnes mohli označit jako strukturní jev objevující se ve společnostech, kde malé množství společenských institucí dává vznik autonomní nadvládě politiky a státu nad společností. Po smíření s Leninem v roce 1917 se Trockij o tom, co tak správně odhalil a analyzoval na počátku, už nikdy nezmínil. Z hlediska jeho nejistého politického postavení ve dvacátých a třicátých letech je to pochopitelné; současně mu to však zabránilo pochopit, do jaké míry je jeho teorie trvalé revoluce závislá na bolševismu, a je tudíž nevědomým spoluviníkem stalinismu.

Nicméně Trockého sociologická a politická analýza zaostalosti, škály možností, které nabízí daný historický vývoj, a dynamiky revolučních změn výrazně posunula postavení marxismu ve dvacátém století z teorie původně míněné jako výklad budoucnosti evropského kapitalismu k teorii dalšího vývoje mimoevropských „zaostalých" států, jak to také alespoň částečně potvrdil následující vývoj. Pod praporem marxismu tak v předkapitalistickém světě vznikl nový druh KOLEKTIVISMU, i když měl málo společného s typem společnosti, kterou si Trockij představoval. Trockému se daleko lépe než komukoliv jinému podařilo vysvětlit její dějinnou logiku, i když jeho vlastní osud nejlépe svědčí o hranicích jeho politického myšlení i tohoto kolektivismu. BK

**odkazy**
Trockij, L. D.: *Moje paměti. Pokus o vlastní životopis*, 2 sv. přel. M. Horáková, K. Kraus. Praha: Ústřední dělnické kihkupectví a nakladatelství, 1930.

**trockismus** Varianta MARXISMU odvozená především ze spisů TROCKÉHO, zejména z jeho pozdějších prací kritizujících stalinismus v Sovětském svazu. Trockismus zachovává původní Marxovu oddanost dělnické revoluci, ale odmítá vidět Sovětský svaz nebo režimy východní Evropy jako autentická ztělesnění socialismu. Někteří trockisté zůstávali věrni Trockého původní charakteristice Sovětského svazu jako degenerovaného dělnického státu; jiní charakterizovali režim radikálněji jako formu STÁTNÍHO KAPITALISMU. DLM

**tržní socialismus** Forma SOCIALISMU, která obsahuje kombinaci společného vlastnictví výrobních prostředků s širokým využitím tržních mechanismů v hospodářství – například založením výroby na autonomních a konkurujících si dělnických družstvech. Má se za to, že tímto způsobem lze sloučit distributivní a demokratické cíle socialismu se schopností tržní konkurence přinášet efektivitu. DLM

**třída** Společenská třída je termín popisující rozdělení společnosti. V životě společnosti mohou být identifikovány tři oblasti či „roviny":

(1) oblast, kterou můžeme pojmenovat ekonomická struktura, sestávající ze vztahů ve sféře produkce, směny zboží a služeb – sociálních vztahů nezávislých na individuální vůli.
(2) intersubjektivní a mnohoznačná oblast sociálního vědomí, svět viděný „zevnitř" živé zkušenosti, jež zahrnuje pohledy jedinců (3) oblast konání, jak individuálního, tak kolektivního, v různých sférách života, zahrnující směr chování jedinců jako soukromých osob, spotřebitelů, dělníků, občanů, orientující jejich životní styl, volební preference a organizaci v industriální i politické rovině.

Stručně můžeme říci, že třídy v dané společnosti existují v té míře, v níž existují signifikantní vazby mezi vyjmenovanými třemi rovinami společenského života: jestliže ekonomicky determinované postavení významně koreluje s lidskou zkušeností a jestliže obojí ovlivňuje to, jak se lidé chovají jako spotřebitelé, pracující nebo občané, jak žijí, jak se organizují, jaké strany podporují atd.

K porozumění nám poslouží následující myšlenkový experiment. Představme si společnost, ve které žádné takové vazby nejsou. Zaměstnání či tržní postavení člověka nemá absolutně žádnou souvislost s jeho chápáním sebe sama či interpretací jeho společenského světa (charakterizovaného zcela jiným způsobem, například na základě příbuzenských vztahů nebo náboženství) a ani se nevztahuje k jeho individuálnímu nebo kolektivnímu jednání, jež je zcela nepředvídatelné. Dalo by se říci, že v takové společnosti existují třídy?

Teorie třídy můžeme vnímat jako spojitý řetěz, na jehož opačných koncích nacházíme klasické postoje MARXE a WEBERA. Marxův obraz je velmi ostrý a přesný. Vazby mezi rovinami jsou nejen dosti úzké, ale také jednosměrné: kauzální tok jde z ekonomické struktury skrze vědomí až ke konání. V čase „proti sobě stojí dvě velké třídy, buržoasie a proletariát" (*Komunistický manifest*, §1), definované svým postavením ve výrobních vztazích a postupně konsolidované v systému kapitalismu. Tyto dvě velké třídy do sebe postupně absorbují jiné třídy, rozvíjejí třídní vědomí a politické a industriální organizace a nevyhnutelně směřují k revolučnímu konfliktu, který skončí až rozdrcením kapitalismu. Tento obraz je však chudý a omezený, a to za prvé zaostřením na výrobních prostředků), za druhé na svět práce a politiky a za třetí na industriální a politickou činnost.

Weberův obraz je oproti tomu mnohem širší. Vazby mezi oblastmi jsou volnější a kauzální tok může probíhat v rozličných směrech: od ekonomického postavení k vědomí a konání, ale také například od sdíleného statutu a náboženské víry k ekonomické struktuře či politické organizaci. Navíc tu nenajdeme žádný všezahrnující příběh vývoje od třídní struktury přes třídní vědomí až k třídnímu konání, ani teorie „třídních zájmů", které by takový vývoj mohly vysvětlit: historické možnosti jsou mnohem otevřenější a mnohem méně determinované. Záběr jde ve všech rovinách do mnohem větší šíře: na strukturální rovině nezahrnuje pouze výrobní vztahy, ale i sféru „cirkulace" a „tržní pozice" (ačkoli si Weber podobně jako Marx myslel, že vlastnictví či nevlastnictví majetku je pro všechny třídní situace základní). V rovině vědomí a konání zahrnuje etnikum, náboženství, statut atd., sféru spotřeby a distribuce i svět práce a politiky.

Která teoretická pozice je lepší, posoudí každý sám podle svých kriterií. Posuzujeme-li teorii jako koherentní teoretické schema, které sice mnoho riskuje, ale které má nezanedbatelnou vysvětlující a prognostickou sílu, pak Marxovo pojetí nepochybně vítězí. Posuzujeme-li ji však jako analýzu současných společností, která riskuje mnohem méně tím, že více spojení a vývojových možností ponechá otevřených, je lepší svou popisnou přiměřeností teorie Weberova. Dnešní třídní teorie vycházejí z jednoho či druhého pólu, respektive z obou, s předsevzetím oba póly smířit: neomarxisté se snaží popsat „relativní autonomii" vědomí a politiky, neoweberovci hledají principy, jimiž by mohli vysvětlit různé formy podřízenosti a nerovnosti.

Třídní vztahy vznikají podle marxistů na základě VYKOŘISŤOVÁNÍ (přivlastnění si nadhodnoty vytvořené prací podřízeného nadřízeným), zatímco podle weberovců je



zdrojům a možnostem prostřednictvím „sociálního uzavření"). V obou pojetích jsou však vztahy mezi třídami asymetrické, antagonistické a zahrnují protikladné zájmy, z jejichž střetu vycházejí někteří jako vítězové a jiní jako poražení. Samozřejmě byly vykreslovány i jiné, poněkud harmoničtější vztahy mezi třídami, jež jsou historicky význačné, v linii od Adama SMITHE až po nedávné americké funkcionalistické teorie vrstev. Nejsou to dnes však pohledy převládající. Neomarxisté se zabývali otázkami, kudy vedou hranice mezi třídami, jak chápat „mezitřídy" a v nedávné době i tím, jak popsat vykořisťování obecněji. Neoweberovci, vymezující třídy na základě modů kolektivního konání, se snaží ukázat, jak právo na výrobní zdroje, členství ve stranách nebo rodové danosti mohou tvořit různý základ pro sociální uzavření v boji o výhody při rozdělování. Obecně však v diskusi dominuje weberovské kontinuum. SL

**Tucker, Benjamin R.** (1854–1939). Americký anarchista, publicista a novinář. Hlavní představitel individualistického ANARCHISMU.

**Turgot, Anne-Robert-Jacques** (1727–1781). Francouzský ekonom. Turgot byl ovlivněn myšlenkami FRANCOUZSKÉHO OSVÍCENSTVÍ, zejména ekonomickými doktrinami FYSIOKRACIE. Z nich také pramení jeho zaujetí pro ekonomickou politiku LAISSEZ-FAIRE, kterou se (neúspěšně) snažil realizovat v krátkém období, kdy působil jako vrchní revizor Ludvíka XVI. Jeho nejznámějším dílem jsou *Úvahy o vytváření a rozdělování bohatství* (Reflections on the Formation and Distribution of Riches, 1766). DLM

**Tyranie** Viz DESPOTISMUS.

# U

**utilitarismus** Název etické teorie, která přímo či nepřímo hodnotí správnost činů, přístupů, rozhodnutí a volby podle toho, jak přispívají ke spokojenosti těch, kdo jsou jimi ovlivněni. Utilitarismus je spojován se jmény Jeremy BENTHAMA a Johna Stuarta MILLA, v novější době se jmény Henryho SIGDWICKA a G. E. Mooreho. Posledními představiteli jsou J. J. C. Smart a R. M. Hare. Teorie utilitarismu zaujímá už od doby Benthamovy a Millovy ústřední postavení v úvahách o mravnosti a dodnes – zejména v důsledku rozvoje aplikované etiky – má významný vliv na mravní uvažování řady laiků.

Bentham tvrdil, že jednání je správné, pokud přispívá ke spokojenosti a štěstí, a špatné, pokud vyvolává opak štěstí, a že štěstí je třeba chápat jako potěšení a jeho opak jako bolest nebo nepřítomnost potěšení. Potěšení a bolesti je třeba hodnotit či vážit pomocí kalkulu štěstí (například podle jejich intenzity, trvání či stupně přiblížení), který umožňuje definovat a sčítat jednotky nebo hodnoty potěšení a bolesti. Tento kalkul je neutrální ve vztahu ke konkrétním osobám, lze ho použít na různé radosti různých lidí a je citlivý na intenzitu, tedy je schopen popsat různý stupeň potěšení u různých lidí. Důležitou součástí kalkulu je také rozsah činnosti či celkový počet osob jí ovlivněných. Správnost je tedy určována součtem jednotek nebo hodnot různých potěšení a bolestí různých lidí, které jsou následkem daného skutku: skutek je správný, pokud je jeho výsledkem převaha potěšení nad bolestí. Celkovým cílem je maximalizovat potěšení, to jest dosáhnout maximální možné převahy potěšení nad bolestí pro všechny zúčastněné. Tento cíl lze vyjádřit vzorcem „největšího možného štěstí co nejvyššího počtu zúčastněných", který skupina společenských, politických a právních reformátorů kolem Benthama aplikovala na společenské změny (viz FILOSOFICKÝ RADIKALISMUS).

John Stuart Mill přes jisté výhrady přijal Benthamovo obecné stanovisko, včetně jeho hedonismu a názoru, že naše skutky jsou motivovány pouze potěšením a bolestí. Mill však chtěl odlišit kvalitu a kvantitu potěšení a hovořil o vyšších a nižších potěšeních, což představuje jisté potíže, protože není zcela jasné, zda je obhajitelný rozdíl v kvalitě potěšení (podle principu, že potěšení je prostě potěšení, i když jeho příčiny jsou různé) a zda takový rozdíl je postižitelný kalkulem, který připisuje potěšení jednotky nebo hodnoty a umožňuje tak jejich nadosobní sumarizaci a srovnání.

Klasický utilitarismus Benthama a Milla je formou utilitárního jednání (i když u Milla někdy vznikají jisté pochybnosti o správnosti takového výkladu). Tento typ utilitarismu, podle něhož je jednání správné tehdy, pokud jeho následky jsou alespoň tak dobré jako následky kterékoliv jiné alternativy, je dnes stavěn do protikladu k jiným typům, jako jsou utilitarismus zákona a utilitarismus zobecnění (a také motivační utilitarismus). Podle utilitarismu zákona je jednání správné, pokud odpovídá zákonu, jehož obecné dodržování by mělo (nebo má) dobré následky. Hlavním smyslem této teorie, která má mnoho podob, je přesunout při určování správnosti jednání důraz z následků jednání na význam dodržování zákonů (a na následky tohoto dodržování). Podle teorie utilitarismu zobecnění je jednání správné tehdy, když je typem činu, který by měl (nebo má) dobré následky, pokud by byl konán universálně (nebo všeobecně). Smysl této teorie spočívá v tom, že zakládá správnost jednání ne na jeho skutečných následcích, ale na jeho následcích v hypotetické situaci, v níž by byl daný čin konán universálně (nebo všeobecně). Zda je utilitarismus zobecnění versí utilitarismu zákona a zda utilitarismus zákona spadá do utilitarismu jednání, to jsou samy o sobě sporné otázky (viz Lyons).

Termín „utilitarismus" neoznačuje tedy jedinou teorii, ale celou skupinu teorií, které jsou variacemi na jedno téma. Toto téma má čtyři složky:

1) složku následku, podle níž je správnost nějakým způsobem spojena se vznikem dobrých následků;
2) složku hodnoty, podle níž jsou následky hodnoceny jako dobré nebo špatné pomocí jakéhosi standardu pravého dobra;
3) složku rozsahu, podle níž je pro určení správnosti jednání podstatné, jak skutky ovlivňují všechny, nikoliv jen ty, kdo je konají;
4) princip užitečnosti, podle něhož by se člověk měl snažit maximalizovat to, co standard dobroty označuje jako pravé dobro.

Postoj utilitarismu jednání, podle něhož je jednání správné nebo špatné výhradně v závislosti na tom, zda jsou dobré nebo špatné jeho následky, obsahuje všechny čtyři uvedené složky. Názor, že jednání činí dobrým nebo špatným pouze jeho následky, se nazývá konsekvencialismus. Konsekvencialismus sám je předmětem široké diskuse a kritiky, které daleko překračují obecný problém označení hranic následků jednání a určení úlohy okolností v konsekvencialistickém výkladu správnosti. Na jedné straně jsou to otázky spojené s konsekvencialismem nezávisle na tom, zda je součástí utilitarismu jednání. Ty se dříve týkaly obrany konsekvencialismu proti opačným výkladům toho, co činí správné jednání správným, a proti obvinění, že konsekvencialismus věští zkaženost mysli (nevylučuje žádnou třídu skutků jako špatnou nezávisle na jejích následcích) a že vydává jedince všanc zlým lidem (jimž stačí pouze učinit následky jiných alternativ horší než jsou následky jednání, které chtějí, aby dotyčný jedinec spáchal). V poslední době se však spíše soustřeďují na obvinění, že konsekvencialismus odděluje člověka od řady jeho plánů, zájmů a vztahů, čímž narušuje jeho integritu, neboť pokud to konsekvence jeho jednání přímo nediktují, člověk se pak nemusí starat o své vlastní projekty a myšlenky víc než o cizí (viz Williams, v: Smart a Williams).

Na druhé straně existují otázky vznikající ze zahrnutí konsekvencialismu do utilitarismu jednání. V jistém období se týkaly převážně povahy, místa a významu morálních a společenských pravidel v rámci utilitarismu jednání, dnes se zase spíše soustřeďují na povahu, místo a význam individuálních morálních PRÁV v rámci utilitarismu obecně. V konsekvencialismu jsou tím nejpodstatnějším následky, nikoliv oblast jejich dopadu či to, kdo má jaké potěšení. Nadosobní výklady správnosti byly obviněny, že neberou vážně individualitu osob, tedy nepovažují každého člověka za svéprávnou autonomní bytost, která má svou vlastní osobnost, své plány a zájmy, jakož i inherentní hodnotu. Jak přesvědčivé je toto obvinění utilitaristů je momentálně předmětem sporu, avšak jeho rozšířenost podpořila vznik systémů individuálních morálních práv na ochranu jednotlivců (viz Dworkin).

Všechny formy utilitarismu jednání (a vůbec všechny formy utilitarismu) musí obsa-

hovat standard pravého dobra, aby byly schopny hodnotit, zda jsou následky skutků dobré. Velice obecně lze odlišit hedonistický a nehedonistický či ideální standard, i když v každém táboře ještě existuje další dělení. Hedonismus může zahrnovat buď jen tělesnou rozkoš, nebo, jako u Benthama, může zahrnovat tak špatně uchopitelné prvky, jako jsou prospěch a výhoda. Jak Mill tak Sigdwick přijali jistý standard potěšení, i když mezi nimi existuje rozdíl: zatímco Mill rozlišuje různé kvality potěšení, Sigdwick zavádí nezávisle na standardu potěšení princip spravedlnosti jako doplněk tohoto standardu, aby ve své teorii zdůraznil zájem o rozdělování, nikoliv o pouhou maximalizaci potěšení. Také v idealistickém táboře existují rozdíly. W. T. Stace formuloval svůj standard dobra ve smyslu štěstí, které zahrnuje potěšení, ale není jím vyčerpáno, zatímco Hastings Rashdall a G. E. Moore tvrdí, že kromě potěšení nebo štěstí existuje ještě řada dalších věcí, které jsou dobré samy o sobě (například prožívání krásy). Oba tábory se shodují na totožnosti věcí, které jsou výrazem pravého dobra, totiž jistého stavu ducha či vědomí, kterému se říká „potěšení", „štěstí" apod.

V současné době se objevil pohyb směrem od názoru, že hodnota a užitečnost jsou stavy nitra, k názoru, že jsou spojeny se zájmem a jeho uspokojením, přičemž „zájem" je rodový pojem pokrývající množství různých přání a preferencí. Otázka, která přání se máme nejvíce snažit uspokojovat, zda současná, budoucí či racionální, nabývá tedy prvořadého významu, a ti, kdo takto uvažují, se nakonec obrací k racionálním či poučeným přáním, protože mají problémy s přáními současnými a budoucími. Vypracování a obhajoba podrobné hodnotové teorie, která by se zabývala racionálními přáními, se stává nutností. Srovnání štěstí či stavu uspokojení přání různých lidí musí být možné, ať už na základě teorie mentálních stavů či na základě teorie racionálního přání a jejího výkladu hodnot a užitečnosti. Zda je tomu skutečně tak zůstává předmětem sporu, ačkoliv utilitaristé i ekonomové vyvíjejí v tomto směru nové a významné úsilí.

Utilitarismus činu se týká všech osob ovlivněných daným skutkem, a týká se všech takových osob stejně, podle stupně jejich ovlivnění. Zahrnuje však i zvířata? Bentham se domníval, že ano, poněvadž jak tvrdil, mohou cítit bolest. Situace už není tak jasná, když přejdeme k výkladu hodnoty z hlediska uspokojování žádostí, protože není jisté, žda zvířata mají racionální žádosti. To není jasné ani v případě malých dětí, vážně mentálně postižených osob a osob v komatu (kteří také nevyhovují Benthamovu standardu). Součástí tohoto problému, jak to ukazují spory kolem otázky potratu, je rozhodnutí, koho nebo co hodláme považovat za osobu. Za tímto účelem je třeba vypracovat a obhájit kriteria toho, co znamená být osobou.

Je nutný jistý standard pravého dobra, který by umožnil aplikovat princip užitečnosti, protože abstraktní formulace jako například „vždy maximalizuj čistou užitečnost" neříkají nic o tom, co je vlastně třeba maximalizovat. Standard dobra umožňuje konkrétní a použitelnou formulaci jako například „vždy maximalizuj čisté uspokojení potřeby". Princip užitečnosti je maximalizující princip vedoucí své zastánce k maximalizaci všeho, co jejich standard pravého dobra definuje jako pravé dobro. Tento princip je v případě utilitarismu jednání aplikován přímo na skutky.

