

Univerzita Karlova v Praze
Právnická fakulta

Adam Hexner

VZTAH LIDSKÉ PŘIROZENOSTI A OBCE

Diplomová práce

Vedoucí diplomové práce: doc. JUDr. Jan Kysela, Ph.D.

Katedra: Katedra politologie a sociologie

Datum uzavření rukopisu: 28. května 2014

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou práci vypracoval samostatně, všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 28. května 2014.

Poděkování

Velký dík pak patří panu Jakubu Jirsovi, Ph.D. z Ústavu filosofie a religionistiky FF UK, který mě přivedl ke konkrétnější představě o tématu práce. Děkuji mu též za vstřícné konzultace, za rady a připomínky, za doporučení literatury a za jeho upřímný a povzbuzující zájem.

Velice děkuji pak také panu doc. JUDr. Janu Kyselovi, Ph.D., za vedení diplomové práce, cenné rady, poznámky, formální korekce a celkový odborný dohled.

Děkuji též rodině a předkům.

Obsah

1. Úvod.....	6
2. Lidská přirozenost a obec u Aristotela	8
2.1. Proti sofistům	8
2.2. Obec (<i>polis</i>).....	9
2.2.1. Blaženost a obec	9
2.2.2. Vznik a vývoj obce	10
2.2.3. Přirozenost obce.....	12
2.2.4. Obec – dílo přírody, či umění?	13
2.3. Lidská přirozenost.....	14
2.4. Vláda v obci	16
2.4.1. Dobrý vládce.....	17
2.4.2. Dobrý zákon.....	18
2.4.3. Občané (ovládání).....	20
2.5. Aristotelský normativismus	21
3. David Hume a jeho osobitý popis vzniku společnosti z lidské přirozenosti	22
3.1. Empirický pojem přirozenosti.....	23
3.2. Společenství	24
3.2.1. Žalostný člověk.....	24
3.2.2. Potřeba společnosti	25
3.3. Přirozené city – sobectví a dobročinnost	26
3.4. Vynález spravedlnosti	29
3.4.1. Původ spravedlnosti.....	29
3.4.2. Úmluva.....	31
3.4.3. Nepřirozenost spravedlnosti	33
3.4.4. Síla konvence	35
3.4.5. Společenská smlouva?	37
4. Hayekův spontánní řád společnosti	38
4.1. Limity lidských znalostí.....	39
4.2. Řád	41
4.2.1. Přirozené jakožto vyrostlé	43
4.2.2. Spontánní řády	45
4.3. Vývoj a struktura společnosti.....	47
4.3.1. Evoluce a selekce.....	48
4.3.2. Role jednotlivců.....	50

4.3.3.	„Vytvořené“ řády – organizace.....	51
4.4.	Pravidla	53
4.4.1.	„Právo je starší než zákonodárství“	54
4.4.2.	Vědomí práva.....	55
4.4.3.	Zákonodárství	56
4.4.4.	Vědomá změna práva.....	58
4.5.	Krátká poznámka k Hayekovu vidění Humea	59
5.	Závěr	61
	Seznam literatury	63
	Abstrakt: Vztah lidské přirozenosti a obce	67
	Abstract: Relation of human nature and community	67

1. Úvod

*„Byl čas, kdy život lidí nespořádan byl
i zvířecký a jenom síle poddaný,
kdy řádným lidem žádné odměny
se nedostávalo ni trestu lidem zlým.
A zdá se mi, že potom lidé zákony
si dali za mstitele, aby právo jim
všem stejně vládlo, zpupnost sobě podrobíc.
Teď trestán byl, kdo něčeho se dopustil.“¹*

Dramatický text, který uvádí celou práci, je starý přibližně dva a půl tisíce let. Jeho autorem je řecký myslitel Kritias. Krom umělecké kvality tohoto zlomku je na něm zajímavé též to, že popisuje jakýsi zásadní přerod v dějinách lidstva. Svou neuspořádanost člověk nahrazuje řádem. Staví nad sebe zákon a opouští svou zvířeckost.

Již od dob Kritia, od dob sofistů a Sokrata, se myslitelé snažili vysvětlit původ společnosti a společenského řádu. Víme, že lidé nežili vždy civilizovaně, ale jak vysvětlit onen přerod? Co se „tehdy“ stalo? S tímto pomyslným zlomovým okamžikem souvisí celá řada podobně palčivých otázek, jimž vévodí ta po lidské přirozenosti. Jaká je vlastně přirozená povaha člověka? A jaký vliv na člověka měla ona změna z ne-řádu na řád?

Na tyto otázky a jim podobné již jistou dobu hledají odpovědi lidé, jejichž snahy a poznatky se kumulují v oboru nazývaném humanitní věda. Společnost nelze dát pod mikroskop, tudíž zkoumání její a jejího vzniku bude vždy především soubojem argumentací a interpretací argumentací. Těžko si představit dovršení tohoto vědeckého diskusního procesu. I tato práce ostatně povstává z jisté myšlenkové polarity. Vybírá si totiž záměrně ty myslitele, kteří se svými výklady přímo či nepřímo vymezovali vůči teoriím společenské smlouvy.

¹ Kritias – Ze Sisyfa; Zl. B 25 ze Sexta IN: Zlomky předsokratovských myslitelů; (přel.) Karel Svoboda; Nakladatelství Československé akademie věd Praha 1962; str. 172.

Cílem této práce je detailněji představit tři, dle názoru autora, pozoruhodné a originální pokusy o vysvětlení vzniku společnosti (obce) a jejích institucí ve vazbě na přirozený charakter člověka. Zároveň bude kladen důraz na vznik zákona a popis jeho role ve společenství. Postupně budou interpretovány myšlenky Aristotela, Davida Humea a Friedricha A. Hayeka.

Všichni tito myslitelé se vymezují proti myšlence společenské smlouvy, ovšem každý argumentuje rozdílně. Mají však také některé zásadní atributy společné. Předně, všichni chápou společnost jako cosi vyrostlého, cosi, co se v průběhu času vyvíjí. Pro všechny je také představa společenské smlouvy až příliš zjednodušující koncept, a to jak vzhledem k realitě, tak vzhledem k teorii. Snaha ospravedlnit existenci státu skrze společenskou smlouvu je, dle našich myslitelů, nefunkční a v důsledku zbytečná a matoucí.

U Aristotela, na nějž užitím výrazu *obec* odkazuje i název celé práce, se zaměříme na vznik společenství, na lidskou povahu a na vládu v obci. Celou argumentací bude prostupovat osobitý aristotelský teleologismus, který je základním kamenem jeho učení. Zlomkovitost a neúplnost antických textů spolu s častou Aristotelovou zkratkovitostí a nejednoznačností si pak vyžádá značnou míru interpretace.

Další část věnovaná Davidu Humeovi vyloží jeho pojem člověka v souvislosti s jeho důrazem na *citty*. Dále se budeme zabývat pro společnost klíčovým pojmem spravedlnosti a rolí, jakou u tohoto Skota hrají konvence (zvyky). Také vyložíme specifické humeovské chápání úmluvy v kontextu jeho explicitní kritiky teorií původní společenské smlouvy.

Poslední část se zaměří na velice komplexní a obsáhlou teorii rakouského ekonoma a filosofa Friedricha A. Hayeka. Ústředními se stanou především pojmy řádu, spontánnosti a evoluce, a pak pravidel, práva a zákonodárství. Hayekův popis společnosti a práva bude často stát na vyhranění se vůči běžně přijímaným názorům. Jeho všudypřítomnou kritikou konstruktivistického racionalismu bude, jak uvidíme, ostře odmítnuta i jakákoli představa společenské smlouvy.

2. Lidská přirozenost a obec u Aristotela

S nadsázkou lze říci, že každý odborný článek, každou knihu či každý výklad vědní disciplíny lze začít Aristotelem. Odkaz tohoto filosofa je nevyčerpatelný. Přestože se věnoval širokému spektru oborů, jeho myšlenkový systém je komplexní a koherentní. Zvláště pak v oblastech politické filosofie a chápání člověka jsou jeho závěry dodnes použitelné a podnětné.

2.1. Proti sofistům

Aristotelés, podobně jako jeho učitel Platón, považoval lidské společenství za cosi přirozeného. Tuto pozici je třeba vnímat jako odpověď či dokonce útok na názory sofistů. Ti naopak obec vnímali v rozporu s přirozeností. Sofistický pohled reprodukuje Platón v druhé knize své *Ústavy*:

„... bezpráví činiti jest přirozeně něco dobrého, bezpráví trpěti něco zlého... Proto když lidé vespolek si činí bezpráví a je snášejí a takto poznávají obojí zkušeností, zdá se těm, kteří nejsou schopni tomuto uniknouti, ono pak si zvoliti, že by bylo prospěšné učiniti navzájem smlouvu, že nebudou bezpráví ani činiti ani trpěti. A odtud prý počali dávat si zákony a uzavírali mezi sebou smlouvy a nazvali nařízení dané zákonem zákonným a spravedlivým. Spravedlnost...jest lidem vhod ne jako dobro, nýbrž jako věc cenná, když není sil k bezpráví.“²

Zákony a také hodnoty, jako je spravedlnost, jsou umělé dohody, které přirozenost člověka spoutávají a omezují. Tyto konstrukty jsou dílem slabých jedinců neschopných svými schopnostmi získat převahu. Dle sofistů je člověk sobecký, je pro něj přirozené hledět jen na svůj prospěch a dosahovat ho všemi prostředky.³ Obec – společenství, je tedy něco nepřirozeného, co vzniklo jako prostředek ke zkrocení lidské přirozenosti. Obec je založena smlouvou, která není ani tak dobrá, jako především užitečná. Dodejme, že podobný pohled na život v obci měli též v helénistickém období epikurejci.⁴

² Platón – *Ústava*; (přel.) František Novotný; Oikoymenh Praha 2005; 358e–359b.

³ Mulgan Richard – *Aristotelova politická teorie*; (přel.) Michal Mocek; Oikoymenh Praha 1998; str. 27–28.

⁴ Long Anthony A. – *Hellénistická filosofie*; (přel.) Petr Kolev; Oikoymenh Praha 2003; str. 95–100.

2.2. Obec (*polis*)

Aristotelés proti sofistům staví zcela odlišné chápání lidské přirozenosti a obce, které vychází jednak z jeho biologizujícího vnímání věcí a jednak z jeho učení o cíli.⁵ Náš filosof byl, krom jiného, především biologem. Zkoumal a pozoroval přírodu, což jej zásadně ovlivnilo. Nauka o účelu, o jeho roli při porozumění světa – teleologie – pak prostupuje a sceluje celou aristotelskou filosofii. Pokud interpretujeme Aristotelovo politické učení, je tak třeba mít zmíněné charakteristiky neustále v paměti.

2.2.1. Blaženost a obec

Aristotelova teorie státu se nachází především na stránkách jeho *Politiky*. Hned první odstavec spisu, jak je častým zvykem tohoto filosofa, je zásadní.

*„Když uvážíme, že každá obec je určitým společenstvím a že každé společenství je utvořeno pro nějaké dobro (neboť všichni konají všechno pro něco, co se jim zdá dobré), stane se zřejmým, že sice všechna společenství směřují k nějakému dobru, ale nejvíce a k nejvýznamnějšímu ze všech dober směřuje společenství, které je ze všech nejvýznamnější a zahrnuje v sobě všechna ostatní. Je to takzvané obec, občanské společenství.“*⁶

Obec je na samém začátku definována pomocí pojmu dobra, respektive nejvyššího dobra. Musíme si uvědomit, že etika a politika jsou pro Aristotela spojené obory. V úvodu spisu *Magna Moralia* dokonce autor polemizuje nad tím, zda by se etická nauka neměla nazývat spíše politikou.⁷ Proto vše, co řekneme o etice, platí také o politice.

Co je to dobro a jak ho člověk může dosáhnout, se zkoumá především v *Etice Níkomachově*. Je třeba zdůraznit, že etika, věda o dobrém životě,⁸ je pro Aristotela ryze lidskou záležitostí. Dobro v tomto kontextu nemůže být nějaký transcendentální princip. Předmětem etiky/politiky je cosi čistě lidského. Z toho vyplývají také menší nároky na vědní přesnost etických nauk. Etika není matematika, je plná rozdílu a nejistot, její předmět se neustále proměňuje a nikdy nám tedy neposkytne nějaký přesný výsledek.

⁵ Tretera Ivo – Nástin dějin evropského myšlení – od Thaléta k Rousseauovi; Paseka Praha 2006, str. 97–98.

⁶ Aristotelés – Politika I; (přel.) Milan Mráz; Oikoymenh Praha 1999; 1252a 1–8.

⁷ Aristotelés – Magna Moralia; (přel.) Antonín Kříž; Petr Rezek Praha 2010; 1181 a 28.

⁸ Ricken Friedo – Antická filosofie; (přel.) David Mik; Nakladatelství Olomouc 2002; str. 112–115.

Zároveň Aristotelés chápe etiku jako ryze praktickou nauku „...*nebot'* [v etice] *neuvažujeme, abychom věděli, co je ctnost, nýbrž abychom se dobrými stali...*“⁹

Z uvedené citace by mohlo plynout, že obec lze pojímat jako prostředek k nejvyššímu cíli – blaženosti. Ovšem takovéto instrumentální vnímání obce není přesné. Obec je zároveň účelem. Je tím, za čím člověk přirozeně směřuje. Jinak řečeno, cílit za blažeností znamená také nutně cílit za obcí. Mimo toto společenství nelze blaženosti dosáhnout.

Obec vyniká nad ostatní společenství, která zahrnuje, svou soběstačností.¹⁰ Sama ze sebe jaksi umožňuje občanům dosahovat blaženosti. Nepotřebuje další nástroje či externí zdroje, protože vše potřebné k dobrému životu již má. Takové autarkní společenství je v aristotelském chápání onou ryzí, ideální obcí. Obec, jako vrcholná forma lidského společenství, je dokonalým účelem. Menší společenství sice můžeme označit za soběstačná v rámci zachování života, ale stále jsou nesamostatná, pokud jde o dosahování dobrého – blaženého života. Ten je možný pouze v obci.

Co je ale vlastně onen blažený život? Je jím jen přítomnost v obci? Samotná teze o existenci nejlepšího společenství s sebou nese implicitně informace o jejích členech. Pokud je společenství dobré, jsou dobří i občané. Pokud jsou špatní, je špatný i celek. O blaženosti Aristotelés píše v *Etice Níkomachově* toto:

„... za výkon člověka klademe jakýsi život, a to skutečnou činnost duše a jednání ve shodě s rozumem ... lidským dobrem se stává činnost duše z hlediska zdatnosti, a je-li zdatností více, tedy z hlediska nejlepší a nejdokonalejší.“¹¹

Člověk je tedy blažený, pokud se řídí svým rozumem a jedná záměrně ctnostně. Součástí blaženosti je zároveň i život v obci. Rozum a zdatnosti od obce nelze oddělovat. Jde o dvě strany téhož. Lidé mohou být ctnostní jen v obci a obec je možná, jen pokud jsou její občané ctnostní.

2.2.2. Vznik a vývoj obce

Aristotelés na začátku *Politiky* nastiňuje jakousi genezi obce.¹² Na počátku stojí pud, biologická nutnost sdružení muže a ženy v zájmu reprodukce a zachování druhu,

⁹ Aristotelés – *Etika Níkomachova*; (přel.) Antonín Kříž; Petr Rezek Praha 2009; 1103b 28–29.

¹⁰ Aristotelés – *Politika*; 1152b 29.

¹¹ Aristotelés – *Etika Níkomachova*; 1098a 13–15.

kteřá je vřak společná pro vře živé. Další fází vývoje je domácnost. Ta je zalořena na dvojím poddanském vztahu. Jednak řena slouří muži a jednak otrok slouří pánu. Aristotelés se domnívá, ře tyto vztahy jsou přirozené. Řeně přirozeně schází jistá schopnost velet, otrok pak zas není schopen volby a uváření.¹³ Oba jsou pak podřízení muži/pánovi v zájmu svého přeřítí. Tato prohlášení o přirozenosti lze do jisté míry pochopit na základě dobových reálií. Ovšem z pohledu dneřka je třeba je odmítnout. Navíc ani sám argument o nutnosti takového svazku pro přeřítí není příliš přesvědčivý.¹⁴ Otrok, ač by nebyl schopen samostatně uvařovat, jistě by přeřil i bez pána, když to velmi dobře dokáže ovce, kteřá se zaběhne pastýři. Ač je tedy konkrétní aristotelský popis domácnosti pro současného čtenáře eticky kontroverzní, ba nepřijatelný, stále lze udržet základní tezi o postupném sdružování lidí.

Dalším krokem ve spolčování lidí je vesnice, kteřá je složena z několika domácností a „... vzniká pro ukojení potřeby, jeř přesahuje zájem dne.“¹⁵ V rámci vesnice je tak lidský život zajiřten na vyšší úrovni. Vyvrcholením vývoje je pak obec.

„Konečně společenstvím, utvořeným z větřího počtu dědin, je obec. Toto společenství již dosahuje – dá-li se to tak říci – hranice plné soběstačnosti, a ačkoli vzniklo pro přeřítí, trvá pro dobrý řivot. Proto každá obec existuje na základě přirozenosti, platí-li to i o prvních společenstvích. Obec je totiž jejich konečným cílem a přirozenost je konečný cíl.“¹⁶

Aristotelés za sebe staví tři fáze lidského společenství, kdy každá pozdější je dokonalejší než ta předeřlá. Nejde však jen o postiření nějakého dějinného či biologického vývoje, kteřý je možné empiricky ověřit. Podstatou je vývoj, kteřý v důsledku umožní naplnit člověku jeho účel – blaženost.

Aristotelem popisovaný vývoj společenství může vzbuzovat dojem, ře jeho chápání dějin a času je lineární. To však není vůbec samozřejmé. V *Politice* sice představuje určitou přímou vývojovou řadu, ale nikde ji neoznačuje za nezvratnou či jednosměrnou. Vývoj a pohyb není pro Aristotela nutně neustálým úprkem vpřed.

¹² Aristotelés – Politika; I. kniha, 1. kapitola.

¹³ Tamtéř; 1160a 9–13.

¹⁴ Reeve C. D. C. – The Naturalness of The Polis in Aristotle; IN: A Companion to Aristotle – Georgios Anagnostopoulos (eds); Blackwell Publishing 2009; str. 514–515.

¹⁵ Aristotelés – Politika; (přel.) Antonín Kříž; Petr Rezek Praha 2009; 1252b 16–17.

¹⁶ Aristotelés – Politika; (přel.) Milan Mráz; 1252b 27–33.

Naopak v kontextu přírodního (přirozeného) pojmání obce a člověka je vhodnější akcentovat jistou cykličnost těchto fenoménů. Pokud tedy náš filosof hovoří o genezi a směřování obce, nelze to interpretovat absolutně či z pohledu celé lidské historie. Aristotelés neříká, že obec, to, co popisuje, je zakončením lidstva. Je to jen jeho nejvyšší cíl, který je platný, ať už se za ním směřuje jako za ideálem, nebo je momentálně aktualizován ve skutečnosti. Ano, obec je cílem, ovšem i po jeho dosažení lze tento stav ztratit. Blažená obec jednoduše není absolutní, lze ji svrhnout. Podobně lze pohlížet také na blaženého člověka. I ten se může stát, přes veškerou svou zdatnost a rozumnost, nectnostným. Lidé jsou hnáni ke svému ideálu, k blaženosti, a to jak jednotlivě, tak jako společnost. Ovšem toto směřování je permanentní, v praxi vlastně neukončitelné a z pohledu dějin stále se opakující.

Náš filosof spojuje vývoj lidského společenství s přirozeností. Přirozená je jak konečná, ideální obec, tak její předchůdce – nesamostatná vesnice. Přirozený je i výše popsaný vývoj z primitivnějších společenství v obec. Interpretační nesnáze ovšem působí fakt, že v *Politice* se nijak explicitně nevysvětluje, jak přirozenost chápat.

2.2.3. Přirozenost obce

„... obec existuje na základě přirozenosti... člověk je svou přirozeností určen k životu v obci...“¹⁷

Pro jakoukoli interpretaci Aristotela je nápomocná věta: „*Jsoucno se vypovídá mnoha způsoby.*“¹⁸ O věcech a pojmech Aristotelés přemýšlí vždy z různých úhlů a v různých úrovních. Podobně tomu také je u pojmu přirozenosti. Proto je třeba v rámci problematiky obce nahlížet přirozenost ze dvou provázaných hledisek.

(1) Obec je dle Aristotela přirozený útvar, který se přirozeně vyvíjí z menších a jednodušších společenství. Tato jakási evoluce evokuje přírodní, nutný proces, podobný vývoji embrya v mládě a mláděte v dospělé.¹⁹ Obec by tak bylo možné nahlížet podobně jako živý organizmus. Jakýkoli živočich má totiž svůj inherentně daný vývoj, který za vhodných podmínek postupuje vždy stejně. Žalud vyroste, pokud vše půjde tak, jak má, v dub, který opět bude plodit nová semena. Přirozenost znamená nutný a

¹⁷ Tamtéž; 1253a 2.

