UNIVERZITA KARLOVA

Právnická fakulta

Mgr. Bc. Martin Koloušek

Vztah spravedlnosti a státu a jeho proměna v současnosti

Disertační práce

Školitel: Prof. JUDr. Aleš Gerloch, CSc.

Studijní program: Teoretické právní vědy

Datum vypracování práce (uzavření rukopisu): 24. 9. 2019

Prohlašuji, že jsem předkládanou disertační práci vypracoval/a samostatně, že všechny použité zdroje byly řádně uvedeny a že práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

Dále prohlašuji, že vlastní text této práce včetně poznámek pod čarou má 472.794 znaků včetně mezer.

disertant

V Praze dne

Na tomto místě bych rád poděkoval lidem, bez kterých by tato práce nemohla vzniknout. Nejprve bych chtěl poděkovat svému školiteli, Prof. JUDr. Aleši Gerlochovi, CSc., prorektoru University Karlovy a vedoucímu katedry teorie práva a právních učení a katedry ústavního práva za příkladné plnění školitelské úlohy, za řadu cenných připomínek, komentářů a vhledů, stejně jako za možnost působit na katedře teorie práva. Dále bych chtěl poděkovat JUDr. Janu Pinzovi, Ph.D., za řadu cenných konsultací, poskytnutých materiálů a připomínek. Mé díky dále patří Prof. Dr. Martinu Borowskému, vedoucímu *Institut für Staatsrecht, Verfassungslehre und Rechtsphilosophie* na *Ruprecht-Karls Universität* v Heidelbergu za to, že se mě během mého pobytu na této universitě ujal, a zejména za řadu podnětných nápadů, kterými mě během konsultací zásoboval. V neposlední řadě bych rád vyjádřil díky své rodině a přátelům za jejich neustávající podporu a trpělivost.

Obsah

Introductio **4**

A. Genese a vývoj pojmu spravedlnosti **8**

I. Spravedlnost jako norma a jako vlastnost 8

II. Účel spravedlnosti 12

III. Zdroj spravedlnosti 15

1. Transcendentně-metafysické zdroje spravedlnosti *15*

2. Imanentně-fysické zdroje spravedlnosti *17*

IV. Stručný přehled vybraných historických názorů na spravedlnost 22

1. Řečtí sofisté a Sókratés *22*

2. Platónův idealismus a Aristotelův realismus *25*

3. Immanuel Kant *30*

4. Novověcí myslitelé empirismu a utilitarismu a spravedlnost jako výsledek nedostatku *32*

5. Stručný přehled soudobých názorů na spravedlnost *34*

V. Vybrané principy spravedlnosti 39

VI. Odmítnutí spravedlnosti: spravedlnost jako negativní hodnota 41

VII. Shrnutí k vymezení pojmu spravedlnosti 44

B. Genese a vývoj pojmu státu **46**

I. Pojem státu a jeho povaha, forma a prvky, členění států 46

1. Terminus technicus stát *46*

2. Pojem státu *48*

II. Původ státu 51

1. Stát jako přirozený a jako umělý útvar *52*

2. Legitimita státu a důvody jeho existence *54*

3. Účel státu *71*

4. Vznik a zánik státu *75*

III. Moderní stát 77

IV. Vybrané problémy vyplývající z teoretického pohledu na stát 82

1. Rozlišení mezi pojmy forma státu a forma vlády *82*

2. K problematice vztahu státu a práva *90*

3. K otázce suverenity *94*

4. K rozporům mezi demokratickým a právním prvkem demokratického právního státu *97*

V. Závěrečné poznámky k pojmu státu 101

C. Vztah spravedlnosti a státu **104**

I. Co je skutečné, to je spravedlivé ... 104
1. Otázka po spravedlnosti jako otázka po společenském řádu ... 106
2. Co je skutečné, to je rozumné ... 110
3. Co je skutečné, to je spravedlivé ... 112
II. Ke sporu iusnaturalismu a iuspositivismu. Poznámka ke vztahu práva a neprávních normativních systémů ... 122
D. Ke změnám moderního státu ... 134
I. Možnosti a limity moderního státu ... 134
1. Možnosti moderního státu ... 134
2. Limity moderního státu ... 137
II. Vnější vlivy působící na stát ... 146
1. K otázce mezinárodních vztahů a mezinárodního práva ... 146
2. Problém globalisace ... 148
3. K proměně pojmu suverenity ... 150
4. Proměna státních hranic ... 153
5. K pluralismu států a právních řádů ... 155
E. Ke změnám spravedlnosti v kontextu proměn státu ... 158
I. Proměna pojmu spravedlnosti ... 158
1. Universální spravedlnost v odkazu Johna Rawlse ... 159
2. Vybrané problémy globální spravedlnosti ... 165
II. Proměna uplatnění spravedlnosti ... 169
1. Spravedlnost uvnitř státu ... 169
2. Spravedlnost mezi státy ... 170
Conclusio ... 172
Epilog: neveselé perspektivy spravedlnosti? ... 174
Seznam použitých zdrojů ... 178
Abstrakt ... 192
Abstract ... 193

K poznámkovému aparátu

Z hlediska přehlednosti textu a poznámkového aparátu autor zvolil přístup, kdy první citace daného díla je plná, v případě dalšího výskytu daného díla je pak citace zkrácená, kdy je uveden pouze autor, název díla a strana. V seznamu literatury je pak opět uveden plný bibliografický údaj. V případě, že dílo existuje v edici, která obsahuje autoritativní číslování stran, odstavců, knih či kapitol, je za účelem lepšího přístupu k citovaným údajům vedle uvedení strany použitého vydání uveden i tento údaj (např. Platón: Ústava 473c–e, či Hobbes, T.: Leviathan XVII, 13).

Per me si va ne la città dolente,
per me si va ne l'etterno dolore,
per me si va tra la perduta gente.

Giustizia mosse il mio alto fattore:
fecemi la divina podestate,
la somma sapienza e 'l primo amore.

Dinanzi a me non fuor cose create
se non etterne, e io etterno duro.
Lasciate ogne speranza, voi ch'intrate.

Dante Alighieri: Divina Commedia, Inferno, Canto III

Introductio

Je zřejmě jen málo pojmů, o jejichž významu jsou lidé pevněji a – dle svého soudu správněji – přesvědčeni, že jej znají. Snad každý má názor na to, co je spravedlivé a co naopak spravedlivé není. V každém se objevuje pocit spravedlnosti nebo naopak nespravedlnosti. Spravedlnost je předmětem filosofických reflexí od počátku filosofie dodnes, v důsledku čehož existuje nezměrné množství nejrůznějších jejích výměrů, které však k definitivnímu zodpovězení otázky po spravedlnosti nijak nepřispěly. O pojmu spravedlnosti se dnes vedou spory stejně jako před dvěma tisíciletími, jen kulisy se změnily. Co je spravedlnost?

Ať už je význam pojmu spravedlnosti jakýkoli, uznává se přece, že má jakýsi vztah k právu. Již římské právo podává poučku, že právo je uměním dobrého a spravedlivého, čímž jednak spravedlnosti dává stejnou hodnotu, jako dobru,[1] jednak s ní přímo spojuje právo, resp. právní řád. Je to právník, ke komu jde občan pro spravedlnost, totiž soudce. Dá se říci, že spravedlnost je denním chlebem právníků. Ač ti však znají jednotlivá právní pravidla, o obsahu pojmu spravedlnosti mají podobnou představu, jako všichni ostatní, a sporům o něj neunikají zrovna tak. Zároveň lze říci, že ač má spravedlnost nepopiratelný vztah k právu, není

[1] Nepovažuje je však za synonyma!

s ním totožná, jinak by nebylo možné říci, že určitý zákon je nespravedlivý či určité rozhodnutí soudu je nespravedlivé. Kdo mluví o spravedlnosti, nemá často na mysli právní řád svého státu, nýbrž nějaké jiné pravidlo či jejich soubor, ke kterým tu s nadějí, tu se zoufalstvím hledí. V tomto ohledu je spravedlnost jakýmsi měřítkem platného práva, ve stejném smyslu však i nadějí, konečně pak jakousi frustrací.

Vztah spravedlnosti k psychologickému stavu frustrace lze ostatně pozorovat ve dvojím smyslu – spravedlnost může být jak zdrojem frustrace, kdy člověk hledí na stav, jaký je, a trápí se nad tím, že není takový, jaký by být mohl, tak jejím výsledkem, kdy z trápení se nad tím, jaký by stávající stav mohl být, je vyvozena positivní akce, kdy je stávající stav napraven, v nějakém smyslu zlepšen. Nejasnost obsahu pojmu spravedlnosti, případně nemožnost nalézt výměr, na kterém by se všichni shodli, tuto frustraci prohlubuje, a snad lze konstatovat, že spíše než k produkci spravedlivého společenského řádu vede právě k trápení se nad stávajícím řádem, či dokonce k nenávisti k němu. Jen zřídka přitom tyto pocity vedou k úspěšné positivní akci – k revoluci, ke změně, kterou je prokázáno, že dosavadní stav spravedlivý nebyl a teprve nyní je spravedlnosti dosaženo. Lze souhlasit s Hansem Kelsenem, kterému je absolutní spravedlnost věčným snem lidstva.[2]

Ve vztahování se ke spravedlnosti se nelze obejít bez pojmu práva, a šířeji též bez pojmu státu, který je positivnímu právnímu řádu původcem, v některých pojetích je pak s ním přímo shodný. Stát tak je v určitém smyslu původcem spravedlnosti, v jiném je sám tím spravedlivým, v dalším pak je ale snad největším příjemcem kritiky z posic spravedlnosti. K tomu, aby mohl být vyjasněn jeho vztah ke spravedlnosti, však je nutné vymezit jeho pojem. Stát, který doprovází v té či oné podobě lidskou společnost od počátku její organisace, a jako takový je téměř od stejné doby reflektován, však stejně jako samotná spravedlnost konečnému výměru uniká.

Výchozí tezí této práce je názor, že spravedlnost a stát jsou ve své obecnosti v úzkém, nerozlučném sepjetí. Jestliže jak spravedlnost, tak stát, podléhají určitému vývoji a není snad ani v lidských silách je definitivně vymezit, je třeba soustředit se právě na vztah, který mezi oběma pojmy a fenomény panuje. Poznání tohoto vztahu jednak umožní poznat spravedlnost, neboť tu stát určuje, jednak – z jiné strany – umožní poznat stát, neboť ten je měřítkem spravedlnosti posuzován. Poznání vztahu a spravedlnosti může být zásadním prostředkem k porozumění jak historického vývoje společnosti, tak společenských změn dneška. Z těchto myšlenek tak vychází předmět této práce, kterým je poznání pojmů spravedlnosti a státu,

[2] Kelsen, H.: *Was ist Gerechtigkeit?* Stuttgart, Reclam 2000, s. 52.

a určení jejich vztahu. Cílem práce pak je určit, jakým způsobem se v současnosti proměňuje tento vztah, jak se proměňuje stát i spravedlnost, a jaký dopad mají změny jednoho fenoménu na fenomén druhý, se zřetelem na proměnu spravedlnosti. Jinak řečeno, cílem práce je poznat, jakým způsobem se proměňuje spravedlnost v kontextu soudobých změn role a postavení státu.

Účelem práce přitom není podat přehled vývoje konkrétních států či konkrétního pojetí spravedlnosti, jako spíše podat svědectví o abstraktním vztahu mezi dvěma abstraktními pojmy. Diskutovány tak v práci budou vybrané dílčí problémy – jednak samotný vztah spravedlnosti a státu, jednak proměna státu, konečně pak proměna spravedlnosti v důsledku těchto jevů. V práci budou nejprve postupně analyzovány výměry spravedlnosti a státu se zřetelem na zásadní koncepce, které formovaly pojetí soudobé, následně bude diskutována samotná otázka vztahu spravedlnosti a státu, konečně pak bude analyzován fenomén proměny v současnosti.

Ač nelze popřít velkou pravdu, že *ex oriente lux*, filosofií v původním slova smyslu se myslí filosofie antického Řecka. Záběr této práce bude poněkud širší – i proto, že ač je antická filosofie jedním z pilířů tzv. západní civilisace, její význam pro soudobé otázky je z povahy věci poněkud omezen. Přesto je třeba říci, že záběr práce bude omezen zejména na myšlenkové prostředí antické filosofie a jejích dědiců, tedy na oblast evropské filosofie s příležitostnými odbočkami k americkému myšlení zejména novověku a doby nejnovější.

Moudrost starého východu nelze při komplexním studiu pojmů spravedlnosti a státu zcela pominout – ať už se jedná o filosofii hinduismu, buddhismu či filosofii staré Číny.[3] Z hlediska předmětu této práce by stálo za to vyzdvihnout alespoň Konfucia, jehož humanistické myšlenky neztrácejí na aktuálnosti ani dnes. Ozvěnu myšlenek tohoto hlasatele uměřenosti, řádu a mravnosti lze pozorovat v celém myšlení antického Řecka a v moderní době se jeho myšlenky, stejně jako další východní nauky, znovu dostávají do evropského kulturního prostoru a získávají na aktuálnosti. Přes jejich intelektuální bohatost a snad i určitou módní přitažlivost – nebo snad právě proto – nebudou tyto směry do obsahu této práce zahrnuty. Přes určité styčné body těchto nauk s evropskou filosofií by tato práce byla až příliš obsáhlá, kdyby je i jen stručně měla popsat a analyzovat.

Pojem spravedlnosti tak bude zkoumán v kontextu evropské tradice filosofického myšlení a alternativní přístupy jiných myšlenkových systémů budou – až na občasné zmínky –

[3] K výkladu těchto myšlenkových směrů viz Störig, H. J.: *Malé dějiny filosofie.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2007, s. 26 an.

vyloučeny. Ostatně tak tomu není z jakési libovůle, nýbrž z hlediska vymezení předmětu práce – ostatně tak, jako filosofie je v původním slova smyslu řecká, tak i spravedlnost je stále a pořád odrazem řecké *dikaiosyné*. Podobně zkoumání státu bude převážně omezeno na tzv. moderní stát, resp., jeho subtypy právní stát a demokratický právní stát. Je názorem autora, že spravedlnost v jakémkoli pojetí je úzce vztažena ke státu jakéhokoli typu, zkoumání této teze by však dalece přesáhlo jak možnosti této práce, tak její cíle.

Konečně nechť je na tomto místě vyjádřena naděje autora, že tato práce alespoň drobnou měrou přispěje k pochopení fenoménu spravedlnosti a toho, jak se ve světě, ve kterém lidé žijí, projevuje.

