

Jan Sokol

Moc ■ peníze ■

a právo

ESEJ O SPOLEČNOSTI
A JEJÍCH INSTITUCÍCH



VYŠEHRA D

JAN SOKOL

Jan Sokol

Moc, peníze a právo

ESEJ O SPOLEČNOSTI
A JEJÍCH INSTITUCÍCH

VYŠEHRAĐ

Edice Moderní myšlení

Typografie Vladimír Verner

Odpovědný redaktor Martin Žemla

E-knihu vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,
v Praze roku 2015 jako svou 1411. publikaci

Vydání v elektronickém formátu první

(podle druhého, opraveného vydání,

ve Vyšehradu prvního)

Doporučená cena E-knihy 180 Kč

Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,

Praha 3, Víta Nejedlého 15

e-mail: info@ivysehrad.cz

www.ivysehrad.cz

Copyright © Jan Sokol, 2015

ISBN 978-80-7429-662-8

Tištěnou knihu si můžete zakoupit na www.ivysehrad.cz

OBSAH

PŘEDMLUVA	9
 I. MOC	 17
1. Člověk ve společnosti	17
2. Moc, svoboda a násilí	25
3. Společenská moc (panství)	40
4. Směna a majetek	56
Moc – shrnutí	67
 II. PENÍZE	 69
5. Směna a trh	69
6. Peníze a cena	78
Peníze	83
7. Úspory a kapitál	91
8. Banky a cenné papíry	100
9. Ekonomie jako věda	111
10. Ekonomické teorie	121
11. Veřejné finance	128
12. Společnost řízená penězi	137
Peníze – shrnutí	149

III. PRÁVO	151
13. Právo a společnost	151
14. Od pomsty k trestu, k soudu a zákonu	160
15. Zákon a kodex	171
Zákon Mojžíšův (Tóra)	173
Zákoník Manuův	175
Zákoník Chammurapiho	177
Zákon Dvanácti desek	181
16. Na cestě k systému – římské právo	184
17. Středověké právo a filosofie	194
18. Humanismus a suverenita člověka	208
19. Klasická filosofie práva: Kant a Hegel	220
20. Právní teorie	238
Spravedlnost, účinnost, jistota	239
Co je právo?	246
21. Právo jako systém	251
Proč právo platí?	251
Rozdělení práva	253
Uplatňování práva	256
Meze práva	262
22. Lidská práva	265
Právo – shrnutí	278
Poděkování	280
Literatura	281
Slovníky	281
Hlavní internetové zdroje	282
Ostatní	282
Rejstřík	292

PŘEDMLUVA

Porozumět tomu, co jest, to je úloha filosofie.

G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*

Když se Alberta Einsteina ptali, co je ta nejzáhadnější věc na světě, řekl prý, že daně. Ať už to myslel vážně, nebo jako vtip, rozhodně s tímto názorem nebyl sám. Nejenom daním, ale právě tak i fungování moci, bank, povaze peněz, korupce nebo lidských práv není snadné rozumět. Přitom jsou to věci, s nimiž se denně setkáváme a s nimiž jsme se sice naučili lépe nebo hůře zacházet, jejich funkce a vzájemné souvislosti nám však často unikají. Pochopení jejich souvislostí je o to těžší, že se jimi zabývá celá řada společenských věd, které ovšem zpravidla vidí a studují jen určitou stránku nebo část. Přitom se právě provoz moderních velmi složitých společností stále víc opírá o instituce vlády a panství, majetku a peněz, práva a závazků.

Tato knížka je pokusem o souvislý filosofický či antropologický výklad několika hlavních společenských institucí v jejich funkčních souvislostech. Bude tedy čerpat z celé řady odborných disciplín, od etologie přes ekonomii po právní vědu a historii, chce však jejich výsledky uvést do souvislostí a propojit tak do celkového obrazu, který je podmínkou pro pochopení. Po jejím přečtení se čtenář jistě nestane odborníkem v žádné z nich, měl by však získat nový a hlubší náhled do toho, jak právě současné společnosti vlastně fungují, případně odkud se berou některé jejich problémy. Je jenom zdánlivý paradox, že pro pochopení současných institucí se

budeme často obracet do minulosti, ke společností jednodušším a tedy průhlednějším, kde jsou hlavní funkční souvislosti daleko lépe patrné.

* * *

„Kdo však nemůže žít ve společenství nebo je ve své soběstačnosti nepotřebuje, není částí obce, ale je buďto divoké zvíře, anebo bůh.“¹ Toto nečekaně kategorické tvrzení autora, který obvykle nepřehání, naznačuje důležitou skutečnost, která novověkému myšlení o člověku často uniká. Záměr tohoto myšlení lze shrnout slavným Kantovým výměrem filosofie jako tří otázek: „Co mohu vědět? Co mám činit? V co smím doufat?“² jež nakonec ústí do jediného: „Co je člověk?“ Tento Kantův program filosofie jako antropologie rozhodně není reduktivní tak, jak mu rozuměli a rozumějí mnozí z jeho následovníků. Výslovně zahrnuje jak oblast poznání a vědění, tak oblast hodnocení a rozlišování mezi dobrým a zlým, a dokonce i oblast naděje a očekávání nového. Teprve tyto tři oblasti dohromady a jim odpovídající tři slovesa – vědět, činit a doufat – pokrývají či vystihují podle Kanta bytí člověka.

