Soumrak moderního státu – post scriptum

Prof. JUDr. Pavel Holländer, DrSc., Právnická fakulta Masarykovy univerzity

Článek je reakcí na ohlasy, jež následovaly po uveřejnění autorova článku „Soumrak moderního státu" v časopise Právník v lednu 2013. Nadto je jeho doplněním zaměřeným zejména na vazbu kategorie svobody a společenské soudržnosti, jako základu existence státu. Klade otázku, zdali mohou nebýt základní společenské hodnoty a ideály a tedy i koncept svobody transcendentní? Odpověď moderny zní: ano. Počínaje Tomášem Hobbesem, přes Jeana Jacquese Rousseaua a Immanuela Kanta až po Johna Rawlse vertikálu transcendence nahradila horizontála společenské smlouvy. Avšak Hume, y Gasset, nakonec i Sieyes, Kelsen či Marcic formulují nutnost normativního základu společenské smlouvy. Není-li již po Hobbesovi tímto základem náboženství, co by jím mělo být? Ty základní, ty nejzákladnější, každou civilizaci formující ideje, nepřináší ale ani vědci, ani filosofové, konec-konců ani vládcové, přináší je proroci, či patriarchové. Žádné ale kolem nás není vidět...

Klíčová slova:

Abstract

The article is a reaction to the reception of the author's article entitled „Soumrak moderního státu" *(The Dawn of the Modern State)* that was published in the Právník magazine in January 2013. It further complements the original article by focusing, in particular, on the relationship between the category of freedom and social coherence as the foundations for the existence of a state. It presents a question whether the fundamental social values or ideals and thus the concept of freedom need not be transcendent. The answer of the modernists is yes. For Thomas Hobbes, Jean Jacques Rousseau, Immanuel Kant, and John Rawls vertical transcendence is replaced by the horizontal social contract. Hume, y Gasset or even Sieyes, Kelsen or Marcic, on the other hand, formulate the need for a social contract to have a normative basis. Is religion no longer such a basis in the era after Hobbes? These fundamental and quintessential ideals that form any civilization are brought neither by scientists and philosophers nor by sovereigns, they are brought by prophets or patriarchs. Yet, we do not see any around us...

Key words:

2 řádky

2 řádky

1. Pokus o reflexi reflexe

V lednu 2013 jsem publikoval v časopise Právník zamyšlení poněkud melodramaticky nazvané „Soumrak moderního státu". V jeho závěru jsem vyslovil přání, aby se souřadnice moderního státu pohledem výzev současnosti staly předmětem odborného diskursu. Přání se stalo skutečností, v následujících měsících či letech se na dané téma rozproudila debata, přičemž tímto není tvrzeno, že se tak stalo nutně dle principu *post hoc ergo propter hoc.*[1]

Účastníci oné debaty předložili vůči analýze „skrytého kódu" moderního i předmoderního státu vícero námitek, jejichž společným jmenovatelem byl poněkud optimističtější pohled na stávající situaci „moderního", či „postmoderního" státu. Řadí se tak k řadě autorů (i autorit), jež uvažují obdobným způsobem. Za všechny zmiňme alespoň Cambridgeského historika Quentina Skinnera, dobře známého i v českém prostředí: „slabinou mnoha nedávných pojednání o tomto tématu je jejich přehnaná touha stát se hlasatelem smrti státu. Je samozřejmě nepopiratelné, že jednotlivé státy ztratily mnoho z tradičních atributů suverenity a že původní spojitost konceptu

[1] Viz alespoň neúplný výčet zajímavých zamyšlení: PŘIBÁŇ, J. Ranní červánky globálního konstitucionalismu: O „radostné" právní vědě v postnacionální společnosti. *Právník,* č. 2, 2013; AGHA, P. Einmal ist keinmal. *Právník,* č. 4, 2013; ŠEJVL, M. Stát jako nositel sekularizace? *Právník,* č. 10, 2013; KYSELA, J. Stát jako obr na hliněných nohou. Opožděné poznámky k seriálu o budoucnosti státu. *Právník,* č. 11, 2014; KYSELA, J., ONDŘEJEK, P. a kol. *Kolos na hliněných nohou? K proměnám státu a jeho roli.* Praha: Leges, 2016.

suverenity s právy jednotlivých států byla oslabena. Přesto zůstávají přední světové státy hlavními činiteli na mezinárodní scéně... Navíc samostatné státy zůstávají zdaleka nejvýznamnějšími aktéry v rámci vlastního teritoria. V poslední době se staly agresivnější, a to tím, že věnují více pozornosti střežení hranice, a také tím, že udržují bezkonkurenční míru dohledu nad vlastními občany. Staly se rovněž intervencionalističtějšími a tváří v tvář svým hroutícím se bankovním systémům projevily ochotu vystoupit jako věřitelé poslední instance. Kromě toho nadále tisknou peníze, uvalují daně, vymáhají smlouvy, zapojují se do válek, vězní a jinak trestají své nezdárné občany a vydávají zákony dosud nevídané složitosti. Hovořit za těchto okolností o státu, který se zvolna ‚ztrácí ve stínu', se zdá být zaujaté a nepříliš promyšlené."[2]

Skinnerova poznámka mně připomíná příhodu mého váženého kolegy a milého přítele, romanisty Petra Blaha, který, rovněž jako řada z nás, byl před rokem 1989 šťastným majitelem automobilu značky Škoda 105. Jednou auto v průběhu jízdy vypovědělo služby (což, pravda, nebyla situace nikterak výjimečná). Peter Blaho z něj vystoupil, otevřel zadní kapotu, pod níž se ukrýval motor, podíval se na něj, a jelikož byl více romanistou než amatérským automechanikem, omezil se na suché konstatování: „Nic nechybí, vše je na svém místě, motor, rozdělovač, svíčky, startér, karburátor, akorát auto nejede...".

