

Universita Karlova v Praze

Filosofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Martin Koloušek

Kořeny liberalismu v díle Thomase Hobbesa

Origins of liberalism in the work of Thomas Hobbes

Praha 2015

Vedoucí práce: Mgr. Jakub Jinek, D. Phil.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 7. srpna 2015

.....
Martin Koloušek

Klíčová slova (česky)

Stát, jednotlivec, svoboda, liberalismus, suverenita

Klíčová slova (anglicky):

State, individual, liberty, liberalism, sovereignty

Abstrakt (česky)

V této bakalářské práci jsou zkoumány kořeny liberalismu v díle Thomase Hobbesse, a to komparací tohoto autora s Leonardem Trelawneym Hobhousem. Po vymezení úvodních pojmů je rozebrána Hobbesova konstrukce státu v jeho díle *Leviathan*. Následuje rozbor vybraných pasáží díla *Liberalismus* L. T. Hobhouse, na kterých jsou vyloženy prvky liberalismu. Komparací obou filosofů jsou nalezeny styčné body, které jsou liberalismu vlastní, a které Hobbes do politické filosofie uvádí. Kromě prvků liberalismu jsou tak v Hobbesově díle identifikovány samotné kořeny této ideologie, což může mít význam jak pro studium a pochopení, tak pro kritiku tohoto významného ideologického směru.

Abstract (in English):

In this bachelor thesis are examined roots of liberalism in the work of Thomas Hobbes, namely with a comparison of this author with Leonard Trelawney Hobhouse. After initial definitions the thesis discusses Hobbes's construction of state in his work *Leviathan*. Then follows an analysis of selected passages of the *Liberalism* of L. T. Hobhouse, on which there are explained elements of liberalism. With comparison of both philosophers there are found junctures that are inherent to liberalism and which Hobbes introduces to political philosophy. Aside from elements of liberalism there are identified the roots of liberalism in Hobbes's work, which may have some significance both for study and understanding, as well as for a criticism of this important ideological movement.

Ad gratiarum actio

Na tomto místě, na úsvitu této práce, je třeba splnit milou povinnost autorovu a vzpomenout s díky na ty, kteří vedením, radou i pomocí přispěli ke vzniku tohoto díla. Na prvním místě bych chtěl poděkovat Mgr. Jakubu Jinkovi, D. Phil., vedoucímu mé práce. Jakub Jinek je odborným asistentem na Ústavu filosofie a religionistiky Filosofické fakulty University Karlovy, kde s neutuchající energií a hlubokou erudicí podněcuje studenty k hlubšímu zájmu o politickou filosofii a filosofii antickou. I autora této práce vedl pevnou rukou, s pečlivostí, ale i laskavostí a bez jeho vedení by práce byla o mnoho chudší. Na druhém místě bych chtěl poděkovat prof. PhDr. Pavlu Koubovi, který již řadu let v rámci bakalářského, ale i diplomového semináře usměrňuje studenty při tvorbě kvalifikačních prací, za jeho cenné připomínky. V tomto kontextu je rovněž třeba poděkovat ostatním účastníkům bakalářského semináře za jejich postřehy a nápady, zejména pak Josefíně Formanové za její cennou analýzu této práce. Poslední místo v tomto poděkování, nikoli však v mém srdci, náleží mé rodině a mým přátelům, kteří mě v mém studijním i jiném úsilí podporovali. Děkuji.

Obsah

INTRODUCTIO	1
A PARS GENERALIS	3
I. Některé pojmy a kategorie	3
1. Svoboda	3
2. Stát	5
a) Účel státu	6
b) Vznik státu	7
c) <i>Glóssa</i> k termínu stát	7
3. Liberalismus	8
II. Leviathan Thomase Hobbesa	9
1. Přirozený stav	9
2. Společenská smlouva	14
3. Leviathan: stát a suverén	17
a) Stát	17
b) Suverén	18
III. Liberalismus v díle Leonarda Trelawneyho Hobhouse	21
1. Prvky liberalismu	21
2. Stát a jednotlivec	25
3. Resumé k liberalismu L. T. Hobhouse	27
B PARS SPECIALIS	29
IV. Protiva svobody a státu	29
V. Kořeny liberalismu v díle Thomase Hobbesa	35
1. Prvky liberalismu v Hobbesově <i>Leviathanu</i>	35
2. Kořeny liberalismu v Hobbesově <i>Leviathanu</i>	38
CONCLUSIO	41

LIBRI ADHIBITI	43
PŘÍLOHY	45

INTRODUCTIO

Thomas Hobbes ve svém *Leviathanu* položil základy koncepce moderního státu. Objevil pro novověké myšlení koncept společenské smlouvy a ukázal, v čem spočívá legitimita suveréna. Jeho význam však spočívá nejen v novosti jeho myšlení, ale i v tom, že svou nauku představil jasně a přesně, *more geometrico*.

Jeho kritici mu nicméně vyčítají, že obhajuje absolutismus panovníka a že je odpůrcem svobody. Z vývoje politického myšlení je vskutku zřejmé, že *hlavní* myšlenkový proud v evropské politické filosofii se ubírá spíše cestou Hobbesova pomyslného myšlenkového oponenta – Johna Locka. Myšlenky liberalismu, které mají původ právě u Johna Locka, lze dodnes považovat za převládající společensko-politickou ideologii, která, ač snad v různých svých verzích, obměnách a modifikacích, určuje politická zřízení v celé euroatlantické civilizaci. Hobbes je zkrátka podle obecně rozšířené představy obhájcem absolutismu, a to v opozici proti liberálnímu myšlení.

V odborné diskusi se nicméně objevuje rovněž názor, že v Hobbesově díle lze nalézt určité prvky liberalismu. Dokonce se lze setkat s pokusy vyložit prismatickým liberalismem celé Hobbesovo dílo.

Úmysl, který vede tuto práci, je poněkud odlišný. Záměrem není věnovat se dílčím prvkům liberalismu u Hobbesa. Nemá se však jednat ani o liberální výklad Hobbesa; není účelem této práce ukázat, že Hobbes sám je liberál. Cílem práce je ověřit hypotézu, že v Hobbesově *Leviathanu* lze nalézt *kořeny* liberalismu. Tomuto hlavnímu cíli jsou podřízeny dva cíle vedlejší, jednak vyložit Hobbesovu nauku o státě a jednak představit liberalismus v díle jeho klasika: Leonarda Trelawnyho Hobhouse. Výběr tohoto autora byl veden tím, že cílem této práce není konfrontovat Hobbesa s jeho liberálními výklady. Cílem práce je naopak konfrontovat Hobbesa s liberálním autorem, který sám se s Hobbesem nevyrovnával, a na takto nezainteresovaném autoru ukázat, že základy jeho myšlení jsou položeny v díle Thomase Hobbesa. Za tím účelem je práce členěna na část obecnou, ve které jsou uskutečněny výklady těchto autorů, a část zvláštní, ve které budou koncepce obou autorů konfrontovány z hlediska pojmů svobody a státu, tedy pojmů, které jsou pro liberalismus zvláště určující.

Stran díla Thomase Hobbesa je třeba hned v úvodu poznamenat, že tato práce se bude opírat výhradně o dílo *Leviathan*. Je pravda, že Hobbes se tematice státu věnoval již ve svých předchozích dílech, zejména v knize *O občanu*, a že studium těchto dalších pramenů může přinést cenné poznatky, nicméně tato práce si neklade za cíl podat přehled vývojových stádií Hobbesova myšlení. Zvoleného cíle bude lépe dosaženo, když se práce omezí na konečné stádium Hobbesova myšlení a jeho vrchol, tedy *Leviathana*, s výhradou, že – bude-li to pro cíl práce nezbytné – výjimečně odkáže na starší Hobbesovy práce. Stran liberalismu je již v úvodu třeba říci, že liberalismus je ideologie myšlenkově nesmírně obsáhlá, uvnitř bohatě členěná na různé větve a systémy, ideologie takového rozsahu, že ji nelze v práci tohoto formátu uspokojivě obsáhnout. V práci proto, po úvodním a nutně zkratkovitým určení podstaty liberalismu, bude pracováno s texty L. T. Hobhouse, na jehož nauce bude hlavní hypotéza ověřována.

A PARS GENERALIS

I. Některé pojmy a kategorie

Zvolené thema operuje s několika pojmy, jejichž běžné užití je sice jasné, které však bude pro vědecké účely vhodné vymežit. Vymezeny budou pojmy, které jsou důležité jak pro liberalismus, tak pro hlavní thesi v této práci zkoumanou. Toto vymezení má mít charakter předběžný, obecný, tak, aby bylo jasné, o čem se v následujícím textu bude pojednávat. Pojmy zde vyložené se v ostatním textu nutně zpřesní – zejména s ohledem na vykládané autory a jejich nauky, v rámci nichž jsou tyto pojmy určitým způsobem vyloženy.

1. Svoboda

Svoboda, lat. *libertas*, fr. *liberté*, něm. *Freiheit*, angl. *freedom*, je v nejširším smyslu absence vnějších překážek. V tomto smyslu je synonymní se slovem „volnost“. Svoboda je „v základě svým pojem éthický, ..., poněvadž se týká rozhodování a jednání.“¹ Tak je tomu proto, že svoboda je nejčastěji spojována s vůlí a jednáním, tedy s otázkou, zda je člověk ve svém jednání svobodný a zda je vůle svobodná. Tuto otázku lze rozdělit do dvou. První se pak ptá po možnosti svobody obecně, tedy je-li člověk svobodný ve své podstatě, nebo je-li každé jeho jednání nějak determinováno. Druhá otázka se ptá, je-li člověk svobodný za dané situace, tedy není-li vězněn či k něčemu nucen. Tento druhý pohled je ten, který především zajímá politickou filosofii.

Isaiah Berlin rozlišuje dva pojmy svobody: svobodu negativní a svobodu pozitivní. Negativní význam svobody dle něj hraje roli při odpovědi na otázku „Kde leží oblast, v níž subjekt – osoba, nebo skupina osob – má nebo měl by mít možnost činit, co umí, nebo být, čím umí, bez zasahování ze strany ostatních?“² Positivní význam svobody pak tkví v odpovědi na otázku: „Co nebo kdo je zdrojem kontroly nebo zasahování, které může stanovit, aby někdo činil spíše to než ono, byl spíše tím než oním?“³

¹ Ottův slovník naučný. Dvacátýčtvrtý díl. Polička: Argo 2001, s. 446.

² Berlin, I.: Čtyři eseje o svobodě. Praha: Prostor 1999, s. 218.

³ *Ibidem*, s. 218.

Pojem negativní svobody lze vymezit tak, jako když běžně říkáme, že „jsem svobodný v té míře, v níž žádný člověk ani lidské sdružení nezasahuje do mého jednání.“⁴ Jedná se tedy o sféru, v níž člověk jedná, aniž by byl donucován jinými. Nejedná se, zejména v politickém smyslu, o nemohoucnost jakéhokoli druhu – kdo není nadaným atletem a nemůže vyskočit jeden metr, není proto ještě politicky nesvobodný. „Pouhá nemohoucnost dosáhnout cíle neznamena absenci politické svobody.“⁵ Toto vymezení, i když intuitivní, má dalekosáhlé důsledky v ekonomické a sociální oblasti. Tento negativní výměr svobody měli na mysli tradiční filosofové – a i Thomas Hobbes o svobodě říká, že se jí rozumí „nepřítomnost vnějších překážek.“⁶ Tuto svobodu lze za účelem dosažení jiných hodnot omezit. Těmito hodnotami jsou zabránění chaosu, nastolení spravedlnosti, bezpečí a podobně; taková je úloha zákona, taková je úloha státu.⁷ Berlin konstatuje, že filosofové se lišili v tom, jakým způsobem má být svoboda omezena; jejich rozdíly vyplývaly mimo jiné z jejich rozdílného pohledu na lidskou přirozenost.⁸ „Ale obě strany se shodly na tom,“ říká Berlin, „že určitý výsek lidské existence musí zůstat nezávislý na sféře společenské kontroly.“⁹ Negativní pojem svobody jakožto ochrana před zásahy je dle Berlina nauka poměrně nová; ve starověkém světě ji nelze nalézt.¹⁰ Čeho si ale hlavně všímá, je fakt, že „svoboda v tomto smyslu není neslučitelná s určitými druhy autokracie anebo alespoň s absencí sebeurčení“.¹¹ Podobně tak, jako si lze představit demokracii, ve které není svobody, si lze představit jakousi autokracii, ve které je poddaným dáno velké množství osobní svobody.

Pojem pozitivní svobody definuje Berlin jako pojem, který „vychází z přání jednotlivce být svým pánem“.¹² Člověk je v tomto pojetí tím, kdo určuje, jaký bude jeho život, co udělá, a podobně. Co ovšem toto vládnutí si znamená? Berlin upozorňuje na problematiku otroka přírody a otroka vášní.¹³ Všimá si také problému, který se objevuje při prozkoumání slova „já“ ve větě „já si vládnou“. Toto „já“ lze chápat v širším smyslu, jako nějakou vyšší entitu (kmen, církev apod.), kdy je pak jednatel podřízen této vyšší entitě, a tím, že tato

⁴ *Ibidem*, s. 219.

⁵ *Ibidem*, s. 219.

⁶ Hobbes, T.: *Leviathan*, XIV, 2. Praha: Oikoymenth 2009, s. 91.

⁷ Viz Berlin, I.: *Opus citatum*, s. 221 an. Dále viz následující výklad o Hobbesovi.

⁸ *Ibidem*, s. 224.

⁹ *Ibidem*, s. 224.

¹⁰ *Ibidem*, s. 227.

¹¹ *Ibidem*, s. 228.

¹² *Ibidem*, s. 230.

¹³ *Ibidem*, s. 231.

entita dosáhne vyšší svobody, má být i jednotlivec obdařen vyšší svobodou.¹⁴ Problém také může nastat, hovoříme-li o racionálním jedinci. Lze totiž tvrdit, že jedince nutím k určité činnosti, kterou on sám konat nechce, ale kdyby byl racionální, poznal by, že je mu ku prospěchu, a konat by ji chtěl.¹⁵ Takový případ je představitelný a častokrát i schvalovaný. Lze také ale postoupit dále, když bychom tvrdili, že jedinec nezná své racionální já, a to, k čemu je nucen, tak v hloubi duše chce, ale přes zatemněný vnější „obal“ neví, že to chce. Takovému člověku pak lze říci, že vlastně k ničemu nucen není, protože to sám chce, po-
tažmo že je svobodný, i když o tom neví.¹⁶

Dle Berlina lze takové triky se svobodou činit i u negativního vymezení, historicky se tak ale dělo spíše u pozitivního výměru. Konstatuje, že obsah pojmu svobody je bezprostředně určen pojetím konstituce člověka.¹⁷

Svoboda dle Thomase Hobbesse v zásadě odpovídá Berlinově vymezení negativní svobody. Svoboda dle něj znamená vlastně „nepřítomnost odporu.“¹⁸ Svobodný pak je ten, „komu není bráněno činit, co chce, s věcmi, na které svou silou nebo důvtipem stačí.“¹⁹ Tato svoboda přitom není v rozporu se strachem; cokoli člověk učiní ve strachu, přece činí dle Hobbesse svobodně.²⁰ Svoboda v Hobbesově mechanistickém pojetí rovněž neodporuje nutnosti.²¹

Pro úplnost je třeba doplnit, že svobodu, stejně jako některé jiné kategorie, lze chápat v rovině formální a materiální. Jedinec je tehdy formálně svobodný, když mu nejsou kladeny žádné překážky, na příklad zákonné. Materiální svoboda pak znamená, že jedinec necítí materiálního nedostatku, který by jej omezoval.

