

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce

SPOLEČENSKÁ SMLOUVA U VYBRANÝCH AUTORŮ

Vedoucí práce: Doc. Tomáš Machula, Ph.D., Th.D.

Autor práce: Karolína Ďulíková
Studijní obor: Filosofie
Ročník: II.

2012

Prohlašuji, že svoji diplomovou práci jsem vypracovala samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury

Prohlašuji, že, v souladu s § 47b zákona č.111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

24.března 2012

.....
vlastnoruční podpis autora diplomové práce

Velice děkuji vedoucímu diplomové práce Doc. Tomáši Machulovi, Ph.D., Th.D. nejen za cenné rady, připomínky a metodické vedení práce, ale také za jeho osobní a přátelský přístup. V neposlední řadě děkuji mé rodině za trpělivost a obětavost nejen při zpracování této diplomové práce, ale i během mého studia.

OBSAH

ÚVOD.....	6
1 Thomas Hobbes.....	7
1.1 Život a filosofie.....	7
1.2 Přirozený stav.....	9
1.3 Tři základní přirozené zákony.....	11
1.3.1 Další přirozené zákony.....	12
1.4 Společenská smlouva.....	14
1.5 Práva a povinnosti poddaných a suverénní moci.....	15
1.6 Základní typy státu.....	18
1.7 Shrnutí.....	20
2 JOHN LOCKE.....	22
2.1 Život a filosofie.....	22
2.2 Přirozený stav a přirozený zákon.....	23
2.3 Válečný stav.....	24
2.4 Politická společnost, čili společenská smlouva.....	26
2.5 Základní formy vlády.....	27
2.6 Práva a povinnosti poddaných.....	28
2.7 Pravomoci státu.....	29
2.8 Shrnutí.....	31
3 BARUCH SPINOZA.....	32
3.1 Život a filosofie.....	32
3.2 Teorie společenské smlouvy.....	34
3.3 Přirozený stav.....	35
3.4 Společenská smlouva.....	37
3.5 Práva a povinnosti poddaných.....	39
3.6 Pravomoci státu.....	41
3.7 Formy vlády.....	43
3.8 Shrnutí.....	44

4	JEAN JACQUES ROUSSEAU	45
4.1	Život a filosofie	45
4.2	Přirozený stav a společenská smlouva	50
4.3	Práva a povinnosti poddaných a svrchované moci	53
4.4	Formy státu	55
4.5	Shrnutí	58
5	SROVNÁNÍ	60
5.1	Přirozený stav	61
5.2	Společenská smlouva	63
5.3	Formy vlády	68
5.4	Vztah náboženství a státu	70
5.5	Pojetí svobody	75
5.4	Zamyšlení nad původem jednotlivých koncepcí	80
	ZÁVĚR	82
	Seznam literatury	83

ÚVOD

Cílem této práce je zaměřením se a následné prozkoumání pojetí společenské smlouvy u jejich předních představitelů v 17. a na začátku 18. století. Diplomová práce se zabývá klasiky přirozenoprávní školy Thomasem Hobbesem, Johnem Lockem, Baruchem Spinozou a Jeanem Jacquesem Rousseauem, formováním jejich názorů na společenskou smlouvu a snaží se o vzájemné srovnání jejich konkrétních pojetí. Práce se také snaží o poukázání možných příčin jejich vzájemně odlišných teorií.

Práce je rozdělena na čtyři základní kapitoly. První představuje první ze společensko-smluvního pojetí v 17. století tak, jak nám ho ve svém díle ukázal Thomas Hobbes. Nastíním stručně jeho běh života a jeho tvorbu v kontextu dobové společensko-politické situace v 17. století, což nám umožní vhlédnout do pochopení jeho myšlení. Poté se již snažím o nastínění společenské smlouvy, která se vyvíjí z přirozeného stavu a přirozených zákonů a slouží jako vymanění se z tohoto stavu skrze následné ustanovení státu.

Takto posupuji i u dalších představitelů v následujících kapitolách, a to u Johna Locka, Barucha Spinozy a konečně i Jeana Jacquesa Rousseaua.

V závěrečném shrnutí se pokouším o střet jejich koncepcí a pojmenování možných příčin jejich rozdílnosti či podobnosti.

Z formálního hlediska je v práci každá citace uváděná v uvozovkách s příslušným odkazem, užívám kurzívy pro zvýraznění důležitých pojmů, stejně tak jako v případě uvádění názvů děl našich představitelů.

V diplomové práci jsem volila metodu přímé práce s prameny, analýzu dobových textů Hobbesa, Locka, Spinozy a Rousseaua.

1. THOMAS HOBBS

1.1 Život a filosofie¹

Thomas Hobbes (1588-1679), anglický filosof, se narodil 5. dubna 1588 v Malmesbury ve Wiltshire. Hobbesova rodina patřila ke střední třídě; matka byla dcerou farmáře, otec, nižší duchovní, rodinu opustil a Hobbese vychoval strýc.² Poté, co mladý Hobbes projevil nadání pro klasické jazyky, byl poslán do Oxfordu, později dostal doporučení k hraběti z Devonshiru, aby vychoval jeho syna. V domě Cavendishových pak zůstal až do konce svého života. V letech 1610-1615 doprovázel svého žáka Williama Cavendishe na cestě po Evropě. Její nejdůležitější částí byla návštěva benátské republiky, kde studovali zápas intelektuálních vůdců Benátek za uchránění své svrchovanosti v církevních záležitostech – což bylo téma, které Hobbese velmi zaujalo. Po svém návratu působil jako tajemník Francise Bacona a pracoval na překladu Thukydidy. Hrabě Cavendish, až do své smrti v roce 1629 Hobbesův ochránce a žák, podporoval v Anglii benátské zájmy a stál často v opozici vůči králi, což dokonce vyvolalo jeho nařčení ze sympatií k republikanismu. Jeho syn, kterého Hobbes také vzdělával, byl mnohem royalističtější, a také Hobbes v průběhu třicátých let sedmnáctého století stále zřetelněji obhajoval autoritu koruny proti jejím kritikům.

Během své cesty po kontinentě se Hobbes stal členem skupiny filosofů, soustředěných kolem Marina Mersennea v Paříži (ke skupině patřili i Descartes a Gassendi). Jejich společnou snahou bylo překonat skepticismus, k němuž se hlásil například Benátčan Paolo Sarpi, a vypracovat novou post-skeptickou přírodní a morální vědu. Ačkoli Hobbes neochvějně tvrdil, že jeho vlastní filosofické objevy předběhly Descartovy, nemáme žádný důkaz, že tomu tak skutečně bylo; existuje jistá pravděpodobnost, že právě četba Descartovy *Rozpravy o metodě* přivedla Hobbese k novému typu filosofie. V roce 1640 Hobbes napsal *Základy práva (Element of Law)*, svůj první zásadní esej na toto téma, který koloval pouze v rukopise. Obsahoval již všechny podstatné prvky jeho pozdějšího politického myšlení. Po

¹Srov. Miller, D a kol.: *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*. Brno, Proglas, 1995. ISBN 80-85947-56-0, str. 171-174

² Hobbes ve své latinsky veršované autobiografii (*Thomasi Hobbes Malmesburiensis Vita*) uvádí, že prý ho matka porodila předčasně, když se dozvěděla, že se k břehům západní Anglie blíží obrovské španělské loďstvo. Obrazně píše, že se jí narodila dvojčata – on a strach. Patrně volí takový obraz proto, že motiv strachu hraje významnou úlohu v jeho pozdějším pojetí přirozenoprávní teorie. In: Syllaba, T: *Dějiny politických filozofií (Politické filozofie od antiky do konce 20. století)*. Hradec Králové, Ústav filozofie, politických a společenských věd PF Univerzity Hradec Králové, 2005. ISBN 80-7041-055-8, str.106-107

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 politické filosofie.³ 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 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 minulého století), *O člověku* (*De homine*, 1658), (poslední dvě knihy tvoří první dvě části zmíněného kompendia).

³ Ve své politické filosofii vyšel Hobbes z otázky, proč přírodní vědy dosahují takových prokazatelných výsledků, na nichž možno bezpečně stavět a budovat užitečné vynálezy. A odpovídá: protože nemají co činit s lidmi a lidskými zájmy, nebo jen výjimečně. Jiné je to, když máme zkoumat lidi a jejich politické jednání. Zde se dostávají do hry zájmy, jimž se objektivní poznání přičí a které brání odhalování skutečné podstaty moci. Kdyby se věta, že úhrn úhlů v trojúhelníku se rovná dvěma pravým, přičíla zájmům lidí, bylo by napsáno mnoho knih k jejímu vyvrácení. Abychom dosáhli objektivního poznání politiky, musíme použít metody, proti které lidské vášně a afekty nic nezmohou. Tedy metody, jakou nám poskytuje matematika, geometrie. Hobbes je tedy rozhodnut přistupovat k přirozenému právu, etice a politice jako k matematickým a geometrickým problémům. Jedině tak lze podle něho eliminovat rozpory, které v tradičních naukách o politice všechno zatemňují a zamlžují. *More geometrico* může politická věda dosáhnout poznání příčin a účinků tak, jako se matematika a geometrie zmocňují prostoru a pohybu (potud uvažoval stejně i Baruch Spinoza, který byl ovlivněn i Hobbesovým pojetím přirozeného stavu). In: Syllaba, T: *Dějiny politických filozofií (Politické filozofie od antiky do konce 20. století)*. Hradec Králové, Ústav filozofie, politických a společenských věd PF Univerzity Hradec Králové, 2005. ISBN 80-7041-055-8, str.108.

Hobbesovo politické myšlení se opíralo o útok proti ortodoxním 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 fyzikálního 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 sebeobranu.

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 Grotia a Johna Seldena) chtěl Hobbes vybudovat strukturu, jež by dosáhla obecného schválení (viz další kapitoly).

1.2 Přirozený stav

Každý člověk je podle Hobbese od přírody rovnocenný druhému, má srovnatelné schopnosti těla a mysli jako ostatní. A to jak po jeho stránce tělesné, kdy i ten nejslabší může mít díky intrikám nebo spojením s jinými se tak stát hrozbou ostatním, tak po stránce duševní, v níž Hobbes shledává ještě větší rovnost než v případě síly: *moudrost je pouhou zkušeností*.⁴ V přirozeném stavu tedy příroda každému člověku poskytla stejné právo na všechno a z této rovnosti schopností vzniká rovnost naděje v dosažení svých cílů. Každý tedy může činit vše dle své vůle, užívat čehokoli, co chtěl získat. Z této situace ovšem dochází k tomu, že někteří

⁴Hobbes, T.: *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha, Oikoymenh, 2009. ISBN 80-7041-055-8. , str. 87

lidé chtějí tutéž věc, kterou ale nemohou užívat společně, ani si ji nějak rozdělit. Získat ji lze jedině silou nebo lstí. Hobbes uvádí, že „v povaze lidí nacházíme tři hlavní příčiny sporů: za prvé soupeření, za druhé nedůvěřivost a za třetí touhu po slávě.“⁵ Člověk je ovládán žádostivostí, touží se všeho zmocnit, touží hlavně po vlastním prospěchu. Přirozený stav a přirozené právo ho opravňuje tyto své touhy naplňovat. Lidé tedy mají přirozenou touhu škodit a ubližovat druhým. Z toho vyplývá, že v době, kdy lidé žijí bez společné moci, která by je všechny udržovala v bázni, se nacházejí ve stavu, jemuž se říká *válka*, a je to válka každého proti každému, člověka doprovází neustálý strach a nebezpečí z násilné smrti. „Člověk je od přírody svou podstatou egoista, necítí k ostatním lidem lásku, ale touží po bohatství a moci nad jinými lidmi, nehledá soužití, ale vládu.“⁶ Život člověka je tak osamělý, ubohý a krátký. Důsledkem této války každého proti každému je, že nic nemůže být nespravedlivé. Pojmy „správný“ a „nesprávný“, „spravedlnost“ a „nespravedlnost“ zde nemají místo. Tam, kde není obecná moc, není zákon, a kde není zákon, není ani nespravedlnost. Násilí a lest jsou ve válce dvě kardinální ctnosti, spravedlnost a nespravedlnost k mohutnostem těla, ani myslí nepatří, kdyby patřily, mohly by se vyskytovat v člověku, který je ve světě sám, stejně jako smysly a vášně. Jsou to vlastnosti, které se vztahují k lidem ve společnosti, nikoli o samotě. „Spravedlnost“ a „nespravedlnost“ platí až na úrovni společnosti, kde je můžeme vymezit vůči zákonu.

Dalším důsledkem tohoto stavu je, že zde neexistuje pojem „můj“ majetek, tedy soukromé vlastnictví: „není ani vlastnictví, ani panství, ani žádné rozlišení mého a tvého, nýbrž každému patří jen to, co může získat a tak dlouho, dokud si to může udržet.“⁷ Takový je tedy tento přirozený stav, do něhož člověka staví příroda. Člověk má ale možnost z něho vyjít, částečně díky svým vášním, částečně svým rozumem: vášně, které vedou člověka k míru, jsou strach ze smrti, touha po věcech, které jsou nezbytné pro pohodlný život, a naděje, že jich lze pílí dosáhnout; zatímco rozum předkládá vhodné zásady k míru, které mohou přivést lidi ke shodě. Tyto zásady představují jakási obecná pravidla objevená rozumem, která člověku zakazují dělat to, co ohrožuje jeho život nebo bere prostředky k jeho zachování, souhrnně je lze označit jako *přirozené zákony*.

⁵ Hobbes, T.: *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha, Oikoyemnh, 2009. ISBN 80-7041-055-8, str. 88.

⁶ Křížkovský, L., Adamová, K.: *Dějiny myšlení o státě*. Praha, Codex, 2000. ISBN 80-86395-08-1, str. 165.

⁷ Hobbes, T.: *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha, Oikoyemnh, 2009. ISBN 80-7041-055-8, str. 90.

1.3 Tři základní přirozené zákony

Každý člověk má *přirozené právo*,⁸ tedy svobodu k uplatňování své moci a k zachování své vlastní přirozenosti, tedy svého vlastního života. Dokud přirozené právo trvá, není zajištěna bezpečnost žádnému člověku. Stav války každého proti každému, v němž se každý řídí vlastním rozumem, vyvozuje, že každý člověk má právo na každou věc, dokonce i na tělo druhého. V důsledku toho je předpisem neboli obecným pravidlem rozumu to, že „*každý člověk má usilovat o mír, dokud má naději jej dosáhnout; a když jej dosáhnout nemůže, smí vyhledat a využít všechny prostředky a výhody války.*“⁹ První část tohoto pravidla tak obsahuje první a základní zákon přírody, totiž: *vyhledávej a zachovávej mír*. Každý tedy má usilovat o mír a nelze-li míru dosáhnout, smí každý hledat a užívat prostředků a výhod války. Z tohoto základního přirozeného zákona se odvozuje druhý zákon, a to, že „*člověk má být ochoten, jsou-li ochotni i jiní, vzdát se svého práva na vše do té míry, jakou pokládá za nebytnou pro mír a sebeobranu, a spokojit se s tak velkou svobodou ve vztahu k jiným lidem, jakou by sám přiznal jiným ve vztahu k sobě.*“¹⁰ Dokud si totiž každý ponechává právo dělat cokoli, co se mu zlíbí, tak do té doby jsou pak všichni lidé ve stavu války. Jestliže se však jiní nevzdají svých práv stejně jako on, nemá nikdo důvod vzdávat se toho svého, tím by se totiž nepřiblížil míru, ale, vydal by se napospas jiným. Hobbes doplňuje, že tyto dva přirozené zákony plně vystihuje zákon evangelia: „*Cokoli vyžaduješ, aby jiní dělali tobě, to dělej i ty jim.*“¹¹ Člověk, který neustoupí od svého práva na všechno, činí tak proti míru – proti přirozenému zákonu.

Člověk se může práva vzdát nebo ho odevzdat ve prospěch někoho jiného, jedná tak ale pouze z vlastní vůle, a proto nemůže tento svůj akt vzít později zpět. Jsou ale i práva, kterých se nemůže nikdo vzdát nebo je odevzdat, a to právo odporu proti ohrožení života. V souladu s přirozeným zákonem se lidé vzdávají práva s cílem zajištění života a zajištění prostředků

⁸ Právě v učení o přirozeném právu, přirozeném zákonu a pozitivním právu Hobbes rozebíral ideu svobody. Přirozené právo chápal jak svobodu, kterou má každý člověk na to, aby ji pro sebe a společnost co nejdovedněji využíval. Přirozený zákon je všeobecným pravidle nebo příkazem, který zakazuje člověku dělat to, co mu škodí. Pozitivní právo vyjadřující politickou vůli suveréna je z hlediska přirozeného práva ohraničením svobody. Jeho prostřednictvím svrchovaná moc rozhoduje o tom, co je sptávné a co je špatné, co komu patří, co člověk může a nesmí dělat atd. Vše, co státní moc tímto způsobem stanoví, je pro občany závazné a státní mocí vynutitelné, viz Křížkovský, L, Adamová, K.: *Dějiny myšlení o státě*. Praha, Codex, 2000. ISBN 80-86395-08-1, str. 167.

⁹ Hobbes, T.: *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha, Oikoymenh, 2009. ISBN 978-80-7298-106-9, str. 92.

¹⁰ Tamtéž, str. 92.

¹¹ Tamtéž, str. 92.

pro jeho zachování. Jestliže si lidé převádějí svá práva navzájem, jedná se o *smlouvu*.¹² Předmětem smlouvy jsou pouze věci a činy možné a splnitelné, protože ve smlouvě se člověk nezavazuje k samotné smluvené věci, ale k nejvyššímu možnému úsilí o onu věc; pouze úsilí je v naší moci, nikoli ona smluvená věc. Co se týče zrušení smlouvy, smlouvu nelze nějakým způsobem svévolně zrušit, leda ji naplnit nebo nám ji může člověk, kterému jsme se zavázali, prominout, a to tak, že nám vrátí zpět na něj přenesené právo. Závaznost smluv vyplývá z třetího přirozeného zákona: „*Nechť lidé plní své úmluvy.*“¹³ Bez tohoto zákona jsou úmluvy marné a trvá-li právo všech na všechno, nadále zůstáváme ve stavu války. V tomto zákoně spočívá pramen a původ spravedlnosti, protože tam, kde nepředcházela žádná úmluva, nebylo převedeno žádné právo, a každý má tedy právo na všechno, nemůže být žádné jednání nespravedlivé. Byla-li však uzavřena úmluva, pak je její porušení nespravedlivé, a definice nespravedlnosti nemůže znít jinak, než nesplněním úmluvy. A vše, co není nespravedlivé, je spravedlivé. Neplatná je každá smlouva, kterou by se někdo zavazoval neodporovat násilí, naopak smlouva, je-li uzavřena pod nátlakem nebo ve strachu, neodporuje-li její obsah přirozenému zákonu, závazná je.

1.3.1 Další přirozené zákony

Hobbes vyjmenovává dalších šestnáct zákonů přírody:¹⁴ *člověk, který získal z pouhé milosti jiného nějaký prospěch, se má snažit, aby dárce neměl žádný rozumný důvod litovat své dobré vůle.* Nikdo totiž nic nedává, leda s úmyslem dobra pro sebe, protože se jedná o dar dobrovolný a předmětem všech dobrovolných činů člověka je jeho vlastní dobro. Kdyby lidé viděli, že o ně budou připraveni, nedojde k počátku dobré vůle nebo důvěry, a ani tedy k vzájemné pomoci, k smíru mezi lidmi, a poroto by museli stále setrvávat ve stavu války, což odporuje prvnímu a základnímu zákonu přírody, který přikazuje lidem usilovat o mír. Porušení tohoto zákona se nazývá *nevděk* a má stejný vztah k milosti jako nespravedlnost k závazku vyplývajícímu z úmluvy. Pátým zákonem přírody je *ochota, to znamená, aby se každý člověk snažil přizpůsobit ostatním.* K pochopení tohoto je třeba zvážit, že ve sklonech lidí ke společnosti nacházíme různost jejich povah, vyplývající z různosti jejich náklonností. Uvážíme-li, že se má každý nejen po právu, ale také z přirozené nutnosti snažit ze všech sil získat to, co je nezbytné pro jeho sebezáchovu, pak ten, kdo se kvůli nadbytečným věcem

¹² Hobbes, T.: *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického.* Praha, Oikoymenh, 2009. ISBN 978-80-7298-106-9, str. 94.

¹³ Tamtéž, str. 100.

¹⁴ Tamtéž, str. 106-110.

proti tomu postaví, je vinen válkou a tudíž proti základnímu zákonu, který přikazuje usilovat o mír. Těm, kdo tohoto zákona dbají, se říká *druzní*, jejich opaku *tvrdohlaví*, *nespolečenští*, *svéhlaví*, *nepoddajní*. Šestý zákon přírody zní: *Po poskytnutí záruk do budoucnosti by člověk měl odpustit minulé přečiny těm, kdo si to v pokání přejí*. Odpuštění totiž není nic jiného než udělení míru. Sedmý zákon zní: *Při pomstě, to znamená po odplatě zlého zlým, se lidé nedívají na velikost minulého zla, nýbrž na velikost budoucího dobra*. Pomsta, která nepřihlíží k příkladu a budoucího prospěchu, je určitým triumfem nebo hrdostí nad bolestí druhého a nesměruje k žádnému cíli, cíl je totiž něco, co nastane v budoucnu; hrdost bez cíle je marnivost. Ublíží-li člověk bezdůvodně, vede to ke vzniku války, a to je proti zákonu přírody, obecně se tomu říká krutost. Další zákon přírody: *Nikdo nemá činem, slovem, výrazem nebo gestem vyjádřit nenávist nebo pohrdání vůči druhému*. Všechny projevy nenávisti nebo pohrdání totiž vyvolávají boj. Porušení tohoto zákona se obvykle říká opovržlivost. Devátý zákon přírody uvádí Hobbes takto: *Každý má uznávat druhého jako od přírody sobě rovného*. Porušení tohoto příkazu je pýcha. A na tomto zákonu závisí další, desátý: *Při vstupu do podmínek míru nepožaduje nikdo zachování jakéhokoli práva na sebe, s jehož zachováním nesouhlasí pro každého z ostatních*. Jako je totiž pro každého, kdo usiluje o mír, vzdal určitých přirozených práv, tedy aby neměl svobodu konat vše, co chce, je pro lidský život nezbytné některá práva zachovat, jako je např. právo vládnout svému tělu, užívat vzduch, vodu atd. Člověk, který dbá tohoto zákona, nazýváme *skromným*, toho, kdo jej porušuje, *arogantním*.

Taktéž, je-li někdo pověřen, aby rozhodoval mezi člověkem a člověkem, předepisuje jedenáctý zákon přírody, *má je posuzovat stejně*. Bez jedenáctého zákona by totiž šly spory mezi lidmi rozhodovat pouze válkou. Dodržování, tedy rovné rozdělení toho, co každé patří podle rozumu, se nazývá *ekvita* a distributivní spravedlnost; porušení je *stranickost*. Z tohoto zákona vyplývá další zákon: *Věci, které se nedají dělit, se mají užívat společně; jinak poměrně, podle počtu těch, kdo na to mají právo, jinak je totiž rozdělování nerovné a odporuje ekvite*. Samozřejmě jsou však určité věci, které se nedají ani rozdělit, ani užívat společně, pak je třeba třináctý zákon přírody, který předepisuje ekvitu, aby se *celé právo nebo (stanovujíc užívání střídavě) první držba určila losem*, protože rovné rozdělení je zákon přírody a jiný způsob rovného rozdělování si nelze představit. Další zákon se týká *losování*, které je *arbitrární* (tzn. na němž se dohodnou konkurenti), a *přirozené*, a to je prvorozenství. Proto věci, které nelze sni společně užívat, ani dělit, mají být přiznány prvnímu držiteli a v některých případech prvorozenému, jakožto získané losem. Patnáctý zákon přírody: *Všem,*

kdo zprostředkovávají mír, se má zajistit bezpečná cesta, protože zákon, který přikazuje mír jako cíl, přikazuje zprostředkování jako prostředek, a prostředkem ke zprostředkování je bezpečná cesta. Další zákon se týká rozhodce: ti, kdo jsou ve sporu, podřizují své právo soudu rozhodce. A jelikož předpokládáme, že každý člověk koná vše pro vlastní prospěch, nikdo není vhodným rozhodcem ve své vlastní věci. Také by rozhodcem neměl být nikdo, kdo by měl z vítězství jedné strany zjevně větší zisk nebo vážnost nebo libost než z vítězství strany druhé. Rozhodce také nesmí věřit jednomu člověku víc než druhému, musí věřit třetímu nebo čtvrtému nebo víc lidem. Všechny tyto zákony se dají shrnout jediným: Nečiň jinému, co nechceš, aby se činilo tobě, což člověku ukazuje, že při učení se zákonům přírody nemusí dělat nic víc, než poměřovat činy jiných lidí svými vlastními. Zákony přírody vždy zavazují ve svědomí, ale v účinku jen tehdy, je-li to bezpečné. Jsou také neměnné a věčné. Věda o těchto zákonech je pravou a jedinou morální filosofií, morální filosofie totiž není ničím jiným než vědou o tom, co je dobré a špatné v hovoru a v lidské společnosti.

1.4 Společenská smlouva

Přirozené zákony jako spravedlnost, ekvita, skromnost, milosrdenství, a pravidla činit jiným tak, jak chceme, aby se činilo nám, bez strachu z nějaké moci, která by zapříčinila, že se budou dodržovat, odporují naším přirozeným vášním, vedoucí nás ke stranickosti, pýše, pomstě apod. Přirozené zákony jsou v protikladu k přirozeným sklonům člověka. Zákony přírody nám nedávají jistotu, že budou zachovány, protože není-li záruky nezaútočení ze strany druhých, zůstává každému původní právo na vše, a tedy i právo boje. K zachování míru je tedy nezbytné uplatňování přirozeného zákona a dodržování smluv a k tomu je nutné bezpečí. Je tedy třeba ještě něčeho jiného, co by dohodu posílilo, co by zabezpečilo, aby lidem zabránil strach jednat proti smlouvě vždy, kdy se jejich soukromé dobro dostane do rozporu s dobrem společným a toto umožní pouze společenská moc, která bude dohlížet na všechny a řídit jejich činy k společnému blahu. „*Taková společnost moc se zřídí, jestliže všichni svěří veškerou svou moc a sílu jedinému muži, nebo sboru mužů, který svede všechny jejich vůle většinou hlasů ve vůli jedinou.*“¹⁵ Je třeba jmenovat jednoho muže, který bude všechny lidi zastupovat, a lidé jsou povinni uznat za své vše, co tento zastupující muž vykoná pro zachování míru a bezpečnosti. Jejich vůle a jejich mínění je pouze jeho vůlí a jeho mínění. Pak teprve nastane skutečná jednota všech, v jedné osobě smlouvou se všemi., jako kdyby

¹⁵ Hobbes, T.: *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha, Oikoymenth, 2009. ISBN 978-80-7298-106-9, str. 120.

řekl každý každému: „Autorizuji a vzdávám se svého práva na sebevládu ve prospěch tohoto člověka nebo tohoto shromáždění pod podmínkou, že se ty stejným způsobem vzdáš svého práva v jeho prospěch a autorizuješ veškeré jeho jednání.“¹⁶ Touto společenskou smlouvou se množství lidí v jednu osobu nazývá stát, latinsky *civitas*.¹⁷

1.5 Práva a povinnosti poddaných a *suverénní moci*¹⁸

Potřeba lidí sdružovat se do společnosti není přirozená, ale nabyta výchovou. Člověk není „*zoon politikon*“ s nějakou určitou vrozenou sociabilitou, jak tvrdí aristotelská tradice. Lidé se sdružují dobrovolně a ze vzájemné potřeby; důležitým faktorem je zde strach jednoho před druhým, zde vůbec nehraje roli dobrá vůle lidí. Ze strachu o svou existenci odevzdávají lidé svá práva smluvně státu, resp. osobě, která stát představuje a tím očekávají mír a společnou obranu. Nositele této osoby nazývá Hobbes *suverénem* a každého kromě něho *poddaným*. Hobbesův stát, nazvaný *Leviathan*¹⁹ neboli smrtelný Bůh, je definován jako jedna osoba nebo sbor osob, jejíž vůle je dle společenské smlouvy vůlí všech. Z ustanovení státu plynou veškerá práva a pravomoci. Lidé, kteří stát ustanovili, nemohou bez suverénova svolení právoplatně uzavřít žádnou novou úmluvu a také nemohou bez jeho svolení měnit formu vlády. „*Každý z nich nadto přenesl suverenitu na toho, kdo je nositelem jejich osoby; kdyby ho tudíž sesadili, odňali by mu, co jeho jest; i to je nespravedlivé.*“²⁰ Suverénní moci nelze pozbyť. Jelikož

¹⁶ Hobbes, T.: *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha, Oikoymenth, 2009. ISBN 978-80-7298-106-9, str. 120.

¹⁷ Důležité je, že přirozený stav byl „stavem nespolečenským“ a že teprve touto dohodou vzniká společnost a následně stát (občanská společnost). In: Křížkovský, L, Adamová, K.: *Dějiny myšlení o státě*. Praha, Codex. 2000. ISBN 80-86395-08-1, str. 165-166.

