

## Rozvrh občanské společnosti

Občanská společnost a násilí

BEDŘICH LOEWENSTEIN

Freie Universität Berlin

Scheme of the Civil Society

Civil Society and Violence

**Abstract:** This article, extracted from the book, "Problemfelder der Moderne," Darmstadt, 1990, derives from Freud's description of civilization as repressive and questions to what extent modern civil society, based on individual interests and market competition, has modified the factor of violence. The author suggests the origins of civil society which, unlike the traditional, evaluates work and profit in a new way; but the market orientation influences the extra-economic spheres as well and brings a new conception, especially of the role of power (potestas) which is to be separated from violence (violentia). In this connection the contradictory political thinking of J.-J. Rousseau has been investigated, including his critical estimation of civilization self-enslavement and original conception, which in fact results in the new total alienation through the common will (volonté générale) and patriotic upbringing. A more positive attitude toward the interests and passions of the individual has been adopted by contemporary Anglo-Scottish thinking, which, however, before 1800 also had not dared to proclaim the unlimited principle of laissez-faire, namely self-regulation by means of market mechanisms. Even Adam Smith considered extra-economic discipline and moral corrective maxims to be inevitable.

O, it is excellent  
To have a giant's strength; it is  
tyrannous  
To use it like a giant.

Shakespeare, Measure for Measure

Nebylo teprve objevem Sigmunda Freuda, že civilizace ve značné míře potlačuje lidské pudy, přetváří je a podrobuje pravidlům; že civilizace je ve svém jádru jakoby "krocením bestie" v člověku, tj. ovládnutím agresivních a anarchických sklonů ve prospěch práce, podrobení, ba odříkání. Freud také nebyl první, kdo pokládal civilizaci - přesto, že znamená újmu na slasti a zesílení pocitů viny - za nezvratnou a funkční. Slouží totiž dvěma základním účelům: "ochraně člověka proti přírodě a regulaci mezilidských vztahů"<sup>2</sup>.

1) Tato studie vyšla ve větší knize, "Problemfelder der Moderne. Elemente politischer Kultur" ve Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1990. Autor, bývalý pracovník ČSAV, je od roku 1979 profesorem Svobodné univerzity v Západním Berlíně. Je mj. zakladatelem berlínského kroužku pro dějiny a psychologii.

2) Freud sice přiznává, že největší překážkou kultury (civilizace) je vzájemná lidská agresivita, kterou se sám snaží přibrzdit, ztírnět, kanalizovat a hlídat (pomocí instance nad-já); na druhé straně kulturní vývoj znamená narůstání pocitů viny, protože cenou kulturního pokroku prý je úbytek štěstí. Freud se proto důsledně nemůže ubránit otázce, zda všechno kulturní úsilí stojí za námahu [Freud 1953: 109nn, 126, 119, 124, 85].

Freud se neuzavíral starému konzervativnímu, popřípadě novému společensko-kritickému poznatku, podle kterého "většina lidí... poslouchá zákazů kultury pouze pod tlakem vnějšího *donucování*"; u sociálně a materiálně znevýhodněných vrstev nelze očekávat, že *zniterní* kulturní příkazy a zákazy - pakliže "uspokojení určitého počtu účastníků předpokládá utlačování jiných, ne-li většiny" [Freud 1980:86].

Jestliže nepřihlížíme k Freudově "pozdně buržoaznímu", rezignačnímu akcentu, který kulturu menšiny přímo odvozuje od nekulturnosti většiny (nelze přehlédnout paralelu k Nietzscheovi), zůstává takřka lutherovské odmítnutí optimistického výhledu: harmonické, jednosměrné cesty k stále větší míře svobody a štěstí. Civilizace znamená i značné *odpírání* a nerovnoměrné zatěžování, poskytuje nestejně gratifikace, takže často přímo předpokládá fyzické donucování a represivní ideologie jako páky. Nesporně existují vykořisťovatelské, represivní společnosti, spočívající na cynickém uplatňování násilí ze strany držitelů mocenských aparatur; to však o novodobé *občanské* společnosti mnoho nevyovídá. Také kulticky rituálně stabilizované, privilegované kastovní pořádky [Weber 1972: 265] nejsou argumentem. Vlastnická, individualistická tržní společnost má v sobě při vši nerovnosti šancí a výchozích pozic dynamiku, jejíž emancipační potenciál se podstatně odlišuje od tradičních společenských pořádků.