A. Genese a vývoj pojmu spravedlnosti

Lze-li parafrásovat Platóna[4], lze konstatovat, že od počátku filosofického myšlení probíhá *γιγαντομαχία περὶ τῆς δικαιοσύνης*, věčný souboj o pojem a výměr spravedlnosti. Na otázku po ní dala odpověď celá řada filosofů a myslitelů. Spravedlnost (řecky *dikaiosyné*, latinsky *iustitia*, německy *Gerechtigkeit*, anglicky *justice*) jako slovo lze použít dvěma způsoby. První odkazuje na určitý princip, druhé hovoří o vlastnosti, která značí, že nositel této vlastnosti odpovídá tomuto principu, je spravedlivý. Z hlediska dalšího zkoumání má smysl zabývat se především prvním z těchto významů, neboť adjektivum spravedlivý lze odvodit ze substantiva. V dalším textu bude nejprve pojednáno, co je spravedlnost, následně bude pojednán její účel a původ, a konečně budou, alespoň stručně, probrány vybrané názory na obsah spravedlnosti.

I. Spravedlnost jako norma a jako vlastnost

Spravedlnost obecně je, jak lze souhlasit s Františkem Weyrem, norma.[5] *„Tvrditi, že něco jest ‚spravedlivé' (= že hoví spravedlnosti) neznamená patrně nic jiného, než tvrditi, že jest v souladě s určitou normou."*[6] Tímto by se otázka po spravedlnosti dala považovat za vyřešenou, neboť dílčí otázky lze vyřešit právě s odkazem na toto. Spravedlnost v tomto pojetí je pravidlo – v tuto chvíli lhostejno jaké (pravidlo soucitu s bližním, pravidlo rovnosti, pravidlo odplaty, právo silnějšího a podobně), srovnáním s kterým vychází najevo, je-li hodnocený objekt spravedlivý. Spravedlnost tak je měřítkem, zda je něco spravedlivé či nikoli.[7] Co je v souladu se spravedlností, normou, je spravedlivé – je nadáno spravedlností jakožto vlastností. Celý tento proces si lze představit jako jednoduchý systém pravidel, který lze ukázat na příkladu: Principem spravedlnosti budiž dobro. Pravidlo spravedlnosti pak zní: jestliže je něco dobré, pak je to spravedlivé. Hodnotící proces pak vypadá takto – jestliže je zřízení Athén dobré, je spravedlivé. Zřízení Athén je dobré, tedy je spravedlivé.

[4] Platón: *Sofistés 246a*. Praha: Oikoymenh 2009, s. 52.

[5] Zde je třeba upozornit, že není myšlena norma jakožto právní předpis, jak někdy bývá nesprávně toto slovo používáno, nýbrž norma jako pravidlo. Na toto nesprávné používání slova norma upozorňuje Jan Pinz. Viz Křupka, J., Vítek, M. et al.: *Systémové inženýrství a informatika.* Pardubice: Univerzita Pardubice 2013, s. 67.

[6] Weyr, F.: *Teorie práva*. Brno–Praha: Orbis 1936, s. 83.

[7] Srovnej latinské *norma*, měřidlo.

V uvedeném příkladu je spravedlnost ztotožněna s dobrem. Pravidlo spravedlnosti pak bylo aplikováno na konkrétní případ athénského zřízení a subsumpcí bylo zjištěno, že athénské zřízení je spravedlivé. Podobně, je-li za spravedlnost považován soucit, je za spravedlivého označen ten člověk, který prokazuje soucit. Ukazuje se, že spravedlivé může být něco jen relativně, tedy v relaci k normě.[8] Tím však ještě není nic řečeno k otázce, zda existuje absolutní, nebo toliko relativní spravedlnost – nelze v tomto ohledu souhlasit s Weyrem, který z toho, že spravedlivé může být něco jen v relaci, usuzuje na nemožnost hledání absolutního principu spravedlnosti.[9] Spravedlnost jakožto vlastnost hodnoceného objektu ještě nic neříká o spravedlnosti jakožto normě, podle které je objekt hodnocen; spravedlnost jakožto normu zřejmě hodnocení z hlediska spravedlnosti podrobit nelze, není totiž hodnocena sama sebou.[10] Otázce, zda lze hledat absolutní spravedlnost, však ještě bude věnována pozornost.

Je-li spravedlnost norma, na základě které jsou hodnoceny jiné objekty, je na místě klást otázku, co jsou tyto objekty. Prismatem spravedlnosti může být nahlíženo leccos – lidské chování, společnost jako celek, jiná pravidla chování. Lze tak říci o vrahovi, že je nespravedlivý a o správně soudícím soudci, že je spravedlivý, o společnosti lupičů, že je nespravedlivá, o společenství ctnostných, že je spravedlivé, o pravidle stanovujícím přiměřenou pokutu za porušení zákona, že je spravedlivé, o pravidle stanovujícím za drobný přestupek proti zákonu trest smrti, že je nespravedlivé. Ve všech těchto případech se jedná o soulad či nesoulad s určitou normou spravedlnosti. Čeho je však spravedlnost vlastností nejdříve?

Hans Kelsen je názoru, že spravedlnost je především možná, nikoli však nutná vlastnost společenského řádu, a teprve v druhé řadě pak ctnost člověka, neboť člověk je spravedlivý tehdy, když jeho chování odpovídá společenskému řádu, považovanému za spravedlivý.[11] Hans Kelsen zde vychází z toho, že spravedlnost je především vlastností, a tuto vlastnost připisuje především společnosti, resp. společenskému řádu, nikoli však nutně. To, že společenský řád nemusí být nutně spravedlivý, je patrné z relační povahy spravedlnosti, neboť společenský řád se k normě spravedlnosti může vztahovat, nicméně také nemusí. Lze se domnívat, že společností, jejíž řád je posuzován, může být jakákoli společnost, tedy obec či stát, náboženské společenství, konečně i společenství lupičů. Kelsenův výměr však ukazuje další věc, totiž že za spravedlivé není třeba považovat jen to, co odpovídá normě spravedlnosti, ale také to, co odpovídá něčemu jinému, co samo odpovídá normě spravedlnosti. Tak společenský řád

[8] Viz k tomu Weyr, F.: *Teorie práva*, s. 83.

[9] *Ibidem*.

[10] Podobně lze o teplém tělese říci, že je teplé, avšak o teple jako takovém říci nelze: teplo je teplé.

[11] Viz Kelsen, H. *Was ist Gerechtigkeit?*, s. 11.

je spravedlivý, když odpovídá spravedlnosti, člověk však může být spravedlivý i tehdy, když odpovídá spravedlivému společenskému řádu (byť to zřejmě znamená, že odpovídá i normě spravedlnosti). Lze tak nepochybně člověka hodnotit i podle toho, nakolik se podobá jinému, spravedlivému člověku.

Souvislost spravedlnosti s řádem lze pozorovat i z historicko-etymologického hlediska. Tak starořecké *dikayosyné* (adj. *dikaios*, spravedlivý) je odvozeno od jména *Diké*, bohyně mravnosti a spravedlnosti. Řecká mythologie představená již v Hésiodově *Theogonii* spravedlnost odvozuje od titánky *Themidy*, representující ještě nerozlišenou jednotu práva a spravedlnosti.[12] Ta jakožto dcera matky země Gaii a boha nebes, *Úrana*,[13] je starší než snad známější pozdější král bohů *Zeus*. S tím pak má tři dcery, Hóry, z nichž jednou je *Diké*, dalšími pak *Eunomia*, bohyně zákonného pořádku, a *Eirené*, bohyně zákonitosti a míru.[14] Tato mythologická představa naznačuje, jak staří Řekové chápali vztah vládnoucí moci a spravedlnosti,[15] a vztah spravedlnosti k základním prvkům světa. Již v řeckém chápání je tak spravedlnost etymologicky – a ovšem mythologicky – spojena s řádem. Podobně latinské *iustitia* je úzce spojeno s *ius*, právo, a obdobně v dalších jazycích lze tento vztah pozorovat (něm. *Gerechtigkeit – Recht*, konečně i české spravedlnost – právo).

Stejnou spojitost spravedlnosti a řádu lze pozorovat i v samotných počátcích filosofického nahlížení na problém spravedlnosti, které lze rovněž pozorovat v antickém Řecku.[16] V prostředí tzv. *ionské přírodní filosofie*, zaujaté mechanistickým pojetím kosmu a hledající tzv. πρώτη ὕλη, pralátku, lze vyzdvihnout Anaximandra, který se pokouší vnést ve světový řád mravní smysl,[17] a přináší nauku o kosmické spravedlnosti, jež je dále rozvedena školou Pýthagorejskou, elejskou či Hérakleitem a atomisty.[18] Ač se tyto školy mnohdy zásadně rozcházely v názoru na to, jakým způsobem je tento řád tvořen, lze konstatovat, že spravedlnost

[12] Höffe, O.: *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*. München: C. H. Beck 2010, s. 18.

[13] Hésiodos: *Theogonie 132–135*. Stuttgart: Reclam 1999, s. 12.

[14] Viz Höffe, O.: *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, s. 18, dále pak Acler, F.: *Mythologie Řekův a Římanův*. Druhé vydání. Praha, I. L. Kober (nedatováno), s. 30 an.

[15] Viz Tomsa, B.: *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*. Dobrá voda: Aleš Čeněk 2008, s. 18.

[16] Dlužno podotknout, že v antickém Řecku byly rozlišovány tři roviny spravedlnosti: spravedlnost kosmická, spravedlnost božská a konečně spravedlnost lidská. Jedna musela odpovídat druhé, a společně tak utvářely světový řád. Viz k tomu *ibidem*, s. 23.

[17] Anaximandros tak praví: *„A z čeho věci vznikají, do toho též zanikají podle nutnosti, neboť si za své bezpráví navzájem platí pokutu a trest podle určení času.“* Zlomek A9 a B1 ze Simplikia. Svoboda, K.: *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Praha, Česká akademie věd a umění 1944, s. 29.

[18] K tomu viz Tomsa, B.: *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*, s. 25 an.

byla od počátku považována za vlastnost tohoto řádu, nejprve kosmického, posléze i společenského.

Dále je-li spravedlnost normou, která stanoví podmínky pro to, aby něco mohlo být považováno za spravedlivé, je třeba se ptát, jak přesně je stanovuje, v čem tyto podmínky spočívají. Jinak řečeno se lze ptát, co pravidlo spravedlnosti konkrétně stanovuje. Zde dochází k první diferenciaci spravedlnosti a názorů na ni. V nejširším smyslu slova dává vodítko opět spojitost spravedlnosti s řádem. Jak bude ukázáno dále, spravedlnost je chápána dvojím způsobem – jako hodnota právní, či jako hodnota mravní.[19] Tak dle prvního významu je spraved-

[19] Zde se sluší učinit poznámku k rozlišení normativních řádů, kterými je řízen život člověka a společnosti. Rozlišit lze tři kategorie: právo, mrav a morálku. Rozlišit je lze zejména z hlediska sankce, resp. jejího zdroje. Rozlišit tak lze autonomní mrav (*éthos, mos, die Sitte, manner*), kdy sankcí je svědomí člověka, a heteronomní morálku (*moralitas, die Moral, morals*) a právo. Právní řád je normativní systém, kde sankci stanovuje státní moc. Morálka pak je normativní systém určité společnosti (ať už státní, náboženské, spolku zahrádkářů apod.), který není všeobecně závazný a jehož sankci nezajišťuje stát, nýbrž samotná daná společnost (negativní sankcí – trestem tak může být např. vyloučení z dané společnosti apod.). Odlišení práva od ostatních těchto normativních systémů nepůsobí zpravidla obtíže, rozlišení mravu a morálky však ano. Zmatení nepochybně napomáhá skutečnost, že objekt obou systémů, stejně jako práva, je lidské chování, a pravidla morálky a mravu se tak často překrývají. Například vraždu trestá vedle právního řádu i téměř každý partikulární řád morální, a zpravidla i mravní. Problematické zejména je, že mrav a morálka se často směšují (což v některých kontextech nevadí, v jiných však ano), případně zaměňují (Viz např. Höffe, O.: *Lexikon der Ethik*. München: C. H. Beck 1992. Heslo: *Moral und Sitte* (morálka a mrav), (s. 185), dále pak heslo *Moralität* (morálka) na s. 189, které rovnou odkazuje na heslo *Sittlichkeit* (mravnost)). I Immanuel Kant píše: *„Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Egrfurcht, je öfter und anhaltendr sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“* Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*. In: *Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben bon der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band V*. Berlin: Georg Reimer 1913, s. 161. Zde je vidět, že i Immanuel Kant hovoří o morálním zákonu v sobě, třebaže jinak často pracuje s pojmem *Sitten*, a uvedené rozlišení tak nesleduje. Z hlediska dalšího bádání je třeba konstatovat, že různí myslitelé s tímto rozlišením pracují rozličně – srov. např. Hobbes, T.: *Leviathan XV, 36 a 37*. Praha: Oikoymenh 2009, s. 110–111, kde je rozlišena závaznost přírodních zákonů *in foro interno* a *in foro externo*. Řada dalších myslitelů sleduje toto rozlišení pomocí pojmové dvojice morálka vnitřní – morálka vnější či podobně. I spravedlnost, která je předmětem této práce, je u různých autorů pojednávána spíše jako mravní hodnota ve výše uvedeném smyslu, u jiných jako hodnota morální. Toto rozlišení lze pozorovat již v antickém Řecku, kde Sókratés, Platón a Aristotelés představují pojetí spravedlnosti odpovídající mravu, zatímco pojetí např. sofistů odpovídá spíše morálce. Také, když se zejména v moderní právní filosofii diskutuje o vztahu mezi právem a morálkou, nečiní se zpravidla výše uvedené rozlišení, a hovoří se jednoduše o morálce. Zde je však třeba podotknout, že otázka sporu iuspositivismu a iusnaturalismu spočívá primárně v tom, zda je positivní právo právem nezávisle na jiných normativních systémech, či nikoli, a zda je tímto normativním systémem morálka či mrav je spíše podružné. V následujícím textu bude nicméně činěna snaha zachovat uvedené členění, tedy termín

livé to, co odpovídá právu, dle druhého to, co odpovídá určité mravní hodnotě, tomu, co je mravně správné. Na tomto společném základě se snad teorie spravedlnosti shodnou, dále se však již diferencují.