¹⁸ Pojem suverenity znamená dvě věci: 1. právo na nejvyšší nezávislost a na nejvyšší moc, jež je *přirozeným a nezadatelným právem*; 2. právo na nezávislost a moc, jež jsou ve své vlastní sféře nejvyšší *absolutně* neboli *transcendentně*, a ne *relativně* neboli jakožto náležející *nejvyšší části* celku. Jinými slovy: nezávislost vládce vůči celku, jemuž vládne, a jeho moc nad tímto celkem jsou nejvyšší *odděleně* od celku. Jeho nezávislost a jeho moc nejsou pouze nejvyšší *ve vztahu* ke všem ostatním částem politického celku jakožto jsoucí na vrcholu nebo v nejvyšší části tohoto celku; jsou nejvyšší *absolutně*, tj. v tom smyslu, že jsou *nad* daným celkem. Suverenita je absolutní a nedělitelná vlastnost, na níž nelze participovat a jež nepřipouští stupně a náleží vládci nezávisle na politickém celku jakožto právo vlastní jeho osobě. A to je ona autentická suverenita, kterou měli podle svého přesvědčení absolutní králové. Pojem této suverenity se stal dědictvím absolutních států a její plný význam se ukázal právě v Hobbesově *smrtelném bohu*. In: Maritain, J.: *Člověk a stát*. Praha, Triáda, 2007. ISBN 978-80-86138-86-2, str. 37.

¹⁹ Jméno Leviathan odkazuje na mytologickou nestvůru, která se objevuje ve Starém zákoně u Asyřanů a Babylóňanů jako označení pro nepřátelské mocnosti světa (Iz 27,1; Ž 74,14), u Hobbese se však stává jménem pro nestvůru v podobě státu. In: Coreth, E., Schöndorf, H: *Filosofie 17. a 18. století*. Olomouc, Nakladatelství Olomouc, 2000. ISBN 80-7182-119-5, str. 110.

většina ustanovila souhlasnými hlasy někoho suverénem, musí ten, kdo by byl jiného názoru, souhlasit s ostatními a vzít na vědomí, že se buď přihlásí ke všemu, co tento suverén vykoná, nebo bude ostatními po právu zničen. Vstoupil-li totiž dobrovolně do kongregace shromážděných, projevil tím dostatečně svou vůli, a mlčky se úmluvou zavázal, že se bude řídit tím, na čem se většina usnesla. Pokud se tím odmítne řídit, jedná v rozporu se svou úmluvou, a jedná tedy nespravedlivě. Každý poddaný je proto tímto ustanovením autorem všech činů a soudů ustaveného suveréna a z toho vyplývá, že ať suverén vykoná cokoli, nemůže žádnému ze svých poddaných činit bezpráví a nesmí být žádným z nich viněn z nespravedlnosti.²¹ Kdo totiž něco učiní z moci autority někoho jiného, nečiní tím žádné bezpráví tomu, z jehož moci jedná. Tímto ustanovením státu se však každý jednotlivec stává autorem všeho, co suverén činí, proto ten, kdo si stěžuje na bezpráví ze strany svého suveréna, stěžuje si na něco, čeho je sám autorem, a může tedy vinit pouze sama sebe. Z toho dále vyplývá, že nikdo, kdo má suverénní moc, nemůže být svými poddanými po právu popraven nebo jakkoli trestán. Suverén prosazuje to, co je nezbytné pro mír a obranu poddaných²² a posuzuje, které nauky jsou vhodné, aby se jim učilo.

Dále se také řeší vlastnictví. Před ustanovením suverénní moci, jak již bylo zmíněno výše, měli všichni právo na všechno, a to nutně vyvolávalo válku. Pravidla vlastnictví (neboli pravidla o tom, co je mé a co je tvé) a pravidla o tom, co je na činech poddaných dobré, špatné, zákonné a nezákonné, jsou nezbytné pro mír a závislé na suverénní moci. Tato pravidla projevem této suverénní moci, která slouží k zachování veřejného míru. Suverenita je **také spojena s právem soudního úřadu, to znamená projednávat a rozhodovat spory a podle svého nejlepšího uvážení vést válku a uzavírat mír, a tedy posuzovat, kdy je vedení války v zájmu veřejného dobra. Suverénovi je svěřeno právo odměňovat a trestat, a to**

²⁰ Hobbes, T.: *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha, Oikoymenh, 2009. ISBN 978-80-7298-106-9, str. 122.

²¹ Stát je takřkajíc umělý organismus, jemuž stejně jako každému přírodnímu organismu musíme rozumět ryze mechanisticky a k němuž musí vládce přistupovat ve shodě s jeho mechanistickými zákony, tak jako technik zachází se strojem. To je ovšem, jak se zdá, pozoruhodný rozpor: Státní moc se rodí ze smluvního spojení jednotlivců, ale přesto jí připadá neomezená nadvláda; na jedné straně je stát pranýřován jako nestvůra moci, na druhé straně si však opět osobuje absolutistickou vládu. Právo povstat proti nespravedlivému vládci Hobbes odmítá. In: Coreth, E., Schöndorf, H: *Filosofie 17. a 18. století*. Olomouc, Nakladatelství Olomouc, 2000. ISBN 80-7182-119-5, str. 113.

²² Právo na biologické přežití je nejvyšším právem. Pokud stát nesáhne občanu na jeho život, musí mu každý zachovat poslušnost. Hobbes tedy metodologicky vychází z individualismu: začínal u jednotlivých osob a jejich subjektivních přání – touhy přežít za každou cenu. Stejně jako Hobbes vyšel z metodologického individualismu (politická teorie se odvíjí od práv jednotlivce) i John Locke. In: Kol. autorů: *Přednášky z politické filosofie*. Praha, Občanský institut, 2001. ISBN 80-86228-05-3, str. 54-55.

podle svého uvážení (pokud žádný předchozí zákon nestanovil míru), má také právo udílet pocty a ocenění. Tato práva, která tvoří podstatu suverenity, jsou nepřenositelná a nedělitelná. Z toho nutně plyne, že nemohou žádným přenesením pominout, aniž by to znamenalo přímé zřeknutí se suverénní moci. Moc a čest poddaných v přítomnosti suverénní moci zanikají. Výjimkou je situace, kdy suverén přestane být schopen plnit cíl státu (zajišťovat mír a společnou obranu) a vzdal-li se ze své vlastní vůle svrchovanosti, čímž by byla všem navracena jejich přirozená a úplná svoboda - v tomto případě ztrácí uzavřená smlouva svou platnost.

Jak již bylo zmíněno výše, lidé se pro zabezpečení míru vzdávají prostřednictvím smlouvy svých přirozených práv a přenechávají svou vůli a moc jediné osobě, která představuje stát. Plnění cíle státu, tedy zajišťovat mír a společnou obranu, stát zajišťuje jen pod hrozbou trestu za vykonané bezpráví. V jeho rukou je spravedlnost a soudní moc, má právo vyhlášovat válku a sjednávat mír, jmenovat všechny úředníky a ministry. Suverén má neomezenou moc vydávat tzv. *politické zákony*²³, které závisí na mlčení zákona. Politický zákon se kryje s přirozeným zákonem, jedná se totiž o dvě části - psanou a nepsanou část jednoho zákona. Určuje se také pojem vlastnictví. Suverén ponechává statky ve správě jednotlivce, avšak kdykoli si je může vzít zpět. Soukromý majetek je tak nedotknutelný pouze a jen ve vzájemných vztazích mezi jednotlivci. „*Je nutné podřídit státní svrchovanosti nejen hospodářský život v zemi, ale i veškerý život kulturní, přiznává státní moci právo absolutní censure.*“²⁴ Hobbes klade důraz na suverénovu svrchovanost, neomezenost a nedělitelnost. Nutnost nedělitelnosti pak uvádí na příkladu rozdělení moci mezi krále, sněmovnu lordů a sněmovnu obecného lidu, které dle Hobbese uvedlo Anglii do občanské války, protože „*království vnitřně rozdělené nemůže obstát.*“²⁵ Stále se nabízí otázka, jak se Hobbes vypořádává s námitkou, že v důsledku absolutní vlády je postavení poddaných bídné tak, že i největší pohroma, která může poddané postihnout, je zcela nepatrná ve srovnání s nezměrných utrpením války.

²³ Srov. HOBBS, T.: *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, Oikoymenh, Praha, 2009. ISBN 978-80-7298-106-9, kapitola XXVI.

²⁴ Mertl, J.: *Z dějin politického myšlení*. Praha, Orbis, 1943. ISBN neuvedeno, str. 124.

²⁵ Hobbes, T.: *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha, Oikoymenh, 2009. ISBN 978-80-7298-106-9, str. 127.

1.6 Základní typy státu

Rozdíl mezi státy spočívá v odlišnosti suveréna. Představitelem totiž nutně musí být buď jeden člověk, nebo víc lidí, a jestliže víc lidí, pak je to shromáždění všech, nebo jen některých. Je-li představitelem pouze jeden člověk, jedná se o *monarchii*; je-li jím shromáždění všech, kteří se mohou scházet, jedná se o *demokracii* neboli lidový stát; jestliže shromáždění pozůstává jenom z některých, je pak tímto státem *aristokracie*. Jiný druh státu není možný, protože veškerou suverénní moc (o níž bylo výše řečeno, že je nedělitelná) mohou mít jeden, víc anebo všichni.

V historických spisech a politických pojednáních se uvádějí ještě jiná označení vlád jako tyranie a oligarchie, tak jak to např. uvádí Aristotelés ve své *Politice*. Hobbes však uvádí, že je to totéž označení týž vlád, jenže neoblíbených. Ti, kdo jsou nespokojeni s monarchií, ji nazývají tyranii, a ti, jimž se znelíbila aristokracie, ji nazývají oligarchií. Tak i ti, jimž se znelíbila demokracie, ji nazývají anarchií, což není nějaký nový druh vlády. Z téhož důvodu by se nikdo neměl domnívat, že táž vláda, je-li oblíbená, je jednoho druhu, a jiného druhu je, když se lidem nelíbí nebo když je vladaři utiskují.

Rozdíl mezi těmito třemi druhy státu nespočívá v odlišnosti moci, nýbrž v odlišné vhodnosti nebo způsobilosti pro mír a bezpečnost lidu. Hobbes říká, že tam, kde jsou veřejné a soukromé zájmy spjaty co nejtěsněji, je veřejný zájem rozvinutější. V monarchii je pak soukromý zájem totožný s veřejným. *„Bohatství, moc a vážnost panovníka vyvěrají pouze z bohatství, síly a věhlasu jeho poddaných, zatímco v demokracii nebo aristokracii přispívá veřejná prosperita k soukromému bohatství chamtivého nebo ctižádostivého člověka často méně než podlá rada, zrádné jednání nebo občanská válka.“*²⁶

Další rozdíl spočívá v tom, že panovník přijímá rady od kohokoli, může dokonce i tajně, kdežto ve shromážděních není místo ani čas na to, aby se nějaká rada dala získat tajně, protože se zde vyskytuje příliš mnoho lidí. Další rozdíl spočívá v rozhodování: rozhodnutí panovníka nepodléhá žádné jiné nestálosti, než nestálosti lidské povahy. Naproti tomu ve shromážděních je kromě této přirozené nestálosti také nestálost daná počtem lidí. Nepřítomnost několika lidí, kteří by pevně stáli za jednou přijatých usnesením, ke které může

²⁶ Hobbes, T.: *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha, Oikoymenh, 2009. ISBN 978-80-7298-106-9, str. 131.

dojít z bezstarostnosti, z nedbalosti nebo např. kvůli osobním překážkám, zvrátí totiž dnes vše, co bylo usneseno včera.

Dále, panovník nemůže ze závislosti nebo kvůli nějakému zájmu sám se sebou nesouhlasit, shromáždění však ano, a to do té míry, že to může vyústit v občanskou válku. Hobbes však uvádí i nevýhody monarchie, i když se tyto nevýhody vzápětí snaží ospravedlnit: nevýhodou monarchie je např. to, že každý poddaný může být mocí jediného člověka připraven o veškerý svůj majetek, chce-li panovník obohatit nějakého oblíbence, což Hobbes připouští, že je velký a osudný nedostatek. Dále však sám oponuje, že totéž se může stejně dobře přihodit i tam, kde je suverénní moc v rukou shromáždění. Zatímco panovník má lichotníků jen poskrovnu a nikoho kromě svých vlastních příbuzných nepotřebuje prosazovat, členové shromáždění mají mnohem více oblíbenců a jejich příbuzných je také o mnoho více, než kolik jich má panovník. Dalším nedostatkem monarchie je, že suverenita může přejít na dítě nebo na někoho, kdo nedovede rozlišovat mezi dobrem a zlem. Tento nedostatek však podle Hobbesa nelze připisovat výlučně monarchii, nýbrž ctižádosti a nespravedlnosti poddaných, které jsou stejně ve všech druzích vlády, kde lidé nejsou náležitě poučeni o svých povinnostech a o právech suverenity.

Snahou o co největší upevnění moci monarchy byl Hobbes veden i při teoretickém koncipování vztahů mezi státem a církví.

Hobbes je přidružil, ale přisoudil světské moci svrchovanost i vůči církvi. Vycházel z toho, že ve stavu přírodním náleželo každému člověku, aby si utvářel názory o Bohu a volil prostředky jeho uctívání. Jinými slovy, *„původ náboženství Hobbes shledává ve vrozené lidské bázni před neznámými mocnostmi a v úvahách lidí o původu a podstatě světa vůbec. Náboženství takto zniklé je důležitý činitel společenského života, má-li stát zachovat svou absolutní suverenitu, musí mu být podřízeno i náboženství. Stát nesmí být závislý na náboženství, naopak, náboženství je jen v milosti státu.“*²⁷ *„Pro křesťanskou víru a spásu duše postačuje následující vyznání: „Ježíš je Kristus.“ Všechno, co se týká víry, je niterné a*

²⁷ Kubů, L. a kol.: *Dějiny právní filozofie*. Olomouc, Univerzita Palackého v Olomouci, 2002. ISBN 80-244-0466-4, str. 60-61.

neviditelné, je proto třeba navenek ve všem projevovat poslušnost vládci, třebaže z vyznání vyvozuje nesprávné závěry anebo je bezvěrec.“²⁸

„Každý národ je v Hobbesově pojetí sám církví a církev křesťanská není nic jiného než stát křesťanský, z čehož plyne, že svrchovaný pán státu je i svrchovaným pánem církve a má právo rozhodovat nad všemi otázkami duchovními. Takto se v rukou světského panovníka spojují všechny moci hmotné i duchovní, potřebné k životu společnosti v nových historických podmínkách.“²⁹

1.7 Shrnutí

Před zespolečněním, které s sebou nese založení státu, trvá přirozený stav, v němž ještě neexistuje žádné uspořádané soužití. Místo toho vládne válečný stav a vedou se války všech proti všem, člověk je člověku vlkem. Každý jednotlivec si musí svá práva a své nároky vydobýt a bránit proti všem ostatním.³⁰ Přirozený stav se vyznačuje neomezenými žádostmi a všichni jsou si navzájem rovni. V tomto stavu neexistuje žádné právo, žádný zákon a žádné vlastnictví. Namísto toho vládne konkurence, nedůvěra a touha po slávě. Přirozeným právem, které tomuto stavu odpovídá, je neomezená svoboda jednoho každého pro sebezáchovu. To samozřejmě vede k ohrožení všech, nikdo si nemůže být jist svým životem. Z toho důvodu strach před smrtí a úsilí o příjemný život přimějí rozum k překonání přirozeného stavu a k zajištění míru. Odtud pocházejí přirozené zákony, které se řídí lidským rozumem.³¹ Lidé se společně uzavřenou smlouvou spojují do státu především ze strachu o své vlastní bezpečí. Proto i případ, v němž se podrobí dobyvateli, můžeme interpretovat jako svého druhu státní smlouvu.

²⁸ Coreth, E., Schöndorf, H: *Filosofie 17. a 18. století*. Olomouc, Nakladatelství Olomouc, 2000. ISBN 80-7182-119-5, str. 113.

²⁹ Křížkovský, L, Adamová, K.: *Dějiny myšlení o státě*. Praha, Codex, 2000. ISBN 80-86395-08-1, str. 168.

³⁰ Hobbes se odvolává jednak na vztahy mezi divochy v některých necivilizovaných oblastech Ameriky (přinejmenším v tom smyslu, jak byli tehdy interpretováni), jednak na vzájemné vztahy mezi různými národy. In: Coreth, E., Schöndorf, H: *Filosofie 17. a 18. století*. Olomouc, Nakladatelství Olomouc, 2000. ISBN 80-7182-119-5, str. 110-111.

³¹ První zákon zní: Usiluj o mír, není-li to možné, i nadále trvá právo na obranu. Druhý přirozený zákon žádá, abychom se za tímto účelem vzdali všech svých práv. Třetí přirozený zákon zní, že smlouvy se mají dodržovat, neboť jen tak můžeme dospět ke spravedlnosti, ke zřízení státu a k právnímu vlastnictví. Hobbes poté uvádí ještě celou řadu dalších přirozených zákonů. In: Hobbes, T.: *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha, Oikoymenh, 2009. ISBN 978-80-7298-106-9, str. 106-110.

Aby se však lidé pojistili v tom, že ve svém nevyhnutelném soužití vytvoří určitý řád, spojují se na základě smluv. Tak dochází ke vzniku lidské společnosti; její původ tkví ve smlouvě. Svrchovaná moc, která chrání před cizím násilím a zajišťuje tak bezpečnost, může povstat jen tehdy, přeneseme-li veškerou moc a sílu na jednoho člověka nebo shromáždění, jež může rozhodovat většinově, a jemu se podrobíme.

Tak se rodí stát jako velký *Leviathan*, jako *smrtný bůh*. Zde se již objevuje teorie smlouvy.³²

Hobbes se zasahuje o neomezenou státní moc. Právo státu podle něj zasahuje tak daleko, jak to vyžaduje blaho společenství. Obecné blaho však předpokládá stát, který ztělesňuje jednotu vůle všech občanů a který se chopil nepodmíněné moci nade všemi. Jen stát s absolutním výkonem státní moci může zaručovat mír, pořádek a právní jistotu. Jen spojení státní moci jako celku podle Hobbese zaručuje, že nedojde k rozepřím a tedy k jakémukoli ohrožení míru a bezpečnosti.

Hobbesovo zdůrazňování absolutní moci panovníka se sice dnešnímu čtenáři může jevit jako obludné, ale jedná se jen o filosofickou reakci na dobové sociálně-politické události.³³ Hobbes žil v době anglické revoluce, která ke hrůze celé Evropy nechala popravit krále Karla I. (1649) a která vyústila do kruté a bezohledné občanské války. V této válce proti sobě stála řada různých zájmových nebo náboženských uskupení, která sledovala vlastní zájmy. „Absolutní stát, který Hobbes navrhuje, má proto vlastně filantropickou motivaci, jeho cílem je zastavit vraždění za cenu absolutního dozoru. O tom, zda je možné zaplatit za mír takovou cenu, se mezi politickými mysliteli vedou spory dodnes.“³⁴

2. JOHN LOCKE

³² Tuto později rozpracoval Locke a především Rousseau jako nauku o „*společenské smlouvě*“. Při bližším výkladu společenské smlouvy se však Hobbes a Rousseau hluboce rozcházejí. Smlouvu podle Hobbese nelze vypovědět, vyjma se souhlasem vládců, protože vládce byl pověřen veškerým rozhodováním. Smlouvu totiž občané uzavírají jen mezi sebou; svou svobodu postupují vládci, který však sám není smluvním partnerem. Z pohledu vládců se tedy jedná o smlouvu týkající se poskytování určitých výhod. Vládce proto stojí právně nad smlouvou a není vázán žádnými právními ustanoveními.

³³ Navzdory prvotnímu zdání Hobbes nekonstruuje žádný zcela totalitní stát. Existují některá práva jednotlivce, jejichž ztráta by byla neslučitelná s účelem státu zajišťovat život a která jsou proto nezadatelná: právo každého člověka na svůj život a své tělo. Závazky poddaných mizejí ve chvíli, kdy by byl ohrožen jejich vlastní život. Nicméně to však neplatí pro vojáky z povolání nebo žoldnéře či tehdy, je-li zapotřebí všech k obraně země. In: Coreth, E., Schöndorf, H: *Filosofie 17. a 18. století*. Olomouc, Nakladatelství Olomouc, 2000. ISBN 80-7182-119-5, str. 113.

³⁴ Špelda, D.: *Renesanční a novověká filosofie*. Plzeň, Západočeská univerzita v Plzni, 2009. ISBN 978-80-7043-822-0, str. 126.

2.1 Život a filosofie³⁵

John Locke (1632-1704), anglický filosof³⁶ a politik, se narodil ve Wrihtonu (hrabství Sommerset) v zámožném puritánském obchodnickém rodu. Otec byl úředníkem soudu. Locke studoval lékařství v Oxfordu a stal se uznávaným lékařem. Léčil významné osobnosti. Kariéru začal ve službách whigského 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 of Toleration*, 1667) – jeho vyzrálá politická teorie se rozvinula až v shaftesburském období. Historická bádání ukazují, že Lockův nejslavnější 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 vlivnější druhé. *První pojednání*³⁷ je pokusem o detailní vyvrácení zvláštní verze božského práva králů, spojené se jménem patriarchistického 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

³⁵ Srov. Miller, D a kol.: Blackwellova encyklopedie politického myšlení. Brno, Proglas, 1995. ISBN 80-85947-56-0, str. 264-267. Srov. Syllaba, T: *Dějiny politických filozofií (Politické filozofie od antiky do konce 20. století)*. Hradec Králové, Ústav filozofie, politických a společenských věd PF Univerzity Hradec Králové, 2005. ISBN 80-7041-055-8, str. 114-119.

³⁶ Filosoficky byl Locke důsledný empirik, krajní sensualista. Neuznával existenci jakýchkoli vrozených idejí. Myšlení, intelekt člověka je tabula rasa, tedy čistá deska, veškeré poznání pochází ze zkušenosti, kterou člověk zpracovává rozumem. Obsah lidského vědomí pochází ze dvou zdrojů: z vnější smyslové zkušenosti (sensation) a ze zkušenosti (reflection). Myšlení zpracovává smyslové vjemy, požítky, v naše představy, které jsou různorodé, od konkrétních až po ty nejabstraktnější. Pojmu idea užívá Locke ve smyslu představa. Základní větou jeho empirismu bylo: Ničil est in intellectu, quod non ante ferit in sensu. Zkušenosti jsou u různých národů i lidí různé, z toho také plynou různá povaha a rysy, různost představ lidí a národů. Z takového empirického hlediska relativizuje Locke ve své politické filosofii i představy o *přirozeném stavu a přirozenoprávní teorii*. Staví otázky: jaký byl člověk v přirozeném stavu? Zlý, dobrý? A jaký vůbec byl nebo je přirozený stav? Vznikla společnost z individuí, jak soudí Thomas Hobbes, nebo ne a individuum se vytváří až ve společnosti. In: Syllaba, T: *Dějiny politických filozofií (Politické filozofie od antiky do konce 20. století)*. Hradec Králové, Ústav filozofie, politických a společenských věd PF Univerzity Hradec Králové, 2005. ISBN 80-7041-055-8, str.115-116.

³⁷ První pojednání existuje v neúplné podobě.

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 pozdějších dílech o toleranci kněze a věřících. Locke tvrdil, že každý z těchto vztahů je vázán na 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 (viz dále).

Mezi Lockovy nejdůležitější díla patří: *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 náboženství (On the Reasonableness of Christianity, 1695)* a byly publikovány během deseti let po „Slavné revoluci“ roku 1688.

2.2 Přirozený stav a přirozený zákon

O přirozeném právu Locke pojednává již ve spise *Eseje o přirozeném právu* „jakožto o zakládajícím prvku řádu světa a společnosti, které je v tom smyslu jakousi hrází proti nepořádku a nedůslednosti, tedy proti produktům špatné vlády.“³⁸ Ve spise *Dvě pojednání o vládě*, a především ve *Druhém pojednání*, se Locke staví proti jakémukoli druhu absolutní moci a stojí na straně občanské společnosti. Lockův *Dopis o toleranci* se zabývá společenskou smlouvou jen okrajově.

Přirozený stav je stav před vznikem jakékoli politické moci. Je to stav dokonalé svobody jednání a nakládání se svým majetkem. Je to stav rovnosti, v němž je všechna moc a pravomoc vzájemná, aniž by měl jeden člověk více než druhý. Ačkoli je však tento přirozený stav stavem svobody, není to, zdůrazňuje Locke, stav zvučle. Každý člověk má sice v onom stavu nekontrolovanou svobodu volně nakládat se svou osobou nebo nakládat se svým

³⁸ Horák, P.: předmluva k Locke, J: *Dopis o toleranci*, Brno, Atlantis, 2000. ISBN 80-7108-202-3, str. 2.

majetkem, nemá ale samozřejmě svobodu zabít sebe sama nebo někoho jiného, leda by to bylo nutné pro nějaký vyšší zájem. Přirozený stav řídí *přirozený zákon*³⁹, totožný s rozumem, kterému jej vnukla boží prozřetelnost. Přirozený zákon ukládá každému člověku povinnost nedopouštět se újmy na životě, svobodě nebo majetku druhých, a to na základě své vzájemné rovnosti a nezávislosti, a tyto povinnosti jsou základní *přirozená práva* každého člověka. Tím má také každý právo potrestat viníky, kteří by tento zákon porušili. Tím, že „*takový člověk překračuje přirozený zákon, prohlašuje přestupník sám, že žije podle jiného pravidla než podle pravidla rozumu a obecné slušnosti, což je ona míra, již Bůh ustanovil jednání lidí pro jejich vzájemnou bezpečnost, a tak se stává nebezpečným lidstvu.*“⁴⁰ Proto má každý člověk tedy právo na potrestání zločinu, aby tak zabránil nebo předešel nějakému podobnému přestupku a také, aby vymáhal odpovídající náhradu za vzniklou škodu, jež mu byla způsobena. Překročení tohoto pravidla rozumu může být potrestáno tak, aby vzbudilo ve viníkovi lítost nad svým přestupkem a zároveň, aby posloužilo pro ostatní jako odstrašující příklad, a proto může v přirozeném stavu každý člověk zabít vraha. Locke tak odkazuje na onen velký zákon přirozený: „*Kdokoli by vylil krev člověka, skrze člověka vylita bude krev jeho.*“⁴¹

2.3 Válečný stav

Ve stavu přirozeném je právo každého ohrožit život člověka v případě, že by se pokoušel o ten jeho, považováno za rozumné a spravedlivé, protože základní přirozené právo ukládá, že je člověk povinen zachovat svůj život, je-li to možné. Nastane-li situace, kdy však nelze zabezpečit přežití všech ohrožených, je třeba upřednostnit záchranu nevinného. Ten, kdo „*se pokouší dostat druhého člověka do své neomezené moci, přivádí tím sebe sama do válečného stavu s ním.*“⁴² Žijí-li lidé pospolu podle rozumu, bez společné vrchnosti na zemi s pravomocí rozsuzovat je, jsou správně ve *stavu přirozeném*, ale násilí nebo projevený úmysl násilí proti osobě druhého, kde není společné vrchnosti na zemi, k níž se lze odvolat o pomoc, je *stav válečný*.

Z tohoto vyplývá *jasný rozpor mezi stavem přirozených a stavem válečným*. Přirozený stav je stavem míru, dobré vůle, pomoci a snahy o vzájemné zachování, druhý je pak naopak

³⁹ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*. Praha, Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0222-X, str. 32.

⁴⁰ Tamtéž, str. 33.

⁴¹ Tamtéž, str. 35.

⁴² Tamtéž, str. 39.

stavem nepřátelství, zločůle, násilí a snahou o vzájemnou záhubu. Ve válečném stavu existuje pouze jediné odvolání, a to k nebi k soudci nejvyššímu, tedy k Bohu.

Jaká je tedy příčina proměny přirozeného stavu do stavu válečného? Locke v kapitole *O vlastnictví* hovoří o tom, že „*Bůh, jenž dal svět lidem společně, dal jim také rozum, aby ho užívali k nejlepšímu prospěchu a k příjemnosti života. Země a vše, co je na ní, je dáno lidem společně na udržování a pohodlí jejich existence.*“⁴³ Žádný člověk tedy neměl nad ničím osobní vládu s vyloučením ostatních. Avšak aby bylo možné užívat všech těchto statků k Bohem určeného účelu, musí nejprve existovat prostředek k jejich přivlastnění: „*každý člověk má vlastnictví své vlastní „osoby“, na tuto nikdo nemá právo mimo něho samého.*“⁴⁴ Z toho tedy vyplývá, že i práce jeho těla a to, co vytváří svými rukama jsou ve vlastním smyslu také přímo jeho. Práce člověka pak umožňuje jednotlivé věci oddělit ze společenského stavu, protože k těmto věcem člověk přidává něco víc, než co v nich bylo od přírody. „*Cokoli člověk smísí se svou prací, se tedy stává jeho vlastnictvím, a to již v přirozeném stavu.*“⁴⁵

Každý člověk tak v přirozeném stavu má přirozeným zákonem chráněná nezcizitelná přirozená práva na život, svobodu a majetek, čímž Locke nazývá vlastnictví.⁴⁶

Vlastnictví je omezeno pravidlem zakázaného nadbytku. Každý člověk může svou prací získat vlastnictví jen nad tím, co je schopen využít a spotřebovat než se to zkazí. Tím se dosáhne toho, že majetek každého člověka je skromný a jeho přivlastněním nikdo neměl možnost nějak poškodit právo ostatních. Situace se změnila s vynálezem peněz, coby cenné věci, která zkáze nepodléhá; tehdy každý mohl rozšiřovat svůj majetek nad rámec nutné potřeby. Vynález peněz učinil lidi nerovnými, vznikaly spory, nevraživosti a násilí.

