

## **Dialektika práva: hegelovské řešení sporu mezi přirozeným a pozitivním právem**

Disertační práce, autor Mgr. Václav Sklenář

Vedoucí práce doc. Mgr. Tereza Matějčková, Ph.D.

Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Ústav filosofie a religionistiky, Praha 2023.

Oponentský posudek

PhDr. Hana Fořtová, PhD.

Práce Václava Sklenáře se zabývá obecným pojmem práva a jejím cílem je podle autora „poskytnout výklad pojmu práva“ (str. 11). V mírně pozměněných formulacích pak autor uvádí, že cílem je zodpovědět otázku, „co znamená mít právo“ (str. 11), nebo rovnou „na jejich [identifikovaných prvků] základě formulovat pojem práva“ (str. 11). „Hegelovské řešení“ pak spočívá v „metodologii pojmu z *Fenomenologie ducha*“ (str. 11), tedy v pochopení pojmu skrze uchopení jeho postupného vývoje ve vnitřním napětí mezi dvěma póly, v tomto případě mezi přirozenoprávní a pozitivistickou teorií.<sup>1</sup> Z toho důvodu v práci autor pojednává o několika autorech, kteří zastávají jak přístup přirozenoprávní, tak pozitivistický, a to nejen v období formulace klasické přirozenoprávní a pozitivistické teorie, ale též v současné právní a politické filosofii. Z klasických filosofů se autor zabývá J. Lockem, S. Pufendorfem a J.-J. Rousseauem na straně přirozenoprávní koncepce – spolu s Francouzskou revolucí<sup>2</sup> a její reflexí u T. Paina –, na straně pozitivismu pak J. Benthamem. Současnou právní filosofii zastupují J. Griffin, H. L. A. Hart, J. Raz a R. Dworkin.

Takto vymezený problém je filosoficky velmi zajímavý a jistě aktuální (jak autor poukazuje v úvodu odkazem na konkrétní situaci v české politice), zároveň obrovský, a to nejen svým cílem, tedy snahou vymezit tak základní pojem, jako je právo (případně trochu úžeji „mít právo“), tak šíří tradice, kterou se snaží obsáhnout. Autor si stanovil nemalý cíl, na následujících stranách se pokusím ukázat, jak v něm z mého pohledu obstál. Své hodnocení disertace rozdělím na dvě části, nejprve se budu věnovat obecně tématu a struktuře práce, poté se zaměřím na zpracování jednotlivých myslitelů, vzhledem k mé specializaci i rozsahu posudku se omezím na novověké autory, tedy J. Benthama, J. Locka, S. Pufendorfa a J.-J. Rousseaua.

Práce má jasnou a přehlednou strukturu, autor se nejprve poměrně podrobně věnuje Benthamovi, poté třem „přirozenoprávním“ myslitelům, skrze malou odbočku k Francouzské revoluci a T. Paina pak přechází k vybraným moderním autorům. Prvním možným problémem se mi zde zdá být vzhledem k rozsahu práce množství probíraných autorů. Jestliže je Bentham pojednán poměrně obsírně (jeho

---

<sup>1</sup> Nevím, zda právem, ale podle názvu práce jsem očekávala větší přítomnost Hegela a jeho pojetí práva v práci.

<sup>2</sup> Drobnost: dávala bych spolu s francouzskou i současnou českou historiografií přednost prostému označení „Francouzská revoluce“, nikoli „Velká francouzská revoluce“.

výkladu je věnováno třicet stran textu, pokud zahrneme i kritiku jeho teorie, pak necelých padesát), totéž se nedá říci o Lockovi, Pufendorfovi ani Rousseauovi. Locka autor pojednává na devíti stranách, přičemž se zabývá výhradně jeho *Eseji o přirozeném právu*, v kontextu Lockovy teorie specifickém spisu (z roku 1664), který předkládá poněkud odlišnou teorii než pozdní *Esej o lidském chápání* (1689) a *Dvě pojednání o vládě* (1689). Názvy podkapitol v Obsahu přitom naznačují, že se jedná o Lockovu teorii přirozeného zákona jako takovou, což je zavádějící. Omezený rozsah kapitoly (4.1) i to, že v ní není odkaz na žádnou sekundární literaturu, vedou k tomu, že jde o pouhé převyprávění Lockovy pozice z tohoto spisu, bez kritické reflexe nebo kontextuálního zasazení. O něco větší prostor je věnován Pufendorfovi (12 stran) a Rousseauovi (16 stran). I zde jde však především o převyprávění tezí uvedených filosofů. Výklad je navíc nepřesný až chybný (více viz následující část). Jisté povrchnosti neušli ani moderní myslitelé, autor o nich pojednává vždy zhruba na deseti stranách, a s výjimkou J. Raze vždy rozbořem jediné jejich knihy (J. Griffin, *On Human Rights*; H. L. A. Hart, *Pojem práva*; J. Raz, *The Concept of a Legal System; The Authority of Law*; R. Dworkin, *Justice in Robes*).

