

novatelným s prospěchem jiných subjektů, ovšem substantivně už jde o demokracii apod.

V tom bylo úskalí klasifikace konstitučních monarchií 19. století, které byly přechodovou formou, v níž se střetávaly nároky a zájmy panovníka a lidu: Subjektem ustavující moci a politickým suverénem však mohl být jen jeden z nich. Pokus vyhnout se konfliktu pomocí doktríny suverenity ústavy, což je francouzské řešení z roku 1830, odmítá pro jeho abstraktnost C. Schmitt – suverénem může být buď panovník, anebo lid, nikoliv oba; panovník se nicméně může suverenity ve prospěch lidu vzdát.²⁷⁵ Výsledek střetu je jasný: „Každá moderní politická rétorika a ideologie musí vycházet z myšlenky vlády lidu...“²⁷⁶

II. Lidová koncepce vlády

Lidová koncepce není nutně koncepcí republikánskou, i ona pracuje s panovníkem, jeho autoritu však zakládá na volbě, přinejmenším originární volbě dynastie. Tomáš Akvinský v tomto duchu odlišuje „*regimen regale*“, teokratickou formu monarchie s neodpovědným panovníkem, vybaveným plnou mocí, a „*regimen politicum*“, kde vládce volený lidem vládne podle zákonů;²⁷⁷ slyšíme v tom ozvuky Aristotelovy politické vlády, tj. vlády svobodných a rovných. Volbu ovšem neprováděli všichni lidé, a to ani historicky, ani v různých teoriích, nýbrž jen někdo: válečníci, šlechta apod.

a jím potvrzovanou, prezentující své nepřátele jako nepřátele lidu. Vůle a potřeby lidu se nacházejí v srdci panovníkově, tj. právě v srdci Napoleona I. Rovněž K. Loewenstein, 1969, str. 149, má za to, že Napoleon byl prvním autokratem dovolávajícím se suverenity lidu; po něm obdobné mimikry přebírají v zásadě všechny autoritativní i totalitní systémy.

²⁷⁵ Schmitt, C., 2003, str. 53–54. Otvírá se tím otázka, zda se i lid může vzdát své suverenity (ve prospěch pravé monarchie, teokracie apod.). Řekl bych, že se nemůže vzdát toho, že se o svou odevzdanou suverenitu případně znovu přihlásí, neboť by tím lid aktuální zavazoval ty, co po něm přijdou. Jak ještě bude zřejmé z dalšího výkladu, mám dojem, že konečným arbitrem je nakonec mlčící většina, síla, která se dá usměrňovat, motivovat, ovlivňovat, ale již se dá nesnadno čelit. Historie nabízí řadu receptů, jak tuto většinu udržovat v klidu: Odepření vzdělání, prezentace poměrů jako posvěcených vyšší mocí, jediných možných, resp. nejlepších, v čemž spočívá politický význam náboženství a mýtů, jež ovšem mohou být zacíleny i na kritiku a změnu poměrů, zaměstnávání konzumací chleba a hrami apod.

²⁷⁶ Příbáň, J., 2001, str. 58. L. von Ranke označil suverenitu lidu za nejmocnější myšlenku 19. století, obával se ovšem jejího prolnutí s nacionalismem – viz Schmitt, C., 1994, str. 22.

²⁷⁷ Ullmann, W., 1970, str. 178.

Učení spojující lid s mocí se objevila v rámci sporů papežství s říší a králi. Jan z Paříže a Vilém z Ockhamu hlásají, že moc vládců přichází od Boha (*causa prima*) skrze lid (*causa secunda*): „*Omnis potestas a Deo per populum.*“ Podle Marsilia z Padovy bylo z vůle lidu odvozeno právo – lid jako zdroj legitimní moci panovníka mu prapůvodně propůjčuje vynutitelnost, Bartolus da Sassoferrato dospívá k závěru, že římské právo pocházelo od lidu přímo či nepřímo (volbou magistrátů), v případě obyčejového práva jednáním, a pokud jde o císařské právo, na základě *lex regia*.²⁷⁸ V Anglii Jakuba I. se mělo za samozřejmé, že zdrojem nejvyšší moci je Bůh, spor se však vedl o to, byla-li moc k vykonávání svěřena králi, společenství jako celku, anebo staré ústavě, identické se základními principy *common law*.²⁷⁹ Samostatný lid v tomto výčtu chyběl.

Odvozování moci od lidu ovšem neznamenalo právo lidu se na výkonu moci podílet. Např. u Viléma z Ockhamu se panovníkova moc stává samostatnou a lidu se vrací jen při zneužití a v nouzi; v rámci pozdní scholastiky píše F. de Vittoria o tom, že sice společenství samému přísluší si vládnout, vládní moc však přenáší na panovníka, který jedná pro politické společenství a za něj. Na rozdíl od Vittorii činí F. Suárez panovníka stranou smlouvy o přenesení původní moci lidu, shoduje se s ním ovšem ve vyloučení možnosti jednostranného zpětvzetí tohoto přenosu.²⁸⁰ Naopak J. Althusius již chápe vládce pouze jako nejvyšší správce moci, náležející lidu, kteří jsou postaveni pod dohled eforů (úřad pocházející ze Sparty a později se objevující rovněž v úvahách J. Fichteho), kteří mohou napravovat nespravedlivá rozhodnutí vlády a případně i sesadit vládce, jenž se stal tyranem tím, že porušoval základní či božské zákony.²⁸¹

Přemýšlení o lidu jako zdroji a někdy i spolunositeli politické moci se promítlo rovněž v diskusích o poměrech vnitrocírkevních. Je-li moc dědičných králů odvozena od lidu, obstojí nárok volených papežů být lidem neodpovědnými náměstky Kristovými na zemi? Ústředním tématem se to stalo pro konciliarismus, směr počínající ve 14. a vrcholící počátkem 15. století na platformě kostnického koncilu, jehož významným aktérem byl i nejvýznam-

²⁷⁸ Ullmann, W., 1970, str. 200 násl.

