

KNIHOVNA NOVOVĚKÉ TRADICE
A SOUČASNOSTI
Svazek 51

CARL SCHMITT
Pojem politična

*Text z r. 1932 s předmluvou
a se třemi korolárii*

Přeložil Otakar Vochoč

BRNO – PRAHA
2007

šování přítele a nepřítele v epoše, která produkuje ničivé nukleární prostředky a současně stírá rozlišování mezi válkou a mírem? Velkým problémem je nicméně omezení války, které je samo, pokud není na obou stranách spojeno s relativizací nepřátelství, buď jen cynickou hrou, inscenací jakéhosi *dog fight*, nebo pouhým sebeklamem.

Smysl předmluvy k novému vydání tohoto drobného spisu nemůže spočívat ve vyčerpávajícím pojednání o takových problémech a v doplnění očividně neúplného třicet let starého textu; nemůže také nahradit knihu, která musí být nově napsána. Taková předmluva se musí spokojit s naznačením některých příčin, jež vysvětlují trvalý zájem o tento spis a jež přiblížily jeho nové vydání.

Březen 1963

Carl Schmitt

Pojem politična

(text z roku 1932)

1

Pojem státu předpokládá pojem politična. Stát představuje podle dnešního jazykového úzu politický status národa organizovaného ve své teritoriální uzavřenosti. Tím je podáno jen první opisné vyznačení, nikoli pojmové určení státu. Takové určení není také zde, kde jde o podstatu politična, nijak potřebné. Čím je stát ve své podstatě, to zde můžeme nechat nerozhodnuto – stroj nebo organismus, osoba nebo instituce, společnost nebo pospolitost, podnik nebo včelí úl, či snad dokonce „základní řada procedur“. Všechny tyto definice a obrazy předjímají příliš mnoho, pokud jde o interpretaci, vkládání smyslu, ilustraci a konstrukci, a nemohou se proto stát vhodným východiskem pro jednoduchý a elementární výklad. Stát je ve svém doslovném smyslu a ve svém historickém projevu specificky utvářeným stavem nějakého národa, a to stavem v rozhodující míře určujícím, a oproti mnoha myslitelným individuálním i kolektivním stavům proto představuje status vůbec. Více se zpočátku nedá říci. Všechny znaky této představy – status a národ – nabývají svého smyslu teprve s dalším znakem v podobě politična, a je-li podstata politična špatně pochopena, stávají se nesrozumitelnými.

Jasnou definici politična nalezneme jen zřídka. Toto slovo je většinou používáno jen negativně jako protiklad vůči různým jiným pojmům – v antitezích typu politika a hospodářství, politika a morálka, politika a právo a uvnitř práva pak opět jako politika a občanské právo¹ atd. Takovými negativními, většinou i polemickými

¹ Protiklad mezi právem a politikou se často směřuje s protikladem

kými antitezemi může být snad podle dané souvislosti a konkrétní situace označeno něco dostatečně zřetelného, nicméně to ještě není žádné určení specifického. „Politické“ je nějakým způsobem obecně stavěno na roveň „státnímu“, nebo alespoň uváděno do vztahu ke státu.² Stát se pak jeví jako něco politického, politické ale jako něco státního – což je očividně neuspokojující kruh.

mezi občanským právem a právem veřejným, srv. např. B. Bluntschli, *Allgemeines Staatsrecht*, I, München 1868, str. 219: „Vlastnictví je soukromoprávní, nikoli politický pojem.“ Politický význam této antiteze vystoupil obzvlášť zřetelně do popředí v letech 1925 a 1926 v diskusích o vyvlastnění majetku panovnických rodů, které v Německu dříve vládly; jako příklad je možné připomenout následující větu z řeči poslance Dietricha (zasedání říšského sněmu 2. prosince 1925, *Berichte*, 4717): „Jsem totiž toho názoru, že se zde vůbec nejedná o občanskoprávní otázky, nýbrž pouze o otázky politické“ (Velmi dobře! u demokratů a levice).

² I v takových definicích politična, které využívají jako rozhodujícího znaku pojmu „moci“, se tato moc většinou jeví jako moc státní, jak je tomu např. u Maxe Webera: usilování o podíl na moci nebo o ovlivnění jejího rozdělení, ať už mezi státy nebo uvnitř státu mezi skupinami lidí, jež v sobě stát zahrnuje; nebo: „vedení nebo ovlivňování vedení *politického* svazu, tedy dnešního státu“ (*Politika jako povolání*, in: *Metodologie, sociologie a politika*, Praha 1998, str. 246); nebo (*Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, München – Leipzig 1918, str. 51): „Podstatou politiky je, jak bude ještě často třeba zdůraznit: boj, získávání spojenců a dobrovolných stoupenců.“ – H. Triepel (*Staatsrecht und Politik*, Berlin 1927, str. 16) říká: „Ještě před nemnoha desetiletími se pod politikou prostě rozumělo učení o státu ... Tak např. Waitz označuje politiku jako vědecký výklad o situaci státu se zřetelem jak k historickému vývoji států vůbec, tak i ke státním poměrům a potřebám přítomnosti.“ Triepel pak z dobrých a rozumných důvodů kritizuje údajně nepolitický, „ryze“ právní způsob vědeckého uvažování Gerberovy a Labandovy školy a pokus o jeho další pokračování v poválečném období (Kelsen). Triepel nicméně ještě nerozpoznal čistě politický smysl tohoto nároku na „nepolitickou čistotu“, protože trvá na rovnici: politické = státní. Ve skutečnosti, jak se dále ukáže ještě častěji, jde o typický a zvlášť intenzivní způsob provádění politiky, kdy někdo označí protivníka za politického a sám sebe za nepolitického (tj. zde: vědeckého, spravedlivého, objektivního, nestranného atd.).

V odborné právní literatuře se nalezne mnoho takových výkladů politična, které je však třeba chápat, pokud nemají polemicke-politický smysl, jen jako projev praktického a technického zájmu spojeného s právním nebo administrativním rozhodováním jednotlivých případů. Svého významu pak nabývají tím, že neproblematicky předpokládají existující stát, v jehož rámci se pohybují. Ve spolkovém právu např. existuje soudní pravomoc a literatura související s pojmem „politického spolku“ nebo „politického shromáždění“³; dále, praxe francouzského správního práva se po-

³ Podle § 3 odst. 1 německého říšského zákona o spolecích (*Reichsvereinsgesetz*) je politickým spolkem „každý spolek, jehož záměrem je působit na politické záležitosti“. Politické záležitosti jsou pak v praxi obvykle označovány jako takové záležitosti, které se týkají zachování nebo změny státní organizace nebo ovlivnění funkcí státu či do něho začleněných veřejnoprávních institucí. V takových a podobných vymezeních se navzájem prolínají politické, státní a veřejné záležitosti. Až do r. 1906 (rozhodnutí komorního soudu ze dne 12. února 1906, *Johow* sv. 31, C. 32–34) pokládala soudní praxe v Prusku podle nařízení ze dne 13. března 1850 (*Gesetzessammlung*, str. 277) také veškerou činnost církevních a náboženských spolků nekorporativní povahy, dokonce i náboženské pobožnosti za působení na veřejné události nebo za výklad takových událostí; o vývoji této praxe srv. H. Geffcken, *Öffentliche Angelegenheit, politischer Gegenstand und politischer Verein nach preußischem Recht. Festschrift für E. Friedberg*, Leipzig 1908, str. 287 n. Soudní uznání nestátnosti náboženských, kulturních, sociálních a jiných otázek je velmi důležitou, ba dokonce rozhodující indicií pro to, že určité věcné oblasti nepodléhají jakožto sféry vlivu a zájmů určitých skupin a organizací státu a jeho vládě. Ve způsobu vyjadřování vlastním 19. stoletím to znamená: „společnost“ se samostatně staví proti „státu“. Jestliže tedy teorie státu, právní věda a vládnoucí způsob vyjadřování trvají na tom, že politické = státní, pak z toho vyplývá (logicky nemožný, ale prakticky zdánlivě nevyhnutelný) závěr, že všechno nestátní, tudíž všechno „společenské“, je proto nepolitické! To je zčásti naivní omyl, který zahrnuje celou řadu zvlášť názorných ilustrací k teorii V. Pareta o reziduích a derivacích (*Traité de sociologie générale*, Lausanne 1917 a 1919, I, str. 450 n., II, str. 785 n.); zčásti je to však, v sotva rozpoznatelném spojení s tímto omylem, prakticky velmi použitelný a krajně účinný taktický prostředek ve vnitropolitickém boji s existujícím státem a jemu vlastním řádem.

kusila ustanovit pojem politického motivu („mobile politique“), jehož pomocí mají být „politické“ vládní akty („actes de gouvernement“) odlišeny od „nepolitických“ správních aktů a nepodléhat kontrole správního soudnictví.⁴

