

**ČLOVĚK
A STÁT**
JACQUES
MARITAIN

TRIÁDA

TRIÁDA / EDICE DELFÍN
SVAZEK SEDMDESÁTÝ TŘETÍ



JACQUES MARITAIN
ČLOVĚK A STÁT

PŘELOŽIL A DOSLOV NAPSAL
KAREL ŠPRUNK

Toto dílo publikované v rámci programu účasti na publikování „František Xaver Šalda“ je podporováno francouzským ministerstvem zahraničních věcí, velvyslanectvím Francie v České republice a Francouzským institutem v Praze.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication František Xaver Šalda, bénéficie du soutien du ministère français des affaires étrangères, de l'ambassade de France en République tchèque et de l'Institut français de Prague.

© Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain, 1951

Translation & épilogue © Karel Šprunk, 2007

© Nakladatelství Triáda 2007, 2016

ISBN tištěné knihy 978-80-86138-86-2

ISBN (pdf) 978-80-7474-162-3

ISBN (epub) 978-80-7474-163-0

ISBN (mobi) 978-80-7474-164-7

I. LID A STÁT

I. Národ, politická společnost a stát

Sotva se najde nevděčnější úkol než rozlišit a racionálně popsat, to jest pozdvihnout na vědeckou či filosofickou úroveň, zcela obyčejné pojmy, které vznikly z praktických a nahodilých potřeb lidských dějin a jsou plné – stejně neurčitých jako plodných – společenských, kulturních a historických implikací, a přesto obsahují určité jádro inteligibilního významu. Jsou to pojmy bez stálého místa, neusazené, proměňují se a unikají, hned jsou synonyma, hned označují opak. Užíváme jich tím bezstarostněji, čím méně víme, co přesně znamenají. Ale jakmile se pokusíme je definovat a odlišit jedny od druhých, okamžitě vyvstane velmi mnoho problémů a obtíží. Když se pokoušíme odkrýt pravdu, hrozí nám nebezpečí, že se dostaneme na falešnou stopu a že se budeme snažit vtisknout analytickou a systematickou formu něčemu, co pochází z neurčité zkušenosti a z konkrétního života.

Předchozí poznámky platí zejména o pojmech *národ, politická společnost a stát*. A přece není pro zdravou politickou filosofii nic potřebnějšího než tyto tři pojmy rozlišit a jasně vymežit autentický smysl každého z nich.

V běžném, víceméně nepřesném jazyce se těchto tří pojmů často – a leckdy právem – užívá jako synonym. Ale když jde o jejich pravý sociologický význam a o politickou teorii, musíme je přesně rozlišovat. Směšování *národa a politické společnosti* – nebo *politické společnosti a státu* – či *národa a státu* nebo jejich systematické ztotožňování bylo neštěstím moderních dějin. Tyto tři pojmy je nutno znovu správně definovat. Je-li

má analýza poněkud strohá, doufám, že ji omluví význam principů politické filosofie, jež nám může tato analýza přiblížit.

II. Společenství a společnost

Nejprve je nutno rozlišit společenství a společnost. Tyto dva termíny můžeme nepochybně užívat jako synonyma a sám jsem to mnohokrát činil. Ale můžeme jimi také – z dobrých důvodů – označovat dva druhy společenských seskupení zcela odlišné povahy. Toto rozlišení je uznávaný sociologický fakt (i když ho velmi zneužívali zastánci nadřazenosti „života“ nad rozumem). Společenství i společnost jsou eticko-společenské skutečnosti vpravdě lidské, a ne pouze biologické. Ale společenství je více dílem přirozenosti a je úžeji spjata s biologickým řádem. Společnost je více dílem rozumu a je těsněji spjata s rozumovými a duchovními schopnostmi člověka. Neshodují se, pokud jde o jejich společenskou podstatu a vnitřní charakter, jakož i o sféry jejich realizace.¹

¹ Pojem společenství, jak jej zde užívám, je pojem generický a zahrnuje tři formy sociability, které rozlišuje Georges Gurvitch pod názvy „masa“, „společenství“ a „sdílení“ (srov. Georges Gurvitch, *Essais de sociologie*, Paris, Sirey 1938; „Masses, Community, Communion“, *Philosophical Review*, srpen 1941). S Gurvitchem souhlasím v rozlišení mezi politickou společností a státem (*Essais de sociologie*, s. 60) i v tom, že politická společnost i stát jsou „funkcionální“, a ne „suprafunkcionální“ formy organizované sociability. Naopak s ním nesouhlasím hlavně ve třech bodech: 1. Jeho teorie analyzuje pouze společenství (v generickém smyslu) a opomíjí základní rozdíl mezi společenstvím (zvláště národem) a společností (zvláště politickou společností) s jejím bytostně rozumovým charakterem; politická společnost je tak pro něho pouze „nadvstavba“ národa. 2. Tvrdí, že národ je *suprafunkcionální* (ibid., s. 58), kdežto já existenci suprafunkcionálních společenských skupin zcela popírám (tyto skupiny implikují „nekonečný soubor cílů a hodnot“, ibid., s. 59). Zmíněná nekonečnost je ryze potenciální, a proto nemůže být specifickou determinací žádné sociální skupiny. Každá sociální skupina je určena svým objektem (jímž je v případě národa a společenství vůbec nějaký *fakt*, nikoliv *cíl*). Národ je akefální, není suprafunkcionální: je spíše *infra-*

Chceme-li tomuto rozlišení porozumět, musíme si uvědomit, že společenský život jako takový sdružuje lidi pro určitý *objekt*. Ve společenských vztazích vždy existuje nějaký – materiální či duchovní – objekt, kolem něhož se sprádaají vztahy mezi lidskými osobami. Ve *společenství*, jak správně píše J.-T. Delos,² je tímto objektem nějaký *fakt*, který je tu dříve než určení lidského rozumu a vůle a který působí nezávisle na nich: vytváří nevědomou společnou psyché, psychologické struktury a společné citění, společné mravy. Naproti tomu ve *společnosti* je oním objektem nějaký *úkol*, který má být splněn, neboli *cíl*, jehož se má dosáhnout. Ten závisí na určení lidského rozumu a vůle a dříve než on je tu činnost rozumu jednotlivců (jejich rozhodnutí nebo alespoň souhlas). V případě společnosti se tak explicitně vynořuje objektivní a rozumový prvek společenského života a ujímá se řídicí úlohy. Obchodní firma, odborový svaz, vědecké sdružení jsou *společnosti* stejně jako politická společnost. Regionální, etnické, jazykové skupiny, společenské třídy jsou *společenství*. Kmen, klan jsou *společenství*, jež připravují a ohlašují příchod politické společnosti. *Společenství* je produktem instinktu a dědičnosti v daných okolnostech a v daném historickém rámci. *Společnost* je produktem rozumu a mravní síly (jíž staří filosofové říkali „ctnost“).

Ve *společenství* pocházejí společenské vztahy z daných situací a z daného historického prostředí. Typické způsoby kolektivního citění – neboli nevědomá kolektivní psyché – mají převahu nad osobním vědomím a člověk se jeví jako produkt společenské skupiny. Ve *společnosti* má prvenství osobní vědomí, společenská skupina je utvářena lidmi a společenské vztahy pocházejí z určité ideje, z určité iniciativy, z dobrovolného rozhodování lidských osob.

funkcionální. 3. Gurvitch jako mnoho moderních autorů definuje stát jako „monopol nepodmíněného nátlaku“ (srov. G. Gurvitch, *Sociology of Law*, New York, Philosophical Library 1942, s. 238n.). Kritérium nepodmíněného nátlaku je znak pouze empirický, vyplývající z podstatnějších charakteristik, a nevysvětluje podstatu státu. Pravým kritériem je udržování veřejného pořádku a zákona, pokud se vztahují ke společnému dobru politické společnosti.