Samozřejmě platí, že míra násilí "shora" je nepřímo úměrná spontánnímu souhlasu "zdola". Proto se v dobách politické nestability a sociální nejistoty dosavadní vzorce společenského soužití stávají "vzorkem bez ceny". Začíná převažovat pocit nedůvěry a strachu, a to znamená, že stoupá sklon k násilí uvnitř společnosti i na jejím vrchu<sup>3</sup>. Společenská smlouva se vyprazdňuje postupující ztrátou důvěry, znehodnocováním její symboliky na kulisy cynické manipulace. Převažuje pocit vyloučenosti z výhod, ale také z hodnotové reprezentace, což zpravidla vyúsťuje ve zvýšenou agresivitu a destruktivitu u základů soustavy. Nositelé mocenského monopolu, kteří stojí zády ke zdi, reagují vypovězením daných právních záruk a svobodných prostorů, popřípadě otevřeným terorem [Johnson 1971: 117]. To vše ovšem nepotvrzuje ještě *obecnou* platnost zásady, že donucovací moc je nutným, funkčním přívláskem všech společností.

Abstraktně jistě nelze zavrhnout - ale ani jednoznačně potvrdit - tezi, že lidské soužití beze všeho donucování a každého odříkání je pouhý eschatologický sen, spočívající na nereálném pojetí člověka; nevíme jistě, zda by "společensky nezbytná práce" a většina daných společenských hodnot a kulturních norem byly respektovány bez *sankcí*, které normám zajišťují působnost, tedy bez určité míry vynucené kázně a "tabuizace"<sup>4</sup>. Vzhledem k ohrožení fundamentálních životních

---

přijíjí úbytek štěstí. Freud se proto důsledně nemůže ubránit otázce, zda všechno kulturní úsilí stojí za námahu [Freud 1953: 109nn, 126, 119, 124, 85].

3) Beneš např. srovnává vznik evropského absolutismu v 17. století z neustálých občanských válek s diktaturami 20. století, které obdobně povstaly z nemilosrdných bojů politických stran [Beneš 1948: 13].

4) Fromm popisuje neustálý regres starozákonních Židů k bezpečí nesvobody a k modloslužbě slovy: "Horda otroků, katapultovaná mocným vůdcem do svobody, nesnáší život bez viditelného symbolu, jemuž by se mohla podrobit" [Fromm 1980: 91].

zájmů, denně názorně předváděnému zesurování, sadismu, fanatismu a zhroupení lidí v občanské válce, se nabízí otázka, zda nemáme nakonec jen volbu mezi autoritativně zajištěným řádem a anarchií, která znamená zvůli, rozklad a primitivismus. Regresivní princip slasti, to co Freud nazývá *id*, by ve slepém úsilí o uplatnění posléze samo neušlo zničení; "postupné vítězství nad životní potřebou" podle jeho názoru "bylo nerozlučně spjato se zájmy *nadvlády* a bylo jimi utvářeno" [Marcuse 1967: 35, 41]<sup>5</sup>.

Otázka zní, zda novověk Freudovu doměnkou potvrzuje či naopak koriguje. Proti konzervativním kritikům novodobého individualismu jakožto rozkladu se liberální teorie domnívá, že jak jeho ekonomická, tak jeho společenská dynamika i jeho formy vědomí obsahují prvky *nové kvality*. Jean Piaget např. rozlišuje "primitivní" a "civilizované" společnosti podle míry *nadvlády* starců, předků, kolektivních obyčejů a kolektivní odpovědnosti, pasivní poslušnosti, popřípadě individuální autonomie [Piaget 1986: 118n]<sup>6</sup>. Je ovšem individualismus a individualismus. Podobně nejednoznačné je působení trhu: jeho produktivní, osvobozovací potenciál může být zastíňován rozkladným, *destabilizačním* vlivem na tradiční formy života. Max Weber věřil v racionalizační důsledky svobodné soutěže; jiní zdůrazňují spíše její magické působení, které zaslepuje lidi jí očarované. Ani preromantičtí kritici nazavírali oči před skutečností, že sžíravá, zotročující touha se vyvíhnut cvičí talenty a síly; je však podstatnější, že "ze všech lidí dělá konkurenty, soupeře či dokonce nepřátele" [Rousseau 1981: 259]. Novější společenská kritika ve sledu vyprázdněného tržního a konzumního fetišismu vidí narůstat strukturu nového nevolnictví, stále totálnější, mrzačící sílu, která emancipační slib původního rozvrhu moderny usvědčuje ze lži.

"Nepospolitá společnost", ať ji posuzujeme jak chceme, beze sporu ve srovnání se statikou předmoderních společností uvolňuje nevidané síly a možnosti. Vidíme to nejen porovnáním s dnešními byrokratickými soustavami plánu a distribuce. Ještě zřetelněji se odrážejí od antických společností, kde společnost a hospodářství stojí typologicky pod vládou *nutnosti* přirozených potřeb i *nesvobody* jednoznačné podřízenosti [Aristoteles 1960: 32]. To není jen aristotelovská teorie: koexistence otroků a svobodné práce nepřipouštěla, aby lidé v ekonomické oblasti spatřovali společensky uznávanou formu sebeuskutečnění. Možnost výdělečné činnosti byla v antice do značné míry orientována na *politiku*, tj. na státní zakázky, důchody, politickou expanzi a privilegia; mezi brzdící činitele je třeba počítat i zvůli v soudnictví, tedy právní nejistotu, jakož i nedostatek osobní svobody a chronické války. Tyto poměry nedovolovaly vznik vrstvy mírumilovných lidí, zcela oddaných výdělečnému povolání [Weber 1972: 798].