Spravedlnost tak může řešit uspořádání ostatních hodnot, tedy toho, které hodnotě je přiznána jaká váha, spravedlnost může stanovit pravidla pro řešení sporů, spravedlnost může stanovit, jak se mají lidé chovat, spravedlnost může sloužit jako ospravedlnění, zdůvodnění určitého chování či pro určení toho, jak ustavit společnost. Spravedlnost může určit, jakým způsobem rozdělovat statky. Na základě těchto kritérií lze diferenciovat spravedlnost formální a spravedlnost materiální. Možností, co lze hodnotit měřítkem spravedlnosti, je celá řada, a již na tomto výčtu se ukazuje, že určení toho, co má být spravedlností hodnoceno, může ovlivnit konkrétní obsah spravedlnosti. Zatímco totiž např. přiměřenost může být spravedlivá při rozdělení materiálních statků, v případě souzení sporů může být naopak za spravedlivou požadována rovnost. Ani přiměřenost, ani rovnost pak neobstojí zcela v mnoha výměrech spravedlnosti, které hodnotí celý život člověka a společnosti, a nikoli jen způsob, jakým rozděluje statky. Je-li spravedlnost brána jako měřítko pro ustavení společnosti, rovněž nelze s dělením dle rozdělování dober vystačit.

II. Účel spravedlnosti

Spravedlnost je tradičně přijímána jako positivní hodnota, a nejsou tak časté názory, že spravedlnost jako taková je bezvýznamná.[20] I v rámci společenství, které by mohlo být zbytkem společnosti považováno za nespravedlivé, jako např. skupina lupičů, panují určitá pravidla, jejichž dodržování členové této skupiny považují za spravedlivé a jejichž porušení naopak považují za nespravedlivé.[21] Příkladem toho může být řešení otázky, jak rozdělit lup.

Positivní řešení otázky, k čemu vlastně spravedlnost je, nebo lépe: jaký je její účel, však není tak snadné. Jestliže existuje dualita spravedlivé – nespravedlivé, k čemu je? Proč lidé potřebují vědět, že něco je spravedlivé a něco nespravedlivé? V tomto kontextu je důleži-

---

morálka bude označovat normativní systém společnosti, který je z hlediska jednotlivce heteronomní, a mrav normativní systém vycházející z nitra jednotlivce, tedy systém autonomní. K rozlišení pojmů morálka, mrav a právo viz Pinz, J.: *Mrav, morálka a právo*. In: *Pocta Karlu Schellemu k 60 narozeninám*. Ostrava: KEY Publishing s.r.o., 2012, s. 900 an.

[20] Kritické hodnotící soudy vůči spravedlnosti se však objevují; vycházejí zpravidla z určité skepse a pojednány budou níže.

[21] Toho si všímá již Platónův Sókratés. Viz Platón: *Ústava 351c an*. Praha: Oikoymenh 2005, s. 73–74.

té jednak to, čeho má být spravedlnost vlastností, jednak to, jaká konkrétní pravidla má spravedlnost určovat.

Jak bylo řečeno, spravedlnost je v první řadě vlastností společenského řádu, v druhé řadě vlastností člověka. V přeneseném významu může být vlastností jakéhokoli společenského institutu a jakéhokoli lidského chování. Hodnotí v určitém smyslu jejich správnost. Prvním účelem spravedlnosti tak je, že jejím prostřednictvím je ospravedlněno to či ono, tedy poskytuje odpověď na otázku, proč se něco v oblasti lidského chování děje tak a tak. Pomocí pojmu spravedlnosti tak lze odpovědět na otázku po legitimitě státu či vlády, lze s ním zdůvodnit určité chování, lze s ním zdůvodnit rozdělení hmotných statků a podobně. Když Platón ve své *Ústavě* popisuje spravedlivou obec, obhajuje pomocí spravedlnosti vládu filosofů.[22] Když Aristotelés dělí spravedlnost na komutativní a distributivní,[23] obhajuje tím způsob určitého rozdílení statků a udílení poct a pokut. Když např. John Rawls popisuje svou spravedlnost jako férovost, hledá společenské uspořádání, které by bylo možné popsat jako legitimní. Pojem spravedlnosti tak v první řadě slouží ke zdůvodnění společenského uspořádání a lidského chování.

Již zmíněné Aristotelovo rozlišení spravedlnosti odkazuje ke skutečnosti, že spravedlnost je často používána v souvislosti s rozdílením hmotných i nehmotných statků a pokut, a s nápravou vzniklých škod, které jsou chápány jako narušení původního, spravedlivého stavu. V obecném smyslu lze konstatovat, že spravedlnost takto souvisí se společenským dobrem, nebo – a v tom lze souhlasit s Hansem Kelsenem – se štěstím.[24] Nemíní přitom štěstí jednotlivce, které je pouhým subjektivním pocitem, nýbrž štěstí kolektivní.[25] Protože subjektivní pocity jednotlivců se dramaticky liší, je otázka po spravedlnosti jakožto společenském štěstí převedena na otázku po svobodě, v níž má každý možnost uplatnit svou představu štěstí, uplatnit své hodnoty.[26] Protože – opět – štěstí je subjektivním pocitem, hodnoty lidí se, stejně jako představy o štěstí, mohou lišit, z čehož v rámci lidské společnosti mohou vznikat konflikty. Otázka po spravedlnosti – a po štěstí – je tak dle Kelsena otázkou po uspořádání jednotlivých hodnot a otázkou po řešení konfliktů.[27]

---

[22] Vládu, kterou někteří autoři výslovně považují za totalitní. Srovnej k tomu Popper, K.: *Otevřená společnost a její nepřátelé I*. Praha: Oikoymenh 2011, s. 94.

[23] K tomu viz výklad na s. 29 an.

[24] Kelsen, H.: *Was ist Gerechtigkeit?*, s. 11 an.

[25] *Ibidem*, s. 13.

[26] *Ibidem*, s. 14.

[27] *Ibidem*, s. 15.

Ze zde stručně podané analýzy názoru Hanse Kelsena plyne, že úloha spravedlnosti se objevuje jednak v určení toho, kterých hodnot si která společnost váží a v jejich uspořádání (tak například hodnota svobody může mít přiřazenou větší váhu než hodnota bezpečí apod.), jednak v řešení konfliktů, které mezi jednotlivými hodnotami vznikají. Právě v rámci těchto úloh spravedlnosti se objevují principy, které někteří spravedlnosti přiřazují, jako je rovnost či přiměřenost. Uvedené Kelsenovo pojetí mu dále umožňuje říci, že spravedlnost vyjadřuje uspořádání jednotlivých hodnot, jak je v dané společnosti určeno.

Spravedlnost se dále dotýká lidského chování. Umožňuje říci, že když se někdo chová určitým způsobem, chová se spravedlivě nebo nespravedlivě. Dalším účelem spravedlnosti tak je určit, jak se chovat. Toto chování se přitom nemusí omezovat jen na otázky rozdělování, nýbrž souvisí i s ostatním chováním, a je tak v úzkém vztahu k ostatním společenským hodnotám a jejich místu v rámci jejich již zmíněné hierarchie. Spravedlnost tak dává pravidla v úzkém slova smyslu, pravidla pro chování jednotlivců, a současně měřítko pro hodnocení takového chování a tím pro hodnocení jednotlivců v jejich úplnosti. Díky spravedlnosti tak lze říci, že občan daného státu se zachoval nespravedlivě, když nezaplatil dělníkovi dohodnutou mzdu, či že vůdce lupičů se zachoval spravedlivě, když rozdělil lup mezi ostatní lupiče rovným dílem.

Spravedlnost konečně může podat odpověď po otázce správného – spravedlivého zřízení státu a po správnosti – spravedlivosti každého lidského společenství. Může tak dát legitimitu stávající vládě nebo jí naopak legitimitu odebrat. Lze jejím prostřednictvím státy, či obecně lidské společnosti, hodnotit. Když tak Platón popisuje svůj ideální stát, prostřednictvím jím popsané spravedlnosti a jejích principů může hodnotit jednotlivé formy státu jako nespravedlivé – když spravedlnost je připisována jen jím popsanému ideálnímu státu. Na základě pravidel spravedlnosti lze posuzovat, je-li daný stát spravedlivý, a jestli je tak odůvodněna jeho existence. Lze posuzovat, zdali vláda v daném státě je spravedlivá či nikoli. Lze rovněž posuzovat, jestli je dané společenství spravedlivé, a to jak z hlediska jeho vlastních pravidel, tak z hlediska pravidel obecné společnosti lidí. Je tak možné říci, že ačkoli je v rámci zločinného společenství lup rozdělen spravedlivým způsobem, dané společenství je jako celek nespravedlivé, neboť lupičství je nespravedlivé.

Na základě řečeného lze zobecnit, že spravedlnost slouží jednak k ospravedlnění stávajícího stavu společnosti a lidského chování, jednak k hodnocení tohoto společenského stavu a chování. Dalším účelem, který plyne z těchto uvedených, pak je podání návodu do budoucna. Totiž nepodaří-li se ospravedlnit stávající stav a tedy říci, že je spravedlivý, a pokud je výsledek provedeného hodnocení negativní, tedy že tento stav není spravedlivý, lze z pojmu

spravedlnosti podat návod, jak tento závadný stav napravit tak, aby bylo dosaženo jeho spravedlnosti. Účel spravedlnosti, která je především normou, se tak odráží ve třech funkcích pravidla: popsat stávající stav, zhodnotit jej a podat návod k tomu, jaký *má být*.[28]

III. Zdroj spravedlnosti

Neméně důležitou otázkou při určení pojmu spravedlnosti je, jaký je původ spravedlnosti, či lépe, jaký je její zdroj. Odkud se spravedlnost bere? Je transcendentního původu, tedy ze zdroje přesahujícího tento svět? Je původem rozumu či přírody? Nebo dohody lidí? Odpovědi na tuto otázku se různí; to, jak tato odpověď vypadá, má však zásadní dopad na povahu spravedlnosti jako takové. Autorita původu či zdroje spravedlnosti dává totiž autoritu jí samé. Tak je-li zdroj absolutní povahy, je absolutní povahy i spravedlnost, neboť je-li zaštítěna absolutní autoritou, nepřipouští pochyb, nepřipouští relativisaci. Možné zdroje spravedlnosti lze rozdělit do dvou základních skupin: transcendentně-metafysické a imanentně-fysické.[29]

1. Transcendentně-metafysické zdroje spravedlnosti

Za transcendentně-metafysické zdroje spravedlnosti jsou považovány ty zdroje, jejichž původ přesahuje fysický svět, a jejichž původ tak je hledán v entitách či autoritách stojící mimo tento svět.

Prvním z těchto zdrojů je bůh. Bůh je v náboženství považován za první příčinu a nejvyšší autoritu. Jako takový dává světu, který stvořil, pravidla, a jako takový tak určuje, co je spravedlivé. Pravidla spravedlnosti jím stanovená jsou člověku nejčastěji zjevena, ať už bohem samotným, nebo prostřednictvím proroků a kněžích vykládajících boží vůli. Jako příklad takového zdroje spravedlnosti lze uvést myšlení starověkého Řecka. Již bylo řečeno, že ve starověkém Řecku byla spravedlnost ztotožněna s bohyní *Diké*, a v širším slova smyslu pak s bohyní *Themidou*, bohem *Zevem* a sestrami *Diké – Eunomií* a *Eiréné*. Spravedlivé tak bylo, co bylo v souladu s vůlí těchto bohů. Tato spravedlnost byla nezpochybnitelná, neboť byla podepřena autoritou jednotlivých bohů, v posledku pak autoritou krále bohů, *Zeva*. Lidé jsou chápáni jako podřízení bohů, jejich příkazů jsou poslušni a spravedlnost jim bohy daná nadřízena spravedlnosti lidské.[30] Tak Platón vkládá prvnímu z tzv. sofistů, *Prótagorovi*, ve stejnojmenném dialogu do úst názor, že spravedlnost byla mezi lid dána *Zevem* spolu se studem,

[28] K funkcím normy viz Koloušek, M.: *Pojem a struktura právní normy*. In: Večeřa, M., Sobek, T., Kokešová, J., Hapla, M.: *Weyrovy dny právní teorie 2018*. Brno: Masarykova univerzita 2018, s. 240.

[29] Toto rozdělení je vlastní.

[30] K tomuto vztahu viz Tomsa, B.: *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*, s. 23.

aby tyto šlechtily obec.[31] Božská spravedlnost začíná být zpochybňována tam, kde je zpochybňována role bohů v lidských záležitostech obecně.

Specificky – a ovšem s výrazným dopadem – pracují s problematikou spravedlnosti monoteistická náboženství – zde zejména křesťanství a islám. Z hlediska náboženského je výklad boží spravedlnosti, jak poznamenává Höffe, věcí teologů.[32] Zdrojem spravedlnosti je Bůh, který pro svou jedinost má na spravedlnost absolutní monopol. Jeho spravedlnost přitom nemusí být lidem přístupná, jak Höffe ilustruje příběhem z prostředí islámu, jehož poselstvím je, že vidí-li člověk někde nespravedlnost, neznamená, že ji tam vidí i Bůh, který na rozdíl od člověka je vševědoucí.[33] Ve věcech spravedlnosti tak nezbývá, než se spolehnout na boží slovo, resp. na jeho výklad k tomu určenými jedinci, zpravidla kněži. Tak na příklad podle svatého Augustina[34] je Bůh původcem světového řádu, do kterého zapadá vše, co se děje. Principem tohoto řádu, věčným zákonem (*lex aeterna*), je požadavek, aby všechny věci byly co nejdokonaleji uspořádány; bližším vymezením pak je požadavek dobré vůle.[35] Augustin stanoví primát tohoto věčného zákona před zákonem časným (*lex temporalis*), který, ač je třeba dodržovat, je nakonec posuzován kritériem zákona věčného.[36] Dokonalá spravedlnost pak platí jen tam, kde vládne pravý bůh, v obci boží.[37] Shodně s ostatními náboženskými pojetími spravedlnosti lze i u křesťanství konstatovat, že spravedlnost není primárně osobní ctností či kvalitou, jíž jedinec sám dosáhl, nýbrž spíše darem od Boha.[38]

Božská spravedlnost má dále specifický aspekt, který se u jinak pojímaných teorií spravedlnosti neobjevuje: jedná se o myšlenku tzv. posledního soudu. Tato myšlenka, která

[31] Viz k tomu Platón: *Prótagoras 320c an*. Praha: Oikoymenh 2015.

[32] Höffe, O.: *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, s. 33.

[33] *Ibidem*, s. 33–34.