2. Stát

Stát (z latinského *status*; it.: *stato*, fr.: *état*, něm.: *Staat*, angl.: *state*; v latině také *republica*, *civitas*, řec.: *polis*) je „trvalý (organický) svazek lidstva určité teritorium obývají-

¹⁴ *Ibidem*, s. 232.

¹⁵ *Ibidem*, s. 232.

¹⁶ *Ibidem*, s. 233.

¹⁷ *Ibidem*, s. 234.

¹⁸ Hobbes, T.: *Opus citatum*, XXI, 1, s. 146.

¹⁹ *Ibidem*, XXI, 2, s. 146.

²⁰ *Ibidem*, XXI, 3, s. 147.

²¹ *Ibidem*, XXI, 4, s. 147. Viz také Chotaš, J.: Hobbes o negativní svobodě. In.: Havlíček, A. (vyd.): Svoboda od antiky po současnost. Ústí nad Labem: Filozofická fakulta UJEP 2012, s.113.

ciho v jedinou vůli a v jedinou moc nejvyšší.²² V této slovníkové definici státu jsou uvedeny čtyři charakteristiky státu. První z nich je trvalost svazku lidí. Stát tedy není *ad hoc* utvořená skupina lidí, kteří se sešli za určitým účelem a plánují se zase rozejít. Druhou charakteristikou je státní území, teritorium, na kterém tito lidé žijí a na které se vztahuje moc daného státu. Třetí charakteristickým znakem státu je jednota vůle a moci. Státní moc nelze rozdělit,²³ aniž by zároveň nedošlo k zániku státu. Konečně čtvrtým znakem v této definici je to, že tato moc je také nejvyšší. Nejvyšší je mezi lidmi, kteří jsou takto svázáni, a na daném území, které je ovládáno. V tomto smyslu také bývá užíváno slova suverenita. Zejména v moderní době je některými autory přidáván ještě jeden znak, kterým je mezinárodní uznání státu. Tento znak nabývá na důležitosti zejména v souvislosti s vzrůstající rolí mezinárodního práva, otázka, je-li znakem nutným, je však sporná. Definiční znaky výše citované, z nichž poslední dva bývají spojovány v jeden (a jedná se tak o znak výkonu moci nad daným územím a danými lidmi), však jsou pro stát *conditio sine qua non*; chybí-li jen jeden z nich, nelze o státu hovořit. Další výklad bude nutně omezený vzhledem k předmětu této práce.

a) Účel státu

Lidé se ptají po účelu každého sociálního zařízení. Proč existuje stát? Proč se jednotlivci musí podrobit jeho vůli? Tyto otázky nejsou samoúčelné. „Předmětem jejich není to, co jest, nýbrž to, co býti má; nejsou povahy theoretické, nýbrž praktické.“²⁴ Proto je zřejmé, že odpověď na ně má dalekosáhlé důsledky pro politické a právní uvažování o daném státě. Jellinek rozlišuje pět základních způsobů, jimiž lze dokazovat nutnost státu: „nutností náboženskou, fyzickou, právní, mravní a psychologickou.“²⁵

Podle nábožensko-theologického odůvodnění vznikl stát ustavením nebo řízením Božím, a proto je každý povinen jej poslouchat. Teorie zdůrazňující fyzickou nutnost naproti tomu učí, že stát je vládou silnějšího nad slabším. Zakládá se tedy na přírodním zákoně, který lidé nemohou zrušit. Podle tohoto pohledu je přirozené, aby slabší poslouchal silnějšího. Právní odůvodnění státu ve státě vidí právní výtvar. Do této skupiny náleží ně-

²² Ottův slovník naučný. Dvacátýčtvrtý díl. Polička: Argo 2001, s. 7.

²³ Nelze zaměňovat s učením o dělbě státní moci; dělba státní moci neznamená, že státní moc náleží kromě státu i jiné, od něj odlišné osobě, nýbrž znamená, přesněji řečeno, distribuci jednotlivých složek státní moci na různé orgány téhož státu.

²⁴ Jellinek, J.: Všeobecná státověda. Praha: Jan Laichter 1906, s. 189.

²⁵ *Ibidem*, s. 191.

kolik odůvodnění státu: stát na základě práva rodinného (stát patriarchální), stát založený na majetkových vztazích (stát patrimonální) a stát založený smlouvou (stát kontraktuální), který patří ve skupině právních odůvodnění k nejdůležitějším. „Všem právním teoriím jest společná chyba, že opírají se o právní řád existující před zřízením státu.“²⁶ Další teorií je theorie ethická, která říká, že stát je mravně nutný (a tím je vlastně důsledkem státu náboženského). Stát je zde nutnou podmínkou úplného mravního života jedince. Konečně zde je theorie psychologická, která označuje stát za nutnost historickou. Jelinek sem řadí ty, kteří stát považují za produkt ducha národa či za dějinné faktum.²⁷

b) Vznik státu

Při kladení otázky po vzniku státu je třeba rozeznat dvě otázky: „otázku dějinného počátku instituce státu vůbec a otázku tvoření se nových států ve vyvinutém světě států.“²⁸ První otázka je zodpověditelná do té míry, že můžeme konstatovat, že stát nemůže vzniknout předtím, než lidé zaujmou nějaká sídla. „Avšak otázku, jakým způsobem stát vzniká, resp. jak vznikají jednotliví faktorové jeho, vůbec zodpovědět nelze.“²⁹ Protože historie spolehlivé odpovědi nedává, odpovídají na tuto otázku filosofové. „Vznik státu obvykle kombinuje se s t. zv. přirozeným stavem lidstva.“³⁰ Liší se pak různá pojetí filosofů; na rozebrání těchto nauk není v této práci dostatek prostoru a není ani předmětem jejím. Otázka druhá je jiného charakteru, neboť již předpokládá existenci států. Lze shrnout, že v takovém případě státy vznikají rozdělením³¹, nebo naopak spojením³², případně může vzniknout stát na místě státu zaniklého.

c) Glóssa k termínu stát

Ačkoli je dnes slovo stát běžně používané a jeho význam je obdobný napříč různými jazyky,³³ nebyl pro společenský útvar používaný vždy. V antickém Řecku byl v tomto smyslu nejčastěji užíván termín *polis*, obec, v latině pak *res publica* či *civitas*. Po-

²⁶ *Ibidem*, s. 226.

²⁷ *Ibidem*, s. 228.

²⁸ *Ibidem*, s. 280.

²⁹ Ottův slovník naučný. *Opus citatum*, s. 7.

³⁰ *Ibidem*, s. 8.

³¹ Jako např. Česká republika a Slovenská republika po rozpadu Československé republiky.

³² Jako např. Spolková republika Německo.

³³ *Ante*, s. 5.

jem *status* se vyvíjí od dob římského práva,³⁴ ve kterém znamenal postavení osoby a její způsobilost k právům – její stav. Při obnovení studia římského práva v Itálii dvanáctého století se slovo *status* dostalo opět do užívání, a to ve vztahu k právnímu statusu lidí všech tříd.³⁵ *Status* byl také připisován vládci, suverénovi země; *status* vládce nesl svůj majestát.³⁶ Slovo *status* se postupně dostává do užívání ve spojitosti se státem a stavem království.³⁷ Prvním, kdo výrazu stát (*lo Stato*) užil jako politického pojmu, byl zřejmě Macchiavelli,³⁸ který již tento pojem nespojuje výlučně se stavem konkrétního vládce, ale také se zřízením panujícím v zemi. Neodděluje tak stát zcela od panovníka.

3. Liberalismus

Podat jasnou, a přitom stručnou definici liberalismu je obtížné. Jistě panuje shoda v tom, že mezi liberální myslitele patří autoři jako John Lock, Adam Smith, Charles Montesquieu, John Stuart Mill či John Rawls. Avšak říci, co mají tito autoři společného, je již obtížnější. Výraz sám napovídá, že se jedná o ideologii, jejímž cílem je svoboda. Toto vymezení však zdaleka nestačí. Alan Ryan je toho názoru, že především máme co do činění nikoli s jedním, nýbrž s více liberalismy.³⁹ Roger Scruton se domnívá, že ve většině směrů, které lze označit za liberální, můžeme považovat následující postoje: víru v nejvyšší hodnotu jednotlivce, jeho svobody a práva, individualismus, víru v přirozená práva jednotlivce, která je třeba chránit, a přiznání nejvyšší hodnoty svobodě. Dalšími klíčovými prvky jsou antropocentrický pohled na lidské záležitosti, universalismus práv a svobod člověk a obhajoba tolerance zejména stran morálky a náboženství.⁴⁰

³⁴ Viz Digesta, 1, 5, 2.: Cum igitur hominum causa omne ius constitutum sit, primo de personarum statu ac post de ceteris (...) dicemus.

³⁵ Skinner, Q.: O státě. Praha: Oikoymenh 2012, s. 10.

³⁶ *Ibidem*, s. 11.

³⁷ Viz např. More, T.: Utopie. Praha: Orbis 1950, s. 19. Podtitul díla je: *optimus status reipublicae*.

³⁸ Skinner, Q.: Opus citatum. Viz také např.: Machiavelli, N.: Úvahy o vládnutí a vojenství. Praha: Argo 2001, s. 57: „Od nového vladaře se nemůže čekat samá dobrota, (...) žádá-li to zájem koruny (*per mantenere lo stato*).“

³⁹ Ryan, A.: Liberalism. In: Goodin, R. E., Pettit, P., (eds.): A Companion to Contemporary Political Philosophy. Oxford: Blackwell Publishers Ltd. 1993, s. 292.

⁴⁰ Scruton, R.: Slovník politického myšlení. Brno: Atlantis 1999, s. 69.

II. Leviathan Thomase Hobbesse

Myšlení Thomase Hobbesse se vyznačuje vysokou mírou abstrakce a systematickostí; jeho nauka o státu a společnosti vykazuje znaky axiomatického systému. Důvod pro tuto metodu je dán jednak tím, že se seznámil s Eukleidovými *Elementy*, „jejichž deduktivně axiomatickou výstavbu nadále považoval za naplnění ideálu přísně demonstrativní vědy,“⁴¹ jednak jeho známostí s Descartem a Galileem, kteří jeho myšlení ovlivnili. Říká se, že právě Galilei dal Hobbesovi podnět ke zpracování společenských vztahů *more geometrico*.⁴² Ať už je skutečnost jakákoli, pravdou zůstává, že Hobbes této své metody drží. V následujícím výkladu bude ukázána Hobbesova představa státu, včetně myšlenek, které k ní vedly. Po rozboru přirozeného stavu tak bude analyzována společenská smlouva a konečně stát samý.

1. Přirozený stav

Přirozený stav je v politické filosofii Thomase Hobbesse klíčový. Z něj vyplývá Hobbesův pohled na člověka, z něj se samou nutností rodí stát. Hobbes, jako jeden z prvních, konstatuje, že v přirozeném stavu jsou si lidé rovni. „Příroda vytvořila lidi natolik rovnocennými ve schopnostech těla a mysli, že i když je jeden člověk někdy očividně tělesně silnější nebo duševně bystřejší než druhý, přesto, když se shrne všechno dohromady, není tento rozdíl mezi jedním a druhým člověkem natolik závažný, aby si na jeho základě mohl jeden člověk nárokovat jakoukoli výhodu, kterou by si obdobně nemohl nárokovat někdo jiný.“⁴³ Hobbes nemá ambici hledat zvláštní zdůvodnění lidské rovnosti, které by vycházelo z nějaké rozumem či Božím vnuknutím poznané pravdy, rovnost lidí odvozuje z výsledku jejich činností, totiž z toho, že nikdo si nemůže nárokovat nic, co by si nemohl nárokovat i jiný. Rovněž z této rovnosti neodvozuje žádné mravní či morální konsekvence. Rovnost mu slouží jen ke zhodnocení stavu lidstva v přirozeném stavu. Ten člověku není nijak příznivý. Život člověka v něm je „osamělý, ubohý, ošklivý, zvířecí a krátký“.⁴⁴ Život v přirozeném stavu je pro člověka takto nepříjemný právě kvůli tomu, nakolik rovný si je s ostatními. Ta rovnost totiž, že nikdo si nemůže nárokovat nic, co by si

⁴¹ Röd, W.: Novověká filosofie I. Praha: Oikoymenth 2001, s. 220.

⁴² *Ibidem*, s. 221.

⁴³ Hobbes, T.: *Opus citatum*, XIII, 1, s. 87.

⁴⁴ *Ibidem*, XIII. 9, s. 89.

zároveň nemohl nárokovat někdo jiný, vede k tomu, že co si nárokuje jeden, si může nárokovat i jiný. Kdykoli pak dva chtějí tutéž věc, stávají se nepřáteli.⁴⁵ Cílem člověka je především jeho sebezáchova, a za tím cílem může činit, co chce a co může. Pokud dojde ke sporu o nějakou věc, snaží se jeden druhého zničit či si jej podrobit.⁴⁶ Jedinec tak nemá jistotu, že mu plody jeho práce nikdo nesebere či že ho někdo nepřipraví o život. Tato nejistota je dána ve dvou rovinách: v rovině faktické a v rovině právní. Ve faktické rovině je nejistota dána tím, že se vždy může najít někdo silnější, rychlejší, chytřejší či jinak lepší, a ten může jedinci vzít plod jeho práce. I když ten může svůj majetek chránit různými prostředky, nikdy nemá úplnou jistotu, že mu jej někdo neodejme, nebo že jej někdo přímo nepřipraví o život. V rovině právní je nejistota dána tím, že v přirozeném stavu není žádný vládce, žádný soudce, nikdo, kdo by nestranně rozsoudil při dvou jedinců; není zde také nikdo, kdo by případný rozsudek dokázal vykonat. Útočník se tak „nemusí obávat ničeho jiného než moci jednotlivce“.⁴⁷ A může si tak dělat, co chce, dokud se nenajde někdo, kdo ho nepřemůže. Hobbes zde, snad poněkud skrytě, konstatuje, že před vznikem společnosti neexistuje žádné právo než právo silnějšího; není zde žádného přirozeného práva ve smyslu, jak je chápáno některými jinými mysliteli,⁴⁸ není zde spravedlnosti.

Nejistota, která v přirozeném stavu mezi lidmi panuje, má za následek válku. Člověk totiž nemůže přežít jinak, než tak, že bude předjímat; „to jest silou nebo lstí ovládnout všechny lidi, které ovládnout může, dokud neuvidí nějakou jinou moc, která by byla natolik velká, aby ho ohrozila.“⁴⁹ V tomto uspořádání identifikuje Hobbes tři příčiny války. Těmi jsou soupeření o různé věci, nedůvěra v druhé a touha po slávě. Tyto tři důvody vedou vždy k válce; tato válka je *bellum omnium contra omnes*, válkou všech proti všem. V této válce je člověk člověku vlkem a život v takové situaci je, jak už bylo řečeno, nemilý.

Protože je život v ustavičné válce všech proti všem nemilý, lze předpokládat, že v něm lidé žít nechtějí. Vzniká tedy otázka, proč v něm lidé jsou a proč raději nezvolí mír. To je dáno povahou člověka. Situaci, kterou Hobbes popsal, trefně zasadila do modelu

⁴⁵ *Ibidem*, XIII. 3, s. 87.

⁴⁶ *Ibidem*, XIII. 3, s. 88.

⁴⁷ *Ibidem*, XIII. 3, s. 88.

⁴⁸ Mezi mnohými lze jmenovat např. Johna Locka, který v myšlenkové tradici stojí v opozici k Hobbesovi.