²⁷⁹ Goldsworthy, J., 1999, str. 78.

²⁸⁰ Böckenförde, E.-W., 2002, str. 308, 333–334, 362.

²⁸¹ Zippelius, R., 2003, str. 102–103. Funkci eforů měly zřejmě plnit stavy jako reprezentanti státu (*maiestas realis*) vůči vládci (*maiestas personalis*). V závislosti na okolnostech lze panovníka i zabít. Srov. Wernisch, M., 2011, str. 378–380. *Maiestas realis* a *maiestas personalis* rozeznával také H. Grotius: První byla „vlastnictvím“ politického společenství, druhá konkrétního suveréna: panovníka, aristokracie nebo lidu. Srov. Brösl, A., 2009a, str. 123.

nější teoretik konciliarismu *J. Gerson*, kancléř Sorbonny. Dalšími předními konciliaristy byli kardinálové *d'Ailly*, bývalý kancléř Sorbonny, a *Zabarella*, velký kanonista.²⁸²

Konciliarismus jednak navazoval na spory o vztah mezi královstvím *Kristovým* a viditelnou podobou církve (identita, dvě entity), jednak vycházel z episkopalismu, podle nějž pocházela moc biskupů přímo od *Ježíše Krista*, a nikoliv od papeže (všichni biskupové jsou nástupci apoštolů). Papež má autoritu větší než kterýkoli jiný jednotlivý hodnostář, nikoliv však než korporace, jejíž je hlavou, ale také služebníkem. Právě jako hlava společenství věřících se těší plnosti mocí; je tedy reprezentantem, nikoliv personifikací církve.²⁸³ O zásadních věcech církve nemůže rozhodovat sám, ale jen spolu s koncilem, neboť co se všech týká, má být všemi schváleno.²⁸⁴ *Marsilius z Padovy*, činící z lidu nejvyšší moc v říších, prohlásil společenství věřících za nejvyšší moc v církvi a hlásal „*concilium superat papam*“.²⁸⁵ Koncil měl být jako reprezentant věřících suverénním. Tak se také kostnický koncil, jakkoliv „lidem“ tu byli především preláti, choval, když si dekretem *Sacrosancta* přisvojil konečnou autoritu a v duchu toho sesazoval i volil papeže s tím, že je nadán Duchem svatým. Nicméně jeho síla byla podmíněná historickými okolnostmi, zejména oslabením papežství v důsledku „avignonského zajetí“ a především schismatu po roce 1378; s jejich změnou začalo papežství opět posilovat, spíše už však v církvi než v předreformačním a reformačním světě. Ostatně význam okolností ukazuje pouhé srovnání koncilů v Pise a Kostnici – oba sesazovaly a volily papeže, pouze ten druhý se však prosadil, čemuž přispělo angažmá světské moci v osobě císaře *Zikmunda*.

Podle *W. Ullmanna* spočíval důvod neúspěchu konciliaristů v tom, že koncil sestával pouze z kleriků, vůči nimž se papež – nejen svou učitelskou

²⁸² Všechny tři představil českým divákům P. Kohout v pozoruhodné televizní inscenaci „*Ecce Constantia*“. Ke konciliarismu podrobněji v češtině Müller, I., 2011, str. 76 násl.

²⁸³ J. Baroš, 2011, str. 4, uvádí, že tyto úvahy měly vliv na pojetí panovnické moci odvozené od korporativního těla království. Připadá mi však, že s takovým pojetím se bylo možné setkat už před nástupem konciliarismu, možná ovšem pod vlivem kanonistů.

²⁸⁴ Loughlin, M., 2010, str. 35–36. Citovaná zásada se v justiniánském právu týkala vztahu svěřence a opatrovníků, do poměrů veřejné moci ji vtáhli právě konciliaristé.

²⁸⁵ Zippelius, R., 2003, str. 67. Marsilius vystupoval na straně nároků světské moci na nezávislost na církvi. Služba kněží Bohu nezakládá jejich politickou nadřazenost, pro politická uspořádání je podstatná jednotná donucovací autorita zajišťující řád na zemi, a tou je právě světská moc. Je v tom vidět jeho přichylnost k císaři. Má-li proti transcendentnímu titulu postavit srovnatelně působivý, volí lid, resp. onu jeho relevantní část. Viz též Gewirth, A., 1995, str. 292.

autoritou – poměrně snadno prosadil.²⁸⁶ Rozhodně to platilo v době *Mikuláše Kusánského*, který očekával právě od koncilu reformu církve. V jistém slova smyslu se nemýlil, protože jak tridentský koncil v 16. století, tak i oba vatikánské koncily ve staletích 19. a 20. výrazné změny pro církev přinesly: ten první stanovením protireformačního programu, ten poslední nebývalým otevřením se světu. Každopádně měly konciliaristické nauky dopady na organizaci protestantských církví.

Vrátíme-li se zpět do poměrů světských, můžeme pozorovat, že teprve postupně se uvažování o lidu v podobě stavů mění v uvažování o lidu v podobě všech, již jsou ve vzrůstající míře vnímáni jako sobě rovní, a to nejen před Bohem. Má to dopad i na pojetí reprezentace, neboť stavy spolu s panovníkem v zásadě byli říší, zatímco nově se začíná pracovat s konceptem zpřítomnění fakticky nepřítomného lidu. Vedle empirického lidu reprezentovaného parlamentem může mít lid i jen hypotetickou povahu, když je odkazován do přirozeného stavu, v němž se však setkáváme spíše s lidmi a jejich množstvím (*multitudo*) než s lidem jako jednotou (*unitas*). Přirozený stav je pro poměry vnitrostátní, nikoliv mezistátní, zakončován společenskou smlouvou, jež má u různých autorů nejednotnou podobu – každopádně má být novým legitimizačním titulem vlády. V reálném světě ovšem stavy trvají dále. V důsledku toho nabývá pojem „lid“ různých sociálních a politických významů: politicky privilegovaní i neprivilegovaní, tzv. třetí stav, případně jen tzv. stav čtvrtý, lid hypotetický i empirický.

