

Jan Sokol

Moc, peníze a právo

ESEJ O SPOLEČNOSTI
A JEJÍCH INSTITUCÍCH

VYŠEHRAĐ

Copyright © Jan Sokol, 2015

ISBN 978-80-7429-638-3

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 jediné: „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.

21. PRÁVO JAKO SYSTÉM

PROČ PRÁVO PLATÍ?

Právo je normativní systém, čili jak už víme, „platí“; to znamená nejen, že se jím život ve společnosti fakticky řídí, že se dobrovolně přijímá, ale že si toto přijetí může i vynutit. Nicméně jeho autorita nemůže spočívat jen na tomto vnějším vynucení; ostatně ve starých společnostech byly možnosti tohoto vynucování – jak jsme viděli v předchozích kapitolách – poměrně omezené. Platnost práva se tam opírala o autoritu náboženskou a jeho příkazy se chápaly jako posvátné, božské, v každém případě člověku pevně dané.

Tuto představu absolutní autority nahradila v novověku představa práva *přirozeného*, tj. pravidel, daných samou „přirozeností“ člověka, a tedy rovněž trvale daných a neměnných, i když výslovně neformulovaných. Odvozováním výslovnějších právních zásad z tohoto základu se pak zabývala právní filosofie. Pro moderní stále techničtější chápání práva jako podrobných a jednoznačných norem byly však i tyto zásady příliš všeobecné, takže si název práva vlastně nezasluhují. Nicméně přirozenoprávní uvažování je i dnes živé jako jistý korektiv a východisko kritiky platného práva, jako hráz proti jeho relativismu.

Jinou cestou ke zdůvodnění platného práva byla myšlenka *historicko-právní*, založená na studiu právních soustav minulosti. Platné právo současnosti se z nich vyvinulo a z toho čerpá svoji autoritu. Současná právní věda se však většinou opírá o myšlenku uznání: právo je platné proto, že vzniklo určitým způsobem, že je vyhláshuje, mění a ruší uznaná autorita přesně předepsaným postupem. Omezuje se tedy na představu práva *pozitivního* a jeho platnost odvozuje pouze od správného postupu zákonodárné činnosti. Hlavní předností této teorie je její operativnost, možnost snadného a přesného rozlišení, které nezávisí na postojích a názorech různých skupin společnosti či různých teoretických škol.

Moderní právo není jen soubor jednotlivých norem, nýbrž tvoří systém, který se navíc také vyvíjí. Nestačí mu tedy nějaké jednorázové zdůvodnění či oprávnění, nýbrž potřebuje také popis a návod, jak platné normy stanovovat, měnit a rušit. Proto zejména anglosaští teoretici práva rozlišují dvojí úroveň či vrstvu práva: na jedné straně platná pravidla, jimiž se řídí život ve společnosti (tzv. primární pravidla), a vedle toho pravidla sekundární, která řídí proces jejich změn, vzniku a zániku, případně „udělují

pravomoci – veřejné či soukromé“.⁴⁶⁴ Základem sekundárních pravidel je tzv. *pravidlo uznání* (*rule of recognition*) „poskytující kritéria, podle nichž je posuzována platnost jiných pravidel systému“.⁴⁶⁵ Sekundární pravidla tedy stanoví, jak vzniká a jak se určuje zákonná platnost pravidel primárních, a hrají tedy podobnou roli jako „základní norma“ (*Grundnorm*) v systému Kelsenově.

Tím se sice právní věda i právní praxe zbavila závislosti nejen na náboženství, ale i na filosofii, na druhé straně ztratila její argumentace hodně ze své přesvědčivosti a stala se výhradní doménou odborníků. Pouze formální vymezení legality práva „pravidlem uznání“ a řádnou zákonodárnou procedurou nedává kromě toho žádné záruky proti zneužití práva, například totalitními režimy. Proto se zejména po pádu takových režimů pokaždé ožíví diskuse o právních principech, o přirozeném právu a o spravedlnosti jako o jistých pevných oporách – a zároveň i mezích – závazných i pro současné pozitivní zákonodárství.

Výsledky současné diskuse právních teoretiků nejsou příliš povzbudivé.⁴⁶⁶ Protože vesměs vycházejí z představy autonomního jednotlivce, nemohou najít přesvědčivé zdůvodnění platnosti a závaznosti práva, které jednotlivce nutně přesahuje. Širší historický a antropologický pohled na společenské instituce, o který se v této knížce pokoušíme, nám možná poskytuje poněkud lepší možnosti. Předně víme, že moderní koncept svobodné politické společnosti je zcela výjimečný právě v tom, jak se snaží klást svým členům co nejmenší omezení. Představa, že se tato společnost obejde bez absolutní autority, bez vynucování společných mravů a společného náboženství, je přinejmenším krajně odvážná a riskantní; její konzervativní kritikové dokonce soudí, že je nemožná (srv. např. MacIntyre, *Ztráta ctnosti*). Je původně založena na optimistickém křesťanském přesvědčení, že „dobré se šíří víc než zlé“ (*STh* I–II, 81, 2) – jinak řečeno, že užitek ze svobody každého je vcelku větší než škody z jejího zneužití. To se jistě nedá dokázat, nicméně úspěchy tohoto uspořádání, které jeho kritikové podceňují nebo přehlížejí, o něčem svědčí. Dobrá polovina současného lidstva netouží po ničem jiném, než aby se na nich mohla také podílet.

⁴⁶⁴ Hart, *Pojem práva*, str. 91.

⁴⁶⁵ Tamtéž, str. 112.

⁴⁶⁶ Stručný přehled teoretické diskuse na téma platnosti práva zejména v USA viz např. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, heslo „Legal obligation and authority“. Srv. také Příbáň – Holländer, *Právo a dobro v ústavní demokracii*.

Přesto se domnívám, že „platnost“ práva nelze teoreticky dokázat nepochybnými argumenty, nýbrž že se na ni musíme podívat jinak. Při výkladu svobody člověka ve společnosti jsme použili model soupeřivé hry, kterou dobrá pravidla nejen neomezují, ale teprve umožňují. Život ve společnosti jistě není hra, nicméně dobrá pravidla práva zde mají velmi podobný význam: zbavují členy společnosti aspoň některých obav ze svobody těch druhých či z budoucnosti,⁴⁶⁷ dovolují jim jednat odvážněji, a tedy jejich skutečnou svobodu silně podporují. Takto pochopené právo i z něho plynoucí závazky není tedy třeba zvlášť obhajovat a zdůvodňovat, jako kdyby bylo nějakým „nutným zlem“, nýbrž lze počítat s tím, že je jako záruky svých svobod soudní, občansky vzdělaní lidé přímou dobrovolně a rádi, a že je budou dokonce sami „bránit více než městské hradby“, jak si přál kdysi Hérakleitos (DK, zl. B 44). Podmínkou je ovšem stálá snaha zákonodárce, aby pravidla byla co nejlepší,⁴⁶⁸ příkladné dodržování práva se strany veřejné moci a konečně správné pochopení soudců, kteří budou v právu také vidět především záruku svobod a nikoli nástroj k jejímu omezování. Úkol donucovacího aparátu státu je pak jen doplňkový: má přinutit k poslušnosti ty, kteří společnou hru nechápou a nebezpečně kazí. V tomto smyslu pak platí Tomášovo „dobří nejsou podrobeni zákonu, nýbrž jen zlí“ (*Sth* I–II, 96, 5).

ROZDĚLENÍ PRÁVA

Stále rostoucí význam i širší aplikací práva s sebou nese i potřebu rozdělení a členění této velmi rozmanité oblasti. S rozlišením práva *objektivního* jakožto souhrnu platného práva a práva *subjektivního* jakožto oprávnění jsme se už seznámili. V současném pojetí tvoří právo jednak určitý právní řád, jednak jeho různé konkrétní aplikace, například soudní.⁴⁶⁹ Právní řád je celek s mnoha jednotlivými předpisy či *normami*; ať jsou gramaticky vyjádřeny

⁴⁶⁷ Například v silničním provozu nebo v dobře uspořádané zdravotní a sociální péči. Současná kritika „pečovatelského státu“ často zapomíná, že smyslem sociálního zákonodárství je právě to, aby se ani slabší členové společnosti nemuseli budoucnosti bát a mohli přijmout svobodu, i když jim patrně nepřinese takové výhody jako lidem schopnějším a tvrdším.

⁴⁶⁸ K morálním povinnostem zákonodárce viz např. Fuller, *Morálka práva*.

⁴⁶⁹ Toto rozlišení připomíná známé Saussurovo rozlišení jazyka jako systému (*langue*), případně Chomského způsobilosti (*competence*), od jednotlivých promluv jako použití jazyka v řeči (*parole*).

jako příkazy nebo (obvykle) jako oznamovací věty,⁴⁷⁰ mají vždy „kontrafaktickou“ nebo normativní povahu – něco příkazují či zakazují. Nelze se tedy ptát, zda jsou pravdivé nebo nepravdivé. Podle Rütherse⁴⁷¹ je charakterizuje 1) že se obracejí na obecné adresáty; 2) že jsou obvykle podmíněné; 3) že vyjadřují nějaké hodnocení. Knapp⁴⁷² k tomu dodává, že právo je systém nejen normativní, ale také *regulativní*, že tedy směřuje k nějakým cílům a slouží nějakým účelům.

Právní norma je tedy autoritativní výrok, co má být, prosazovaný státem (Rüthers). Úplná právní norma (*lex completa*) obsahuje popis skutkové podstaty (hypotézu), ustanovení, co se má (dispozici), a konečně právní důsledky jejího porušení čili sankci.⁴⁷³ Jednotlivé právní normy můžeme rozdělit podle jejich povahy na normy *hmotné* (materiální), jež něco příkazují, zakazují, dovolují nebo ustavují, a normy *procesní*, které určují, jak se v právním jednání postupuje.

Důležité rozlišení práva *soukromého*, které se týká jednotlivých právních osob a většinou smluvních vztahů mezi nimi, a práva *veřejného*, jímž se řídí fungování státu, se nedá provést beze zbytku.⁴⁷⁴ V řadě oblastí se totiž obě překrývají a řada veřejnoprávních norem reguluje soukromé vztahy, jako například Zákoník práce, normy hygienické a podobně. Přesto má toto rozlišení zásadní význam: zatímco v soukromoprávní oblasti platí ústavní zásada, že „každý může činit, co není zákonem zakázáno, a nikdo nesmí být nucen činit, co zákon neukládá“,⁴⁷⁵ v oblasti veřejnoprávní platí opak: stát a jeho složky smějí dělat pouze to, co jim zákon ukládá. Tato zásada chrání „soukromou“ oblast před svévolnými zásahy nejenom státu, ale také práva. Jinak řečeno, respektuje existenci „mimoprávních“ vztahů (*praeter legem*), které nejsou a nemají být regulovány právem, a to právě v soukromé oblasti.

Viděli jsme, že středověké evropské právo se vyznačovalo zejména tím, že nebylo monopolem, že vedle sebe existovalo právo městské, královské, církevní a další, které si do značné míry

⁴⁷⁰ Např. „Každý má právo na život“ (*Listina základních práv a svobod*, čl. 6).

⁴⁷¹ Rüthers, *Rechtstheorie*, str. 76.

⁴⁷² Knapp, *Teorie práva*, str. 48.

⁴⁷³ Tamtéž, str. 155; Gerloch, *Teorie práva*, str. 38.