[34] K Augustinovi srovnej následující výklad: Karfíková, L.: Aug*ustin a jeho dvojí vklad do dějin politického myšlení*. In: Herold, V., Müller, I., Havlíček, A. (vyd.): Děj*iny politického myšlení. II/1, Politické myšlení raného křesťanství a středověku*. Praha: Oikoymenh 2011, s. 87 an.

[35] Viz *ibidem*, s. 88.

[36] Viz *ibidem*, s. 89. Augustina lze pro jeho názor, že spravedlnost je integrální součástí pojmu práva, označit za přirozenoprávního teoretika.

[37] Viz *ibidem*, s. 119.

[38] Viz k tomu Whelan, F. G.: *Justice. Classical and christian*. In: Political theory, Vol. 10 No. 3, August 1982, s. 435. Uvedené však neznamená, že by spravedlnost nebyla ctností; křesťanští myslitelé tradičně spravedlnost řadili mezi tzv. kardinální ctnosti. Je však zároveň třeba konstatovat, že v samotném rozvinutí pojmu spravedlnosti nebyli příliš originální a spokojili se zpravidla s variantou Aristotelova členění – jak je tomu vidět např. u sv. Tomáše Akvinského. Viz Sousedík, T.: *Tomáš Akvinský*. In: Herold, V., Müller, I., Havlíček, A. (vyd.): *Dějiny politického myšlení. II/1*, s. 532.

vychází z víry v posmrtný život, relativisuje všechnu pozemskou spravedlnost, neboť po té vší teprve nastupuje poslední soud, s nímž přichází božská spravedlnost a její sankce je věčná. Názor, že skutky člověka budou po smrti souzeny, se objevuje již v naukách o reinkarnaci,[39] slavné je jeho zobrazení v Sofoklově Antigoně, z českého prostředí pak patrně nejvíce vyniká příklad mistra Jana Husa, který se odvolával na Kristovu autoritu.

Za transcendentní zdroj spravedlnosti lze považovat svět idejí, kdy spravedlnost je chápána jako idea existující mimo fyzický svět, do kterého je promítána. V tomto smyslu lze chápat Platónův názor, že spravedlnost je soulad s ideou dobra. V tomto pojetí je spravedlivé to, co je v souladu s ideou dobra, ve vztahu k níž jsou tak ctnosti, stejně jako ideální stát, toliko jejími sekundárními odrazy. Poznání takové spravedlnosti již není otázkou náboženskou, nýbrž otázkou filosofickou. Poznání ideje dobra je v Platónově pojetí přístupné v zásadě každému, kdo je správně trénován.[40] Spravedlnost v obdobném smyslu, tedy jako transcendentní hodnotu, je také třeba chápat v pojetí Immanuela Kanta, jemuž je základem spravedlnosti tzv. kategorický imperativ, produkt ryzího rozumu, platný pro všechny rozumové bytosti.[41]

Lze konstatovat, že spravedlnost jakožto transcendentně-metafyzická hodnota je svou povahou spravedlností absolutní. Její transcendentní povaha klade překážky jejímu poznání, resp. na toto poznání klade specifické nároky. Poznání spravedlnosti může být podmíněno buď specifickými intelektuálními požadavky (spravedlnost může poznat jen filosof), nebo institucionálně (spravedlnost může poznat jen kněz boha, který je původcem spravedlnosti).

2. Imanentně-fysické zdroje spravedlnosti

Za imanentně-fysické zdroje spravedlnosti jsou považovány ty její zdroje, které pocházejí z fysického světa. Původ spravedlnosti tak není hledán v božstvu či abstraktní ideji, nýbrž v přírodě či mezi lidmi. Prvním z těchto zdrojů je příroda sama, resp. přírodní či kosmický řád. Právě v kosmickém řádu hledala řecká filosofie původ spravedlnosti poté, co se odklonila od ryze mythologických představ. Ionská přírodní filosofie se členila do množství

[39] Známým příkladem jsou některé východní nauky o karmě, za pozornost však stojí i Sókratův proslov v Platónově dialogu Faidón, kde je popsán koloběh duší a je kladen do souvislosti s tím, jak se člověk choval za života. Viz Platón: *Faidón 110b an*. Praha: Oikoymenh 2000, s. 84 an, kde začíná celý Sókratem podaný mythos, a zejména pak 113d an., s. 87, kde je popsán poslední soud.

[40] K popisu poznávání dobra viz slavný mythos o jeskyni: Platón: *Ústava 514a–520a*. Je však třeba zároveň zdůraznit, že Platón počítá s tím, že skutečného poznání dobra se doberou jen nemnozí, kterým pak je souzeno být filosofy – vládci, kteří ostatní v souladu s ideou dobra řídí. To bude rozvedeno dále.

[41] K tomu viz níže.

škol lišících se podle toho, co za látku či princip považovali za základní prvek kosmu. Tak pythagorejským principem spravedlnosti byla matematická harmonie, vyjadřovaná různými číselnými vztahy, lišícími se dle různých směrů této školy,[42] principem spravedlnosti dle Hérakleita pak byla změna.[43] Lze konstatovat, že s vývojem filosofie byla pozornost upřena od kosmu k přírodě a později k člověku.

K přírodě jako zdroji spravedlnosti se v průběhu dějin filosofie obraceli mnozí. Již u řeckých sofistů je příroda prostředkem kritiky stávajících poměrů a zákonů. Ty jsou dle sofistů v rozporu s přírodou, a proto nespravedlivé; dle Hipii zákon je *„tyranem lidí, vynucuje mnohé proti přírodě."*[44] Tento názor další dovedli k pojetí spravedlnosti jakožto práva silnějšího; jak ale konstatuje Jan Pinz, již v rámci sofistiky je zřetelný dualismus dvojího pojetí tzv. přirozeného práva, řada sofistů tak ve svém myšlení přírodu chápe jako zdroj spravedlnosti nikoli ve smyslu amorálním.[45] Určitým způsobem spojovali spravedlnost s přírodou stoičtí filosofové.[46] K přírodě se také do jisté míry obracejí první novověcí klasikové společenskosmluvních teorií – a to jak Thomas Hobbes, který z přirozeného stavu odvozuje přirozené právo člověka zachovávat svůj život a ovšem řadu zákonů přírody,[47] tak zejména John Locke, jehož představa přirozeného stavu je o poznání snesitelnější, než představa Hobbesova, a v jehož rámci Locke formuluje celou řadu pravidel přirozeného práva.[48] Konečně lze v této souvislosti zmínit Jeana Jacquese Rousseaua, jemuž byla příroda rovněž velkým zdrojem inspirace.[49] Odlišným způsobem vidí v přírodě zdroj spravedlnosti další představitel anglického empirismu, David Hume, který, když říká, že jejím jediným původem je prospěch,[50] přece tím myslí prospěch pramenící z nedostatku v přírodě a z potřeby lidí stýkat se.[51] K přírodě se rovněž obracejí někteří novověcí myslitelé inklinující k anarchismu, kteří v ní spatřují ideální

[42] Viz Tomsa, B.: *Idea práva a spravedlnosti v řecké filosofii*, s. 28 an.

[43] Srovnej Hérakleitos: Zlomek B 80 z Origena. Svoboda, K.: *Zlomky předsokratovských myslitelů*, s. 45, dále pak Tomsa, B.: *Idea práva a spravedlnosti v řecké filosofii*, s. 33.

[44] Zlomek C 1 z Platóna. In: Svoboda, K.: *Zlomky předsokratovských myslitelů*, s. 143.

[45] Viz Pinz, J.: *Přirozenoprávní theorie a moderní právní stát*. Nymburk: OPS 2010, s. 26 an., zejm. s. 30.

[46] Viz *ibidem*, s. 16.

[47] Viz k tomu Hobbes, T.: *Leviathan XIV*, s. 91 an.

[48] Viz Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*. Praha: Svoboda 1992, s. 30 an.

[49] Viz zejména počáteční kapitoly první knihy jeho Společenské smlouvy. Rousseau, J. J.: *O společenské smlouvě*. Praha: V. Linhart 1949, s. 10 an., ale i Rousseau, J. J.: *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Svoboda 1949.

[50] Hume, D.: *Zkoumání o zásadách mravnosti*. Praha: Jan Laichter 1899, s. 15.

[51] *Ibidem*, s. 16, 18.

protiklad již zkažené lidské civilisace, jako např. Henry David Thoreau.[52] Lze konstatovat, že teorie pracující s přírodou jakožto zdrojem spravedlnosti jsou předobrazem tzv. přirozenoprávních teorií, byť je třeba zároveň upozornit na to, že zdaleka ne všechny přirozenoprávní teorie hledají zdroj spravedlnosti v přírodě ve výše uvedeném smyslu.

Ač nevycházejí v přísném slova smyslu z přírody ve smyslu výše uvedených názorů, lze k těmto zařadit i zejména v současné době sílící úvahy o spravedlivém přístupu k životnímu prostředí a k přírodním zdrojům. Ekologické a environmentalistické teorie přitom dnes zdaleka nehovoří jen o ochraně přírody a životního prostředí *per se*, všímají si čím dál tím více i sociálních aspektů této problematiky a nových klimatických fenoménů. Tyto teorie lze dílem považovat za další z cyklu návratů k přírodě, dílem však oprávněně upozorňují na skutečnost, že přírodní zdroje nejsou neomezené, že životní prostředí nemusí mít neomezenou regenerační schopnost, a že důsledky různých narušení životního prostředí nemusejí být vždy spravedlivě distribuovány.

Další zdroje spravedlnosti mají tak či onak původ v člověku samotném. Na pomezí mezi transcendentně-metafysickými a imanentně-fysickými zdroji, stejně jako na pomezí přírody a člověka, stojí *ratio*, rozum. Ač je rozum v posledku přírodním fenoménem, je zároveň bytostně lidským. Rozum jakožto zdroj spravedlnosti, či – v širším smyslu – jako zdroj mravních či morálních hodnot, považovali zejména myslitelé novověku, tedy doby osvícenství, doby víry v rozum. Prominentní v tomto ohledu je Immanuel Kant, který z rozumu odvodil základní principy svého etického systému. Když ten buduje, nehledá maximy jen pro člověka či pro lidstvo, nýbrž pro všechny představitelné rozumové bytosti.[53] Maxima, na které může být takový systém založen, tak sama musí být vyvozena z čistého rozumu.[54] Kant v té souvislosti formuluje pojem povinnosti, a říká, že mravně hodnotné je jen takové chování, které člověk dělá čistě proto, že má takovou povinnost, že mu to ukládá kategorický imperativ.[55] Tam, kde je motivací k chování vedle povinnosti i další prvek (např. vidina prospěchu), tam dle Kanta není toto chování dále mravně dobré.[56] Na tomto příkladu se již vyjevuje možná slabina

[52] Viz Thoreau, H. D.: *Walden či život v lesích*. Praha: Knihovna Walden 1924, zejména životopisná studie Ralpha Waldo Emersona na stranách 7–24.

[53] Viz Kant, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Oikoymenh 2014, s. 9, dále pak s. 28.

[54] Viz *ibidem*, s. 28.

[55] K povinnosti jakožto principu mravnosti viz *ibidem*, s. 18 an., ke kategorickému imperativu a jeho formulaci pak zejména s. 40 an.

[56] *„Morální hodnota jednání nezáleží tedy v účinku, které se od něho očekává, a proto ani v nijakém principu jednání, který si potřebuje vypůjčit svou pohnutku od tohoto očekávaného účinku. (...) Tudíž pouze představa*

teorií spatřujících zdroj spravedlnosti v rozumu. Člověk není navzdory novověkému přesvědčení pouze rozumovou bytostí, společnost není řízena toliko rozumem. Model pravidel, který za mravně dobré považuje jen jednání neovlivněné žádnými jinými motivy, než samotnou povinností, je model odtržený od života, jehož důsledkem je člověk, který nemůže dostát mravním a morálním požadavkům na něj kladených. Dalším nedostatkem těchto teorií také je, že ne každý člověk je rozumný, resp. ne každý člověk je nadprůměrně inteligentní. Názor, že spravedlnost je třeba hledat výlučně v rozumu, pak takové lidi ze spravedlnosti vylučuje a vede k jakémusi meritokratickému systému.

Spravedlnost konečně může pramenit ze společnosti samotné, opět více způsoby. Spravedlnost je tradičně chápána jako morální či mravní hodnota. Již Aristotelés řadí spravedlnost mezi ctnosti.[57] Závisí pak na konkrétní etické teorii, jak zdůvodňuje existenci morálních faktů – jejich zdrojem může být příroda stejně jako rozum či ideje. Výrazně propojil spravedlnost se společností Marcus Tullius Cicero. Ten spravedlnost považuje za *„paní a královnou všech ctností.“*[58] Hodnotu spravedlnosti, stejně jako dalších ctností, vidí Cicero v tom, že plyne ze smyslu pro pospolitost.[59] Spravedlnost tak je Ciceronovi tím, co tvoří společnost.[60] Na tomto místě má význam zmínit kontraktuální teorie. Ve vztahu ke spravedlnosti tuto myšlenku formuluje již Platónův Glaukón, když říká, že lidem *„… by bylo prospěšné učiniti navzájem smlouvu, že nebudou bezpráví ani činiti ani trpěti,“*[61] či sofista známý jako Iamblichův anonym.[62] Zejména v novověkém myšlení se pak myšlenka kontraktualismu objevuje v souvislosti s teorií společenské smlouvy, popisující vznik státu. Přinejmenším u ně-

zákona jako takového, která se ovšem vyskytuje pouze v rozumné bytosti, a to pokud je určujícím základem vůle tato představa, a nikoli očekávaný účinek, může vytvářet to tak znamenité dobro, jež nazýváme mravním, které je přítomno již v osobě samé, jež podle ní jedná, a které nemůže být teprve očekáváno z účinku.“ Ibidem, s. 20. Zajímavé je z hlediska výše uvedeného pojmového rozlišení mravu a morálky, že i Immanuel Kant používá obě slova *promiscue*. Srov. německý text: *„Es liegt also der moralische Werth der Handlung (…) das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen…“* Kant, I.: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. In: *Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. Von der Königlich Preußlichen Akademie der Wissenschaften. Band IV*. Berlin: Georg Reimer 1911, s. 401. Srov. k tomu také pozn. pod čarou č. 19.

[57] Viz Aristotelés: *Etika Nikomachova 1108b*. Praha: Petr Rezek 2013, s. 57.

[58] *„.. omnium est domina et regina virtuum*.“ Cicero, M. T.: *O povinnostech*. Praha: Melantrich 1940, s. 147.

[59] *Ibidem*, s. 88.