Ještě stručnější jsou překvapivě Úvod a Závěr práce. Vzhledem k tomu, že autor v Úvodu uvádí jako svoji metodologii „hegelovský“ dialektický pohyb pojmu, kdy jsou pro něj jednotliví autoři a jejich koncepce „řadou stanic“ (str. 12) na cestě k poznání pojmu práva, považovala bych závěr za stěžejní část práce. Dalo by se pak snad obhájit stručné až schematické představení jednotlivých myslitelů, které by sloužilo jako předstupeň k samostatnému rozboru pojmu v Závěru práce vycházejícímu z jejich koncepcí. Závěr však má pouze čtyři a půl strany a autor nejprve stručně opakuje zásadní teze předchozích kapitol, samostatnou reflexi nalezneme na pouhých dvou stranách. Snad by neměl být tak stručný Závěr překvapením, neboť už Úvod práce zabírá také jen čtyři a půl strany, v nichž chce autor pojednat jak o své motivaci, tak o metodologii a cíli práce. Nedostatečnost takového přístupu se mi však zdá být zjevná. V podobném typu práce autor nutně činí volbu (která je výsostně jeho právem, je však nutné ji obhájit) ohledně toho, kterého autora bude rozebírat, a naopak které autory opomene. Výběr Benthamova není nijak problematický, je však zvláštní jím celou práci zahajovat, neboť Bentham do jisté míry reaguje na přirozenoprávní teorie (jak sám autor uvádí) a časově následuje až po filosofech zastávajících tuto pozici. Autor bohužel nečekané pořadí probíraných myslitelů nijak nekomentuje, k Benthamovi ve dvou větách uvede, že jako „první zformuloval ucelený právní systém“ (str. 12), proto jím své zkoumání zahajuje. Z Úvodu jsem navíc získala dojem, že bude prostor věnován i J. Austinovi a H. Kelsenovi, o nich se však dále v práci již nic nedočteme.<sup>3</sup> Ještě problematičtější je pojednávání filosofů přirozenoprávní teorie. Je samozřejmě na autorovi, jaké myslitele zvolí, je však třeba volbu podložit argumenty. Nestačí na to věta: „V oblasti přirozenoprávních teorií naopak věnuji méně stran

---

<sup>3</sup> K tomu mě sváděla formulace: „Za hlavního zástupce imperativní teorie lze kromě Benthama považovat především Johna Austina a (v kvalifikovaném smyslu, který bude v práci objasněn) Hanse Kelsena. Protože Bentham předložil všechny základní teze imperativní teorie, je mu v práci věnován největší prostor.“ (str. 12). O Austinovi v hlavním textu již není pojednáváno vůbec, o Kelsenovi je uvedena krátká zmínka na str. 139, aniž by však byla uvedena jakákoli Kelsenova kniha, není mi tedy jasné, jak je „objasněno“, že jde o hlavního zástupce imperativní teorie. Kelsen se neobjevuje ani v Seznamu použité literatury.

vícero autorům, kteří vystupují jako zástupci základních typů přirozenoprávních teorií, které se od sebe v důležitých oblastech liší.“ (str. 12). Co určuje, že právě Locke, Pufendorf a Rousseau jsou zástupci „základních typů“? Jak se tyto základní typy liší a co představují? Proč mezi těmito zástupci chybí Hobbes, Grotius, případně i Montesquieu či Hume? Volbu tří vybraných autorů lze určitě obhájit, absence Thomase Hobbesa je však citelná napříč celou prací. Autor Hobbesa příležitostně zmiňuje,<sup>4</sup> pouze jednou ho však v celé práci cituje. Hobbes je přitom zásadní z několika hledisek. Ve své práci s pojmy přirozeného stavu, přirozeného zákona i přirozeného práva pracuje, přináší jejich definice a staví na nich svoje pojetí státu a politické moci. Jeho pojetí je zároveň velmi radikální, novátorské a vlivné a celá pozdější tradice je nucena se s ním vyrovnat. Locke, Pufendorf i Rousseau na Hobbesa reagují a vymezují se vůči němu (což autor v případě Pufendorfa na str. 76 uvádí), je tedy vůbec otázkou, zda lze předložit klasickou přirozenoprávní teorii, aniž by byla alespoň stručně předestřena Hobbesova pozice.