⁴⁷⁴ Podle Knappa, *Teorie práva*, str. 68, charakterizuje soukromoprávní oblast princip ekvivalence, tj. fakt, že právní subjekty zde mají rovné postavení, kdežto ve veřejném právu jde spíš o různé podřízenosti či subordinace.

⁴⁷⁵ *Listina základních práv a svobod*, čl. 2, odst. 3.

konkurovaly. Adam Smith⁴⁷⁶ dokonce napsal, že za kvalitu svého soudnictví vděčí Anglie právě této skutečnosti. Novověký absolutismus a z něho vzniklé národní státy se sice snažily právní systém monopolizovat, ani na evropském kontinentě se jim to však úplně nepodařilo. Do dnešní doby se zachoval na státu nezávislý systém *rozhodčích* (arbitrů), který působí v oblasti majetkových sporů a který uznává i český právní řád.⁴⁷⁷ I to je tedy oblast řízená sice právem, které však nemusí prosazovat pouze stát. Zahrnuje ale jen případy, kdy se strany sporu dohodnou, kdežto kde je třeba vynucovat sankce, je monopol státu patrně nezbytný.

Významnou a jak víme patrně nejstarší oblastí působení práva je právo *trestní*. To se sice ve starých společnostech chápalo jako řešení konfliktů mezi stranami, se vznikem moderního státu a jeho monopolu na použití násilí se ale přiblížilo veřejné: žalobcem v trestních věcech je stát, který zajišťuje i vyšetřování a případný výkon trestu. Na rozdíl od soukromoprávních sporů, kde platí, že není-li žalobce, není ani soudce, je v trestních věcech – aspoň v teorii – veřejný žalobce vždycky připraven a má se věci ujmout, jakmile se o nějakém podezření dozvěděl. Protože je tato oblast zvlášť choulostivá na zneužití, je postup trestního řízení poměrně přesně regulován a rozdělen mezi několik institucí: policii, státní zastupitelství, soud a zařízení pro výkon trestu.

V novověké Evropě postupně vzniklo i zvláštní právo *ústavní*, které je základem veřejného práva. Stanoví zásady fungování státu, ustavování a pravomoci jeho hlavních složek, obsazování nejvyšších funkcí a reguluje i legitimuje zákonodárný proces. Ústava je tedy „pravidlo uznání“, které stanoví, jak platné primární normy vznikají. Vedle toho se z praktických důvodů rozlišuje řada dalších právních odvětví, jako je právo správní, finanční, občanské, obchodní, živnostenské nebo rodinné; toto rozlišení slouží spíš k organizaci právního vzdělávání a vědy, resp. specializací právních odborníků.

Od 19. století roste význam práva *mezinárodního*; souvisí bezprostředně s procesy globalizace moderního světa, kde stále víc vztahů přesahuje hranice států a zároveň je třeba regulovat i oblasti, do nichž se politické rozdělení světa nepromítá, například životní prostředí. Pro členské státy Evropské unie a jejich občany má

⁴⁷⁶ Smith, *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*, str. 639.

⁴⁷⁷ Viz např. zákon č. 69/2001 Sb. Občanský soudní řád, § 99, a zákon č. 216/1994 Sb. O rozhodčím řízení.

stále větší praktický význam právo evropské, které je ve vybraných oblastech dokonce nadřazeno právu národnímu. I to je výraz globálního prorůstání dopravy, hospodářství, financí, vědy i kultury, pro něž mají politické hranice národních států stále menší význam; tím méně ovšem pro životní prostředí.

Už v souvislosti se vznikem ústav koncem 18. století vznikla představa hierarchie, tj. nadřazenosti a podřazenosti právních norem. Současná teorie klasifikuje normy podle jejich *právní síly*: na vrcholku této pyramidy stojí ústava (a ústavní zákony, případně mezinárodní normy), následují zákony a pak tzv. podzákonné normy, tj. nařízení, vyhlášky a podobně. Ty se ještě liší podle toho, zda je vydala vláda nebo některé ministerstvo či úřad. Platí, že norma nižší právní síly nesmí odporovat normě vyšší.⁴⁷⁸ Normy se liší také působností, tj. tím, kdy, kde, koho a v čem se týkají. Mohou být jednak obecné, anebo speciální (týkající se užšího tématu), mohou působit jen po určitou dobu, na určitém území, pro určité okruhy osob nebo funkcí, a konečně v nějaké věci.

UPLATŇOVÁNÍ PRÁVA

Platné objektivní právo zavazuje nejen všechny občany a právnické osoby státu, ale také soudy. Kde se toto právo najde? V provozu současného práva jistě především v souboru psaného práva, v publikovaných právních normách. Nicméně tyto více méně obecné normy je třeba aplikovat na konkrétní případy, to znamená předně rozhodnout, zda a pod jakou normu případ spadá, a za druhé vyložit (interpretovat) tuto normu tak, aby se podle nich dal případ posoudit a rozhodnout. Tyto činnosti se už nedají normovat, nýbrž jsou konec konců vždy svěřeny soudcům. Činnost soudce se tedy jistě řídí psaným (platným) právem, řídí se však kromě toho ještě jinými, pomocnými zdroji práva. Se všemi z nich jsme se už setkali při výkladu dějin práva, protože v dávných dobách to byly zdroje hlavní, nebo dokonce jediné. Uvedeme je v pořadí, jak pravděpodobně vznikaly.

Základním vodítkem pro rozhodování soudců a soudů vždycky byla intuice či idea *spravedlnosti*, tak jak ji dotýčný člověk přijal ze své kultury, výchovy a vzdělání, jak ji případně sám rozvinul a jak ji – případně po poradě s ostatními – pokládá za správnou. Viděli jsme, že hlavní a někdy jedinou „silou“, která takové rozhodnutí

⁴⁷⁸ Gerloch, *Teorie práva*, str. 50.

prosazovala, byl obecný souhlas příslušné společnosti s tím, že je spravedlivé. Rozhodování i prosazování se velmi usnadnilo, když se soudci mohli opřít o předchozí rozhodnutí v podobném případě, o *precedens*. Pokud soudci usoudili, že případ je skutečně podobný a předchozí rozhodnutí podle toho upravili, mohli se odvolat na to, že to tak už dříve někdo rozhodl a že se rozhodnutí třeba už i osvědčilo. Z řady různě aplikovaných a tím i zobecněných precedentů se mohla vyvinout tradice, *mos maiorum*, která se ve starých společnostech mohla opírat o autoritu zemřelých předků.

Dalším krokem pro ulehčení soudcovského rozhodování i pro posílení obecného právního vědomí ve společnosti byla výslovná formulace obecných *pravidel*, pozdějších zákonů. Shromážděním a jednotnou redakcí takových pravidel vznikaly první zákoníky či kodexy, které tato pravidla jednak zpřístupnily, jednak dále podpořily autoritou božstva a panovníka; když se zveřejnily, mohly se stát předmětem učení, rozborů a diskusí. Od římské císařské doby na tom soustavně pracovali uznávaní odborníci, kteří i své výsledky zapisovali a odkazovali svým nástupcům. Tuto činnost, z níž vznikla právní věda (jurisprudence) v moderním slova smyslu, podstatně rozvinuly středověké právní školy a zejména univerzity, které také soudce vzdělávaly.

Přesto podstatná část vlastního výkonu či uplatňování práva zůstává i dnes v rukou soudců. O tom, jak je významná, svědčí potřeba odvolacích (kasačních) soudů, které i dnes často rozhodnutí svých kolegů odmítají, případně mění. Tato nejednotnost soudního rozhodování obecně poškozuje prestiž práva a tím také snižuje jeho účinek, zejména výchovný a preventivní. Proto se i v zemích kontinentální tradice, kde se jinak precedentům nepřikládá taková váha jako v systému „soudcovského práva“ anglického a amerického, pokládají rozsudky nejvyšších soudních instancí za závazné, a jsou tedy platným zdrojem práva. Anglická tradice „*common law*“, kterou zčásti převzala i justice americká, neprošla poslední vlnou osvícenské „romanizace“ a kodifikace práva a trvala na tom, že soudce právo nejen „nalézá“, ale také „tvorí“ (tzv. soudcovské právo).⁴⁷⁹ Přesto i v těchto zemích si poslední vývoj vynucuje stále důkladnější zákonodárství, a rozdíly mezi kontinentálním a anglosaským právem se tak postupně zmenšují.

* * *

⁴⁷⁹ Knapp, *Teorie práva*, str. 133n; Gerloch, *Teorie práva*, str. 110.

Několikrát jsme už řekli, že právo se vyznačuje tím, že může být prosazeno a vymáháno sankcemi. To může být v nejjednodušších případech náhrada škody, ale většinou – a v moderním trestním právu téměř vždy – se tím myslí skutečný trest, to jest záměrné a legitimní poškození viníka. Bez představy trestu se právo skutečně neobejde, moderní právní teorie s ním má však značné potíže: Proč se má zločinec trestat? Popravit vraha znamená, že k jedné mrtvole přibude ještě druhá (Pascal, *Pensées*, zl. 911). Čeho se tím dosáhlo a komu to pomůže? Archaické společnosti, které mnoho možností neměly, si s tím také hlavu příliš nelámaly. Tresty jsou tradiční, ověřené a posvácené dlouhým užíváním, případně i náboženskou autoritou. Mohla to být například veřejná ostuda čili pranýř, tělesný trest jako bití, vyhnání z vesnice anebo i poprava, usmrčení.

Nejstarší „teorie trestu“ je patrně výrok *Manuova zákoníku* (8,18), že zatímco potrestaný zločin padá plně na svého pachatele, „čtvrtina (nepotrestané) nespravedlnosti padá na toho, kdo ji způsobil, čtvrtina na svědky, čtvrtina na soudce, čtvrtina na krále“. Kdybychom jej chtěli vyjádřit méně metaforicky, mohli bychom snad říci, že nepotrestané zločiny oslabují autoritu i pověst panovníka a soudců, že jaksi poskvřňují atmosféru v celé společnosti a oslabují víru občanů ve spravedlnost. U Platóna najdeme jiné, zvnitřněné a individualizované vysvětlení trestu: „Kdo platí pokutu, je zbavován špatnosti své duše“ (*Gorgias* 477a); psychologové opravdu potvrzují, že lidé s pocitem viny někdy hledají „trest“, aby se viny zbavili.

V moderních masových společnostech se možnost „veřejné ostudy“ vytratila,⁴⁸⁰ vyhnání z obce nepřichází v úvahu a nucené práce, tělesné tresty, nebo dokonce popravu vylučují už demokratické ústavy. Současné státy tedy mohou trestat jen pokutou, ztrátou majetku, zbavením práv, nebo podmíněným či nepodmíněným „odnětím svobody“ čili vězením. To je sice trest velmi nákladný, trestance ale nepoškozuje na těle a nevypadá tak barbarsky jako utínání údů nebo bičování v jiných kulturách. S utínáním údů má ale přece jen cosi společného: „usekává“ člověku kus života.

Necháme-li stranou náhradu škody, která vlastně není trestem,⁴⁸¹ můžeme v dějinách právního myšlení najít zhruba čtyři

⁴⁸⁰ Přesněji řečeno není v rukou soudců, nýbrž spíše médií.