⁴ G. Jèze, *Les principes généraux du droit administratif I*, Paris 1925³, str. 392; pro tohoto autora je celé rozlišení jen věcí „opportunité politique“. Dále: R. Alibert, *Le contrôle juridictionnel de l'administration*, Paris, 1926, str. 70 n. Další literatura u Smenda, *Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform. Festschrift für Kahl*, Tübingen 1923, str. 16; dále *Verfassung und Verfassungsrecht*, str. 103, 133, 154; srv. zprávu v *Publications de l'Institut International de Droit Public*, Paris 1930; tamtéž i zprávy R. Launa a P. Dueze. Z Duezovy zprávy (str. 11) vyjímám definici specificky politického *acte de gouvernement*, která je zvlášť zajímavá pro zde stanovené kritérium politického (polarita přítel-nepřítel); podal ji Dufour („à l'époque le grand constructeur de la théorie des actes de gouvernement [v té době největší myslitel, který vybudoval teorii vládního konání]“) ve svém *Traité de Droit administratif appliqué*, sv. V, str. 128: „Ce qui fait l'acte de gouvernement c'est le but que se propose l'auteur. L'acte qui a pour but la défense de la société prise en elle-même ou personnifiée dans le gouvernement contre ses ennemis intérieurs ou extérieurs, avoués ou cachés, présents ou à venir, voilà l'acte de gouvernement (Akt vládnutí je určován cílem, který si stanoví jeho původce. Čin, jehož cílem je obrana společnosti – ať vzaté sama o sobě, anebo personifikované v držiteli vlády – proti vnitřním či vnějším, otevřeným či skrytým, přítomným či budoucím nepřátelům – právě to a nic jiného je akt vládnutí).“ Rozlišení mezi „actes de gouvernement (akty vládnutí)“ a „actes de simple administration (prosté správní akty)“ nabylo dalšího významu, když byla v červnu 1851 ve francouzském národním shromáždění projednávána odpovědnost prezidenta republiky parlamentu a když prezident chtěl sám převzít skutečnou *politickou* odpovědnost, tj. odpovědnost za *vládní akty* (srv. A. Esmein – H. Nézard, *Droit constitutionnel*, Paris 1921⁷, I, str. 234). Podobná rozlišení nalezneme ve výkladu kompetencí stanovených pro „Geschäftsministerium“ podle čl. 59 odst. 2 pruské ústavy v souvislosti s otázkou, zda toto ministerstvo může vyřizovat jen „běžné“ záležitosti ve smyslu politických záležitostí; srv. Stier-Sombo, *Archiv für öffentliches Recht*, 9, 1925, str. 233; L. Waldecker, *Kommentar zur Preussischen Verfassung*, Berlin 1928², str. 167, a rozhodnutí státního soudního dvora pro Němec-

Určení tohoto druhu, vycházející vstříc potřebám právní praxe, hledají v zásadě jen praktický prostředek pro vymezení různých skutečností existujících v interní právní praxi státu; neusilují o obecnou definici politična vůbec. Se svým zřetelem ke státu nebo k tomu, co je státní, proto vystačí tak dlouho, dokud lze stát a státní instituce předpokládat jako něco samozřejmého a pevného. Rovněž obecná pojmová určení politična, která neobsahují nic jiného než nějaký další nebo zpětný odkaz na „stát“, jsou srozumitelná a potud i vědecky oprávněná, představuje-li stát skutečně jasnou, jednoznačně určenou veličinu a stojí-li proti ne-státním, a proto „nepolitickým“ skupinám a záležitostem, tedy má-li stát monopol na politično. Tak tomu bylo tam, kde stát buď (jako v 18. století) neuznával „společnost“ jako svého protihráče, nebo kde přinejmenším stál (jako v Německu během 19. a až do 20. století) *nad* „společností“.

Rovnice státní = politické se naproti tomu stává nesprávnou a zavádějící ve stejné míře, v jaké se stát a společnost navzájem prolínají, v jaké se veškeré dosud státní záležitosti stávají záležitostmi společenskými, a naopak veškeré záležitosti dosud „jen“ společenské záležitostmi státními, jak k tomu nutně dochází v demokraticky organizovaném společenství. Dosud neutrální oblasti – náboženství, kultura, vzdělání, hospodářství – pak přestávají být „neutrální“ ve smyslu ne-státní a ne-politické. Jako polemický, protikladný pojem vůči takovým neutralizacím a depolitizacím

kou říší ze dne 21. listopadu 1925 (RGZ 112, dod. str. 5). Zde se však nakonec od rozlišování mezi běžnými (nepolitickými) a jinými (politickými) záležitostmi upouští. Na protikladu mezi běžnými záležitostmi (= správa) a politikou se zakládá stať A. Schäffleho *Über den wissenschaftlichen Begriff der Politik*, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 53, (1897); K. Mannheim (*Ideologie und Utopie*, Bonn 1929, str. 71 n. [česky: *Ideologie a utopie*, Bratislava 1991]) převzal tento protiklad jako „orientující východisko“. Podobného typu jsou taková rozlišení jako: zákon (nebo právo) je politika, která nabyla pevné podoby, politika je formující se zákon (nebo právo), jedno představuje statiku, druhé dynamiku atd.

vystupuje totální stát založený na identitě státu a společnosti, který nevyklučuje žádnou věcnou oblast ze svého zájmu a každou oblast potenciálně uchvacuje. V takovém státě je tudíž vše alespoň potenciálně politické a zřetel ke státu se už nemůže stát základem specifického rozlišovacího znaku „politična“.

Tento vývoj postupuje od absolutního státu 18. století přes neutrální (neintervencionistický) stát 19. století k totálnímu státu 20. století, srv. C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, Tübingen 1931, str. 78–79. Demokracie musí zrušit veškerá rozlišení a depolitizace typické pro liberální 19. století a zároveň s protikladem: stát – společnost (= politické proti společenskému) odstranit i s ním spojené a situaci 19. století odpovídající kontrapozice a oddělování, zejména v následujících případech:

náboženské (konfesní)	jako protiklad vůči politickému
kulturní	jako protiklad vůči politickému
hospodářské	jako protiklad vůči politickému
právní	jako protiklad vůči politickému
vědecké	jako protiklad vůči politickému.

Právě tak musí odstranit i četné další, vesměs polemické, a proto také opět politické antiteze. Hlubší myslitelé 19. století to brzy rozpoznali. Ve *Weltgeschichtliche Betrachtungen* Jacoba Burckhardta nalezneme následující věty o „democii, tj. z tisíce různých zdrojů pramenícím a podle vrstev svých vyznavačů nanejvýš rozrůzněném světovém názoru, který je však v *jednom* důsledný: v tom, že mu moc státu nad jednotlivcem nikdy nemůže být dost velká, takže nakonec *stírá hranice mezi státem a společností* a od státu očekává vše, co společnost pravděpodobně neučiní, přičemž chce ale *všechno* udržet neustále *diskutabilní a pohyblivé* a jednotlivým kastám nakonec přisuzuje speciální právo na práci a obživu“. Burckhardt dobře postřehl i vnitřní rozpor demokracie a liberálního ústavního státu: „Stát má tedy být jednak uskutečněním a výrazem kulturní ideje každé strany, jednak jen viditelným rouchem občanského života, a přitom pouze *ad hoc* všemocným! Má všechno možné *moci*, ale nic už *nesmět*, zejména nesmí bránit svoji existující formu před jakoukoli krizí – a lidé by se nakonec opět chtěli podílet především na vykonávání jeho moci. Takto se forma státu stává stále diskutabilnější a *rozsah* moci se stále zvětšuje“ (Leipzig 1928 [Kröners Ausgabe], str. 133, 135, 197).

Německá státověda zpočátku ještě trvala na tom (pod přetrvávajícím vlivem Hegelovy filosofie státu), že stát je něčím oproti společnosti kvalitativně rozdílným a vyšším. Stát stojící nad společností mohl být označován jako universální, nikoli však jako totální v dnešním smyslu, totiž ve smyslu polemické negace neutrálního státu (neutrálního ve vztahu ke kultuře a hospodářství), pro nějž zejména hospodářství se svým právem platilo za něco *eo ipso* nepolitického. Po roce 1848 ztrácí nicméně kvalitativní rozdílnost státu a společnosti, na niž Lorenz von Stein a Rudolf Gneist ještě trvají, svoji dřívější průzračnost. Vývoj německé státovědy, jehož základní linie ukazují moje pojednání *Hugo Preuß, sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre* (Tübingen 1930) postupuje nicméně nakonec s mnoha modifikacemi, výhradami a kompromisy také cestou tohoto historického vývoje k demokratické identitě státu a společnosti.