II.1 Exkurs k teoriím společenské smlouvy

Se smluvním základem politického uspořádání se setkáme už ve starověku. Smlouvu uzavřel *Hospodin* s Izraelem, na smluvní základ státu odkazuje podle *Aristotela* i sofista *Lykofrón*, čímž vytváří protiklad *Aristotelovu* chápání polis jako dokonalého společenství dobrého života – ze smlouvy totiž vychází pouze účelové spojenectví.²⁸⁷ Smluvní komponenty jsou i v základech feudálního zřízení. Nicméně k rozkvětu teorií společenské smlouvy došlo až v 17. a 18. století. Jednalo se o pokus vysvětlit existenci státu, legitimizovat jej i formulovat jeho úkoly.

²⁸⁶ Ullmann, W., 1970, str. 222–223. Důvodů neúspěchu však bylo určitě více. Mezi ně bychom mohli zařadit rozpor s monarchickým principem, což muselo konciliarismus činit podezřelým.

²⁸⁷ Mulgan, R., 1998, str. 37.

Ze širší palety autorů zmiňme jen tři obvykle citované. Koncepce *T. Hobbes* je podbarvena jeho antropologickým pesimismem, neboť lidi vidí jako v zásadě zlé a nebezpečné. Značně k tomu dopomohlo pozorování Anglie za občanské války. Přirozený stav je plný ohrožení života, lidé mají svobodu činit, co zможou, nemají však vůči ostatním žádné záruky – svoboda je tudíž dosti nahodile závislá na momentální absenci překážek. Máme-li se před sebou vzájemně zabezpečit, je to možné učinit omezením vlastní svobody a zřízením veřejné moci, na niž budou za velmi podstatné podmínky reciprocity přenesena práva jednotlivců (symetrické omezení). Z ne-řádu se stane řád. *Hobbes* netvrdí, že se to kdy stalo, považuje to však za rozumné vyřešení problémů přežití; podobným způsobem bude o staletí později *J. Rawls* promýšlet své principy spravedlivého uspořádání politické společnosti na základě fiktivního závoje nevědomí v původním stavu.

G. Radbruch vysvětluje fiktivnost společenské smlouvy takto: „*Nechce tvrdit, že skutečné státy byly cílevědomě vytvořeny na základě smlouvy, nýbrž pouze to, že správný stát musí být myslitelný jako výsledek smlouvy mezi svými členy.*“²⁸⁸ Pro *Kanta* z toho vyplývá závazek přijímat zákony, které mohou získat obecný souhlas.²⁸⁹

Podřízení se současně podle *Hobbes* znamená sjednocení v jediné osobě, jejíž vůle jsou všichni účastní – místo přirozeného stavu vzniká *commonwealth*, tedy množství lidí sjednocené ve stát. Reprezentant je činitelem jednoty původního davu, který sám nemá schopnost politického jednání.²⁹⁰ Jedinou smlouvou se ustavuje stát i jeho politické uspořádání, což je jinak neobvyklé (rozlišují se *pactum unionis*, v níž se množství lidí sjednotí v lid, a *pactum subjectionis*, jejíž pomocí lid ustaví vládu).²⁹¹ Podstatné je, že držitel veřejné moci (suverén), ať už jím je jednotlivec nebo shromáždění, není smluvní stranou, nemůže tedy smlouvu porušit; v případném sporu

²⁸⁸ Radbruch, G., 2012, str. 70.

²⁸⁹ Tamtéž. F. Michelman v tomto duchu vymezuje ústavní kontraktualismus tak, že tu je politická moc ospravedlnitelná souladem s ústavou, jejíž základy by měli občané schvalovat ve světle racionálně akceptovaných principů a ideálů. Akceptace systému nevylučuje dílčí odpor ke konkrétnímu opatření. Viz Michelman, F. I., Ferrara, A., 2006, str. 104, 108–109. Podle I. Berlina, 1999, str. 243 násl., však odvolávky na racionalitu, resp. na pravidla, na kterých by se všichni ujednotili, kdyby byli racionální, mohou působit jako argumentační trik: Jsem-li rozumný, nemohu to chtít jinak. Racionalita je správností a ta harmonií, proto je třeba naslouchat rozumu v sobě, případně někomu racionálnějšímu než jsem sám.

²⁹⁰ Baroš, J., 2013a, str. 4.

²⁹¹ Klokočka, V., 2006, str. 32. Ač není smluvní teorii nakloněn, chápe podobně propojení vzniku společnosti se suverenitou i J. de Maistre, 2000, str. 11: Není společnosti (lidu) bez vládcy, suveréna.

by tu chyběl soudce (obdobně později u *Kanta*). Jelikož není smlouvou vázán, uchovává si *ius contra omnes*, vůči komukoli se může chovat jakkoli.²⁹² Vzhledem k fikci jednoty suveréna a poddaných nemůže suverén poddanému způsobit bezpráví: Jedná jako on (podobně později *Rousseau*), a může tudíž činit téměř cokoli, a to včetně určování dobrého a špatného, neboť zkušenost učí, že právě války o hodnoty jsou nejkrvavější.²⁹³ Zákony stanovuje vůle suveréna. Přenesení práv lidí je neodvolatelné, a to za předpokladu, že trvá základní důvod zřízení veřejné moci, tj. její způsobilost zajistit bezpečí, zejména zachování životů. Pokud tuto funkci neplní v obraně proti nepřátelům, případně dokonce aktivně usiluje o náš život, závazek k poslušnosti jednotlivce odpadá: „Účelem poslušnosti je ochrana.“²⁹⁴ Pouze efektivní ochrana totiž legitimizuje úplnou podřízenost.