⁴⁸¹ I když v řadě starých právních systémů se předepisuje několikanásobná náhrada škody právě jako trest: viz např. *Manuův zákoník* 8,214 aj.

varianty, čtyři různé důvody, proč má společnost trestat a co trestem sleduje.⁴⁸² Moderní člověk se nejspíše ztotožní s poměrně útěšnou a optimistickou představou, že například vězení není v pravém smyslu trestem, nýbrž slouží k *nápravě* odsouzeného zločince. Komunistická vězení se skutečně oficiálně nazývala „Útvary nápravných zařízení“. Kdo s nimi udělal zkušenost, sotva může tuto teorii potvrdit. Dnešní vězení jsou sice poměrně pohodlná, jenže společnost, do níž se tam odsouzený dostane, a nečinnost, k níž je obvykle také odsouzen, rozhodně neslouží nějaké výchově či nápravě. Svědčí o tom neveselé statistiky o recidivistech, o lidech, kteří prakticky trvale žijí ve věznicích.⁴⁸³ Přitom se právě na případech recidivistů ukazuje, že člověk, který si trest odpykal, by se do něho nemusel vracet, kdyby se mu nabídly jen trochu lepší příležitosti na svobodě. Jakmile si však jednou na vězení zvykl, jakmile si v něm našel společnost a dosáhl tam nějakého uznání, bude se vracet sám, protože už jinde a jinak žít neumí.

Druhá, méně vznešená představa o smyslu trestu uvádí jako důvod *odstrašení a prevenci*: člověk, který ví, že ho čeká vězení, si zločin raději rozmyslí a kdo vězením prošel, bude žít tak, aby se do něho nevrátil. Poslední důvod jsme právě zpochybnili, ale jistý preventivní účinek tresty vězení skutečně mají – zejména pro ty, kdo je ještě nezažili. Připomeňme ale, že představa o tom, jak by vězení mělo vypadat, je v této teorii spíše opačná než v té předchozí: zatímco pro nápravu by to měla být vlídná ubytovna, pro odstrašení by byla nejleptší Daliborka.

Třetí důvod pro tresty vězením, na který veřejnost hodně slyší, je *ochrana společnosti*: člověk, který je za mřížemi, nemůže krást a loupit. To je sice většinou pravda, při trvání současných trestů je to ale ochrana dost slabá – za rok, za dva roky bude zločinec zase venku. Podstatným rysem této teorie, na rozdíl od obou předchozích, je ovšem to, že vůbec nepočítá s nějakou změnou, nebo dokonce nápravou odsouzeného; je to jednou zločinec a zločincem patrně zůstane. Důležité je také to, že jako ochrana společnosti funguje

⁴⁸² Podle stoika Seneky je cíl trestu trojí: náprava, odstrašení a ochrana ostatních (*De clementia* I,22,1; *De ira* I,19,7n).

⁴⁸³ Podle statistik, které uvádí Ted Honderich, dva ze tří propuštěných vězňů ve Spojených státech spáchají do tří let od propuštění jiný závažný zločin, polovina dokonce již během prvního půl roku. Náhylnost k recidivě je nižší u vražd či znásilnění než třeba u loupeží. Muži žijící na svobodě v USA ročně znásilní asi 90 000 žen, kdežto vězni, kteří tvoří asi 2 % populace, znásilní asi 240 000 jiných vězňů (Honderich, *Punishment. The Supposed Justifications Revisited*, str. 78).

ze všech možných druhů trestu pouze vězení, resp. vyhnanství,⁴⁸⁴ kdežto například pokuty, propadnutí majetku nebo zbavení určitých práv společnost před pachatelem nijak nechrání.

V celé myšlenkové tradici až do 19. století ale jednoznačně dominuje čtvrtá teorie trestu, kterou jsme vlastně měli uvést jako první – totiž teorie očištění či *obnovení řádu*. Je ostatně vyjádřena i v Manuově výroku, který jsme právě uvedli, ale zastává ji vehe-mentně ještě Immanuel Kant, a to v její subjektivní podobě: odsouzený má podle něho právo být potrestán a společnost uznává jeho lidskou osobu právě tím, že mu přičítá odpovědnost za to, co spáchal.⁴⁸⁵ Podobně kategoricky trvá na vykonání trestu – včetně trestu smrti – i Hegel. V této věci s nimi nemusíme souhlasit, nicméně pocit určitého „očištění“ společnosti nebo spíš vyčištění vzduchu, kdykoli je zločin potrestán, je i v naší společnosti poměrně živý.

Úplně zvláštním případem trestu je trest smrti, a to právě proto, že se nedá chápat jako nápravný. Že se jej však i občané současných demokratických společností hlasitě dožadují, kdykoli se objeví nějaká zvlášť ohavná násilnost, svědčí o tom, že nápravnou teorii trestu neberou příliš vážně. Jak je to s odstrašením? Podle penologických⁴⁸⁶ statistik nerozhoduje o preventivně-odstrašujícím účinku trestu jeho tvrdost, nýbrž jen dvě věci: pravděpodobnost dopadení a rychlost trestního řízení a potrestání. Nejúčinnější by tedy byl třeba i mírný trest, kdyby se uložil na místě činu nebo hned po dopadení, tak jako pořádková pokuta. Trest smrti tedy není jako prevence příliš účinný, zato zvyšuje pravděpodobnost, že se pachatel bude před zatčením bránit násilně, protože bude-li dopaden, je mu už všechno jedno. Proto se zejména policejní orgány zavedení trestu smrti ze sebezáchovných důvodů brání.

Ve vzrušených veřejných debatách o obnovení trestu smrti se – kromě pochopitelného pobouření nad zločinem třeba pedofilního vraha – vyskytují hlavně dva argumenty: odstrašení a ochrana společnosti. Ten první odborníci celkem přesvědčivě vyvracejí, kdežto

⁴⁸⁴ Speciálním druhem ochrany veřejnosti je i odebrání řidičského průkazu, nucené léčení nebo zákaz podnikání.

⁴⁸⁵ Jiný argument v souvislosti s A. Eichmannem uvádí Hannah Arendtová: „Trest je nutný k obraně etí či autority toho, kdo byl zločinem poškozen. Absence trestu by ho totiž mohla pokořit“ (Arendtová, *Eichmann v Jeruzalémě*, str. 380).

⁴⁸⁶ Penologie (z lat. *poena*, trest) je nauka o trestání a trestech. Shrnutí diskuse v USA viz např. http://www.kscourts.org/council/death_penalty_rpt11-12-04.pdf.

ten druhý vzbuzuje jiné pochybnosti; hned se k nim vrátíme. Proti trestu smrti se obvykle argumentuje buď obecnou nehumánností, anebo tím, že se justiční omyl nedá v tomto případě napravit. To je jistě pravda, jenže deset let ve vězení omylem se napravit také nedá: deset let života je pryč, a možná daleko víc. Proto se domnívám, že rozhodujícím argumentem proti trestu smrti může být jen starý argument Beccariův, totiž že k němu společnost není oprávněna. Demokratické společnosti jsou založeny na představě, že stát má jen ty pravomoci, které mu sami občané svěřili, ale právo nad svým životem člověk nikomu svěřit nemůže. Je-li hlavním účelem a posláním státu bránit životy a bezpečí všech občanů, jak si to politická teorie od středověku představuje, nemůže stát své občany popravovat.

Jenže všechny historické a před-historické společnosti – pokud víme – zločince popravovaly, a to se souhlasem veřejnosti a někdy i s dobrým svědomím. Jak je to možné? Předně tu byly a jsou společnosti, kde je život drsný, a tedy se ani příliš necení; lidé běžně hynou a zločince se prostě zbaví.⁴⁸⁷ Něco podobného platí ve válce a v totalitních režimech, kde se válečné poměry udržují i po válce. Pak jsou tu společnosti většinově a tradičně náboženské, které věří v nesmrtelnost duše, takže poprava pro ně neznamená „absolutní trest“, nýbrž jen jakési „odvolání“ k soudné stoličce Boží, která teprve definitivně rozhodne. Tak chápali svoji popravu křesťanští mučedníci, tak ji chápal Mistr Jan Hus i všechny evropské společnosti dlouho do novověku; proto odsouzenému poskytovaly příležitost ke smíření s Bohem a někde ho dokonce kat před popravou prosil o odpuštění.⁴⁸⁸ Naproti tomu společnosti, které většinově chápou trest smrti jako „absolutní“ konec jedné lidské existence se všemi jejími nadějemi, by si měly uvědomit, že k tomu oprávněny nejsou.

Představa obnovení řádu, očistění společnosti potrestáním zločince hraje i dnes významnou úlohu, i když se dá jen těžko racionálně vysvětlit. Lidská společnost zřejmě není tak racionální, jak

⁴⁸⁷ Příklad z nedávné minulosti na „zlatém severu“ popisuje Jan „Eskymo“ Welzl: „Trest je u nás jediný, jak lze pochopit tam, kde není žalářů: je to trest smrti“ (*Třicet let na zlatém severu*, str. 369).

⁴⁸⁸ Veřejná poprava a případně i mrtvé tělo na věži nebo na šibenici měly také své odstrašující účinky, nebyl to ale jediný důvod, který by popravy legitimoval. Naopak Beccaria argumentuje tím, že podporovaly „hrubé mravy“ a násilnost ve společnosti vůbec.

si její teoretici představují. Poslední trend v oblasti trestání však míří jiným směrem. Nejméně problematické – jak jsme viděli – se dnes jeví pojetí trestu jako *nápravy škody*. Zločin se v novověké Evropě chápe především jako zločin proti společnosti a proti jejímu řádu, takže jeho oběť v trestním procesu vystupuje jen jako svědek a případnou náhradu škody musí vymáhat oddělenou soukromoprávní žalobou. Jeden trend současného práva a justice se tedy snaží i v trestních záležitostech hledat „soukromoprávní“ poškození a ukládat tresty jako odškodnění obětem nebo pozůstalým.⁴⁸⁹ Má to hned několik předností. Předně je smysl takového odškodnění každému zřejmý a jasný: obětem zločinu zřejmě náleží. Ostatně i pro pachatele je daleko srozumitelnější, je-li konfrontován s důsledky svých činů, než má-li mařit čas v cele mezi sobě podobnými. Naděje na nápravu, na výchovný účinek může být za druhé větší, pokud má před očima živé lidi, kterým ublížil a s nimiž se teď musí stýkat. Má-li se bezohledný řidič místo vězení starat o člověka, kterého zmrzačil a který je pro něj živou výčitkou, je i naděje na jakýsi vnitřní obrat či nápravu větší. Také z hlediska vztahů ve společnosti je jistě prospěšnější, pokud i zločinci dává jistou naději a nevidí jej pouze jako odepsanou existenci. Konečně nelze přehlédnout ani prostý fakt, že na „alternativních trestech“ může stát také mnoho ušetřit. Alternativní tresty nejsou bez problémů a nedají se použít ve všech případech, je to však nadějná cesta k jisté humanizaci trestu.

MEZE PRÁVA

Zjevné přednosti práva jako obecné metody řešení i prevence konfliktů a zločinů, jeho nepochybné úspěchy při uspořádávání masové společnosti svobodných, nezávislých jednotlivců vedly v nedávné době k rychlému rozšiřování právních postupů do dalších a dalších oblastí společenského života. Jenže „čím víc zákonů a omezení, tím jsou lidé chudší“, říká dávný Lao-c'.⁴⁹⁰ Zákony a vyhlášky se regulují všechny možné oblasti života a i vnitřní chod jednotlivých institucí a firem se řídí stále podrobnějšími stanovami, předpisy a nařízeními. V posledních letech se stalo zvykem všechny možné problémy „řešit“ obecnými ustanoveními a kodexy – například

⁴⁸⁹ Případně ukládat jako trest veřejně prospěšné práce.