² Srov. J.-T. Delos OP, *La Nation*, Montréal, L'Arbre 1944.

I v *přirozených* společnostech, jako je společnost rodinná a společnost politická – to znamená ve společnostech, které nutně vyžaduje i spontánně naznačuje přirozenost –, *společnost* vposledku vyrůstá z lidské svobody. I ve společenstvích – například regionálních nebo profesních –, která vznikají kolem nějaké dílčí společnosti, jako je průmyslový či obchodní podnik, vyrůstá *společenství* z přirozenosti, totiž z reakce a adaptace lidské přirozenosti na dané historické prostředí nebo na vliv, jímž daná průmyslová či obchodní společnost fakticky působí na přirozenou situaci lidské existence. Ve *společenství* pochází společenský tlak z faktorů, jež v člověku vyvolávají typy chování, jejichž průběh podléhá determinismu přírody. Ve *společnosti* vychází společenský tlak ze zákona neboli z racionálních ustanovení nebo z určité představy společného cíle. Dovolává se osobního svědomí a osobní svobody, jež mají být poslušni zákona svobodně.

Společnost vždy dává vzniknout – buď uvnitř sebe, nebo kolem sebe – společenstvím a pospolitému cítění. Společenství se nikdy nemůže přeměnit ve společnost, třebaže může být přirozenou půdou, z níž vzejde nějaká organizace ve formě společnosti, začne-li se v ní uplatňovat rozum.

III. Národ

Národ je společenství, nikoli společnost. Národ je jedno z nejdůležitějších společenství, patrně nejúplnější a nejsložitější ze všech společenství, jež zplodil civilizovaný život. V moderní době existuje napětí a konflikt mezi národem a jiným lidským společenstvím základního významu, totiž sociální třídou. Ale dynamika národa se fakticky projevila jako mocnější, protože je hlouběji zakořeněna v přirozenosti.

Slovo národ pochází od slova *rod*, *rodit* podobně jako latinské *natio* od slova *nasci* (rodit se). Národ však není skutečnost biologická jako rasa, nýbrž eticko-společenská: lidské společenství založené na faktu zrození a rodového původu, avšak se všemi morálními konotacemi těchto slov:

zrození k rozumovému životu a k činnostem civilizace, rodový původ zahrnující rodinné tradice, společenské a právní zvyklosti, kulturní dědictví, společné ideje a mravy, historické vzpomínky, společné utrpení, požadavky, naděje, předsudky a resentimenty. Etnické společenství můžeme obecně definovat jako *společenství typických způsobů cítění*, které má kořeny ve fyzické půdě společného původu a v morální půdě dějin. Etnické společenství se stává *národem*, když tato faktická situace vstoupí do oblasti vědomí, tj. když si etnická skupina *uvědomí* fakt, že tvoří společenství typických způsobů cítění – či spíše že má společnou nevědomou psyché – a že má svou vlastní jednotu, svou vlastní individualitu a svou vlastní vůli setrvávat v bytí. Národ je společenství lidí, kteří si uvědomují sami sebe v té podobě, jak je vytvořily dějiny, kteří mají vazbu k pokladu své minulosti a kteří se mají rádi takoví, jací jsou skutečně nebo ve svých představách, s určitou nevyhnutelnou introverzí. Toto postupné probouzení národního vědomí bylo jedním z charakteristických rysů moderních dějin. Samo o sobě je sice normální a dobré, ale nakonec nabylo vyhrocených forem a zplodilo neštěstí nacionalismu, a to pravděpodobně proto, že se zároveň v ničivou a výbušnou směs směřoval pojem národa s pojmem státu.

Národ má či měl určitou půdu, určitou zemi; to neznamena jako u státu určité mocenské a správní území, nýbrž kolébku života, práce, utrpení a snů. Národ má určitý jazyk, i když hranice jazyků a hranice národů se vždy nekryjí. Národ prosperuje díky institucím, u jejichž vzniku nestojí ani tak sám národ jako spíše lidská osoba a lidský duch, rodina, dílčí skupiny uvnitř společnosti nebo politická společnost. Národ má určitá práva, ale jsou to pouze práva lidských osob podílet se na jednotlivých lidských hodnotách určitého národního dědictví. Národ má určité dějinné povolání, ale není to povolání vlastní národu, jako by existovaly původní a předurčené národní monády, z nichž by každá byla nositelkou nějakého vrcholného poslání. Je to pouze povolání člověka rozvíjet a vyjevovat vlastní rozmanité potenciality v dějinné a nahodilé konkretizaci tohoto povolání.

Navzdory tomu všemu národ není společnost. Nepřekračuje práh politického řádu. Je to společenství různých společenství, vědomá síť

společných představ a společných citů, které vznikly vlivem lidské přirozenosti a instinktu kolem určitého počtu společenských, historických a fyzických daností. Národ je stejně jako všechna ostatní společenství „akefální“.³ Má elitu a střediska vlivu, ale nemá hlavu či řídicí autoritu. Má své struktury, ale nemá racionální formy ani právní organizaci. Má vášně a sny, ale nemá společné dobro (*bonum commune*). Mezi jeho členy existuje solidarita, věrnost a čest, ne však občanské přátelství. Má konečně své mravy a zvyky, ale nemá formální normy a řád. Nedovolává se svobody a odpovědnosti osobního svědomí, utváří v lidských osobách jakoby druhou přirozenost. Dodává soukromému životu určitý kolektivní „vzor“, nezná žádný princip veřejné povahy. Proto se národní pospolitost nemůže skutečně *transformovat* v politickou společnost: politická společnost se může postupně vyčlenit v lůně nediferencovaného společenského života, v němž byly politické funkce a aktivity vlastní společenství nejprve promíšené. Uvnitř národního společenství se může zrodit idea politické společnosti, ale národní společenství může být pouze příznivou půdou a příležitostí pro takový vývoj. Idea politické společnosti náleží sama o sobě do jiného, vyššího řádu. Jakmile se začne formovat politická společnost, odlišuje se od národního společenství.

Předchozí analýza nám ukazuje, jak závažnou věcí bylo pro moderní dějiny smíšení národa a státu, mýtus národního státu a takzvaný národnostní princip, podle něhož se má každá národní pospolitost konstituovat jako samostatný stát.⁴ Toto zmatení deformovalo jak národ, tak stát. Proces začal na demokratické scéně v průběhu 19. století a stal se úplným šílenstvím v protidemokratické reakci 20. století. Analyzujeme jeho výsledky v nejakutnějších případech.

Národ byl vytržen ze svého bytostného řádu, a proto v průběhu svého nepřirozeného růstu ztratil své přirozené hranice. Stal se pozemským božstvem, jehož absolutní egoismus je posvátný, a užíval politické moci k rozvracení veškerého pevného řádu mezi národy. Stát byl

3 Srov. M. Hauriou, *Principes de droit constitutionnel*, Paris 1923, s. 29.

4 Srov. René Johannet, *Le Principe des nationalités*, 2. vyd., Paris, Nouvelle Librairie Nationale 1923.

ztotožněn s národem, či dokonce s rasou a jeho krve se tak zmocnila horečka instinktů země. Jeho vůle k moci se vystupňovala. Snažil se silou zákona prosazovat takzvaný národní typ a takzvaného génia národa, a tak se stával státem kulturním, ideologickým, césaropapistickým a totalitním. Tento totalitní stát zároveň upadal tím, že ztrácel smysl pro objektivní řád spravedlnosti a zákona, a jeho počínání se stále více podobalo chování kmene nebo feudálního společenství. Objektivní a obecná pouta zákona a specifické vztahy mezi individuální osobou a politickou společností byly nahrazeny osobními pouty zrozenými z krve nebo z partikulární oddanosti člověka člověku nebo klanu, straně či vůdci.