Dalším problematickým bodem celé práce je pro mě absence vymezení jednotlivých pojmů. Téma práce je obecné („[mít] právo“) a autor zcela pochopitelně pracuje s obecnými pojmy. Nikde v práci však pojmy nejsou alespoň předběžně samostatně vyloženy/definovány, ať již jde o dvojici [přirozený] zákon x [přirozené] právo, suverenita, svoboda nebo přirozenost. Domnívám se, že tato absence způsobuje skutečné problémy, např. když autor pojednává o Rousseauovi, neodlišuje dostatečně jeho pojetí svobody přirozené, morální a občanské. Pojem suverenity se v textu objevuje také často, myslím, že by práci prospělo, kdyby v této souvislosti byl alespoň zmíněn klasický teoretik suverenity, J. Bodin a hlavní myšlenky jeho pojetí suverenity. Jeho vymezení pojmu,<sup>5</sup> řešení problému vázanosti suveréna pozitivními zákony, rysy suverenity i souvislost mezi suverenitou a majestátem by měly své místo v kapitole o Benthamovi. Samostatnou otázkou je pak pojem přirozenosti, snad jeden z nejvíce nejednoznačných pojmů v dějinách (nejen) politické filosofie vůbec (počínaje tím, že pojem *nature* zahrnuje v angličtině i ve francouzštině jak „tělesný“, tak morální význam), který by byl sám námětem na disertaci. Autor se pojmu věnuje na str. 118 práce, kdy nejprve přijde s tvrzením, že „přirozenost je považována za danost“ (což minimálně u Rousseaua není v otázce lidské přirozenosti pravda, viz dále), aby o pár řádků později napsal: „Jestliže mají být přirozená práva podmínkou legitimacy pozitivního práva a jestliže přirozená práva vyplývají z přirozenosti, pak je pochopitelně nepřijatelné, aby sám pojem přirozenosti zůstal nejasným. Druhou část této práce proto začnu současnou teorií, jejímž cílem je problém nejasnosti pojmu přirozenosti vyjasnit.“ (str. 118). Toto tvrzení přichází poté, co jsou všechny přirozenoprávní teorie předloženy, navíc do konce práce chybí pouze čtyřicet stran, v nichž autor pojednává o dalších čtyřech autorech. Souvislou pozornost pojmu přirozenosti nikde nevěnuje a pojem „nevyjasňuje“ (na tak zhuštěném prostoru to ostatně ani není možné).

---

<sup>4</sup> Našla jsem třináct výskytů v celé práci, včetně poznámek pod čarou.

<sup>5</sup> „Takto vidíme, že suverénní majestát a absolutní moc spočívá především v tom dávat zákony svým poddaným všeobecně bez jejich souhlasu.“ J. Bodin, *Les six livres de la république*, I, 8, přel. H. Fořtová.

Abych shrnula své obecné výtky k práci: cíl práce je velmi ambiciózní a nejsem přesvědčena, že by mohlo být možné jej dosáhnout na sto šedesáti stranách textu. Autor rozebírá díla velkého množství autorů (osm), výklad jednotlivých myslitelů sklouzává do povrchního převyprávění tezí, které je navíc místy chybné (viz dále). Autor práce nevěnuje téměř žádnou pozornost obhájení výběru přítomných myslitelů a absenci jiných. Ani obecné pojmy, s nimiž autor v práci pracuje, nejsou předmětem samostatného rozboru. Tyto nedostatky neřeší Úvod ani Závěr práce, které jsou svým rozsahem velmi krátké.

Při hodnocení autorovy analýzy jednotlivých filosofů se omezím na klasické myslitele, kteří zabírají větší část práce. V kapitole o Benthamovi mi není úplně jasné vymezení suverenity vzhledem ke klasickému chápání suverenity v Bodinově duchu jako „absolutní a trvalé moci státu“.<sup>6</sup> Autor píše, „Bentham sice tvrdí, že zdrojem suverenity je zvyk poslušnosti lidu, ovšem z této skutečnosti nevyvozuje ani zdaleka dostatečné závěry. Jestliže je totiž suverenita konstituována lidem, pak je suverén z definice na lidu závislý...“ (str. 43). Je-li suverenita „konstituována“ lidem, mám za to, že suverénem je lid, suverén z podstaty svého titulu nemůže být na nikom závislý. Suverenita lidu se však zdá být v rozporu s tím, že zdrojem suverenity je „zvyk poslušnosti lidu“, rozumím-li tomu dobře, pak vůči suverénovi. Autor na další straně přináší definici suveréna jako toho, jehož vůli má „celé společenství dispozici projevovat poslušnost.“ (str. 44). Suverenita je tak založena na zvyku poslušnosti a podle autora „není řízena žádnými pravidly“ (str. 44). Jaký je pak však vztah mezi suverenitou a mocí, o níž je řeč na další straně? Ta je nyní konstituována vírou lidí, za její zdroj jsou zároveň považována „normativní pravidla“. Nechápu přesně, jak autor (a Bentham) chápe vzájemnou vazbu mezi mocí a suverenitou.