Vraťme se ale k „debatě". Dle Jiřího Přibáňě „skrytý kód" moderního státu „popisuje vlastně weberovský ideální typ moderního státu legitimovaného právem, který byl ovšem vždy jen metodologickou konstrukcí, mnohdy velmi vzdálenou od evropské politické i právní reality",[3] k čemuž Michal Šejvl dodává, že „ ‚skryté kódy' se spíše podobají weberovským ideálním typům, než že by odpovídaly konkrétní dějinné realitě tehdy či dnes, a že spíše než o znacích moderního státu bychom měli nejspíše uvažovat o jisté sérii tendencí, proudů či inklinací, k nimž směřovaly evropské politické útvary od vrcholného středověku někdy do 20. století," když ostatně i klasikové moderny měli ohledně tohoto „kódu" pochybnosti: „Georg Jellinek, kterého lze považovat za jednoho ze zakladatelů současné státovědy, tvrdil, že suverenita není podstatným znakem státní moci".[4]

Připomeňme si především, co míní Max Weber zavedením pojmu *ideálního typu* do sociologického a hospodářsko-vědního diskursu: „Jestliže se pokoušíme o genetickou definici pojmového obsahu, pak zbývá pouze forma *ideálního typu*... Je to myšlenkový obraz, který *není* historickou skutečností a už vůbec ne ‚vlastní' skutečností, který tím spíš nemůže sloužit jako schéma, do něhož by měla být skutečnost zařazena jako *exemplář*, nýbrž který má význam čistě ideálního *mezního* pojmu, jímž je realita *poměřovaná* a s nímž je *srovnávána* kvůli objasnění jistých významných složek svého empirického obsahu. ... V této funkci je ideální typ zejména pokusem o zachycení historických individuí, případně jejich jednotlivých součástí v *genetických* pojmech."[5] Maxem Weberem formulovaný pojem *ideálního typu* je tudíž pojmem deskriptivním, objasňujícím, vyjadřujícím *ideální,* ve smyslu předmět charakterizující znaky. „Skrytý kód", od Alvina Tofflera vypůjčený výraz, má ale význam odlišný. Má dvojí obsah: usiluje se postihnout základní paradigmata myšlení jednotlivých dějinných epoch, paradigmata, jimiž se řídíme v nejrůznějších oblastech našich životů – v uspořádání veřejných institucí, v architektuře, v oblékání, či v podobě bytových interiérů, nebo v organizaci armády; je dále aproximativním ideálem, vzorem, hlediskem, s nímž se poměřujeme: německý filosof a pedagog Manfred Fuhrmann si v své knížce *Vzdělání, evropská* kulturní *identita* klade otázku, proč koncepce vzdělávání, jak se ona zformovala na počátku 19. století, kladla takový důraz na výuku latiny a řečtiny, na výuku římských a řeckých reálií: odpověď nalézá v myšlenkách Goetha a Schillera, onen antický svět, jeho ctnosti, sny a tužby, jeho hodnoty a ideje, jeho krásu a umění, jeho uspořádání obce, škola podává jako aproximativní ideál, jako „skrytý kód", k němuž je nutno se vztahovat.[6] Doba dnešní již nezná ideálů, škola nabízí pouhou deskripci bez přítomnosti etosu. Patrně tato změna „skrytého kódu" je i důvodem hermeneutického, z dnešního předporozumění vycházejícího, čtení „soumraku moderního státu".

Ano, Georg Jellinek nadepsal jeden oddíl své *Všeobecné státovědy* nadpisem „Suverenita není žádným podstatným znakem státní moci".[7] Tomuto kroku ale předcházel jeho vlastní i německý konstitucionalistický vývoj. Ještě v roce 1882 se v knize *Nauka o státních svazcích*, a to na pozadí srovnání unitárního a spolkového státu, vyslovuje ve prospěch teze, dle níž suverenita je „nutnou vlastností státu".[8] Důvody jeho myšlenkového posunu objasňuje Hans Kelsen, spatřuje je v konstitucionalistické debatě následující po sjednocení Německa, jejímž facitem bylo spojení kategorie suverenity s Říší při zachování představy státní povahy jejich součástí. Kelsen k tomu ironicky poznamenává, ačkoli MacIntyre by s Kelsenovou ironií patrně nesouhlasil: „Opět jednou

---

[2] SKINNER, Q. *O státě.* Praha: 2012, s. 99-100.

[3] PŘIBÁŇ, J. Ranní červánky globálního konstitucionalismu. Pozn. 1, s. 106.

[4] ŠEJVL, M. Stát jako nositel sekularizace? ... Pozn. 1, s. 965, 987. JELLINEK, J. *Všeobecná státověda.* Praha: 1906, s. 514 a násl.

[5] WEBER, M. „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. 1904. In WEBER, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.* Tübingen: 1982. Cit. dle českého překladu: „Objektivita" sociálněvědního a sociálněpolitického poznání. In WEBER, M. *Metodologie, sociologie a politika.* Praha: 1998, s. 46–47.

[6] FUHRMANN, M. *Bildung. Europas kulturelle Identität.* Stuttgart: 2002, s. 26 a násl.

[7] JELLINEK, G. *Allgemeine Staatslehre.* 1900. Cit. dle českého překladu: JELLINEK, J. *Všeobecná státověda.* Praha: 1906, s. 514.

[8] JELLINEK, G. *Die Lehre von der Staatenverbindungen.* Berlin: 1882, s. 37-39.

ovlivnil politický moment právnickou tvorbu pojmů."[9] Jellinek mění svoji pozici zejména pod vlivem Paula Labanda, jenž odmítl Waitzovu koncepci dělené suverenity, řka: „dělba suverenity je pojmově nemožná",[10] přičemž odepření povahy státní jednotlivým součástem nové Říše byla v sedmdesátých letech 19. století v Německu nemyslitelná.

