**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

**Diplomová práce**

# Politická filosofie osvícenství

**Marie Sádlová**

Plzeň 2013

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

Katedra filozofie

**Studijní program Humanitní studia**

**Studijní obor Evropská kulturní studia**

**Diplomová práce**

# Politická filosofie osvícenství

**Marie Sádlová**

*Vedoucí práce:*

PhDr. Daniel Špelda Ph.D.
Katedra filozofie
Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2013

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

*Plzeň, duben 2013* ……

Děkuji mému vedoucímu práce PhDr. Danielu Špeldovi Ph.D., za rady, které mi poskytl, a čas, který mi věnoval při psaní mé diplomové práce.

Obsah

**1 Úvod ..... 6**

**2 Myšlenkové zázemí přirozenoprávních teorií v době osvícenství ..... 8**

2.1 Humanizace práva ..... 8
2.2 Protiimperialistické a proti otroctví zaměřené ideje ..... 9
2.3 Náboženské myšlení v osvícenství ..... 11
2.4 Přirozenoprávní základ osvícenství ..... 13
2.5 Právní reformy a jejich důsledky ..... 16

**3 John Locke ..... 19**

3.1 Přirozený stav a přirozené právo ..... 19
3.2 Společenská smlouva ..... 23
3.3 Revoluce a vůle lidu ..... 26

**4 Charles Louis de Montesquieu ..... 28**

4.1 Přirozený stav ..... 28
4.2 Přirozené právo ..... 29
4.3 Společenská smlouva ..... 32

**5 Paul Heinrich Dietrich von Holbach ..... 33**

5.1 Přirozený stav ..... 33
5.2 Přirozené právo ..... 37
5.3 Společenská smlouva ..... 39
5.4 Revoluce ..... 41

**6 Jean-Jacques Rousseau ..... 42**

6.1 Přirozený stav a přirozené právo ..... 43
6.2 Společenská smlouva ..... 49
6.3 Revoluce a obecná vůle ..... 52

**7 Gabriel Bonnot de Mably ..... 55**

7.1 Přirozený stav ..... 56
7.2 Společenská smlouva ..... 59
7.3 Revoluce ..... 61

**8 Étienne-Gabriel Morelly ..... 64**

8.1 Přirozený stav ..... 64

8.2 Přirozené právo .....66
8.3 Společenská smlouva.....68
8.4 Revoluce .....69

**9 Jean-Antoine Nicolas de Caritat de Condorcet .....69**

9.1 Přirozený stav.....69
9.2 Přirozené právo .....71
9.3 Společenská smlouva.....72
9.4 Obecná vůle .....73
9.5 Revoluce .....74

**10 Závěr .....77**

**11 Seznam pramenů a literatury.....81**

**Resumé.....85**

# 1 Úvod

Tématem této diplomové práce je Politická filosofie osvícenství. Cílem práce je popsat a vysvětlit vybrané pojmy některých osvícenských filosofů na základě jejich primárních děl. Vzhledem k rozsahu, jaký dané téma představuje, se práce zaměří pouze na vybraná díla u některých filosofů, a v nich budou reflektovány jednotlivé pojmy. Primární díla na něž se diplomová práce zaměří jsou: *Druhé pojednání o vládě* (1689) od Johna Locka (1632-1704), *O duchu zákonů* (1748) od Charlese Louise de Montesquieuho (1689-1755), *Systém přírody* (1770) od Paula Heinricha Dietricha von Holbacha (1723-1789), *Rozpravy* (1754) a *O společenské smlouvě* (1762) od Jeana Jacquesa Rousseaua (1712-1788), *O zákonodárství* (1776) od Gabriela Bonnota de Mablyho (1709-1785), *Zákoník přírody* (1755) od Étienne-Gabriela Morellyho (1717 – ?), *Náčrt historického obrazu pokroků lidského ducha* (1794) od Jean-Antoine Nicolase de Caritat de Condorceta (1743-1794). Kvůli přehlednosti a systematičnosti jsem se ve své práci soustředila na kategorie a pojmy, které v politických teoriích uvedených autorů mají klíčové postavení. Jedná se o pojmy: přirozený stav, přirozené právo, společenskou smlouvu a revoluci. Význam a užívání těchto pojmů se snažím postupně a systematicky ukazovat u všech uvedených autorů a snažím se postihnout také shody a rozdíly mezi jednotlivými autory.

V úvodní kapitole „Myšlenkové zázemí přirozenoprávních teorií v době osvícenství“ se práce zaměří na hlavní ideje, které osmnácté století provázely. Práce zde bude vycházet převážně ze sekundární literatury, popřípadě i z primárních děl. Na jejich základě bude přiblížena doba, v níž docházelo k přeměně práva, obchodu i náboženského smýšlení. Pro lepší přehlednost bude kapitola rozdělena do podkapitol, které popíší nový směr, jímž se právo v Evropě vyvíjelo, vyloží některé důležité ideje a události, které ovlivňovaly smýšlení lidí, a v širším kontextu přiblíží přirozenoprávní myšlení i u dalších autorů. Tato kapitola ozřejmí sociální a kulturní kontext, v němž vznikala výše uvedená filosofická díla.

Následující kapitoly budou již věnovány analýze samotných děl, v nichž bude pozornost zaměřena na postupný výklad vybraných pojmů. Každý z filosofů se této

problematice věnuje v různé míře, a proto bude každému pojmu věnován i různý rozsah. Jednotliví autoři budou rozebíráni v ucelených kapitolách a analyzované pojmy budou rozděleny do podkapitol za sebou tak, aby byla zřejmá logická návaznost, která je pro pochopení dané problematiky nezbytná. Díky tomuto uspořádání bude možné sledovat vývoj myšlení a některé rozdíly, které se v názorech autorů vyskytují.

Pro lepší pochopení primárních textů bude použita sekundární literatura, převážně anglická, protože v češtině je jen minimum vhodných výkladových textů k této problematice – často jedná o texty politiologické či dějinoprávní, kterým poněkud schází ukotvení ve filosofickém i kulturním kontextu doby. Z anglicky psaných textů jsem používala zejména reprezentativní publikace, jako je *The Cambridge History of eighteenth-century Political Thought* od Mara Goldieho a Roberta Wolkera či *Enlightenment against empire* od Sankara Muthu. Záměrem práce bude explikace vybraných filosoficko – politických pojmů, které jsou v dílech výše uvedených filosofů reflektovány. Jelikož je jejich dílo rozsáhlé, bude se práce věnovat pouze jim. Díky tomuto výkladu bude možné lepší a hlubší pochopení části osvícenského politického myšlení. V závěru práce bude zhodnocen přínos politické filosofie osvícenství pro dvacáté století a současnost.

# 2 Myšlenkové zázemí přirozenoprávních teorií v době osvícenství

## 2.1 Humanizace práva

Během osvícenské doby proběhlo mnoho změn v právu a zákonech; došlo ke zrušení čarodějnických procesů, procesů proti kacířům, v soudnictví se upouštělo od mučení, pomalu začala mizet diskriminace jinověrců ve veřejném životě, a vše vyústilo do boje za lidská práva ve Velké francouzské revoluci. Nezapomenutelný přínos byl jistě i z hlediska rozvoje věd, které se začaly nezávisle a volně rozvíjet.[1] Právě boj proti pověrám byl jedním z výrazných znaků osvícenské doby. Zrušení honu na čarodějnice a mučení, těchto zastaralých a od středověku téměř k smrti odsuzujících praktik, bylo nezbytnou podmínkou pro přijetí nových myšlenkových impulzů. Ve svých filosofických spisech se k otevřenému boji proti zažitým předsudkům hlásil jak Voltaire (1694-1778), tak i Condorcet nebo Morelly. Vyzívají k oproštění se od starého smýšlení a přinášejí nový pohled na život. Morelly v úvodu svého díla *Zákoník přírody* píše: „V tomto pojednání rozebírám pravdy, na něž se – přestože jsou jednoduché a samozřejmé – téměř stále zapomíná nebo jež jsou zastřeny temnotami předsudků.“[2]

Obyvatelstvo v době osvícenství očekávalo, že jim bude vládou zajištěna bezpečnost, ochrana majetku, spravedlnost a také se budou potlačovat případné výtržnosti. Jelikož však občanská poslušnost nebyla zakořeněna u širokých vrstev obyvatelstva, docházelo k organizovaným zločinům a některé oblasti pak byly svou nebezpečností přímo proslulé (např. Kalábrie, Sicílie,...). Proto se vlády uchylovaly především k exemplárním trestům, jež měly sloužit jako odstrašující příklady, a vězení pro své vysoké náklady nepatřilo k častým sankcím.[3]

Mučení, od něhož se začalo postupně upouštět, se do té doby nepovažovalo za něco nevhodného a nesprávného, ale nahrazovalo nedokonalou detektivní práci v případě vážných zločinů či právního precedentu, a předpokládalo se, že se jeho pomocí zjistí pravda. Jak již bylo zmíněno, proti nespolehlivosti v dobrání se pravdy za pomoci

[1] Franzen, A. *Malé církevní dějiny*, s. 243.
[2] Morelly, *Zákoník přírody*, s. 29.
[3] Black, J. *Evropa osmnáctého století*, s. 395.

mučidel, a také proti humánnosti tohoto způsobu, se vyjádřil Voltaire či Ital Cesare Beccaria (1738-1794), který se této problematice věnoval v díle *O zločinech a trestech* (1764). Další významný právník, který se prosadil o zrušení mučení a čarodějnických procesů byl Christian Thomasius (1655–1728), který mimo jiné požadoval zákony založené na logickém myšlení.[4]

Beccaria tvrdil, že útrpné právo vede nutně k odsouzení fyzicky slabých nevinných osob. Dále napadal inkvizici, která obviněnému neposkytovala žádné právní jistoty, jelikož se zde postupovalo anonymně a obviněný se nemohl vyjádřit ke svědectvím. Zpochybňoval i trest smrti, a ptal se, jakým právem někdo vynáší rozsudek smrti nad svým bližním. Jeho přínos byl i v oblasti výkonu trestu, neboť poukazoval na špatné podmínky ve věznicích a na nutnost zaměření se na prevenci proti zločinu, spíše než jen na jeho potírání.[5]

Prvním výrazným filosofem osvícenství, který se zasloužil o reformu trestního práva byl Charles de Montesquieu (1689-1755). Ve svém díle *O duchu zákonů* tvrdí, že přísné tresty nevedou nutně k potlačení zločinnosti, a v rámci komparace, kterou ve své knize provádí, podotýká, že mírnější tresty jsou typické pro umírněné vlády, a naopak tvrdé tresty pro vlády despotické. Mučení považoval pro umírněnou vládu za nepřijatelné, a dokonce ho nedoporučoval ani vládě despotické.[6]

## 2.2 Protiimperialistické a proti otroctví zaměřené ideje

Osvícenství představovalo myšlenkový proud 18. století, které se snažilo ideově vyrovnat s minulostí. I přes různorodost názorů a idejí se rychle rozšířilo z Anglie a Nizozemí do Francie a celé Evropy, a dokonce i na americký kontinent.[7] Ideje, které se snažilo vysvětlit a pojmenovat, se často týkaly politického dění jak v Evropě, tak i mimo ni. Evropa získávala nové informace z kolonizovaného světa, a mnozí prominentní myslitelé na ně začali reagovat. Svými argumenty napadali ideu imperialismu a bránili

[4] Black, J. *Evropa osmnáctého století*, s. 398.
[5] Im Hof, U. *Evropa a osvícenství*, s. 156.
[6] Goldie, M. - Wolker, R. *The Cambridge History of eighteenth-century Political Thought*, s. 548.
[7] Halada, J. *Osvícenství věk rozumu*, s. 7.

neevropské obyvatelstvo proti nespravedlnosti, které se na nich evropská imperialistická politika dopouštěla. Byla tak rozpoutána debata, zda má Evropa právo na „civilizaci“ ostatního světa.[8] Kolonie přinášely nejen obrovské zisky do vládních financí, ale díky zámořskému obchodu se zvyšovala i spotřebitelská poptávka po exotickém zboží a rozvíjel se obchod a obchodní soutěž, proto docházelo k poklesům cen u nezvyklých produktů. Všechny tyto faktory, spolu s rozšířením tiskovin, měly za následek rozšířený zájem o vzdálené oblasti a o potenciální vztahy s nimi. Spisovatelé se zajímali o jejich náboženské systémy, politickou i společenskou organizaci, ale i barvu pleti a fyziognomii obyvatel. Postoj, který zaujaly vůči cizím národům, pak významně ovlivnil pohled širší veřejnosti na otroctví.[9]

Počínaje od Montesquieuho byly v osmnáctém století hojně vydávány spisy zaměřené proti otroctví. Díky politickému jazyku a principům, jež proti otroctví zaměření aktivisté používali, se nemorálnost otroctví stala běžnou, i když ne univerzální, myšlenkou, politického a sociálního myšlení osmnáctého století. V přímém kontrastu proti tomuto smýšlení je pak skutečnost, že antiimperialistické ideje zůstaly téměř bez povšimnutí, a to nejen u politických a náboženských autorit, ale i dalších sociálních a politických myslitelů.[10] Osvícenští antiimperialisté nepředpokládali, že by existovalo více kultur, do nichž by neevropští lidé spadali. V dnešním slova smyslu nebylo osvícenství „multikulturním“ proudem, neboť myslitelé tehdejší doby nepsali o kultuře v množném čísle.[11] Avšak tyto ideje přispěly pouze v menší míře k rozvoji přirozeného práva, nebo dokonce k přesvědčení, že si všechny lidské bytosti zaslouží morální respekt.[12]

K otázce otroctví se vyjadřovalo mnoho významných filosofů osvícenství. Locke svou kapitolu O otroctví v knize *Druhé pojednání o vládě* začíná slovy, že „přirozená svoboda člověka je v tom, že je svoboden od veškeré vyšší moci na zemi a že není pod vůlí nebo zákonodárnou autoritou člověka, ale že má za své pravidlo jen přirozený zákon.“[13] Locke se odvolává na přirozené právo člověka, které dává každému nárok na

[8] Muthu, S. *Enlightenment against empire*, s. 1.
[9] Black, J. *Evropa osmnáctého století*, s. 362-363.
[10] Muthu, S. *Enlightenment against empire*, s. 5.
[11] Tamtéž, s. 7.
[12] Tamtéž, s. 11.
[13] Locke, J. *Druhé pojednání o vládě*, s. 42.

svobodu. Montesquieu tvrdí, že „otroctví není svou podstatou nic mravného“[14], a Condorcet se o otroctví černochů vyjadřuje jako o nespravedlnosti, neboť „uvrhnout člověka do otroctví, kupovat a prodávat ho, udržovat ho v porobě, to jsou opravdové zločiny, a horší než krádež.“[15]

Kritika otroctví v Evropě ke konci osmnáctého století neustále sílila a docházelo k zakládání sdružení, která vedla proti otroctví agitační kampaně. Mezi ně patřila například *Britská společnost pro dosažení zrušení obchodu s otroky* (1787) či *Francouzská společnost přátel černochů* (1788). Tento boj za zrušení otroctví poukazoval na nutnost intelektuálně se vypořádat s cizími kulturami, které se snažili Evropané pochopit v rámci západních pojmů. Intelektuální elita osvícenství souhlasila s přístupem kolonizátorů, že je třeba původní obyvatelstvo civilizovat. Pokud byli místní obyvatelé ochotni přijmou evropské zvyky, dostávalo se jim více občanských práv od jejich kolonizačních mocností.[16]

## 2.3 Náboženské myšlení v osvícenství

Pro politickou filosofii osvícenství jsou podstatné tyto rysy osvícenství: kritický a revoluční duch, vědecké podložení práv člověka, vyzdvihování pokroku a civilizace.[17] Přestože pro společnost a vědu představovalo osvícenství jasně pozitivní impulz, pro katolickou církev byl však tento všudypřítomný realismus nebezpečnou dějinnou etapou. Byl to čas, kdy mnozí myslitelé zveřejnili představy, které odporovaly zjevenému křesťanskému smýšlení. Jean Bodin (1530–1596) a Edward Herbert of Cherbury (1583-1648) přišli s představou přirozeného náboženství, podle níž je lidem náboženství vrozeno a zjevení jsou tedy zbytečná, či dokonce škodlivá. John Locke (1632-1704) a další filosofové toto pojetí dále rozšiřovali do koncepce, která se nazývá deismus. Jednalo se o poznání „Nejvyšší bytosti“, víru ve věčný život a naději na odplatu, a křesťanství se dle nich mělo zaměřit především na toto podstatné jádro. Rousseauova myšlenka byla, že náboženství je založeno na pravé lásce ke všemu, co je dobré, a Kristus je zde pak již

[14] Montesquieu, CH. *O duchu zákonů*, s. 276.
[15] Condorcet, A. *Náčrt historického obrazu pokroků lidského ducha*, s. 202.
[16] Black, J. *Evropa osmnáctého století*, s. 389-390.
[17] Tretera, I. *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 335-339.

zbytečný. Křesťanství mělo dobrý vliv pouze jako pedagogický, tedy výchovný činitel. Toto racionální pojetí náboženství pronikalo mezi široké vrstvy vzdělanců a hlásilo se k němu množství filosofů, literátů a umělců.[18]

Šlo tedy o spor víry a rozumu, kdy se začínala klást otázka, zda víra obsahuje poznatky, k nimž by nemohl dospět rozum sám, či zda je víra vůbec legitimní, když není ospravedlnitelná rozumem.[19]

Nelze říci, že by osvícenští myslitelé byli obecně proti náboženství, ale vadily jim mnohé ustálené církevní praktiky. Spojoval je antiklerikalismus, který pro ně znamenal odpor ke katolické církvi jako k instituci a také odpor k církevní ideologii, dogmatům či náboženské nesnášenlivosti. Toto bylo pro tehdejší myslitele společné, ale v čem se již rozcházeli, byl jejich osobní vztah k náboženství. Spíše než ateismus převládal u osvícenců deismus. Hlásané náboženství považovali za důležité, jelikož pro nevzdělaný lid představovalo významnou morální instituci. Oni sami uznávali Boha jako stvořitele, který svět jednou utvořil i se svými zákony, ale do dalšího chodu již nezasahuje. Proto také vylučovali všechny možné zázraky a nadpřirozené jevy, neboť podle nich šlo vše vysvětlit racionální cestou.[20] „S vysvětlením náboženství jako ‚přirozeného' byla redukována, i když jen nepozorovaně, Kristova role vykupitelského Syna Božího na učitele (poučovatele) lidstva, kterého zase nahradili přece jen jasněji formulující filosofové."[21]

Osvícenští filosofové považovali za svou povinnost vyhlásit „válku" proti modlářství a nekritickému přístupu k náboženství. Civilizace, jejíž význam jako pojmu se ustálil během poloviny 18. století, se zřetelně identifikovala s opuštěním nástrah náboženství, jejichž doktríny záměrně zamlžovaly pravdu. Filosofové pocházející z různých náboženských směrů se začali snažit o rozehnání pochybností namířených od jejich nepřátel. Voltaire (1694-1778), Denis Diderot (1713-1784), Marquis de Condorcet (1743-1794), Baron d'Holbach (1723-1789) a další materialisté považovali dějiny lidstva za jeden velký zápas mezi příznivci a nepřáteli osvícenství, tedy mezi tyrany, kněžími a

[18] Franzen, A. *Malé církevní dějiny*, s. 243-244.
[19] Fröhlich, R. *Dva tisíce let dějin církve*, s. 167.
[20] Tretera, I. *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 336.
[21] Fröhlich, R. *Dva tisíce let dějin církve*, s. 168.

barbary na jedné straně, a na druhé pak civilizovaným vzdělaným lidstvem důvěřujícím vědě. Nejasná církevní dogmata křesťanské nauky považovali za zodpovědná za fanatismus a pokrytectví v průběhu dějin, tedy za náboženské války, inkvizici a všudypřítomné předsudky. Tito myslitelé se ztotožňovali s ideami tolerance, zakořeněnými v historickém pojetí a vzestupu civilizace, a usilovali o překonání doktrín, které každému zabraňovaly v dosažení obecných znalostí o dobru.[22]

Všechny tyto proměny, které probíhaly v teologii nebo i v přístupu lidí k náboženství, se promítaly i do změny v pojetí práva a morální filosofie. Existovala mnohá pojetí práva, kde bylo mezi nejvýznamnější počítáno právo odvozené z *Bible* – Desatero přikázání, dále pak římské právo, utvářené v dobách antiky, jež společně s Desaterem ovlivnilo utváření kulturní Evropy, k němuž došlo ve středověku, který oba tyto právní systémy spojil a vytvořil *ius naturale* neboli přirozené právo.[23]

## 2.4 Přirozenoprávní základ osvícenství

Ústředním požadavkem přirozenoprávní vědy je předpoklad, že existuje vnitřní propojení mezi právem a rozhodujícím důvodem pro jednání, neboli právo se opírá o důvody k jednání. Ústředním požadavkem přirozeného práva v politické filosofii je odůvodněné prosazení obecného dobra v politické společnosti. Přirozenoprávní věda tvrdí, že je základem práva vázat se na rozum; přirozené právo v politické filosofii tvrdí, že je základem práva jeho role respektující obecné dobro politické společnosti.[24]

Podle přirozenoprávní úvahy praktické racionality jsou primární důvody pro jednání v zásadě dobré, jejich statut jako „dobrých“ je zakotven v lidské přirozenosti; dále existují opravné principy praktické rozumnosti, která nasměruje, jak by se měla „dobra“ provádět, a které principy opravňují vybrat z prvků, jež projevují základní dobro.[25]

---

[22] Goldie, M. - Wolker, R. *The Cambridge History of eighteenth-century Political Thought*, s. 109.
[23] Im Hof, U. *Evropa a osvícenství*, s. 153.
[24] Murphy, M. C. *Natural law in jurisprudence and politics*, s. 2.
[25] Tamtéž, s. 4.

Přirozený zákon je možno vymezit jako „praktickým rozumem poznaný předmět nějaké naší přirozené náklonnosti“, kdy praktické poznání předmětu spočívá v pokynu, který nám řekne, zda je tento předmět vhodné usilovat, či ne. Pokud poznáme přirozeným rozumem předmět přirozené náklonnosti, jedná se o formulování pokynu naším rozumem, a tento pokyn představuje přirozený zákon.[26] Aby se skutečně jednalo o přirozená práva a ne náklonnosti, jež pocházejí z lidské neznalosti a nerozumnosti, musí u člověka dojít k rozvoji rozumového poznání a svobody rozhodování, které člověku pomohou pochopit jeho přirozené náklonnosti, a tím i poznat přirozený zákon.[27]

*Ius naturalis* je úzce spjat s ideou „společenské smlouvy“, to znamená, že občané mají přírodou daná práva, která pak tvoří základ politiky. Práva jednotlivců a zásady právního státu jsou zakořeněny v ideji přirozeného práva a jsou logickým a nezbytným předpokladem pro uzavření společenské smlouvy. Ve skutečnosti existuje několik přirozenoprávních koncepcí; např. právo rozumu, právo přírody, právo od Boha.[28]

Přirozené právo je možno považovat za základ pro právo pozitivní, tedy za něco, co ospravedlňuje vytvoření uceleného právního systému. Pozitivní právo je takové právo, jehož obsah je jasný, konkrétní a dostatečně určitý, aby mohl koordinovat lidské chování, které bude stabilně od občanů očekáváno, a aby mohlo být následně vymáháno soudem. Přirozené a morální právo samo o sobě je příliš neurčité, obecné a otevřené, než aby mohlo vést k jednoznačným právním interpretacím a být tak funkční jako právo pozitivní. Přirozené právo má vnitřní morální základ, který nutí k danému jednání, ať už je někým hodnoceno či není; naproti tomu pozitivní právo se vztahuje k jistému právnímu systému, který si vytvořila sama daná společnost.[29] Proto je pro podložení pozitivního práva v podobě zákoníků a jiných právních ustanovení důležité, z čeho vycházejí a čím je možno doložit jejich nárok na existenci.