Hned na první pohled je zřejmé, že takto shrnutý program filosofie jako antropologie téměř nemá meze, anebo že je přinejmenším nelze dohlédnout. Třetí ze svých otázek se už Kant sám fakticky vzdal a ani ve svých vidinách – třeba světové vlády a míru – nemluví o naději, nýbrž zdůrazňuje spíš jejich „kontrafaktickou“ utopičnost.³ Devatenácté století se pak omezilo na descartovský program jistého vědění, v němž ovšem nově objevilo i praktičtější otázky „co dokážu udělat“ a „co z toho budu mít“, jež s takovým úspěchem odkázalo technice století dvacátého. Výslovným požadavkem hodnotové neutrality rozvázal Max Weber těmto účinným vědám ruce,

¹ Aristotelés, *Pol.* 1253a27.

² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 805

³ Kant, *Metaphysik der Sitten*, AA VI,350. – Kant rozlišuje mezi tím, co jest, a tím, co má být (*sein* versus *sollen*). Toto rozlišení je tedy výrazně hodnotící: „co má být“ je jednoznačně dobré, správné, a tomu se současné společenské vědy snaží vyhnout. Německý sociolog Niklas Luhmann proto zavedl pojem „kontrafaktický“, který nehodnotí, nýbrž zdůrazňuje, že se nejedná o popis skutečnosti, nýbrž naopak o normativní rozvrh, k němuž se člověk hlásí bez ohledu na to, zda se jím druží a společnost skutečně řídí. K tomu se budeme častěji vracet, zejména v souvislosti s právem.

aby se pustily do vytěžování světa včetně člověka samého. „Vědění“ pak už znamená jen vědění účinné, legitimované svým podílem na ovládnutí skutečnosti a nakonec snad už jen na růstu HDP.

Značná část filosofie dvacátého století se proti tomuto vývoji postavila a snažila se trvat na Kantově programu poznání člověka jakožto porozumění smyslu. Neodolatelné nutkání omezit se na první z Kantových otázek se v ní ovšem projevilo jinak: jako výlučné soustředění na „podmínky poznání“, na zkoumání vlastních předpokladů každého poznání. Tím si vydělila samostatnou oblast bádání a vůči vědám zaujala zbytečně polemický, obranářský postoj.⁴ Pokud si třetí otázku vůbec položila, rychle si na ni odpověděla, že žádné doufání nemá smysl: člověk je přece „odsouzenec“ a před sebou má pouze smrt. Její anglosaská větev přijala vědeckou představu „faktu“, přihlásila se k Humeovu axiomu, že z „jest“ nemůže plynout žádné „máš“, a opačné stanovisko prohlásila za „naturalistický klam“. Ovšem na rozdíl od kontinentální filosofie, která se etickým otázkám stydlivě vyhýbala, anglosaská tradice je sice oddělila, ale nikdy zcela neopustila. Nepřijala také kontinentální štitivost vůči výsledkům vědy, a i když ze svých hubeňých východisek filosofického zkoumání výroků mnoho nevydolovala, nedostala se vůči vědám do nepřátelské izolace.

Husserlův pokus ustavit filosofii jako přísnou vědu o fenoménech přinesl bohaté výsledky pro hlubší rozumění člověku a jeho vztahu ke světu, jeho původní záměr se ale nezdařil: vědy totiž žádnou zakládající fenomenologii nepotřebovaly.⁵ K opačné strategii obrany vůči vědám se přiklonil Martin Heidegger: odmítl rozvíjet filosofii jako jednu z věd, byť zakládající, a obrátil pozornost k otázce po bytí, která je mimo obzor každého jednotlivého vědění o něčem, tedy i mimo obzor věd. V polemickém postoji vůči tomuto

⁴ To se týká i Husserlovy *Krise evropských věd* (Příl. II, str. 382), která vytýká vědám, že jsou vědami, a nikoli „větvelemi jediné filosofie“, hledající „nepodmíněné absolutní pravdy“. Moderní vědy přitom už dávno musely opustit neurčitý „svět našeho života“ a běžné zkušenosti a obrátit se k jeho zjednodušeným modelům – čili řečeno s Husserlem „stát se zbytkovým pojmem“ –, protože jim umožnily přesná měření (*Krise evropských věd*, str. 304) a tím založily jejich účinnost. „Krise“ je tak v Husserlově líčení vlastně krizí filosofie, nicméně vytýká jí vědám, které se od ní oddělily. Náprava potom nemůže znamenat, že by se vědy vrátily ke Galileovi a Platónovi (což je třeba pro biologii zcela vyloučeno), nýbrž jen to, že je filosofie začne brát vážně a pokusí se hledat smysl i na základě jejich výsledků.