⁴³ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*. Praha, Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0222-X, str. 44.

⁴⁴ Tamtéž, str. 45.

⁴⁵ Tamtéž, str. 47.

⁴⁶ Hlavním důvodem vzniku státu je podle Locka vytvoření předpokladu pro lepší ochranu přirozených práv jednotlivců, zejména *práva vlastnického*. Právě v názorech o vzniku a podstatě vlastnického práva se ukázalo, jak daleko Locke předstihl myslitele období, ve kterém žil. Skutečnost, že se člověk mohl stát vlastníkem již v období všeobecného majetkového společenství bez smlouvy a bez zásahu autority a zákona, vysvětlil Locke působením duševní a tělesné práce. Vše, čeho člověk dosáhl za přírodního stavu svou námahou a dovedností, náleží jen jemu a nikdo jiný na to nemá právo, zvláště když druhým zbývá dost podobných a stejně dobrých věcí. Locke zde mluví o právu přivlastňovacím, které nepotřebuje souhlasu druhých, neboť příroda, již tím, že uložila lidem povinnost pracovat, dovolila, aby pokládali za své vše, co upravili, zlepšili a zužitkovali svou prací. Locke přitom právo majetku podmínil dvěma skutečnostmi: 1. aby věci, které někdo má, nebyly ponechány zkáze, 2. aby ten, kdo si něco přivlastňuje, nechal ještě dost i druhým. Zatímco Hobbes spojoval vlastnictví až se vznikem státu a viděl v něm jen to, co státní moc ponechala jednotlivci, podle Locka je vlastnictví základním přirozeným právem, které existovalo v předstátním, přirozeném právu, a stát teprve na jeho ochranu. Dle Locka stát a právo nevytvořily soukromé vlastnictví, jak se domníval Hobbes, ale naopak, soukromé vlastnictví bylo hlavním důvodem vytvoření státu. In: Křížkovský, L, Adamová, K.: *Dějiny myšlení o státě*. Praha, Codex, 2000. ISBN 80-86395-08-1, str. 170.

Vzniknuvší válečný stav znamenal pro všechny nejistotu a obavu z ohrožení přirozených práv, lidského vlastnictví.

2.4 Politická společnost, čili společenská smlouva

Přirozený stav se se vznikem majetkových nerovností stal trvale neudržitelný, člověk sice má právo na život, svobodu a majetek, ovšem požívání vlastnictví se stává nejistým, protože je vystaveno neustálému zasahování ostatními. Přirozený stav postrádá tři podmínky.

První podmínkou je pevně stanovený zákon,⁴⁷ který by byl přijímaný a uznávaný *obecným souhlasem*⁴⁸ za měřítko práva a také bezpráví. Lidé jsou totiž, ačkoli disponují rozumem, ať již v nižší, či vyšší míře ovlivněni svým vlastním zájmem. *Druhá podmínkou* je postrádání nestranného soudce s pravomocí rozhodovat spory dle stanoveného zákona. Lidé jsou totiž v přirozeném stavu jakožto samosoudci horliví ve vlastních sporech a lhostejní ve sporech cizích. *Třetí podmínkou* je moc, která by daný rozsudek podpořila a vykonala. Absence těchto podmínek znamená trvalou nejistotu a násilí přirozeného stavu.

„Lidé se proto sdružují prostřednictvím společenské smlouvy⁴⁹ do společnosti, aby si díky její společné síle dokázali zajistit a ochránit svá vlastnictví a stanovit stálá pravidla jednání.“⁵⁰ Tak by se lidé měli vyhnout všem okolnostem, které nějak ohrožují jejich osobní vlastnictví v přirozeném stavu.

Lidé jsou si od své přirozenosti rovni, jsou svobodní a nezávislí a jako takoví se formou dohody dobrovolně vzdávají části své přirozené svobody ku prospěchu vzniku politické, čili *občanské společnosti*, resp. *svrchovaného státu*. Tento stát bude mít tu schopnost zajistit

⁴⁷ Zákonu Locke připisuje vysokou úlohu, zákon považuje za rozhodující nástroj nejen zabezpečení, ale i rozšíření svobody člověka, jeho osobnosti a současně jej chrání od zvěle a despotismu druhých. Tam kde není zákon, není svoboda. In: Kubů, L. a kol.: *Dějiny právní filozofie*. Olomouc, Univerzita Palackého v Olomouci, 2002. ISBN 80-244-0466-4, str. 63.

⁴⁸ Zásadou občanské společnosti je dle Locka pouze obecný souhlas. Nepovažuje za nutné, aby každý člen společnosti vyjádřil tento souhlas výslovně, stačí, když ho projeví tím, že dodržuje zákony země, v níž žije, že se dovolává jejich ochrany a že se podrobuje státní moci. In: Křížkovský, L., Adamová, K.: *Dějiny myšlení o státě*. Praha, Codex, 2000. ISBN 80-86395-08-1, str. 171.

⁴⁹ Locke používá pojem „společenské smlouvy“ nikoliv jako Hobbes, aby demonstroval přechod všech přirozených práv na politickou autoritu, ale naopak, aby odůvodnil vládu většinou a ukázal, že vláda drží svou moc s povinností zachovávat individuální práva člověka, jejichž ochranu jí lidé svěřili. In: Kubů, L. a kol.: *Dějiny právní filozofie*. Olomouc, Univerzita Palackého v Olomouci, 2002. ISBN 80-244-0466-4, str. 62.

⁵⁰ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*. Praha, Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0222-X., str. 114.

přirozená práva jednotlivých lidí a to díky vložené síle lidí. Zajistí tedy práva jednotlivců a jejich vlastnictví lépe, než toho sami byli schopni jednotlivě. Samozřejmostí je dobrovolnost. Všichni lidé, jež touto smlouvou dohodli ustanovení státu, předávají veškerou moc, která je zapotřebí k účelům, pro které se do občanské společnosti spojují, většině společnosti. „*Zákon ustanovuje určité hranice a za zákonem musí stát vůle každého jednotlivce. Ovšem získat jednomyslný souhlas politického rozhodnutí není tak snadné. Je zde třeba určitý kompromis a ten představuje zastupitelská demokracie.*“⁵¹ „*Jednotlivci tak svým souhlasem utváření politické těleso se svrchovanou vládou, v němž má většina právo konat a zároveň se každý jednotlivec zavazuje každému, že se případně podrobí jejímu rozhodnutí.*“⁵²

2.5 Základní formy vlády

Občanská společnost proto dává vzniku všude tam, kde se každý z jejich členů ze své vlastní vůle vzdává své přirozené výkonné moci, tzn. soudit a trestat přestupky a předává ji přímo společenství ve všech případech, kde není on sám vyloučen z možnosti nějakého odvolání se pro ochranu zákona jím zavedeným. Výhradním rozhodčím se zde stává společně ustanovené právo a soudnictví, k nimž se jednotlivec může odvolat. Někjaký soukromý soud jednotlivce zde nepřipadá v úvahu.

Locke v této souvislosti odkazuje na formu vlády, a tou je absolutní monarchie.⁵³ Tuto absolutní monarchii nelze označit za žádnou formu občanské vlády,⁵⁴ protože účelem občanské společnosti je eliminace nevýhod přirozeného stavu, který vychází z neorganizované spravedlnosti. Je v ní proto zvolena taková autorita, ke které se jednotlivec může vždy odvolat a je s to rozhodovat spory. Co se však týče absolutní monarchie – zde je veškerá moc dána do rukou panovníka, ovšem není nikoho, ke komu by se mohlo odvolat vůči křivdám způsobené jím samotným. Absolutní panovník je tak dle Locka ve vztahu ke svým poddaným v přirozeném stavu a to s tou nevýhodou, že jednotlivec zde ztrácí původní moc bránit svá práva, kterou měl před ustavením společnosti, neboť kdekoli jsou nějakí dva lidé, kteří nemají stálé pravidlo ani společného soudce na zemi, aby se k němu odvolali pro rozhodnutí právních sporů mezi sebou, jsou ještě ve stavu přirozeném Locke považuje za

⁵¹ Krsková, A.: *Dějiny evropského politického a právního myšlení*. Praha, Eurolex Bohemia 2003. ISBN 80-86432-24-6, str. 312.

⁵² Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*. Praha, Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0222-X, str. 86.

⁵³ Monarchii ospravedlňoval např. Hobbes, viz s. 18 této diplomové práce.

⁵⁴ Kromě demokracie a monarchie, Locke rozlišuje ještě oligarchii, státní formy řeší spíše okrajově, In: Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*. Praha, Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0222-X, str. 106.

absurdní fakt, že by až na jednoho člověka, který představuje pro ostatní nepostižitelný monopol moci, všichni lidé dobrovolně vytvořili společenství, kde jsou všichni omezeni zákonem. Z hlediska funkčnosti občanské společnosti nemůže být za žádných okolností žádný jednotlivec vyjmut z jejích zákonů.

Jak již tedy bylo řečeno výše, přirozená svoboda člověka, kterou je obdařen v přirozeném stavu, tkví v tom, že je jednotlivec svoboden od veškeré vyšší moci na zemi a přirozený zákon je jediným omezením. Ustanovením a vstupem do občanské společnosti se jedinec této svobody v jistém smyslu vzdává, ale zároveň získává zcela jiný typ svobody a ten spočívá v tom, že již není podřízen nějaké jiné zákonodárné moci než té, která byla ustanovena dohodou ve státě, stejně jako není pod vládou libovůle, ale pouze pod tím zákonem, který ustanoví legislativa na základě do ní vložené důvěry; každý jednotlivec pak má svobodu řídit se a konat dle vlastní vůle všude tam, kde ustanovený zákon neurčuje jiným způsobem.

2.6 Práva a povinnosti poddaných

Každý člověk je dle Locka veden k životu ve společnosti svou vlastní přirozeností, člověk se skrze dobrovolný souhlas, který vyjádřil právě skrze smlouvu s ostatními lidmi, vymaňuje z nejistoty dané přirozeným stavem a utváří občanskou společnost, stát. *„Hlavním účelem je ochrana vlastnictví každého jednotlivce. A je-li cílem a mírou moci, kterou má v přirozeném stavu každý, zachování každého člena společnosti, nemůže mít ani nějaký jiný účel ani jinou míru moci, je-li v rukou zvolené autority společnosti, než zachovat život každého člena společnosti, zachovat svobodu a majetku každého jednotlivce, usilovat tedy o občanské blaho.“*⁵⁵ Locke zdůrazňuje, že přirozená práva ve státě přešla v práva občanská. *„V pravém smyslu se jich lidé vzdali, ovšem postoupili je do té míry, nakolik tak bylo nutné k ustavení moci.“*⁵⁶ Moc vkládána lidem do politického tělesa s důvěrou je pak omezena právě tímto účelem a kdykoliv by se jednalo proti tomuto cíli nebo by se zanedbal, je vložená důvěra promarněna a moc pak připadá zpět těm, kteří ji dali, aby ji pak mohli vložit tam, kde to budou sami pokládat za nejvhodnější pro svůj klid a hlavně bezpečnost. Nejvyšší moc tak zůstává u společenství a to za všech okolností.

⁵⁵ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*. Praha, Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0222-X, str. 78.

⁵⁶ KRŠKOVÁ, A: *Dějiny evropského politického a právního myšlení*, Eurolex Bohemia, Praha, 2003. ISBN 80-86432-24-6, str. 313

Lid má tak dle Locka výslovné právo na odpor k jím ustavené moci, a to zvláště v momentě, kdy nastane změna nejvyšší politické moci ve státě. Dalším případem je situace, kdy jednají její představitelé proti důvěře, která jim byla poskytnuta. Ve zřízené legislativě jsou občané sjednoceni a spojeni v jednu formaci, jedno těleso s jednou vůlí a její narušení tedy znamená narušení celého státu. Ustanovená moc má jediná oprávnění vydávat zákony, které jsou závazné. Nastal-li případ, kdy by se tohoto práva zmocnil někdo jiný, kdo nebyl lidem zvolen, tak v tomto případě vydává zákony bez pravomoci a tyto zákony nejsou pro občany závazné. Občané již nejsou v jeho podřízenosti a mají právo na zřízení nové legislativy. Stejným případem je také případ, kdy zákon převyšuje libovůle autority. Dále dochází k právu na odpor, brání-li panovník pravidelnému shromáždění zákonodárského sboru anebo změní-li bez souhlasu občanů způsob volby zastupitelů, dále kdy vládce vydá občany do poddanství cizí moci nebo případ, kdy zanikne vláda. Dále jedná-li autorita moci proti důvěře, která do ní byla vložena. Naruší-li či odejmou-li zákonodárci vlastnictví lidu nebo uvrhnou-li jej do otroctví pod jinou moc, sami se tímto aktem uvrhnou do válečného stavu s občany, kteří jsou tak osvobozeni od jakékoli poslušnosti. Dalším příkladem je zneužití své moci panovníkem.

Locke tvrdí, že moc lidu je nejlepší ochranou proti jakémukoli rozbroji a tím nejpravděpodobnějším prostředkem, jak jí zabránit, odmítá, že by právo lidu vzbouřit se proti státní moci v momentě, kdy jedná proti důvěře, kterou jí lid svěřil, vedlo k politickému kolapsu či revoluci.

2.7 Pravomoci státu

Locke říká, že „*prvním a základním pozitivním zákonem všech států je ustanovení zákonodárné moci jakožto nejvyšší státní moci.*“⁵⁷ Zákonodárná moc má právo řídit způsob použití síly státu pro uchování společenství a jeho členů, nikdy však nemá moc nad nakládáním životů a majetku lidí dle libovůle. Je stanoveno pravidlo, že se žádný člověk nemůže podrobit libovolné moci druhého člověka. Žádný jedinec neměl v přirozeném stavu moc nad přirozenými právy druhého člověka, každý měl jen tolik moci, nakolik ho přirozený zákon pověřil pro zachování sebe sama. To je také vše, co může odevzdat státu. „*Zákonodárná moc jakožto nejvyšší státní moc nemá jiný účel než zachování, a tudíž nemůže mít nikdy právo zahubit zotročit nebo záměrně ochudit poddané.*“⁵⁸

⁵⁷ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*. Praha, Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0222-X, str. 107.

⁵⁸ Tamtéž, s. 110.

Legislatura disponuje jako jediná právem zákonodárné iniciativy, ovšem nemá právo ji převést na někoho dalšího. Legislatura ustanovuje zákony, jejichž základ musí vycházet v přirozeném zákoně. Její závazky totiž nekončí vstupem do společnosti, naopak pozitivní zákony jednotlivých zemí jsou správně jen potud, pokud jsou založené na zákonu přirozeném.

Legislatura má povinnost vládnout dle ustanovených zákonů a tyto nesmí využít k jinému účelu než k dobru společnosti. Bez souhlasu občanů nedisponuje právem ukládat daně z vlastnictví bez souhlasu také nemá právo vzít nikomu jakoukoli část z jeho vlastnictví.

Druhou státní mocí je exekutiva a zde je důležité ji oddělit od legislativy. Výkonná moc je podřízena legislativě a je jí odpovědná, má právo ji svolávat a také rozpouštět. Její povinností je vlastní realizace zákonů, tedy dohlížení na jejich dodržování a její součástí je i moc soudní. Dále Locke hovoří o pravomoci *prerogativy*.⁵⁹ Touto prerogativou disponuje panovník a představuje moc vydávat právoplatné prohlášení mimo zákon v situacích, které nejsou zmíněné v zákoně z toho důvodu, že byly nepředvídatelné. Okamžitým uvedením v platnost tak lze zabezpečit nějaký druh veřejného dobra.

*Federativní moc*⁶⁰ se věnuje mezinárodním vztahům a většinou je úzce spjata s exekutivou. Hlavním cílem státu je tedy disponovat mocí k zabezpečení přirozeného práva, a to dokonce i přinucením. Stát nemá právo nad životem a smrtí občanů, nesmí nijak zasahovat do jejich svobody a je vyčleněn z náboženského i kulturního života.

Jak je to však s kontrolou státní moci? Locke oproti Hobbesovi⁶¹ prosazoval tezi, že lid, který pomocí smlouvy zřizuje státní moc, aby si tak sjednal ochranu, se v žádném případě nemůže vzdát práva svrchovanosti, a tedy ani práva kontrolovat fungování mocenských a správních orgánů státu a práva hájit se proti vládci, který by užíval státní moci „proti němu, a nikoliv pro něj“.⁶²

⁵⁹ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*. Praha, Svoboda 1992. ISBN 80-205-0222-X, str. 125-130.

⁶⁰ Tamtéž, str. 116.

⁶¹ V Hobbesově učení není státní moc nikým kontrolována a někomu odpovědná, což plně odpovídalo potřebám absolutní monarchie, jejíž zájmy hájil.

⁶² Locke připouštěl dokonce i možnost revolučního vystoupení lidu v případě, že se státní moc zpronevěří svému poslání a poruší společenskou smlouvu. Jako zastánce anglické revoluce zdůvodňoval, že je to nejvyšší právo politické společnosti. Lid ho může využít, zejména když kníže: 1. sám uchvátí moc zákonodárnou; 2. překáží sněmu, aby se sešel, nebo když omezuje jeho svobodu; 3. o své újmě změní způsob volby nebo 4. když svůj národ podrobí cizí moci; 5. když kníže překračuje meze své působnosti. Na otázku, kdo je oprávněn soudit, v závěru „Pojednání o občanské vládě“ Locke píše, že rozhodně lid, neboť kdo jiný než lid může nejlépe posoudit, zda ten, komu svěřil svou moc, plní úkoly, které mu z toho plynou. V případě, že se suverénní moc

2.8 Shrnutí

Smysl soužití je podle Locka zřejmě snaha zachovat a zlepšit život, žít svobodně a bezpečně. K tomu je ovšem nezbytné trestat ty, kdo tomu škodí. I v přirozeném stavu vznikají konflikty, zločiny, existuje nejen vzájemná pomoc, ale i násilí. Proto vzniká potřeba vytvořit *zákony*, zaručující přirozená práva – tj. svobodu a rovnost, rovnou příležitost všech. Stát tedy vzniká z důvodů zajištění a ochrany přirozených práv, jako garant těchto práv. Jinak by neměl smysl.

Přirozená práva jsou podle Locka nezcizitelná a jsou tři: 1. právo na život, na sebezáchovu jednotlivce a na obranu jeho života; 2. právo na svobodu. To je v přirozeném stavu pro všechny rovné. Každý tu však je sám rozhodčím, soudce ve věci své svobody. To ale může vést ke konfliktům se svobodou druhé, ostatních; 3. právo na vlastnictví.⁶³ To je odvozeno od práva na život a sebezáchovu. Člověk je vlastnictvím sama sebe, tedy i své práce, kterou nabývá majetek.

Locke, jako empirik viděl potřebu neustálého reagování na měnící se poměry. Vycházel z toho, že zákony bude třeba stále měnit podle okolností. Svoji politickou filosofii zaměřil na překonávání fanatismu, nesnášenlivost a vládě autorit. Snažil se zdůvodnit základy právního státu a legitimní vlády. První proklamoval nezadatelnost a nezcizitelnost práv člověka jakožto občana. To jsou inspirativní stránky jeho učení. Jeho politická filosofie je však velice silně dobově podmíněná, konkrétní obsah, který dává právům člověka, jsou takřka beze zbytku práva majetného Angličana 17. století. „*U Locka můžeme nalézt řadu nedůsledností, např.*

zpronevěří svému poslání, má lid právo sjednat si spravedlnost a uchránit svou svobodu. Přitom svobodou rozuměl Locke právo užívat přirozených práv pod záštitou zákonů. Přirozené právo mu bylo i v případě revoluce základem práva politického. In: Křížkovský, L., Adamová, K.: *Dějiny myšlení o státě*. Praha, Codex 2000. ISBN 80-86395-08-1, str. 172-173.

⁶³ O vlastnictví bylo již hovořeno v kapitole Válečný stav; co se týče práva na vlastnictví, je třeba doplnit otázkou Jak je možné, že lidé, v rozporu s tím, co praví Hobbes, již před vznikem státu mají právo na vlastnictví? Ke zdůvodnění práva na vlastnictví Locke rozpracovává *nauku o hodnotě práce*. Zvěř a plody země totiž zprvu přináležejí společně všem lidem. Ale každému člověku náleží vlastnictví jeho osoby, tím však také práce jeho těla a rukou. Vlastnictví je tedy legitimováno prací, která může spočívat již v pouhém sbírání. Toto vlastnictví je původně omezeno na to, co lze požit, anebo v případě vlastnictví půdy na půdu, kterou člověk obdělává. Půda jako taková má sotva nějakou cenu. Za bezmála všechnu svou hodnotu vděčí práci. Postupem času museli lidé přistoupit k rozdělení půdy na smluvním základě a kromě věcí, které byly určeny k bezprostřední spotřebě, došlo také ke shromažďování předmětů s dlouhou životností jako například ušlechtilých kovů, diamantů a peněz, což napříště znemožňovalo omezovat vlastnictví na to, co slouží ke spotřebě, a uvolnilo touhou po hromadění majetku. In: Coreth, E., Schöndorf, H: *Filosofie 17. a 18. století*. Olomouc, Nakladatelství Olomouc ,2000. ISBN 80-7182-119-5, str. 125-126.

*náboženská tolerance je princip, ale neplatí pro vztah ke katolicismu a k evangelickým sektám, nebo v jeho učení o nedotknutelnosti majetku.*⁶⁴

3. BARUCH SPINOZA

3.1 Život a filosofie⁶⁵

Baruch Spinoza nebo Benedictus (1632-1677) je potomkem židovských uprchlíků ze Španělska. Spinoza strávil celý svůj krátký život v Holandsku, psal o politické, metafyzické a etické teorii, dopisoval si s předními evropskými filozofy a vydělával si na skromné živobytí jako brusič čoček. Pocházel z rodu tzv. *maronů*.⁶⁶ Jeho otec byl kupcem v Amsterdamu. Baruch byl v mládí vychováván tak, aby se stal židovským teologem. Roku 1656 byl však vyloučen z židovské obce, obřadně vyhnán ze synagogy pro „*strašlivé bludy*“.⁶⁷ Žil pak velmi nuzně, nejdřív na venkově a potom v Haagu. Zemřel v nízkém věku, patrně na tuberkulózu.

V čem spočívaly jeho „*strašlivé bludy*“? Spinoza studoval jak empirismus (Bacona, Hobbese), tak i Descarta, tedy racionalismus. V kruhu mladých přátel psal 12 let veliké životní dílo o etice: *Ethica more geometrico demonstrata*.⁶⁸ Už to *more geometrico* v názvu spisu svědčí o vlivu Descarta, respektive o racionalistické metodě. Spinoza je přesvědčen, že jen matematicko-geometrický způsob myšlení vede k pravdě. Ve Spinozově Etice máme snad nejhlubší pokus převést základní myšlenky nové přírodovědy do filosofické podoby a vyvodit z nich všeobecný názor na svět. Spinoza však přitom není tak čistě teoretický, řekli bychom tak odosobněně racionalistický, jak Descartes. U Spinozy totiž myšlení a život znamená totéž. Filosofie jako jasné myšlení je mu zároveň cestou k duchovní svobodě jako nejvyšší formě osobního života. A z toho pohledu se snaží vidět všechny stránky a všechny formy bytí ve vnitřní souvislosti a uvést všechny substance v jednotu celého, absolutního bytí. Za substancí

⁶⁴ Syllaba, T: *Dějiny politických filozofií (Politické filozofie od antiky do konce 20. století)*. Hradec Králové, Ústav filozofie, politických a společenských věd PF Univerzity Hradec Králové, 2005. ISBN 80-7041-055-8, str.118.

⁶⁵ Srov. Miller, D a kol.: *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*. Brno, Proglas 1995. ISBN 80-85947-56-0, str. 487-489. Srov. Syllaba, T: *Dějiny politických filozofií (Politické filozofie od antiky do konce 20. století)*. Hradec Králové, Ústav filozofie, politických a společenských věd PF Univerzity Hradec Králové, 2005. ISBN 80-7041-055-8, str. 96-99.

⁶⁶ Tak byli nazýváni Židé, kteří utekli před inkvizicí do Nizozemí z Pyrenejského poloostrova – na rozdíl tzv. aškenazí, utečenců z luteránského Německa.

⁶⁷ Bude vysvětleno níže.

⁶⁸ 1. vydání roku 1677.

(podstatu) může být uznáno podle Spinozy jen to, co má samo svou příčinu v sobě samém. Projevuje se ve vnitřní zákonitosti přírody a tak tvoří základ trvání působení všech věcí. Proti Descartovi, který rozlišoval myšlení a hmotu, a ještě další substanci, totiž Boha, jako prvního hybatele, argumentuje Spinoza, že může být jen jedna substance, neboť kdyby jich bylo více, omezovaly by se navzájem a žádná by pak neměla příčinu v sobě samé a nemohla by být pochopena sama za sebe.

Věčná a nekonečná příroda s neměnnými zákony je jedinou substancí, jejímž projevy (mody) jsou všechny věci a kromě ní nemůže už existovat žádné jiné bytí. Co, kdo nebo kde, táže se Spinoza, coby důsledně monistický myslitel, je Bůh. Čím více poznáváme jednotlivé věci a zákonitosti přírody, tím více poznáváme Boha. A odpovídá: *Deus sive natura* – příroda sama je Bůh. A čím více ho poznáváme, praví racionalista Spinoza, tím více ho milujeme.⁶⁹

Politická filosofie dle Spinozy vzniká jen tehdy, když – jako v jeho době – 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.

⁶⁹ Tímto myšlenkovým postupem se stal Spinoza zakladatelem panteistického náboženství, a proto ho nejen vyhnali Židé, ale nepřijalo ho ani křesťané, ani církevní teisté, věřící v osobního Boha, ani přírodovědci-deisté, kteří přisoudili Bohu úlohu prvního hybatele, Velkého mechanika, který stvořil svět (nějak, třeba Velkým třeskem) a uvedl ho do pohybu, a dle už nechává všechno běžet bez zásahů. Ztotožněním Boha a přírody – *Deus sive natura* – odmítal Spinoza nejen kartesiánský dualismus ducha a hmoty, myšlení a bytí, ale zdůvodňoval jím i strohý determinismus. Všechno je zákonité, vše je determinováno. Je podle něho omyl, když si lidé myslí, že svoboda je indeterminismus. V determinismu, zákonitosti, není místo pro nějaké Dobro a Zlo. To jsou jen charakteristiky, které lidé sami vpravují mezi věci. *Sub specie aeternitatis*, pod zorným úhlem věčnosti, není objektivní zlo a dobro. I svoboda je determinována jakožto zákonitost rozumu, myšlení a poznávání. Svoboda je determinována přirozeným právem a zároveň božským.

Spinoza považoval za zvlášť zaujímavé, že nefilosofická väčšina si vykláda svet a jedná na základe básnických metafor a mýtů, jakým je napríklad náboženství. Mýty jsou tím prvním, co umožňuje existenci společnosti, a zároveň znamenají největší nebezpečí jak pro společnost samu, tak pro filozofy. 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 významný filozof, který jednoznačně hlásá demokracii. Tvrdí, že nejuplněji koncentruje síly všech občanů, 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, je třeba se spokojit s monarchií nebo aristokracií, která musí být taková, aby minimalizovala zlo, jež je v ní obsaženo, a připravovala lidi na demokracii.

Co se týče Spinozovy politické teorie, citujme např. Duffa: „*Na základě Hobbesova absolutismu Spinoza staví nadstavbu lidových svobod zajištěných lépe než u Locka či Rousseaua.*“⁷⁰ Mezi Spinozovy největší politické spisy patří *Rozprava politická* a *Traktát theologicko-politický*.⁷¹

3.2 Teorie společenské smlouvy

V politických spisech Spinoza dodržuje následující kroky: „*přirozený stav*“⁷² a „*přirozená práva*“, „*společenská smlouva*“, „*stát*“. Určitým prvním krokem na cestě k lidské svobodě, štěstím a blažeností, jichž člověk může dosáhnout v závislosti na svém rozumu, je sjednocení a vytvoření politické autority, vytvoření smlouvy, vymanění se z otroctví přirozeného stavu,

⁷⁰ Duff, R.A.: *Spinoza's Political and Ethical Philosophy*. Glasgow: James Maclehose, 1903. ISBN 0-678-00615-6, str. 11

⁷¹ Traktát je theologický v tom, že Spinoza v něm hodně kritizuje takové pojetí náboženství, které místo vnitřního vztahu k Bohu šíří pověry, a dále církve, které zneužívají víry k tomu, že mění lidi v „poslušné stádo“. Požaduje náboženství rozumu, což je myšlenka, kterou převzalo osvícenství. Dle Spinozy žádný stát, žádný moc nemůže v člověku potlačit svobodu rozhodování, nemůže mu přikázat, koho má milovat a koho nenávidět. Stát je k tomu, aby zajišťoval svobodu názorů a bádání, nikoli k tomu, aby je potlačoval. Vladař ovšem má možnost vládnout absolutisticky – tím ale porušuje smlouvu a ničí stát. In: Syllaba, T: *Dějiny politických filozofií (Politické filozofie od antiky do konce 20. století)*. Hradec Králové, Ústav filozofie, politických a společenských věd PF Univerzity Hradec Králové, 2005. ISBN 80-7041-055-8, str. 99.