Přirozený zákon nám dává informace o tom, abychom usilovali o dosažení určitého předmětu, který představuje základní dobro; těchto „dober“ existuje více, a proto je i pluralita přirozených zákonů. Jako první základní dobro se jeví život a jeho

---

[26] Sousedík, S. *Svoboda a lidská práva*, s. 62.
[27] Tamtéž, s. 62-63.
[28] Engle, E. *Lex Naturalis, Ius Naturalis: Law as Positive Reasoning & Natural Rationality*, s. 108.
[29] Murphy, J. B. *The Philosophy of Positive Law*, s. 4-5.

zachování, z něho pak vyplývají odvozené zákony, které vedou k zachování života. K povinnostem, které se na zachování života váží, se pojí i práva, jež by měli ostatní lidé respektovat.[30]

Druhým základním dobrem představujícím přirozený zákon je přírodou daná náklonnost, přátelství v nejširším smyslu, které nás vybízí ke společnému životu s ostatními. Společenství představuje základní dobro, o nějž je nutné usilovat a snažit se ho zachovat. Pro založení společenství na vzájemném přátelství je nutná spravedlnost, a z ní plynoucí další zákony, jako je uznání lidské důstojnosti, kterou musí ostatní respektovat.[31]

Třetím základním dobrem je zachování lidského rodu, které představuje náklonnost mezi mužem a ženou a koresponduje s Božím příkazem z *Bible* „ploďte a množte se“ (Gn 1,28). Tento zákon souvisí i s péčí o potomstvo a důstojností člověka, neboť se předpokládá, že manželství bude dobrovolné jak pro muže, tak i pro ženu.[32]

Jako čtvrté základní dobro se uvádí poznání, které se ovšem týká člověka jako takového, bez historického či kulturně podmíněného kontextu. Jde o získání poznatků, které by člověku umožnily dosáhnout tří předchozích dober a zároveň i poznání „smyslu života“, jehož hledání je typické pro člověka a odlišuje ho od zvířat.[33] Toto jsou základní principy, z nichž čerpali osvícenští filosofové a právníci podklady pro své teorie.

V důsledku reformace došlo k znejistění obyvatel v právních otázkách, a proto se Hugo Grotius (1583-1645) rozhodl vytvořit nové základy přirozeného a mezinárodního práva. Hledal základ, o který by bylo možné opřít společné právo, a tuto základnu našel v právu přírody, které vychází ze soužití lidí. Pro vyřešení problému postupoval historicko – logickou analýzou a dospěl k závěru, že člověk je racionální, morálně svobodná bytost, jehož svoboda mu je propůjčena Bohem, ovšem toto přírodní právo by platilo i za předpokladu, že by Bůh neexistoval. Grotiův základ o přirozeném právu důkladněji rozpracoval německý právník Samuel von Pufendorf (1632-1694), který

[30] Sousedík, S. *Svoboda a lidská práva*, s. 63.
[31] Tamtéž, s. 63-64.
[32] Tamtéž, s. 64-65.
[33] Tamtéž, s. 65.

napsal díla *O přírodním a mezinárodním právu* (1672) a *O povinnosti člověka a občana podle přirozeného zákona* (1682).[34]

Pufendorf k přirozenému právu říká, že pravidla společenství, která představují zákony lidské společnosti, požadují po lidech, aby byli sami užitečnými členy, bez nichž by se společenství rozpadlo na kousky, a tato pravidla se pak nazývají přirozenými zákony. Elementárním přirozeným právem je, že by každý člověk měl, nakolik je to v jeho silách, zachovávat a podporovat společnost, neboli vše činit pro dobro lidstva.[35]

Mezi další právní teoretiky, kteří se přirozenoprávní teorií po Pufendorfovi zabývali, patřili John Locke (1632–1704), Christian Thomasius (1655–1728) či Christian Wolff (1679–1754). Těmto myslitelům šlo v rámci přirozenoprávní školy především o vytvoření mezinárodního práva, které by bylo nadřazeno státnímu, a platilo by tedy mnohem univerzálněji. Výrazným rysem přirozenoprávních teorií se stalo odmítání myšlenky státního zájmu, za nímž se nacházel brutální mocenský cíl, přičemž tyto tendence byly představovány především Machiavellim a jeho *Vladařem* (1532), a Hobbesovým *Leviathanem* (1651); oba tito myslitelé se v 18. století tedy příliš velké oblibě netěšili.[36]

## 2.5 Právní reformy a jejich důsledky

Během 18. století docházelo k převratu v právním myšlení, kdy se už neučilo pouze o povinnostech občana, ale i o jeho právech, kterými jsou právo na osobní nedotknutelnost, právo na spravedlivý soud, nerušené vlastnictví a nově i právo na svobodu vyznání. Člověk měl tedy svobodu, ale jelikož žil ve společnosti, musel se její určité části vzdát, aby bylo možné vůbec v nějakém společenství žít. Stát, který se o práva a výkon vůle společnosti stará, má povinnost individuální práva občanů respektovat a začleňovat je do svých právních systémů. K takovému začlenění došlo například v Anglii v době Slavné revoluce, kdy bylo vydáno *Bill of rights* (1689) nebo ve Virginském prohlášení lidských práv v ústavě amerického státu Virginie (1776).

[34] Im Hof, U. *Evropa a osvícenství*, s. 154.
[35] Pufendorf, S. F. *The whole duty of man according to the law of nature*, s. 56.
[36] Im Hof, U. *Evropa a osvícenství*, s. 153-155.

Stěžejním důvodem pro vypracovávání ústav zakotvujících přirozená práva byla snaha o zamezení neomezené moci panovníka; ti se ovšem v rámci osvícenského absolutismu snažili i mimo ústavy o zlepšení přijímání nepsaných zákonů, k čemuž jim sloužily různé výnosy a opatření.[37]

V rámci uplatňování nových myšlenek docházelo k pokusům o reformu soudnictví, v níž byla snaha odebrat pravomoci feudálním soudům a omezit jejich činnost, čímž se zamezovalo jejich svévoli. Ve Švédsku se ustavila kodifikační komise, která se snažila o modernizaci práva, jehož vznik se datoval ve středověku a pro tehdejší obyvatele bylo již takové právo nepoužitelné a zároveň i nesrozumitelné. *Kodex z roku 1734* se nakonec stal základem moderního švédského práva; v Prusku byl vydán roku 1749 *Codex Fridericianus*. Všechny tyto úpravy vycházely z přesvědčení, šířeného osvícenskými intelektuály, že právní normy představují tvůrčí roli ve společenském dění, a snažili se o vytvoření legislativního a justičního ideálu, který by nahradil dosavadní poučky systémem založeným na logice a rozumu.[38]

Představy spisovatelů byly však velkolepější než samotná realita, neboť Ludvík XIV. se nikdy o zásadní reformu právního systému ve Francii nepokusil. K jistým změnám v trestním právu a soudnictví došlo za vlády Ludvíka XVI., avšak výraznější reforma proběhla až jako výsledek Velké francouzské revoluce.[39]

Vlády osvícenského absolutismu se musely rozhodovat mezi začleňováním osvícenských myšlenek do svých rozhodnutí a zároveň brát ohledy na nelehkou situaci, v níž se země nacházely, neboť probíhající války a nepokoje si vynucovaly neustálou vojenskou pohotovost, a s tím byly spojeny značné náklady. Proto je pro pochopení této doby nutný kontext, v němž vlády činily svá rozhodnutí.[40]

Jedním z nejvýraznějších politicko-teoretických směrů moderní Evropy byl republikanismus, s nímž se v renesanční Itálii zabýval již Niccolo Machiavelli (1469-1527) nebo později James Harrington (1611-1677). Aby byl pro republikánsky smýšlející myslitele někdo svobodný, musel být zákonem sám pro sebe. Jakmile se jedinec ocitl pod

[37] Im Hof, U. *Evropa a osvícenství*, s. 155.
[38] Black, J. *Evropa osmnáctého století*, s. 400.
[39] Tamtéž, s. 401.
[40] Tamtéž, s. 392.

nadvládou někoho jiného, byl pro republikány již ze samotné podstaty slova nesvobodný, a to i za předpokladu, že by panovník nebo jiný jemu nadřízený, nezneužíval svou sílu. Svoboda, v tomto pojetí, vyžaduje aktivní zapojení každého občana do veřejných záležitostí. Toto pojetí svobody přineslo nový pohled na celý koncept pohledu na svobodu, neboť se začalo usuzovat, že svoboda závisí na morálním stavu společnosti a na tom, jak je morálka jednotlivými občany vnímána.[41]

Kromě politických a morálních předpokladů ztotožňovali republikáni svobodu také se samosprávou, která předpokládá i zvláštní sociální postoje. Z těchto důvodů se také mnoho myslitelů domnívalo, že svoboda nemůže být udržitelná ve společnosti, v níž je příliš velký nepoměr v bohatství. Argumentovali tím, že jakmile se někteří občané stanou příliš silnými či bohatými, budou schopni svým vlivem omezit nezávislost jejich spoluobčanů. Proto hlásali skromnost, bojovali proti luxusu a obchodu, a místo toho propagovali ideál chudé zemědělské společnosti. Rovnost mezi členy společnosti měly zajišťovat speciální zákony o přerozdělování půdy; stejně tak kladli důraz na dědické zákony, které měly zabránit koncentraci příliš velkého majetku v rukou jednotlivce.[42]

Vývoj započatý v evropském osvícenství přinesl myšlenkový podklad pro americké kolonie, jež vyhlásily v roce 1776 nezávislost na Velké Británii, či svržení monarchie ve Francii za Velké francouzské revoluce. Znamenal velkou intelektuální debatu a rozmýšlení se nad právy člověka a občana a hledání jejich původu, od kterého je právě možné odvíjet to nezadatelné a nezcizitelné, na čemž stojí dnešní pohled na přirozená lidská práva, která jsou společná všem lidem. Přirozená práva souvisí i s přirozeným nebo také přírodním stavem, v němž se v době, kdy se lidé ještě nesloučili do společnosti a nebyla tedy uzavřená společenská smlouva, nacházeli. Přirozená práva byla tedy tím, čím se člověk mohl řídit, co mu bylo dáno automaticky – přírodou. Existují samozřejmě různá pojetí, jak tento přirozený stav, přirozená práva a později i společenská smlouva vypadaly.

[41] Dijn, A. *French political thought from Montesquieu to Tocqueville*, s. 11.
[42] Tamtéž, s. 11-12.

# 3 John Locke

Politické myšlení Johna Locka spočívá v řešení čtyř hlavních problémů, kterým čelil každý velký myslitel sedmnáctého století. Jedná se o teoretický charakter vládní a politické moci, vztah náboženství a politiky, praktické „umění“ vládnout, a typy znalostí, jež jsou zapojeny do náboženství a politické teorie a praxe. Locke podobně jako Pufendorf či Grotius zažil občanskou válku i náboženskou nesnášenlivost; v Lockově době se řešily náboženské, politické i ekonomické problémy a to na celoevropské úrovni. Lockovo myšlení je jednou z nejdůležitějších reakcí na evropská dilemata, jež jeho dobu provázela. Jeho práce byla průnikem skrze dřívější tradice, přes inovace sedmnáctého století, kdy vymyslel řešení na neodkladné problémy tak pozoruhodným způsobem, že se jeho práce stala základem osvícenství. Jeho dílo je výsledkem aktivně zapojeného politického aktéra hluboce vtaženého do tehdejších bojů, ale také politického teoretika, který čerpal z dobově dostupných zdrojů, a proto musí být při jeho studiu přihlíženo k oběma skutečnostem.[43]

## 3.1 Přirozený stav a přirozené právo

Přirozený stav lidí popisuje Locke jako „stav dokonalé svobody řídit svá jednání a nakládat se svým majetkem a se svými osobami, jak považují za vhodné, v mezích přirozeného zákona, aniž žádají povolení nebo závisí na vůli kohokoli jiného.“[44] Takováto rovnost je udělena všem tvorům, kteří jsou ze stejného rodu a ve stejném vývojovém stupni, dokud nebudou nějakým pánem, tedy vyšší mocí, ustaveni jako sobě nerovní.[45]

V přirozeném stavu vládne přirozený zákon, který je závazný pro všechny; tento zákon je rozumem, a všichni, kteří se jím chtějí řídit, z něho poznají, že „jsou si všichni rovni a nezávislí, nikdo nemá poškozovat druhého v jeho životě, zdraví, svobodě nebo

[43] Tully, J. *An approach to political philosophy: Locke in context*, s. 9-10.
[44] Locke, J. *Druhé pojednání o vládě*, s. 30.
[45] Tamtéž, s. 30-31.

majetku.“[46] Locke identifikuje pravidla spravedlnosti s povahou lidství. Porovnává lidi, kteří následují tato pravidla z pohodlnosti s těmi, kteří je dodržují a rozpoznávají jako přírodní zákony. Rozpoznat zákon, jako zákon daný přírodou, znamenalo najít zákony závazné pro člověka obecně.[47]

Locke považuje lidi za stejně nadané a žádnou silou sobě nenadřazené, proto musí navzájem respektovat své životy, a pokud k tomu člověk není donucen okolnostmi, jako je například sebeobrana, musí zachovávat život svůj i ostatních. Stejně jako život, má jedinec chránit i vlastnictví a svobodu.[48] Pro Locka má přirozené právo nadpozitivní charakter, je tedy dáno něčím vyšším než lidmi a jeho platnost je univerzální.[49]

Aby bylo právo dodržováno, je nutné mít možnost ho nějakým způsobem v případě nedodržování vymáhat. Přirozený zákon chce mír a zachování lidstva, proto je zachovávání přirozeného práva v přirozeném stavu dáno do rukou všem lidem, aby bylo možno trestat zasahování do práv jednotlivců. Je zde podstatné, že toto právo trestat narušování práv není dáno jen nějaké skupině lidí, jelikož tím by byla narušena přirozená rovnost. Locke také upozorňuje, že není možné na základě přirozeného práva trestat viníka s „rozvášněnou horlivostí“, ale je nutné jednat podle rozumu a úměrně jeho provinění, neboť trest by měl sloužit jako výstraha a náhrada zároveň. Provinilec svým jednáním dává najevo, že nedodržuje přirozený zákon představující pravidla slušnosti a rozumu, ale koná podle svého vlastního pravidla, jež je pro lidstvo nebezpečné. Toto jednání ustanovil pro lidstvo Bůh, čímž je pro všechny závazné a musí ho celé lidstvo dodržovat, aby byly zachovány všechny přirozenosti, jež k lidskému životu náležejí.[50]

Locke zde uvádí jako původce přirozeného zákona Boha, který pro mnohé jiné osvícenské myslitele již není brán jako nejvyšší hodnota. Lockova morálka vychází z víry v Boha a jeho určení, že lidé jsou stvořeni jako sobě rovni.

Pro Locka je tedy možné poznat přirozenoprávní normy rozumem, a protože Boha považoval za stvořitele přírody, která má od něj dána jistá pravidla pro fungování, má i

---

[46] Locke, J. *Druhé pojednání o vládě,* s. 32.
[47] Yolton, J. W. *A Locke Dictionary,* s. 122.
[48] Locke, J. *Druhé pojednání o vládě,* s. 32.
[49] Röd, W. *Novověká filosofie II,* s. 72.
[50] Locke, J. *Druhé pojednání o vládě,* s. 33.

člověk dána pravidla pro své jednání, tedy přirozená pravidla pro život.[51] Na druhou stranu ale Locke odmítá, že by přirozený zákon byl vrozený, neboli „vepsaný“ do lidského srdce, přestože se odvolává na sv. Pavla. Přirozený zákon pro něj není ani výsledkem pouhé rozumové kalkulace, jak mínil Hobbes, ale zákony podle něj pocházejí z principů lidské přirozenosti. Locke je zde však nejednoznačný ve svém výkladu, co to principy lidské přirozenosti jsou, neboť uvádí pouze čistě teologické argumenty vycházející z *Písma*, když tvrdí, že principy lidské přirozenosti pocházejí od Boha.[52]

Lockova přirozenoprávní teorie je, jako u většiny jeho současníků, v kontrastu s Hobbesovou teorií, neboť Hobbes tvrdil, že o přirozeném právu v jeho přesném slova smyslu je možno mluvit až po uzavření společenské smlouvy (jelikož v Hobbesovo válce všech proti všem se lidé řídí přírodními, a ne přirozenými zákony), s čímž Locke nesouhlasí. Pro něj přirozený zákon existoval ještě před smlouvou a zahrnoval tři základní práva – právo na život, na svobodu a na majetek. S těmito základními právy souvisely i základní povinnosti, tedy respektovat tato přirozená práva.[53]

Locke rozlišuje dvě práva – prvním je potrestat zločin, aby se zabránilo jeho dalšímu opakování, přičemž toto právo má každý jednotlivec. Druhým právem je možno domáhat se škody, která byla poškozenému způsobena. K tomuto právu Locke dodává, že moc, jež je v rukou vrchnosti, může odpustit trest v případě, že nebyla způsobena újma soukromému subjektu, ale pokud se viník dopustil škody vůči někomu jinému, není možno, aby byla prominuta náhrada škody vůči poškozenému. Pouze osoba, které byla škoda způsobena, může prominout viníkovi její plnění, a uplatněním práva sebezáchovy si poškozený může přivlastnit viníkovy statky a jeho služby. V přirozeném stavu je možné provinilce zabít za účelem odstrašit ostatní od podobného činu (který by nemohl být nahrazen jiným způsobem) a uchránit je od dalších možných viníkových činů do budoucna. Locke se zde opět dovolává rozumu, který byl lidem dán od Boha, a jelikož se provinilec přirozeného práva zřekl, je možné ho ze společnosti odstranit.[54] Locke cituje Starý zákon, na jehož slovech se dle něj zakládá přirozené právo: „Kdo prolije krev člověka, toho krev bude člověkem prolita“ (Gn 9,6); a v návaznosti na zabití Abela jeho

[51] Röd, W. *Novověká filosofie II*, s. 70.
[52] Sousedík, S. *Svoboda a lidská práva*, s. 97.
[53] Tamtéž, s. 95-96.
[54] Locke, J. *Druhé pojednání o vládě*, s. 35.

bratr Kain po zjištění, že porušil přirozené právo, říká: „Každý, kdo mě najde, bude mě moci zabít.“ (Gn 4,14)

Právo někoho zabít, a tím zachránit sebe i ostatní, vyvstává také v případě, kdy je dotyčnému vyhlášena válka. Válečný stav musí být založen s klidnou myslí a s uváženým záměrem, neboť v takovém případě je pak zřejmé, že se dotyčný chystá porušit přirozený zákon. Ostatní se mají snažit o „zachování sebe sama“, a proto smí zahubit toho, kdo by chtěl toto přirozené právo ohrozit.[55] Pokud se ve stavu společenském snaží někdo ohrozit svobodu ostatních jejich podrobením, jedná se také o válečný stav, neboť pokud odejme svobodu členů společnosti, může ve svévoli odebrat i všechno ostatní, a proto je třeba ho považovat za protivníka, který vyhlásil válku. Locke zde dodává, že právo útočníka zabít má člověk i v případě, že se jedná o zloděje, který se nesnaží útočit na život napadeného. Locke vychází z předpokladu, že pokud chce útočník odebrat oběti svobodu, pak je možné dojít k závěru, že pokud by měl oběť ve své moci, mohl by jí usilovat i o život, tedy měl by její svobodu a nakládal by s ní podle svého uvážení. Útočník se tak dobrovolně vydává do nebezpečí, že proti němu bude použito právo na sebezáchovu a on bude zabit.[56] Takovéto zabití však neznamená právo, ale pouze trest, což je nutné od sebe důsledně rozlišit.

Člověk nemá právo, ani ve stavu přirozeném, někoho zabít. Pokud to udělá, porušuje zákon, a ostatní ho mohou „soudit“, neboť v přirozeném stavu je podle Locka dána každému jednotlivci soudcovská moc, která zajišťuje spravedlnost v předstátní společnosti. Každý je tak povinen ochraňovat přirozené právo, které velí zachování míru.[57]

V přirozeném stavu je možno takto trestat každé provinění proti přirozenému zákonu, ale pouze za předpokladu, že bude použito trestu, který je úměrný provinění, a který dokáže v „přestupníkovy“ vzbudit lítost a ostatní od podobného činu odradí.[58] Z Lockova textu tedy vyplývá, že není možné trestat podle svévole, ale pouze na základě odůvodnění a přiměřenými prostředky.

---

[55] Locke, J. *Druhé pojednání o vládě,* s 38.
[56] Tamtéž, s. 39.
[57] Röd, W. *Novověká filosofie II*, s. 71.
[58] Locke, J. *Druhé pojednání o vládě,* s. 35-36.

Locke také přiznává, že není nezbytné dlouze popisovat přirozená práva, jelikož je tento zákon „tak pochopitelný a jasný rozumné bytosti“, a poukazuje, že je snazší ho pochopit než zákony pozitivní, které bývají dobré pouze potud, pokud vycházejí ze zákona přirozeného.[59] Lockovi tedy nejde o vysvětlování přirozeného práva, ale s jeho pomocí popisuje přirozený stav a jeho zákonitosti.

Locke se stejně jako většina osvícenců vymezuje vůči teorii, kterou razil především Hobbes, že je možno zaměňovat přirozený stav se stavem válečným. Tyto dva stavy jsou pro něj v přímém kontrastu, tedy jako je mír proti násilí a přátelství vůči nepřátelství.[60]

Na rozdíl od mnohých myslitelů své doby nepovažoval Locke přirozený stav za něco, co již nemůže existovat nebo pouze za těžko splnitelných okolností, jako je tomu například u Rousseaua. Podle Locka se v přirozeném stavu nacházejí všechny autority „nezávislých“ vlád, neboť za konec přirozeného stavu považoval okamžik, kdy dojde k dohodě, že se vytvoří z více stran jedno společenství, jež bude tvořit politické těleso. Pokud se mezi lidmi tvoří smlouvy a jiné závazky, které však nemění jejich nezávislost, jejich vztah vůči sobě navzájem je pro Locka stále přirozeným. Tento stav si k sobě zachovávají lidé „jako lidé“, a ne jako subjekty společnosti.[61]

## 3.2 Společenská smlouva

Přirozený stav, v němž jsou si všichni rovni a veškerá práva jsou vzájemně vyvážená, se v Lockově pojetí překoná vzájemnou smlouvou mezi jednotlivci, kteří vytvoří „politické těleso“.[62] Podle Locka tím, „co tvoří společenství a vyvádí lidi z volného stavu přirozeného do jedné politické společnosti, je dohoda, kterou každý má s ostatními, že se sloučí a budou jednat jako jedno těleso a tak že budou jedním zvláštním

[59] Locke, J. *Druhé pojednání o vládě*, s. 36.
[60] Tamtéž, s. 40.
[61] Tamtéž, s. 37.
[62] Röd, W. *Novověká filosofie II*, s. 71.

státem.“[63] Locke rozlišuje dva faktory, na nichž lidská společnost spočívá; za prvé je to definitivní ústava státu a forma vlády, a za druhé plnění smluv.[64]

Za hlavní důvod proč vstoupit do společnosti a opustit přirozený stav považuje Locke snahu o vyhnutí se válečnému stavu. Je totiž možné, že dojde k pokroucení zákonů a násilí bude chráněno nebo bude beztrestné, či bude vykonáváno několika jednotlivci, a v takovém případě bude panovat neustále stav válečný. Spravedlnost se má totiž vztahovat na všechny a má pomáhat k právu nevinným, ne se v rukou několika mocných měnit na nástroj výkonu moci. Pokud se nedostává obrany těmto postiženým na zemi, snaží se podle Locka dovolat ochrany na posledním možném místě, kterým je pro ně „odvolání k nebi“.[65]

Jelikož však na zemi toto odvolání není možné a není tedy autority, která by spory rozsoudila, je nutné, aby se lidé vzdali přirozeného stavu a vytvořili společnost. Tímto krokem se předejde vznikům sporů, které nebude mít kdo rozsoudit, „neboť kde je na zemi autorita, moc, jejíž pomoci se lze dovolat, tam je další trvání stavu válečného vyloučeno a spor je touto mocí rozhodnut.“[66] Toto „odvolání k nebi“ považuje Locke za nejdůležitější nástroj, neboť v jeho jazyce to znamená právo na revoluci, kdy přes výsledek bitvy Bůh rozhodne o tom, kdo má pravdu. U revoluce jde pro Locka o zpětné převzetí moci lidem, a to za použití „přírodního“ či obžalovacího způsobu. Celá obec má pak ve svých rukou provádění trestu.[67]

Přirozený stav je tedy pro Locka nevýhodný z toho důvodu, že je v něm každý soudcem, a za možnou nápravu považuje společenskou smlouvu, která ustanoví autority, jež budou mít soudní moc a budou se řídit právním řádem. Pro toto nové uspořádání Locke nedoporučuje monarchii, neboť by zde došlo opět k soudcovství ve vlastní věci – monarcha by byl ve stejném postavení, v jakém byli lidé v přirozeném stavu.[68]

V přirozeném stavu má také člověk právo na svobodu, která znamená nezávislost na moci ostatních lidí. Tato svoboda se společenskou smlouvou neztrácí, ale je

---

[63] Locke, J. *Druhé pojednání o vládě,* s. 154.
[64] Yolton, J. W. *A Locke Dictionary,* s. 42.
[65] Locke, J. *Druhé pojednání o vládě,* s. 41.
[66] Tamtéž, s. 41.
[67] Tully, J. *An approach to political philosophy: Locke in context,* s. 21.
[68] Röd, W. *Novověká filosofie II,* s. 72.

modifikována na svobodu, která je nezávislá na veškeré moci, která není upravena společenskou smlouvou. Pozitivní právní úprava by nebyla nutná, kdyby neexistovali někteří jedinci zpochybňující svobodu či vlastnictví majetku tím, že neustále porušují přirozený zákon, jelikož jinak by byl tento zákon sám o sobě dostatečným.[69]

Tím, že se na základě společenské smlouvy utvoří politické těleso, se tedy společnost nevzdává svých přirozených zákonů, ale pouze přemění možnosti, jak je možné toto právo vykonávat. V zájmu obecného blaha vytváří společenství normy, čímž je ustavena moc zákonodárná; ve sporných případech společnost posuzuje práva a nároky, a tím je utvořena moc soudní. Pokud není dostatečné oddělení moci zákonodárné, soudní a výkonné, pak se společnost stále nalézá v přirozeném stavu. Absolutistická monarchie je z tohoto důvodu tedy pokračováním stavu přirozeného, jelikož v ní k rozdělení moci nedochází.[70]

Locke si v rámci společnosti všímá také vlastnictví, které bylo zákony a smlouvami upraveno tam, kde byl nárůst obyvatelstva větší a společnost se rozvíjela rychleji. Byly uzavřeny smlouvy mezi členy společnosti a pomocí zákonů se pak jejich vzájemné vztahy upravily.[71] Ochranu vlastnictví Locke tedy považuje také za jednu z hlavních příčin uzavření společenské smlouvy.