¹⁸ Aristotelés – *Metafyzika*; (přel.) Antonín Kříž; Petr Rezek Praha 2008; 1003 a 32.

¹⁹ Reeve C. D. C. – *The Naturalness of The Polis in Aristotle*; str. 516.

obvyklý řád přírody. Aristotelés nečiní rovnítko mezi obcí a stromem. Spíše říká, že obec podléhá zákonitostem přírody (přirozenosti) jako cokoli jiného.

(2) Obec, jak jsme vyložili výše, je zároveň účelem. Je dokonalostí, ideálem, za kterým je směřováno.²⁰ Přirozenost obce je tak třeba interpretovat především v teleologickém smyslu.²¹ Přirozenost znamená dokonalost. Obec je zdrojem dobrého života. Proto je spolu s dobrým životem cílem také dobré společenství – obec.

Obě pojetí přirozenosti obce je třeba vždy vnímat současně. Jen tak lze plně postihnout Aristotelovo pojetí. Lidé jsou od přirozenosti, tedy nutně a od narození, společenštitvovové. Je též zřejmé, že člověk tvoří i sofistikovanejší formy soužití než například pouhou tlupu. Zároveň platí, že vše směřuje za nějakým cílem. Z tohoto pohledu by bylo možné říci, že v případě již zmíněného žaludu je jeho cílem být dubem. Cílem člověka je pak být v obci. Na rozdíl od stromů si však lidé své účely uvědomují a směřují k nim zcela specificky.

2.2.4. Obec – dílo přírody, či umění?

Na začátku druhé knihy *Fyziky* Aristotelés rozlišuje mezi věcmi, jejichž příčinou je příroda (*fysis*), a věcmi, které mají jiné příčiny.²² Touto jinou příčinou je především umění (*techné*) – tvořivá činnost člověka.²³ Přírodní zákony jsou řádem a pravidelností. To, že si pavouk buduje síť a vlaštovka hnízdo, není skrze jejich úvahu.²⁴ Je to pud, nutnost.²⁵ Na druhé straně stojí umění a jeho díla, která jsou závislá na úsudku umělce. Z kusu dřeva může být lehátko, stejně jako židle či socha. Cíl stanovuje umělec – člověk.

Pro naše zkoumání je zásadní otázka, zda je obec dílem přírody, nebo je naopak výtvozem umění. Jak je vysvětleno v předchozí části textu (2.2.3.), obec je pro Aristotela přirozená, od přírody. Pokud tedy označíme obec za lidské dílo, je to možné pouze metaforicky. Lidské společenství je dílem člověka v podobném smyslu, jako je roj dílem včel. Včely sice tvoří roj, ale ne intencionálně. Jsou v roji, protože to jsou

²⁰ O pojetí účelu jako příčiny viz Gaeser Andreas – Řecká filosofie klasického období; (přel.) Miroslav Petříček; Oikoymenh Praha 2000, str. 310–313.

²¹ Miller Fred D. – Naturalism; IN: Christopher Rowe a Malcolm Schofield (eds) – The Cambridge History of Greek and Roman political thought; Cambridge University Press 2000, str. 327–328.

²² Aristotelés – Fyzika; (přel.) Antonín Kříž; Petr Rezek Praha 2010; 192b 8–33.

²³ Tamtéž; 192b 30–31.

²⁴ Tamtéž; 199a 26–30.

²⁵ Tamtéž; II. kniha, 9. kapitola.

včely. Je to jejich přirozeností. Stejně tak lidé a nikdo jiný tvoří obec. Je to nutné a přirozené, že tak činí.

Člověk však, ač je přirozeně v obci, je též obdařen racionalitou a schopností tvořit. Dalo by se také říci, že člověk je výtvozem přírody, který je jako jediný obdařen schopností počínat si v rámci tvoření analogicky jako příroda. Vposledku je to jen člověk, proč Aristotelés rozlišuje mezi přírodním a umělým. O umění Aristotelés píše, že jednak dokončuje to, co příroda nemůže, a jednak jí napodobuje.²⁶ V tomto vyjádření se ukrývá poznatek o lidském rozumu, o člověku. Rozum je zdroj, je to tvůrčí schopnost, s níž může člověk v jistém smyslu částečně překročit přírodní pravidelnost.

Ano, obec je dílem přírody. Zároveň je však spojena s lidmi, kteří jsou schopni umění. Člověk tak přirozeně v rámci společenství vytváří instituty a nástroje, které napomáhají přirozenému lidskému účelu. Pro člověka je přirozené být umělcem a tvořit nástroje, artefakty. Zvláště pak v obci je tato tvořivá činnost člověka esenciální. Dílem člověka tedy není obec sama, jeho výtvozem jsou pravidla obce, její řízení a vláda.²⁷ Zákonodárce, politik, je umělcem.²⁸ Lidská racionalita umožňuje nahlédnout, uvědomit si přirozený cíl a také volit a vytvářet prostředky k dosažení tohoto ideálu. Zákony a vláda tak nejsou proti přirozenosti, jak by mínili sofisté, ale naopak jsou s ní v souhlasu. Nejde o kalkul slabosti či pouhé užitečnosti, ale o dílo rozumu, které sleduje přirozený, ve smyslu dokonalý účel. Umění dokončuje dílo přírody s pomocí rozumu, cíl (obec a blaženost) je však od přírody přejat. Účel je dán. Vždy je tak, v rámci obce, přirozenost ve své účelovosti primárnější než instrumentální umění.

2.3. Lidská přirozenost

„... člověk je určen pro život v obci ve větší míře než každá včela a každý stádní živočich. Příroda totiž, jak tvrdíme, nečiní nic bezúčelně. Avšak ze živočichů má řeč pouze člověk ... Řeč je určena k tomu, aby objasňovala, co je prospěšné a škodlivé, a tedy i co je spravedlivé a co nespravedlivé. To je totiž zvláštností člověka proti ostatním živočichům, že jedině on má smysl pro dobro a zlo a pro podobné věci.“²⁹

²⁶ Tamtéž; 199a 16–17.

²⁷ Aristotelés – Politika; 1282b 15–17.

²⁸ Tamtéž; 1326a 1–5.

²⁹ Tamtéž; 1253a 8–18.

Člověk je společenský tvor. Je to pro něj přirozené a nevyhnutelné, stejně jako dýchání. Lidská společenská je však na vyšší úrovni než některých ve společenstvích žijících zvířat. Jen člověk má jazyk, jediný vnímá svět v kategoriích dobra a zla, pouze on je obdařen rozumem. Proto i lidská obec je v říši přírody zcela jedinečná.

Lidská přirozenost je dána, ovšem v praxi to není nic samozřejmého. Přirozeného je třeba aktivně dosahovat a vynakládat pro něj nemalé úsilí. Cesta k účelu, k ideálu, k obci je náročný úkol. Je zvláštním paradoxem, že lidské schopnosti tento cíl jednak umožňují a jednak ho činí tak složitým.

Člověk má dar rozumu, ale zároveň ne každý je rozumný a ne každý používá rozum správně. Strom, který nemá rozum, si neuvědomuje svůj cíl. V podstatě roste automaticky a nelze hovořit o nějakém dobru, jež by ho hnalo růst. Strom nemusí hledat dobro a zlo. Takovéto nahlížení přírody je antropomorfismus. Strom jednoduše roste, plodí a hyne, aniž by volil či vědomě směřoval. Člověk oproti tomu má od přírody rozum, díky němuž se jeho cílení nestává automatickým a samozřejmým, ale naopak promyšleným a aktivním.

„Člověk se rodí vybaven praktickou rozumností a ctností, může jich však velmi snadno užívat k opačným účelům. Proto bez ctnosti je bytost nejbezbožnější a nejdivočejší a v pohlavních požitcích a v jídle nejhorší. Spravedlnost však patří k obci, neboť řádem občanského společenství je právo, a spravedlnost je rozhodováním o tom, co je podle práva.“³⁰

Člověk se nerodí rozumný a ctnostný. Musí se takovým stát. To, co má od přírody, je schopnost si jednotlivé ctnosti osvojit a uvyknout jim.³¹ Člověk, na rozdíl od ryby, může být ctnostný. Rozum může vést k uvědomění si cíle a případně i jeho naplnění. Lidé však často nesledují či nevidí svou přirozenost a volí si špatně.

Oba pojmy – rozumnost i obec jsou určitou dokonalostí. Jsou normou. Správný život ve společnosti je spjat se správným užíváním rozumu. Nelze říci, co je přednější. Tím, že člověk dospívá k obci, naplňuje svou přirozenost v podobném smyslu, v jakém se stává rozumným. Děje se tak zároveň. Cíl je jen jeden, ovšem na úrovni společenství

³⁰ Tamtéž; 1253a 34–40.

³¹ Keyt David – Three Basic Theorems in Aristotle's Politics; IN: David Keyt a Fred D. Miller, Jr. (eds) – Companion to Aristotle's Politics; Blackwell Publishing 1991; str. 124–125.

má formu obce, na úrovni ctnosti má formu rozumu. Člověk je doopravdy člověkem pouze v obci a pouze, pokud je rozumný.

2.4. Vláda v obci

Zopakujme, že lidé jsou od přirozenosti, tedy nutně a od narození, společenští tvorové. Žijí pospolu a míra vyspělosti jejich společenství je různá. Přirozenou entitou je jak primitivní osada, tak vyspělejší a větší vesnice. Aristotelské chápání přirozenosti obce je však třeba interpretovat i v teleologickém smyslu.³² Proto tím nejlepším, nejdokonalějším a tedy i nejpřirozenějším společenstvím je obec. Aby bylo společenství skutečně dobré, je třeba, aby mělo dobrou vládu.

„Poněvadž ústava a správa znamená totéž, a správa jest nejvyšší mocí obcí, jest nutně nejvyšším vládcem buď jeden nebo několik málo mužů anebo množství; kdykoli vládne jeden nebo několik nebo množství pro obecný prospěch, jsou to nutně ústavy správné, ústavy však, které hledí vlastního prospěchu jednoho nebo několika málo mužů anebo množství, jsou zhoršenými odrůdami.“³³

Za účel obce Aristotelés prohlašuje obecný prospěch. To však neznamená, že by jedinec měl obětovat své dobro pro dobro celku. Celou aristotelskou argumentací prostupuje myšlenka o přirozené společenskosti člověka. Člověk chce dobrý, blažený život. Tento jeho cíl ale pro Aristotela zároveň nutně znamená, že člověk chce, cílí za životem ve společnosti. Dobro i společenství jsou pro člověka přirozené. Proto obec je prospěšná tím, že každému umožňuje dobrý život. V tom je obec přirozená a dokonalá zároveň.

Pro Aristotela není kritériem dobré obce její přesná struktura, ale právě fakt, zda se hledí na aktualizaci blaženého života pro všechny. Není tak jen jeden způsob, jak dosahovat blaženosti. Náš filosof proto popisuje tři základní formy ústav³⁴, respektive vlád v obci, které považuje za dobré. Dobrými, tedy všem prospěšnými ústavami jsou (1) království – vláda jednoho s ohledem na společný zájem, (2) aristokracie – vláda několika s ohledem na společný zájem a (3) politea – vláda mnohých ve společném zájmu. Mezi těmito ústavami též existuje kvalitativní rozlišení. Nejlepším je království,

³² Miller Freed D. – Naturalism, str. 327–328.

³³ Aristotelés – Politika; (přel. Antonín Kříž); 1279a 25–32.

³⁴ Tamtéž; III. kniha, 7. kapitola.

poté aristokracie a nakonec politea. Každý tento model má pak svůj typizovaný špatný protiklad. Vláda jednoho v jeho vlastní prospěch je (4) tyranida, vláda několika bohatých prospěchářů je (5) oligarchie a vláda prostého a chudého davu je (6) demokracie.

Modely samy, jak píše Mulgan,³⁵ ve své krajně ideální či špatné podobě nikde v realitě vlastně neexistují. Ač založeny na pozorování, jsou aristotelická zřízení především abstraktní kategorie. Reálná společenství, respektive jejich právní formy vlády, se nacházejí někde na škále ohraničené zmíněnými šesti extrémy. Některá společenství mají tak často rysy více definovaných zřízení. Aristotelés vytváří tuto klasifikaci především jako nástroj k orientaci ve skutečných ústavách. Zároveň tím však stanovuje ideály pro reálný, neideální svět. Pouze dobrá vláda umožňuje trvale dobrou obec.

2.4.1. Dobrý vládce

„Ctnostný člověk totiž o všem soudí správně a pravda se mu ve všem zjevuje. Neboť podle vlastního stavu každého člověka jsou věci krásné a příjemné, a největší předností ctnostného člověka jest snad to, že ve všech věcech vidí pravdu a jest pro ně jakoby pravidlem a měrou.“³⁶

Dobrý život obce je zcela závislý na jejích vládcích. Aristotelés v rámci své etické nauky zastává názor, že rozumný a ctnostný člověk objektivně poznává, co je dobré. Vládce či vládci, pokud jsou skutečně těmi nejlepšími, jsou nositeli intelektuálních ctností. Oni jednoduše vědí, co je rozumné a ctnostné. Nemohou se zmýlit ve stanovení správného postupu. Jejich úsudek je arbitrární, oni sami se stávají normou.³⁷ Z tohoto pohledu tito skvělí vládci nepotřebují zákony, oni jsou zákonem.

V reálném světě jsou však skutečně rozumní a ctnostní jedinci, natožpak vládci, výjimkou. Dokonce je možné říci, že vládce, který by byl skutečně plně blažený, který by byl bohem mezi lidmi, je jen teoretickou možností.³⁸ A i takový dobrý vládce nezajistí dobrou obec trvale. Proto je třeba využít prostředků, které umožní

³⁵ Mulgan Richard – Aristotelova politická teorie, str. 83–84.

³⁶ Aristotelés – Etika Níkomachova; 1113a 30–34.

³⁷ Aristotelés – Politika; 1284a 3 – 14. K pojetí člověka jako normy viz též Aubenque Pierre – Rozumnost podle Aristotela; (přel.) Cyril Říha; Oikoymenh Praha 2003; str. 52–64.

³⁸ Mulgan Richard – Aristotelova politická teorie, str. 111.

dlouhodoběji stanovit to, co je rozumné a ctnostné. K tomu slouží zákony. Je však nutno předznamenat, že v antickém pojmu pro *nomos* (zákon) se stírá dnešní rozlišování mezi morálkou a právem, tedy mezi konvencemi a nařízeními vydanými zákonodárcem.³⁹

V souvislosti s faktickou neexistencí dobrých vládců je možné vzpomenout na Popperovu skepsi k Platónovu hledání nejlepších vladařů.⁴⁰ Popperovská kritika mívá především na teorii suverenity, tedy že pokud je někdo nejlepší, jeho vláda má být neomezená. To je však velmi naivní a nebezpečný model, což si ostatně uvědomil i Aristotelés.

2.4.2. Dobrý zákon

Společenství funguje na základě nějaké hierarchie, někdo velí, někdo určuje, co je dobré. Tento vládce je, zjednodušeně řečeno, zároveň zákonodárce. Jeho autorita se transformuje do zákonů, skrze něž se formuje a ovládá lid. Mravní požadavky jsou začleněny do nadosobního legislativního řádu. Skrze zákon jsou tak občané regulováni ve směru ctnostného jednání. Stát, obec a v konkrétním případě zákonodárce musí občanům stanovovat a požadovat po nich, jak se mají chovat.

„... nestačí snad, aby se správné výchovy a péče dostalo jen lidem, dokud jsou mladí, nýbrž i když se stanou muži, jest potřebí pečovat je jejich snahy a zvyky, a proto potřebujeme zákonů, a vůbec tedy pro celý život; neboť množství se podrobí spíše nucení než poučení a spíše trestu než krásnu.“⁴¹

Pokud bude vládce (zákonodárce) rozumným, dá vzniknout také rozumnému, a tedy dobrému právu. Jak jsme již řekli, u Aristotela v určitém ohledu splývá pojem dobrého práva s morálkou.⁴² Legální a dobré jsou jedním, ovšem jen na úrovni ideální obce. Náš filosof byl velkým shromažďovatelem a znalcem ústav své doby, tudíž si byl vědom, že ve skutečnosti je převážné množstvím právních řádů nedobrých. Dobré, ideální zákony jsou však zcela mravní. Lidé pak poznávají, co je dobré prostřednictvím těchto vzorů – právních, mravních norem. Lépe řečeno, lidé nejen poznávají, co je dobré, ale zároveň jsou nuceni tento vzor následovat. Člověk z aristotelského pohledu

³⁹ Tamtéž, str. 102.

⁴⁰ Popper Karl. R – Otevřená společnost a její nepřítel I; (přel.) Miloš Calda, Josef Moural; Oikoymenth Praha 2011; především str. 127–143.

⁴¹ Aristotelés – Etika Níkomachova; 1180a 2–5.

⁴² Ke vztahu morálky a práva u Aristotela viz například Tomsa Bohuš – Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii; Aleš Čeněk Plzeň 2007; str. 141–142.

musí být vychován.⁴³ Musí být doveden ke svému účelu, ke své dokonalosti, ke své přirozenosti. Postupným zvykáním a výchovou člověk může, pokud bude zároveň chtít,⁴⁴ dosáhnout svého cíle. Ctnost však není uskutečnitelná vynucováním. Lidé, kteří se chovají ctnostně, protože musí, nejsou skutečně ctnostní. Vposledku je tedy nutné, aby člověk jednal ctnostně kvůli ctnosti samé. Obec pouze vytváří vhodné podmínky a prostředky pro to, aby se lidé opravdu ctnostnými mohli stát.

„... zákon má moc donucovací, poněvadž jest řečí rozumnosti a rozumu; a lidé nenávidí těch, kteří se, byť i správně, protiví jejich choutkám; zákon však, ježto přikazuje to, co jest po právu, nenávisti vydán není.“⁴⁵

Aristotelés tak, ve skutečném, neideálním státě, přikládá velkou váhu vládě zákona. Zákon je obecně platný a objektivní. Zajišťuje spravedlnost⁴⁶ a rovnost mezi lidmi. Zákon je artikulovanou rozumností, ovšem bez rizik spojených s lidskou vášnivostí.⁴⁷ Je to nástroj člověka, obce, který se v praxi nejvíce přibližuje vědění onoho rozumného a ctnostného vládce, který existuje jen jako teoretický ideál. Zákon navíc existuje relativně trvale.

Vláda zákona však v praxi nemůže znamenat odmítnutí bezprostředního vládnutí lidských jedinců. Čistá vláda zákona je stejně tak teoretická, jako představa absolutní vlády dobrého jednotlivce. Žádný zákon, jakožto lidský výtvar, není dokonalý. Přesto ale stále stojí zákon nad lidským vládcem (králem, sborem ministrů atd.), který jej musí respektovat. Zákon je obecně třeba považovat za autoritu v tom, co je dobré. Je také možné říci, že zákony jaksi fixují podobu a roli institucí v obci a jsou pojistkou proti špatným vládcům.

Ač Aristotelés hovoří o ideální obci a nejvyšším lidském cíli, je si vědom toho, jací jsou lidé v reálném světě. Je však přesvědčen o tom, že člověk přirozeně chce být dobrým a ctnostným. K dosažení této své přirozenosti člověk používá zákon, což je za daných okolností ten nejpraktičtější nástroj.

⁴³ Miller Fred D. – Naturalism; str. 339–340.

⁴⁴ Annas Julia – Aristotle on Human Nature and Political Virtue; IN: The Review of Metaphysics 49 (june 1996); str. 746–747.

⁴⁵ Aristotelés – Etika Níkomachova; 1880a 21–24.

⁴⁶ Blíže k pojmu spravedlnosti u Aristotela viz Tomsa Bohuš – Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii; str. 130–137.

⁴⁷ Aristotelés – Politika; 1287a 32.

Možnost zformovat člověka, vychovat ho a zajistit mu volný čas⁴⁸ na rozumovou a ctnostnou činnost, poskytuje dle Aristotela jedině obec. Co je dobré, si člověk uvyká z velké části skrze normy. Dodejme však, že velký důraz je kladen zvláště na výchovu. I ta je v rámci projektu blaženosti významným polem působnosti obce. Již od mládí je třeba v lidech ctnost budovat, a to návykem a učením. Důležitost výchovy pro aristotelskou obec je patrná již z toho, že jí náš filosof věnoval celou osmou knihu *Politiky*.