Georg Waitz, německý historik, univerzitní profesor v Kielu a v Göttingenu, liberál oslněný Ústavou USA a principem svrchovanosti lidu, poslanec Frankfurtského sněmu, v reakci na nepřijetí návrhu ústavy z katedrály sv. Pavla vnesl do německého konstitucionalistického světa hledajícího formu státoprávního uspořádání sjednoceného Německa Tocquevillovu myšlenku dělené suverenity: „Rozvinul přitom pojem suverenity státu, kterým se nekompromisně rozešel s doktrínou nedělitelnosti suverenity."[11] Weitz zformuloval tezi, podle níž „spolkový stát existuje pouze tam, kde suverenita nepřísluší jen jednomu a ne ostatním, ale oběma, společnému státu (centrální moci) a členskému státu (státní moci jednotlivých členských států), a to každému uvnitř vlastní sféry."[12] Waitzova teze získala významný ohlas: „Pokus Georga Waitze odůvodnit národní spolkový stát na základě dělené suverenity v 60tých letech 19. století měl konjunkturu a byl přijat a pak i rozpracováván dalšími autory."[13] Stejný názor zastávají i další němečtí konstitucionalisté: „Teze, k nimž byl Waitz v mnohostranném ohledu inspirovaný Alexisem de Tocqueville, se setkaly doma i v zahraničí s výrazným souhlasem. Samotný Heinrich von Treitschke (významný, nacionalisticky orientovaný, německý historik a publicista té doby – pozn. P. H.) v jednom článku publikovaném v roku 1864 zaujal názor, dle něhož starý ‚spor mezi školami o pojmy svazek států a spolkový stát' je ‚uzavřen tímto mistrovským Waitzovým pojednáním'."[14]

Vraťme se ale zpátky ke Georgu Jellinekovi. Jellinek přitom z této diskuse vyvodil dvojí důsledek: prvním byl důsledek historický, dle něhož „suverenita nebyla podstatným znakem států středověkých", tím druhým pak důsledek dobový, platný pro uspořádání složeného státu: „také dnešní svět obsahuje útvary, které splňují státní úkoly samostatnou organizací a státními prostředky, avšak přece nejsou suverenní ... mezi nesuverenními a suverenními státy lze ... snadno stanoviti hranici. Suverenita je způsobilost výhradného právního sebeurčení. Proto může jen suverenní stát v mezích, jež si sám vytkl nebo jež sám uznal, zcela svobodně upraviti obsah své kompetence. Nesuverenní stát však určuje se rovněž svobodně, pokud sahá jeho státní sféra... Pročež také nesuverennímu státu přináleží právní moc nad svou kompetencí."[15] Kelsena ve výkladu Jellinekově zaujala ale jiná teze, dle níž „podstatným znakem státu jest existence státní moci. Státní moc však jest neodvoditelná dále moc vladařská plynoucí z vlastní moci a založena tudíž na svém vlastním právu."[16] Kelsen si klade otázku jak interpretovat pojem „neodvoditelnosti" a v hledání odpovědi na ní koncipuje vlastní, originální koncepci suverenity v rámci soustavy pojmů ryzí nauky právní.[17] Německá státověda po sjednocení Německa v roce 1871 popsala státní uspořádání Německé říše (*Deutsches Reich*) dvěma navzájem si konkurujícími soustavami pojmů: buď vztáhla pojem suverenity pouze na Říši a zároveň zachovala státní povahu 26 spolkových zemí (z nichž byly 4 království, 6 velkovévodství, 5 vévodství, 7 knížectví a 3 hanzovní města, a říšskou zemi Alsasko-Lotrinsko), čímž znak suverenity přestala považovat za konstitutivní znak členského státu spolkového státu (za ně považovala samostatně kreované státní orgány a jimi prováděný výkon zákonodárné, výkonné a soudní moci v rámci Říší svěřených kompetencí), nebo přijala koncepci dělené suverenity při zachování definičního znaku suverenity pro vymezení pojmu stát. Obě tyto pojmové soustavy přitom v zásadě odpovídaly „skrytému kódu", tj. vycházely z paradigmat linearity, symetrie a dalších. Pouze první z těchto soustav pro účel přiřazení povahy státu členskému spolkového státu učinila ústupek, v konfrontaci historické změny a „skrytého kódu" přijala z něj výjimku, pojmová soustava druhá (Tocqueville, Waitz, Ranke) nabídla řešení, jež bylo s to v „skrytém kódu" zahrnout měnící se dějinné uspořádání. Georg Jellinek postupoval přesně způsobem, jež popisuje Thomas S. Kuhn jako první krok zachraňující obecnou platnost paradigmatu – vnímání rozporu konkrétního případu s paradigmatem jako anomálii stanovením výjimky.[18]

Dle Michala Šejvla „vznik moderního státu je spíše (než sekularizací – pozn. P. H.) vyvolán ‚militaristicko-fiskálními' důvody"[19] Mám o této tezi pochybnosti. Sekularizace nebyla jediným momentem vedoucím ke

[9] KELSEN, H. *Das Problem der Souverenität.* 2. Neudruck der 2. Aufl., Tübingen: 1928, Aalen 1981, s. 53.

[10] LABAND, P. *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches.* Bd. 1, Tübingen: 1876, s. 231. Paul Laband se otázce nedělitelnosti suverenity věnuje na řadě míst citované knihy.

[11] SCHÄLLER, S. *Föderalismus und Souveränität im Bundesstaat. Ideengeschichtliche Grundlagen und die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts.* Dresden: 2013, s. 121–122.

[12] WAITZ, G. Das Wesen des Bundesstaates. In *Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaften und Literatur.* 1853, s. 501.

[13] GRZESZICK, B. Der Gedanke des Föderalismus in der Staats- und Verfassungslehre. In: *Handbuch Föderalismus. Band I: Grundlagen des Föderalismus und der deutsche Bundesstaat.* Hrsg. HÄRTEL, I. Berlin – Heidelberg: 2012, s. 82. Dále: TREITSCHKE, H. *Einheitsstaat.* 1864. Opětovně publikováno: *Freiheit, Einheit, Völkergemeinschaft. Eine Auswahl aus Reden und Schriften.* München: 1953, s. 121.

[14] WADLE, E. *Verfassung und Recht. Wegmarken ihrer Geschichte.* Wien – Köln – Weimar: 2008, s. 137.

[15] JELLINEK, G. *Allgemeine Staatslehre.* Pozn. 7, s. 517, 524.

[16] Tamtéž, s. 518.

[17] KELSEN, H. *Das Problem der Souverenität.* Pozn. 9, s. 56 a násl.

[18] KUHN, T. S. *The Structure of Scientific Revolutions.* 1962. Cit. dle českého překladu: *Struktura vědeckých revolucí.* Praha: 1998, s. 85 a násl.

[19] ŠEJVL, M. *Stát jako nositel sekularizace?* Pozn. 205, s. 987.

zrodu moderního státu, sehrála při něm ale dvojí roli – jednak postupným, několik staletí trvajícím vývojem vedla ke změně kulturní, civilizační představy o legitimitě moci,[20] jednak měla za následek změnu lidského společenství identifikujícího a integrujícího klíče. Militaristicko-fiskální důvody ovlivňovaly chování předmoderních i moderních států a ovlivňují jej i dnes v době postmoderní. Jak je ale ovlivňují, je dáno řadou faktorů – „skrytým kódem", jenž určuje způsob našeho uvažování, historickými výzvami, vědeckými a technickými objevy a řadou faktorů dalších.