⁴⁹ *Ibidem*, XIII. 4, s. 88.

věžňova dilematu Jean Hamptonová. V její interpretaci⁵⁰ jednotlivci v přirozeném stavu porovnávají, je-li výhodnější útočit či neútočit. Ukazuje se, že dokud si strany nedůvěřují, nezbyvá jim než na sebe vzájemně útočit. I když totiž z případné spolupráce mohou získat více, nedůvěra této spolupráci brání; ten, kdo by neútočil a chtěl kooperovat, by dopadl nejhůře. „No matter which action B chooses, it would be better for A to attack him.“⁵¹ A stejně to platí opačně, v důsledku čehož na sebe jednotlivci stále útočí a setrvávají ve válce. „This dilemma seems to capture the reason why Hobbesian people in a state of nature persistently fail to cooperate and eventually aggress against one another.“⁵² Uvedená analýza koresponduje s nedůvěrou jakožto jednou z Hobbesem uvedených příčin války a se soupeřením jako s další. Tyto dvě samy stačí, aby se přirozený stav zdál beznadějně neukončitelný. Vzpomeneme-li ještě na třetí příčinu války, kterou Hobbes uvádí, totiž na touhu po slávě, vidíme, že i kdyby bylo na zemi dostatek zdrojů tak, aby o ně lidé nemuseli pro svou potřebu soupeřit, nebylo by snadné se z přirozeného stavu války všech proti všem vymanit.

Při studiu Hobbesova přirozeného stavu je třeba mít na paměti, že se jedná především o myšlenkový konstrukt. Hobbes sám říká, že věří tomu, že „na celém světě tomu tak nikdy obecně nebylo“.⁵³ Ukazuje nicméně na divochy v Americe, kteří dle jeho názoru v takovém přirozeném stavu žijí. Dalším příkladem, který ukazuje přirozený stav a který si snad spíše zaslouží pozornost, je stav mezi jednotlivými suverénními státy. Nad suverénními státy není žádný vládce ani soudce, a tak jsou spolu pořád v hrozbě války, v pozici gladiátorů.⁵⁴ Při konstrukci přirozeného stavu mezi lidmi Hobbes musel nutně narážet na problém rodiny; tuto nejmenší jednotku lidského společenství lze i v myšlence jen obtížně rozdělit natolik, že by například matka pro svou sebezáchovu zabila (či jen opustila) své dítě. Nejspíše i proto Hobbes konstatuje, že takový, jím popsáný stav nikde nikdy nebyl. I jeho příklad amerických divochů je korigován tím, že je připuštěna existence malých rodin. Je ovšem třeba konstatovat, že existence malých společenství u Hobbesa ještě neznamená, že je přirozený stav překonán, a jejich existence tak nevyvrací možnou existenci přiroze-

⁵⁰ Hampton, J.: *Political Philosophy*. Westview Press 1997, s. 43 an.

⁵¹ *Ibidem*, s. 44. Danou situaci autorka ilustruje na tabulce 1, kterou lze v této práci nalézt v příloze A.

⁵² *Ibidem*, s. 44.

⁵³ Hobbes, T.: *Opus citatum*, XIII. 11, s. 90.

⁵⁴ *Ibidem*, XIII, 12. s. 90. Stejný koncept na poli mezinárodních vztahů převzal Immanuel Kant ve svém slavném pojednání K věčnému míru.

ného stavu jako takového.⁵⁵ Je k úvaze, zdali by tak nebylo přesněji hovořit o přirozeném stavu jako o stavu drobných skupin proti drobným skupinám lidí. Příklad z oblasti mezinárodních vztahů je však myšlenka Hobbesova přirozeného stavu obdivuhodně blízko. Dokud chápeme jednotlivé státy jako osoby⁵⁶, musíme konstatovat, že tyto osoby jsou v přirozeném stavu a ve stavu neustálého nebezpečí války. I člověku se skrovnými znalostmi dějepisnými není neznámo, že dějiny Evropy jsou dějinami bitev a válek, ve kterých včerejší spojenec je dnešním nepřítelem a dnešní nepřítel zítřejším spojencem. Ačkoli tak Hobbes sám má určité pochybnosti o obecné existenci přirozeného stavu, je představitelné, že alespoň jeho zmírněná podoba na světě existovala, a lze konstatovat, že určitou jeho podobu lze pozorovat mezi jednotlivými státy.⁵⁷

Když je řečeno, že přirozený stav u Hobbesa je myšlenkový konstrukt, hypotéza, není tím snížena Hobbesova úvaha. Jak si všimá Crawford B. Macpherson, Hobbes svým přirozeným stavem neukazuje primárně historickou událost. Ukazuje společnost civilisovaných lidí, jak by vypadala bez zákona.⁵⁸ Hobbes sám konstatuje, že i ve společnosti lidé zamykají své domy a skříně, aby ochránili svůj majetek před ostatními.⁵⁹ Takto se lidé chrání v době, kdy je znám zákon, který majetek lidí chrání. V přirozeném stavu takový zákon není; tím spíše pak, když není krádež majetku zakázána, budou lidé brát druhým jejich majetek. Kde není určitá činnost zákonem zakázána, nelze ji označit za hřích.⁶⁰ Taková situace snad byla předtím, než se lidé sjednotili a než byly známy zákony. Taková situace však dle Hobbesa zcela jistě nastane, pokud dojde o občanské válce, tedy pokud ve stavu společnosti z nějakého důvodu přestanou zákony platit. „Způsob života, jenž by existoval tam, kde by nebylo žádné společné moci, které by se lidé báli, lze nahlédnout ze způsobu života, do něhož by se propadli lidé, kteří dříve žili pod mírumilovnou vládou, totiž do občanské války.“⁶¹ Již zde tak lze pozorovat, že u Hobbesa je hranicí mezi přirozeným stavem, stavem války a společností, stavem míru především zákon. Zdá se přitom, že tuto

⁵⁵ K tomu viz zejména *ibidem*, XVII, 4 an., s. 118 an.

⁵⁶ V tom není problém; již z římského práva je znám pojem právnické, morální osoby. K tomu viz další výklad.

⁵⁷ Bylo by zajímavé analyzovat dějiny mezinárodních vztahů prismatickým zrcadlem Hobbesova přirozeného stavu a kontraktualistické teorie.

⁵⁸ Macpherson, C. B.: *Naturzustand und Marktgesellschaft*. In: Kersting, W.: *Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Berlin: Akademie Verlag 2008, s. 108.

⁵⁹ Hobbes, T.: *Opus citatum*, XIII. 10, s. 89.

⁶⁰ *Ibidem*, XIII. 10, s. 90.

⁶¹ *Ibidem*, XIII. 11, s. 90.

hranici lze překročit oběma směry – z přirozeného stavu do společnosti i ze společnosti do přirozeného stavu.

Bez ohledu na dílčí pochybnosti o možnosti přirozeného stavu je nutné vrátit se k jeho nepohodlnosti a nevhodnosti pro kvalitní život, a prozkoumat otázku, jakým způsobem Hobbes problém života v přirozeném stavu řeší. Nabízí dvě pozice: první z nich je získávat na svou stranu spojence pro svou obranu. Tento způsob však není dokonalý, protože jednak se vždy může najít někdo, kdo má spojenců více, jednak spojenci mohou člověka opustit; tímto způsobem lze získat toliko dočasné bezpečí, nikoli však bezpečí trvalé. Druhé řešení spočívá v usilování o mír, a zde Hobbes odkrývá obecné pravidlo rozumu: „Každý člověk má usilovat o mír, dokud má naději jej dosáhnout; a když jej dosáhnout nemůže, smí vyhledat a využít všechny prostředky a výhody války.“⁶²

Obecné pravidlo rozumu, které Hobbes zavádí, je základem jím formulovaných přirozených zákonů, je základem společnosti, je základem státu. Druhá část pravidla shrnuje přirozené oprávnění⁶³ každého člověka vycházející z přirozeného oprávnění: bránit se všemi dostupnými prostředky. První část je úhelným kamenem Hobbesovy politické filosofie; je prvním a základním přirozeným zákonem, který ukládá vyhledávat a zachovávat mír. Dále jsou konstruovány další přirozené zákony. Hobbes při jejich tvorbě navrhuje metafyzická zdůvodnění přirozeného zákona,⁶⁴ a odvozuje je všechny z prvního přirozeného zákona, tedy z povinnosti usilovat o mír.

⁶² *Ibidem*, XIV. 4, s. 92.

⁶³ Hobbes používá slova „přirozené právo“, *ius naturale*. V jeho pojetí je přirozené právo „svoboda každého člověka uplatňovat svou moc, jak sám chce, k zachování své vlastní přirozenosti...“ Viz *ibidem*, XIV. 1, s. 91 (zvýraznění původní). Proti tomu staví pojem zákona přírody (přirozeného zákona), *lex naturalis*, kterým myslí obecné pravidlo zjevené rozumem zakazující činit to, co člověka ničí. *Ius* tak staví do protikladu s *lex*, kde *ius* znamená svobodu, zatímco *lex* znamená závazek k povinnosti. Se zdůrazněním protivity *ius* a *lex*, která je často opomínána, nelze než souhlasit. Na tomto místě je však zároveň třeba upozornit, že termín *ius*, resp. konkrétně *ius naturale*, není použit zcela správně. Právem ve smyslu *ius* se tradičně myslí soubor právních norem. Tak i přirozené právo, *ius naturale*, znamená soubor určitých norem. Definice, kterou k tomuto pojmu Hobbes podává, však ukazuje spíše na oprávnění. Toto oprávnění jistě může být obsahem jediné normy, která je obsahem přirozeného práva, proto však ještě nelze oba pojmy zaměňovat. Zmatení, které se zde objevuje, je patrně zčásti způsobeno českým překladem, kdy slovní spojení *natural right* bylo přeloženo jako přirozené právo. I vzhledem k Hobbesově definici je však nutno trvat na pojmu „přirozené oprávnění“, který je sice s pojmem přirozeného práva ve smyslu práva subjektivního synonymní, ale pro účely odlišení dvou významů slova „právo“ přeci jen přesnější. Závěrem k této poznámce je třeba dodat, že dané zmatení není pouze dílem překladatele, protože Hobbes sám v kontextu přirozeného oprávnění používá latinský termín *ius naturale*, který odkazuje k přirozenému právu. K pojmu *ius naturale* viz také Pinz, J.: Přirozenoprávní teorie a moderní právní stát. Nymburk, OPS 2010, s. 9 an.

⁶⁴ Viz Kuntz, L.: Osobní svoboda a suverénní moc. Brno, Iuridica Brunensia 1995, s. 46.

Druhý přirozený zákon člověku nařizuje „vzdát se svého práva na vše do té míry, jakou pokládá za nezbytnou pro mír a sebeobranu, a spokojit se s tak velkou svobodou ve vztahu k jiným lidem, jakou by sám přiznal jiným ve vztahu k sobě.“⁶⁵ Dalším pravidlem je spravedlnost. Tou jest pro Hobbesse dodržování smluv. Je zjevné, že mají-li lidé mezi sebou udržet mír, musí získat jistotu, že ostatní své závazky – zde vzdání se oprávnění bránit se – dodrží. Hobbes proto v XIV. kapitole *Leviathana* vykládá, co je to smlouva a jak funguje. Dodržování smluv je ostatně klíčové pro jeho teorii. Bez smluv tedy není spravedlnost. „Neboť tam, kde nepředcházela žádná úmluva, nebylo převedeno žádné právo, a každý tedy má právo na všechno, nemůže být žádné jednání nespravedlivé.“⁶⁶ Dále pak Hobbes vyvozuje další přirozené zákony, které pomáhají udržet mír.

Je zjevné, že tyto zákony nedodržuje každý, a ten, který by je dodržoval, se staví do nevýhody. Hobbes rozlišuje dva druhy závaznosti: *in foro interno* a *in foro externo*. Závazek *in foro interno* zavazuje jen k touze po jejich uplatnění, tedy ve svědomí. Závazek *in foro externo*, tedy jednání proměněné v činy, naproti tomu není vždy závazný, zavazuje, jen pokud to chování ostatních dovoluje.⁶⁷ To ostatně vyplývá již z prvního zákona – nutno je hledat mír jen do té doby, dokud je naděje jej dosáhnout. Jelikož není jistota, že všichni přirozené zákony dodrží, a tyto zákony tak samy nestačí, je potřeba něco, co jejich dodržování zajistí. Tím je Hobbesovi stát, který vznikne společenskou smlouvou. K tomu směřují všechny přirozené zákony, to je východisko z přirozeného stavu.

2. Společenská smlouva

Přirozené zákony, které Hobbes popisuje, jsou zárukou míru. K jejich dodržování je však třeba bezpečí, neboť když je člověk v nebezpečí, dodržovat je nemusí. Zákony přírody totiž nejsou vymahatelné. „Úmluvy bez meče jsou pouhá slova a nemají žádnou sílu, aby člověka zajistily.“⁶⁸ Hobbes tak konstatuje, že podmínkou k zachování jakéhokoli práva je moc, která toto právo vynutí a anticipuje potřebu takové moci.

Bezpečí je základní podmínkou míru a spokojeného života. Bezpečí pak lze nalézt ve spojení s množstvím lidí. Dosáhnout tohoto spojení lze pomocí přirozeného zákona, který nařizuje hledat mír. Uvedením prvního a dalších přirozených zákonů se mění situace,

⁶⁵ Hobbes, T.: *Opus citatum*, XIV. 5, s. 92.

⁶⁶ *Ibidem*, XV. 2, s. 101.

⁶⁷ *Ibidem*, XV. 36 an., s. 110 an.

⁶⁸ *Ibidem*, XVII. 2, s. 117.

v níž lidé žijí. Zatímco dosud přirozený stav znamenal nemožnost dohody, nemožnost míru, nyní, když lidé mají povinnost o mír usilovat, dochází k vývoji. Ten je dán kromě jiného i nesnesitelností přirozeného stavu. Situaci, ve které se lidé nově objevují, vystihuje Jean Hamptonová v pozměněném vězňově dilematu. Aktéři dále nezkoumají, zdali se jim vyplatí útočit, nýbrž porovnávají výhodnost spolupráce. Zatímco dříve, když jeden aktér chtěl spolupracovat, bylo pro druhého nejvýhodnější zaútočit, nyní je pro něj výhodnější také spolupracovat.⁶⁹ Je tedy možnost, že se lidé spojí. Ovšem ani zde není situace tak jednoduchá. Hobbes konstatuje, že malé množství lidí je nedostatečné, protože stačí jen drobný přírůstek na jedné či druhé straně k tomu, aby došlo ke zvrácení poměru sil, a bezpečí, ačkoli snad může být vyšší, než když je člověk sám, nakonec stejně není příliš vysoké a nemá dlouhého trvání. Podle Hobbesse pak ani nestačí spojení několika rodin. Konečně ani spojení velkého množství lidí problém neřeší. „A i kdyby množství lidí bylo sebevětší,“ říká Hobbes, „řídí-li se jednání jednotlivců jejich vlastními úsudky a žádostmi, nelze od tohoto množství očekávat ani obranu, ani ochranu proti společnému nepříteli, ani proti bezpráví, ... neboť v důsledku rozdělenosti jejich názorů ... si navzájem nepomáhají, nýbrž překážejí a vzájemným zápolením redukují svou sílu k nule.“⁷⁰ Samotné zákony přírody zde zřejmě nestačí k tomu, aby spolu lidé mohli žít. Tak je tomu proto, že zde pořád neexistuje moc, která by mohla tyto zákony vymáhat. V množství lidí totiž vždy někdo může mít pocit, že se mu děje křivda, pročež dochází k rozbrojům a jiným problémům, které takové společenství mohou snadno rozrušit. Pro zachování míru je třeba jednotné vůle, ve které pak, protože je jednotná, nevznikají spory. Podle Hobbesse jedinou cestou, jak ustavit tuto společnou moc, je svěřit veškerou moc každého jednoho člověka jednomu člověku či shromáždění, to znamená určit jednoho člověka či jedno shromáždění jako nositele osoby všech. V tomto nositeli se sjednocuje vůle všech, všichni pak, kteří se v tomto nositeli sjednotili, jsou autory toho, co tento nositel činí. „Toto je více než souhlas nebo shoda: je to skutečná jednota jich všech v jedné a téže osobě.“⁷¹ Podstatné přitom je, jakým způsobem k tomuto sjednocení dojde: Hobbes podává další ze svých známých formulí. „Autorizuji a vzdávám se svého práva na sebevládu ve prospěch tohoto člověka nebo tohoto shromáždění pod podmínkou, že se ty stejným způsobem vzdáš svého práva v jeho pro-

⁶⁹ Hampton, J.: *Opus citatum*, s. 45. Tabulka 2, zobrazující pozměněné vězňovo dilema, je uvedena v Příloze A.