Zajímavé nacionálně liberální přechodné stadium na této cestě je možné rozpoznat u A. Haenela; ten (ve svých *Studien zum deutschen Staatsrecht*, II, Leipzig 1888, str. 219, a *Deutsches Staatsrecht*, I, Leipzig 1892, str. 110) prohlašuje za „očividnou chybu zobecňovat pojem státu v pojem lidské společnosti vůbec“; Haenel vidí ve státu „společenskou organizaci zvláštního druhu“, která přistupuje k jiným společenským organizacím, ale „pozvedá se nad ně a shrnuje je“; její obecný cíl je sice „universální“, ale jen pokud jde o *zvláštní* úkol vymezení a uspořádání společensky účinných volních sil, tj. o specifickou funkci *práva*; Haenel označuje za výslovně nesprávný také názor, že stát pokládá alespoň *potenciálně* veškeré společenské cíle lidstva také za svůj vlastní cíl; stát je pro něho tedy sice universální, ale v žádném případě totální. Rozhodujícím krokem je Gierkeova teorie sdružení (první svazek jeho *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft* vyšel v roce 1868), neboť stát pojímá jako sdružení, jež je *stejného druhu* jako ostatní asociace. Vedle elementů sdružení měly ke státu patřit i elementy panství, které byly zdůrazňovány jednou silněji a podruhé slaběji. Protože však šlo právě o teorii sdružení, a nikoli o teorii panství státu, byly demokratické důsledky nevyhnutelné. V Německu je vyvodili H. Preuss a K. Wolzendorff, zatímco v Anglii vedly k pluralistickým teoriím (viz níže str. 39).

Teorie Rudolfa Smenda o integraci státu odpovídá podle mého mínění – s výhradou možného dalšího poučení – politické situaci, kdy společnost už není integrována do existujícího státu (jak tomu bylo u německých občanů integrovaných do monarchického státu 19. století), nýbrž kdy se má sama integrovat ve stát. O tom, že tato situace vyžaduje totální

stát, svědčí nejzřetelněji Smendova poznámka (*Verfassung und Verfassungsrecht*, 1928, str. 97, pozn. 2) k jedné větě z disertace H. Treschera věnované Montesquieuovi a Hegelovi (1918), kde se o Hegelově teorii dělby moci říká, že znamená „nejintenzivnější proniknutí *všech* společenských sfér státem s obecným cílem získat *veškeré* vitální síly národa pro státní celek“. Smend k tomu poznamenává, že „právě takové je pojetí integrace“ v jeho knize o ústavě. Ve skutečnosti jde o totální stát, který už nezná nic absolutně nepolitického, který musí zlikvidovat depolitizace 19. století a skoncovat zejména s axiómem o (nepolitickém) hospodářství svobodném od státu a o státu osvobozeném od hospodářství.

2

K pojmovému určení politična lze dospět jen tak, že budou odhaleny a stanoveny specificky politické kategorie. Politično má totiž svá vlastní kritéria, která se ve vztahu k různým relativně samostatným oblastem lidského myšlení a jednání, zejména ve vztahu k morální, estetické a ekonomické sféře uplatňují specifickým způsobem. Politično musí proto spočívat ve vlastních posledních rozlišeních, na něž může být převedeno *veškeré* jednání, které je ve specifickém smyslu politické. Předpokládejme, že v oblasti morálního jsou posledními rozlišeními dobro a zlo; ve sféře estetického krása a ošklivost a v ekonomické oblasti prospěšnost a škodlivost nebo například rentabilnost a nerentabilnost. Otázkou pak je, zda také existuje a v čem spočívá specifické rozlišení politického, které sice není stejného druhu jako ona ostatní rozlišení a není jim analogické, ale je na nich nezávislé, samostatné a jako takové je bezprostředně zřejmé jako jednoduché kritérium politična.

Rozlišením specificky politickým, z něhož mohou být vyvozena politická jednání a motivy, je rozlišení *přítele a nepřitele*. Toto rozlišení poskytuje pojmové určení ve smyslu kritéria, nikoli jako vyčerpávající definici nebo udání obsahu. V tomto smyslu je nelze odvodit z jiných kritérií; v případě politična odpovídá toto rozlišení relativně samostatným kritériím jiných protikladů: dobru a zlu v morální oblasti, kráse a ošklivosti v esteticku atd. V každém pří-

padě je samostatné nikoli ve smyslu nějaké vlastní nové oblasti, nýbrž tím způsobem, že je nelze založit na jednom z oněch ostatních protikladů nebo na několika z nich, ani na ně nemůže být převedeno. Jestliže protiklad dobrého a zlého není bez dalšího a jednoduše identický s protikladem krásného a ošklivého nebo prospěšného a škodlivého a nemůže na něj být zredukován, smí být ještě méně s některým z oněch protikladů zaměňován nebo směřován protiklad přítele a nepřitele. Smyslem rozlišení přítele a nepřitele je označit nejzazší stupeň intenzity spojení nebo oddělení, asociace nebo disociace; toto rozlišení může teoreticky i prakticky obstat, aniž by se musela současně uplatnit všechna ona morální, estetická, ekonomická nebo jiná rozlišení. Politický nepřítel nemusí být morálně zlý, nemusí být esteticky ošklivý; nemusí vystupovat jako hospodářský konkurent, a dokonce se může zdát výhodné uzavírat s ním obchody. Politický nepřítel je prostě někdo jiný, je to cizinec, a k jeho podstatě stačí říci, že je ve zvlášť intenzivním smyslu existenciálně někým jiným a cizím, takže v extrémním případě jsou s ním možné konflikty, které nemohou být rozhodnuty ani nějakým předem přijatým souborem obecných norem, ani výrokem nějakého „nezúčastněného“, a tudíž „nestranného“ třetího.

Možnost správného poznání a porozumění, a tedy i oprávnění spolupromlouvat a pronášet soudy jsou zde totiž dány jen existenciální participací a účastí. Extrémní případ konfliktu mohou rozhodnout jen sami zúčastnění mezi sebou; zejména může každý z nich jen sám rozhodnout o tom, zda jinakost cizince znamená v konkrétně existujícím konfliktu negaci vlastního způsobu existence, a zda se proto proti ní vystupuje nebo bojuje, aby byl zachován bytostně vlastní způsob života. V psychologické skutečnosti je nepřítel snadno pojímán jako zlý a ošklivý, protože každé rozlišení a kategorizace, a nejvíce samozřejmě rozlišování politické jakožto rozlišování nejsilnější a nejintenzivnější, přibírá k podpoře *veškerá* další použitelná rozlišení. To nic nemění na samostatnosti takových protikladů. Proto také obráceně platí: to, co je morálně zlé, esteticky ošklivé nebo ekonomicky škodlivé, nemusí proto ještě být nepřitelem; co je morálně dobré, esteticky krásné nebo ekono-

micky prospěšné, nestává se ještě přítelem ve specifickém, tj. politickém smyslu slova. Věcný obsah a samostatnost politična se ukazuje již v této možnosti oddělit specifický protiklad takového druhu jako přítel–nepřítel od jiných rozlišení a pochopit jej jako něco samostatného.

3

Pojmy přítele a nepřítele je třeba pojímat v jejich konkrétním, existenciálním smyslu, nikoli jako metafory nebo symboly, nikoli jako pojmy promíšené a zeslabené ekonomickými, morálními a dalšími představami, a nejméně ze všeho je lze chápat psychologicky v privátním individualistickém smyslu jako výraz privátních citů a tendencí. Nejsou to žádné normativní a „čistě duchovní“ protiklady. Liberalismus se v dilematu ducha a ekonomiky, pro něj typickém (blíže to bude osvětleno v odd. 8), pokusil zredukovat nepřítele po obchodní stránce na konkurenta a po duchovní stránce na protivníka v diskusi. V ekonomické oblasti ovšem neexistují žádní nepřátelé, nýbrž jen konkurenti, a ve zcela zsmoralizovaném a zetizovaném světě existují snad už jen protivníci v diskusi. Zda se však pokládá či nepokládá za zavrženíhodné nebo zda se snad spatřuje atavistický pozůstatek barbarských dob v tom, že národy se stále ještě seskupují ve znamení přítele a nepřítele, či zda se doufá, že toto rozlišení jednou zmizí z povrchu zemského, zda je snad dobré a správné z výchovných důvodů předstírat, že nepřátelé už vůbec neexistují – to vše tu nelze brát v úvahu. Zde nejde o fikce a normativní abstrakce, nýbrž o bytostnou skutečnost a reálnou možnost tohoto rozlišení. Ony naděje a výchovné snahy je možné sdílet či nesdílet, ale to, že se národy seskupují na základě protikladu přítele a nepřítele, že tento protiklad je ještě i dnes skutečností a že před každým politicky existujícím národem vyvstává jako reálná možnost, je něčím, co nelze rozumně popřít.