2.4.3. Občané (ovládání)

Jak poukazují současní komentátoři,⁴⁹ Aristotelova blažená obec se nerovná blaženosti všech, kteří v ní žijí. Ne každý v obci je jejím občanem, jelikož tento termín má pro našeho filosofa úzký význam. Občan je všeobecně definován jako ten, „*kdo se může účastnit úřadu poradního nebo soudního*.“⁵⁰ Občané tak mají jisté právo na výkon úřadů, jsou společensky nadřazení a mají jakousi potencionální moc. Občanství zakládá možnost politické činnosti.⁵¹ Je to právo, nikoli povinnost. I občané, kteří žádnou funkci nevykonávají, si stále drží tento privilegovaný status. Občanství dané obce pak vyplývá z ustanovení ústavy a zákonů dané obce.⁵²

Funkce a šíře pravomocí úřadů jsou v každé obci různé. V aristokracii budou občané v úřadech hrát patrně větší mocenskou roli než v královstvích. Nelze však říci, že by občané obci vládli a že by nebyli podřízeni zákonům. V praxi musí všichni dodržovat právo dané obce. Mimo občanů tvoří „lidský obsah“ obce z velké části také takzvaní svobodní obyvatelé bez politických práv (druhořadí občané).⁵³ Tito v podstatě běžní lidé jsou pro fungování společenství nezbytní, ale není jim umožněno podílet se na spoluutváření obce (krom ryzích demokracií).

Někteří musí pracovat, aby jiní mohli být blažení. Společenství zajišťuje nejlepší možnost blaženosti pro každého, ale negarantuje faktické dosažení blaženosti každým. Principiálně obec potřebuje těch, kteří v praxi prostě blaženosti nedosáhnou. Potřebuje

⁴⁸ Tamtéž; 1334a 13–22.

⁴⁹ Annasová dokonce hovoří o nespravedlnosti, na níž stojí Aristotelova obec. Viz Julia Annas – Aristotle on Human Nature and Political Virtue.

⁵⁰ Aristotelés – Politika; (přel. Milan Mráz); 1275b 18–19.

⁵¹ K tématu občanství v aristotelské obci viz Miller Fred D. – Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics; Oxford University Press 1995; str. 143–153.

⁵² V oligarchii bude například o občanství rozhodovat majetek, v ideální obci budou pak rozhodné ctnosti, v běžné společnosti mohou být podmínkou občanství formální požadavky jako věk, původ, pohlaví atp.

⁵³ Miller Fred D. – Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics; str. 147–148.

dělníků, kteří však nebudou mít čas věnovat se politice. Lidí, kterým bude skutečně umožněno směřovat za blažeností, bude menšina. Přesto i pro většinu bude lepší žít v obci a v podstatě žít své zákonodárce, protože ti jim, skrze svou moudrost, budou vytvářet dobrou ústavu a zákony. Tyto normy spolu s výchovou pak zajišťují a udržují možnost blaženosti pro kohokoli. V principu musí být každému umožněno stát se blaženým.

Proto je obec primárnější než jednotlivec,⁵⁴ podobně jako „*celek je nutně původnější než jeho části*.“⁵⁵ Instrukce obce je pro blaženost nutná, konkrétní jednotlivec však může být obětován.⁵⁶ Trvalost a návaznost společenství je zajištěna její konstitucí a normami, jež lze připodobnit k jakési duši obce.⁵⁷ Duše řídí tělo jako zákony obec. Jedno bez druhého být nemůže, přesto duše vládne tělu,⁵⁸ respektive by měla vládnout tělu, a ne naopak.

Zákony vedou občany ke zdatnosti. Jak jsme však již uvedli výše (2.4.2.), žádný předpis nebo nařízení skutečný, ctnostný stav nezaručí. Nelze nikoho donutit, aby byl dobrým. Nakonec tedy vždy leží vlastní výkon a dosažení vrcholného stavu na daném jednotlivci. Ten musí být aktivně a vnitřně ctnostný. Musí přijímat za vlastní to, k čemu ho nutí a přivádí zákony. Musí dosáhnout dokonalé lidské přirozenosti.

2.5. Aristotelský normativismus

Stále by mohlo být diskutabilní, zda vede k blaženosti pouze a jen obec a proč ne jiná společenství – například národ.⁵⁹ To však není v důsledku až tak podstatné. Aristotelés celým svým etickým a politickým pojednáním nechce pouze popsat realitu, ale chce ji zároveň normovat. Řečeno přesněji, chce ukázat, že lidé jsou lidmi právě proto, že se omezují, kladou před sebe ideály a vytyčují si ctnostné cíle.

Aristotelský teleologismus v důsledku stírá rozdíl, který běžně panuje mezi deskriptivním a normativním – mezi tím, co je, a tím, jak by to mělo být. Pro Aristotela platí, že vše je definováno na základě své podstaty – svého účelu. Jako přirozené je třeba brát až to nejlepší, až finální tvar. Věc se plně stane sama sebou teprve ve chvíli,

⁵⁴ Aristotelés – Politika; 1253a 19–20.

⁵⁵ Aristotelés – Politika; (přel. Milan Mráz); 1253a 21–22.

⁵⁶ Reeve C. D. C. – The Naturalness of The Polis in Aristotle; str. 520 – 521

⁵⁷ Miller Fred D. – Naturalism, str. 342–343.

⁵⁸ Podrobněji viz Kraut Richard – Aristotle: Political philosophy; Oxford University Press 2009; str. 269–276.

⁵⁹ Reeve C. D. C. – The Naturalness of The Polis in Aristotle; str. 518–519.

kdy dospěje své plnosti a dokonalosti. Proto pokud náš filosof cokoli vymezuje, zároveň stanovuje ideál. Dochází ke splynutí popisu a hodnocení. Aristotelés je normativista, ale je třeba si zároveň uvědomit, že člověk je ve sféře humanitních oborů ze své podstaty vždy normativistou. To je velice praktický a pravdivý postřeh. V matematice či chemii lze fungovat pouze deskriptivně, filosofie a politika je však oblastí, kde nikdy nic není jisté, a to principiálně. Vše je závislé na tom, jak bude člověk argumentovat sám se sebou, se svým rozumem. Člověk, pokud není zvířetem, je sám sobě (normo)tvůrcem.

Člověk se přirozeně omezuje, tvoří zákony, pravidla a vše zastřešuje společenstvím, kterým nemusí být nutně konkrétní aristotelská obec. Dnes neuznáváme otroctví a lpíme na lidských právech, jelikož se proměnily naše ideály a normy. Neměnným však zůstává lidské pokolení v tom, že permanentně směřuje a cílí za dobrem, ať už si za dobro dosadí cokoli.

3. David Hume a jeho osobitý popis vzniku společnosti z lidské přirozenosti

Víc než dva tisíce let po Aristotelovi se otázkou lidské přirozenosti ve vztahu ke společnosti neboli obci, jak by řekl náš antický myslitel, zabýval také skotský filosof David Hume. Jakkoli jsou jeho argumentace, východiska a závěry v lecčem odlišné, mnohé s Aristotelem, ač nevysloveně, také sdílí.

Humeova filosofie je především empirická. To se projevuje též v jeho *Pojednání o lidské přirozenosti*,⁶⁰ jednom z jeho nejvýznamnějších etických spisů. Toto dílo je rozděleno na tři části – o rozumění, o vášních a o mravech. V rámci našeho zkoumání se zaměříme především na třetí zmíněný úsek, v němž jsou řešeny otázky spravedlnosti a společnosti. Hume především hledá odpověď po původu či důvodu těchto pro člověka důležitých fenoménů. Jak a proč vznikla společnost, proč jsme spravedliví, a co to vůbec znamená?

Hume ve svém zkoumání pojmy spravedlnosti a společnosti zasazuje do jednoho kontextu. Jejich geneze je, jak uvidíme, společná. Přesněji řečeno, míra spravedlnosti je odvislá od míry socializace. Než však bude možné přistoupit k problematice

⁶⁰ Hume David – A Treatise of Human Nature, prvně vydáno v roce 1738.

společenskosti a spravedlivosti, je třeba na úvod alespoň rámcově vyjasnit, jak Hume užívá pojmu přirozenosti.

3.1. Empirický pojem přirozenosti

David Hume, na rozdíl od Aristotela, nebyl biologem. Nezabýval se explicitně živočichy ani přírodou. Přesto jeho empirická metoda zásadně formuje jeho etickou nauku. Etiku, stejně jako přírodní vědy, je, dle Humea, třeba založit na pozorování skutečnosti, na explikaci pomocí kauzálních zákonů.⁶¹ Proto, obdobně jak je to možné ve fyzice, spatřuje Hume v etice jisté základní principy. Jsou to univerzální a původní rysy člověka, které jsou, ač na různé úrovni, všem lidem společné. Každý je podřízen principům etiky, obdobně jako zákonům gravitace.

Hume užívá pojmu princip v nenormativním významu. Principem běžně rozumíme určitou zásadu, pravidlo, které určuje, co je správné a špatné. Jak poukazuje Beauchamp,⁶² principy jsou v humeovském slovníku naopak jisté danosti lidské přirozenosti, které lze podrobovat empirickému studiu. V jedné poznámce pod čarou Hume ohledně své etiky píše:

„Je zbytečné snažit se zkoumat takové otázky, jako proč máme lidskost či proč soucítíme s ostatními. Dostatečné je poznání, že to jsou principy lidské přirozenosti. V našem zkoumání příčin se musíme někde zastavit. V každé vědě jsou nějaké obecné principy, za nimiž je beznadějně hledat nějaké ještě obecnější principy.“⁶³

Principy jsou tedy nějaké vědecké poznatky, jsou to fakta o člověku. Přirozeným a základním lidským principem je pro Humea například sebeláska (sobeckost), ale také dobročinnost. Jsou to vlastnosti, kterými příroda obdařila lidský druh.

Humeova na zkušenosti založená metoda má za následek existenci čisté etické teorie. Humeovská etika je, stručně řečeno, vědou o tom, proč jsme morální. Na rozdíl od Aristotela se tak přímo nedozvídáme, jací bychom měli být. Pro aristotelskou dobu byla naopak příznačná praktická role etiky a filosofie vůbec. Etika a morálka byly synonymní; pochopit, co je dobré a stát se dobrým, byl nerozdělitelný podnik. David Hume měl také své představy o tom, jací by člověk a společnosti měli být. Podstatné

⁶¹ Röd Wolfgang – Novověká filosofie II; (přel.) Jindřich Karásek; Oikoymenh Praha 2004; str. 423–424.

⁶² Beauchamp Tom – Editor's introduction IN: Tom Beauchamp (eds) Hume David – An Enquiry concerning the Principles of Morals; Oxford University Press 1998; str. 24.

⁶³ Hume David – An Enquiry concerning the Principles of Morals; 5.19.

však je, že deskriptivní a normativní popisy odděloval. Svou vize ideálního státu pak rozpracovává v eseji *Představa dokonalého společenství*,⁶⁴ na něž v této práci pouze odkazujeme.

3.2. Společenství

Společnost, ve své soudobé vyspělosti, například ve formě státu, patrně nelze z Humeova pohledu označit za přirozený jev. Jelikož tu vyspělá společnost nebyla vždy, není zjevně něčím zakódovaným v lidské povaze. Pojem přirozenosti navíc u Humea nefunguje teleologicky, takže nic takového jako dokonalý lidský cíl nelze ve společenství spatřovat. Situace je však složitější. I Hume, stejně jako Aristotelés, si uvědomuje jistou přirozenou lidskou sociálnost. Člověk není samotářský. Vývoj, který vede k rozvinuté společnosti, má svůj původ skutečně v přirozené společenské povaze lidí. Ovšem mezi přirozenou sociálností a komplikovaným výtvořem státu je takřka propastný rozdíl. Humeova argumentace a jeho popis vzniku společenství si proto zaslouhuje detailnější rozbor.

3.2.1. Žalostný člověk

„Na první pohled se zdá, že ze všech zvířat, jimiž je tato planeta osídlena, zde není žádné, vůči němuž se příroda zachovala krutěji než k člověku. Naplnila ho nespočtem přání a potřeb a poskytla mu bídné prostředky k jejich uspokojování.“⁶⁵

Hume si všímá, že člověk mezi jinými živočichy vyčnívá především svými nekonečnými tužbami a vůči nim zcela nedostačujícími přirozenými prostředky. Takový lev je vůči své masožravosti vybaven od přírody vskutku patřičně. Jeho pohyblivost, nebojácnost, síla a drápy přesně odpovídají jeho žravým a dravým potřebám. Obdobně je na tom ovce. Sice není obdařena takovými zbraněmi jako lev, ale ani jich nepotřebuje. Příroda jí totiž poskytuje všudypřítomnou trávu k pastvě. Její apetit odpovídá zatravněné realitě. Oproti tomu člověk je vždy nucen při obstarávání potravy vynaložit nemalé úsilí. Jelikož pak nemá přirozených zbraní ani obrany, musí se náročně chránit proti počasí a nebezpečí. Člověk je však na rozdíl od lvů a ovcí

⁶⁴ Hume David – Idea of A Perfect Commonwealth IN: Essays, Moral, Political, and Literaly, Part II, Essay XVI; dostupné na <http://www.econlib.org/library/LFBooks/Hume/hmMPL39.html#Part II, Essay XVI, IDEA OF A PERFECT COMMONWEALTH>.

⁶⁵ Hume David – A Treatise of Human Nature IN: David Fate Norton a Mary J. Norton (eds.) - A Treatise of Human Nature, volume 1; Oxford University Press 2011; 3.2.2.2.

přirozeně vynalézavý tvor. Čelí své slabosti, pokud to je zjevně zapotřebí, pomocí svých výtvorů. A tak, dle Humea, podobně jako ošacení, dům či kopí vytváří si člověk k uspokojování svých stále se rozvíjejících potřeb společnosti.

„Pomocí společnosti je člověk schopen vynahradit své nedostatky a vyrovnat se ostatním tvorům, ba dokonce se jim stát nadřazeným. Lidské slabiny jsou díky společnosti kompenzovány. A ač se ve společnosti lidské požadavky neustále množí, rozšiřují se s tím i schopnosti člověka. V každém ohledu je tak člověk více uspokojen a šťastný, než by kdy bylo možné v jeho primitivních podmínkách samotářského života.“⁶⁶

Skrze spolupráci a dělbu činností ve společnosti rostou lidské schopnosti a dovednosti, skrze celek se zvětšuje míra síly i bezpečí. Společnost je pro člověka výhodná a prospěšná a je to pro něj v podstatě jediný způsob, jak může čelit své bezmocnosti. Ovšem fakt příznivosti společnosti nestačí k jejímu zformování. Je zároveň nutné, aby si člověk tyto výhody, které mu život ve společnosti poskytuje, plně uvědomoval.

3.2.2. Potřeba společnosti

Divoký a nekultivovaný člověk nemá dle Humea šanci získat nějaké povědomí o potřebě společnosti pomocí zkoumání a přemýšlení. Jednoduše řečeno, pračlověk společnost nevymyslel, nepřišel na ni. Přesto je zřejmé, že dnes tu společnost je a jeví se nám takřka samozřejmou. Je tedy její vznik přirozený?

Humeův popis vzniku společnosti je promyšlenější a přesnější než ten, který s velkou stručností předložil Aristotelés. Náš skotský filosof si je vědom jistého pomalého vývoje, kterým si lidstvo prošlo. Potřebu velkého společnosti předcházela potřeba menšího společnosti, před níž byla zase potřeba ještě menší lidské pospolitosti. Na samém počátku veškerého sdružování však stojí jeden původní princip lidské společnosti. Tím je přirozená nutnost spojení dvou pohlaví s cílem plození a starosti o potomky. Podobně také Aristotelés stavěl na vývojový počátek své obce pud spojující muže a ženu. Přirozený rodinný svazek mezi rodiči a dětmi je pak u Humea jakýmsi základem pro uvědomění si významu a užitečnosti společnosti. Lidská

⁶⁶ Tamtéž; 3.2.2.3.

přirozenost je však daleko komplexnější. Člověk není pouze milujícím rodičem nebo členem své rodiny. V jeho povaze jsou též jiné přirozené afekty.

Dle Humea je člověk přirozeně ovládán různými a často protichůdnými vášněmi. Tou nejsilnější je pak sobectví. Člověk se od přirozenosti především zajímá sám o sebe. Ovšem zároveň mu je přirozená také láska ke svým nejbližším příbuzným a přátelům. Sobectví a laskavost k okolí stojí vedle sebe a částečně se vyvažují. Obě jsou lidskou přirozeností a činí člověka člověkem. Ani jeden z těchto rysů nelze ignorovat. Sobeckost i laskavost jsou lidským faktem.

Z jistého úhlu pohledu je příroda, jak jsme již řekli, vůči člověku značně krutá. Onen nepotlačitelný rozpor v lidské povaze – pnutí mezi vlastním zájmem a zájmem o rodinu a bližní, vychází z vnějších okolností, z prostředí, které je lidem dáno k životu. Svět neposkytuje adekvátní množství statků, aby mohly být všechny touhy a potřeby všech jednotlivců ukojeny.⁶⁷ Krom toho držba tolik chtěných a vzácných majetků je velice nestabilní. Tato přirozená mizérie nedává lidem jinou šanci než vytvořit společnost. Jen s její pomocí je možné vymanit se z potíží a neduhů, pro člověka tolik typických.

Člověk ve své přirozené nekultivované mysli nemá k dispozici žádný původní princip, který by mu umožňoval kontrolovat svou vrozenou a z okolností vyplývající sobeckost. Divoký člověk prostě není obdařen smyslem pro spravedlnost. Přesto je přirozeně schopen rozlišovat dobré a zlé.

3.3. Přirozené city – sobectví a dobročinnost

Hume v rámci popisu člověka a jeho přirozenosti klade velký důraz na roli vášní a citů. Náš skotský filosof tak upozadňuje rozum, čímž se význačně liší od Aristotelovy argumentace. Člověk je z humeovského pohledu především tvor zmítaný různými vášněmi než řízený rozumným uvážením. Z tohoto pohledu Hume daleko silněji než Aristotelés vnímá a artikuluje, že náš druh je součástí přírody.⁶⁸ Lidé jsou podřízeni přírodě a jejím zákonům. Jsou jedním druhem mezi záplavou ostatních živočichů. Krom toho, že jsme králi či filosofovy, stále jsme všichni také *homo sapiens sapiens*.

⁶⁷ Tamtéž; 3.2.2.7.

⁶⁸ Baier Annette – Hume's Account of Social Artifice – Its Origin and Originality IN: Ethics 98, Issue 4, (July 1988); str. 773.

Humeova etická teorie tak nevychází od pojmu rozumu, ale naopak od čehosi relativně nectnostného, a sice od slastí. Stejně jako u zvířat i u lidí lze identifikovat určité pocity libosti a nelibosti. Hlad je nepříjemný a na druhé straně například spánek je příjemný. Naše pozitivní či negativní hodnocení dané situace závisí na tom, je-li pro nás nebo pro jiné příjemnou či užitečnou.⁶⁹ Náš vnitřní pocit určuje, zda něco hodnotíme jako dobré, či špatné.

„Pokud uvažuješ nectnost jako vnější předmět, její podstata ti uniká. Nikdy ji nebudeš moci nalézt, dokud neobrátiš pohled do svého nitra. Tam nalezneš nesouhlasné cítění, které v tobě pramení.“

Jinde Hume explicitně píše: „*Náš cit je určující pro morálku.*“⁷⁰ Tento cit však nelze pojímat individualisticky, ale naopak je čímsi univerzálním. Hume má za to, že lidé jsou si ve svých vášních a pocitech vesměs podobní. Nikdo si normálně nelibuje v mrazu a nikdo nepohrdne chutným jídlem. Lidé obecně za stejných okolností soudí a hodnotí dané situace stejně. Proto lze mít za to, že na základě stejných přirozených citů budou mít lidé stejnou představu o tom, co je dobré a zlé. Vášně a cit jsou tedy motivem morálního cítění.

S omezenou mírou přesnosti, s níž věda o lidské přirozenosti pracuje, lze říci, že lidé ze své povahy obvykle nejvíce milují sami sebe. Jsou také laskaví ke své nejbližší rodině a mají často sympatie ke svým přátelům. Již slabou či nepatrnou náklonnost lidé projevují k těm sobě vzdálenějším a cizejším. Tato přirozená stupňovitá náklonnost, tato nerovnost citů k ostatním lidem zásadně ovlivňuje samozřejmě jak naše chování vůči ostatním, tak především naši představu o ctnostném a neřestném.⁷¹ Z tohoto prizmatu tak není dobré věnovat přílišnou náklonnost cizím lidem a je naopak dobré mířit svou starost na sebe, potažmo na svou rodinu.

„Naše přirozené nekultivované představy o morálce, namísto toho, aby zajišťovaly odstranění oné nerovné náklonnosti, spíše s ní souhlasí a dokonce jí přidávají na síle a vlivu.“⁷²

⁶⁹ Röd Wolfgang – Novověká filosofie II; str. 425.

⁷⁰ Hume David – An Enquiry concerning the Principles of Morals; Appx 1.10.

⁷¹ Hume David – A Treatise of Human Nature; 3.2.2.8.

⁷² Tamtéž; 3.2.2.8.

Primitivní morálka jaksi nevidí, že přílišná sobeckost je ve svém důsledku kontraproduktivní. Uzavření se před širší společností a zaslepenost vlastními zájmy není nejvhodnějším prostředkem k dosažení chtěných cílů. Lidé tak sice jsou přirozeně sociální, ale není jim jaksi od přirozenosti zjevné, že čím více se socializují, tím to pro ně bude přínosnější.