Poslední bod způsobuje řadu obtíží: přímá aplikace principu na pouhý skutek může a) znamenat střet s „běžným mravním přesvědčením" (v některých konkrétních případech může dojít maximalizací užitečnosti k tomu, že se někomu ublíží) a také může b) znamenat nedosažení celkové maximalizace užitečnosti, i když bude maximalizována užitečnost ve všech konkrétních případech (člověk, který se rozhodne stát se závodním běžcem, si může najednou uvědomit, že vždycky, když je čas trénovat, přeje si daleko více dělat něco jiného, takže i když vždycky maximálně uspokojí svou potřebu, nikdy neuspokojí svou hlavní potřebu stát se závodníkem). Aby vyřešili tyto obtíže, obrátili se R. M. Hare a další představitelé utilitarismu k dvojúrovňovému výkladu morálního uvažování, které je typem utilitarismu zákona v první či intuitivní rovině, jejíž součástí jsou morální zákony a práva, a typem utilitarismu jednání v druhé či kritické rovině. Podstatnou součástí Hareovy dvojúrovňové teorie je fakt, že člověk používá v kritické rovině utilitarismu jednání, aby si zvolil taková vodítka v intuitivní rovině, která by mohla řídit jeho život, a tato vodítka musí při obecném přijetí znamenat maximalizaci užitečnosti. Vyjdeme-li tedy z předpokladu, že tato vodítka byla vybrána s ohledem na situace, v nichž se můžeme ocitnout, je pravděpodobné, že čin vykonaný v souladu s nimi bude znamenat maximální možnost jednat správně, tedy zvolit takový skutek, jehož celkové následky jsou alespoň tak dobré jako následky všech ostatních alternativ. Hareova teorie je konsekvencialistická jen nepřímo, a sice v tom, že brání přikládat větší význam následkům jednání na intuitivní úrovni, čímž efektivně odstraňuje střety s „veřejným míněním". Protože tato teorie neaplikuje princip užitečnosti na jednání samotné v intuitivní rovině, vyhýbá se dalším problémům pramenícím z takové aplikace.

RGF

**odkazy**

Dworkin, R.: *Taking Rights Seriously,* rev. vyd. Londýn: Duckworth, 1979.

Hare, R.M.: *Moral Thinking.* Oxford: Clarendon Press, 1981.

Lyons, D.: *Forms and Limits of Utilitarianism.* Oxford: Oxford University Press, 1965.

Mill, J. S.: *Utilitarism.* The Collected Works of J. S. Mill, vol. X. Toronto: University of Toronto Press, 1969.

Moore, G.E.: *Principia Ethica* (1903). Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

Rashdall, H.: *Theory of Good and Evil.* 2 sv.

Smart, J.J.C., Williams, B. red.: *Utilitarianism: For and Against.* Cambridge: Cambridge University Press, 1973. (Včetně J.J.C. Smart: An outline of a system of utillitarian ethics a B. Williams: A critique of utilitarianism.)

Stace, W.T.: *The Concepts of Morals.* New York: Macmillan, 1937.



**utopismus.** *Utopie* (Utopia) je název slavné knihy Sira Thomase MORA z roku 1516: jeho neologismus „utopia" označuje místo, které je *dobré* a které zároveň *neexistuje,* a pohrává si s podobností řeckých výrazů pro „dobro" (*eu*) a „ne" (*ou*). Od roku 1516 se tohoto termínu používá pro označení ideální společnosti nebo v pejorativním smyslu pro označení neuskutečnitelné společnosti – nebo v obou významech najednou. Utopie byly často přijímány s malou vážností nebo dokonce s pohrdáním, a to prostě proto, že nevycházely z aktuální skutečnosti. Přesto však v politickém myšlení plní dvě důležité funkce: jednak otevřeně kritizují existující politické a společenské uspořádání spíše z radikální než z reformistické perspektivy, jednak přinášejí nové ideály a ukazují, jak by tyto ideály mohly být realizovány v jiném typu společnosti. Většina utopických myslitelů usiluje o štěstí a blaho člověka a zamýšlí se nad společenskými institucemi a způsobem osobního života, které by vedly k jeho dosažení; to je řadí mimo hlavní směry politické teorie, které kladou důraz na politiku a často přehlížejí člověka.

Utopické myšlení není vždy snadné identifikovat. Nepochybnými utopiemi jsou literární popisy ideální společnosti: romány o dokonalé společnosti minulosti nebo budoucnosti či o ideálním „jinde". Známe však také díla s utopickým obsahem, která nespadají do beletrie: ideální zákoníky sestavené osvícenskými mysliteli (jako např. Morelly) či podrobné návrhy společenských experimentů (např. OWENOVY). Někteří političní myslitelé směřují k utopismu tím, že hlásají nějaký ideál (jako například společné

vlastnictví majetku), který má řadu závažných důsledků pro politickou a společenskou strukturu. Utopismus však není jen hlásání ideálu. Kdyby tomu tak bylo, byli by všichni političtí myslitelé v jistém smyslu utopisté. Utopismus spočívá v aplikaci tohoto ideálu nebo ideálů na všechny stránky společenského života, která má za následek revoluční reorganizaci společnosti. Utopismus zcela jasně není ideologií (i když je to -ismus), protože vzniklo mnoho různých druhů utopií, pravicových, levicových i mimo tyto kategorie. Utopismus je jedinečný způsob uvažování o politice a společnosti, který hledá nejdokonalejší, nejlepší či nejšťastnější formu společnosti, která není vázána na existující instituce.

Mezi nejznámější a nejtypičtější utopie patří PLATÓNOVA *Ústava*, ideální stát, kterému vládnou králové-filosofové („strážci") žijící uprostřed své společnosti bez práva na soukromý majetek a zabývající se pouze rozjímáním o dobru a pravdě, které uplatňují ve svých nařízeních; Morova *Utopie*, ostrovní stát založený na kolektivním životě, společném vlastnictví, materiální jistotě a povinnosti pracovat; BACONOVA *Nová Atlantis* (1627), společnost řízená vědci podle osvícených, vědeckých principů; Campanellův *Sluneční stát* (1602), město vybudované na půdorysu soustředných kruhů, jehož obyvatelé jsou naprosto oddáni poznání a zbožnému životu; dále pak různé sensualistické či legalistické utopie osvícenských filosofů jako Mably, Morelly, Bretonne a DIDEROT; návrhy utopických společností raných socialistických myslitelů jako OWEN, FOURIER a Cabet; *Pohled zpět* (Looking Backward, 1888) Edwarda Bellamyho, popisující technologickou a socialistickou společnost ve Spojených státech v roce 2000 po Kristu, a *Zprávy odnikud* (*News from Nowhere*, 1891) Williama MORRISE, jež jsou vidinou idylické venkovské řemeslnické společnosti řízené marxistickými principy.

Počet zaznamenaných utopií už dosáhl zobecnit jejich obsah. Obsahují však některá opakující se témata a struktury, které stojí za zmínku. Velké množství utopií navrhuje nějakou formu socializace majetku či společného vlastnictví a trvá na škodlivém vlivu vlastnictví a soukromého majetku (viz KOMUNISMUS). Většina těchto utopií je založena na rovnostářském principu, i když ne vždycky do všech podrobností. Toto opakované hlásání společného nebo kolektivního vlastnictví vede k přímé nebo nepřímé kritice společností, v nichž žijí autoři těchto utopií a v nichž soukromé vlastnictví (ať už půdy nebo kapitálu) je dominantní společenskou institucí, a proto se jeví jako hlavní příčina zla ve společnosti. (Ve Spojených státech se v devatenáctém století objevil odlišný utopistický směr, jehož představitelé si vymysleli utopii „dokonalého kapitalisty" – kapitalismus bez kapitalistů – viz Negley a Patrick.) Dalším častým tématem utopismu je spoléhání na nějaký způsob benevolentní diktatury, která by prosadila příslušný utopický ideál: v Morově *Utopii* velký vládce Utopus o 900 let dříve vytvořil ideální zákony, které stále zajišťovaly mír a blaho pro obyvatele Utopie. Osvícený despota byl přirozeně oblíbeným politickým nástrojem predemokratických utopií (utopií vzniklých před počátkem devatenáctého století). Jiné utopie požadují vládu elity – osvícené třídy filosofů, vědců nebo průmyslníků. Utopie devatenáctého a dvacátého století často hovoří o ideálních demokratických institucích, ale stále ještě přetrvává náchylnost k vládě nadřazené elity, například v utopických románech H. G. Wellse. Právě tato důvěra v inteligenci či technickou odbornost, nebo v obojí, inspirovala také antiutopie, jako je například Huxleyho *Konec civilizace* (původní anglický název Brave New World, 1932). Utopie založené na vládě elity jsou nevyhnutelně společnostmi s existujícími sociálními rozdíly a systémem tříd a dokazují nevíru svých autorů v možnost rovnosti mezi lidmi. Platónova *Ústava* se svými třemi tří-



se modelem pro řadu pozdějších utopistů. Existují tedy značné rozdíly mezi tím, co bychom dnes nazvali „socialistickou" a „nesocialistickou" utopií, a mezi rovnostářskou a elitistickou utopií. Vyskytují se však rovnostářské utopie zachovávající soukromé vlastnictví, i utopie s vládnoucí elitou a společným majetkem. To znamená, že pro autory utopií jsou rozdělení vlastnictví zdrojů a forma vlády pojmově odlišné a nejsou na sobě závislé, jak by tvrdil Marx.

Každá utopie je inspirována nespokojeností s existující společností. Vnímání nespravedlnosti či lidské bídy vede myslitele k představě takové formy organizace společnosti, která by vymýtila domnělé zdroje tohoto zla. V tomto bodě se utopistům nabízejí dvě strategie podle toho, kterou ze dvou hypotéz si zvolí. Pokud považují za zdroj zla ve společnosti vrozenou špatnost lidské povahy, pak jako záchranu vidí instituce, které by přísněji potlačovaly protispolečenské tendence. Avšak pokud se domnívají, že zdrojem společenského zla jsou špatné instituce, které kříví nebo spoutávají naše přirozené sklony, pak volí liberálnější a lidštější instituce a podporují osobní rozvoj a zlepšení jednotlivce. Utopisté, kteří se přiklánějí k první, pesimistické hypotéze, vymýšlejí efektivní instituce společenské kontroly a přísné tresty za odchylky. Ti, kdo se hlásí k druhému směru, se převážně zaměřují na podporu rozvoje morálky a osobnosti a pokoušejí se minimalizovat společenskou kontrolu. Nazývají se „perfekcibilisté" a patří k nim myslitelé, kteří věří, že lidská povaha není naprosto špatná či poznamenaná dědičným hříchem, ale že je schopna vývoje, či dokonce dokonalosti. Pro ně celý problém spočívá ve vytvoření společenských institucí, které by toto zdokonalování podporovaly a urychlovaly. Do této skupiny patří řada utopistů osmnáctého století – myslitelé jako Fourier, Owen a SAINT-SIMON, anarchisté jako GODWIN, BAKUNIN a KROPOTKIN, někteří marxisté a dnešní feminističtí utopisté. Pro ty lidské povahy logicky vyplývá nutnost úplného zrušení všech politických institucí a spoléhání na „přirozenou mravnost", která je sama schopna udržet společenský řád a ochránit svobodu jednotlivce. Jiní, jako například Owen, věřili, že je možné vytvořit zákony, jež by odpovídaly lidským touhám a neomezovaly by je. Analýza lidského rozvoje a životního naplnění zde přidává plodný rozměr, který chybí hlavním směrům politického myšlení, ale je společný utopismu a některým dalším politickým teoriím: je založen na pojetí lidské povahy a lidského dobra, které diktují nejvhodnější formu politické organizace společnosti. Existuje zde racionální postup od koncepce člověka ke konkrétní koncepci společnosti.

Jak už bylo řečeno, utopické myšlení se vyznačuje tím, že zahrnuje nejen politický, ale také hospodářský, společenský a soukromý život (včetně otázek lásky, manželství a výchovy dětí). V současném kontextu je zajímavé, že tolik utopistů zmenšuje funkci a význam politiky (politiky jako způsobu řešení konfliktů) nebo politiku ze své ideální společnosti zcela vylučuje. Je však také řada utopií, které popisují ideální vládní instituce – krále-filosofy, příkladné parlamenty, nezměnitelné zákoníky – i když jiní myslitelé uvažují spíše o možnosti, že by si společnost s dokonalými ekonomickými a společenskými institucemi dokázala zajistit harmonické fungování bez intervence autority či politického dialogu. Tento předpoklad má čtyři důvody. Především některé utopické společnosti jsou izolovány od ostatních společností (na ostrovech, za nepřekročitelným pohořím apod.), takže nevzniká problém vnějších vztahů, zatímco jiné zahrnují celý svět, což má podobný následek. Primární funkce vlády, dalo by se říci její původní funkce, zabývat se zahraničními vztahy, je tímto eliminována. Za druhé „apolitické" utopie jsou založeny na předpokladu, že existuje jedno poznatelné dobro a jen jedna cesta k dobrému životu, a to právě ta, kterou objevil a popsal příslušný utopický teoretik. Soubor

zákonů nebo institucí reflektující tyto společenské a morální pravdy je proto nezpochybnitelný a všichni obyvatelé Utopie ho beze zbytku přijmou. Proto mizí nutnost politiky (demokratické či jiné) jako nástroje rozhodování. Za třetí lze společenské soudržnosti a harmonického soužití jednotlivců dosáhnout zdokonalením institucí a rozvojem morálky obyvatel Utopie, či obojím současně. Proto se politika jako způsob řešení konfliktů zájmů stává nadbytečnou. Zejména přijetí tohoto posledního závěru vyžaduje neobvykle velkou důvěru v lidskou povahu; předpoklad, že kooperativní a mírové soužití je opravdu možné, vzbuzuje ve vztahu k tomuto druhu utopií jisté podezření, zejména mezi tradičními politickými teoretiky, kteří se často na lidskou povahu dívají hobbesovským pohledem. Posledním důvodem nevýznamnosti politiky v utopii je fakt, že dokonalá společnost je automaticky považována za trvalou, neboť jakákoliv změna by mohla jen zmenšit její dokonalost. Proto není třeba politického systému, který by se zaobíral společenskými změnami. Tento statický charakter utopií je také zdrojem jejich kritiky: oponenti oprávněně tvrdí, že společnost beze změny a bez dějin je, alespoň v dlouhodobé perspektivě, prostě nepředstavitelná. Tato kritika je možná nespravedlivá k řadě utopistů, kteří si jistě nepřáli, jak je obvinil Lapouge, „zastavit čas". Snažili se pouze o popis společnosti ideální pro svou současnost; těžko od nich můžeme očekávat, že mohou předvídat také její budoucí vývoj! Někteří utopisté se otevřeně hlásí k tomu, že také ideální společnost se vývojem bude proměňovat.

Stojí za zmínku, že i po přijetí demokracie za nejlepší formu vlády dávala řada utopistů přednost vládě odborníků, či dokonce žádné vládě. Tento fakt se zdá podporovat obvinění, že utopismus je „apolitický". Proti tomu lze tvrdit, že utopisté spíše rozšířili než zrušili politiku. Jen z omezené perspektivy lze politiku vidět buď jako demokratické soupeření, nebo jako násilné autoritářství málních institucí – a podle toho utopismus považovat za nebezpečně nebo trestuhodně nepolitický.

Politické i nepolitické utopie a jejich přístup k politice a vládě přísně kritizují moderní myslitelé jako POPPER, HAYEK, OAKESHOTT a Talmon, kteří mají námitky proti „uzavřenému" a umělému charakteru utopické společnosti. Tvrdí, že utopické myšlení je zvláštním případem myšlení totalitního a liberální demokraté by je měli odmítnout. Hlavní podobnost mezi totalitarismem a utopismem vidí v tom, že oba tyto směry hlásají jedinou nezpochybnitelnou pravdu, která musí platit pro všechny včetně těch, kdo v ni nevěří; v totalitní či v utopické společnosti jsou zakázány i spory o prostředky, natož debata o cílech. Podle Poppera je prvním nepřítelem „otevřené společnosti" (liberálně demokratické společnosti) Platón se svou koncepcí elitní vládnoucí skupiny, která prosazuje politické pravdy, k nimž má přístup jen ona sama. Marx, spolu se všemi ostatními utopisty, je z téhož těsta. Hayek kritizuje „konstruktivistický racionalismus" utopistů, Plánovačů s velkým P, a tvrdí, že lidské dobro se může zrodit jen cestou spontánního vývoje. Oakeshott zastává podobný názor, když tvrdí, že společnosti udržuje rozvoj jejich tradic, nikoliv racionální rekonstrukce nebo revoluce. Popperova obhajoba postupného vývoje, který je protikladem „společenského inženýrství", odráží podobné přesvědčení o hodnotě spontánnosti, nemanipulovatelné podstatě společnosti a lidského štěstí. Utopický způsob myšlení lze proti této kritice hájit různým způsobem: například dokazováním, že racionalistický přístup a oddanost jedné pravdě má přednosti, jež postrádá empirický, „otevřený" přístup typu *laissez-faire*, který hlásá Popper a další. Lze také ukázat, že protitotalitní a protiutopičtí myslitelé zrazují sami sebe tím, že předkládají liberálně demokratickou společnost jako společnost paradigmaticky otevřenou. Nejpřesvědčivějším argumentem proti



kých myslitelů nechtěla prosadit svůj systém revolucí nebo násilím: nejoblíbenějšími cestami k utopii se naopak jeví vzdělání, drobný experiment či dokonce demokratická volba.

Popperova kritika i negativní postoj dalších protiutopických myslitelů v sobě obsahuje strach z MARXISMU jako nejnebezpečnější formy totalitarismu v současném světě. Marxismus je označován za utopickou teorii v nejhorším smyslu, realizovatelnou pouze prostřednictvím totalitní praxe. Je však marxismus utopií? Sám MARX napadal utopické socialisty na základě praktické námitky, že odvádějí dělnickou třídu od společného boje proti kapitalismu jejím rozdělením na sekty (například saint-simonovci) či tím, že z ní činí buržoasii, jako tomu bylo u Owena. Marxova teoretická námitka zase označuje utopisty za racionalistické myslitele už překonaného osvícenského typu, kteří se snaží vnutit světu intelektuální výmysly bez vztahu ke konkrétní realitě a dialektice dějin. Nemají koncepci třídního konfliktu a bláhově sní o sjednocení všech tříd – což Marx považoval za nemožné. Navíc podle něj postrádají teorii dějin (i přesto, že sám vycházel ze Saint-Simonovy historické analýzy). Marx proto odlišil svou teorii od utopického socialismu tím, že ji nazval „vědecký socialismus" a vyhýbal se utopickým programům. Tím své následovníky připravil o model organizace komunistické společnosti. Marxovi nepřátelé ho řadí k utopismu, což většina marxistů popírá. Avšak německý filosof Bloch tvrdí, že marxismus v sobě obsahuje chladnou (vědeckou, metodologickou) složku stejně jako složku vřelou (utopickou a lidskou), kterou lze objevit v Marxových raných spisech o neodcizené práci a rozvoji člověka. Podle nejběžnějších kritérií Marx utopistou není, ale někteří marxističtí myslitelé jako Bloch či MARCUSE rozvinuli jeho teorii utopickým směrem.

Vlivnou teorii utopismu přinesla MANNHEIMOVA kniha *Ideologie a utopie* z roku

jako ideály, které se „příčí skutečnosti", což v případě jejich praktického uskutečňování znamená rozbití existujícího společenského řádu. Ideologie se také skládá z idejí, které se příčí skutečnosti udržující existující systém. Podle této definice se utopické myšlenky při realizaci okamžitě stanou ideologií. To se přihodilo v různých situacích liberálním i marxistickým myšlenkám. Mannheim želí ztráty „utopické mentality", která je – alespoň podle jeho názoru – následkem asimilace dělnictva v liberální demokracii. Lituje současného nedostatku inspirativní dimenze lidského myšlení a jednání, kterou reprezentoval utopismus.

Utopické myšlení podle Mannheima často vycházelo ze sociálních hnutí. Mnoho myslitelů, kteří se zabývají utopismem, tvrdí, že není možné oddělit utopické teorie od oněch četných společenských experimentů minulosti, které vyvrcholily ve Spojených státech devatenáctého století. A přece je každá utopická teorie dílem jednotlivého myslitele stejně jako kterákoliv jiná teorie. Jisté názorové klima může sice inspirovat myslitele k vytvoření toho či onoho druhu utopie, ale utopické teorie obvykle vznikají nezávisle na hnutích a teprve pak jsou použity některou společenskou skupinou jako základ jejího společenského experimentu nebo politické akce. Někteří příslušníci experimentálních společenství popsali sice své zkušenosti, jako například Noyes, zakladatel společnosti Oneida (1848–81), to však již není utopie, ale kronika zkušeností.