⁵ Až na vzácné výjimky – např. v matematice (Petr Vopěnka), v sociologii (Alfred Schutz, Thomas Luckmann) nebo v psychologii (Medard Boss).

vědění postavil ovšem svoji filosofii zcela na základě vnitřní zkušenosti člověka, jež se pak jemu samému i jeho následovníkům ukázala jako nedostatečná. Pozdější Heideggerův „obrat“ k básnictví a mýtu vydal sice pozoruhodné květy, těžko se však na ně navazuje: básnická řeč je z povahy věci kategorická a nepřipouští argument či diskusi, a připouští tedy jen různé interpretace.

Jiná linie evropské filosofie si však začala uvědomovat nedostatečnost Kantovy otázky: člověk „je“ tak, že žije, že vede svůj život, a to podstatně ve vztazích. To Kant sám dobře věděl, nicméně své tři otázky formuloval v první osobě singuláru, který pro odpovědi na ně nestačí. Tak řeč je jistě způsob rozumění světu, je to však fenomén společenský a komunikativní. Buber si všiml, že druhá osoba je v jistém smyslu základnější než první – což ostatně potvrdila i vývojová psychologie. Význam Druhého jako Tváře vyzvedl ještě radikálněji Lévinas, který také pochopil, že druhá Kantova otázka je základnější než ta první. Nicméně i u něho se vztah chápe snad až příliš výlučně jako intimní a nesymetrický vztah ve dvou, což s sebou nese různé nesnáze.

Předně je tento vztah z povahy věci výlučný, týká se jen mne a tebe, a je tedy pro výklad „zvenčí“ obtížně přístupný. Za druhé silně privileguje člověka jako protější pól a filosofii tak udržuje v novověkém omezení na to, co je specificky lidské, co je „uvnitř“ lidského vědomí. Protějškem takového vztahu může být navíc jen člověk dospělý, takže pro lidský vývoj, nebo dokonce svět dítěte tu není místo. Ze „setkání s Tváří“ lze jistě odvodit důležité etické náhledy, toto setkání samo se však musí přijmout jako axiom a zdaleka ještě nevytváří lidskou společnost, kterou naopak musí už předpokládat – například ve fenoménu řeči. Na rozdíl od Heideggera sice Lévinas s vědami nepolemizuje, nikde se s nimi však nesetkává a jeho myšlení je vůči nim mimoběžné. Proto také v otázkách lidské společnosti – například v otázce spravedlnosti vůči třetímu – opakovaně odkazuje na „Řeky“.⁶

Útokům pozitivistické vědy se tak filosofie sice ubránila, ne však beze ztrát. Opakovaně podléhala a podléhá pokušení stát se také jednou ze speciálních věd,⁷ vymezit si a bránit vlastní teritorium a ignorovat, co se děje kolem. V této snaze se až příliš soustředí-

⁶ Tj. na tradici filosofického a právního myšlení o obci, o organizovaném společenství, vycházející z řecké a latinské antiky.

⁷ Například jakožto dějiny filosofie: jako se geologie zabývá horninami, zabývá se filosofie různými filosofy.

la na oblast vnitřní zkušenosti, reflexe a sebereflexe dospělého individualizovaného člověka, čímž se vzdala slova tam, kde by jí bylo nejvíc potřeba. Odmítnutí komunikace s vědami se jí vymstilo tím, že si až příliš ochotně vytvářela samostatné školy a esoterické jazyky, kterým druzí nemohou rozumět, až ztratila potřebu komunikovat, diskutovat a argumentovat i uvnitř sebe samé, mezi těmito školami.

Budoucnost filosofie spočívá po mém soudu v tom, že odmítne pokusení stát se také jednou ze speciálních věd a zařadit si tak „své malé pohodlí“ (Nietzsche), do něhož jí nikdo nevidí, a vymezit si vlastní teritorium a metodu, místo aby se starala o porozumění a smysl ve všem, o čem se vůbec dá v próze hovořit. Jen tak se totiž může vrátit ke svému původnímu poslání pokoušet se sbírat zrnka smyslu a snad i moudrosti v době, která pro neslýchané množství možností neví, co s nimi. Musí tak zajisté i nadále snášet posměšné poznámky o své neužitečnosti, neschopnosti a nevědeckosti, může se však také těšit ze své úžasné svobody a z toho, že není ničím jiným než sama sebou – hledáním moudrosti.

Program otevření komunikace s vědami a vědou, opuštění skořápek filosofických škol a přijetí běžných pravidel otevřené racionální diskuse je tak nutným důsledkem Heideggerova náhledu, že filosofie vědou není. Právě proto si může klást tak prosté a bezbřehé otázky, jaké kladou malé děti, jaké si kladl Sókratés nebo Kant, a vstupovat do rozhovoru právě s nimi. Pokusil jsem se naznačit, že Kantovu shrnující otázku „Co je člověk?“ – jakkoli je téměř nekonečná – musíme ještě rozšířit, a to právě tak, jak ukazuje citát z Aristotela, jímž jsme začali. Člověk je bytostně společenský živočich a je asi spíš možné porozumět mu z jeho společenských vztahů než obráceně.