Michal Šejvl i Petr Agha nalézají v „soumraku" nostalgii za moderním státem,[21] Michal Šejvl nadto považuje za „naivní", adresujíc tuto poznámku patrně jak autoru „soumraku", tak i Ernstu-Wolfgangu Böckenfördemu, „tvrdit", že moderní stát čerpá „pocity sounáležitosti a vazeb mezi občany z náboženství", příp. z „eudaimonistických očekávání svých občanů".[22] Ať je mi prominuto, ale nedá mně na tomto místě neodkázat na Karla Čapka, na jeho půvabnou knížku *Marsyas čili na okraj literatury* a konkrétně pak na v ní obsažený fejeton *Dvanáctero figur zápasu perem čili příručka písemné polemiky*, z něhož vybírám figuru šestou, zvanou *imago*: „polemizuje se s něčím, co potíraný odpůrce nikdy neměl na mysli a nikdy v tom smyslu neřekl; dokazuje se mu, ... že se mýlí, na jakýchsi tezích, které jsou opravdu pitomé a mylné, ale nejsou jeho."[23] „Soumrak" neobsahuje větu, náznak příchylnosti k modernímu státu, či jeho historického preferování. Obsahuje úsilí zformulovat hypotézy, jež by umožňovaly věcné zkoumání změn, a to dle soustavy konkrétních hledisek, jež by umožnily vymanit se z povrchního hodnocení stávající situace dle hesla *o tempora o mores,* jež by umožnily věcnou a konkrétní diskusi. Za přesvědčivou považuji Popperovu kritiku predikčních ambicí Heglovy a Marxovy filosofie dějin.[24] Z Popperovy kritiky však neplyne nemožnost zároveň historickou a zároveň pojmovou analýzou (ve významu, jak o ní mluví Alasdair MacIntyre[25]) přiblížit se k porozumění přítomnosti. Konečně, co se týče polemického tvrzení o naivitě teze, dle níž moderní stát čerpá „pocity sounáležitosti a vazeb mezi občany z náboženství", jak Ernst-Wolfgang Böckenförde, tak i autor „soumraku" tvrdí přesný opak, tvrdí, že tento společnost integrující a homogenizující prvek již na počátku 19. století pozbyl svého významu. A co se týče eudaimonie, ta je předmětem otázky: zdali nás již nespojuje žádný jiný důvod. Mezi levicově a neoliberálně, či neokonzervativně orientovanými autory probíhá již od poloviny sedmdesátých let 20. století diskuse o opodstatněnosti sociálního státu, přičemž v obsahové a nikoli verbální poloze jde toliko o otázku akcentů. Pouhý odkaz na literární pramen prezentující názor jedné s polemizujících stran[26] závěr o zániku sociálního státu, a tudíž i eudaimonie, neunese. Koneckonců stačí se podívat na statistiku výše sociálních výdajů ze státního rozpočtu v České republice v letech 1995–2016.

[20] Byl to Tomáš Hobbes, jenž učinil rozhodující krok k sekularizaci pozemské moci a k chápání práva výlučně ve smyslu práva pozitivního – jím koncipována společenská smlouva je antropologickým jevem, jejím účelem je zachování možnosti přežití člověka – stát již přestává být Božím výtvorem.

[21] ŠEJVL, M. Stát jako nositel sekularizace? Pozn. 205, s. 988. AGHA, P. Einmal ist keinmal. *Právník,* č. 4, 2013, s. 340. „Moderní svět, tento kat koncepce moderního státu, kterou chce Holländer zachovat..."

[22] ŠEJVL, M. Stát jako nositel sekularizace? Pozn. 205, s. 987.

[23] ČAPEK, K. *Marsyas čili na okraj literatury.* Praha: 1971, s. 40.

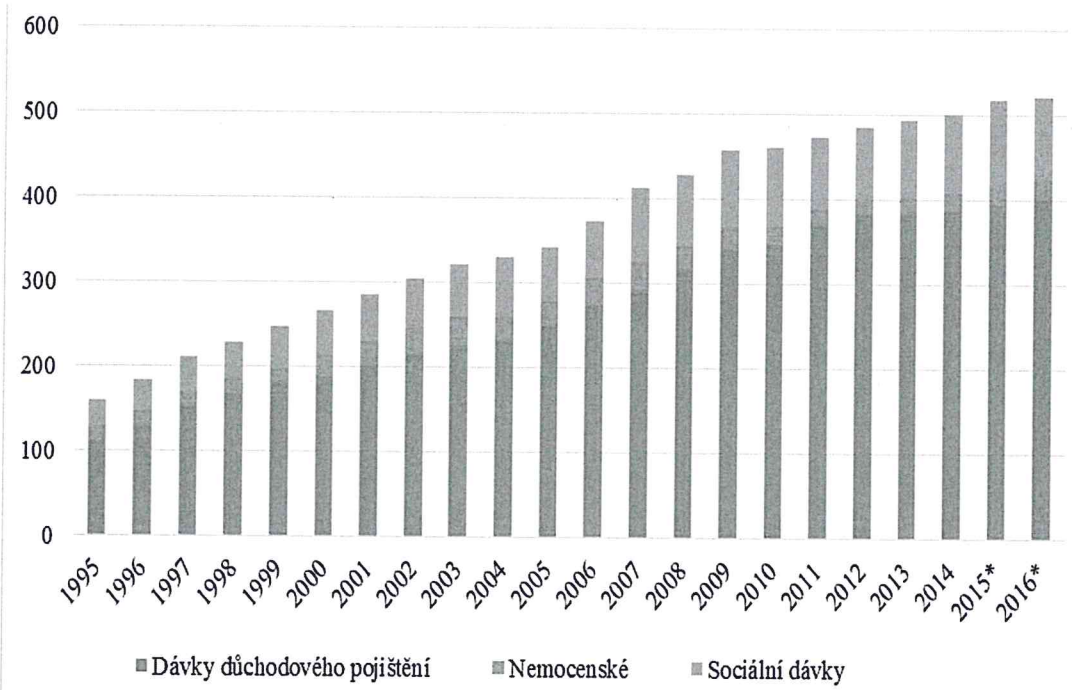
[24] POPPER, K. *The Poverty of Historicism.* Cit dle českého překladu: Bída historicismu. Praha: 1994.