Vytváření utopií je tedy především intelektuální a teoretická činnost. Z toho vzniká otázka, v jakém poměru jsou utopické teorie k hlavnímu proudu politického myšlení. Formou se jistě liší: ostatní teoretikové nepíší o vysněných společnostech, ale vyjímají prvky existující společnosti, aby je propracovali, ospravedlnili nebo kritizovali. Obsahem se však utopické teorie podobají myšlenkám jiných teoretiků. Socialismus byl očividně prezentován jako utopie i jako ortodoxní teo-

ostatních teorií struktura utopického myšlení, a to ve třech aspektech. Především pokus utopistů postihnout společnost v celku obrací pozornost k celé řadě společenských podrobností, kterými se ostatní teoretikové obvykle nezabývají. Je důležité poukázat na soudržnost společnosti a kauzální síť vztahů mezi politickým, společenským a soukromým životem, což činí právě utopisté. Za druhé: explicitní přání utopistů dosáhnout co nejdokonalejší společnosti, měřeno mírou lidského štěstí, činí jejich teorie ve srovnání s jinými ctižádostivějšími a širšími. Za třetí: proces vytváření představy ideální společnosti, který je nutně založen na negaci neideálních aspektů existujících společností, dává utopii jistý odstup od skutečnosti, který z ní dělá, ve srovnání s mnohou orthodoxní politickou teorií, nesrovnatelně ostřejší kritický nástroj. Z těchto důvodů by měl být utopismus politickými myslitelí brán naprosto vážně.

Vezmeme-li v úvahu hodnoty utopického myšlení, vzniká otázka, proč v tomto století vzniklo méně utopií než ve století minulém. Na tuto otázku se nabízí několik odpovědí. Mannheim má možná pravdu, když tvrdí, že získání politických práv oslabilo v dělnické třídě touhu po utopiích. Avšak řada minulých utopií vznikla mezi intelektuály a pro intelektuály, nikoliv ve skupinách zbavených volebního práva a dalších privilegií. Daleko pravděpodobnější je vysvětlení, že s rostoucí specializací v oblasti společenských věd na universitách se stalo neúnosným předkládat politickou a sociální filosofii v literární nebo spekulativní podobě. Politické argumenty musí mít podobu přísně racionální úrovni formulovaných tezí, okamžitě dostupných vědcům a studentům a omezených hranicemi oboru. To vylučuje podrobný popis každodenního života a širší spekulace o smyslu života, smrti a štěstí, které se objevují v řadě utopií. Odlišné formy politického teoretizování jsou prostě odmítány a vylučovány z politické a akademické způsob myšlení, protože produkuje tvrzení, která nejsou empiricky verifikovatelná, protože jsou mimo rozsah běžné zkušenosti.

Obecnější příčinou nedostatku utopií může také být fakt, že hrůzy dvacátého století vytvářejí všeobecný pesimismus, který brání perfekcibilismu či idealismu ve vztahu k člověku. Hlavní literární utopie tohoto století jsou díla jako Zamjatinovo *My* (1920), Huxleyho *Konec civilizace* (1932) a Orwellův *1984* (1949). Ta jsou často nazývána *dystopiemi*, totiž představami nejhorší možné společnosti. Lepší označení snad bude antiutopie, protože tato díla napadají žánr utopií obráceným použitím jeho konvencí. Jsou to díla, která činí v literární formě totéž, co akademickou formou učinil Popper a jiní.

Můžeme však poukázat i na známky vitality utopického myšlení. Nový zájem o utopismus vzbudila radikální politika šedesátých let. Na akademické úrovni vznikla o utopismu řada nových děl. V Americe dokonce existuje společnost pro studium utopického myšlení, a na toto téma se pořádá stále víc a víc mezinárodních konferencí. Ještě důležitější je, že se utopismu používá jako základu nových radikálních myšlenek. Vznikly ekologické utopie, jako například Callenbachova *Ekotopie*. Řada literárních utopií také vyrostla na půdě feministického hnutí. Z nich jsou nejznámější *Vyděděnci* (The Dispossessed) od Ursuly K. Le Guinové a *Žena na pokraji času* (Woman on the Edge of Time, 1976) od M. Piercyové. Podstatné je, že feministé používají utopických prostředků k vyjádření feministických ideálů – například ideálů smíření a péče – které je těžké prosadit v oblasti orthodoxní, „mužské" politické teorie. Feministé také věří, že „osobní je politické", takže potřebují onen širší prostor vyžadovaný utopismem, aby plně vyjádřili své pojetí společnosti. Takoví myslitelé používají utopický styl z podobných důvodů, které vedly Mora k formulování opodstatnění utopie: protože některé radikální hypotézy by byly okamžitě odmítnuty způsobem (protože ohrožují mocné zájmové skupiny), dále proto, že literární dílo má víc čtenářů než politická polemika a cílem je konverze, a konečně proto, že jisté pravdy lze nejlépe vyjádřit symbolicky nebo ilustrativně. Toto jsou výhody utopického myšlení oproti konvenční politické teorii a odtud vychází naděje, že utopie budou vznikat dál.

BG



**odkazy**

Lapouge, A.: *Utopie et civilizations*. Paříž: Flammarion. 1978.

Negley, G.R.: a Patrick, J.M.: *The Quest for Utopia*. New York: Doubleday, 1952.

Karl Mannheim: *Ideologie a utopie*, přel. D. Prokop. Bratislava: Archa, 1991.

Sargent, L.T.: *British and American Utopian Literature 1516–1975*. Boston: Hall, 1979.

# V

**Vattel, Emmerich de** (1714–1767). Švýcarský právník. Jeho hlavní dílo *Zákon národů* (1758) bylo vlivným výkladem principů MEZINÁRODNÍHO PRÁVA.

**veřejný zájem** Viz ZÁJMY.

**Vico, Giambattista** (1668–1744). Italský filosof, historik a právník. Vico žil a zemřel v Neapoli jako člověk světu poměrně neznámý. Na neapolské universitě přednášel v letech 1699–1741 rétoriku. Mezinárodní zájem o jeho dílo se dostavil až v devatenáctém a dvacátém století, nejprve díky působivé obhajobě francouzského historika Micheleta a poté vlivem italského filosofa CROCEHO.

K nejdůležitějším Vicovým raným dílům patří *Studijní metody naší doby* (1709), které ukazují na zájem o vzdělání zákonodárce a povahu politické moudrosti, a *Starověká moudrost Italů* (1710), jež se především zabývá nekarteziánskou teorií poznání. Systematičtější zájem o politickou teorii se poprvé objevuje ve spise *O důslednosti právnické* (1721), ale později se začíná ubírat jiným směrem v kontextu vědy o principech lidskosti, která je předmětem jeho mistrovského díla *Nová věda*. Toto dílo existuje ve třech různých vydáních (1725, 1730 a 1744), mezi nimiž (zejména mezi prvními dvěma) jsou značné rozdíly.

Hlavní rysy Vicovy politické teorie vysdílejí společnou vývojovou přirozenost, jež se mění spolu s jistými základními pojmy, jako jsou zejména pravda a spravedlnost, které vznikají a vyvíjejí se lidskou interakcí v rámci společnosti. Druhá říká, že forma státu a jeho vlády musí být v souladu s povahou lidu, kterému se vládne. Z těchto tezí vyplývá, že formy státu a vlády se mění podle vývoje těchto základních pojmů.

Vico rozvíjí tyto názory v teorii „ideálních věčných dějin", která hovoří o nutném procesu kulturního, společenského a politického vývoje a úpadku, jenž se za jistých okolností vyskytne v dějinách každého existujícího národa. V první fázi či „éře" tohoto procesu je zcela poetický či fantazijní společenský a fysický svět pojímán naprosto mytickým způsobem jako různé aspekty Boha nebo bohů. Bůh je přímým vlastníkem všeho, a lidé, kteří se prohlašují za tlumočníky jeho přání, mu přinášejí oběti a dávají jeho zákony lidu – jsou prostředníky v tomto jeho vlastnictví. Na základě jistých předpokladů o přirozeném vývoji rodiny dochází Vico k závěru, že forma státu odpovídající této fázi je theokratický despotismus, v němž všechna vlastnická práva náleží otci rodiny – v němž se spojují všechny tři kněžské funkce – a skrze něj jeho nejbližším příbuzným.

V druhém období je forma státu určována přáním potomků těchto otců udržet si velké soukromé vlastnictví, které zdědili, ospravedlňované jejich nárokem na polobožský status, tedy na to, že jsou potomky spojení lidí



základě dalších dvou předpokladů. První vysvětluje vznik třídních rozdílů v původních rodinných státech přijetím tuláků, jejichž původ nebyl polobožský, a proto neměli žádná občanská práva. Druhý tvrdí, že otroci, stimulováni probouzejícím se smyslem pro přirozenou spravedlnost a vznikajícími racionálními pochybnostmi o hlásaném polobožském původu vládnoucí aristokracie („heroů"), začínají vést dlouhý boj za zlepšení svého právního a občanského statutu. Nakonec, aby si zachovali svá privilegia, musí heroové předat část své svrchované moci senátu, jehož členy se mohou stát jen oni sami, a tak mohli silou držet to, co už si nemohou zachovat jen na základě svého původu.

Ve třetí, „zcela humánní" etapě se předpokládá, že se rozum vyvinul do té míry, že může být pochopena pravá podstata věcí, což vedlo k rovnosti občanského postavení. To určuje formu státu, jehož vláda je buď demokratická, nebo je monarchií podporující tento princip. Vico příliš nevěří tomu, že by takový stát mohl přetrvat, a uzavírá sled etap posledním obdobím „barbarského myšlení", v němž se návyky rozumu nutné pro zachování společenské jednoty podřizují lidskému sobectví. Občanská anarchie celý sled uzavírá, zároveň však umožňuje jeho nový začátek.

Tato teorie Vicovi mimo jiné umožnila odmítnout systémy, které zakládají POLITICKÝ ZÁVAZEK buď na přinucení, nebo na smlouvě, jež považoval jen za charakteristiky jednotlivých období své dějinné řady. Celý Vicův sled epoch je založen na principu, podle něhož politický závazek spočívá v tom, co je považováno za vhodné nebo spravedlivé, což zase závisí na stupni duševního rozvoje či „zdravém rozumu" doby. V tomto smyslu je Vicova teorie daleko liberálnější než jiné možnosti, i když z ní vyplývá (to Vico otevřeně přijímá), že v některých obdobích je ospravedlnitelná i vláda tyranů.

Je však třeba zmínit se o dvou obtížích. voje pojmů pravdy a občanské spravedlnosti. Sám Vico předkládá apriorní i aposteriorní argumenty na podporu tohoto předpokladu, avšak není jasné, jak mohou aposteriorní argumenty podpořit údajnou nutnost, zatímco apriorní argumenty jsou oslabeny možností, připouštěnou samotným Vicem, že jeho vlastní vymezení pravdy a spravedlnosti nemusí být samo ničím víc než projevem omezené víry.

Za druhé, pokud Vico věří, že racionální éra nemůže přetrvat v konfrontaci s lidským sobectvím, s osobními zájmy člověka, jež považuje za bezprostřední příčinu změny v průběhu sledu epoch, není jasné, proč by takový osobní zájem nemohl narušit už dřívější vývojové fáze rozumu, na nichž závisí směr vývoje celého sledu historických období, neboť schopnost rozumu vyvíjet či udržet se navzdory vlivu osobního zájmu musí být logicky tytéž. To naznačuje, že se Vico zřejmě mýlí, když se domnívá, že jeho teorie dokazuje nevyhnutelnost anarchie a nového začátku sledu historických epoch spíše než vývoj odlišných forem racionality, společnosti a politiky. LP

**odkazy**

Vico, G.: *The Autobiography of Giambattista Vico*, přel. M.H. Fisch a T.G. Bergin. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1962.

_____: *On the Study Methods of our Time*, přel. E. Gianturco. Indianopolis: Bobbs-Merill, 1965.

_____: *Selected Writings*, přel. L. Pompa. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Vico, G.: *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*, přel. M. Quoditian. Praha: Academia, 1991.

**Vilém z Ockhamu** (asi 1280/5–1349). Narozen v Surrey, vstoupil do řádu františkánů a studoval v Oxfordu, kde chtěl jako bakalář theologie získat doktorát za komentář k *Sentencím* Petra Lombardského (asi 1317–19). Toho však nikdy nedosáhl, neboť v roce 1323 předložil kancléř Oxfordské university John Lutterell padesát šest úryvků z jeho

spisu k censuře papeži, který tehdy sídlil v Avignonu. Ockham byl předvolán, aby hájil své názory. Jeho dílo bylo odsouzeno a Ockham sám byl uvězněn – nikoli však exkomunikován. V roce 1328 utekl společně s Michaelem z Ceseny, nejvyšším představeným řádu františkánů, na dvůr císaře Svaté říše římské Ludvíka Bavorského. Zbytek života strávil jako politický polemik píšící proti papežským nárokům na plnost moci v duchovních i světských záležitostech.

Tvorbu Viléma z Ockhamu lze rozdělit do dvou etap: na oxfordské období, filosofické, logické a theologické, a na období po roce 1328, kdy působil jako politický publicista hájící svůj řád a svého císařského ochránce proti papeži.

Ve středu Ockhamova myšlení stojí pojetí logiky jako prostředku uspořádání poznatků a zajištění nejvyššího možného stupně jistoty, jakého může člověk dosáhnout. Ockham tvrdil, že existuje rozdíl mezi individuální povahou všeho bytí a universální povahou našich pojmů na jedné straně, a výrazy, které používáme, abychom dospěli k pravému poznání na straně druhé. Bývá klasifikován jako *nominalista*, i když toto označení je velice sporné. Měl zájem objasnit obecniny ve světě jednotlivin. Ztotožňoval přirozenost Boha a jeho tvůrčí svobodu s Božím zákonem, *lex evangelica*, který později nazval *lex libertatis*, zákon svobody.

Ockham tvrdil, že úkolem světských vládců je kárat a trestat ty, kdo nejednají správně, a chránit před nimi církev. Církev má pouze duchovní moc, a pokud jde o světské záležitosti, je podřízena laickému vládci. Světské a duchovní pravomoci neodpovídají dvěma odlišným řádům přírody a milosti; realita světské a duchovní moci existuje spíše díky jednotlivcům, kteří tvoří příslušný světský a duchovní řád. V obou těchto řádech je jediným reálným prvkem jednotlivec. Duchovní a světská moc v křesťanské společnosti zahrnují tytéž jednotlivce, kteří jsou současně pokřtění členové církve a ob-

kev je řízena Božími zákony a království zákony lidskými.

Podle Ockhama používali Kristus stejně jako sv. František a jeho následovníci jen to, co bylo nezbytné k zachování života, a toto užívání spíše než vlastnictví bylo přirozeným právem příslušícím všem lidem, aby zůstali naživu. Toto přirozené právo existovalo ještě před vznikem jakéhokoliv majetkového práva. Ockham nebyl pouhým obhájcem františkánské chudoby; argumentoval také proti papežským zásahům do sféry autonomie vládce a snažil se vysvětlit, jak vlastnictví vzniklo z Pádu. Přijal faktickou nedokonalost padlé povahy, která byla vyjádřena positivními lidskými zákony. Proti ní je postaven ideál duchovní dokonalosti ztělesněné přirozeným (Božím) zákonem. Ve svém díle *Rozhovor* (Dialogus) přesněji vymezuje rozsah papežské moci popsaný zákonem evangelia, který Kristus předal Petrovi: církev spravuje svátosti, vysvěcuje kněze, poučuje věřící atd. Vládne jí pravý rozum a přirozené právo, které připouštějí existenci nedokonalých světských království. Činnost církve je tedy omezena na duchovní oblast, a státu je ponechána autorita a autonomie v jeho vlastní sféře. Ve světské sféře je legitimita zajištěna souhlasem poddaných a sledováním obecného zájmu.

Svrchovanost se odvozuje z lidu, který má přirozenou moc vytvářet zákony a dosazovat vládce. Ale protože je světská sféra nedokonalá, může být světský svrchovaný vládce legitimní, i když je to tyran. Jakmile je jednou vyvolen na základě dobrovolného rozhodnutí lidu, lze mu legitimní moc odebrat jen za mimořádných okolností – když se dopustí vážného zločinu nebo hříchu. Ockham se domníval, že politická sféra je víceméně neschopna dosáhnout svých ideálů; uděluje proto legitimní moc svrchované světské vládě – ať už je lid své moci zbaven pro špatnosti, které konal, či převedením, prodejem, darováním, cestou dědictví, spravedlivou válkou, tj. na základě *ius fori*, ať už

mile je jednou zřízen lidským positivním zákonem stát, musí ho ti, nad nimiž uplatňuje svou moc, přijmout. Ockham tak v politické sféře v podstatě eliminuje moc lidu dát svůj počáteční souhlas svrchovanému panovníkovi tvrzením, že je-li jednou dosazen na trůn, získává veškerou moc pro celou dobu, kdy je jeho jurisdikce užitečná a výhodná pro společné blaho. Lid může svou loyalitu odvolat pouze v případě nejextrémnějších hanebných činů a zločinů.

Tento názor vychází z Ockhamova theologického argumentu, že veškerá svrchovanost nad lidmi i nad věcmi je následek Pádu. *Dominium* nebylo přiděleno navěky všem lidem podle pravého rozumu; moc vlastnit a vládnout je následkem Adamova hříchu, bez něhož by nebyla vznikla. Před Pádem měli Adam a Eva dokonalou, zázračnou, nemajetnickou moc nade všemi věcmi, jimž vládli rozumem, nikoliv nátlakem. Používali prostě věci tak, jak potřebovali. Neexistovalo *vlastnictví*, a to ani před Pádem, ani po něm. Až po svém hříchu získali *moc* vlastnit a rozdělovat věci. Teprve *od té doby* reguluje positivní právo přivlastňování a rozdělování, vlastnictví a držbu. Původní *dominium*, kterému se těšili Adam a Eva, bylo od Boha: panování a vlastnění jsou výrazem lidské vůle. Světská vláda doprovázená vlastnictvím majetku je následkem Pádu, proto je světská svrchovanost podřízena positivnímu právu, nikoli právu přirozenému. Proto jsou světští vládci nezávislí na církevních sankcích. Rozvoj legitimity světské moci je se souhlasem Božím probíhající vývoj společný všem lidem, nevěřícím i křesťanům, a nemá nic společného s institucemi církve či s nadpřirozeným darem.

Ockhamovy logické, theologické a politické spisy dosáhly ve čtrnáctém a patnáctém století obrovského vlivu. Jeho hodnocení papežské moci bylo ve velké míře studováno v období velkého schismatu a reformních církevních koncilů. (Viz také STŘEDOVĚKÉ POLITICKÉ MYŠLENÍ.) JC



**odkazy**

William of Ockham: *Opera Politica*, 3 sv. Manchester: Manchester University Press, 1940–74.

**Vitoria, Francisco de** (Franciscus de Victoria) (1483?–1546). Španělský theolog, jeden z prvních teoretiků mezinárodního práva. Narodil se ve městě Vitoria v baskické provincii Alava. V mládí vstoupil do řádu dominikánů. Protože nad ostatními intelektuálně vynikal, byl v roce 1506 vyslán na studia do Paříže, kde také vyučoval na dominikánské koleji. V roce 1521 nebo 1522 získal licenciát theologie na Sorbonně a byl jmenován profesorem theologie na dominikánské koleji ve městě Valladolidu, jež bylo v té době oblíbenou rezidencí španělské královské rodiny a sídlem Rady pro Indii. V roce 1526 byl Vitoria jmenován profesorem theologie v Salamance, čímž získal vedoucí postavení v tomto oboru na nejvýznamnější španělské universitě té doby, které si udržel až do konce života. Jeho hlavní povinností bylo přednášet o Tomáši Akvinském a Petru Lombardském, avšak tento rámec daleko překročil aplikací scholastické theologie na soudobé problémy ve veřejných přednáškách. Kromě jiného zde plodně přispěl k teorii MEZINÁRODNÍHO PRÁVA spisy *O Indiánech* (De Indis) a *O právu válečném* (De jure belli) z roku 1532, které aplikovaly zděděnou tradici SPRAVEDLIVÉ VÁLKY na otázky vojenských práv Španělů ve vztahu k „Indiánům Nového světa". Vitoriův vliv dosáhl až k císaři Karlu V., který se s ním čtyřikrát radil (dvakrát v roce 1539 a dvakrát v roce 1541) o státních záležitostech. Mezi Vitoriovy studenty patřili Domingo de Soto a Francisco SUÁREZ, kteří se proslavili jako teoretikové spravedlivé války a mezinárodního práva.