To je také program této knížky, která navazuje na pokus o filosoficko-antropologický výklad lidské osoby³ a chce ukázat povahu společenských (tj. nikoli ryze osobních a intimních) vztahů a jejich institucionalizace. Z velkého bohatství různých stránek lidské existence, které svým přesahem tvoří společnost, jsem vybral dva základní fenomény moci a práva jako jejího společenského regulativu. Představa moci úzce souvisí se slovesem „mohu“, a budeme

³ Sokol, *Filosofická antropologie. Člověk jako osoba*. Z předchozích knih, kde jsem se také pokoušel o něco podobného, zmiňuji *Čas a rytmus*, *Člověk a náboženství* nebo *Etika, život, instituce*, věnované ovšem jiným oblastem.

ji tedy v souladu s M. Weberem chápat jako schopnost prosadit svoji vůli, případně i proti odporu druhých, to znamená jako druhou stránku aktivní lidské svobody. Z moci vzniká na jedné straně majetek jako podmínka a prostor konkrétní svobody, na druhé straně panství⁹ jako způsob kumulace, thesaurizace a organizace sdružené moci více lidí, to jest také mocí nad lidmi.

Vznik panství si ukážeme na příkladu „klovacího řádu“ společenských živočichů, na němž bude také patrný směr a účel dalšího vývoje: omezování bezprostředně ohrožujícího násilí. Kumulovaná moc panství si pak vyžádala různé techniky distribuce moci, o nichž se stručně zmíníme. Nenásilným prostředkem moci jako prosazování vlastní vůle se tak stává majetek, například v podobě daru. V další části se tedy budeme věnovat hlavním hospodářským institucím, zejména daru, směně, trhu a peněžům. Rozbořením podmínek fungování trhu a peněžního hospodářství ukážeme důležitý „paradox peněz“: jednou z podmínek fungování peněz je skutečnost, že některé věci a služby nesmí být za peníze ke koupi. Trh a peníze, jež významně rozšiřují praktickou lidskou svobodu, přirozeně vyžadují jistou úroveň společensky zaručeného bezpečí osoby i majetku, jinými slovy vyžadují společnost s fungujícím právem. Tomu pak bude věnována poslední část knihy, která představí vývoj hlavních právních institutů a myšlenek, pokusí se je filosoficky založit a dovést až ke konceptu univerzálních lidských práv.

Nemusím jistě dodávat, že výklad v tomto rozsahu musí být silně zjednodušený a jen „z ptáčích perspektiv“. Žádnou z oblastí, o nichž chci mluvit, nemůže plošně pokrýt a nemůže ani sledovat odbornou diskusi o jednotlivých otázkách. Odborníka, který tu jistě najde věci, s nimiž nemůže souhlasit, mohu jen požádat o shovívavost: z toho, co bylo řečeno, už plyne, že si nárok na vědeckou přesnost dělat nemohu ani nechci; musel bych se totiž až příliš často zdržet úsudku. Můj výklad se ale obrací především k neodborníkům, k lidem, kteří hledají celkový rámec pro pochopení, celkový smysl. Pokud budu hovořit o jednotlivostech, budou to vždy spíš příklady, Weberovy „ideální typy“.

Ochotně uznávám, že tento záměr daleko přesahuje moje schopnosti i síly. Před rokem 1989 by mě sotva nenapadlo, že se těmito tématy budu někdy zabývat. Mezitím se však pronikavě změnilo

⁹ Pojmy „panství“ nebo „vláda“ překládáme obvykle Weberův pojem *Herrschaft*, který má odlišit společensky vznikající „moc nad lidmi“ od elementární moci jednotlivce (*Macht*).

uspořádání společnosti, v níž žijeme, a sám jsem prožil několik zcela nečekaných exkurzí do veřejného života a politiky, kde jsem teprve začal chápat význam moci, peněz i práva pro svobodnou společnost. Byly to právě tyto oblasti, kterým bych byl zoufale potřeboval aspoň trochu rozumět – a přitom jsem o nich nevěděl prakticky nic. A nebyl jsem sám. Proto jsem o nich začal před lety přednášet. Přesto bych se toho asi neodvážil, kdybych neměl na koho navázat. Kromě klasiků, které jsem už zmínil, byli hlavní inspirací Adam Smith a jeho *Bohatství národů*, Marcel Mauss a jeho *Esej o daru*, Georg Simmel a jeho *Philosophie des Geldes*, Leopold Pospíšil a jeho *Ethnology of Law*, Georges Davy s knihou *La foi jurée* a Harold Berman s knihou *Law and Revolution*. Za výběr témat a pramenů i za pokus o syntézu ovšem nesu plnou odpovědnost sám.

I. MOC

Kdekoli jsem našel živé, našel jsem i vůli k moci.

F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*

1. ČLOVĚK VE SPOLEČNOSTI

Moderní společnosti jsou tak veliké, tak složité a tedy nepřehledné, že se svým účastníkům už ani nejeví jako společnosti. Milionové anonymní masy cizích lidí, mezi nimiž má každý jen pár přátel, spolupracovníků a blízkých lidí, řídí a spravují neosobní instituce, úřady a státy, kde zase platí nesmírně složité právní předpisy. Nikdo z nás se jim úplně nevyhne a do našich životů vstupují většinou jako nepochopitelný a přitom neúprosný osud. Tento pocit „obyčejného člověka“, osamělého, ztraceného a vydaného napospas neznámým neosobním silám, popsal už před sto lety přesně a přesvědčivě Franz Kafka. Dnes se ovšem v postavení geometra K., který se ne a ne dostat do blízkého, ale zcela nedostupného zámku, kam by se jaksí dostat měl a na němž jeho život zcela závisí, cítí být miliony lidí.