Větší problémy mi přináší autorova analýza přirozenoprávních přístupů. Jak jsem již uvedla, není mi jasné, na základě jakých kritérií autor odlišuje „tři klasické přirozenoprávní přístupy“ a jejich vybrané zastánce; byla bych ráda, kdyby svůj postup více objasnil. Autor se u Locka věnuje výhradně dílu *Essays on the Laws of Nature* (1664). Jde přitom o Lockův raný spis, který bývá vykládán jako obhajoba autoritářských a konzervativních pozic, od nichž se Locke v následujících dílech odchýlil. Není úplně obvyklé vykládat Lockovo pojetí přirozeného zákona z tohoto spisu, chybí mi zde vysvětlení této volby. Je navíc otázkou, zda je možné vykládat přirozený zákon u Locka, aniž by autor vzal v potaz vymezení přirozeného zákona z Lockova zásadního díla *An Essay Concerning Human Understanding* (česky *Esej o lidském chápání*, přel. M. Dokulil, 2012). Bylo by třeba též uvést, proč autor nechává stranou Lockova *Dvě pojednání o vládě*, které se problematikou přirozeného stavu, zákona a práva přímo zabývají. Locke zde vyvrací absolutistické argumenty Filmera (podle interpretů je však jeho kritika namířena z velké části též na Hobbese), obhajuje možnost vzpoury proti tyranovi a přichází s myšlenkou „trust“ jako vztahu mezi občany a zvolenými vládci (na rozdíl od Pufendorfovy koncepce druhé smlouvy). Oproti

---

<sup>6</sup> J.-J. Bodin, I, 8, *Les six livres de la république*. Bodin dále v téže kapitole tvrdí: „Avšak suverenita není omezena, ani v rozsahu moci, ani v šíři úkolů, ani v čase.“

tomu v *Essays on the Laws of Nature*, jak autor disertace uvádí, tvoří „jediné omezení moci zákonodárné boží vyvolení“ (str. 73). Toto pojetí je spíše blízké Bodinovu (kde je suverén omezen pouze přirozeným zákonem) a je v rozporu s tím, jak je Locke obvykle vykládán díky tezím ze *Dvou pojednání o vládě*.

Zřejmé ani není, jak k nám podle autora v Lockově pojetí v *Essays on the Laws of Nature* přirozený zákon přichází. Autor disertace mluví o tom, že jej každý „vnímá ve svém svědomí“ (str. 71), na další straně pak cituje Locka, že „k poznání přirozeného zákona dospíváme světlem přirozenosti.“ (str. 72). Nemám anglický originál, domnívám se, že „světlem přirozenosti“ zde Locke myslí rozum (k překladu citací v textu viz dále), z uvedeného se tedy zdá, že zde Locke v tomto spisu odlišuje pocíťování přirozeného zákona (jeho „vnímání“), k němuž dochází u člověka jeho svědomím, a „poznání“ přirozeného zákona, k němuž jsou nutné rozumové schopnosti (jejichž rozvinutí se napříč lidmi liší, viz strana 72); bylo by vhodné toto v práci upřesnit. Rozumím tomu, že autorovým cílem není předložit komplexní Lockovu teorii přirozeného zákona, chybí mi však jasné vymezení zkoumání a vysvětlení toho, zda a jak je možné oddělit Lockovy teze z *Essays on the Laws of Nature* od jeho dalších spisů.<sup>7</sup>

Po Lockovi následuje rozbor Pufendorfova postoje (i zde chybí sekundární literatura, autor Pufendorfa cituje podle anglického vydání spisu *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*.<sup>8</sup>) V úvodu autor uvádí jako základní princip zakládající přirozený zákon u Pufendorfa sebelásku, jejímž prvotním vyjádřením je sebezáchova. Dále tento princip rozvíjí jako sobecký zájem vyžadující přetvářku, člověka podle autora Pufendorf považuje za „sobeckou monádu“ (str. 74, na další straně mluví o člověku jako o „sobeckém stvoření“). Též v Závěru práce autor mluví při shrnutí Pufendorfa o touze po přežití jako „nejmenším společném jmenovateli lidské přirozenosti“ (str. 156). Tento výklad se mi zdá problematický na několika úrovních. Za prvé, pro Pufendorfa je základním rysem lidské přirozenosti povaha člověka jakožto rozumné a společenské bytosti, což autor zcela nechává stranou.<sup>9</sup> „Sociabilita“, tedy touha žít ve společnosti, není pro Pufendorfa pouze nezbytným důsledkem lidské slabosti, kterou člověku přisuzuje, ale vlastním rysem lidské přirozenosti. Není tedy pravdivé tvrzení, s nímž autor přichází: „Člověk se totiž sdružuje s dalšími lidmi do politického společenství čistě za účelem vlastní sebezáchovy, tedy ze sobeckého zájmu.“ (str. 74, kurzíva H. F.). Člověk je podle Pufendorfa přirozeně veden ke společenství s druhými lidmi, jeho vlastní slabost a touha se zachovat jej pak vedou k rozhodnutí utvořit politickou společnost.<sup>10</sup> K tomu jej vede i jeho rozum, díky němuž je

---

<sup>7</sup> Absence jakékoli sekundární literatury je u Locka skutečně citelná a pro mě nepochopitelná.