Obraz přirozeného stavu podle *J. Locka* sice není stavem války všech proti všem, deficit bezpečí je však přítomen i zde. Jelikož se není ve sporech ke komu odvolat, záleží ochrana práv a zájmů pouze na schopnostech a síle jednotlivců, a ty jsou nestejně. Rozdíl obou autorů je v tom, že motivem lidí u *Hobbese* je strach o život, protože o právech má smysl mluvit až v politické společnosti (souvisejí se zákony). Naproti tomu *Locke* operuje i v přirozeném stavu s široce chápaným vlastnictvím, do něž spadá i právo vlastnit sebe sama – člověk je pánem sebe, svého majetku a těší se svobodě. Je však vystaven zasahování jiných. Účelem poddání se vládě tudíž je zachování vlastnictví. Přirozená moc činit cokoli k zachování sebe i jiných, je-li to v souladu s přirozeným zákonem, jakož i moc trestat zločiny proti přirozenému zákonu, jsou „směněny“ za vládu podle zavedeného, pevného a známého zákona, v níž existují předem známí a nestranní soudci s pravomocí rozhodovat spory podle zavedeného zákona a jejichž rozsudky jsou vykonávány. Důležité je, aby vládnoucí byli zákonu podřízeni, jinak hrozí svévole při stanovování jeho obsahu. Odsud je již jen krok k požadavku obecnosti zákona, která stírá rozdíly mezi jeho tvůrci a adresáty, jakkoliv v anglickém a britském ústavním vývoji se neprosadila bezvýjimečně (*private bills* ve prospěch konkrétního subjektu). Pro *Kanta* je již způsobilost ke zevšeobecnění krité-

²⁹² Agamben, G., 2012, str. 43, 108.

²⁹³ K tomu srov. ilustrativní odkaz na Schmitta, Hobbesova znalce a ctitele: „Válka vycházející z absolutního nepřátelství nezná žádná omezení.“ (Schmitt, C., 2008, str. 54), a komplementární postřeh Trockého: „... Vědomí relativní pravdy nikdy nedá odvahu užít sílu a prolít krev.“ (Schmitt, C., 1994, str. 64). Absolutizace hodnoty věcí a symbolů je podle E. Gentileho podstatou moderní sakralizace politiky – viz dále.

²⁹⁴ Hobbes, T., 2009, str. 154; předchozí výklad podle téhož díla od str. 117.

riem správnosti pravidla: Všichni jsou mu rovně podřízeni.²⁹⁵ Moc takto zřízeného státu je vázána na obecné dobro, vylučuje tedy svévoli v dispozicích životy a jměním lidu – jinak by státu moc svěřena nebyla, lidé by si nepolepšili. Svévole ve výkonu moci je limitována jejím rozdělením (zákonodárná, výkonná a federativní – přirozená moc ve vztahu k jiným státům) mezi různé orgány: reprezentativní parlament a dědičného panovníka. Poslední pojistkou proti systematickému zneužívání moci je odvolání se lidu k nebi, což ovšem neznamená spoléhání se na věčné tresty, nýbrž spíše sázku na štěstí v mocenském konfliktu.²⁹⁶

Třetím velkým teoretikem společenské smlouvy je *J.-J. Rousseau*, který má blíže k *Hobbesovi* než k *Lockovi*. Odlišuje je sice obraz přirozeného stavu, který je u *Rousseaua* spíše idylický, spojující je však absolutismus v pojmání moci veřejné autority, resp. suveréna. Rovněž zde dochází ke sjednocení vůli v novou kvalitu, obecnou vůli, jíž se jednotlivci účastní, a proto jsou jí poslušni. Každý člověk se za stejných podmínek s ostatními dává cele společnosti: „*Každý člen dává svou osobu a všechnu moc pod nejvyšší řízení obecné vůle a každý je také přijímán jako neoddělitelná část celku.*“²⁹⁷

Lid však není zajímavý jen jako dávný či hypotetický zdroj moci suveréna, nýbrž sám je suverénem vstupujícím do rozhodování. Setkáváme se tu s identitní demokracií – vládnoucí jsou i ovládanými, ku pomoci jsou jim pouze delegáti, nikoliv však reprezentanti s nárokem politické společnosti ztělesňovat. Lid je chápán jako kolektivní entita, možná poněkud amorfní. Zatímco absence ochrany jednotlivce před *Hobbesovým* suverénem se snáze chápe, protože jím je jednatel (shromáždění) autorizovaný jednotlivci, od nichž je fyzicky odlišný, stejný výsledek u *Rousseaua* je spornější. Ten sice odbývá riziko újmy jednotlivce tím, že není představitelné, aby celek (tělo) chtěl škodit svým údům, i tak tu ale zůstává otázka: Kdo je lid, když do něj nepatřím já, jemuž se újma skutečně děje? Rétorická figura spočívající v tvrzení, že jde o újmu domnělou, protože právě proto, že lidem jsme všichni (plné splnutí jedinců se společností), není objektivně možná, nebude v konkrétním případě příliš uspokojující.

Jednatel může mít díky svým zvláštním zájmům vůli odlišnou od té obecné, které se účastní jako občan.²⁹⁸ Ve střetu má obecná vůle navrch:

²⁹⁵ Zippelius, R., 2003, str. 145.

²⁹⁶ Locke, J., 1992, výklad od str. 102.

²⁹⁷ Rousseau, J.-J., 1989, str. 228.