Protože má člověk schopnost pracovat, má i právo na majetek, a jelikož toto právo předchází vzniku státu, musí být státem podle Locka respektováno. Lidé ještě před uzavřením společenské smlouvy pociťují podněty, které k jejímu uzavření směřují, proto je občanskou společnost možno považovat do jisté míry za přirozený útvar, či alespoň ne tak umělým, jako byl u Hobbese. Locke má na místo Hobbesovy smlouvy o podrobení smlouvu o sjednocení.[72]

Se vznikem společnosti jako politického tělesa dochází k vytváření zákonů, a protože zákony vytváří zákonodárná moc, která vychází z přirozených zákonů a je jimi také omezena, a ona pak vytváří ústavu a další zákony, kterými se musí státní moc řídit, je možné dovodit, že i státní moc se musí řídit přirozeným právem. Moc státu nemůže

---

[69] Röd, W. *Novověká filosofie II*, s. 72.
[70] Tamtéž, s. 72-73.
[71] Locke, J. *Druhé pojednání o vládě*, s. 55.
[72] Sousedík, S. *Svoboda a lidská práva*, s. 96-97.

jednat podle své neomezené vůle, ale musí se pohybovat v hranicích, které jsou jí zákonem vymezeny. A protože je moc lidu nadřazená moci vládní, je možné zákonodárce odvolat a nahradit. Tato možnost vychází ze společenské smlouvy, která je sjednána pod podmínkou, že bude sloužit lidu a jeho blahu, a pokud toto není dodržováno, je možno nelegitimní vládu odvolat.[73]

## 3.3 Revoluce a vůle lidu

Locke prožil své mládí v době anglické občanské války (1642–1651), později zažil i Slavnou revoluci (1688), a za jeho života byl popraven král Karel I. a svržen král Jakub II. Lidé za anglické revoluce soudili a následně popravili svého krále a ustavili tak novou formu vlády. Lockovo konceptuální revoluce umožnila poprvé v historii evropského myšlení přesněji popsat boje i to, jak revoluce spadá do výkonu politické moci občanů.[74]

Locke hovoří o zániku vlády, který nastává buď tak, že je stát napaden a nemůže se násilí bránit, nebo když se mění legislativa. Skrze legislativu je stát sjednocen a občané na sebe mají vzájemný vliv; v případě ohrožení legislativy dochází k rozpadu a postupně, podle Locka, až ke „smrti“ vlády. Tento rozpad vychází z předpokladu, že lid má mít jednu vůli, kterou má legislativa reprezentovat a starat se o to, aby i nadále tuto jednotnou „obecnou“ vůli společnost měla. Pokud se legislativa dostane do rukou osobě či skupině osob, které k tomu lid svou vůlí neurčil, pak není lid vázán tuto moc poslouchat a má nárok na zřízení nové legislativy.[75]

Locke se také snaží vyhnout námitce, která by podle něj mohla napadnout případné oponenty, že pokud má lid moc změnit vládu, pak by to mohl dělat vždy, když se mu něco „jenom trochu“ nelíbí, neboť lid je neustále nespokojený. Locke však tento názor nesdílí a argumentují tím, že lid se těžko vzdává svých zažitých starých forem, protože jakmile si na něco zvykl, nerad to mění. A pokud nastaly v minulosti nějaké

[73] Röd, W. *Novověká filosofie II*, s. 73.
[74] Tully, J. *An approach to political philosophy: Locke in context*, s. 22.
[75] Locke, J. *Druhé pojednání o vládě*, s. 155-156.

revoluce či nespokojenost, často to nebylo zcela radikálního rázu, jelikož pobouření lidu nezašlo tak daleko, aby změnilo vládu zcela.[76]

„Lid, s nímž se vůbec špatně zachází a proti právu, bude ochoten při každé příležitosti se zbavit břemene, jež na něj těžce doléhá.“[77] Jak již bylo řečeno, není však tomu tak, že by lid volal po revoluci při každém záchvěvu nespokojenosti. Ke krajnímu řešené v podobě revoluce dochází, až po neustálém zneužívání moci, které dopadá stále na tytéž jedince.[78] Locke zde opět uvádí příklady, které lid ke vzpouře nedovedou, a jsou mezi nimi i nevhodné zákony a časté chyby ve vládě, ovšem již neuvádí specifičtěji, které jsou ony neodpustitelné prohřešky, kterých se musí výkonná moc vůči lidu dopustit, aby se natolik radikalizoval, že dojde k revoluci.

Locke přiznává lidu právo na odpor, a to jak proti cizincům či poddaným, tak i proti vrchnosti. Přiznává, že toto právo postavit se vrchnosti bylo často popíráno, ale podle něj je nutné moci se postavit těm, kteří mají větší výsady a výhody, neboť to jim nezakládá právo zákony společnosti porušovat. Jejich provinění proti legislativě považuje naopak za větší než u cizinců a poddaných, neboť oni mají podle zákona větší podíl a porušují tím důvěru, která jim byla dána jejich „bratry“.[79] V případě, že by se tyto vrstvy, nebo pouze jedinci pokoušeli nastolit absolutní moc, je možné použít násilí za účelem zabránit tomuto porušování smlouvy. Zde by mohl Locke poukazovat na ospravedlnění použití násilí za „slavné revoluce“, která proběhla v Anglii v roce 1688. Přestože *Druhé pojednání o vládě* napsal ještě před ní, již pociťoval, že k této události dění v zemi směřuje. V době takového bezpráví se může jedinec odvolat pouze k „nebesům“ a je tedy možné použít i jiné prostředky než jsou právně ustanoveny, neboť ty jsou v této situaci neúčinné. Revoluci, a s ní i dočasný přechod do přirozeného stavu, nevidí Locke jako nepřijatelnou možnost, ale naopak to považuje za možné řešení. Jak již bylo řečeno, za součást společenské smlouvy je nutné považovat i ochranu vlastnictví, které bylo pro Locka klíčové, a tak v případě ohrožení zvenčí či snahy o absolutní uchopení moci, je revoluce řešením i z důvodu záchrany vlastnictví, které je pro Locka prvořadější než

[76] Locke, J. *Druhé pojednání o vládě,* s. 161.
[77] Tamtéž, s. 162.
[78] Tamtéž, s. 162.
[79] Tamtéž, s. 166.

jistota jednotlivce. Toto je také jeden ze zásadních bodů, v němž se neshoduje s Hobbesovými názory.[80]

# 4 Charles Louis de Montesquieu

Charles Louis de Montesquieu (1689-1755) inspiroval svým dílem *O duchu zákonů* (1748) mnohé právní počiny, které osvícenskou dobu provázely. Jeho striktním rozdělením moci na moc zákonodárnou, výkonnou a soudní se inspirovali i redaktoři Ústavy z roku 1791.[81] Pro studium svobody, vycházel z faktu, že zákon svobodu vytváří. Studium práva a jeho historie, znamenalo pozorovat „ducha" svobody, který se v průběhu dějin v různé intenzitě „prozařoval" na povrch. Studium historie světových právních systémů považoval Montesquieu za nejlepší možný zájmem lidstva, neboť pomocí umístění trestního práva na spolehlivý základ geografického a dobového kontextu, bylo možno nejlépe ukázat, proč člověk, který byl souzen, odsouzen a popraven, byl ve své zemi svobodnější než jakýkoli paša v Turecku. A tento Montesquieuho názor sledoval jeden z jeho nejoddanějších následovníků Jean Jacquess Rousseau v díle *O společenské smlouvě*.[82]

## 4.1 Přirozený stav

Člověk se v přirozeném stavu podle Montesquieuho snažil především zachovat svůj život, a považuje za jasné, že jeho původní myšlenky nebyly o poznání a bádání, ale čistě pudové. Lidé byli v přirozeném stavu neobyčejně bázliví a vše je zahnalo na útěk, což je možno si podle Montesquieuho ověřit na divoších v lesích. Dále pak vyvozuje, že jelikož si lidé uvědomovali vlastní slabosti, připadali si všichni méněcenní, že se „sotva někdo cítí rovným druhému", proto za první přirozený zákon, který v tomto stavu panoval, tedy považoval mír, neboť nikdo nechtěl napadnout druhého.[83]

---

[80] Röd, W. *Novověká filosofie II*, s. 73-74.
[81] Tretera, I. *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 338.
[82] Goldie, M. - Wolker, R. *The Cambridge History of eighteenth-century Political Thought*, s. 28-29.
[83] Montesquieu, CH. *O duchu zákonů*, s. 35-36.

Montesquieu se jako většina ostatních myslitelů osvícenství také vymezuje vůči Hobbesovi a jeho teorii o přirozeném stavu. Podle Montesquieuho není „rozumem odůvodněné“ tvrzení, že by se lidé měli od počátku touhu podrobit jeden druhému. Myšlenku o státu a vzájemném ovládání se a podrobování jeden druhému považuje Montesquieu za natolik složitou, že není možné, aby se jí zabývali lidé hned na samém počátku. K takovému jednání, kdy se lidé snaží chránit před sebou navzájem, bylo možno dojít až po ustavení společenských celků.[84]

Hledání si potravy považuje Montesquieu za druhý přírodní zákon, který vychází z lidské slabosti a snahy ukojit své potřeby. Třetím zákonem je přirozený pud hledat útočiště jeden u druhého, jelikož přestože se lidé báli, pociťovali pud, kterým se k sobě, jakožto příslušníkům stejného rodu, přibližovali. Ze třetího zákona pak vyplývá i zákon čtvrtý, tedy touha žít ve společnosti. Mezi lidmi existuje pouto, které se nevyskytuje u ostatních živočichů, a proto se lidé rádi seskupují a vytvářejí společnosti.[85]

## 4.2 Přirozené právo

Přirozené zákony se tak podle Montesquieho nazývají proto, že vyplývají pouze z utváření lidské bytosti. Tyto zákony se tedy musely utvářet ještě v původním stavu, než vznikly lidské společnosti, a proto je pro jejich poznání nutné si představit stav, který předcházel lidskému seskupení.[86]

Montesquieu chápe pojem zákona v širší souvislosti, neboť pod něj zahrnuje jak zákony konvenční, tak i přirozené. Přirozený zákon vykládá jako nutný vztah, který plyne z přirozenosti věcí. V případě, že přirozenost věcí závisí na Bohu, jsou přirozeným zákonem postiženy i vtahy, jež se vztahují k původnímu rozumu, tedy k Bohu. Pozitivní zákony by měly být tvořeny v rámci čtyř přirozených zákonů, a měly by tak respektovat onu nadpozitivní normu, která směřuje ke spravedlnosti.[87]

---

[84] Montesquieu, CH. *O duchu zákonů*, s. 36.
[85] Tamtéž, s. 36-37.
[86] Montesquieu, CH. *O duchu zákonů* , s. 36.
[87] Röd, W. *Novověká filosofie II* , s. 211.

Pozornost věnuje i formě, v níž jsou právní normy zachyceny, neboť považuje za nezbytné, aby byly zákony jasně a srozumitelně popsány a ponechávaly pouze malý prostor pro vlastní nahodilou interpretaci. Také upozorňoval, že by právo nemělo být v žádném případě měněno bez dostatečného a závažného důvodu, pokud bylo přijato podle příslušných pravidel. V celém Montesquieuho díle je možno pozorovat jak je pro něj důležité zachovat důstojnost práva; jeho text často odkazuje na touhu pochopit a popsat, jak může právo ztratit svou autoritu a přijít o úctu, kterou má vzbuzovat.[88]

Podle Montesquieho musí právo odpovídat zřízení státu, a proto spíše než aby hledal obecné podmínky, přichází v *O duchu zákonů* s komparací. Spíše než aby se tázal po všeobecných podmínkách legitimity moci, snaží se o vyjasnění rozumnosti zákonů, které jsou různě vhodné pro různé režimy.[89] Montesquieu říká: „Zákony musí býti tak přizpůsobeny národu, pro který jsou vytvořeny, že jen náhodou se mohou zákony jednoho národa hoditi pro národ druhý.“[90]

Touto Montesquieuho argumentací dochází k potlačení přirozenoprávní teorie a také k odklonu od hledání ideálního měřítka, neboť se hodnotí konkrétní stát. Je zde možné vidět paralelu k aristotelskému přístupu, kdy se bere ohled na konkrétní stát a jeho uspořádání.[91]

Montesquieu zastává názor, aby byla část moci svěřena do rukou lidu i v aristokratických či monarchických zřízeních, když tvrdí, že „bude velikým štěstím pro aristokratický stát, když pozdvihne nějak přímo lid z jeho ponížení“[92], a že „nejlepší aristokratický stát je takový, ve kterém část lidu, která není účastna na vládě, je tak malá a tak chudá, že vládnoucí vrstva nemá zájem na tom, aby ji potlačila.“[93]

Zavedení nového typu vlády – umírněné vlády, který zahrnuje monarchistické a republikánské režimy v protikladu k despotickým, si je možno vyložit klasickým pohledem na „nejlepší formu vlády“. Dobrými formami vlád mohou být podle okolností monarchické, aristokratické a demokratické. Jako reakci na moderní skepticismus, který

---

[88] Goldie, M. - Wolker, R. *The Cambridge History of eighteenth-century Political Thought*, s. 29.
[89] Spector in Montesquieu and his legacy, s. 50-51.
[90] Montesquieu, CH. *O duchu zákonů*, s. 39.
[91] Röd, W. *Novověká filosofie II*, s. 211.
[92] Montesquieu, CH. *O duchu zákonů*, s. 46.
[93] Tamtéž, s. 47.

argumentuje růzností práva a popírá existenci politické vědy, přináší Montesquieuho perspektiva zvážení nejvhodnějších podmínek, morálních i fyzických, které definují způsob, jakým lidé žijí. A tak spíše než teoretizování o abstraktních shodách politické vůle, které by obsáhly univerzální normy přirozeného práva, nebo které by vymezily model dokonalé společnosti, je podle Montesquieuho se lépe zabývat, jak by mohla vláda nejlépe odpovídat povaze lidí, pro které je určena.[94] Pro vytvoření a uchování republikánského zřízení je nutný jistý typ společnosti, jejíž charakteristika je rozdílná od charakteristik zachovávající společnosti despotické nebo monarchické.[95]

Montesquieuho názor na nejlepší formu vlády nebyl ostatně jednotný a během svého života ho několikrát změnil. Nejprve sympatizoval s republikánským zřízením, a poté s konstituční monarchií, jelikož tu považoval za umírněné státní zřízení. Zde se opět inspiroval Aristotelovým kritériem střední cesty, kdy nejlepší řešení spočívá v nalezení cesty mezi dvěma extrémy.[96]

Rovnost, která je v osvícenství tolik oslavována, se dle Montesquieuho vyskytuje v republice, jelikož v tomto zřízení je formou vlády demokracie a „láska k demokracii je láska k rovnosti“. Jako hlavní motiv pro co nejlepší stát je pro občany jejich láska k vlasti, díky níž se snaží pro co největší službu společnosti. V této vládě Montesquieu vyzdvihuje zdrženlivost, kterou musí občané disponovat, protože jedině tak je možno dosáhnout všeobecné rovnosti, na níž by měla být republika založena. Republiku považuje za zřízení, které vychovává prostřední občany, což vychází i z principu většiny. Musí být tedy spravována moudrými lidmi, kteří jsou si tohoto záměru vědomi, a pokud se tak bude konat, bude republika spravována rozumně.[97]

Samosprávu však považoval za možnou pouze u malých států, které přirovnával k řeckým polis. Jelikož republikánská samospráva znamenala, že si sami lidé určí své zákony, museli by lidé být ochotni vždy upřednostnit zájmy celku, před vlastním blahem, a toto bylo možno jen u menších celků.[98]

---

[94] Spector in Montesquieu and his legacy, s. 51.
[95] Dijn, A. *French political thought from Montesquieu to Tocqueville,* s. 21.
[96] Röd, W. *Novověká filosofie II,* s. 216.
[97] Montesquieu, CH. *O duchu zákonů,* s. 75-76.
[98] Dijn, A. *French political thought from Montesquieu to Tocqueville,* s. 21.

## 4.3 Společenská smlouva

Společnost podle Montesquieuho vzniká na základě čtvrtého přírodního zákona, který je v lidech zakotven jako touha žít pospolu. Jakmile vytvoří lidé společnost, přestává u nich být ona bázeň, strach a pocit slabosti, který v nich vyvolával pocit rovnosti, a začíná stav války. Společnost ve své jednotě pociťuje sílu, a proto je stav války vyhlášen vůči ostatním národům, z čehož pak v rámci zachování národů vzniká podle Montesquieuho právo mezinárodní, které upravuje vztahy mezi národy po celém světě. Toto právo je uplatňováno v době míru i v době války, neboť hlavním zájmem je konat si co možná největší dobro a naopak i co nejmenší zlo. Aby mohla být společnost udržena, musí existovat právo veřejné – mezi vládnoucími a ovládanými, a právo soukromé mezi občany navzájem.[99]

Právo, podle Montesquieuho znovu obnovilo rovnost, která panovala v přirozeném stavu, ovšem v raném stádiu společnosti se rovnost kvůli potírání vědomí o vlastní zranitelnosti vytratila, což vedlo až k válečnému stavu.[100]

V případě otázky vlády, zda je někdo přírodou předurčen, aby vládl ostatním, zastává Montesquieu názor, že jde o povahu národa a přírody, a není tedy možné bez širšího kontextu říci, která vláda je nejvhodnější.[101] Tato závislost na klimatických a geografických faktorech však nemůže být podle Montesquieuho absolutní, neboť by jinak nebylo možné požadovat, aby nevýhody daných podmínek byly vyvažovány politickými prostředky a posilovaly se pouze jejich výhody.[102]

Pro fungování společnosti a udržitelnost vlády je nutná její umírněnost. Žádné zřízení samo o sobě nezaručuje svobodu, a to ani demokracie, proto je umírněnost každé formy vlády nutnou podmínkou, aby mohla být rozšířena svoboda obyvatel státu. Jako další záruka pro udržení svobody je pak rozdělení moci, které zamezí jejímu zneužívání a omezí se tím přílišná koncentrace moci v rukou malého počtu osob či jednotlivců.[103]

---

[99] Montesquieu, CH. *O duchu zákonů*, s. 37-38.
[100] Goldie, M. - Wolker, R. *The Cambridge History of eighteenth-century Political Thought*, s. 28.
[101] Montesquieu, CH. *O duchu zákonů*, s. 38.
[102] Röd, W. *Novověká filosofie II*, s. 211.
[103] Tamtéž, s. 214.

# 5 Paul Heinrich Dietrich von Holbach

Holbach bývá považován za hlavního systematika francouzského materialismu, a to i přes to, že byl německého původu. Do Francie definitivně odešel roku 1750, a od roku 1752 začal psát přírodovědná hesla do *Encyklopedie*. Spolu s Diderotem spolupracoval na díle *Systém přírody* (1770), které vzbudilo veliký ohlas, i když ne vždy příznivý; parlamentem bylo okamžitě odsouzeno ke spálení. Otázkám morálky a politiky se Holbach věnoval ve svém díle *Společenský systém* (1773), v němž vychází především z teze o všemocnosti výchovy. Jeho dílo představovalo jeden z nejprudších útoků na despotismus, neboť většinu obyvatel nazývá otroky, kteří milují své okovy. Holbach zemřel v červenci 1789 v Paříži, tedy těsně před vypuknutím Velké francouzské revoluce.[104]

## 5.1 Přirozený stav

Holbach se k životu člověka ve společnosti vyjadřuje jednoznačně kladně - za nejužitečnější bytost pro člověka, která vzešla z přírody, označuje jednoduše člověka. „Společnost je pro lidské blaho užitečná a nutná, […], pouze přispěním svých bližních je člověk schopen čelit ranám osudu a napravit zlo, které musí fysicky zakoušet.“[105]

Holbach naráží na Rousseauův negativní přístup, kdy přímo vyzývá, aby nebylo naslouchánо skličující filosofii, která vybízí, abychom „se stranili společnosti, abychom se zřekli styku s lidmi, abychom se vrátili do lesů, kde žili naši předkové-praotcové a kde bychom jako oni bojovali o svůj život se zvířaty.“[106] Tím, že by se člověk snažil vrátit na začátek, přestal by usilovat o zlepšení životních podmínek, stranil by se ostatních, a skoro by se stal divokým zvířetem, by pouze zapříčinil započetí celého koloběhu znovu. Podle Holbacha by člověk opět prošel stejnými etapami, kterými prošli jeho předci, a za několik století by dospěl do stejného stavu, který je nyní.[107] Oproti Rousseauovi tedy nevidí přírodní stav jako trvale udržitelný, ale pouze nutné přechodné stádium, kterým si

[104] Tretera, I. *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 348-350.
[105] Holbach, P. H. D. *Společenský systém*, s. 173-174.
[106] Tamtéž, s. 174.
[107] Tamtéž, s. 174.

společnost vždy musí projít a nevyhnutelně se dostat do situace, v které se stejně nachází. Snaha o nápravu by se jevila jako regres, kdy se opouští všechny život usnadňující a vývojem získané dovednosti.

Svou kritiku „přírodního stavu“ rozpracovává Holbach dále, když oponuje tvrzení, že divoch je „šťastnější než civilizovaný člověk“. Proti tomuto názoru Holbach popisuje divocha jako dítě, které je vydáno napospas okolnostem, kterým se nemůže účinně bránit, jelikož nemá žádné prostředky; za zákon považuje pouze svůj rozmar. Divocha vidí jako bytost sobeckou, krutou, mstivou a ohroženou jak sebou samým, tak i jemu podobnými jedinci.[108] Není zde tedy popisován soucit, kterým by dle Rousseaua měl člověk v přírodním stavu disponovat, a který by nahrazoval zákony a mravy.