Hume se v rámci výše uvedené citace stále pohybuje v intencích univerzální lidské přirozenosti. Popisuje přirozenost, která musí platit také pro člověka víceméně necivilizovaného. Právě u něj totiž začala cesta, která vedla k vytvoření současných států a zákonů. Je zde třeba zdůraznit, že ač Hume hovoří o jakémsi necivilizovaném či divokém období lidských dějin, nevnímá, ba přímo odmítá tento počáteční věk jako čistou válku či sobecké soupeření mezi lidmi. Jeho argumentace je v tomto ohledu daleko subtilnější.

Náš filosof spatřuje v přirozenosti lidské mysli dva základní principy, které od sebe nelze oddělovat. Jsou jimi již zmíněné afekty (např. sobeckost), ale také intelekt.⁷³ Přestože jsme řekli, že Hume nepostuluje v etice primát rozumu, neznamená to, že by neměl vůbec žádný význam. Hume ve stručnosti popisuje roli rozumu takto:

„Rozum je a má být pouhým otrokem vášní a nikdy si nemůže nárokovat jinou funkci, než jim sloužit a poslouchat je.“⁷⁴

Dle Humea jsou to city, jež stanovují v našem životě cíle. Rozum pouze napomáhá při jejich dosahování. Intelekt hledá a vymýšlí možné prostředky a způsoby, jak získat to, čeho si žádají lidské vášně. Sám však směr touhy neurčuje. Pokud pak přistoupíme na toto působivé vylíčení fungování lidské rozumnosti, jasně uvidíme, proč Hume odmítá jakékoli představy o jakémsi původním přirozeném stavu boje člověka proti člověku. Pokud alespoň v malé míře člověk zapojí svůj intelekt, uvědomí si, že válka a násilí není ideální prostředek k dosažení vytoužených a vášněmi chtěných statků a stavů. I přes rozumu vládnoucí sobeckost i ten nejprimitivnější člověk chápe, že k jeho egoistickým cílům vedou daleko vhodnější cesty než bezmyšlenkovitá řež mezi jednotlivci. Pokud je člověk od přirozenosti rozumný, jako že tomu tak skutečně je,

⁷³ Tamtéž; 3.2.2.14.

⁷⁴ Tamtéž; 2.3.3.4.

hobbesovská válka všech proti všem,⁷⁵ kde je člověk člověku vlkem, se stává čistou fikcí.

3.4. Vynález spravedlnosti

Zopakujme, že Hume vidí již od samého počátku lidského druhu, v jeho pravěkých kořenech, zřejmý cit pro pospolitost. Tento afekt je ovšem dosti omezený a je převyšován silnou a přirozenou sobeckostí. Člověk je ve své podstatě hnán touhou po nabývání a získávání externích statků, které se však vyznačují svou nestálostí a omezeností. Tento bezútešný fakt člověka nutí konstruovat a vymýšlet takové způsoby a nástroje, které mu zajistí co největší a nejstabilnější přísun oněch majetků. S pomocí rozumu tak lidé přicházejí na v tomto ohledu ideální vynález, kterým je spravedlnost.

3.4.1. Původ spravedlnosti

Spravedlnost je umělým výtvozem. Je to korektiv přirozené sebelásky vytvořený uvažováním a rozumností, který maximalizuje ukojení vášní. Vášně jsou vposledku tím, co si vyžaduje spravedlnosti.

„Jsou to pouze sobeckost a omezená štědrost člověka, z nichž, spolu s od přírody skrovnými prostředky k ukojení jeho potřeb, odvozuje spravedlnost svůj původ.“⁷⁶

Ač to zní zprvu paradoxně, člověk dle Humea vytváří spravedlnost kvůli své sobeckosti. V krátké, ale zásadní citaci se nepřímo skrývá také poznatek o dobrých lidských vlohách. Člověk se chová egoisticky v podstatě pod vlivem daností přírody. Svou povahou jsou lidé též altruističtí a dobrotiví, ovšem nelítostnost přírody tyto rysy nenechává vyniknout. Kdyby svět přirozeně přetékal stravou, ba přímo těmi největšími delikatesami, všech ostatních statků by byl nadbytek, stále by bylo krásné počasí a nehrozilo žádné nebezpečí, nikdo by nebyl zmítán sobectvím, lakotou či krutostí. Všichni by byli srdeční, soucitní a šťastní.⁷⁷ Nebyl by tedy ani důvod uvažovat nějakou spravedlnost, jelikož by ani nikdo neřešil vlastnictví. Celé lidstvo by žilo ve veliké spokojené rodině. Rozsáhlými popisy tohoto rajskeho světa a naopak světa natolik

⁷⁵ Hobbes Thomas – De Cive/On The Citizen; (přel.) Richard Tuck a Michael Silverthorne; Cambridge University Press 2006; I,XIII.

⁷⁶ Hume David – A Treatise of Human Nature; 3.2.2.18.

⁷⁷ Tamtéž; 3.2.2.15.

mizerného, že mu již není pomoci, Hume ukazuje,⁷⁸ jak jsou pravidla spravedlnosti odvislá vlastně jen od konkrétních podmínek, v nichž se lidé nachází. Běžný člověk a běžná společnost pak leží mezi těmito dvěma extrémy, mezi absolutním blahobytem a absolutní bídou.

„Přirozeně straníme sobě a svým přátelům, ale jsme také schopní naučit se využívat výhod, které nám poskytuje spravedlivější chování. Ze štědrých a otevřených rukou přírody je nám dáno jen málo požitků, ale uměním, prací a pílí z nich můžeme vytěžit velké bohatství.“⁷⁹

Proces vzniku spravedlnosti je třeba pojímat současně s rozšiřující se společností. Korelace těchto dějů je neopomenutelná. Hume má za to, že jakmile si člověk uvědomí užitečnost a potřebnost širšího společenství, ve stejné chvíli bude muset přijít s pravidly spravedlnosti. Zárodky spravedlivého chování rostou do plné formy spravedlnosti s tím, jak se zvětšuje společenství.

Nejevidentnějším důvodem počátečního přijetí spravedlnosti je, že zaručuje stabilitu vlastnictví. Vlastnictví však nelze získat ve větší míře, dokud lidé nezačnou spolupracovat ve společnosti, která je nutná k existenci a blahobytu každého jednotlivce.⁸⁰ Společenskost je cosi zakořeněného v naší povaze a dílem umění je rozvoj tohoto pocitu. Postupnou výchovou a dlouhodobým navykáním lidé transformují své společenství ve větší a funkčnější instituci. Tento proces je záležitostí dlouhých věků a často, jak je zjevné z historie, také kolabuje, ať už vnějšími příčinami či vnitřní nestabilitou.⁸¹ Wennerlind upozorňuje na to, že ač se Humeův popis vzniku a rozvoje společnosti v *Pojednání o lidské přirozenosti* jeví ahistoricky, opak je pravdou.⁸² Hume obecně nastiňuje dějinnou modernizace sociálního řádu společnosti. Empirická metoda je stále přítomná, i když společenství, o kterém Hume mluví, není konkretizováno.

⁷⁸ Hume David – An Enquiry concerning the Principles of Morals; 3.2–3.12.

⁷⁹ Tamtéž; 3.13.

⁸⁰ Hume David – A Treatise of Human Nature; 3.2.2.9.

⁸¹ Hume David – Of the Original Contract IN: Essays, Moral, Political, and Literaly, Part II, Essay XII; dostupné na <http://www.econlib.org/library/LFBooks/Hume/hmMPL.html>; II.XII.10.

⁸² viz Wennerlind Carl – David Hume's Political Philosophy: A Theory of Commercial Modernization IN: Hume Studies; Volume XXVIII, Number 2; (November 2002); str. 247–270.

3.4.2. Úmluva

Hume nazývá situaci vynálezu spravedlnosti jakýmsi uzavřením úmluvy. Stálost a zabezpečení vlastnictví je odvislé od vzájemného nezasahování do majetku ostatních. Tento akt však primárně není nijak odvozen od slibu.⁸³ Lidé nechávají cizí statky na pokoji nikoli proto, že se k tomu zavázali, ale proto, že očekávají stejné chování od ostatních.

„Je mi zjevné, že nerušit vlastnictví druhého bude v mém zájmu, jelikož mi to zajistí, že se on bude chovat stejným způsobem vůči mně.“⁸⁴

Hume nestaví zrod spravedlnosti na slibu dodržování nějakých rozumných pravidel. Vystačí si s jednoduchou lidskou vypočítavostí. Ve chvíli, kdy všem dojde, jak je pro ně samé výhodné chovat se spravedlivě, budou tak činit. Jejich motivací bude vposledku vlastní zájem. Lidé tak nedodržují původní úmluvu kvůli ostatním, ale především kvůli sobě samým.

„Dva muži, kteří veslují na lodi, tak činí na základě dohody či úmluvy, ačkoli si nikdy navzájem nic neslíbili.“⁸⁵

Tato věta je velmi často citovaná, a to proto, že opravdu dobře vystihuje počáteční situaci ve společnosti. Oba muži jednoduše musí spolupracovat a musí přistoupit na vzájemnou spolupráci. Ačkoli si nic neslíbili, je jim oběma zřejmé, že mezi nimi existuje závazek, který je založen na oboustranném očekávání, že ten druhý přece nebude sám proti sobě. Vposledku je zdrojem závazku nutnost, bezvýhodnost situace. Oba veslaři, ač mohou být těmi největšími sobci, musí spolupracovat, jinak s loďkou nikam nedoplují. Řečeno jinak, úmluva, jež se zmiňuje v citaci, nespočívá v tom, že by se veslaři snad museli skutečně domluvit na svých povinnostech. Její podstatou je fakt, že jakmile nasedám na loď a chápu se vesla, dávám tím najevo, že rozumím tomu, co znamená plout a veslovat.

Jak funguje veslice, je zcela triviální. Pochopit, proč být spravedlivý, však může trvat dlouho. Jakmile ovšem člověk pochopí nutnost správného chování, stejným

⁸³ Viz Sobek Tomáš – Právní myšlení: kritika moralismu; Ústav státu a práva AV ČR – Aleš Čeněk Praha – Plzeň 2011; str. 477–488.

⁸⁴ Hume David – A Treatise of Human Nature; 3.2.2.10.

⁸⁵ Tamtéž.

okamžikem přistupuje na úmluvu. Není to otázka volby či dohody, ale poznání. Lidé vzájemně předpokládají, že rozumějí principům spravedlnosti. V tomto ohledu mají pak také povinnosti patřičně se chovat. Pokud pochopili, jak funguje spravedlnost a že je prostředkem k stabilnímu blahobytu, musí (jsou zavázáni) se jí řídit.⁸⁶

Ustavení takové dohody postupuje velmi pomalu a vyžaduje neustále stvrzování zkušenostmi a přesvědčením, že její nepřijetí přináší pouze obtíže. Lidé jsou sice bystří a přemýšliví, ale síla jejich vášní je značná a navíc se člověk od člověka různí. Lze si uvědomit, že pro získání chtěného je výhodnější zkrotit hybnou vášně, ale již není tak jednoduché v konkrétní situaci chtíč skutečně ovládnout. Víme, že jablko bude zralejší a sladší za týden, ale stejně ho utrhneme hned, ač je kyselé.

Spravedlnost, která krotí lidské touhy, v nás tak musí skutečně nejprve silně zakořenit, než se na ni budeme moci spolehnout. Na začátku je souhlas se spravedlností a normami vždy platný pouze pro jednotlivou, přítomnou situaci.⁸⁷ Lidé zatím nevidí univerzální výhodnost spravedlnosti a nelze hovořit o nějaké obecné vůli lidí se jí podřídit. Autorita je respektována, pouze když vyvstane její evidentní aktuální potřeba, například za války. Opakováním těchto situací lidé pozvolna přicházejí na užitečnost tohoto principu, až si na něj zvyknou a vlastně s ním skutečně souhlasí.

Postupem času, když si tedy lidé dostatečně uvyknou úmluvě spravedlnosti, její dodržování se stane takřka samozřejmým. Jestliže tak pochopíme spravedlnost jako pro každého nezbytný a užitečný nástroj, spatříme též její praktickou nevyhnutelnost. Jednoduše řečeno, bez spravedlnosti by nebyl život, jak ho známe, možný. Dodržovat úmluvu je tak naší jedinou možností.

Je zjevné, že přijetí smlouvy či lépe řečeno přivyknutí spravedlnosti v Humeově pojetí není otázkou nějakého okamžiku. Naopak je to dlouhodobý proces. A co je podstatné, motivace k dodržování pravidel spravedlnosti není neměnná. Konstituce spravedlnosti a náš vztah k již ustavené a ustálené spravedlnosti jsou dvě rozdílné

⁸⁶ Můj závazek vůči společenství vychází z očekávání, že rozumím jejím pravidlům. Pokud jim nerozumím, nemohu být v pravém smyslu slova zavázán. Ve společnosti se však závazek členů předpokládá, čímž se také konstituuje jeho normativní role. K pojmu závazku u Humea viz Beauchamp Tom – Editor's introduction IN: An Enquiry concerning the Principles of Morals; str. 40–42.

⁸⁷ Hume David – Of the Original Contract; II.XII.5.

věci.⁸⁸ Právě v tomto bodě jsou humeovské úvahy naprosto převratné, jak bude ještě popsáno.

3.4.3. Nepřirozenost spravedlnosti

David Hume rozlišuje mezi přirozenými a umělými ctnostmi. Aby mohla být ctnost označena jako přirozená, je třeba ji identifikovat jak u moderního, tak u primitivního, necivilizovaného člověka.⁸⁹ Musí být společnou charakteristikou celému druhu. Přirozené ctnosti, například laskavost, vlídnost k dětem či soucit, jsou v dějinách lidského vývoje permanentní, jsou součástí lidské přirozenosti. Oproti tomu umělé ctnosti jsou závislé na konvencích a výuce. Viděli jsme, že právě spravedlnost je pro Humea artefaktem, umělým výtvozem, který pro člověka není automatický a přirozený. Spravedlnost vzniká jako důsledek nastalých okolností a potřeb lidstva. Aby náš filosof podpořil své tvrzení, názorně ukazuje, že v lidské mysli a povaze není žádný přirozený důvod smyslu pro spravedlnost.⁹⁰

Hume uvažuje klasickou situaci, kdy jedna osoba půjčí druhé určitý obnos za podmínek jeho vrácení do několika dní. Základní otázka zní, jaká pohnutka vede dlužníka ke splácení dluhu. Co ho motivuje k tomu zachovat se spravedlivě?

(1) Jednoduchou odpovědí by bylo, že je tím prostý fakt spravedlnosti. To snad pochopí současný civilizovaný člověk, který je srozuměný s konceptem spravedlnosti a je na něj zvyklý. Co však nějaký jedinec, který spravedlnost nezná? Člověk z primitivních dob patrně vůbec nepochopí, proč by měl cokoli vracet. Krom toho se s touto odpovědí ocitáme v argumentačním kruhu. Vnější, viditelný úkon vrácení dluhu je označen za spravedlivý. Zároveň však jako důvod našeho chování stavíme spravedlnost samu. Dle Humea však musí motiv předcházet jednání, a ne s ním splývat.⁹¹ Ctnost nemůže být motivem k ctnostnému konání, protože to pouze vyvolává další regresivní otázku po ctnostnosti ctnosti.

(2) Motivem ke spravedlnosti nemůže být ani soukromý zájem jednotlivců. Sobeckost je jistě něco přirozeného všem lidem, současným i minulým. Avšak ne vždy je spravedlivé jednání pro egoistického jedince skutečně výhodné. Řízení se pouze

⁸⁸ Haakonssen Knud – *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*; Cambridge University Press 1989; str. 19 – 21.

⁸⁹ Gill Michael B. – *Hume's Progressive View of Human Nature IN: Hume Studies; Volume XXVI, Number 1, (April 2000)*; str. 90.

⁹⁰ Hume David – *A Treatise of Human Nature*; 3.2.1.

⁹¹ Tamtéž; 3.2.1.9.

soukromým zájmem je naopak přesně to, co je většinou v rozporu s principem spravedlnosti. Ač tedy sobeckost stojí na počátku, řekněme u zrodu spravedlnosti, není jejím absolutním a permanentním motivem.

(3) Je třeba též odmítnout jako zdroj spravedlnosti veřejný zájem. Hume si, krom jiného, všímá, že obecné dobro je při běžné obchodní transakci cosi velmi vzdáleného, až nepřítomného. Tento motiv má v realitě spravedlnosti pramalou sílu. Navíc Hume tvrdí, že takový cit, jako je láska ke všem lidem, prostě neexistuje. Člověk sice nežije sám a pociťuje přátelství či miluje jiné jedince, ale nelze na tomto základě postulovat lásku k lidstvu jako k celku.⁹²

(4) Konečně původním motivem ke spravedlnosti není ani přirozený sklon a cit pro dobročinnost či laskavost. Snaha někomu pomoci se spravedlností nespojuje. Jednak ne vždy dodržáním spravedlivého postupu příjemci činíme dobro. Jednak také ne vždy je ten, vůči komu jsme spravedliví, tím, vůči komu bychom chtěli být spravedliví.

Pro Humea je ohledně spravedlnosti dokázáno, že nemůže vycházet z přirozenosti. Žádné v úvahu připadající motivy neobstály. Člověk nebyl vždy, v celé své historii, spravedlivý. Spravedlnost je tak zjevně umělým dílem a její příčina je ve zvyku a výchově. Krom toho spravedlnost člověka je závislá na společnosti, je to sociální ctnost. Společenství však také není něčím absolutním a odvěkým. Jedinec, který vyrostl mimo lidskou pospolitost, spravedlivým nikdy nebude.⁹³

Hume však pro upřesnění podotýká, že pokud nazývá spravedlnost nepřirozenou ctností, užívá výrazu přirozenost pouze jako opaku k umělosti.⁹⁴ Z jiného pohledu totiž jistě lze spravedlnost označit za přirozenou. Jelikož je člověk vynalézavý tvor, lze veškeré jeho výtvořiny, které pro něj vyvstávají jako zcela nezbytné, označit za přirozené. V tomto smyslu je tedy spravedlnost přirozeným a přímým produktem originálních lidských charakteristik. Pravidla spravedlnosti jsou sice zkonstruovaná, ale nejsou libovolná. Není na našem rozumu a uvážení, co bude spravedlivé. Spravedlnost je určována danostmi lidské povahy a nemůže být jiná, než jaká je.

⁹² viz Gill Michael B. – Hume's Progressive View of Human Nature; str. 92–94.

⁹³ Ústředním předmětem Humeova *Pojednání o lidské přirozenosti* je člověk jakožto jednotlivec, a nikoli společnost. Jedince lze však analyzovat odděleně od ostatních pouze do určité míry. Ve třetí, námi zkoumané části spisu je pak pojednáváno o (nepůvodních) vlastnostech člověka, jakou je například spravedlnost, která je nutně odvislá od narůstající socializace. Hume se tak jakoby nemůže vyhnout vysvětlení spravedlnosti bez vysvětlení společnosti. Spravedlnost není otázkou jednotlivců, ale právě společenských entit.

⁹⁴ Hume David – A Treatise of Human Nature; 3.2.1.19.

V těchto vyjádřeních lze v podstatě spatřovat aristotelské teleologické učení o přirozenosti obce. Ač tedy Hume celou záležitost nahlíží zcela jinou optikou, nelze prohlásit, že by Aristotelovu výkladu přímo oponoval. Navíc oba filosofové se shodují v názoru na povahu spravedlnosti. Aristotelés totiž považuje ctnosti obecně za cosi, co není v naší přirozenosti. Dle antického mistra máme pouhou vloh u ke zdatnosti a musíme k ní být dovedeni skrze výuku a dlouhodobý zvyk.⁹⁵

3.4.4. Síla konvence

Hume sám říká, že lidé nejsou spravedliví kvůli své sobeckosti.⁹⁶ Zároveň však tvrdí, že lidé na počátku tvoří a přijímají spravedlnost právě kvůli svým soukromým zájmům. Není to snad protimluv?

Zvyk natolik posiluje spravedlnost, že lidé se jí drží i ve chvílích, kdy není přímo v jejich zájmu, a naopak odmítají jednat nespravedlivě, ač by to pro ně bylo zrovna výhodné. Lidé opravdu přivyklí spravedlnosti se jí plně odevzdávají a stávají se skutečně spravedlivými. Potlačení přirozené, ale zákazonosné sobeckosti je takové míry, že spravedlnost se stává novou lidskou realitou.⁹⁷ Michael Gill v Humeově výkladu dokonce spatřuje nazírání lidské přirozenosti, které sám nazývá progresivním či dynamickým.⁹⁸ Dle tohoto výstižného pohledu se originální lidské motivy, jako je sobeckost, mohou vyvinout v motivy nové.⁹⁹ Tyto nepůvodní pohnutky jsou dány vývojem našich citů. Tím, jak se rozvíjí společnost, umožňuje lidem být více dobrosrdečnými, než byli bez ní. Ač je tedy spravedlnost nepůvodní lidská vlastnost, není neupřímná. Lidé nejsou ve své spravedlivosti pokrytečtí. Motiv spravedlnosti je předmětem evoluce a proměny, a to v čase i místě. Proto může náš skotský myslitel jednou tvrdit, že lidé jsou správní, protože jsou sobci, a jednou pravý opak.