⁴⁹⁰ Lao-c', *Tao te ťing*, 57.

v oblasti morální a etické. Ale i etické kodexy, jistě užitečné jako připomenutí často nenápadných úskalí v našem jednání, jako inventář odpovědností, které na sebe jako jednající bereme, se někdy bohužel začínají chápat jako náhrada této odpovědnosti.

Alibistická tendence nahrazovat lidskou soudnost a odpovědnost předpisem, přesouvat ji na neosobní pravidlo, plyne ze dvojí vcelku pochopitelné, i když v důsledku velmi neblahé potřeby. Na jedné straně se lidé v odpovědných postaveních snaží svoji odpovědnost omezit, přesněji řečeno pojistit se před následky špatných rozhodnutí. Na druhé straně ale právě ti, kdo je touto pravomocí a odpovědností pověřili, jim nechťejí (nebo nemohou) důvěřovat a snaží se jejich rozhodování předem omezovat – nejlépe právě závaznými předpisy. Tato dvojí a na první pohled protikladná potřeba si ale nakonec hraje do ruky: opatrníctví nadřízení i nedůvěřiví podřízení se shodnou právě v tom, že rozhodování je třeba omezit předpisy, jenomže jedni v nich vidí omezení pravomoci a druhí omezení odpovědnosti.

V důsledku této obecné tendence, které Němci říkají „*Verrechtlichung*“ (česky by se snad dalo říci „přeprávnění“), pak také stále častěji narážíme na opatrné úředníky i funkcionáře, kteří každý námět a každou potřebu hbitě odmítají s poukazem na to, že to „nejde“: „Naše předpisy nám to neumožňují.“ Ze samé snahy o prevenci konfliktů se pak předpisová a kodifikační mánie obrací proti každému, kdo by se chtěl do něčeho pustit. Odpovědní funkcionáři a byrokraté všeho druhu se předpisy pojišťují proti každé odpovědnosti a nakonec brání všem novinkám, více nebo méně riskantním podnikům, bez nichž se ovšem žádná moderní společnost neobejde. Vzhledem k těmto zřejmým nebezpečím je tedy na místě, abychom se stručně podívali na bytostná omezení právních metod a postupů jako takových.

Základní omezenost právních norem spočívá právě v tom, že jsou obecné a apriorní: že musí stanovit závazná obecná omezení, a to předem. To je sice na jedné straně přednost psaného práva, podmínka jeho preventivního působení a vzniku právních jistot, na druhé straně to ovšem může vést až k absurdním, protože zcela nepředvídaným výsledkům. Tohoto omezení práva si všimli už antičtí myslitelé. „Pokud se týká různých jednání, mají sice obecné výroky (důvody, *LOGOI*) širší platnost, ale ty o jednotlivém jsou pravdivější“ (*EN* 1107a). „Zákon se nedá napsat tak, aby obsahoval všechny případy, ale stačí, když v něm je, co se

nejčastěji vyskytuje“.⁴⁹¹ Oba tím upozorňují, že každé rozumné jednání a rozhodování je koneckonců „o jednotlivém“, a vyžaduje tedy znalost případu, která zákonodárci z definice chybí. Zákon může a má rozhodujícího či rozsuzujícího vést, nemůže ale jeho osobní rozhodování nahradit. Spinoza to říká výslovně: „Kdo by chtěl všechno upravit zákonem, vyvolá spíš neřesti, než že by napravoval.“⁴⁹²

Uvedené omezení je vlastně rubem, stinnou stránkou toho, že justice, zákonná spravedlnost má být „slepá“. Protože nevidí jednotlivý případ, jeho aktéry a okolnosti, nemůže sice nikomu nadřizovat, často však vede k rozhodnutí, které lidé se znalostí případu vidí jako nesmyslná a nespravedlivá. Aristotelés proto zavedl pojem správnosti či slušnosti,⁴⁹³ o níž říká: „Správné (slušné) je sice spravedlivé, ale ne podle zákona, nýbrž jako oprava zákoně nespravedlnosti. Neboť každý zákon je sice obecný, o některých věcech se však nedá správně vyslovit“ (*EN* 1137b11). Slavný římský právník Celsus důrazně radí soudcům: „Soudíme, že ve všech věcech mají mít přednost důvody spravedlnosti a správnosti (*equitas*) před důvody přísné právními“.⁴⁹⁴ V tomto ohledu tedy soudce nesmí být „slepý“.

Sociální kritikové společnosti si nařikají nad nespravedlností a zneužíváním práva, které úplně jinak postihuje bohaté a chudé: „Právo pavučině se přirovnává, již brouk prorazí, muška v ní zůstává.“⁴⁹⁵ „Všichni víme, co jsou zákony a jakou mají cenu! Jsou jako pavučiny pro bohaté a mocné, jako ocelové řetězy pro chudé a slabé, a jsou jako rybářské sítě v rukou vlád.“⁴⁹⁶ Na to pak navázala marxistická kritika práva, které je podle ní jen „vůle

⁴⁹¹ Iulianus, *Digesta* 1,3,10, cit. in Bartošek, *Encyklopedie římského práva*, str. 367.

⁴⁹² Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* 20,39.

⁴⁹³ Řecky ΕΠΙΕΙΚΕΙΑ, lat. *aequitas*, angl. *equity* nebo *fairness*, něm. *Billigkeit*. Je příznačné, že pro ni nemáme obecně přijatý český ekvivalent. Pojem *fair, fairness* hraje velkou roli v Rawlsově výkladu spravedlnosti (Rawls, *Teorie spravedlnosti*, kap. 1: „Spravedlnost jako slušnost“). – „Slušné jest také být shovívavý k tomu, co je lidské, a také přihlížet nikoli k zákonu, nýbrž k zákonodárci, nikoliv k slovnímu znění zákona, nýbrž k úmyslu zákonodárcovu...“ (Aristotelés, *Rétorika*, str. 91).

⁴⁹⁴ *Codex Iustinianus* 3,1,8; cit. Bartošek, *Encyklopedie římského práva*, str. 366.

⁴⁹⁵ Nápis na radnici v Prachaticích, cit. in Němec, *Slova a dějiny*, str. 251.

⁴⁹⁶ Pierre Joseph Proudhon (1809–1865), cit. in Wikiquote, heslo „Law“.

vládnoucí třídy, pozvednutá na zákon“.⁴⁹⁷ Tento původně kritický postoj se pak ovšem stal v praxi „socialistických“ států ryzím cynismem. Přesto tato kritika nedostatečnosti práva má své místo a v každém případě se přičinila o to, že si moderní zákonodárství dává na některé věci větší pozor.

Všechny zmíněné proudy kritiky práva lze snad – nakolik jsou upřímné – shrnout pod jediný požadavek spravedlnosti, který zůstává nezbytným měřítkem a kritériem práva, jež se k tomuto ideálu může jen více či méně blížit. Proto nakonec uvedeme několik myšlenek Emmanuela Lévinase, které ideu spravedlnosti osvětlují z úplně jiné strany, než je představa slepé *Justitia* s váhami a mečem v ruce. Spravedlnost je pro Lévinase „právě toto oslovení, které se děje tváří v tvář v rozmluvě“⁴⁹⁸ a znamená „právo na slovo“.⁴⁹⁹ Znamená tedy předešlým uznání druhého člověka jako jedinečné, nikým nezastupitelné lidské bytosti, která musí dostat příležitost nejenom promluvit, ale také být slyšena a vzata vážně. Slovo druhého, jeho vlastní vyjádření, nelze nahradit mou vlastní představou o něm, o lidské rovnosti a podobně. Proto nemohu předem, aniž bych jej vyslechl a přijal, ani stanovit, co je spravedlivé a co není, nemohu spravedlnost obecně vymezit a omezit. „Spravedlnost mne nezahrnuje do rovnováhy své univerzálnosti, nýbrž mne vyzývá, abych překročil přímku spravedlnosti. Konec této cesty se tedy už nedá ničím vyznačit. Za přímkou zákona se prostírá nekonečná a neprozkoumaná země dobra, vyžadující všechny zdroje jedinečné přítomnosti.“⁵⁰⁰

22. LIDSKÁ PRÁVA

Mezi ty nejpozoruhodnější výkony západní právní a politické kultury patří myšlenka všeobecných lidských a občanských práv.⁵⁰¹ Ve svém universalismu je tak velkorysá, že ji Jeremy Bentham – zcela v hobbesovské tradici – pokládal za anarchistickou

⁴⁹⁷ Michňák, *Stručný filosofický slovník*, str. 351.

⁴⁹⁸ „Nous appelons justice cet abord de face, dans le discours“ (Lévinas, *Totalité et infini*, str. 43; česky: *Totalita a nekonečno*, str. 55).

⁴⁹⁹ Lévinas, *Totalité et infini*, str. 274 (česky: *Totalita a nekonečno*, str. 266).

⁵⁰⁰ Lévinas, *Totalité et infini*, str. 223 (česky: *Totalita a nekonečno*, str. 220).

⁵⁰¹ Následující text využívá dřívější publikaci Sokol, *Jsou lidská práva přirozená?*.

a zhoubnou.⁵⁰² Přes všechny obtíže a nezdary při jejím prosazování se žádné úsilí o svobodu a mír ve světě, o spravedlivější vládu nebo o rozhovor mezi různými kulturami bez této myšlenky neobejde. Je až s podivem, jaký respekt si vydobyla. Dokonce ani ti, kdo ji za žádnou cenu nechtějí uznat, ji nemohou zpochybnit přímo, ale musí se spokojit s podezřelými „výklady“, které ji různě rozměňují a omezují. Při tom jim ovšem mohou přijít vhod zásadní nejasnosti, jež kolem tohoto konceptu vznikají. Abychom jim lépe porozuměli, nebude od věci letmý pohled do historie.

Představa, že každý člověk – prostě jen proto, že je člověk – je také svéprávnou osobou, vychází z křesťanského přesvědčení, že před Bohem jsou si všichni lidé rovni. Každý jednotlivý člověk má vést vlastní život tak, aby mohl dojít spásy, a k tomu potřebuje určitou míru svobody.⁵⁰³ Proto už ve středověku začal zápas městských („občanských“)⁵⁰⁴ vrstev o větší míru svobody: každý člověk má nějaká práva, která panovníci nejen nesmějí omezovat, ale která mají dokonce hájit. Proti starší představě společnosti jako stabilního a „organického“ celku, kde každý má své místo v neměnné hierarchii podřízeností a nadřízeností, jak je založena jednou provždy a posvěcena nadpozemskou autoritou, hledají jiné založení společenského řádu, jež by jim dovolilo i politický vzestup. Prvním krokem této občanské emancipace proti libovůli panovnické moci je budování takové představy jednotlivého, individuálního občana, jež by co nejbezpečněji omezovala rychle rostoucí panovnickou moc.

⁵⁰² Benthamův článek *Anarchical Fallacies* vyšel poprvé až roku 1816, a to ve Francii v době královské restaurace po pádu Napoleonově. O americké deklaraci se v něm kupodivu nezmiňuje, zato obsah Francouzské deklarace charakterizuje jako výzvu ke vzpouře: „Lidé, chopte se svých práv! A kdyby byl porušen jeden jediný článek, máte na povstání nejen právo, ale je to vaše nejsvětější povinnost!“ (*Anarchical Fallacies*, str. 2). K Benthamově argumentaci se ještě vrátíme, už teď ale upozorníme, že tato práva chápe samozřejmě jako práva subjektivní.