<sup>8</sup> Doporučila bych autorovi citace z klasických autorů uvádět odkazem nejen na stranu jím používaného vydání, ale též na knihu a kapitolu, velmi by to usnadnilo čtenáři orientaci v textu, je to navíc u těchto autorů (J. Locke, S. Pufendorf, J.-J. Rousseau) běžné.

<sup>9</sup> Viz S. Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens ou Système général des Principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique*, I, VI, XVIII, str. 113, přel. J. Barbeyrac, 1732.

<sup>10</sup> Tato slabost je navíc uvedena až poté, co Pufendorf zdůrazní lidskou výjimečnost v porovnání s ostatními zvířaty, která nejsou schopná morálního jednání. Člověka jeho větší míra svobody, rozumová přirozenost a schopnost morální výtečnosti vede k tomu, aby sám sobě uložil pravidla jednání. S. Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens ou Système général des Principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique*, II, VIII, I, str. 148.

člověk schopen „morální výtečnosti“, takže je nadřazen všem ostatním živočichům. Touha po sebezáchově, k níž ho vede sebeláska (zde Pufendorf přejímá Hobbesa, od něhož se však odlišuje svým důrazem na přirozenou lidskou slabost a nedostatečnost, stejně jako přesvědčením o společenské přirozenosti člověka), není specificky lidskou vlastností, jak uvádí autor, člověk tuto touhu sdílí s ostatními živočichy. Jde o přirozený sklon všech živočichů, který je prost jakékoli morality, je proto problematické ho uvádět jako „sobectví“.<sup>11</sup> Dále mi v kapitole věnované Pufendorfovi chybí jak samotné radikální oddělení přirozených a morálních jsoucen, s nímž Pufendorf přichází (přirozený zákon patří mezi morální jsoucná), tak vymezení člověka jako rozumem nadané bytosti, která má díky tomu duši „vyššího řádu“ a je schopna díky větší míře svobody a svobodné vůli utvořit politické společenství. Není ani pravda, že by se prvek reciprocity v přirozeném zákonu (str. 82), poprvé objevil až u Pufendorfa. Vzájemnost je daná přirozenou rovností a svobodou lidí, o níž mluví již Hobbes a Locke, u obou těchto autorů (stejně tak dříve u Grotia a později u Rousseaua), je tato vzájemnost („reciprocita“) zásadním rysem. Řada témat zůstává v kapitole nedoložených nebo alespoň nedostatečně vysvětlených a rozebraných, ať již Pufendorfova obhajoba otroctví, nebo další velmi důležité téma práva politické autority na život a smrt (str. 83, odkaz na Pufendorfa zde chybí). Práci by prospělo, kdyby zde autor šel více do hloubky a lépe tak na těchto tématech Pufendorfovu pozici vymezil.

Největší nedostatky spatřuji v kapitole věnované Rousseauovi. Autor disertace se zabývá dvěma Rousseauovými spisy (*Rozpravou o nerovnosti* a *Společenskou smlouvou*). Připomínek mám hodně, svoje výtky se budu snažit představit maximálně stručně a systematicky: 1. lidská přirozenost u Rousseaua není neměnná, jak autor celou dobu předpokládá. Lidská přirozenost se díky lidské schopnosti se zdokonalovat vyvíjí, a proto podle Rousseaua není možné jít v čase zpět<sup>12</sup>; přirozený stav tak není žádnou možností života (poté, co ho člověk jednou opustil), jak autor píše (str. 92). Autor celou dobu postupuje tak, jako by přirozenost byla u Rousseaua statickým, daným konceptem, podle Rousseaua však je člověk schopen svoji přirozenost měnit, k této změně dochází postupně opuštěním přirozeného stavu a rozvinutím lidských schopností (viz bod 2), k radikální proměně pak dochází vytvořením politického tělesa. 2. V přirozeném stavu je člověk samotářským soběstačným živočichem (soběstačnost je u Rousseaua velmi důležitý koncept, který bohužel autor disertace nechává zcela stranou), na rozdíl od ostatních živočichů má však schopnost se zdokonalovat (fr. *perfectibilité*) a svobodnou vůli. Tyto dvě základní charakteristiky (které Rousseau rozvíjí v *Rozpravě o nerovnosti*) autor zcela opomíjí a místo toho mluví o člověku jako o „vlastníkovi rozumu“ (str. 87) a o tom, že díky

---

<sup>11</sup> „Ohledně pravidel, která doprovázejí tento přirozený stav, jsou dva základy, z nichž je možné je snadno odvodit. První je hlavní sklon všech živočichů, který je vede nepřekonatelně k tomu, aby hledali všechny představitelné cesty k vlastnímu zachování a aby od sebe oddělili vše, co by se zdálo ničit jejich těla či jejich životy. Druhý je nezávislost těch, kdo žijí v přirozeném stavu, kteří nepodléhají žádné lidské moci/autoritě.“ S. Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens ou Système général des Principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique*, II, II, III, str. 153-154, přel. H. Fořtová.