Společenský vynález spravedlnosti má ve svých detailech nedozírné morální, právní a tedy praktické konsekvence. Jakmile si spravedlivé chování takříkajíc vžijeme, můžeme soukromě vlastnit, můžeme obchodovat, můžeme slibovat a nechávat si slíbit, můžeme být povinováni a zavazovat ostatní, můžeme uznávat něčí a tvrdit svou

⁹⁵ Aristotelés – Etika Níkomachova; 1103a 24–25.

⁹⁶ Hume David – A Treatise of Human Nature; 3.2.1.10.

⁹⁷ Gill Michael B. – Hume's Progressive View of Human Nature; str. 97–98.

⁹⁸ Gill Michael B. – The British Moralists on Human Nature and The Birth of Secular Ethics; Cambridge University Press 2010, str. 237–240.

⁹⁹ K této problematice viz širěji také Baier Annette – A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatises; Harvard University Press 1991.

autoritu.¹⁰⁰ Až když je přirozená sobeckost nahrazena nebo spíše zastíněna spravedlností, může člověk opravdu dosahovat svých tužeb.

Jistá převratnost Humeova myšlení jasně vysvitne, srovnáme-li ho s pojetím jiného filosofa zabývajícího se lidskou povahou. Tím bude Thomas Hobbes. Ten, pokud užijeme Gillův slovník, nazírá lidskou přirozenost jako statickou, neměnnou. Hobbes má souhlasně s Humem za to, že lidé tvoří společnost kvůli vlastnímu zájmu.¹⁰¹ Pro Hobbesa je však sobectví ten nejvyšší a řídící přirozený lidský motiv, který zůstává v člověku přítomen a nezměněn i za rozvinutého společenství. Lidé jsou z tohoto pohledu nenapravitelní egoisté.

Annette Baierová, jedna z největších znalkyň Humeova díla, v této souvislosti hovoří o Humeově radikálním rozšíření tvořivosti člověka.¹⁰² U Hobbesa lidé sice konstruují společnost, ale koncepty autority a kontraktu jsou pro tohoto Angličana cosi inherentního, vrozeného člověku. David Hume však jde dál; výtvořem člověka není jen společnost, ale i pojem autority, smlouvy či závazku. Jsou to kulturní produkty a jsou nesrozumitelné, dokud nejprve nepochopíme spravedlnost.¹⁰³ Nejprve je třeba vynalézt a navyknout si právům, než je možné je respektovat.

Povaha a pocity člověka jsou dle Humea odvislé od prostředí a okolností, kterým je vystaven (3.4.1.). S tím, jak si lidé umně mění svůj životní prostor, transformuje se i jejich cit. Navykají si projektu spravedlnosti natolik, že reálně mění svou povahu. Baierová vidí originalitu a velikost humeovského projektu právě v propojení umělého a přirozeného.¹⁰⁴ Hume elegantně a snad i přesvědčivě vyvodil spravedlnost z přirozeně nespravedlivé povahy lidí. Člověka vystihuje to, že je schopen skrze vynalézavost některé své přirozené rysy podporovat (dobročinnost) a jiné naopak omezovat (sobectví). Primárním motivem tohoto postupu je jistě především vlastní zájem, ale sekundárně, skrze zvyk, se konstituuje jiný, zásadnější motiv – spravedlnost sama. A to, že spravedlnost není původní, jí nic neubírá na její realitě a síle.¹⁰⁵

¹⁰⁰ Baier Annette – Hume's Account of Social Artifice – Its Origin and Originality; str. 757.

¹⁰¹ Blíže k podobnosti a rozdílnosti Humeovy a Hobbesovy politické teorie viz Flage Daniel E. – Hume's Hobbism and His Anti-Hobbism IN: Hume Studies; Volume XVIII, Number 2, (November 1992); str. 369–382.

¹⁰² Baier Annette – Hume's Account of Social Artifice – Its Origin and Originality; str. 762–763.

¹⁰³ Hume David – A Treatise of Human Nature; 3.2.2.11.

¹⁰⁴ Baier Annette – Hume's Account of Social Artifice – Its Origin and Originality; str. 774.

¹⁰⁵ K rozlišování mezi umělým a přirozeným u Humea viz Haakonssen Knud – The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith; str. 21–26.

3.4.5. Společenská smlouva?

Výše jsme řekli (3.4.2.), že Hume nazývá proces vzniku spravedlnosti jako přijetí úmluvy [*convention*]. Znamená to tedy, že ho lze řadit k teoretikům společenské smlouvy [*contract*]? Jistě ne. Jeho pojem úmluvy, jak on sám zdůrazňuje, není založen na slibu.¹⁰⁶ Ve své podstatě také chybí základní definiční znak smlouvy – stanovení práv a povinností stranami. Povinnosti nejsou dohodnuty, ale zjevují se, nastávají, jako v případě zmiňovaných veslařů. Úmluva v Humeově argumentaci tak spíše postihuje stav, kdy si lidé uvědomí a pochopí nezbytnost spravedlnosti jakožto prostředku ke svým cílům. Jestliže to někdo nepochopí, neboli v kontextu hypotetické úmluvy na ni nepřistoupí, vytrhává se ze společnosti a zbavuje se možnosti dosahovat svých cílů.

Hume se konkrétně věnuje problematice společenské smlouvy v jednom ze svých esejů,¹⁰⁷ příznačně nazvaném *O původní smlouvě*.¹⁰⁸ Hned v úvodu je autorem uznáno, že představa jakési originální společenské smlouvy je platná, ovšem ne přesně tak, jak by zamýšleli zastánci této koncepce. Tímto zastáncem je míněn, ač nikde není jmenován, především anglický filosof 17. století John Locke.

Hume nejprve vylíčí svou představu o povaze a původu oné úmluvy, kterou, jak jsme viděli, lze nazývat smlouvou spíše jen s velkou rezervou. Tento popis je v podstatě stručnou verzí toho, co říká v *Pojednání o lidské přirozenosti* a co jsme reprodukovali výše (3.4.2.). Co je podstatné, déle se v textu věnuje kritice lockeovské pozice.

Dle Humeovy interpretace Locke tvrdí, že vláda společnosti je založena na dobrovolném souhlasu lidí, a to jak v jejich dávných počátcích, tak v současné době její plné rozvinutosti. Lidé tvoří společnost a vymaňují ze svého přirozeného stavu svobody, kvůli, zjednodušeně řečeno, nárůstu nerovnosti a mravní nejistoty.¹⁰⁹ Lidé se tedy odevzdávají suverénovi, který jim na oplátku zaručuje bezpečí a spravedlnost.

Jelikož se pak všichni podle Lockeova rodí v principu svobodní a nikomu nepodřízení, jejich slib vtělený do společenské smlouvy je podmíněčný.¹¹⁰ Pokud suverén neplní své závazky, jedinec má plné právo svůj původní souhlas vzít zpět.

¹⁰⁶ K pojetí smlouvy jako slibu viz Sobek Tomáš – Právní myšlení: kritika moralismu; str. 461–476.

¹⁰⁷ Hume David – *Essays Moral and Political*, prvně vydáno v roce 1742. Ve své době byly tyto eseje daleko čtenější a populárnější, než jim předcházející obsáhlé a náročnější Humeovy knihy.

¹⁰⁸ Hume David – *Of the Original Contract IN: Essays, Moral, Political, and Literaly, Part II, Essay XII*.

¹⁰⁹ Locke John – *Druhé pojednání o vládě*; (přel.) Oskar Krejčí; Svoboda Praha 1992; str. 102–105.

¹¹⁰ Tamtéž; str. 85–102.

Humeova kritika směřuje především k onomu dobrovolnému souhlasu se smlouvou,¹¹¹ který není ani explicitní, ani implicitní, ani abstraktní, ale vůbec není. Lockeův popis zcela ignoruje realitu jak nějakého původního, tak především současného světa. Jak králové svou autoritu, tak poddaní svou poslušnost neodvozuji od nějaké, byť hypotetické smlouvy. Vládci naopak odvozuji svou suverenitu od podrobení si lidu, jehož členové zase uznávají jeho vládu, podobně jako dítě ctí a poslouchá svých rodičů.¹¹² Tyto vztahy jednoduše nemají nic společného s lockeovským souhlasem. Lidé jsou natolik zvyklí, že nezkoumají původ své podřízenosti králi. Kdyby se však přeci jen zamysleli, zjistili by, že ani na počátku jejich podřízenosti nebyl žádný souhlas, a zopakujme, že ani ten předpokládaný.

Navíc kdyby lidé přeci jen jakousi původní smlouvu kdysi postulovali, či ji snad uzavřeli, její podoba by následně byla vystavena neustálým proměnám. Tisíce obměn vlád a králů, spolu se změnami obsahu smlouvy samé museli její původní autoritu zcela zahladit. Aby nebyl přetržen řetěz oné původní svobodné smlouvy, muselo by platit, že každá vláda, od pradávných věků dodnes, odvozovala svou moc od dobrovolného souhlasu poddaných. To je však podle Humea jak historický, tak především teoretický nesmysl.

Naopak drtivá většina vlád v dějinách získala svou moc díky uzurpaci, dobytí či obojího dohromady. Žádná společenská smlouva, jak si ji představoval John Locke, nikdy uzavřena nebyla. Jeho model navíc nefunguje ani jako nějaké abstraktní vysvětlení vzniku reálné společnosti. Jakkoli se tedy může zprvu zdát lockeovské pojetí svůdně elegantní, ve skutečnosti nám složitou genezi státu a práva nijak neosvětluje, na rozdíl od výkladu Davida Humea.

4. Hayekův spontánní řád společnosti

Třetím významným myslitelem, který bude předmětem našeho bližšího zájmu, je nositel Nobelovy ceny za ekonomii Friedrich August von Hayek. Tento rakouský filosof je dnes už klasikem ekonomické a politické vědy. Dodejme, že podobně jako

¹¹¹ V českém jazyce není patrný evidentní rozdíl, který panuje mezi anglickými slovy *convention* a *contract*. Humeova *convention* v sobě nese též význam zvyku, který se nezakládá na souhlasu, ale na dlouhodobosti. *Contract* pak vyžaduje jakési skutečné, uvědomělé stvrzení. Humeova kritika a argumentace je tak zřejmější, pokud si uvědomíme tyto originální anglické významy.

¹¹² Hume David – Of the Original Contract; II.XII.7.

David Hume měl i Hayek právní vzdělání. Jeho představy o vzniku společnosti, o řádu a o lidském druhu jsou tématy jeho velkého díla *Právo, zákonodárství, svoboda*,¹¹³ jehož první část (*Pravidla a řád*) se stane povětšinou i ústředním primárním textem našeho následujícího zkoumání.

V Hayekově teorii je společnost chápána jako vyrostlý řád, v čemž je možné částečně spatřovat výklad Aristotelův. Vazba na Davida Humea je ještě zřejmější, jelikož Hayek se na něj často odkazuje. Se skotským myslitelem sdílí především názor na lidský rys sobeckosti a ziskuchtivosti. Ač se tomuto tématu Hayek nevěnuje zcela explicitně, člověk je dle něj, krom jiného, přirozeně zaměřen na svůj vlastní užitek a jeho maximalizaci. Z tohoto úzkého individualistického pohledu lze označit Friedricha Hayeka za utilitaristu.

Hayek se snaží důrazně bojovat proti zkratkovitosti a proti myšlenkovým omylům, které jsou dle něj v člověku silně zakořeněny. Výsledkem je, že nenabízí nějaké, takřkajíc, elegantně jednoduché vysvětlení společnosti a člověka. Jeho argumentace je naopak v detailech velmi složitá, náročná a často i neintuitivní. To ovšem nelze vnímat jako chybu. Je třeba přistoupit na nepohodlný fakt, že složité fenomény někdy prostě nelze vysvětlit a skutečně pochopit jednoduše.

4.1. Limity lidských znalostí

Na začátek je třeba říci, jak Hayek artikuluje zásadní poznatek o lidské intelektuální omezenosti. Lidé nejsou skrze svůj rozum všehoschopní a ne vše ve společnosti dělají vědomě. Nejsou tvůrci všeho, co využívají. To je v podstatě centrální teze celého hayekovského výkladu, ale i celého jeho vědeckého díla.¹¹⁴

„Mnohé instituce společnosti, které jsou nepostradatelnou podmínkou úspěšného sledování našich vědomých záměrů, jsou ve skutečnosti výsledkem zvyků, obyčejů nebo postupů, které nebyly vmyšleny, ani se jich nikdo záměrně nedrží.“¹¹⁵

Hayekova argumentace je v naší zkoumané knize postavena především na kritickém vyhrazení se proti takzvanému konstruktivistickému či karteziánskému

¹¹³ Hayek Friedrich A. – *Právo, zákonodárství, svoboda*; (přel.) Tomáš Ježek; Prostor Praha 2011.

¹¹⁴ Gamble Andrew – *Hayek on knowledge, economics, and society* IN: Feser Edward (eds.) – *The Cambridge Companion to Hayek*; Cambridge University Press 2006; str. 111.

¹¹⁵ Hayek Friedrich A. – *Právo, zákonodárství, svoboda*; str. 29.

racionalismu.¹¹⁶ Tento přístup je, dle Hayeka, postaven na zcela mylných, nereálných a skutečnost ignorujících tvrzeních. Zjednodušeně řekněme, že konstruktivističtí racionalisté mají krom jiného za to, že veškeré lidské instituce byly vytvořeny účelně a vědomě. Lidé, myslící bytosti, tedy pak vytvořili například společnost a právo za účelem přežití či dobrého života, jelikož si tyto cíle uvědomovali. Přesně tyto závěry však Hayek považuje za chybné.

Člověk je sice rozumná bytost, ovšem jeho racionální kapacita je velmi omezená. Jsou zde trvalé, přirozené meze našich znalostí a naší schopnosti něco myšlením konstruovat.¹¹⁷ Klíčovým se tento poznatek jeví v problematice vzniku a vývoje společnosti. Obec, stát či jiná instituce je ve své komplexnosti neuvěřitelně komplikovaný systém sestávající se z obrovského (ač konečného) počtu neustálých událostí a jednotlivých faktů.¹¹⁸ Poznat tuto sumu informací, respektive ji myslet, je za hranicemi lidského intelektu.

„Tvůrce nebo inženýr potřebuje všechna data a plnou moc k jejich ovládnutí a manipulaci s nimi, má-li organizovat materiální předměty k produkci zamýšlených výsledků. Avšak úspěch jednání ve společnosti závisí na mnohem větším počtu jednotlivých faktů, než jaký může kdokoli dobře znát.“¹¹⁹

Hayek z komplikovanosti společnosti vyvozuje, že její existenci a vznik není možné připsat lidskému záměrnému jednání. Jak ještě několikrát zopakujeme, lidé nemohou dost dobře nahlédnout, natožpak cílevědomě ovlivnit veškeré společenské procesy v jejich detailnosti.¹²⁰ Hayek je také z podobných důvodů skeptický k možnosti společenské (a ekonomické) predikce.¹²¹

Míra vědomých lidských zásahů do struktur a funkcí společenství je daleko menší, než si lidé běžně připouštějí. Jakkoli je to pro člověka nepohodlné a nepříjemné,

¹¹⁶ Hayek mívá svou kritikou především proti teoretikům společenské smlouvy, proti Hobbesovi a Rousseauovi; viz Hayek Friedrich A. – Právo, zákonodárství, svoboda; str. 28–29.

¹¹⁷ Více ekonomickým prizmatem o této základní tezi hovoří Hayek ve svém článku *Použití vědění ve společnosti*. Viz Hayek Friedrich A. – The Use of Knowledge in Society; American Economic Review; Volume XXXV, Number 4, (September 1945); str. 519–530.

¹¹⁸ Gaus Gerald F. – Social Complexity and Evolved Moral Principles IN: Louis Hunt a Peter McNamara (eds) – Liberalism, Conservatism, and Hayek's Idea of Spontaneous Order; London Palgrave Macmillan 2007; dostupné na www.gaus.biz/Gaus-SocialComplexity.pdf; str. 2–5.

¹¹⁹ Hayek Friedrich A. – Právo, zákonodárství, svoboda; str. 30.

¹²⁰ Hayek Friedrich A. – The Use of Knowledge in Society; IV.

¹²¹ Gaus Gerald F. – Social Complexity and Evolved Moral Principles; str. 6–7.

je to dle Hayeka zřejmý fakt. Také z těchto důvodů Hayek ve svém ekonomickém díle, především ve známé knize *Cesta do otroctví*,¹²² razantně odmítá možnost centrálního řízení a plánování a naopak je zastáncem volného trhu a liberalismu.¹²³

Nikdo nemůže znát vše. Nikdo není schopen konstruovat společnost a domýšlet konkrétní dopady konkrétních jednotlivostí. Řečeno ještě jinak, jedna mysl nemůže získat ani myslet všechna data, která jsou zapotřebí ke konstrukci společenského řádu.¹²⁴ Tato nenapravitelná neznalost je však zároveň důvodem, proč je společnost taková, jaká je. Společenství je přirozeným výsledkem přizpůsobení se na fakt, že nikdo není vševědoucí. Je to tvrzení založené na podobném argumentu jako princip dělby práce. Obstarávání si veškerých životních potřeb je složitější, ne-li nemožné, pokud lidé nespolupracují. To, že se každý jedinec zaměří na úzkou oblast výroby či činnosti, umožňuje lepší život pro všechny, pro celek. Je to efektivnější. Zastat práci všech jedinec nemůže. Stejně tak tedy nemůže svými znalostmi pojmut souhrn milionů a milionů faktů, které určují společenské procesy. Každý jedinec tak těží ze souhrnu znalostí ostatních, ačkoli tento celek vědomostí a skutečností nezná nikdo. Prospěch konkrétních lidí ve společnosti je odvislý od faktů, které jsou své komplexnosti nepoznatelné.

*„Civilizovaný‘ jedinec může být vskutku velmi neznalý, neznalejší než mnohý divoch, a přece může ohromně těžit z civilizace, v níž žije.“*¹²⁵

Jak jsme naznačili, Hayekova teze o limitech lidského rozumu má vliv na vysvětlení geneze společnosti. Ta tak nemůže být vědomým lidským výtvozem. Co je tedy potom společenství? Jak ho vnímat?

4.2. Řád

Na společenství náš filosof nahlíží jako na řád. Tento pojem se stává pro Hayekovu sociální teorii zcela zásadním. Vznik společenství je totiž interpretován pomocí představy spontánního řádu. Co tím Hayek myslí je předmětem následujících odstavců.

¹²² Hayek Friedrich A. – *The Road to Serfdom*, prvně vydáno v roce 1944.

¹²³ Viz Kukathas Chandran – Hayek and liberalism IN: Feser Edward (eds.) – *The Cambridge Companion to Hayek*; Cambridge University Press 2006; především str. 183–186.

¹²⁴ Hayek Friedrich A. – *The Use of Knowledge in Society*; I.

¹²⁵ Hayek Friedrich A. – *Právo, zákonodárství, svoboda*; str. 33.

Jakýkoli řád se vyznačuje určitou pravidelností a předvídatelností. Člověk spatřuje řád takřka všude, řád je přítomný v přírodě, stejně jako ve společnosti. Hayek obecně definuje řád takto:

„Řádem budeme nadále označovat ten stav věcí, v němž velký počet prvků různých druhů se má k sobě navzájem tak, že znalost nějaké prostorové nebo časové části celku nám umožňuje vytvářet správná očekávání týkající se zbytku nebo alespoň očekávání, která mají dobrou pravděpodobnost, že se ukážou správná.“¹²⁶

Klíčovým zkoumáním pak pro našeho filosofa je původ řádu. Hayek poukazuje na to, že společenský řád se obvykle interpretuje jako výtvar vedomého vytváření.¹²⁷ Uspořádávání je vykonáváno někým, kdo stojí vně uspořádávaného, někým, kdo celek řídí. Řád je dle tohoto autoritářského pohledu především založen na příkazování a poslušnosti v rámci hierarchické struktury společenstva. Tento názor je však podle Hayeka zcela mylný a je založen na našich antropomorfních představách. Máme totiž sklon pokládat uspořádané a nějak pravidelné celky za dílo nějakého rozumu.

„...[postoj], který personifikuje takové entity jako je společnost tím, že jim připisuje vlastnictví myslí, a který je správně označován jako antropomorfismus nebo animalismus...“¹²⁸

Lze říci, že lidské myšlení funguje a orientuje se ve světě díky jakési strukturalizaci. Člověku, jakožto rozumné bytosti, je vlastní uvažování v uspořádaných strukturách. Bez nich jaksí nevidí v chaotické věci žádný smysl, a dokud nenalezne alespoň minimální pravidelnost, jeho přemýšlení k věci nepronikne. Takovým základním řádem a limitem rozumu je například kauzalita. Myslíme v příčinných souvislostech, a proto rozpoznáváme náš svět jako kauzální. Například i náš jazyk je řádem, má svá pravidla a pravidelnosti, bez nichž je bezcenný a především nerozpoznatelný.