Zdůraznil jsem rozdíl mezi sociologickou skutečností, jíž je *národní společenství*, a sociologickou skutečností, kterou je *politická společnost*. Nyní je třeba dodat, jak jsem to už dříve naznačil, že existence dané společnosti vede přirozeně k tomu, že uvnitř nebo kolem tohoto společenského seskupení vznikají nová společenství. A tak když existuje politická společnost, zvláště má-li dlouhodobou zkušenost upevňující občanské přátelství, plodí v sobě přirozeně *národní společenství*, jež tvoří společenství vyššího stupně: buď pozvedá na vyšší stupeň již existující pospolité vědomí, nebo vzniká jako společenství zcela nově utvořené, v němž splývají různé národnosti. Národ zde – v pravém opaku k takzvanému národnostnímu principu – závisí na existenci politické společnosti, politická společnost nezávisí na existenci národa. Národ se nestává státem. Stát vede k existenci národa. Mnohonárodní *federace států* – jako například Spojené státy – je zároveň mnohonárodním *národem*. Autentický národnostní princip by tedy zněl takto: politická společnost má rozvíjet jak svou vlastní dynamiku, tak úctu k lidské svobodě tak, aby se společenství, která obsahuje, plně těšila svým přirozeným právům a spontánně tíhla ke splynutí v jediném vyšším a složitějším národním společenství.

Srovnejme z tohoto hlediska čtyři typické příklady: Německo, starou říši rakousko-uherskou, Francii a Spojené státy. Německo je uskupení národů a nedokázalo vytvořit skutečnou politickou společnost.

Kompenzovalo tuto frustraci tím, že nenormálně rozlítlo národní cítení a vytvořilo umělý národní stát. Dvojí koruna rakousko-uherská vytvořila stát, ale nedokázala vytvořit národ. Francie a Spojené státy měly mimořádně příznivé okolnosti spojené se smyslem pro svobodu a v politickém životě u nich měla zásadní úlohu svobodná volba a souhlas lidu. V obou případech mohl vzniknout národ soustředěný na politickou společnost. Jeho jednota je výsledkem jednak zkoušek dlouhodobé zkušenosti, jednak neustávajícího procesu sebevytváření. Proto můžeme v praktickém jazyce užívat výrazů americký národ, francouzský národ a označovat jimi americkou nebo francouzskou politickou společnost. Tato praktická ekvivalence nás však nesmí mýlit, nesmíme zapomínat, že mezi národními společenstvími a politickou společností je bytostný rozdíl.

IV. Politická společnost

Politická společnost i stát patří – na rozdíl od národa – do řádu společnosti, dokonce společnosti v její nejvyšší neboli „dokonalé“ formě. V moderní době se oba termíny užívají jako synonyma⁵ a „stát“ má tendenci vytlačit „politickou společnost“. Avšak chceme-li se vyhnout vážným nedorozuměním, musíme stát a politickou společnost přesně rozlišovat. Nepatří do dvou různých kategorií, ale liší se, jako se část liší od celku. *Politická společnost* je celek. *Stát* je část, dominantní část tohoto celku.

5 „Stát je určitá část lidstva uvažovaná jako organizovaná jednotka.“ John W. Burgess, *Political Science and Constitutional Law*, I, Boston 1896, s. 50.

Podobné směšování politické společnosti a státu je u právníků obvyklé. Podle Storyho a Cooleyho „stát je politický útvar neboli společnost lidí spojených pro zajišťování vlastní bezpečnosti a vzájemných výhod společným úsilím spojených sil“, Thomas M. Cooley, *Constitutional Limitations*, Boston 1868, s. 1; srov. Joseph Story, *Commentaries on the Constitution of the United States*, I, Boston 1851, s. 142. Story pokračuje: „Slovo *stát* označuje všechny lid shromážděný v jediný politický útvar: stát a lid státu jsou ekvivalentní výrazy.“

Politická společnost, kterou vyžaduje přirozenost a realizuje rozum, je nejdokonalejší ze všech časných společností. Je to skutečnost konkrétně a zcela lidská, jež směřuje ke konkrétně a zcela lidskému dobru, ke společnému dobru. Je dílem rozumu, zrodila se z temného úsilí rozumu, který se vyprostil z instinktu, a bytostně implikuje rozumový řád. Není však čistým rozumem, jako jím není sám člověk. Politický útvar je z masa a krve, má instinkty, vášně, reflexy, dynamiku a nevědomé psychologické struktury – a toto vše se podřizuje, někdy přinuceno zákonem, vedení určité ideje a rozumových rozhodnutí. První podmínkou existence politické společnosti je spravedlnost, ale její vlastní oživující formou je přátelství.⁶ Směřuje ke skutečně lidské a svobodně realizované jednotě. Žije z oddanosti lidských osob a z jejich sebeobětování. Osoby jsou ochotny nasadit pro politickou společnost svou existenci, svůj majetek a svou čest. Občanské cítění tvoří tato ochota k oddanosti a ke vzájemné lásce a smysl pro spravedlnost a zákon.

Člověk je celý částí politické společnosti – ne však celou svou osobou a vším, co je a co má. Proto mají všechny jeho činnosti v různých společenstvích i jeho osobní činnosti význam pro politický celek. Jak jsme už uvedli, na základě existence politické společnosti se spontánně vytváří národní společenství vyššího lidského stupně a opět se integruje do substance politické společnosti. Pro život a zachování politické společnosti není v řádu materiální příčinnosti nic důležitější než nahromaděná energie a dějinná kontinuita národního společenství, které politická společnost zplodila. Máme na mysli především dědictví přijímaných a nesporných struktur, hluboce zakořeněných společných zvyků a citů, jež do společenského života samého uvádějí něco z přírody a jejich fyzických daností a z nevědomí vitální síly vlastní rostlinným organismům. K tomu přistupuje zděděná společná zkušenost a morální a rozumové instinkty, jež vytvářejí jakousi empirickou a praktickou moudrost, mnohem hlubší, hutnější a bližší složitě a skryté dynamice lidského života než kterákoli umělá konstrukce rozumu.

⁶ Srov. Gerald B. Phelan, „Justice and Friendship“, *Maritain Volume* časopisu *Thomist*, New York 1943.

Do vyšší jednoty politické společnosti je tak pojato nejen národní společenství spolu se všemi pospolitostmi nižšího stupně. Politická společnost zahrnuje do své vyšší jednoty také rodinné skupiny, jejichž práva a základní svobody jsou starší než politická společnost, a mnoho jiných dílčích společností, které pocházejí ze svobodné iniciativy občanů a měly by být co nejautonomnější. V tom je prvek pluralismu, vlastní každé opravdu politické společnosti. Život rodinný, ekonomický, kulturní, výchova a vzdělání mají pro existenci a prosperitu politické společnosti stejný význam jako život politický. K životnímu řádu politické společnosti přispívají zákony všeho druhu: spontánní a neformulovaná skupinová pravidla až po zvykové právo a zákon v plném slova smyslu. V politické společnosti vystupuje autorita zdola nahoru, jak ji určuje lid, a proto je normální, že veškerá dynamika autority se v politické společnosti skládá z dílčích a jednotlivých autorit, jež tvoří stupně až po nejvyšší autoritu státu. A konečně, základními prvky společného dobra politické společnosti je obecný prospěch a obecný řád zákona, nicméně společné dobro má mnohem širší, bohatší a lidsky konkrétnější implikace, neboť je to svou povahou dobrý lidský život všech. Je společné *celku i částem*, tj. osobám, jimž se rozděljuje a které z něho mají mít prospěch. Společné dobro není pouze souhrn výhod a veřejných služeb, které předpokládá organizace společného života, jako je rozumný daňový systém, dostatečně silná vojenská moc, soubor spravedlivých zákonů, dobrých zvyklostí a moudrých institucí, jež dávají politické společnosti strukturu, dědictví velkých historických vzpomínek, symbolů a slavných událostí, živých tradic a kulturních pokladů. Společné dobro také znamená, že se sociologicky integruje občanské vědomí, politické ctnosti a smysl pro zákon a svobodu, aktivita, materiální prosperita a duchovní bohatství, nevědomě působící zděděná moudrost, mravní opravdovost, spravedlnost, přátelství, štěstí a heroismus v individuálním životě členů politické společnosti – nakolik jsou všechny tyto věci nějak *sdělitelné* a dostávají se ke všem členům tím, že jim pomáhají zdokonalovat vlastní život a vlastní osobní svobodu, a nakolik ve svém souhrnu tvoří dobrý život všech.⁷

⁷ Srov. naši knihu *La Personne et le bien commun*, Paris 1947 [OeC IX, s. 198n.].