Nepřítel tedy není konkurent nebo protivník v obecném smyslu slova. Nepřítel také není soukromý protivník, jenž je nenáviděn s pocity antipatie. Nepřítelem je alespoň potenciálně, tj. jako reálná možnost, bojující celek lidí, který stojí proti jinému právě tako-

vému celku. Nepřítelem je pouze veřejný nepřítel, protože všechno, co má nějaký vztah k takovému celku lidí, zejména k celému národu, se stává veřejnou věcí. Nepřítel je *hostis*, nikoli *inimicus* v širším smyslu; je to *polemios*, nikoli *echthros*.⁵ Německý jazyk podobně jako jiné jazyky mezi soukromým a politickým „nepřítelem“ nerozlišuje, takže jsou možná četná nedorozumění a falešné výklady. Hojně citované místo „milujte své nepřátele“ (Mt 5,44; L 6,27) zní „diligite inimicos vestros“, *apagate tús echthrus hymón, a nikoli „diligite hostes vestros“*; nejde tu o politického nepřítele. Ani v tisíciletém boji mezi křesťanstvím a islámem nepřipadl nikdy žádný křesťan na myšlenku, že Evropa musí být z lásky k Saracénům nebo Turkům vydána islámu, místo aby byla bráněna. Nepřítele v politickém smyslu není třeba osobně nenávidět a teprve v soukromé sféře má smysl svého „nepřítele“, tj. svého protivníka milovat. Ono biblické místo se politického protikladu dotýká ještě v mnohem menší míře, než v jaké chce odstranit napříkld protiklady mezi dobrým a zlým nebo krásným a ošklivým. Nezna-

⁵ V Platónově *Ústavě* (V, 470) je protiklad mezi *polemios* a *echthros* zdůrazněn velmi silně, zároveň je však spojen s jiným protikladem mezi *polemos* (válka) a *stasis* (povstání, pozdvižení, vzpoura, občanská válka). Pro Platóna je skutečnou válkou jen válka mezi Hellény a barbary (kteří jsou nepřáteli „svou přirozeností“); boje mezi Hellény jsou pro něho naproti tomu *staseis* (Otto Apelt přeložil toto slovo ve *Philosophische Bibliothek*, sv. 80, str. 208, jako „Zwietracht“, rozbroj). Uplatňuje se zde myšlenka, že národ nemůže vést válku proti sobě samému a že „občanská válka“ znamená jen vnitřní rozbroj, ne snad vytvoření nového státu, či dokonce národa. – Ve spojení s pojmem *hostis* je nejčastěji citováno místo z Pomponiových *Digest*, 50, 16, 118. Nejzřetelnější definici i s dalšími doklady obsahuje Forcelliniův *Lexicon totius Latinitatis*, III, 320 a 511: „Hostis is est cum quo publice bellum habemus ... in quo ab inimico differt, qui est is, quocum habemus privata odia. Distingui etiam sic possunt, ut inimicus sit qui nos odit; hostis qui oppugnat (*Hostis* je takový nepřítel, se kterým vedeme válku jako obec ... tím se liší od *inimicus*, což je nepřítel, s nímž se nenávidíme osobně. Rozdíl mezi oběma můžeme vyjádřit i tak, že *inimicus* je ten, kdo nás nenávidí, zatímco *hostis* je ten, kdo nás dobývá).“

mená především, že máme milovat nepřátele svého národa a podporovat je proti vlastnímu národu.

Politický antagonismus je nejnintenzivnějším a nejkrajnějším antagonismem a každý konkrétní rozpor je tím političtější, čím víc se blíží nejkrajnějšímu bodu, konfiguraci přítel-nepřítel. Uvnitř státu jako organizované politické jednoty, která jako celek rozhoduje o příteli–nepříteli, se mimoto vedle primárně politických rozhodnutí a pod záštitou přijatého rozhodnutí objevují četné sekundární pojmy „politického“. Zpočátku se to děje pomocí ztotožňování politického se státním, o kterém se hovořilo v 1. oddíle. To pak vede k tomu, že se např. proti stranicko-politickému postoji staví postoj „státně politický“, že je možné mluvit o náboženské politice, školské politice, komunální politice, sociální politice atd. státu samého. I zde zůstává pro pojem politična nicméně stále konstitutivní protiklad a antagonismus uvnitř státu – relativizovaný ovšem existencí politické jednoty státu zahrnující veškeré protiklady.⁶ Konečně se vyvíjejí ještě dále oslabené druhy „politiky“, zdeformované až do parazitní a zkarikované podoby, v nichž z původní konfigurace přítel–nepřítel zbyl už jen nějaký antagonistickej moment, který se projevuje všemožnými formami taktických postupů a praktik, konkurence a intriky a jako „politiku“ označuje nejpodivnější záležitosti a manipulace. Ale to, že podstata politických vztahů spočívá ve zřeteli k nějakému konkrétnímu antagonismu, vyjadřuje běžný jazykový úzus ještě i tam, kde vědomí o „vážném případě“ konfliktu už zcela zmizelo.

Každodenně je to zřejmé na dvou fenoménech, které lze bez obtíží konstatovat. Za prvé, veškeré politické pojmy, představy a slova mají polemický smysl; mají na zřeteli nějaký konkrétní an-

⁶ Například „sociální politika“ existuje teprve poté, co nějaká třída, která si zasluhuje politické pozornosti, vznese své „sociální“ požadavky; sociální péče, jež byla v dřívějších dobách poskytována chudým a strádajícím, nebyla vnímána jako sociálněpolitický problém ani se tak neoznačovala. Právě tak i církevní politika existovala jen tam, kde církev působila jako protihráč, s nímž bylo třeba politicky počítat.

tagonismus, jsou vázány na nějakou konkrétní situaci, jejímž posledním důsledkem je (válkou nebo revolucí se projevující) seskupení přítel–nepřítel, a jakmile tato situace zanikne, stávají se prázdnými a přízračnými abstrakcemi. Taková slova jako stát, republika,⁷ společnost, třída, a dále: suverenita, právní stát, absolutismus, diktatura, plán, neutrální nebo totální stát atd. jsou nesrozumitelná, jestliže nevíme, koho se takové slovo *in concreto* týká, proti komu má bojovat, co má negovat nebo vyvrátit.⁸ Polemický

⁷ Machiavelli označuje např. jako republiky všechny státy, které nejsou monarchiemi; ovlivnil tím definici státu až do dnešních dnů. Richard Thoma definuje demokracii jako stát neposkytující žádné výsady, čímž jsou veškeré ne-demokracie prohlášeny za státy s výsadami.

⁸ Také zde jsou možné četné typy a stupně polemického charakteru, nicméně tu lze stále rozpoznat bytostně polemickou povahu politického utváření slov a pojmů. Terminologické otázky se tak stávají vysoce politickými záležitostmi; určité slovo nebo výraz může být zároveň odrazem, signálem, poznávacím znakem a zbraní nějaké nepřátelské konfrontace. Karl Renner, socialista Druhé internacionály, označuje např. (ve vědecky velmi významném zkoumání *Die Rechtsinstitute des Privatrechts*, Tübingen 1929, str. 97) nájemné, jež nájemník musí platit majiteli domu, jako „tribut“. Většina německých profesorů práva, soudců a právních zástupců by takové označení odmítla jako nepřipustnou „politizaci“ soukromoprávních vztahů a porušení „čistě juristického“, „čistě právního“, „čistě vědeckého“ výkladu, protože daná otázka je pro ně rozhodnuta na základě „pozitivního práva“ a politické rozhodnutí státu, jež je s tím spojeno, je z jejich strany uznáváno. Naopak: četní socialisté Druhé internacionály přikládají velký význam tomu, že platby, k nimž ozbrojená Francie nutí ozbrojené Německo, nejsou označovány jako „tributy“, nýbrž mluví se jen o „reparacích“. Slovo „reparace“ se zdá být ve větší míře právní, legální a mírumilovné a méně polemické a politické než slovo „tributy“. Při bližší úvaze jsou však „reparace“ v ještě intenzivnější míře polemické, a tudíž i politické, protože toto slovo využívá právního, a dokonce i morálního devalvujícího soudu politicky k tomu, aby současně vystavilo přemoženého nepřítele vynucenými platbami právní a morální diskvalifikaci. Otázka, zda se má říkat „tributy“ nebo „reparace“, se dnes v Německu stala tématem vnitrostátního rozporu. V dřívějších stoletích existovala v jistém smyslu opačná kontroverze mezi německým císařem (uherským