Třebaže církve nemluvila vždy stejným jazykem a mezi teorií a praxí býval značný rozdíl, stály středověké společnosti ve znamení nepochybného normativního

<sup>5</sup>) Kultura podle Freuda v první řadě znamená pokrok v práci, práce však je nelibidní, neradostná, bolestná a v zásadě musí být prosazována donucováním - podle [Marcuse 1967: 82n].

<sup>6</sup>) Teoretický základ tohoto pojetí formuloval o půl století dříve Emile Durkheim. K němu např. [Müller 1986: 71nn, 80n].

hierarchického řádu, k němuž na tomto světě byl možný pouze vnitřní odstup, ne však reálná alternativa. Nadále práce a praktická výdělečná činnost byly pokládány za eticky méněcenné. Až novodobý individualismus, snad v souvislosti s reformačním důrazem na neúnavnou světskou práci a s chápáním povolání jako svého druhu bohoslužby, objevuje prvky, podkopávající zdánlivě samozřejmý, autoritativně podepřený, tradiční život. Již neplatí rovnice mezi prací a námahou, chudobou, strastí a utrpením, neplatí také již přednost kontempace před výkonností [Wiedemann 1979: 24, Dülmen 1987: 16, Gilomen 1990: 265].

Postupné hodnotové změny se musely dotknout i oblasti *konzumu*, kde zbavovaly funkčnosti starší přísná pravidla omezující přepychové výdaje, stavovskými určené hranice přiměřených potřeb. Třebaže se skutečná spotřeba jednotlivých vrstev původně nesblížovala, [Müller 1971: 42] byly rostoucí potřeby, zbavené stavovských omezení, bezpochyby stimulačním činitelem hospodářství. Světská dynamika zbavování lidí církevního a vrchnostenského vodítka nadto podněcovala filozofy pokroku ke smělé naději, že probuzené síly po způsobu Hegelova krčka, jakoby pod deduktivním nutkáním obrovského sylogismu, krok za krokem odbourávají pořádky založené na vnějším donucování a na disfunkčních privilegích.

Snad není třeba zdůrazňovat, že samotný trh není ještě zárukou emancipace. Tvoří však hnací kolo společenského pohybu, a vytváří prostory nové zkušenosti, přesahující vlastní ekonomii. Trh vyžaduje bezpečí, právní jistotu a dodává model vzájemnosti, spočívající na možnosti vyměněných rolí. Jako se dnešní kupující zítra octne v roli prodávajícího a žalobce v roli obžalovaného, tak se i dnešní většina může zítra stát menšinou (a být odkázána na toleranci). Podstatné je, že pravidla trhu nepřihlížejí k specifickým rozdílům účastníků - nerozhoduje krédo, nýbrž úvěr (kredit). "Kde se uplatňují autonomní zákonitosti trhu, tam se bere zřetel jen na věci, ne na osobu" [Weber 1972: 383].

Vazba vytvořená trhem není pospolitostí hodnot, spočívající na substanciální spravedlnosti, přesto znovuobjevila kus klasického politického ideálu "společensví na podkladě řeči". Je to vzájemnost punktuální, založená na svobodné vůli, která v aktu směny ruší donucování, relativizuje rozdíly stavu a vytváří stabilní rámec pro tento styk. Nadřazená pravidla a vypočitatelné očekávání zajisté nejsou posledním úradkem politické moudrosti; zavedením racionálního *vlastního zájmu* však do politické rozpravy proniklo nové kritérium legitimacy: nutnost zdůvodnit a ospravedlnit politické jednání<sup>7</sup>. Pokrok je třeba spatřovat už v možnosti artikulovat a prakticky uplatňovat své individuální zájmy. Skutečnost, že zájmové polohy dostávají srovnatelný hodnotový stupeň, a jsou schopny vzájemně soutěžit, umožňuje jistou rovnováhu nebo přinejmenším otevřený *trh moci*, z něhož může

7) "Legitimita novodobého státu spočívá na materiální racionalitě, která se neomezuje na účelové kalkulování" [Kriele 1980: 36].

vycházet racionalita, která problematizuje každé nadprávi a chrání občanskou společnost před stagnací a poklesnutím do "afirmativní kultury"<sup>8</sup>.

Znamená to sice, že je rušena nadřazená moc, zasahující do všech společenských sfér, nikoli však všichni mimoekonomičtí činitelé. Zde je třeba ujasnit pojmy: německý termín "Gewalt" smazává rozdíl mezi *mocí a násilím*, rozdíl, který je i proto nutno podtrhnout. Státní moc, *potestas*, tvoří - vedle dalších forem vlivu - pomocí autorit, leda *možnost* násilí (violentia), jako krajní prostředek v rámci právně závazných pravidel. Není slovní hříčkou, zdůrazňujeme-li, že moc vždy spočívá na zmocnění a předpokládá určitý souhlas. Úřední pravomoc znamená možnost, použít za jistých okolností násilí; násilí ve smyslu violentia znamená však ukončení každého druhu společenských vztahů.