⁵⁰³ Věta, že „podle přirozeného zákona se všichni lidé původně rodí jako svobodní“, stojí na samém začátku Justiniánových *Institutiones* (1,2,2) ze 7. století a má patrně na mysli „svobodu“ jako společenský a právní status. Navazuje možná na stoickou tradici, její kontext je však křesťanský.

⁵⁰⁴ České slovo „občan“ je odvozeno od slova obec, ale jeho ekvivalenty v jiných evropských jazycích se vesměs odvozují od města a měšťana: *politês, civis, citizen, citoyen, Bürger* znamenají jak měšťana, tak občana státu. Česká výjimka souvisí patrně s tím, že v obrození byla města převážně německá, kdežto většina Čechů žila v menších obcích. Historická souvislost mezi svobodami samosprávných měst a moderním občanstvím se tím však ztratila.

Nešlo jim tedy jen o to, aby ve společnosti platil nějaký přijatelný řád a občané mohli užívat své svobody, ale také o to, aby tyto žádoucí poměry nezávisely na vůli panovníka. Chtěli obecné a vymahatelné právo, ne panovnická privilegia.⁵⁰⁵ Od 15. století totiž panovnická moc v Evropě jednak neustále roste – zejména díky vojenské a administrativní technice –, jednak se soustřeďuje do jedné rukou, neboť panovníci úspěšně vyrazují zprostředkující funkci a dílčí moc šlechty a fakticky si uvolňují ruce i vůči duchovní moci církve a náboženství, jež je ve středověku citelně omezovala. Ostatně růst bohatství, technických možností i byrokratické administrace teprve také umožnil vskutku důsledné, tj. plošné a účinné omezování skutečných svobod, jež si městští občané dokázali předtím vydobýt.

Šlo tedy o to, nalézt neotřesitelný právní základ, který by kladl meze panovnické moci – a tedy na ní nezávisel. K tomu se nejlépe hodila stará římská myšlenka „přirozeného práva“, v Gaiově učebnici vymezená jako „to, čemu příroda všechny naučila“. Pokud takové právo nějak plyne „z přírody“, není jisté v lidských rukou – a tedy ani v rukou panovníka –, a je tudíž i trvale nezměnitelné a pevné. Tento základ rozvinula už scholastika, „přirozené právo“ ovšem chápala jako vyšší normu, kterou se zákonodárce musí řídit, kdežto středověcí juristé tím už často rozuměli oprávnění jednotlivce.⁵⁰⁶ Představa „subjektivních práv“ jednotlivce se objevuje ve vrcholném středověku, ale myšlenka jejich univerzálnosti se rozvíjela jen pozvolna a spíše jako důsledek, resp. jako podpůrný argument pro nezměnitelnost tohoto uspořádání.⁵⁰⁷ Když se vůdci americké a francouzské revoluce rozhodli lidská práva výslovně formulovat, potřebovali vyhovět několika spíše protichůdným požadavkům:

⁵⁰⁵ Klasickým dokladem tohoto zápasu jsou obě Lockova *Pojednání o vládě*. Moderního čtenáře může překvapit, kolik místa věnuje Locke v *Prvním pojednání* polemice proti „paternal power“; pro Locka je to ale polemika proti absolutní autoritě despotického panovníka, která se odvozovala právě od „otcovské moci“ nad ženou a dětmi. Toto rozlišení mezi neomezenou čili „despotickou“ vládou otce rodiny (řec. *despotés*) nad jejími závislými členy a vládou nad svobodnými v obci, která se musí řídit zákony, zavedl Aristotelés (*Pol.* 1255a aj.).

⁵⁰⁶ Srv. Tierney, *The Idea of Natural Rights*.

⁵⁰⁷ Nemůžeme zde ukázat, jak se všeobecnost práva pozvolna prosazovala proti antické i středověké představě privilegovaných stavů, stačí však připomenout pozvolné rozšiřování politických práv v průběhu posledních staletí – např. volebního práva.

- účinně omezit panovnickou libovůli výčtem práv jednotlivého člověka,
- spolehlivě zaručit pevnost a neměnnost těchto práv,
- dosáhnout společenského konsensu všech na individuálním základě,
- a tedy také vyloučit ze hry konfliktní náboženské autority.

Jako nejúčinnější a nejbezpečnější se zdála forma „deklarace“, tj. prostého, byť slavnostního konstatování nepochybného faktu. Proti tendencím vykládat svobody občanů jako (panovníkem) udělovaná privilegia se autoři deklarací obracejí k „přírodě“: člověk má tato práva „od přírody“. ⁵⁰⁸ Dostává je zároveň se životem, čili „rodí se svobodný“ a už vybaven těmito právy. ⁵⁰⁹ Naopak všechna dosavadní „zvláštní“ práva čili privilegia se tím staví mimo zákon, s jedinou výjimkou práv vlastnických, resp. majetkových. Aby se koncept všeobecných a rovných práv občanů dále posílil, vyjadřují například první francouzské ústavy až žárlivou nesnášenlivost vůči všem jiným konceptům, jež by si mohly dělat nárok na lidskou loajalitu a konkurovat tak principu přirozených práv každého člověka. ⁵¹⁰ Důraz na rovnost umožnil jednak filosofické zakotvení těchto práv (např. u Kanta), jednak velmi rozšířil základnu pro společenský konsensus, i když postupné rozšiřování významu pojmů „člověk,“ a „občan“ ⁵¹¹ trvalo ještě téměř dvě století.

Tento mimořádný myšlenkový i politický výkon amerických a francouzských osvícenců se nakonec podivuhodně prosadil, takže za vhodné politické situace schválily Deklaraci i Spojené národy a v západní civilizaci mohla vzniknout představa jakési

⁵⁰⁸ Slovo *nature* mohlo tehdy už znamenat přírodu v našem smyslu, tradičně se jím však rozuměla spíše scholastická *natura* čili přirozenost, tedy to, co člověka dělá člověkem a rybu rybou. Aristotelés jím rozumí „Stav, v němž je každá jednotlivá věc na konci svého vývoje“ (Pol. 1252b). Proto je odkaz na „přírodu“ (*nature*) už v těchto deklaracích poněkud dvojnásobný.

⁵⁰⁹ Starší *Declaration of Virginia* ovšem ještě říká, že „člověk byl stvořen jako svobodný“. Podle Johna Locka se člověk „rodí svobodný tak, jako se rodí rozumný“: k plnému užívání těchto schopností dospívá až v 21 letech (Locke, *Two Treatises on Government*, § 61).

⁵¹⁰ Některé např. vylučují ze společnosti šlechtu nebo „každého, kdo by přísahal věrnost nějakému jinému společenství“, rozumělo se zejména církevnímu (srv. Poelitz, *Die europaeischen Verfassungen 1789–1832*).

⁵¹¹ Tím byl dlouho a zcela samozřejmě jen nezávislý muž, který platí daně. Francouzská ústava z roku 1795 výslovně vylučuje sluhy a zaměstnance (jakožto závislé), členy náboženských bratrstev a dokonce i analfabety. Norská ústava z roku 1814 vylučuje řeholníky a Židy, protože se nepokládali za loajální členy společnosti (Poelitz, *Die europaeischen Verfassungen 1789–1832*).

„světové ústavy“. Nepříliš vyjasněná představa o „přirozeném“, nebo dokonce „přírodním“ původu těchto práv byla tak lákavá, že k přijetí Deklarace nepochybně přispěla – zároveň se ovšem stala předmětem trvalých sporů a rozdílných výkladů. Dostává se totiž nutně do konfliktu nejen s různými tradičními představami o společnosti, ale i s představou státní suverenity a vede k neřešitelným otázkám po tom, kdo je autoritou, jež by tato práva měla a mohla prosazovat a vymáhat, případně i přes hranice suverénních států.

Představa přirozeného původu práv budila jisté podezření už od začátku,⁵¹² později silně posílené, když se Evropané více dozvěděli o uspořádání vzdálených mimoevropských společností. Tam se totiž mimo pochybnost ukázalo, že „příroda“ zřejmě naučila různé společnosti různým věcem, často silně odlišným od evropských představ. Postupem času se ukázalo, že tyto představy nejsou jen nějaké zvrhlosti jiných civilizací, ale že patrně panovaly i v Evropě, a to ještě před pár staletími. Konečně ani lidem s konkrétnějším smyslem pro skutečnost nešlo dohromady bezmocné novorozeně, zcela závislé na péči svých rodičů, s představou suverénního nositele všeobecných práv a svobod.⁵¹³

Jiná zásadní nesnáze se týká vymahatelnosti těchto práv. Situace je poměrně jasná tam, kde omezují stát nebo nějakou určitou instituci. Ale co třeba hned s tím prvním, s právem na život? Může člověk, trpící pokročilou leukémií, podat žalobu na neznámého pachatele? Koho má žalovat člověk, umírající hladem? Oběť zemětřesení nebo povodně? Panovníka nebo stát?⁵¹⁴ To bychom se vrátili k docela jiné představě společnosti, která deleguje všechnu starost o své blaho absolutnímu panovníkovi, kterého pak také

⁵¹² Viz např. B. Pascal: „Mám veliký strach, aby tato přirozenost sama nebyla jen prvním zvykem, tak jako je zvyk druhou přirozeností“ (Pascal, *Pensées*, zl. 93.). Ještě ostřeji Alasdair MacIntyre: „Žádná taková práva neexistují a věřit v ně je jako věřit v čarodějnice a jednorožce“ (*Ztráta ctnosti*, str. 89).

⁵¹³ Výslovně např. J. Benthamovi (*Anarchical Fallacies*, str. 3): „Všichni lidé se rodí svobodní? Ne a ne, nikdy žádný člověk, který kdy byl, je a bude! Naopak, všichni se rodí v absolutní porobě bezmocného dítěte, ve stále závislosti na rodičích po mnoho, mnoho let. A existence jedince i druhu závisí na tom, že tomu tak je.“

⁵¹⁴ V mnoha tradičních společnostech se za viníka přírodních katastrof skutečně pokládal panovník nebo bohové, resp. jejich neschopnost. *Manuův zákoník* (7,111) varuje panovníka, že „je-li tak neschopný a pošetilý, že nechá vyhladovět své království, přijde brzy o ně i o vlastní život“. Ještě Goethe řekl Eckermanovi, že po zemětřesení v Lisabonu ztratil víru v Boha.

může svrhnout, když přišla neúroda, jak to známe z některých starých společností.

Ale jsou tu i prozaičtější problémy. Tak je jistě hezké, že každý má právo na vzdělání. Ale kdo mu je dá, tj. například zaplatí učitele? Příslušník etnické menšiny má právo používat svého jazyka. Příslušník kmene Navajo „má právo“ mluvit na Národní třídě po svém, podobně jako našinec řekněme v Arizoně; jenže jazyk se neužívá jako boty, nýbrž k tomu, abych někoho oslovil. Chudák Navajo má sice své nezadatelné právo, ale co je mu platné? Právo užívat menšinový jazyk může totiž znamenat dvě velmi odlišné věci: buď to, že si může hovořit sám pro sebe, jak chce, anebo závazek okolní většinové společnosti, že se mu vynasnaží rozumět. V tom je jistě nezanedbatelný rozdíl.