⁷² Spinozovu představu přirozeného stavu ovlivnil Thomas Hobbes. In: Syllaba, T: *Dějiny politických filozofií (Politické filozofie od antiky do konce 20. století)*. Hradec Králové, Ústav filozofie, politických a společenských věd PF Univerzity Hradec Králové, 2005, ISBN 80-7041-055-8, str. 108.

kde stále vládne nerozumnost. V politických spisech Spinoza řeší přechod „člověka“ k „občanovi“, čemuž se budu věnovat v dalších kapitolách.

3.3 Přirozený stav

Bůh ze své moci, protože je sám ztotožněný s přírodou, tvoří všechny věci a jeho moc je tak určitým celkem mocí všech jednotlivých stvořených věcí, ať už se jedná o živé nebo neživé věci, a lidí. Z toho tedy vyplývá, že *„každý jedinec má jistou moc a stejně jako právo přírody sahá do té míry, kam dosahuje její moc, tak i pro lidi platí, že každý člověk má od přírody tolik práva, kolik má moci, tedy přirozené právo každého jednotlivce sahá do té míry, kam dosahuje jeho vymezená moc.“*⁷³

Každý je povinen dle nejvyššího zákona přírody vykonat vše, co je v jeho moci pro zachování svého života, tzv. pud sebezáchovy. Každý jednatel má tedy nejvyšší právo žít a jednat, jak je mu od přírody určeno. I když je mezi lidmi v tomto stavu všeobecná rovnost, je zde samozřejmě určitá psychická odlišnost, lidé se od sebe psychicky odlišují. Přesto má člověk řídicí se svým vlastním rozumem svrchované právo vykonávat to, co mu říká jeho rozum, stejně tak jako má svrchovanou moc jednat dle své žádostivosti člověk, který je ovládaný svými vášněmi a afekty. *„Neboť člověk, ať se řídí rozumem, ať pouhou žádostí, dělá vše jen podle zákonů a pravidel přírody, tj. podle práva přirozeného.“*⁷⁴

Spinoza uvádí, že ne všichni jedinci jsou od přírody předurčeni k následování svého rozumu, zde autor předkládá porozumění pro iracionální stránku lidského já: *„...lidské vášně, např. lásku, nenávisť, hněv, závist, ctižádost a soucit, jakožto i ostatní hnutí mysli nepokládám za vady lidské přirozenosti, nýbrž za vlastnosti, které k ní tak přináležejí, jako teplo, studeno, bouře, hromobití náleží k podstatě vzduchu, a třeba jsou snad nemilé, jsou přece nutné a mají své příčiny, z kterých se snažíme jejich podstatu poznati.“*⁷⁵

V přirozeném stavu, kdy se člověk pohybuje výhradně pod mocí přírody, se tedy každý člověk může přirozeným právem domáhat všeho, co pro sebe uzná za prospěšné, ať už díky svému rozumu nebo svou žádostivostí. Nejsou zde nějaká omezení co se týče prostředků

⁷³ Spinoza, B: *Rozprava politická*. př. Josef Hruša. Praha, Česká akademie věd a umění, 1939. ISBN neuvedeno, str. 10.

⁷⁴ Tamtéž, str. 11.

⁷⁵ Tamtéž, str. 8.

dosažení těchto cílů, a proto se tyto cíle mohou pohybovat od proseb až po akty násilnosti. Přirozené právo, v němž se všichni rodí, není totiž v nějakém rozporu s konflikty, podvody nebo jinými dalšími akty žádosti. Koneckonců příroda není řízena zákony lidského rozumu, který následuje účel sebezáchovy a dosahování lidského dobra, nýbrž je řízena zákony věčnými, které vytváří obecný řád celé přírody. Označí-li tedy náš rozum něco za špatné, nejedná se tedy ve skutečnosti o zlo v rámci přírody, ale pouze s ohledem na lidskou podstatu. V přirozeném stavu je tedy v tomto smyslu jakékoli normativní označení zcela nepřijatelné.

V přirozeném stavu, který je řízen pouze pravidly přírody – *přirozeným právem* – má každý jednotlivec právo utvářet si zákony, má právo je vykládat a stejně tak je rušit dle jeho uvážení. V přirozeném stavu vládne soukromá spravedlnost. „*V přírodě není nic, o čem by se právem mohlo říci, že náleží jednomu a nikomu druhému, nýbrž vše patří všem, jestliže si to ovšem mohou přivlastnit.*“⁷⁶ Člověk, jehož pud sebezáchovy je ve velké míře usměrňován svými afekty, které zatím vítězí nad silou rozumu, se zde dá připodobnit zvířeti.

Rozumovost je tedy sice součástí přirozených práv člověka, ale v přirozeném stavu ji odsouvají jiné, ve stejné míře oprávněné síly v člověku, a to jsou vášně, kterým lidé od přírody nutně podléhají, odtud pak pramení to, že člověku je bližší msta než soucit, snaha podrobit si druhého a soutěživost, spočívajíc v tom být neustále tím prvním.⁷⁷ Toto všechno zmíněné vede nutně ke sporům, které si každý řeší dle své libovůle, protože, jak již bylo zmíněno výše, jakékoli chování je dle pravidel přírody oprávněné.

Spinoza však takovýto stav libovůle v žádném případě nepovažuje za svobodu. Tento stav libovůle naopak označuje za stav otrocký, ve kterém je člověk obětí svých vášní. Svobodným je pouze do té míry, pokud je veden svým rozumem – pouze do té míry jsou příčiny jeho činů pochopitelné a člověk sám není pod vlivem neovlivnitelného žádostivého chování. Tyto negativní vášně ve výsledku způsobují konflikty a nepokoje, ničí harmonii lidí žijících pospolu a ústí k tomu, aby tak z tohoto důvodu vedli oddělený život ve strachu a nebezpečí. Lidé jsou si tedy od přírody nepřáteli.

⁷⁶ Spinoza, B: *Rozprava politická*. př. Josef Hruša. Praha, Česká akademie věd a umění, 1939. ISBN neuvedeno, str. 17.

⁷⁷ Tamtéž, str. 9-10.

3.4 Společenská smlouva

Takovýto stav nepřátelství mezi lidmi samozřejmě z dlouhodobého měřítka nepřináší výhody pro nikoho. Člověk již ze své přirozenosti usiluje o dosažení co největšího dobra pro sebe. V přirozeném stavu každý odpovídá za své činy pouze dokud je schopný starat se o svou bezpečnost tak, aby nebyl od nikoho dalšího omezován, ovšem toho lze ve stavu, kdy se člověk musí bránit všem ostatním lidem velice těžko dosáhnout.

V přirozeném stavu tak lidé bez vzájemné nápomoci a potřebného využití rozumu žijí v nuzných podmínkách a bídným životem. Rozhodnou-li se ovšem dva jednotlivci spojit se a tím spojit své síly, tím budou vlastnit větší právo, než by měl každý sám jednotlivě bez tohoto spojení. Tato vzájemná dohoda přináší i určitý závazek, a to takový, že právo, které měl každý jedinec každý nade vším, kam v rámci své pravomoci dosahoval, bude od této chvíle už jen společné a dosahovat jej bude společnou mocí a vůlí celku, nikoli tedy pouze silou či žádostí jednotlivce. Samozřejmě, čím víc lidí se takto spojí a dohodnou, tím větších práv budou mít pak všichni společně dohromady. Pokud by se ovšem lidé nechali vést pouze svými žádostmi, tak by se o vytvoření takovéto jednoty pokoušeli bezúspěšně. Proto bylo zapotřebí zadat stanovisko, aby se lidé řídili pouze příkazy rozumu, všechny ostatní žádosti vybízejí spíše ke škodě ostatních, budou proto pod dohledem, a nikdo nebude činit druhému to, co by sám sobě nepřál, což vede k dalšímu pravidlu: hájit právo druhého tak jako chrání každý to své vlastní.

Samozřejmostí je pak dodržování takovéto společné úmluvy. Jak toho ale dosáhnout? *„Každý si má dle obecného zákona přírody právo vybrat ze dvou dober to, které je pro něj osobně výhodnější, a stejně tak má i právo zvolit mezi dvěma zly to, které je pro něj menší.“*⁷⁸ Z toho tedy vyplývá, že nikdo nedopustí, aby odevzdal svá práva nad vším, kdyby z toho neměl nějaké výhody, je i pravděpodobné, že člověk slíbí slib dodržet, ale poruší jej, ledaže ho k tomu donutily obavy z nějakého většího zla nebo naopak naděje na nějaké větší dobro. S ohledem tedy na samotné přirozené právo tak *„nikdo nemusí dodržet slib či úmluvu, která má v tom smyslu platnost jen ve spojení s užitečností a přestává platit v okamžiku, kdy jí pozbude.“*⁷⁹

⁷⁸ Spinoza, B: *Traktát theologicko-politický*. Praha, Tribuna, 1922. ISBN neuvedeno, str. 277.

⁷⁹ Spinoza, B: *Rozprava politická*. př. Josef Hruša. Praha, Česká akademie věd a umění, 1939. ISBN neuvedeno, str. 15.

Jak již bylo uvedeno výše, přirozené právo se vymezuje pouze mocí každého jednotlivce, kterou daný jednatel reálně má, v okamžiku, kdy by smlouvu dobrovolně nebo z donucení přenesl část své moci na druhého, odevzdá mu tak stejný díl svého práva. Svrchované právo pak na vším má k dispozici ten, kdo tuto svrchovanou moc má a skrze této svrchované moci může násilně přinutit ostatní lidi, aby smlouvu či slib dodržovali a to i formou trestů je ovládat. Svrchované právo si ovšem zachová pouze do té chvíle, do kdy je schopen nabytou moc uchránit. „*Takto tedy společnost může se ustaviti beze všeho odporu práva přirozeného a každá úmluva může býti zachována s největší svědomitostí; jestli totiž každý veškeru svou skutečnou moc odevzdá společnosti, která pak takto jediná podrží nejvyšší právo přirozené nade vším, to jest nejvyšší vládu, a každý buď svobodně, buď ze strachu před zлыми tresty bude vázán jí býti poslušen.*“⁸⁰

Tímto způsobem tak již vzniká stát, v němž má „*každý jednatel stejně jako v přirozeném stavu tolik práva, kolik má moci, a proto má každý občan má proto o to méně práva, o kolik je stát mocnější než on.*“⁸¹

Je zde třeba ovšem neopomínat, že žádný jednatel neodevzdává nebo se nevzdává veškerého svého přirozeného práva.⁸²

Činy každého jedince jsou v občanském stavu oprávněné, pohybují-li se pod rozhodnutím státu. Právo nějaké soukromé spravedlnosti zde proto nutně zaniká, což ovšem neplatí o přirozeném právu, člověk žije dle své přirozenosti a usiluje o svůj užitek jak ve stavu přirozeném, tak i ve stavu občanském. Každý jedinec ve společnosti podléhá právu monopolu moci a je povinný dbát jeho nařízení, nemá pravomoc posuzovat jejich správnost nebo dokonce spravedlnost. Stát má být vedený jednotným duchem a jeho vůli lze chápat jako vůli všech, kteří odsouhlasili jeho ustanovení. Pojem spravedlnosti nabývá teprve na účinnosti teprve ve státě, obsah spravedlnosti je zcela vymezen usnesením státu a předpokládá se, že souhlas každého jednotlivce je v usnesení již obsažen.

⁸⁰ Spinoza, B: *Traktát theologicko-politický*. Praha, Tribuna, 1922. ISBN nevedeno, str. 279.

⁸¹ Spinoza, B: *Rozprava politická*. př. Josef Hruša. Praha, Česká akademie věd a umění, 1939. ISBN nevedeno, str. 18.

⁸² V tom smyslu by pak v podstatě nemohl nic vykonávat bez souhlasu toho, komu své přirozené právo odevzdal a to je dle Spinozy nepřípustné, proto si každý jednatel ponechává část svého práva pro sebe. In: *Traktát theologicko-politický*, Tribuna, Praha, 1922. ISBN nevedeno, str. 291-292.

Ve státě tedy jednotlivec nepřichází o *svobodu*.⁸³ Stejně jako v přirozeném stavu platí, že čím více se člověk řídí svým vlastním rozumem, tím je také svobodnější, ve státě se nám pak míra rozumnosti a tedy i svobody zobrazuje přímou úměrou co se týče zachovávání zákonů a oddanosti vůči nejvyšší moci. Samozřejmě může nastat okolnost, kdy se některé z nařízení státu bude ve výše zmíněném smyslu odporovat rozumu svobodného člověka, přesto je člověk povinen tento příkaz poslechnout a vykonat. Toto újma je pak říká Spinoza vyvážena dodatečně dobrem, které jednotlivci vyplývá již ze samotné existence občanského stavu, protože jak určuje přirozené právo, každý člověk si vybírá mezi dvěma zly to menší zlo.

3.5 Práva a povinnosti poddaných

Člověk je svou podstatou společenským tvorem, jak se dá usuzovat z obtížnosti žití v přirozeném stavu, Spinoza říká, že „*Lidé od přírody dychtí po stavu občanském.*“⁸⁴ Jednotlivci se spojí dohromady smlouvou a vytvoří stát, proto, aby jim zabezpečil to, co si sami nedokázali dostatečně zajistit, čímž se myslí život v míru. K naplnění tohoto cíle je třeba, aby každý jednotlivec státu přenechal část svých přirozených práv. Jak již bylo řečeno výše, nikdo se nevzdá všech svých práv, tím by se tak připravil o jakýkoli svobodný čin a majitel svrchované moci by pak byl beztrestně vládnout, a to i násilnou formou. To ale dle Spinozy nemůže určitě nikoho ani napadnout.⁸⁵

Spravedlnost, která vznikla ve státu, závisí pouze na ustanovení nejvyšší moci, což znamená, že spravedlivým může být jen člověk, který vede svůj život v rámci jejích nařízení. Všichni občané mají proto za povinnost plnit všechny příkazy, které jim zadal stát, jemuž dali ať už tichý nebo výslovný souhlas v momentě, kdy předávali svou moc sebeobraně.; Spinoza však ale dále upozorňuje, že v tom smyslu nelze v žádném případě označit občana, který je takto povinen uposlechnout jakéhokoli nařízení státu, za *otroka*. O otroka by se jednalo, kdyby účelem činu nebyl prospěch vykonavatele, ale naopak rozkazujícího: „*neboť v skutku ten, kdo jest vášní svou tak zaslepen, že ničeho sobě prospěšného ani viděti ani činiti nemůže,*

⁸³ Zatímco Hobbes žádal od státu jen mír, Spinoza na něm žádal svobodu. Mír v jeho pojetí není jen v tom, aby neexistovaly války, ale spočívá také v jednotě svobodného myšlení a ve svornosti. In: Křížkovský, L., Adamová, K.: *Dějiny myšlení o státě*. Praha, Codex, 2000. ISBN 80-86395-08-1, str. 161.

⁸⁴ Spinoza, B: *Rozprava politická*. př. Josef Hruša. Praha, Česká akademie věd a umění, 1939. ISBN nevedeno, str. 31.

⁸⁵ Spinoza, B: *Traktát theologicko-politický*. Praha, Tribuna, 1922. ISBN nevedeno, str. 292.

*ten nejspíše jest otrokem; a zase jen ten jet svoboden, kdo s plným souhlasem srdce svého žije jen podle pokynů rozumu.*⁸⁶

Svrchovaná moc však sama o sobě není nijak vázána zákonem ve smyslu občanského práva, „*smlouva nebo zákony, jimiž lid odevzdal své právo svrchované moci, mohou a dokonce musí být porušovány, kdykoliv to žádá obecné blaho všech. Jedině však ten, kdo má v rukou onu moc, posuzuje a rozhoduje, kdy taková situace nastala. Veškerý výklad všech smluv a zákonů připadá výhradně nejvyšší moci.*“⁸⁷ Bude-li státem na občanovi spáchaná nějaká újma, nejedná se o bezpráví nebo nějakou křivdu, neboť nejvyšší moci je samotným právo povoleno vše. „*K bezpráví by mohlo dojít výhradně mezi jednotlivci, kterým právo vymezuje si vzájemně neubližovat.*“⁸⁸ Fakt, že stát dělá chyby se dá říci jen v případech, pokud by dělala cokoli proti příkazu rozumu, a v tomto smyslu vyvíjí nebo umožňuje vyvíjet někomu jiného takové aktivity, které by mohly vést k narušení státu nebo dokonce zničení.

Spinoza vyzívá „*k poslušnosti a věrnosti i tyranovi a tím odmítá nějakou možnost vzpoury proti němu.*“⁸⁹ V jiném oddíle Traktátu poté naznačuje, že jakýkoli „*popud ke svržení moci nebo její odevzdání do rukou jiných je právem trestný, a to bez ohledu na to, zda tímto aktem vznikla újma či prospěch celému státu.*“⁹⁰

Veškeré právo rozkazovat však náleží svrchované moci do té doby, dokud tuto nejvyšší moc skutečně má, v okamžiku, kdy ji ztratí, ztrácí tím i právo nařizovat či poroučet. A to je dle Spinozy také jistou zárukou a také důvodem proč se vlády už pro svůj prospěch snaží skutečně pečovat o obecné dobro a chod státu vést dle rozumu.⁹¹

Významným prostředkem jisté prevence zneužití moci pokládá zabránění jakéhokoli shromažďování moci a to je i jedním z důvodů Spinozovy nesympatie k monarchii.⁹² Cílem státu je udržení míru uvnitř státu a nastolení bezpečného života pro všechny občany.⁹³ Vzpoury, porušování zákonů jsou způsobeny spíše ukázkou špatného stavu daného státu a

⁸⁶ Spinoza, B: *Traktát theologicko-politický*. Praha, Tribuna, 192. ISBN nevedeno, str. 281.

⁸⁷ Spinoza, B: *Rozprava politická*. př. Josef Hruša. Praha, Česká akademie věd a umění, 1939. ISBN nevedeno, str. 28.

⁸⁸ Spinoza, B: *Traktát theologicko-politický*. Praha, Tribuna, 1922. ISBN nevedeno, str. 283.

⁸⁹ Tamtéž, str. 340.

⁹⁰ Tamtéž, str. 285.

⁹¹ Tamtéž, str. 280.

⁹² Spinoza, B: *Rozprava politická*. př. Josef Hruša. Praha, Česká akademie věd a umění, 1939. ISBN nevedeno, str.32.

neschopností jeho vlády, než projevovanou nevolí jednotlivých občanů. Občanský stav, ve které nebyl nositel moci schopen odstranit příčiny těchto vzpour a porušování zákonů a ve kterém je neustálé riziko války, se pak nijak zvlášť neodlišuje od stavu přirozeného, z něho se lidé odevzdáním svých mocí chtěli vymanit.

Cílem státu také není ovládnutí občanů pod hrozbou nějakých trestů, spíše je účelem státu zbavovat je obav tak, aby mohli žít své životy v bezpečí s dosahovat tak svých přirozených práv bez újmy na jiných. Není v úmyslu využívat rozumné lidi jako loutky, spíše se snaží o to, aby lidé mohli svobodně užívat svého vlastního rozumu k plnému rozvoji. „*Cílem a účelem státu jest tedy vskutku svoboda.*“⁹⁴

3.6 Pravomoci státu

Kdyby ze své přirozenosti lidé toužili pouze po tom, co je pro ně nejprospěšnější, udržení míru a vedení poklidného a bezpečného života by pak nebylo žádným problémem, nebylo by ani třeba ustanovit nějaký stát. Bohužel lidská povaha je ovšem zcela odlišná, a proto stát musí být nutně ustanoven, a to v té míře, aby všichni, jak vládci, tak i ovládaní jednali směrem k dosažení obecného blaha, aby se všichni buď dobrovolně odhodlali nebo byli mocí donuceni řídit se výhradně svým vlastním rozumem.

Dle Spinozy je pak nejlepší ten stát, který je ustanoven na bázi živého organismu nejen co se týče tělesné stránky, ale má-li i skutečný duševní život řízený rozumem. Toto ovšem jak zmiňuje Spinoza „*platí jen o státu, který byl zřízen svobodným lidem, nikoliv o státu dobytém právem válečným. Svobodný lid se totiž řídí spíše nadějí než strachem, podrobený však naopak.*“⁹⁵ Stát, jehož zákony jsou zakotveny v zásadách rozumu, je pak i svobodnějším, protože v takovém státu může být každý svobodný, „*za souhlasu srdce svého žítí podle pokynů rozumu.*“⁹⁶ Nejvyšším zákonem státu je pak obecné blaho všech občanů, tudíž zabezpečení života lidí v míru.

⁹³ Zde se nabízí otázka vlastnictví. V přirozeném stavu podle Spinozy soukromé vlastnictví neexistuje. Je to instituce zřízená teprve státem. Stát je chrání kvůli hospodářské prosperitě občanů. In: Syllaba, T: *Dějiny politických filozofií (Politické filozofie od antiky do konce 20. století)*. Hradec Králové, Ústav filozofie, politických a společenských věd PF Univerzity Hradec Králové, 2005. ISBN 80-7041-055-8, str. 99.

⁹⁴ Spinoza, B: *Traktát theologicko-politický*. Praha, Tribuna, 1922. ISBN neuvedeno, str. 352.

⁹⁵ Spinoza, B: *Rozprava politická*. př. Josef Hruša. Praha, Česká akademie věd a umění, 1939. ISBN neuvedeno, str. 30.

⁹⁶ Spinoza, B: *Traktát theologicko-politický*. Praha, Tribuna, 1922. ISBN neuvedeno, str. 281.

Pro dobré fungování státu je pak třeba, aby se občané podřídili jednomu duchu, který řídí stát. Jen nejvyšší moc má právo určit co je dobré a co je spravedlivé, co může nebo nemůže jednotlivec vykonávat a má výhradní legislativní právo a jako jedná má oprávnění stanovené zákony vykládat a posuzovat jejich dodržování občany i je trestat za jejich případné porušování. Nejvyšší moc má také právo vypovídat válku a stanovovat nebo přijímat podmínky míru.

Přesto však člověku zůstává oblast, z které je stát úplně vyloučen. Svrchovaná moc má totiž právo vyžadovat od občanů pouze to, co jí mohou poskytnout na základě odměn či trestů, ne však to, na co tyto tresty nebo odměny nemají vliv, protože žádný jedinec se nemůže vzdát svého vlastního úsudku, ani jej na něčí příkaz či žádost jakýmkoli způsobem měnit.

Spinoza hájí *svobodu myšlení*:⁹⁷ všichni se sice vstupem do státu vzdali práva jednat jen dle své vlastní vůle, nevzdali se však práva myslet. Vládu bránící svým občanům v právu svobodného mínění a svobodného projevu považuje Spinoza za nejnásilnější vůbec. Z omezení této svobody také vyplývá riziko pro bezpečnost státu. Nepokoje totiž většinou přichází ze strany rozumných a slušných lidí, kterých se odepření této základní svobody týká nejvíce. Pouze dobře vedený stát dopřeje každému svobodu myšlení, která je mimo jiné stěžejní také pro rozvoj věd a umění.⁹⁸

Pro stabilitu státu je také velmi důležité, aby občané nebyli nuceni vykonávat své povinnosti z donucení, nýbrž spíše z dobré vůle, protože stát, kterému jde o to, aby jeho občané žili v neustálé obavě a strachu se tak možná vyhne mnohým problémům, ale

⁹⁷ Spinoza rozlišuje mezi svobodou jednání a svobodou myšlení a projevu. Svobody jednání se občan v dosti velké míře společenskou smlouvou vzdává. Zavazuje se podříditi své jednání vládě a zákonům. Svobody myšlení a projevu se nevzdává, protože účelem státu je, aby ji zajišťoval. Jakmile to stát nebo vládce nedělá, přestane stát být státem a přirozené právo se uplatňuje v podobě síly, moci, jako v původním, předstátním přirozeném stavu. Spinoza píše hodně o svobodě. Dle něj se člověk mylí, spatřuje-li svobodu v tom, aby si mohl dělat co chce, třeba i na úkor jiného. Svoboda je vždy determinována rozumem a člověk ji nemá vůbec, když jedná v afektu. Člověk je tím svobodnější, čím více se nechává vést a řídit rozumem. Svoboda vědce je v poznávání zákonitostí. Spinoza formuluje racionalistické pojetí svobody, typické v zápětí pro tzv. *osvícenství*. Jeho Traktátem teologicko-politickým začíná dá se říci doba, která se nazývá osvícenství, věk Rozumu. Spinozův názor, že svoboda myšlení a projevu jsou přirozenými a nezadatelnými právy člověka, je základním principem směru, který později přijal označení *liberalismus*. In: Syllaba, T: *Dějiny politických filozofií (Politické filozofie od antiky do konce 20. století)*. Hradec Králové, Ústav filozofie, politických a společenských věd PF Univerzity Hradec Králové, 2005. ISBN 80-7041-055-8, str. 98.

⁹⁸ Spinoza, B: *Traktát theologicko-politický*. Praha, Tribuna, 1922. ISBN neuvedeno, str. 349-355.

nedosáhne opory v podobě skutečné oddanosti lidu. Je naopak potřebné „vést lidi tak, aby s takovým způsobem, aby se jim zdálo, že nejsou vedeni, nýbrž, že žijí podle své vlastní vůle a že o sobě rozhodují docela svobodně.“⁹⁹

3.7 Formy vlády¹⁰⁰

Dle počtu občanů, kterým je svěřena péče o stát, Spinoza hovoří o demokracii, aristokracii a monarchii. Demokracií¹⁰¹ rozumí shromáždění, které je složené ze zástupců veškerého lidu, aristokracií chápe shromáždění složené jen z několika vybraných jedinců a monarchií se myslí celý úvar, kdy je celý stát v moci jen jedné osobě.

Za nejvhodnější formu vlády staví monarchii,¹⁰² v níž je veškerá moc svěřena do rukou jediného člověka, který samozřejmě nemůže být neomylný a není pak záruky, že své jednání bude podřizovat výhradně rozumu. Je spíše pravděpodobnější, že bude v mnoha případech pod vlivem nižší i vyšší mírou vášněmi, což může mít na zřízení dopad.

K největšímu potlačení jednání pod vlivem vášně dochází v demokracii, kde je tato hrozba nerozumného usnesení proti blahu občanů usměrňována velkým počtem rozhodujících, protože větší počet přináší i větší naději na rozumnost. „Z racionálního hlediska má tak demokracie největší šanci, protože rozum největšího množství lidí, kteří se nějak podílejí na moci, zmenšuje nebezpečí, že společenství upadne zpátky do stavu, kdy moc je právo a kdy

⁹⁹ Spinoza, B: *Rozprava politická*. př. Josef Hruša. Praha, Česká akademie věd a umění, 1939. ISBN neuvedeno, str. 90.

¹⁰⁰ Co se týče způsobu přenesení moci na vládu, tedy charakteru státní smlouvy, nevidí Spinoza příliš zásadní rozdíl mezi monarchií, aristokracií a demokracií. In: Syllaba, T: *Dějiny politických filozofií (Politické filozofie od antiky do konce 20. století)*. Hradec Králové, Ústav filozofie, politických a společenských věd PF Univerzity Hradec Králové, 2005. ISBN 80-7041-055-8, str. 99.

¹⁰¹ Co se týče formy státu, soudí Spinoza, že v přirozeném stavu se nejvíce blíží zřízení demokratické. V něm je lidskému společenství zpřístupňováno právo v nejširší míře, a to je asi nejpřirozenější. In: Syllaba, T: *Dějiny politických filozofií (Politické filozofie od antiky do konce 20. století)*. Hradec Králové, Ústav filozofie, politických a společenských věd PF Univerzity Hradec Králové, 2005. ISBN 80-7041-055-8, str. 98-99.

¹⁰² V chápání svobody, tak jak ji popisoval Spinoza (mír neznamená pouze požadavek, aby neexistovaly války, ale v potřebě jednoty svobodného myšlení a ve svornosti), je pro ni největší hrozbou absolutní monarchie. Proto se hluboce zamýšlel nad koncepcí ústavy, která by omezila absolutní moc panovníka. Dospěl k přesvědčení že by měla obsahovat určité zásady. In: Křížkovský, L, Adamová, K.: *Dějiny myšlení o státě*. Praha, Codex 2000. ISBN 80-86395-08-1, str. 161.

*jeden druhému bude škodit. Demokracie se mu zdá nejpříhodnější také proto, že pozitivní právo je tu založeno na kolektivní moci všech a sankcionováno mocí většiny.*¹⁰³

Spinoza však zmiňuje, že monarchie může být snesitelná v případech, kdy je budována na konkrétních pevných základech. Určitou střední cestou je pak aristokracie. Rozdíl mezi aristokracií a demokracií tkví v tom, že v aristokracii závisí právo vlády pouze na volbě, avšak v demokracii hlavně na právu vrozeném.

3.8 Shrnutí

Pro Spinozu je přirozené právo totožné se zákony přírody a života, jimiž se řídí všichni tvorové nezbytně, každý podle své přirozenosti, a tak i lidé.¹⁰⁴ Přitom „*v přirozeném stavu má každý živočich tolik práva, kam až sahá jeho moc. To platí i o člověku. V přirozeném stavu žijí lidé na základě pudu sebezáchovy a dělají vše, co slouží k jejich přežití. Tento stav se musí brát takový, jaký je a z toho je třeba vycházet bez jakékoli idealizace. Člověk se v přirozeném stavu řídí především skrze pudy a afekty, má však od přírody rozum, kterého mají různí jedinci různě, někteří více, někteří málo.*“¹⁰⁵

V přirozeném stavu, kdy každý má tolik práva, kolik má síly, vládne strach, přirozený stav je stavem stálého nebezpečí pro každého, dokonce i pro silného, protože má obavu, že ho slabý nějak přelstí. Rozum pak přirozeně učí člověka, aby hledal cestu z této nejistoty, aby si pak nějak zajistil bezpečnost a mír. Kdyby rozum radil člověku něco jiného, bylo by to proti přírodě. Tak rozum přirozeně vede lidi k tomu, aby se každý vzdal části své moci, učinil o tom smlouvu s druhými, vytvořili společně těleso, zvané stát, v němž vláda zajišťuje pořádek pomocí pozitivního zákonodárství. Takovým aktem se přirozené právo neruší, ale vyzdvihuje na vyšší, rozumovou rovinu.