V tomto smyslu je jistě pravda, že "nikdy nebylo státu, který by se *vylučně* opíral o násilné prostředky"; [Arendt 1975: 45, Matz 1975: 53] žádná moc není s to se na delší dobu udržet, nedovede-li mobilizovat i prvky mínění a souhlasu. Toho lze dosáhnout ovšem i manipulací, například tím, že manipulátor zapřísahá obraz nepřítele a živí strach. Přesto lze říci, že zesílením občanské společnosti se otázka legitimacy, která je pro politickou filozofii základní, staví novým způsobem: zesílením nezávislého veřejného mínění (a *tvorbou* mínění pomocí racionální rozpravy), v neposlední míře i zajištěním sféry soukromí proti mocenské zvůli.

Konzervativní kritici často s jistou škodolibostí zdůrazňují, že novověk není s to dojít k proklamované nenásilné rozpravě všech, neboť jednotlivce, odkázaný na sebe, rozbíjí všechny druhy pořádku a na konec zničí sama sebe, popřípadě ustavuje teroristické násilnické režimy. Tento závěr však není nutným důsledkem individualistické premisy. Myšlenkoví průkopníci moderní svobody jistě nezavrhovali zásadně jakoukoli státní donucovací moc. Jak známo, vyúsťuje Lutherova "křesťanská svoboda", uvolnění lidského svědomí proti církevní autoritě a dogmatu, v lutherovskou vrchnostenskou kulturu, v novou integraci jednotlivce do statických životních rozvrhů, ba v podrobení církve státní vrchnosti [Nipperdey 1986: 31].

Také evangelium svobody J. - J. Rousseaua nepostrádá dialektických pastí. Nazpět obrácený utopista a advokát postižených sekularizoval příběh biblického pádu do podoby dějinné dekadence; svou konstrukci šťastného přirozeného stavu stavěl jako anatéma proti represivní společnosti založené na strasti, individuálním vlastnictví a falešném zdání. Nebyla to pouze kritika "kapitalismu". Už antika podle Rousseaua předvedla příklad sebezotročení člověka umělými potřebami civilizace. Zatímco bohaté, učené, krásou posedlé, obchodnické Athény slouží "za vzor všem zkaženým dobám", militaristická Sparta, která vyhnala umění a vědy ze svého středu, mu je - bez ohledu na její helóty - sídlem ctnosti, moudrých zákonů a hrdinských činů<sup>9</sup>.

<sup>8</sup>) Radikální kritika občanské (buržoazní) společnosti, jako prý "afirmativní kultury" přehlízí, že až tato civilizace umožňuje masám, aby artikulovaly své zájmy a nadto vytváří materiálně technické předpoklady jejich uspokojování: [Horkheimer 1973], analogicky [Marcuse 1965].

<sup>9</sup>) J. - J. Rousseau, Rozprava o otázce, zda obnova věd a umění přispěla k očistě mravů. [Rousseau 1754].

Rousseau nechtěl zlomit okovy lidstva a rozbít nespravedlnou společnost s jejími prohanými konvencemi ve prospěch ctnostné chudoby. Jeho mýtus šťastného, nezávislého divocha, neznajícího zbytečné potřeby civilizace je, obdobně jako Tacitovi Germáni, jen kontrastem k "neřestem a zlobě učeného, bohatého a prostopášného národa", kde se každý snaží na úkor druhého znovu nabýt ztracené nezávislosti. Osobně snad Rousseauovi šlo o to, nalézt záminku pro únik ze společenských styků: podle vlastních slov pocíťoval vůči lidem nepřekonatelnou nechuť. Nejmenší povinnosti občanského života, jak napsal Malesherbesovi, jsou mu prý nesnesitelné<sup>10</sup>.

Jenže jeho paradoxie o *nepospolitém*, asociálním člověku vedou jakousi transsubstanciací ke společenské smlouvě, kterou uzavírají náhle veskrze společenští občané, jejichž individuální vůle zaniká v neodolatelné pospolné vůli. Kdo této pospolné vůli vypovídá poslušnost, musí být společností donucen ke "svobodě". L. Althusser v této souvislosti hovoří o zvratu vynuceného totálního odcizení ve "svobodné totální odcizení"; dedukce, podle níž každý spojením se všemi ostatními poslouchá jen sebe sama ovšem vychází jen pomocí ideologických fikcí [Rousseau 1977: 77, Althusser 1987: 146]. Paradoxem je také skutečnost, že Rousseauovo prokletí věd a umění vyúsťuje ve vlastní filozofická díla, ve kterých ctnost a láska k pravdě prolamují zákon všudypřítomné ješitnosti, závisti a sobectví. Je to důslednost v nedůslednosti, když vychovatel kolísá mezi antickou občanskou ctností a přirozeným citem, mezi naprostým podřízením všeho soukromého politické pospolitosti a anarchií individuálního srdce. Zrušení rozporů světa vede k stoickému odvratu - postoji, který Rousseau v "Emilovi" zdánlivě doporučuje, ve "Společenské smlouvě" však zavrhuje jako předpoklad tyranii [Spaemann 1980: 28, Strauss 1953: 263nn.]<sup>11</sup>.