V. Stát

Z výčtu podstatných rysů politické společnosti je patrné, že politická společnost není totéž co stát. Stát je pouze část politické společnosti a speciálním objektem této části je udržovat platnost zákona, starat se o společnou prosperitu a o veřejný pořádek a spravovat veřejné záležitosti. Stát je část *specializovaná* na zájmy celku.⁸ Není to jeden člověk nebo skupina lidí, je to soubor institucí, jež společně tvoří řídicí mechanismus na vrcholu společnosti: toto „dílo umění“ je výtvozem člověka, užívá lidských mozků a lidských energií a bez člověka není ničím, ale je to velkolepé ztělesnění rozumu, trvalá neosobní nadstavba, jejíž fungování je racionální na vyšším stupni, neboť činnost rozumu je v ní vázána na zákon a systém obecných pravidel, a proto je abstraktnější a méně vázaná nahodilostmi zkušenosti a individuality, ale také neúprosnější, než je tomu v našich individuálních existencích.

Stát není vrcholné ztělesnění ideje, jak se domníval Hegel. Stát není jakýsi kolektivní nadčlověk. Stát je pouze orgán zmocněný k užívání moci a donucování a složený z expertů a specialistů na veřejný řád a veřejné blaho – je to nástroj ve službách člověka. Dávat člověka do služeb tohoto nástroje je politická zvrácenost. Lidská osoba jakožto individuum tu je pro politickou společnost a politická společnost tu je pro lidskou osobu jakožto osobu. Ale člověk zde není z žádného titulu pro stát. Stát je pro člověka.

Když říkáme, že stát je nejvyšší součástí politické společnosti, znamená to, že stojí nad ostatními orgány či kolektivními částmi této společnosti, ale neznamená to, že stojí výše než politická společnost sama. Část jako taková je nižší než celek. Stát je nižší než politická společnost jako celek a je ve službách politické společnosti jako celku. Je snad stát *hlavou* politické společnosti? To nelze říci, neboť v lidské bytosti je hlava nástrojem duchovních schopností, jako je rozum a vůle, jimž má

⁸ Harold Laski definoval stát jako korporaci veřejné služby: *A Grammar of Politics*, London 1935, s. 69.

sloužit celé tělo, kdežto funkce vykonávané státem jsou ve službách politické společnosti, a ne naopak.

Teorie, kterou jsem vyložil, tedy považuje stát za část či nástroj politické společnosti. Je této politické společnosti podřízen a má nejvyšší autoritu nikoli svým vlastním právem a ve svém vlastním zájmu, nýbrž pouze na základě a v míře požadavků společného dobra. Tuto teorii lze označit jako „instrumentální“. Podává skutečně *politické* pojetí státu. My však máme co činit s pojetím zcela jiným, s *despotickým* pojetím státu, které se zakládá na teorii „substancialistické“ neboli „absolutistické“. Podle této teorie je stát subjekt práva, tj. morální osoba, a tedy celek. Podle toho je buď postaven nad politickou společností, nebo má politickou společnost zcela pohltit a má nejvyšší moc na základě svého vlastního přirozeného a nezczitelného práva a pro svůj vlastní zájem.

Co je veliké a mocné, instinktivně tíhne k tomu, aby se přelilo přes své hranice, neustále ho to pokouší. Moc má tendenci růst, mocenský stroj se chce neustále rozpínat. Nejvyšší zákonná a správní mašinérie tíhne k byrokratické samovládě. Chtěla by se pokládat ne za prostředek, ale za cíl. Ti, kteří se specializují na záležitosti celku, mají sklon považovat se za celek. Generální štáby mají tendenci pokládat se za celou armádu, církevní autority za celou církev, stát za celou politickou společnost. Stát má zároveň sklon přidělovat sám sobě určité zvláštní společné dobro, zvláštní zachování sebe sama a svůj vlastní růst, odlišné jak od veřejného blaha a veřejného pořádku, jež jsou bezprostředním cílem státu, tak od společného dobra, jež je jeho nejvyšším cílem. Všechny tyto nešťastné jevy jsou jen „přirozené“ výstřelky a nešvary.

Ale ve vývoji *substancialistické* či *absolutistické* teorie státu existuje cosi mnohem specifictějšího a mnohem vážnějšího. Tento vývoj můžeme pochopit pouze v perspektivě moderních dějin a jako důsledek struktur a koncepcí, jež byly vlastní středověké říši, poté absolutní monarchii francouzského klasického období a absolutní vládě dynastie Stuartovců v Anglii. Je dosti pozoruhodné, že samo slovo *stát* se objevilo teprve v průběhu moderních dějin. Pojem státu byl implicitně obsažen ve starém pojmu obce (πόλις, *civitas*, který znamenal v podstatě *politická*

společnost) a ještě více v římském pojmu říše. Ve starověku nebyl tento pojem nikdy explicitně utvořen. Normální vývoj státu – což byl sám o sobě zdravý a autentický rozvoj – probíhal současně s vývojem nesporného – absolutistického – právního a filosofického pojetí státu. S takovou dějinnou ambivalentností se bohužel setkáváme často.

Adekvátní výklad tohoto historického procesu by vyžadoval dlouhou a podrobnou analýzu. Zde chci pouze naznačit, že autorita císaře ve středověku a poté autorita absolutního krále v klasickém období moderních dějin sestupovala na politickou společnost shůry a stavěla se nad ni. Politická autorita byla po dlouhá staletí výsadou vyšší „sociální rasy“, jež měla právo – podle jejího přesvědčení vrozené a dané bezprostředně Bohem a nezcižitelné – vykonávat svrchovanou moc a vládnout, mravně vést politickou společnost, jejíž členové byli pokládáni za nedospělé osoby, které mohou něco požadovat, stěžovat si nebo se bouřit, ale ne samy sobě vládnout. V „barokní“ době se tedy postupně formovala skutečnost státu a smysl pro stát (to byl velký právní pokrok) a zároveň se víceméně nejasně vynořoval pojem státu jako určitého celku – někdy byl ztotožňován s osobou krále –, jako celku, který stojí nad politickou společností nebo ji v sobě zahrnuje a který má nejvyšší moc na základě svého vlastního přirozeného a nezcižitelného práva, tj. má suverenitu. Suverenita v autentickém smyslu toho slova totiž implikuje nejen držení nejvyšší moci a právo na tuto moc, ale také *přirozené a nezcižitelné* právo na nejvyšší moc, která se chápe jako nejvyšší *odděleně* od subjektů a *nad* nimi.⁹ Tento smysl je dán historickým a praktickým utvářením pojmu suverenity, který je původnější než různé definice právníků.

Francouzská revoluce podržela pojetí státu jako celku o sobě, ale přenesla je z krále na národ, neprávem ztotožněný s politickou společností. Tak došlo ke ztotožnění národa, politické společnosti a státu.¹⁰

⁹ Viz 2. kapitolu.

¹⁰ Směšování státu, politické společnosti a zákona se stalo klasickým. Nápadné je v teorii A. Esmeina (viz jeho *Eléments de droit constitutionnel*, 6. vyd., Paris, Recueil Sirey 1914), podle něhož „stát je právní personifikace národa“.