Přirozeným účelem a smyslem státu, tedy tím, čím je stát determinován, je zajistit mír, bezpečnost, spravedlnost, svobodu myšlení a projevu.

¹⁰³ Syllaba, T: *Dějiny politických filozofií (Politické filozofie od antiky do konce 20. století)*. Hradec Králové, Ústav filozofie, politických a společenských věd PF Univerzity Hradec Králové, 2005. ISBN 80-7041-055-8, str. 99.

¹⁰⁴ Např. přirozeným údělem ryb je žít a plavat ve vodě a také to, že menší ryby jsou potravou těch větších. To není ani dobro ani zlo, ale *ius naturele*.

¹⁰⁵ Syllaba, T: *Dějiny politických filozofií (Politické filozofie od antiky do konce 20. století)*. Hradec Králové, Ústav filozofie, politických a společenských věd PF Univerzity Hradec Králové, 2005. ISBN 80-7041-055-8, str. 98.

V přirozeném stavu se forma státu nejvíce blíží zřízení demokratickému, Spinoza dále rozlišuje monarchii a aristokracii a je rozhodným odpůrcem monarchie absolutní.

4. JEAN JACQUES ROUSSEAU

4.1 Život a filosofie¹⁰⁶

Jean Jacques Rousseau (1712-1778) se zabýval filosofií politiky a morálky. Soukromý život Jeana-Jacquesa 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. 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 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 „podvrtné“ 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 nespravedlnosti (tzv. osvícení z Vincennes). Výsledkem této 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

¹⁰⁶ Srov. Miller, D a kol.: *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*. Brno, Proglas, 1995. ISBN 80-85947-56-0, str. 430-434.

svým přítelem Diderotem. Poté, co byla v Paříži i Ženevě zavržena jeho díla *Emil (Émile, 1762)*¹⁰⁷ 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 (Dialogues, 1772-6)* a *Dumy samotářského chodce (Reveries d'un promeneur solitaire, napsáno 1776-8)*.¹⁰⁸

I když snad autobiografické podrobnosti vysvětlují zdánlivé rozpory Rousseauova myšlení, neříkají nic o šíři jeho zkušeností 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 obrazem 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, vítězná *Rozpravě o vědách a umění*, tvrdí, že rozšíření vědecké a literární činnosti morálně kazí společnost. V *Rozpravě o původu nerovností (1755)* vysvětluje východiska své kritiky osvícenství a tvrdí, že člověk vznikl z přirozeného stavu podobnému

¹⁰⁷ Dílo *Emil* taktéž patří mezi Rousseauova politická díla. Krátce: *Emil*, dříve, než se ožení, musí cestovat, aby studoval *politiku*. Člověk, který má být otcem a občanem, musí brát politiku vážně, protože se bude muset usadit na jednom místě a podřídit se zákonům některé konkrétní země. Emil začíná svou cestu v naději, že najde zemi, ve které se bude moci se svou rodinou usadit a žít v dokonalé nezávislosti. Doufá, že najde místo, kde bude moci pokojně žít a kde bude uchráněn přede všemi proměnlivými politickými vlivy. Jean-Jacques učí na cestách Emila doktríně *společenské smlouvy* – její shrnutí je obsaženo v poslední knize Emila. In: Kol. autorů: *Velké postavy politické filosofie*. Praha, Občanský institut, 1996. ISBN 80-901659-5-8, str. 51.

¹⁰⁸ V díle *Dumy samotářského chodce*, které patří k posledním politicko-etickým spisům, vykresluje jiný způsob stažení se z oblasti politiky a morálky než jak tomu ukazuje v *Emilovi* nebo *Společenské smlouvě*. V *Dumách samotářského chodce* popisuje příjemné pocity, které zakouší, když sám putuje po venkově a oddává se snění za bílého dne. Tím, že se člověk oddává příjemné snění, říká Rousseau, může zapomenout na neustálou žádost *amour-propre* (*amour-propre* znamená *kompetitivní touhu být lepší než ostatní*. *Amour-propre* také znamená *sebeláska, ale na rozdíl od amour de soi má blíže k ješitnosti, k touze vyniknout nad ostatními*. Vytvořením tohoto pojmu přispěl Rousseau zásadním způsobem do oblasti morální psychologie. Tento je také klíčem k porozumění jeho kritice moderní společnosti, která podle něj drží pohromadě díky *amour-propre* všech svých členů) a zakoušet prostě životní štěstí. Snění jako celek je hluboce podbarveno Rousseauovou lítostí ze strany přátel – jeho snění mu poskytuje pouze dočasné štěstí. Přinejmenším ukazuje Snění na slabý článek v argumentu o *Emilovi*, protože nabízí možnost jiného způsobu života, osvobozeného od psychického trápení, způsobeného kompetitivní *amour-propre*. V závěru se ukazuje, jak obtížné může být spojována ctnost se štěstím. In: Kol. autorů: *Velké postavy politické filosofie*. Praha, Občanský institut, 1996. ISBN 80-901659-5-8, str. 54.

stavu zvířecímu, v němž izolovaní a nerozumní jednotlivci žili spolu v míru. Lidé byli původně tvorové přirozeně si rovní a svobodní, žijící podle principu sebezachování a soucitu; rozdíly v postavení, majetku a politické moci vznikly historickou transformací „přirozeného člověka“¹⁰⁹ v soupeřivého a sobeckého „společenského člověka“, schopného záměrně škodit druhým.

Celé jedno století před Darwinem tak Rousseau vypracoval evoluční základy politického myšlení. Odmítl jak tradiční doktrínu „přirozené společnosti“ 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; dle Rousseaua se člověk narodil svobodně, a přesto je všude v okovech.¹¹⁰ 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.¹¹¹

¹⁰⁹ Tento přirozený člověk byl dobrý, aniž by byl racionální nebo ctnostný.

¹¹⁰ Těmito slovy shrnuje Rousseau situaci moderního člověka v moderní společnosti. Ačkoliv každý z nás se rodí nevinný a svobodný, jsme všichni nuceni účinkovat ve hře *amour-propre* a jsme zotročeni našimi nezřízenými žádostmi. Ten, kdo má v úmyslu vládnout, je závislejší na ostatních více než otrok, protože pán nemůže jednat jinak než prostřednictvím druhých. Rousseau nehodlá ukazovat, jakým způsobem mohou být odstraněny, snaží se pouze demonstrovat, jak mohou být tyto okovy učiněny legitimními. In: Kol. autorů: *Velké postavy politické filosofie*. Praha, Občanský institut, 1996. ISBN 80-901659-5-8, str. 51.

¹¹¹ Rousseau věnuje více než polovinu Společenské smlouvy diskusi o tom, jak je občany možno přivést k tomu, aby „obecně chtěli“, a jak jim to jejich instituce mohou umožnit. Rousseau poznamenává, že jen v malé, prosté venkovské společnosti, vyznačující se podstatnou rovností podmínek, budou lidé pravděpodobně chtít obecnou vůli. Trvá na tom, že lidé si musí osvojit a udržovat *moeurs* (zvyky a obyčeje), které odpovídají stavu svobodných lidí. Jen s velkými obtížemi mohou být lidé přivedeni k tomu, aby dávali přednost skutečně obecnému dobru před jejich osobním dobrem. *Rozprava první* vysvětluje, proč nemůže být společnost, která se oddala vědám a umění, spravována pomocí obecné vůle. *Rozprava druhá* vysvětluje, že primárním nebezpečím pro občanské instituce jsou samostatné úřady a soudy. I když musí být určitému počtu lidí svěřena moc provádět zákony, přesto i tato nerovnost povede časem ke korupci. Ke konci *Společenské smlouvy* je zřejmé, že jedinými modely politické ctnosti zůstávají pro Rousseaua Sparta a republikánský Řím. In: Kol. autorů: *Velké postavy politické filosofie*. Praha, Občanský institut, 1996. ISBN 80-901659-5-8, str. 53.

Rousseauovo pozitivní politické učení, shrnuté v *Emilovi*¹¹² a podrobněji rozebrané ve *Společenské smlouvě*, se tak zdá být v rozporu s pojetím lidské přirozenosti popsaném v *Rozpravě druhé*. 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 radiálně „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 panovníky, rozlišuje Rousseau mezi lidem jako „suverénem“ a „vládou“ jako vykonavatelem vůle lidu (kterou je možno různým způsobem organizovat).

¹¹² Emil po studiu politiky začíná zjišťovat, že nikde na zeměkouli neexistuje plně legitimní vláda. Jen v antickém starověku existovaly režimy, kde ctnosti veřejného života byly podporovány prostřednictvím zákonů a zvyků. Moderní režimy jsou vystavěny na ziskuchtivosti a závisti. V žádné zemi nevyjadřují zákony svobodu občanů. Emil se učí očekávat od vlády méně a místo toho si uvědomuje, že morální svobodu je možno nalézt v jakékoli zemi, pokud člověk má vůli stáhnout se z kompetitivního světa *amour-propre*. Emil se usadí ve své rodné zemi, aby zde splnil povinnosti vůči lidstvu. Bude se co nejvíce snažit žít šťastně a v míru se svými sousedy a bude sloužit jako příklad ostatním. Bude respektovat zákony, i když jsou nedokonalé, protože vytvářejí podmínky, za kterých se mohou ctnostní lidé odvážit jednat spravedlivě. Emilovo hledání mravní svobody reprezentuje jeden způsob, jak se stáhnout ze světa *amour-propre*, ale Rousseau neschvaluje Emilův způsob jednoznačně. Na začátku svého díla popisuje výchovu, o které *Emil* pojednává, jako experiment. Snaží se zjistit, zda může být nezaujata oddanost ctnosti založena na hédonistickém základu. V této pasáži Rousseau odmítá posuzovat úspěch svého vlastního experimentu. To, že tak činí, naznačuje, že sám nebyl přesvědčen o tom, že by Emilova výchova byla zcela úspěšná. In: In: Kol. autorů: *Velké postavy politické filosofie*. Praha, Občanský institut, 1996. ISBN 80-901659-5-8, str. 53.

Z Rousseauova principu obecné vůle také vyplývá, že aby společnost byla legitimní, musí být politická rozhodnutí v souladu se zákony, 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.

Protože 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 (čehož se zřejmě dopustil Hobbes) existenci pozitivní a aktivní formy občanské svobody, založené na sebeobětování zájmům legitimního politického společenství.

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,¹¹³ násilí a morálně degradující nadvlády nad domorodými národy Afriky a Nového světa.

¹¹³ Rousseau nepopírá přirozenou nerovnost jedinců – rozdíly ve stáří, zdraví, fyzických a duševních schopnostech. Tato samozřejmá nerovnost není zlem, ani zdrojem zla. Společnost ji sama vyrovnává zvyky, mravy, svépomocí, soucítěním s trpícími. Přirozená nerovnost probouzí v lidech přirozenou solidaritu, pomoc a podporu silnějších slabším. Zlo ve společnosti plodí jiná nerovnost, totiž *morální* a *politická*. Ta spočívá v rozličných privilegiích, kterou jedni užívají v neprospěch druhých, a na jejichž základě bohatší a mocnější jedinci donucují ostatní k poslušnosti a k porobě. Na otázku, zda tyto dva druhy nerovnosti, přirozená a politická, spolu souvisejí nebo se podmiňují Rousseau odpovídá, že takový stav poníží člověka, zbavuje ho lidské důstojnosti. Ať už vznikl z jakýchkoli příčin, je třeba ho změnit. Úkolem politické filosofie je vysvětlit, jak se věci mají a hledat cestu k nápravě. V Rozpravě o původu nerovnosti mezi lidmi a v málo známé Rozpravě o politické ekonomii se Rousseau pokouší najít odpověď, jak mohlo dojít k nerovnosti. Soudí, že vlastnictví, které bylo původně výsledkem práce, se povolna a jaksí nepozorovaně měnilo a vyvíjelo v takový majetek, který odsuzuje lidský rod k práci a otroctví pro zisky boháčů. Domnívá se, že růst nerovnosti mezi lidmi měl tři etapy: 1. prvním mezníkem bylo zřízení zákona a práva majetkového, 2. zavedení úřadů, vrchnosti, 3. změna zákonné moci v moc svévolnou. Vzrůstající nerovnost a nesvoboda vede k nespokojnosti lidu a vzpourám. Lid si přeje,

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 ve způsobu lidského myšlení. Jean Jacques znovuobjevil „přírodu“: jeho díla zdůrazňují primát přirozeného cítění, morální zkaženost způsobenou společenskou konvencí, racionalitou a složitostí politického života. *Emil* přispěl k radikální reformě vzdělání a vyžadováním toho, aby vzdělání odpovídalo vývojového 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 úrok 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 legitimacy existujícího stavu a současným úrokem na pokrok *infant terrible* osvícenství. V devatenáctém století býval často považován za apoštola francouzské rozluce nebo za zakladatele romantického hnutí. Kritikové dvacátého století ho často oceňují jako zakladatele západní demokratické tradice nebo odsuzují jako předchůdce totalitarismu.

4.2 Přirozený stav a společenská smlouva

Dle Rousseaua člověk žil původně v přirozeném stavu, kde spolu všichni lidé žili v míru, byli si přirozeně rovni a byli svobodní. Rozdíly v jejich postavení a majetku vznikly až s přechodem původního člověka přirozeného na člověka společenského, který již měl schopnost škodit ostatním lidem. V přirozeném stavu lidé dosáhli momentu, v kterém již jako

aby mu byla vrácena přirozená svoboda a rovnost. Silní, aby si udrželi moc, sahají k despotismu. Po svržení despoty se člověk a společnost nemohou vrátit k přírodnímu stavu, před historický proces, mohou ale v budoucnu, v pokračujícím historickém procesu, znovu nabýt své přirozenosti. K tomu je však třeba nedat se nikým oklamat a vytvořit takové společenské zřízení, které by tuto přirozenost nepopíralo, ale skutečně obnovilo, viz Syllaba, T: *Dějiny politických filozofií (Politické filozofie od antiky do konce 20. století)*. Hradec Králové, Ústav filozofie, politických a společenských věd PF Univerzity Hradec Králové, 2005. ISBN 80-7041-055-8, str. 132-133.

jednotlivci nestačili tomu, aby tento stav zachovali, dospěli proto k rozhodnutí, aby se spojili a vytvořili dohromady *společenskou smlouvu*.¹¹⁴

Podstatou společenské smlouvy Rousseau míní „nalézt formu sdružení, které by bránilo a ochraňovalo vší společenskou silou osobu a majetek každého člena, a podle níž každý by poslouchal jenom sama sebe, i když se sloučí se všemi, a zůstával svobodným jako dříve.“¹¹⁵

Každý jednatel, který se smlouvou souhlasí, se tímto aktem stává občanem a podřizuje se zcela obecné vůli: „každý z nás dává svou osobu a všechnu svou moc pod nejvyšší řízení obecné vůle; a přijímáme zároveň každého člena jako nedělitelnou část celku.“¹¹⁶ Každý člen smlouvy se tak stává s ostatními účastníky smlouvy jedním tělesem, které se skládá z tolika členů, kolik má toto shromáždění hlasů. Toto těleso je pak *státem* a členové společnosti *národem*, účastní-li se lidé svrchované moci, stávají se z nich občasně a jsou-li poslušni zákonům státu, jsou poddanými.

Rousseauovi se přičítá, aby se lidé uzavřením smlouvy zřekli své přirozené svobody a také to, že nemožnost rozhodovat se výhradně vlastním rozumem jejich postavení zhorší: „naopak jejich postavení smlouvou se stává skutečně lepší než bylo předtím a že místo zcizení jen výhodně směnili nejistý a kolísavý způsob bytí za způsob bytí lepší a bezpečnější, přirozenou nezávislost za svobodu, možnost škodit bližnímu za vlastní bezpečnost a svou sílu, kterou druhí mohli překonat za právo, které společenské sjednocení tvoří nepřekonatelným.“¹¹⁷

Každý jednatel se rodí přirozeně svobodný a se svoji svobodou může disponovat výhradně jen on sám, když však lidé uzavřou společenskou smlouvu, vzdávají se tak části své svobody a svých práv; pokud by se vzdali všech svých práv, tak by nad nimi získal jejich panovník absolutní neomezenou moc a oni uzavřením smlouvy by pro ně neznamenovalo žádný

¹¹⁴ Společenská smlouva má u Rousseaua specifický obsah, odlišný např. od Hobbese, podle něhož se jednatel kvůli bezpečnosti zřeká své původní svobody a suverenity nebo nějaké její části. Rousseau míní, že každá smlouva, jíž by se člověk vzdal své svobody, odporuje lidské přirozenosti; zřeknutí se své svobody dobrovolně není možné a každá úmluva je v tomto směru podvod. Uznává jen společenskou smlouvu, a to takovou, jíž člověk za přirozenou svobodu získává svobodu občanskou. Společenská smlouva je tedy smlouva každého se všemi a jí se vytváří obecná vůle (*volonté général*). In: Syllaba, T: *Dějiny politických filozofií (Politické filozofie od antiky do konce 20. století)*. Hradec Králové, Ústav filozofie, politických a společenských věd PF Univerzity Hradec Králové, 2005. ISBN 80-7041-055-8, str. 133-134.

¹¹⁵ Rousseau, J.J.: *O společenské smlouvě*. Praha, Právnické nakladatelství a nakladatelství V.Linhart v Praze II., 1949. ISBN neuváděno, str. 22.

¹¹⁶ Tamtéž, str. 23.

¹¹⁷ Tamtéž, str. 41.

přínos. Utvořením společnosti její členové nabývají občanskou svobodu, ta je však omezena obecnou vůlí.

V občanské společnosti také lidé nabývají více rovnosti, než měli dříve v přirozeném stavu: „*společenská smlouva zakládá mezi občany takovou rovnost, že se všichni zavazují za týchž podmínek a mají se všichni těšiti týmž právům.*“¹¹⁸ Rovnost, kterým lidem chyběla v přirozeném stavu a neměli ji z důvodu, že si nebyli rovni fyzicky ani nadáním, stát nahrazuje rovností legitimní.

Rousseau tak přichází s pojmem *obecná vůle*¹¹⁹ a považuje ho za společný zájem všech. Vychází ze všech, aby platila pro všechny, je to vůle, která se jeví ve všech okolnostech jako správná a proto může řídit síly státu a jejím cílem a účelem je pak společné blaho všech lidí. Člověk, který se změní v občana tak má společnou obecnou vůli a je nucen se také podle obecné vůle řídit, kdokoli by se jí postavil, a odmítl se jí podřídít, byl by k tomu donucený silou celého tělesa, protože jen tak se zaručí jeho svoboda – jako podmínka chránící každého občana před jeho osobní závislostí.

Jak se však odlišuje *vůle všech* od *vůle obecné*? Rousseau říká, že „*obecná vůle přihlíží jen ke společnému zájmu; vůle všech přihlíží k zájmu soukromému a je jen souhrnem jednotlivých vůlí.*“¹²⁰ Kdyby každý člověk hlasoval pouze sám za sebe, tak by se malé rozdílly mezi lidmi srovnaly a výsledkem by byla obecná vůle, lidé se však shromažďují do spolků a ty mají jinou vůli než je obecná. Z toho důvodu volby, ve kterých člověk hlasuje podle spolků, nejsou všeobecné a nezobrazují obecnou vůli. Rousseau je proto proti dílčím společnostem ve státě a razí, že by se každý občan měl vyjadřovat pouze sám za sebe. Tím, že lidé uzavřou společenskou smlouvu, získává tímto stát právo nejen nad nimi, ale i nad jejich soukromým majetkem.

¹¹⁸ Rousseau, J.J.: *O společenské smlouvě*. Praha, Právnické knihkupectví a nakladatelství V.Linhart v Praze II., 1949. ISBN nevedeno, str. 40.

¹¹⁹ Rousseauovy ideje měly velký vliv na politickou doktrínu Velké francouzské revoluce. Pojem obecné vůle ovlivnil ústavní strukturu Francouzské republiky během devatenáctého a první poloviny dvacátého století. I když idea přímé demokracie nenabyla vrchu ve francouzském politickém systému, pak postulát suverénní *volonté générale* (obecná vůle), nalézající výraz ve většinovém hlasování, byl přijat jako základní premisa moderní parlamentní demokracie. In: Kubů, L. a kol.: *Dějiny právní filozofie*. Olomouc, Univerzita Palackého v Olomouci, 2002. ISBN 80-244-0466-4, str. 65.

¹²⁰ Rousseau, J.J.: *O společenské smlouvě*. Praha, Právnické knihkupectví a nakladatelství V.Linhart v Praze II., 1949. ISBN nevedeno, str. 36.

4.3 Práva a povinnosti poddaných a svrchované moci

Svrchovaná moc je dle Rousseaua zákonitá úmluva, která se ustanovila skrze uzavření společenské smlouvy, má státu poskytovat naprostou moc nad občany – členy společnosti a je „spravedlivá, protože je společná všem; užitečná, protože může mít za předmět jen všeobecné blaho; a trvalá, protože za ni ručí veřejná moc a nejvyšší vláda.“¹²¹

Svrchovaná moc je výkonem obecné vůle a není možné ji zcizit nebo nějak zastupovat. Poslanci jsou tedy z tohoto důvodu jen zplnomocněnci lidu, kteří nemají v pravomoci samostatně cokoli rozhodnout, nemohou vydávat zákony, který by lidé museli dodržovat, mohou pouze zastupovat zájmy lidu.

Nejvyšším cílem zákonodárství by pak měla být *svoboda a rovnost*. Pojem rovnosti nevysvětluje Rousseau jako stejný majetek a stejnou rovnost pro všechny, chápe ho v jiném smyslu. Rovnosti se nedosahuje násilím, ale skrze zákonů a hodností.

Majetek by neměl nikdo shromažďovat v takové velikosti, aby si za něj bylo možné koupit jiného člověka, ale ani naopak tak malý, aby byl nucen se sám prodat. Toto jsou jen všeobecné předpoklady, v každé zemi se však zákonodárství musí přizpůsobit podmínkám toho daného státu.

Rousseau od sebe *odlišuje zákonodárnou moc od svrchované* a chápe je jako vzájemně neslučitelné. Zákonodárce není svrchovanou mocí, je to zvláštní, vyšší funkce, které nemá co do činění s vládnutím, protože „*jestliže ten, kdo rozkazuje lidem, nemá rozkazovati zákonům, nemá ten, kdo rozkazuje zákonům, zase rozkazovati lidem.*“¹²²

Vlastní zákonodárná moc patří do rukou lidu, jakožto suverénu. Suverénovy činy se řídí výhradně dle zákonů, protože nemá jinou sílu, než zákonodárnou moc. Suverén může jednat jen tehdy, když se shromáždí lid, protože zákony jsou právoplatnými úkony obecné vůle. Shromáždění lidu by se pak měla konat pravidelně a měla by být pevně stanovená, aby je žádná síla nemohla odvolat. Při shromáždění lidu ustává platnost vlády a výkonná moc je dočasně potlačena. Účelem těchto shromáždění je zachování společenské smlouvy. Na shromážděních je také případně možné společenskou smlouvu zrušit, byla-li by to vůle lidu.

¹²¹ Rousseau, J.J.: *O společenské smlouvě*. Praha, Právnické nakladatelství V.Linhart v Praze II., 1949. ISBN neuvedeno, str. 40.

¹²² Tamtéž, str. 49.

„Není žádný základní zákon, který by se nemohl odvolati ani ne sama společenská smlouva; neboť kdyby se všichni občané shromáždili, aby zrušili tuto smlouvu za společného souhlasu, nelze pochybovati o tom, že by byla zákonitě zrušena.“¹²³

Zprostředkovaná moc stojí mezi mocí svrchovanou a vládou, čím lépe je stát ustaven, tím více jednotlivým občanům záleží na záležitostech veřejných, než na věcech soukromých. Občané mají taktéž zájem na účasti shromáždění.

Lid nemůže být zastupován v zákonodárné moci, protože zákon je prohlášení obecné vůle, může však být zastupován v moci výkonné.¹²⁴ Rousseau se nepřiklání s ustanovením poslanců, ale chápe nutnost ustanovení úředníků.¹²⁵

Vláda je společně se suverénem nositelem výkonné moci a utváří prostředníka mezi suverénem a poddanými. Suverénem je pak veškerý lid, který svá práva svěřil do rukou státu, ovšem zároveň zůstává nositelem moci.

Suverén ustanoví formu vládnoucího tělesa, jmenuje vládnoucí lid, který pověří vládnutím – vláda tak vlastně vykonává svou moc ještě předtím, než je zřízena. Vláda je ustanovena smlouvou, není ustanovena nějakým zvláštním zákonem. Národ podá státu návrh s určitou formou a ta platí dokud se neprosadí jiná forma. Tyto změny s sebou nesou vždy nebezpečí, a proto by se k nim mělo přistupovat výhradně v případech, kdy dochází k zanedbávání veřejného blaha vládou.

Činnost zákonodárné moci ústí v *občanské zákony* vyjadřující obecnou vůli většiny občanů. Jak již bylo řečeno výše, v přírodním stavu, který postrádá jakýkoli občanský zákon, je vše společné. Lidé nemají žádnou povinnost vůči někomu, komu nic neslíbili, každému

¹²³ Rousseau, J.J.: *O společenské smlouvě*. Praha, Právnické knihkupectví a nakladatelství V.Linhart v Praze II., 1949. ISBN neuvedeno, str.115.

¹²⁴ Rousseau vychází z příkladů starých Řeků. Staří Řekové se scházeli na shromaždištích, kde také schvalovali zákony. Rousseauovi je však zřejmé, že v 18. století je toto již nemožné a to hlavně ze dvou důvodů: nevhodné přírodní podmínky u severnějších národů a druhý důvodem je fakt, že lidé musí pracovat. Řekové měli k dispozici otroky, tudíž za ně pracovali otroci, teď otroci v pravém slova smyslu nejsou, ale otroky se stali přímo sami občané. V momentě, kdy se tedy lid nechá zastupovat, ztrácí svou vlastní svobodu.

¹²⁵ Zajímavá je Rousseauova myšlenka návrhu na dosazování do úřadů, a to dvojnásobem: buď volbou nebo losem: „*Volbou se mají obsazovati místa, která vyžadují vhodné schopnosti, tak jako obory vojenské; los se hodí pro ta místa, kde postačí zdravý rozum, spravedlnost, bezúhonnost, tak jako úřady soudnictví; protože v dobře ustaveném státě jsou tyto vlastnosti spolené všem občanům.*“ In: Rousseau, J.J.: *O společenské smlouvě*. Praha, Právnické knihkupectví a nakladatelství V.Linhart v Praze II., 1949. ISBN neuvedeno, str. 124. Ideální držitel nějakého úřadu nebo soudce by byl Emil, a to ovšem jen proto, že zcela postrádá ambice. Rousseau nám dává každý důvod pochybovat o dlouhodobém úspěchu reform, inspirovaných *amour-propre* a lidskou ambiciózností.

jednotlivci přináležejí pouze to, co pro druhé není užitečné. V občanském stavu je tomu jinak, zde jsou veškerá práva dána zákonem. Občanské zákony jsou akty společné vůle. Sám panovník se také nemůže povýšit nad zákon, i on je člen státu. Zákony by měly být formulovány všeobecnou formou, mohou být výhodné pro určitou skupinu, ovšem nikdy nesmí přímo jmenovitě zvýhodňovat určité občany státu.

Lid je povinen řídit se dle zákonů, může je však sám upravovat: „*jelikož jsou všichni občané rovni podle společenské smlouvy, mohou všichni předpisovati, co mají všichni dělati, kdežto nikdo nemá práva požadovati, aby druhý dělal něco, co nedělá on sám.*“¹²⁶

Zde se nabízí otázka jak lid pozná co je pro něj dobré – podle Rousseaua je zapotřebí lid naučit, aby poznal sám co vlastně chce. Je tedy třeba zvolit nějakého vůdce a z něj poté přechází v zákonodárce.

Zákony nemají být v rozporu s přirozenými vztahy – je-li tato podmínka naplněna, pak stát může mít pevné a trvalé zákony, není-li naplněna, pak stát není stabilní.

4.4 Formy státu

Rousseau definuje tři základní formy státu, a to *demokracii, aristokracii a monarchii*. V *demokratickém státu*¹²⁷ suverén předává vládu buď celému národu nebo největší části národa; výkonná moc se tak zde propojí se zákonodárnou. Podle Rousseaua není tato forma státu příliš vhodná, a to z důvodu upřednostňování soukromých vlivů ve veřejných záležitostech, větším zlem než zneužívání zákonů vládou, je korupce. Odmítá demokracii jakožto vládu, v níž si lid sám rozhoduje a sám vládne. „*Nikdy neexistovala pravá demokracie a nikdy nebude existovati. Je proti přirozenému řádu, aby velký počet vládl a aby malý počet byl ovládán. Nemůžeme si představit, že by lid zůstával stále shromážděn, aby se zabýval*

¹²⁶ Rousseau, J.J.: *O společenské smlouvě*. Praha, Právnické knihkupectví a nakladatelství V.Linhart v Praze II., 1949. ISBN neuvedeno, str. 111.