[60] Viz k tomu Atkins, E. M.: *'Domina et Regina Virtutum': Justice and Societas in De Officiis*. In: Phronesis, Vol. 35, No. 3 (1990), s. 258. K podrobnému rozboru pojmu spravedlnosti v Ciceronově *De oficiis* viz totéž dílo.

[61] Platón: *Ústava 359a*, s. 81.

[62] Viz Diels, H., Kranz, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Zweiter Band*. Zürich: Weidmann 1992, s. 400 an.

kterých (např. Thomas Hobbes) však lze hovořit o tom, že se vznikem státu teprve vzniká spravedlnost, která tak má rovněž kontraktuální původ. V době nejnovější je třeba zmínit Johna Rawlse, který ve své práci *Justice as fairness* představuje model vytváření společenských pravidel, podle kterého pravidla mají být formulována tak, jak by je formulovali lidé v situaci tzv. originální posice, ve které nevědí, jaká bude jejich posice ve společnosti, díky čemuž dle Rawlse mají vymyslet pravidla přijatelná pro všechny.[63] Od předešlých se Rawlsova teorie liší tím, že abstrahuje od individuálních tužeb lidí, a přikládá tak větší úlohu racionalitě, v základu ji však lze považovat za kontraktualistickou. Zatímco u ostatních autorů není zcela jasné, jestli považují situaci společenské smlouvy za historicky danou či nikoli, Rawls se nijak netají tím, že se jedná o myšlenkový experiment, myšlenkovou konstrukci. Nepopisuje totiž, jak spravedlnost vznikla, nýbrž jak by měla vypadat. Společenskosmluvní teorie vzniku spravedlnosti v zásadě vycházejí z toho, že lidé jsou si rovni, a jsou si tak rovni i v názorech na uspořádání hodnot, na to, co je správné a podobně. Kontraktačním procesem pak společně dojdou ke kompromisu, se kterým mohou být všichni spokojeni, a který lze napříště považovat za spravedlnost.

Prvky mlčky uzavřené smlouvy lze pozorovat i v případě morálky obecně tehdy, pokud morálka je souborem ve společnosti uznaných zvykových pravidel.[64] Ačkoli zde nedochází k fysickému podpisu konkrétní smlouvy, lze konstatovat, že daní členové společnosti dodržují zvyková pravidla tacitně, mlčky s nimi souhlasí.

Konečně za fyzický zdroj původu spravedlnosti je třeba považovat spravedlnost jako produkt násilí, kdy za spravedlivé je označené to, co za spravedlivé určí silnější, resp. vládnoucí. Takto pojímali, jak bude dále ukázáno, spravedlnost již řečtí sofisté a obdobné stanovisko ukazuje Cicero na postavě Karneada,[65] obecně bývá používáno jako východisko ke kritice stávajících poměrů, nebo pojmu spravedlnosti jako takového. Lze konstatovat, že násilí je

[63] Viz k tomu Rawls, J.: *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria publishing 1995, a výklad níže.

[64] Srovnej latinské *mos*, mrav, zvyk.

[65] Cicero, M. T.: *De re publica. O věcech veřejných III. 24(36)*. Praha: Oikoymenh 2009, s. 140–141: *„…et dicetur nisi per iniustitiam rem publicam stare augerique non posse…“ – „…a říkalo se, že stát může trvat a zvětšovat se pouze nespravedlností…“* a dále *„…an non cernimus optimo cuique dominatum ab ipsa natura cum summa utilitate informorum datum?“ – „Což nevidíme, že právě těm nejlepším bylo přírodou dáno panování k největšímu prospěchu slabých?“* V tomto Ciceronem presentovaném názoru však zaznívá myšlenka, že dané uspořádání je slabším prospěšné, čímž se od některých proudů sofistické kritiky zásadně odlišuje.

zdrojem spravedlnosti i v případě Hobbesova státu vzniklého nabytím, tedy tam, kde moc panovníka byla získána násilím.[66]

Spravedlnost vzniklá ve fyzickém světě otevírá možnost relativistickému pohledu na ni. Zatímco argumentace přírodou či rozumem může vést k představě absolutní spravedlnosti, není tato představa podložena vnější autoritou, jako tomu je u transcendentních výměrů. Spravedlnost tak může nabývat různých výměrů, které mohou stát proti sobě. Ač se možnosti poznání spravedlnosti mohou lišit podle jednotlivých zdrojů, lze konstatovat, že toto poznání je přístupné v zásadě každému bez většího omezení. Poznání takové spravedlnosti však nemusí korespondovat s individuální představou o jejím obsahu, a není nikdy trvalé a univerzálně platné, nýbrž jen dočasné, podmíněné a relativní.

IV. Stručný přehled vybraných historických názorů na spravedlnost

Poskytnout detailní kritický rozbor teorií spravedlnosti není možné, zejména ne pak na omezeném prostoru. Přesto se jeví vhodným alespoň vybrané teorie stručně představit a kriticky zhodnotit, zejména z hlediska výše uvedených kritérií. Za počátek tohoto přehledu bude stanoveno antické Řecko. Je sice pravda, že kultury existující dříve měly pojem spravedlnosti, zůstává však skutečností, že první filosofickou reflexi tohoto pojmu učinili právě až Řekové.

1. Řečtí sofisté a Sókratés

Počátek právní filosofie lze pozorovat u řeckých sofistů. Tito učitelé moudrosti působili v 5. až 4. století před naším letopočtem a vyznačovali se zpochybňováním starých mravů a relativisací hodnot.[67] Výše již bylo zmíněno, že dosavadní řecká přírodní filosofie usilovala o nalezení jednotící látky či principu, kterými je tvořen kosmos. V rámci těchto snah ovšem vznikla celá řada škol s celou řadou vzájemně protichůdných názorů. Tato mnohost vedla ke skepsi a ovšem také k obratu od kosmu ke člověku. Prótagorova známá věta, že *„všech věcí měrou je člověk, jsoucích že jsou a nejsoucích že nejsou,“*[68] je počátkem a zároveň shrnutím sofistického programu.

[66] Viz Hobbes, T.: *Leviathan XX*, s. 139 an. K Hobbesovi viz výklad níže.

[67] K sofistům je třeba poznamenat, že z jejich díla je dochováno jen omezené množství zlomků, z nichž řada nadto není zcela hodnověrná. Sofisté nebyli ve své době populární, a tak jejich reprodukce v dílech jiných autorů nemusí být vždy věrná a právě příznivá. Přesto lze z mála, co je o sofistech známo, učinit určité závěry.

[68] Svoboda, K.: *Zlomky předsokratovských myslitelů*, s. 137, zlomek B 1 ze Sexta; srov. Rovněž Platón: *Theaitetos, 152a*. Praha: Oikoymenh 2007.

V rámci názorů na spravedlnost se ovšem jednotliví sofisté výrazně liší. Shovívavý k positivnímu zákonu je Prótagorás. Dle něj byla spravedlnost dána mezi lidi *Zevem* spolu se studem, aby řídili obec.[69] Mythem tak jednak ukazuje důležitost spravedlnosti, jednak odmítá její vrozený charakter. Relativismus se u něj projevuje tím, že uznává, že v jedné obci nespravedlivý člověk může v jiné být vnímán jako spravedlivý;[70] uznává zároveň potřebnost positivní spravedlnosti pro fungování obce. Od ostatních sofistů se Prótagorás tímto názorem lišil. Mnozí se ohrazovali proti positivnímu zákonu a odvolávali se na přírodu, která nezná nerovnosti.[71] Gorgiás pak se zcela vymyká, když popírá rozdíl mezi spravedlností a nespravedlností vůbec a považuje je toliko za výsledek řečnického umění u soudu.[72] Glaukón pak a Iamblichův Anonym představují, každý samostatně, myšlenku kontraktuální spravedlnosti, která jako nutné zlo vzniká jako kompromis mezi pácháním bezpráví a uniknutí trestu a trpěním bezpráví a nemožností se pomstít.[73] Smluvní charakter spravedlnosti pak zdůrazňuje i Lykofrón.[74] Snad nejradikálnější stanovisko má sofista Thrasymachos představený v první knize Platónovy *Ústavy*. Podle něj spravedlivé je to, co je prospěšné silnějšímu,[75] vládnoucímu,[76] konečně pak prostě druhému.[77] Je to právě tento názor, který se ve zbytku dialogu Platón pokouší vyvrátit. S Thrasymachem částečně souzní Kalliklés, který důkaz toho, že vládnout má silnější, pozoruje v přírodě.[78]

Z uvedeného přehledu je zřejmé, že směry sofistického myšlení byly poměrně různorodé. Společná jim však byla do jisté míry kritika stávajících poměrů. I z těchto důvodů, a zejména z důvodu boje, který s nimi vedl Sókratés, Platón i Aristotelés, má sofistika dodnes

[69] Platón: *Prótagorás 320c an*.

[70] Platón: *Protágorás 327c*.

[71] Tak například Alkidámas, Hippiás či Antifon. Viz Tomsa, B.: *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*, s. 42 an., dále pak Pinz, J.: *Přirozenoprávní theorie a moderní právní stát*, s. 14 an.

[72] Platón: *Gorgiás 454b*. Praha: Oikoymenh 2000. Dále pak viz 455a.

[73] Platón: *Ústava 358e–359b*, s. s. 80–81.

[74] Viz Aristotelés: *Politika 1280b10*. Praha: J. Otto, c1895, s. 66. Srovnej rovněž Lykophron: Zlomek 1. In: Diels, H., Kranz, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Zweiter Band*, s. 307. Více k problematice Lykofróna i kontratualistických theorií spravedlnosti viz Mulgan, R. G.: *Lycophron and Greek Theories of Social Contract*. In: Journal of the History of Ideas, Vol. 40, No. 1 (Jan. - Mar., 1979), pp. 121-128.

[75] Platón: *Ústava 338c*, s. 55. Tento Thrasymachův názor je do jisté míry potvrzen dalším dějem, kdy Sókratés je ostatním přemluven k tomu, aby vyložil, co je spravedlnost – podřídil se silnějším. Viz k tomu Platón: *Ústava 327c*, dále pak Strauss, L.: *Obec a člověk*. Praha: Oikoymenh 2007, s. 72.

[76] Platón: *Ústava 338e*, s. 56.

[77] Platón: *Ústava 343c*, s. 62.

[78] Platón: *Gorgiás 483d*.

poněkud negativní nádech; ne zcela zaslouženě. Přínos sofistů jednoznačně tkví v tom, že obrátili pozornost filosofie na člověka a učinili z něj střed zájmu. Přivedli tak problém spravedlnosti do oblasti etiky; stáli tak u zrodu filosofie práva. Stejně tak se výrazně zapsali do tradice přirozeného práva.[79] Přesto lze konstatovat, že jejich názory na spravedlnost ještě nepodávají ucelený obraz a omezují se na jednotlivé sentence.[80]

Kritiku sofistické filosofie podal Sókratés a jeho žák Platón. Učinit si úsudek o Sókratově myšlení není zcela snadné, neboť sám žádných spisů nezanechal a jako literární postava v Platónových dialozích slouží spíše pro sdělení Platónových názorů.[81] V Xenofonových Pamětech však je řečen Sókratův názor, že *„co je podle zákona, je spravedlivé.“*[82] Tento jeho postoj je potvrzen v Platónově líčení Sókratova odsouzení a jeho následné smrti v dialogu *Kritón*. Sókratés, i když má možnost uprchnout, tuto možnost s odvoláním na nutnost dodržení zákonů odmítá. Dodržuje tak lidskou – zákonnou – spravedlnost i s vědomím, že tato nemusí obstát před spravedlností božskou či kosmickou.[83] Jeho odůvodnění povinnosti zachovávat zákony připomíná některé kontraktualistické teorie: tvrdí, že když využíval výhod života v obci a nechal se jí živit, zavázal se tím k dodržování jejích zákonů. *„Když Sókratés zůstal v Athénách a potvrdil své postavení občana Athén, ipso facto se zavázal žít podle zákonů Athén a uznávat jejich autoritu.“*[84] Dle jeho názoru občan má při nespokojenosti se zákony působit na jejich změnu[85], nebo si vybrat jinou obec[86]. Když konečně odmítá porušit zákony své obce, akcentuje moment, kdy nedodržení konkrétního zákona obce by zpochybnilo dodržování zákonů jako takových.[87] Proto Sókratés nemohl uprchnout před trestem smrti, i když

[79] Viz k tomu Pinz, J.: *Přirozenoprávní teorie a moderní právní stát*, s. 20 an., dále s. 26 an.

[80] To je nepochybně dáno i tím, že jejich myšlení je dochováno toliko ve zlomcích.

[81] Diogenes Laertský tak ve svém životopise Platóna uvádí údajnou Sókratovu reakci na přednášku Platónova dialogu *Lýsis*: *„Ἡράκλεις," εἰπεῖν, "ὡς πολλά μου καταψεύδεθ' ὁ νεανίσκος.“* Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Erster Band*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2008, s. 214–215. Srovnej také český překlad: *„U Héraklea, co ještě o mě zalže, ten mladík?“* Diogénes Laertios: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Praha: Československá akademie věd 1964, s. 153, 3.35.

[82] Xenofón: *Vzpomínky na Sókrata, IV, 4, 12*. Praha: Svoboda, 1972, s. 161.

[83] K protikladu lidské a božské spravedlnosti a lidských, psaných, a božských, nepsaných zákonů viz Tomsa, B.: *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*, s. 54.

[84] Graeser, A.: *Řecká filosofie klasického období*. Praha: Oikoymenh 2000, s. 140.

[85] Platón: *Kritón 52a*. Platón: *Euthyfrón. Obrana Sókrata. Kritón.* Praha: Oikoymenh 2005, s. 92.

[86] Platón: *Kritón 51d*, s. 92.

[87] Platón: *Kritón 52d*, s. 93. Viz také Kritón 53c: *„Ale jestliže nyní odejdeš ze života, odejdeš zakusiv bezpráví, ale ne od nás zákonů, nýbrž od lidí.*“

by to třeba mohlo znamenat benefit pro všechny zúčastněné.[88] Svým důrazem na positivní zákon se Sókratés podobá některým sofistům,[89] se kterými bývá srovnáván i pro svůj styl argumentace; zároveň však je v jeho myšlení přítomen mravní prvek, prvek božského řádu a prvek zbožnosti.[90]

2. Platónův idealismus a Aristotelův realismus

Platón a Aristotelés představují vrchol řecké filosofie nejen v oblasti práva a spravedlnosti, ale obecně. Oba byli žáky slavných filosofů, Platón Sókratovým, Aristotelés Platónovým. Jejich nauky se však navzájem podstatně lišily.