Význam Vitoriova díla spočívá jak v tom, co řekl, tak v metodologii, kterou použil. Vitoria systematizoval poněkud neuspořádané dědictví středověké tradice spravedlivé války tím, že ji aplikoval na otázku vojenských

spisů k censuře papeži, který tehdy sídlil v Avignonu. Ockham byl předvolán, aby hájil své názory. Jeho dílo bylo odsouzeno a Ockham sám byl uvězněn – nikoli však exkomunikován. V roce 1328 utekl společně s Michaelem z Ceseny, nejvyšším představeným řádu františkánů, na dvůr císaře Svaté říše římské Ludvíka Bavorského. Zbytek života strávil jako politický polemik píšící proti papežským nárokům na plnost moci v duchovních i světských záležitostech.

Tvorbu Viléma z Ockhamu lze rozdělit do dvou etap: na oxfordské období, filosofické, logické a theologické, a na období po roce 1328, kdy působil jako politický publicista hájící svůj řád a svého císařského ochránce proti papeži.

Ve středu Ockhamova myšlení stojí pojetí logiky jako prostředku uspořádání poznatků a zajištění nejvyššího možného stupně jistoty, jakého může člověk dosáhnout. Ockham tvrdil, že existuje rozdíl mezi individuální povahou všeho bytí a universální povahou našich pojmů na jedné straně, a výrazy, které používáme, abychom dospěli k pravému poznání na straně druhé. Bývá klasifikován jako *nominalista*, i když toto označení je velice sporné. Měl zájem objasnit obecniny ve světě jednotlivin. Ztotožňoval přirozenost Boha a jeho tvůrčí svobodu s Božím zákonem, *lex evangelica*, který později nazval *lex libertatis*, zákon svobody.

Ockham tvrdil, že úkolem světských vládců je kárat a trestat ty, kdo nejednají správně, a chránit před nimi církev. Církev má pouze duchovní moc, a pokud jde o světské záležitosti, je podřízena laickému vládci. Světské a duchovní pravomoci neodpovídají dvěma odlišným řádům přírody a milosti; realita světské a duchovní moci existuje spíše díky jednotlivcům, kteří tvoří příslušný světský a duchovní řád. V obou těchto řádech je jediným reálným prvkem jednotlivec. Duchovní a světská moc v křesťanské společnosti zahrnují tytéž jednotlivce, kteří jsou současně pokřtění členové církve a obkev je řízena Božími zákony a království zákony lidskými.

Podle Ockhama používali Kristus stejně jako sv. František a jeho následovníci jen to, co bylo nezbytné k zachování života, a toto užívání spíše než vlastnictví bylo přirozeným právem příslušícím všem lidem, aby zůstali naživu. Toto přirozené právo existovalo ještě před vznikem jakéhokoliv majetkového práva. Ockham nebyl pouhým obhájcem františkánské chudoby; argumentoval také proti papežským zásahům do sféry autonomie vládce a snažil se vysvětlit, jak vlastnictví vzniklo z Pádu. Přijal faktickou nedokonalost padlé povahy, která byla vyjádřena positivními lidskými zákony. Proti ní je postaven ideál duchovní dokonalosti ztělesněné přirozeným (Božím) zákonem. Ve svém díle *Rozhovor* (Dialogus) přesněji vymezuje rozsah papežské moci popsaný zákonem evangelia, který Kristus předal Petrovi: církev spravuje svátosti, vysvěcuje kněze, poučuje věřící atd. Vládne jí pravý rozum a přirozené právo, které připouštějí existenci nedokonalých světských království. Činnost církve je tedy omezena na duchovní oblast, a státu je ponechána autorita a autonomie v jeho vlastní sféře. Ve světské sféře je legitimita zajištěna souhlasem poddaných a sledováním obecného zájmu.

Svrchovanost se odvozuje z lidu, který má přirozenou moc vytvářet zákony a dosazovat vládce. Ale protože je světská sféra nedokonalá, může být světský svrchovaný vládce legitimní, i když je to tyran. Jakmile je jednou vyvolen na základě dobrovolného rozhodnutí lidu, lze mu legitimní moc odebrat jen za mimořádných okolností – když se dopustí vážného zločinu nebo hříchu. Ockham se domníval, že politická sféra je víceméně neschopna dosáhnout svých ideálů; uděluje proto legitimní moc svrchované světské vládě – ať už je lid své moci zbaven pro špatnosti, které konal, či převedením, prodejem, darováním, cestou dědictví, spravedlivou válkou, tj. na základě *ius fori*, ať už mile je jednou zřízen lidským positivním zákonem stát, musí ho ti, nad nimiž uplatňuje svou moc, přijmout. Ockham tak v politické sféře v podstatě eliminuje moc lidu dát svůj počáteční souhlas svrchovanému panovníkovi tvrzením, že je-li jednou dosazen na trůn, získává veškerou moc pro celou dobu, kdy je jeho jurisdikce užitečná a výhodná pro společné blaho. Lid může svou loyalitu odvolat pouze v případě nejextrémnějších hanebných činů a zločinů.

Tento názor vychází z Ockhamova theologického argumentu, že veškerá svrchovanost nad lidmi i nad věcmi je následek Pádu. *Dominium* nebylo přiděleno navěky všem lidem podle pravého rozumu; moc vlastnit a vládnout je následkem Adamova hříchu, bez něhož by nebyla vznikla. Před Pádem měli Adam a Eva dokonalou, zázračnou, nemajetnickou moc nade všemi věcmi, jimž vládli rozumem, nikoliv nátlakem. Používali prostě věci tak, jak potřebovali. Neexistovalo *vlastnictví*, a to ani před Pádem, ani po něm. Až po svém hříchu získali *moc* vlastnit a rozdělovat věci. Teprve *od té doby* reguluje positivní právo přivlastňování a rozdělování, vlastnictví a držbu. Původní *dominium*, kterému se těšili Adam a Eva, bylo od Boha: panování a vlastnění jsou výrazem lidské vůle. Světská vláda doprovázená vlastnictvím majetku je následkem Pádu, proto je světská svrchovanost podřízena positivnímu právu, nikoli právu přirozenému. Proto jsou světští vládci nezávislí na církevních sankcích. Rozvoj legitimity světské moci je se souhlasem Božím probíhající vývoj společný všem lidem, nevěřícím i křesťanům, a nemá nic společného s institucemi církve či s nadpřirozeným darem.

Ockhamovy logické, theologické a politické spisy dosáhly ve čtrnáctém a patnáctém století obrovského vlivu. Jeho hodnocení papežské moci bylo ve velké míře studováno v období velkého schismatu a reformních církevních koncilů. (Viz také STŘEDOVĚKÉ POLITICKÉ MYŠLENÍ.) JC

**odkazy**
William of Ockham: *Opera Politica*, 3 sv. Manchester: Manchester University Press, 1940–74.



**Vitoria, Francisco de** (Franciscus de Victoria) (1483?–1546). Španělský theolog, jeden z prvních teoretiků mezinárodního práva. Narodil se ve městě Vitoria v baskické provincii Alava. V mládí vstoupil do řádu dominikánů. Protože nad ostatními intelektuálně vynikal, byl v roce 1506 vyslán na studia do Paříže, kde také vyučoval na dominikánské koleji. V roce 1521 nebo 1522 získal licenciát theologie na Sorbonně a byl jmenován profesorem theologie na dominikánské koleji ve městě Valladolidu, jež bylo v té době oblíbenou rezidencí španělské královské rodiny a sídlem Rady pro Indii. V roce 1526 byl Vitoria jmenován profesorem theologie v Salamance, čímž získal vedoucí postavení v tomto oboru na nejvýznamnější španělské universitě té doby, které si udržel až do konce života. Jeho hlavní povinností bylo přednášet o Tomáši Akvinském a Petru Lombardském, avšak tento rámec daleko překročil aplikací scholastické theologie na soudobé problémy ve veřejných přednáškách. Kromě jiného zde plodně přispěl k teorii MEZINÁRODNÍHO PRÁVA spisy *O Indiánech* (De Indis) a *O právu válečném* (De jure belli) z roku 1532, které aplikovaly zděděnou tradici SPRAVEDLIVÉ VÁLKY na otázky vojenských práv Španělů ve vztahu k „Indiánům Nového světa". Vitoriův vliv dosáhl až k císaři Karlu V., který se s ním čtyřikrát radil (dvakrát v roce 1539 a dvakrát v roce 1541) o státních záležitostech. Mezi Vitoriovy studenty patřili Domingo de Soto a Francisco SUÁREZ, kteří se proslavili jako teoretikové spravedlivé války a mezinárodního práva.

Význam Vitoriova díla spočívá jak v tom, co řekl, tak v metodologii, kterou použil. Vitoria systematizoval poněkud neuspořádané dědictví středověké tradice spravedlivé války tím, že ji aplikoval na otázku vojenských

práv v Novém světě. Současně musel tuto tradici zcela přetavit – neboť Indiáni nebyli křesťany – na základě přirozeného práva. Pozdější teoretikové vycházeli z obou aspektů jeho přínosu. Cesta od středověké teorie spravedlivé války k modernímu mezinárodnímu právu, jak ji popisuje GROTIUS a pozdější myslitelé, vede přes Vitoriu.

Pokud jde o podstatu Vitoriovy pozice, odmítal náboženské důvody jako „spravedlivou příčinu" pro vedení války a trval na tom, že spravedlivé mohou být jedině důvody vycházející z přirozených práv. Tvrdil, že panovníci by se měli poradit, než vstoupí do války, aby odpovědně uplatňovali „spravedlivou autoritu". A protože spravedlnost konfliktu je často pochybná, volal po přísné kontrole přiměřenosti konfliktu a po dodržování práv neválčících subjektů ze strany válčících stran. První a poslední z těchto myšlenek se později staly ústředními rysy mezinárodního válečného práva; druhá je překvapivě demokratickým názorem muže, který žil v epoše monarchií. JTJ

**odkazy**

Vitoria, Franciscus de: *De Indis et De jure belli reflectiones*, ed. E. Nys. Washington: Carnegie Institution, 1917.

**vlastnictví** Práva a povinnosti pojící se k vlastnictví rozdělují mezi jedince a kolektivy množství pravomocí a závazků rozhodovat o tom, co se bude dít s „věcmi", které jsou vlastnictvím. Tyto věci mohou být víceméně materiální nebo abstraktní – dům je fyzickým předmětem na rozdíl od autorských práv, která jím nejsou. Neurčitost „věcí", jež mohou být vlastnictvím, ještě zvyšuje dvojí význam slova „vlastnictví". V mnohých souvislostech se termín vztahuje k věci, domu či autorským právům. Užívá se ho však také pro označení právního vztahu, jenž existuje mezi osobou a věcí, který je samozřejmě vždy abstrakcí. Rozdíl vyjde lépe najevo, zvážíme-li příklad kupce, jenž ztrát a nálezů

Ta se stará o věci, jež jejich vlastníci nebo uživatelé, kteří s nimi disponovali, nechali na nesprávném místě. Zatímco „věc" lze zanechat na nesprávném místě – například z nepozornosti zapomenout kufřík ve vlaku – vlastnictví jako právní vztah nezaniká a není anulováno, pokud se o něj osoba, jíž majetek náleží, v rámci určitého období přihlásí.

Jako společenská instituce projevuje vlastnictví velkou rozmanitost jak v druzích věcí, které zahrnuje, tak ve způsobech, jimiž se chápe vztah mezi osobou a předmětem vlastnictví. Vyčerpávající výčet právních opatření řídících vlastnické vztahy v konkrétní společnosti by nutně tato fakta značně komplikoval. Jak si všiml jeden z přispěvatelů jisté encyklopedie z devatenáctého století:

„Úplný popis vlastnictví, jak jej uznává kterýkoli právní systém, by zahrnoval následující kapitoly, jež by bylo nutno podrobně projít, aby byl onen souhrn vyčerpávající. Zahrnoval by výčet všech druhů a tříd věcí, jež jsou předmětem vlastnictví – bylo by nutno předvést největší šíři moci nad věcmi, kterou může člověk legálně uplatňovat, a navíc i různé zájmy, jež mohou mít lidé na věci, která je objektem vlastnictví. Dále způsoby, jimiž se majetek právní cestou převádí z jedné osoby na druhou či nabývá a ztrácí, schopnost určitých tříd osob získávat a převádět majetek, jak je mu výše rozuměno, nebo – abychom se podívali z druhé strany tohoto rozdělení – výčet osob, které jsou obětí právní nezpůsobilosti pokud jde o nabytí a ztrátu vlastnictví." (*National Cyclopaedia of Useful Knowledge*, sv. IX, s. 871.)

Můžeme si být jisti, že vyčerpávající pojednání o právním systému vlastnictví, které zmiňuje autor citátu, by vyčerpalo i badatele samotného. Zde vyvstávají dva další aspekty. Předně, vlastnictví je podřízeno společenské konvenci a veřejnému mínění stejně tak jako právu. Na příklad mnozí z křesťanských autorů cítili, že držba či vlastnictví soukromého majetku s sebou nese povinnost milosrdenství, ochotu ulevovat v nouzi jiným. Tato služba však nemusí být prosazována



právním předpisem. Z tohoto důvodu neodhalí ani úplný popis právního systému vlastnictví vše, co bychom chtěli znát o jeho společenských důsledcích. Za druhé, vlastnictví má zjevný vztah k vlastníkovi – největší šíře moci, kterou může člověk nad věcmi legálně uplatňovat, je většinou v rukou osoby, k níž se přistupuje jako k vlastníku. Při zkoumání „liberálního vlastnictví" vypočítává A. M. Honoré řadu práv a závazků (jež souhrně nazývá „případky"), které dohromady vytvářejí tuto „největší" moc. Takto pojímané vlastnictví lze rozdělit, protože zmíněné případky lze spojovat s několika různými osobami, z nichž každá má nějaký vlastnický zájem, což ztěžuje možnost identifikovat každého jednotlivého vlastníka. Nemůžeme ani s jistotou říci, které z práv je důležitější, protože to bude záviset na záměru našeho zkoumání. Honoré věnuje pozornost právům držby, užívacím právům a řízení, z druhé strany pak právu na příjem, kapitál a zabezpečení. Podobně je tomu i s „veřejným vlastnictvím", i když to má většinou označovat pravý opak vlastnictví soukromého – pojmu se užívá tak vágně, že pokrývá řadu majetkových opatření včetně znárodnění a obecního vlastnictví. Jak soukromé, tak veřejné vlastnictví je slučitelné s rozptýlením vlastnických zájmů, a mohou mít velmi podobné praktické důsledky.

Rozdíl mezi popisem právního systému a argumentací kolem morálního statutu vlastnictví upozorňuje na fakt, že vlastnictví je institucí, která potřebuje ospravedlnění. Již dříve jsme naznačili, že výklad majetkových vztahů se věnuje mechanismům, jimiž lze právní nárok na předměty vlastnictví převádět. Znalost těchto mechanismů však nikterak nevysvětluje původ majetkového oprávnění. Zkoumání tohoto původu by mohlo být zajisté historickým šetřením o způsobu, jak se majetek rozvinul či jak vlastně došlo ke stávajícímu rozdělení vlastnictví. Například součástí MARXOVY analýzy kapitalismu bylo historické zkoumání polarizace společnosti na ty, kdo vlastní kapitál, a zbývající, kteří prodávají svou pracovní sílu. Zkoumání původu vlastnictví by se však také mohlo zabývat okolnostmi, za nichž je konkrétní systém vlastnictví legitimní.

Oprávněnost by zde mohla být ověřována z řady zřetelů, jako je soulad s Božím záměrem, slučitelnost s přirozenými právy či schopnost naplňovat takové hodnoty jako spravedlnost a svoboda. Lawrence C. Becker klasifikoval řadu takových argumentů pro soukromé vlastnictví a zkoumal jejich koherenci (viz *Property Rights – Philosophic Foundations*). Ať už však upřednostňujeme jakýkoli systém vlastnictví (soukromé, veřejné či státní), musíme pro jeho kladné hodnocení rozvinout jistou argumentaci. Zejména vlastnictví výrobních prostředků je podrobeno zvláštnímu zkoumání ohledně jeho vztahu k takovým hodnotám, jako jsou svoboda a spravedlnost, protože výrobní činnost hraje ve společnosti ústřední roli. Teorii vlastnictví navíc obsahují i jednotlivé koncepce podstaty práce či pracovní činnosti (jež samozřejmě často vycházejí z určitého konkrétního pojetí lidské přirozenosti). Alan Ryan navrhl užitečné rozlišení mezi teoretiky, kteří zastávají „instrumentální" názor na vlastnictví, a těmi, kdo považují vlastnictví za „samovývojové". Instrumentální přístup „pokládá práci či pracovní činnost za cenu akceptovanou lidmi, kteří chtějí spotřebovávat zboží, jež je jim skrze ni dostupné" (Ryan, s.7). Samovývojové pojetí má za to, že práce „je, či může být, a zajisté by měla být vnitřně uspokojující" a „že vztah mezi člověkem a tím, co *vlastní*, je vnitřně významný. Mezi člověkem a jeho majetkem existuje podstatné pouto, pouto, jež by stálo za filosofický rozbor" (s.11). Ryan však také objasňuje, že zastává-li nějaký autor jednu z těchto pozic, ještě to přesně neurčuje jeho praktický postoj v majetkových otázkách. K podobnému závěru lze dojít v případě oddanosti hodnotám (například svobodě a spravedlnosti). Společné výchozí body nevedou vždy ke stejným závěrům o legitimnosti systémů vlastnictví. Může tomu tak být kvůli

rozdílům v interpretaci těchto hodnot. Častěji však k tomu dochází následkem rozdílných analýz fungování ekonomických systémů.

Dalším aspektem rozlišení mezi popisem právní praxe a ospravedlněním systémů vlastnictví je otázka, zda je vlastnictví právní institucí, jež může existovat pouze za přítomnosti politické moci, či zda by mohlo být před-politickým. Zastánci utilitarismu – například BENTHAM – dokazovali, že vlastnictví je výtvorem práva, jenž je nepředstavitelný bez donucovacího aparátu k uplatňování sankcí, jiní autoři však zastávali názor, že vlastnictví může být před-zákonné a nepolitické. Měli za to, že konvence či přirozený zákon regulují vlastnictví nebo že jedinci mají práva, která lze chápat jako práva majetková (například nad svými těly a prací), jež existují nezávisle na právním uznání (viz LIDSKÁ PRÁVA). Taková práva by pak mohla být základem pro hodnocení legitimity společensky prosazovaného vlastnického systému. Toto pojetí v sobě skrývá dva problémy. První se týká postavení universálních, ne-zákonných přirozených práv, jež někteří autoři odmítají jako neopodstatněná. Druhý se pojí k širšímu problému, zejména k otázce, která z našich práv máme pokládat za práva vlastnická.

K zodpovězení těchto otázek máme v systémech soukromého vlastnictví dvojí obecně rozšířenou odpověď. Předně je možno vycházet z rozdílu mezi majetkem a smlouvou coby vysvětleními původu práv člověka. Tvrdí se zde, že vlastnický zájem lze uplatňovat proti komukoli, zatímco smluvní právo pouze proti druhé smluvní straně. V jednom případě se nárok zakládá majetkovým právem, ve druhém obsahem smlouvy. Rozdíl však není příliš jasný. HOBBES například pokládal „manželskou lásku" za součást vlastnictví muže (Hobbes s.383). Navíc k jakémukoli obecnému a nekonsensuálnímu právu lze přistupovat, jak to někteří autoři činili (např. LOCKE), jako k právu vlastnickému. Druhá odpověď vyzvedá jinou charakteristiku. K tomuto názoru se přiklánějí ti ekonomové, kteří podtrhují, že struktura vlastnických práv může být uzpůsobena tak, aby pokud možno v co největší míře přinutila jedince nést rizika a sklízet výhody své vlastní činnosti, a tak zvyšovat hospodářskou výkonnost. Vlastnická práva jsou tak pokládána za práva převoditelná trhem.