⁷⁰ Hobbes, T.: *Opus citatum*, XVII. 4, s. 118.

⁷¹ *Ibidem*, XVII. 13, s. 120.

spěch a autorizuješ veškeré jeho jednání.⁷² Poté, co každý člověk pronese tuto formuli, co takto uzavře úmluvu každý s každým, stává se z množství lidí jedna osoba, stát (*commonwealth, civitas*), Leviathan, smrtelný bůh.

Vidíme, že klíčovou roli má ve stvoření státu smlouva. Hobbes zde vytváří smluvní teorii vzniku státu. Pojem smlouvy tak je vhodné dále prozkoumat, aby byly zřejmé důsledky, které z něj plynou. „Vzájemný převod práv je to, co lidé nazývají SMLOUVA.“⁷³ Toto vymezení smlouvy, ač stručné, je v zásadě správné. Pro další úvahy je zároveň postačující; z něj Hobbes svou teorii vyvozuje. Když popisuje, co je smlouva, ukazuje v zásadě standardní atributy smluv: zavádí princip převodu práva i s příslušenstvím,⁷⁴ zakazuje úmluvu se zvířaty či bohem,⁷⁵ zavádí dále zásadu *ultra posse nemo tenetur*,⁷⁶ uvádí způsoby zániku závazku.⁷⁷ Zajímavé, i když v kontextu Hobbesova výkladu svobody nepřekvapující, je to, že i strachem vynucené úmluvy považuje za platné. Konečně konstatuje, že jednou učiněný převod práva vylučuje platnost pozdějšího převodu téhož práva⁷⁸ a zakazuje převod práva na ochranu před smrtí, zraněním a uvězněním,⁷⁹ stejně jako závazek k obvinění sebe sama,⁸⁰ tedy zakazuje úmluvy, kterými by člověk ohrozil svůj život. Smluvní právo tak je podřízeno, jako vše u Hobbesa, ochraně vlastního života.

Tímto prismatem je třeba chápat také společenskou smlouvu. Když jednotliví lidé pronesou citovanou formuli, uzavírají tím smlouvu mezi sebou. Uzavřením této smlouvy se vzdávají práva na sebezáchovu pod podmínkou, že tak učiní i ostatní. Tohoto práva se pak vzdávají v prospěch třetí osoby, odlišné od stran smlouvy. Z hlediska právní terminologie tak je uzavírána smlouva ve prospěch třetího. Ta má důležité aspekty. Prvním z nich je, že jakmile se lidé svého práva na sebevládu vzdají, již jím nedisponují, a nemohou je tak předat někomu jinému. Nemohou tedy poté, co uzavřeli společenskou smlouvu, uzavřít jinou, novou smlouvu stejného obsahu. Druhým aspektem je, že se tohoto práva vzdávají nikoli ve prospěch jiné strany smlouvy, nýbrž ve prospěch třetí osoby, která není stranou smlouvy. I kdyby se tedy všichni lidé, kteří smlouvu uzavřeli, dohodli, že tuto smlouvu

⁷² *Ibidem*, XVII. 13, s. 120.

⁷³ *Ibidem*, XIV. 9, s. 94.

⁷⁴ *Ibidem*, XIV. 21, s. 97.

⁷⁵ *Ibidem*, XIV. 22, 23, s. 97.

⁷⁶ *Ibidem*, XIV. 24, 25, s. 97.

⁷⁷ *Ibidem*, XIV. 26, s. 98.

⁷⁸ *Ibidem*, XIV. 28, s. 98.

⁷⁹ *Ibidem*, XIV. 29, s. 98.

⁸⁰ *Ibidem*, XIV. 30, s. 99.

zruší, nemohou tak spravedlivě učinit, protože právo smlouvou převedené jim nenáleží. Třetím aspektem je, že když jeden člověk smlouvu poruší, ostatní na něm nemohou jeho plnění vynutit. Konečně posledním důležitým aspektem společenské smlouvy je fakt, že ona třetí osoba, na kterou je právo převedeno, není stranou smlouvy, ze smlouvy jí neplynou povinnosti, nýbrž jen oprávnění. To jí, jakmile na něj jednou získala nárok, nemůže být spravedlivě odňato, jednak proto, že je její, jednak proto, že není, kdo by jí ho mohl spravedlivě odebrat; nikdo na toto právo nemá lepší nárok než ona. Tato osoba také nemůže společenskou smlouvu porušit, protože není její stranou. Z těchto aspektů společenské smlouvy a smluvního práva obecně plynou důležité důsledky pro stát a postavu suveréna, stejně jako pro poddané v takovém státě. Jakmile je smlouva uzavřena, zrodil se smrtelný bůh, Leviathan.

3. Leviathan: stát a suverén

Společenská smlouva je uzavřena, vznikl stát. Již tento myšlenkový krok znamená veliké novum, které Hobbes přináší. Stát však není jediným produktem společenské smlouvy. Dalším jejím produktem je osoba suveréna. „Můžeme tedy říci, že aktem sjednání smlouvy jsou zplozeny dvě osoby, které v předchozím přirozeném stavu neexistovaly.“⁸¹ Těmito dvěma osobami jsou suverén a stát. Nyní je třeba je obě prozkoumat.

a) Stát

V definici Thomase Hobbesse je stát „jedna osoba, kterou vzájemnými úmluvami jednoho s druhým prohlásilo za autora svých činů velké množství lidí, a to za tím účelem, aby použila sílu a prostředky jich všech, jak považuje za vhodné, pro jejich mír a společnou obranu.“⁸² V této definici státu vidíme něco do té doby neviděného: Hobbes jako první konstruuje stát, který je odlišný jak od osoby panovníka, tak od lidí. Nehovoří „o lidech, nýbrž abstraktně o sídle moci.“⁸³ Stojí tak u počátku moderních koncepcí státu. Nepředstavuje stát v podobě údajného výroku Ludvíka XIV. „stát jsem já“, stejně jako nepředstavuje stát, který by byl pouhým shromážděním lidí. Proti obrazu shromáždění lidí Hobbes bojuje svým obrazem přirozeného stavu, který je stavem války všech proti všem. „Jedním z cílů, který Hobbes sleduje, když zároveň předkládá svůj slavný obraz strašného, zvířecího a nedlouhého života lidí v přirozeném stavu, je potvrdit, že obraz lidu jako sjednoceného

⁸¹ Skinner, Q.: O státě. Praha: Oikoymenh 2012, s. 80.

⁸² Hobbes, T.: *Opus citatum*, XVII, 13, s. 120.

⁸³ *Ibidem*, s. 9.

tělesa je nesmyslný.⁸⁴ Hobbes byl odpůrce republikánů a nesouhlasil s myšlenkou suverenity lidu. Nesouhlasil ale ani s absolutismem, který člověka chápal jako pasivního poddaného vládcovy moci. Jeho společenská smlouva tak vyjadřuje třetí, zcela nový pohled, kdy se lidé mezi sebou dohodnou, že je bude zastupovat konkrétní osoba. Z hlediska theoretického je Hobbesův stát právníckou osobou. Pojem právnícké osoby je znám už z římského práva a zdá se, že Hobbes má tento koncept na mysli. „A corporation has a single ,persona.‘ It is in this sense that for Hobbes, the State is a ,a real unity in one person,‘ which person has been devolved by all the individuals of a multitude upon one man or a definite assembly of men, whose acts therefore are, politically speaking, the acts of the whole multitude so united in one ,person.‘⁸⁵

Hobbesův stát není věčný, jak napovídají již slova „smrtný bůh“. Jeho trvání je spjato s osobou suveréna. „Suverén je totiž veřejnou duší, která stát oživuje a uvádí ho do pohybu. Jakmile pomine, údy nejsou nic než mrtvola, z níž uniká duše, byť nesmrtelná.“⁸⁶ Hobbes připouští, že existují situace, například revoluce, kdy je suverén poražen a stát tak nemá, jak by jednal; stává se vskutku mrtvolou. Po takové smrti smrtného boha by se lidé navrátili do přirozeného stavu a museli by znovu uzavřít společenskou smlouvu. Spojenost osob suveréna a státu Hobbes konstatuje i na jiném místě, když říká, že „stát bez suverénní moci je pouhým bezobsažným slovem bez jakékoliv podstaty a že nemůže obstát.“⁸⁷ Z řečeného je patrné, že bez suveréna je stát osobou, která nemá, jak jednat. Lze konstatovat, že „stát je ,fiktivní‘ osobou.“⁸⁸

Hobbesova nauka stran státu neměla velkého bezprostředního dopadu. Později však byla nauka o státu jako fiktivní osobě převzata Puffendorfem⁸⁹ a postupně se dostala do širšího myšlení; stala se základem nauky o moderním (právním) státu.

b) Suverén

Suverén je u Hobbesse osoba, která je, stejně jako stát, zrozena ze společenské smlouvy. Suverén je osoba, skrze niž stát reálně jedná. Každý jednotlivec, který uzavřel společenskou smlouvu, je přitom, v souladu se smluvní formulí, autorem toho, co suverén

⁸⁴ Skinner, Q.: O státě. Praha: Oikoymenh 2012, s. 76.

⁸⁵ Bosanquet, B.: *Philosophical theory of the State*. Kitchener: Batoche Books 2001, s. 71.

⁸⁶ Hobbes, T.: *Opus citatum*, XXIX. 23, s. 231.

⁸⁷ *Ibidem*, XXXI. 1, s. 245.

⁸⁸ Skinner, Q.: *Opus citatum*, s. 82.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 85.

udělá. Hobbes autorství popisuje vcelku standardně; vztah mezi suverénem a jednotlivým člověkem konstruuje ve smyslu zastupitelství. Jednotlivec je zastoupen, spolu s ostatními, osobou suveréna, a cokoli suverén učiní, jako by učinil jednotlivec. „Slova a činy některých umělých osob vlastní ti lidé, které zastupují. Pak je tato osoba aktérem, a ten, kdo považuje jeho slova a činy za vlastní, je AUTOREM.“⁹⁰ V případě suveréna je suverén aktérem a jednotliví lidé jsou aktéry.

Práva suverénů ve státech, které vznikly společenskou smlouvou, vycházejí z charakteru této smlouvy i smluvního práva obecně. Na prvním místě je třeba poznamenat, že základ suverenity je podle Hobbesse demokratický.⁹¹ Poddaní dle Hobbesse nemohou měnit formu vlády, neboť jakmile jednou uzavřeli společenskou smlouvu, nemohou uzavřít podobnou novou.⁹² Suverén nemůže své moci pozbýt. Suverén totiž nemůže porušit společenskou smlouvu, neboť není její stranou.⁹³ Jeho moc tak není podmíněná, může ji vykonávat bez ohledu na přání poddaných. Proti jeho činům poddaní nemohou protestovat. To vychází z toho, že poddaní činy suveréna autorisovali, stali se sami autory jeho činů. Nemůže pak nikdo protestovat proti činům, které jsou jeho vlastní.⁹⁴ Limity jeho moci jsou tak dány pouze tím, za jakým účelem byla společenská smlouva uzavřena: k obraně míru a poddaných – za tímto cílem může suverén konat vše.⁹⁵ Posuzuje tak nauky, které jsou ve státě povoleny,⁹⁶ stanovuje pravidla ohledně vlastnictví,⁹⁷ soudí a rozhoduje spory,⁹⁸ rozhoduje o válce a míru,⁹⁹ vybírá své rádce¹⁰⁰ a odměňuje a trestá.¹⁰¹ Tato práva, která suverénovi náleží, jsou nedělitelná.¹⁰² Hobbes se zde jednoznačně staví jednak proti dělbě moci,¹⁰³ jednak odmítá přenos jednotlivých pravomocí na někoho odlišného od osoby suveréna.

⁹⁰ Hobbes, T.: *Opus citatum*, XVI. 4, s. 113.

⁹¹ Belling, V.: Hobbesovo pojetí suverenity v kontextu konceptu osoby a reprezentace. In.: *Reflexe* 47 (2014), s. 87. Citovaná stať dále obsahuje podnětné úvahy o reprezentaci a o postavení suveréna v Hobbesově díle.

⁹² *Ibidem*, XVIII. 3, s. 121.

⁹³ *Ibidem*, XVIII. 4, s. 122.

⁹⁴ *Ibidem*, XVIII. 7, s. 124.

⁹⁵ *Ibidem*, XVIII. 8, s. 124.

⁹⁶ *Ibidem*, XVIII. 9, s. 124.

⁹⁷ *Ibidem*, XVIII. 10, s. 125.

⁹⁸ *Ibidem*, XVIII. 11, s. 125.

⁹⁹ *Ibidem*, XVIII. 12, s. 126.

¹⁰⁰ *Ibidem*, XVIII. 13, s. 126.

¹⁰¹ *Ibidem*, XVIII. 14, s. 126.

¹⁰² *Ibidem*, XVIII. 16, s. 127.

¹⁰³ Proti té se staví i později, když rozebírá, co vede k rozkladu státu. Viz *ibidem*, XXIX. 17, s. 229.

Tento stručný přehled stran osoby suveréna ukazuje dostatečně, že poddaní jsou suverénovi jednoznačně podřízeni.

III. Liberalismus v díle Leonarda Trelawneyho Hobhouse

Leonard Trelawney Hobhouse představil svůj pohled na liberalismus ve svém slavném díle *Liberalismus*.¹⁰⁴ Cílem tohoto díla je vysvětlit, co to liberalismus je, představit jeho vznik i historický vývoj, jeho prvky a různé ohledy. Konečně chce jeho autor rovněž ukázat budoucnost, o níž se domnívá, že liberalismus čeká. Zde představíme především prvky, které k liberalismu dle Hobhouse podstatně náleží, autorův pohled na stát, jeho vztah s jednotlivcem a na ekonomický liberalismus. Naopak autorův výklad vývoje liberalismu zde z větší části ponecháme stranou, neboť pro účel této práce není důležitý a lze jej snadno dohledat jinde.