<sup>12</sup> „Lidská přirozenost nikdy nejde [v čase] zpět a nikdy se nelze vydat do časů nevinnosti a rovnosti, když už jsme se jim jednou vzdálili.“ J.-J. Rousseau, *Rousseau juge de Jean Jacques. Dialogues*, OC I, str. 935, přel. H. Fořtová.

rozumu, je člověk „schopen se z pudového vedení přírody vymanit“ (str. 87). Odchýlení se od pravidel diktovaných přírodou je však u Rousseaua věcí vůle, nikoli rozumu, který se teprve začíná rozvíjet. Podle Rousseaua je člověk díky schopnosti se zdokonalovat a svobodné vůli jako jediný schopen přirozený stav opustit, vystoupit z jeho bezčasí a „začít tvořit“ dějiny. S rozvíjejícími potřebami se pak rozvíjí (paralelně) lidský rozum (který má člověk původně jako možnost), společenské vášně, řeč. Autor v práci vůbec neodlišuje přirozené vášně a vášně společenské (to souvisí s odlišením lásky k sobě samému a sebelásky, viz dále). 3. U Rousseaua skutečně existuje odlišení přirozeného a „civilizovaného“ člověka (především v *Rozpravě o nerovnosti*), spolu s dalšími interprety (např. C. Larrère) se však domnívám, že hlavní odlišení je u něj mezi člověkem a občanem. Jde o dvě vylučující se možnosti vývoje člověka po vyjití z přirozeného stavu, které Rousseau rozvíjí v *Emilovi* a ve *Společenské smlouvě*. Bylo by dobré to alespoň uvést; 4. Autor chybně chápe jeden ze zásadních pojmů Rousseauovy filosofie, lásku k sobě samému (fr. *amour de soi*). Dvě zásady, které jsou základem přirozeného zákona, jsou podle Rousseaua láska k sobě samému a slitovnost, soucit (fr. *pitié*), jak autor uvádí. Tyto zásady sdílíme s ostatními živočichy, předcházejí rozumu a jakékoli moralitě, je však problematické a nepřesné o nich psát tak, že jsou „protichůdné“ (str. 86). Interpreti vedle jejich možné opozice zdůrazňují jejich jednotu.<sup>13</sup> Jedno ze zásadních Rousseauových odlišení je láska k sobě samému, kterou člověk pociťuje v přirozeném stavu, a sebeláska (fr. *amour-propre*), která je transformací lásky k sobě samému ve společnosti druhých; autor pro mě nepochopitelně toto odlišení vůbec nezmiňuje a o lásce k sobě samému se vyjadřuje jako o „sobectví“. U Rousseaua jde však o přirozený cit vlastní živým bytostem, který rozhodně sobectvím nemůžeme nazvat, tím je až sebeláska (v přirozeném stavu moralita neexistuje).<sup>14</sup> 5. U Rousseaua v *Rozpravě o nerovnosti* nejde o historický výklad, jak uvádí autor (str. 88), i když si Rousseau pomáhá historickými příklady a tato linie je zde patrná, nýbrž primárně o výklad filosofický: „Začněme tedy tím, že dáme stranou všechny fakty, neboť se netýkají dané otázky. Je zapotřebí nepovažovat výzkumy, do nichž se můžeme ohledně tohoto tématu pustit, za historické pravdy, nýbrž pouze za hypotetické a podmíněné úvahy, které jsou vhodnější k tomu, aby osvětlily povahu věcí, než aby odhalily jejich skutečný původ, a které se podobají každodenním výzkumům našich fyziků ohledně stvoření světa.“<sup>15</sup> 6. Fakt, že je pro Rousseaua svoboda nedílnou součástí lidství, takže zbavit se jí znamená přestat být ve vlastním slova smyslu člověkem (proto jeho odmítnutí otroctví), neznamená, jak autor tvrdí, že by u Rousseaua přestalo být „přežití základní hodnotou“ (str. 156). Rousseau sdílí s Pufendorfem přesvědčení o primární zásadě lásky k sobě samému, vedoucí nás k touze

---

<sup>13</sup> Viz J.-J. Rousseau, *Rozprava o nerovnosti*, str. 26, Karolinum, Praha 2022, přel. H. Fořtová, poznámka pod čarou 29.

<sup>14</sup> „Nesmíme zaměňovat sebelásku a lásku k sobě samému; jde o dvě velmi odlišné vášně z hlediska jejich povahy a jejich důsledků. Láska k sobě samému je přirozený cit, který vede každého živočicha k tomu, aby bděl nad svým vlastním zachováním, a tento cit je u člověka řízen rozumem a pozměněn soucitem, takže vytváří lidskost a ctnost. Sebeláska je cit pouze souvztažný, strojený, zrozený ve společnosti, který vede každého jedince k tomu, aby se více zajímal o sebe než o druhé, který lidem vnuká všechna zla, jichž se vzájemně dopouštějí, a který je skutečným zdrojem cti.“ J.-J. Rousseau, *Rozprava o nerovnosti*, Poznámka XV, str. 132-133.