²⁹⁸ Jak mne laskavě upozornil J. Wintr, vysvětluje Rousseau obecnou vůli pěkně na příkladu vůle úředníka. Ten má jednak vůli vlastní, orientující se na jeho zájem, dále vůli stavov-

Donucení k poslušnosti obecné vůli je vlastně donucením ke svobodě ve smyslu nahlédnutí objektivních potřeb a zájmů na místo poplatnosti subjektivismu a partikularismu.²⁹⁹ Obecná vůle by byla výrazem jednomyslné shody, kdybychom se právě dokázali zbavit subjektivismu.³⁰⁰

Posledně řečené odráží také nechuť ke stranám a frakcím rozbíjejícím obecný zájem a falšujícím obecnou vůli, o čemž byla řeč již v předchozí kapitole. Současně se to však stává důvodem, proč byl ze tří velikánů politického myšlení právě *Rousseau* zřejmě nejvíce politicky využíván a zneužíván: „... *Subtilní metafyzika Společenské smlouvy se dnes hodí leda k tomu, aby dodávala zbraně a záminky tyranii všeho druhu...*“³⁰¹ Důrazem na objektivní, tj. skutečné potřeby a zájmy vytváří předpoklad pro vládu avantgardy eliminující omyly díky své schopnosti ono objektivno nahlédnout. Zatímco je totiž obecná vůle vždy správná, neznamená to, že je vždy správné uvažování lidu, pročez není úplně nutné se jej ptát, co si o tom či onom myslí. Vláda lidu (demokracie) je nahrazována láskou k lidu (demofilie).³⁰² Za avantgardu se považovali již záhy po *Rousseauově* smrti jakobíni a později i bolševici, jakkoliv spíše pod vlivem *Leninovým* než *Marxovým*, typičtí představitelé politického mesianismu hlásajícího spásu v podobě nové společnosti již na tomto světě.³⁰³

R. Dahl avantgardisty všeho druhu považuje – vedle *Platóna* nebo *Konfucia* – za součást širšího projektu vlády poručníků, kterou má za nejvážnějšího

skou, sledující prospěch stavu, resp. knížete, jemuž úředníci slouží, a vůli obecnou, vázanou na prospěch státu jako celku. V dokonalém zákonodárství dominuje vůle obecná, v přirozených poměrech vůle vlastní. Viz *Rousseau, J.-J.*, 1989, str. 269–270.

²⁹⁹ Klokočka, V., 2006, str. 39–41.

³⁰⁰ Pozoruhodně blízkou formulaci vyslovuje M. Eliade, 2009, str. 36, ovšem ve vztahu k primitivnímu člověku a rituálům. Právě skrze ně, tj. v napodobování a opakování gest někoho jiného, se stává reálným, ač vlastně přestává být sám sebou. Tedy člověk se považuje skutečně za sebe sama tehdy, když sebou samým (jedinečným) být přestává.

³⁰¹ Constant-Rebecque, B. de, 2012, str. 79.

³⁰² Ne vždy ovšem musí být podobný přístup spojen s hlásanou schopností poznat vývojové zákonitosti. Může být založen i na vcelku nerušeném vykonávání (kompetentní) moci, příležitostně stvrzeném referendem. Tak tomu bylo i při nastolení bonapartismu ve Francii, ze kdy pochází instruktivní citát: „*Třída nevzdělců nemá již žádný vliv na zákonodárce ani na vládu. (...) Vše se dělá pro lid a ve jménu lidu, nic se však nedělá jeho prostřednictvím a pod jeho neuváženým diktátem.*“ Srov. *Furet, F.*, 2004, str. 322. Velmi podobně: „*Sociální demokracie znamená ne všechno skrze lid, nýbrž jenom všechno pro lid.*“ Citát pochází z *Michels, R.*, 1931, str. 87, ale není jeho vlastní.

³⁰³ Tomu je věnována poutavá kniha *J. L. Talmona: O původu totalitní demokracie. O politickém mesianismu* napsal knihu zvláštní: *Political Messianism. The Romantic Phase*. K. Loewenstein zase shledával v náboženských rysech podobnost misionářského expanzionismu jakobínů a fašistů – viz *Gentile, E.*, 2008, str. 85.

protivníka demokracie, protože proti obyčejným lidem staví znalosti a ctnosti či pochopení obecného dobra, což jsou všechno atraktivní dispozice; při exponování do podoby titulu k vládě ovšem stírají vnitřní rovnost lidí.³⁰⁴

Stejně tak však v *Rousseauovi* najdeme i argumenty ve prospěch demokracie, neboť vůle většiny je pravidelným substitutem obecné vůle a v tomto ohledu reprezentuje i vůli a skutečné zájmy menšiny. To, že se v rozhodnutí většiny „najde“, je ostatně důvodem poslušnosti menšiny vůči většinovému rozhodnutí.³⁰⁵ Problém samozřejmě nastane, když se v rozhodnutí většiny menšina „nenajde“.

S různým pojmáním obecné vůle se můžeme setkat i u jiných filozofů, možná však v poněkud méně apodiktickém tónu. Např. u *Kanta* najdeme myšlenku nabádající zákonodárce dávat zákony, které by mohly vzejít ze sjednocené vůle lidu. To je ovšem cosi, co souvisí spíše s diskursivní etikou než s nárokem na neomylnost. Mělo by tu jít o diskusi všech se všemi bez nadřazování se, a to za účelem nalezení rozumné shody, na níž je možné založit platnost norem.³⁰⁶

Teorie společenské smlouvy předpokládají relativní homogenitu (nikoliv monolitnost) politického národa jako společenství. Souvisí to s legitimitou rozhodování veřejné moci, resp. s důvody, proč ji vlastně poslouchat. Z pozic libertariánských se dá poslušnost obhájit v zásadě jen vlastním souhlasem, neboť bez něho jde o nelegitimní zásahy do individuální svobody.³⁰⁷ Teorie společenské smlouvy obcházejí potřebu individuálního souhlasu fingováním souhlasu jinými, kteří jsou pro nás podstatní kvůli zásadní stejnosti – homogenita politického společenství nás činí obdobnými. Proto lze obhájit i pravidlo většinového rozhodování: Jen jsme-li stejní, lze preferovat rozhodnutí numerické většiny. Pokud by homogenita chyběla, mohlo by být stejně tak (ne)legitimní rozhodnutí menšiny, nebyl by žádný relevantní důvod, proč bychom se měli cítit být vůli většiny vázáni.