Přírodní stav neboli divošství je pro Holbacha stavem bídy, duševní otupělosti a zpozdilosti, čímž se uvědoměle staví do kontrastu proti divošství jako zlatému věku. Chtít se vrátit do tohoto stavu považuje za stejné přání jako se chtít navrátit do dětství, kdy člověk neměl žádné znalosti a zkušenosti. Toto pohrdání znalostmi a kulturou by bylo ke škodě všem národům. Člověk je již svou povahou společenský a odmítání společnosti a odchod do samoty by tedy bylo v rozporu s jeho přirozeností.[109]

Dalším bodem, na který Holbach naráží je mylné vysvětlování si přírodního stavu. Představa, že v tomto stavu nebylo závazků, z nichž by plynuly nejrůznější povinnosti, a že by mezi lidmi nebyly žádné vztahy, je naprosto nepoužitelná. Již základní vztah muže a ženy je společenským aktem, a jelikož každý jednotlivec pochází z této dvojice, je tedy plodem společnosti, a tato společnost je pro něj v rané fázi jeho života zcela nezbytná. V době, kdy by dokázal přežít již sám, má však ke společnosti utvořené vztahy a je na ni zvyklý. A proto Holbach tvrdí, že „dokonce tedy i ve stavu, který je nazýván *stavem přírodním*, musel se člověk podřizovat svým povinnostem a byl nucen plnit je vůči všem, jež pokládal za nezbytné pro své vlastní blaho.“[110]

Člověk je společností obohacován, neboť si rozhovory, přemýšlením a vynalézavostí s níž se setkává u svého druhu, tříbí svou mysl; naproti tomu divoch

[108] Holbach, P. H. D. *Společenský systém*, s. 175.
[109] Tamtéž, s. 175.
[110] Tamtéž, s. 175.

představy nemá, ani nedisponuje ani ctností či důvtipem, a jeho uvažování zcela postrádá vyšší rozměr, kterým by se snažil si ulehčit život a prožít ho pohodlněji.[111]

Holbach také poukazuje na přetrvávající prvky divošství, i v těch zdánlivě nejcivilizovanějších státech, kde panovník legitimuje svou moc od Boha a poddaní nemohou proti tomuto „božskému právu“ nic namítat. Oproštění se od primitivního života znamená pro Holbacha posun ke štěstí, a proto kritizuje občany, kteří jsou nespokojeni se stávajícím stavem, konkrétně s ústavou, a vzpomínají na staré časy, za kterých jim prý bylo lépe, jako kdyby úplně zapomněli na pohromy, k nimž docházelo. Při zkoumání historie je, podle Holbacha, vidět, že předci na tom nebyli lépe, a že národy bývaly mnohem pověrčivější, neuvědomělejší a ukrutnější, než jsou teď. Jako špatné hodnotí i zákony, jež byly ve všech zemích nejasné, a právo bylo zaměňováno za násilí. Z toho pro Holbacha vyplývá, že lidský rod nedegeneruje, ale naopak se lidský rozum vyvíjí; lidská přirozenost, panující především v přirozeném stavu, nečinila člověka zkaženým, ale bylo nutné, aby se rozvíjela a vzdělala. V důsledku toho, se žije mnohem lépe, a přestože má člověk více domnělých potřeb a neřestí, daleko méně se podle Holbacha dopouští zločinů.[112] Tento optimistický pohled na vývoj lidstva je možno spatřit i u Condorceta, který je Holbachovým současníkem.

Z jeho narážky na to, že i divoši uctívali své vládce jako své bohy, a stejně tak je tomu nadále i v mnohých monarchiích, je patrný Holbachův ateismu. Podle Nichollse jeho ateismus spočíval ve vidění přírody jako pravého božství.[113]

Holbach kritizuje náboženství kvůli jeho negativnímu dopadu na společnost, jelikož náboženství pro něj představuje překážku pro přirozený život. Pro Holbacha je hlavním cílem blaho a prospěch společnosti a teologové tyto cíle nesledují, neboť upřednostňují výklad, jenž není založen na rozumovém uvažování ve prospěch lidu, ale na dogmatickém následování náboženského výkladu.[114] Náboženská morálka je pro Holbacha v protikladu k morálce přirozené, která tím, že nestojí na rozumovém základu,

[111] Holbach, P. H. D. *Společenský systém,* s.176.
[112] Tamtéž, s. 177-178.
[113] Nicholls, D. *God and government in the age of reason,* s. 91.
[114] Röd, W. *Novověká filosofie II,* s. 287.

dává možnost k ospravedlňování tyranství a otroctví, a proto pravou zbožností rozumí Holbach tu, která je v souladu s přirozenou morálkou, a tedy i přirozenými zákony.[115]

Mezinárodní právo vzniklo právě díky tomuto zmoudření vyspělých národů, které si uvědomily nutnost dohod, které by zamezily bezpráví. Ve válkách se již nebojuje tak krutým způsobem jako dřív a se zajatci se zachází daleko humánněji, neboť pro divocha či člověka na nižším stupni rozumového vývoje bylo mučení a zabíjení kořisti běžným jevem. Holbach vidí příklon k racionalitě, s níž se ke smlouvám přistupuje, jelikož se státy snaží smlouvami chránit sami sebe, kdyby se jim ve válečním stavu nedařilo.[116]

Odpoutáním se od přírodního stavu se člověk zbaví divošství a pomocí rozumu se může rozvinout jeho povědomí o právu. Holbach upozorňuje, že ty správné představy o morálce a politice nejsou lidem vrozeny, ale že je má pouze omezený počet jedinců, jenž je vzdělán a je zvyklí přemýšlet. Pro porozumění lidem a zároveň celé společnosti je nezbytné jim naslouchat; pouze neustálým zlepšováním a tříbením rozumu je možno dosáhnout dokonalé civilizace.[117]

Podle Holbacha se není třeba podivovat nad faktem, že čím je větší společnost, tím je i více neřestí v ní. Považuje to za naprosto přirozený jev, neboť kde je více lidí, tvoří se dav a ten sebou nese větší riziko disharmonie. Bylo by ale nesprávné pouze odsuzovat větší města proti venkovu a samotám, kde vládne klid a mír, jelikož právě ve městech se nachází mnohem větší procento talentů, kteří přinášejí onen potřebný pokrok.[118]

Holbach nevidí přirozený stav jako ideální dobu, kdy byl člověk oproštěn od povinností a vše záleželo pouze na jeho vůli. I tehdy musel vykonávat činnosti, které byly nutné pro jeho život, a představa naprosté nerušené osamělosti se Holbachovi nezdá možná. Život bez spolupráce s ostatními vidí jako neudržitelný v případě, že by se začalo vše znovu od začátku, přirozený stav by nemohl trvat a lidstvo by se opět dostalo na vyšší kulturní úroveň.

---

[115] Röd, W. *Novověká filosofie II*, s. 289.
[116] Holbach, P. H. D. *Společenský systém*, s. 179.
[117] Tamtéž, s. 179.
[118] Tamtéž , s. 181.

Nesouhlasí ani s názory zaujatými proti lidskému rodu a říká, že „kdyby byli lidé tak zlí, jak by nás o tom chtěli tito filosofové přesvědčit, pak by nemohla existovat žádná společnost...“[119]

## 5.2 Přirozené právo

Aby nemohlo docházet k prosazování sobecké vůle jednotlivců, a to jak na nejnižších společenských místech, tak i v oblasti politické, je nutné, aby si společnost vytvořila zákony. Při tvorbě zákona je za základ považována snaha o sebezáchovu všech občanů a také obecné blaho společnosti, zákony mají tedy ukazovat lidem tvořícím společnost, jak mají či nemají jednat, aby společnost mohla nadále nerušeně fungovat a rozvíjet se. O tom co je pro společnost dobré a rozumné je rozhodnuto právě oním celkem, který se vydáním zákonů a jejich následným vynucováním, snaží chránit proti rozmarům a vášním jednotlivců. Holbach podotýká, že by panovníků, zákonodárců a zákonů nebylo potřeba, pokud by byli všichni dostatečně slušní a rozumní, ale vzhledem k jejich nezbytnosti je očividné, že společnost taková není. Holbach hovoří o zákonodárci jako o nástroji „obecné vůle“, a jeho zákony jsou dobré, pokud jsou v souladu s přirozeností člověka.[120] Termín obecná vůle je hojně používán Rousseauem, kdy i u něj představuje konsens společnosti na zásadních věcech, bez nichž by další fungování nebylo možné.

Za přirozené zákony, jež vyjadřují přirozené právo lidí, považuje Holbach ty zákony, „které bezprostředně vyplývají z přirozenosti člověka nezávisle na jakémkoli sdružení, anebo které jsou založeny v samé podstatě bytosti, jež cítí, vyhledává dobro a vyhýbá se zlu, myslí, uvažuje a ustavičně touží po štěstí.“[121]

Přirozené právo člověka je tedy něco víc než obyčejný zákon, neboť vychází z faktu existence člověka; přirozené zákony jsou ovšem spjaty, podle Holbachovi definice, s předpokladem, že člověk usiluje o dobro a štěstí, proto je možné vidět přirozené právo jako základ pro obecnou vůli celé společnosti, která usiluje o ty samé cíle jako ideální bytost s přirozenými právy. Představa člověka jako jednotlivce ovlivněného

[119] Holbach, P. H. D. *Společenský systém*, s. 181.
[120] Tamtéž, s. 190.
[121] Tamtéž, s. 190.

sobeckými touhami by totiž při namnožení nemusela nutně vést k oné ideální abstrakci společnosti, toužící po obecném blahu.

Je nutné si uvědomit, že pro realizaci společenského blaha je nezbytný odklon od náboženství, neboť místo současnosti, v níž jedinci žijí, se jejich touha po blaženém a šťastném životě upírá do budoucnosti, do posmrtného života. Lidé jsou odváděni od svých přirozených úkolů a je tedy nutné vhodnou výchovou apelovat na lid, aby se věnoval úkolům pozemským a rozvíjel svá přirozená práva.[122]

Společnost má zajišťovat jedinci blaho, po kterém ze své přirozenosti touží, a proto je tedy existence společnosti ospravedlnitelná, jelikož je s její pomocí možno dosáhnou štěstí a blaha spíše, než kdyby žil člověk osaměle. Člověk se snaží ve společnosti pouze rozvinout svou přirozenost, a proto není možné jeho přirozená práva a zákony existencí společnosti zrušit, neboť jsou spolu spjaty.[123]

V přirozených zákonech vidí Holbach základ pro tvorbu oficiálního zákonodárství, a proto jsou občanské zákony „přirozené zákony, uzpůsobené k potřebám, okolnostem, názorům určité společnosti či jistého národa.“[124] Zde je vidět podobnost s Montesquieuovým myšlením, které také zohledňuje podmínky, v nichž národ žije.

Dále uvádí, že občanské zákony nemohou odporovat zákonům přírody, neboť považuje člověka všude na světě za stejného, všechny spojuje jedna přirozenost, a proto je kodifikace občanských práv vždy závislá na těch přirozených. Přirozené právo člověka není možné nijak zrušit, i pokud by se s ním neshodoval zákon, který je v zemi vyhlášen, znamenalo by to pouze fakt, že je zákon nespravedlivý a vůbec by neměl být platný, jelikož odporuje podstatě vzniku společnost a tedy společenské smlouvě, který byla uzavřena pouze za účelem zlepšit lidem život a zabezpečit jim ona přirozená práva. Jako trestní zákony pak Holbach definuje takové, jež trestají člověka, který se proti přirozeným právům proviňuje. Společnost nebude chránit někoho, kdo se nesnaží o její dobro, a proto nedodržuje vůči takovým jedincům své závazky, jelikož ani oni je nedodržují vůči ní. A protože dobré zákony jsou ty, jež jsou pro společnost dobré, špatné

[122] Röd, W. *Novověká filosofie II*, s. 291.
[123] Holbach, P. H. D. *Společenský systém*, s. 190.
[124] Tamtéž, s. 190.

jsou takové, které nevycházejí z principů zachování společnosti, a které dovolují jednat tak, aby byla společnost poškozena.[125]

Když Holbach tvrdí, že je člověk všude na světě stejný a usiluje o stejné věci, nesnaží se o odhalení jeho podstaty, na jejímž základě by toto usoudil, ale pozoruje člověka a pomocí zkušenosti shledává, že tomu tak je. Všichni se snažíme docílit štěstí a pomocí rozumu se snažíme, aby toto štěstí mělo co nejtrvalejší charakter a bylo obecně nejprospěšnější.[126]

Pokud se vyskytují neshody mezi panovníkem a lidem, bývá zvykem ohlížet se do minulosti a hledat podobné spory, z nichž by se dala vyvodit nějaká vodítka. Holbach však s touto praxí nesouhlasí, neboť tyto historické zprávy pro něj nejsou dostatečně relevantní, a to buď proto, že dějepisci stranili jedné straně sporu více, ať již čistě ze sympatií nebo snahy zalíbit a zavděčit se, či neměli dostatečné informace. Proto by se v současných problémech nemělo přihlížet k žádným faktům ani dokumentům z historie, ale odvozovat vše od nezadatelných práv národů, z rozumu a se zájmem o štěstí a blaho pro společnost. Existuje tedy společenská smlouva uzavřená mezi panovníky a národy, která „je“ bez ohledu na to, zda je o ní veden nějaký záznam či ne.[127]

## 5.3 Společenská smlouva

O společenské smlouvě Holbach prohlašuje, že je to smlouva, která pojí občany k sobě navzájem, a i k celku, do něhož patří, a je zcela neznámá těm, kteří jsou povinni ji zachovávat. Myslitelé o ní mají prý pouze mlhavé představy a pro ostatní je to jen smyšlenka, neboť o nejzásadnějších věcech mají občané často také nejmlhavější povědomí. Za touto neznalosti vidí Holbach přirozenou lenost, zábavy a rozmařilosti, které je odvádějí od podstatných myšlenek; proto se také nechávají pohodlně vést

[125] Holbach, P. H. D. *Společenský systém,* s. 190-191.
[126] Röd, W. *Novověká filosofie II,* s. 290.
[127] Holbach, P. H. D. *Společenský systém* , s. 192.

autoritou, jež má ovšem často o podstatě věci pouze neúplnou představu, a lid pak svádí z cesty.[128]

Společnost, která se o svou smlouvu nestará a nechává vše na politicích a jejich náladách, se žene do nutné záhuby. Holbachem je tato společnost přirovnávána k lodi, která je svěřena lodivodům bez zkušeností, jež je místo do přístavu zavedou na skaliska, kde ztroskotá loď i s nimi.[129]

Jako jediný důvod proč se člověk rozhodl žít ve společnosti, spatřuje Holbach fakt, že všichni – tedy jednotlivci i společnost obecně – touží po štěstí, a společnost má zajistit, aby byl člověk šťasten, proto jsou lidé ve společnosti spojeni na základě svých potřeb a pracují společně na dosažení štěstí. Uzavřením smlouvy získává společnost zákonitá práva na své členy, neboť ona musí svým členům poskytovat výhody, které ze smlouvy vyplývají. Fakt, že smlouva nebyla písemně či ústně uzavřena s každým jednotlivcem zvlášť, nebo že dokonce nebyla takto zachycena ani nikdy v minulosti, neznamená, že by platila méně. Společnost je vůči lidem povinna dodržovat vše, čím se jim zavázala, a jen pokud jsou všechny aspekty společenské smlouvy dodržovány, může nad lidmi uplatňovat svá práva. Mezi povinnosti společnosti patří zajišťovat občanům spravedlnost, chránit je i jejich majetek, umožnit jim nerušeně pracovat na dosažení vlastního blaha, tedy zajistit občanům nerušený život, pokud by to bylo v mezích zákona a nenarušovali by svým žitím svobodu ostatních. Holbach považuje tyto podmínky za základ každého „rozumného“ sdružení a autorita společnosti může vycházet pouze z nich. Všichni občané se musí této smlouvě podřídit ve prospěch vlastní, ale i všech ostatních, a zavázat se k podrobení se autoritám, jež si společnost vybrala za ochránce svých práv a současně interprety vůle společnosti.[130]

Člověk má vůči společnosti závazky a stejně jako Rousseau i Holbach zdůrazňuje, že musí své osobní zájmy podřídit zájmům obecným, tedy podřídit osobní vůli obecné vůli, kterou tak výrazně Rousseau vyzdvihuje. Když všechny své závazky občan plní, musí mu společnost zajistit všechna práva, k nimž se zavázala, a také ručit, že budou dodržována. Holbach si je stejně jako Rousseau vědom toho, že jednotlivé vůle lidí se

[128] Holbach, P. H. D. *Společenský systém*, s. 187.
[129] Tamtéž, s. 188.
[130] Tamtéž, s. 188.

často zcela rozcházejí a brání „souladnému“ jednání, bez něhož by zavládl chaos. Je tedy nezbytné práva jednotlivců převést do rukou jedné či více osob, jež jsou svým nadáním a zkušenostmi schopni starat se o zájmy všech a poskytovat jim spravedlnost. Holbach dále usuzuje, že pokud je společnost povinna zaručovat svým řádným členům spravedlnost, pak není možné, aby osoby, jimž byla moc svěřena, jednali na základě svých rozmarů a vášní. Není možné si jakkoli ospravedlnit porušení smlouvy, neboť panovník je jen strážcem a opatrovníkem společenské smlouvy, jejím vykonavatelem, a není možné, aby získal právo smlouvu zrušit či porušit.“[131]

## 5.4 Revoluce

Z Holbachova pohledu na přirozená práva a společenskou smlouvu se dá odvodit i jeho smýšlení o revoluci. Společnost se založila smlouvou, jejímž cílem je společenské blaho, a aby bylo zajištěno, vytvořilo se na základě přirozeného práva i právo obecné, jímž se mají všichni občané (včetně panovníků) řídit. Pokud se budou občané chovat v souladu se smlouvou, ale panovník jako zástupce vůle společnosti se nebude chovat v souladu s ní, je pak smlouva neplatná a lid nemusí plnit to, k čemu ho smlouva zavazuje.

V případě, že není vláda vykonávána v souladu se společenskou smlouvou, která dává lidu legitimizující moc, je lid oprávněn požadovat po vládě navrácení moci, a nebo změnit formu vlády. Je možné zde hledat Holbachovu inspiraci Rousseauovým dílem *O společenské smlouvě*.[132] Holbach říká, že „národ může být dobře spravován i bez krále, ale král nemůže ani existovat, ani vládnout bez národa. Výsady, moc, práva se mohou změnit v zákon jedině tehdy, jsou-li založeny na vůli společnosti, na rovnoprávnosti a obecné prospěšnosti.“[133] Jde tedy pouze o to, co si přeje společnost, a král či jiný její zástupce pouze spravuje zemi pro blaho všech. Pokud je vůle společnosti jiná než panovníkova, není již jeho moc legitimní.

Holbach usuzuje, že lid se do revoluční nálady nedostane kvůli jednorázové nespokojenosti, nýbrž po opakovaných projevech „zlé vůle“ ze strany panovníka, kdy již

[131] Holbach, P. H. D. *Společenský systém*, s. 189.
[132] Röd, W. *Novověká filosofie II*, s. 292.
[133] Holbach, P. H. D. *Společenský systém*, s. 196.

útlak a tyranství přeroste v naprostou nenávist vůči vůdcům. Pokud dojde k takové situaci, zpřetrhávají se společenská pouta a národ se sám snaží o zjednání pořádku a spravedlnosti. Holbach upozorňuje na všeobecnou lidskou lenost, kvůli níž je nutné pro vyprovokování k činu významný důvod, jako je potlačování lidských práv a svobod. Národ je pak jediný, kdo může posoudit, zda je mu vládnuto dobře či špatně, a zda zákony, jimiž se má řídit jsou správné či nikoli. Je však nezbytné si připomenout, že rozhodovací právo o zájmech národa má pouze národ celý, ne jednotlivec. Pokud se samotný občan rozhodne jednat jako samosoudce, dopouští se zločinu, neboť pak by mohl každý „fanatik" tvrdit, že jedná v zájmu země.[134]

# 6 Jean-Jacques Rousseau

Jean-Jacques Rousseau představuje ve filosofii 18. století zcela nový pohled na osvícenství. Osvícenství, prosazující jasnou nadvládu rozumu prostupující celou společností, je Rousseauem odmítáno, a namísto rozumu se přiklání k obnově citu, emocí a nabádá k navracení se ke kořenům, jež je možno nalézat v přírodě. Namísto oslavování projevů rozumu Rousseau poukázal na krizi, v níž se osvícenská společnost nacházela a podrobil tak kritice samotný osvícenský přístup.[135]

Rousseau nebyl vzděláván oficiálními institucemi, rozsáhlé četbě se věnoval nejprve se svým otcem, později s pastorem a strýcem, až se po opuštění domova na svých cestách setkal s dalšími pro jeho osobnost významně utvářejícími lidmi. Díky paní de Warensové, s níž se seznámil již ve svých 16 letech, se mohl na jejím statku věnovat studiu děl Montaigne, Epiktéta, Malebranche, Leibnize, Locka či Pascala, a také dílům věnovaným matematice a přírodovědě. Následoval jeho odjezd do Paříže, kde se snažil uplatnit všemožným způsobem, až do roku 1749, kdy přišel velký zlom v podobě soutěže vypsané Akademií věd. Otázka zněla: zda pokrok věd a umění přispěl ke zkažení nebo očistě mravů. V tomto okamžiku se začal utvářet Rousseauův uceleně odmítavý postoj k osvícenství, když se zapojil do soutěže a na otázku odpověděl záporně. Neočekávaný postoj a vysvětlení porotu zaujaly a Rousseau vyhrál první cenu. Jeho názory se pak ještě

[134] Holbach, P. H. D. *Společenský systém*, s. 218-219.
[135] Tretera, I. *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 350.

více rozšířily s další soutěží, kdy svou odpověď, na otázku dijonské Akademie, sepsal pod názvem *Rozpravy o původu a základech nerovnosti mezi lidmi*.[136]

Pro své smýšlení byl Rousseau nazván svým současníkem Diderotem „antifilosofem“, neboť filosofy pokládal za domýšlivé dogmatiky, kteří pouze předstírají skeptický pohled na danou problematiku, a jediné v čem pak mají pravdu, je dle Rousseaua to, že se sobě navzájem vysmívají.[137] O samoúčelném vědění se vyjadřoval negativně, stejně tak jako o umění, právu či dějinách. Nezastíral, že nepatří mezi odborníky a jeho pohled je pouze laický, a s touto sokratovskou metodou odhalující jeho neznalost chtěl, dle svých slov, ukázat, jak je důležitá právě ctnost, a že ji není možné přehlížet pro samou vědu. A tak přestože ve své odpovědi na otázku Akademie přiznal, že věda pomohla člověku překonat původní „temno“, byla pro něj negativa spojená s vědeckým pokrokem mnohem výraznější.[138] Tím je možno vysvětlit nesrovnalosti, na něž je v Rousseauově koncepci upozorňováno.

Z Rousseauova díla je patrné, že se nesnažil přímo o teorii, ale spíše chtěl vyjádřit svůj postoj k osvícenskému pokroku, který nevyjadřuje niterní pocity a emoce, jež byly pro jeho pojetí svobody podstatné.[139]

## 6.1 Přirozený stav a přirozené právo

Rousseauův postoj k přírodnímu stavu, je možno vyčíst z eseje *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Vychází z přesvědčení, že velké intelektuální výdobytky lidských dějin, tedy vědy a umění, nepřinesly nic, co by znamenalo morální pokrok. Ani zdánlivým dílem nenesou vědy a výdobytky odpovědnost za to, že kulturní obraz civilizace svedly na scestí, a nedostály ani morálním základům lidské přirozenosti.[140] U otázky přirozeného stavu se v Rousseauově pojetí setkáváme často s nejasnostmi. David Nicholls v knize *God and Goverment in Age of Reason* upozorňuje na jistou nesrovnalost, jež se nachází hned v úvodu *O společenské smlouvě*. Rousseau zde tvrdí, že „člověk se narodil svoboden, ale všude je v okovech. Ten, kdo se má za pána ostatních, zůstává

[136] Tretera, I. *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 350-352.
[137] Tamtéž, s. 354.
[138] Röd, W. *Novověká filosofie II*, s. 492-493.
[139] Tamtéž, s. 486
[140] Sturma, D. *Jean-Jacques Rousseau*, s. 54.

větším otrokem, než oni. Jak se tato změna udála? Nevím.“[141] Na tuto odpověď Nicholls poukazuje a připomíná, že o sedm let dříve napsal Rousseau přeci *O původu nerovnosti mezi lidmi*.[142]

Postavení člověka v přírodě, nebylo dle Rousseaua horší, než postavení ostatních živočichů. Běžná zranění se zahojila u všech stejně a nebylo zapotřebí různých operací a zdlouhavého léčení. Rousseau připomíná lásku, kterou příroda obdařuje své obyvatele a podotýká, že dokud jsou zvířata ponechána volně v lese, jsou podstatně silnější a schopnější, než když jsou ochočeny a chovány člověkem. Ale mnohem citelněji je tento rozdíl vidět právě u člověka, jehož odchod z přírody do společnosti a jejího pohodlí, přinesl lidskému pokolení mnohem rozsáhlejší degeneraci.[143] Rousseau nevidí mnoho rozdílů mezi lidmi a zvířaty, a přiznává, že podle některých filosofů jsou patrnější rozdíly mezi lidmi navzájem, než mezi zvířaty a lidmi. Za zásadní fakt tedy nepovažuje ani fyzické rozdíly, ani samotný rozum, nýbrž skutečnost, že člověk může svobodně jednat. Když příroda něco svým živočichům káže, platí to pro všechny. Zvíře se takovému příkazu podvolí, ale člověk pociťuje možnost volby. Toto je ten duchovní rozdíl, díky němuž se ukazuje oduševnělost člověka.[144] Je zde patrný Rousseauův kladný vztah k původnímu stavu, kdy předpokládá, že člověk byl přírodou nadán vším potřebným, ale pouze on si toho dostatečně nevážil.