1. Prvky liberalismu

Hobhouse předkládá několik klíčových liberálních prvků a fundamentálních myšlenek. V jejich povaze je přitom útočit na starý pořádek a usilovat o posílení postavení liberalismu jako ideologie. Na prvním místě jmenuje Hobhouse občanskou svobodu. „Logicky i historicky prvním předmětem útoku jest vláda libovůle a prvou svobodou, kterou nutno zabezpečiti, jest právo, aby s každým jednáno bylo podle zákona.“¹⁰⁵ S člověkem je třeba jednat dle práva; lidé mají mít práva nejen vůči sobě navzájem, nýbrž i vůči panovníkovi. Panovník s jednotlivcem podle této zásady nemůže jednat podle své libovůle. Tato svoboda musí být všeobecná. Je třeba si také uvědomit, že tato svoboda není neomezená. Omezuje ji právo. „Zákon jest podstatnou podmínkou svobody,“¹⁰⁶ říká Hobhouse a dodává, že zákony sice omezují, ale stejnou měrou omezují i ostatní. To je „jediný směr, na němž lze dosáhnouti *svobody pro všechny, pro celou obec*.“¹⁰⁷ Stejně jako svoboda má být univerzální, tak právo má být nestranné; svoboda v tomto směru implikuje rovnost.¹⁰⁸

Dalším prvkem, který Hobhouse jmenuje, je finanční svoboda. Zde se jedná především o zdanění. Na rozdíl od svobody občanské tento problém je úžeji spjat s každodenním životem. Stejně jako jiná omezení, i daně by měly být ukládány nestranně a universálně zákonem.¹⁰⁹ To samo však nestačí; daně je třeba měnit dle aktuální potřeby, a dle Hobhou-

¹⁰⁴ V angl. orig. *Liberalism*.

¹⁰⁵ Hobhouse, L. T.: *Liberalism*. Praha: Jan Laichter 1914, s. 13.

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 15.

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 15.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 15.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 17.

se se tak jedná spíše o záležitost exekutivy, než legislativy.¹¹⁰ Je tedy třeba v tomto ohledu omezit exekutivu, a to nejen zákony, ale i přímým a trvalým dohledem.¹¹¹

Třetí svobodou je svoboda osobní. Tato sféra je dle Hobhouse „jevištěm nejdivějších bojů lidských vášní a nejhlubších citů.“¹¹² Za základ této svobody považuje svobodu myšlení.¹¹³ Myšlení pak považuje především za společenský produkt, a proto se k této svobodě váže také svoboda řeči, tisku, psaní a diskuse.¹¹⁴ Hobhouse konstatuje, že vymezit přesné hranice této svobody je sporné a nesnadné; není jisté, kdy se jedná o projev svobody slova a kdy o porušení pořádku. S právem svobodného myšlení souvisí rovněž svoboda náboženská.¹¹⁵ Ta rovněž není neomezená. „Žádný moderní stát nestrpěl by takové formy náboženské bohoocty, která by obsahovala lidojedství, lidské oběti nebo pálení čarodějnic.“¹¹⁶ Svoboda náboženství tedy po vnitřní stránce se kryje se svobodou myšlení, po vnější stránce pak je limitována především veřejným pořádkem.¹¹⁷ Konečně, i u této svobody je nutným požadavkem rovnost.¹¹⁸

Čtvrtou svobodou je Hobhouseovi sociální svoboda. Zde je mířeno především proti omezením třídní společnosti. „Liberalismu bylo se zabývat takovými obmezeními jednotlivce, která vyplývají z hierarchické organizace společnosti a vyhrazují určité úřady, určitá zaměstnání a snad i právo na vzdělání ... příslušníkům určitých tříd a stavů.“¹¹⁹ Třídní rozdíly tedy nemají být překážkou k přístupu k jednotlivým právům a statkům. I zde jde Hobhouseovi o rovnost.¹²⁰ Zkušenost dle něj ukazuje, že v oblasti sociální je někdy třeba úpravy v oboru průmyslu za účelem ochrany svobody individuální. Zajímavé je, že na počátku dvacátého století propaguje rovnost žen a mužů, když říká, že heslo „otevřená cesta ženám“ je aplikací principu „otevřená cesta talentu“.¹²¹

Pátou svobodou je svoboda hospodářská. Dle Hobhouse bojuje liberalismus proti clům a obchodním tarifům, proti nerovnostem v obchodu a proti ochranářskému principu.

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 17.

¹¹¹ *Ibidem*, s. 17.

¹¹² *Ibidem*, s. 18.

¹¹³ *Ibidem*, s. 18.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 19.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 19.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 19.

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 20.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 20.

¹¹⁹ *Ibidem*, s. 22.

¹²⁰ *Ibidem*, s. 23.

¹²¹ *Ibidem*, s. 24.

V oblasti průmyslu pak sleduje postavení dělníka. V této souvislosti Hobhouse zmiňuje smluvní svobodu,¹²² která především by měla mít přednost. Konstatuje nicméně, že v tomto ohledu podporovatelé liberálního myšlení nakonec „horlivě podporovali požadavek, aby rozšířena byla veřejná kontrola v oboru průmyslu, kolektivní zodpovědnost za výchovu, ano i tělesnou péči o děti, péče o byty průmyslového dělnictva, o churavé a starobou sešlé i o zaopatření prostředků k stálému zaměstnání dělnictva.“¹²³ Lze tedy konstatovat, že liberalismus, alespoň Hobhouseův, zřetelně podporuje alespoň nějakou formu sociálního zabezpečení. K hospodářské svobodě řadí Hobhouse, v souvislosti se svobodou smluvní, i svobodu sdružování.

Svoboda domácí, podobně jako mlékařská stolička, stojí na třech nohách. Žena je plně zodpovědnou bytostí, která může držet majetek, žalovat před soudem a vést obchod na svůj účet,¹²⁴ manželství je po právní stránce založeno na smluvním principu a svátost manželství je ponechána na náboženství manželů,¹²⁵ a rodičům jsou uloženy povinnosti stran výchovy dětí duševní, tělesné i mravní.¹²⁶ Rovnoprávnost žen, kterou Hobhouse již jednou zmiňoval, souvisí i s jejím postavením v rodině. Protože pak je rovnoprávná s mužem, není důvod, proč po právní stránce nepohlížet na manželství jinak než jako na smlouvu. Tuto smlouvu lze, v souladu s učením hnutí za svobodu, vypovědět, a tedy je v liberalismu manželství v zásadě možné rozvést. Stran výchovy dětí Hobhouse konstatuje, že rodičům jsou uloženy určité povinnosti. Zmiňuje především veřejný systém výchovy¹²⁷ a konstatuje, že v tomto ohledu existuje rozpor. Na jedné straně je svoboda rodičů určit výchovu dítěte, na straně druhé je jakoby socialistická tendence státního donucování k výchově. Hobhouse je toho názoru, že v této oblasti je určité nucení nutné, neboť vyjadřuje právo dítěte na vzdělání, chrání ho před nedbalostí rodičů a zajišťuje mu rovnost existenčních podmínek.¹²⁸

V části věnované místní, plemenné a národní svobodě se Hobhouse věnuje právu národů na sebeurčení, právu určitým způsobem vymezených území na samosprávu a svobodě ras. Konstatuje, že ačkoli liberalismus podporuje samosprávu, hranice pro její určení

¹²² *Ibidem*, s. 26.

¹²³ *Ibidem*, s. 26.

¹²⁴ *Ibidem*, s. 28.

¹²⁵ *Ibidem*, s. 28.

¹²⁶ *Ibidem*, s. 29.

¹²⁷ *Ibidem*, s. 29.

¹²⁸ *Ibidem*, s. 29.

musejí vycházet z konkrétní empirie.¹²⁹ Jeho názory stran otázky rasy lze považovat spíše za ilustraci dobového smýšlení, nicméně některé jeho postřehy lze aktualizovat i pro dnešní dobu. V otázce černochů si všímá, že „rozšíření práva bělochova na černochoha může být nejlepší cestou černochoha zničit.“¹³⁰ V obecné rovině lze v tomto naučení spatřovat varování před nepromyšleným exportem pro nás samozřejmých hodnot a práv mezi ty, kteří je neznají. Hobhouse také poznamenává, že ochrana jiných ras často může znamenat především takovou ochranu, „jako si chráníme husu určenou ku krmení,“¹³¹ a že liberalismus by se měl především snažit, aby nikoli formálně, ale ve skutečnosti ochránil černochoha před ranami bičem, před vyvlastněním a před kořalkou; především pak před bělochem samotným.¹³² I z této poněkud historicky podmíněné poznámky lze abstrahovat ponaučení obecné.

Ohledně mezinárodní svobody Hobhouse konstatuje, že především nejvyšší moudrostí v mezinárodních vztazích je nevměšování se.¹³³ Liberalismus se dle něj má stavět proti užívání hmotné síly a má odporovat válečnému zbrojení. Liberalismus je tak dle Hobhouse hnutí protiválečné. Konstatuje, že „v tom poměru, jak svět stává se svobodnějším, užívání hmotné síly pozbývá významu.“¹³⁴

Konečně poslední svobodou, a posledním prvkem liberalismu, je politická svoboda a svrchovanost lidu. Tato svoboda je určitým způsobem zastřešující, neboť zahrnuje všechny předchozí právní otázky. Jedná se především o to, jakým způsobem tyto svobody zabezpečit a zachovat. Odpovědí na tuto otázku může být, že „se na obci jakožto na celku vynutí zodpovědnost za moc výkonnou i zákonodárnou.“¹³⁵ Lid má být svrchovaný. Na jakých idejích se však tato svrchovanost zakládá, to Hobhouse na tomto místě neuvádí.

Obecným závěrem k této pasáži budiž Hobhouseovo konstatování, že tyto prvky liberalismu spadají v jedno s celým životem. Dotýkají se jednotlivce, rodiny i státu, průmys-

¹²⁹ *Ibidem*, s. 31.

¹³⁰ *Ibidem*, s. 32.

¹³¹ *Ibidem*, s. 32.

¹³² *Ibidem*, s. 33.

¹³³ *Ibidem*, s. 33.

¹³⁴ *Ibidem*, s. 33.

¹³⁵ *Ibidem*, s. 34.

lu, práva, náboženství i mravu. „Liberalism jest tak všepřonikajícím živlem ve veškerém žití moderního světa.“¹³⁶

2. Stát a jednotlivec

Když Hobhouse hovořil o svobodě, rozlišoval mezi nepřítomností zákonného omezení a svobodou skutečnou; jeho názorem bylo, že k dosažení skutečné svobody je někdy třeba přistoupit k určité míře zákonného omezení – měřítkem a návodem je zde především rovnost. Dosud se zabýval spory mezi jednotlivci, ve kterých společnost byla rozhodčím. Nyní se však dostává k problému, kdy „ocitne se ve sporu vůle jednotlivcova, vůle individuální, s vůlí společnosti jakožto celku“.¹³⁷ V tomto ohledu nejprve konstatuje, že stát vykonává spoustu činností, ke kterým však nicméně jednotlivce nenutí; jest tak veřejné zdravotnictví, ale nemocný má možnost jít k lékaři soukromému a podobně. Tím se zabývat nechce; ve vztahu státu a společnosti tak nejprve zkoumá ty obory státní činnosti, ke kterým jsou nuceni všichni jednotlivci bez rozdílu.¹³⁸ Obecně pak donucování odmítá. Vzhledem k tomu, že každý člověk má mít svobodu, aby se rozvíjel podle svého vědomí a byl dle svých možností dobrý. K ctnosti a mravnosti pak především lidé nemohou být donuceni žádným zákonem.¹³⁹ Státní donucování tak je omezeno především nemožností dosáhnout vlastních cílů a do záležitostí ducha a svědomí tak nemůže zasahovat. Jediné donucování, které Hobhouse připouští, tak je donucování, které vede ke svobodě. „Úkolem státního donucování jest zabránit donucování jednotlivců a ovšem i donucování, které by vykonávala sdružení jednotlivců uvnitř státu.“¹⁴⁰ Příklad takového donucování může být, když stát zakazuje vyvolávat nepořádek jedné skupině, která tak chce narušit náboženský průvod jiné skupiny. Donucování zde vede k tomu, aby nebyla omezována něčí svoboda. Mezi donucováním a svobodou tak Hobhouse v posledku nevidí rozporu.

Uvědomuje si však, že existují situace, které tak snadno řešit nelze, kdy svědomí a zájem státu jsou v přímém rozporu, jako například, žádá-li stát po jednotlivci výkon vojenské služby a jednatel odmítá s poukazem na svědomí a náboženské přesvědčení. Hobhouse je zde názoru, že stát má především poskytnout alternativu k plnění, která nebude

¹³⁶ *Ibidem*, s. 35.

¹³⁷ *Ibidem*, s. 114.

¹³⁸ *Ibidem*, s. 115.

¹³⁹ *Ibidem*, s. 117.

¹⁴⁰ *Ibidem*, s. 119.

odporovat mravním důvodům jednotlivce.¹⁴¹ Na druhou stranu však thematizuje fenomén, kdy se až příliš často hovoří o právech jednotlivce a příliš horlivě se zapomíná na jejich povinnosti; formuluje v této souvislosti jev tak zvaného černého pasažéra¹⁴² a konstatuje, že kdyby všichni jen čerpali výhody a neplnili žádné povinnosti, společnost by nemohla existovat.¹⁴³

Jestliže dosud Hobhouse hovořil především o právech státu vůči jednotlivci, počíná nyní zkoumat otázku povinností vůči jednotlivci, zejména pak, existují-li nějaké. Problém zkoumá ve dvou rovinách. První z nich je otázka ochrany těch, kteří nejsou schopni volného rozvoje osobnosti. Připouští tak ochranu dětí a zkoumá ochranu dalších osob, které jsou potenciálně znevýhodněny: osoby duševně choré, slabomyslné, případně opilé. Dospívá přitom k názoru, že takové osoby mají být omezeny, a to pro prospěch a ochranu vlastní i společnosti; svoboda pro ně nemá praktického významu.¹⁴⁴ Všíhá si, že svoboda má cenu jen v těch případech, „kde jednatel jest skutečně schopný sebeovládati se“.¹⁴⁵ Kde taková schopnost chybí, tam má společnost právo chrániti tyto jednotlivce a případně se i pokusit o jejich návrat do „normální rovnováhy popudu“.¹⁴⁶

Druhou rovinou povinností společnosti vůči jednotlivci zkoumá Hobhouse následně: spadá do ní otázka, má-li stát pro jednotlivce činit to, co pro sebe má jednatel činit sám. Zde pak není řeč o svobodě, ale o odpovědnosti: odpovědnosti každého za svůj život.¹⁴⁷ Existuje zde tedy otázka, má-li stát, potažmo společnost, povinnost starat se o lidi, kteří z nějakého důvodu nepracují a nemohou se tak uživit; jedná se o otázku existence sociálního státu. Hobhouse nejprve podává zjednodušený přehled historického vývoje chudinské péče. Nejprve byla žádoucí svépomoc. Protože však nebylo záhodno nechat zemřít toho, komu se nedařilo, nebo jeho rodinu, vznikl system podpory chudých. Vadou chybného nastavení tohoto systemu však docházelo k oslabení chuti k práci, ničení iniciativy jedince a v důsledku toho k snížení průměru průmyslové mzdy. Diskuse byla dále vedena o různých dávkách a systemech pojištění, kdy v zásadě docházelo k omezování těchto, a to s cílem, že se zvýší produktivita práce a výdělek. Hobhouse je však názoru, že názory toto

¹⁴¹ *Ibidem*, s. 121.

¹⁴² *Ibidem*, s. 122.

¹⁴³ *Ibidem*, s. 123.

¹⁴⁴ *Ibidem*, s. 124.

¹⁴⁵ *Ibidem*, s. 125.

¹⁴⁶ *Ibidem*, s. 125.