Z toho mj. vyplývá konzervativní skepse vůči společenské smlouvě: Všichni přece víme, že je jen hypotetická, tedy smyšlená. Krom toho z ní vyvozujeme empiricky sporný závěr o rovnosti lidí, na níž je založeno většinové pravidlo. Ale nejsou-li si lidé rovni, protože přirozeným rámcem lidského života

³⁰⁴ Dahl, R., 1995, str. 51 násl. Tento argument bývá variován jak ve sporech o podíl reprezentativní a přímé demokracie, tak i v debatách o „soudcokraci“.

³⁰⁵ Zippelius, R., 2003, str. 107–108. J. Přibáň, 2001, str. 73, dodává, že homogenizace vylučuje samu možnost menšiny – po mém soudu záleží na míře.

³⁰⁶ Zippelius, R., 2003, str. 152.

³⁰⁷ Souvisejícím otázkám se věnuje Gregárek, M., 2012.

jsou hierarchie a přirozená aristokracie, proč by měla rozhodovat většina?³⁰⁸ Neboť, jak říká *Tocqueville*, argumenty pro odpor většině chybí jen tehdy, jsou-li všichni lidé stejní.³⁰⁹

K tomu *J. Příbáň* podotýká, že fikcí je nejen společenská smlouva, ale i lid a obecný konsensus, jež z ní vyvěrají. Má ovšem dojem, že fikce jsou součástí velkých vyprávění dávajících světu smysl, jednotu, solidaritu. Současnost ovšem přináší pluralitu legitimizačních strategií, více se tak zdůrazňují procesy (komunikace, diskurs, konverzace) než jejich výstupy.³¹⁰

Pokud jde o většinové pravidlo, formuluje v jeho prospěch jiný argument *H. Kelsen*. Domnívá se, že je nejvstřícnější k zájmům jednotlivce, jemuž pro změnu poměrů stačí získat polovinu občanů (polovina + 1). Vzhledem k tomu, že málokdy rozhodujeme o vytvoření řádu, je právě rozhodování o změně praktické – většinové pravidlo nás přibližuje ideji svobody. Předpokládá se ovšem schopnost většiny a menšiny smlouvat se na kompromisech,

³⁰⁸ Hierarchické řády mají několikeré zdůvodnění. Jedno nabízí R. Michels (viz dále): Lidé jsou různí ve schopnostech, touhách a časových dispozicích, takže jen někteří z nich zaujmají řídicí místa v komplikovaných organizacích (ostatním chybí čas, schopnosti, touha nebo i jen štěstí). Navazuje na starší argumenty ve prospěch aristokracie, jež jsou v této knize porůznu rozesety (a proti nim jdoucí úvahy o přirozeném otroctví a příbuzných jevech). Liší se ovšem tím, že netvrdí, že ti nahoře jsou lepší, nebo dokonce nejlepší – jen jsou nahoře. Alternativní zdůvodnění má náboženský a mýtický základ. Hierarchie pozemská je odrazem hierarchie nebeské, protože téměř vše na zemi má „nebeský prototyp“ (viditelné a neviditelné nebe u starých Íránců, Nebeský Jeruzalém v Bibli, indické nebeské město aj.). Srov. Eliade, M., 2009, str. 11 násl. Ostatně i my jsme mluvili o ideální ústavě...

³⁰⁹ Kirk, R., 2000, str. 81 násl., 242. Úvahy o přirozené aristokracii jsou typické pro britské i americké konzervativce – odkazují na rozhled, vzdělání, schopnosti, vyzrálý úsudek, majetek, nikoliv nutně na původ. Původem se v tomto kontextu míní „modrá krev“; jinak samozřejmě podstatný je, protože se v osobnosti jednotlivce významně projevuje: „*Téměř až bohorovná sebejistota a blahosklonná vlídnost člověka navyklého vyžadovat úsluhy a nemít starost o zítřek je dědičným právem a charakteristickým znakem skutečného gentlemana*“, říká T. Veblen, 1999, str. 47. „*Co konečně jest aristokracie jiného nežli tradice udržovaná v přepychu a vědomá sebe samé?*“ dodává k tématu S. de Madariaga, 1931. Gentlemanem se v zásadě není možné stát vlastním přičiněním, nýbrž jen rodinným zázemím; rozhodně k tomu nestačí mít peníze, neboť bohatství nemá zpětný účinek, takže původ a výchovu nedodá (Constant-Rebecque, B. de, 2012, str. 61). Pro právníka může být zajímavé, že *Tocqueville*, ale nejen on, viděl v USA roli náhradní aristokracie obsazenu právníky. Veblen, 1999, str. 178, k tomu, ovšem v poněkud posunutém smyslu, uvádí: „*Právník se věnuje výlučně technickému kořistnickému podvodu, buď tím, že hledá kličky ve prospěch svého klienta, nebo tím, že se snaží blokovat úhybné manévry protivné strany, takže úspěch v této profesi se má za známku velké dávky oné barbarské mazanosti, která v lidech od nepaměti vzbuzuje úctu a strach.*“

³¹⁰ Příbáň, J., 2001, str. 8 násl.

tedy schopnost se vůbec dorozumět.³¹¹ *J. Waldron* v téže linii vychází z rovného respektu k názoru každého a argumentuje maximálním zohledněním pohledů jednotlivců při stejné váze pohledů ostatních.³¹²

Pravidlo kvalifikované většiny fakticky znamená, že dané poměry jsou udržovány menšinou; proto se leckdy i v EU upozorňuje na to, že kvalifikovaná většina vyhovuje státům obávajícím se změn – státy sebevědomé by měly být nakloněny většině co „nejprostší“. Totéž může platit pro pravidlo menšinového rozhodování, kdy je však zvláště důležité, do jaké části společnosti náš potenciální jednotlivec patří.