charakter ovládá především i jazykové použití slova „politický“ samého, přičemž je lhostejné, zda je protivník označen jako „nepolitický“ (ve smyslu vzdálený světu, bez kontaktu s konkrétní skutečností) či zda má být naopak diskvalifikován a denuncován jako „politický“, aby se druhý nad ním sám vyvýšil jako „nepolitický“ (ve smyslu ryze věcný, ryze vědecký, ryze morální, ryze právní, ryze estetický, ryze ekonomický, nebo na základě podobných polemických ryzostí). Za druhé, v běžném jazyce každodenní vnitrostátní polemiky je dnes slovo „politický“ často používáno ve stejném významu jako slovo „stranickopolitický“; nevyhnutelná „nevěcnost“ veškerých politických rozhodnutí, jež je jen odrazem rozlišování přítele a nepřítele, které je imanentním znakem veškerého politického chování, se pak projevuje žalostnými formami a horizonty stranickopolitického obsazování míst a politikou prebend; požadavek „depolitizace“, který z toho vzniká, znamená jen překonání stranickopolitického zřetele atd. Rovnice: politické = stranickopolitické je možná tehdy, jestliže myšlenka vřezahrnující jednoty („státu“), která relativizuje veškeré vnitropolitické strany a jejich antagonismy, ztratí svoji sílu, a vnitrostátní rozpory proto nabudou větší intenzity než společný zahraničně politický antagonismus vůči jinému státu. Jestliže se stranickopolitické rozpory stanou uvnitř státu beze zbytku rozpory politickými jako takovými, pak se dospělo k nejzazšímu stupni „vnitropolitické“ řady, tj. pro ozbrojenou konfrontaci jsou rozhodující nikoli zahraničně politické, nýbrž vnitrostátní seskupení přátel a nepřátel. Reálná mož-

králem) a tureckým sultánem, která se týkala toho, zda to, co musel císař Turkovi platit, bylo „penzí“ nebo „tributem“. Dlužník tu kladl důraz na to, že neplatí tribut, nýbrž „penzi“, věřitel naopak na to, že jde o „tribut“. Slova byla tehdy, alespoň ve vztazích mezi křesťany a Turky, zdánlivě otevřenější a objektivnější a právní pojmy se asi ještě nestaly nástroji politického nátlaku ve stejné míře, jako je tomu dnes. Bodinus, jenž se o této kontroverzi zmiňuje (*Les six livres de la République*, Paris 1580², str. 784), nicméně dodává, že i penze je většinou placena jen proto, aby se plátce ochránil nikoli před jinými nepřáteli, ale před protektorem samým, a aby se vykoupil před invazí (*pour se racheter de l'invasion*).

nost boje, která musí vždy existovat, aby se mohlo mluvit o politice, se při takovém „primátu vnitřní politiky“ už nevztahuje konsekventně na válku mezi organizovanými národními jednotami (státy nebo impérii), nýbrž na občanskou válku.

K pojmu nepřítele patří totiž v reálné sféře založená eventualita boje. U tohoto slova je třeba odhlédnout od všech nahodilých a historickému vývoji podléhajících změn válečné a zbrojní techniky. Válka je ozbrojeným bojem mezi organizovanými politickými jednotami, občanská válka je ozbrojeným bojem uvnitř jedné organizované jednoty (která se tím však stává problematickou). Na pojmu zbraně je podstatné to, že jde o prostředek určený k fyzickému usmrcování lidí. Stejně jako je tomu u slova nepřítel, je i zde slovo boj třeba chápat ve smyslu jeho bytostné původnosti. Neznamená konkurenci ani „ryze duchovní“ boj v diskusi, ani symbolický „zápas“, jež každý člověk nakonec vždy nějakým způsobem vede, neboť celý lidský život je přece „boj“ a každý člověk je „bojovník“. Pojmy přítel, nepřítel a boj nabývají svého reálného smyslu tím, že mají vztah zejména k reálné možnosti fyzického usmrcení a podřuzují si jej. Válka vyplývá z nepřátelství, neboť to je bytostnou negací jiného bytí. Válka je jen nejzazší realizací nepřátelství. Nemusí být něčím běžným, něčím normálním ani nemusí být vnímána jako něco ideálního nebo žádoucího, ale pokud má pojem nepřítele svůj smysl, musí dále existovat jako reálná možnost.

V žádném případě tomu tedy není tak, jako by politické bytí nebylo ničím jiným než krvavou válkou a veškeré politické jednání bojovou vojenskou akcí, jako by každý národ byl ve vztahu ke každému jinému národu nepřetržitě stavěn před alternativu přítel, nebo nepřítel a jako by to, co je politicky správné, nemohlo spočívat právě ve vyhnutí se válce. Definice politična, která je zde předkládána, není ani válekychtivá, ani militaristická, ani imperialistická či pacifistická. Není také pokusem vytyčit vítěznou válku nebo zdařilou revoluci jako „společenský ideál“, neboť válka či revoluce není ani něčím „společenským“, ani něčím „ideálním“.⁹ Vojenský

⁹ Proti novokantovskému založené tezi Rudolfa Stammlera, že „spo-

boj, posuzován sám o sobě, není „pokračováním politiky jinými prostředky“, jak je Clausewitzův slavný výrok většinou nesprávně citován,¹⁰ nýbrž má jako válka svá vlastní strategická, taktická a jiná pravidla a hlediska, která však vesměs předpokládají, že již existuje politické rozhodnutí o tom, kdo je nepřítel. Ve válce se protivníci proti sobě většinou stavějí jako takoví, normálně jsou dokonce označeni uniformou, a rozlišení přítele a nepřítele proto

lečenským ideálem“ je „společenství lidí svobodné vůle“, postavil Erich Kaufmann (*Das Wesen des Völkerrechts und die clausula rebus sic stantibus*, 1911, str. 146) větu: „Společenským ideálem není společenství lidí svobodné vůle, nýbrž vítězná válka: vítězná válka jako nejzazší prostředek k onomu nejvyššímu cíli“ (k účasti a sebestvrzení státu ve světových dějinách). Tato věta přejímá typicky novokantovsko-liberální představu o „ideálu společnosti“, pro niž jsou však války, i vítězné války něčím s ní zcela nesouměřitelným a neslučitelným, a spojuje ji s představou „vítězné války“, která zdomácněla ve světě hegelovsko-rankeovské filosofie dějin, v níž zase neexistují žádné „společenské ideály“. Tato na první pohled frapantní antiteze se tak rozpadá na dvě nesourodé části a ani rétorická důraznost příkrého kontrastu nemůže skrýt strukturální inkohereci a zacetit myšlenkovou trhlinu.

¹⁰ C. Clausewitz (*Vom Kriege*, Berlin 1834, III. část, str. 140) říká: „Válka není ničím jiným než pokračováním politického styku s přímíšením jiných prostředků.“ Válka je pro Clausewitze „pouhým nástrojem politiky“. Tím je nepochybně také, ale její význam pro poznání podstaty politiky tím není ještě vyčerpán. Podíváme-li se přesněji, není válka ostatně u Clausewitze jen jedním z mnoha nástrojů, nýbrž *ultima ratio* konfigurace přítel–nepřítel. Válka má svoji vlastní „gramatiku“ (tj. specifickou vojensko-technickou zákonitost), jejím „mozkem“ ale zůstává politika; válka nemá žádnou „vlastní logiku“. Tu může totiž získat jen z pojmů přítele a nepřítele a toto jádro všeho politického odhaluje věta na str. 141: „Jestliže válka patří k politice, pak přejímá i její charakter. Jakmile je politika grandióznější a mocnější, stává se takovou i válka, a to se může vystupňovat až do té míry, že válka dosáhne absolutní podoby.“ Také četné další věty ukazují, jak každá specificky politická úvaha velice spočívá na oněch politických kategoriích; zejména to dokládají např. vývody o koaličních válkách a svazcích, str. 135 n. a též H. Rothfels, *Carl Clausewitz, Politik und Krieg*, Berlin 1920, str. 198, 202.

už není politickým problémem, který by musel řešit bojující voják. Právě na tom spočívá správnost věty, již vyslovil jeden anglický diplomat: politik je pro boj vyškolen lépe než voják, protože politik bojuje po celý život, zatímco voják bojuje jen výjimečně. Válka vůbec není cílem, účelem, nebo dokonce obsahem politiky, nýbrž je jako reálná možnost vždy existujícím předpokladem, který osobitým způsobem určuje lidské jednání a myšlení, a tím vyvolává specificky politické chování.

Kritérium spočívající na rozlišení přítele a nepřítele proto také v žádném případě neznamená, že určitý národ by věčně musel být přítelem nebo nepřítelem určitého jiného národa nebo že by neutralita snad nebyla možná nebo politicky rozumná. Pojem neutrality je však jako každý politický pojem rovněž podřízen tomuto poslednímu předpokladu reálné možnosti seskupení přátel a nepřátel, a kdyby na zemi existovala už jen neutralita, znamenalo by to nejen konec války, ale i konec neutrality samé, právě tak jako když vůbec odpadne reálná možnost boje, je u konce každá politika, ba i politika založená na vyhýbání se boji. Určující je vždy jen možnost tohoto rozhodujícího případu, skutečného boje, a rozhodnutí o tom, zda tento případ nastal, nebo nikoli.