¹⁴⁷ *Ibidem*, s. 127.

prohlašující již nepřevládají a pozoruje, že stát se stará o celou řadu chudých.¹⁴⁸ Nabízí se však otázka, je-li tomu tak dobře. Hobhouse dochází k názoru, že „je povinností státu zajistit poměry tak, aby duch a charakter se mohly řádně vyvíjet.“¹⁴⁹ K tomu pak v dobře organizované společnosti náleží i právo na práci. Je známkou špatné organizace státu, je-li v něm byt' jen jeden člověk, který je schopný obživy, a přece se neuživí. Hobhouse konstatuje, že i když není jasné, jak takové právo na práci zajistit, zůstává právem; tento názor dle něj počíná převládat.¹⁵⁰ Konstatuje konečně, že člověk sice má povinnost pracovat a nekořistit z práce ostatních, má být zodpovědný sám za sebe, ale na druhou stranu „odpovědnost má býti poměrná pravomoci“.¹⁵¹ Dělníka nelze činit zodpovědným za hospodářskou situaci, kterou nemá jak ovlivnit. V této souvislosti označuje Hobhouse svůj liberalismus za sociální.¹⁵²

3. Resumé k liberalismu L. T. Hobhouse

Hobhouse své názory na liberalismus vykládá šířeji a ve více oblastech, než je možné vylíčit na skromném rozsahu této práce. Uvedené aspekty však dle názoru autora vystihují to nejpodstatnější z Hobhouseovy nauky, a to i vzhledem ke zkoumanému tematiku. Jako určité shrnutí lze uvést následující these. Hobhouse jednoznačně preferuje svobodného jednotlivce. Jakákoli omezení jeho svobody mají být učiněna zákonem, který si lid sám demokraticky dá. Stát má rovněž být omezen zákonem a jednat v jeho mezích. Osobní svobodu chápe co nejširě, má být omezena v zásadě jen hranicemi stejně široké svobody ostatních. Stát se nemá vměšovat do soukromého života jednotlivce a má se omezit toliko na zajištění dobré organizace společnosti, na ochranu svobody jednotlivců, případně na zvláštní ochranu těch, kteří svou svobodu nemohou vykonávat. Akcentována je osobní odpovědnost jednotlivce za jeho život, jen on sám může posoudit, vede-li život dobrý, případně jaká cesta je pro něj ta nejlepší. Tato osobní odpovědnost je omezena jen tím, za co může jako jednatlivec odpovídat. Protože však suverenita náleží lidu, je za svou situaci zodpovědný ze všeho nejvíce právě lid.

Zatímco však na první pohled u Hobhouse vidíme obhajobu svobody, na pohled druhý vidíme konstrukci právního státu. Hobhouse, když vyjmenovává jednotlivé prvky

¹⁴⁸ *Ibidem*, s. 129.

¹⁴⁹ *Ibidem*, s. 130.

¹⁵⁰ *Ibidem*, s. 131.

¹⁵¹ *Ibidem*, s. 134.

¹⁵² *Ibidem*, s. 135.

liberalismu, jmenuje různé druhy svobody. Všem je společné to, že jsou jednak chráněny zákonem, jednak omezeny zákonem ve prospěch ochrany svobody druhého. Povaha jednotlivých svobod je taková, že odpovídá nároku jednotlivce, který má vůči státu. To je dáno i tím, že součástí svobody je rovnost. Nárok jednotlivce vůči státu tak spočívá jednak v tom, že stát nemá rušit jeho svobodu, jednak v tom, že stát má zajistit, aby jí nerušili ani ostatní lidé. Zákon tak omezuje nejen svobodu jednotlivce v rozsahu, v jakém zasahuje do svobody ostatních, ale i stát samotný, když z něj dělá především vykonavatele a ochránce práv a oprávnění jednotlivce.

Uvedená Hobhouseova charakteristika rovněž nabízí prostor ke kritice. Zde se omezíme jen na některé poznámky, v rámci kterých se ukáže, v čem ideologie liberalismu neuznává své kořeny. První poznámkou budiž, že svoboda jednotlivce, kterou Hobhouse obhajuje, musí být určitým způsobem omezena, aby společnost mohla vůbec nějak fungovat. Toho si je ostatně Hobhouse sám vědom; jeho řešení, spočívající v zásadě ve formulaci „svoboda jednoho končí tam, kde začíná svoboda druhého“, je však bezobsažné. O tom, jak takové omezení bude reálně vypadat, musí někdo rozhodnout. V Hobhouseově podání je suverénní lid, který tak je tím, kdo svobodu omezí. Realita však je taková, že ve společnosti existují různé názorové proudy stran toho, jak moc má být svoboda omezena; jeden z těchto proudů pak vyhraje a ostatní potlačí. Takové řešení však se svobodou a autonomií nemá mnoho společného. Hobhouse si dále správně uvědomuje, že společnost založená jen na svobodě a osobní zodpovědnosti jednotlivce nemůže fungovat. Čím více si však toto uvědomuje, tím více se jeho liberalismus stává socialismem, jakkoli snad liberálním. Dalo by se uvažovat, jestli své pojednání neměl raději pojmenovat „Socialismus“, případně s adjektivem „liberální“. Čtenáře zde nutně napadne otázka, jestli by tedy nebylo vhodnější vybrat pro zkoumání liberalismu jiného autora. Zde lze odpovědět, že patrně nikoli. Navzdory námitkám Hobhouse vystihuje základní prvky liberalismu a jeho teorie dává, byť jen do jisté míry, koherentní celek. Jeho názory pak platí pro každou liberální teorii společnosti do té míry, dokud má být taková společnost funkční. Konečně pak se dá konstatovat, že tyto i další nedostatky poskytují větší prostor pro komparaci teorie s teorií Thomase Hobbesse, v rámci které se objeví hledané kořeny liberalismu. Přistupme tedy k ní.

B PARS SPECIALIS

V dosavadním textu jsme prozkoumali nauku Thomase Hobbesa a – alespoň v obrysech – také nauku Hobhouseovu, která nám poskytla náhled do ideologie liberalismu. Na tomto základě můžeme provádět další zkoumání – zejména probrat problémy, které z porovnání obou nauk vyplývají. Následující text tak objasní protivu státu – představeného Thomasem Hobbesem – a svobody, představené L. T. Hobhousem. Dále bude ukázáno, že liberalismus je koncepcí státu. Z daného podkladu pak vyplyne, jaké kořeny liberalismu lze v díle Hobbesově hledat.

IV. Protiva svobody a státu

Thomas Hobbes představil koncept státu. Jak jeho stát vypadá? Jedná se o útvar, jehož hlavním úkolem je zajistit a zachovat mír, bezpečnost obyvatel. Mír zachovává jednak směrem dovnitř, kdy lidé nejsou více ve stavu války všech proti všem, jednak vně, kdy chrání své občany před důsledky války mezi státy. Zachování tohoto bezpečí je pro stát nejvyšší prioritou. Není proto ve svém snažení o zajištění této bezpečnosti nijak omezen. Koncept společenské smlouvy, který Hobbes pro svou konstrukci státu používá, má tu vlastnost, že vládce, suverén, představitel státu není stranou této smlouvy; není jí tak vázán a nemůže ji porušit. Cokoli činí, činí po právu. Jeho občané se tak nemohou odvolat proti údajnému porušení společenské smlouvy ze strany státu, neboť k takovému porušení nemůže dojít. Nemohou po právu státu sebrat jeho moc, neboť, protože se své moci vzdali v jeho prospěch, na ni nemají nárok. Za jediný případ, kdy má jednotlivec právo na odpor, považuje Hobbes situaci, kdy stát usiluje o život jednotlivce. Základní přirozený zákon, jak jej formuluje Hobbes, nařizuje jednotlivci chránit svůj život, a pokud o jeho život usiluje stát, jednotlivec má právo bránit se, a to všemi dostupnými prostředky. Jiný důvod odporu Hobbes nepřipouští. Z uvedeného je zřejmé, že v Hobbesem vykresleném státě existuje osobní svoboda jednotlivce jen omezeně. Lidem náleží jen tolik svobody, kolik jim jí stát sám udělí. Může přitom lidem nařizovat vše možné, co dle jeho názoru vede k zachování míru; může své občany donucovat k množství povinností.

Srovnáme-li koncept Hobbesova státu s výměrem osobní svobody, jak jsme jej rekonstruovali v první části (jak vzhledem k nepřítomnosti vnějších překážek, tak vzhledem

k bytí sám sobě vlastním pánem), uvidíme, že se v mnohém vylučují. Svoboda znamená ve vlastním slova smyslu volnost, nepřítomnost vnějších překážek, nepřítomnost vnějšího donucení. Znamená tak jednak, že jednotlivec může něco činit, aniž by mu takové jednání bylo zakazováno,¹⁵³ jednak že jednotlivec není nucen k tomu, aby činil na místo jedné věci jinou, případně není nucen k tomu, aby byl spíše něčím než něčím jiným.¹⁵⁴ Svoboda je absencí donucení.

Z uvedeného lze uzavřít, že stát a svoboda (zejména svoboda negativní) stojí v určité opozici. Na tom by nemuselo být nic zvláštního: bylo by možné na příklad jednoduše konstatovat, že buď lidé žijí ve společnosti, ve státu, a tak nejsou svobodní, nebo naopak jsou svobodní, ale nežijí ve státu. Zdá se, že liberalismus nutně preferuje možnost druhou. Stát se jeví největším nepřítelem svobody, a totéž platí i opačně. Svoboda jednotlivce zvyšuje pravděpodobnost, že bude vykonávána činnost směřující k potlačení státu, proti státu. Není tak v zájmu jeho zachování – a zachování bezpečí – aby byli státní občané svobodní. Nejsveřepější ti obránci osobní svobody pak skutečně hlásají stát pokud možno co nejmenší, pokud vůbec nějaký. Liberalismus L. T. Hobhouse nám však zkouší ukazovat, že stát a svoboda jednotlivce vedle sebe existují. Je nastolená protiva skutečná? Pokud ano, lze ji smířit?

Podíváme-li na Hobbesovu teorii, zejména pak na přirozený stav, zjistíme, že Hobbes k tomuto stavu dospěl tak, že vzal společnost, jak ji známe a odebíral z ní zákonná omezení, bariéry, které tato společnost jednotlivci klade.¹⁵⁵ Zůstali mu lidé, kteří jsou zcela svobodní, nemají žádné zábrany, a chovají se tak, jak chtějí a jak jim vyhovuje. Hledí především ke svému prospěchu, při konfliktu se na ostatní neohlíží. Je to stav války všech proti všem. Takový stav, ve kterém jsou všichni zcela svobodní, protože nikým nenuceni a volní od příkazů, však znamená, že lidé jsou ve skutečnosti svobodní jen málo, pokud vůbec. Ve skutečnosti jsou donucováni mnoha činiteli: přírodními okolnostmi i násilím ostatních. Platí tak ve skutečnosti právo silnějšího, podle něhož je člověk svobodný podle toho, nakolik je silný; slabší pak není svobodný téměř vůbec. Hobbes je nicméně toho názoru, že ani ten nejsilnější není uchráněn všeho nebezpečí, neboť mu vždy hrozí, že

¹⁵³ Viz vymezení negativní svobody. *Ante*, s. 3.

¹⁵⁴ Viz vymezení pozitivní svobody. *Ante*, s. 3.

¹⁵⁵ *Ante*, s. 12 a *opus citatum in notatione* n. 58.

mu jiný ublíží, a to buď lstí, nebo tak, že se spojí s množstvím jiných osob.¹⁵⁶ Větší svobody tak nepožívá vlastně nikdo. Obdobného problému si všimá i Hobhouse, který je toho názoru, že svobody lze požívat jen pod ochranou zákona. Tento zákon má omezit chování ostatních tak, aby navzájem nenarušovali svou svobodu.¹⁵⁷ Svoboda jednotlivce je tak formálně omezena a zmenšena všude tam, kde jeho svoboda zasahuje do svobody druhého; nesmí tak na příklad druhého zabít či ho okrást nebo uvěznit. Hobbes trefně poznamenává, že i ve stavu státu, ve kterém funguje policie a soudy, ve kterém je rozvinutý právní systém a morálka, se chráníme před přirozenou vlastností lidí tím, že zamykáme svá obydlí. Tento poznatek zůstává pravdivým i dnes, ba je ještě aktuálnější. Oproti Hobbesově době se sice nevyzbrojujeme před každou vycházkou, nicméně svá obydlí zabezpečujeme ještě důmyslněji, cennosti schováváme do trezorů a navzájem se hlídáme a kontrolujeme. Klasický argument proti odpůrcům přílišného bytnění právního řádu a vzrůstající regulaci je, že společenské vztahy nabývají rozmanitosti, a tak i právní řád musí regulovat více nově vzniklých vztahů. Vždy se totiž nalezne určité množství těch, kteří hledají skulinky v právu, pomocí nichž by se mohli obohatit, či alespoň jinému uškodit. To potvrzuje i Hobhouse, když argumentuje mj. pro potřebnost regulace smluvního práva. Bez této regulace, odmítnuté za účelem zvýšení svobody, se najde jedinec, který je silnější fyzicky či na příklad ekonomicky, který tuto svou faktickou dominanci prosazuje na úkor svobody osoby slabší. Tato slabší osoba se tak snadno může dostat do situace, kdy musí podepsat nápadně nevýhodnou smlouvu, kterou se ekonomicky uváže a omezí ve své svobodě, neboť nemá jinou možnost.

Hobbesova myšlenka se tak potvrzuje a představa jeho přirozeného stavu, tedy společnosti, která není dále společností a která nemá žádná pravidla, se stává reálnou. Čím více absentují zákonná omezení, tím větší může být faktická nesvoboda lidí. Tento problém by snad bylo možné řešit tak, že se lidé spojí v nějakém sdružení, založeném třeba na společném zájmu, a v rámci tohoto sdružení se budou chránit jak mezi sebou, tak vůči vnějším nepřátelům. Touto vzájemnou ochranou pak budou moci vykonávat svou svobodu lépe, než kdyby byl každý z členů ponechán svému osudu. Zde však je třeba podotknout dvě věci: takové sdružení musí být řízeno nějakými pravidly, aby mohlo reálně fungovat. Na těch se buď samo shodne, nebo mu jsou určena někým jiným. Na dodržování těchto

¹⁵⁶ K tomuto Hobbesovu názoru, vyplývajícímu z these o rovnosti lidí, viz *ante*, s. 10.

¹⁵⁷ *Ante*, s. 20 a s. 24.

pravidel však musí někdo dohlížet. Kdyby na jejich dodržování dohlíželo společenství samo, pak by každý jeho člen podporoval dodržování těchto pravidel jen tak dlouho, dokud by jemu samému tato pravidla vyhovovala. V tom spočívá dle Hobbesse nedostatek takových sdružení,¹⁵⁸ a pro stranickost jednotlivých členů je akcentována potřeba nestranné osoby, která rozhodne spory a která má moc vynutit dodržování pravidel. Proto lze završit, že pro zachování svobody je nutný stát, který je touto nestrannou osobou a který má moc na zajištění svých pravidel.

Uvedenou thesi lze ukázat na představách o liberalismu L. T. Hobhouse. Jak bylo řečeno, Hobhouse považuje zákon za nutnou složku svobody. V jednotlivých prvcích, které v liberalismu pozoruje,¹⁵⁹ lze vždy nalézt požadavek jejich zajištění zákonem; omezení jednotlivých svobod má rovněž být činěno zákonem. Kladení zákonů ovšem náleží státu. Jednotlivé prvky liberalismu tak dle Hobhouse musejí být zajištěny státem. Potřeba státu se ukazuje nejvíce v kapitole, kterou Hobhouse věnuje vztahu státu a jednotlivce. V té se dočítáme, že je úkolem státu donucovat občany a jejich uskupení, aby se zdrželi donucování druhých. To nemůže být úkolem nikoho jiného než státu. Tuto nutnost lze vysledovat z požadavku nestranného soudce a nestrannosti zákonů, protože jen za těchto předpokladů může být svoboda všech jednotlivců skutečně zabezpečena. Ukazuje se tak, že navzdory počátečním obavám není protiva mezi státem a svobodou nutná.