Platón je vůbec první, kdo se pokusil pojmout spravedlnost komplexně, a rovněž první, kdo svou nauku přetavil do praktického návrhu zřízení obce a vedení mravního života. Svou naukou o idejích přímo odpovídá nejen na relativismus sofistů, ale i na positivismus Sókrata. *„Podstatou spravedlnosti člověka, státu a vesmíru je týž ideální řád, téhož harmonického uspořádání, které, majíc dokonalý vzor v idei dobra, došlo výrazu ve veškerém stvoření božím.“*[91] Kosmické spravedlnosti věnoval Platón dialog *Timaios*, kde představuje stát kosmický.[92] Pozemský stát představil v dialogu *Ústava*. Jeho výchozí otázkou je, co je spravedlnost. Po vystoupení sofisty Thrasymacha, že spravedlnost je právo silnějšího, přichází ke slovu postava Sókrata a je představen samotný Platónův projekt spravedlnosti. Spravedlnost dle Platóna prostupuje jak člověka, tak obec; zde je odkaz na Démokritovu tezi, že *hó anthrópos mikros kosmos*.[93,94] Protože obec je větší než člověk, jeví se Platónovi praktickým hledat spravedlnost právě v obci[95] – projekt ideálního státu tak je představen jakoby mimochodem, jako vedlejší produkt hledání spravedlnosti. To neznamená, že by byl nedůležitý –

[88] K utilitaristickým aspektům možného Sókratova útěku z Athén i k jeho pojetí závaznosti viz Allen, R. E.: *Socrates and Legal Obligation*. Minneapolis: University of Minessota Press, s. 84.

[89] Viz k tomu např. Rázková, R.: *Dějiny právní filosofie*. Brno: Masarykova univerzita 1998, s. 33.

[90] Viz Xenofón: *Vzpomínky na Sókrata 1, 3, 1*, s. 39: *„Ti, kteří se řídí zvyklostmi své obce, jednají zbožně.“* Dále viz Tomsa, B.: *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*, s. 56.

[91] Tomsa, B.: *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*, s. 85.

[92] Ibidem, s. 85. Viz také dialog Timaios: Platón: *Timaios, Kritias*. Praha: Oikoymenh 2008.

[93] Viz Démokritos, zlomek B34. In Diels, H., Kranz, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Zweiter Band*, s. 153.

[94] Ústava není dialogem ani o duši, ani o státě, nýbrž o spravedlnosti; ta je ukazována na těchto dvou modelech. Toho si všímá Robert Spaemann. Spaemann, R.: *Die Philosophenkönige*. In.: Höffe, O. (Hrsg.): *Platon. Politeia*. Berlin 1996, s. 122.

[95] Platón: *Ústava 368e an*., s. 92.

nejlepší obec jednak institucionalizuje spravedlnost, jednak poskytuje člověku prostor, aby mohl žít spravedlivě.[96] Platón na antropologických předpokladech formuluje spravedlivou obec jako takovou, která je dobře uspořádána a odráží ideu spravedlnosti. Antropologické předpoklady spočívají v nerovnosti lidí, které Platón člení do tří tříd, [97] a v existenci tří složek duše. Každá ze společenských tříd se vyznačuje tím, že její příslušníci mají ve své duši jednu ze tří složek v převažující míře.[98] Principem spravedlivého uspořádání lidí v obci je, že *„občany jest třeba přivésti k tomu, k čemu má kdo přirozené nadání, a to jednoho každého k jednomu dílu, aby každý, zabývaje se jen jedním svým dílem, měl v sobě jednotu, a ne mnohost, a tak aby i veškerá obec zachovávala přirozenou jednotu, a ne mnohost.“*[99]

Spravedlnost v obci je pak analogická spravedlnosti v duši. I tam působit spravedlnost neznamená než *„uváděti složky v duši ve shodě s přírodou do stavu vzájemné nadřízenosti a podřízenosti.“*[100] Jak v obci, tak v duši, tak jde o harmonický vztah mezi jednotlivými jejími složkami, o vztah charakterisovaný stavy přirozené nadřazenosti a podřazenosti.[101] Harmonie měla v řeckém chápání spravedlnosti vždy velkou úlohu, a tak je tomu i zde: nejspravedlivější je taková obec a taková duše, která harmonii zachovává co nejlépe. V ryzí podobě tak lze vyjádřit Platónův výměr spravedlnosti: τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, činit to své[102]; *„každá část duše koná to, co jí konati přísluší, a vyvaruje se činností, která patří druhým částem duše.“*[103] To, co duši přísluší – a co přísluší jednotlivým lidem v obci, je přitom určeno vládcem – filo-

[96] Graeser, A.: *Řecká filosofie klasického období*, s. 243.

[97] K tomu viz zejména Platón: *Ústava 415a*, s. 151.

[98] Pro doplnění představy o vztahu částí duše, ctností a společenskými třídami lze odkázat na přehlednou, byť do jisté míry zjednodušenou tabulku v knize Iva Tretery. Tretera, I.: *Nástin dějin evropského myšlení*. Praha – Litomyšl: Paseka 2006, s. 92.

[99] Platón: *Ústava 423d*., s. 159. Graeser k tomu poznamenává, že zatímco v počátku tvoření obce se uplatňovalo dělení společnosti dle dělby práce, nyní je uplatněno i vertikální dělení, které *„znamená i triadické členění obyvatelstva do nestejně mocných vrstev či tříd.“* Graeser, A.: *Řecká filosofie klasického období*, s. 244 K dělbě práce v počátku obce viz Platón: *Ústava 369b an*., s. 94.

[100] Platón: *Ústava 444d*, s. 187.

[101] Viz Graeser, A.: *Řecká filosofie klasického období*, s. 247.

[102] Viz Platón: *Ústava 443d*, s. 186. Srovnej také Platón: *Charmidés 162a* (In: Platón: *Charmidés, Lachés, Lysis, Theagés*. Praha: Oikoymenh 2019), kde je stejné spojení použito pro označení uměřenost (*sófrosyné*). Jak chápat tento výměr přibližuje Graeser, když rozebírá slovo *δικαιοσύνη*, spravedlnost. Jeho kořenem je slovo *δίκη*, přeložitelné jako právo, správnost, náležitost. Ukazuje tak, že Platónovo chápání spravedlnosti je spojeno především se správností, s náležitostí, s chováním jedince, jak se náleží. Viz Graeser, A.: *Řecká filosofie klasického období*, s. 247 an.

[103] Tomsa, B.: *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*, s. 88.

sofem. Jinými slovy – filosofovi náleží vládnout, ostatním náleží být určitým způsobem pod touto vládou. Filosof přitom, je-li skutečným filosofem, zná ideu dobra, a protože ji zná, také se jí řídí.[104] Spravedlivá obec tedy, a duše, jsou tedy vlastně takové obce a takové duše, které jsou co možná nejlépe řízeny podle ideje dobra.

Představa filosofa – vládce, který řídí obec v souladu s idejí dobra, je vyjádřením principu, že každý má činit to své. Vláda podle ideje dobra má přitom výhodu oproti obecnému zákonu, že může lépe reagovat na konkrétní případ, který obecný zákon nemusí vždy postihnout. Daná představa je rovněž poněkud konservativní, neboť tam, kde je předpoklad, že je vládnuto správně, náležitě, není důvod pro politickou změnu. To je předmětem kritiky, která v uvedeném spatřuje prvky totalitarismu.[105] V obecné rovině je nedostatek Platónova návrhu spatřován v tom, že ovládaní jsou ovládaní podle klíče, který jim samým není přístupný. Ideu dobra totiž může poznat jen filosof, a běžný člověk nikoli. Ostatně, kdyby byly přijaty ostatní Platónovy předpoklady, tak kdyby všichni znali ideu dobra, chovali by se v souladu s ní a ideálního státu by nebylo třeba. Neznalost klíče vede k nedůvěře – lze tak pochybovat, je-li vůbec Platónův stát udržitelný.[106] Je vlastností Platónovy koncepce, že je elitářská, když většina lidí je odsouzena k tomu, že je nespravedlivá a na spravedlnosti má podíl toliko tím, že *dělá to své*, plní úlohu jí přiřazenou.

Další problém, již naznačený, spočívá jednak v možnosti poznat ideu dobra,[107] jednak v otázce, zda znalost dobra zaručuje jeho konání. Pokud nikoli, legitimita vlády filosofů odpadá, neboť se opírá výhradně o jejich znalost, která má vést ke konání. To rovněž vede k pochybám ovládaných; ti pro svou neznalost nemají možnost žádné kontroly, zdali vládce skutečně jedná podle idey dobra. Neexistence obecného zákona pak vede k tomu, že vláda je zcela neomezená a nekontrolovaná. V tomto nelze nevzpomenout na moudro, že „důvěra je dobrá, kontrola je lepší." Uvedený problém si přitom uvědomuje i sám Platón, když v dialogu *Politikos* vyjadřuje pochybu, „že by se kdy mohl vyskytnout někdo hodný takové vlády, tak aby chtěl a byl schopen vládnouti s ctností a věděním a správně všem měřiti podle spravedl-

[104] Dle Platóna člověk nemůže jednak jinak než podle svého vědění. Ten, kdo zná dobře své řemeslo, je v něm nutně dobrý. Platón tak je názoru, že skutečný filosof zná ideu dobra, a protože ji zná, nemůže jednat s ní v rozporu – kdo zná dobro, je dobrý, a mravní selhání je selháním intelektuálním. Proti tomuto pojetí vystupoval Aristotelés, a i Platón se od něj ve svých pozdějších dialozích odklonil. Viz Graeser, A.: *Řecká filosofie klasického období*, s. 257.

[105] Viz např. Popper, K.: *Otevřená společnost a její nepřátelé I*, s. 94.

[106] Viz Spaemann, R.: *Die Philosophenkönige*, s. 132.

[107] K této otázce viz Krämer, H. J.: *Das Problem der Philosophenherrschaft bei Platon*. In: Mirbach, D. (ed.): *Gesammelte Aufsätze zu Platon*. Berlin – Boston: De Gruyter 2014, s. 397.

nosti a zbožnosti.“[108] Tyto pochyby vedly k tomu, že Platón představil projekt druhé nejlepší obce, vyobrazený v dialogu *Zákony*. V něm, jak napovídá jeho titul, tvoří Platón obec, v níž není nejvyššího vládce, kromě obecného zákona.[109] *„Neboť v kterékoli obci je zákon ovládán a nemá svrchovanou moc, pro takovou obec vidím připravenou zkázu; avšak v které je pánem vládnoucích a vládnoucí jsou otroky zákona, tam spatřuji zdar i všechna dobra, která bohové dali obcím.“*[110] Přes primát zákona je však třeba říci, že tento je obci dán vládnoucím činitelem.[111] Platón v této souvislosti dává přednost něčemu, co lze označit za *regimen mixtum*, neboť vládnoucím nemá být jednotlivec či jedna třída, nýbrž celá obec.[112]

Lze konstatovat, že ač je Platónův návrh konservativní, je jeho přínos významný. První totiž vytvořil sekulární pojem spravedlnosti založený na všeobecném principu řádu.[113]

Rovněž Platónův žák Aristotelés je pro vývoj pojmu spravedlnosti důležitý. Spravedlností dle Aristotela *„chtějí všichni nazývat takový stav, jímž jsou schopni spravedlivě jednat a jímž skutečně spravedlivě jednají a chtějí to, co jest spravedlivé.“*[114] Aristotelovo pojetí spravedlnosti je tak dvojí – spravedlnost je jednak zákonem, jednak vlastností člověka.[115] Na základě tohoto členění lze rovněž říci, že spravedlnost je zákonná a etická, objektivní a subjektivní. Obecná, zákonná spravedlnost je spravedlnost celá, zatímco etická spravedlnost je spravedlnost částečná.[116] Zákonná spravedlnost v sobě zahrnuje všechny ostatní ctnosti včetně částečné spravedlnosti, být spravedlivý tak znamená být plně ctnostný. Měřítkem ctnosti je dle Aristotela střednost mezi dvěma extrémy. Spravedlnost je střednost mezi činěním bezpráví a trpěním bezpráví.[117] Spravedlivé tak je bezpráví ani nečinit, ani nezakoušet. Pramenem celé spravedlnosti je zákon. Proto Aristotelés může říci, že *„právo tedy jest zákonnost a rovnost, bezpráví pak protizákonnost a nerovnost.“*[118] Současně však dává spravedlnosti etický

[108] Platón: *Politikos 301c, d*. Praha: Oikoymenh 2005, s. 70, 71.

[109] Graeser, A.: *Řecká filosofie klasického období*, s. 258.

[110] Platón: *Zákony 715d.* Praha: Oikoymenh 2016, s. 111.

[111] Platón: *Zákony 714c*, s. 109.

[112] Viz k tomu Blythe, J. M.: *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press 1992, s. 15 an.

[113] Höffe, O.: *Gerechtigkeit. Eine Philosophische Einführung*, s. 20 an.

[114] Aristotelés: *Etika Nikomachova 1129a7–10*, s. 111.

[115] K tomu viz Tomsa, B.: *Idea práva a spravedlnosti v řecké filosofii*, s. 130.

[116] Viz Aristotelés: *Etika Nikomachova 1108b7*, s. 57, dále pak *1129b13 an*, s. 113 an.

[117] *Ibidem*, *1133b31*, s 122.

[118] *Ibidem*, *1129b1–2*, s. 112.

rozměr – hlavním účelem státu dle Aristotela je umožňovat mravní vývoj člověka a tím ho vést k blaženosti.[119] Zákony tak, aby byly skutečnými zákony, musejí toto umožňovat; ostatně poznatek, že celá spravedlnost zahrnuje všechny ostatní ctnosti, vede k témuž závěru.