II.2 „Království lidu na zemi“

Oproti posvátné osobě panovníka coby středu a osy společnosti je lid profánní, je zcela z tohoto světa. To však neznamená, že na tomto světě nemůže získávat sakrální prvky. Vlastně samotné odkazování na abstraktní lid, případně Lid, může nabývat trochu mýtického či mystického rázu. To platí zvláště tehdy, když jej oddělujeme od jednotlivých lidí, neboť pak není úplně jasné, kdo vlastně lidem/Lidem je. Krom toho je např. u amerického národa možné vysledovat linku sebe prezentace jako vyvoleného národa, nositele poslání, variace „třetího Říma“ či „nového Jeruzaléma“;³¹³ souvisí to i se zakladatelským étosem úniku ze zkaženého Starého světa.

Koneckonců *E. Gentile* začíná svou knihu o politických náboženstvích rozborem náboženských symbolů na jednodolarové bankovce. Společně se slibem vlajce, prezidentskou přísahou, rétorikou Prohlášení nezávislosti nebo různými svátky ustavují občanské náboženství, v jehož středu je vyvolený národ. Pod vlivem občanského náboženství získává politika posvátný ráz, což platí i pro působení náboženství politického, ovšem v jiné míře. S občanským náboženstvím jsou spojeny pluralita názorů, svobodná soutěž o moc či ústavní prostředky odvolávání vládců, zatímco s politickým náboženstvím ideologický monismus, výsadní právo na moc a intolerance.

³¹¹ Kelsen, H., 1933b, str. 13–15, 59. Podobně uvažuje A. Sajó, 1999, str. 58, když ve prospěch vlády většiny uvádí, že vydává méně členů společnosti na milost vládnoucím.

³¹² Waldron, J., 1999, str. 148, 160.

³¹³ Probleskuje to na různých místech specifického cestopisu B.-H. Lévyho, 2006, stejně jako v knize S. Huntingtona, 2005. Prvním Římem je skutečný Řím, druhým Římem Byzanc, třetím Moskva (pro pravoslavné). P. Ondřejek ve svém komentáři ke knize upozorňuje na shodné mínění F. Zakarii, 2010, a uvažuje o souvislosti tohoto excecionalismu s negativními postoji soudců, jako je A. Scalia (viz výše), k přebírání zahraničních vzorců a schémat.

Politické náboženství splývá s ideologií nabízející spásu na tomto světě.³¹⁴ A jak říká M. Oakeshott, „ideologie se nejlépe předává těm, jejichž hlavy jsou prázdné“.³¹⁵

R. Zippelius upozorňuje, že dalekosáhlé projekty nebe na zemi vedly k pronásledování a vyhánění nepřátel Dobra, jež reprezentují držitelé moci, nepřátel, kteří už vlastně ani nejsou lidmi, takže se k nim jako k lidem není třeba chovat (aristokraté, vykořisťovatelé nebo Židé jako ne-lidé). Předpokládá to schopnost nadchnout, fanatizovat, stmelit jednotlivce v kolektivní bytost, potlačující individuální zábrany. Proti tomu stojí poněkud nudná politika nabízející pouze dílčí a postupné zlepšování,³¹⁶ metodu pokusu a omylu, zdlouhavost, nejistotu. Ve zkratce se dá říci, že snaha o nebe na zemi obvykle vede k zavedení pekla; život ve veřejné sféře je přitom něčím mezi tím – nejspíše očištěm.

Do tohoto kontextu spadá náboženská metaforika v případech zbožštění lidu, s nímž se můžeme v určité míře setkat v jakobínské fázi Francouzské revoluce a později v revoluci bolševické, jakož i v režimech, jež byly jejím důsledkem. V tomto duchu je lid moudrý, nikdy se nemýlí, jeho hlas je hlasem Božím.³¹⁷ R. Niebuhr soudí, že člověk bez Boha je zoufalý, takže v případě prohlášení o tom, že Bůh je mrtev, hledá jeho náhražky.³¹⁸ Jednou z nich se stává lid (vedle rasy, třídy aj.), je modlou dávající smysl existenci jednotlivých lidí.³¹⁹

Zbožštění ovšem bylo značně rétorické, protože reálnou moc držela vládnoucí avantgarda, odvolávající se na zájmy lidu, jeho moudrost a dobrotu, ale i na historickou nutnost. Vzhledem k rozpoznání objektivních potřeb a zájmů lidu se konkrétních lidí na jejich potřeby a zájmy už vlastně ani ptát nepotřebovala. „Podle revoluční rétoriky byl zdrojem moci Národ (popřípadě

³¹⁴ Gentile, E., 2008, str. 7 násl. O „náhražkovém náboženství“ v souvislosti s „politikou spásy“ píše i Malia, M., 2009, str. 20. K občanskému vyznání víry se v závěru „Společenské smlouvy“ hlásí Rousseau.

³¹⁵ Srov. Barša, P., 2007, str. 72.

³¹⁶ Zippelius, R., 2003, str. 81–82.

³¹⁷ Heslo „Lid se nikdy nemýlí“ považuje O. Weinberger, 1995, str. 152, 157 a 172–173, za indikátor romantického chápání demokracie, proti němuž staví teorii strukturované demokracie, v níž jsou diferencovány formy rozhodování, rozhodování na základě poradenství se považuje za lepší než prosté hlasování, důraz se klade na účinné instituce, společenský zájem a roli demokratických elit. Romantické pojetí může vést až ke zruinování demokracie: Je otevřeno manipulaci a nadřazování víry nad zdůvodňující analýzu.

³¹⁸ Barša, P., 2007, str. 264.