Rousseau tvrdí, že „přemýšlení je proti přírodě, a člověk, který uvažuje, je zvrhlé zvíře.“[145] Lidským přemýšlením jsme se dostali až do stavu, kdy přirozené pohyby a práci nahrazujeme zahálkou, hostinami, či naopak přílišnou prací a nedostatkem stravy, a tedy si samy přivoláváme mnohé nemoci, které se neustálým bádáním snažíme léčit. Kdyby člověk zůstal u své přirozenosti, nic by řešit nemusel.

Rousseau se vymezuje vůči Hobbesovu pojetí přírodního stavu, podle kterého je člověk od přírody zlý. Hobbes podle něj také nezpozoroval jeden důležitý prvek, jenž se u člověka vyskytuje, a to sice soucit, o kterém říká, že je to jediná přirozená ctnost člověka. Ze soucitu se odvozují všechny ctnosti, jichž si jako lidé vážíme. Ve stavu

---

[141] Rousseau , J.-J. O společenské smlouvě, s. 12.
[142] Nicholls, D. *God and government in the age of reason*, s. 91.
[143] Rousseau, J.-J. *Rozpravy*, s. 63.
[144] Tamtéž, s. 65,
[145]Tamtéž, s. 62.

přírodním byla schopnost soucitu větší než v době, kdy se lidé pouštějí do složitých úvah a oddávají se filosofování. O filosofii se Rousseau vyjadřuje jako o činnosti, která člověka izoluje, soustřeďuje ho pouze na sebe samého a posiluje sebelásku, která pak vytlačuje onen soucit s ostatními. Soucit je právě tím, co v přírodním stavu nahrazuje zákony a mravy.[146]

Protože se Rousseau často odvolává na Hobbese a poukazuje na věci, kterých si podle něj Hobbes nevšiml, je nutné vzít na vědomí kontext, v němž každý svou teorii vypracoval. Hobbes se zajímal o předpoklady, za nichž může být občanská společnost udržitelná, to však již Rousseaua nezajímalo, a zaměřil se na otázku, jaké příčiny by mohly vést k její degeneraci. Rousseau žil v době, kdy v rámci ekonomického rozvoje docházelo k sociální konkurenci a nekalým praktikám v podnikání, proto ho zajímalo, za jakých předpokladů lze vést dobrý a naplněný život. Více než u politické filosofie osvícenství, kterou zajímaly podmínky správného a spravedlivého života, se Rousseau zaměřil na sociální otázku sebeuskutečnění člověka.[147]

Dle Rousseauovy teorie o přirozeném stavu platil jako zákon soucit, který „v přírodním stavu nahrazuje zákony, mravy i ctnost, s tou výhodou, že se nikdo nepokouší neposlechnout jeho sladký hlas.“[148] Z toho pak dále Rousseau vyvozuje, že by mělo platit přísloví, podle něhož by *měl každý konat své dobro tak, aby možná co nejméně uškodil druhému*. V tomto principu pak vidí hlavní příčinu toho, že se většina odmítá dopouštět zla vůči ostatním.[149]

Sebeláska, kterou člověk pociťuje, je podle Rousseaua nutná pro přežití v narcisistní společnosti, zároveň je však vyvažována soucitem, který člověk pociťuje ke stejnému druhu. Tyto pohnutky se navzájem vyvažují, a proto má v přírodním stavu boj o přežití pouze umírněný charakter; morální pouta pro Rousseaua omezují pohnutku přežít, což u Hobbese není.[150]

---

[146] Rousseau, J.-J. *Rozpravy*, s. 78-81.
[147] Honneth, A. *Sociální filosofie a postmoderní etika*, s. 30-31.
[148] Rousseau, J.-J. *Rozpravy*, s. 80.
[149] Tamtéž, s. 81.
[150] Honneth, s. 33-34.

Nejzhoubnější vášní je láska a hlavně díky ní je třeba zákonů, neboť způsobuje prudké vášně. Divoši v přírodním stavu neměli žádná omezení vztahující se k morální stránce lásky, ani nebyli zatížení estetickými představami o kráse, proto tedy byli zaměřeni pouze na lásku tělesnou. Zhoubné následky přináší láska až ve společnosti, kde je příčinou mnoha zločinů. „Zákon silnějšího je zbytečný“, neboť divoch se v přírodním stavu nemá potřebu vymezovat vůči ostatním osamoceným divochům a necítí se nikomu podřízen.[151]

Divoch je pro Rousseaua svobodný a osamělý, ale na rozdíl od ostatních osvícenců nevnímá tuto samotu negativně, ale rád se do ní ubírá. V samotě spatřoval možnost své svébytné, přirozené existence, která podle něj nebyla možná v umělé, nevlastní, neautentické a společností vykonstruované existenci.[152]

Přírodní stav, v němž nejsou žádné jiné vztahy, pouze člověka k sobě samému, musí podle Rousseauova popisu zmizet, jakmile dochází k interakci s okolím, tedy i s rodinou a příbuzenstvem. Zde dochází k negativním vlivům, kdy je člověk vystaven souzení ostatních a jeho jednání již nevychází z jeho prvotního zájmu. Postupně se prezentace osob stane pokryteckou, neboť budou chtít naplnit očekávání ostatních, ale talenty a síla budou pouze předstírané.[153]

Zde je opět vidět jistá nejasnost v Rousseauově teorii, neboť představa, že by člověk mohl být svoboden pouze bez jakýchkoli interakcí s okolím, by znamenala, že je jeho ideální přírodní stav možný pouze teoreticky, ale nikdy nebyl ve skutečném světě.

Rousseau poukazuje na touhu po váženosti, která všechny žene a pohlcuje, a vede k soupeření, kdy si jsou lidé soky navzájem, což vede k neustálému boji. Všechna tato neustálá nespokojenost s naším současným postavením, které se zakládá na neustálém porovnávání se s nejmocnějšími a nejbohatšími, jež jsou spokojeni jen proto, že mají více než ostatní, nás staví do ostrého kontrastu s původním přirozeným stavem, jenž byl pro Rousseaua tím ideálním.[154] V budoucím vývoji vidí další útlaky slabých a zanikání občanských práv i národní svobody. Vůdci by se snažili jakýmikoli způsoby

[151] Rousseau, J.- J. *Rozpravy*, s. 82-86.
[152] Tretera, I. *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 355.
[153] Honneth, A. *Sociální filosofie a postmoderní etika*, s. 35-36.
[154] Rousseau, J.- J. *Rozpravy*, s. 115.

uvést lid v nenávist, opovržení a poté ho rozdělit, až by byl naprostý protiklad jejich práv a zájmů. Mezi těmito událostmi by se moci chopil despotismus, „aby ve všech končinách státu pohltil vše, co je dobré a zdravé, podmanil si zákony i národ a usadil se na zříceninách republiky. Doba, která by tuto poslední změnu předcházela, by byla dobou zmatků a pohrom a nakonec by bylo vše pohlceno obludou a národy by neměly ani vládce, ani zákony, jenom tyrana.“[155] Toto jsou události, které podle Rousseaua předcházejí návratu k přírodnímu stavu. Pod despotovým útlakem se opět stávají všichni sobě rovnými, jelikož sami nic neznamenají, a jediné čím se mohou řídit je vůle jejich pána, a ten se řídí pouze svými vášněmi. Je to tedy nový přirozený stav, v němž vládne právo silnějšího, neboť se jedinci již nadále neřídí hodnotami jako je spravedlnost a dobro. Jediný rozdíl mezi původním přírodním stavem a nově nastoleným vidí Rousseau v tom, že ten původní byl čistý a nevzešel ze zkaženosti jako ten nový. Despota přestane být vládcem ve chvíli, kdy přestane být nejsilnějším a vzhledem k jeho bezohlednému panování plného teroru se nemůže proti násilí, jež je konáno na něm, odvolat, jelikož to je stejně spravedlivé jako jeho vláda.[156]

V závěru eseje *O původu nerovnosti mezi lidmi* je uveden rozdíl, který je mezi námi a divochy. Je zapříčiněn všemi umělými vztahy a lidskými výtvory, jež se v průběhu osvícenci oslavovaného pokroku lidstva nahromadily. Rozdíl mezi civilizovaným člověkem a prostým divochem je ve sklonech, které se během vývoje zcela obrátily. Divoch ve své přirozenosti touží pouze po odpočinku a životě, v němž není třeba se namáhat a vyhledávat vysilující práci, která by vedla pouze k další činnosti, neboť je ke všemu okolnímu dění zcela lhostejný. Člověka osvícenství však vidí Rousseau jako neustále se za něčím honícího, který touží po společenském uznání od cizích lidí, vůči nimž chová i nenávist, a tato přetvářka se pro něj neustále dokola opakuje. Neštěstí této společnosti je zakořeněno v zaměření se člověka na mínění druhých, z něhož nazírá i svou vlastní existenci; naproti tomu divoch se stará jen o sebe. Společnost, jíž jsme si tímto falešným chováním vytvořili, není pro Rousseau pozitivním

[155] Rousseau, J.- J. *Rozpravy*, s. 116-117.
[156] Tamtéž, s. 117.

výdobytkem civilizace a pokroku. Ten správný život byl v přirozeném stavu, neboť „nerovnost v přírodním stavu takřka neexistuje“.[157]

Aby mohl člověk pochopit lidskost a samotného člověka, a se znalostmi jeho přirozenosti pak dojít k zlepšení života, musí se podle Rousseaua prozkoumat člověk ve všech rozmanitých podobách, v jakých na světě existuje. Přestože se v osvícenství nacházelo velké množství cestopisné literatury, která nabízela popisy lidí z jiné kultury, Rousseau to považuje za nedostatečné, neboť zde schází přesnější filosofická studie o lidské různorodosti. Podle něj se jedná pouze o popis zvyklostí a mravů daných národů a chybí hlubší antropologická analýza, která by přispěla k pochopení sdíleného lidství a poukázala by na skutečné rozdíly mezi národy. Proto tvrdí, že učenci, kteří se zabývají lidskou přirozeností, se pouze zdánlivě zabývají neevropskými národy, a proto jsou jejich práce vypovídající opět jen o jejich vlastním národu.[158]

Ti, kteří se do „Nového světa“ vydávají a od nichž pochází většina informací, bývají především námořníci, obchodníci a vojáci, a jejich výpovědi jsou podbarveny předsudky a zvyky, které si oni sami přivezli, a proto je nemožné od nich očekávat hlubší filosofickou zprávu, jelikož jejich úhel pohledu je příliš úzký. Dalšími, kdo se těchto cest účastní, jsou misionáři, kteří mají vzdělání a předpoklady pro zkoumání lidstva, ale Rousseau poznamenává, že jsou příliš poznamenáni svým povoláním a úkolem, kterého chtějí v dané zemi dosáhnout, než aby mohli propracovat vědeckou studii o lidstvu.[159] Rousseauův popis stádií vývoje lidské společnosti představuje tři celky, tj. přirozený stav; primitivní střední stav a rozvinutou společnost evropských národů společně s některými rozvinutými národy neevropskými. Rousseauův spekulativní historický vývoj a jeho popis společnosti, rozvádí zvláštní postavení lidí z Nového světa. Rousseau hájí teorii o lidské přirozenosti, která navazuje na osvícenskou tradici ušlechtilého divocha, ale pouze jako součást vývoje lidské společnosti. Při odstranění kulturních a společenských vrstev, zbude lidská přirozenost, za kterou Rousseau považuje pud sebezáchovy, sympatie k druhému člověku, nebo pocit soucitu s ostatními vnímavými bytostmi.[160]

---

[157] Rousseau, J.-J. *Rozpravy*, s. 118-119.
[158] Muthu, S. *Enlightenment against empire,* s. 31-32.
[159] Tamtéž, s. 32.
[160] Tamtéž, s. 33.

## 6.2 Společenská smlouva

Rousseau v eseji *O původu nerovnosti mezi lidmi* stručně nastiňuje, jak vypadal vývoj člověka v přírodě od úplného počátku. Člověk byl pro něj osamělé individuum, které se staralo pouze o sebe a jeho jediným zájmem bylo zachování existence. Takový člověk se potuloval po lesích a sháněl si obživu nenáročným sběrem plodin, který postupem času přešel i do složitějšího rybaření a lovu některých zvířat. Jednání takového člověka bylo velmi intuitivní, a tak i on samozřejmě z pozorování ostatních lidí zjistil, že jsou mu svým chováním podobní. Proto se při některých příležitostech začal do lovu pouštět s ostatními, jelikož se to zdálo snazší; i zde se však stále projevoval silně individualistický přístup, kdy se neočekávaná kořist nerozdělovala, ale náležela pouze tomu, kdo si ji chytil. Instinkt zachování rodu byl podle Rousseaua vlastní samozřejmě i těmto lidem, ale k setkávání opačného pohlaví podle něj docházelo pouze za tímto účelem a muž i žena se poté oba odebrali svou cestou. Žena se o dítě také starala jen do doby, kdy ji nezbytně potřebovalo, a poté k němu již neměla žádné trvalé vazby.[161]

Z Rousseauova popisu předspolečenského života je vidět jeho inklinování k osamělému životu, který považoval za ideální. Již tady by však při podrobné analýze mohly vyvstat otázky, jak je možné, aby se takto samostatná individua pohybovala po různých končinách světa a přežila, stejně tak jako je zarážející, že by bylo možné si předávat jednotlivé znalosti, ke kterým během života dospěli, pokud by se stranili ostatních lidí, a to i svých dětí. Muž se o potomky v tomto prvotním stavu vůbec nezajímal a žena pouze do doby, kdy byla její péče nezbytně nutná, a tedy vše co se pak člověk sám naučil využívat, jako je například prut na chytání ryb či oheň k přípravě pokrmů, zůstalo znalostí pouze jednoho konkrétního člověka, která nebyla záměrně předávána dalším generacím. Rousseau tedy v této části eseje nedůsledně zobecňuje vývoj, který je pro počátek lidského shromažďování do tlup a postupem času i společností podstatný.

[161] Rousseau, J.-J. *Rozpravy*, s. 88-91.

Rousseau na tento stav navazuje tím, že s jistými lidskými pokroky přicházely další, které přinesly zlepšování obydlí, neboť lidé začali využívat ke zpracování dřevo za pomoci vyrobených sekyr. Dle něj to „byla doba první revoluce, jež vytvořila a rozdělila rodiny, a která s sebou přinesla jakýsi druh vlastnictví, z něhož již asi vzniklo mnoho hádek a bojů.“[162] Zde je další podstatný předěl, který není Rousseauem jasně vysvětlen. Rousseau hovoří o rodinách, ale čtenář se nedozví, kdy k společnému soužití lidí vůbec došlo. Není vysvětlen důležitý moment, který by objasnil jeden z podstatných předělů v lidském společenském vývoji.

I přes to, že tedy již můžeme mluvit o soužití více jedinců pohromadě, není existence této pospolitosti oním faktem, kvůli kterému došlo k úpadku společnosti. Za podstatné považuje Rousseau shlukování do kmenů, které se lidem zdálo logické pro lepší uspokojování základních potřeb. Díky tomuto soužití se lidem ulehčil život, a s tím přišel i volný čas, který bylo třeba nějakým způsobem využít. Díky nově nabyté pohodlnosti lidé ztratili původní životní energii a divokost, neboť již nemuseli dravé zvěři čelit jednotlivě, ale v celém shromáždění, které je nenutilo k takovým fyzickým výkonům, jaké byly nutné pro úspěšný lov dříve. Opatřování nových věcí, které nebyly dříve známy, nazývá Rousseau „prvním břemenem“ a „prvním zlem“, které bylo zanecháno dalším potomkům. Lidé se stávali závislí na těchto „život ulehčujících věcech“, ale šťastnější díky nim nebyli, a jejich neustálé užívání vedlo k ochabování těla i ducha.[163] Zde je zjevná myšlenka, jež je patrná v mnoha Rousseauových názorech, že příroda je dobrá a čistá, a korupce je následkem vzniku lidských institucí. Na rozum pohlíží s podezřením, že v historii lidstva hraje rozporuplnou úlohu - vždyť myslící člověk, je pro něj ubohým zvířetem.[164]

Ve shlukování a „přátelení“ lidí začala být pociťována prvotní nerovnost ve vzájemném postavení. Nadanějším jedincům se prokazovalo více úcty než ostatním, a to vedlo k závisti a rozbrojům. Toto již nebyl pro Rousseaua přírodní stav ve své primitivní

[162] Rousseau, J.- J. *Rozpravy*, s. 92.
[163] Tamtéž, s. 62-93.
[164] Nicholls, D. *God and government in the age of reason*, s. 92.

čistotě, a proto zde naráží na omyl jiných, kteří za přírodní stav, kdy je člověk zlý a krutý, považují až tento stupeň vývoje.[165]

Postupné zabírání půdy a majetku lidmi, spolu se snahou vlastnit co nejvíce, mělo za následek boje, nadvládu silnějších nad slabšími, násilí a krádeže. Tento stav se ukázal neudržitelným a donutil členy společenství, aby „ochránili proti nátlaku slabé, drželi na uzdě ctižádostivé, a aby zajistili každému to, co mu patří.“[166] Rousseau na toto jednání samozřejmě poukazuje jako na neuvážlivou chybu, které všichni běželi vstříc. Považuje za bláhovou naději jejich vidinu zajištění si svobody, když si vlastně sami nasadili okovy. Tato společenská smlouva přinesla společnost a zákony, které „přinesly nové překážky slabým a novou sílu bohatým, zničily nenávratně přirozenou svobodu...“[167] A toto počínání se pak rozšířilo na celý svět a všechna společenství v něm. Od této doby se vedou války, boje, a dochází k vraždění a odplatám a vládne právo silnějšího. Byla nutná vláda a formulování práv, ale právě díky tomuto špatnému začátku, stála všechna následující snaha na pochybných základech. Náprava by byla možná pouze za předpokladu, že by se začalo zcela znovu a vše staré by se odstranilo.[168]

Dokud nedošlo ke zespolečenštění, žil člověk podle Rousseaua „pro sebe“. Tento individuální vztah k sobě samému vznikem občanské společnosti vymizel a zvrátil se v protiklad. Pod žitím „pro sebe“ Rousseau zřejmě mínil dobu, kdy člověk jednal jen na základě svých motivů, bez pocitu nutnosti dostát závazkům a očekáváním ostatních.[169]

Rousseau se vymezuje vůči názoru Pufendorfa, podle něhož se můžeme na základě smlouvy či úmluvy zbavit jak majetku, tak i své svobody ve prospěch někoho jiného. Majetek je pro Rousseau něčím, s čím je možno svobodně nakládat, neboť vychází z vlastnického práva, které je pouze lidským výmyslem. Oproti tomu lidská svoboda a život jsou „dary přírody“, z kterých těžíme, ale je pro něj sporné, zda se jich má člověk právo zbavit.[170]

---

[165] Rousseau, J.-J. *Rozpravy*, s. 94.
[166] Tamtéž, s. 102.
[167] Tamtéž, s. 102-103.
[168] Tamtéž, s. 105.
[169] Honneth, A. *Sociální filosofie a postmoderní etika*, s. 34.
[170] Rousseau , J.-J. *Rozpravy*, s. 109.

To, co je ve Společenské smlouvě ustanoveno, není možné nijak porušit, neboť jakékoli porušení je z Rousseauova hlediska příčinou pro vrácení se lidí ke svým původním právům a svoboda, která byla dána ze smlouvy, již neplatí. Při prvním kroku k uzavření smlouvy se každý rozhodl dát svou jednotlivou svobodu, a protože ji dal každý, nemohl mít nikdo zájem se na této smlouvě obohacovat, a výchozí postavení bylo pro všechny stejné. Rousseau tedy vidí Společenskou smlouvu jako akt, při němž si byli všichni rovni, a v tomto bodě tedy začínala společnost od začátku.[171]

„Každý člen dává svou osobu a všechnu moc pod nejvyšší řízení obecné vůle a každý je také přijímán jako neoddělitelná část celku.“[172] Po uzavření společenské smlouvy již tedy přirozená svoboda nemůže existovat, ale tím, že se vytvoří právní řád, jsou zajištěny člověku svobody právní. V průběhu doby se vytrácí i rovnost, kterou lze ovšem podle Rousseaua zase nabýt; je zde však otázka, zda tato nová rovnost, která se získá s právním řádem, je ta stejná, jakou Rousseau zamýšlel jako přirozenou, neboť ve státě je možné zajistit rovnost pouze v právním slova smyslu.[173]

Rousseau také připouští právo na revoluci, jelikož mohou ve státě nastat okolnosti, kdy se smlouva jeví jako neplatná, jelikož narušuje podstatu, ze které byla vytvořena. Pokud by se vláda zvrhla v despocii, je lid oprávněn se bránit, neboť zde již platí opět jen právo nejsilnějšího, a nejde tedy o suverenitu lidu.[174] Člověk tedy musí být svobodný i ve státě, kterému vládne jeden panovník. Je zde zásadní, že panovník vychází z jeho vůle, a pokud by tak nečinil, rušila by se i platnost smlouvy.