Vedle spravedlnosti celé rozlišuje Aristotelés, jak bylo naznačeno, spravedlnost částečnou. Ta je jednou z ctností existujících vedle dalších ctností; zatímco spravedlnost celá se vztahuje ke všem ctnostem, spravedlnost částečná se vztahuje k zisku.[120] V rámci částečné spravedlnosti vidí Aristotelés dva druhy: spravedlnost rozdílecí, která se týká rozdílení poct, peněž či ostatních statků, a spravedlnost opravnou ve směnách. Ta je pak rozdělena podle toho, je-li směna dobrovolná, jako koupě či dar, nebo nedobrovolná; ta se dále dělí na směnu tajnou, jako je krádež či podvod, a násilnou, jako je např. věznění či zabití.[121] Protože principem spravedlnosti je rovnost, jsou tyto druhy spravedlnosti řízeny úměrou; rozdílecí je řízena úměrou geometrickou, neboť kromě hodnoty směňovaného předmětu hledí i na hodnotu směňujících subjektů, opravná pak aritmetickou, neboť od hodnoty směňujících odhlíží.[122]

Přínos Aristotela však nespočívá v podrobném rozepsání matematických vztahů, jimiž je dle něj spravedlnost řízena. Přínos spočívá jednak v tom, že stejně jako Platón oprošťuje spravedlnost od božských prvků, jde však ještě dál: osvobozuje spravedlnost od všech metafysických předpokladů, a dělá z ní tak věc zcela světskou, zaměřenou na člověka.[123] Úplnou spravedlnost ztotožňuje se zákonností,[124] a ač formuluje požadavky na zákon, které mají odpovídat mravnosti, lze konstatovat, že principiálně mu spravedlnost je něčím, co má směřovat k nejvyššímu dobru, tedy k určité formě prospěchu.[125] Doplňkem lze říci, že jeho rozlišení

---

[119] Aristotelés: *Etika Nikomachova 1179a34 an*. Srovnej rovněž *ibidem 1094a29 an*. a *1095a13 an*. Srovnej dále *ibidem 1130b23 an*.: *„Zákon totiž přikazuje žít podle každé ctnosti a každou špatnost zakazuje; celou tu ctnost pak vytvořit jest úkolem zákonných předpisů, které řídí veřejnou výchovu.“*

[120] *Ibidem 1130b4*, s. 115. Srovnej také tabulku ctností v Eudémově etice, kde je spravedlivé postaveno jako střednost mezi ziskem a ztrátou. Viz Aristotelés: *Etika Eudémova 1220b39–1221a12* (spravedlnost je na místě *1221a4*). In: Aristotle: *The Athenian Constitution. The Eudemian Ethics. On Virtues and Vices*. London/Cambridge, Massachusets: William Heinemann LTD/Harvard University Press 1952, s. 250–251.

[121] Aristotelés: *Etika Nikomachova 1130a30 an*., s. 115. Přehlednou tabulku rozdělení částečné spravedlnosti viz Höffe, O.: Gerechtigkeit. *Eine philosophische Einführung*, s. 25.

[122] Aristotelés: *Etika Nikomachova 1131b13 an*., s. 118.

[123] Höffe, O.: *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, s. 22.

[124] Positivismu v Aristotelovi si všímá R. Rázková*: „Protože to, co je stanovené zákonodárnou mocí, je zákonné a každé takové ustanovení nazýváme spravedlivým.“* Rázková, R.: *Dějiny právní filosofie*, s. 45.

[125] Aristotelés: *Etika Nikomachova 1129b14–16*, s. 113.

spravedlnosti na rozdílecí a opravnou (také: spravedlnost distributivní a komutativní, retributivní, diorthotická) je traktováno dodnes.[126]

3. Immanuel Kant

Immanuel Kant je myslitelem na rozumu založeného přirozeného práva, které je prosto všech náboženských a theologických příměsí.[127] V rámci svého zkoumání hledá zdroje praktických zásad tkvících v rozumu stejně jako nejvyšší normu pro posouzení těchto zásad a lidského chování.[128] Ve svých *Základech metafysiky mravů* hledá objektivní princip chování, imperativ, který není hypotetický, tedy podmíněný jiným dobrem, nýbrž kategorický, *„který přikazuje určité chování bezprostředně, aniž to podmiňuje nějakým jiným, jeho prostřednictvím dosažitelným záměrem,“*[129] a který Kant nazývá imperativem mravnosti. Jediný kategorický imperativ dle Kanta je: *„jednej jen podle té maximy, u níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.“*[130] Tímto principem je v nauce Immanuela Kanta ovládána veškerá oblast mravů, a tedy i spravedlnost. K samotné spravedlnosti v tradičním smyslu nepřináší Kant již příliš nového; rozlišuje dle Aristotela spravedlnost komutativní a distributivní.[131] Principem spravedlnosti mu pak je rovnost,[132] kterou nejzřetelněji vyjadřuje v kontextu trestního práva. Immanuel Kant je silným zastáncem principu *ius talionis*[133] a v tomto kontextu ovšem rovněž trestu smrti, kterého je Kant vášnivým obráncem.[134] V rámci zachování spravedlnosti je rovněž odpůrcem *ius aggratiandi*.[135] Snad ale zajímavější z hlediska teorií spravedlnosti jsou jeho úvahy o mezinárodních vztazích.

Za teorii globální spravedlnosti, nebo spíše teorii popisující nutné podmínky pro globální, univerzální spravedlnost, se dá považovat Kantovo pojetí mezinárodních vztahů popsa-

[126] Viz např. výklad v Gerloch, A.: *Teorie práva*. Plzeň: Aleš Čeněk 2017, s. 276.

[127] Viz Höffe, O.: *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, s. 44.

[128] Kant, I.: Základy metafyziky mravů, s. 9.

[129] *Ibidem*, s. 36.

[130] *Ibidem*, s. 40.

[131] Kant, I.: *Metaphysik der Sitten*. Unveränderter Abdruck 1945 der vierten Auflage von 1922. Leipzig: Felix Meiner, 1945, s. 116.

[132] *Ibidem*, s. 159.

[133] *Ibidem*, s. 159.

[134] Vystupuje tak proti Cesare Beccariovi, který naopak byl význačným odpůrcem trestu smrti. Kant, I.: Metaphysik der Sitten, s. 162 an. Srv. rovněž Beccaria, C.: *O zločinoch a trestoch. Bratislava*: Kalligram 2009, s. 82 an.

[135] Kant, I.: *Metaphysik der Sitten*, s. 165.

né zejména v jeho pojednání *K věčnému míru*. Hned v úvodu svého pojednání sice Kant anekdoticky upozorňuje, že věčný mír je do jisté míry jen sladkým snem,[136] dále se však věnuje formulaci pravidel, které státy mají mezi sebou dodržovat, aby mohl existovat věčný mír. Předběžná pravidla, která formuluje, vyjadřují skutečně ideální stav, k jehož dodržování se však státy zdaleka nemusejí mít. Zajímavými mezi těmito pravidly je zejména požadavek zániku stálých armád, které znamenají vně státu stálou hrozbu, dovnitř státu pak stálé výdaje,[137] požadavek neexistence státních dluhů,[138] a zákaz vměšování jednoho státu do vnitřních záležitostí jiného státu, neboť to je v rozporu s autonomií lidu daného státu.[139] Bez předběžných pravidel, která Kant formuluje, není dle něj vůbec možné k něčemu, jako je věčný mír, směřovat. Mír obecně Kant považuje za nepřirozený stav oproti stavu válečnému,[140] mír musí být zjednán. Formuluje proto tři definitivní pravidla pro věčný mír. Prvním pravidlem je, že státní zřízení ve všech státech má být republikánské, neboť jen to vychází z ideje tzv. původní smlouvy;[141] zároveň tam, kde stát patří všem občanům, se tito spíše budou zdráhat jít do války.[142] Druhé pravidlo požaduje založit mezinárodní právo na principu federalismu svobodných států.[143] Kant je názoru, že státy jsou mezi sebou v přirozeném stavu, stejně jako lidé před uzavřením společenské smlouvy, a nevidí jiné východisko, než že státy mají uzavřít podobnou smlouvu a vytvořit globální stát, kde by byli podrobeny jedné společné autoritě. Protože však státy tuto *civitas gentium* nechtějí, je třeba spokojit se s negativní náhražkou, kterou je dobrovolný federativní svaz svobodných států, jehož trvalost je ovšem ohrožena.[144] Konečně třetí pravidlo omezuje světoobčanské právo na podmínky všeobecné pohostinnosti.[145]

Tento náčrt mezinárodních vztahů obsahuje jen málo obsahového vymezení globální spravedlnosti, je však důležitým příspěvkem k jejím formálním možnostem. Je-li v dalších úvahách o spravedlnosti přijato, že spravedlnost je norma, která musí být vydána určitou auto-

[136] Kant, I.: *K věčnému míru*. Praha: Oikoymenh 1999, s. 9.

[137] *Ibidem*, s. 11.

[138] *Ibidem*, s. 11.

[139] *Ibidem*, s. 12.

[140] *Ibidem*, s. 15. Kant zde v zásadě souhlasí s pojetím přirozeného stavu Thomase Hobbese. Viz k tomu výklad níže.

[141] *Ibidem*, s. 16. Immanuel Kant patří mezi teoretiky tzv. společenské smlouvy.

[142] *Ibidem*, s. 17.

[143] *Ibidem*, s. 20.

[144] *Ibidem*, s. 21 an, zejm, s. 23. Kant zde cituje Vergiliovy verše z díla *Aeneis* I, 294–296: *„Furor impius intus… fremit horridus ore cruento.“*

[145] Viz *ibidem*, s. 24 an.

ritou, pak nelze než Kantův názor o potřebě federálního svazku všech svobodných států chápat tak, že ze světového hlediska je nutná světová autorita, pod níž jsou sdruženy jednotlivé státy. Tak, jako bez ní (a ovšem dalších požadavků) nelze zajistit věčný mír, tak nelze zajistit univerzální věčnou spravedlnost. Je na jinou diskusi, je-li takový stav žádoucí, a je-li vůbec možný.

4. Novověcí myslitelé empirismu a utilitarismu a spravedlnost jako výsledek nedostatku

Spravedlnost jako produkt nedostatku není myšlenkou zcela novou – v určité podobě ji formuluje již Platón. V novověkém myšlení zejména anglického empirismu však dostává tato myšlenka nové podoby. Za stručné a rázné uvedení lze považovat myšlení Thomase Hobbese, který mj. z nedostatku zdrojů v tzv. přirozeném stavu – stavu před vznikem státu – formuluje celou svou teorii potřebnosti státu a společenské smlouvy. Již jemu tak je nedostatek počátkem společenského uspořádání a spravedlnosti.[146]

Spravedlnost jako předmět empirického zkoumání chápe David Hume. Ve svých *Zkoumáních o zásadách mravnosti* se otázce, co přesně je spravedlnost, vůbec nevěnuje, a rovnou začíná hledáním její hodnoty. Východiskem mu je, že alespoň část té hodnoty musí spočívat v prospěšnosti, neboť spravedlnost vskutku je společnosti prospěšná.[147] Tuto myšlenku rozvádí poukazem na skutečnost, že v přírodě existuje jen omezené množství statků, které je potřeba mezi lidi nějakým způsobem rozdělit – v takové situaci je spravedlnost užitečná; tam pak, kde je statků dostatek k tomu, aby nikdo netrpěl nouzí, spravedlnost třeba není.[148] Tam, kde se ukáže nepotřebnost spravedlnosti, je tato rychle opuštěna, jako tomu je v případě, že člověk upadne mezi lotry[149] nebo ve válce.[150] *„Závisí tudíž pravidla práva a spravedlnosti zúplna na tom zvláštním stavu a položení, ve kterém se lidé nalézají, a původ i trvání své mají z toho prospěchu, jenž plyne lidem z přísného a pravidelného jich šetření. Zvraťte v něčem podstatnějším stav lidí: zaveďte krajní hojnost neb krajní bídu, vštěpte*

[146] Viz Hobbes, T.: *Leviathan XIII*, s. 87 an., kde je popsán tzv. přirozený stav. Hobbesův výklad bude představen níže v souvislosti s teoriemi vzniku státu.

[147] Hume, D.: *Zkoumání o zásadách mravnosti*, s. 15. Lze konstatovat, že obdobně o spravedlnosti uvažují i utilitaristé. Viz k tomu Mill, J. S.: *Utilitarismus*. In: Mill, J. S.: *Vybrané spisy o etice, společnosti a politice I*. Praha: Oikoymenh 2016, zejm. s. 66 an.

[148] Hume, D.: *Zkoumání o zásadách mravnosti*, s. 16 an.

[149] *Ibidem*, s. 19.

[150] *Ibidem*, s. 20.

v srdce lidské dokonalou umírněnost a lidumilnost nebo dokonalou loupeživost a zlobu; učiníce spravedlnost úplně nepotřebnou, úplně zničíte její podstatu, i zrušíte její závaznost v lidstvu.“[151] David Hume zde tvrdí, že existence a potřeba spravedlnosti je možná právě jen v takovém světě, ve kterém lidé žijí tady a teď, tedy ve světě, který nabízí určité statky, ale ne neomezené množství, a s lidmi, kteří sice nejsou zcela zlí, ale rozhodně nejsou zcela dobří, nejsou světci. To dále vztahuje k myšlence tzv. zlatého věku lidstva a tzv. přirozeného stavu, v nichž by spravedlnost pro svou neužitečnost rovněž nebyla.[152] Spravedlnost pak dle Humea může existovat dále jen díky tomu, že lidé nejsou uzpůsobeni k tomu, aby mohli žít samostatně, a potřebují tak žít ve společnosti.[153]

Poté, co Hume určil hodnotu spravedlnosti, zkoumá zvláštní zákony, kterými se spravedlnost řídí; vztahuje je přitom zejména k vlastnictví.[154] Lze konstatovat, že ve své nauce je poměrně konservativní; odmítá např. myšlenku dokonalé rovnosti, neboť ta se mu ukazuje být neproveditelnou, ba záhubnou.[155] Zároveň si však všímá, že jednotlivá pravidla spravedlnosti, pravidla pro určení, co komu patří, jsou vlastně arbitrární a nahodilá; dají se srovnat s pověrami.[156] Rozlišení pravidel spravedlnosti a pověr však spočívá v prospěchu; pověra *„je malicherná, neprospěšná a na obtíž, tato pak jest naprosto nutná ku blahobytu lidstva a trvání společnosti.“*[157] Kritérium prospěšnosti tak je jediné, které dle Humea určí, co je spravedlivé a co nikoli. Spravedlnost je konečně věcí citu a zvyku, samotný rozum nestačí.[158] Své konservativní stanovisko završuje řečnickou otázkou: *„Kdyby rozdíly a oddělování majetků byly docela neprospěšné, lze-li domnívati se, že by kdy byly ve společnosti vznikly a se rozšířily?“*[159]

Přínos myšlenek Davida Humea ke spravedlnosti lze spatřovat v několika ohledech. Pokračuje již v započaté cestě za demythisací spravedlnosti. Důležité je uvědomění si, že spravedlnost je hodnotou relativní ve vztahu ke skutečnosti, v níž se lidé nacházejí, a jako

[151] *Ibidem*, s. 20.