I když žádná z odpovědí není zcela uspokojivá, každá poukazuje na nějaký ústřední rys soukromého vlastnictví, zejména na moc vylučovat, která se k němu obvykle pojí. Osoba, která vlastní soukromý majetek, může vyloučit jiné z jeho užívání či z toho, aby z něj měli nějaký prospěch, i když vlastník sám spadá pod možnou kontrolu užití tohoto majetku a i když vyloučení není úplné. C. B. Macpherson, který podal interpretaci moderní liberální teorie, upozorňuje na „majetkově individualistické" předpoklady, v nichž spočívá jádro rozlišení mezi soukromým a společenským vlastnictvím, totiž na to, že soukromé vlastnictví by se mělo pojímat jako právo vylučovat jiné (z užívání majetku) a společné vlastnictví jako právo nebýt vyloučen (Macpherson s.124). Samozřejmě ti, kdo mají práva na společné vlastnictví, mohou vyloučit ty, jež toto vlastnictví nezahrnuje. A stejně tak i užívání veřejného majetku je dostupné každému, kdo se prokáže jako člen příslušné veřejnosti.

Ačkoli soukromé vlastnictví se spojuje s právem vylučovat, takže například uživatelské právo musí být zaručeno vlastníkem, ať už zdarma nebo za tržní cenu, také společné vlastnictví může vyžadovat přídělové procedury, které dokonce nemusí být nutně zprostředkovány trhem. Právo nebýt vyloučen nezaručuje přístup a právo vylučovat jej nutně nepopírá. Každý může mít právo sedět na lavičce ve veřejném parku, ovšem všichni je nemohou uplatnit zároveň. Z tohoto důvodu pak ti, kteří tvrdí, že soukromé vlastnictví je nežádoucí, musí specifikovat alternativní metody přidělování přístupů k věcem, především k výrobním prostředkům, a ukázat, že



ného vlastnictví, proti nimž mají výhrady, těmito metodami nebudou opět reprodukovány. Značná část sporů o vlastnictví má původ v soupeřících tvrzeních o tržních a k nim alternativních metodách tohoto přidělování. AWR

**odkazy**


anonym: Vlastnictví. V: *National Cyclopaedia of Useful Knowledge*. Londýn: C. Knight, 1850.

Honoré, A.M.: Ownership. V *Oxford Essays in Jurisprudence*, ed. A.G. Guest. Oxford: Oxford University Press, 1961.

* Becker, Lawrence C.: *Property Rights – Philosophic Foundations*. Londýn: Routledge & Kegan Paul, 1977.

* Ryan, A.: *The Political Theory of Property*. Oxford: Blackwell, 1984.

Hobbes, T.: *Leviathan* (1651), ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin, 1968.

Macpherson, C.B.: *Democratic Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Reeve, A.: *Property*. Londýn: Macmillan, 1986.


**vláda zákona** Výraz v Anglii spojovaný s klasickým popisem anglické ústavy od A. V. DICEYE. Sám Dicey jej vztahoval ke staré právnické terminologii *Year Books*: „*La ley est le plus haute inhéritance que le roy ad; car par la ley, il même et toutes ses sujets sont rulés.*" (Zákon je největším dědictvím, které král má. Neboť skrze zákon se vládne jemu samému a všem jeho podřízeným.)

Ve svém *Úvodu ke studiu ústavního práva* (1885) připsal Dicey tomuto výrazu tři významy: Za prvé, vyjadřuje myšlenku, že zákon vylučuje uplatnění libovůle moci. Angličané mohou být potrestáni pouze za porušení zákona a za nic jiného. Tresty určované libovůlí nekontrolované byrokracie se neslučují s vládou zákona.

Za druhé, vláda zákona znamená rovnost všech lidí před zákonem a stejnou podřízenost prostých občanů i vládních úředníků běžnými soudy. Vylučuje výjimky pro jednání vlády a zvláštní tribunály pro případy týkajících se vládních úředníků.

Za třetí, vláda zákona v Anglii znamená, že ústava není zdrojem občanských práv, ale výsledkem výhod a svobod jednotlivců, jež jsou určovány běžnými zákony země.

Diceyovy myšlenky byly mnohokrát kritizovány. Tvrzení, že Angličané mohou být (podle práva) potrestáni pouze za porušení zákona, zní jako jasná tautologie. Podřízení jak soukromých občanů, tak vládních úředníků jednomu systému soudů není ještě zárukou stejných práv nebo svobod. Běžné zákony mohou samy obsahovat privilegia pro státní úředníky nebo zaručovat nestejné výhody. Vezmeme-li v úvahu svrchovanou legislativu anglického typu, můžeme namítnout, že Diceyho pojetí je formální a prázdné. Procedurální jednotnost a jednotný soudní systém jsou docela dobře slučitelné s právní tyranií.

Dicey přišel i s poněkud nepravděpodobným argumentem, že svrchovanost parlamentu posiluje vládu zákona, protože ji lze vykonávat (králem, Horní a Dolní sněmovnou) pouze právem předepsaným způsobem a protože parlament sám nikdy neužíval přímou výkonnou moc. Žádný z těchto argumentů nemůže vyloučit možnost, že svrchovanost, třeba uplatňovaná podle zákona, má neomezenou možnost vzít těm, kdo jsou jí podřízeni, všechny svobody.

Všeobecný názor na Diceyovu teorii, sdílený jeho kritiky ve dvacátém století, je přesto nespravedlivý, pokud si pečlivěji prostudujeme argumenty uvedené v jeho *Ústavním právu*. Diceyova definice ve skutečnosti není čistě formální nebo procedurální. Vyloučení nezávislé výkonné moci je významné omezení legislativy. Navíc stojí za zmínku, že Diceyovým úvahám o „vládě zákona" bezprostředně předchází šest kapitol věnovaných aspektům občanské svobody a celá diskuse je uzavřena tvrzením, že to, co tento princip doopravdy znamená, lze pochopit jenom pečlivým zkoumáním způsobu, jakým anglické právo zachází s právem na osobní

svobodu, svobodu diskuse a shromažďování, se stanným právem, s právy a povinnostmi armády, s národním důchodem a odpovědností ministrů. Vláda zákona tak zahrnuje myšlenku, že práva jednotlivce musí být chráněna zákonem. Nejsou to zákonem zaručená práva, daná neomezenou svrchovaností anglického parlamentu; parlamentní svrchovanost je kontrolována ústavními shromážděními, které nutí ty, jež mu vládnou, skládat účty politickému suverénu nebo voličstvu.

Pokud rozšíříme tuto perspektivu, vidíme, že vláda zákona bývá často zkráceným označením všech prostředků omezené vlády, které se běžně vyhlašují jako ústavní ochrana občanských PRÁV. Kde jsou tyto prostředky kodifikovány v ústavních nástrojích – jak je obvyklé mimo Spojené království – je termín „ústavní práva" nebo „ústavnost" téměř totožný s širokým pojetím Diceyho vlády zákona. Typická opatření takových ústavních práv lze snadno vyjmenovat. Nejznámější z nich jsou ochrana svobody projevu a pohybu, svoboda vyznání, záruky rovné ochrany a protidiskriminační opatření. Taková práva zahrnují rovněž procedurální záruky řádného soudního procesu, spravedlivé právní postupy, spravedlivé soudy, přirozenou spravedlnost, nezávislost soudu a přístup k soudu za účelem uplatnění zákonem stanovených práv. V tomto širokém smyslu (který není všeobecně uznávaný, viz Raz) vláda zákona nebo ústavnost mohou zahrnovat také řadu ustanovení týkajících se charakteru a formy tvorby zákonů, například že zákony musí být přesně navrženy, nesmí působit retroaktivně (alespoň v kriminálních případech), neměly by ukládat tresty jmenovaným osobám a neměly by stanovit kruté nebo neobvyklé tresty nebo povolovat špatně definovanou nebo příliš širokou plnou moc.

V mezinárodní oblasti se termínu „vláda zákona" běžně používá pro snahu podřídit chování států všeobecně schváleným pravidlům, aplikovaným mezinárodními soudy nebo odvolacími, jejichž rozhodnutí jsou všeobecně přijímána a platná pro všechny, kdo jsou podřízeni jejich pravomoci (viz MEZINÁRODNÍ PRÁVO). RDM

**odkazy**

* Raz, J.: The Rule of Law. V: *The Authority of Law*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

Dicey, A.V.: *Introduction to the Study of Law of the Constitution*, ed. E.C.S. Wade. Londýn: Macmillan, 1939.

**Voltaire, François-Marie Arouet** (1694–1778). Francouzský filosof. Voltaire nastavil Francii a celému světu „zrcadlo svobody", kterým byla podle něj Anglie. Ale na rozdíl od MONTESQUIEUA, který chválil Anglii podobným způsobem, Voltaire nevěřil, že by Francouzi měli napodobovat anglický ústavní systém. Voltairovy politické představy byly „anglické" jen v tom smyslu, že byly odvozeny z četby Francise BACONA a Johna LOCKA. Pod Baconovým vlivem Voltaire vytvořil něco, co jeho kritikové považovali za dokonalejší versi bourbonské *thèse royale* ze sedmnáctého století, totiž tezi, že dobrá, spravedlivá a pokroková vláda je možná jedině ve formě silné centralizované moderní monarchie, nezatížené zbytky středověku a nezcizitelnými zájmy. Ve Voltairových očích byly ve Francii těmito zbytky středověku především církev, šlechta a svrchované soudní a zákonodárné provinční dvory zvané *parlements*, které, jak Voltaire často zdůrazňoval, neměly nic společného s „parlamentem" voleným anglickým zákonodárným shromážděním. Zatímco Montesquieu považoval *parlements* a církev za překážky stojící v cestě královskému despotismu, Voltaire je považoval za hlavní nástroje útlaku ve Francii. Členové magistrátů a duchovenstva mučili a popravovali náboženské heretiky, pálili knihy a pronásledovali spisovatele, jako byl on sám; nikoliv královská vláda.

Voltaire byl v mládí pokořen francouzskou šlechtou ve střetu s Rohanem-Chabotem, a proto se stal celoživotním odpůrcem všech forem aristokratických zájmů a odvážným obhájcem zájmů buržoasie. Jeho nepřátelský vztah k církvi byl daleko mírnější – i když zesměšňoval tradiční náboženství, nestal se nikdy atheistou. Byl spíše deista a vystupoval dokonce i jako ochránce jezuitů. Jeho pobyt na dvoře Bedřicha II. Pruského, kde se snažil hrát roli filosofického rádce osvíceného panovníka, skončil fiaskem. Voltaire zjistil, že král si nepřál poradce, ale pochlebníka. Přesto zůstal royalistou a dál se snažil přesvědčit francouzského krále, aby zrušil *parlements*, i když se liberální mínění ve Francii z velké většiny postavilo na jejich stranu.

V posledních letech života strávených v Ženevě a jejím blízkém okolí se Voltaire stal aktivním stoupencem demokratických hnutí, která v tomto městě probíhala. Pro Francii si demokratickou vládu nepřál – stejně jako si nepřál republikánskou vládu obecně – ale věřil, že v malém švýcarském městském státě s dlouhou tradicí lidové vlády je demokracie nejlepším možným systémem. Střídavě podporoval požadavky příslušníků střední třídy proti patricijským ženevským vládcům a nároky chudších tříd proti nadvládě střední třídy. V této souvislosti vytvořil velkou řadu „levicových" a rovnostářských pamfletů, které je třeba chápat jako nositele poselství pro Ženevany, nikoliv pro Francouze. Bylo by chybou považovat je za důkaz Voltairova přechodu k republikánství a demokracii ve vztahu k vládě jeho vlastní země.

Voltairovým hlavním přínosem k vývoji politického myšlení je jeho obhajoba TOLERANCE a lidských práv. Jako filosof nebyl originální – teoretický základ jeho argumentace vychází z Locka, i přes rozpor mezi Lockovou whigovskou politikou a *etatismem* Voltairova dalšího oblíbeného anglického učitele Francise Bacona. Co však Voltairovi schází na originalitě a myšlenkové jednotě, to mu vynahrazuje výmluvnost, vitalita a styl. Byl asi nejvlivnějším a nejčtenějším spisovatelem své doby. Krátce před smrtí, ve věku osmdesáti tří let, byl v pařížské opeře svými obdivovateli „korunován" císařem říše literatury; ostatně literaturu vždy považoval za významnější a univerzálnější království než království politiky. (Viz také FRANCOUZSKÉ OSVÍCENSTVÍ.) MC

**odkazy**

Voltaire, F.-M.: *Oeuvres complètes de Voltaire*. Paříž: Bureau de Siècle, 1867–1870.

_____: *Candide*, přel. R. Krátký. Praha: Hynek, 1994.



**vykořisťování** V politickém myšlení je užití termínu téměř vždy kritické: vykořisťovat někoho znamená nespravedlivě využívat jeho schopnosti. Pojem se vyskytuje zejména v Marxově díle, i když může být využíván i nemarxisty a k nemarxistickým záměrům. „Teorie vykořisťování" se ve svém nejširším pojetí zabývá otázkou, jak jedna osoba nebo skupina vykořisťuje jinou osobu či skupinu tím, že od nich získává zboží a služby, na něž nemá vykořisťovatel žádný skutečný nárok. Tak jsou v téměř každém pojetí spravedlnosti vykořisťováni otroci, protože plody jejich práce jsou zabaveny jejich pány, aniž by otroci dostali náhradu. Avšak ve většině politických teorií vykořisťování ani nepotřebuje, ani se mu nedostává nějakého zpracování, protože cokoli, co se o něm vypoví, přímo vyplývá z koncepce SPRAVEDLNOSTI, jež je implicitně či explicitně v těchto teoriích obsažena. Tom PAINE například považoval *ancien régime* za vykořisťovatelský, neboť zastával názor, že majetková práva pozemkové aristokracie se opírala o brutální sílu podporovanou pověrou a že ti, kdo monopolizují pozemkové vlastnictví, vykořisťují ty, kdo na něm pracují, neboť jim berou vše, co z nich mohou získat.

MARXOVA teorie vykořisťování je zajímavá jednak proto, že je integrální součástí jeho teorie zisku za kapitalismu, jednak pro jeho tvrzení, že se nijak nezajímá o spravedl-

nost. Teorie vykořisťování je tak řečeno druhou stránkou teorie nadhodnoty. Marx – stejně jako před ním už jiní – měl za to, že PRACOVNÍ TEORIE HODNOTY neřeší tvorbu kapitalistova zisku. Za dokonalé konkurence nakupuje kapitalista veškeré vstupy za jejich plnou hodnotu a nemůže je prodat za víc, než je jejich plná hodnota; bylo tudíž záhadou, jak sloučením vstupů mohl zvýšit hodnotu toho, co dal dohromady. Jaká alchymie způsobila zisk? Bylo nesmyslné tvrdit, že kapitalistovo kombinační úsilí je zdrojem hodnoty, protože to z kapitalisty dělalo dalšího námezdního pracovníka, kterým očividně nebyl, a velikost jeho zisku závisela na množství kapitálu, jehož využíval, nikoli na úsilí, jež svému podnikání věnoval. Takové odpovědi, jaké nabízel například J. S. Mill, že zisk byl odměnou kapitalistovi za jeho „abstinenci", byly odmítnuty jako nesmyslné. Bylo zcela jasné, že kapitalista se ničeho nezříká a jestliže „kapitál" znamenal kapitálové vybavení a podobně, bylo zřejmé, že nenabízel alternativu spotřeby či investice ve všech případech.

Podle Marxe si jeho předchůdci nepovšimli, že to, co kapitalista nakupuje od dělníka, není *práce*, ale *pracovní síla*, schopnost pracovat po období smlouvy. Ta byla prodávána a kupována za svou plnou hodnotu, totiž za minimální nutnou mzdu – což představovalo množství práce potřebné k vyprodukování dělníka připraveného k práci. Co však kapitalista dostával, byla skutečná práce dělníka, a tak dostával hodnotu, kterou tato skutečná práce přidávala. Zisk byl rozdílem mezi tím, co bylo potřebné k obnovení dělníkovy pracovní síly, a tím, co dělníkovo úsilí skutečně vyprodukovalo. Míra, v níž byli dělníci vykořisťováni, byla poměrem zvláštní hodnoty neboli „nadhodnoty" k hodnotě pracovní síly.

Mnoho stránek bylo popsáno k otázce Marxova názoru na nespravedlnost vykořisťování. Marx byl podle všecho přesvědčen, že rozdíl mezi „vynucenou prací" poddaného nebo otroka a prací vykonávanou „svobodným dělníkem" za kapitalismu – na kterém obhájci kapitalismu trvali – je při hlubší analýze iluzí. A právě jako feudální vlastník půdy vykořisťoval své poddané, jelikož od nich získával nezaplacenou práci, tak i kapitalista vykořisťuje své dělníky. Je-li to podle Marxe nespravedlivé, už je těžší odhadnout. Podle něj má kapitalista „plné právo" na pracovní sílu, kterou zakoupil, takže označil za utopisty všechny socialisty, kteří si stěžovali na nespravedlnost kapitalismu. Často říkal, že žádná doba nemohla přijmout vyšší normu spravedlnosti, než dovolovaly její výrobní vztahy. Nicméně je těžko pochopit, proč by měl Marx trvat na tom, že dělník koná vynucenou práci, jejíž plody mu byly ukradeny, aniž by si přál proti této nespravedlnosti protestovat. Vysvětlením je snad to, že Marx předvídal komunismus jako společnost mimo právo a spravedlnost a obával se povzbuzovat ty, kteří – jak si myslel – měli za cíl chiméru spravedlivé kapitalistické společnosti. AR

**odkazy**

* Marx, K.: *Critique of the Gotha Programme* (1875). V: *Marx and Engels: Selected Works*. Londýn: Lawrence & Wishart, 1968.

# W

**Webbovi, Beatrice** (1858–1943) a **Sydney** (1859–1947). Britští společenští reformátoři. Čelní představitelé Fabiánské společnosti. Byli známi především pro společné studium dějin hospodářství a společnosti. Viz FABIANISMUS.

**Weber, Max** (1864–1920). Německý politický ekonom a sociolog. Po studiích dějin obchodního práva se stal jednou z vůdčích postav nové generace historiků politické ekonomie v Německu devadesátých let devatenáctého století. Nervové zhroucení v roce 1898 vedlo Webera k odchodu z university, ale nikterak neovlivnilo jeho plodnou spisovatelskou činnost. Jednotícím principem jeho děl je zkoumání vzájemných vztahů mezi právními, politickými a kulturními systémy na jedné straně a hospodářskou aktivitou na straně druhé. Jeho zájem o tyto otázky byl postupem času stále teoretičtější a zahrnoval systematizaci hlavních kategorií společenského a politického života jak v universálním smyslu, tak za účelem popisu specifického charakteru moderní západní civilizace. Weber se také aktivně a často rozporuplně zapojoval do politických sporů vilémovského Německa z pozice pokrokového vlasteneckého liberála. Politická aktivita vtiskla specifický rys jeho pokusům o rozlišení mezi vědou o společnosti a politickou praxí a o stanovení funkce hodnotových soudů ve společenské vědě. Ačkoli relativně pozdě, je dnes považován za jednoho ze zakladatelů sociologie. Jeho dílo je však příliš komplexní a vzpírá se jednoduché klasifikaci, ať už ve smyslu zařazení do jedné určité disciplíny či přiřazení ke konkrétnímu myšlenkového směru.

Weber se poprvé proslavil, alespoň v rámci Německa, studií vlivu kapitalistických vztahů na zemědělské statky východně od Labe a jejich důsledků pro přetrvávající nadvládu junkerů v politickém životě Německa. Nejznámější je však svou rozsáhlou studií o původu kapitalismu (*Protestantská etika a duch kapitalismu*, 1904–5). V tomto díle tvrdí, že chování vedoucí k maximalizaci zisku, tak typické pro buržoasii – jež lze vysvětlit v podmínkách plně rozvinutého kapitalismu, kde je nutnou podmínkou přežití v konkurenci – nelze podobným způsobem vysvětlit v ranějších fázích kapitalistického vývoje. Je to produkt autonomního impulsu shromažďovat víc, než kolik odpovídá osobní spotřebě, impulsu, který nemá v dějinách obdoby. Weber vysledoval jeho vznik ve „světské askezi" reformovaného křesťanství s jeho dvojitým imperativem metodické práce jako hlavní povinnosti lidského života a omezeným užíváním jejích plodů. Nezamýšlený následek této etiky, který si vynutily společenské a psychologické tlaky na věřícího, jenž byl nucen dokázat (nikoliv zasloužit si) svou spásu, byla akumulace majetku za účelem investování.