Bylo zachováno i pojetí suverenity (jakožto *přirozeného* či *vrozeného* a *nezcižitelného* práva na *transcendující* nejvyšší moc), ale bylo přeneseno z krále na národ. Zároveň vlivem voluntaristické teorie práva a politické společnosti – filosofie 18. století se snažila tuto teorii zachovat – nabyt stát atributů osoby (domněle *morální osoby*) a byl přetvořen v subjekt práva,¹¹ takže atribut absolutní suverenity, přisuzovaný národu, musel být nezbytně požadován a vykonáván státem.

Tak se stalo, že despotické či absolutistické pojetí státu bylo v moderní době široce přijímáno teoretiky demokracie a stalo se naneštěstí součástí demokratické nauky. Pak přišel Hegel, prorok a teolog totalitního a zbožštěného státu. A v Anglii se John Austin ve svých teoriích

¹¹ Pojem mravní či kolektivní osoby (termín „osoba“ zde má analogickou platnost) se automaticky užívá o *lidu* jakožto celku: poněvadž lid jakožto celek (*přirozený celek*) je soubor reálných individuálních osob a poněvadž jeho jednota jakožto společenského celku vyplývá ze společné vůle těchto reálných individuálních osob žít pospolu.

Proto se pojem mravní či kolektivní osoby autenticky aplikuje také na *politickou společnost*, jež je organický celek tvořený lidem. Z toho vyplývá, že lid i politická společnost jsou subjekty práva (nositelé práv): lid má právo vládnout sám sobě; mezi politickou společností a jejími reálnými individuálními osobami existuje vzájemný vztah spravedlnosti.

Avšak pojem mravní osoby se neaplikuje na stát (ten není celek, ale část či speciální orgán politického útvaru), leda *metaforicky* a na základě právní fikce. Stát není subjekt práva, *Rechtssubjekt*, jak to mylně tvrdili mnozí moderní teoretikové, zvláště Jellinek. (Léon Duguit z druhé strany jasně viděl, že stát není subjekt práv, ale sklouzl do opačného extrému a jeho obecná teorie ohrozila sám pojem práva.)

Práva lidu nebo politické společnosti nemohou být *přenesena* na stát nebo přenechána státu. Na druhé straně pokud stát *reprezentuje* politickou společnost (v mezinárodních vztazích politické společnosti s ostatními politickými společnostmi), je vysloveně abstraktní entitou, jež není ani morální osobou, ani subjektem práv. Práva, která jsou mu připisována, nejsou jeho vlastní; jsou to práva politické společnosti, kterou tato abstraktní entita *ideálně* zastupuje a kterou *reálně* představují lidé, jimž je svěřena péče o veřejné záležitosti a kteří k tomu dostali specifickou moc.

celkem obstojně snažil ohočit a civilizovat starého Hobbesova Leviathana. Šíření tohoto pojetí podporoval symbolický charakter státu. Jako mluvíme o stohlavém zástupu a máme přítom na mysli sto lidí, tak nejvyšší část politické společnosti přirozeně *reprezentuje* celek. Pojem politické společnosti se tím dokonce dostává na vyšší stupeň abstrakce a symbolického významu¹² a v ideji státu se vědomí politické společnosti pozvedá k úplněji individualizované ideji sebe samé. To vše zůstává v řádu symbolu a znaku. Avšak v absolutistickém pojetí státu byl tento symbol přetvořen v realitu, byl hypostazován. Podle tohoto pojetí je stát metafyzická monáda, osoba. Je celek sám pro sebe, dokonce politický celek na nejvyšším stupni jednoty a individuality. Tak do sebe pojímá politickou společnost, z níž pochází – stejně jako pohlcuje individuální vůle, které podle Jeana-Jacquesa Rousseaua zplodily Obecnou vůli, aby mysticky zemřely a vstaly z mrtvých v její jednotě. A stát má absolutní suverenitu jako bytostnou vlastnost a bytostné právo.

Když bylo toto pojetí státu uplatňováno v lidských dějinách, dovedlo demokracie k nesnesitelným rozporům ve vnitřní politice a zejména v mezinárodním životě. Ve skutečnosti vůbec nepatří k autentickým principům demokracie, nepatří ani k její pravé inspiraci, ani k její pravé filosofii, nýbrž pochází z apokryfního ideologického dědictví,

¹² Velký teoretik, jímž byl Kelsen, proto mohl ze státu učinit výhradně právní abstrakci a ztotožnit ho se zákonem a s právním řádem. Toto pojetí vytrhuje stát z jeho vlastní sféry (tj. z politické sféry) a je o to nebezpečnější, že reálný stát (jako nejvyšší část a nejvyšší orgán politické společnosti) fakticky využije této fiktivní jemu připisované esence a bude požadovat posvátné atributy a „suverenitu“ zákona.

„Suverenita zákona“ je pouze metaforický výraz, který se týká rozumové povahy zákona a jeho mravní a právní závaznosti, ale nemá nic společného s autentickým pojmem suverenity.

Konkrétní funkcí státu – jeho hlavní funkcí – je zajišťovat právní řád a uplatňování zákona. Ale stát není zákon (právo). A takzvaná „suverenita“ státu (viz 2. kapitolu) není právní a mravní „suverenitou“ zákona (spravedlivého zákona), tj. jeho závazností ve svědomí a vynutitelností.

jež na demokracii parazitovalo. Za vlády individualistické neboli „liberální“ demokracie projevoval stát přetvořený v absolutno tendenci nahrazovat lid, a tak ponechávat lid do jisté míry stranou politického života. Ukázalo se také, že je schopen vyvolat mezi národy války, jež sužovaly 19. století. Avšak po napoleonském období byly nejhorší vnitřní tendence tohoto procesu absolutizace státu drženy na uzdě demokratickou filosofií a politickou praxí, jež tehdy převládala. Tyto nejhorší vnitřní tendence byly uvolněny příchodem totalitních režimů a filosofií. Stát přetvořený v absolutno ukázal svou pravou tvář. V naší době nám německý nacismus umožnil pozorovat státní totalitarismus rasy, italský fašismus státní totalitarismus národa a ruský komunismus státní totalitarismus ekonomického společenství.

Je třeba zdůraznit toto: pro dnešní demokracie je nejnaléhavějším úkolem rozvíjet sociální spravedlnost, zlepšovat organizaci světové ekonomiky a bránit sebe samé před totalitními hrozbami přicházejícími zvnějšku a před šířením totality ve světě. Sledování těchto cílů však s sebou nevyhnutelně ponese nebezpečí, že příliš mnoho funkcí společenského života bude kontrolováno shora státem. A my budeme nuceni toto nebezpečí přijímat, pokud se naše pojetí státu znovu nepostaví na pravé a autentické demokratické základy a pokud politická společnost neobnoví své vlastní struktury a vědomí sama sebe tak, aby lid byl účinněji vybaven pro svobodný život a aby se stát stal opravdu nástrojem ve službách společného dobra všech. Jedině pak tento orgán nejvyššího vedení, který lidská osoba v moderní civilizaci stále více potřebuje ke svému politickému, sociálnímu, mravnímu i intelektuálnímu a vědeckému rozvoji, přestane být hrozbou pro svobodu osoby, rozumu a vědy. Jedině pak budou obnoveny nejvyšší funkce státu – zajišťovat zákonost a podporovat svobodný rozvoj politické společnosti – a občané znovu získají smysl pro stát. Jedině pak stát dosáhne své pravé důstojnosti, která nezáleží v moci a vážnosti, ale ve spravedlnosti.