## 6.3 Revoluce a obecná vůle

Dobrovolným vzdáním se nároku na přirozenou svobodu a podřízení se vůli svrchovaného tělesa, může každý nabýt občanskou svobodu, tedy svobodu, kdy občané mají nárok na ustavování práva. Jednoduché zřeknutí se svobody by znamenalo zřeknutí se lidství a člověk by se stal otrokem, ale to, že se stane občanem, mu umožňuje podílet se na společenském řádu, což je jeho „svatým právem“. Vytvoření občana je vše, co je podle Rousseaua zapotřebí. Vytváření práva je tím zásadním, co představuje svrchovanou

[171] Rousseau, J.- J. *Rozpravy*, s. 213-214.
[172] Tamtéž, s. 214.
[173] Röd, W. *Novověká filosofie II*, s. 507.
[174] Tamtéž, s. 507.

moc. Ustavením pozemského obecného práva následují státy vzor božského uspořádání, které se snaží imitovat nezměnitelné božské zákony. Rousseau je v opozici proti vládě jediné osoby nebo jednoho ustanovení, neboť jeho vláda musí být řízena na základě obecného práva, které se ve vývoji ustálilo, a jedině takto je pro něj svoboda možná.[175]

Rousseau vznáší požadavek po rovnosti, která je možná právě všeobecností, a navrácením se ke klasickým zájmům, jakými jsou mravnost a čestnost. Z nauky o přirozené dobrotě člověka, která poukázala na neřest v podobě závislosti a útisku, je i pro čestnost nutné, aby existovala rovnost a vláda práva. Proto také obecná vůle musí nahradit přirozenou spravedlnost a nerovnost, jelikož v tomto vidí Rousseau jediný prostředek pro dosažení a uchování čestnosti a rovnosti.[176] Rousseau také nevěřil, že by pro dosažení svobody ve Francii stačilo obnovení zastupitelských institucí, jako například generálních stavů, ale požadoval upřednostnění přímé demokracie. Samosprávu pak považoval za nutnou podmínku pro možnost požívat individuální svobody.[177]

Když Rousseau hovoří o základní smlouvě, zdůrazňuje, že je nutné, aby se jednalo o smlouvu mezi lidem a náčelníky, v níž se obě strany zavazují poslouchat zákony. Národ vyslovil svou vůli a tím ji spojil v jednu, a to se odráží v zákonech, které pak platí pro všechny stejně. Je pak tedy zřejmé, že úředník jedná z vůle všech, a proto mu musí jít o blaho celého lidu. V případě, že by došlo ke zrušení zákonů, rušila by se i moc, již úředníci mají. Rousseau klade důraz na fakt, že podstatou státu je právo a ne moc úředníků, a proto bez práv ve státě by každý člověk opět získal svou přirozenou svobodu.[178]

Podřízení se obecné vůli svrchovanosti musí být zcela totální a bez výjimek. V tomto případě si občané nenesou do občanské společnosti žádná práva z přirozeného stavu a nic tedy není mimo rámec ustanovených práv. A právě tento Rousseauův koncept obecné vůle se stal jedním z nejdiskutovanějších a nejkontroverznějších bodů jeho politické filosofie. V jeho představě o svobodných občanech se musí každý jednotlivec podílet na projednávání a ustavování svrchovanosti, jelikož všichni občané jako celek

---

[175] Nicholls, D. *God and government in the age of reason*, s. 93.
[176] Melzer, A. M. Rousseau's *Moral Realism: Replacing Natural Law with the General Will. The American Political Science Review*, s. 650.
[177] Dijn, A. *French political thought from Montesquieu to Tocqueville*, s. 13.
[178] Rousseau ,J.-J. *Rozpravy*, s. 110-111.

musí být tou svrchovaností, jež je pod vedením moudrého zákonodárce, který ustanovuje práva. Pokud se občané neptají co je pro ně dobré jako pro jednotlivce, ale zajímají se, co je nejlepší pro celek, pak musí dle Rousseaua dojít ke spravedlivému závěru.[179]

Rousseau říká, že „jen obecná vůle může říditi síly státu podle účelu jeho zřízení, kterým je společné blaho, neboť jestliže odporující zájmy soukromníků způsobily, že zřízení společnosti je nutné, souhlas týchž zájmů způsobil, že je možné.“[180] Je tedy zřejmé, že jen na základě tohoto společného konsensu, který je ve společnosti možný, se může dospět ke spravedlivému státu. Rousseau hovoří o „společném poutu“, které je pro občany ve společných zájmech stěžejní. Musí existovat nějaký bod, v němž se všichni shodují, jinak by společnost nemohla existovat. A na tomto podkladě společného zájmu, má být společnost zřízena. Pro Rousseaua se svrchovaná moc nemůže nikdy zcizit, neboť je pouze výkonem obecné vůle, a zástupce, který ji bude vykonávat a převezme tím obecnou vůli společnosti na sebe, je pouze jeden z celku, a jakožto kolektivní bytost reprezentuje pouze to, co chce společnost.[181]

Je nutné si uvědomit rozdíl mezi vůlí jednotlivce a vůlí obecnou, neboť jednotlivec se snaží jednat ke svému prospěchu, ale podle vůle obecné se jedná k rovnosti. A proto suverén, kterému je svěřena moc za všechen lid, se musí opírat jedině o vůli obecnou. Národ nesmí slíbit, že bude pouze poslouchat příkazy jednoho suveréna, který se může stát absolutním panovníkem na základě své vůle. Tímto slibem by se ztratil charakter národa, neboť by pod jedním panovníkem nebyl již suverénní stát a zaniklo by státní těleso. Rousseau ještě podotýká, že toto samozřejmě neznamená, že by rozkazy panovníkem vydané neplatily jako obecná vůle. Suverén neboli občané státu, mají možnost se proti nařízení vyslovit, a pokud tak neučiní, je to bráno jako souhlas s vůlí panovníka.[182]

Obecná vůle se tedy ukazuje jako stěžejní pojem, který má zásadní dopad na Rousseauovo pojetí vlády. Jednotlivec se sice vzdá své vlastní suverenity, ale spojením celého národa pak vzniká jedna velká suverenita přenesená na panovníka, který je takto

---

[179] Nicholls, D. *God and government in the age of reason*, s. 94.
[180] Rousseau, J.-J. *O společenské smlouvě*, s. 34.
[181] Tamtéž, s. 34.
[182] Tamtéž, s. 35.

oprávněn vládnout. Ovšem je zde nutný předpoklad, že zástupce lidu, který bude touto mocí pověřen, bude opravdu i v jejich prospěch jednat. Jako nejideálnější forma vlády, kdy by nebyla obava, že se suverén začne chovat pouze podle své individuální a zřejmě i sobecké vůle, by se jevila přímá demokracie, kdy by si lid na základě hlasování rozhodoval o svých záležitostech. To však není ve státě takových rozměrů, jako má Francie samozřejmě realizovatelné, proto je nutné nechat panovníka, aby obecnou vůli lidu realizoval sám. Ovšem je zde vždy ona možnost, že lid bude nucen vzít svou suverenitu zpět za pomoci revoluce.

Sám Rousseau ovlivnil svým dílem i mnohé významné aktéry revolučního osvícenského dění. Maximilien de Robespierre (1758-1794), Antoine Louis Léon de Richebourg de Saint-Just (1767-1794) a další vůdčí osobnosti Velké francouzské revoluce byli nevyhnutelně ovlivněni intelektuálním proudem osmnáctého století. Silně se vymezovali vůči Voltairovo skepticismu a raději se nechali inspirovat Rousseauem a jeho svobodou. Mnoho idejí, pro jakobíny charakteristických, bylo inspirováno právě tímto myslitelem: jejich populistická představa svrchovanosti, pohled na právo a ústavní stát, koncepce civilního náboženství a božské prozřetelnosti, požadavky na přírodu a představa o pozemkově vlastnické demokracii.[183]

# 7 Gabriel Bonnot de Mably

Jedním z nejvlivnějších republikánsky smýšlejících myslitelů osvícenství byl Gabriel Bonnot de Mably. V první části svého díla *Observations sur l'histoire de France* publikovaného v roce 1765 obhajuje republikánskou představu o francouzské historii. Jeho hlavní dílo *Des droits et des devoirs du citoyen*, napsané v roce 1758, ale publikované až roku 1789, bylo zaměřeno na chválu „ctnostné" samosprávy. Mably zde v dialogu, vedeného mezi anglickým návštěvníkem a jeho francouzským přítelem, rozpráví o vhodnosti vlády, právech občanů, a o jejich původu.[184]

[183] Nicholls, D. *God and government in the age of reason*, s. 89.
[184] Dijn, A. *French political thought from Montesquieu to Tocqueville*, s. 12.

Mably měl podobně jako Rousseau pověst, že předvídá politické události. Předpověděl „Americkou revoluci“ ve svém revidovaném pojednání o veřejném evropském právu ( *Droit public de l'Europe*) vydaném v roce 1764, a také očekával francouzskou invazi v Ženevě v roce 1782, stejně tak jako konflikty holandských republik. Pro tyto předpovědi býval svými přáteli nazýván „prorokem zkázy“.[185] Mably však nebyl tak negativní myslitel jako Rousseau, přestože i on často útočil na moderní luxus a obchodní soutěž.[186]

## 7.1 Přirozený stav

„Aby bylo možno posoudit, jaké zákony jsou pro společnost nejprospěšnější, je třeba poznat, k jakému štěstí příroda člověka povolala a za jakých podmínek mu dovoluje být šťastným. Povinností zákonodárce je jednat tak, aby rozkvetly ty společenské vlastnosti, které nás pobízejí sjednotit se ve společnosti.“[187] Takto se Mably vyjadřuje hned v úvodu své knihy *O zákonodárství* a z jeho slov vyplývá, že k původnímu přírodnímu stavu zaujímá kladný postoj. Mably se věnuje převážně otázce zákonodárství a na příkladu Švédska ukazuje systém, v němž se zákony vydávají zdánlivě až v ekonomický neprospěch země. Vůči oponentům však přichází s argumentací, která vede ke kořenům lidských mravů a k přírodnímu stavu, pro který používá označení příroda. Ta, podle Mablyho, vytrestala lidstvo za jeho omyly, kterých se dopustilo v neuváženém zákonodárství, když bylo vydávání zákonů podřízeno zhýčkanosti a hrabivosti nebo dokonce tyranii a zotročování lidí.[188]

Pro Mablyho nebylo myslitelné, aby přepych, obchod, osobní prospěch a ctižádostivost, vedly ku prospěchu lidu, a proto tvrdil, „že čím více nás zákony naučí spokojit se s málem, tím více upevní svazky společnosti, neboť rozvinou a podpoří naše společenské vlastnosti.“[189] Politika, jež určuje, jaké budou zákony, způsobila škodu tím, že ze zbytečností učinila nutnost, čímž byl narušen řád „Prozřetelnosti“. Je nemožné

[185] Sonenscher, M. *An Eighteenth-Century Emblem in the French Revolution*, s. 374.
[186] Tamtéž, s. 374
[187] Mably, G. B. *Výbor z díla*, s. 9.
[188] Tamtéž, s. 18.
[189] Tamtéž, s. 20-21.

vytvořit pomocí takovýchto zákonů společnost, v níž by panoval mír a pořádek, neboť jedni se budou snažit uspokojit své zájmy na úkor druhých, a tím se bude pouze prohlubovat nenávist a závist mezi občany.[190] Aby k takovémuto stavu nedocházelo a byla možnost vybudovat stát, jenž by vedl ke štěstí občanů, je pak možno ospravedlnit i přísnost reformátorů, kteří se svým záměrem snaží přiblížit právě těm původním záměrům, které měla příroda.[191] Z Mablyho argumentace je zřetelný jeho socialistický postoj, který ho řadí k Morellymu a jeho prosociální morálce. Z přírody vyšli podle Mablyho všichni sobě navzájem rovni a teprve díky společenským institucím došlo k prohloubení rozdílů a nerovností mezi lidmi.[192]

Jako jeden ze stěžejních bodů Mablyho myšlení se ukazuje otázka majetku. Příroda ve svém původním stavu a zájmu „určila, aby si lidé byly rovni“ a také „chtěla, aby rovnost majetku a postavení občanů byla nutnou podmínkou pro rozkvět státu.“[193] O dobro ve společnosti se tedy zákonodárce bude namáhat zbytečně, dokud nebude vyřešena rovnost občanů v majetku i v postavení.[194] Není možné se snažit o docílení blahobytu, míru a dobré vlády, pokud nebudou zabezpečeny tyto priority, které podle Mablyho určila za zásadní již sama příroda. Pokud se nebude zákonodárce držet toho, co se již v samotném základu původního stavu ukázalo jako primární, není třeba se snažit neuvážlivými zákony o nápravu, jež nebude sahat ke kořenům problému.

Rovnost zajišťuje, že se v člověku nehromadí předsudky a omyly, které pramení z onoho pocitu nedostatku a zbytečných tužeb po věcech, které nejsou k životu vůbec potřebné. Současná nerovnost panující mezi lidmi zapříčiňuje ono upřednostňování špatných cílů před ctnostmi, neboť ve společnosti, která si je rovna, si lidé cenní ctností, a nadání a soupeření, ke kterému nevyhnutelně u lidí dochází, pak zůstává v přijatelných mezích. Bez rovnosti by se do soupeření opět navrátila závist a další neřesti, jelikož by se již nesoutěžilo o čestné cíle, nýbrž by se každý snažil uchvátit co nejvíce nepotřebného jen pro sebe.[195]

---

[190] Mably, G. B. *Výbor z díla,* s. 21.
[191] Tamtéž, s. 22.
[192] Röd, W. *Novověká filosofie II,* s. 517-518.
[193] Mably, G. B. *Výbor z díla,* s. 26.
[194] Tamtéž, s. 26.
[195] Tamtéž, s. 26-27.

Příroda člověka podle Mablyho skutečně vybavila již na začátku vším, co potřeboval pro společné soužití. Člověku byla dána rovnost před zákonem, jež byla tak zřejmá, že nebylo možno se tvářit, jako že ji není vidět. Mably tento stav považuje za nejdokonalejší rovnost, neboť každý člověk má stejné orgány, potřeby i rozum a bohatství náležející k zemi patřilo všem, jelikož nikde nebylo žádných plotů či privilegovaných.[196]

Rovnost je pro zachování lidského štěstí ve společnosti naprosto nezbytná, a proto si Mably myslí, že příroda dala člověku dostatečný prostředek, pomocí něhož je možno tento stav rovnosti zachovat. Oním prostředkem je cit pro rovnost, jenž je citem naší důstojnosti a lidé se stali otroky pouze proto, že se nebránili zeslábnutí tohoto citu, který je možno v sobě opět probudit a ze spárů otroctví se vymanit.[197]

Mably poté čelí námitce, která by mohla vyvstat u jeho oponentů, a to sice takové, že i když příroda lidi stvořila na úplném počátku jako sobě rovné, neznamená to, že je tento stav možný v trvalé podobě. Lidé mají nerovné síly a schopnosti, a proto došlo k diferenciaci moci a postavení ve společnosti, jak je tedy možno zachovat rovnost i v nynější společnosti? Nedošlo pak ke zrušení rovnosti ještě před samotným vznikem společnosti? Na to Mably odpovídá, že je těžko představitelné, aby nějaký člověk beze zbraní a výraznější fyzické převahy přesvědčil dalších deset lidí, že on má nad nimi moc a převahu. Stejně tak je těžko uvěřitelné, že by v situaci absolutní svobody vznikal plán na tyranii, neboť v takovém stavu nebylo známo, co to je panování a poroučení druhým. Ze ztráty rovnosti viní Mably politiky a zákony, které byly často nerozumné a neuvážlivě vydané. Političtí zástupci byli voleni často na příliš dlouhou dobu, během níž poznali, jaké to je ostatním vládnout a poroučet, a proto jim svěřenou veřejnou moc obrátili ve svůj prospěch.[198]

V nerovnosti sil a schopností nevidí Mably překážku, ale právě naopak. Příroda tímto vyřešila nutnost lidí se slučovat do společnosti a žit v harmonii pospolu, jelikož jsou lidé tímto na sobě závislí. „Příroda se jen snažila rozmnožit a upevnit pouta, která

[196] Mably, G. B. *Výbor z díla*, s. 29.
[197] Tamtéž, s. 30.
[198] Tamtéž, s 30-33.

nás musela spojit pod vládou zákonů.“[199] Rovnost a nezávislost jsou dary, které byly na počátku darovány člověku přírodou, ale není nutné, aby byly zachovány oba dva zároveň. Podle Mablyho jsme nebyli „stvořeni rovnými proto, že pro nás bylo důležité zůstat nezávislými, ale zrodili jsme se nezávislými proto, že pro nás bylo důležité zrodit se v rovnosti a v této rovnosti zůstat.“[200]

Mably považuje monarchickou vládu ve Francii za despotickou, a možný návrat ke svobodě vidí skrze opětovné svolání generálních stavů, které by národu zajistily podíl na moci a rozhodování o veřejných záležitostech.[201] Mably tedy ve svých požadavcích nezachází tak daleko jako Rousseau, pro kterého nejsou generální stavy dostatečnou známkou podílení se lidu na výkonu moci.

Není tedy třeba pocitu poníženosti vůči veřejným autoritám a hodnostářům, neboť jim je propůjčena moc právě od spoluobčanů, a tato moc je pouze dočasná. Hodnostáři se musí podřizovat zákonům stejně jako ostatní občané a mohou být za porušení zákonů také potrestáni, proto je možný pocit rovnosti i přes toto podřízení se státnímu zájmu, k němuž je občan nucen.[202]

## 7.2 Společenská smlouva

Mably začíná kapitolu o zřízení vlastnictví slovy, že „vlastnictví není příčinou, pro kterou se lidé sdružují ve společnosti. Lidé byli přírodou určeni ke společenství majetku.“[203] V jeho pojetí se tedy ke vzniku společnosti dospělo jinými cestami než by bylo utvoření společenství osob a zákonů za účelem chránění soukromého majetku. Lidé byli pro shlukování do společenství puzeni svými „společenskými vlastnostmi“ a potřebami, neboť každý byl obdařen jinými schopnostmi a ve skupině bylo snazší poskytovat si vzájemnou pomoc a služby. Pro svou ochranu před nepřijatelným chováním si zřídili veřejnou moc. K utvoření takovéto společnosti došlo podle Mablyho ještě dříve, než se země zalidnila natolik, aby přestaly stačit přirozené zdroje obživy, z čehož tedy usuzuje, že nebyla citelná potřeba obdělávat zemi, jelikož chyběla nutnost, která by

[199] Mably, G. B. *Výbor z díla,* s. 33.
[200] Tamtéž, s. 33.
[201] Dijn, A. *French political thought from Montesquieu to Tocqueville,* s. 13.
[202] Mably, G,. B. *Výbor z díla* s 34.
[203] Tamtéž, s. 36.

člověka donutila pracovat. V tomto stavu tedy nemohlo existovat vlastnictví, jelikož země neměla žádnou hodnotu a kmeny byly převážně kočovné. Když byli v důsledku nedostatku přirozených zdrojů obživy lidé nuceni pracovat, bylo pro ně přirozené spojit své síly a sdílet úrodu.[204] Důvodem pro zavedení vlastnictví a rozdělení majetku byla pravděpodobně lenost některých spoluobčanů, kteří se nepodíleli dle svých schopností na rozvoji společnosti a na shánění obživy. Lidé neuvážlivě zvolili za řešení tohoto problému zavedení vlastnictví a rovným dílem si rozdělili půdu. Podle Mablyho „lidé neviděli propast, kterou si sami kopali, a vydali zhoubný zákon o rozdělení půdy.“[205] Mably nevidí důvod k rozdělení půdy v lidské chtivosti, ale spíše jako obranu před zneužíváním práce jiných. Je však zřejmé, že toto řešení nepovažoval za šťastné.

Na rozdíl od některých utopických myslitelů, jako byl například Morelly, kteří věřili, že zrušením soukromého vlastnictví se zahubí veškeré zárodky despotismu, Mably, a stejně tak i Rousseau, přikládali soukromému vlastnictví význam alespoň jako míře soběstačnosti, a stejně jako Rousseau vyobrazuje občana zapojeného do veřejného života, za jehož ideál pokládá římského občana. Vůči Rousseauově teorii přirozeného stavu a jeho kritice společenského soužití, stejně tak jako jeho předpokladu, že rozhodovat se o svých záležitostech je možno pouze v malém státě, byl Mably odmítavý.[206]

Vidí tedy Mably možnost nápravy ke zpětnému navrácení se k rovnosti lidí? Uvádí nepravděpodobnou možnost, kdy by se podařilo všechny vysoce postavené a bohaté občany přesvědčit silou argumentů o správnosti rovného postavení všech lidí, a tak by vznikla společnost sobě rovných. Toto dle něj však není možné, neboť by právě nízce postavení lidé nebyli schopni přijmout rovnost s těmi urozenějšími; k tomuto říká, že „lid mívá záchvaty opovážlivosti, ale zcela mu chybí zásada rovnosti.“[207] Urození se oprávněně obávají neurozených, kteří by je mohli chtít zbavit moci. Původně měly všechny státy předpoklady pro udržení rovnosti, ale i přes tyto příznivé podmínky nakonec všude vznikla nerovnost mezi občany a rozdíly v bohatství. Tyto rozdíly vedou postupně k nespokojenosti, při které se lid začne bouřit a chce nabýt moci. Podle Mablyho ale není důvod k obavám, jelikož výsady, které by lid získal, se bude obávat

[204] Mably, G. B. *Výbor z díla*, s. 36-38.
[205] Tamtéž, s. 39-40.
[206] Goldie, M. - Wolker, R. *The Cambridge History of eighteenth-century Political Thought*, s. 578.
[207] Mably, G. B. *Výbor z díla*, s. 48.

užívat a bude mu trvat dlouhou dobu, než si na ně zvykne.[208] Na otázku, zda ještě existuje stav, kdy by bylo možné národ přizpůsobit původním záměrům přírody a uvést ho do rovnosti, k níž byl určen, Mably odpovídá, že „toho bude národ schopen tehdy, až budou jeho mravy tak skromné a jeho potřeby tak omezené, že chudák bude spokojen se svou chudobou a boháč nebude vidět žádné výhody ve svém bohatství; až budou ctnosti uctívanější a užitečnější než tituly a bohatství a až se hodnosti budou udělovat podle poctivosti.“[209] Pro navrácení k ideálnímu stavu, jež by přinesl mír v soužití mezi lidmi je tedy třeba nejprve jejich vnitřní přeměna, jakoby obroda společnosti, bez níž by zákony neměly význam. Zákony jsou pak až druhotným prvkem v cestě za přírodním stavem.

## 7.3 Revoluce

Jelikož je pro Mablyho majetek hlavním důvodem nerovnosti mezi lidmi, stává se u něj i důvodem k bojům, válkám a revolucím. S rostoucím bohatstvím přichází i touha po moci a bohatí budou usilovat o převzetí státní moci, jejíž vláda se posléze zvrátí v despotismus. Mably vidí možnost chudiny k odporu v případě, že nerovnost majetku bude tak veliká, až se bohatí budou snažit nastolit tyranii, a v tomto okamžiku se chudina v odporu k této nespravedlnosti, která je ještě otevřenější než ta předchozí, semkne proti utlačovatelům a bude bojovat na ochranu lidských práv.[210]

Je zde otázka, jak se s novým stavem vyrovná vláda a jaké zákony budou vydány. Aby byl nově uzavřený mír udržitelný, bylo by třeba zákonů, jež by občany přiblížily ke vzájemné rovnosti. V případě pouhých náznaků, kdy by se jednalo o nedokonalou a povrchní rovnost, by se touha po boji a revoluci nevymítila a stále by čekala na novou příležitost. Bohatí se budou snažit vytvořit aristokracii, která bude fungovat jen do doby, kdy budou mít všichni stejné bohatství, jakmile některé skupiny začnou převyšovat ostatní majetkem, dojde zde k bojům o moc stejně tak, jako k němu došlo dříve mezi chudými a bohatými. Vláda se bude postupně držet v rukou stále menšího počtu osob, až se dostane do rukou jednotlivce, na jehož vůli budou občané závislí.[211]

---

[208] Mably, G. B. *Výbor z díla*, s. 49.
[209] Tamtéž, s. 50.
[210] Tamtéž, s. 28.
[211] Tamtéž, s. 28-29.