[25] „Neměly by se psát dvoje dějiny, jedny politického a morálního jednání a druhé politického a morálního teoretizování, protože nebyly ani dvě minulosti, jedna naplněna jen činy a druhá jen teoriemi. Každé jednání je nositelem a vyjádřením přesvědčení a pojmů zatížených teorií; každá teoretická úvaha a každý výraz nějakého přesvědčení je politickým a morálním jednáním. ... Pod vlivem moderního akademického vzdělání jsme si navykli oddělovat dějiny politických a společenských změn (v nichž jsou určitým způsobem vzděláváni studenti kateder historie) od dějin filosofie (jež opět po svém probírají zcela jiní studenti na katedrách filosofie), a proto jsou myšlenky na jedné straně obdařeny vlastním, rádoby nezávislým životem, a na straně druhé jsou politické a společenské události ukazovány jako podivně bezmyšlenkovité. Tento akademický dualismus je výrazem názoru, přijímaného téměř v celém moderním světě." MACINTYRE, A. *After Virtue. A Study in Moral Theory.* London: 1981. Český překlad: *Ztráta ctnosti.* Praha: 2004, s. 79.

[26] KELLER, J. *Soumrak sociálního státu.* Praha: 2006.

[27] SMETANKOVÁ, D. *Mandatorní výdaje státního rozpočtu od roku 1995.* Studie č. 2.097. Červenec 2014, aktualizace prosinec 2015. Parlamentní institut. Poslanecká sněmovna Parlamentu České republiky. *www.psp.cz/sqw/text/orig2.sqw?idd=100870, náhled 13. 3. 2017.* Obdobně by bylo lze poukázat na argumentaci týkající se „homogenizace" území, v níž se v rozporu s intencí předestřenou v „soumraku", jíž je absence homogenizace politické ve středověku a její překonání v moderně, spatřuje „homogenizace jazyková, kulturní či etnická", nebo na příklady asymetrie (kupř. Monako, či postavení kantonů ve Švýcarsku), u nichž je i autoru zřejmý jejich omezený dopad (ŠEJVL, M. Stát jako nositel sekularizace? Pozn. 205, s. 969–970). Problém této argumentace spočívá v přehlédnutí aproximativní povahy „skrytého kódu", tj. skutečnosti, že je ideálem, k němuž se vztahujeme, v konkrétních případech ale mohou v našem rozhodování převážit jiné důvody, kupř. tradice, momentální politické konstelace, apod.

Výše sociálních transferů v letech 1995–2016 (v mld. Kč)



*Pro roky 2015 a 2016 jsou použity předběžné údaje ze státního rozpočtu resp. návrhu státního rozpočtu.[27]

Petr Agha má zálibu v díle Milana Kundery.[28] Byl-li bych postaven před úkol vybrat z Kunderových myšlenek tu, jež se mně pro povahu „debaty" jeví nejvýstižnější, vrátil bych se k mottu této knížky: „Já jsem také kdysi považoval budoucnost za jediného kompetentního soudce našich děl a našich činů. Teprve později jsem pochopil, že flirt s budoucností je ten nejhorší konformismus, zbabělé lichocení silnějšímu. Neboť budoucnost je vždycky silnější než přítomnost. Je to ona, kdo nás bude soudit. A zcela jistě bez té nejmenší kompetence. Ale jestliže budoucnost pro mne nepředstavuje žádnou hodnotu, na čem vlastně lpím: Na Bohu? Na vlasti? Na národu? Na individuu? Moje odpověď je stejně směšná jako upřímná: nelpím na ničem jiném než na zneuznávaném dědictví Cervantesově."[29]

2. Soumrak moderního státu a trajektorie svobody

Postřehy reflektující soumrak moderního státu se objevují v řadě oborů.

Skepse přichází z prostředí neoliberální ekonomie. Niall Ferguson upozorňuje na nárůst regulace a s ním spjatou ztrátu sociálního kapitálu. Úbytek sociálního kapitálu pak dle něj implikuje nárůst státu, jenž má paradoxně za následek oslabování státu, ztrátu jeho akceschopnosti.[30] Významné impulzy reflektující současnou situaci moderního státu přichází rovněž z prostředí historických věd. Martin van Creveld, izraelský historik, spatřuje důvody úpadku státu počínaje rokem 1975 v odchodu velikých válek ze scény světových dějin, v ústupu státu blahobytu, v internacionalizaci technologií, v ohrožení vnitřního řádu a konečně ve ztrátě víry.[31]

Je neobvyklé, aby se soudce Spolkového ústavního soudu SRN v médiích vyjadřoval k aktuálnímu stavu země. V rozporu s touto tradicí, se vší naléhavostí tak učinil Peter Huber, původně mnichovský státovědec a durynský ministr vnitra za CDU, a to v deníku Frankfurter Allgemeine Zeitung: „Čtvrtstoletí po znovusjednocení vězí Základním zákonem ustavený národní stát v krizi identity, právní stát vykazuje tendence k erosi, demokracie se oslabuje, mechanismy dělby moci se dále posouvají ve prospěch exekutivy a vývoj spolkového státu ztrácí směr… Porozumění pro smysl a účel národního státu stojícího ve službách svých občanů zmizelo."[32]

Evropská a severoamerická expanze, resp. dominance v oblasti ekonomické, vědecké, technologické, vojenské

[28] AGHA, P. Einmal ist keinmal. *Právník*, č. 4, 2013, s. 329, 330, 333, 335, 340.

[29] KUNDERA, M. *Zneuznávané dědictví Cervantesovo*. Brno: 2005, s. 30-31.

[30] FERGUSON, N. *Great Degeneration. How Institutions Decay and Economics Die*. New York: 2012. Český překlad: *Velký rozklad. O úpadku institucí a zániku ekonomik*. Praha: 2016.

[31] VAN CREVELD, M. *The Rise and Fall of the States*. Cambridge: 1999. Cit. dle německého překladu: *Austieg und Untergang des Staates*. München: 1999, s. 373 a násl.