<sup>15</sup> J.-J. Rousseau, *Rozprava o nerovnosti*, str. 31.

zachovat si život. Ta zůstává stále platná, je také zásadní při vytvoření politického paktu, který má chránit osobu a majetek každého člena sdružení.<sup>16</sup> 7. Vytvoření obecné vůle neznámá, že by člověku nezůstala jeho vlastní vůle (str. 96). Podle Rousseaua však skutečně svobodný člověk (v morálním smyslu) chápe soulad vlastní vůle s obecnou vůlí, neboť ta je nejlepší pro zachování jeho zájmů a jeho svobody. Autor bohužel nijak nerozebírá odlišení jednotlivých zájmů u Rousseaua,<sup>17</sup> ani vztah zájmu a vůle. Celý koncept obecné vůle pak předkládá schematicky a mluví o jeho „nechvalné složitosti či nejasnosti“ (str. 85). K pojmu obecné vůle u Rousseaua však existuje bohatá literatura, která pojem vysvětluje.<sup>18</sup> Obecná vůle není neomezená, jak píše autor (str. 98), je omezena samotným paktem a svým cílem, pro Rousseaua je tato mez velmi významná.<sup>19</sup> Kritériem obecné vůle je vždy obecné blaho. 8. V práci chybí přesné odlišení různých typů svobody u Rousseaua, který odlišuje svobodu přirozenou (nezávislost), svobodu morální<sup>20</sup> a svobodu politickou.<sup>21</sup> Autor správně u Rousseaua zdůrazňuje jako podmínku uchování si svobody to, že člověk nemá pána a tedy nepodléhá vůli druhého, u Rousseaua je však stejně důležitá i jiná podmínka, totiž fakt, že člověk není pánem: „Svoboda nespočívá ani tak v tom konat svoji vůli, jako nebýt podřízen vůli druhého; dále spočívá v tom nepodřizovat vůli druhého naší vůli. Nikdo, kdo je pánem, nemůže být svobodný, a vládnout znamená být poslušný.“<sup>22</sup>

Zmínila jsem hlavní výtky, které mám k autorovu pojetí Rousseaua. Autorův výklad novověkých myslitelů je problematický a schematický (u Locka, kde není nijak obhájen výběr spisu, respektive absence jeho hlavních spisů), nebo rovnou chybný (v menší míře u Pufendorfa, ve velké míře u Rousseaua). Myslím, že za to do jisté míry může absence sekundární literatury i relativně malý prostor, který je jednotlivým myslitelům věnován.

---

<sup>16</sup> Cílem politického paktu je „Najít podobu sdružení, které by hájilo a chránilo veškerou společnou silou osobu a majetek každého člena sdružení a skrze něž by každý, spojuje se se všemi, přesto poslouchal pouze sám sebe a zůstal stejně svobodný jako předtím.“ J.-J. Rousseau, *O společenské smlouvě*, I, 6, str. 178.

<sup>17</sup> Rousseau ve svém díle rozeznává dva druhy zájmu: vedle zájmu „smyslového a hmatatelného, který se vztahuje výlučně k našemu materiálnímu blahu, majetku, vážnosti, fyzickým dobrům, které pro nás vyplývají z dobrého mínění druhých“ existuje zájem duchovní či morální, který u člověka vzniká až postupně, právě v souvislosti s rozvojem společnosti a rozumu (viz např. J.-J. Rousseau, *Réponse à M. D'Offreville*, le 4 octobre 1761). Láska k sobě samému přetrvává jako základní cit a tento cit je ve své původní, nezkažené podobě (předtím, než se z lásky k sobě samému stane sebeláska) stále platný. Člověk je však morální bytostí a vznik politického tělesa je ospravedlněn tehdy, nahrazuje-li přirozenou svobodu svobodou občanskou a morální, kdy člověk podléhá pouze zákonu, nikoli z vůli druhých. To znamená, že člověk nesleduje slepě svůj nízký zájem a vášně vzniklé ve společnosti, ale že je schopen tento svůj zájem korigovat rozumem a vůlí ve prospěch zájmu duchovního.

<sup>18</sup> Za všechny zmiňuji článek P. Rileyho v *Cambridge Companion to Rousseau*.

<sup>19</sup> „Občan je povinován všemi službami, které může prokázat státu, jakmile o ně suverén požádá; na druhou stranu suverén nemůže zatížit občany žádným břemenem, které by bylo z hlediska společenství zbytečné; nemůže to dokonce ani chtít, neboť pod zákonem rozumu se nic neděje bez příčiny, stejně jako pod přirozeným zákonem.“ J.-J. Rousseau, *O společenské smlouvě*, II, 4, str. 195.