Neměl bych ale přehánět. Většina z nich nemá strach, že by je zrána popravili v lomu za městem. Náš život v bohatých moderních společnostech je neobyčejně pohodlný a bezpečný,¹⁰ dožíváme se stále vyššího věku a o naše potřeby nebo zdraví je postaráno tak,

¹⁰ Viz Pinker, *The Better Angels of Our Nature*.

jak se o tom donedávna nikomu ani nesnilo. Jenže i tyto potřeby si obstaráváme prostřednictvím stále obrovitějších obchodních domů, kde všechno hladce a neosobně funguje, a prostřednictvím peněz, které náš svět mění rychleji a důkladněji, než dokážeme pochopit.

Odpovědí na pocit osamělé ztracenosti v temném hemžení masové společnosti byl v polovici dvacátého století existencialismus, protest jednotlivce, který se nechce vzdát: „Bouřím se, a tedy jsme,“ napsal tehdy A. Camus.¹¹ Hrozivou a odpudivou stránku hladkého fungování společnosti popsal po válce Martin Heidegger jako „bytostné určení techniky“ a nazval ji *Gestell*. Před půl stoletím se tedy toto hrozivě dokonalé, mocné a neúprosné fungování jevílo jako jakýsi nepřítel, proti němuž je třeba bojovat. Tak to chápalo studentské hnutí šedesátých let, které si u nás „nepřítele“ ztotožnilo s komunistickou mocí, na Západě s kapitalismem, s univerzitním i společenským „establishmentem“.

Jenže za pouhých padesát let se toto fungování nesmírně zdokonalilo a nabídlo stamilionům lidí v bohatých společnostech životní podmínky tak příjemné a pohodlné, že protest proti němu ztratil hodně ze své přesvědčivosti. Miliardy lidí, kteří neměli to štěstí a narodili se ve společnostech chudších, jež ani zdaleka nefungují tak hladce, netouží po ničem jiném. Bývalé komunistické země soutěží v tom, kdo ho nejrychleji dosáhne, a opravdu chudé země tzv. „třetího světa“ chtějí „rozvojovou pomoc“ právě proto, aby se mu aspoň zdaleka přiblížily. Protestní hnutí tak ztratila půdu pod nohama a mohla by si s vojevůdcem z jednoho kdysi slavného filmu postesknout: „Nepřítel nás zradil!“

Nápadné, nebo dokonce násilné protesty proti establishmentu sice nezmizely, nejsou však už nijak masové a většinu společnosti nepřitahují. Nicméně nesmírná nahromaděná moc, jakou moderní stát i moderní hospodářství nepochybně představuje, se proto ještě nestala ničím přátelským a občan se vůči ní stále častěji obrací s mrzutým naštváním a podezřením, jež neobratní politici vydatně podporují. „Obyčejný člověk“ – tedy ty i já – nevraživě pozoruje „ty nahoře“ a ochotně poslouchá zprávy o jejich zkaženosti.

Ostražitost vůči držitelům velké moci je jistě vždycky na místě, měla by však přece jen být kvalifikovanější a rozlišovat. Jeden z neúčinnějších tahů, díky němuž tento „nepřítel“ přestal být vní-

¹¹ Individuální vzpoura je tedy pro Camuse dokladem nějakého společenství (Camus, *L'homme révolté*, str. 511).

mán jako nepřítel, je nepochybně to, že nás čas od času nechává držitele moci zvolit. Pečlivě distribuovaná demokratická moc, jež se řídí obecně závazným právem, může být sice těžkopádná a protivná, těžko si z ní však může člověk udělat figuru nepřítele, utlačovatele nebo vykořisťovatele – přinejmenším proto, že je tak málo osobní a že na nás aspoň jednou za čtyři roky přece jenom závisí.

Veřejné mínění tak ve vztahu k velké moci, politické i hospodářské, zásadně změnilo své postoje: nestaví se proti fungování samému jako Heidegger nebo existencialisté, má však oprávněný pocit, že by naopak mohlo být ještě lepší. Necítíme se už ohroženi „neosobní mocí“, protože začínáme chápat, že každá „osobní“ by musela být daleko horší, zlobíme se ale nad tím, jak špatně funguje. Korupce politiků, bankérů a manažerů, bezzubost práva nebo prodejnost médií nám totiž kazí společnou hru, která by se dala hrát daleko účinněji, s menšími ztrátami a konec konců i s větší chutí.