Člověk nabývá chybného dojmu, že skrze schopnost rozeznávat řád také dokáže jakýkoli řád uvědoměle vytvořit. Nejsme konstruktéři řádu společnosti, ačkoli jsme její součástí. Daleko přesnější a skutečnější je představa, že společnost a lidská mysl se

¹²⁶ Tamtéž; str. 58.

¹²⁷ Tamtéž; str. 59.

¹²⁸ Tamtéž; str. 49.

vyvíjejí současně. Tím jak se strukturuje realita, se strukturuje i lidská mysl. Ani jeden z těchto procesů není vědomý či plánovaný. Je třeba říci, že společnost je řádem spontánním, který se uspořádává zevnitř, sám ze sebe.

Hayek samozřejmě nepopírá existenci vytvořených řádů. Člověk dovede uspořádávat a konstruovat pravidelnosti. Jeho schopnosti jsou však v tomto směru daleko omezenější, než se dle Hayeka často postulují. Jak jsme již vysvětlili (4.1.), důvodem je přirozeně omezená kapacita lidských znalostí. Lidé mohou vědomě konstruovat pouze jednoduché, menší řády. Komplikovanější struktury prostě nejsou schopni celistvě sledovat, a tedy ani vytvářet. Nárok na autorství řádu společnosti tak člověku nepřísluší.

4.2.1. Přirozené jakožto vyrostlé

V kontextu našeho zkoumání nelze přehlédnout, jak Hayek kategorizuje či spíše sumarizuje možné nahlížení na to, co je pro člověka přirozené a co umělé.¹²⁹ V zásadě tak existuje dvojí rozlišení. (1) První rozdělení staví na jednu stranu přirozené věci, které existují nezávisle na lidském jednání, a na druhou stranu ty, které jsou jeho výsledkem, tedy artefakty. (2) Druhý přístup dělí objekty na ty vzešlé nezávisle na uvědomělém vytváření člověka (přirozené) a na ty, jež jsou jeho vědomým výtvořem (umělé). Ač vyhlížejí obě dělení podobně, poskytují v některých případech různé odpovědi na otázku po přirozenosti věci. Některé skutečnosti jsou výsledkem lidského konání a jsou tak umělé, ovšem zároveň nejsou utvářeny cíleně či uvědoměle, tudíž je možné je označit jako přirozené.

Právě uvědomělost a obeznámenost člověka při jeho tvořivé a vynalézavé činnosti je pro Hayeka klíčová. Struktury, jako je společnost nebo právo, jsou totiž natolik komplikované, že je nelze považovat za vědomý konstrukt člověka. Ano, jistě jsou neoddělitelně spjaty s člověkem. Bez lidí žádné lidské společenství není, což je až banální prohlášení. Avšak dle Hayeka z této samozřejmosti neplyne fakt, že by společenství bylo lidmi změrně vytvořeno. Vznik společenského řádu nijak nezávisí na vynalézavé schopnosti člověka. V tomto ohledu je tedy obec, či obecněji řečeno společnost, věcí přirozenou.

¹²⁹ Tamtéž; str. 40.

Nutno však důrazně dodat, že ač Hayek nabízí odpověď na otázku přirozenosti společenství, není to zdaleka jeho hlavním zájmem či cílem. Dokonce takto kladenou otázku odmítá. Hayek chce především ukázat, že společnost vzniká spontánně a proč tomu tak nevyhnutelně je. Rozlišování mezi přirozeností a umělostí není pro tento projekt vhodné a v důsledku je to jen zdrojem zmatení.¹³⁰ Proto zkoumání, zda je společnost cosi přirozeného či umělého, Hayek terminologicky převádí na jiné dělení. Přesnější je dokonce říci, že Hayek zcela opouští a odmítá uvažování dichotomie mezi přirozeným a umělým, kterou nazývá přímo falešnou.¹³¹

Argumentace našeho filosofa v problematice vzniku a povaze společnosti je postavena na rozlišování mezi (vědomě) vytvořeným a (samovolně) vyrostlým.¹³² Toto dělení je pro Hayekovo zkoumání příhodnější. Stále lze samozřejmě převést vzrostlé na přirozené a vytvořené na umělé, ovšem opět se ocitneme v nejistotě, co vlastně přirozeností míníme. Musíme mít tak neustále na paměti, že pokud nazýváme společnost přirozenou, míníme tím vzniklou na základě „*lidského jednání, nikoli však vědomého lidského vytváření.*“¹³³

Hayekovo nové dělení v jistém ohledu dobře pasuje, pokud odmyslíme teleologii, na aristotelské chápání přirozenosti. Ač oba používají jiný slovník i rozdílné argumenty, klíčová entita, jakou je společnost, je pro oba čímsi přirozeným, ve smyslu vyrostlým. Stejně jako strom i společenství roste a vyvíjí se. Obec vyrůstá v podstatě sama od sebe. Vládci jí vládnou, ale nejsou schopni vědomě řídit každou její část v každém okamžiku. To je jednoduše nemožné. Vládci nemohou společnost konstruovat, jsou pouze autoritou, která v důsledku rozhoduje a řídí ač podstatnou, tak jen malou sféru obecních záležitostí. Dodejme však, že k analogii mezi Hayekem a naším antickým mistrem je třeba přistupovat s nejvyšší opatrností a rezervou. Oba diskurzy se liší a navíc Hayekova argumentace je dalekosáhle detailnější a obsáhlejší než ta aristotelská.

¹³⁰ Tamtéž; str. 40–41.

¹³¹ Tamtéž; str. 530.

¹³² Tamtéž; str. 57–58.

¹³³ Tamtéž; str. 40.

4.2.2. Spontánní řády

Hayek proti sobě staví řády vytvořené a řády spontánní.¹³⁴ Zopakujme, že hlavním rozlišujícím kritériem je, zda někdo daný řád vědomě vytváří, či nikoli. Na jedné straně tak stojí záměrná konstrukce, na druhé straně pak neplánovaný systém. Společnost je pro Hayeka vyrostlá, je *kosmem*.¹³⁵ Náš filosof přibližuje své pojmání spontánního řádu především skrze jeho přírodní povahu. Již užití slova „růst“ evokuje přirozený, biologický proces. Nejcharakterističtější vlastnosti samovolných řádů jsou evidentní právě na příkladech vyskytujících se v přírodě. Na tomto místě si dovolíme obsáhlejší, zato velmi příhodnou citaci.

„Ve známém školním experimentu, při němž jsou železné piliny na čtvrtce nuceny uspořádat se podle některé ze siločar magnetu umístěného vespod, můžeme předpovědět obecný tvar řetězců, které utvoří shluknutím pilin; avšak nemůžeme předpovědět, podle které čeledi nekonečného počtu takovýchto křivek, které definují magnetické pole, se tyto rozmístí. ... Síly vycházející z magnetu a z každé piliny budou tak v interakci s okolím, aby produkovaly jedinečný případ obecného typu, jehož obecný charakter bude určen známými zákony, jeho konkrétní projev však bude záviset na konkrétních okolnostech, které nemůžeme úplně zjistit.“¹³⁶

Fyzikální zákony a jevy ve své komplexnosti vytváří evidentní řád. Jsme sice schopni provést experiment s magnetem, jsme schopni též vytvořit v laboratoři různé komplikované chemické sloučeniny, ale řád, pomocí něhož se orientujeme, který pozorujeme (většinou však jen v obrysech) a využíváme, naším dílem není. Ani to, že umíme vytvořit podmínky pro přirozený růst řádu, neznamená, že ho konstruujeme. V detailech nejsme schopni proces vědomě ovládnout či postihnout a jen spoléháme na předpokládaný celkový uspořádaný výsledek.

Spontánní řády společností mají dvě základní a od vytvořených řádů odlišující charakteristiky. První je jejich (1) abstraktnost. Složitost řádu, kterou se vyznačuje námi zkoumané společenství, není pro spontánní řád něčím obligatorním. Podstatné je však to, že stupeň složitosti rostoucího systému není omezován tím, co lidská mysl ještě

¹³⁴ Skoble Aeon J. – Hayek the philosopher of law IN: Feser Edward (eds.) – The Cambridge Companion to Hayek; Cambridge University Press 2006; str. 172–174.

¹³⁵ Hayek poznamenává, že řecké slovo *kosmos* původně znamenalo „správný řád ve státě nebo společnosti.“; Hayek Friedrich A. – Právo, zákonodárství, svoboda; str. 60.

¹³⁶ Tamtéž; str. 64.

zvládne. Řád existuje, je stále pravidelným, ačkoli případnou komplikovanou uspořádanost již není žádný člověk s to spatřovat. Skutečná struktura řádu je nám skryta, nevidíme ji a pouze ji v obrysech rekonstruujeme v omezeném prostoru naší mysli. V tomto smyslu tedy Hayek nazývá tyto spontánní řády abstraktními. Oproti tomu řády vytvořené jsou vždy tak jednoduché, aby se v nich jejich tvůrce stále vyznal. Jsou konkrétní.

Nejdůležitější vlastností spontánních řádů, a to nejen společností, je pak jejich (2) bezúčelnost. Vytvořený systém je vždy konstruován s nějakým cílem, a proto má člověk potřebu nazírat stejně i řády nevytvořené. Ty však účel dle Hayeka nemají. Jelikož rostou samy ze sebe, zevnitř, neexistuje žádný jejich tvůrce, který by jim určoval cíl. Existence řádu se sice může jevit účelně pro jedince, kteří se uvnitř tohoto uspořádání pohybují, ovšem sám řád nikam nesměřuje, respektive to nikdo nestanovuje.¹³⁷ Spontánní řád není kvůli něčemu, on jednoduše je. Uspořádanost je samozřejmě po členy společnosti užitečná, ale tím rozhodně nevytváří její účel.

Společenství nemá účel v tom smyslu, že jej není možné směřovat. Hayek chápe cílení vždy ve vztahu s nějakým vědomým výkonem mysli. Spatřovat cíle v přírodních věcech, jak činil Aristotelés, je pro něj oním kritizovaným antropomorfismem. Pojímání stromu jako účelu semene je promítání povahy našeho myšlení na nelidský svět. To je na jednu stranu neškodné, ale na druhou nám to může zatajit skutečnou povahu reality. Nelze dosazovat účely tam, kde nejsou, respektive tam, kde z principu nelze zjistit, zda jsou.

Pokud tedy s Aristotelem označíme společnost za účel, musíme mít dle Hayeka na paměti, že neříkáme nic o povaze této entity, ale především o povaze lidské. Můžeme říci, že společenství je cílem člověka, ovšem s tím dodatkem, že člověk k němu jaksi není schopen vědomě směřovat. Společenský řád není vědomě cílený, ale rostoucí. V určitém ohledu si je tak aristotelský výklad s tím Hayekovým také velmi blízký. Oba totiž pojímají společnost jako něco rostoucího, přirozeného ve smyslu přírodního.

I u Hayeka se objevuje ona analogie společenství s organizmem, kterou jsme zmiňovali u Aristotela (2.2.3.). Organizmus samovolně, bez toho, aby si byl vědom jak,

¹³⁷ Tento argument je klíčový v Hayekově odmítnutí centrálního plánování společnosti, typického pro kolektivistické ideologie. Nelze mít plán, jehož cílem by bylo nějaké blaho národa. K problematice plánování viz Hayek Friedrich A. – Cesta do otroctví; (přel.) Veronika Lásková; Barrister & Principal Brno 2012; především str. 63–85.

roste a podléhá evoluci. Hayek však upozorňuje na důležitý rozdíl mezi společenstvím a biologickým organismem.

„...v organismu zaujímá většina individuálních prvků pevné místo, které si alespoň od té doby, kdy je organismus dospělý, podřizují jednou provždy. ... jsou [organismy] to řády konkrétnějšího druhu než spontánní řády společnosti, které se mohou zachovat, když se celý počet prvků změní a individuální prvky změní své místo.“¹³⁸

Organizmus je relativně jednoduchý a konstantně spontánní řád. Lidské tělo tvoří kompaktní celek neměnného počtu orgánů a údů, kdy tyto prvky nemění ani pozici, ani funkci. Oproti tomu jednotlivci a instituce ve společnosti se neustále transformují. Řád přetrvává, i když se charakter, funkce i části dané společnosti diametrálně změní.¹³⁹ Z diktatury se může stát demokracie, ale společenská uspořádanost tu byla tehdy a je tu i teď.

4.3. Vývoj a struktura společnosti

Společnost je spontánním řádem, jehož zákonitosti i dnes známe pouze na velmi obecné úrovni. Společenskou strukturu je v úplnosti nemožné vysvětlit a je nesnadné ovlivňovat její charakter. Otázka pak zní, jak takový řád vlastně vzniká?

„...spontánní řád vzniká z individuálních prvků adaptujících se na okolnosti, které mají přímý vliv jen na některé z nich a které ve svém celku nemusejí být nikomu známy, může zahrnovat okolnosti tak složité, že je žádná mysl nemůže všechny obsáhnout.“¹⁴⁰

Hayek věnuje značný prostor tomu, aby se ohradil vůči onomu mylnému konstruktivistickému racionalismu, který vše vidí jako dílo rozumu. Ne vše, co člověk dělá, je podložené intelektuálním výkonem. Člověk se adaptuje na situace, které ho obklopují, a vypořádává se s nimi. K tomu mu však neslouží rozum. Rozum je spíše společným produktem tohoto neracionálního procesu.

¹³⁸ Hayek Friedrich A. – Právo, zákonodárství, svoboda; str. 76–77.

¹³⁹ Tamtéž; str. 62.

¹⁴⁰ Tamtéž; str. 64.

4.3.1. Evoluce a selekce

Člověk a jeho mysl se v průběhu času mění a vyvíjejí společně. Toto nenápadné prohlášení je třeba v hayekovské argumentaci zdůraznit. Mysl nebyla vždy tím, čím je dnes. Člověk (*homo*), ještě než byl rozumným (*sapiens*), byl také vzpřímeným (*erectus*) a ještě předtím zručným (*habilis*). Rozum je vlastností člověka relativně krátkou dobu.¹⁴¹ Důvodem, proč se lidé stali rozumnými, byla jejich adaptace na prostředí a okolí, v kterém žili. Pak je také zjevné, že tento proces nemohl být rozumný, když rozum byl až jeho výsledkem. Stejně je třeba uvažovat i o spontánních řádech – společnosti a pravidlech (právu). Tyto nejsou výtvorem rozumu, ale rozum se strukturuje spolu s nimi.¹⁴² Mysl reflektuje skutečnou uspořádanost světa.

„Mysl a kultura se vyvíjely souběžně, a nikoli následně.“¹⁴³

Je třeba odlišit lidstvo v jeho počátcích a v jeho dnešní, moderní podobě. Důvodem změn, kterým člověk podléhá, je především jeho okolí. Přírodní a následně společenské faktory nutí člověka k přizpůsobování se. Tato adaptace je však nevědomá, je procesem evoluce.

Dle Hayeka je třeba popisovat proces socializace a utváření řádu jako evoluci.¹⁴⁴ Tento pojem má pro vysvětlení vzniku společnosti, dle Hayeka, v teorii dlouhou tradici počínající v 18. století u morálních filosofů.¹⁴⁵ Je zažitým omylem vnímat evoluční přístup jakožto přejatý z biologie. Ve skutečnosti tomu je naopak tak, že Charles Darwin a jeho následovníci aplikovali společenskovední chápání evoluce do svých přírodovědných teorií.¹⁴⁶ Ačkoli obě evoluce fungují na stejném principu,¹⁴⁷ je samozřejmě třeba je od sebe odlišovat. V rámci přírodní evoluce jsou selektováni především jedinci, popřípadě druhy. V sociální evoluci však jde primárně o selekci

¹⁴¹ Tamtéž; str. 531–533.

¹⁴² „Člověk si neosvojil nová pravidla chování proto, že by byl inteligentní. Stal se inteligentním tím, že se podřídil novým pravidlům chování.“ Hayek Friedrich A. – Právo, zákonodárství, svoboda; str. 539–540.

¹⁴³ Tamtéž; str. 530.

¹⁴⁴ Detailně k Hayekově představě kulturní evoluce viz Gaus Gerald F. – Hayek on the evolution of society and mind IN: Feser Edward (eds.) – The Cambridge Companion to Hayek; Cambridge University Press 2006; str. 232–258.

¹⁴⁵ Hayek má na mysli především Bernarda Mandevillea a Davida Humea.

¹⁴⁶ Hayek Friedrich A. – Právo, zákonodárství, svoboda; str. 44–45.

¹⁴⁷ Z povahy evolučního procesu pro Hayeka také vyplývá povaha vědy, která se jím zabývá. Jak evoluční biologové, tak ekonomové nebo obecněji společenští teoretici nemohou předpovídat vývoj evoluce. Co mohou, je odkrýt jisté základní principy, které tento proces regulují. Viz Gaus Gerald F. – Social Complexity and Evolved Moral Principles; str. 13–14.

institucí a postupů, tedy obecně řečeno pravidel. Navíc kulturní evoluce, která generuje řád, je proces velice rychlý, pokud ho srovnáme s evolucí genetickou.

Už než se stal člověk rozumným, měl určitou kulturu, respektive žil ve skupinách, které vykazovaly jisté pravidelnosti chování (jako ostatně všechna zvířata). Vývoj těchto pravidel je však nedostupně ukryt v dávné historii, o které se nezachovaly žádné fosilie, jako je tomu u evoluce genetické. Hayek je tedy odkázán na pouhou teoretickou rekonstrukci vývoje lidské kultury.

Jak se již ukázalo, člověk nebyl vždy rozumným. Schopnost, dovozuje Hayek, která jej odlišovala, byla prostšího charakteru. Lidé byli schopni napodobovat své okolí a předávat si, co se naučili.¹⁴⁸ Člověk byl a je imitátor.

„...člověk se určitě častěji učil správné věci, aniž chápal, proč je to správná věc, a stále ještě mu lépe slouží častěji zvyk než porozumění.“¹⁴⁹

Podle Hayeka lidé přejímali pravidelnosti, aniž si uvědomovali jejich dopad a funkce. Drželi se daných struktur, protože na ně byli zvyklí. Nikdo nepřemýšlel o tom, zda tato pravidla jsou těmi ideálními. O tom, která pravidla jsou ta správná, jaksí rozhodla sama krutá realita. Některé skupiny přežily a některé nepřežily. Rozhodujícím faktorem této selekce byly právě ony pravidelnosti a postupy, podle kterých lidé žili. Lepší pravidla a spolu s nimi ti, kteří je dodržovali, se prosadili na úkor pravidel horších a těch skupin, které se těmito nevhodnými postupy řídily. Selekcí vposledku podléhala právě ona pravidla.¹⁵⁰ Lidé se tak učili a uvykali těm vzorcům chování, které uspěly v přirozeném výběru. Jen málokdo a spíše vůbec nikdo z těch, kdo se pravidly řídil, spatřoval jejich užitečnost.

Situace, kdy si lidé uvědomili výhodnost velké pospolitosti, nastala daleko později než opravdová existence tohoto společenství. Vše mohlo spíše proběhnout například tak, že shodou okolností se v jedné tlupě narodilo a dospělo v jedné generaci mnohem více potomků, než tomu bylo obvykle. Následkem toho tato skupina získala převahu nad ostatními a spolu se svými pravidly je zastínila. Nikdo to nezamýšlel a nikdo si to neuvědomil, a přesto se větší pospolitost stala pravidlem, které v konkurenci

¹⁴⁸ Petsoulas Christina – Hayek's Liberalism and its Origins: His Idea of Spontaneous Order and the Scottish Enlightenment; Routledge London 2001; str. 41–42.

¹⁴⁹ Hayek Friedrich A. – Právo, zákonodárství, svoboda; str. 531–532.

¹⁵⁰ Kulturní evolucí musíme u Hayeka rozumět evoluci pravidel a zvyků; ty jsou primárním objektem procesu selekce. Viz také Hayek Friedrich A. – Právo, zákonodárství, svoboda; str. 538–540.

s ostatními zvítězilo. Společenská entita vznikla sama a svou faktickou aktuální ideálností (vhodností) eliminovala ostatní slepé vývojové větve.

Z řečeného mimo jiné plyne, že není nějaký absolutně ideální společenský řád. Není ho možné najít ani v realitě, ani v teorii. Rozrůzněnost a proměnlivost podmínek ve skutečnosti produkuje různé, nepřenositelné modely. Co funguje v jednom čase a místě, nebude fungovat v jiném. Řád je vždy adaptován na konkrétní situaci. Proces evoluce je nekonečný.