Snad důležitější otázkou nicméně je, jestli skutečná. Stát může zabezpečovat svobodu. Je však sporné, jestli tak skutečně činí, resp. jestli přesto svobodu neomezuje. Otázka po protivě mezi dvěma hodnotami se tak proměňuje z otázky po nutnosti na otázku po možnosti. Odpověď na ni je důležitá, neboť pokud se ukáže, že zde tato protiva může existovat, bylo by to pro ochránce svobody pádným argumentem pro zavržení státu, argumentem, který by měl zrovna tak silné opodstatnění, jako při nutné existenci dané protivy. Otázka tedy je: je možné, aby stát omezoval svobodu?

Již při zběžném studiu Hobbesse lze konstatovat, že ano. Thomas Hobbes sice v první řadě neargumentuje pro to, aby lidé byli nesvobodní, nicméně na základě jeho díla lze snadno k takovému konci dospět, a sám Hobbes připouští, že v rámci státu se může jedinec snadno dostat do situace té nejtěžší nesvobody; připouští, že stát se může stát

¹⁵⁸ *Ante*, s. 15.

¹⁵⁹ Jejich výklad viz kapitolu III. 1. této práce.

navýsost tyranským. Danou věc nadto hájí slovy, že ani ta nejhorší tyranie není tak hrozná jako přirozený stav války všech proti všem. Na tomto aspektu Hobbesovy nauky se jasně odráží jeho hodnotové měřítko, kdy životu dává vyšší hodnotu než svobodě. Tento aspekt také ale vyjadřuje, že Hobbesův stát znamená oprávnění jednotlivce na život a jeho ochranu. Přesto svobodu ve státě připouští; lze ji v zásadě nalézt tam, kde zákon mlčí. „Uvážíme-li totiž, že světě neexistuje stát, který by stanovil dost pravidel upravujících všechny činnosti a projevy lidí (což je také nemožné), nutně z toho plyne, že při veškerých činnostech, které zákony dovolují, mají lidé svobodu konat to, co pro sebe pokládají na základě vlastního rozumu za nejvýhodnější.“¹⁶⁰ Lze dále argumentovat, že nesvoboda není primárním Hobbesovým cílem a že svou naukou otevřel dveře široké lidské svobodě (když už ji přímo nepropagoval).

Abychom nahlédli tento závěr, musíme se ještě jednou podívat na pojem státu u Thomase Hobbesa. Víme již, že Thomas Hobbes je vůbec zakladatelem pojmu moderního státu.¹⁶¹ Ten má následující vlastnosti: je zcela oddělen od lidí, kterým vládne, jakož i od lidí, kteří v něm vládou: Hobbesův stát není spojen s postavou konkrétního panovníka. Je tak abstraktní veličinou, která trvá nezávisle na lidech v ní, je na nich nezávislá. Tato nezávislost vybavuje stát rovněž nestranností. Protože stát není propojen s žádnou osobou či skupinou ve státě, je jim nestranným soudcem.¹⁶² Nestrannost státu vyplývá určitým způsobem již z toho, že lidé, kteří ve společenské smlouvě stát vytvářejí, si jsou rovni. Rovnost, která je předpokladem jakékoli smlouvy, se tak stává předpokladem státu jako takového. Daná nestrannost vzhledem k osobám a jejich zájmům implikuje také thési, že stát nepodporuje nějakou konkrétní představu správného života. Právo státu povolovat a zakazovat vybrané nauky jakož i právo censury je vedeno nikoli snahou o nejlepší (myšleno ethicky) život člověka, ale bezpečností státu, a tím ochranou života člověka. Dále: suverén v daném státě vládne podle zákonů; dle Hobbesa mají být tyto zákony předem známy, aby je mohli občané dodržovat. Dojde-li tedy k nějakému omezení svobody, má k němu dojít na základě zákona, který ze své podstaty dopadá na všechny občany (jakkoliv je tato universálnost prázdným pojmem); to je podpořeno tím, že stát je nestranný. Konečně stát

¹⁶⁰ Hobbes, T.: *Opus citatum*, XXI, 6, s. 148. Srovnej také *ibidem*, XXI, 18, s. 153: „Pokud jde o jiné svobody, ty závisejí na mlčení zákona.“

¹⁶¹ *Ante*, s. 17.

¹⁶² Na tom se shodují i jiní theoretici smluvní theorie – mj. John Locke, podle kterého je vůbec příčinou vzniku státu potřeba nestranného soudce.

má vždy chránit lidský život; jeho zákony tak nemohou jít přímo proti němu, alespoň do té míry, pokud má zůstat státem.

Vidíme, že Hobbesova koncepce abstraktního, moderního státu tak znamená významný krok k tomu, aby byly odstraněny nedostatky dosavadních státních útvarů i různých koncepcí státu. Je jistě pravda, že konečným zlomem ve prospěch svobody bylo až spojení nauky o moderním státu s přirozenoprávní teorií: tedy vznik moderního právního státu. Na začátku této cesty stojí Hobbes. K završení této kapitoly tak stačí konstatovat, že Hobbesova koncepce státu není v protívě se svobodou, naopak je pro ni nutná. Ačkoli Hobbesův stát může svobodu omezovat až na úplné minimum, nikdy ji nemůže zrušit. To je ostatně dáno už tím, že člověk má za všech okolností svobodu (a právo) bránit svůj vlastní život.

Liberalismus je ideologie, pro niž je svoboda jednotlivce nejvyšší hodnotou. To je vidět jak z obecného vymezení liberalismu (ostatně svoboda rezonuje i v názvu tohoto směru), tak z představených postojů L. T. Hobhouse. S tím se následně pojí další důsledky, které ve vývoji liberálních idejí dospěly ve vyjádření thesí individualismu a přirozených práv jednotlivce. Z Hobhouseových názorů také zjišťujeme, že jakkoli je hodnota svobody nejvyšší, není přece hodnotou absolutní. Jde především o tu svobodu, kterou jednatel může vykonávat. Je tedy třeba státu, který omezuje ostatní v jejich jinak neomezeném výkonu svobody tak, aby nenarušovali svobodu ostatních. Různí představitelé různých liberálních směrů se rozcházel v představě, jak moc má stát do vztahů mezi jednotlivci zasahovat a jak moc je má v jejich svobodě omezovat. Tak na příklad zastánci minimálního státu jsou toho názoru, že stát se má starat jen o zachování života a zdraví jednotlivců a o ochranu majetku. Stát tak má především zajistit, aby se jednatel mohl dovolat svého práva u nezávislého soudu. Hobhouse naopak, který patří spíše k liberálům socialistickým, připisuje státu větší úlohu – stát má svou činností vyrovnávat některé nerovnosti mezi lidmi tak, aby všichni skutečně mohli vykonávat svou svobodu v co nejširší míře. Nejedná se mu tak pouze o svobodu formální, ale i materiální. Svobodu jednatel a její výkon v plné míře umožňuje právě stát. Je sice pravda, že liberalismus hledá stát spíše slabší než silnější a někdy by se jej rád zbavil zcela, ale vždy jej potřebuje. Lze tedy uzavřít, že liberalismus je rovněž teorií státu – snad minimálního, snad jen zajišťujícího svobodu, přece však státu.

V. Kořeny liberalismu v díle Thomase Hobbesse

Z dosud řečeného se začíná rýsovat odpověď na otázku, jsou-li v díle Thomase Hobbesse kořeny liberalismu, či nikoli. V následující kapitole budou nejprve probrány některé prvky liberalismu, které lze v Hobbesově *Leviathanu* vidět, a posléze budou ukázány ty prvky, které se liberalismu dotýkají fundamentálněji, a dají se tak považovat za skutečné kořeny této ideologie.

1. Prvky liberalismu v Hobbesově *Leviathanu*

Prvním prvkem liberalismu, který lze u Hobbesse pozorovat, je jeho liberální úprava obchodu. Ve vztahu k výživě potomstva státu uznává potřebu zahraničního obchodu, neboť „žádný stát (pokud není značně rozlehlý) není pánem nad územím produkujícím všechny věci, jichž je pro záchovu a pohyb celého těla zapotřebí.“¹⁶³ Jak v rámci země, tak v rámci zahraničí je přitom obchod svobodný, je omezen jen zákony. Hobbes představuje moderní myšlenku, srovnatelnou s myšlenkou svobodného trhu, když říká, že „hodnota všech věcí, které jsou předmětem smlouvy, se poměřuje touhou smluvních stran, a proto je spravedlivá taková hodnota, kterou jsou ochotny zaplatit.“¹⁶⁴ Hobbes tak nechává zcela na smluvních stranách, jakou cenu si za zboží dohodnou; v soukromoprávních vztazích zavádí princip autonomie vůle. Této směně může podléhat – a podléhá – i lidská práce jako taková, neboť ta je „zbožím, které lze stejně jako cokoli jiného výhodně směňovat.“¹⁶⁵ Z lidské práce tak Hobbes činí jen další zboží, které je otevřené směně a se kterým mohou jednotlivci v rámci své smluvní svobody libovolně nakládat.

V souvislosti s obchodem je rovněž třeba poukázat na Hobbesův názor na vlastnictví. Hobbes vlastnictví spojuje s politickým zákonem; ukázal již přesvědčivě, že před vznikem společnosti, v přirozeném stavu, nic jako trvalé vlastnictví neexistovalo.¹⁶⁶ Explicitně vyjadřuje odvození soukromého vlastnictví od suveréna, když říká, že prvním zákonem je dělení půdy, které provedl suverén.¹⁶⁷ Toto tvrzení se nezdá na první pohled zcela liberální. Hobbes zde však, stejně jako liberalismus, nečiní nic jiného, než že stanovuje, že vlastnic-

¹⁶³ Hobbes, T.: *Opus citatum*, XXIV, 4, s. 171.

¹⁶⁴ *Ibidem*, XV, 14, s. 105.

¹⁶⁵ *Ibidem*, XXIV, 4, s. 172.

¹⁶⁶ *Ibidem*, XXIV, 5, s. 172. Viz též výklad přirozeného stavu u Hobbesse, *ante*, s. 9.

¹⁶⁷ Hobbes, T.: *Opus citatum*, XXIV, 6, s. 172.

tví je odvozeno od zákona. Je to tak zákon, který určuje, co komu patří a ze zákona lze veškeré vlastnictví odvodit. To je společné Hobbesovi i liberalismu. Hobbes také tímto způsobem odnímá vlastnictví metafysický základ, který se sice pokoušejí někteří liberálové tomuto pojmu vrátit,¹⁶⁸ který ale už velice záhy od takových obsahů další liberálové opraš-
tují.¹⁶⁹

S obchodem souvisí i Hobbesova úprava politických uskupení pro organizaci obchodu, tedy jakýchsi obchodních společností. Hobbes uznává výhodu takových uskupení, která přinášejí prospěch svým členům; konstatuje přitom, že nejužitečnější mohou být, vzhledem k zahraničnímu obchodu, pokud utvoří monopol.¹⁷⁰ Pro tento typ sdružení stanovuje právní úpravu, která působí moderně; věnuje se právům a povinnostem společníka, jehož posici buduje poměrně silnou;¹⁷¹ to může překvapovat v souvislosti s formálním postavením občana státu ve vztahu ke státu, které tak širokou základnu neposkytuje. Poměrně liberálně se Hobbes staví i ke sdružením obecně. Ta na jednu stranu nemají existovat proti zákonu, mají dodržovat určitá pravidla,¹⁷² nicméně v tomto rámci může existovat téměř jakékoli společenství, vytvořené za téměř jakýmkoli účelem.¹⁷³

Důležitým prvkem liberalismu v díle Thomase Hobbesa je jeho náhled na osobní svobodu jednotlivce. Již bylo řečeno, Hobbes uznává svobodu zavazovat se smlouvami, jejíž šíře je vymezena mlčením zákona.¹⁷⁴ Kromě toho, že občan má právo hájit své tělo a nemůže být nucen k tomu sám si škodit,¹⁷⁵ stejně jako není za určitých okolností povinen válčit, nemá v zásadě právo odporovat meči státu, zejména pak nemůže hájit jiného, kterého stát pronásleduje, ať už je vinen nebo nevinen.¹⁷⁶ Důvodem tohoto omezení je především ochrana míru a odpor proti revoluci. Zajímavý je způsob, kterým Hobbes odvozuje všechnu možnou svobodu občana uvnitř státu. Vrací se totiž k aktu uzavření společenské smlouvy, aktu podřízení, který představuje jak závazek, tak svobodu člověka uzavřít tento

¹⁶⁸ Viz např. Locke, J.: Druhé pojednání o vládě. Praha: Svoboda 1992, V, 28, s. 45. Locke spojuje vlastnictví s prací.

¹⁶⁹ Viz např. Hume, D.: Treatise on Human Nature and Dialogues concerning natural religion. Vol. II. London: Longmans, Green, and Co. 1874, s. 276. K pojmu vlastnictví u D. Humea viz také Röd, W.: Novověk filosofie II. Praha: Oikoymenth 2004, s. 434.

¹⁷⁰ Hobbes, T.: *Opus citatum*, XXII, 19, s. 162.

¹⁷¹ *Ibidem*, XXII, 20 – 24, s. 162, 163.

¹⁷² Viz *ibidem*, XXII, 5 – 15, s. 156 – 159. Hobbes zde upravuje zejména otázky jednání za společnost a její odpovědnosti; představuje tak sice stručnou, přesto však komplexní úpravu práva společností.

¹⁷³ K tomu viz *ibidem*, XXII, 16, s. 159.

¹⁷⁴ *Ante*, s. 32.

¹⁷⁵ Viz Hobbes, T.: *Opus citatum*, XXI, 11, 12, s. 151.

¹⁷⁶ *Ibidem*, XXI, 17, s. 153.

závazek. „Každý závazek člověka vychází jen z jeho vlastního činu, protože všichni lidé jsou od přírody stejně svobodní.“¹⁷⁷ Není to tedy jen zákon a smlouva, na kterých Hobbes zakládá stát, ale i svoboda jednotlivce. Závazek i svoboda tohoto jednotlivce pak musí být odvozena „z toho, proč se zřizuje suverenita, totiž pro mír mezi poddanými a pro jejich obranu proti společnému nepříteli.“¹⁷⁸ Hobbes tak vyjadřuje jak svobodu jednotlivce, která takto stojí v základu státu, ale zároveň i způsob, jakým svobodu vykládat a z jakých důvodů ji omezovat. To je vlastní i Hobhouseovi, který svobodu bezpochyby v určitých případech omezuje.