Důležitý řetěz jeho reflexí vychází z přesvědčení, že člověk bez vášně musí být špatným občanem. Jsou to ovšem vášně, které tvoří motor tržiště ješitnosti, ziskuchtivosti, panovačnosti a nsvobody ve falešné civilizaci. Tomu chce filozofický zákonodárce čelit tím, že nebezpečnou sebelásku (amour-propre) přetváří neustálou výchovou ve "vznešenou ctnost". Láska k státu se opírá o *vnitřní řízení*: totiž iracionální síly národního svérázu, obyčejů a občanského náboženství, a proti této zdrcující přesile nevidí Rousseau možnost se odvolat k předstátnímu přirozenému právu [Rousseau 1962: 255]. Největší sílu má ta autorita, která proniká do lidského nitra a působí více na vůli než na činy. Je jisté, že národy se na dlouhou dobu stávají tím, čím je učinily jejich vlády<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Čtyři dopisy panu prezidentovi de Malesherbes. [Rousseau 1754: 479].

<sup>11</sup> Ve skutečnosti i "negativní výchova", chránící chovance před zhoubným vlivem zkažené společnosti, předpokládá vševědoucího a všemocného vychovatele v pozadí. "Není dokonalejšího podrobení než je podrobení, kterému přisuzujeme zdání svobody" [Rousseau 1978: 265].

<sup>12</sup> Nezáleží přitom na tom, že Rousseau vládcům doporučuje, aby své poddané neovládali terorem, nýbrž mírně a nenápadně ("conduire l'État si paisiblement qu'il semble n'avoir besoin de conducteurs").

Toto zjištění není míněno jako denunziace státní všemoci, nýbrž bez přechodu navazuje na vůli doby k vlastenecké výchově, kterou radikální a konzervativní publicisté chtěli zabrzdit zdánlivý či skutečný úpadek mravů. Jako prý Sparta státní výchovou zvítězila dokonce nad přírodou, [Chisick 1981: 239] tak věřil i Rousseau, že lze překonat rozdvojení moderního člověka na soukromníky a občany, zadržet dekadenci a pomocí *kolektivního egoismu* lásky k vlasti zkrotit sobecké vášně.

Rousseauova společenská smlouva je samozřejmě jinak motivována nežli starý despotismus, opírající se prý jen o "armády, neřesti a pověry" (abbé Raynal). Smiřuje se však vcelku s potenciálem násilí, který je obsažen v pospolné vůli; při tvorbě vůle podle jeho zrádných slov "neběží tak o porady jako o *jednomyslnost*": "budete vždy dělat to, co máte, jakmile to učiníte ve shodě"<sup>13</sup>. Zní to jako naivně demokratická víra v Prozřetelnost, která většinu ztotožňuje s pravdou. Jeho deviza má však kromě absolutistické implikace ještě další čertovo kopýtko: Rousseau z rozumné obecné vůle vyjímá nejen "neomalené boháče", kteří drží zákon ve svém měsíci, nýbrž i "surovou a hloupou luzu", která se dává poštvat lstivými ztřeštěnci a "miluje chleba více než svobodu" [Rousseau 1764: 242].

To byl možná hlavní důvod zavrhování tržní soutěže, která podle něj občany odvádí od politického zájmu o obecné blaho a "zazdívá" je ve své soukromé existenci. Přes své nevysoké mínění o nižších vrstvách lidu je Rousseau plebejským outsiderem; většina myslitelů jeho století totiž s daleko větší samozřejmostí akceptovala nutnost a přirozenost rozdílů mezi chudými a bohatými, sluhy a pány. Ještě výraznější byla jejich osvěcenská nedůvěra vůči lidským vášním a pudům, tudíž i jejich smysl pro ukázněvací, krotící funkci státní moci. Despotismus, jak se domníval ateistický módní filozof baron Holbach realisticky; vychází také od *lidského srdce*, a nebrání-li člověku naučený smysl pro spravedlivost anebo moc, bude se snažit druhé lidi ovládat. Proto "mají být lidské vášně drženy na uzdě nebo potlačovány strachem" [Holbach 1969: 35]. V tomto přesvědčení byl antiklerikální osvěcenec svým způsobem stejného mínění jako reformátor Martin Luther, pro kterého byl jak známo "meč velkým, nezbytným užitkem na všem světě, aby byl zachován mír, trestán hřích a bráněno zlému"<sup>14</sup>. Snad všechny podobné úvahy byly ještě předmoderní.