4.3.2. Role jednotlivců

Nová pravidla vznikala tím, že jistí jednotlivci porušovali pravidla stará.¹⁵¹ Sama pravidla totiž nejsou schopná se adaptovat na novou situaci. Pravidlo přeci platí stále stejně, dokud není nahrazeno. Jelikož se pak mění svět a okolnosti, musí se měnit i způsob, jak se nejlépe s danou realitou vypořádat. Různá období a místa vyžadují různá pravidla.

Onen impuls změny v konkrétním případě samozřejmě vychází od nějakého jednotlivce, ale jeho motivace rozhodně není zachování společenského řádu. Jedinec prostě není s to takto vnímat konsekvence svých úkonů. Nové postupy nejsou praktikovány, protože by někdo pochopil jejich společenskou výhodnost, ale čistě kvůli holému faktu, že byly úspěšné.

„Narušitelé zákona, kteří se měli stát průkopníky, určitě nezaváděli nová pravidla proto, že zjistili, že prospívají společenství, nýbrž jednoduše začali s nějakými postupy výhodnými pro ně, které se pak ukázaly jako prospěšné skupině, v níž zvítězily.“¹⁵²

To, zda je onen první porušitel pravidel veden sobeckými zájmy, omylem či náhodou je vlastně jedno. Důležité je, že úspěšný model se dál šíří a je napodobován. Proces inovace pravidel je analogický genetickým mutacím. Spontánní proces kulturní evoluce potřebuje svých článků, potřebuje takřkajíc zdroje pohybu, ale není jimi vědomě konstruován. Řečeno ještě jinak, na úrovni celé společnosti nelze brát v potaz úroveň motivací a myšlenkových pochodů jedinců.

¹⁵¹ Tamtéž; str. 537.

¹⁵² Tamtéž; str. 538.

Společnost, jako spontánní řád, je schopna zachovávat svou vlastní existenci. Je opět vinou naší antropomorfní povahy, že sebezáchovu označujeme jako účel řádů. Je třeba si uvědomit, že společenství, jakožto spontánní řád, není možné nahlížet analogicky jako myslící bytost. Společenství nemá rozum, nemá vůli, nic nechce a nikam nesměruje, a přesto se zachovává. Je to holý, dále nevysvětlitelný fakt, stejně jako gravitace. Tělesa se zkrátka přitahují, jako se spontánní řády zachovávají.

Složitě struktury se zachovávají tím, že se neustále přizpůsobují změnám v okolí. Řád se permanentně vyvíjí a přeměňuje. Pozoruhodný je fakt, že sebezáchova celkového řádu v důsledku je, pouze v mechanistickém smyslu slova, odvislá od individuálních akcí prvků, z nichž je tento řád složen.

„Tyto změny ve struktuře jsou přivozovány jejími prvky, které mají takové pravidelnosti chování nebo takové schopnosti řídit se pravidly, že výsledkem jejich individuálního jednání bude obnova řádu celku.“¹⁵³

Neustálá neřízená evoluce na úrovni jedinci odděleně dodržovaných pravidel má za následek celkovou uspořádanost. Z permanentního shonu a hemžení jednotlivců je evolučními mechanismy samovolně utvořen a udržován řád, který je v důsledku prospěšný i pro jeho jednotlivé členy.

4.3.3. „Vytvořené“ řády – organizace

Přestože Hayek popisuje vznik společnosti jako spontánní růst, je si vědom, že to není jediná síla, která výsledný řád utváří. Člověk si totiž, v určité fázi vývoje, začíná uvědomovat a nahlížet funkce některých struktur. Některé pak dokonce i sám vědomě a cíleně konstruuje.

„V jakékoli skupině lidí, která je jen trochu větší, bude spolupráce vždycky spočívat jak na spontánním řádu, tak na uvědomělé organizaci.“¹⁵⁴

Společnost, celkový spontánní řád, je ve své komplexnosti neuvěřitelně složitý celek, který nikdo není schopen myslet. Z těchto důvodů jsme společenství výše (4.2.2.) nazvali abstraktním a bezúčelným. Ovšem v realitě existují i jiné, menší systémy a řády, které jsou konkrétní a svůj účel mají, respektive vznikly s nějakým záměrem. Tyto

¹⁵³ Tamtéž; str. 533.

¹⁵⁴ Tamtéž; str. 69.

organizace jsou však součástí spontánního celku, který je v živém, neustálém vývoji. Stejně jako jednotlivci, i tyto vytvořené řády podléhají silám utvářejícím spontánní řád celé společnosti. Jedinci, vytvořené řády a spontánní řády v každé společnosti, která je jakýmsi všezahrnujícím spontánním nadřádem či suprařádem, existují vedle sebe.

Hayek svým obsáhlým výkladem chce co nejautentičtěji postihnout skutečnou komplikovanost společností. To je totiž složeno z mnoha menších entit, některých více, některých méně ohraničených. „*Rodiny, farmy, továrny, firmy, různé asociace, veškeré veřejné instituce*“¹⁵⁵ a mnoho jiného lze dle našeho filosofa označit za organizace.

Znakem organizací, jakožto vytvořených řádů, je jejich konkrétnost a účelnost. Jejich strukturu je člověk schopen celistvě nahlédnout a pochopit a zároveň může danou organizaci pomocí příkazů směřovat za stanoveným účelem. Obě tyto charakteristiky jsou však v jistém smyslu podmíněné. Hayek totiž označuje za organizaci také rodinu. Kdo by ovšem tvrdil, že rodina je konstruktem? Vždyť je naopak pro člověka čímsi nejpůvodnějším. Obdobně se asi nelze ve světle podané argumentace domnívat, že člověk jednoho dne vymyslel veřejné instituce. Ty přeci musely být vytvořeny spíše evolučním procesem pravidel. Náš rakouský myslitel si naštěstí neprotiřečí.

Ne vše, co Hayek nazývá organizací, je v realitě nutně konstruováno. Podstatné je však to, že člověk je jednak schopen nahlédnout zákonitosti této jednoduché entity a jednak, což je podstatné, ji může centrálně řídit a cílit. Co do vzniku jsou tak i organizace v praxi často výsledkem spontánních procesů. Lidé jsou v rámci těchto jednoduchých řádů schopni je organizovat s cílem nějakého svého specifického cíle.

*„... jedna a táž skupina, která někdy, jako při většině své denní rutiny, bude fungovat jako spontánní řád nesený dodržováním obvyklých pravidel bez nutnosti příkazů, zatímco jindy, jako při lovu, stěhování nebo boji, bude jednat jako organizace pod řídicí vůlí nějakého náčelníka.“*¹⁵⁶

Organizace je závislá na organizátorovi, na jeho vůli, která příkazy určuje úkoly, místa a cíle podřízeným členům.¹⁵⁷ Stabilní struktura tohoto řádu také umožňuje, aby byla postižitelná jednou myslí. Samozřejmě ani organizátor, pokud tedy není skupina

¹⁵⁵ Tamtéž; str. 70.

¹⁵⁶ Tamtéž; str. 70; viz také str. 104–105.

¹⁵⁷ Tamtéž; str. 72.

krajně jednoduchá, nepořádá vše a nemůže přikazovat lidem každý jednotlivý krok. V detailech se tak jednotlivci řídí pravidly, která v souhrnu organizátor nezná. Organizátor je však stále centrální autoritou, která dosazuje jednotlivce do neměnných rolí a určuje společný záměr. Čím je řád složitější, tím je kontrola organizátora nad celkem menší. Organizace si tak nevystačí s příkazy, ale musí se ve značné míře spoléhat na pravidla.¹⁵⁸

Znovu zopakujme, že organizace jakožto relativně celistvě ohraničené entity jsou pouze prvky v celkovém spontánním řádu. Celek společnosti je prostředím, které ovlivňuje vše, co je její součástí. Účely organizací i jejich pravidla se mění, jak se adaptují na externí realitu spontánního řádu. Organizace, ač vnitřně řízené, jsou externě objektem spontánnosti.

4.4. Pravidla

Při vysvětlování struktury společnosti i jejích částí je pro Hayeka klíčový pojem pravidla. Pravidla v podstatě uspořádávají celý systém. Zároveň je zřejmé, že povaha všech pravidel není stejná. Hayekova argumentace v této oblasti si vyžaduje bližší analýzu.

Hayek teoreticky rozlišuje tři odlišné vrstvy pravidel lidského chování, které se v průběhu dějin společně vyvíjely a ovlivňovaly v jednom prakticky nedělitelném komplexu.¹⁵⁹ To, co odlišuje tyto typy pravidel, je proces jejich vývoje.

(1) Základní vrstvu pravidelností tvoří geneticky zděděné instinktivní pudy a vzorce, které jsou dány fyziologií člověka a takřka nepodléhají změnám. (2) Druhý stupeň pravidel je vytvářen spontánním procesem kulturní evoluce a selekce, o němž jsme obsáhle hovořili výše (4.3.1. a 4.3.2.). Tato pravidla jsou, pokud nepočítáme ony přirozené a rudimentální pudy, primární. Tvoří nejobsáhlejší třídu a jsou svým způsobem nejdůležitější, jelikož v podstatě umožnila a vytvarovala lidskou existenci do současné podoby. (3) Poslední a velmi tenkou vrstvu pravidel tvoří ta, která byla člověkem uvědoměle přijata a vymyšlena, aby sloužila známým účelům. Tato jsou jak v čase, tak ve významu, pravidly sekundárními.

Hayekovské dělení na vytvořené a vyrostlé permanentně prostupuje celou jeho teorii. Na úrovni pravidel tato dichotomie platí také a v jistém smyslu je dokonce

¹⁵⁸ Tamtéž; str. 73.

¹⁵⁹ Tamtéž; str. 536.

důležitější než u lidských sociálních struktur. Nejdůležitějšími pravidly, jak jsme řekli, jsou ta, která vznikají spontánně a jsou předmětem evoluce. Druhotná pravidla jsou pak designována člověkem. Hayekovo hlavní dělení je tak mezi právem vyrostlým a rozpoznaným a právem stvořeným, tedy zákonodárstvím či legislativou.¹⁶⁰

4.4.1. „Právo je starší než zákonodárství“¹⁶¹

Těmito slovy Hayek začíná ve své knize čtvrtou kapitolu nazvanou *Měnící se pojem práva*. Hayek si totiž velice dobře uvědomuje, že právo [*law*] je cosi stejně starého, jako lidstvo samo. Člověk byl nucen vždy dodržovat určité postupy, pokud měl přežít. Právo je právem, i když není artikulované, a dokonce i když si ho není jeho následovník vědom. Hayek chce tím, že otáčí běžné chápání práva, postihnout jeho skutečnou povahu. Právo je takřkajíc dříve, než si ho uvědomíme, a daleko dříve, než ho vyhlásíme.

S tím, jak se měnily okolnosti života, měnila se i pravidla rostoucích struktur. Pravidelnost chování se neustále vyvíjí. Člověk se rodí do již nějaké vyrostlé kultury a dědí po předcích rozsáhlý repertoár pravidel, které nikdo nikdy nevykonstruoval. Této sumě neartikulovaných postupů vlastně nikdo nemusí rozumět, ale jen se podle ní chová. Je nesmyslné představovat si, jak nějaký první člověk vymyslel určitá pravidla, jelikož anticipoval jejich blahodárnost. Ve vznikající společnosti jednoduše nemůžeme pravidla stanovovat, protože nemůžeme vědět, která by to měla být. Ve skutečnosti se totiž nějak chováme a až posléze tento postup artikulujeme, a tedy normujeme.

Na začátku vývoje stojí pravidla vzniklá evolučně, jejichž povaha je nenormativní. Lidé nedodržují pravidla, protože vědí, že jsou podmínkou jejich přežití, ale přežívají, protože dodržují tato pravidla. Pravidelnost je něco, co systém a jeho členové objektivně vykazují. Pravidla nejsou explicitně známá, ač existují a působí. Pravidlo je tedy primárně faktem, a ne normativním ukazatelem.

„Ačkoli člověk nikdy neexistoval bez zákonů, jimž by se podřizoval, existoval samozřejmě po statisíciletí bez zákonů, které by znal v tom smyslu, že by byl s to je artikulovat.“¹⁶²

¹⁶⁰ Lze také hovořit o dichotomii mezi *nomos* a *thesis*.

¹⁶¹ Hayek Friedrich A. – Právo, zákonodárství, svoboda; str. 98.

¹⁶² Tamtéž; str. 67.

Hayek pracuje s významem pravidla, který postihuje jeho nejpůvodnější rys. Pravidlo je nejprve skutečně dodržováno, a až případně poté je artikulováno či verbalizováno. To je dle Hayeka dějinný fakt. Skutečná pravidelnost chování předchází formálnímu zaznamenání.¹⁶³ To, co je, je předlohou pro to, co má být. Povaha pravidel jako čehosi, co především deklaruje reálný stav, bývá často přehlížena ve prospěch zdůrazňování jejich normativní funkce, která nastupuje až druhotně, až mnohem později v čase. V raných dobách lidstva, když bylo vynalezeno písmo, se zaznamenával zákon jako cosi nezměnitelného a daného. Zákonodárci, kodifikátoři netvořili zákon, ale artikulovali realitu.

„... všichni slavní raní ‚zákonodárci‘ od Urnamua a Chammurabiho po Šalamouna, Lykúrga a autory dvanácti římských tabulí neměli v úmyslu vytvořit nový zákon, nýbrž pouze vyhlásit to, co zákonem je a vždycky bylo.“¹⁶⁴

4.4.2. Vědomí práva

Znovu zopakujme, že celistvý společenský řád funguje především díky komplexu pravidel, který vznikl postupem evoluce. Se vznikem a vývojem společnosti se ovšem mění i lidská mysl. Lidé se rodí do již ustálené kultury, do vyvinutějšího prostředí než jejich předci. Postupem času si tak lidé začínají pravidelnost svého chování uvědomovat a tato pravidla také artikulovat. Z primitivního přejímání a imitování úspěšných pravidelných modelů se stává vědomé vyučování a prosazování osvědčených pravidel. Dle Hayeka lze říci, že v podobné chvíli u člověka zároveň vzniká jakýsi rozum.¹⁶⁵ Když člověk nahlédne, že ve skutečnosti jsou nějaká uspořádávající pravidla, začne je s pomocí rozumu šířit a uplatňovat.¹⁶⁶

Funkce a význam nikým nevymyšlených pravidel je nahlížen postupně. Tato pravidla, toto právo, je tedy nyní vědomě předáváno a stále častěji verbalizováno.¹⁶⁷ Absolutní formalizace těchto abstraktních struktur je však i dnes takřka nemožná. Ani ten nejdetailnější předpis se nikdy neobejde bez nevyslovitelného komplexu postupů řídících lidské jednání.¹⁶⁸ Jazyk nikdy nebude tak všeobjímající jako myšlení.

¹⁶³ Tamtéž; str. 107–109.

¹⁶⁴ Tamtéž; str. 109

¹⁶⁵ Tamtéž; str. 101–103.

¹⁶⁶ Petsoulas Christina – Hayek's Liberalism and its Origins; str. 23–32.

¹⁶⁷ Skoble Aeon J. – Hayek the philosopher of law; str. 177

¹⁶⁸ Hayek Friedrich A. – Právo, zákonodárství, svoboda; str. 104.

Uvědomění si práva nelze ztotožňovat s jeho vytvořením. Lidským konstruktem není ani první artikulace či sepsání práva (jako v případě zmíněného Chammurabiho), ale často ani změna tohoto již verbalizovaného práva. Právo se mění s tím, jak se transformuje okolí, ve kterém člověk žije. Postupem času je tak nutné přepsat i zákoníky. Impuls však vychází většinou z reality, a ne z něčí předvídavé myslí. Je to vlastně zcela evidentní. Novelizace platného práva je reakcí na posun ve skutečnosti.

„Klasické římské občanské právo ... je téměř zcela produktem právníků, kteří zákon nalézali, a jen ve velmi malém rozsahu produktem zákonodárství. ... jednalo se spíše o postupnou artikulaci převládajících představ spravedlnosti než o zákonodárství.“¹⁶⁹

Právo je z velké části zvykové. Hayek se také proto v této argumentaci odvolává na britské obyčejové právo [*common law*].¹⁷⁰ Stejně jako Římané, ani anglosaští soudci právo nevytvářejí, ale nacházejí jej. Soudce nevytváří rozhodnutí v konkrétním případě dle své představy o spravedlnosti. Jeho úkolem je spíše vystihnout soulad se skutečnými, obecně dodržovanými postupy, na nichž řád v jednání spočívá.¹⁷¹ Soudce nachází abstraktní a sdílenou pravidelnost v konkrétních situacích. I vytvoření precedentu je pouze artikulováním jakéhosi obecně dodržovaného práva.¹⁷²

Lidé však často právo porušují, ostatně proto se také dostávají před soud. Právě nerespektování obecného řádu si vyžaduje, aby mělo právo také normativní funkci. Zákon říká, krom toho, jak se věci mají, také, jak by se měly mít. Tato role zákona je však sekundární. Sepsání práva či artikulace soudních činností jsou motivovány potřebou potlačit porušování řádu. Je třeba definovat nežádoucí chování.

4.4.3. Zákonodárství

Jakkoli platí, že právo předchází zákonodárství, tato oblast lidského společenského působení je také velmi stará, takřikajíc odvěká. Hayek však upozorňuje na to, že původní zákonodárná činnost zahrnovala užší spektrum aktů, než jak se chápe

¹⁶⁹ Tamtéž; str. 111–112.

¹⁷⁰ Podrobněji viz Skoble Aeon J. – Hayek the philosopher of law; str. 174–176.

¹⁷¹ Hayek Friedrich A. – Právo, zákonodárství, svoboda; str. 116.

¹⁷² „Otázkou pro soudce zde nikdy nemůže být to, zda bylo skutečně podniknuté jednání nutné z nějakého vyššího hlediska nebo zda sloužilo určitému výsledku, který si přála nějaká autorita, nýbrž jen to, zda chování, o kterém se vede spor, bylo v souladu s uznávanými pravidly.“ Hayek Friedrich A. – Právo, zákonodárství, svoboda; str. 116–117.

dnes. Zákonodárstvím, legislativou náš filosof rozumí činnost vládců, který pro své úředníky a podřízené stanovuje pravidla, jež souvisejí s výkonem jeho vlády. Tato pravidla jsou v podstatě administrativního charakteru a nahrazují jednotlivé příkazy. Sám autor o nich hovoří takto:

„Budou to organizační pravidla uzpůsobená k dosahování jednotlivých cílů, k nahrazování pozitivních příkazů, že něco má být provedeno nebo že se má dosáhnout určitých výsledků, a ke zřizování různých výkonných orgánů, jimiž vláda působí.“¹⁷³

Tato pravidla mají vždy jasně specifikovaný cíl, na rozdíl od neúčelného práva v jeho úzkém hayekovském vymezení. Právo není prostředkem k žádnému jednotlivému záměru či události, je spíše „podmínkou úspěšného sledování většiny účelů.“¹⁷⁴ Patrně lze tak s jistou mírou metaforičnosti připisovat právu účel spočívající v zachování celkového řádu. „Cílem“ abstraktního, vyrostlého práva je konkrétní, žitý řád v lidském jednání.¹⁷⁵ Oproti tomu produktem zákonodárství jsou pravidla, kdy jimi jejich tvůrci prosazují konkrétní cíle a uvalují povinnosti na jedince v konkrétních situacích. V rámci organizace může organizátor prostřednictvím své autority jasně určovat společný cíl a také uzákoňovat pravidla vedoucí k této metě.

Univerzální pravidla, takzvaná pravidla správného chování, jak je nazývá Hayek,¹⁷⁶ disponují určitou přirozenou autoritou. Následný proces jejich artikulace je v podstatě zhmotněním a stvrzením jejich síly a užitečnosti. Kdo tuto artikulaci provádí? Krom soudců je tímto aktérem ve většině případů právě ten stejný subjekt, který vytváří onu účelnou a konkrétní legislativu. V této osobě nebo v tomto tělese (zastupitelském sboru) se tak stýkají dvě odlišné funkce, díky čemuž dochází k jistému zmatení. Jedna pravidla jsou z vůle vládců, druhá nikoli. Jedna sám tvoří, druhým je i on podřízen; ostatně i fakt, že někdo má takovou autoritu k tvorbě norem, je spontánním pravidlem pramenícím ve zvyku. Ovšem tím, že jakýmsi vydavatelem práva

¹⁷³ Tamtéž; str. 158.

¹⁷⁴ Tamtéž; str. 146.

¹⁷⁵ „Jen pokud se jasně rozpozná, že řád v jednáních je faktickým stavem věcí odlišným od pravidel, která přispívají k jeho utváření, je možné pochopit, že takovýto abstraktní řád může být záměrem pravidel chování.“ Hayek Friedrich A. – Právo, zákonodárství, svoboda; str. 147.

¹⁷⁶ Např. Hayek Friedrich A. – Právo, zákonodárství, svoboda; str. 125.

i zákonodárství je jeden subjekt, je často chybně interpretován jako tvůrce obou.¹⁷⁷ Zákonodárce je ztotožněn s tvůrcem práva.