To, že tento případ nastává jen výjimečně, nijak neruší, nýbrž právě zdůvodňuje jeho určující charakter. I když války dnes už nejsou tak početné a běžné jako dříve, získaly nicméně na mohutné totální síle ve stejné nebo možná ještě vyšší míře to, co ztratily na početnosti a každodennosti. I dnes je případ války stále „významným případem“. Můžeme říci, že právě výjimečný případ zde má stejně jako v jiných spojitostech zvlášť rozhodující význam odhalující podstatu věcí. Neboť teprve ve skutečném boji se ukazuje nejzazší důsledek politické konfigurace přítele a nepřítele. Právě touto nejextrémnější možností získává život lidí svoje specificky *politické* napětí.

Svět, v němž by možnost takového boje byla beze zbytku odstraněna a zcela by zmizela, definitivně pacifikovaná zeměkoule by se stala světem nerozlišujícím přítele a nepřítele, a tudíž světem bez politiky. Mohly by v něm snad existovat rozmanité velmi zajímavé antagonismy a kontrasty, konkurence a intriky všeho

druhu, nebyl by tu však ve smysluplné podobě žádný antagonismus, na jehož základě by bylo možné na lidech požadovat, aby obětovali svůj život, a zmocnit je k tomu, aby prolévali krev a zabíjeli jiné lidi. Z hlediska pojmového určení politična nezáleží ani zde na tom, zda si takový svět bez politiky přejeme jako ideální stav. Fenomén politična se dá pochopit jen se zřetelem k reálné možnosti konfigurace přítele a nepřítele a je lhostejné, co z toho vyplývá pro náboženské, estetické a ekonomické hodnocení politična.

Válka jako nejextrémnější politický prostředek demonstruje možnost tohoto rozlišení přítele a nepřítele tvořící základ jakékoli politické představy, a je proto smysluplná jen potud, pokud toto rozlišení v lidstvu reálně existuje, nebo je alespoň reálně možné. Válka vedená z „ryze“ náboženských, „ryze“ morálních, „ryze“ právních či „ryze“ ekonomických motivů by naproti tomu byla protismyslná. Ze specifických antagonismů vlastních těmto oblastem lidského života se nedá odvodit polarita přítele a nepřítele, a tedy ani válka. Válka nemusí být ani něčím zbožným, ani něčím morálně dobrým, ani něčím rentabilním; dnes také pravděpodobně není ničím z toho všeho. Tento jednoduchý poznatek je většinou zamlžen tím, že náboženské, morální a další antagonismy se stupňují v antagonismy politické a mohou přivodit rozhodující bojovou konstelaci ve znamení přítele nebo nepřítele. Jestliže však dojde k této bojové konstelaci, pak rozhodující antagonismus už není náboženský, morální nebo ekonomický, nýbrž politický. Otázkou je pak vždy jen to, zda taková konstelace přítele a nepřítele existuje nebo neexistuje jako reálná možnost a skutečnost, a je lhostejné, jaké lidské motivy jsou dostatečně silné na to, aby ji vyvolaly.

Této konsekvenci politična nemůže nic uniknout. Kdyby byla pacifistická opozice vůči válce natolik silná, že by pacifisty mohla dohnat k válce proti nepacifistům, k „válce proti válce“, prokázalo by se tím, že skutečně má politickou moc, protože je dostatečně silná na to, aby seskupila lidi pod zorným úhlem přítele a nepřítele. Jestliže je vůle zabránit válce natolik silná, že se už nebojí války samé, pak se právě stala politickým motivem, tj. sama schvaluje – i když jen jako extrémní eventualitu – válku, a dokon-

ce i smysl války. Zdá se, že v současné době je to zvláště slibný způsob ospravedlnění válek. Válka se pak odehrává formou vždy „definitivně poslední války lidstva“. Takové války jsou pak nutně válkami zvláště intenzivními a nelidskými, protože tím, že překračují hranice politična, musí nepřítele současně degradovat v morálních i dalších kategoriích a učinit z něho nelidské monstrum, jež musí být nejen odraženo, nýbrž definitivně zničeno; není to tedy už jen nepřítel, který musí být odkázán zpět do svých hranic. Na možnosti takových válek se však obzvláště zřetelně ukazuje, že válka dnes ještě existuje jako reálná možnost, což má zvláštní význam pro rozlišení přítele a nepřítele a pro poznání politična.

4

Jakýkoli náboženský, morální, ekonomický, etnický nebo jiný antagonismus se změní v antagonismus politický, je-li natolik silný, aby efektivně seskupil lidi pod zorným úhlem přítele a nepřítele. Politično nespočívá v boji samém, který se řídí vlastními technickými, psychologickými a vojenskými zákony, nýbrž, jak jsme už řekli, v chování určeném touto reálnou možností, v jasném rozpoznání vlastní, takto určené situace a v úkolu správně rozlišit přítele a nepřítele. Náboženské společenství, jež jako takové vede války, ať už války proti příslušníkům jiných náboženských společenství nebo války jiného druhu, je kromě náboženského společenství i politickou jednotou. Politickou veličinou je i v tom případě, má-li být i jen v negativním smyslu možnost působit na onen rozhodující proces, je-li s to zákazem vydaným svým příslušníkům zabránit válkám, tj. rozhodujícím způsobem negovat nepřátelskou kvalitu protivníka. Totéž platí i pro spojení lidí spočívající na ekonomickém základě, např. pro průmyslový koncern nebo pro odborovou organizaci. I „třída“ v marxistickém smyslu slova přestává být něčím ryze ekonomickým a stává se politickou veličinou, jakmile dospěje k tomuto rozhodujícímu bodu, tj. jakmile bere třídni „boj“ vážně a jedná s třídním protivníkem jako se skutečným nepřítelem a bojuje proti němu ať už jako stát proti státu nebo v občanské válce uvnitř státu. Skutečný boj pak už nutně neprobí-

há podle ekonomických zákonů, nýbrž má – vedle metod boje v nejužším technickém smyslu – své politické nutnosti a orientace, koalice, kompromisy atd. Jestliže se uvnitř státu chopí politické moci proletariát, vznikne proletářský stát, který je politickým útvarem neméně než stát národní, kněžský, obchodnický, vojenský, úřednický nebo než jakákoli jiná kategorie politické jednoty. Jestliže se na základě protikladu mezi proletáři a buržoazií podaří seskupit celé lidstvo jako přátele a nepřátele v proletářských a kapitalistických státech a jestliže přitom zmizí všechny ostatní konstelace přátele a nepřátele, pak se ukáže celá realita politična, jíž nabyly tyto zprvu zdánlivě „ryze“ ekonomické formy. Jestliže politická síla nějaké třídy nebo jiné skupiny uvnitř národa sahá jen tak daleko, že může zabránit jakékoli válce, která by mohla být vedena navenek, aniž má sama schopnost nebo vůli převzít státní moc, rozlišit přátele a nepřátele a v případě potřeby vést válku, pak je rozbita politická jednota.

Politično může čerpat svoji sílu z nejrůznějších oblastí lidského života, z náboženských, ekonomických, morálních a dalších antagonismů; pojem politična neoznačuje žádnou vlastní oblast, nýbrž jen *stupeň intenzity* asociace nebo disociace lidí, jejichž motivy mohou být náboženského, národního (v etnickém nebo kulturním smyslu), hospodářského nebo jiného druhu a v různých dobách vedou k různým podobám spojování a oddělování. Reálné seskupení přítel–nepřítel je bytostně tak silné a rozhodující, že nepolitický antagonismus nechává v téměř okamžiku, v jakém toto seskupení vyvolal, stranou svá dosavadní „ryze“ náboženská, „ryze“ hospodářská, „ryze“ kulturní kritéria a motivy a podřizuje se zcela novým, specifickým a z hlediska onoho „ryze“ náboženského, „ryze“ hospodářského či jiného „ryzího“ východiska často velmi nekonzistentním a „iracionálním“ podmínkám a důsledkům aktuální politické situace. Politické je v každém případě vždy takové seskupení, které se orientuje na vážný případ konfliktu. Je proto vždy *rozhodujícím* lidským seskupením, a tudíž vždy politickou jednotou, pokud ta vůbec existuje, rozhodující jednotou a „suverénní“ autoritou v tom smyslu, že mu musí na základě samotného

pojmu vždy nutně příslušet rozhodnutí o rozhodujícím případě, i když je to případ výjimečný.