Zkušenost s uvolněnými silami trhu podporovala na britském ostrově nástup méně rigorózního myšlení, které sice lidské vášně a zájmy nehalilo do růžového světla, přece však tíhlo k možnosti zapřáhnout je před vůz společenského vzestupu. Nedůvěra zde platila především státní moci. Určitá míra koncentrace moci se zajisté nedala obejít, avšak přemíra kontrol a kázně nemohla přestřelit cíl, ochromit společenský pohyb, zkazit mravy a občany změnit v otroky [Ferguson 1789: 33]. Angličané měli na očích varovný příklad kontinentálního absolutismu, zvláště vyhnání hugenotů Ludvíkem XIV.

<sup>13</sup>) "Obecná vůle je vždy spravedlivá a vždy míří na veřejný užitek", soudí Rousseau ve Společenské smlouvě, dodává však skepticky, že ne všechny porady lidu ji mají na mysli; vinu mají strany a uskupení, která jsou ovládána parciální vůlí [Rousseau 1764: 251].

<sup>14</sup>) "Žáby potřebují čápa" [Luther 1523: 163].

Individuální svoboda je nezczizitelným statkem netoliko z příčin svědomí. Je také motorem hospodářského pokroku, bohatství národů. Zvláště protoliberalní myšlení Skotů si přitom bylo dobře vědomo, že "pud samostatnosti" a chtivosti moci mají s velkou pravděpodobností stejný kořen a že neřesti nelze oddělit od ctností, jak tomu chtělo tradiční morální učení. Nové myšlení spočívalo v poznatku, že bez uvolnění potřeb a touhy po majetku, bez soutěže ctižádosti a touhy po moci, umdlévá síla hnacího kola občanské společnosti. Lidské sklony, samy o sobě problematické, by proto neměly být potlačovány, nýbrž vzájemně *vyvažovány* [Ferguson 1789: 405].

Model tržní soutěže jako krystalizační bod a pořádací síla nové společnosti musel nejdříve překonat řadu mentálních překrad a málokdo se ještě v 18. století odvažoval jej absolutizovat. Mezi formami integrace v novověku proto stále znovu sehrávaly nezadeditelnou úlohu *mimoekonomické, státní* faktory; k nim na jiné rovině přistupovala *morální* intervence. Těžiště se však postupně přesouvá k "samoregulačním" mechanismům občanské společnosti, aniž kdy dochází k plné vládě orientace na ekonomii a na ekonomický zájem. Z jejich disonancí se vyvíjejí protiváhy a korektivy, které usilují o obnovení civilizační rovnováhy [Loewenstein 1990: 170].

Odpůrci nového tržního mechanismu přitom často přehlíželi, že některé jeho strukturální prvky, např. neomezené právo vlastníka disponovat výrobními prostředky, lze korigovat (hospodářskou demokracií, asociálními, sociálně politickými prostředky). Co je však nutno zachovat, je samotná soutěž - pokud aspoň trváme na dynamice vzestupu. "Ochrana proti konkurenci", poznamenal liberální filozof John Stuart Mill, který se sám přimlouval za korektury nebrzděného manchesterství, "znamená tolik co ochrana lenosti a duchovní otupělosti..." [Mill 1848: 193]. Utopické společenské projekty staví na písku i proto, že jim zpravidla chybí soutěžní mechanismy, a chtějí po jánošíkovsku rozdělovat přebytek, avšak zapomínají na reálné popudy nutné k produkci přebytku.

Není sporu, že občanský novověk se od starších politických forem mocenské koncentrace a poslušnosti autoritativního vedení odlišuje mj. velkou vahou ekonomické samoregulace, která působí na další oblasti. "Národy svrhávají tyranii ne snad proto, že je ohavná, podlá atd., ale ve skutečnosti jen proto, že je *zbytečná*"<sup>15</sup>. To je známá teze o sociálně ukázkovací funkci absolutismu: občanský subjekt je propuštěn na svobodu až poté, co prošel školou patriarchálního státu. Musíme se ovšem ptát, zda je přípustné, redukovat rozmanitost dějin jednorozměrně na jediný racionální smysl; tato metoda nevyhnutelně svádí k tomu, dialekticky ospravedlňovat ten či onen problematický vývoj a jmenovat posledního vítěze průkopníkem světového ducha. Stejně jako v Hegelově násilné historické logice není mnoho místa pro individuální svobodu a pro dějinnou náhodu, tak zavírá oči před otázkou, zda tyranie nemůže zapomenout na historické úkoly; vymyšlené pro ni chytrými filozofy a zvrhnout se v samoučel; zda neobsahuje nutné riziko, že ve jménu vnitřního míru povede "občanskou válku policejními

<sup>15</sup> Mill vidí nebezpečí potlačování jednotlivých i skupinových zájmů ve jménu všemocného "šťěstí největšího počtu" [Nolte 1985: 196].

prostředky" [Kriele 1981: 53]. Nicméně se zdá, že Hegel postřehl skutečnost, že nástupem tržní společnosti máme po ruce jiné prostředky, jak udržovat nezbytný pořádek a společenskou kázeň.