Vrcholu dosáhl tento omyl v právním pozitivismu,¹⁷⁸ především například v teorii Hanse Kelsena.¹⁷⁹ Pozitivistické vidění lze stručně parafrázovat tak, že právem je to, co je určeno suverénem, vytvořeno zákonodárcem.¹⁸⁰ Pozitivismus je v podstatě také oním konstruktivistickým racionalismem, proti němuž se Hayek tak silně staví. Hobbes, Rousseau, Bentham a mnozí jiní dle našeho filosofa zcela zatemnili význam a povahu práva.¹⁸¹

4.4.4. Vědomá změna práva

„Ačkoli původně se řád nepochybně utvářel spontánně sám, protože jednotlivci sledovali pravidla, která nebyla uvědoměle vytvořena, nýbrž vznikala spontánně, lidé se postupně naučili takováto pravidla zdokonalovat.“¹⁸²

Postupem času, když je člověk již skutečně rozumným a civilizovaným, jeho vědomí práva je na tak vysoké úrovni, že je sám schopen tato spontánní pravidla vědomě zdokonalovat, a dokonce měnit.

Je třeba odlišit celek pravidel správného chování, například morálku, od jednotlivého pravidla tohoto celku. Člověk sice může hluboce nahlédnout a porozumět systému vyrostlých pravidel, ale stále není schopen vytvořit tento celý systém znova či zcela jinak. Co dovede, ve vyspělé fázi svého intelektu, je anticipovat a korigovat vývoj některých jednotlivých správných pravidel v kontextu tohoto celku. Hayek také tvrdí, že tato lidská činnost je nezbytná. Ne každé pravidlo vzniklé kulturní evolucí je totiž dobré. Proces selekce pravidel sice funguje, ale často může být dosti pomalý nebo se může ocitnout ve slepé uličce. Proto je třeba do spontánního systému vědomě zasáhnout a učinit jednotlivé korekce.¹⁸³

¹⁷⁷ Tamtéž; str. 120–121.

¹⁷⁸ Viz např. Holländer Pavel – Filosofie práva; Aleš Čeněk Plzeň 2006; str. 21–25.

¹⁷⁹ Viz Hayekův detailní rozbor pozitivismu; Hayek Friedrich A. – Právo, zákonodárství, svoboda; str. 240–256.

¹⁸⁰ Tamtéž; str. 240–241.

¹⁸¹ Tamtéž; str. 126.

¹⁸² Tamtéž; str. 69.

¹⁸³ Skoble Aeon J. – Hayek the philosopher of law; str. 179.

Člověk je morální bytostí. Základ pravidel správného chování je silně vyryt do jeho charakteru. I v tomto systému se však může vyvinout pravidlo, které bude posléze vědomě rozpoznáno jako špatné. Příkladem může být diskriminace žen. Jakkoli bylo toto pravidlo spontánní a chápané jako fakt, v jistou chvíli si člověk uvědomil, že v celkové souvislosti pravidel správného chování je třeba tuto zažitou normu odmítnout.

Zákonodárce tak přece jen, v jisté chvíli, skutečně mění právo, a nikoli jen legislativu.¹⁸⁴ To však neznamená, že to je jeho hlavní a původní náplní. Viděno chronologicky, zákonodárce nejdříve pouze organizoval pravidly svou vládu, pak také artikuloval spontánně vzniklé právo, a až nakonec také toto právo v dílčích směrech měnil a korigoval. Tuto korekci je však třeba provádět s nejvyšší opatrností. Zákonodárce musí skutečně dobře studovat a vnímat komplexnost společnosti, aby mohl rozpoznat špatné pravidlo.¹⁸⁵ Jistotu však nemůže mít nikdy.

4.5. Krátká poznámka k Hayekovu vidění Humea

Ač se Hayek často odvolává na Davida Humea, jejich přístupy jsou přeci jen dosti odlišné. Předně, hlavním Humeovým předmětem zájmu je vývoj a charakter člověka – individua, kdežto náš rakouský myslitel staví do centra svých úvah společnost – celkový řád. Hume sleduje vývoj systému takříkajíc zevnitř, Hayek zvenku. V podstatě tak oba hovoří trochu o něčem jiném, což místy vyvolává zdání protirečení si. Naneštěstí sám Hayek tento zásadní rozdíl jakoby nevidí a interpretuje Humea až příliš v intencích své vlastní teorie.¹⁸⁶ Pokusíme se zde tedy nastínit, jak oba myslitele v rámci hayekovské argumentace chápat.

Dle Humea je spravedlnost lidským vědomým výtvozem. Ovšem fakt, že si někteří jedinci uvědomí pravidla správného chování, dle Hayeka nestačí ke změně celkového řádu. I Humeovi je zřejmé, že spravedlnost je výsledkem adaptace člověka na nepřízeň okolního světa. Aby člověk mohl lépe naplňovat své touhy, musí se nevyhnutelně začlenit do pospolitosti a akceptovat její pravidla. Tato pravidla sice dodržuje, ale nemusí nutně rozumět proč.

¹⁸⁴ Hayek Friedrich A. – Právo, zákonodárství, svoboda; str. 118–120.

¹⁸⁵ Gamble Andrew – Hayek on knowledge, economics, and society; str. 129.

¹⁸⁶ Detailně k tomuto Hayekovu nešvaru viz Petsoulas Christina – Hayek's Liberalism and its Origins; str. 107–137.

„Člověk jednal dříve, než myslel, a nechápal dříve, než jednal.“¹⁸⁷

Pochopení a artikulace práva je až proces následný, ale z pohledu individuí je právě toto moment, kdy zákony a společnost „vznikají.“ Dokud spravedlnost nepochopíme, nemůžeme být ani skutečně, intencionálně spravedlivými. Spontánní řád roste bez ohledu na to, zda si to uvědomujeme, či ne. Ovšem ve chvíli, kdy tento proces (rozumem) identifikujeme, můžeme se snažit mu jít v ústrety. Vlastně až v této fázi začíná Humeův výklad. Až nyní lidé vědomě spravedlnost pěstují a vžívají si ji silou konvence, která roste skrze *„pomalý vývoj a naši opakovanou zkušenost s potížemi, které nastávají, když zvyk porušíme.“¹⁸⁸*

Ač tedy ke společnosti plné spravedlivých lidí vede cesta spontánní a neracionální evoluce, stát se spravedlivým lze pouze nahlédnutím a uvědoměním si tohoto principu. Pravidla správného chování jsou tak lidským vynálezem (3.4.) až ve chvíli, kdy je člověk artikuluje a připíše jim normativní funkci.¹⁸⁹ Předtím samozřejmě existuje pravidelnost, ale nikdo nevidí její prospěšné sociální konsekvence.

Dle Hayeka je řád danost a vědomí řádu eventualita, na níž řád nezávisí. Hume by patrně s tímto souhlasil, ale dodal by, že ono vědomí řádu sice není určující pro existenci řádu samého, ale je kruciální a konstitutivní pro člověka a jeho vývoj. S tím by zase jistě musel souhlasit Hayek.

¹⁸⁷ Hayek Friedrich A. – Právo, zákonodárství, svoboda; str. 36.

¹⁸⁸ Hume David – A Treatise of Human Nature; 3.2.2.10.

¹⁸⁹ K pojmání normativity u Humea viz Sobek Tomáš – Právní myšlení: kritika moralismu; str. 190–201.

5. Závěr

Lidská přirozenost je cosi, co by měli všichni příslušníci lidského druhu sdílet, a to patrně napříč místem i časem. Společenství, neboli v antické terminologii obec, je zase cosi silně spjatého s člověkem. Ovšem z historických a archeologických nálezů je zjevné, že její podoba prochází vývojem a že byly doby, kdy lidé v obci, tedy v rozvinuté pospolitosti, vůbec nežili. Socializace člověka je značně komplikovaný proces a jeho vysvětlování má, jak ostatně dokumentuje presokratická citace v úvodu práce, dlouhou tradici.

Existuje mnoho možností a cest, jak fenomén společnosti vysvětlovat. Je to dílo Boží, lidské, či snad žádného autora nemá? Je třeba si uvědomit, že hledání odpovědí na takové otázky není čistě teoretické. Za veškerým takovým zkoumáním je totiž také snaha ospravedlnit daný stav věcí, který uvaluje na jednotlivce sumu povinností a norem, aniž jim dává na vybranou. Lidé se již rodí do světa, o jehož pravidlech nerozhodují. Je tak třeba vysvětlit, proč se mají podvolit zákonům, když to evidentně není nevyhnutelné. Teoretici jako Hobbes, Locke či Rousseau se pokoušeli ospravedlnovat společnost pomocí myšlenkového modelu společenské smlouvy.¹⁹⁰ Dříve před nimi bylo zase typické považovat lidskou pospolitost za výtvar Boha. Jedno nahlížení ospravedlňuje společnost skrze rozum, druhé pomocí nekonečné Boží prozřetelnosti. Oba přístupy jsou však až příliš zjednodušující. Proto se někteří myslitelé v dějinách pokusili fenomén společnosti nahlédnout komplexněji.

K pochopení společenství je třeba alespoň porozumět tomu, jaký je člověk. Je nezbytné identifikovat lidskou nedokonalost a pokusit se poctivě rekonstruovat události minulosti. Aristotelés, David Hume a Friedrich A. Hayek jsou tři autoři, oddělení staletími, kteří vypracovali pozoruhodné teorie o lidské společnosti a o jejím vzniku. Přes vzájemné rozdíly tvoří tito filosofové pozoruhodnou myšlenkovou linii, která poskytuje originální pohled na zkoumanou problematiku. Každý z autorů si vyžádal specifický přístup, přesto jsme vždy sledovali podobné pojmy. Především jsme se věnovali vývoji a struktuře společnosti, lidské povaze, roli zákona a vůbec vztahu těchto témat. Nejvýznamnějšími společnými rysy u zkoumaných filosofů bylo vnímání

¹⁹⁰ Viz heslo *smlouva společenská*; Sokol Jan – Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů; Vyšehrad Praha 2007, str. 375–376.

společnosti jako čehosi rostoucího, nutného, přírodního a nekonstruovaného. Všichni také sdíleli realistický pohled na lidský rozum a na jeho omezenost a nedokonalost a odmítali teorie společenských smluv. Aristotelés, Hume i Hayek přikládali velký význam zvyku a dlouhodobé sociální evoluci, bez nichž nelze k současné společnosti dospět, ani ji vysvětlovat. Právo pro ně bylo především čímsi osvědčeným, odosobněným a ustáleným. Ve všech představených argumentacích pak také nijak nefiguroval pojem Boha.

U Aristotela jsme sledovali jeho chápání společnosti jako samostatné, k dobru směřující entity. Obec byla chápána jako přirozená v tom smyslu, že se jaksi uspořádaně, jako útvary v přírodě, vyvíjí dle daných pravidelností. Podstupuje jakousi evoluci, tedy proces, o němž bylo pojednáno v rámci hayekovské části. Na spoustu otázek Aristotelés neodpovídá s takovou přesností jako pozdější filosofové. Především jeho teleologie je spíše způsobem nahlížení a myšlení než názorem na faktický stav a průběh věcí. Říci s Aristotelem, že obec je účelem, tak neznamená nutný rozpor s Hayekem.

Obec je také dle Aristotela pro člověka nutná ve smyslu možnosti dosahování dobrého života. Podobně lze nahlížet také na Humeův výklad, který vychází z nezbytnosti socializace pro lepší život. S Humem jsme se více zaměřili na okamžiky, kdy si člověk začal uvědomovat tuto potřebnost společenství a podstoupil jakýsi přerod od sobeckosti ke spravedlnosti. Představili jsme také, jak Hume osobitě rozumí pojmu úmluva a jak se explicitně vypořádává s teoretiky společenských smluv.

Nakonec jsme se věnovali velice komplexnímu výkladu Friedricha Hayeka. Ukázali jsme, jak je možné nahlížet složitou strukturu společnosti a její neracionální, neřízený a neustálý vývoj. Velkou část jsme pak věnovali jeho výkladu práva a zákonodárství v kontextu vznikajícího sociálního systému.

Ačkoli byla oblast zájmu této práce dosti zúžena, nebylo možné se věnovat daným tématům v úplných podrobnostech. Zvláště pak Hayekova teorie by vystačila na několik prací, ať už zaměřených na jeho chápání práva či na jeho sociálně-ekonomické teorie.

Cílem práce nakonec nebylo podat jasnou odpověď či sumu definic, ale nabídnout a rozšířit možné pohledy na povahu společnosti a člověka. Ostatně právě co nejširším spektrem názorů si lze vytvořit nejpravděpodobnější představu o skutečnosti.

Seznam literatury

Annas Julia – Aristotle on Human Nature and Political Virtue; IN: The Review of Metaphysics 49 (june 1996)

Aristotelés – Etika Níkomachova; (přel.) Antonín Kříž; Petr Rezek Praha 2009

Aristotelés – Fyzika; (přel.) Antonín Kříž; Petr Rezek Praha 2010

Aristotelés – Magna Moralia; (přel.) Antonín Kříž; Petr Rezek Praha 2010

Aristotelés – Metafyzika; (přel.) Antonín Kříž; Petr Rezek Praha 2008

Aristotelés – Politika I; (přel.) Milan Mráz; Oikoymenh Praha 1999

Aristotelés – Politika; (přel.) Antonín Kříž; Petr Rezek Praha 2009

Aubenque Pierre – Rozumnost podle Aristotela; (přel.) Cyril Říha; Oikoymenh Praha 2003

Baier Annette – A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatises; Harvard University Press 1991

Baier Annette – Hume's Account of Social Artifice – Its Origin and Originality IN: Ethics 98, Issue 4, (July 1988)

Flage Daniel E. – Hume's Hobbism and His Anti-Hobbism IN: Hume Studies; Volume XVIII, Number 2, (November 1992)

Gamble Andrew – Hayek on knowledge, economics, and society IN: Feser Edward (eds.) – The Cambridge Companion to Hayek; Cambridge University Press 2006

Gaus Gerald F. – Hayek on the evolution of society and mind IN: Feser Edward (eds.) – The Cambridge Companion to Hayek; Cambridge University Press 2006

Gaus Gerald F. – Social Complexity and Evolved Moral Principles IN: Louis Hunt a Peter McNamara (eds) – Liberalism, Conservatism, and Hayek's Idea of Spontaneous

Order; London Palgrave Macmillan 2007; dostupné na www.gaus.biz/Gaus-SocialComplexity

Gill Michael B. – Hume's Progressive View of Human Nature IN: Hume Studies; Volume XXVI, Number 1, (April 2000)

Gill Michael B. – The British Moralists on Human Nature and The Birth of Secular Ethics; Cambridge University Press 2010

Graeser Andreas – Řecká filosofie klasického období; (přel.) Miroslav Petříček; Oikoymenth Praha 2000

Haakonssen Knud – The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith; Cambridge University Press 1989

Hayek Friedrich A. – Cesta do otroctví; (přel.) Veronika Lásková; Barrister & Principal Brno 2012

Hayek Friedrich A. – Právo, zákonodárství, svoboda; (přel.) Tomáš Ježek; Prostor Praha 2011

Hayek Friedrich A. – The Use of Knowledge in Society; American Economic Review; Volume XXXV, Number 4, (September 1945); str. 519 – 530

Hobbes Thomas – De Cive/On The Citizen; (přel.) Richard Tuck a Michael Silverthorne; Cambridge University Press 2006

Holländer Pavel – Filosofie práva; Aleš Čeněk Plzeň 2006

Hume David – A Treatise of Human Nature IN: David Fate Norton a Mary J. Norton (eds.) – A Treatise of Human Nature, volume 1; Oxford University Press 2011

Hume David – An Enquiry concerning the Principles of Morals; IN: Tom Beauchamp (eds.) – An Enquiry concerning the Principles of Morals; Oxford University Press 1998

Hume David – Idea of A Perfect Commonwealth IN: Essays, Moral, Political, and Literaly, Part II, Essay XVI; dostupné na

[http://www.econlib.org/library/LFBooks/Hume/hmMPL39.html#Part II, Essay XVI,](http://www.econlib.org/library/LFBooks/Hume/hmMPL39.html#Part%20II,%20Essay%20XVI)
IDEA OF A PERFECT COMMONWEALTH

Hume David – Of the Original Contract IN: Essays, Moral, Political, and Literaly, Part II, Essay XII; dostupné na <http://www.econlib.org/library/LFBooks/Hume/hmMPL.html>

Keyt David – Three Basic Theorems in Aristotle's Politics; IN: David Keyt a Fred D. Miller, Jr. (eds) – Companion to Aristotle's Politics; Blackwell Publishing 1991

Kraut Richard – Aristotle: Political philosophy; Oxford University Press 2009

Kritias – Ze Sýsyfa; Zl. B 25 ze Sexta IN: Zlomky předsokratovských myslitelů; (přel.) Karel Svoboda; Nakladatelství Československé akademie věd Praha 1962

Kukathas Chandran – Hayek and liberalism IN: Feser Edward (eds.) – The Cambridge Companion to Hayek; Cambridge University Press 2006

Locke John – Druhé pojednání o vládě; (přel.) Oskar Krejčí; Svoboda Praha 1992

Long Anthony A. – Hellénistická filosofie; (přel.) Petr Kolev; Oikoymenh Praha 2003

Miller Fred D. – Naturalism; IN: Chistopher Rowe a Malcolm Schofield (eds) – The Cambridge History of Greek and Roman political thought; Cambridge University Press 2000

Miller Fred D. – Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics; Oxford University Press 1995

Mulgan Richard – Aristotelova politická teorie; (přel.) Michal Mocek; Oikoymenh Praha 1998

Petsoulas Christina – Hayek's Liberalism and its Origins: His Idea of Spontaneous Order and the Scottish Enlighenment; Routledge London 2001

Platón – Ústava; (přel.) František Novotný; Oikoymenh Praha 2005

Popper Karl. R – Otevřená společnost a její nepřátelé I; (přel.) Miloš Calda, Josef Moural; Oikoymenh Praha 2011

Reeve C. D. C. – The Naturalness of The Polis in Aristotle; IN: A Companion to Aristotle – Georgios Anagnostopoulos (eds); Blackwell Publishing 2009

Ricken Friedo – Antická filosofie; (přel.) David Mik; Nakladatelství Olomouc 2002

Röd Wolfgang – Novověká filosofie II; (přel.) Jindřich Karásek; Oikoymenh Praha 2004

Skoble Aeon J. – Hayek the philosopher of law IN: Feser Edward (eds.) – The Cambridge Companion to Hayek; Cambridge University Press 2006

Sobek Tomáš – Právní myšlení: kritika moralismu; Ústav státu a práva AV ČR – Aleš Čeněk Praha – Plzeň 2011

Sokol Jan – Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů; Vyšehrad Praha 2007

Tomsa Bohuš – Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii; Aleš Čeněk Plzeň 2007

Tretera Ivo – Nástin dějin evropského myšlení – od Thaléta k Rousseauovi; Paseka Praha 2006

Wennerlind Carl – David Hume's Political Philosophy: A Theory of Commercial Modernization IN: Hume Studies; Volume XXVIII, Number 2; (November 2002)

Abstrakt: Vztah lidské přirozenosti a obce

Centrálním tématem předkládané práce je společnost, jakožto entita pečující o právo a spravedlnost, ve vztahu k lidské přirozenosti. Problematika je sledována u tří vybraných autorů: Aristotela, Davida Humea a Friedricha A. Hayeka. Podle každého z nich společnost není nepřirozená, ale vzniká jistým přirozeným či spontánním procesem. Všichni tři jsou také kritiky teorií společenské smlouvy. Práce se postupně věnuje každému ze zmíněných myslitelů, místy je přikročeno k jejich porovnání. Interpretován je vždy popis vzniku a vývoje společnosti, pojem přirozenosti a povaha člověka a funkce vlády a zákona, popřípadě principu spravedlnosti ve společenství. U každého autora je pak výklad přizpůsoben jeho specifickému zdůvodňování. Je tak reflektován Aristotelův teleologismus, Humeův morální sentimentalismus a Hayekův důraz na iracionálnost a spontaneitu. Přes rozdílnosti však představení tří osobitých přístupů poskytuje relativně jednotný a originální pohled na vztah lidské přirozenosti a obce.

Klíčová slova: lidská přirozenost, společnost

Abstract: Relation of human nature and community

A principal theme of this diploma thesis is the community thought of about as an entity managing the law and justice with the respect to human nature followed in the work of three selected authors: Aristotle, David Hume and Friedrich A. Hayek. According to each of them, community is not unnatural but develops through either a natural or spontaneous process. All three are also critics of social contract theories. This work is successively focused on each of the mentioned philosopher, somewhere resulting in comparison. The description of creation and development of society, concept of nature and human nature and government and law function is carefully interpreted. The explanation is subsequently adjusted to the author specific justification through which is the Aristotle's teleology, Hume's moral sense theory and Hayek's emphasis on irrationality and spontaneity being reflected. Despite the divergences, the introduction of these three distinctive approaches provides a relatively uniform and authentic perspective on the relationship between human nature and the community.

Key words: human nature, community