Dávný ideál demokracie jako společné hry rovných, kteří chtějí vynikat pamětihodnými činy, je hodně utopický, a to jej starší Řekové výslovně koncipovali pro společnosti vyloženě malé a přehledné, kde se ještě každý před ostatními stydí.¹² Staletému úsilí evropských a amerických myslitelů i panovníků a politiků se nicméně podařilo, že se mu moderní bohaté společnosti mohou aspoň vzdáleně podobat, jakkoli se na stud před ostatními spoléhat rozhodně nemohou. Moderní společnosti se zcela samozřejmě organizují jako národní státy, kde je hospodářský i politický život regulován složitými pravidly a řízen pevnými institucemi v rámci daných hranic. Držitelé politické moci se tu pravidelně střídají, kdežto hospodářská moc je do značné míry anonymní. Díky této nesmírně komplikované a propracované „kostře“ může společnost zajišťovat občanům nikdy dříve nevídanou míru osobní bezpečnosti, pohodlí a prosperity – a to dokonce s úzkostlivou snahou, aby omezení individuální volnosti, bez nichž se společenský život ovšem neobejde, byla co nejmenší. Moderní společnosti tedy neustále experimentují s tím, co všechno by se ještě dalo ponechat na individuálních volbách, aniž by to společnost rozvrátilo.

Toto obrovské úsilí mnoha staletí, které na první místo klade lidskou svobodu a prosperitu a kterému se někdy říká „západní civilizace“, dosáhlo v jisté části světa – přes všechny stejně obrovské

¹² „...ten, kdo není schopen mít podíl studu a spravedlnosti, má být usmrcen jakožto náklaza obce,“ říká Diovyým jménem Platónův *Prótagoras* (322d).

katastrofy a pády – velkých úspěchů a hodně se přiblížilo svému cíli.¹³ K jeho nejnápadnějším výsledkům patří prudký růst světové populace, značné prodloužení průměrného lidského věku a schopnost poskytnout nesrovnatelně větším masám lidí jakž-takž uspokojivé, často dokonce přepychové životní podmínky. Pro většinu lidí v té zbývající, chudší a méně privilegované části světa tak představuje vzor, jemuž by se chtěli také vyrovnat. My, kteří k této civilizaci patříme, jsme si na její příjemné stránky už zvykli a máme před očima spíš ty druhé, odpudivé až hrozné. Růst populace může znamenat přelidnění, prodloužení lidského věku znamená stárnutí populací, bohaté životní možnosti ohrožují rovnováhu naší planety.

V současné situaci, kdy se západní projekt společnosti do značné míry uskutečnil a kdy nikdo dobře neví, kudy a kam dál, nemůžeme před těmito hrozbami zavírat oči a i v této knížce se jim budeme věnovat. Ovšem má-li být kritika moderní společnosti účinná, nutně potřebuje rozumět jejím kořenům a vnitřním souvislostem. Jenže kupodivu právě v těch nejbohatších zemích světa se ozývají hlasy, že dokonce celé úsilí novověkého Západu je jeden veliký omyl, a někteří se nostalgicky ohlížejí do minulosti, zda bychom se snad neměli někam vrátit. Z tohoto pocitu žije současná katastrofická literatura i film, komerčně velmi úspěšné, které ale většinou jen koření jinak nudné pohodlí našich životů.

Některé zásadní kritiky moderních společností však stojí za pozornost. Tak významný britský filosof MacIntyre v knize *Ztráta ctnosti* (2004) kritizuje morální beztvorost moderny a porovnává ji s daleko soudržnějšími společnostmi antiky a středověku. Historickou otázku, do jaké míry si je jenom idealizuje, můžeme nechat stranou. MacIntyre správně konstatuje, že se moderní společnosti snažily a snaží co nejvíc omezit požadavky, které na své členy kladou, a vystačit si s co nejvolnější soustavou vnějších pravidel. Postrádá v nich obecný morální konsensus, jaký všechny starší společnosti vyžadovaly a vynucovaly, a je přesvědčen, že bez něho nemohou obstát.

Nezbytná shoda v základních otázkách lidského života a společnosti, která by jejím členům ještě umožnila „dobrý lidský život“ mezi ostatními, je jistě věcí míry a je docela dobře možné, že současné společnosti na ni rezignují až příliš, že jsou až příliš „tole-

¹³ Pro doklady viz už citovaný Pinker, *The Better Angels of Our Nature*, kap. 2 a 3.

rantní“, přesněji řečeno beztvaré a lhostejné. Spor je ale v tom, zda se společnosti mají snažit o co největší míru názorové volnosti pro své členy, o co nejširší únosný prostor pro jejich rozmanitost, anebo právě naopak o co největší shodu v hodnocení a v ctnostech. MacIntyre má jistě pravdu, že liberální koncept společnosti není zadarmo, a že ve srovnání s více homogenními a uzavřenými společnostmi se v něm něco ztrácí. Členové takové společnosti ztrácejí příjemný pocit „být mezi svými“, samozřejmost vzájemné důvěry – a společnost ztrácí zřetelný tvar, charakter a patrně i schopnost, klást svým členům životní orientace či cíle a probouzet v nich nějakou naději. Nadále už bude jen více méně prázdným rámcem, kde si životní cíle kladou lidé sami. Kdo to nedokáže, může mít pocit ztráty domova a smyslu, prázdnoty a absurdity.¹⁴

Přesto se v této knize nepřipojíme na stranu těch, kdo modernu zásadně odmítají. Předně proto, že jen díky své pružnosti a otevřenosti dokáží moderní společnosti zatím nejlépe využívat lidské tvořivosti, i kdyby se měla dočasně projevovat hlavně v oblasti ovládání světa, hromadění moci a prostředků. Sdílíme totiž názor, pregnantně vyslovený už Tomášem Akvinským, že „dobro se samo šíří víc než zlo“ (*STh* I–II, 81, 2), o nějž se moderní společnosti mlčky opírají. Díky tomu také dokáží organizovat pokojný život milionům, bohatým i chudým – a ne jen tisícům svobodných občanů, jak tomu bylo v Athénách či v Benátkách.