Barbárské národy mohou přirozeně žít "s vodítkem a pod bičem despotismu", napsal několik desetiletí před Hegelem abbé Raynal; naproti tomu pokrok civilizace prý učí národy, aby se daly vést vlastními výhodami. Vůdčí ideou vlád se pak stává obecné blaho a veřejné mínění. Pakliže vláda tento úkol nechápe, a podporuje zvýšenou okázalost menšiny, a její plýtvavá politika slouží zdánlivě velikosti státu a nadto daňová břemena jsou nespravedlivě rozdělena, pak "zaniká všechna láska k vlasti. Rozpoutá se válka mezi knížetem a jeho poddanými" [Raynal 1771: 166].

Nejde již o racionální absolutismus, o mír a pořádek za každou cenu, zajišťovaný přiměřenou mírou donucování. Jde o uznání, ochranu a podporu *daných* zájmů, přesvědčení a práv: "Obecná společnost", praví náš abbé, "existuje pro společný užitek a vzájemné výhody, které od ní očekávají všichni lidé, z nichž se skládá. Z jejich vzájemného obcování musí vzejít rozmnožené štěstí. Obchod je výkonem drahocenné svobody, k níž příroda povolala všechny lidi. Říkáme více: jen v obchodě je shledáváme svobodnými; svobodu zajišťují pouze zákony, přející obchodu, a... jako on je dítětem svobody, tak také sám přispívá k tomu, svobodu udržet"<sup>16</sup>.

I když nechceme hlásat společensko-historický redukcionismus a Raynal pojmem "commerce" nemyslel jen obchod v užším smyslu, nýbrž hospodářství, čímž podtrhoval nutnost *ekonomického naplnění* svobody, je možné v jeho myšlení spatřovat ideologii buržoazie, utopii sama sebe regulujících vlastnických zájmů jako model svobody. Sebevědomému občanovi teď byla absolutistická kázeň na obtíž. Chtěl zbudnou státní moc zavazovat svými hodnotami a cíli. Vláda má pouze *chránit* společenskou soustavu vzájemně spjatých a navzájem se stupňujících sil, nemá se však pokoušet zasahovat, leda tím, že klade hranice boháčům v jejich sklonu pohlcovat zbytek společnosti. Staví-li se však vláda proti společenským zájmům, je jí třeba podle Raynala připomenout, že "páka moci nemá jinou oporu, nežli předsudek; že moc vládnoucích není ve skutečnosti jiná než moc ovládaných". Jestliže národy poslouchají, dodává Raynal hrozivě, "nepřipomínejte jim, že mají právo poroučet"<sup>17</sup>.

#### Literatura:

*Althusser, L.* 1987. Machiavelli, Montesquieu, Rousseau. Schriften II. Berlin.

*Arendt, H.* 1975. Macht und Gewalt. München.

*Arendt, H.* 1960. Vita activa oder von tätigen Leben. München.

<sup>16</sup>) "První povinností moudré vlády je šetřit vládnoucí názory dané země; neboť názory jsou nejmilejší vlastnictví národa, vlastnictví, které má pro něj ještě větší cenu nežli štěstí samo." [Raynal 1771: 190].

<sup>17</sup>) Společnost sice vznikla z lidských potřeb a vláda z lidských chyb, Raynal z toho však nevyvozuje, že by vlády byly zbytečné. Naopak pokládá za jejich úkol, korigovat přirozenou nerovnost: rovnost není podle něho přirozená, nýbrž umělá [Raynal 1771: 189an].

*Aristoteles*. Politika I.

*Beneš, E.* 1948. Demokracie dnes a zítra. Praha.

*Chosick, H.* 1981. The Limits of Reform in the Enlightenment. Princeton.

*van Dülmen, R.* 1987. Reformation und Neuzeit. Zeitschrift für historische Forschung, 1.

*Ferguson, A.* 1789. An Essay on the History of Civil Society. Basel.

*Freud, S.* 1953. Unbehagen in der Kultur. Frankfurt/Main.

*Freud, S.* 1980. Die Zukunft einer Illusion. Frankfurt/Main.

*Fromm, E.* 1980. Ihr werdet sein wie Gott. Reinbek bei Hamburg.

*Gilomen, H.-J.* 1990. Wucher und Wirtschaft im Mittelalter. Historische Zeitschrift, 2.

*Hegel, G. W. F.* 1931. Jenaer Realphilosophie II, ed. Hoffmeister. Leipzig.

*Holbach, P. H.* 1773. Systeme social ou principes naturels de la morale et de la politique. New York: Hildesheim. Reprint 1969.