³¹⁹ Gentile, E., 2008, str. 103 násl. Dosazení lidu na místo Boha je spojováno s Rousseauem – viz Kennedy, E., 2004, str. 100.

lid), avšak nikdy nebylo zcela jasné, jak se národní vůle v praxi projevuje,“ píše o Francouzské revoluci L. Huntová.³²⁰

Kromě toho bylo možné u některých revolucionářů, typicky u *Robespier-
ra*, zaznamenat silný vychovatelský akcent, v rámci něž není lid bez dalšího akceptován takový, jaký je, nýbrž je tu přítomný normativní prvek – jaký by být měl, a to především ctnostný. Ctnost učiní zbytečnou politiku: „Politika je nezbytná jen ve zkažených společnostech; vlastně už samotná existence politiky je znamením, že společnost je zkažená.“³²¹ Politika totiž znamená vyjednávání zájmů, hledání kompromisu, ústup od čistých idejí, což dost dobře není slučitelné s obecnou vůlí.

Vychovatelský akcent je převzat od církve, proti níž se jinak revolucionáři vymezovali. Zčásti se v tom promítá pastorální pojetí moci (*M. Foucault*), spočívající ve výchově a péči o blaho každého jednotlivce, zde ovšem v uvažování spíše v abstraktních kategoriích lidu, případně nového člověka. Pastorální moc zdaleka přesahuje pouhé zajištění pořádku či bezpečí a s jejími prvky se setkáváme v každém moderním státu.³²² Už *Tocqueville* si všiml demokratického tlaku na konformitu, který se projevuje ve zvětšování vládní kontroly nad jednotlivcem, a to i v podobě „jemné“, neviditelné moci. Pro *Foucaulta* je tu jasná souvislost s pastýřskou úlohou státu, který chce být arbitrem lidského štěstí.³²³

P. Holländer připomíná reorientaci pastorální moci z původní věčné spásy na pozemské blaho, v zásadě zajišťované sociálním státem.³²⁴ Nejde tu ovšem pouze o sociální stát, ale také o biopolitiku, tvořící další velké téma *Foucaultova* zájmu. Biopolitika se zajímá o zdraví i život, resp. pouhý, nepolitický život (*zôé*) lidí v míře dříve nebývalé; překračuje tak jedno z tradičních omezení politiky a veřejné moci. Nyní mají být i takto intimní otázky předmětem rozhodování většiny, a to včetně témat typu eugenika nebo euthanasie, jež bývala považována za vyloučená z dosahu veřejné moci, protože náležela Bohu nebo přírodě.³²⁵ A kde je zájem státu, resp. zájem politický, tam má tendenci se objevit i právo.³²⁶

³²⁰ Huntová, L., 2007, str. 74.

³²¹ Tamtéž, str. 93.

³²² Šejvl, M., 2013, str. 981 násl.

³²³ Loughlin, M., 2000, str. 29–30.

³²⁴ Hollander, P., 2009, str. 58.

³²⁵ Agamben, G., 2012, str. 11 násl., str. 119 násl. K tématu vyšla v češtině celá kniha – Foucault, M., 2009.

³²⁶ Filip, J., 2009.

Po překonání duality státu a společnosti běžné v 19. století tak ztrácí veřejná moc další limit a proniká hlouběji do soukromí. Zajímavé je, že k tomu může docházet bez ohledu na institucionální uspořádání, resp. na systém. Může jít o systémy demokratické i nedemokratické, jakož i o různé demokracie a „demokracie“: Stírání rozdílů mezi veřejnou a soukromou sférou spojuje V. Klokočka s monistickým pojetím demokracie, demokracie orientované na objektivní zájmy lidu.³²⁷

III. Pojetí lidu

Zčásti jsme se toho již několikrát dotkli, leč přesto je třeba se podrobněji zastavit u otázky, kdo je vlastně lid. Podstatná je i pro definování demokracie, a to nejen přidržíme-li se *Lincolnovy* známé formulace o demokracii jako vládě lidu, lidem a pro lid, jež je i zásadou Francouzské republiky (viz čl. 2 Ústavy).³²⁸

III.1 Lid jako sociální kategorie

Lid může být proměnlivý sociálně i jinak. Ne vždy je navíc jasný vztah pojmů „lid“ a „národ“. Zadáme-li se do dějin politiky a politického myšlení, znamenala slova o lidu někdy odkaz na politický národ, tj. na ty, kteří byli kvalifikováni zasahovat do politiky či do výkonu moci (občané poleis, družiníci kmenových náčelníků, středověká šlechta, občané svobodných měst atd.). V tomto duchu bylo chápáno i právo na odpor: ne tedy jako právo každého sedláka, nýbrž jako právo těch kvalifikovaných, resp. privilegovaných (baronů, stavů). Postupem doby se však sociální význam pojmu lid proměnil, takže se nejpozději v 18. století vztáhl na neprivilegované, na stav třetí (buržoazie; *bourgeoisie*) a ještě spíše čtvrtý (zbytková kategorie pro většinu obyvatel; *peuple*). Těm prvním (třetím) se jednalo o přístup do politického procesu nahrazením privilegií původu privilegií majetku, těm druhým (čtvrtým) o odstranění privilegií ve prospěch „čistého lidství“. V 19. století byl lidem především čtvrtý stav a v něm se rýsující proletariát. Z tohoto hlediska

³²⁷ Klokočka, V., 2006, str. 119 násl.

³²⁸ V užším smyslu se lidem v Ústavě ČR zabývá J. Filip, 2003a, str. 197–201, když rozlišuje lid jako zdroj moci, lid jako ústavodárce, lid reprezentovaný státními orgány, lid jako subjekt vlastnictví, lid jako množinu občanů, lid jako voliče a lid jako stát (ztělesnění navenek). Lincolnova formule se stává východiskem pro typologii lidu jako zdroje, nositele a účelu moci pro J. Wintra, 2013b, str. 27 násl.