Prosazování všeobecných lidských práv nasbíralo za poslední půlstoletí dostatek zkušeností, aby se dal sestavit stručný a jistě neúplný přehled toho, co ani dnes „normálním“ lidem nepřipadá na lidských právech tak docela samozřejmé. Právě tyto slabiny konceptu lidských práv (resp. jejich osvícenské formulace) byly také soustavně zneužívány totalitními režimy, když potřebovaly odvést pozornost od jeho nedodržování, a to způsobem pro veřejnost aspoň trochu přesvědčivým. Bez nároku na úplnost, jen abychom měli před očima konkrétní představu, uvádím několik bodů, kde se „obecné mínění“, patrně i v evropských zemích, od konceptu všeobecných lidských práv často odchyluje.⁵¹⁵

- První místo, na něž všechny Deklarace kladou lidskou svobodu. Je to skutečně to nejdůležitější, na čem nám nejvíc záleží? Nebo v komunistickém podání: „K čemu je svoboda, když nemáme co do úst?“ – „Přirozeně“ by na prvním místě byla spíš starost o živobytí a bezpečí (jako u Bodina a Hobbese) než o svobodu, bez níž se konec konců dá také žít.⁵¹⁶
- Svoboda svědomí, projevu a vyjadřování. Běžnou námitku vyjádřil podle pověsti už sultán, který dal prý zapálit alexandrijskou knihovnu: člověk buď říká pravdu, a pak žádnou zvláštní svobodu nepotřebuje, anebo neříká, a pak ji nesmí dostat.⁵¹⁷

⁵¹⁵ O některé z následujících námitek se opírá i argumentace Benthamova, kdežto J. S. Mill s některými z nich polemizuje.

⁵¹⁶ Na této úvaze se zakládala „společenská smlouva“ reálného socialismu; padla v okamžiku, kdy si vlivné vrstvy uvědomily, že samy teď už svobodu také potřebují.

⁵¹⁷ Sem patří ovšem i problémy zneužívání svobody projevu v komerčních prezentacích násilí a pornografie. Jde třeba v televizním vysílání ještě o „svobodný

- Nedotknutelnost a „posvátnost“ soukromého vlastnictví se podařilo jakžtakž prosadit v několika nejbohatších společnostech světa, jinak naráží na daleko přirozenější představu, že majetek slouží člověku k obživě, a pokud neslouží, nemá na něj žádné právo.⁵¹⁸
- Striktní představa dělby moci a vlády zákona, tj. princip, že zákon zavazuje i státní moc, je proti zneužití moci neobyčejně účinná, ale všechno jiné než přirozená. Moc, tj. naše moc, je samozřejmě dobrá a správná – jinak by zde nevládla. Proč by se tedy měla sama omezovat?⁵¹⁹
- Presumpce neviny, princip, který nutí pokládat každého za nevinného, dokud není řádnou cestou odsouzen. Ale co člověk, kterého chytli při činu? Není to jen podpora zločinců proti poctivým lidem?⁵²⁰
- Všeobecné volební právo, které dává moc do rukou „ulici“, nezodpovědným žvlům, které ani nevědí, koho a proč volí. Stará Platónova kritika vlády lidu je jistě spíš „přirozená“, než neuvěřitelně velkorysý a optimistický přístup demokratických společností.⁵²¹

projev“ jeho majitelů a tvůrců? Jak je to s právy jejich diváků, zejména když o „volné soutěži“ tu sotva může být řeč? Všeobecná práva jistě zaručují svobodný projev, ale zaručují ho každému; ukládají snad všem ostatním také povinnost projevy určitých lidí poslouchat?

⁵¹⁸ Obhajoba práva na majetek činila osvěcenským teoretikům největší potíže, neboť se nedá založit na dohodě a jen velice těžko odvodit od představy rovnosti. Ještě Locke odvozuje právo na společné užívání země z biblického Stvoření, právo na její soukromé přisvojení ale od lidské práce (Locke, *Two Treatises on Government*, §§ 32–40), podobně jako Hegel. Bodin, Hobbes i Kant pokládají individuální majetkové právo za základní, argumenty jim však chybí. Podle Kanta je „postulátem praktického rozumu“, že můžeme všem ostatním jednostranně (!) uložit povinnost, „kterou by jinak neměli“, zdržet se užívání věcí naší libovůle, protože jsme se jich chopili dříve než oni (Kant, *Metaphysik der Sitten* I,1, §2, AA VI,247).

⁵¹⁹ Právě tak viděl věci i Thomas Hobbes. Podle J. S. Milla (*On Liberty*, kap. I) „žádná nauka není v tak ostrém sporu s obecnou tendencí mínění i praxe“ jako názor, že moc státu i většiny je třeba omezovat. Mill dobře ukazuje, jak obecná snaha o přímý podíl občanů na vládě může podporovat představu, že taková vláda je z definice dobrá a omezovat se tedy nemá. – Kantova resp. Aristotelova myšlenka, že vládnout musí zákon a ne většina, aby to nebyla libovůle, nenašla ve společnosti nikdy valnou podporu, stejně jako přání Hérakleitova, aby občané bránili zákon víc než své hradby (zl. B 44). Asi jej tak lidé přece jen necítili.

⁵²⁰ Viděli jsme výše, že právo opravdu začíná odkladem pomsty, a tedy vlastně ochranou pachatele.

⁵²¹ Podle Bodina je slabinou demokracií, že v nich „rozhodují i hlupáci a prospěcháři“. Řada starších ústav upírá volební právo např. bankrotářům nebo –

- Parlament jako zbytečná „žvanírna“, kde se za naše peníze maří čas, místo aby se účinně, rychle a dobře rozhodovalo o společných věcech. Ve výzkumech veřejného mínění se popularita parlamentu nikdy nemůže měřit s vládou, i kdyby za moc nestála.⁵²²
- Legální opozice připadá „normálně“ smýšlejícímu člověku jako téměř sebevražedný počín: chcete si hrát hady na prsou, pěstovat a platit odpůrce, ne-li přímo nepřátele? K čemu tam jsou, když jsou proti?⁵²³

Tento orientační přehled by se dal libovolně rozšířit a prohloubit, stačí číst noviny nebo internetové diskuse, a to i v těch nejbohatších civilizovaných zemích. Co potom jinde? V pozadí je totiž skrytý a velice hluboký konflikt mezi dvojím pojetím člověka a společnosti. Západní městská civilizace si vytvořila a proti všem ostatním prosadila původně křesťanskou představu, že nutným počátkem a východiskem každého uspořádání společnosti je jednotlivý člověk, individuum, osoba, která potřebuje svobodu – i když ji někdy zneužije. A pokud náhodou někde tuto přednost ještě nemá, musí ji dostat. Naproti tomu všechny ostatní, staré i nové společnosti vidí člověka především jako člena nějaké skupiny, kmene, národa, rodu, nebo aspoň rodiny. Skupinová soudržnost a loajalita má u nich přednost před jednotlivcem, a tedy i před jeho právy.⁵²⁴ I v okrajových oblastech Evropy a mezi městskými elitami všude po světě je individuální stanovisko dnes na postupu a s ním i myšlenka všeobecných práv a svobod. Jenže těm ostatním rozhodně nepřipadá jako „přirozená“.

moderně řečeno – zaměstnancům cizích společností. Dnes je užívají i lidé s dvojím občanstvím, kteří v dané zemi neplatí ani daně, a často dokonce trestanci. Tvůrcům prvních francouzských ústav by běhal mráz po zádech a Burke by kroutil nechápavě hlavou.

⁵²² Hobbes sice uznává většinové rozhodování, když není zbytí, na druhé straně ale otevřeně tvrdí, že většina obvykle nemá pravdu (*Elements of Law Natural and Politic*, I,13,3). Rozhodovat má jeden; je-li jich víc, pak se buď dohodnou a je to totéž, anebo nedohodnou a je z toho válka. Takže k čemu?

⁵²³ Je-li ovšem opozice „konstruktivní“ a není vždycky proti, ztrácí tím něco ze své věrohodnosti. Z toho žijí opozice „zásadní“ či permanentní, jež voličům fakticky slibují, že do žádné vlády nikdy nevstoupí. To je také dilema komunistických stran v demokratických režimech.

⁵²⁴ Zajímavým reziduem tohoto staršího pojetí je všeobecná branná povinnost, povinnost nasadit život ve prospěch celé skupiny. Dokud rekruiti nástup na vojnu slavili, potvrzovali toto skupinové hledisko. Motivy současného nahrazování „nejčestnější povinnosti“ profesionální armádou nejsou jen technické a ekonomické, nýbrž svědčí právě o postupující erozi tohoto společenského stanoviska.

Domnívám se tedy, že koncept lidských práv lze udržet jen tak, že se zbaví některých fikcí, vynucených dobou i místem jeho vzniku. To, co jej kdysi posilovalo proti hegemonii panovníka, mu dnes spíš škodí, a dokonce může budit velmi nebezpečné předsudky. Například o tom, že děti ponechány samy sobě, vyrostou v dobré občany: narodily se přece svobodné. Nebo o tom, že i v jiných věcech je třeba ponechat „přírodě“ volný průběh a jen čekat, jak to „sama“ zařídí. O tom, že dobré uspořádání společnosti vznikne jen z konfliktu různých sobectví,⁵²⁵ anebo o tom, že naše (resp. moje) práva jsou tak samozřejmá, že nemohou být nikdy vážně ohrožena.

Předně je – domnívám se – nutné bez výhrad uznat, že tak jako každé právo jsou i lidská a občanská práva *kulturní a společenské výtvor*, krajně složitý, jemný a podivuhodně dokonalý výsledek tisíciletého snažení mnoha a mnoha lidí i jejich institucí. Z toho rozhodně neplyne, že by byla v jakémkoli ohledu libovolná, právě naopak.⁵²⁶ Je to výsledek mnoha geniálních voleb,⁵²⁷ trpkých poučení a zkušeností, neúchylné lidské vůle po spravedlnosti – o níž sice nevíme, co je, zato velmi dobře cítíme, kde chybí.

Za druhé nesmíme zapomenout, že každé skutečné oprávnění je vždycky oprávněním vůči někomu, na němž se dá případně také vymáhat; každé subjektivní právo čili oprávnění jednoho je tak současně i povinností někoho jiného. Ani stát a jeho zákony tedy nemohou působit jako jakési *perpetuum mobile*, které rozdává práva, aniž by tím zároveň někomu ukládalo odpovídající povinnosti. „Vymezit práva jedné strany a přitom neuložit povinnosti straně druhé nesplňuje základní požadavky práva.“⁵²⁸ Také Malinowski charakterizuje právní pravidla tím, že určují současně „povinnosti jedné osoby i oprávněné nároky druhé“. Autoři první francouzské Deklarace při vši snaze o „přirozenost“ ještě cítili, že k právům nutně patří i povinnosti – a v preambuli to také uvedli. Z pozdějších formulací se povinnosti tiše vytratily. Myslím, že ke škodě věci.

Vraťme se k příkladu práva na život. Větu „každý má právo na život“ nemůžeme číst jako „já mám subjektivní právo na život“

⁵²⁵ Již citovaný Pascal jinde říká: „Tohle je moje místo na slunci! – To je začátek a obraz uchvácení celé země“ (Pascal, *Pensées*, zl. 295).

⁵²⁶ „Pravidla spravedlnosti jsou sice umělá, přece však nejsou libovolná“ (Hume, *A Treatise of Human Nature* I,2).

⁵²⁷ Především už zmíněného typicky „západního“ přesvědčení, že svoboda každého je prospěšná i pro společnost, a to i když je někdy zneužita, neboť „dobré se šíří víc než zlé“.