¹²⁷ Rousseau je vášnivým zastáncem přímé demokracie. Pojem *volonté générale* (obecná vůle) je u něho velmi kolektivistický, není v něm místo pro odlišnou vůli jednotlivce. Není to *volonté de tous* (vůle všech), ale vůle nadosobní, již každý jedinec musí respektovat v zájmu státu. Zeptejme se, jestli taková přímá demokracie je vůbec možná. Rousseau sám říká, jak bude zmíněno dále, že jedině v malých, vlastně městských státech, kde se může sejít shromáždění všech nebo většiny občanů. Co ale s velkými státy? Na tuto otázku však ve Společenské smlouvě odpověď nenajdeme. In: Syllaba, T: *Dějiny politických filozofií (Politické filozofie od antiky do konce 20. století)*. Hradec Králové, Ústav filozofie, politických a společenských věd PF Univerzity Hradec Králové, 2005. ISBN 80-7041-055-8, str.134.

*veřejnými záležitostmi.*¹²⁸ Předpokladem demokracie je však malý stát, v němž by se lid snadno shromáždil a zaručoval by rovnost postavení i majetku. Rousseau dále uvádí, že je demokracie nejvíce náchylná k občanským válkám. Pokud by existoval stát vytvořený bohy, vládl by si jistě demokracií; dokonalá vláda není vhodná pro nedokonalý lid.

V aristokracii je vláda svěřena do rukou malého počtu občanů, jedná se o formu vlády, kterou můžeme pozorovat u prvních společností. Rousseau rozděluje aristokracii na tři druhy: aristokracii přirozenou, dědičnou a volenou, přičemž přirozená aristokracie je vhodná spíše pro prosté národy, dědičnou považuje za nejhorší ze všech druhů a nejlepší je pak volená aristokracie, která je aristokracií ve vlastním slova smyslu.

Malý počet občanů – úředníků se zvolí dle jejich poctivosti, vědomostí a zkušeností. Jasným předpokladem je pak zvolení těch nejmoudřejších, kteří poté budou vládnout ostatním. Úředníci se však mnohem méně řídí dle obecné vůle, což je také nevýhodou aristokracie.

V monarchii je naopak vláda svěřena pouze jedinému úředníkovi. Král se snaží získat neomezenou moc a to buď láskou svého národa, nebo se naopak snaží svůj lid oslabit, aby mu tak zabránil v odporu. Zřejmě největším problémem monarchie je v tom, že v případech, kdy si lidé mohou zvolit, zvolí na vysoké posty občany osvícené a schopné, ten, kdo však vládu získá pouze díky své hodnosti, většinou nemá dostatečné množství zkušeností k tomu, aby byl schopen vládnout. Rousseau se také snaží upozornit na otázku dědičnosti trůnu.

Rousseau uznává souvislost s druhem vlády a vyspělostí země: *„čím více se zvětšuje vzdálenost od lidu k vládě, tím se stávají daně tíživější: takže v demokracii je lid nejméně zatížen; v aristokracii je více zatížen; v monarchii nese největší břímě. Monarchie se tedy hodí jen pro národy bohaté; aristokracie pro státy prostřední, jak co do bohatství, tak co do velikosti; demokracie pro státy malé a chudé.*¹²⁹

Lze tedy nějak určit znaky nejlepší vlády? Zodpovězení této otázky je problematické a nedá se na ni jednoznačně odpovědět. Pro každého občana může být dobré něco jiného, je třeba se shodnout na účelu státu, což je pro udržení blaha a zachování jeho členů

¹²⁸ Rousseau, J.J.: *O společenské smlouvě*. Praha, Právnické knihkupectví a nakladatelství V.Linhart v Praze II., 1949. ISBN neuvedeno, str. 77.

¹²⁹ Rousseau, J.J.: *O společenské smlouvě*. Praha, Právnické knihkupectví a nakladatelství V.Linhart v Praze II., 1949. ISBN neuvedeno, str. 91.

nejdůležitější. Tento blahobyt je nejnámavější při rostoucí populaci, a proto v zemi, která má tendenci rostoucího počtu svých obyvatel, je dobrá i vláda.

V poslední kapitole Společenské smlouvy Rousseau hovoří o *náboženství*. Uvádí, že „*náboženství, pozorované ve vztahu ke společnosti, která je buď obecná nebo soukromá, může se také dělit na dva druhy; totiž náboženství člověka a náboženství občana.*“¹³⁰

První náboženství, které charakteristické tím, že je bez chrámů, oltářů či obřadů, omezené výhradně na čistě vnitřní uctívání nejvyššího Boha a na věčné mravní povinnosti, je čistým a prostým náboženstvím Evangelia, pravým theismem a také tím, co lze nazvat přirozeným božským právem.

Druhé náboženství, které je vyznávané v jediné zemi se svými bohy coby patrony a se svými obřady, dogmaty, svým vnějším kultem předepsaným zákony a pro jejíž vyznavače je vše barbarské, cizí a práva a povinnosti člověka nerozšiřuje dále než své oltáře. Taková byla náboženství prvních národů.

Třetí náboženství dává lidem dvě zákonodárství, dva vladaře, dvě vlasti, podrobuje je protichůdným povinnostem a brání jim v tom, aby mohli být zároveň nábožnými a občany. To jsou náboženství kněze a plyne z něho druh smíšeného a nespolečenského práva, která nemá jména. Pozorujeme-li všechny tyto tři druhy náboženství z politického hlediska, říká Rousseau, tak mají všechny své chyby.

Třetí typ je dle Rousseaua tak špatný, že „*by bylo ztrácením času baviti se tím, aby se to prokázalo. Vše, co láme společenskou jednotu, není k ničemu; všechna zřízení, která uvádějí člověka do rozporu s ním samým, nemají cenu.*“¹³¹

Druhý typ je sice dobrý tím, že spojuje božský kult a lásku k zákonům a tím, že činí z vlasti předmět uctívání občanů, učí občany, že sloužit státu znamená sloužit tím jeho ochrannému bohu. Je však špatný tím, že „*zakládaje se na omylu a na lži, klame lidi, činí je důvěřivými, pověřčivými a utápí pravý kult božství v plané obřadnosti. Je také špatný, protože když se stane výlučným a tyranským, činí národ krvelačným a nesnášenlivým, takže dychtí po*

¹³⁰ Rousseau, J.J.: *O společenské smlouvě*. Praha, Právnické knihkupectví a nakladatelství V.Linhart v Praze II., 1949. ISBN neuvedeno, str. 150.

¹³¹ Tamtéž, str. 151.

vraždě a masakru a domnívá se, že vykonává bohulibý čin, když zabije každého, kdo neuznává jeho bohy.“¹³² To staví takový národ do přirozeného stavu války se všemi ostatními.

První druh náboženství, které nemá žádný zvláštní vztah ke státnímu tělesu, ponechává zákonům pouze tu moc, kterou čerpají samy ze sebe, aniž jim přidává jinou, a tím jedno z velkých pout jednotlivé společnosti zůstává bez účinku. „*Ba co více, daleko od toho, aby upoutalo srdce občanů ke státu, oddaluje je od něho, jako ode všech věcí pozemských. Neznám nic protichůdnějšího společenskému duchu. Říká se nám, že národ opravdových křesťanů by tvořil nejdokonalejší společnost,¹³³ jakou si lze představit. V tomto předpokladu vidím jen jednu velikou nesnáz, že totiž společnost pravých křesťanů by nebyla již společností lidskou, ba tvrdím, že tato předpokládaná společnost by nebyla při vši své dokonalosti ani nejsilnější, ani nejtrvalejší: tím, že by byla dokonalá, postrádala by vnitřního pouta; její ničivé zlo by bylo v její vlastní dokonalosti.*“¹³⁴

4.5 Shrnutí

Rousseauovým základem jeho učení je přesvědčení, že veškerá moc náleží pouze lidu a že všichni lidé jsou si podle přirozeného práva rovni. Moc státu (panovníka) je podle něho výsledkem společenské smlouvy a každý občan získal občanskou svobodu a vlastnické právo. Klíčový princip společenské smlouvy jako základu státu spočíval podle Rousseaua v tom, že každý člen společnosti odevzdal svou osobu a moc nejvyššímu řízení obecné vůle a zároveň se stal neoddělitelnou součástí státního celku.

Obecná vůle tak představuje syntézu vůlí jednotlivců a současně i relativně samostatnou vůli každého jednotlivce. Každý při svém sdružení s ostatními zůstává svobodnou osobností¹³⁵ i soukromým vlastníkem. Při „vstupu do státu“ se člověk nedává na milost státní

¹³² Tamtéž, str. 151.

¹³³ Rousseau poté pokračuje: „Myslím se však, když říkám křesťanská republika; tato obě dvě slova se navzájem vylučují. Křesťanství hlásá jen otroctví a závislost. Jeho duch příliš přeje tyranii, než aby z toho vždy netěžila. Práví křesťané jsou stvořeni k tomu, aby byli otroky. Vědí to a neznepokojuje je to; tento krátký život má příliš málo ceny v jejich očích.“ In: Rousseau, J.J.: *O společenské smlouvě*. Praha, Právnické knihkupectví a nakladatelství V. Linhart v Praze II. 1949. ISBN neuvedeno, str. 154.

¹³⁴ Rousseau, J.J.: *O společenské smlouvě*. Praha, Právnické knihkupectví a nakladatelství V. Linhart v Praze II., 1949. ISBN neuvedeno, str. 152.

¹³⁵ Rousseauovské „předsmluvní“ bytosti vstupem do svazku však tímto aktem neopouští své osobní zájmy, spíše je rozvíjejí, než aby je opouštěli. Některé mají společné, jiné ne. Rousseau poznamenává, že kdyby osobní zájmy byly identické, politika by přestala být uměním a neexistovala by potřeba utvářet obecnou vůli. In:

moci, jak se domníval Hobbes, dochází jen k tomu, že na místo jeho původních přirozených práv nastupují práva občanská, zejména právo svobody, právo rovnosti a právo vlastnické.

Rousseau přitom upozorňuje na rozdíl mezi vůlí všech (*volonté de tous*) a vůlí obecnou (*volonté générale*). Vůle všech směřuje k soukromému zájmu a je jen souhrnem jednotlivých vůlí. Obecná vůle se týká vždy jen společného zájmu a její částí je vůle každého člověka. Stát, který vznikl za účelem ochrany společného dobra a vyvíjí se v organizaci hájící zájmy všech občanů, může být řízen pouze obecnou vůlí. Ta je suverénní, proto ji, alespoň v rovině teoretického uvažování, nemůže usurpovat ani jednotlivec, ani sbor. Jejím subjektem je a má vždy zůstat lid, národ.

Důležité je, že Rousseau se již nezabýval ani tak otázkou, jak stát vznikl, jako především tím, jaký má být. Zahájil epochu kritického myšlení o funkci státu jako státu občanů.

Velkou pozornost věnoval otázce svrchovanosti lidu a uplatňování demokratických principů v životě společnosti. Suverenitu vysvětloval jako jednotnou, nedílnou a nezcizitelnou vůli a sílu všeho lidu, který i po uzavření společenské smlouvy zůstává zdrojem veškeré moci ve státě. Rousseau byl natolik zaníceným zastáncem suverenity lidu, že z obavy o její plné uplatnění v oblasti zákonodárné moci prosazoval soustavu přímé demokracie. V ní má být vůle lidu vyjadřována buď lidovým referendem, nebo na pravidelných shromáždění občanů. Jakýkoliv zákon nemá nabýt platnosti bez schválení lidem. Požadavek přímé (nikoli jen zprostředkované) účasti lidu na zákonodárství vysvětloval Rousseau jako nejvyšší stupeň uplatnění principu politické svobody v praxi. Umožňuje, aby se každý dobrovolně a cílevědomě podřizoval jen těm zákonům, jejichž tvorby se sám zúčastnil.

Rousseau připodobňuje, stejně jako Hobbes ve svém díle *Leviathan*, stát k tělu. I toho nejsilnějšího člověka čeká smrt a stejně tak i ten nejlépe vedený stát nemůže být věčný. Příčiny tohoto rozpadu jsou dvojí: první příčina spočívá v podmínce, kdy se stát přestane řídit dle zákonů a uchvátí svrchovanou moc. Společenská smlouva se tímto ruší a všichni lidé se navrací zpět k přirozené svobodě s tím, že už není třeba se držet zákonů. Druhá příčina tkví v případě, kdy sami členové vlády uchopí moc, kterou měli vykonávat všichni společně.

Z Rousseauových idejí vycházela *Deklarace lidských a občanských práv* (1789) a *jakobínská ústava* (1793).

5. SROVNÁNÍ

V předcházejících kapitolách jsem snažila vyložit pojetí teorie společenské smlouvy u představitelů 17. a začátku 18. století, kteří patří k těm významnějším, tedy T. Hobbes, J. Locka, B. Spinozy a J. J. Rousseaua. Míra odlišností nebo naopak podobnosti byla patrná již v jednotlivě nastíněných výkladech. V této závěrečné části se pokusím o shrnutí a vzájemné odlišnosti a podobnosti konfrontovat přímo.

5.1 Přirozený stav

Teorie společenské smlouvy má u všech čtyřech autorů stejný základ, totiž ten, že před ustanovením jakékoli politické společnosti se lidé nacházeli v přirozeném stavu.

Co se týče *Thomase Hobbesa*, je tento stav stavem „války všech proti všem“, je to stav anarchie a vzájemné libovůle a představuje tedy ohrožení životů. Hobbes čerpal z představy lidské povahy. Hobbes žil v době, kdy v Anglii smetla protestantská vzpoura tradiční dynastii, která vládla „z Boží milosti“ a dávných zvyků, a to ve jménu slova Božího a očisty života. Hobbes, jakožto stoupenec popraveného krále Karla I., uprchl do Francie na dvůr králova syna, pozdějšího Karla II. Hobbes na královském dvoře zažil byzantské pletichy, spiknutí, zrady, sobectví a všechny znaky uzavřeného, bezmocného společenství. Z toho vycházel, když začal psát svou politologickou knihu *Leviathan*.

Hobbesova představa o lidské přirozenosti tedy odpovídá jeho zkušenostem. V jeho přesvědčení je člověk bytostí bezmezně sobeckou, neschopná jiných ohledů než vlastních krátkodobých zájmů a je schopna kalkulace osobní výhodnosti. Hobbes toto nepovažoval za něco špatného, jen za skutečnost, že člověk takový prostě je.¹³⁶ Přírodní zákon pak Hobbes vykládá výlučně jako zobecněný popis toho, jak to skutečně je, zákon nepředepisuje, jen

¹³⁶ A nejen člověk, nýbrž všechno živé je prostě hmota v mechanickém pohybu. Všechna věda je mechanika, filosofie je mechanikou přirozených (člověk) nebo umělých (stát) celků. In: Kohák, E.: *Svoboda. Svědomí. Soužití. Kapitoly z mezilidské etiky*. Praha, Sociologické nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-86429-35-9, str. 32.

popisuje. Přirozený zákon nepředepisuje člověku jeho chování – jak se má nebo nemá chovat, pouze popisuje, jak se lidé chovají zcela nutně – a tedy „přirozeně“ v Hobbesově smyslu.

Hobbes rozlišuje v lidském jednání dvojí přírodní zákon: člověk nutně prosazuje sám sebe a domáhá se všeho, není nic, co by člověk nechtěl – jedná se tedy o zákon sobectví.

Člověk však disponuje rozumem a ten nijak nenarušuje Hobbesův základní materialismus. „Rozumem“ chápe čistě počítačovou kalkulační schopnost, člověk si dokáže vykalkulovat, jaký přístup je pro něho nejvýnosnější.¹³⁷ S tím také souvisí druhý přírodní zákon, a to ten, že člověk dojde k závěru, že je výhodnější vzdát se nároku na všechno, aby ochránil svůj nárok na něco.¹³⁸

Podobným způsobem chápe přirozený stav i *Baruch Spinoza*. Lidé jsou v předspolečenském stavu ovlivňováni vášněmi, i když jsou od své přirozenosti obdařeni rozumem. Vášně skrze vše prostupující determinismus nemohou být chápány negativně, protože každý člověk jedná tak, jak mu bylo předurčeno. Stejně jako u Hobbesa je hlavní příčinou lidského jednání pud sebezáchovy,¹³⁹ který představuje skrze všeobecné předurčení dostatečné ospravedlnění pro lidské jednání, ať už je jakékoli.

¹³⁷ Kohák např. tento kalkul uvádí takto: „Na rozdíl od kamene, který bezmyšlenkovitě padá k zemi, či od zvířete, které slepě prosazuje svůj nárok, si člověk dovede vykalkulovat, jaký přístup je pro něj nejvýnosnější, třeba že je výhodnější nechat slabšího žít a denně mu brát část výtěžku než ho zabít a vzít mu úspory. Ovšem u starého člověka, který má velké úspory a malou penzi, to může být naopak. Jde o čistě racionální kalkul, který nemá nic společného s morálitou či hodnotou. In: Kohák, E.: *Svoboda. Svědomí. Soužití. Kapitoly z mezilidské etiky*. Praha, Sociologické nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-86429-35-9, str. 33.

¹³⁸ Jak si to Hobbesovi stoupenci představují v praxi, ukazuje příklad vězeňského dilematu. V tom příkladu policie potřebuje vykázat činnost tím, že pro prokurátora zadrží dva členy teroristické organizace. Zatkne tedy dva disidenty, zcela nevinné až na to, že si nebrali servítek, a udělá každému z nich odděleně v izolaci stejnou nabídku: „Dověděl jsem, že vy dva jste teroristé. Když to ten druhý popře, dáme mu deset let za zapírání a ty půjdeš za spolupráci na podmínku domů. Když se druhý přiznal a usvědčil i tebe, dali bychom vám oběma po pěti letech. Když odmítneš svědčit a budeš trvat na své nevině, pak pokud on se dozná, půjde za spolupráci domů na podmínku a ty si odsedíš těch deset. Ovšem když i on odmítne svědčit, nebudeme na vás nic mít, ale dáme vám aspoň po dvou letech, abyste věděli.“ Podle autorů, kteří zřejmě neměli žádnou zkušenost s kriminálem či s mentalitou vězňů svědomí, bude každý vězeň v pokušení svědčit křivě v naději, že druhý odmítne podat křivé svědectví a on půjde domů za spolupráci. Jenže podle Hobbesova druhého přírodního zákona si spočítají, že by tím riskovali deset let vězení, zatímco když odmítnou křivě svědčit, riskují jen pět let a mají naději na dva roky. Proto – a jen proto – budou svědčit podle pravdy. Tento příklad však „pokulhává“: shodit kamaráda – to se prostě nedělá – a to je daleko základnější motivace než kalkul výhodnosti. O příklad však nejde. Podle Hobbesa to je ukázka, jak vzniká morálka – jako smlouva o čestnosti založená na tom, že podle kalkulu výhodnosti (a podle Thomase Hobbesa) se čestnost vyplácí. Všichni se vzdáme svého nároku (čili „práva“) na všechno, abychom tím získali bezpečí vlastního života. In: Kohák, E.: *Svoboda. Svědomí. Soužití. Kapitoly z mezilidské etiky*. Praha, Sociologické nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-86429-35-9, str. 33-4.

¹³⁹ Pud sebezáchovy ve spojení s přirozeným právem, podle kterého je rozsah práva každého člověka roven jeho reálné moci.

Tyto negativní vášně ve výsledku způsobují konflikty a nepokoje, ničí harmonii lidí žijících pospolu a ústí k tomu, aby tak z tohoto důvodu vedli oddělený život ve strachu a nebezpečí. Je třeba zmínit, že Spinoza takovýto stav libovůle nepovažuje za svobodu. Tento stav libovůle naopak označuje za stav otrocký, ve kterém je člověk obětí svých vášní. Svobodným je pouze do té míry, pokud je veden svým rozumem – pouze do té míry jsou příčiny jeho činů pochopitelné a člověk sám není pod vlivem neovlivnitelného žádostivého chování.

Podle *Jeana Jacquese Rousseaua* vznikl člověk 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 sebezachování a soucitu; rozdíly v postavení, majetku a politické moci vznikly historickou transformací „*přirozeného člověka*“¹⁴⁰ v soupeřivého a sobeckého „*společenského člověka*“, schopného záměrně škodit druhým.

Na počátku dějin si byli lidé ve své podstatě rovni a putovali po lesích jako izolovaná a svobodná individua. Podle *Rousseaua* lidé v prvopočátku ještě nejsou lidmi v plném slova smyslu, jsou to odcizení jedinci, žijí jako divá zvíř v stálém boji všech proti všem. 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.

Podle *Johna Locka* jsou si lidé přirozeně rovni, takže nikdo nemůže druhého podrobit své autoritě bez jeho souhlasu. Přirozený stav je stav před vznikem jakékoli politické moci. Je to stav dokonalé svobody jednání a nakládání se svým majetkem. Je to stav rovnosti, v němž je všechna moc a pravomoc vzájemná, aniž by měl jeden člověk více než druhý. Ačkoli je však tento přirozený stav stavem svobody, není to, zdůrazňuje *Locke*, stav zvůle.

Přirozený stav řídí přirozený zákon, totožný s rozumem, kterému jej vnukla Boží prozřetelnost. Přirozený zákon ukládá každému člověku povinnost nedopouštět se újmy na životě, svobodě nebo majetku druhých, a to na základě své vzájemné rovnosti a nezávislosti, a tyto povinnosti jsou základní přirozená práva každého člověka. Porušení přirozeného zákona

¹⁴⁰ Tento přirozený člověk byl dobrý, aniž by byl racionální nebo ctnostný.

tedy z výchovných důvodů opravňuje oběť i k násilnému trestu viníka, je zde tedy soukromá spravedlnost.

Přirozený stav je pro něj obdobím míru, dobré vůle a racionálního jednání, ten se však vznikem nerovnosti teprve změní ve stav nejistoty a násilí a nejistoty, ve kterém je možné se odvolat pouze k nebi.

Všichni čtyři autoři se tedy shodují v tom, že je trvalý stav trvale neudržitelný, nutně dochází k situaci, kdy už se lidé nebudou schopni řídit výhradně svým rozumem nebo přirozeným zákonem a kdy strach, potřeba ochrany a soudů vyvolá nutnost spojit se v nějaké společenství, potřebu vytvořit stát, který by lidem zajistil jejich práva a ochranu.

5.2 Společenská smlouva

Předpokladem zániku přirozeného stavu a vytvoření politického tělesa je uzavření společenské smlouvy. Lidé se stávají občany a volí si zástupce, kterým předají svá přirozená práva.

Podle *Rousseaua* se tím změnil člověk přirozený na člověka společenského. Jak již bylo řečeno výše, lidé byli původně tvorové přirozeně si rovní a svobodní, žijící podle principu sebezachování a soucitu a právě soucit, cit obecně je u *Rousseaua* klíčový.¹⁴¹ Cit je dřívější a tkví v člověku hlouběji, je bytostnější než rozum. Člověk má už od přírody schopnost rozeznávat citem, co je dobré a co zlé. Je mu vrozena *conscience* – tj. morální citění, svědomí a soucit. Cit však podle *Rousseaua* není v protikladu k rozumu. Je živnou půdou, z níž rozum klíčí a roste. Příroda to zařídila tak moudře, že city v sobě nesou zdravý rozum.

Se vznikem prostého, přirozeného kmenového společenství se člověk stává plně člověkem, jeho život neovládají pudy, nýbrž obecná vůle společenství vyjadřující skutečnou lidskou přirozenost.

¹⁴¹ Se vznikem prostého, přirozeného kmenového společenství se člověk stává plně člověkem, jeho život neovládají pudy, nýbrž obecná vůle společenství vyjadřující skutečnou lidskou přirozenost. V tomto společenství se všichni členové znají, jsou v osobním kontaktu, poutem zde není chladný, individualizující rozum, ale hřejivé soucítění lidí, kteří se znají a rozumějí si i beze slov, a to je podle *Rousseaua* základní společenská smlouva, v podstatě nevyslovená společenská smlouva. Lidé sdílejí osvědčené představy o tom, co se má dělat a nemá, jednájí dle *volonté générale*, obecné vůle, která představuje nejspolehlivější vodítko společného rozhodování a která si i vynucuje konformitu každého člena se svým společným Já a účinně ho chrání před zhoubnými výstřelky. „Člověk individualizovaný, odcizený od společenství vší humanity je totiž pokleslý živočich, jeho pravé Já není jen toto sobecké Já, ale je to široké, společné Já, které naplňuje moji osobní nedostatečnost. Moje pravé já, to jsme My, my lidí, naše rodina, náš národ.“ In: Kohák, E.: *Svoboda. Svědomí. Soužití. Kapitoly z mezilidské etiky*. Praha, Sociologické nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-86429-35-9, str. 30.

V tomto společenství se všichni členové znají, jsou v osobním kontaktu, poutem zde není chladný, individualizující rozum, ale hřejivé soucítění lidí, kteří se znají a rozumějí si i beze slov, a to je podle Rousseaua základní společenská smlouva, v podstatě nevyslovená společenská smlouva. Lidé sdílejí osvědčené představy o tom, co se má dělat a nemá, jednají dle *volonté générale, obecné vůle*, která představuje nejspolehlivější vodítko společného rozhodování a která si i vynucuje konformitu každého člena se svým společným Já a účinně ho chrání před zhoubnými výstřelky (Podle Rousseaua pravá svoboda znamená ztotožnění se právě s obecnou vůlí a tím i s pravou vůlí mého vlastního Já, v hloubi duše se jedinec nechce lišit, chce žít v solidaritě se všemi). K poklesu dochází odcizováním jedince od společného Já.

Uzavřením smlouvy se lidé nezříkají své přirozené svobody, jejich postavení se uzavřením smlouvy lepší. Ten, kdo souhlasí se smlouvou, se stává občanem a zcela se podřizuje obecné vůli, stát ochraňuje každého jedince a jeho majetek. Každý jednotlivec se rodí přirozeně svobodný a se svoji svobodou může disponovat výhradně jen on sám, když však lidé uzavřou společenskou smlouvu, vzdávají se tak části své svobody a svých práv; pokud by se vzdali všech svých práv, tak by nad nimi získal jejich panovník absolutní neomezenou moc a uzavření smlouvy by pro ně neznamenal žádný přínos. Utvořením společnosti její členové nabývají občanskou svobodu, která je omezena obecnou vůlí.

Rousseau říká, že „*společenská smlouva zakládá mezi občany takovou rovnost, že se všichni zavazují za týchž podmínek a mají se všichni těšiti týmž právům.*“¹⁴² Rovnost, kterým lidem chyběla v přirozeném stavu a neměli ji z důvodu, že si nebyli rovni fyzicky ani nadáním, stát nahrazuje rovností legitimní.

Hobbesova společenská smlouva není jen smlouva mezi občany, je to i smlouva mezi všemi a mocným vladařem, smlouvou občané zcela podřizují své životy svrchované a neomezené moci a také ji tím opravňují k čemukoli se rozhodne. Základem je svrchovaná moc státu, která sama stanoví právní řád, kterým se občané musí řídit, nikoli právo. Státní svrchovanosti je také podřízen nejen hospodářský, ale i kulturní život ve státě, což s sebou přináší i absolutní cenzuru. Suverenita lidu tedy vznikem společenské smlouvy přechází do rukou absolutního vladaře, jehož moc je neomezená a nedělitelná.

Vladař přebírá za všechny jejich práva a výměnou za to zaručuje osobní zabezpečení, totiž život, zdraví a majetek. Zaručením osobního bezpečí vzniká vladaři jediná povinnost vůči

¹⁴² Rousseau, J.J.: O společenské smlouvě. Praha, Právnické nakladatelství a nakladatelství V.Linhart v Praze II., 1949. ISBN neuvedeno, str. 40.

občanům, kteří mu jsou tímto poddáni a plní-li vladař tuto povinnost, může za to výměnou od poddaných požadovat cokoli, co považuje za potřebné k zajištění bezpečí. To však vyvolává otázku: *Má vladař právo vyžadovat riskování života občana při obraně trůnu? Má právo na to, aby občan riskoval své bezpečí? Kde končí hranice povinnosti poddaného vůči vladaři, který prohrává válku? A chce vůbec občan žít ve státě, který je založený na základě kalkulujícího sobectví?* V Hobbesově teorii jde o výklad, nikoli popis, nelze rozhodnout, zda má Hobbes pravdu, zůstává však rozhodnutí, zda by občan chtěl podle Hobbesovy teorie skutečně žít.

Hobbesovou politickou filosofií byl tedy učiněn první závažný pokus založit politickou vědu nikoli na věčně působících etických či mravních normách, ale na slepě působících přírodních zákonech. Účelem státu není nic jiného, než udržení života, zabezpečení míru, práva a zákona. Někteří, např. i pozdější liberálové, přijímají jeho naturalismus.¹⁴³

V *Lockově* pojetí lidé svěřili svou politickou moc společnosti a vládčům, nejedná se o neomezenou a libovolnou mocí nad jejich životy a majetkem, je to moc vydávat zákony a k nim příslušné tresty. Podmínkou uzavření společenské smlouvy je všeobecný souhlas, bez dobrovolnosti, se kterou do ní všichni občané vstupují by tato společnost pozbyla svého původního účelu.