Mably hovoří o lidských právech již ve své knize *O zákonodárství neboli zásady zákonů*, která vznikla v roce 1777, tedy ještě před Velkou francouzskou revolucí a její *Deklarací práv člověka a občana*. Podotýká, že byla „veškerá lidská práva porušena" v době, kdy celé národy bojovaly proti sobě, nebo když v Řecku a Římě trvalo otroctví.[212]

Mably se dále vyjadřuje k ochraně vlastnictví, jelikož zřeknutím se štěstí, které bylo dáno lidem přírodou v podobě rovnosti, se stalo největším zdrojem štěstí vlastnictví, a proto je nutno jej náležitě právně chránit. Kdyby tomu tak nebylo a došlo by k zasahování do vlastnických práv jednotlivců, lidé by přišli i o tuto nepatrnou možnost, jak dosáhnout alespoň náznaku štěstí. Připomíná případy starověkých republik, v nichž nebylo vlastnictví řádně chráněno a občané se začali proti křivdám na nich páchaných bouřit. Láska k vlasti i ke svobodě se vytratila, a přestože byly po čase nátlakem na zákonodárce vydány patřičné zákony, ke zlepšení smýšlení občanů nedošlo. Došlo k rozdělení státu, jelikož občané již neměli žádnou důvěru v zákony, a postupně vše vedlo k chopení se vlády jedním občanem a započala vláda násilí a občanské války. Neustálými revolucemi, které vyúsťovaly v další a zároveň na sebe navazovaly, se stát vedl do záhuby.[213]

Mably se ztotožňuje s názorem, že příroda dala člověku rozum, svobodu od narození, a touhu po štěstí, a tyto tři věci je pak možno každým jednotlivcem hájit proti nespravedlivé vládě. Občan, který se na základě porušování jeho základních práv snaží o rozumnější formu vlády, nemůže být považován za narušitele pořádku a měl by být oprávněn vynaložit veškeré své úsilí, aby nastolil vládu spravedlivou.[214] Na druhou stranu však velice brzy dodává, že kdyby bylo každému občanu státu přiznáno právo reformovat jemu nepohodlný státní systém, vedlo by to nevyhnutelně k rozbití základu státu a neustálým státním otřesům. Přestože se na první pohled může zdát, že právo každého bránit se proti nevyhovujícím podmínkám je zásadní, a každý by měl mít možnost ho využít, v praxi by to vedlo spíše k většímu zlu, než užitku. Občané by ztratili

[212] Mably, G. B. *Výbor z díla*, s. 29.
[213] Tamtéž, s. 53.
[214] Tamtéž, s. 109-110.

důvěru v zákony a v představitele státu a právní jistota a pocit bezpečí by byly ztraceny.[215]

Pro lidstvo je zhoubná jakákoli válka a nezáleží na tom, zda je vnitřní či vnější. Přesto je tu však právo, jež je vlastní poctivému občanu, bouřit se proti tyranovi, který mu chce vládnout silou a mocí, jež může mít nad nimi pouze zákon. Občanskou válku nelze považovat vždy za nespravedlivou a chtít po občanech, aby na násilí na nich páchané neodpovídali také násilím. Takovéto chování by bylo proti mravnosti a veřejnému blahu. Mably připomíná ústavy evropských zemí, které národu zaručují, že panovník bude jednat v souladu se zákony a jeho moc tedy bude omezena. Národ se králi podřídil za jistých podmínek, a on musí tyto podmínky dodržovat, v případě, že by se tak nedělo je tu právo na obranu a znovuzavedení zákonů.[216]

Mably hovoří o původu nespokojenosti, pohromách, jež provázely monarchie, které špatně ochránily soukromé vlastnictví a nebyly schopné zákony donutit občany, aby právo na majetek respektovali. Jako řešení vidí hranice zištnosti, které panovník potřebuje, jinak dochází k naprostému uzurpování si panovníkem práva na vše, a to se časem zvrhne i proti němu samotnému. Všechny neřesti v podobě bídy, hladu a válek jsou způsobeny právě neuvážlivou vládou, která se stará pouze o své potřeby a neomezuje se ve prospěch občanů.[217] Další náznak pro příklon k monarchii, v níž se i hlava státu bude muset řídit zákonem je Mablyho tvrzení, že je nutno dát přednost „zákonům, které omezují moc vladaře a dovolují poddaným, aby nakládali se svým majetkem a svou prací podle své vůle...“[218]

Mably se široce zabýval historií, a proto se při pokusu o vyložení možné nápravy moderního absolutismu obrací na Spartu a Řím, kde vyzdvihuje jejich konstituční vládu a dává jí do protikladu k zvůli panující ve Francii. A stejně jako Rousseau se obrací na historické prameny, které ho zavádějí do antiky, v níž spatřuje možnou inspiraci. Akumulace bohatství prostřednictvím obchodu byla v tehdejším světě tak zásadní, že se stala rozhodující pro prosperitu obchodních společností podporujících korupci morálky;

---

[215] Mably, G. B. *Výbor z díla*, s. 113.
[216] Tamtéž, s. 128-130.
[217] Tamtéž, s 53.
[218] Tamtéž, s. 100.

smysl pro obecné blaho, který převládal v rovnostářských společnostech jako byla Sparta a starověký Řím pak byly pro Mablyho inspirací.[219]

Aby bylo zajištěno dodržování práva ve státě a předešlo se přílišným vášním ze stran občanů i hodnostářů, považuje Mably za nezbytné rozdělení státní moci na jednotlivé části, které se budou vzájemně kontrolovat a vyrovnávat, čímž bude hodnostářům zamezeno vykonávat svémoc nad občany, neboť oni sami se budou muset zákonům podřizovat, a jako příklad, kde je takto zajištěn pořádek ve státní moci pak uvádí Mably Anglii.[220]

# 8 Étienne-Gabriel Morelly

Morelly byl francouzským úředníkem, který napsal svůj spis *Zákoník přírody* (1755) jako odpověď na Montesquieuho *O duchu zákonů*. Částečně bylo jeho dílo vydáno i za účelem objasnění argumentů na obranu společného majetku, o kterém pojednával již ve svém dřívějším díle *Basiliade* (1753).[221]

## 8.1 Přirozený stav

Morelly v *Zákoníku přírody* ironicky kritizuje absurdnost myšlenek dřívějších i současných myslitelů, kteří se domnívali, že člověk se již rodí se zárodky zkaženosti, které „ho podněcují, aby hledal své dobro pokud možno na újmu veškerého lidstva a celého vesmíru.“[222] Podle Morellyho si tito vědci spletli výchovu s přírodou neboli přirozeností člověka, jelikož jejich očekávání zkaženosti a předpokladu nutnosti již od útlého věku poučovat děti příkazy a zákazy, vede pouze k tomu, že se v lidech vytvoří ona revolta, která je pak mylně připisována přírodě.[223]

---

[219] Goldie, M. - Wolker, R. *The Cambridge History of eighteenth-century Political Thought*, s. 578.
[220] Mably, G. B. *Výbor z díla*, s. 111.
[221] Goldie, M. - Wolker, R. *The Cambridge History of eighteenth-century Political Thought*, s. 470.
[222] Morelly, *Zákoník přírody*, s. 34.
[223] Tamtéž, s. 34.

Člověk se rodí bez znalostí a v prvních okamžicích svého života je „naprosto lhostejný“ ke všemu v jeho okolí i k sobě samému. Všechny důležité poznatky pak přicházejí postupně a s nimi přibývají i lidské potřeby, které podle Morellyho, „o něco přesahují meze našich možností“, k čemuž má příroda své důvody. Překážky při uspokojování potřeb považuje Morelly za stěžejní pro vývoj lidských schopností, jelikož kdyby všechny své touhy uspokojil bez námahy, a jako tvor by zůstal na úrovni zvířete, nestal by se společenskou bytostí. Příroda, nebo také „nejvyšší moudrost“, měla podle Morellyho jako záměr probudit v lidech vzájemnou náklonnost, která jim při spolupráci ulehčí uspokojování potřeb, a zároveň i rozvoj rozumu, který je pro usnadnění činnosti také nezbytný.[224]

Morelly je stejně jako Mably řazen do socialistické filosofie 18. století. Místo využití přirozenoprávní argumentace pro ospravedlnění soukromého vlastnictví, k čemuž dospěl například Locke, došel Morelly k rozdílným závěrům.[225] Morelly přímo uvádí, že „příroda rozdělila síly celého lidstva v různém poměru mezi všechny jednotlivce lidského rodu, ale svěřila jim ve společném vlastnictví půdu, která plodí její dary, a ponechala každému, aby používal její štědrosti.“[226] Zde je možné si všimnout zcela implicitně Morellyho východiska o přirozeném stavu a záměru přírody.

V přirozeném stavu panuje přirozené právo, neboť lidé uznali, že je spojují tytéž city a potřeby, a tím se ukázala jejich existence jako sobě rovná, a tedy i práva jsou pro všechny stejná, stejně jako je všem společná práce. Jelikož se potřeby u lidí liší, považuje Morelly za přírodou dané, že se lidé sami omezují na svých právech, aby se rozdíly v potřebách vyrovnaly, a abychom tato omezení činěná ve prospěch bližních konali ochotně. K dělbě práce dochází automaticky vzhledem k různě rozdělenému nadání a sklonům, a tento fakt vede jednotlivce k pocitu nutnosti utvářet společnost, která bude moci pracovat pospolu a doplňovat nedostatky dovednostmi ostatních.[227] Tato dělba práce nevedla k rozdělení majetku až do doby, kdy se dostávalo věcí v nadbytečné míře, ale jakmile začal být pociťován nedostatek, dospěla situace až k zavedení soukromého

[224] Morelly, *Zákoník přírody*, s. 35-36.
[225] Röd, W. *Novověká filosofie II*, s. 516.
[226] Morelly, *Zákoník přírody*, s. 36.
[227] Tamtéž, s. 37.

vlastnictví, které Morelly považuje za hlavního původce morálního zla.[228] Je zde opět možno vidět přímý kontrast s Lockovou teorií, která vidí ve vlastnictví hlavní důvod k uzavření společenské smlouvy, neboť vlastnictví je natolik cenné, že je nutné ho chránit více než lidské jistoty a svobody, a to i za cenu násilí.

Morellyho odpor k vlastnictví dokazují mnohá tvrzení vyjádřená v *Zákoníku přírody* – „tam, kde by neexistovalo žádné vlastnictví, nemohl by existovat ani žádný z jeho zhoubných následků.“[229] V přirozeném stavu nebylo kvůli nadbytku věcí vlastnictví nutné, a tak se nevyvinul onen „neblahý“ egoismus, který narušil touhu po veřejném blahu a stavu, v němž nikdo nikomu záměrně neškodí.[230]

Jako ukázku nezkaženého přirozeného stavu popisuje soužití rodin původních obyvatel Ameriky, ke kterým přijíždí zákonodárce z Evropy, aby je poučil o přerozdělování práce a usnadňování získávání obživy. Morelly předpokládá, že pokud by se jednalo pouze o dělbu práce a zákonodárcovy moudré rady domorodcům, nedošlo by k narušení poklidného soužití, jelikož majetek by byl i nadále společným. Z toho vyvozuje důkaz pro tvrzení, že člověk se nerodí již se zárodky špatnosti, a proto je schopen se opět navrátit k původnímu stavu.[231]

## 8.2 Přirozené právo

Morelly se staví k současnému právnímu systému odmítavě, neboť dle něho nevychází ze zákonů přírody. O zákonících a pojednáních o morálce se vyjadřuje jako o prostředcích, „jak civilisovat lidi nařízeními a zákony, které z nich mohou co nejsnáze učinit ukrutníky a barbary.“[232] Běžná morálka dle něj vznikla na „troskách zákonů přírody“ a pro znovuzavedení přirozeného práva je tedy nutné klasickou morálku zcela zvrátit, neboť jedině tak bude možno ji uvést opět v platnost.[233]

---

[228] Röd, W. *Novověká filosofie II*, s. 516.
[229] Morelly, *Zákoník přírody*, s. 39.
[230] Röd, W. *Novověká filosofie II*, s. 516.
[231] Morelly, *Zákoník přírody*, s. 47-49.
[232] Tamtéž, s. 43.
[233] Tamtéž, s. 44.

Před zavedením zákonů a vytvořením společnosti na základě vyšší moci v podobě pozitivního práva, existovaly národy spojené vazbami pokrevního příbuzenství, a proto mezi nimi nedocházelo k zásadním svárům. Postupným úpadkem patriarchální moci se začal, podle Morellyho, vytrácet duch pospolitosti, který vedl k vzájemnému vyhlazování národů, až došlo k takovému vyčerpání, že bylo zavedeno nové zřízení. Morelly pokládá za velikou chybu, že se nevypracovaly nové zákony, které by se snažily vycházet z přirozených zákonů, nebo také, jak je Morelly nazývá, prvotních zákonů přírody. Zákony, které byly vytvořeny, v sobě obsahovaly všechny předsudky lidstva, a místo aby se pomocí nich lid napravil, spíše měly za následek jeho úpadek, proto je Morelly označuje jako „druhotné příčiny všech špatností“.[234]

Za důvod pro vytvoření základních zákonů, jimiž by se společnost řídila, považoval Morelly obnovení přirozených zákonů, které dle něj spočívaly v družnosti lidí. Tak se ale nestalo a zákony se pouze snaží napravit nejhrubší narušování lidského soužití, ovšem zcela neúspěšně. Morelly se zde odvolává na Montesquieuho a jeho *O duchu zákonů*, který již před ním poukazoval na zbytečné zákony a jejich nadbytečné množství. Pro Morellyho stojí za veškerým legislativním neúspěchem ponechání rozdělení majetku, a tak se může odvolávat pouze na spokojené kmeny v Severní Americe, které se jako jediné, alespoň Morellymu známé, nedopustily této zásadní chyby. Když se začala společnost formovat, byla i nejlepší doba pro napravení všeho, co jí škodilo, jelikož menší početnost obyvatelstva byla ku prospěchu vytvoření nového zákonodárství. Tehdy se měli zákonodárci vzdát všeho, co ohrožovalo sociální cítění, a dát tak základ nové společnosti založené na přírodních zákonech a jejím záměru.[235] O demokracii se podle Morellyho dá mluvit tehdy, když se společnost jednomyslně rozhodně dodržovat jedině zákony přírody a bude pouze pod vedením otců svých rodin, tedy že se navrátí k patriarchálnímu uspořádání.[236]

Morelly předpokládá, že pokud by se lidstvo řídilo těmito dokonalými zákony, nikdy by nemuselo dojít k revolucím a bojům, jež se na světě odehrály. V jeho představě by přirozené zákony vyvolávaly ve všech ty nejlepší stránky jejich osobnosti a společnost by byla mírumilovná a dobro konající. Východisko vidí v jednoduchých příkazech, jež by

[234] Morelly, *Zákoník přírody*, s. 58-59.
[235] Tamtéž, s. 59-61.
[236] Tamtéž, s. 74.

při striktním dodržování vyloučily veškeré porušování zákonů. Zákony, které formují společnost a jsou platné od jejího utvoření, jsou postavené na negativním vymezení práv. Poukazuje na klasické: „Co nechceš, aby ti jiní činili, nečiň ty jim“, a dává vinu zákonům, že dopředu předpokládají v lidech špatnost, která v nich původně zakořeněna vůbec není. Příroda naopak vybízí k dodržování příkazu: „Konej tolik dobra, kolik ty sám požaduješ od jiných“.[237]

Z Morellyho etických východisek je zřejmé, že mu bylo blízké křesťanství a jeho morálka založená na Desateru. Křesťanství vyzdvihuje přirozenou rovnost lidí a vybízí ke zřeknutí se majetku, což je pro Morellyho zásadním pozitivem. Mravy, které z křesťanství vycházejí, připomínají lidem pravé zákony přírody, a proto je křesťanství pro Morellyho nejdokonalejší lidskou institucí.[238] Přestože však hodnotí křesťanství velice kladně, jedná se pouze o jeho počáteční období, neboť když ho převzaly masy za své vlastní, přestalo být naukou věrných jedinců, jež chtěli žít podle zákonů rovnosti a skromnosti. Místo aby křesťanství chránilo svou morálku, muselo se vymezovat vůči pohanství, a tak se paradoxně „nakazilo“ i starými pověrami a obyčeji barbarských národů. Národy pak přijaly křesťanskou víru, ale nezměnily své uspořádání, zákony ani mravy.[239] Křesťanství je tedy Morellym přijímáno pouze v původní formě, jako soubor zákonů, které korespondují se zákony přirozenými a vedou k naplnění cílů přírody. Jeho hromadné sdílení však pro něj již ztrácí původní záměr a je pouze něčím prázdným, co nenaplňuje nic z jeho představ.

## 8.3 Společenská smlouva

Morelly se ve spisu *Zákoník přírody* nevyjadřuje přímo o uzavření společenské smlouvy, neboť pro něj jako stěžejní předěl je vytvoření vlastnictví, které nastolilo přeměnu společnosti. Lidé přešli do stavu společnosti postupným rozrůstáním rodů, které mělo za následek odcizování se a ukončení patriarchálnímu uspořádání a pokrevní soudržnosti. Společnost si vytvořila od základů špatné zákony, které nevycházely

[237] Morelly, *Zákoník přírody*, s. 62.
[238] Tamtéž, s. 64.
[239] Tamtéž, s. 64-65.

z přirozených práv, a zaměřila se na majetek. Je tedy možno vyvodit, že společenská smlouva, tak jak byla ustavena, nekoresponduje pozitivně s Morellyho záměrem.

Dle Morellyho by měl být, v případě návratu k přirozeným právům, uskutečněn i takový společenský systém, který by sebou přinesl i ekonomické nevýhody. Ekonomii zde Morelly podřizuje morálním hlediskům, která jsou pro něj založena na rovnosti a solidaritě, jež upřednostňoval před svobodou.[240]

### 8.4 Revoluce

Příčiny revoluce vidí Morelly opět ve vlastnictví, které nebylo zrušeno, když k tomu byla příležitost. Není možné mít svobodu ve státě, kde vládnou tyrani; v takovém zřízení je lhostejné, zda bude forma vlády nejlepší možná, neboť každá republika, která stojí na vlastnictví, upadne do žalostného stavu a bude zmítána revolucemi.[241] Morelly v revoluci vidí pouze přirozené vyústění špatných základů celé legislativy. Není pro něj možná záchrana v lepším státním zřízení či osvíceném panovníkovi, ale v původním lidském cítění, které by bylo v souladu s přírodou.

## 9 Jean-Antoine Nicolas de Caritat de Condorcet

Condorcet se ve svém díle *Náčrt historického obrazu pokroků lidského ducha*, jež napsal roku 1794, a které bylo vydáno až po jeho smrti, věnuje vývoji lidstva, který rozdělil do deseti fází, z nichž devět již proběhlo či probíhá, a desáté představuje jeho obraz budoucnosti, do níž lidstvo spěje. Z jeho díla je zřejmý historický optimismus, jelikož lidstvo se podle něj neustále vyvíjí kupředu a on tento vývoj považuje za dobrý a nutný.

### 9.1 Přirozený stav

Condorcet ve svém díle *Náčrt historického obrazu pokroků lidského ducha* popisuje vývoj, kterým člověk jako kulturní bytost během staletí prošel a uvádí

[240] Röd, W. *Novověká filosofie II*, s. 517.
[241] Morelly, *Zákoník přírody*, s. 71.

okamžiky, které považuje za zásadní zlomy, jež určily, jak se dále bude lidský duch vyvíjet.

V prvotním stadiu civilizace byl lidský rod tvořen jen nepočetným společenstvím lidí, kteří již používali řeč, řídili se mravními idejemi a obecnými zvyklostmi, které jim nahrazovaly zákony. Postupem času se podle Condorceta začaly u lidí projevovat přebytky nebo naopak nedostatky některého zboží, což mělo za následek zavedení směny, která způsobila větší množství volného času pro některé třídy obyvatel, jež se věnovaly pozorování, vynalézání a povznášení populace, která začala narůstat, a člověk se výrazně oddělil od ostatních živočišných druhů, neboť se mohl věnovat svému sebezdokonalování.[242]

Vynalezení písma považuje Condorcet za další triumf lidského pokolení, jelikož se mohlo začít šířit vědění a rozvíjet vzdělanost ve vzdálených koutech světa. Condorcet přiznává optimistický výhled do budoucnosti, kdy pokrok budoucích generací bude vést k trvalému „vítězství“, které je podle něj zajištěno stálostí přírodních zákonů. Příroda dle něj spjala pokroky vědění se svobodou, ctností a úctou k přirozeným právům člověka a k tomuto spojení dojde právě oním rozvojem, který je pro Condorceta zásadní.[243]

Na počátek přirozeného stavu staví Condorcet rodinu, kterou považuje za přirozené uskupení lidí pojící vzájemný cit, jenž vznikl výchovou dětí a vzájemnou náklonností. Tento stav byl podle Condorceta výhodný, jelikož rodina se zdržovala na jednom místě a mohla se postupem času rozrůstat do většího kmene, spojeného příbuzenskými svazky. Spojování nepříbuzných kmenů do většího uskupení považuje Condorcet až za pozdější záležitost. Díky vzájemné spolupráci jednotlivců při obstarávání obživy nebo boji proti nepříteli se vypěstovala oddanost ke společnosti samé, a naproti tomu i nenávist vůči nepřátelům kmene. Aby byly možné obranné akce a nerušené zabezpečování potravy, společnost pocítila potřebu vůdce. Ale jelikož i nadále docházelo ke sporům, bylo dohodnuto, že se vytvoří „první politické instituce“, jež by

[242] Condorcet, A. *Náčrt historického obrazu pokroků lidského ducha*, s 25-27.
[243] Tamtéž, s. 29.

zastávali jedinci, kteří převyšují ostatní svými zkušenostmi a je jim prokazována nejvyšší úcta a důvěra.[244]

## 9.2 Přirozené právo

Přirozené právo u Condorceta předchází všem pozitivním právním řádům, neboť se vyskytovalo v přirozeném stavu a pouze skrze lidskou přirozenost.[245] Přirozená práva pro něj představovala nesporná a nevykořenitelná „data“ jež byla dána člověku a odvozená od přirozeného stavu člověka, která jsou věčná, nezcizitelná, nedotknutelná a univerzální. Všem jedincům je geneticky a fyzicky dána obecná rovnost odvozená z přírody, která se implicitně rozšiřuje do rovnosti politické. Tato rovnost podložila společenskou morálku, politické a právní struktury, podle přirozené rovnosti přírody, v níž byly nalezeny původy přirozeného práva. Práva tak zřídila absolutní měřítko pro spravedlnost a bylo doporučováno, aby bylo právo univerzální a konzistentní. Condorcet na tento problém pohlížel s více relativistickým přístupem, který převzal od Montesquieuho. Spravedlnost nebyla pouze podmíněným konceptem a právo nebylo závislé na bohatství, podnebí nebo pohlaví, jelikož všichni lidé měli ze své podstaty rovná práva. Pouze s ohledem na lidskou univerzalitu a univerzalitu lidských potřeb mohla být práva včleněna do práva občanského.[246]

Ve svém díle spatřuje jako důležité období pro utváření lidských práv Condorcet období od středověku přes vynalezení knihtisku a renesanci, kdy se v Itálii ustavovaly republiky, některá města v severním Německu získala úplnou samostatnost a ve Švýcarsku se lid postavil královské a feudální moci. Zde se zřetelně projevovala obecná vůle lidu a Condorcet vyzdvihuje anglickou *Magnu chartu libertatum* jako dokument, který slavnostní přísahou stvrdil i některá z lidských práv. Ale i jiné národy, podle Condorceta, dospěly k podobným listinám a chartám, které přinášely zárodky práv, které Condorcet považuje v době osvícenství za všeobecně přijímaný základ svobody.[247]

O době, kdy se lidských práv některé národy teprve začínaly dovolávat, Condorcet říká, že „nikdo neměl potuchy o tom, že lidská práva jsou psána v knize

[244] Condorcet, A. *Náčrt historického obrazu pokroků lidského ducha,* s. 33-34.
[245] Williams, D. *Condorcet and Modernity,* s. 45.
[246] Tamtéž, s. 46.
[247] Condorcet, A. *Náčrt historického obrazu pokroků lidského ducha,* s. 97.

přírody a že hledat je v knihách jiných znamená je zneuznávat a urážet.“[248] Condorcet zde naráží i na snahy hledat „pravdu“ v náboženských a posvátných knihách a nejrůznějších nařízeních od duchovních, zde se však nemůže skutečný základ přirozenosti najít, jelikož ten je dán v samotné přírodě.