⁵²⁸ Pospíšil, *Etnologie práva*, str. 51.

(neboť žádné takové oprávnění zjevně nemám), nýbrž „každý“ – to znamená všichni ostatní – mají právo na svůj život. Jinak řečeno, že nemám právo na žádný cizí – to je to, co říká „právo na život“. „Právo na život“ je *právo těch druhých* – jinak řečeno, moje povinnost. Bezpečí, svoboda, majetek – to všechno jsou fakticky práva těch druhých, jimž odpovídají moje omezení čili povinnosti.⁵²⁹ A teprve ve společnosti, která si na tohle všechno zvykla, se časem může zdát, že každý máme svá vlastní, osobní a občanská práva – tak samozřejmě, jako máme ruce a nohy. Ale pozor: jen tak dlouho, dokud se tento souhlas ve společnosti podaří udržet. Dokud se nezačnu bát, že ti druzí se těší až příliš velké svobodě, která ohrožuje moje bezpečí. Každý teroristický útok útočí právě na tomto slabém místě a jen občansky statečné společnosti tomuto tlaku odolají.⁵³⁰

Ukázali jsme, jaký smysl kdysi mělo tvrzení o přírodním původu a o nezczizitelnosti lidských práv. Jenže představa, že se s nimi rodíme tak, jako se rodíme s nosem nebo očima, nebezpečně zjednodušuje. Jak je možné, že stačí překročit hranice bezprávního státu, třeba současné Kuby nebo Severní Koreje, a domněle nezczizitelná práva jsou pryč, jako kdyby zůstala na druhé straně té hranice? Z toho plyne důležitý důsledek: lidská práva mi nemůže dávat žádná příroda, ale ani stát či zákonodárce, nýbrž pouze *druzí lidé*, moji spoluobčané. Jen oni mi je mohou doslova „dávat“ – pokud to ovšem pokládají za svoji povinnost; stát je potom jen zaručuje proti výjimečným jednotlivcům, kteří tuto povinnost nechtějí přimout. Nic víc a nic méně.

Na první pohled by se mohlo zdát, že formulace pomocí práv a pomocí povinností jsou přesně symetrické, a že tedy mezi nimi není velký věcný rozdíl. Domnívám se, že tomu tak není. Každá z nich totiž klade důraz na něco jiného, přičemž z hlediska vymahatelnosti práva je stanovení povinností daleko důležitější.⁵³¹

⁵²⁹ „Proto se říká, že spravedlnost je dobro těch druhých“ (Aristotelés, *EN* 1134b5).

⁵³⁰ Jako například německá v sedmdesátých letech, v době krize po atentátech Baadera – Meinhofové, kdy veřejnost volala po mimořádných zákonech a drastickém omezení svobod.

⁵³¹ Podstata práva spočívá v tom, „nechávat druhému, co mu patří, čili plnit naše povinnosti vůči němu“ (Grotius, *De jure belli et pacis* I,10). – „Pojem závazku má přednost před pojmem práva, který je mu podřízený a relativní. Právo není účinné samo o sobě, nýbrž pouze díky závazku, který mu odpovídá. Účinné naplnění nějakého práva nepochází od toho, kdo je má, nýbrž od ostatních, kteří uznávají svůj závazek vůči němu. Závazek je účinný, jakmile je uznán, ale i když

Formulace práv se soustřeďují na „oprávněné osoby“ ve smyslu občanského práva a otázku „povinné osoby“ nechávají stranou; práva či oprávnění sice deklarují, neposkytují ale žádný návod, jak se k nim dostat. Tam, kde určení povinné osoby není tak zřejmé jako v soukromoprávních sporech, vzniká přirozená tendence činit univerzální povinnou osobou stát. Příkladů lze uvést libovolný počet, a nejsou to jen sociální práva. Tak je celkem málo známo, že povinnost pečovat o bezpečí a veřejný pořádek ukládá platné právo všem občanům,⁵³² a nikoli pouze policii, jak se většinou domníváme. Tento faktický přesun významné povinnosti ze společnosti a občanů na stát je možná ještě významnějším svědectvím „pečovatelského státu“ než často diskutovaná otázka daní a přerozdělování. Kdyby se tento důležitý vztah neformuloval jako „právo na bezpečí“, nýbrž jako povinnost, velmi pravděpodobně by k tomuto posunu nedošlo tak snadno.

Pochopení subjektivních práv jako povinností vůči druhým by mohlo vyřešit i jinak těžko řešitelné otázky práv, jejichž „subjekty“ nejsou právně způsobilé. Nechávám stranou problémy právní ochrany malých dětí, jimiž se zde nemůžeme zabývat.⁵³³ Složitý problém ale představují třeba kolektivní práva menšin: pokud se chápou jako „subjektivní“, narazíme na problém určení jejich „subjektu“, tj. oprávněných mluvčích. Naopak jako povinnosti příslušníků většiny vůči menšinám by se daly formulovat celkem jednoduše a jednoznačně. Podobně je tomu s „právy zvířat“, která jsou zřejmě právě povinnostmi lidí (chovatelů, dopravců, řezníků atd.) vůči nim. Ještě zřetelnější je to konečně v otázce „práv přírody“, která sice může znít pro právního teoretika fantasticky, je to však něco, čemu se už dnes žádná společnost nemůže vyhnout.

Nicméně i v tomto pojetí, jež subjektivní práva odvozuje ze vzájemných závazků a povinností, a nikoli naopak, zůstává otázka,

není, neztrácí nic z plnosti svého bytí. Právo, jež nikdo neuznává, mnoho neznamená“ (Weil, *L'engracement*, str. 1027). – „Všechny právní systémy – kromě jiných věcí – uznávají, tvoří, mění a vymáhají závazky. To není náhoda: závazky jsou jádrem společenské role práva a jejich výklad je nezbytný pro pochopení autority, a tedy i povahy práva“ (*Stanford Encyclopedia*, heslo „Legal obligation and authority“).

⁵³² „Fyzické a právnické osoby, státní orgány a orgány místní samosprávy dbají o to, aby nedocházelo k ohrožování a porušování práv...“ (Zákon č. 47/1992 Sb. Občanský zákoník, § 3, odst. 2).

⁵³³ Klasické řešení přiznává dokonce i nenarozeným dětem např. právo dědit, stanovuje jim však také oprávněné mluvčí, „poručníky“, kteří je mohou zastupovat a tato jejich práva hájit.

kde se tato všeobecná povinnost – a s ní i odvozená představa subjektivních lidských práv – vlastně bere. Tím ovšem opouštíme oblast práva a vstupujeme do oblasti před-právní, kde už neplatí symetrie práv a povinností. Chceme zde přece hledat první prameny či kořínky, z nichž teprve roste celé právo, a jak jsme viděli, budou mít mnohem spíš povahu povinností či dluhů než oprávnění.

Jedna důležitá tradice právního a politického myšlení od Grotia, Hobbesa a Rousseaua až po Johna Rawlse hledá tento pramen práva a práv ve společenské smlouvě. To vypadá jako velmi elegantní řešení, dokud si neuvědomíme, že už smlouva je skutečnost právní, a existenci práva tedy sama předpokládá.⁵³⁴ V hypotetickém stavu „války všech proti všem“ se očividně žádné smlouvy uzavírat nedají, neboť se nikomu nedá věřit. Druhou slabinou teorie společenské smlouvy – i kdyby byla jen hypotetická jako u Rawlse – je to, že pochopitelně zahrnuje jen účastníky takové smlouvy čili občany, kdežto na všechny ostatní a cizí se nevztahuje. Práva, která se snaží zdůvodnit, jsou tedy spíš občanská než lidská.

Úplně jinou cestu otevřel filosof Hans Jonas, žák a kritik Heideggerův. Proti nebezpečnému modernímu optimismu, který zakládá myšlení o lidské společnosti na utopických „nadějích“, ⁵³⁵ Jonas naopak zdůraznil lidskou odpovědnost; jen ta může totiž zabránit stále hroznějším zneužitím nesmírně rostoucí lidské moci nad přírodou i nad lidmi. Místo otázky po původu práv si tak položil otázku základnější: kde se bere povinnost, ničím nepodmíněná odpovědnost, na níž lidské společnosti fakticky stojí? Takovým zcela základním a „nerecipročním“ závazkem je podle něho odpovědnost matky, resp. rodičů, povinnost starat se o své dítě.⁵³⁶

Povinnost postarat se o pokračování rodu je – jak jsme viděli – ve všech starých společnostech jednou z prvních a nejdůležitějších a nepodmíněná příbuzenská pouta byla patrně také prvním principem organizace lidských společností. Navazuje totiž na „péči o potomstvo“, v níž neodarwinisté právem vidí rozhodující kritérium „přírodního výběru“: kdo se o své potomstvo nepostaral, vymřel. Něco jako péči o pokračování „rodu“ lze dobře odečíst

⁵³⁴ E. Durkheim mluvil o „nesmluvním prvku smlouvy“, který ji teprve umožňuje, totiž přesvědčení smluvních stran, že se na obsah smlouvy mohou spolehnout a jednat podle něho.

⁵³⁵ Jonasův *Princip odpovědnosti* (1979) je polemickou odpovědí na vlivnou knihu neomarxistického filosofa Ernsta Blocha *Princip naděje* (1959).

⁵³⁶ Jonas, *Princip odpovědnosti*, str. 73 aj.

už ze stavby rostlin, zejména jejích květů a semen, u živočichů se obvykle hovoří o rozmnožovacím pudu. Ten je jakožto sexualita mimořádně silný i u člověka, člověk jej však může ovládat a ovšem kultivovat.⁵³⁷

Kulturní regulace a zásadní přeznačení lidské sexuality, jak se projevuje ve společenské podpoře stálé rodiny, v zákazu incestu a v pravidlech endogamie a exogamie, vede k pozvolnému rozšiřování nepodmíněných závazků a povinností na širší příbuzenstvo, které už není jen „pokrevní“. Francouzský sociolog George Davy (*La foi jurée*, 1922) se pokusil v bohatém etnologickém materiálu vysledovat nesmírně klikatou cestu od pokrevního svazku přes širší závazky příbuzenské až k představě „daného slova“ a závazné smlouvy.⁵³⁸ Na jeho myšlenku se sice téměř zapomnělo, byla však nedávno nečekaně oživena z úplně jiné strany. Řada současných vědců se totiž na základě neurobiologických výzkumů shoduje v tom, že lidská morálka má před-lidské, a dokonce biologické, fyziologické kořeny a dochází k názoru, že je třeba rehabilitovat starou představu lidské přirozenosti.⁵³⁹

Tyto úvahy však už překračují rámec této knihy. Nicméně po mém soudu podporují názor, že pravidla, jimiž se řídí lidské jednání a společenské soužití, jakkoli kulturně a společensky rozvinutá, kultivovaná a symbolizovaná až k nepoznání, mají své velmi hluboké kořeny v dávné minulosti lidstva, a že mají tedy jednak pozoruhodně univerzální společné jádro, jednak jsou pevně zakotvená v samé povaze lidství. S jistou licencí bychom tedy mohli říci, že na rozdíl od lidských práv, která přirozená nejsou, lidské povinnosti patrně přirozené jsou.

⁵³⁷ Mimořádně rozvinutá lidská sexualita – trvalá sexuální vnímavost, orgasmus, druhotné sexuální znaky atd. – podporuje především trvalost párových vztahů, jinak řečeno rodičovské povinnosti (srv. Sokol, *Filosofická antropologie*, str. 36n).