Na rozdíl od Hobbese vznikem společenské smlouvy vzniká občanská společnost, stát a účelem je ochrana nezcizitelných přirozených práv občana. Lockova liberální představa státu nemá pravomoc zasahovat do oblasti individuální svobody, což je opakem představy Hobbesovy, která ústí k omezení svobody mínění a projevu. U Hobbese společenská smlouva představuje vytvoření cosi absolutního vůči občanovi a jeho absolutní podřízenost, naproti tomu u Locka moc státu vychází z vůle a rozumu jednotlivce a nemá pravomoc přesáhnout rámec výkonu přirozených práv občana, které vyplývají z racionální podstaty lidského bytí. Proti Hobbesovo pojetí absolutní nedělitelné moci Locke staví občanský stát jakožto ochránce přirozených práv a jehož moc je jako nejlepší prevence vůči zneužití dělena. Dle Hobbese lidé uzavírají společenskou smlouvu z čirého egoismu, z vypočítavosti a praktické potřeby, Lockův člověk je však k tomuto aktu veden svou Bohem určenou přirozeností.

¹⁴³ Zvláště liberální ekonomové, kteří chápou působení ekonomických zákonů rovněž naturalisticky, jako zákonů přírodních. Helmut Sahelsky a další v něm spatřují zakladatele moderní teorie státu jako autonomní moci. Jeho jednostrannost, s níž se snažil dobrat podstaty státu a politické moci, umožňuje nejrůznější interpretace. Jako všichni výrazní političtí filosofové je vyzdvihován i zatracován. In: Syllaba, T: *Dějiny politických filozofií (Politické filozofie od antiky do konce 20. století)*. Hradec Králové, Ústav filozofie, politických a společenských věd PF Univerzity Hradec Králové, 2005. ISBN 80-7041-055-8, str. 109-110.

Dle *Spinozy* je člověk svou podstatou společenský tvor. V přirozeném stavu pro člověka neexistuje jistota zachování přirozených práv, protože jeho moc není dostatečná, aby mohla vzdorovat moci všech ostatních. Proto se lidé spojili, a to na základě racionálního jednání a slov evangelia,¹⁴⁴ které vidíme i v koncepci Hobbesově. Spinoza užívá pojmu *přirozeného práva*, nehovoří tak jako Hobbes a Locke o přirozených zákonech. Žádný jednotlivec neodevzdává nebo se nevzdává veškerého svého přirozeného práva.¹⁴⁵

Podobně jako Hobbes chápe Spinoza téma dodržení smlouvy, která může být porušena z hlediska přirozeného práva v zájmu získání většího dobra: „Každý si má dle obecného zákona přírody právo vybrat ze dvou dober to, které je pro něj osobně výhodnější, a stejně tak má i právo zvolit mezi dvěma zly to, které je pro něj menší.“¹⁴⁶ Z toho tedy vyplývá, že nikdo nedopustí, aby odevzdal svá práva nad vším, kdyby z toho neměl nějaké výhody, je i pravděpodobné, že člověk slíbí slib dodržet, ale poruší jej, ledaže ho k tomu donutily obavy z nějakého většího zla nebo naopak naděje na nějaké větší dobro. S ohledem tedy na samotné přirozené právo tak „nikdo nemusí dodržet slib či úmluvu, která má v tom smyslu platnost jen ve spojení s užitečností a přestává platit v okamžiku, kdy jí pozbude.“¹⁴⁷

Spinozu s Hobbesem také pojí termín *spravedlnosti*. Spravedlnost nabývá skutečný význam až se vznikem státu, který jej vymezí. Tito dva se již rozcházejí s pojmem *svobody*, o kterou dle Spinozy ve státě jednotlivec nepřichází. Hobbes žádal od státu jen mír, Spinoza i svobodu. Mír ve Spinozově pojetí nepřináší výhradně absenci války, ale spočívá také v jednotě svobodného myšlení a ve svornosti. Spinoza klade oproti Hobbesovi důraz na zachování svobody mínění i slova, protože svobodné racionální myšlení znamená pro stát větší přínos než Hobbesův návrh občana coby „loutky“.

Oba podobně vnímají *právo lidu na odpor vůči ustavené moci*. Svrchovaná moc nemůže být žádným svým činem nespravedlivá vůči svému poddanému, což Hobbes zdůvodňuje původním souhlasem, díky němuž je za každý čin vladaře odpovědný právě poddaný; Spinoza z již z principu, že svrchovaná moc, která sama naplňuje význam spravedlnosti, přece nemůže být vůči nikomu nespravedlivá. Poddaní nemají právo se vzbouřit vůči ustavené moci,

¹⁴⁴ „Cokoli vyžaduješ, aby jiní dělali tobě, to dělej i ty jim.“

¹⁴⁵ V tom smyslu by pak v podstatě nemohl nic vykonávat bez souhlasu toho, komu své přirozené právo odevzdal a to je dle Spinozy nepřípustné, proto si každý jednotlivec ponechává část svého práva pro sebe. In: *Traktát theologicko-politický*, Tribuna, Praha, 1922. ISBN neuvedeno str. 291-292.

¹⁴⁶ Tamtéž, str. 277.

¹⁴⁷ Spinoza, B: *Rozprava politická*. př. Josef Hruša. Praha, Česká akademie věd a umění, 1939, ISBN neuvedeno, str. 15.

dokonce ani vůči tyranovi. Vůči tomuto se nám nabízí teze Lockova, kdy Locke zdůrazňuje nejvyšší moc v rukou lidu. Dle Locka má poddaný právo na odpor vůči ustavené moci v případě, kdy neplní účel, pro který byla ustavena. U Rousseaua vidíme, že každý jednotlivec může svobodně hlasovat pro zákony a poslouchat je jako výraz obecného dobra, aniž by tím odporoval svým vlastním zájmům a potřebám a všechny činy vlády by měly být podřízeny zákonům schváleným lidem, což mluví za vše.

Zajímavé je pojetí *vlastnictví*. V Hobbesově pojetí suverén ponechává statky ve správě jednotlivce, avšak kdykoli si je může vzít zpět. Soukromý majetek je tak nedotknutelný pouze a jen ve vzájemných vztazích mezi jednotlivci. „*Je nutné podřídít státní svrchovanosti nejen hospodářský život v zemi, ale i veškerý život kulturní, přiznává státní moci právo absolutní censury.*“¹⁴⁸

Dle Locka je vlastnictví omezeno pravidlem zakázaného nadbytku. Každý člověk může svou prací získat vlastnictví jen nad tím, co je schopen využít a spotřebovat než se to zkazí. Tím se dosáhne toho, že majetek každého člověka je skromný a jeho přivlastněním nikdo neměl možnost nějak poškodit právo ostatních. Situace se změnila s vynálezem peněz, coby cenné věci, která zkáže nepodléhá; tehdy každý mohl rozšiřovat svůj majetek nad rámec nutné potřeby. Vynález peněz učinil lidi nerovnými, vznikaly spory, nevraživosti a násilí. Vzniknuvší válečný stav znamenal pro všechny nejistotu a obavu z ohrožení přirozených práv, lidského vlastnictví. Přirozený stav se tak se vznikem majetkových nerovností stal trvale neudržitelný, člověk sice má právo na život, svobodu a majetek, ovšem požívání vlastnictví se stává nejistým, protože je vystaveno neustálému zasahování ostatními. Naruší-li či odejmou-li zákonodárci vlastnictví lidu nebo uvrhnou-li jej do otroctví pod jinou moc, sami se tímto aktem uvrhnou do válečného stavu s občany, kteří jsou tak osvobozeni od jakékoli poslušnosti.

Lockovo tvrzení, že „*cokoli člověk smísí se svou prací, se tedy stává jeho vlastnictvím, a to již v přirozeném stavu,*“¹⁴⁹ vybízí k zamyšlení v souvislosti *bounty of nature*, překypujícím bohatstvím přírody. Locke užívá příkladu s žaludy: dokud se nikdo nesbírá, nejsou ničím, nepatří nikomu. Když je ale budu sbírat pro své vepře, mísím s jejich sběrem i svou práci a tím se stávají již mým majetkem. Locke však vůbec nepočítá s možností, že by se překypující bohatství přírody jednoho dne mohlo vyčerpat nebo že by člověk mohl vykácet celé lesy po celé zemi a vyasfaltovat je na parkoviště.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Mertl, J.: *Z dějin politického myšlení*. Praha, Orbis, 1943. ISBN neuvedeno, str. 124.

¹⁴⁹ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*. Praha, Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0222-X, str. 47.

U Spinozy soukromé vlastnictví v přirozeném stavu neexistuje. Je to instituce zřízená teprve státem. Stát je chrání kvůli hospodářské prosperitě občanů.

Vlastnictvím se zabývá i Rousseau: existence vlastnictví nabízí lidské představivosti možnost neomezeného nabývání majetku. *Amour-propre* se projevuje jako nenasytnost a závist, agrese a nenávisť. Stejně jako Hobbes, i Rousseau vidí, že taková situace může vést jen ke zdoluhavému, násilnému konfliktu. Tento konflikt však podle něj skončí, protože bohatí navrhnou a chudí přijmou společenskou smlouvu, v rámci níž každý člověk respektuje právo druhého.¹⁵¹

5.3 Formy vlády

Rousseau souhlasí s Lockem v tom, že *absolutistická vláda*, kteroužto zastáncem je Hobbes,¹⁵² je zcela nelegitimní a také, že lidé mají svobodu kdykoli přestat uznávat svou vládu, zavrhnout tedy každou vládu, když zneužívá svou moc. Absolutismus jakožto hrozbu pro svobodu vidí i Spinoza, které není zastáncem ani monarchie. Spinoza spatřuje nebezpečí z možného využití moci a proto navrhuje *dělení moci*, což Hobbes odmítá. Dělení moci chápe Spinoza v tom smyslu, aby došlo k zabránění kumulování moci v ruce jedné osoby, proto přijatelnější vidí *demokracii*, v níž rozhoduje více lidí. Demokracii naopak zavrhuje právě Hobbes a za nevhodnou ji považuje i Rousseau. Zastáncem zastupitelské demokracie je Locke, který přišel s dělbou moci. Za nejdůležitější považuje moc zákonodárnou, která má právo vydávat zákony. Parlament je omezen přirozeným zákonem, který musí respektovat. Dále vymezil moc výkonnou a federativní, které jsou podřízeny moci zákonodárné.

Lockův přístup, který demokraticky vysvětluje zdroj legitimacy společných rozhodnutí, však představuje problém, konkrétně střet mezi občany a vladařem. Locke toto řeší tím

¹⁵⁰ Je třeba etiky, která se bude zabývat odvěkým problémem jedince a celku, jmenovitě ve vztahu člověka k životnímu prostředí. Tam se dnes stává hlavním problémem osobních přání a dlouhodobých společných potřeb, skrytý v pojetí společenské smlouvy. In: Kohák, E.: *Svoboda. Svědomí. Soužití*. Kapitoly z mezilidské etiky. Praha, Sociologické nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-86429-35-9, str. 38-39.

¹⁵¹ Právo na vlastnictví a ochranu své osoby bude chráněno obecnou mocí všech. Bohatí tento obchod evidentně akceptují, protože z něj mají prospěch. A chudí ho akceptují proto, že nemají žádnou lepší alternativu. Souhlasí s režimem, který chrání vlastnictví, protože sami chtějí zbohatnout. Jinými slovy, chudí souhlasí, protože jsou stravováni *amour-propre* stejně jako bohatí. Toto pojetí společenské smlouvy se velmi podobá pojetí Lockově: bohatí i chudí souhlasí s právem na vlastnictví. Ale zatímco Locke tvrdí, že tato dohoda je racionální, Rousseau ji chápe jako výsledek nezřízených vášní, jako projev *amour-propre*. In: Kol. autorů: *Velké postavy politické filosofie*. Praha, Občanský institut, 1996. ISBN 80-901659-5-8, str. 45.

¹⁵² Konkrétněji absolutistické monarchie.

způsobem, že přání vladaře podřizuje zájmům občanů. Rozpor se nám však ukazuje právě mezi našimi jednotlivými zájmy s dlouhodobým zájmem státu. Občané myslí většinou sobecky a krátkodobě, což se dá ukázat na příkladu „přirozeného práva“ na majetek.¹⁵³ Jak tedy sladit individuální práva a společnou potřebu? Locke přichází s tím, aby se rozlišilo mezi osobním vlastnictvím, kterého jsme nabyli skrze vlastní práce, a vlastnictví, které mi umožňuje společnost.¹⁵⁴

Rousseauovo pojetí společenské smlouvy řeší problém, který Locke považoval za neřešitelný, tím způsobem, že připouští, že Lockova smlouva sice ustavuje občanskou společnost, nevytváří tím však plně legitimní autoritu. Rousseau vidí, že občanská společnost je produktem naší vůle a našich vášní, nikoliv našeho rozumu. Občanská společnost existuje, protože my všichni, kteří jsme stravováni *amour-propre*, si to přejeme. Dle Rousseaua si svůj život ve společnosti nijak nevybíráme. Jakou jinou volbu bychom mohli učinit? Od dětství vyrůstáme zcela závislí na úsilí bezpočtu dalších lidí.

Locke se domníval, že racionální lidé uzavírají morálně legitimní smlouvu, aby ustavili legitimní autoritu. Rousseau má na toto jiný náhled. Protože nemáme jinou možnost, ochotně obětujeme část naší svobody, abychom si uchovali její zbytek. Rousseau nevnímá tuto výměnu jako výhodnou a nabízí dvě možnosti. Ta první spočívá v tom, že se pokusíme najít legitimní politickou autoritu.¹⁵⁵ Druhá možnost spočívá v tom, že se naučíme akceptovat nevyhnutelná zneužívání politické autority a budeme se snažit žít šťastně tím způsobem, že se stáhneme co nejvíce ze sféry *amour-propre*. Čím více je totiž člověk poháněn *amour-propre*, tím zistnější a nenasytnější se stává a tím větší má popud, aby se snažil vypadat jako někdo, kým ve skutečnosti není. Výsledkem je život s vnitřním rozpolcením: jednat tak, jak chceme my nebo tak jak po nás chce morálka?

Rousseau je zastánce suverenity lidu, lid se aktivně podílí na tvorbě zákonů a zároveň je zavázán k jejich dodržování. Tato suverenita nemůže být přenesena na parlament, protože je

¹⁵³ Málokomu by se např. chtělo platit daně. Občan vidí jen svou výplatní pásku a to, jak veliký kus z toho parlament zdaní. Nezodpovědný politik si může získat přízeň voličů tím, že slíbí snížení daní a tak zajistí každému z nás vyšší spotřební úroveň. Jenže dlouhodobě společnost jako celek potřebuje víc, než jen vysokou individuální spotřební úroveň. Potřebuje vzdělané a zdravé občany – a to znamená výlohy na školství a zdravotnictví. Potřebuje pro své občany zajištěné stáří atd. Potřebuje pokrýt výdaje na předpoklady dlouhodobého soužití. Má parlament právo domáhat se od občana potřebných finančních zdrojů? In: Kohák, E.: *Svoboda. Svědomí. Soužití*. Kapitoly z mezilidské etiky. Praha, Sociologické nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-86429-35-9, str. 37-38.

¹⁵⁴ Což však představuje problém v rámci *bounty of nature*, jak bylo řečeno již výše.

¹⁵⁵ Rousseau líčí takový režim v závěru svých děl *Emil* a *O společenské smlouvě* a celkem jasně dodává, že podle něj se žádný takový režim pravděpodobně nikdy neuskuteční.

lidu nezczitelná. Rousseau chtěl takovou společnost, ve které by člověk zůstal svobodný stejně tak jako před tím, že uzavřel společenskou smlouvu. Člověk není podřízen libovůli druhých, ale obecné vůli, která každého člověka zavazuje a zároveň mu dává právo podílet se na vládě; orgány vlády se řídí už jen obecnou vůlí.¹⁵⁶

5.4 Vztah náboženství a státu

Hobbes pojal náboženství především z politického hlediska a jeho snahou bylo zdůvodnit požadavek absolutního podřízení církví státní mocí.

Pro přirozené náboženství existují dva motivy, prvním je touha po poznání jakožto přirozená potřeba člověka; nutné dotazy po příčinách dospěly až k prvnímu hybateli, Bohu, jako původci veškerého bytí. Druhý motiv spočívá v přirozeném strachu lidí z neznámého a nevysvětlitelného. Náboženství pramení z neznalosti příčin, z víry v přízraky a z uctívání něčeho, čeho se lidé bojí.

Hobbes vycházel z toho, že ve stavu přírodním náleželo každému člověku, aby si utvářel názory o Bohu a volil prostředky jeho uctívání. Jinými slovy, „*původ náboženství Hobbes shledává ve vrozené lidské bázni před neznámými mocnostmi a v úvahách lidí o původu a podstatě světa vůbec. Náboženství takto zniklé je důležitý činitel společenského života, má-li stát zachovat svou absolutní suverenitu, musí mu být podřízeno i náboženství. Stát nesmí být závislý na náboženství, naopak, náboženství je jen v milosti státu.*“¹⁵⁷ „*Pro křesťanskou víru a spásu duše postačuje následující vyznání: „Ježíš je Kristus.“ Všechno, co se týká víry, je niterné a neviditelné, je proto třeba navenek ve všem projevovat poslušnost vládci, třebaže z vyznání vyvozuje nesprávné závěry anebo je bezvěrec.*“¹⁵⁸

„*Každý národ je v Hobbesově pojetí sám církví a církev křesťanská není nic jiného než stát křesťanský, z čehož plyne, že svrchovaný pán státu je i svrchovaným pánem církve a má právo rozhodovat nad všemi otázkami duchovními. Takto se v rukou světského panovníka spojují všechny moci hmotné i duchovní, potřebné k životu společnosti v nových historických podmínkách.*“¹⁵⁹

Podle Hobbese přirozenou nevědomost příčin věcí a tendence si je vymýšlet dokážou někteří lidé zneužít k ovládnutí ostatních. Pořádané obřady a svátky, které mají za cíl usmířit

¹⁵⁶ Strauss, L.: *Eseje o politické filosofii*, Praha, Oikoymenth, 1995. ISBN neuvedeno, str. 45.

¹⁵⁷ Kubů, L. a kol.: *Dějiny právní filozofie*. Olomouc, Univerzita Palackého v Olomouci, 2002. ISBN 80-244-0466-4, str. 60-61.

¹⁵⁸ Coreth, E., Schöndorf, H: *Filosofie 17. a 18. století*. Olomouc, Nakladatelství Olomouc, 2000. ISBN 80-7182-119-5, str. 113.

¹⁵⁹ Křížkovský, L., Adamová, K.: *Dějiny myšlení o státě*. Praha, Codex, 2000. ISBN 80-86395-08-1, str. 168.

domnělý boží hněv, setřesení viny za pohromy, které lid postihly, spíše pak odvádí pozornost a občané pak tolik netřhnou ke vzpourám vůči suverénní moci.

Hobbes proto přisoudil světské moci svrchovanost i vůči církvi a kritizoval poměry v církvi. V křesťanském státě je suverén hlavou církve, je také nejvyšším knězem a ustanovuje ostatní kněží, od něj čerpají svou pravomoc. Suverén je podřízen pouze Bohu,¹⁶⁰ ostatní jsou podřízeni Bohu a suverénovi. Panovník také disponuje právem vykonávat všechny kněžské funkce a spojuje politická a církevní práva, stát a církev jsou totéž, má veškerou moc. Suverénovi je podřízen i papež a může být svých pravomocí zbaven. Výhradně suverén stanoví co je spravedlivé a co ne.

Hobbes si uvědomuje obtížnost situace, kdy člověk musí poslechnout zároveň suveréna i Boha když si vzájemně odporují a přichází s východiskem: lidé totiž netuší, zda je daný příkaz přímo od Boha. Musí poslouchat příkazy suveréna, nevedou-li ke ztrátě naděje na spasení, pokud by jejich uposlechnutí vedlo k ztracení, pak ho poslechnout nelze. „*Vše, co je nutné pro spásu, je obsaženo ve dvou ctnostech: ve víře v Krista a v poslušnosti zákonům.*“¹⁶¹ Boží zákon přikazuje poslušnost vůči zákonu politickému, proto poslušnost vůči Bohu a zároveň suverénovi není neslučitelná. Mezi zákony křesťanského státu a zákony Božími nemůže být rozpor.

Hobbes pro obhajobu svých závěrů co se týče suverénního panovníka odkazuje na Písmo, práva suveréna přebírá od Abrahama. Bůh měl moc nad lidmi již od stvoření a původ jeho království stojí v úmluvě s Abrahamem. „*Boží království je politické království, které spočívalo zprvu na závazku lidu Izraele k těm zákonům, které jim měl z hory Sinaj přinést Mojžíš a které měl pak lidu zvěstovat úřadující velekněz.*“¹⁶² Je třeba zmínit, že Mojžíšova autorita a dalších panovníků je založena na souhlasu svého lidu. Bůh dal Abrahamovi suverénní právo a Abraham měl lidem předat jeho příkazy. Suverén je tedy jediným vykladačem Božího slova.

¹⁶⁰ Bůh je dle Hobbese příčinou světa a poznáváme ho z kauzálního působení. Poznání Boží nemá co dočinění s oblastí vědy, protože zde je lidský rozum bezmocný. Bůh předává lidem Boží zákony třemi způsoby: příkazy přirozeného rozumu, další způsob je zjevení a posledním je prorockví. Pro jejich pochopení lidé tedy potřebují rozum, nadpřirozené vnímání a také víru. Bůh by se měl pojímat jako příčinu světa, nikoli jako svět, neměly by se mu připisovat jakékoli vlastnosti, pouze atributy typu: nekonečný, věčný, nepochopitelný, nejvyšší, spravedlivý nebo svatý. Abychom o něm mohli jenom uvažovat nám náš rozum nestačí.

¹⁶¹ Hobbes, T.: *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha, Oikoymenh, 2009. ISBN 978-80-7298-106-9, str 401.

¹⁶² Tamtéž, str. 284.

John Locke vychází ze striktního oddělení oblasti politické a náboženské, je třeba oddělit sféru soukromou od veřejné. Záležitosti politické patří do veřejných věcí, ovšem co se týče víry, ta je čistě soukromá a osobní mínění lidí je nedotknutelné.

Stát jakožto občanská společnost byla ustanovena s cílem občanského blaha, které v sobě zahrnuje ochranu života, zdraví, svobodu a vlastnictví občanů. „*Zákonodárná moc v sobě neobsahuje péči o duši.*“¹⁶³ Jedinou základní povinností státu je dohlížení nad zachováním tolerancí a veřejného blaha. Netolerují se takové nauky stojí-li v přímém rozporu k zákonům nebo dobrým mravům. A tak i církev by měla vykazovat toleranci, neměla by usilovat o světskou moc a také vést život člověka. Tolerování jiných názorů co se týče náboženství se nechápe jako něco, co by bylo proti rozumu nebo Písmu.

Církev představuje svobodné společenství lidí, kteří uctívají Boha, nezabývá se občanskými záležitostmi. „*Lidé vstupují do církve kvůli naději na spásu, musí mít možnost z církve vystoupit, pokud v ní objeví něco mylného.*“¹⁶⁴ A „*církev má právo stanovit si vlastní zákony, podmínky a pravidla. Všechny církevní záležitosti zůstávají vně mocenského působení státu.*“¹⁶⁵ Stát by církvi neměl zakazovat něco, co je jinak ve státě povolené. Cíl náboženského společenství spočívá v dosažení věčného života, a to prostřednictvím veřejného uctívání Boha, ovšem „*za vlastní spasení je každý člověk zodpovědný sám, je to otázka opravdové víry a niterného přesvědčení věřícího.*“¹⁶⁶ Autorita církve by neměla překračovat hranice církve. Bude-li náboženství šířeno násilím, nenastane mezi lidmi harmonie a tento zápal pro církev Locke spojuje s touhou po nadvládě. Je třeba, aby nikdo nic nenutil sobě ani ostatním, aby se oddělovaly záležitosti občanské od náboženských a je také nutné stanovit spravedlivé hranice mezi státem a církví. Locke také říká, že neexistuje nějaký objektivní soudce, který by nějakým způsobem posoudil, které náboženství je to pravdivé, jednotlivá náboženství by si měla být rovna.

Locke klade důraz na lidský rozum co se týče otázek víry, Boha může člověk poznat skrze rozum, který nepředstavuje překážku v cestě k Bohu. Víra představuje souhlas myslí s výkladem, člověk musí věřit v pravdu a s ní souhlasit. Locke nechce nijak zjednodušovat víru – aby se chápala výhradně jako rozumové náboženství, nicméně jeho racionalismus je v této sféře výrazný. Locke vychází z víry ve zjevení.¹⁶⁷

¹⁶³ Locke, J.: *Dopis o toleranci*. Brno, Atlantis 2000. ISBN 80-7108-202-3, str. 66.

¹⁶⁴ Tamtéž, str. 50.

¹⁶⁵ Tamtéž, str. 47.

¹⁶⁶ Tamtéž, str. 60.

¹⁶⁷ Coreth, E., Schöndorf, H: *Filosofie 17. a 18. století*. Olomouc, Nakladatelství Olomouc, 2000. ISBN 80-7182-119-5, str. 125.

Dle Spinozy tu byl přirozený stav dříve než náboženství. „*Přirozený stav musíme chápat bez náboženství a zákona, bez hříchu a bezpráví.*“¹⁶⁸ Božské právo tedy vzniklo až když lidé Bohu v úmluvě přislíbili poslušnost.

Spinoza se stavil proti zasahování státu a proti omezování svobody smýšlení nebo náboženského vyznání. Svrchovaná moc není nucena poslouchat Boha, žádné přirozené nebo občanské právo ji v této neposlušnosti nijak nebrání. Jejím cílem je chránit práva státu a má pravomoc ustanovit cokoli ohledně náboženství. „*Vnější projevy náboženství a obřady jsou tedy plně v moci státu, nicméně soukromá vnitřní víra je právem každého jednotlivce.*“¹⁶⁹ Pouze z ustanovení panovníka nabývá náboženství moci práva.

Spinoza také zmiňuje, že náboženské obřady mohou mít vliv na stabilitu státu. „*Účelem obřadů je blaho státu, nepřispívají k blaženosti, která spočívá v plnění zákona Božího, jež je přirozený a vrozený.*“¹⁷⁰ Spinoza klade důraz na lásku k vlasti, lidé musí být poslušni nejvyšší moci, jen tak budou zbožní. „*Kdyby bylo bohoslužebné právo nejvyšší moci odebráno, rozdělilo by to státní moc, z čehož by nutně plynuly konflikty.*“¹⁷¹

Nebezpečné je, získají-li církevní představitelé pravomoci i ve státní správě a zavádějí zde novoty. Spinoza také ostře kritizoval morálku ve společnosti. „*Bylo by moudré založit zbožnost a úctu k náboženství ve skutečích, v konání milosrdenství a spravedlnosti a v ostatních věcech ponechat každému volnost úsudku.*“¹⁷²

Dle Rousseaua „*náboženství, pozorované ve vztahu ke společnosti, která je buď obecná nebo soukromá, může se také dělit na dva druhy; totiž náboženství člověka a náboženství občana.*“¹⁷³

První náboženství, které je charakteristické tím, že je bez chrámů, oltářů či obřadů, omezené výhradně na čistě vnitřní uctívání nejvyššího Boha a na věčné mravní povinnosti, je čistým a prostým náboženstvím Evangelia, pravým theismem a také tím, co lze nazvat přirozeným božským právem. To je *náboženství člověka*, jež je interní záležitostí každého.

Druhé náboženství, které je vyznáváno v jediné zemi se svými bohy coby patrony a se svými obřady, dogmaty, svým vnějším kultem předepsaným zákony a pro jejíž vyznavače je

¹⁶⁸ Spinoza, B: *Traktát theologicko-politický*. Praha, Tribuna, 1922. ISBN neuvedeno, str. 287.

¹⁶⁹ Spinoza, B: *Traktát theologicko-politický*. Praha, Tribuna, 1922. ISBN neuvedeno, str. 334.

¹⁷⁰ Tamtéž, str. 104.

¹⁷¹ Tamtéž, str. 342.

¹⁷² Tamtéž, str. 329.

¹⁷³ Rousseau, J.J.: *O společenské smlouvě*. Praha, Právnické knihkupectví a nakladatelství V.Linhart v Praze II., 1949. ISBN neuvedeno, str. 150.

vše barbarské, cizí a práva a povinnosti člověka nerozšiřuje dále než své oltáře. Taková byla náboženství prvních národů.

Třetí náboženství dává lidem dvě zákonodárství, dva vladaře, dvě vlasti, podrobuje je protichůdným povinnostem a brání jim v tom, aby mohli být zároveň nábožnými a občany. To jsou *náboženství kněze* a plyne z něho druh smíšeného a nespolečenského práva, která nemá jména. Pozorujeme-li všechny tyto tři druhy náboženství z politického hlediska, říká Rousseau, tak mají všechny své chyby.