VI. Normální růst a současný proces destrukce

Doufám, že mé předchozí poznámky dostatečně ukázaly, že vůbec nedsuzuji ani neznevažuji stát a jeho udivující růst v moderních dějinách. Bylo by to stejně zaslepené, iluzorní a bláhové jako odsuzovat či odmítat rozvoj techniky, která přetvořila svět a mohla či měla by se stát nástrojem osvobození člověka. Na konci 19. století se ukázalo, že stát musí svými zásahy kompenzovat obecnou lhostejnost k lidské spravedlnosti a solidaritě, jež převládala v prvních fázích průmyslové revoluce. Státní legislativa týkající se práce je sama o sobě požadavkem společného dobra. A jak by mohla svobodná politická společnost bez moci státu – demokratického státu – vzdorovat tlaku či agresi totalitních států? V novověku stát rostl jako racionální a právní mechanismus, rozvíjel se jeho vnitřní právní a mocenský konstitutivní systém, jeho jednota a disciplína. Ve 20. století rostl stát jako technický mechanismus, rozvíjely se jeho legislativní, kontrolní a organizační funkce v hospodářském a společenském životě. To vše je integrální součástí normálního rozvoje.

V totalitních státech se tento vývoj úplně zvrátil. V demokratických státech postupoval dále zcela normálně, i když byl vystaven mnoha nebezpečím, zvláště v rozvoji sociální spravedlnosti.

Mašinerie státu v nás může vyvolávat averzi. Já sám ji nemám rád. Ale mnohé věci, které nemáme rádi, jsou nutné, a to nejen fakticky, ale právem. Základním důvodem, proč lidé spojení v politické společnosti potřebují stát, jsou na jedné straně řád a spravedlnost. Na straně druhé je základní potřebou moderních společností sociální spravedlnost. Základní povinností moderního státu je proto uplatňovat sociální spravedlnost.

Stát může tuto základní povinnost fakticky plnit jen tak, že se více než normálně opírá o svou moc – do té míry, nakolik je nucen kompenzovat nedostatky společnosti, jejíž základní struktury jsou ve věci spravedlnosti neuspokojivé. Tyto nedostatky jsou prvotní příčinou nesnáží. Proto se všechny teoretické námitky a dílčí požadavky, ať jsou ve

svých dílčích oblastech sebeodůvodněnější, budou nutně jevit jako druhotné ve srovnání s životní nutností – nejen materiální, ale i mravní – uspokojovat dlouho opomíjené potřeby a práva lidské osoby v nejnižších a nejširších vrstvách společnosti.

Podle mého názoru je třeba rozlišovat mezi normálním rozvojem státu a mylnými představami spojenými s pojmem suverenity, jež na tomto rozvoji parazitovaly. Je také třeba změnit dnes již nevhodné obecné podmínky, jež zatěžují stát příliš obtížnými úkoly a tím ho vystavují nebezpečí, že se vážně pokazí. Tyto nevhodné obecné podmínky spolu s oněmi mylnými absolutistickými představami totiž vyvolávají proces destrukce, který se spojuje s normálním růstem a působí v něm parazitní změny. Jak lze tento destruktivní proces popsat? Z našich předchozích poznámek je zřejmé, že vzniká tehdy, když se stát pokládá nesprávně za celek, za *celek* politické společnosti, a když v důsledku toho začne vykonávat funkce a plnit úkoly, které normálně náležejí politické společnosti a různým jejím orgánům. Tak vzniká to, čemu se obecně říká „pečovatelský stát“. Nespokojuje se s tím, že kontroluje život politické společnosti z hlediska společného dobra (což je normální), ale přímo organizuje, řídí a spravuje všechny jeho formy – ekonomické, obchodní, průmyslové, kulturní i to, co se týká vědeckého výzkumu nebo sociální péče a zabezpečení –, pokud se domnívá, že to vyžaduje zájem veřejného blaha.

V této souvislosti poznamenejme, že to, čemu se říká „znárodnění“, ale ve skutečnosti je „zestátněním“, může být v určitých případech vhodné nebo potřebné, ale svou povahou by mělo zůstat výjimkou, omezenou na služby, jež souvisejí s vnitřním řádem či mírem a se samou existencí politické společnosti tak úzce, že nebezpečí špatného řízení je pak menším zlem než nebezpečí, že nabudou vrchu soukromé zájmy. Jinak je pravda, že stát si počíná kompetentně a obratně v oblasti administrativy, politiky a zákonů, ale ve všech ostatních oblastech je přirozeně omezený a neobratný a snadno pak jedná neuváženě a sahá k nátlaku. A když se stane státem totalitním a chce, aby jeho řízení bylo účinné a mělo výsledky, je nucen nastolit režim trvalého strachu a po-

dezíráni. Být ředitelem podniku, kapitánem průmyslu, ochráncem umění či vůdcem a inspirátorem na poli kultury, vědy a filosofie, to odporuje povaze orgánu, který pracuje s vrcholnými a obecnými normami, který je neosobní a abychom tak řekli abstraktní a vzdálený od proměnlivých jednotlivostí, střetů, rizik a energií konkrétní společenské existence.

Zvláštní osud lidských slov vedl k tomu, že slovo *znárodnění* je naplněno socialistickým významem, zatímco slovo *socializace* by naopak mělo, kdybychom ho správně chápali, implikace spíše personalistické a pluralistické. Ve svém pravém smyslu se totiž vztahuje k procesu společenské integrace, který v tomtéž podniku sdružuje nejen investovaný kapitál, ale také dělníky a technické vedení, takže všechny osoby a různé skupiny, které zde působí, se v té či oné formě stávají spoluvlastníky a spoluvedoucími. Tento proces neútočí na soukromé vlastnictví, ale rozšiřuje je. Závisí na svobodné iniciativě, hledající nové formy a nové ekonomické modality, a ty nejlepší z nich budou jednoho dne uzákoněny. Vzniká z přirozeného vývoje systému svobodného podnikání, když si kolektivní vědomí uvědomí společenskou funkci soukromého vlastnictví a nutnost dát organickou a institucionální formu zákonu „společného užívání“, který tolik zdůrazňuje Tomáš Akvinský.¹³

Proto soudím, že má-li se naše současná společenská struktura rozvíjet normálním způsobem, pak v první etapě, kterou vyžaduje společné dobro, by stát měl uvést do chodu a podporovat velké podniky (organizování prací v údolí řeky Tennessee ukazuje, že je to možné), podniky projektované a řízené *nikoli* státem ani kontrolované ústřední politickou správou země, nýbrž řízené na místě koordinovanou činností soukromých podniků a různými zainteresovanými skupinami obyvatel pod vedením nezávislých odpovědných orgánů. Tak by sám stát uvedl do pohybu hnutí postupné decentralizace a „odstátnění“ společenského

¹³ Srov. naši knihu *Du régime temporel et de la liberté*, Dodatek I.: Personne et propriété [OeC V, s. 487n.].

života, jehož cílem by byl vznik nového personalistického a pluralitního režimu.¹⁴

Poslední etapa v tomto novém režimu by nastala tehdy, až by podpora státu už nebyla nutná a až by všechny organické formy společenské a hospodářské aktivity, i ty nejrozsáhlejší, vycházely zdola, tj. ze svobodné iniciativy a ze vzájemného napětí mezi dílčími skupinami, z pracovních společenství, z družstev, odborových svazů, asociací, federací výrobců a spotřebitelů, institucionálně uznaných a vytvářejících mnoho vrstev. Tehdy by vznikl plně personalistický a pluralitní typ společenského života, v němž by se rozvíjely nové společenské formy soukromého vlastnictví a podnikání. Orgánům politické společnosti by byla ponechána autonomní iniciativa a řízení všech aktivit, které jim z jejich povahy náležejí. Jednou z výsad státu by po této stránce byla autentická výsada nejvyššího soudce a nejvyššího kontrolora, který tyto spontánní a autonomní aktivity reguluje z vyššího politického hlediska společného dobra.