⁵³⁸ Tato cesta vede přes různé rituály „sbratření“, při nichž si nepřibuzní lidé „vyměňují krev“, přes albánský rituál, kdy oba pusť kapku krve do sklenky rakije a společně vypijí, až po společné jídlo, které také zakládá jakési fyzické společenství, na něž se lze spolehnout.

⁵³⁹ Srv. např. James Q. Wilson, Charles Gazzaniga aj. – „Počátky práva připravila příroda; něco se potom jako užitečné stalo obyčejem a věci přírodou připravené a obyčejem vyzkoušené nakonec potvrdilo náboženství i strach ze zákonů,“ cituje Cicerona Tomáš Akvinský (*STh* I-II,91,3).

PRÁVO – SHRNU TÍ

Právo je normativní čili kontrafaktický kulturní a společenský systém, který slouží:

1. k řešení, ukončování a prevenci sporů,
2. k legitimování, regulaci, prosazování a omezování veřejné moci,
3. k podpoře legitimních očekávání ve společnosti.

Cílem a úkolem práva je:

1. spravedlnost,
2. účinnost,
3. jistota.

Právo se vyznačuje těmito hlavními rysy:

1. rozhodnutí politické *autority*,
2. princip *závazku (obligatio)* jako vymezení vztahu mezi stranami sporu,
3. intence *univerzality* či obecnosti,
4. přítomnost vnějšího donucení, *sankce*.

Právo se dělí se na hmotné (materiální) a procesní.

Právo hmotné se dělí na:

1. právo soukromé,
2. právo trestní,
3. právo veřejné a ústavní,
4. právo mezinárodní.

 REJSTŘÍK

- absolutismus 51
- advokát 204
- akcie 109
- Akerlof, G. 123
- alibismus 263
- anomie 161
- antropologie 10
- arbitráž 255
- Aristotelés 72, 239
- azyl 163
- auditor 143
- autorita 46, 217, 249, 252
 - náboženská 175
 - politická 46
 - společenská 165
 - svědomí 235
- banka 95, 100, 118
 - centrální 107
 - informace 103
 - krach 102
 - marže 104
 - rezervy 104, 108
- bankovka 109
- bankrot 99
- bariéry vstupu 122
- barter 71
- Berman, H. J. 198
- bezpečí 42
- Bodin, J. 211
- cash flow* 100
- cena 79, 213, 226
 - přirozená 116
 - rovnovážná 121
- cenová hladina 93
- clearing 74
- Coase, R. 141
- daň 119, 128
 - pravidelná 131
 - přímá a nepřímá 132
- daňové zatížení 135
- Dante Alighieri 209
- dar 57
- dědictví 61, 182, 191
- Deklarace práv člověka 268
- dělbá
 - činností 65
 - moci 217
 - práce 114
- dělník 117

- demokracie 19, 217
 Desatero 173
 děti 236
 dialektika 196
 dividenda 109
 dluh 100
 dluhopis 87, 109
 státní 110
 drahé kovy 83
 důchod 118
 důkazní řízení 170
 důvěra 101
 ekonomika 69
 směny 70
 subsistenční 77
 emancipace 55, 266
 etika 159
 evolucionismus 24
 existencialismus 18
 fenomenologie 11
 filosofie 10, 194
 práva 221, 232
 fondy investiční 110
futures 111
 fyziokraté 112
 Gaius 186
 glosátoři 203
 Grotius, H. 213
 Hegel, G. W. F. 231
 Hésiodos 70
 Hobbes, Th. 215
 hodnota
 objektivní 81
 směnná 116
homo oeconomicus 146
 hospodář 69
 hra 34
 hyperinflace 93
 hypotéka 103
 idea práva 232
 individualismus metodický 147
 inflace 93, 213
 informace 121
 asymetrická 123
 institucionální ekonomie 147
 jednání 53
 Kainovo znamení 162
 Kant, I. 10, 220
 kapitál 96
 oběžný a fixní 117
 sociální 59
 venture 110
 kartelová dohoda 77
 klientela 50
 klientelismus 144
 Knapp, V. 250
 kodex
 zákoník 172
 kodex
 etický 263
 konflikt 26, 43, 151
 konkurence 121
 kontrafaktický 10
 korupce 143
 krádež 192
 krevní msta 163
 krevní náhrada 163
 kultura 153
laissez-faire 115
 lakomec 92
 Laum, B. 84
 legitimita 46
 legitimní očekávání 245
lex talionis 174
 likvidita 87, 110
 MacIntyre, A. 20
Magna charta 204
 majetek 41, 212
 manželství 225
 marginalismus 126
 Marx, K. 44, 120
 měna 83
 fiduciární 79, 86

- měnové číslo 84
- merkantilismus 112
- město 65, 204
- milost 229
- mince 83
- moc 13, 25
 - a právo 238
 - absolutní 216
 - hospodářská 128
 - státu 130
 - suverénní 212
- moderna
 - odmítání 20
- modernizace 51
- monopol 77
- morálka 154, 157
- morální postoj 234
- mravnost 236
- mučení 170
- multiplikátor 108
- muž s leopardí kůží 163
- mzda 116

- nacionalismus 52
- náprava škody 262
- násilí 26, 44, 165
- neprávo 234
- nerovnost 88
- neviditelná ruka trhu 75
- norma 171
 - úplná 254

- občan 228
- občanská společnost 236
- obchod 65, 82, 114
- objem peněz 127
- odbory 241
- odlehčení 156
- odložení koupě 91
- odpovědnost 276
- odvolání 183
- ochrana nájemníků 227
- oko za oko 174
- oligopol 77
- opozice 272
- ordál (boží soud) 170

- osoba 187, 222
- otroctví 177, 204, 213, 214

- panovník 118, 203
- panství 14, 41, 49
 - distribuce 51
 - organizace 50
- papež 201
- papíry cenné 109
- paradox ceny 80
- paradox peněz 91, 147
- paradox svobody 39
- peněžní tok 100
- peníze 114, 226, 233
 - padělání 89
 - papírové 87
 - původ 84
 - špinavé 144
- plán
 - centrální 124
- platidlo 72
 - univerzální 77
- Platón 195
- pokrok 113
- polehčující okolnost 235
- pomsta 161
- poprava 229, 234
- portfolio 110
- Pospíšil, L. 249
- potlač 58
- povinnost 222, 235, 273
- pozitivní diskriminace 242
- poznání 11
- práce
 - užitečná 114
- práva zvířat 275
- pravidla 36, 152, 155, 253
- pravidlo uznání 252
- právní věda 198
- právo 165, 214
 - a zákon 247
 - autorské 226
 - definice 222, 248
 - feudální 205
 - hmotné 172
 - charakteristiky 249

- jistota 243
- kanonické 203
- konzervatismus 244
- kritika 264
- mezinárodní 230, 255
- na život 273
- normativnost 245
- objektivní a subjektivní 247
- omezení 263
- osobně-věcné 225
- positivní 251
- prameny 187
- procesní 182
- přirozené 251, 267
- psané 169
- represe a prevence 168
- sankce 250
- soudcovské 257
- soukromé 254
- subjektivní 209, 273
- teorie 184
- trestní 186, 255
- účinnost 243
- ústavní 255
- veřejné 227
- vymahatelnost 269
- zdroje 256
- precedent 167, 257
- presumpce nevinny 271
- privilegium 140, 268
- problém principála a agentů 142
- průmysl 144
- přechod vlastnictví 225
- přičítání (*imputatio*) 222
- přičítání vnější a vnitřní 235
- přísaha 170
- přivlastnění 224
- půda 61, 112
- Radbruch, G. 239
- reklama 77
- revoluce 30, 210
- riziko 99, 125
- rodiče 225
- rodina 139, 236
- rovnice směny 126
- rovnost
 - majetku 233
 - občanská 140
- rozsudek 166
- řád
 - klovací 26
 - panovníkův 176
 - právní 253
- řeč 41, 53
- řetězce prostředků 142
- říše svobody (účelů) 221
- Sandel, M. 88
- sankce 258
- sebeurčení 232
- shareholders* 144
- scholastika 197
- Simmel, G. 148
- skupina příbuzenská 40
- slušnost (*epieikeia*) 207, 264
- směna
 - kapilární 71
 - příležitostná 71
 - rozšířená 74
- směnný kurz 136
- Smith, A. 112
- smlouva 192, 226, 233
 - společenská 46, 216, 276
- sociální pojištění 134
- soud 166
 - Šalomounův 167
- soudce 36, 165, 216, 256
- soutěž 74, 140
- spekulace 136
- společenský mrav 157
- společnost
 - a pospolitost 47
 - občanská 223
- Spolek národů 230
- spolupráce 40
- spořitelna 102
- spravedlnost 36, 153, 167, 206, 227, 239, 265
 - daňová 131
- distributivní 240

- geometrická 241
- procedurální 242
- retributivní 240
- stát 67, 203, 212, 216, 228, 237
 - národní 54
- státní rozpočet 134
- Stiglitz, J. 124
- substituce 75
- suverén 228
- suverenita 212, 217
- svědectví 176
- svědomí 235
- svoboda 31, 206, 212, 223, 232, 272
- svobodná vůle 232
- šikana 29
- teorie
 - mezního užitku 125
 - omezené racionality 123
 - veřejné volby 144
- teritorialita 61
- termínované vklady 104
- tolerance 211
- Tomáš Akvinský 197, 205
- Tönnies, F. 47
- transakční náklady 141
- trest 165, 179, 229, 234, 258
 - smrti 260
- trh 73
 - černý 80
- tržní rovnováha 121
- univerzita 202
- úrok 96, 177
 - složený 97
- úroková míra 97, 106
- úroková sazba 104
- ústava 228, 256
- útočištná místa 163
- úvěr 97
 - klasifikovaný 104
- válka 42, 215, 230, 237
- věci 190
- věčný mír 230
- věda 11
- vepřový cyklus 122
- veřejné finance 131
- veřejné statky 129
- věřitel 100
- vklad 101
- vláda 50
- vláda zákona 47
- vlastnictví 60, 190, 209, 224, 232
 - soukromé 271
- volba 33, 155
- vydržení 182
- vyjednávač 163
- vzdělání 119
- vzpoura 217
- Weber, M. 10, 49
- zákon 153, 169, 237
 - a trest 244
 - Boží a lidský 207
 - etymologie 171
 - Greshamův 93
 - klesajícího užitku 125
 - přirozený 214
- zaměstnání 139
- západka 95, 122
- západní civilizace 19
- západní právní tradice 198
- záruky 103
- zásoby 117
- závazek 58, 191, 249
- zcizení (zvnějšnění) 233
- zisk 99, 116
- zlatý standard 87
- zločin 229, 262
- žaloba 192
- žalobce 182
 - veřejný 255

J A N S O K O L
M O C , P E N Í Z E A P R Á V O

Edice Moderní myšlení

Typografie Vladimír Verner
Vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,
roku 2015 jako svou 1374. publikaci
Vydání druhé, opravené, ve Vyšehradu první
AA 18,96. Stran 304

Odpovědný redaktor Martin Žemla
Vytiskla Těšínská tiskárna, a. s.
Doporučená cena 298 Kč

Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,
Praha 3, Víta Nejedlého 15
e-mail: info@ivysehrad.cz
www.ivysehrad.cz

ISBN 978-80-7429-638-3