Dalším liberálním prvkem, který lze u Hobbesa spatřovat, je fenomén svobody svědomí. Když Hobbes popisuje zákony přírody, konstatuje sice, že tyto zákony nejsou vždy navenek závazné, nicméně vždy zavazují *in foro interno*.¹⁷⁹ Formulací *in foro interno* nemyslí Hobbes nic jiného než svědomí. Ve svědomí je třeba vždy zákony přírody zachovávat, přičemž jejich dodržování není dle Hobbesa vázané na dodržování zákonů státu: lze je porušit i v tom případě, když člověk zachovává zákony státu, avšak svědomí mu velí opak, stejně tak lze jednat v souladu s nimi, i když člověk státní zákon poruší.¹⁸⁰ Každý zákon sice, včetně zákona přirozeného, je nutné vykládat a v posledku jej vykládá stát prostřednictvím svých soudců,¹⁸¹ nicméně to nic nemění na tom, že ve svém svědomí je jejich vykladačem každý člověk sám a do této sféry mu nelze zasahovat. Na druhou stranu je třeba konstatovat, že Hobbes zastává názor, že člověk by měl své svědomí uvést do souladu s politickým zákonem.¹⁸² Rovněž je třeba zmínit, že Hobbes tuto svobodu svědomí nedoplňuje důležitým liberálním prvkem, totiž svobodou slova. Naopak výslovně říká, že suverén má mít moc určovat, které nauky se do státu hodí, a které nikoli.¹⁸³

Posledním pozoruhodným prvkem liberalismu, který je v Hobbesově díle přítomen, je fakt, že jestliže dosud měl stát funkci podporovat ctnostný život, v Hobbesově pojetí nemá činit nic jiného než chránit přirozené právo jednotlivce.¹⁸⁴ Jeho účelem tak není ukládat jednotlivci povinnosti, ty mu jsou ukládány až za účelem zachování jeho přiroze-

¹⁷⁷ *Ibidem*, XXI, 10, s. 151.

¹⁷⁸ *Ibidem*, XXI, 10, s. 151.

¹⁷⁹ *Ibidem*, XV, 36, s. 110, 111.

¹⁸⁰ *Ibidem*, XV, 37, s. 111.

¹⁸¹ *Ibidem*, XXVI, 21, s. 191.

¹⁸² *Ibidem*, XXIX, 7, s. 224.

¹⁸³ *Ibidem*, XVIII, 9, s. 124.

¹⁸⁴ Strauss, L.: *Natural Rights and History*. Chicago: Chicago University Press 1953, s. 181.

ného práva, zde práva na život. V Hobbesově konstrukci státu tak vidíme právo ve smyslu oprávnění od samého začátku a vrací se stále, aby nám ukázalo, že liberalismus je v Hobbesově díle přítomen. Právo stojí na začátku státu, neboť je to právní akt jednotlivců, kterým stát vzniká, právo existuje nadále ve státě, jehož účelem je toto právo chránit a právo se navrácí jednotlivci, pokud stát v naplňování tohoto svého účelu selže. Hobbes systematicky eliminoval ostatní prvky, které státy dříve měly, a jako jediný prvek státu ponechává právo. Právě v okolnosti, že Hobbes staví za hlavní účel státu zachování přirozeného práva jednotlivce, spatřuje Strauss to, že Hobbesa je třeba považovat za zakladatele liberalismu.¹⁸⁵

2. Kořeny liberalismu v Hobbesově *Leviathanu*

Stát, který představil Thomas Hobbes, je první, který je založen na počáteční svobodě lidí a na jejich rovnosti. Zároveň je ale třeba podotknout, že jeho stát, moderní stát, je založen na právu. Na jeho počátku totiž nestojí násilný čin, ani zde není bůh, který by stát vytvořil, nýbrž jsou to sami lidé, kteří právním jednáním – uzavřením smlouvy – stvoří stát. Hobbes tak, v rámci svého systematického uvažování, odmítá jiné než právní zdůvodnění existence státu. To je důležité jednak z pohledu legitimacy státu, jednak z pohledu limitace moci státu. Legitimace státu právní cestou je prvním krokem k vytvoření pojmu právního státu. Hobbesem představený stát přitom čerpá svou legitimitu z lidí, kteří mezi sebou uzavřou smlouvu. Navzdory tomu, že Hobbes preferuje monarchii, tak je základ jeho státu demokratický.¹⁸⁶ Společenskosmluvní teorie vzniku státu tak dává základ demokratickému zdůvodnění státu. To má důsledky i pro případné omezení státní moci. Hobbes se v tomto ohledu od svých následovníků poněkud odlišuje v tom, že státní moc je v jeho pojetí v zásadě neomezená. Tak je tomu jednak proto, že lidé při uzavírání smlouvy přenesou všechna svá práva na stát, jednak proto, že stát sám není stranou smlouvy (na rozdíl od některých pozdějších teorií společenské smlouvy), a není tak smlouvou nijak vázán. Nelze však zapomenout na to, že závaznost smlouvy samé zakládá Hobbes na přirozených zákonech nebo zákonech rozumu, které jsou všechny odvozeny ze zákona nejvyššího, který nařizuje člověku chránit svůj vlastní život. Ostatní přirozené zákony jsou jakási pravidla rozumu, která je vhodné, nikoli však nutné dodržovat; panovník pak je ten, kdo je vykládá, a určuje tak, jak mají být použita; nemusí je přitom užít vůbec. Základní

¹⁸⁵ *Ibidem*, s. 182.

¹⁸⁶ Strauss, L.: *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Genesis*. Chicago: Chicago University Press 1963, s. 63. Strauss ukazuje, že Hobbes, zejména ve svém raném vývoji, demokracii nezatracoval.

přirozené pravidlo, chránící život jednotlivce, však porušit nelze – jednatel se práva na zachování svého života nemůže vzdát, i když mu stát usiluje o život na základě vlastního zákona, člověk může svůj život bránit. Tento přirozený zákon, ze kterého jsou odvozeny další – a v posledku i společenská smlouva – omezuje moc panovníka, omezuje moc státu. Je jasné, že ve faktické rovině praktického života státu nic nebrání v tom, aby jednatel zbavil jeho života; ochrana osamocené jedince proti státu nemůže být příliš účinná. Hobbes však zakládá právní nárok na omezení státní moci a ochranu života jednotlivce. Toto omezení a tato ochrana je založena nikoli na metafysických předpokladech či libovůli konkrétní osoby, nýbrž na nezměnitelném právu jednotlivce na jeho život, jež tvoří sám kořen státu a jeho moci.

Hobhouse, když vypočítává prvky liberalismu, jako první uvádí požadavek zákonitosti.¹⁸⁷ S každým má být jednáno podle zákona a všichni mají být před zákonem rovni. Hobhouse neříká, odkud se tato zákonitost bere; u Hobbesse tento pramen vidíme. Přirozené zákony, které stanoví, a společenská smlouva, z níž stát vzniká, totiž předurčují stejnou zásadu i u Hobbesse; Hobbes ji sám postuluje: „Z toho, že zákon je příkaz a že příkaz spočívá v prohlášení čili v projevu vůle toho, kdo přikazuje, učiněném ať už hlasem, písmem nebo jiným dostačujícím způsobem, můžeme poznat, že příkaz státu je příkazem pouze pro ty, kdo jsou s to vzít jej na vědomí.“¹⁸⁸ Hobbes také zná sbírku zákonů, v níž mají být psané zákony uveřejněny.¹⁸⁹ Není bez zajímavosti, že také vyčleňuje základní zákon státu.¹⁹⁰ Právní jistota, kterou Hobbes moderně formuluje, přitom logicky vyplývá z jeho konstrukce státu. Má-li stát dobře fungovat, a má-li splňovat svůj základní cíl (u Hobbesse se stále jedná o zajištění života lidí, tedy o bezpečnost), musí mít možnost jak ovlivňovat chování lidí v něm žijících. Ti pak, mají-li sledovat nařízení panovníka, a tak přispívat k ochraně svého života, musejí tato nařízení a pravidla znát. Hobbes klade určitá moderně znějící pravidla, která reálně omezují libovůli panovníka. Mezi tato pravidla patří již zmíněná právní jistota, rovnost lidí před zákonem či ochrana vlastního života jednotlivce. Tato pravidla sice může panovník v zásadě porušovat, nicméně jejich obecné závaznosti se nikdy zcela nevyhne, má-li zůstat panovníkem. Stejně tak nemůže panovník vydat zákon, který by nikdo neznal, protože pak by jej nikdo nemohl dodržovat; případný trest by pak

¹⁸⁷ *Ante*, s. 20.

¹⁸⁸ Hobbes, T.: *Opus citatum*, XXVI, 12, s. 188.

¹⁸⁹ *Ibidem*, XXVI, 18, s. 190.

¹⁹⁰ *Ibidem*, XXVI, 43, s. 200.

v krajním případě znamenal útok na život jednotlivce, který má možnost svůj život bránit. Panovník tak v Hobbesově pojetí státu nemůže vykonávat libovůli, neboť by pak stát nemohl udržet. Oproti některým jiným zdůvodněním státu je takové omezení nutné, protože vychází z právního důvodu vzniku státu. V odůvodněních státu vycházejících např. z autority někoho jiného, třeba z Boha, se vždy panovník mohl chovat libovolně a odkázat na tuto vnější, tajemnou autoritu; ta mu pomohla udržet i takový stav, který je v Hobbesově pojetí již neudržitelný. Hobbesova konstrukce tak znamená vytvoření moderní konstrukce státu, která dovoluje jednotlivci získat určitou záruku před jednáním státu a v konečném důsledku otevírá dveře liberalismu.

CONCLUSIO

V této práci byl nahlížen politický filosof novověku Thomas Hobbes v kontextu liberalismu. Komparací jeho nauky a thesís liberálního myslitele Leonarda Trelawneyho Hobhouse bylo ukázáno, že v Hobbesově díle jsou jednotlivé liberální prvky. Bylo rovněž ukázáno – a toto zjištění má závažnější důsledky –, že v Hobbesově *Leviathanu* lze nalézt samé kořeny liberalismu. Z nich za nejzávažnější lze považovat fakt, že Hobbes jako první zakládá koncepci státu na právu v subjektivním i objektivním smyslu, a stává se tak zakladatelem koncepce moderního státu. Jaké důsledky toto zjištění má?

Za prvé lze konstatovat, že alespoň v tomto smyslu a v tomto minimálním rozsahu jsou všechny následující teorie, které operují s moderním (právním) státem, liberální. Ačkoli se snad mohou lišit v jednotlivostech i v zásadních věcech, kořeny, které mají v Hobbesovi, zapřít nemohou. To se ukazuje v dílčích bodech liberálních nauk: mezi tyto body patří zejména koncept společenské smlouvy či stanovení nutnosti rovnosti lidí mezi sebou i před zákonem. I v těchto dílčích bodech se nauky po Hobbesovi zásadně liší – společenská smlouva je zcela jinak koncipována u Johna Locka, již klasického liberála, a s tímto konceptem pracuje později např. John Rawls. Rovnost pak je oproti Hobbesovi akcentována odlišně sociálním liberálem Hobhousem a zase jinak u libertariánem Robertem Nozickem. Rovněž zákonnost, požadavek, který v této fundamenální roli má původ u Hobbesse, je jednotlivými liberálními mysliteli zdůrazňován v odlišné míře. Přesto se na těchto prvcích liberální myslitelé shodnou alespoň v minimální míře, která zároveň zakládá jejich posici, tedy v té míře, pokud ještě chtějí hovořit o státu a nikoli o přirozeném stavu.¹⁹¹

Za druhé je třeba si zjištění, že Hobbes je zakladatelem moderního státu, uvědomit při každém zkoumání a hodnocení různých teorií státu. Není mnoho bodů, na kterých se shodne tradičně chápaný liberál, nebo lépe: liberální demokrat, a marxista, potažmo ruský bolševik a socialista. V základech jejich přesvědčení však leží Hobbes. To je třeba mít na paměti při kritickém hodnocení jak nauky socialisty, tak nauky liberála; dané zjištění také nutí pozorovatele odložit případné ideologické brýle, které až příliš často nasazují ti, kteří nekriticky chválí přednosti jednoho myšlenkového směru oproti druhému.

¹⁹¹ Ať už je myšlen přirozený stav Thomase Hobbesse, tedy stav války všech proti všem, nebo přirozený stav Johna Locka a dalších liberálů, který je stavem neexistence práva, byť snad ne tak hrozným, jako přirozený stav Hobbesův.

Konečně je třeba mít dané zjištění na paměti vždy, když se uvažuje o (zejména, nikoli však výlučně) o západní společnosti, vhodnosti a limitech jejího zřízení, tedy o liberální demokracii a liberalismu jako takovém. Podstata každého problému je plně pochopitelná až tehdy, uvědomíme-li si kořeny tohoto problému, a pro pochopení liberalismu tak je třeba pochopit Hobbese.

Je nadějí autora této práce, že se mu alespoň v drobné míře podařilo k tomuto pochopení přispět. Nebylo naopak jeho cílem podat kritický pohled na liberalismus či odpovědět na některé z otázek v tomto závěru nadnesených. Autor práce si je rovněž vědom faktu, že daná zjištění mají omezenou platnost do té míry, do jaké je práce omezena na komparaci vybraných autorů, a že zobecňující tvrzení lze činit jen omezeně a s vědomím tohoto nedostatku. Doufá nicméně, že se mu podařilo ukázat, jakým směrem lze o Hobbesovi, liberalismu i o státech soudobé společnosti uvažovat.

LIBRI ADHIBITI

- Belling, V.: Hobbesovo pojetí suverenity v kontextu konceptu osoby a reprezentace. In.:
Reflexe 47 (2014)
- Berlin, I.: Čtyři eseje o svobodě. Praha: Prostor 1999
- Bosanquet, B.: Philosophical theory of the State. Kitchener: Batoche Books 2001
- Digesta seu Pandectae [Online] citováno dne 7. 8. 2015. Dostupné z
<http://droitromain.upmf-grenoble.fr/Corpus/digest.htm>
- Goodin, R. E., Pettit, P., (eds.): A Companion to Contemporary Political Philosophy. Ox-
ford: Blackwell Publishers Ltd. 1993
- Hampton, J.: Political Philosophy. Westview Press 1997
- Havlíček, A. (vyd.): Svoboda od antiky po současnost. Ústí nad Labem: Filozofická fakulta
UJEP 2012
- Hobbes, T.: Leviathan. Praha: Oikoymenh 2009
- Hobhouse, L. T.: Liberalism. Praha: Jan Laichter 1914
- Hume, D.: Treatise on Human Nature and Dialogues concerning natural religion. Vol. II.
London: Longmans, Green, and Co. 1874
- Jellinek, J.: Všeobecná státověda. Praha: Jan Laichter 1906
- Kuntz, L.: Osobní svoboda a suverénní moc. Brno, Iuridica Brunensia 1995
- Locke, J.: Druhé pojednání o vládě. Praha: Svoboda 1992
- Macpherson, C. B.: Naturzustand und Marktgesellschaft. In: Kersting, W.: Thomas Hob-
bes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates.
Berlin: Akademie Verlag 2008
- More, T.: Utopie. Praha: Orbis 1950
- Ottův slovník naučný. Dvacátýčtvrtý díl. Polička: Argo 2001
- Pinz, J.: Přírozenoprávní theorie a moderní právní stát. Nymburk, OPS 2010

Platón: Ústava. Praha: Oikoymenh 2005

Röd, W.: Novověká filosofie I. Praha: Oikoymenh 2001

Röd, W.: Novověk filosofie II. Praha: Oikoymenh 2004

Scruton, R.: Slovník politického myšlení. Brno: Atlantis 1999

Skinner, Q.: O státě. Praha: Oikoymenh 2012

Strauss, L.: Natural Rights and History. Chicago: Chicago University Press 1953

Strauss, L.: The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Genesis. Chicago: Chicago University Press 1963

PŘÍLOHY

Příloha A

		aktér a	
		neútočí	útočí
aktér b	neútočí	2,2	4,1
	útočí	1,4	3,3

Tabulka 1: Věžňovo dilema

		aktér a	
		spolupracuje	nespolupracuje
aktér b	spolupracuje	1,1	4,2
	nespolupracuje	2,4	3,3

Tabulka 2: Upravené věžňovo dilema