[32] Verfassungsrichter Huber warnt „Deutschland ist in der Sinnkrise". Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30. 9. 2015, http://www.faz.net/aktuell/politik/25-jahre-deutsche-einheit/verfassungsrichter-huber-warnt-deutschland-ist-in-der-sinnkrise-13832186.html, nálhled 9. 3. 2017.

a politické vedla v průběhu 20. století i k exportu institucionálnímu, i k exportu vnější podoby veřejných institucí, zejména pak státu. Předchozích dvacet, třicet let jsme ale svědky ztráty i tohoto vnějšího zdání, mluvíme o efektu kolabujícího státu (failed, fragile state, gescheiterter Staat), a to zejména v prostoru Maghrebu, subsaharské, saharské i střední Afriky, afrického rohu, Blízkého a Středního východu a částečně i Střední Asie. Tento kolaps se projevuje ve ztrátě schopnosti centrální státní moci uplatnit se na celém území země, ve vnitřních násilných konfliktech, v absenci funkční veřejné správy a soudnictví, tj. absenci ochrany bezpečnosti života jednotlivce, rozpadu ekonomického života, masovém vnitřním i zahraničním exodu obyvatel.[33] Příčiny tohoto fenoménu jsou ale odlišné ve srovnání s příčinami změn příznačných pro současný moderní stát v Evropě. Zásadně spočívají v přetrvávajících rozdílech *skrytého kódu* afrických a asijských společenství ve srovnání se *skrytým kódem* evropské a severoamerické civilizace 17. až 20. století.

Obraťme na tomto místě pozornost k pojmu svobody, jeho trajektorii a jeho vazbě na povahu a podobu státu.

Koncepce lidských práv (ať je již označujeme jakkoli – základními právy, lidskými a občanskými právy atd.) se odvíjí od postupně utvářené představy svobody, od její podoby tak, jak se ona zformovala v 18. a 19. století. Nicméně pokud nedisponujeme obecně akceptovaným zdůvodněním lidských práv,[34] nedisponujeme ani obecně přijímanou představou obsahu svobody, zejména se ocitáme ve zjevném rozporu mezi hodnotově pozitivně přijímaným termínem, označením lidského statusu „svoboda" a jeho historicky velmi rozdílným významem. Pro historickou dobu středověku Jacques Le Goff, slavný mediavelista, připomíná: „Středověký člověk nemá vůbec smysl pro svobodu v moderním chápání toho slova. Svobodou je pro něj výsada, a slova se raději užívá v plurálu. ... Není svobody bez společenství. Svoboda může spočívat jen v závislosti, kdy představený zaručuje podřízenému respektování jeho práv."[35] Paradoxně a v rozporu s proklamovanými hesly, nosnou ideou nastupujícího světa racionalismu, liberalismu, osvícenství, moderny, nebyla svoboda, ale rovnost, a to rovnost v privilegiích, čili spravedlnost.

Příznačně připomíná Albert Camus: „Jakmile totiž libertinské myšlení Boha zpochybní, postaví do popředí otázku spravedlnosti. Jenomže tehdejší pojem spravedlnosti splývá s pojmem rovnosti."[36] Společenská dominance jednoho náboženství (jedné náboženské svobody jako privilegia) se prolomí tolerančním patentem, vlastnická svoboda, svoboda pobytu se jako stavovská privilegia lámou zrušením nevolnictví a poddanství, privilegium volebního práva do parlamentu (v Předlitavsku jím disponuje ještě v 90. letech 19. století jen 15 % mužského dospělého obyvatelstva!) se láme zavedením všeobecného volebního práva, atd., atd. Rovnost v privilegiích je nesena označením s pozitivní konotací: svoboda. V tomto procesu se objevuje nový moment utváření obsahu svobody: vytváření nových proporcí mezi individuální autonomií (osobní autonomií jednotlivce) a společenstvím, jehož je onen jednotlivec součástí (rodiny, obce, státu apod.).

Mezi základní principy spravedlivého trestního procesu patří zákaz donucování obviněného k přiznání: zatímco historicky, v dobách 17. až 19. století, šlo o ochranu lidské důstojnosti zákazem mučení, na konci 20. století už diskutujeme na téma, zda získání bukálního stěru za účelem identifikace pomocí testu DNA bez souhlasu obviněného není porušením principu *nemo tenetur se ipsum prodere* (neboli zákazu donucování k přiznání), případně zda jím není odnětí pachové stopy opět za účelem identifikace. Rozšiřování prostoru osobní autonomie jednotlivce v této souvislosti by mohlo být neseno heslem: od tortury k bukálnímu stěru! Záměrně provokativním způsobem v televizním pořadu *Fokus Václava Moravce: Doba konzumu* (Česká televize 8. 3. 2016) Ivo Možný k pojmu svobody poznamenává: „svoboda – to je marketingová značka pro individuální autonomii", resp. „individuální autonomie se dobře prodává pod značkou svoboda".[37] Český filosof Pavel Kalina na okraj tohoto trendu vnímání svobody připojuje pesimistické konstatování: „Projekt moderny přestává fungovat. ... Naše individuální svoboda je téměř neomezená. K tomu málu, co nemůžeme, patří svoboda umřít v kruhu rodiny. Moderní člověk, nejsvobodnější bytost v dějinách, zpravidla umírá v koutě a sám, podobně jako pes (v předmoderní době). Nemůžeme už jít s celou vesnicí do kostela a spolu s celou obcí se účastnit rituálu, který přesahuje hranice ordinérní zkušenosti. Naše chyby nám nemá kdo odpustit. Moderní člověk je sám a samota není svoboda."[38] Empiricky stačí na tomto místě odkázat na rozpad rodiny, na procento samostatně žijících a samostatně bydlících dospělých, na populační pokles, na statisticky dramatický nárůst pohřbů bez jakéhokoli rozloučení či rituálu.

Nadto Jan Kysela upozorňuje na oslabování veřejného prostoru v souvislosti s dalším momentem fragmentace společnosti: „Byla-li výše řeč o oslabování veřejného prostoru, třeba dodat, že jde o prostor sdílený. Jinými slovy, jeho účastníci se musí cítit vzájemně jako ‚my', a nikoliv jako ‚my' a ‚oni'. Zatímco dříve se mluvívalo o fragmentaci společnosti politické ..., dnes

[33] Podrobněji viz kupř. *Staatlichkeit in der Dritten Welt: fragile und gescheiterte Staaten als Entwicklungsproblem*. Hrsg. MAYER, G. Mainz: 2012; *Failed States and Fragile Societies: A New World Disorder?* TRAUNSCHWEIZER, I., MINER, S. M. (eds.) Athens: 2014.