První kritikové Weberovy teze ji mylně

kapitalismu, jako by se „sibiřský baptista nebo kalvínský obyvatel Sahary" nutně musel stát úspěšným podnikatelem. Weber si ve skutečnosti byl velmi dobře vědom jak materiálních předpokladů kapitalistického vývoje, tak sociálních zájmů nutných k rozšíření nových myšlenek. Zásadní otázkou jeho teze je, zda zaměstnávání námezdních dělníků, které principiálně umožnilo neomezenou akumulaci, ji také v praxi učinilo nevyhnutelnou; to jest zda protestantskou etiku lze chápat jako nutnou *motivaci* kapitalistické akumulace, či spíše jako její *zlegitimnění* v rámci vládnoucího hodnotového systému, dávajícího přednost velké spotřebě na straně třídy, která nemusí pracovat. Tuto otázku zřejmě nelze definitivně zodpovědět, protože všechny pozdější příklady vzniku kapitalismu byly ovlivněny příkladem prvním. Teoretický význam Weberova díla však spočívá ve výzvě zaměřené proti redukcionistickým pokusům, které považují myšlenky za pouhý odraz materiálních zájmů a neuvědomují si vzájemnou interakci těchto dvou sfér, a proti snahám vysvětlovat společenské změny bez zmínky o motivaci zúčastněných společenských činitelů, i když následky nemusí být nutně takové, jaké byly zamýšleny.

*Protestantská etika a duch kapitalismu* je jen prvním z řady děl zabývajících se hospodářskou etikou hlavních světových náboženství. Cílem těchto prací nebylo, jak se tvrdí, dokázat tezi o duchovních zdrojích kapitalismu tím, že ukáží absenci kapitalismu v jiných oblastech světa, ale spíše vysvětlit odlišný charakter moderního západního racionalismu. Zatímco instrumentální RACIONALITA je podle Webera universálním rysem společenské činnosti, jen v moderní západní společnosti došlo ke zevšeobecnění *kalkulace* nejúčinnějších prostředků k dosažení daných cílů. Zatímco jiné kultury se pokoušely učinit svět srozumitelným pomocí rozvíjení propracovaných theodicei nebo sestavit vnitřně jednotné etické či právní systémy, typickým rysem západního racionalismu je vědecký předpoklad, že všechny věci lze pochopit rozumem, a zároveň praktický přístup, který se snaží ovládnout svět a podřídit ho lidem (výkonnostní etika). Weberovo zralé dílo ukazuje kapitalismus jen jako jedno z možných vyjádření tohoto „racionalizačního" procesu, nikoliv jako jeho jediné prostředí. Pochopit dějiny modernizace znamená vidět je jako komplexní a vzájemně propojený systém změn od „tradičních" systémů k „racionálním" ve všech sférách společenského života.

V politické sféře vytváří „racionalita" podle Webera odlišný legitimizující princip AUTORITY, který také určuje formy vlády a práva. V tradičních společnostech byla LEGITIMITA ztělesňována osobou pána nebo krále, který své postavení zdědil; způsob vlády byl závislý na osobě panovníka a byl omezen zavedenými normami a závazky. V kontrastu s „tradiční" autoritou spočívá „racionální" princip legitimity v neosobních pravidlech, která oddělují osobu od úřadu a uvolňují úřad z vazby na rodinu a dům. Proto také kritéria platnosti zákona nespočívají jen v jeho formálním obsahu, ale i v procedurální správnosti jeho zavedení, takže samotný proces vytváření zákonů není omezen tradičními normami. A konečně, „racionalizovaná" správa země se stává záležitostí školených profesionálů, vybíraných spíše podle zásluh než *ad hoc* jmenováním do funkce osobních přisluhovačů politického vůdce. Ve všech těchto ohledech znamená „racionalizace" transformaci rozsahu a přizpůsobitelnosti politických a správních systémů.

Weberova analýza „racionalizace" odhalila také negativní aspekty tohoto procesu. Podle Webera se procedurální norma instrumentální racionality stále více vzdaluje cílům, jimž má být podřízena, a stává se dominantní společenskou hodnotou sama o sobě, zatímco organizační formy zaměřené na posílení lidského potenciálu získávají samy hrozivou moc. V tom spočívá iracionalita racionálních organizací. Weber věřil, že společenská hierarchie je nevyhnutelná a že její





analýza spočívá ve zkoumání vztahu, který existuje mezi analyticky odlišnými dimenzemi – postavením, majetkem a politickou či organizační mocí. Různé společnosti se od sebe mohou lišit převahou jedné dimenze nad ostatními. V počátečních etapách kapitalismu to byl majetek, v rozvinutém kapitalismu je to organizační moc. Právě imperativy této moci, nikoliv majetku, určily podřízenost dělníka na pracovišti, a taková podřízenost bude tedy trvat i v systému společenského vlastnictví. Ústředním bodem Weberovy kritiky socialismu je to, že pokus nahradit „anarchii" trhu a dosáhnout větší rovnosti pomocí společenského plánování by vedl k nesmírnému nárůstu byrokratické moci, jehož následkem by byla nesvoboda a ekonomická stagnace. Zachování trhu a soukromého majetku je podle tohoto pohledu nezbytné k zajištění konkurence mezi pluralitou společenských sil, a tím i k ochraně svobody jednotlivce.

Weber také přikládal velký praktický význam otázce omezení expanze BYROKRACIE a jejího podřízení politické kontrole. To byla také ústřední otázka jeho teorie demokracie kompetitivního vůdcovství. Weberovská politická sociologie obsahuje vedle „tradičního" a „racionálního" principu legitimity třetí, „charismatický" princip. Ten naznačuje, že autorita může být odvozována od samotné osoby vůdce a působnosti jeho poselství, nikoliv od tradice nebo pravidel, podle kterých se řídí jednotlivé úřady. To byla obzvláště nová a nezvyklá síla společenského života. Pro zajištění kontroly nad byrokratickou správou a zabezpečení inovací vzhledem k jejím konzervativním tendencím bylo proto rozhodující zajistit charismatickému principu místo v politickém procesu. Weber věřil, že toho lze dosáhnout v poměrech masové volební politiky. Pozoroval, jak se volby podle všeobecného volebního práva stávají formou plebiscitu pro nebo proti stranickým vůdcům, a začínají v čím dál větší míře určovat politiku za zády jednotlivých poslanců parlamentu a stran. Masovou demokracii podle Webera neospravedlňuje nějaký princip lidové svrchovanosti – tu pokládal za fiktivní – ale to, že odměňuje kvality politických vůdců a svěřuje jim iniciativu.

Základem Weberova pojetí demokracie jako způsobu vytváření politického vůdcovství je filosofický předpoklad, že politické principy či hodnoty nemohou vycházet z rozumu nebo z historického procesu, ale jsou záležitostí subjektivního zaujetí a prosazení. Tato post-nietzschovská perspektiva měla významný vliv na několik různých oblastí Weberova myšlení. Vedla ke vzniku teorie LIBERALISMU, ve které ústřední místo zaujímá nikoliv doktrina přirozeného práva, ale instituce nebo procesy schopné dát výraz pluralitě konkurenčních hodnot ve společnosti a zajistit jejich vzájemné přizpůsobení. V metodologické rovině tato perspektiva znamenala radikální oddělení čistě subjektivní domény hodnotových soudů od objektivních procesů a závěrů empirické vědy. U Webera je to de facto „svoboda od hodnot". Avšak Weber si zároveň uvědomoval, že směr výzkumu a pojmového formování společenské vědy závisí na jejím významu pro společenské hodnoty, které podléhají historickým změnám. Je diskutabilní, jak dalece tato relevance hodnot znemožňuje vědě dosáhnout hodnotové svobody nebo nakolik je znejasněn zásadní rozdíl, který Weber viděl mezi společenskou vědou a politickou praxí.

Weberův přístup ke všem výše uvedeným otázkám lze postavit do protikladu k MARXISMU. Jeho dílo bývá často charakterizováno jako „buržoasní protiútok" na MARXE. Ve skutečnosti však Weberova otevřená kritika marxismu, pokud se k ní uchýlil, byla obvykle zaměřena na jeho primitivnější podoby běžné v jeho době, a díla obou myslitelů obsahují rozsáhlé oblasti, v nichž jsou si podobná. Weber nebyl pouhý „metodologický individualista", ale podobně jako Marx usiloval o ucelený historický výklad struktury společnosti, kultury a společenských zájmů; jeho metoda ideální typizace nebyla od-

lišná od Marxovy metody abstrakce a obsahovala tentýž důraz na historickou specifičnost; tak jako Marx založil i Weber své chápání společnosti na společenské moci a třídních vztazích. Avšak v samých základech jejich filosofických systémů zůstává zásadní odlišnost v charakteristice kapitalismu a v tom, jak určují jeho postavení ve svých teoriích společnosti, která představuje rozdíl mezi socialistickou a liberální perspektivou. Zde se také odráží rozdíl v době a místě. Jestliže Marxův model kapitalismu vycházel ze situace v Británii v době rozkvětu liberálního kapitalismu, Weberův model byrokracie byl odvozen ze situace v Německu v období, kdy tam kapitalismus nabýval organizované monopolistické podoby. Weberova osobní akademická cesta od studia kapitalismu jako takového až k tématům racionalizace a byrokratické organizace a od politické ekonomie k sociologii odráží daleko obecnější posun v zaměření společenské vědy, která reagovala na zásadní historické proměny doby.

DB

**odkazy**

Weber, M.: *Gesammelte politische Schriften*, ed. J. Winckelmann. Tübingen: J.C.B. Mohr-Siebeck. 1971.

**Weilová, Simone** (1909–1943). Francouzská sociální a náboženská myslitelka. Přestože zemřela mladá, významně ovlivnila poválečnou filosofii, náboženské a politické myšlení. Narodila se a studovala v Paříži a byla do velké míry ovlivněna svým učitelem, filosofem Alainem (Émile Chartier, 1868–1951), od něhož přijala specifickou filosofickou perspektivu odvozenou od Descarta, SPINOZY, ROUSSEAUA a KANTA. Svá studia dovršila na École Normale Supérieure, ale po krátkém učitelském působení se vzdala akademické kariéry. Chtěla pochopit a prožít situaci manuálního dělníka, a strávila proto v roce 1934 devět měsíců nekvalifikovanou prací v různých továrnách. Tato zkušenost na ni měla dalekosáhlý vliv – měla pocit, že „dostala navždy punc otroka". V tomto období napsala řadu esejů o současné evropské politice a o podmínkách tovární práce, z nichž jsou nejdůležitější *Úvahy o otázkách svobody a sociálního útlaku* (Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, 1955).

Na počátku druhé světové války se se svou rodinou židovského původu přesunula nejprve (1940) do Marseilles a poté (1942) do Spojených států. V listopadu 1942 se jí splnilo přání dostat se co nejblíže těm, kdo v Evropě trpěli. Začala v Londýně pracovat v organizaci Svobodná Francie, pro kterou napsala své nejznámější dílo *Potřeba kořenů* (L'Enracinement, 1949), zabývající se problémy, jimž budou muset čelit Francouzi, když se v poválečné etapě budou pokoušet znovu najít své duchovní kořeny. Její zdravotní stav, oslabený různými nemocemi a dobrovolně přijatým utrpením, se v Londýně ještě zhoršil, když odmítla přijímat více potravy než kolik dostávali na příděl její krajané ve Francii. Zemřela v srpnu 1943 v sanatoriu v Kentu. Po válce jí vyšlo ve Francii přes 15 svazků různých spisů, z nichž většina byla přeložena do angličtiny.

Tvorba Weilové spadá do dvou období, která však na sebe úzce navazují. První lze označit jako „racionalistické" a jsou pro ně typické významné analýzy podmínek manuálních dělníků a kritika marxismu a koncepce technického pokroku. Druhé období, začínající po roce 1937, bychom mohli nazvat „mystické", i když se Weilová nikdy nevzdálila racionálnímu uvažování. V této pozdější fázi pronikla pozoruhodným způsobem do antické a křesťanské filosofie, což jí získalo pověst křesťanského mystika, i když křest, věrna svému přesvědčení, odmítala. Ve své sociální filosofii zdůrazňovala duchovní hodnoty fysické práce, nabídla vizi pokapitalistické společnosti, která by neoddělovala fysickou práci od duševní, a vytvořila politickou teorii založenou nikoliv na právech, ale na povinnostech, které by uspokojovaly nejhlubší duchovní potřeby.

FR

**odkazy**

Weil, S.: *L'Enracinement. Prélude à une declaration des devoirs envers l'être humain.* Paříž: Gallimard. 1950; angl. překl. *The Need for Roots* přel. A. Wills. Londýn: Routledge & Kegan Paul, 1952.

_____: *La Condition ouvrière.* Paříž: Gallimard, 1951.

_____: *Oppression et liberté.* Paříž: Gallimard, 1955; angl. překl. *Oppression and Liberty*, přel. A. Wills, J. Petrie. Londýn: Routledge & Kegan Paul. 1958.

_____: *Écrits historiques et politiques.* Paříž: Gallimard. 1960.

**Winstanley, Gerrard** (asi 1609–1660). Britský autor radikálních pamfletů. Vůdce hnutí diggerů v anglické občanské válce. Jeho nejznámějším dílem jsou *Zákony svobody* (The Laws of Freedom in a Platform, 1652). Viz LEVELLEŘI.

**Wollstonecraftová, Mary** (1759–1797). Britská politická a společenská myslitelka, spisovatelka, recenzentka a esejistka. Dlouho byla považována za intelektuální průkopnici moderního FEMINISMU. Její nejslavnější dílo, *Obhajoba ženských práv* (A Vindication of the Rights of Woman, 1792), bylo nedostižné ve svém vlivu na stoupence rovnosti pohlaví až do vydání spisu J. S. MILLA *Poddanství žen* (1869). Její složitý, donkichotský soukromý život (jak jej popisuje její manžel William GODWIN v posmrtně vydaných *Pamětech*) její současníky šokoval a zároveň fascinoval, a od té doby inspiroval desítky životopisců. Během dvou století, jež uplynula od její smrti, nabyla její osobnost symbolického významu, který daleko převyšuje význam kterékoli jiné britské feministky či feministy této i následujících generací.

Přesto, nebo možná právě proto, zůstává skutečná náplň politické a sociální filosofie Wollstonecraftové překvapivě málo prozkoumána. Argumenty samotné *Obhajoby* – složité, rozdrobené, částečně odvozené, a přesto výrazně novátorské – se zřídka dočkaly něčeho více než stručného shrnutí; jejím dalším dílům (patří sem dva romány, odpověď na Burkeho *Úvahy o revoluci ve Francii* a dějiny francouzské revoluce) nebyla dosud věnována vážnější pozornost. Dějiny politického myšlení se o ní zmiňují, pokud vůbec, jako o bezvýznamné představitelce tradice různě označované jako lockovský liberalismus, přirozeně právní radikalismus nebo „vlastnický individualismus"; podobně je její feminismus jednoduše považován za aplikaci rovnostářských aspektů klasického liberalismu na otázku postavení ženy. Historikové feminismu většinou nekriticky přijali toto hodnocení, k němuž přidávají (marxistický či quasi-marxistický) názor na liberalismus osmnáctého století jako na ideologii vznikající buržoasie. Výsledkem je pak obraz Wollstonecraftové jako reformátorky pocházející ze střední třídy a zabývající se zajištěním stejných privilegií pro své pohlaví, jakým se těší muži její třídy.

Toto hodnocení neodhaluje ani druh politického a společenského radikalismu, z nějž vznikl feminismus (viz RADIKÁLOVÉ, BRITŠTÍ), ani specifický charakter feminismu samotného. *Obhajoba* se nesoustřeďuje na postavení ženy jako podřízeného příslušníka nově se vzmáhající střední třídy, ani (bez ohledu na název) na nedostatek zákonných, politických a ekonomických práv celého ženského pohlaví. Spíše je – podobně jako většina dalších děl Wollstonecraftové – vysoce komplexní studií o ženství jako takovém, citlivým průzkumem toho, co popisuje jako „rozdílnost pohlaví", a jeho důsledků pro společenskou a subjektivní zkušenost ženy. Protože *Obhajoba* vznikla v době, kdy byly schopnosti a povaha ženy chápány pouze z hlediska její sexuální role, je to zároveň hořký protest proti uvěznění ženského já za mřížemi ženské sexuality. Podřízenost myšlení tělu, duše smyslovosti, tvrdí Wollsto-

necraftová, zotročuje a kazí ženy a skrze ně celou společnost. Proti vládnoucí charakteristice ženy jako věčné Evy staví vizi přirozeně bezpohlavního ducha – racionální a morální podstaty každého jednotlivce – jehož osvobození od uměle zavedeného sensualismu pozvedne ženy z podřízenosti k plné, nezávislé existenci a učiní z každého člověka „lidskou bytost bez ohledu na rozdíly pohlaví".

Tato představa není vlastní jen samotné Wollstonecraftové, spíše je to jeden z definujících rysů počátků feministické tradice jako takové. Formální rovnost s muži, která byla jistě jedním z hlavních cílů, byla všeobecně považována za prostředek napomáhající radikální transformaci žen jako celku, „revoluci v jednání žen", která by revolucionizovala celý subjektivní rozměr vztahu mezi mužem a ženou.

Když pohlížíme na feministický projekt Wollstonecraftové v tomto světle, lépe si uvědomíme jeho příbuznost s dobovými intelektuálními tradicemi. Jako politický ideolog hlásala Wollstonecraftová vizionářský demokratický radikalismus usilující o světové obrození (zde se projevuje silný vliv ROUSSEAUŮV), který vyvrcholil v godwinovsko-jakobínském kružku, do něhož patřila. Jedním z nejméně studovaných rysů tohoto typu radikalismu je jeho zaměření na zavedení pravého řádu ve vztazích mezi pohlavími, který je klíčem ke spravedlivému společenskému uspořádání (tato snaha vplynula do ROMANTISMU a později do utopického socialismu). Názory Wollstonecraftové na ženu jsou zcela jasně součástí tohoto širšího sexuálního programu, který sdílela společně s většinou předních radikálů té doby – programu, který se v kontrarevolučním strachu z francouzské revoluce stal v Británii terčem ostrých útoků ze strany konzervativců. Zejména sama Wollstonecraftová se stala obětí tolika pomluv a urážek, že v osmdesátých letech dokonce i mnozí feministé váhali, zda ji označit za svého politického předchůdce, a pokud tak učinili, spojovali ji s úctyhodnou tradicí liberální politiky a pečlivě se vyhýbali těm rysům jejího radikalismu, které se vymykaly z tohoto politického rámce. Nejnovější studie však pod vlivem současného feministického hnutí postupně znovu objevují feministický radikalismus Wollstonecraftové v jeho vlastním kontextu a opět se k němu hlásí i hlavní představitelky feminismu konce dvacátého století. BGT

**odkazy**

Wollstonecraft, M.: *A Vindication of the Rights of Woman*, ed. M. Kramnick. Harmondsworth: Penguin, 1982.

# Z

**zájmy** Idea zájmu – v tom smyslu, v jakém se říká, že jedinec či skupina „mají zájem" na politické linii či programu – zaujímá výsadní místo v moderní společnosti, v níž je vysoce vyvinutá individualizace a současně oslabena role tradice. V takové společnosti je pojetí zájmů spojeno s koncepcí PRÁV, povinností, odpovědnosti a racionality, jejichž společným fungováním je definováno moderní já jako jednající osoba a občan. Paradigmatickými nositeli zájmů jsou jednotlivci a občané – říci, že jednotlivec má zájem, znamená poskytnout důvodný předpoklad k jeho naplnění, protože jedním ze způsobů, jak projevit úctu k osobě, je vzít vážně její zájmy, neboť jejich nositelé patří k druhu bytostí, jejichž blaho je skutečně důležité. Samozřejmě, že jiné relevantní úvahy by mohly tento předpoklad vyvracet, zvláště tvrzením, že „zvláštní zájmy" ohrožují veřejný zájem či obecné blaho, nebo že jsou nespravedlivé. Každá taková úvaha poukazuje na jiné způsoby respektování osoby, které se občas dostávají do konfliktu s prosazováním jejich zájmů.