Tak by se v pluralitně organizované politické společnosti snad podařilo učinit ze státu nejvyšší regulativní orgán, který se zabývá pouze definitivním dohledem nad činností institucí zrozených ze svobody, jejichž svobodné působení by bylo výrazem vitality společnosti opravdu spravedlivé ve svých strukturách.

* * *

¹⁴ O pojmu pluralismu viz naše knihy *Du régime temporel et de la liberté*, kap. I. [OeC V, s. 325n.], a *Humanisme intégral*, kap. V [OeC VI, s. 527n.]; česky: J. Maritain, *Integrální humanismus*, přel. J. Petr, Řím, Křesťanská akademie 1967, s. 156–169]. Viz také poznámky R. M. MacIvera o „víceskupinové společnosti“. *The Web of Government*, New York 1947, s. 421n.

Když jsem budoval tuto teorii principu plurality a razil tento výraz pro svou vlastní potřebu, nečetl jsem ještě knihy Harolda Laskiho. Teprve později jsem si uvědomil základní úlohu, kterou má pojem pluralismu v jeho politické filosofii. Takové jevy myšlenkové konvergence mezi naprosto odlišnými, dokonce konfliktními liniemi myšlení (podobně tomu bylo v jiné souvislosti s „personalismem“) jsou znakem vnitřní nutnosti, s níž se určité základní ideje objevují v daném okamžiku dějin.

Krátce řečeno, společné dobro politické společnosti vyžaduje v politické společnosti síť autority a moci, a tedy speciální orgán vybavený nejvyšší mocí v zájmu spravedlnosti a zákona. Tímto nejvyšším politickým orgánem je stát. Ale stát není ani celek, ani subjekt práva neboli osoba. Je částí politické společnosti a jako takový je nižší než politická společnost jako celek, je jí podřízen a je ve službách jejímu společnému dobru. Společné dobro politické společnosti je nejvyšším cílem státu a má místo před bezprostředním cílem státu, jímž je zachování veřejného pořádku. Prvotní povinností státu je spravedlnost a tuto povinnost by měl stát vykonávat pouze ve formě nejvyšší kontroly v politické společnosti, jež je ve svých vnitřních strukturách zásadně spravedlivá. A politická společnost má kontrolovat stát, do jehož struktury ovšem patří funkce vlády. Stát se nachází na vrcholku pyramidy všech dílčích struktur autority, které by se v demokratické společnosti měly vytvářet od základu k vrcholu. A stát má nejvyšší moc kontroly. Tuto nejvyšší autoritu má však stát od *politické společnosti*, to jest od lidu. Stát nemá přirozené právo na nejvyšší moc sám od sebe. Z kritické analýzy pojmu suverenity – pokusili jsme se o ni v druhé kapitole této knihy – vyplývá, že nejvyšší autorita státu není suverenitou.

Podle zdravé politické filosofie neexistuje v politické společnosti suverenity, tj. přirozené a nezczitelné právo na *transcendentní* neboli *oddělenou* nejvyšší moc. Ani knížata, ani králové či císařové nebyli skutečně suverénními vládci, i když nosili meč a atributy suverenity. Ani stát není suverénní, dokonce ani lid. Suverénní je jedině Bůh.

VII. Lid

Analyzovali jsme pojem národa, politické společnosti a státu. Co teď říci o lidu?

Řekl jsem, že lid není suverénní v pravém slova smyslu. Neboť autentický pojem suverenity se týká moci a nezávislosti, které jsou nejvyšší *odděleně* od celku a *nad* celkem, jemuž suverén vládne. A moc a nezávis-

lost lidu nepochybně nejsou nejvyšší *odděleně od lidu a nad ním*. O lidu stejně jako o politické společnosti je třeba říci nikoli to, že je suverénní, ale že má přirozené právo na *plnou autonomii* neboli právo, aby vládl sám sobě.

Lid toto právo vykonává, když stanoví psanou nebo nepsanou ústavu politické společnosti nebo když se v nepřilíš velké politické skupině shromažďuje, aby prosadil nějaký zákon nebo učinil nějaké rozhodnutí, nebo když volí své představitele. A toto právo mu stále zůstává. Na základě tohoto práva lid kontroluje stát a své vlastní správní úředníky. Na základě tohoto práva přenáší právo vydávat zákony a vládnout na ty, kteří jsou ustanoveni, aby se starali o společné dobro. Když tyto jednotlivce takto vybavuje na určitou dobu a v určité míře autoritou, pak lid samotným výkonem práva na *self-government* ve stejné míře omezuje další *užívání* tohoto práva, ale nikterak neruší ani neoslabuje jeho *držení*. Lidské osoby vybavené výkonnou mocí jsou vládnoucím (v nejpřísnějším smyslu slova „vládnout“) orgánem *ve státě*, protože lid je *v politické společnosti* ustanovil zástupci celku.¹⁵ To není nikterak v rozporu s mým závěrem, že pro demokratický režim není nejsprávnějším výrazem „suverenita lidu“, nýbrž Lincolnův výrok: „Vláda lidu, skrze lid a pro lid.“ To znamená, že lidu vládnou osoby, které sám zvolil a jimž svěřil právo vydávat příkazy a rozhodovat v určitých funkcích a po určitou dobu a nad jejichž vedením si ponechává pravidelnou kontrolu, především prostřednictvím svých představitelů a takto zřízených shromáždění.¹⁶

* * *

¹⁵ Dobře si uvědomme, že tyto osoby nejsou pouze nastrčenými figurami. Mají skutečnou autoritu, protože se na ní reálně podílejí ve smyslu, který budeme ještě analyzovat v 5. kapitole této knihy.

¹⁶ Viz 3. a 5. kapitolu této knihy. A pokud jde o Lincolnův výrok, viz naši knihu *Principes d'une politique humaniste*, New York 1944, s. 69n. [OeC VIII, s. 227n.].

Pokud jde o sám pojem lidu, je třeba říci, že moderní pojem lidu má dlouhou historii a že vznikl splynutím mnoha nejrozličnějších významů.¹⁷ Ale zůstaňme u politického významu tohoto slova: lid je množství lidských osob, které se ve vzájemném přátelství spojují pod spravedlivými zákony pro společné dobro své lidské existence a vytvářejí politickou společnost. Pojem politické společnosti znamená celek (pojatý ve své jednotě) tvořený lidem. Pojem lidu znamená organicky spojené členy, kteří tvoří politickou společnost. Tedy to, co jsme řekli o politické společnosti a národu nebo o politické společnosti a státu, platí také o lidu a národu nebo o lidu a státu. Ale lid se skládá z lidských osob, jež nejen tvoří politickou společnost, ale každá má duchovní duši a nadčasové určení, a proto je pojem lidu nejvyšší a nejvznešenější ze základních pojmů, které zde analyzujeme. Lid je sama substance, svobodná a živoucí substance politické společnosti. Lid není pro stát, stát je pro lid.

Konečně bych chtěl říci, že pro lid je stát zvláště nezbytný proto, že stát je orgán specializovaný na péči o celek, normálně tedy brání a chrání lid, jeho práva a rozvoj proti egoismu a partikularismu skupin nebo privilegovaných vrstev. Ve staré Francii se lid a král o sebe s větším či menším pochopením opírali v boji proti nadvládě feudálních pánů či šlechty. V moderní době spolu lid a stát obdobným způsobem držely v zápase o sociální spravedlnost. Když je však tento normální proces narušen absolutismem totalitního státu, který ze sebe dělá nejvyšší pravidlo dobra a zla, vede k porobě lidu a ke zkáze jeho nejvyšších hodnot. Tento proces je také narušen a ohrožen, když se lid nechá řídit státem, který se nezabývá ani představou své domnělé suverenity, ani nedostatků, jimiž fakticky trpí sama politická společnost. A konečně, chceme-li udržet a zefektivnit proces sociálního vzestupu podporovaný státem a zároveň obnovit stát v jeho pravé podobě, je nutné, aby mnohé funkce vykonávané dnes státem byly rozděleny mezi různé autonomní orgány pluralitní politické společnosti – buď po fázi státního kapitalis-

¹⁷ Srov. naši knihu *Raison et raisons*, kap. XI [OeC IX, s. 379n.].

mu, nebo státního socialismu, nebo – jak bychom si přáli – již v průběhu současného vývoje. Je také nezbytné, aby lid měl vůli a prostředky ke kontrole, kterou má vykonávat nad státem.