K zásadnímu odmítání „moderny“ se konečně nepřipojíme také proto, že jsme s ním už udělali velmi neblahé zkušenosti. Moderní milionové a stamilionové společnosti jsou příliš velké a mocné na to, než aby mohly jednat „jako jeden muž“. Přesněji řečeno, než bychom jim to mohli bez nebezpečí dovolit. Ve 20. století jsme totiž zažili dva pokusy o vnitřní upevnění a mobilizaci velkých společností jednotným programem, cílem a vůdcem. Komunismus i nacismus využily velmi podobných stesků, jaké vyjadřuje MacIntyre, a pokusily se mobilizovat společnosti pro společnou a závaznou morálku, program, hodnocení. Také různé současné fundamentalismy nabízejí vystrašeným lidem pevné vedení a nejistým

¹⁴ Sem patří i jakási nostalgie po starém dobrém panovníkovi, který byl viditelnou hlavou společnosti a dodával jí „lidskou tvář“. Ve zbývajících evropských „monarchiích“ už králové a královny dávno nevládnou, a přesto se veřejnosti tohoto téměř ornamentu nechtějí vzdát. S poštovními známkami a papírovými bankovkami ovšem mizejí i příležitosti, kde by se tyto „hlavy“ mohly důstojně prezentovat. Na rozdíl od volených prezidentů, kteří se mohou protlačovat do médií, králové se obvykle drží zpátky.

jasný, určitý program, o němž nemají přemýšlet, nýbrž odhodlaně jednat. S těmito pokusy MacIntyre jistě nesympatizuje a mohl by namítnout, že byly zfalšované, s nepravými ctnostmi a s ničemnými vůdci. To je jistě pravda, jenže podle našeho názoru se to nestalo náhodou:¹⁵ kolem jakých ctností či hodnot se může moderní společnost semknout a nechat se vést za společným cílem? Co jiného než „likvidace“ může čekat ty, kteří se k mobilizačnímu programu nepřidají? Jaký jiný vůdce než ničema a podvodník se může takovému „totálnímu hnutí“ postavit do čela?

Největší slabinou moderních společností je tedy patrně to, že svým členům nekladou společné cíle jako životní naplnění a na druhé straně fungují až příliš samozřejmě a hladce – aspoň na první pohled. Složitě spolupráce a soutěžení milionů lidských zájmů „se“ zdánlivě řídí úplně samy, takže si jistá tradice skeptického myšlení – počínaje B. Mandevilem (*The Fable of the Bees*, 1714) – mohla dokonce myslet, že k tomu stačí podporovat egoismy jednotlivých hráčů. Ve skutečnosti je právě moderní společnost nesmírně složitá a pečlivě propracované uspořádání, kde na každé maličkosti velmi záleží. Řídí se pravidly a institucemi, v nichž se sice nositelé různých funkcí střídají, o každou instituci se ale musejí stále starat živí lidé, odborníci. Právě proto, že jsou moderní instituce tak složité a jejich fungování je v rukou tisíců různých odborníků, nemůže jim laik rozumět.

Řekli jsme, že moderní stát je obrovské nahromadění mocenských prostředků, a že tedy potřebuje občanskou kontrolu a kritiku. Samo fungování demokratické vlády předpokládá, že občané sledují a kriticky hodnotí své vlády a podle toho se pak také ve volbách rozhodují. Už běžné občanské rozhodování v parlamentních volbách tedy vlastně vyžaduje, aby voliči fungování státu nějak rozuměli: aby věděli, co mohou od vlády vyžadovat a co od ní mohou čekat. Aby se nenechali svést nezodpovědnými sliby a naopak nenechali přesvědčit, že „to jinak nejde“. Aby vládě nevytýkali věci, které ovlivnit nemůže, a naopak od ní vyžadovali, co do její pravomoci patří. Aby si nepletli politiku s hospodářstvím, ale ani s filosofií, veřejné věci se soukromými a aby dovedli rozoznat, na čem skutečně záleží.

¹⁵ Konzervativní americký filosof Leo Strauss v knize *Natural Right and History* (1953) také začíná kritikou moderního historického relativismu, v závěru však přesvědčivě ukazuje, jak a proč se představa pevně daného řádu společnosti koncem 18. století rozpadla.