Úvaha o slovníku zájmů má tedy dva výchozí body. Za prvé, rozprava o zájmech v politice je normativně zatížena, a tato normativní zátěž vysvětluje, proč je akademický spor o kriteria řídící přisuzování zájmů tak prudký a dlouhotrvající. Za druhé, role zájmů v politické rozpravě záleží na vztahu této role k ideji já jako osoby nebo subjektu. Pokud by se tato základní idea zásadním způsobem změnila, naruší se i role a význam

Nejobecněji je zájem pravděpodobně definován jako politika nebo program, jež určitá strana preferuje mezi jinými stávajícími alternativami. Tato definice má výhodu ve své zjevné jednoduchosti, a také se zdá, že respektuje více volby a úsudky dotyčných stran než úsudek pozorovatele (badatele, aktivisty nebo úředníka), který si uzurpuje rozhodnutí nejen o tom, co se stane se stranou, ale i o tom, co je v jejím zájmu. Nicméně jednoduchost a morální přednosti této definice se při bližším ohledání zpochybní. Předně, strana *X* může dávat přednost jedné politice před druhou ne proto, že je v zájmu *X*, ale proto, že je spravedlivá nebo prospěšná pro obecné blaho, dokonce ačkoli jde proti zájmům *X*. Redukovat všechny preference na zájmy znamená postavit všechny nároky na stejnou morální rovinu, aniž by byly předtím dostatečně zhodnoceny. Za druhé, *X* může na základě dezinformace nebo v komplikovanějším případě na základě neporozumění dlouhodobějším důsledkům politiky dát přednost politice, která není pro zájmy *X* ta nejlepší. Za třetí, v okruhu veřejně diskutovaných alternativ mohou být předem vyloučeny možnosti, které by, kdyby se o nich mluvilo, získaly podporu stran. K takovému vyloučení může dojít relativně snadno, třeba když si lidé dokážou vybrat mezi dvěma typy zdravotního pojištění, ale díky moci zdravotnického establishmentu nedostanou možnost si zdravotní péči předplatit. Věc může být podstatně složitější, když je vyslovováno tvrzení, že zájmům děl-

nické třídy více odpovídá tržní systém než systém státního vlastnictví výrobních prostředků, nebo když se prohlašuje, že zájmy budoucích generací vyžadují zásadní proměnu stylu spotřeby, jenž určuje moderní život.

Pro všechny tyto důvody je třeba jednoduché pojetí zájmů opustit, je však těžké rozhodnout, jakým pojetím je nahradit. Od koncepce zájmů se očekává usměrňování hodnocení, co je pro já nejlepší (nebo lépe řečeno, funguje ve spojení s okruhem termínů usměrňujících tato hodnocení). Každá taková koncepce ovšem předkládá svou vlastní odpověď. A navíc se zdá, že obecný názor, že „zájem" je klíčovým hodnotícím termínem v politice, předpokládá, že blahu jednotlivce by měla být dána v politickém životě přednost.

Diskuse o definici zájmů proto brzy dostaly ráz širších debat o správném pojetí já a o úloze obecného dobra v politice. Právě touha vyhnout se těmto širším a teoretičtějším debatám pravděpodobně vysvětluje tvrdohlavost, s jakou se mnozí společenští vědci drží jednoduché koncepce zájmů navzdory jejím nedostatkům. Abychom pochopili něco ze složitosti těchto debat, zvažme jednu z možných definicí zájmů, vystavěnou tak, aby se vyhnula problémům jednoduché koncepce: „Politika *y* je v nejlepším zájmu strany *X*, jestliže – pokud je uskutečňována – podporuje potřeby *X* oproti jiným vyjádřeným a možným alternativám." Tato definice koriguje některé nedostatky jednoduché definice. Umožňuje odlišit politickou preferenci od politického zájmu. Může objasnit rozlišení mezi morální podporou politiky a její podporou z toho důvodu, že vyhovuje těm kterým zájmům. Obtížné otázky však tato definice pouze přesouvá z jednoho místa na jiné. S její aplikací vzniká nezbytnost určit, co jsou lidské potřeby, jak je možné je identifikovat, jakou je mezi nimi možné ustavit hierarchii a pro jakou interpretaci potřeby se rozhodnout. Je potřeba pociťovaná dispozice, nebo něco, co by si člověk zvolil na základě úvahy, co ustavuje člověka jako „činitele" schopného rozumných rozhodnutí, a co tohoto činitele odlišuje od zmatených, nerozumných, nezralých nebo nemyslících lidí? HOBBES, ROUSSEAU, MILL, HEGEL a HABERMAS by na tyto otázky odpověděli každý jinak. Pustíme-li se do sledování těchto souvislostí, brzy se ukáže, že „zájmy" není možné definovat dostatečně specificky mimo rámec širší teorie a že hodnocení alternativních koncepcí zájmů bude nakonec svázáno s hodnocením alternativních politických teorií. Kdo se tento širší proces pokouší obejít, končí tak, že předpokládá odpovědi, jež se snaží zjistit.

Je tedy pochopitelné, že se literatura poslední doby obrátila od snahy poskytnout abstraktní odpověď na otázku zájmů k otázce vztahu individuálních zájmů a dobra komunity. Znamená to návrat k otázkám, které dominují v klasické tradici politické teorie. Někteří teoretikové, v čele s Johnem RAWLSEM, Robertem Nozickem a Ronaldem Dworkinem, stavěli v hodnocení zájmů na první místo jednotlivce, zatímco jiní, v čele s Charlesem Taylorem, Michaelem Sandelem a Alasdairem MacIntyrem, dávali v identifikaci a hodnocení zájmů jednotlivců přednost obecnému dobru. Druhé stanovisko můžeme stručně vyjádřit takto: právě zastávání priority jednotlivce je schválením jednoho sporného pojetí obecného dobra mezi jinými možnými koncepcemi; je tomu tak proto, že každé specifické pojetí zájmů se musí pohybovat v širším rámci, který mu dává jeho specifičnost. Člověk, aby vůbec mohl být jedincem s určitými idejemi, normami, zájmy a principy, musí být v první řadě členem nějaké konkrétní společnosti. Participace na určitém způsobu života poskytuje jedinci ustálený soubor kriterií (předsudků), v jejichž rámci tento jedinec vynáší soudy o svých zájmech. Zkrátka, obecné dobro má prioritu před individuálními zájmy.

Význam této teze je v tom, že připravuje



které ovládlo moderní, individualistické, kapitalistické, liberální společnosti, příliš upřednostňovalo sklony jednotlivců před nároky komunity, přítomnost před budoucností a naděje v budoucnost před věděním obsaženým v tradicích a odkazu minulosti (ačkoli každý teoretik zde zcela jistě zdůrazní některý z bodů na úkor druhých). Společnosti, které kladou na první místo individuální zájmy, pak podle tohoto pojetí v dlouhodobé perspektivě podkopávají své vlastní existenční předpoklady. Takovéto pojetí obecného dobra obsahuje dialektiku, jež rozvrací sama sebe.

Podle této kritiky potřebujeme věnovat více pozornosti pojetí obecného dobra, které zdůrazňuje to, co je nám společné, naše závazky vůči budoucnosti a vztahy mezi identitou já a způsobem života, se kterým se já ztotožňuje. Pokud tak učiníme, začneme být vnímavější k tomu, jak sdílená dobra vytvářejí rámec, v němž jsou partikulární zájmy definovány a hodnoceny. V individualistické společnosti, kde je ekonomický růst předpokladem dobrého života a zároveň jeho součástí, je v jednotlivcově zájmu zvýšení úrovně jeho příjmů, dokonce i když mohou existovat zásadní důvody pro omezení způsobu či rozsahu, v jakém by zvýšení mělo být dosaženo. V pospolité společnosti, kde je ústředním, obecně sdíleným dobrem kultivace ctnosti, není cílevědomá snaha o bohatství dokonce ani označována jako zájem, který by měl být omezován; je definována jako neřest, hrabivost nebo perverse potřebující nápravu. Podobně cílevědomá snaha o občanské ctnosti v individualistické společnosti není považována za zájem; je natolik vzdálená institucionalizovanému schematu nabízených vymožeností, že se stává bláznovstvím, fantazií či utopií. Stává se samozřejmě nerealistickým vyhovět tvrdošíjné ideji ochrany zájmů jednotlivce. Tímto způsobem ustavené pojetí obecného dobra povyšuje jisté snahy na zájmy (které mohou nebo nemusí být akceptovány jako legitim-

Kritizovat obecné dobro, jež implicitně či explicitně určuje způsob života, tak znamená kritizovat oblast zájmů, které tento způsob života umožňuje nebo neumožňuje.

Debaty o zájmech mohou nabýt mnoha podob. Mohou se soustředit na otázku, zda by před zájmy měla mít přednost práva, zda by skutečné zájmy měly mít prioritu před vnímanými zájmy, zda jedno pojetí obecného dobra poskytuje jiným pojetím nadřazený rámec pro definování a hodnocení zájmů. Mohou se také zaměřit na koncepci já, jež by byla nejvhodnější pro charakterizování zájmů. Komunalisté a individualisté se ve svých koncepcích já rozcházejí, a tato rozdílnost proniká do jejich pojetí zájmů. Důležitost koncepce já by však mohlo nejlépe osvětlit to, jak by genealog v tradici FOUCAULTA zpochybnil obě výše zmíněné koncepce, totiž pojetí já i zájmu. Jakékoli konkrétní utváření já a obecného dobra je podle foucaultovců sociálním artefaktem používajícím materiál, který se, přinejmenším v jistém ohledu, formování vzpírá. Aby mohlo být já utvářeno jako subjekt-nositel zájmu (nebo osoba nebo činitel), musí být zvláštním způsobem organizováno. Existuje tedy politika, jejímž prostřednictvím se já stává činitelem svého zájmu, a jiná politika, prostřednictvím které jsou zájmy já naplněny a ovládnuty. Zkoumání politiky moderní individualizace a kolektivizace by se mělo zaměřit na disciplíny, které konstituují já jako nositele práv, zájmů a ctností, a na škody, které individualizaci a kolektivizaci provázejí.

Foucaultovské pojetí je samozřejmě dosti sporné, avšak terén, který zmapovalo jedním konkrétním způsobem, je sám o sobě zralý, aby byl prozkoumán jako celek. Do diskuse týkající se priority práv před zájmy či jedince před komunitou nyní pronikají úvahy, které odhalují, co měli odpůrci společného a jaké politické otázky byly těmito diskusemi vytlačeny na okraj. To vše však znamená přínos, protože zavedené rozpravy začaly

**zákon** Termín má dvě zcela odlišná užití. První slouží k označení toho, co ustavuje nějaký normativní řád v záležitostech rozumných bytostí (zákon země, zákon Boží, mravní zákon nebo třeba zákony [pravidla] golfu), druhé k označení universálních pravidel či nezbytností v přírodních nebo společenských procesech (zákony pohybu, zákony termodynamiky, zákon nabídky a poptávky). Zákon v prvním smyslu můžeme nazvat „normativní zákon", v druhém „deskriptivní zákon" nebo „vědecký zákon". To, jestli jde o hru se slovem zákon, či skutečně dva významy jedné ideje, je samo o sobě spornou otázkou právní vědy, filosofie práva a filosofie vědy. Otázky existence a poznatelnosti „zákonů" obojího druhu byly po dlouhé období intelektuálních dějin předmětem tvrdých sporů.

Jeden z nejvýznamnějších přístupů k chápání zákona trvá na co nejpřísnějším rozlišování mezi normativním a deskriptivním zákonem. Nejvlivnější verse tohoto přístupu je známá jako „právní positivismus". Podle právních positivistů existence normativních zákonů vždy závisí na vůli nebo vědomé praxi rozumného konatele nebo – což je pravděpodobnější – nějaké skupiny nebo komunity rozumných konatelů. Zákony v tomto smyslu jsou normy nebo pravidla určitého druhu, jež určují, jak by se lidé v komunitě měli chovat. Projevují se v praxi lidí nebo komunit a závisí na lidské vůli zachovávat je či dokonce dát jim vzniknout. Zákon existuje a řídí chování jen tak dlouho, dokud je zachována příslušná vůle či praxe. V tomto pohledu je jasná dělící čára mezi normativními a vědeckými zákony, protože vědecké zákony jsou universální tvrzení o pravidelnostech v přírodě či ve společenských záležitostech, ověřitelné empirickými důkazy.

Vědecké zákony někdy bývají nazývány „zákony přírody"; „zákon přírody" či „přirozený zákon" ovšem mají ještě jiný význam. Tento další význam se vztahuje na zákon, který je normativní i přirozený, to jest na princip nebo principy objektivně správného chování – a tato správnost je imanentní lidské přirozenosti nebo přirozenosti věcí. Jestliže takové objektivní a imanentní principy trvají, pak budou jakékoli lidsky ustanovené normy závislé v každé své obligatorní kvalitě na jejich odvoditelnosti nebo v každém případě na kompatibilitě s předpokládanými základními principy. Teorie přirozeného práva je tedy teorií, která pojímá lidský zákon jako v jistém smyslu podřízený nebo založený na přirozeném zákonu.

Přinejmenším některé teorie přirozeného práva zmírňují rozdíly mezi normativními a deskriptivními zákony, neboť v jejich pohledu jsou fundamentální principy práva základními, odhalitelnými pravdami o lidské existenci, stejně jako „zákony přírody" jsou základními, odhalitelnými pravdami o světě přírody. Zastánci teorií přirozeného práva samozřejmě v normativním smyslu nepředpokládají (až na výjimky), že by byl nějaký vzájemný důsledkový vztah mezi normativními a deskriptivními zákony přírody. Positivisté někdy tuto chybu teoretikům přirozeného práva vytýkali, avšak nelze říci, že by šlo o rys teorie přirozeného práva jako takové.

Největší význam má v diskusi o positivismu a přirozeném právu debata o vztahu legálního a mravního. Positivisté zastávají názor, že existence a právní platnost normy je jedna věc, její morální cena či bezcennost pak věc zcela jiná. Rozhodnutí, zda se podřídit, či nikoli, je morální problém, ale rozhodnutí, zda je zákon platný, nebo neplatný, je technická otázka závisející na právních kriteriích a na odvoditelnosti právního tvrzení z ustáleného souboru právních pramenů. Teze přirozeného práva je variantou pojetí, podle něhož zákon ve své podstatě musí být do jisté míry odvoditelný nebo určený základními principy práva. Kde je bezprostřední konflikt mezi uzákoněnými normami a mravním řádem, tam takové uzákoněné normy postrádají to, co je pro legalitu v ústředním smyslu rozhodující.

Otázka pak může být znovu promýšlena v debatě o povaze „normativity" normativního zákona. Minimalistický pohled vidí normativitu prostě tak, že cokoli, co si – jakkoli hypoteticky – vybereme jako měřítko pro posuzování a usměrňování chování, to lze chápat jako normu. Jakýkoli řád positivního zákona v lidské komunitě tak může (hypoteticky) poskytnout takový soubor norem; lze pak říci, jaký bude soud o určitém způsobu chování nebo co by se v daném případě mělo podle zákona udělat, není však možné dát odpověď na otázku, zda takový soud akceptovat a čin provést. Naturalistický pohled jde dál a říká, že tento pojem hypotetické normativity je pouze odvozený z něčeho mnohem základnějšího, co člověka zavazuje a co je jeho povinnost. Zákon je proto „normativní" jen do té míry, nakolik je ryzím a mravně zavazujícím řádem správného chování mezi lidmi.

Normativita, ať už v pojetí, jaké jsme zde přisoudili positivismu, či naopak v pojetí přirozeného práva, je pojmem velmi diskutovaným. Rozličné směry právního myšlení, označované jako „realistické", považují normativitu v obou významech za iluzorní. Realismus přisuzuje realitu pouze fysickým entitám a jejich stavům, a s normami v chápání positivistických či přirozeně právních právníků nepočítá. Navíc poukazuje na psychologicky zkoumatelné zkušenosti „cítění závazku" či „toho, co by se mělo", jež mohou být příčinou či motivem konání. Předpokládané „normativní" zákony reálně existují jen potud, pokud skutečně ovlivňují chování. Z realistického pohledu mají tvrzení zákona platnost vědeckých tvrzení jen tehdy, jsou-li interpretována jako svého druhu předpovědi lidského chování. Jako předpovědi jsou samozřejmě ověřitelné. Realismus tak vede k prolínání normativního a deskriptivního zákona, i když poněkud jinak, než bylo vyloženo výše v souvislosti s některými podobami teorie přirozeného práva.

Tato redukce normativních právních tvrzení na hypotetické předpovědi by mohla zmenšit předpokládané diference mezi normativním a vědeckým zákonem. To je však také základem jedné z nejzávažnějších námitek vůči takzvanému realistickému přístupu. Zatímco z pozice některých odtažitých společensko-vědních pohledů může být uspokojivé uvažovat o právních pravidlech jako o podstatným způsobem oprávněných předpovědích, těžko taková úvaha může být dostačující z hlediska samotných právních činitelů. Na základě znalostí určitého zákonného pravidla můžeme předvídat, jak soudce rozhodne v určitém případě; je tomu tak, ale pouze tehdy, když soudce uvažuje o zákonném pravidle normativně a ne pouze ve smyslu předpovědi budoucího jednání. Uvědomit si to znamená vidět, že o zákonu je možné uvažovat, a pro některé účely i nutné uvažovat způsobem, který někdy bývá nazýván „pohled zevnitř". A jestliže je takový pohled podstatný pro pochopení normativního zákona, jak si mnozí myslí, znamená to, že pro jeho dostatečné pochopení je podstatný i určitý druh hermeneutického výkladu. Předmětem diskuse je, zda takový výklad nutně vede k uvažování o zákonu na morálním základě, nebo zda ponechává otevřenou možnost pro oddělenost právní a morální normativity.

Jiný aspekt této diskuse postihuje vztah mezi závazností a donucovací povahou zákona. Normativita zákona je obecně nahlížena tak, že má přinejmenším nějakou souvislost s myšlenkou, podle níž není podrobení se zákonu dobrovolné, ale povinné. Tato povinnost může být vnímána v úzkém sepětí s užitím nátlaku v lidských společenstvích. Být povinen něco udělat znamená nemít možnost volby. Nejjednodušší způsob, jak nemít možnost volby mezi učiněním a neučiněním něčeho, spočívá v tom, že je člověk donucen něco udělat nebo neudělat. Je zřejmé, že se systémy positivního práva v moderních státech (a nepochybně ve feudálních monarchiích) silně opírají o užití donucovacích sankcí k zajištění legálních požadavků a imperativů. Takový donucovací rys může být méně patrný v jiných právních řádech – v obyčejovém MEZINÁRODNÍM PRÁVU, v obyčejovém právu některých primitivních společností či například v KANONICKÉM

PRÁVU. Nicméně ti, kdo chápou, že donucovací povaha zákona vychází z podstaty závaznosti zákona, jsou náchylní brát tyto jiné právní řády přinejlepším jako pomocné nebo substandardní zákonné instance.

Proti názoru, že závaznost zákona závisí na donucovacím působení sankcí, mohou být postaveny dvě soupeřící ideje. Podle první z nich jsou *legální* sankce legální pouze tehdy, když jsou uvaleny těmi, kdo mají povinnost či závazek tak činit. Odtud plyne, že ne všechny legální povinnosti mohou vděčit za svůj statut jako takový připojení nějakých sankcí. Navíc je samozřejmé, že všechna zákonná pravidla neukládají povinnosti. Mnohé zákony mohou propůjčovat nebo omezovat moc nebo užívání práv. Takové zákony mohou být perfektními právními normami, aniž by byly podpořeny nebo se bezprostředně vztahovaly k nějakému druhu donucování. Toto stanovisko není nutně konečné, neboť většina těch, kdo se s ním ztotožňují, také věří, že platný výkon právní moci či legálních práv má nutně za následek takové změny právního stavu, že může být v krajní nouzi podpořen uchýlením se k donucovacím prostředkům. I tak zůstávají případy, kdy povinnosti na nejvyšší úrovni nejsou vynucovány sankcemi, takže závaznost musí být dána jiným způsobem, vymezeným pojmy vážnosti, důležitosti nebo přísnosti zákonů jako důvodů k určitému chování. Idea peremptorních důvodů k určitému chování může být rozvinuta v positivistických termínech jako myšlenka nezahrnující žádný nutně etický obsah.