[34] Viz ALEXY R. Menschenrechte ohne Metaphysik? *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 52 (2004) 1; MACINTYRE, A. *After Virtue.* Pozn. 25, s. 89-90.

[35] LE GOFF, J. La *Civilisation de l'Occident médiéval*. Pozn. 72, s. 270-271.

[36] CAMUS, A. *L'Homme* révolté. Paris: 1951. Cit. dle českého překladu: Člověk revoltující. Praha: 2007, s. 126.

[37] http://www.ceskatelevize.cz/porady/11054978064-fokus-vaclava-moravce/216411030530003/video/, náhled 6. 4. 2017.

[38] KALINA, P. Stísněnost ve svobodě. *Lidové noviny,* 24. 8. 2012, s. 9.

se upozorňuje na dělítka kulturní (náboženská). A právě s nimi může být spojeno zpochybnění elementární hodnotové shody, ba možná i shody na způsobech řešení neshody. Bez ní ovšem nejde o jednu společnost, nýbrž o společností více. Přežití více společností v jediném státě je nejisté, protože předpokládá nadřazení vůle být spolu za podmínek určitého omezení… To ovšem znamená nové vytvoření tavícího kotle, v němž se rozpustí všichni. Evidentně k tomu však není ochota na žádné straně, neb důraz se klade právě na pěstování svébytných identit. Na přetrvávání obce složené z nadmíru odlišných částí nevěřil už Aristoteles."[39]

Svoboda se vyjevuje jen v konfliktu. Ve světě Robinsona Crusoea svoboda nemá rozumný smysl. Svoboda jedince může být v konfliktu se svobodou jiného, v konfliktu s veřejnou mocí, ale nakonec i sama se sebou (jak říká Schopenhauer, „svobodný jsem tehdy, když mohu dělat, co chci, … Můžeš také chtít, co chceš? … Můžeš chtít to, co chceš chtít?"[40]). Svoboda jednoho vůči druhému je dána vyvažováním, ve vztahu ke společenství (veřejné moci) ideálem lidského statusu: je tedy dána dvěma hledisky – rovností (proporcionalitou) v právech či privilegiích, a ideálem lidského bytí, předpokladem čehož je existence *tertia comparationis*.

Co tedy vlastně Svoboda je? Evidentně nejde o pojem s výlučně vlastním, sebou samým daným obsahem. Jde o pojem, kterému se lze přiblížit pouze ve vztažné soustavě: jednotlivec – společenství, a to *sub species* dobově určujících hodnot a ideálů.

Ve vazbě jednotlivec – společenství nejde (přesněji vyjádřeno, nejde jen) v souvislosti se svobodou o vazbu identickou s Immanuelem Kantem formulovanou maximou sladění svobody jednoho se svobodou druhého. Postavení jednotlivce ve společnosti obsahuje nejen ochranu individuálních práv a svobod (a jejich vyvažování v případě kolize mezi nimi), ale i ochranu veřejných statků. Rozdíl mezi nimi spočívá v jejich distributivnosti. Pro veřejné statky je typické, že prospěch z nich je nedělitelný a lidé nemohou být vyloučeni z jeho využívání. Příkladem veřejných statků jsou národní bezpečnost, veřejný pořádek, zdravé životní prostředí. Veřejným statkem, jak poznamenávají Paul Samuelson, Joseph Raz či Robert Alexy, se tedy určitý aspekt lidské existence stává za podmínky, kdy není možné ho pojmově, věcně ani právně rozložit na části a tyto přiřadit jednotlivcům jako podíly.[41]

V této souvislosti mohou nastat tři nepříznivé situace: první dvě představují vychýlení kyvadla na jednu nebo druhou ze stran daného vztahu (čili stav anarchie versus tyranie), třetí situaci pak představuje absence relevantních, společenstvím akceptovaných a společenství integrujících a identifikujících hodnot a ideálů (čili procesu dekadence, dekonstrukce, relativismu, fragmentace). Mohou tyto hodnoty a ideály a tedy i koncept svobody nebýt transcendentní? Odpověď moderny zní: ano. Počínaje Tomášem Hobbesem, přes Jeana Jacquese Rousseaua a Immanuela Kanta až po Johna Rawlse vertikálu transcendence nahradila horizontála společenské smlouvy. Ortega y Gasset jasnozřivě upozornil na její paradox: „Společnost se neustanovuje dohodou rozumných vůlí. Naopak, každá dohoda vůlí předpokládá existenci společnosti, lidí žijících spolu, a dohoda tu může spočívat pouze v upřesnění jedné či druhé formy tohoto soužití v předem existující společnosti. Idea společnosti jako smluvního, a tudíž právního shromáždění, je tím nejnerozumnějším pokusem, při němž se vůz zapřahá před volské spřežení."[42]

Řada filosofů drahnou dobu před Ortegou y Gassetem předkládá vůči pojmu společenské smlouvy námitky. Tou klíčovou postavou dějin evropské filosofie je v tomto kontextu David Hume. Především ve dvou svých dílech: v eseji *O původní smlouvě* a v knize *Pojednání o lidské přirozenosti*,[43] a to polemizujíce s Johnem Lockem, formuluje argumenty namířené vůči kontraktualismu. Humeova kritika kontraktualismu byla ve své podstatě reakcí na historické okolnosti vývoje Británie po *Slavné revoluci* (1688), reakcí na politické postoje klíčových politických stran toryů a whigů, opírající se o teologickou, resp. kontraktualistickou, argumentaci. Hume obě odmítá. Vůči teorii společenské smlouvy překládá řadu protiargumentů: Patří mezi ně výtka fiktivnosti společenské smlouvy, tvrzení, dle něhož fiktivní smlouva nemá žádnou normativní závaznost. Dále dle Humea smluvní teorie nabízí falešný obraz vzniku státu plynoucí především z násilí, hrozeb a podvodu, státy dle této koncepce nemají žádný mravní původ, či mravní základ. Jelikož by původní společenská smlouva nevznikla dobrovolně, svobodně, nýbrž se tak mělo stát v důsledku enormního stresu přirozeného stavu, byla tudíž uzavřená nesvobodně, pročež vynucená smlouva je dle něj neplatná. Původní smlouva podle Humea nemůže zavazovat další generace (na tomto místě je Hume výrazně ovlivněn Hobbesem), tudíž namísto původní smlouvy musí nastupovat pravidelně opakovaná generační společenská smlouva.[44]

[39] KYSELA, J. Stát jako obr na hliněných nohou. Opožděné poznámky k seriálu o budoucnosti státu. *Právník*, č. 11, 2014, s. 966.