První druh náboženství, které nemá žádný zvláštní vztah ke státnímu tělesu, ponechává zákonům pouze tu moc, kterou čerpají samy ze sebe, aniž jim přidává jinou, a tím jedno z velkých pout jednotlivé společnosti zůstává bez účinku. „*Ba co více, daleko od toho, aby upoutalo srdce občanů ke státu, oddaluje je od něho, jako ode všech věcí pozemských. Neznám nic protichůdnějšího společenskému duchu. Říká se nám, že národ opravdových křesťanů by tvořil nejdokonalejší společnost,¹⁷⁴ jakou si lze představit. V tomto předpokladu vidím jen jednu velikou nesnáz, že totiž společnost pravých křesťanů by nebyla již společností lidskou, ba tvrdím, že tato předpokládaná společnost by nebyla při vši své dokonalosti ani nejsilnější, ani nejtrvalejší: tím, že by byla dokonalá, postrádala by vnitřního pouta; její ničivé zlo by bylo v její vlastní dokonalosti.*“¹⁷⁵ Další nesnází tohoto druhu náboženství tkví v tom, že je to náboženství mírumilovné, což dle Rousseaua vede k otroctví a závislosti. Jediný schopný člověk, který přesvědčí ostatní o své výjimečnosti, se může zmocnit části veřejné moci a stane se tyranem. Toto náboženství je pak natolik poddajné, že nedovolí jeho vyznavačům se tyrana zbavit, navíc o to nijak zvlášť neusilují, protože jejich jediným cílem je dojít ke spasení a nějaká vzpoura by tomuto cíli nijak neprospěly.

Třetí typ je dle Rousseaua tak špatný, že „*by bylo ztrácením času bavit se tím, aby se to prokázalo. Vše, co láme společenskou jednotu, není k ničemu; všechna zřízení, která uvádějí člověka do rozporu s ním samým, nemají cenu.*“¹⁷⁶ Rousseau říká, že toto náboženství štěpí společnost. Dualismus je právě důvodem, aby Rousseau tento druh náboženství odmítl.

¹⁷⁴ Rousseau poté pokračuje: „Mýlím se však, když říkám křesťanská republika; tato obě dvě slova se navzájem vylučují. Křesťanství hlásá jen otroctví a závislost. Jeho duch příliš přeje tyranii, než aby z toho vždy netěžila. Práví křesťané jsou stvořeni k tomu, aby byli otroky. Vědí to a neznepokojuje je to; tento krátký život má příliš málo ceny v jejich očích.“ In: Rousseau, J.J.: *O společenské smlouvě*. Praha, Právnické knihkupectví a nakladatelství V. Linhart v Praze II., 1949. ISBN neuvedeno, str. 154.

¹⁷⁵ Rousseau, J.J.: *O společenské smlouvě*. Praha, Právnické knihkupectví a nakladatelství V. Linhart v Praze II., 1949. ISBN neuvedeno, str. 152.

¹⁷⁶ Tamtéž, str. 151.

Druhý typ je sice dobrý tím, že spojuje božský kult a lásku k zákonům a tím, že činí z vlasti předmět uctívání občanů, učí občany, že sloužit státu znamená sloužit tím jeho ochrannému bohu. Je však špatný tím, že „zakládá se na omylu a na lži, klame lidi, činí je důvěřivými, pověřčivými a utápí pravý kult božství v plané obřadnosti. Je také špatný, protože když se stane výlučným a tyranským, činí národ krvelačným a nesnášenlivým, takže dychtí po vraždě a masakru a domnívá se, že vykonává bohulibý čin, když zabije každého, kdo neuznává jeho bohy.“¹⁷⁷ To staví takový národ do přirozeného stavu války se všemi ostatními.

Rousseau přichází s ideou tzv. *občanského náboženství*, které se nejvíce podobá druhému druhu náboženství. Občanské náboženství považoval za jediné správné. Toto náboženství snoubí práva a povinnosti občanů s božským kultem, tedy vše, co se děje ve jménu státu se tak děje i ve jménu Boha. Dle Rousseaua je pro stát důležité, aby měl každý člen společnosti náboženství, jež by ho vedlo k dodržování svých povinností. Jde o výhradně občanské vyznání víry, jehož pravidla stanoví stát. Státu však nepřínáleží nad poddanými více moci, než je třeba k veřejnému užitku, proto se dogmata tohoto vyznání musí vztahovat výhradně na povinnosti k bližním na tomto světě. Ostatní názory státu nepřísluší řešit. Tato dogmata by měla být jednoduchá, přesně formulovaná, bez nějakých dalších výkladů a počet by měl být co nejnižší. Pozitivním dogmatem je např. existence mocného, rozumného a dobrotivého božstva, které garantuje šťastný život věřících a trest pro bezbožné. Negativní dogma je pouze jediné, a to intolerance, kterou připisuje spíše ostatním náboženstvím. Panovník sice nemá právo někoho nutit, aby v tyto principy věřil, ovšem má právo na to, aby vyloučil ze společnosti každého, kdo by těmto pravidlům odporoval. Zde se však nejedná o čistě náboženskou nesnášenlivost k bezbožnému, ale právě díky propojení náboženství a státu je důvodem vyhnání spíše neschopnost společenského jednání bezbožného, jeho neúcta k zákonům a spravedlnosti. Kdo se proviní státu, proviní se i Bohu.

V občanském náboženství je tedy náboženství chápáno jako politický nástroj. Na počátku společnosti, kdy se zavádí legislativa, je tedy určitým motivem k poslušnosti lidí vůči zákonům nejen obava ze sankcí ze strany společnosti, ale i z nebeských. Jednání, je-li v souladu s právními předpisy, je považováno jako prostředek k přízni a Božího požehnání. Na počátku tedy motivace stála na poslušnosti k zákonům, postupně přešla k utváření pozitivního vztahu k povinnostem občana, k jeho morální odpovědnosti a utváří pevné pouto mezi občanem a právem.

¹⁷⁷ Rousseau, J.J.: O společenské smlouvě. Praha, Právnické knihkupectví a nakladatelství V. Linhart v Praze II., 1949. ISBN neuvedeno, str. 151.

5.5 Pojetí svobody

Thomas Hobbes chápe svobodu jako nepřítomnost odporu, protože „*svobodným člověkem jen ten, komu není bráněno činit, co chce, s věcmi, na které svou silou nebo důvtipem stačí.*“¹⁷⁸ Lidé se vzdali ze strachu o své bezpečí své svobody, kterou oplývali v přirozeném stavu¹⁷⁹ a předali jí suverénovi, aby tak mohly vzniknout politické zákony. Jen ve vztahu k politickým zákonům můžeme hovořit o svobodě poddaných.¹⁸⁰

Co si tedy Hobbes představuje pod pojmem svoboda člověka a v jakém okamžiku může poddaný odmítnout příkaz suveréna, aniž by se tento odpor chápal jako křivda? Podřízení poddaného v sobě nese jak závazek, tak i svobodu. Poddaný disponuje svobodou ve věcech, na které nemůže být převedeno právo žádnou úmluvou. Poddaný má právo na svobodu co se týče obrany svého těla (i proti těm, kteří ho napadli v rámci zákona), není povinen si škodit nebo se přiznat u výsledku v případě, že mu není zaručena milost.

Co se týče svobody náboženské, dle Hobbese nemůže suverén zakázat lidu jejich víru. Suverén sice může poddaného donutit vyřknout, že nevěří, tím však pouze poddaný prokáže svou poslušnost. Jeho vnitřní víru, kterou uchovává v nitru, mu ale nikdo vzít nemůže. V podstatě se zde jedná o o¹⁸¹ bhajobu lži, kterou lze nadto ještě posuzovat jakožto projev občanské loajálnosti.

V pojetí *Johna Locka* jsou si lidé od své přirozenosti rovni, jsou svobodní a nezávislí a jako takoví se formou dohody dobrovolně vzdávají části své přirozené svobody ku prospěchu vzniku politické, čili *občanské společnosti*, resp. *svrchovaného státu*. Přirozený stav je tedy stavem dokonalé svobody jednání a nakládání se svým majetkem. Je to stav rovnosti, v němž

¹⁷⁸ Hobbes, T.: *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha, Oikoymenh, 2009. ISBN 978-80-7298-106-9, str. 284.

¹⁷⁹ Druhý přirozený zákon, zní: „*člověk má být ochoten, jsou-li ochotni i jiní, vzdát se svého práva na vše do té míry, jakou pokládá za nebytnou pro mír a sebeobranu, a spokojit se s tak velkou svobodou ve vztahu k jiným lidem, jakou by sám přiznal jiným ve vztahu k sobě.*“ Člověk se může práva vzdát nebo ho odevzdat ve prospěch někoho jiného, jedná tak ale pouze z vlastní vůle, a proto nemůže tento svůj akt vzít později zpět. Jsou ale i práva, kterých se nemůže nikdo vzdát nebo je odevzdat, a to právo odporu proti ohrožení života. V souladu s přirozeným zákonem se lidé vzdávají práva s cílem zajištění života a zajištění prostředků pro jeho zachování. Jestliže si lidé převádějí svá práva navzájem, jedná se již o *smlouvu*. In: Hobbes, T.: *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha, Oikoymenh, 2009. ISBN 978-80-7298-106-9, str. 92.

¹⁸⁰ Lidé disponují právem činit cokoli, co jim zákony dovolují, co jim nezakazují. Absolutní svoboda však nenáleží poddanému, náleží suverénovi.

¹⁸¹ Tento stát bude mít tu schopnost zajistit přirozená práva jednotlivých lidí a to díky vložené síle lidí. Zajistí tedy práva jednotlivců a jejich vlastnictví lépe, než toho sami byli schopni jednotlivě. Samozřejmostí je dobrovolnost.

je všechna moc a pravomoc vzájemná, aniž by měl jeden člověk více než druhý. Ačkoli je však tento přirozený stav stavem svobody, není to, zdůrazňuje Locke, stav zvuče.

Ustanovením a vstupem do občanské společnosti se jedinec této svobody v jistém smyslu vzdává, ale zároveň získává zcela jiný typ svobody a ten spočívá v tom, že již není podřízen nějaké jiné zákonodárné moci než té, která byla ustanovena dohodou ve státě, stejně jako není pod vládou libovůle, ale pouze pod tím zákonem, který ustanoví legislativa na základě do ní vložené důvěry; každý jednotlivec pak má svobodu řídit se a konat dle vlastní vůle všude tam, kde ustanovený zákon neurčuje jiným způsobem. Stát nemá právo nad životem a smrtí občanů, nesmí nijak zasahovat do jejich svobody a je vyčleněn z náboženského i kulturního života.

A jak chápe John Locke svobodu náboženskou? Locke široce pojednává o vztahu církve a státu, o vzájemné toleranci a svobodě smýšlení v *Dopise o toleranci*. Každý člověk dle Locka disponuje přirozeným právem jednat dle svého vlastního svědomí. Pokud si lidé vyberou svou víru svobodně a nenarušují-li tím chod státu, pak mají být tolerováni, protože to, co nijak nenaruší občanskou společnost, má být povoleno. Stát by měl stát za principy tolerance. Vůči toleranci pak stojí takové akty, které jsou v rozporu přímo se společností, zákony a které také odporují dobrým mravům. Tolerováni by neměli být ti, kteří se pokoušejí využít jejich přesvědčení jako politické zbraně, tím se myslí případy, kdy se ryze soukromou věc snaží podat jakožto věc veřejnou, a tím získat moc nad ostatními.¹⁸² Mimo tyto případy je pak třeba, aby byla tolerance chápána jako nejvyšší zákon.

Charakteristikou pravé církve je pak právě tolerance.¹⁸³ Smyslem náboženství není usilovat o nadvládu, používat svou sílu nebo řídit životy lidí. Špatné činy, které se dějí ve jménu církve Locke kritizuje a ptá se z jakého důvodu se vůbec beztrestně opomíjejí morální neřesti; mnohem důležitější je vykořenění neřesti, než vyhlazování sektářských společenství. Stát by neměl být podrobován silou, nýbrž v duchu evangelia a příkladem Kristovým. Tolerance k jinověrcům je v souladu s Písmem i rozumem. Pro přesvědčení druhých sice mohou být použity argumenty či napomenutí, ovšem nikoli násilnou formou.

Člověk by měl být v první řadě poslušný Bohu a poté zákonům. Locke zdůrazňuje, že je třeba najít příčinu zla, které se připisuje náboženství. Touto příčinou není různorodost názorů, je jí neochota a absence tolerance vůči ostatním, kteří se liší.¹⁸⁴

¹⁸² Locke, J.: *Dopis o toleranci*. Brno, Atlantis, 2000. ISBN 80-205-0222-X, str. 81-82.

¹⁸³ Tamtéž, str. 43.

¹⁸⁴ Lidé, kteří vyznávají jiná náboženství, nemohou toho druhého chápat jako kacíře, protože kacíř chybuje vědomě.

Baruch Spinoza hájí *svobodu myšlení*: všichni se sice vstupem do státu vzdali práva jednat jen dle své vlastní vůle, nevzdali se však práva myslet. Vládu bránící svým občanům v právu svobodného mínění a svobodného projevu považuje Spinoza za nejnásilnější vůbec. Z omezení této svobody také vyplývá riziko pro bezpečnost státu. Nepokoje totiž většinou přichází ze strany rozumných a slušných lidí, kterých se odeřpení této základní svobody týká nejvíce. Pouze dobře vedený stát dopřeje každému svobodu myšlení, která je mimo jiné stěžejní také pro rozvoj věd a umění.¹⁸⁵

Spinoza rozlišuje mezi svobodou jednání a svobodou myšlení a projevu. Svobody jednání se občan v dosti velké míře společenskou smlouvou vzdává. Zavazuje se podřídit své jednání vládě a zákonům. Svobody myšlení a projevu se nevzdává, protože účelem státu je, aby ji zajišťoval. Jakmile to stát nebo vládce nedělá, přestane stát být státem a přirozené právo se uplatňuje v podobě síly, moci, jako v původním, předstátním přirozeném stavu.

Pro stabilitu státu je také velmi důležité, aby občané nebyli nuceni vykonávat své povinnosti z donucení, nýbrž spíše z dobré vůle, protože stát, kterému jde o to, aby jeho občané žili v neustálé obavě a strachu se tak možná vyhne mnohým problémům, ale nedosáhne opory v podobě skutečné oddanosti lidu. Je naopak potřebné „*vést lidi tak, aby s takovým způsobem, aby se jim zdálo, že nejsou vedeni, nýbrž, že žijí podle své vlastní vůle a že o sobě rozhodují docela svobodně.*“¹⁸⁶

Svobodným je člověk pouze do té míry, pokud je veden svým rozumem – pouze do té míry jsou příčiny jeho činů pochopitelné a člověk sám není pod vlivem neovlivnitelného žádostivého chování. Ve státě tedy jednotlivec nepřichází o *svobodu*. Na rozdíl od Hobbesa, který od státu žádal jen mír, Spinoza na něm žádal svobodu. Mír v jeho pojetí nepředstavuje pouze to, aby neexistovaly války, ale spočívá také v jednotě svobodného myšlení a ve svornosti.

Stejně jako v přirozeném stavu platí, že čím více se člověk řídí svým vlastním rozumem, tím je také svobodnější, ve státě se nám pak míra rozumnosti a tedy i svobody zobrazuje přímou úměrou co se týče zachovávání zákonů a oddanosti vůči nejvyšší moci. Samozřejmě může nastat okolnost, kdy se některé z nařízení státu bude ve výše zmíněném smyslu odporovat rozumu svobodného člověka, přesto je člověk povinen tento příkaz poslechnout a vykonat. Toto újma je pak říká Spinoza vyvážena dodatečně dobrem, které jednotlivci

¹⁸⁵ Spinoza, B: *Traktát theologicko-politický*. Praha, Tribuna, 1922. ISBN neuvedeno, str. 349-355.

¹⁸⁶ Spinoza, B: *Rozprava politická*. př. Josef Hruša. Praha, Česká akademie věd a umění, 1939. ISBN neuvedeno, str. 90.

vyplývá již ze samotné existence občanského stavu, protože jak určuje přirozené právo, každý člověk si vybírá mezi dvěma zly to menší zlo.

Co se náboženství týče, „největší zárukou bezpečí pro stát je to, aby bylo náboženství založeno pouze na projevech lásky a spravedlnosti a aby se právo nejvyšší moci týkalo pouze skutků.“¹⁸⁷

Dle Rousseaua člověk, stejně jako u Hobbesa, Locka i Spinozy, žil původně v přirozeném stavu, kde spolu všichni lidé žili v míru, byli si přirozeně rovni a byli svobodní. Podstatou společenské smlouvy Rousseau míní „nalézt formu sdružení, které by bránilo a ochraňovalo vši společenskou silou osobu a majetek každého člena, a podle níž každý by poslouchal jenom sama sebe, i když se sloučí se všemi, a zůstával svobodným jako dříve.“¹⁸⁸

Rousseauovi se přičítá, aby se lidé uzavřením smlouvy zříkali své přirozené svobody a také to, že nemožnost rozhodovat se výhradně vlastním rozumem jejich postavení zhorší: „naopak jejich postavení smlouvou se stává skutečně lepší než bylo předtím a že místo zcizení jen výhodně směnili nejistý a kolísavý způsob bytí za způsob bytí lepší a bezpečnější, přirozenou nezávislost za svobodu, možnost škodit bližnímu za vlastní bezpečnost a svou sílu, kterou druhí mohli překonat za právo, které společenské sjednocení tvoří nepřekonatelným.“¹⁸⁹

Každý jednotlivec se rodí přirozeně svobodný a se svoji svobodou může disponovat výhradně jen on sám, když však lidé uzavřou společenskou smlouvu, vzdávají se tak části své svobody a svých práv; pokud by se vzdali všech svých práv, tak by nad nimi získal jejich panovník absolutní neomezenou moc a oni uzavření smlouvy by pro ně neznamenal žádný přínos. Utvořením společnosti její členové nabývají *občanskou svobodu*, ta je však omezena *obecnou vůlí*.

Rousseau tak přichází s pojmem *obecná vůle* a považuje ho za společný zájem všech. Vychází ze všech, aby platila pro všechny, je to vůle, která se jeví ve všech okolnostech jako správná, a proto může řídit síly státu a jejím cílem a účelem je pak společné blaho všech lidí. Člověk, který se změní v občana tak má společnou obecnou vůli a je nucen se také podle obecné vůle řídit, kdokoli by se jí postavil, a odmítl se jí podřídít, byl by k tomu donucený silou celého tělesa, protože jen tak se zaručí jeho svoboda – jako podmínka chránící každého občana před jeho osobní závislostí.

¹⁸⁷ Spinoza, B: *Traktát theologicko-politický*. Praha, Tribuna, 1922. ISBN neuvedeno, str. 354.

¹⁸⁸ Rousseau, J.J.: *O společenské smlouvě*. Praha, Právnické knihkupectví a nakladatelství V.Linhart v Praze II., 1949. ISBN neuvedeno, str. 22.

¹⁸⁹ Tamtéž, str. 41.

Jak ovšem odlišit *vůli všech* od *vůle obecné*? Rousseau říká, že „*obecná vůle přihlíží jen ke společnému zájmu; vůle všech přihlíží k zájmu soukromému a je jen souhrnem jednotlivých vůlí.*“¹⁹⁰

Velkou pozornost věnoval otázce svrchovanosti lidu a uplatňování demokratických principů v životě společnosti. Suverenitu vysvětloval jako jednotnou, nedílnou a nezczitelnou vůli a sílu všeho lidu, který i po uzavření společenské smlouvy zůstává zdrojem veškeré moci ve státě. Rousseau byl natolik zaníceným zastáncem suverenity lidu, že z obavy o její plné uplatnění v oblasti zákonodárné moci prosazoval soustavu přímé demokracie. V ní má být vůle lidu vyjadřována buď lidovým referendem, nebo na pravidelných shromáždění občanů. Jakýkoliv zákon nemá nabýt platnosti bez schválení lidem. Požadavek přímé (nikoli jen zprostředkované) účasti lidu na zákonodárství vysvětloval Rousseau jako nejvyšší stupeň uplatnění principu politické svobody v praxi. Umožňuje, aby se každý dobrovolně a cílevědomě podřizoval jen těm zákonům, jejichž tvorby se sám zúčastnil.

5.4 Zamyšlení nad původem jednotlivých koncepcí

Po předchozím srovnání jednotlivých koncepcí Hobbesa, Locka, Spinozy a Rousseaua se nabízí otázka původu jejich příbuznosti a četných odlišností. Locke, Spinoza i Hobbes byli více méně současníky, Rousseau žil o století později. Všichni žili v Evropě, Hobbes a Locke dokonce ve stejné zemi. Myšlení těchto filosofů ovlivňovaly do značné míry jejich osobní životní zážitky.

Thomas Hobbes (1588-1679) a John Locke (1632-1704) prožili povětšinu svůj život v Anglii, ovšem politické poměry za Hobbesova mládí se značně lišily od Lockova, který se narodil bezmála čtyřicet let později. Oba prožili několik let v politické emigraci.

Hobbes zažil krutou revoluci (1648), která jeho myšlení velice ovlivnila. Vnímal ji jako snahu o rozdělení jednotné panovnické moci, což mělo za následek myšlenku veškeré státní moci v rukou jednoho panovníka jakožto jediného východiska odstranění nepřátelské revoluční anarchie.

Locke byl od mladáho věku ovlivněn svým přítelem, whigským politikem Anthonym Ashleyem Cooperem, hrabětem ze Shaftesbury a jeho politickou orientací. Značný vliv na jeho smýšlení také měla Sametová revoluce (1688), která představovala počátek parlamentního konstitucionalismu a znamenala pro Locka ospravedlnění v jeho díle *Druhé pojednání o*

¹⁹⁰ Rousseau, J.J.: *O společenské smlouvě*. Praha, Právnické knihkupectví a nakladatelství V.Linhart v Praze II., 1949. ISBN neuvedeno, str. 36.

vládě. Církevní rozkol anglikánů s katolíky se také jistě odrazila v jeho důrazu co se týče náboženské tolerance.

Hobbesův *Leviathan* vyniká svou uceleností a je živým smyslem politické skutečnosti. U Locka se spíše dá vyzorovat shrnutí dobových politických názorů. Jeho ideové zaměření však odpovídalo ideologickým potřebám jeho doby, v níž se začínala více a více prosazovat bohatnoucí vrstva buržoazie, která se domáhala teoretického zdůvodnění, což poskytl právě Locke. Proto byl jeho vliv na politickou praxi silnější než vliv Hobbesův.¹⁹¹

Značný vliv měl jistě pro oba myslitele jejich rozdílná filosofická hlediska, u Hobbese sensualismus a u Locka racionalismus.

Baruch Spinoza (1632-1677), racionalista, který prožil svůj život v Holandsku, byl také jistě, i když možná ne tak výrazně, ovlivněn svými životními okolnostmi. Holandsko bylo v 17. století bráno jako nejliberálnější země tehdejší Evropy. Spinoza zažil éru obrovského hospodářského rozmachu. Spinoza byl vyloučen z židovské obce, zneprátelel si i křesťany a žil poté nuzným životem na venkově. Hobbes i Locke byli oproti němu politicky aktivní, což Spinoza neměl v úmyslu, i když svým dílem pomohl obhájit stávající republikánské zřízení. V samotné Spinozově teorii společenské smlouvy je patrný vliv Thomase Hobbese.

Soukromý život Francouze Jeana-Jacquesa Rousseaua (1712-1778) byl předmětem veřejného zájmu v daleko větší míře než život kteréhokoliv jiného filosofa. Rousseau se dostal do společnosti šlechticů a vzdělanců a získal pozornost svým sžíravým odmítnutím její dekadence. Při zpětném pohledu by se dal označit jako výraz romantické větve osvícenství. Rousseau byl považován za člověka nadaného výjimečnou citlivostí, což nám dokazuje i ve svých dílech. Rousseau žil v době hlubokého míru, leč v předvečer revolučního výbuchu a snad možná proto snil o společenství neodcizené vzájemnosti.

¹⁹¹ Mertl, J.: *Z dějin politického myšlení*. Praha, Orbis, 1943. ISBN neuvedeno, str. 128.

ZÁVĚR

Na českém knižním trhu máme k dispozici poměrně dobrý výběr k problematice společenské smlouvy. Většinou se však toto téma předkládá pouze u jednotlivých autorů, nikoli jako srovnání, proto jsem se chtěla zabývat právě touto otázkou a kromě představení teorií u vybraných autorů se pokusit i o vzájemnou komparaci.

Cílem této práce tedy bylo zaměření se a následné prozkoumání pojetí společenské smlouvy u jejich předních představitelů v 17. a na začátku 18. století. Práce se také snaží o poukázání možných příčin jejich vzájemně odlišných teorií.

Diplomová práce je členěna na čtyři základní kapitoly, které se zabývají společensko-smluvním pojetím, konkrétně přirozeným stavem, následným uzavřením společenské smlouvy, právy a povinnostmi poddaných a státu, formami vlády, a to u Thomase Hobbesa, Johna Locka, Barucha Spinozy a J.J. Rousseaua. Pátá kapitola se zabývá shrnutím a střetem jejich koncepcí a také pojmenováním možných příčin jejich rozdílnosti či podobnosti, které s velkou pravděpodobností také pramenily v jejich životních osudech a dobové politické atmosféře.

Bylo by pochopitelně možné pokračovat v dalším podrobnějším studiu tohoto tématu. To by ovšem vyžadovalo mnohem více času a studia, než jsem mohla této práci věnovat. Snažila jsem se proto alespoň touto prací nabídnout možnost k dalšímu bádání.

Seznam literatury:

CORETH, E., SCHÖNDORF, H: *Filosofie 17. a 18. století*, Nakladatelství Olomouc, Olomouc 2000. ISBN 80-7182-119-5.

DUFF, R.A.: *Spinoza's Political and Ethical Philosophy*, James Maclehose, Glasgow 1903. ISBN 0-678-00615-6.

HOBBS, T.: *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, Oikoymenh, Praha 2009. ISBN 978-80-7298-106-9.

HORÁK, P.: předmluva k Locke, J: *Dopis o toleranci*, Atlantis, Brno 2000. ISBN ISBN 80-7108-202-3.

KOHÁK, E.: *Svoboda. Svědomí. Soužití. Kapitoly z mezilidské etiky*, Sociologické nakladatelství, Praha 2010. ISBN 978-80-86429-35-9.

Kol. autorů: *Přednášky z politické filosofie*, Občanský institut, Praha 2001. ISBN 80-86228-05-3.

Kol. autorů: *Velké postavy politické filosofie*, Občanský institut, Praha 1996. ISBN 80-901659-5-8.

Kol. autorů: *Občanské ctnosti. Občanský étos a občanství v liberálnědemokratických společnostech*, Victoria Publishing, Praha 1995. ISBN 80-85865-12-2.

KRSKOVÁ, A: *Dějiny evropského politického a právního myšlení*, Eurolex Bohemia, Praha 2003. ISBN 80-86432-24-6.

KŘÍŽKOVSKÝ, L, ADAMOVIČ, K.: *Dějiny myšlení o státě*, Kodex, Praha 2000. ISBN 80-86395-08-1.

KUBŮ, L. a kol.: *Dějiny právní filozofie*, Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2002. ISBN 80-244-0466-4.

LOCKE, J.: *Druhé pojednání o vládě*, Svoboda, Praha 1992. ISBN 80-205-0222-X.

MARITAIN, J.: *Člověk a stát*, Triáda, Praha 2007. ISBN 978-80-86138-86-2.

MILLER, D a kol.: *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, Proglas, Brno 1995. ISBN 80-85947-56-0.

MERTL, J.: *Z dějin politického myšlení*, Orbis Praha 1943. ISBN nevedeno.

ROUSSEAU, J.J.: *O společenské smlouvě*, Právnické knihkupectví a nakladatelství V. Linhart v Praze II, Praha 1949. ISBN nevedeno.

SPINOZA, B: *Rozprava politická*. př. Josef Hruša, Česká akademie věd a umění, Praha 1939. ISBN nevedeno.

SPINOZA, B: *Traktát theologicko-politický*, Tribuna, Praha 1922. ISBN neuvedeno.

STRAUSS, L.: *Eseje o politické filosofii*, Oikoymenh, Praha 1995. ISBN neuvedeno.

SYLLABA, T: *Dějiny politických filozofií (Politické filozofie od antiky do konce 20. století)*, Ústav filozofie, politických a společenských věd PF Univerzity Hradec Králové, Hradec Králové 2005. ISBN 80-7041-055-8.

ŠPELDA, D.: *Renesanční a novověká filosofie*, Západočeská univerzita v Plzni, Plzeň 2009. ISBN 978-80-7043-822-0.

ABSTRAKT

ĎULÍKOVÁ, K. *Společenská smlouva u vybraných autorů*. České Budějovice 2012. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce T. Machula.

Klíčová slova: Hobbes, Locke, Spinoza, Rousseau, společenská smlouva, přirozený stav, stát.

Práce se zabývá pojetím společenské smlouvy u vybraných autorů. Teoretická část charakterizuje jednotlivé autory a jejich pojetí společenské smlouvy, tedy přirozeným stavem, následným uzavřením společenské smlouvy a politické formace, a právy a povinnostmi obou stran, formami vlád a krátké shrnutí.

Praktická část obsahuje detailnější srovnání jednotlivých koncepcí: přirozeného stavu, společenské smlouvy, forem vlád, vztahu náboženství a státu, pojetí svobody a krátké zamýšlení nad původem jednotlivých koncepcí.

ABSTRACT

Social contract with the selected philosophers.

Key words: Hobbes, Locke, Spinoza, Rousseau, social contract, natural state, country.

This thesis deals with the conception of the social contract with the selected authors. The theoretical part describes the individual authors and their conception of the social contract, that is a natural state, then the conclusion of the social contract and political formations, and the rights and obligations of both parties, governments and forms a short summary.

The practical part contains a detailed comparison of different concepts: natural state, the social contract, forms of governments, the relationship of religion and state, the concept of freedom and a short reflection on the origins of each concept.