Opačný pohled přijímá skutečnost, že závaznost je vysvětlitelná pouze na základě praktického rozumu; jde však ještě dál, zdůrazňuje praktickou prvořadost morálního a tvrdí, že závazná kvalita zákona a existence povinnosti ze zákona musí záviset na morální závaznosti zákona. Pouze má-li zákon mravně imperativní kvalitu, může být závazný skutečně a ne pouze domněle. V takovém přirozeně právním pojetí se zákonná povinnost stává zvláštním a odvozeným případem politické povinnosti, a otázky po povaze zákona vyžadují odpovědi na problém legitimity autority v lidském společenství. Není to donucovací povaha legálního uplatňování zákona, co vysvětluje povinnost; naopak spíše závaznost zákona ospravedlňuje donucování.

Pokud jde o podporu zákonných prostředků donucovací mocí, obecně se přijímá, že to, že je v několikerém smyslu institucializována, je další zvláštní charakteristika normativního zákona – přinejmenším normativního zákona v moderním státě. Především tvorba, posuzování, uplatnění či výkon zákona vyžadují organizované společenské instituce, jako jsou legislativa, soudnictví a výkonné orgány vlády. Navíc celá struktura takto vzniklé právní administrace může být vnímána jako druh takzvaných „institucionálních" skutečností. V důležitém smyslu slova jsou právní systémy institucionální. Z pohledu politické vědy právní systémy ustavují mnoho institucí, jež jsou pro politické vědce a teoretiky důležitými předměty analýzy, interpretace a dalšího studia.

Lze namítnout, že výrazná koncentrace na institucionální povahu zákona ve výše uvedeném významu překrývá nezbytnou a důvodnou orientaci k jedné z fundamentálních charakteristik právních řádů. Jinými slovy, mohla by zatemnit způsob, jakým právní řády zvláštně a jedinečně existují jako záštita PRÁV člověka. Práva lidí mohou být pro tento účel uvažována buď jako principiálně individuální práva, anebo jako principiálně práva lidských kolektivů, popřípadě jako kombinace práv obou druhů. V každém případě však lze tvrdit, že práva jsou samou podstatou zákona. Někteří navíc tvrdí, že smysl, v němž zákony zaštiťují práva, se nevyprazdňuje žádným z významů, v němž jsou zákony závazné. Práva lidí mají být vnímána jako základy pro uložení právních povinností, nikoli jako pouhé důsledky tohoto uložení.

Není problém uvést takový pohled do vzájemného vztahu s výše zmíněnými stanovisky vycházejícími z přirozeného práva. Vyslovíme-li názor, že lidé mají určitá základní práva, která by užívali dokonce i ve STAVU PŘIROZENÉM (viz LIDSKÁ PRÁVA), pak můžeme snadno dojít k tezi, že podstatnou funkcí zákona je záštita takových práv. Kde se setkáme se striktní teorií „přirozeného stavu", tam nutně dojdeme k chápání práv v tom smyslu, že existují bez ohledu na existenci jakékoli formy státní instituce. Zákon jako záštita práva je pak logicky na přednějším místě než zákon ve své institucionalizované podobě.

Teorie práv a zákona jako záštity práv nevyžaduje nutně angažovanost v teoretizovaní o přirozeném stavu. Na zákon se lze dívat jako na institucionalizovanou techniku ochrany fundamentálních nároků jednotlivců proti utilitární politice, snažící se o největší štěstí pro co největší množství (viz UTILITARISMUS). Argument ve prospěch takového pohledu, jak ho značně rozvinul Ronald Dworkin, je zjevný ze zkoumání praktického rozumu v právním procesu. Charakteristickým rysem právního uvažování a argumentace je odvolávání se na argumenty principu jakožto argumenty odlišné od argumentů politiky. Tento kontrast principu a politiky je pojímán jako identický s kontrastem mezi právy a užitečností. Práva jsou individualizovaná dobra vyhrazená osobám coby záležitost principu a spravedlnosti, politika pak postihuje kolektivní cíle komunity jako celku. K plné identifikaci práv, zaručených právním systémem, je nutné vytvořit co nejvhodnější systém politické morálky, která odpovídá normám a institucím systému. Taková soustava institucionalizované mravnosti je pak totožná se skutečnou soustavou práva. Zmíněný pohled, je-li zdravý, údajně vyvrací možnosti positivismu a jeho doktriny zdrojů positivního zákona v lidské vůli a praxi.

Zda tomu tak skutečně je, může být sporné. To, že je zákon praktický pojem, nutně osvětlený místem, jaké zaujímá v praktickém uvažování, je věc kardinální důležitosti. Není však pravda, že by byl neslučitelný s positivistickým viděním pramenů zákona. Samotným jádrem institucionální morality práva je, že jde o morální teorii, navrženou tak, aby odpovídala pravidlům, odvoditelným z těchto pramenů, a byla v posledku identifikovatelná na základě toho, co H. L. A. Hart nazývá „pravidlo poznání". A navíc, zatímco je jisté, že argumenty principu figurují na předním místě v právním uvažování a pro určité účely mohou být stavěny do protikladu k argumentům politiky, nebyl dosud rozvinut žádný bezpodmínečný základ pro předpoklad, že právní principy vždy a výhradně deklarují práva jako odlišná například od svobod, pravomocí nebo povinností. Ohnisko současné debaty se posunulo k rozpravě o praktickém rozumu: není nijak zřejmé, že by positivisté nemohli poskytnout odůvodněná pojetí praktického rozumu v zákoně. Teorie práv, ať už v podobě institucionální nebo „stavu přirozenosti", nemá v současném právním myšlení bezkonkurenční postavení.

Práva uvažovaná na základě teorií přirozeného stavu (i když se uvažují jen hypotetické přirozené stavy) poskytují základní myšlenku jednoho z nejznámějších vnitřních rozlišení v ideji zákona. Není nijak mimořádné, zvláště v občanských právních systémech, ostře rozlišovat mezi soukromým a veřejným právem. Soukromé právo v podstatě zahrnuje ta práva, jež mohou být chápána jako náležící lidem bez ohledu na existenci státu. Jde o práva na osobní bezpečnost proti násilí jiných osob, práva na poctivost v mezilidském jednání, práva na rodinu a vlastnictví. Funkce státu ve vztahu k soukromému právu spočívá v obraně relevantních práv. Soukromé právo patří do sféry „OBČANSKÉ SPOLEČNOSTI", a stát ho garantuje, aniž by se po něm nutně vyžadovalo jeho konstituování.

Veřejné právo pak definuje a konstituuje existenci státu a práva (jsou-li nějaká), která občané mohou hájit proti státu nebo stát proti občanům. Veřejné právo tak zahrnuje právo ústavní, správní, daňové a sociální (sociálního zabezpečení), a podle mnohých názorů i právo trestní. To ukazuje, jak je vnitřní rozlišení právního materiálu na různá odvětví – jako přestupkové, smluvní nebo majetkové právo na jedné straně a daňové

správní nebo trestní právo na straně druhé (což je standardní rozlišení pro účely právní praxe a akademické studium práva) – poplatné historicky vlivné, dnes však již zřídka zastávané teorii práva a společnosti. Rozdělení zůstává pochopitelné dokonce i poté, co byly původní intelektuální základy odmítnuty. Takové odmítnutí nutně provází přijetí positivistické teorie povahy práva. V takové teorii totiž není místo pro radikální diferenciaci – jako například mezi odlišnými formami lidské právní regulace podle skutkové podstaty nebo podle soukromého nebo oficiálního charakteru osob jako osob, na něž se vztahují různá pravidla.

Při uvažování o rozlišení mezi soukromým a veřejným právem – jako reálným nebo reálně přijímaným jako platným lidmi jako společenskými činiteli – je však možné tvrdit, že toto rozlišení ukazuje odcizení lidí, kteří se utíkají k právu. Lidé osvobození od ODCIZENÍ nutně obsaženého v třídní společnosti by nepotřebovali vymezovat své vzájemné vztahy na základě práv, ani by nepotřebovali budovat veřejné instituce uplatňující práva. Zaujmout takový postoj znamená vznést o právu tu nejzákladnější otázku, to jest otázku, zda je právo nevyhnutelný rys lidské společnosti, nebo pouze (ve své normativní podobě) rys lidské společnosti určitého druhu. Není možné si dělat nároky na jistotu v jednom či druhém směru, ledaže bychom věřili, že lidské společnosti jsou podřízeny právu v nějakém jiném, nejspíše deskriptivním smyslu. Jistější se však zdá realita zákonů normativních než přirozených, přinejmenším v deskriptivním významu. Na druhé straně takové argumentace, jaké rozvinuli kritičtí právníci z marxistického úhlu nebo jiní myslitelé přistupující k problematice z různých sociologických a antropologických pozic, nám připomínají nebezpečí záměny rysů charakteristických pro konkrétní společnosti za obecné či dokonce universální prvky v lidské zkušenosti.

Dokonce i kdyby byla pravda, že právo a stát by za určitého stavu lidstva mohly být jako donucovací instituce odstraněny, je zjevné, že v současném západním právním řádu jsou prvky, které budou mít vždy pro člověka hodnotu. Lidská uspořádání vyžadují stabilní institucionální rámec, a pokud máme odůvodněné předpoklady co od sebe vzájemně očekávat, ulehčuje to koordinaci a komunikaci mezi lidmi. Obecně vychvalovaný ideál VLÁDY ZÁKONA – s jeho důrazem na určitost a předvídanou kvalitu právních norem, jejich obecnost a žádný prostor pro libovůli, jejich relativní stálost v čase a svoboda od vnitřních rozporů, a především shoda úředního a individuálního chování s pravidly – je zajisté ideál, mající v současných společnostech skutečnou hodnotu, ať již (jak prohlašoval L. L. Fuller) má či nemá podobu práva. To, co tento ideál v lidském životě zajišťuje, bude mít zřejmě skutečnou hodnotu za všech okolností. Neznamená to ovšem, že všechna užití práva mají positivní lidskou hodnotu, nebo že hodnoty, které právo zabezpečuje, vždy vyváží škody, které může přivodit. NMacC

**odkazy**

Dworkin, R.: *Taking Rights Seriously.* Londýn: Duckworth, 1978.

Hart, H.L.A.: *The Concept of Law.* Oxford: Oxford University Press, 1961.

Fuller, L.L.: *The Morality of Law.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1969.

# Seznam hesel

absolutismus **1**
Acton, J. E. D. **3**
Adams, J. **4**
Adorno, T. **5**
Akvinský, T. **5**
Alembert, J. **8**
Althusius, J. **8**
Althusser, L. **9**
anabaptisté **10**
anarchismus **10**
anomie **15**
Arendtová, H. **15**
Aristoteles **17**
Augustin z Hippo **21**
Austin, J. **24**
autonomie **25**
autorita **25**

Babeuf, F. N. **28**
Bacon, F. **28**
Bagehot, W. **28**
Bakunin, M. **29**
Barrès, M. **30**
Bayle, P. **31**
Beccaria, C. S. **32**
behaviorismus **33**
Bellamy, E. **33**
Bentham, J. **33**
Bernstein, E. **36**
Blackstone, W. **36**
Blanc, L. **37**
Blanqui, L. A. **37**
Bloch, E. **38**
Bodin, J. **38**
Bolingbroke, H. **40**
bolševismus **41**
Bonald, L. G. **41**
Bosanquet, B. **42**
božské právo králů **43**
Bracton, H. **43**
Buber, M. **45**
Bucharin, N. I. **45**
Burke, E. **45**
buržoasie **48**
byrokracie **48**

Cabet, É. **51**
Calhoun, J. C. **51**
Campanella, T. **52**
Camus, A. **52**
Carlyle, T. **53**
cechovní socialismus **54**
Cicero, M. T. **55**
církev a stát **57**
Coke, E. **62**
Cole, G. D. H. **63**
Coleridge, S. T. **63**
Collingwood, R. G. **64**
Comte, I. A. **65**
Condorcet, M. J. **68**
Constant, de Rebeque, H. B. **69**
Croce, B. **71**
Crosland, A. **72**
čínské politické myšlení **73**

Dante Alighieri **79**
dekretalisté **80**
demokracie **80**
demokratický centralismus **85**
despotismus **85**
Dewey, J. **89**
dialektický materialismus **91**
dialektika **91**
Dicey, A. V. **91**
Diderot, D. **92**
diggeři **93**
diktatura proletariátu **93**
diskriminace **93**
Donatio Constantini **95**
Durkheim, É. **95**

eklesiologie **98**
elitismus **98**
Engels, B. **100**
eurokomunismus **102**
existencialismus **104**

fabianismus **106**
falešné vědomí **107**
Fanon, F. **108**
fašismus **109**
federalismus **111**
Federalistické listy **112**
feminismus **112**
Ferguson, A. **114**
feudalismus **114**
Feuerbach, L. **114**
Fichte, J. G. **114**
Filmer, R. **116**
filosofický radikalismus **117**
Fortescue, J. **120**
Foucault, M. **121**
Fourier, Ch. **123**
francouzské osvícenství **124**
frankfurtská škola **129**
Franklin, B. **129**
Freud, S. **130**
fysiokratismus **132**

Gaius **134**
Gándhí **134**
Gentile, G. **135**
George, H. **135**
Gercen, A. I. **136**
Gerson, J. **137**
Gierke, O. **137**
Gobineau, J. A. **137**
Godwin, W. **137**
Goldmanová, E. **139**
Gramsci, A. **139**
Gratianus **141**
Green, T. H. **141**
Grotius, H. **144**
Guicciardini, F. **145**

Habermas, J. **146**
Hamilton, A. **147**
Harrington, J. **148**
Hayek, F. A. **150**
Hegel, G. W. F. **152**
hegemonie **156**
Heidegger, M. **156**
Helvétius, C. A. **157**
Herder, J. G. **158**
hinduistické politické myšlení **160**
historicismus **163**
Hobbes, T. **165**
Hobhouse, L. T. **167**
Holbach, P. H. **169**
holismus **170**
Hooker, R. **170**
Horkheimer, M. **172**
Humboldt, W. **172**
Hume, D. **173**

Chamberlain, H. S. **176**
checks and balances **176**

Ibn Chaldún **177**
idealismus **177**
ideologie **182**
imperialismus **185**
indické politické myšlení **186**
individualismus **187**
industriální společnost **188**
islámské politické myšlení **190**

jakobinismus **196**
Jan z Paříže **196**
Jan ze Salisbury **197**
Jefferson, T. **198**
Justinián, I. **199**

Kalvín, J. **200**
kanonické právo **202**
Kant, I. **203**
kapitalismus **206**
Kautsky, K. **206**
Kelsen, H. **207**
Keynes, J. M. **209**
klasická politická ekonomie **210**
kolektivismus **213**
Kollontajová, A. **213**
komunismus **213**
komunita **215**
konciliarismus **218**
konstitucionalismus **218**
konzervatismus **219**
korporatismus **223**
kritická teorie **226**
Kropotkin, P. **229**
Labriola, A. **231**
laissez-faire **232**
Lassalle, F. **232**
legitimita **232**
Lenin, V. I. **234**
leninismus **236**
levelleři **236**
liberalismus **238**
libertarianismus **243**
lidská práva **245**
lidská přirozenost **248**
Lilburne, J. **252**
Lincoln, A. **253**
Locke, J. **254**
Lukács, G. **257**
Luther, M. **259**
Luxemburgová, R. **261**

Macaulay, T. B. **263**
Mackintosh, J. **264**
Madison, J. **264**
Machiavelli, N. **266**
Maine, H. S. **270**
Maistre, J. **271**
Malthus, T. **272**
Mandeville, B. **272**
Mannheim, K. **273**
Mao Ce-tung **275**
Marcuse, H. **277**
Maritain, J. **279**
Marsilius z Padovy **279**
Martov, J. O. **281**
Marx, K. **281**
marxismus **283**
marxismus-leninismus **288**
masová společnost **288**
Maurras, Ch. **289**
menševismus **290**
merkantilismus **291**
Merleau-Ponty, M. **291**
mezinárodní právo **293**
Michels, R. **296**
Mill, J. **297**
Mill, J. S. **298**
Milton, J. **301**
mladohegelovci **302**
moc **304**
Montaigne, M. **307**
Montesquieu, Ch. L. **308**
More, T. **311**
Morris, W. **313**
Mosca, G. **313**
Mussolini, B. **314**
mutualismus **314**

nacionalismus **315**
námitka z důvodu svědomí **317**
národní socialismus **317**
násilí **319**
Niebuhr, R. **320**
Nietzche, F. W. **321**
nová levice **324**
nová pravice **324**

Oakeshott, M. J. **325**
občanská neposlušnost **327**
občanská společnost **328**
občanské svobody **329**
občanství **329**
obecná vůle **331**
Ockham, V. **332**
odcizení **332**
Ortega y Gasset, J. **335**
osvícenství **335**
Owen, R. **335**

pacifismus **338**
Paine, T. **339**
Pareto, V. **341**
Pascal, B. **342**
paternalismus **343**
patriarchalismus **344**
patriotismus **344**
Platón **344**
Plechanov, G. V. **347**
pluralismus **348**
pokrok **350**
politická teorie **351**
politická teorie a politická věda **354**
politická věda **359**
politický závazek **359**
politika **364**
Polybios **365**
Popper, K. R. **366**
populismus **367**
potřeby **369**
positivismus **369**
positivismus, právní **371**
pracovní teorie hodnoty **371**
práva **372**
práva zvířat **375**
Price, R. **377**
Priestley, J. **377**
proletariát **377**
Protagoras **377**
Proudhon, P. J. **377**
přímá akce **379**
přirozená práva **379**
přirozený stav **379**
přirozený zákon **381**
Pufendorf, S. **381**

racionalita **383**
radikalismus **385**
radikálové, britští **385**
rasismus **389**
Rawls, J. **391**
reformační politické myšlení **393**
reifikace **397**
Reich, W. **397**
renesanční politické myšlení **398**
reprezentace **402**
republikanismus **403**
revizionismus **406**
revoluce, teorie **406**
Ricardo, D. **411**
ricardovští socialisté **411**
romantismus **413**
Rousseau, J. J. **416**
rovnost **419**
rozdělení mocí **422**
Ruskin, J. **423**
Russell, B. **424**

řecké politické myšlení **426**
římské politické myšlení **428**
římské právo **446**

Saint-Simon, C. H. **435**
Sartre, J. P. **436**
Selden, J. **438**
Seneca, L. A. **438**
Shaw, G. B. **439**
Sidgwick, H. **439**
Sieyrès, E. J. **440**
Schiller, F. **441**
Schumpeter, J. A. **442**
skotské osvícenství **444**
Smith, A. **447**
socialismus **449**
sociální darwinismus **454**
sociální demokracie **455**
sociální stát (welfare state) **458**
Sokrates **459**
solidarismus **460**
Sorel, G. **460**
souhlas **462**
soukromí **463**
sovětský komunismus **464**
Spence, T. **469**
Spencer, H. **469**
Spengler, O. **470**
Spinoza, B. **471**
společenská smlouva **472**
spor o investitury **474**
spravedlnost **478**
Stalin, J. V. **481**
starobylá ústava **481**
stát **481**
státní kapitalismus **484**
Stirner, M. **485**
středověké politické myšlení **485**
Suárez, F. **491**
Sumner, W. G. **492**
svoboda **492**
svrchovanost **496**
Swift, J. **498**
syndikalismus **499**

Tawney, R. H. **501**
terorismus **502**
Thelwall, J. **503**
Thoreau, H. D. **503**
Tocqueville, A. **503**
tolerance **507**
Tolstoj, L. **509**
tomistické politické myšlení **510**
totalitarismus **512**
tradice **514**
trest **515**
Trockij, L. **518**
trockismus **520**
tržní socialismus **520**
třída **520**
Tucker, B. R. **521**
Turgot, A. R. J. **521**
tyranie **521**

utilitarismus **522**
utopismus **525**

Vattel, E. **532**
veřejný zájem **532**
Vico, G. **532**
Vilém z Ockhamu **533**
Vitoria, F. **535**
vlastnictní **536**
vláda zákona **539**
Voltaire, F. M. A. **540**
vykořisťování **541**

Webbovi, B. a S. **543**
Weber, M. **543**
Weilová, S. **546**
Winstanley, G. **547**
Wollstonecraftová, M. **547**

zájmy **549**