Epochu, kterou Condorcet vymezil jako dobu od Descarta až po vytvoření francouzské republiky, také nepovažuje za svobodnou, přestože někteří se dle něj mylně domnívali, že v této době existovaly svobodné země, kde se mohla rozvíjet přirozená práva. Všechny tyto země podle něj přirozená práva člověku nejen nepřiznávala, ale ani by mu nebyla schopna dopřát jejich využití. Pro Condorceta je klíčová rovnost lidí a tu zde zcela postrádá, jelikož pozitivní právo bylo nerovnoměrně rozložené a výsady člověku přiznávalo na základě jeho bydlení, stavu, povolání či jmění. Ale přestože zde nenachází rovnost, podotýká, že již není člověk považován za otroka a je mu přiznána jistá důstojnost; svoboden však ještě zcela být nemůže.[249]

## 9.3 Společenská smlouva

Condorcetova stádia vývoje lidské společnosti nepředstavují pouze rozdíl mezi předspolečenským uspořádáním a moderním státem, ale prozkoumávají spojitosti, které má moderní společnost se vzdálenými lidskými uspořádáními. Kontinuita je neméně důležitým faktorem Condorcetova pohledu na přechod z přirozeného stavu do společenského řádu, a zaměřuje se na ni proto mnohem výrazněji, než na regres a roztržky, ke kterým v dějinách také docházelo.[250]

Společenská smlouva, která znamená vytvoření politického tělesa, se ukázala být důležitým bodem zkoumání v rámci lidských práv v předrevoluční a revoluční době. Condorcet poukazuje, že se v této době, kterou ve svém díle označuje jako deváté období, ve společnosti dospělo k názoru, že na základě uzavření společenské smlouvy, má být snaha o co nejrovnoměrnější a nejrozšířenější zachovávání práv člověka. Začal se také prosazovat princip většiny, který je typický pro osvícenské smýšlení směřující k demokracii, neboť „prostředky k zajištění práv každého člověka“ musejí být

[248] Condorcet, A. *Náčrt historického obrazu pokroků lidského ducha*, s. 100.
[249] Tamtéž, s. 123.
[250] Williams, D. *Condorcet and Modernity*, s. 69.

rozhodnuty většinou, jelikož občané jsou pak zavázáni tato pravidla respektovat. Princip většiny považuje Condorcet za „jediné pravdivé kritérium“, které může vytvořit pravidla závazná pro všechny, protože se není možno obecně řídit na základě rozumu jednotlivce, jelikož jeho svévole by automaticky ovlivňovala i ostatní a zásada rovnosti by byla porušena.[251]

S tím, že se bude člověk ztotožňovat s oním „rozhodnutím většiny“, které se pak musí podřídit všichni, se může člověk ztotožnit ještě předtím, než k takovému rozhodnutí dojde. Jakmile se rozhodne většina, je toto rozhodnutí považováno za jednomyslné a stává se tak závazným, ovšem jak již usuzovali i mnozí myslitelé před Condorcetem, je vázán jedinec tímto závazkem pouze do té doby, dokud se většina neprohřeší proti jeho osobním právům, která byla předtím uznána. Tímto způsobem podle Condorceta vzniká „jednomyslnost, která činí usnesení pouhé většiny závaznými pro všechny; avšak tato závaznost přestává platit, jestliže se změnilo složení společnosti a sama sankce jednomyslnosti tak přestala existovat.“[252] Condorcet říká, že v této době už nikoho nenapadlo rozdělovat lid na dvě části, tedy jednu která by vládla a druhou, jež by poslouchala. Připomíná, že se tímto problémem zabývali Locke a po něm ještě obšírněji Rousseau, kterého vyzdvihuje pro jeho zásluhu, že tyto myšlenky povýšil mezi pravdy, které nemohou být zapomenuty ani zpochybňovány.[253]

## 9.4 Obecná vůle

Pro Condorceta jsou hodnoty vzájemně propojeny a ve svém vztahu jsou hodnotami univerzálními. Condorcet věří v univerzální a nekonečné principy lidské existence, které jsou stěžejní pro celé osvícenství. Byl znepokojen, že se na tyto, pro něj univerzální, hodnoty, pohlíží tolika různými pohledy, které jsou doprovázeny raně utilitaristickými teoriemi o štěstí, různými názory na práva jednotlivců a jejich svobody... Snažil se dokázat, že jednotné nahlížení na univerzální hodnoty je největší zbraní proti

[251] Condorcet, A. *Náčrt historického obrazu pokroků lidského ducha,* s. 125.
[252] Tamtéž, s. 125.
[253] Tamtéž, s. 126.

despotismu a toto sjednocení idejí a usmíření konfliktů bylo jednou z jeho hlavních tezí jeho politické filosofie.[254]

I Condorcet se stejně jako Rousseau a další vyjadřuje k obecné vůli. Pokud je právo výrazem obecné vůle, tedy lidu, pak poslušnost vůči zákonům vyžaduje, aby se jednotlivec zákonům podřídil.[255] Condorcet se aktivně podílel na revoluci a promýšlel ústavu, která měla zavést nový řád založený na obecné vůli lidu. Základem byla idea svrchované moci lidu, který se ke státnímu zřízení vyjádřil obecnou vůlí. Condorcet zde vycházel z jednoty suveréna, neboli lidu, a proto by této jednotě měla korespondovat i jednota výkonu moci. Z tohoto důvodu byl proti dělbě moci a i dvoukomorovému parlamentu, tedy proti institucím, jež jsou považovány za záruky demokracie. Rizikům, jež z koncentrace moci v rukou jedné osoby plynnou, se chtěl vyhnout možností bezpodmínečných voleb, častých průzkumů veřejného mínění, diskuzí a přímých voleb.[256]

Condorcet věřil, že i přes mnohé námitky jiných myslitelů bude názor většiny respektován, neboť jinak by společnost upadla zpátky do přirozeného stavu, který jakožto zastánce pokroku nepovažoval za ideál pro žití člověka. Condorcet také přepokládal, že obecná vůle bude rozumná, neboť se díky ní projeví rozhodnutí většiny, a že se tento politický rozum prosadí i do praxe. V případě, že by se většinové rozhodnutí neprojevilo ve výkonu moci, neboť suverénovo jednání má odrážet přání obecné vůle, má lid právo na odpor. Nerespektováním názoru většiny by došlo k porušení společenské smlouvy a přirozeného práva, proto má v praxi na výkon práva dohlížet speciálně ustavená instituce (Conseil *d*'agents nationaux).[257]

## 9.5 Revoluce

Condorcet se oproti ostatním zde probíraným filosofům zúčastnil aktivně Velké francouzské revoluce, a byl například spojencem Jacqua Pierra Brissota (1754-1793) - jednoho z hlavních girondistických vůdců; společně se během revoluce snažili o zrušení otroctví a prosazení liberálních reforem. Condorcetovi se podařilo vyzdvihnout ty

[254] Rothschild, E. *Economic sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, s. 196.
[255] Röd, W. *Novověká filosofie II*, s. 526.
[256] Tamtéž, s. 526-527.
[257] Tamtéž, s. 527.

nejsvětlejší stránky francouzského osvícenství a zároveň skepticky poukazovat na ty slabší.[258]

Pokud hovoří Condorcet o právu na revoluci, jedná se pak o autentický zážitek, který prožil autor vlastním životem, neboť jeho ironicky laděné dílo *Náčrt historického obrazu pokroků lidského ducha* bylo psáno za revoluce, během níž nakonec i ve vězení, kam byl uvrhnut jakobíny, zemřel.[259] Condorcet se během revolučních let účastnil i politického života, a ne pouze jako filosof, ale byl i politicky aktivní a jeho vliv neustále stoupal. Nebylo to dáno jen jeho filosofickými spisy, ale měl i mnohé politické spojence, s nimiž budoval styky převážně od roku 1790. Byl prý dokonce zvažován, jako možný ministr, ovšem on sám nikdy neprojevil žádné zjevné ambice a zájem o tento post. Přesto byl stále aktivní ve svém revolučním úsilí, neboť ho zajímala i ekonomická situace, a snažil se o nápravu a přepracování daňového systému.[260] V roce 1791 úspěšně kandidoval do Zákonodárného shromáždění a později se stal i jeho prezidentem. Působil i v konventu, ovšem nikdy se nepřipojil k žádné ze soupeřících stran; když se jednalo o vině krále Ludvíka XVI., hlasoval pro jeho odsouzení, avšak nikoli pro popravu. Byl také členem devítičlenného výboru, který měl vypracovat novou ústavu, která však nebyla konventem přijata, načež se Condorcet vyslovil v otevřeném dopise proti jinému návrhu ústavy, za což byl následně obžalován z narušování jednoty republiky a musel uprchnout. Nakonec byl dopaden a v roce 1794 zemřel ve vězení, zřejmě na následky vyčerpání.[261] Jeho přínos pro revoluci nebyl tedy pouze ideový, ale sám se zasloužil o události, které natolik poznamenaly tvář budoucí Evropy.

Revoluce musela podle Condorceta nutně nastat v rámci vývoje, kterým lidstvo během staletí prošlo, neboť vliv vědy a pokroku, který se rozšířením mezi širokou vrstvu obyvatel dostal do všech koutů země, přestal být pozvolný a nenápadný. Jakmile nastane takovýto prudký zvrat a široké lidové masy jsou zahrnuty do dějinného vývoje, nastane u

[258] Goldie, M. - Wolker, R. *The Cambridge History of eighteenth-century Political Thought*, s. 90.
[259] Tamtéž, s. 202.
[260] Williams, D. *Condorcet and Modernity*, s. 30.
[261] Röd, W. *Novověká filosofie II*, s. 522-523.

národů revoluce, která nutně musí vést k revoluci příští, která již nebude pouze v některých zemích, ale stane se podle Condorceta celosvětovou.[262]

Condorcet z popisu atmosféry, která revoluci předcházela, soudí, že bylo zřejmé, že musela přijít velká revoluce, jež mohla být uskutečněna dvěma způsoby. První představoval rychlí převrat, kdy se lid chopí iniciativy a prosadí principy přírody a rozumu rychlejší a krvavější cestou, nebo bylo možné zvolit způsob pomalejší, neúplnější, ale mnohem klidnější, v němž by vlády přizpůsobily své konání a vydávání zákonů oněm myšlenkám, jež se začaly tak široce prosazovat. Condorcet doplňuje, že zkažené vlády si zvolily variantu první a jako příklad uvádí britskou kolonii – neboli Severní Ameriku, která se na základě nespravedlivých zákonů, které nehájily její zájmy, rozhodla proklamovat svou nezávislost, jelikož se necítila zavázána smlouvami, které byly vůči ní porušeny. Tato událost vedla k širokému projednávání lidských a přirozených práv v Evropě, na jejichž základě začaly vznikat početné spisy na jejich obranu. Zde vidí Condorcet jasný impulz k rozšíření revoluce do Evropy; a jako národ, který nejvíce s Američany sympatizoval, a který měl vzdělání a filosofy na tak vysoké úrovni, že dokázali ovlivnit smýšlení celého národa, považoval Francii za první zemi, v níž musela nutně revoluce proběhnout.[263]

Revoluci, která měla ve Francii proběhnout, a kterou Condorcet sám zažil, popisoval jako událost, která má „obsáhnout celý život společnosti, změnit všechny společenské vztahy a proniknout k nejposlednějším článkům politického řetězu, až k jednotlivcům, kteří si pokojně žijí ze svého jmění nebo podnikání a netíhnou k veřejnému dění ani svým smýšlením, ani svou činností, ani zájmem o zbohatnutí, o získání vlivu či slávy.“[264]

[262] Condorcet, A. *Náčrt historického obrazu pokroků lidského ducha,* s. 125.
[263] Tamtéž ,s. 138-139.
[264] Tamtéž, s. 140.

# 10 Závěr

Tato diplomová práce představila vybrané kategorie a pojmy politické filosofie některých osvícenských filosofů. V úvodní části práce byl nastíněn kontext doby, v němž se osvícenské myšlenky utvářely. Bylo poukázáno na některé historické události a ideje, které ovlivnily dění v tehdejší Evropě, a byly přiblíženy tendence a změny, které se v právu uskutečnily. V další části práce byla analyzována díla vybraných filosofů se zaměřením na uvedené pojmy. Jako stěžejní pojem, kteří autoři rozebírali, se ukázalo přirozené právo, neboť jeho problematika prostupuje i jejich dalšími idejemi, a není možné ostatní pojmy chápat bez přirozenoprávního kontextu. Pokud se autoři vyjadřují k nároku lidu na revoluci, musí se opírat o jejich původní a nezcizitelná práva, která se skrze společenskou smlouvu potvrdila.

Přirozené právo během osvícenství zažilo velký rozkvět, který dal vzniknout celé řadě ústav a zákoníků. Jeho éra však postupem času pominula. Přirozenoprávní teorie během devatenáctého století ustoupila do pozadí, neboť byla nahrazena právním pozitivizmem ve smyslu *nullum crimen sine lege, nulla poena sine lege*, neboli není zločinu bez zákona a není trestu bez zákona; z toho tedy vyplývá, že člověk má nárok vědět, co je v dané době považováno za trestné, a pokud tomu tak není, není možné ho ani odsoudit. Tento princip obsahovala například i americká Ústava z roku 1787 či v širší úpravě Ústava německá z roku 1949.[265] Hlavním kritériem pro to, co člověk může či nesmí, se staly psané zákony; pokud se jednotlivec pohyboval v jejich mezích, mohl se cítit bezpečně.

Je tedy přirozené právo, na jehož základě se osvícenci domáhali změn ústav a právních řádů aktuální i mimo osvícenský „věk rozumu“? Dvacáté století, a obzvláště pak události druhé světové války, dokázaly, že přirozené právo je nezbytnou ideou, k níž je možno se uchýlit v případech, kdy pozitivní právo selže.

K přirozenoprávním teoriím se začali dovolávat právníci a filosofové v souvislosti s nacistickým Německem, především pak při Norimberských procesech. Jelikož se váleční zločinci odvolávali na skutečnost, že jednali v souladu s platným německým

[265] Fletcher, G. P. *Basic Concepts of Criminal Law*, s. 12.

právem, a tedy jejich chování nebylo trestné v souladu s *nullum crimen sine lege, nuella poena sine lege*, museli se soudci odvolávat na mezinárodní právo, a také na právo přirozené, tedy že byly spáchány zločiny proti lidskosti.[266]

V mezinárodním právu se právě v souvislosti s Norimberskými procesy formulovalo, co jsou to zločiny proti lidskosti. 8. srpna 1945 byla v Londýně uzavřena dohoda *The London Agreement and Charter of 8 August 1945* mezi vítěznými státy, které se staraly o otázku poválečného Německa. Soudci rozhodli, že zločinci v daném časovém období byli také vázáni principy, jež byly formulovány v Londýnské chartě. Většina zločinů pak spadala do mezinárodního práva a do zločinů proti lidskosti, proto bylo možné odmítnout jejich odvolání na fakt, že jednali v souladu s platným německým právem.[267]

Ve zločinech proti lidskosti se podle *Principles of International Law Recognized in the Charter of the Nürnberg Tribunal and in the Judgment of the Tribunal* jedná o „vraždu, vyhlazování, zotročování, deportace a veškeré jiné nelidské činy, spáchané proti jakémukoliv civilnímu obyvatelstvu před válkou nebo během ní, nebo pronásledování z důvodů politických, rasových či náboženských, ať jsou či nejsou porušením interního práva v zemi, kde byly spáchány, jako následek jakéhokoliv zločinu, spadajícího do kompetence tribunálu, nebo v souvislosti s tímto zločinem.“[268] Je zde patrná inspirace nezadatelnými lidskými právy, které jsou člověku dány pouze z jeho podstaty, a nejsou ničím podmíněny. Proti nim se nacistický režim provinil a mohl zločince soudit, bez ohledu na platné právo.

Karl Jaspers se ve své knize *Otázka viny*, kterou napsal po druhé světové válce jako reakci na zločiny, jichž se Německo dopustilo, zmiňuje o přirozeném právu jak při popisu viny, kterou má člověk vůči člověku, tak i v případě nakládání vítěze s poraženými, kdy se může rozhodnout nechat poražené naživu, když se „ve svém

---

[266] Heydecker, J. J. *Norimberský proces*, s. 671.
[267] Finnis, J. *Natural Law Theories*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [online]. [22. 4. 2013] Dostupné na WWW: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/natural-law-theories/>.
[268] Principles of International Law Recognized in the Charter of the Nürnberg Tribunal and in the Judgment of the Tribunal [online]. [22. 4. 2013] Dostupné na WWW: < http://untreaty.un.org/ilc/texts/instruments/english/draft%20articles/7_1_1950.pdf>.

vědomí podřizuje požadavkům všeobecně lidského přirozeného práva, které nebere všechna práva ani zločinci, ani poraženému.“[269]

Jeden z nejznámějších německých právních filosofů dvacátého století Gustav Radbruch (1878-1949) formuloval tzv. Radbruchovu formuli, kterou publikoval jako reakci na protižidovské zákony z roku 1935. Formule praví, že „konflikt mezi spravedlností a právní jistotou lze patrně řešit jen tak, že pozitivní právo, zajišťované předpisy a mocí, má přednost i tehdy, pokud je obsahově nespravedlivé a neúčelné, kromě toho, jestliže rozpor mezi pozitivním zákonem a spravedlností dosáhne tak nesnesitelné míry, že zákon musí jako ‚nesprávné právo‘ spravedlnosti ustoupit.“[270] Tato formule, ospravedlňující za jistých okolností jednání, jež není v souladu s platným pozitivním právem, byla poprvé použita v roce 1952 Spolkovým nejvyšším soudem a později i Spolkovým ústavním soudem.[271]

Obecně se dá říci, že přirozené právo, které se projevovalo skrze uznávání lidských práv, se začalo celosvětově rozšiřovat ve druhé polovině dvacátého století díky uzavírání mezinárodních dohod a smluv. Ideje, za které bojovala Velká francouzská revoluce se tak již nepromítaly pouze do práva vnitrostátního. Za velký mezník v uznávání hodnoty člověka je možno pokládat *Všeobecnou deklaraci lidských práv*, přijatou 10. prosince 1948, která tvoří jádro mezinárodního režimu lidských práv.[272]

K přirozenému právu se zákonodárci uchylují i v současnosti, konkrétně při tvorbě *Nového občanského zákoníku*. Karel Eliáš, jakožto jeho hlavní tvůrce, píše, že „hledisko lidské svobody zdůrazňuje nový občanský zákoník důrazem na přirozené právo člověka hledat si své štěstí sám (§ 3 odst. 1) i na povinnost každého respektovat právo člověka žít podle svého (§ 81 odst. 1).”[273] Z nutnosti odvolávat se na nezcizitelná lidská práva i v soukromoprávním odvětví je zřejmé, že tato práva pro občany představují jistotu, ke které se mohou v případě nespravedlnosti dovolávat.

---

[269] Jaspers, K. *Otázka viny*, s. 35.
[270] Cit. podle Kubů, *Dějiny právní filosofie*, s. 111.
[271] Kubů, L. *Dějiny právní filosofie*, s. 111.
[272] Krejčí, O. *Lidská práva*, s. 22-24.
[273] Eliáš, K. *Jak vypadají zásady nového občanského zákoníku?* [online]. [21. 4. 2013] Dostupné z WWW: <http://obcanskyzakonik.justice.cz/cz/media/111-jak-vypadaji-zasady-noveho-obcanskeho-zakoniku.html>.

Proto není překvapující, že druhá polovina dvacátého století se často dokonce nazývá jako "věčný návrat přirozeného práva"[274]a toto označení je možno považovat za vystihující. Přirozeným právem se v průběhu dějin filosofie zabývali i jiní myslitelé než pouze osvícenci, ale díky jejich práci došlo k podrobnému rozpracování této problematiky, které vedlo až k převratům ve společnosti, neboť jejich díla a ideje inspirovaly lid k bojům za změnu dosavadních řádů.

Proto odkaz politické filosofie osvícenství není jen historickou zajímavostí, ale z myšlenek, které v té době ovlivnily dění v Evropě a amerických kolonií, se dá čerpat inspirace pro utváření práva i v současnosti. Během dvacátého století se ukázalo, že bez odkazu na přirozená práva člověka by nebylo možné adekvátně vystihnout zločiny, kterých se při holocaustu, genocidách, občanských válkách a masakrech, obžalovaní dopouštěli.

[274] Kubů, L. *Dějiny právní filosofie*, s. 107.

# 11 Seznam pramenů a literatury


- *Bible*: ekumenický překlad. 2. vyd. Praha: Zvon, 1991. ISBN 80-7113-009-5.
- BLACK, J. *Evropa osmnáctého století*. 1. vyd. Vimperk: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-376-0.
- CONDORCET, A. *Náčrt historického obrazu pokroků lidského ducha*. 1. vyd. Praha: Academia, 1968.
- DIJN, A. *French political thought from Montesquieu to Tocqueville*. Cambridge University Press: NY, 2008. ISBN-13 978-0-511-38690-9.
- ELIÁŠ, K. *Jak vypadají zásady nového občanského zákoníku?* [online]. [cit. 2013-1-20]. Dostupné z WWW: <http://obcanskyzakonik.justice.cz/cz/media/111-jak-vypadaji-zasady-noveho-obcanskeho-zakoniku.html>.
- ENGLE, E. Lex Naturalis, Ius Naturalis: Law as Positive Reasoning & Natural Rationality. 1. vyd. The Elias Clark Group: Melbourne, 2010. ISBN 9780980731842.
- FINNIS, J. *Natural Law Theories. The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.) [cit. 2013-4-20] Dostupné z WWW: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/natural-law-theories/>.
- FLETCHER, G. P. *Basic Concepts of Criminal Law*. 1. vyd. New York: Oxford University Press, 1998. ISBN 0-19-512170-8; 0-19-512171-6.
- FRANZEN, A. *Malé církevní dějiny*. 2. vyd. Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-119-9.
- FRÖHLICH, R. *Dva tisíce let dějin církve*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7021-964-5.

- GOLDIE, M. – WOLKER, R. *The Cambridge History of eighteenth-century Political Thought*. 1. vyd. USA: Cambridge University Press, 2006. ISBN-10 0-521-37422-7.
- HALADA, J. *Osvícenství věk rozumu*. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1984.
- HEYDECKER, J. J. *Norimberský proces*. 1. vyd. Praha: Ikar, 2007. ISBN 978-80-249-0940-0.
- HOLBACH, P. H. D. *Společenský systém*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství československé akademie věd, 1960.
- HONNETH, A. *Sociální filosofie a postmoderní etika*. 1.vyd. Praha: FILOSOFIA, 1996. ISBN 80-7007-082-X.
- IM HOF, U. *Evropa a osvícenství*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2001. ISBN 80-7106-394-0.
- JASPERS, K. *Otázka viny*. 2. vyd. Praha: Academia, 2007. ISBN 80-200-1455-1.
- KINGSTON, R. E. *Montesquieu and His Legacy*. 1. vyd. USA: State University of New York Press, 2009. ISBN 978-0-7914-7621-5.
- KREJČÍ, O. *Lidská práva*. 1. vyd. Praha: Professional, 2011. ISBN 978-80-7431-056-0.
- KUBŮ, L. *Dějiny právní filozofie*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 2002. ISBN 80-244-0466-4.
- LOCKE, J. *Druhé pojednání o vládě*. 2. vyd. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0222-X.
- MABLY, G. B. *Výbor z díla*. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958.

- MELZER, A. M. *Rousseau's Moral Realism: Replacing Natural Law with the General Will. The American Political Science Review* [online]. Vol. 77, No. 3, American Political Science Association, 1983. [cit. 2013-1-20]. Dostupné z www: <http://www.jstor.org>.

- MONTESQUIEU, CH. *O duchu zákonů*. 2. vyd. Český Těšín: Aleš Čeněk, 2003. ISBN 80-86473-30-9.

- MORELLY, *Zákoník přírody*. 1. vyd. Brno: Státní nakladatelství politické literatury, 1958.

- MURPHY, J. B. *The Philosophy of Positive Law*. 1. vyd. USA: Yale University Press, 2005. ISBN 0-300-10788-9.

- MURPHY, M. C. *Natural law in jurisprudence and politics*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. ISBN 978-0-521-10808-9.

- MUTHU, S. *Enlightenment against empire*. 1. vyd. New Jersey: Princeton University Press, 2003. ISBN 0-691-11517-6.

- NICHOLLS, D. *God and government in the age of reason*. Taylor & Francis e-Library, 2003. ISBN 0-203-16921-2.

- *Principles of International Law Recognized in the Charter of the Nürnberg Tribunal and in the Judgment of the Tribunal* [online]. [cit. 2013-1-20]. Dostupné z <http://untreaty.un.org/ilc/texts/instruments/english/draft%20articles/7_1_1950.pdf>.

- PUFENDORF, S. F. *The whole duty of man according to the law of nature*. USA: Liberty Fund, 2003. ISBN 0-86597-374-i.

- RÖD, W. *Novověká filosofie II*. 1. vyd. OIKOYMENH: Praha, 2004. ISBN 80-7298-109-9.

- ROTHSCHILD, E. *Economic sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*. 2. vyd. USA: Harvard University Press, 2002. ISBN 0-674-00837-5.
- ROUSSEAU, J.-J. *O společenské smlouvě*. 1. vyd. Dobrá voda: Aleš Čeněk, 2002. ISBN 80-86473-10-4.
- ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1978.
- SONENSCHER, M. *An Eighteenth – Century Emblem in The French Revolution*. 1. vyd. USA: Princeton University Press, 2008. ISBN-13: 978-0-691-12498-8.
- SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7429-036-7.
- STURMA, D. *Jean-Jacques Rousseau.* München: Beck, 2001. ISBN 3 406 41949 6.
- TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení*. 5. vyd. Litomyšl: Paseka, 2006. ISBN 80-7185-819-6.
- TULLY, J. *An approach to political philosophy: Locke in context*. 1. vyd. USA: Cambridge University Press, 1993. ISBN O-521-43638-9.
- WILLIAMS, D. *Condorcet and Modernity*. 1, vyd. USA: Cambridge University Press, 2004. ISBN-10 0-511-22987-9.
- YOLTON, J. W. *A Locke Dictionary*. 1. vyd. USA: Blackwell Publishers, 1993. ISBN 0-631-175-482.

## Resumé

This thesis deals with *Political philosophy of the Enlightenment*. The first chapter discusses the historical context in which there have been many revolutions. The most famous was the French Revolution, but there were many others as were changes in thinking and living. Law has been changed at this time, because of many political thinkers and their views on law. The first chapter deals with this changes and context of this historical period.

Next chapters deal with the works of philosophers like John Locke, Charles Louise de Montesquieu, Paul Heinrich Dietrich von Holbach, Jean Jacques Rousseau, Gabriel Bonnot de Mably, Morelly, Jean-Antoine Nicolas de Caritat de Condorcet. This work analyses selected notions: natural state, natural law, social contract and revolution. These terms are analyzed separately for each philosopher.

In the final chapter includes consideration if the natural law can be used in the present.