2. POJEM SUVERENITY

I. Předmět diskuse

Žádný pojem nevyvolal tolik ideologických konfliktů a nezavedl právníky a politické teoretiky do tak spletitého bludiště jako pojem suverenity. Důvod je patrně v tom, že na počátku dostatečně neprozkoumali a nevážili a dostatečně neprověřili původní a autenticky filosofický smysl tohoto pojmu.

Tak, jak se vyvíjely základní praktické problémy mezinárodního práva, prohlubovaly se a rozšiřovaly i spory týkající se suverenity státu uvažované v jejím vnějším aspektu (vztahy mezi státy). Řešila se otázka, zda pravým nositelem suverenity není spíše mezinárodní společenství jako celek než každý jednotlivý stát.¹ Někteří se stavěli proti samému pojmu suverenity.² Tento postoj zastával nejprve Triepel, potom řada dalších specialistů na mezinárodní právo, například Edmunds³ a Foulke⁴. Avšak tato kritika pojmu suverenity zůstávala

¹ Srov. Robert Lansing, Notes on Sovereignty, Washington, Carnegie Endowment for International Peace 1921, kap. II: „Notes on World Sovereignty“ (přetisk z časopisu American Journal of International Law, leden 1921).

² Srov. Hymen Ezra Cohen, Recent Theories of Sovereignty, Chicago, University of Chicago Press 1937, s. 82n.

³ Sterling E. Edmunds, The Lawless Law of Nations, Washington, D.C., Byrne & Co. 1925.

⁴ Roland R. Foulke, *A Treatise in International Law*, Philadelphia, John C. Winston Co. 1920, s. 69: „Slovo ‚suverenita‘ je neurčité... Nemáme v úmyslu ztráct čas sledováním stínů a úplně to slovo vyloučíme. Slovo ‚nezávislost‘ dostatečně

pouze na právní rovině, nesestupovala až k filosofickým kořenům problému.

V této úvaze je mým cílem pojednat o suverenitě nikoli na rovině právní teorie, nýbrž na rovině politické filosofie. Důvody pro to jsou (jak soudím) tím pádnější, že „suverenita“, jak říká Jellinek, je „politický pojem, který byl později přetvořen“,⁵ aby se stal právním základem politické moci státu.

Tvrdím, že politická filosofie se musí slova a pojmu suverenity zbavit, a to ne proto, že je to pojem zastaralý,⁶ nebo na základě nějaké sociologicko-právní teorie objektivního práva,⁷ ani jen proto, že pojem suverenity působí v oblasti mezinárodního práva obtíže a nepřekonatelné teoretické nesnáze. Důvodem je to, že tento pojem, pojatý ve svém autentickém smyslu a v perspektivě vlastní vědecké oblasti, do níž náleží (oblast politické filosofie), je vnitřně klamný⁸ a nutně nás zavede na scestí, budeme-li ho dále užívat pod záminkou, že byl přijímán příliš obecně a příliš dlouho, abychom ho mohli odmítnout, a nebudeme-li chtít vidět mylné konotace, s nimiž je neoddělitelně spojen.

Dovolte mi zde poznámku, jež je poněkud pedantská, ale týká se přesného užívání slov.

vyjadřuje ideu zahrnutou v užívání suverenity, kterou je nutno znát při studiu mezinárodního práva.“

⁵ Georg Jellinek, *Recht des modernen Staates: Allgemeine Staatslehre*, Berlin 1900.

⁶ Srov. Hugo Preuss, *Gemeinde, Staat und Reich als Gebietskörperschaften*, Berlin 1899; Charles E. Merriam, *History of the Theory of Sovereignty since Rousseau*, New York, Columbia University Press 1900 [česky: G. Jellinek, *Všeobecná státověda*, přel. B. Foustka, Praha, Jan Laichter 1906].

⁷ Srov. Léon Duguit, *Les Transformations du droit public*. – Souhlasím s Duguitem, pokud jde o nutnost odmítnout jak pojem neodpovědnosti státu, tak pojem suverenity státu, ale nikoli pokud jde o důvody, o něž opírá své závěry.

⁸ To je také, ale z jiného filosofického hlediska postoj, který zastává Harold J. Laski. Srov. jeho *Studies in the Problem of Sovereignty*, New Haven, Yale University Press 1927, a *A Grammar of Politics* (citováno výše). R. M. MacIver ve své knize *The Web of Government* (citováno výše) kritizuje suverenitu pozoruhodně silně (srov. s. 48–51, 69–73).

Slova πόλις nebo *civitas* se často překládají slovem „stát“, avšak nevhodnějším termínem by bylo spíše slovo „společnost“, ne „stát“. Podobně slova *principatus* a *suprema potestas* se často překládají slovem „suverenita“ a slova κύριος nebo *princeps* slovem „suverén“.⁹ Tento klamný překlad celou otázku od začátku mate. *Principatus* a *suprema potestas* („nejvyšší moc“) znamenají pouze „nejvyšší vládnoucí moc“, nikoli „suverenita“ ve smyslu, v jakém bylo toto slovo chápáno, hned jak se objevilo ve slovníku politické teorie. A naopak slovo „suverenita“ se do latiny překládalo, jak bylo dobře známo v době Jeana Bodina¹⁰, slovem *majestas* a do řečtiny slovem ἄκρα ἐξουσία.

II. Suverénní vládce Jeana Bodina (1530—1596)

Jean Bodin je právem pokládán za otce moderní teorie suverenity. Podle Bodina neměl král nadzemskou suverenitu, při níž by neměl absolutně nic nad sebou: nad králem byl Bůh a nejvyšší moc krále nad poddanými byla podřízena požadavkům mravního řádu,¹¹ „la loy de Dieu et de

⁹ Srov. Aristotelés, *Politika*, III, 15, 1286 b 31; IV, 4, 1290 a 32; atd. Tam, kde Aristotelés užívá slova κύριος používá oxfordský překlad slova *sovereign*. Tomáš Akvinský, *Sum. theol.*, I–II, q. 90, a. 3, obj. 3; q. 96, a. 5, corp., obj. 3 et ad 3; etc. [česky: *Tomáš Akvinský o zákonech v Teologické sumě*, přel. K. Šprunk, Praha, Krystal OP 2003]. Tam, kde Tomáš Akvinský užívá slova *princeps*, stojí v překladu anglických dominikánů slovo *sovereign*.

¹⁰ Srov. Jean Bodin, *De la République*, Paris, vyd. Jacques du Puys 1583, kniha I, kap. VIII.

¹¹ Max Adam Shepard („Sovereignty at the crossroads: A Study of Bodin“, *Political Science Quarterly*, XLV [1930], s. 580–603) zdůraznil fakt, že Bodin stojí na křižovatce mezi středověkým pojmem vládce podřízeného zákonu (lidský zákon) ne jakožto *vis coactiva*, nýbrž jakožto *vis directiva* (srov. *Sum. theol.*, I–II, q. 96, a. 5, ad 3), a moderním („monistickým“) pojmem vládce zcela nezávislého na veškerém zákoně na zemi. Viz také, co píše Charles McIlwain o Bodinovi a Hobbesovi v článku „Sovereignty in the Present World“, *Measure*, č. 3, 1950. Je pravda, že Bodin nevyhnutelně zůstal do určité míry poplatný středověku