[40] SCHOPENHAUER, A. *O vůli v přírodě a jiné práce*. Praha: 2007, s. 340.

[41] Viz SAMUELSON, P. A., NORDHAUS, W. *Economics*. Cit. dle české vydání: *Ekonomie*. Praha: 1991, s. 770-771, 982; RAZ J. Right-Based Moralities. In *Theories of Rights* (ed. WALDRON, J.), Oxford: 1984, s. 187; ALEXY, R. Recht, Vernunft, Diskurs. *Studien zur Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M.: 1995, s. 239 a násl.

[42] Y GASSET, O. *Evropa y la idea de la Nación*. 1966. Cit. dle českého překladu: *Evropa a idea národa*. Praha: 1993, s. 29.

[43] HUME, D. Of the Original Contract. In MILLER, E. F. (ed.) *Essays. Moral, Political, and Literary*. Indianopolis: 1985, s. 465–487; HUME, D. *A Treatise of Human Nature. 1740*. Český překlad: *Pojednání o lidské přirozenosti*. Praha: 2015.

[44] Podrobně k Humově kritice kontraktualismu viz: CHWASZCA, Ch. *Hume and the Social Contract. A Systematic Evaluation.*

Hume, y Gasset, nakonec i Sieyes, konec konců i Kelsen či Marcic formulují nutnost normativního základu společenské smlouvy. Není-li již po Hobbesovi tímto základem náboženství, co by jím mělo být? Na tuto otázku Hume hledá odpověď v úvahách o tzv. přirozeném náboženství.[45] Dnešní osobnosti světa filosofie si kladou stejné otázky a nalézají obdobné odpovědi: Ronald Dworkin ve své poslední, těsně před svojí smrtí napsané knize, v úvahách o náboženství bez Boha,[46] Jürgen Habermas v úvahách o neteologické transcendenci (čili transcendencii, jež je výsledkem zkušenosti dějin, následně transformovanou do podoby apriorní hodnoty), tj. v úvahách o „nenáboženském a postmetafyzickém zdůvodnění normativních základů demokratického ústavního státu."[47] Avšak, ty základní, ty nejzákladnější, každou civilizaci formující ideje nepřináší ani vědci, ani filosofové, konec konců ani vládcové, přináší je proroci, či patriarchové.[48] Žádné ale kolem nás není vidět...

RMM, vol. 4, 2013, 108–130. Viz též SCHMIDT, C. M. *David Hume. Reason in History*. University Park, 2010, s. 267 a násl.; CASTIGLIONE, D. History, reason and experience: Hume's arguments against contract theories. In BOUCHER, D., Kelly, P. (eds) *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. London – New York, s. 95–114.

[45] HUME, D. *Dialogues concerning Natural Religion*. 1779. Český překlad: *Dialogy o přirozeném náboženství*. Praha: 2013.

[46] DWORKIN, R. *Religion without God*. 2013. Německý překlad: *Religion ohne Gott*. Frankfurt am Main: 2014.

[47] HABERMAS, J. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: 2009, s. 107.

[48] Albert Einstein v projevech na slavnosti ukončení akademického roku v Swarthmore College v roce 1938 a v Princetonském teologickém semináři dne 19. května 1939 považuje za základní mravní východisko biblicko-kantovskou tezi: *nečiň jiným, co nechceš, aby činili tobě, zároveň ale pokračuje v úvaze dále*: „Tento obecný požadavek je ovšem až příliš vágní na to, abychom z něj mohli spolehlivě vyvodit specifická pravidla, která by jednotlivcům ukazovala cestu v jejich jednání. A tato specifická pravidla se ovšem musí měnit v závislosti na měnících se okolnostech. Kdyby však toto byla hlavní nesnáz, která stojí v cestě uvedené hluboké myšlence, byl by tisíciletý úděl člověka nesrovnatelně šťastnější, než jaký vskutku byl, či stále je. Člověk by nezabíjel člověka, lidé by se vzájemně nemučili a nevykořisťovali, neužívali by násilí a lstí. Skutečná nesnáz, nesnáz, s níž se potýkali myslitelé všech dob, je spíše tato: jak můžeme učinit naše učení tak mocným v citovém životě člověka, aby jeho vliv odolal tlaku živelných psychických sil v každém jedinci? Nevíme ovšem, zda si myslitelé minulosti vskutku vědomě a v této formě tuto otázku kladli; víme však, jak se problém snažili řešit. ... Nesmíme se však domnívat, že inteligentní myšlení nemůže mít význam při vytváření cíle a etických názorů. Když shledáme, že k dosažení nějakého cíle by byl užitečný nějaký prostředek, stává se tím sám prostředek cílem. Avšak pouhé myšlení nám nemůže ozřejmit smysl nejvyšších základních cílů. Právě objasnění těchto základních cílů a hodnot a jejich pevné zařazení do citového života jednotlivce je tím, co považuji za nejdůležitější funkci, kterou má náboženství plnit ve společenském životě člověka. A ptáme-li se, odkud pochází autorita těchto základních cílů, neboť je nelze formulovat a jejich oprávněnost nelze prokázat pouze rozumem, máme jedinou odpověď: ve zdravé společnosti existují jako mocné tradice, které působí na chování, tužby a názory jednotlivců; jsou prostě v ní jako něco živého, aniž je třeba pro jejich existenci hledat oprávnění. Vznikají nikoliv logickým zdůvodněním, nýbrž zjevením, prostřednictvím silných osobností. Neměli bychom se snažit hledat jejich oprávněnost, nýbrž spíše prostě vycítit jejich povahu." (EINSTEIN, A. *Z mých pozdějších let. Jak vidím svět II*. Praha: Lidové noviny, 1995, s. 14, 17)