<sup>20</sup> „K předchozímu můžeme připočíst jako zisk v občanském stavu morální svobodu, která jako jediná činí člověka skutečným pánem sebe sama. Neboť pouhý impuls chťiče je otroctvím, a poslušnost zákonu, který jsme si předepsali, je svobodou.“ J.-J. Rousseau, *O společenské smlouvě*, I, 8, str. 185.

<sup>21</sup> Člověk v politickém společenství podléhá pouze zákonu, jehož je (spolu)tvůrcem, tento zákon se vztahuje na všechny členy sdružení.

<sup>22</sup> J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, dopis VIII, str. 842.



Po formální stránce je práce v pořádku, je psaná přehledně, stylisticky i jazykově čistě (objevuje se v ní jen několik překlepů a pár příkladů nedodržení shody přísudku s podmětem). Poněkud nejasné je použití citací. Předpokládám, že u cizojazyčných (anglických) spisů, je autorem překladu autor práce, bylo by však dobré to uvést. Též by bylo vhodné používat český překlad tam, kde text v češtině existuje. Konkrétně mám na mysli texty v oddílu věnovanému Francouzské revoluci (Deklarace práv člověka a občana z roku 1789, Deklarace z roku 1793), které byly přeloženy a česky vydány roku 2015 (D. Tinková (ed.), *Zrození občana. Antologie dokumentů z Francouzské revoluce*, Academia, Praha, 2015), autor však Deklaraci z roku 1793 cituje podle anglického překladu. V literatuře někdy není překladatel vůbec uveden, jindy je uveden jako jeden z autorů spisu, což je poněkud matoucí. Rousseauovy spisy autor cituje ve starších překladech, oba spisy přitom vyšly nedávno v nových překladech (J.-J. Rousseau, *Rozprava o nerovnosti, O společenské smlouvě*, Karolinum, 2022, překlad H. Fořtová). Bylo by dobré, kdyby autor svoji volbu použitého vydání vysvětlil, u Rousseaua je to tím spíš škoda, že kniha obsahuje četné vysvětlivky a odkazy na literaturu (například se zde vysvětluje slovy autora disertace „autorovo nechvalně známé tvrzení“ týkající se „donucení ke svobodě“<sup>23</sup>). Tím se dostávám k Použité literatuře. Ta celkově zabírá dvě a půl strany. Zdá se mi to málo vzhledem k množství myslitelů, kterými se autor zabývá, konkrétně to vede ke schematickému, nepřesnému až chybnému pojetí jednotlivých koncepcí, jak jsem se snažila ukázat. U Locka a Pufendorfa sekundární literatura zcela chybí, u Rousseaua autor používá dvě německojazyčné knihy, zcela chybí anglická literatura (a francouzská), pro pořádek zmiňuji alespoň klasické interpretace R. D. Masterse, J. Shklarové, M. Cranstona atd. (dále viz již zmiňované vydání Rousseauovy *Rozpravy o nerovnosti a Společenské smlouvy*, kde je literatura uvedena). Též k Lockovi existuje bohatá sekundární literatura, kterou by bylo vhodné vzít v potaz (M. Cranston, J. Dunn, P. Laslett, J. Tully a další).

Jak jsem již uvedla, výše předestřené problémy neřeší ani Závěr práce, který v rychlém sledu shrnuje pozice jednotlivých autorů, skrze něž se autor podle svého mínění dopracovává k tomu, co znamená mít právo. U Pufendorfa i Rousseaua jsou však jeho závěry chybné. Abych ukázala jen na jeden příklad ze závěru, autor zde uvádí: „Na tento problém [chápání přirozeného zákona jako božího předpisu u Locka] reagovala teorie Pufendorfova, která založila přirozené právo na touze po přežití coby nejmenším společném jmenovateli lidské přirozenosti...“ (str. 156). Pufendorf, pokud vím, ve svém díle nereaguje na Locka a na jeho *Essays on the Laws of Nature*, autor zde vytváří dojem vzájemné návaznosti, která ve skutečnosti neexistuje; touha po přežití je vlastní všem živočichům, nikoli pouze lidem, není to tedy žádný společný jmenovatel „lidské přirozenosti“; touha po přežití se v tomto významu objevuje již u Hobbese, u Pufendorfa ji doprovází lidská touha po životě ve společnosti (sociabilita) a důraz na rozumovou přirozenost člověka (zde by se nabízelo srovnání Hobbese a Pufendorfa). Dialektický pohyb,

---

<sup>23</sup> Viz J.-J. Rousseau, *O společenské smlouvě*, I, 7, str. 183, poznámka pod čarou 72.

o kterém autor v Úvodu práce mluví, je tak prostým schematickým shrnutím jednotlivých tezí, k žádnému skutečnému závěru, co to znamená „mít právo“, autor dle mého soudu nedochází.

Vzhledem k výše uvedeným výtkám proto bohužel předloženou disertační práci předběžně klasifikuji jako neprospěš.

Hana Fořtová, 23. 11. 2023