Slovo „suverenita“ tu má dobrý smysl právě tak jako slovo „jednota“. Obojí ale vůbec neznamená, že každý detail existence každého člověka, jenž patří k nějaké politické jednotě, by musel být určován a přikazován ze strany politična nebo že centralistický systém by snad zničil každou jinou organizaci nebo korporaci. Může se stát, že hospodářské zřetele jsou silnější než všechno, co chce vláda hospodářsky údajně neutrálního státu; ve vztahu k náboženským přesvědčením naráží moc údajně neutrálního státu rovněž snadno na své meze. Tím, na čem záleží, je vždy případ konfliktu. Jestliže jsou hospodářské, kulturní nebo náboženské opoziční síly tak mocné, že samy určují rozhodnutí o vážném případě konfliktu, pak se právě staly novou substancí politické jednoty. Jestliže nejsou dostatečně silné, aby zabránily válce, o níž se rozhodlo proti jejich zájmům a principům, pak se ukazuje, že nedosáhly rozhodujícího bodu politična. Jestliže jsou dostatečně silné, aby zabránily válce požadované vedením státu, ale odporující jejich zájmům nebo principům, a přitom nejsou dostatečně silné na to, aby samy rozhodly o válce podle své vůle, pak už neexistuje žádná jednotná politická veličina. Ať je tomu jakkoli: se zřetelem k orientaci na potenciální vážný případ skutečného boje proti skutečnému nepříteli je *politická jednota nutně buď rozhodující jednotou* ve vztahu k seskupení přítel nebo nepřítel a v tomto smyslu (nikoli v nějakém absolutistickém smyslu) je *suverénní, nebo vůbec neexistuje*.

Když se poznalo, jak velký politický význam připadá uvnitř státu hospodářským sdružením, a když zvláštní pozornost vzbudil zejména růst odborů, proti jejichž hospodářskému mocenskému prostředku, proti stávce, byly zákony státu relativně bezmocné, vyhlášovala se trochu předčasně smrt a konec státu. V podobě vlastní doktríny se to dělo, pokud vím, teprve od roku 1906 a 1907 u francouzských syndikalistů.¹¹ Mezi teoretiky státu, kteří patří do

¹¹ „Cette chose énorme ... la mort de cet être fantastique, prodigieux,

této souvislosti, je nejznámější Duguit; ten se od roku 1901 pokoušel vyvrátit pojem suverenity a představu o osobnosti státu řadou případných argumentů proti nekritické metafyzice státu a proti jeho personifikacím, které jsou nakonec jen rezidui světa knížecího absolutismu, ale vlastní politický smysl myšlenky o suverenitě mu v podstatě unikl. Něco podobného platí i pro takzvanou pluralistickou teorii státu, která se o něco později objevila v anglosaských zemích a již vytvořili G. D. H. Cole a Harold J. Laski.¹² Jejich pluralismus spočívá ve snaze popřít suverénní

qui a tenu dans l'histoire une place si colossale: l'État est mort (Tato nevídaná událost ... smrt té fantastické a ohromné bytosti, která v dějinách zaujímala tak kolosální místo: stát je mrtev)“ – napsal E. Berth, jenž byl inspirován Georgem Sorelem, v *Le Mouvement socialiste*, říjen 1907, str. 114. Léon Duguit cituje toto místo ve svých přednáškách *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État*, Paris 1908; Duguit se spokojil slovy, že suverénní a jako osoba myšlený stát je mrtev nebo umírá (str. 150: „L'État personnel et souverain est mort ou sur le point de mourir [Osobní a svrchovaný stát je mrtev anebo na pokraji smrti]“). V Duguitově knize *L'État*, Paris 1901, se takové věty ještě nevyskytují, ačkoli kritika pojmu suverenity tu již má stejnou podobu. Další zajímavé příklady této syndikalistické diagnózy dnešního státu nalezneme u Esmeina v *Droit constitutionnel* (Paris 1921⁷, I, str. 55 n.) a především v obzvlášť zajímavé knize Maxima Leroye *Les transformations de la puissance publique*, Paris 1907. Syndikalistickou teorii je i se zřetelem k její diagnóze státu třeba odlišit od marxistické konstrukce. Pro marxisty stát mrtvý není ani neumírá, naopak je nutný a prozatím ještě skutečný jako prostředek k nastolení beztřídní společnosti a teprve s ní i společnosti bezestátní; v sovětském státě načerpal stát pomocí marxistické doktriny novou energii a nový život.

¹² Přehledný a plauzibilní souhrn Coleových tezí (formulovaný jím samým) je otištěn v publikacích *Aristotelian Society*, sv. XVI (1916), str. 310–325; ústřední teze zní i zde takto: státy jsou ve své podstatě rovné ostatním druhům lidských svazků. Z Laskiových spisů je třeba dále jmenovat: *Studies in the Problem of Sovereignty*, London 1917; *Authority in the Modern State*, New Haven 1919; *Foundations of Sovereignty*, New York 1921; *A Grammar of Politics*, London 1925; *Das Recht und der Staat*, in: *Zeitschrift für öffentliches Recht*, sv. X (1930), str. 1–25. Další

jednotu státu, tj. politickou jednotu, a vždy znovu vyzdvihovat, že jednotlivec žije v početných a rozmanitých společenských vazbách a vztazích: je členem náboženské společnosti, národa, odborové organizace, rodiny, sportovního klubu a mnoha dalších „sdružení“, jež na něj mají v jednotlivých případech různé silný určující vliv a zavazují jej „pluralitou závazků věrnosti a loajalit“, aniž by se o nějakém z těchto sdružení mohlo říci, že je bezvýhradně rozhodující a suverénní. Různá „sdružení“ se mohou naopak jednotlivě osvědčit tak, že každé z nich je nejsilnější v nějaké jiné oblasti, a konflikt závazků k loajalitě a věrnosti může být vždy rozhodnut jen případ od případu. Bylo by např. myslitelné, že členové odborového svazu, který vydá heslo nechodit dál do kostela, přesto do kostela chodí, současně však neuposlechnou církví vydané výzvy, aby vystoupili z odborů.

Na tomto případě je zvlášť nápadné, že vedle sebe klade náboženské společnosti a odborové svazy, což se může dík jejich společné opozici vůči státu nakonec stát aliancí církví a odborů. Tento postup je typický pro pluralismus v anglosaských zemích, jehož teoretickým východiskem se vedle Gierkeovy teorie družstev stala především kniha J. Nevilla Figgise o církvích v moderním státě (1913).¹³ Historickou epizodou, k níž se Laski vždy

literaturu uvádí Kung Chuan Hsiao, *Political Pluralism*, London 1927; ke kritice pluralismu: W. Y. Elliot v *The American Political Science Review*, XVIII (1924), str. 251 n., a *The Pragmatic Revolt in Politics*, New York 1928; C. Schmitt, *Staatsethik und pluralistischer Staat*, in: *Kant Studien*, XXXV (1930), str. 28–42. O pluralistické roztržičnosti dnešního německého státu a o postupné přeměně parlamentu v jeviště pluralistického systému: C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, Tübingen 1931, str. 73 n.

¹³ J. Nevill Figgis, *Churches in the Modern State*, London 1913. Autor zde mimochodem na str. 249 uvádí, že Maitland, jehož zkoumání dějin práva rovněž pluralisty ovlivnila, se o Gierkeově knize *Deutsches Genossenschaftsrecht* (srv. výše str. 25) vyjádřil slovy, že je to nejvelkolepější kniha, jakou kdy četl (the greatest book he had ever read); Figgis říká, že středověký spor mezi církví a státem, tj. mezi papežem a císařem, či ještě přesněji řečeno mezi stavem kleriků a světskými stavy, nebyl bojem dvou

znovu vrací a která na něj zřejmě hluboce zapůsobila, je Bismarckův souběžný a stejně neúspěšný postup proti katolické církvi a socialistům. *Kulturkampf* vedený proti římské církvi ukázal, že ani stát s nezlomenou silou bismarckovské říše nebyl absolutně suverénní a všemocný; právě tak nedosáhl tento stát vítězství ve svém boji proti socialistickému dělnictvu a ani v hospodářské oblasti by nebyl dokázal vyrazit odborům z rukou moc spočívající v „právu na stávkou“.