Tím spíš potřebuje fungování společnosti a státu rozumět každý, kdo se nechce spokojit jen s rolí voliče, ale chtěl by se přičinit, aby naše společná hra fungovala lépe – například tím, že se chce veřejného života přímo zúčastnit, ať už jako politik, novinář, nebo vychovatel. Přitom ovšem, jak jsme už zmínili, naráží na zásadní překážku: instituce moderního státu a společnosti jsou tak rozmanité a složité, že se jejich studiem zabývá celá řada společenských vědců, od právníků až po sociology. Každý z nich ovšem studuje jen jistou část nebo stránku společenského fungování, kdežto celek tohoto společenského provozu jejich odborné oblasti přesahuje. Ačkoli je tedy dnes k dispozici nesmírné množství informací a velká literatura sociologická, politologická, ekonomická i právní, celkové fungování moderních společností jí právě z tohoto důvodu často uniká.

Přitom občan obvykle nežije v jednotlivých „podsystémech“, ale ve společnosti jako celku. Kdykoli chce obchodovat či investovat, vést právní spor nebo zakládat politickou stranu, musí se pochopitelně obrátit na příslušné odborníky. Ale jako občan potřebuje aspoň trochu rozumět fungování své společnosti, svého státu, hospodářství a práva, aby je mohl kriticky, to znamená také poučeně, kvalifikovaně posuzovat a hodnotit. K tomu nestačí ani znalost jednotlivých oblastí společenského života, ale často jsou ještě významnější jejich souvislosti: například souvislost svobody a moci, moci a majetku, majetku a práva. Některé zvláště významné společenské jevy, například korupce nebo terorismus, vznikají totiž právě na pomezí těchto odborných oblastí a nedají se bez jejich souvislostí ani pochopit, natož pak s nimi něco udělat.

Cílem této knížky je tedy – jak jsme už naznačili – zprostředkovat aspoň základní porozumění těm složkám a institucím, které nejvíc určují fungování soudobých společností: oblastem moci a panství, majetku a hospodářství, morálky a práva.¹⁶ Protože nepůjde jen o poznání, ale také o porozumění a pochopení, bude její metoda v zásadě filosofická: metoda racionálního, historicky poučeného výkladu čili hermeneutiky a závazného pojmového myšlení. Výklad se bude průběžně pohybovat v oblasti různých společenských věd, nečiní si zde ale nárok na původní výsledky. Jeho přínosem by mělo být právě pochopení souvislostí, které nejsou

¹⁶ Vlastním otázkám mravnosti, morálky a etiky se zde věnovat nemohu a odkazuji na svoji knížku *Etika, život, instituce* (2014).

jednotlivým speciálním vědám často přístupné, ale pro jejich aplikace a pro občanský život jsou o to důležitější.

Jak toho chceme dosáhnout? Základní problém, totiž přílišnou složitost současných společností, chceme obejít dvojím způsobem. Předně tím, že se opřeme o výsledky těchto speciálních věd, nebudeme se jim „plést do řemesla“, ale necháme je, aby nám samy naznačily, co je v té které oblasti základní a co druhotné. A za druhé tím, že si budeme všímat kořenů a původu současných společenských institucí a pokusíme se studovat jejich předchůdce ve společnostech jednodušších, archaických či „primitivních“. Tak o povaze moci napoví etologické studium chování společensky žijících živočichů možná víc než politologické teorie; o povaze hospodářského života se patrně můžeme dozvědět studiem archaických společností víc než sledováním burzovních zpráv nebo časových řad ekonomických ukazatelů.

Tím je už také řečeno, že současné společnosti budeme chápat jako produkt, jako výsledek tisíciletého kulturního vývoje. To ovšem neznamená, že bychom se chtěli vrátit k naivnímu evolucionismu devatenáctého století. Rozmanité formy kultur jistě není možné uspořádat do jediné vývojové linie a hledání souvislostí s archaickými společnostmi má také svá úskalí. Přesto se nám zdá, že společenský vývoj – historický i předhistorický – už dnes není jen hypotéza, ale dobře doložená skutečnost. Souvislost mezi charakteristickým způsobem života a obživy na jedné straně a organizací společnosti nechápeme jako kauzální vztah mezi „základnou a nadstavbou“, ale jako výsledek obousměrného ovlivnění. Tak je například usedlé a poměrně intenzivní zemědělství patrně nutnou podmínkou pro vznik rozsáhlejší směny, výroby a měst, ne však podmínkou postačující. Naopak tam, kde města a řemeslná výroba skutečně vznikla, ovlivnila podstatně i podobu zemědělství. Rozšíření směn si vynutilo zavedení peněz, ale zavedením peněz se podstatně proměnila podoba i význam směny.

Společenský vývoj jistě nevylučuje různé hluboké regresy, nicméně v celkovém pohledu je jeho dosavadní průběh dobře patrný. Je to vývoj od společností sběračsko-loveckých přes zemědělské, městské a průmyslové až po současnou „globální“ či mondiální civilizaci. Tomu odpovídá vývoj demografický s hustotami v řádu desetin, desítek a stovek obyvatel na čtvereční kilometr i vývoj urbanizace, který přivedl do měst už polovinu současného lidstva. Vývoj sebepochopení společnosti od velmi konkrétní kmenové pospolitosti jako souboru příbuzných, kteří se zde a nyní