*Horkheimer, M.* 1973. Egoismus und Freiheitsbewegung, In: Traditionelle und kritische Theorie. Frankfurt/Main.

*Johnson, Ch.* 1971. Revolutionstheorie. Köln - Berlin.

*Kriele, M.* 1980. Einführung in die Staatslehre. (Die Geschichtlichen legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates). Opladen.

*Loewenstein, B.* 1987. Der Entwurf der Moderne. Vom Geist der bürgerlichen Gesellschaft und Zivilisation. Essen.

*Luther, M.* 1523. Von weltlicher Obrigkeit und wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei. In: Luther-Auswahl, Frankfurt/Main. 1955.

*Marcuse, H.* 1965. Über den affirmativen Charakter der Kultur, In: H. Marcuse (ed.), Kultur und Gesellschaft I, Frankfurt/Main.

*Marcuse, H.* 1967. Treibstruktur und Gesellschaft. Frankfurt/Main.

*Matz, U.* 1975. Politik und Gewalt. Freiburg - München.

*Mill, J. S.* 1848. Principles of Political Economy. Jena.

*H.- P. Müller* 1986. Gesellschaft, Moral und Individualismus. In: H. Bertram (ed.), Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie. Frankfurt/Main.

*Müller, J. B.* 1971. Bedürfnis und Gesellschaft. Stuttgart.

*Nipperdey, T.* 1986. Luther und die moderne Welt. In: Nachdenken über die deutsche Geschichte. München.

*Nolte, E.* 1985. J. St. Mill - vom Benthamschen Erbe zur Ambivalenz des Fortschritts. In: Geschichte und politische Handeln (sborník na počest Th. Schiedera). Stuttgart.

*Piaget, J.* 1986. Die moralische Entwicklung von Jugendlichen in primitiven und "modernen" Gessellschaften. In: H. Bertram (ed.), Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie. Frankfurt/Main.

- Rousseau, J.-J.* 1764. *J.-J. Rousseau, Lettres écrites de la Montaigne.* In: *Schriften II, München - Wien, H. Ritter* 1981.
- Rousseau, J.-J.* 1754. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.* In: *Schriften I. München - Wien, H. Ritter* 1981.
- Rousseau, J.-J.* 1750. *Si le progres des sciences et des arts a contribué a l'épurer les moeurs.* In: *Schriften I. München - Wien, H. Ritter* 1981.
- Rousseau, J.-J.* 1962. *The Political Writings of J.-J. Rousseau.* Oxford: Vaugham.
- Rousseau, J.-J.* 1977. *Sur le contrat social.* In: *Politische Schriften I. Paderborn.*
- Rousseau, J.-J.* 1978. *Emile.* Stuttgart.
- Salomon-Delattour, G.* 1965. *Moderne Staatslehren.* Neuwied.
- Spaemann, R.* 1980. *Rousseau - Bürger ohne Vaterland.* München.
- Strauss, L.* 1953. *Naturrecht und Geschichte.* Stuttgart.
- Weber, M.* 1972. *Wirtschaft und Gesellschaft.* Tübingen.
- Wiedemann, K.* 1979. *Arbeit und Bürgertum.* Heidelberg.

### Summary

Civil society, in the author's conception, seems to be not only a political project based on an autonomous individual with his imprescriptible rights, tolerance, pluralism and parliamentarianism. He holds the category of interest to be an essential feature of modern society. In this connection Loewenstein inquired in detail about the interdependence between the Enlightenment, trade and peace, eventually the progress ideology. An additional aspect characterizing civil society is the transition from traditional corporative structures, determined by descent, to the individual performance and market orientation. The civilization processes, studied along the lines of N. Elias and M. Foucault as "social disciplining," "gaining politeness" and "control strenghtening," represent a further trend that had, to a certain extent, preceded the coming of civil society, but that has been regulating it toward a different bureaucratic-absolutist dimension. In the book "Problemfelder der Moderne" ("Problem Spheres of the Modernism"), from which this article is extracted, so-called "crisis areas" are emerging: the rational society based on market interests has been rejected, for ideological reasons, because of its disruptive nature. New, substitutive religions and mass myths are constructed. Loewenstein emphasizes two of them: the analysis of nationalism and the analysis of revolutions (see related chapters, which, along with the essay about the Masaryk's conception of the Czechoslovak state during the First World War, have been published by the Lidové Noviny Library).

In the last part of this book, the philosophy and sociology of politics is outlined; the ambivalent relationship between civic freedom and rationality, and politics and interests has been largely analyzed. At the same time, Loewenstein defends himself from reductionism and advocates the autonomy of the political public against economic and sociological "necessities." The author dedicated particular chapters to the theme of the so-called subjective factor of history, in which he asserts his psychological interests (he founded the Berlin Circle of History and Psychology) and the possibility of separating freedom and license. Apparently pure theoretical questions are presented on the basis of empirical historical dates. Political, philosophical and sociological thoughts are addressed within the historical frame.