Tato kritika je z velké části správná. Fráze hovořící o „všemoci“ státu jsou ve skutečnosti často jen povrchními sekularizacemi theologických formulí o všemohoucnosti boží a německá teorie 19. století o „osobnosti“ státu je zčásti polemickou antitezí zaměřenou proti osobnosti „absolutního“ knížete, zčásti cestou, jak se obratem ke státu jako „vyššímu třetímu“ vyhnout dilematu: suverenita knížete nebo suverenita lidu. Tím však ještě není zodpově-

„společností (societies)“, nýbrž občanskou válkou uvnitř téže společenské jednoty; dnes jsou to naproti tomu dvě společnosti, *duo populi*, jež tu stojí proti sobě. To je podle mého názoru správné. Neboť jestliže v době před schismatem mohl být ještě vztah mezi papežem a císařem převeden na formuli, že papež má *auctoritas* a císař *potestas*, že tedy uvnitř téže jednoty existuje dělba, trvá katolická doktrína od 12. století na tom, že církev a stát jsou dvě *societates*, a to dvě *societates perfectae* (ve své oblasti obě suverénní a autarkní), přičemž na straně církve je jako *societas perfecta* přirozeně uznávána jen jedna jediná církev, zatímco na straně státu dnes existuje pluralita (ne-li bezpočet) *societates perfectae*, jejichž „perfektnost“ se ovšem pro jejich velký počet stává velmi problematickou. Mimořádně jasně shrnutí katolického učení podává Paul Simon ve stati *Staat und Kirche* (in: *Deutsches Volkstum*, Hamburg, srpen 1931, str. 576–596). Vzájemné přiřazování církví a odborů, typické pro anglosaskou pluralistickou doktrínu, je v katolické teorii samozřejmě nemyslitelné; právě tak by katolická církev nemohla připustit ani to, aby se s ní jednalo tak, jako by byla svou povahou rovna odborové internacionále. Ve skutečnosti, jak Elliot výstižně poznamenává, slouží církev Laskimu jen jako „stalking horse“ pro odbory. Celkově chybí bohužel jak na katolické straně, tak i u oněch pluralistů jasně a důkladné objasnění vlastních teorií a jejich vzájemných vztahů.

zena otázka, jaká „sociální jednotka“ (smím-li zde převzít nepřesný, liberální pojem „sociálního“) rozhoduje v případě konfliktu a určuje rozhodující konfiguraci ve znamení přítele a nepřítele. Ani církev, ani odbory, ani spojenectví obou by nebylo zakázalo válku nebo zabránilo válce, již chtěla pod Bismarckem vést Německá říše. Bismarck nemohl přirozeně papeži vyhlásit válku, ale jen proto, že papež sám už neměl *jus belli*; a ani socialistické odbory nezamýšlely vystupovat jako *partie belligérante*. V každém případě nebyla myslitelná žádná instance, která by byla mohla nebo chtěla vystoupit proti rozhodnutí tehdejší německé vlády týkajícímu se případu konfliktu, aniž by se přitom sama stala politickým nepřítelem a musela nést veškeré důsledky tohoto pojmu; a naopak, ani církev, ani odbory se nechystaly na občanskou válku.¹⁴ To postačuje pro zdůvodnění rozumného pojmu suverenity. Politická jednotka je prostě samou svou podstatou jednotou rozhodující a je lhostejné, z jakých zdrojů čerpá své poslední duševní motivy. Buď existuje, anebo neexistuje. Jestliže existuje, je jednotou nejvyšší, tj. v rozhodujícím případě určující.

To, že stát je jednotou, a to jednotou určující, se zakládá na jeho politickém charakteru. Pluralistická teorie je buď teorií státu, který dosahuje jednoty federalismem společenských skupin, nebo jen teorií dezintegrace či vyvrácení státu. Jestliže popírá jeho jednotu a činí z něho „politické sdružení“ stejné povahy se sdruženími jinými, např. náboženskými nebo ekonomickými, pak musí přede-

¹⁴ Protože Laski přihlíží také ke sporům anglických katolíků s Gladstonem, uveďme zde věty z dopisu pozdějšího kardinála Newmana vévodovi z Norfolkku (1874, o Gladstonově spisu *The Vatican Decrees in Their Bearing on Civil Allegiance*): „Předpokládáme-li, že Anglie by chtěla vyslat své pancéřové lodi na podporu Itálie proti papeži a jeho spojencům, angličtí katolíci by tím zajisté byli velmi rozhořčeni, ještě před zahájením války by stranili papeži a použili by všech ústavních prostředků, aby této válce zabránili; kdo se nicméně domnívá, že by jejich způsob jednání, jakmile by válka jednou vypukla, spočíval v něčem jiném než v modlitbách a ve snáhách o její ukončení? Z jakého důvodu je možné tvrdit, že by se snížili k jakémukoli kroku zrádcovské povahy?“

vším zodpovědět otázku, co je specifickým obsahem politična. Přesnou definici politična však v žádné z mnoha Laskiových knih nenalezneme, ačkoli vždy jde o stát, politiku, suverenitu a *government*. Stát se jednoduše mění ve sdružení, které soupeří s jinými sdruženími; stává se *společností* vedle a mezi mnoha jinými společnostmi, které existují uvnitř nebo vně státu. To je „pluralismus“ této teorie státu, jejíž celý vtip se obrací proti dřívějšímu přeceňování státu, proti jeho „výsostnosti“ a „osobnosti“, proti jeho „monopolu“ nejvyšší jednoty, zatímco zůstává nejasné, čím má politická jednota napříště vůbec ještě být. Jednou se z ní starým, liberálním způsobem činí pouhá služebnice společnosti určované v podstatě ekonomicky, podruhé se naproti tomu jeví pluralisticky jako specifický typ společnosti, tj. jako sdružení vedle dalších sdružení, a jindy konečně jako produkt federalismu společenských skupin nebo jako jakési zastřešující sdružení existujících sdružení. Především by se ale muselo vysvětlit, z jakého důvodu lidé vedle náboženských, kulturních, ekonomických a dalších sdružení vytvářejí také ještě sdružení politické, *governmental association*, a v čem spočívá specificky politický smysl sdružení tohoto posledního druhu. V této otázce nelze rozpoznat žádnou bezpečnou a zřetelnou myšlenkovou linii a jako poslední, souhrnnější, veskrze monisticky universální a v žádném případě pluralistický pojem vystupuje u Colea *society* a u Laskiho *humanity*.

Tato pluralistická teorie státu je především už sama o sobě pluralistická, tj. nemá žádné jednotné těžiště, nýbrž čerpá své myšlenkové motivy z naprosto rozdílných ideových okruhů (náboženství, hospodářství, liberalismus, socialismus atd.); ignoruje ústřední pojem jakékoli teorie státu, jímž je politično, a nebere v úvahu ani možnost, že pluralismus sdružení by mohl vést k federalisticky zkonstruované politické jednotě; zůstává plně v zajetí liberálního individualismu, protože nakonec nečiní nic jiného, než že ve službě svobodného individua a jeho svobodných sdružení staví jedno sdružení proti druhému a veškeré otázky a konflikty se přitom řeší z perspektivy individua. Ve skutečnosti neexistuje žádná politická „společnost“ nebo „sdružení“, existuje pouze politická jednota, politické „společenství“. Reálná možnost seskupení přítel–nepřítel

postačuje k tomu, aby vytvořila určující jednotu přesahující to, co má jen povahu společnosti nebo sdružení, jednotu, jež je něčím specificky jiným a ve vztahu k ostatním sdružením rozhodujícím.¹⁵ Jestliže tato jednota případně zanikne, zanikne i politično samo. Jen pokud není podstata politična rozpoznána nebo brána v úvahu, je možné klást politické „sdružení“ pluralisticky vedle sdružení náboženského, kulturního, ekonomického či jiného a nechat je s nimi soupeřit. Z pojmu politična ovšem vyplývají, jak ukážeme později (odd. 6), pluralistické konsekvence, nikoli ovšem v tom smyslu, že by *uvnitř* jedné a téže politické jednoty mohl místo příslušející určující konfiguraci přítel–nepřítel zaujmout pluralismus, aniž by tak bylo zároveň s jednotou zničeno i samo politično.

5

Ke státu jako bytostně politické jednotě patří *jus belli*, tj. reálná možnost označit v případě potřeby z moci vlastního rozhodnutí nepřítel a bojovat proti němu. Jakými technickými prostředky je boj veden, jak je zorganizováno vojsko, jak velké jsou vyhlídky, že válka bude vítězná, je v tomto případě lhostejné, pokud je politicky jednotný národ připraven bojovat za svoji existenci a nezávislost, přičemž sám vlastním rozhodnutím určuje, v čem spočívá jeho existence a svoboda. Zdá se, že vývoj vojenské techniky vede k tomu, že už možná zbývá jen málo států, jimž jejich průmyslová síla dovoluje vést válku s vyhlídkou na úspěch, zatímco menší a slabší státy na *jus belli* dobrovolně nebo nuceně rezignují, když se jim správnou alianční politikou nezdaří uhájit vlastní samostatnost. Tento vývoj není důkazem, že válka, stát a politika vůbec zaniknou. Všechny nespočetné změny a zvraty v lidských dějinách a ve vývoji lidstva vždy vytvářely nové formy a nové dimen-

¹⁵ „Můžeme říci, že v den mobilizace se společnost, která až dosud existovala, přetvořila v pospolitost.“ E. Lederer, *Archiv für Sozialwissenschaften*, 39 (1913), str. 349.