[152] Hume ovšem považuje tyto myšlenkové konstrukce za nepravděpodobné. Viz *ibidem*, s. 21 an.

[153] *Ibidem*, s. 24.

[154] *Ibidem*, s. 25.

[155] *Ibidem*, s. 27.

[156] Hume tak srovnává např. pověru určující, že ve čtvrtek se slepice jíst může, v pátek však nikoli, s pravidlem, že se člověk smí zákonně živiti z jednoho stromu, z jiného, který je však o deset kroků dále, již nikoli. Viz *ibidem*, s. 31 an.

[157] *Ibidem*, s. 33.

[158] *Ibidem*, s. 34 an.

[159] *Ibidem*, s. 38.

taková se může zdát arbitrární. Za odvážné lze označit tvrzení, že spravedlnost se opírá o cit, nikoli jen o rozum; jako taková nemůže být nikdy zcela vysvětlena. Na druhou stranu je třeba říci, že David Hume nepopisuje spravedlnost, jaká by měla býti, nýbrž takovou, jaká je, a v posledku tak nečiní nic jiného, než že obhajuje stávající stav s poukazem na to, že jiný ani být nemůže. Odjímá tak spravedlnosti funkci měřítka, pomocí kterého lze hodnotit existující stav.

5. Stručný přehled soudobých názorů na spravedlnost

Lze konstatovat, že dvacáté století bylo pro vývoj filosofie práva poměrně bouřlivým obdobím. Zatímco jeho první polovina se dala charakterisovat jako období právního positivismu, zejména zkušenosti druhé světové války vedly ke znovuobjevení přirozeného práva. Znovu se tedy počal hledat vztah práva a morálky, práva a spravedlnosti. Neznamená to však, že by právní positivismus zcela ztratil na významu.

a. Hans Kelsen

Představitel radikálního positivismu Hans Kelsen byl již v této práci zmíněn. V rámci své právní teorie se pokouší očistit právní vědu od všech neprávních elementů, a představit tak ryzí právní nauku.[160] V souladu s jinými positivisty konstatuje, že mezi morálkou a právem není nutný vztah,[161] a tak i spravedlnost je vlastností, kterou právní řád mít může, ale nemusí.[162] Spravedlnost je dle Hanse Kelsena otázkou po společenském štěstí, resp. otázkou po uspořádání hodnot ve společnosti.[163] Kelsen odmítá představu absolutní spravedlnosti s poukazem na to, že tu, i kdyby existovala, nelze poznat pomocí vědeckého zkoumání; je lidskému poznání nepřístupna. *„Spravedlnost (podle ryzí nauky právní) je iracionální ideál. A jakkoli je snad nepostradatelný pro lidské chtění a jednání, lidskému poznání zůstává nepřípustný.“*[164] V tomto duchu Kelsen ve svém spise *Was ist Gerechtigkeit?* podrobuje kritice nejznámější výměry spravedlnosti. Jeho kritika je spíše stručná a neanalyzuje jednotlivé teorie příliš podrobně, nicméně ukazuje, že žádný z probraných výměrů není neproblematický. Kelsen tedy poukazuje na to, že výměry spravedlnosti, které se objevují, a které jsou přístupny lidskému poznání, jsou relativní. Tento relativismus vychází z radikální noetické skepse, která

[160] Viz Kubů, L. a kol.: *Dějiny právní filozofie*. Olomouc: Univerzita Palackého 2002, s. 93.

[161] Viz k tomu Alexy, R.: *Begriff und Geltung des Rechts*. Freiburg (Breisgau); München: Alber 2011, s. 15.

[162] Viz Kelsen, H.: *Was ist Gerechtigkeit?*, s. 11.

[163] Viz *ibidem*, s. 11.

[164] Kubů, L. a kol.: *Dějiny právní filozofie*, s. 96.

není nepodobná skepsi řeckých sofistů. Pokouší se však nakonec otázku po spravedlnosti zodpovědět. *„Co je spravedlnost? Nyní (...) je mi zcela jasné, že jsem tuto otázku nezodpověděl. Mojí omluvou budiž, že v tomto ohledu jsem v té nejlepší společnosti. Bylo by více než nepřiměřené přimět mé čtenáře, aby věřili, že se mi mohlo podařit uspět tam, kde ti největší myslitelé chybili.“*[165] K tomuto poněkud neuspokojivému završení dodává, co považuje za spravedlnost on sám: spravedlnost svobody, spravedlnost míru, spravedlnost demokracie a spravedlnost tolerantnosti.[166]

Kelsenův pohled na spravedlnost a na roli hodnot ve společnosti je zrcadlen v jeho výkladu o formách státu ve vztahu k hodnotovému zakotvení společnosti. K základní dvojici autokracie a demokracie říká, že *„K metafysicky absolutistickému světonázoru patří autokratické, ke kriticko-relativistickému demokratické stanovisko.“*[167] Dle Kelsena tak v demokratické společnosti nelze držet představu absolutní spravedlnosti. Ta má noetické předpoklady, které lze uplatnit pouze ve společnosti založené nikoli na rovnosti lidí, nýbrž na autoritě.

b. Gustav Radbruch

Původně se mezi právní positivisty řadil Gustav Radbruch, myslitel, který bývá považován za jednoho z nejvlivnějších právních filosofů Německa dvacátého století.[168] Ten, ač positivistou[169], proslavil se po druhé světové válce tzv. Radbruchovou formulí, která spojuje přístup právně positivistický s přirozenoprávními idejemi. Spolu s řadou dalších myslitelů nejprve formuluje požadavek spravedlnosti, *„aby se se stejnými nakládalo shodně,*

[165] Kelsen, H.: *Was ist Gerechtigkeit?*, s. 52. *„Was ist Gerechtigkeit? Nun (...) bin ich mir wohl bewußt, diese Frage nicht beantwortet zu haben. Meine Entschuldigung ist, daß ich in dieser Hinsicht in bester Gesselschaft bin. Es wäre mehr als anmaßend, meine Leser glauben zu machen, mir könnte gelingen, was die größten Denker verfehlt haben. Und in der Tat, ich weiß nicht und kann nicht sagen, was Gerechtigkeit ist, die absolute Gerechtigkeit, dieser schöne Traum der Menschheit.“*

[166] Viz *ibidem*.

[167] Kelsen, H.: *O podstatě a hodnotě demokracie*. Praha: Orbis 1933, s. 87. In: Kelsen, H. – Horák, O. (ed.), *O státu, právu a demokracii. Výběr prací z let 1914–1938*. Praha: Wolters Kluwer 2015. Viz také Kelsen, Hans. *Státní forma a světový názor*. Praha: Fr. Borový 1937, s. 28. In: Kelsen, H. – Horák, O. (ed.), *O státu, právu a demokracii. Výběr prací z let 1914–1938*.

[168] Kubů, L. a kol.: *Dějiny právní filozofie*, s. 111.

[169] *Ibidem*, s. 111.

s odlišnými dle míry jejich různosti odlišně,"[170] kritérium rovnosti však doplňuje účelností, která mu dodává obsahu. Účel práva pak spojuje s účelem státu[171] a otázku po něm chápe jako otázku po tom, které hodnotě je přisouzena nejvyšší, absolutní hodnota. Volit jde mezi třemi základními: jednotlivé lidské osoby, lidské celky a lidská díla.[172]

Později Radbruch své pojetí spravedlnosti rozvádí, když konstatuje, že *„právo je vůlí ke spravedlnosti."*[173] Spravedlnost však už není spojena jen s rovností, nýbrž s lidskými právy[174]; existují-li dle Radbrucha zákony, které přirozeným právům člověka odporují, ztrácejí svou platnost, lidé nejsou povinni je dodržovat a i právníci jim mají odepřít právní charakter.[175] Radbruch neodmítá positivní právo; právní jistotu považuje za důležitou hodnotu,[176] problém nastává při jeho konfliktu se spravedlností. Právní jistota je jenom jednou z částí spravedlnosti; právo musí hledět k rovnosti a k lidským právům, které jsou jeho účelem. Při konfliktu těchto hodnot musí být užita jako *ultima ratio* formule: *„Konflikt mezi spravedlností a právní jistotou lze patrně řešit jen tak, že pozitivní právo, zajišťované předpisy a mocí, má přednost i tehdy, když je obsahově nespravedlivé a neúčelné, to ovšem vyjma případu, kdy rozpor mezi pozitivním zákonem a spravedlností dosáhne tak nesnesitelné míry, že zákon jako ‚nepatřičné právo' (unrichtiges Recht) musí spravedlnosti ustoupit."*[177]

Tzv. Radbruchova formule je dodnes zásadního významu a lze konstatovat, že značnou měrou redefinovala pole, na kterém je diskutován vztah práva a morálky – především došlo k jeho zásadnímu zúžení, kdy i zastánci přirozenoprávních přístupů tendují k tvrzení, že právo pozbývá platnosti jen v extrémních případech, jen tam, kde rozpor mezi právem a spravedlností dosáhne nesnesitelné míry. Jak však upozorňuje Eduard Barány, právě v pojmu nesnesitelnosti spočívá slabina této formule, neboť vede k subjektivismu. Co je nesnesitelné tak musí někdo rozhodnout.[178]

---

[170] Radbruch, G.: *Účel práva*. In: Radbruch, G.: *O napětí mezi účely práva*. Praha: Wolters Kluwer 2013, s. 61. Viz také Radbruch, G.: *Pět minut právní filozofie*. In: *Ibidem*, s. 117.

[171] Radbruch, G.: *Účel práva*, s. 62.

[172] *Ibidem*, s. 63.

[173] Radbruch, G.: *Pět minut právní filozofie*, s. 117.

[174] Viz *ibidem*, s. 117.

[175] Viz *ibidem*, s. 117.

[176] Viz *ibidem*, s. 129.

[177] *Ibidem*, s. 130.

[178] Viz Bárany, E.: *Pojmy dobrého práva*. Bratislava: Eurokodex 2007, s. 106.

c. John Rawls

Patrně nejvýznamnější koncepci spravedlnosti ve dvacátém století představil John Rawls ve své knize *Teorie spravedlnosti*. Jeho koncepci lze považovat za variantu přirozenoprávních teorií; navazuje na tradici kontraktualismu.[179] Uvedené dílo však znamená především vyvrcholení již předcházejících úvah. Rawls je znám především pro své pojetí spravedlnosti jakožto férovosti. Tento princip Rawls formuluje již v roce 1958 v článku *Justice as fairness.*[180]

Spravedlnost jako férovost se projevuje ve dvou principech.[181] První zakotvuje svobodu lidí, která má být co nejširší tak, aby zároveň byla kompatibilní se stejnou svobodou ostatních.[182] Druhý princip pak dovoluje nerovnost, ale jen za předpokladu, že nerovnosti budou ku prospěchu všech a budou spojeny s posicemi a úřady, přístup ke kterýmž je otevřen všem.[183]

Rawls tak jinými slovy formuluje pravidlo, že svoboda jednoho končí tam, kde začíná svoboda druhého, a toto následně modifikuje tím, že připouští existenci nerovnosti, která však má být ku prospěchu všech, a tedy nikdo jejím zavedením nebude mít horší posici, než kdyby nerovnost neexistovala. Nerovnost je přitom dovolena jen v rozdělení společenských dober a je spojena se společenskými posty, ke kterým je třeba ponechat rovný přístup. Rawls tak zachovává rovnost příležitostí. Tyto principy mají vyjadřovat základní ideje spravedlnosti – svobodu, rovnost a odměnu za služby přispívající společnému dobru.[184]

Uvedené principy jsou dále rozvedeny v samotné *Teorii spravedlnosti*, kde zní takto: *„První: Každá osoba má mít stejné právo na co nejširší systém základních svobod, které jsou slučitelné s obdobnými svobodami pro jiné lidi. Druhý: Sociální a ekonomické nerovnosti mají být upraveny tak, aby (a) se u obou dalo rozumně očekávat, že budou ku prospěchu kohokoliv, a (b) byly spjaty s pozicemi a úřady přístupnými pro všechny.“*[185] Nerovnost, zakot-

[179] K tomu viz Kubů, L.: *Dějiny právní filozofie*, s. 114, dále také Šturma, P.*: K problémům spravedlnosti a rovnosti v moderní filozofii práva*. In: Právník 1993 (12), s. 1007. Srov. také Večeřa, M.: *Spravedlnost v právu*. Brno: Masarykova Univerzita 1997, s. 29.

[180] Rawls, J.: *Justice as Fairness*. In: The Philosophical Review, Vol. 67, No. 2 (1964), s. 164.

[181] Jak říká Miloš Večeřa, Rawlsova společenská smlouva simuluje postupy theorie her. Viz Večeřa, M.: *Spravedlnost v právu*, s. 30.

[182] Rawls, J.: *Justice as Fairness*, s. 165.

[183] *Ibidem*, s. 165.

[184] *Ibidem*, s. 166.

[185] Rawls, J.: *Teorie spravedlnosti*, s. 48.

vená v druhém principu, je zde omezena na sociální a ekonomické nerovnosti. Zejména druhý princip je možné kritisovat z posice, že idealitou vyjádřenou požadavkem jen nerovností prospěšných všem je tzv. Paretovo optimum, které však je zachováno i v situaci, kdy jeden má všechno a druhý nemá nic.[186] Rawls nicméně oba principy podrobně rozebírá a zdůvodňuje. Z abstraktního hlediska však je zajímavější, jakým způsobem Rawls daná pravidla zdůvodňuje, resp. jak popisuje ustavení spravedlivých pravidel.

Rawlsovo pojetí spravedlnosti lze označit jako procedurální spravedlnost. Spravedlivé je totiž jen takové pravidlo, o kterém lze říci, že by bylo přijato v tzv. původní posici (*original position*). Rawls při vytvoření své teorie vychází ze společenskosmluvních teorií. Účel těchto teorií spočíval zejména v ospravedlnění existence státu a k legitimaci vlády, v širším slova smyslu jich však bylo užíváno i pro zdůvodnění spravedlnosti. Rawlsovo pojetí je přitom originální v tom, že na rozdíl od jiných netvrdí, že předsmluvní stav kdy existoval, ani nic takového nepředpokládá, a vyhýbá se tak nejčastější námitce proti společenskosmluvním teoriím. Jeho původní posice je od počátku konstruována jako hypotetický stav, a je tak myšlenkovým experimentem spíše než popisem historické skutečnosti. Původní posice je jakýmsi ekvivalentem přirozeného stavu, jenž lze vidět u jiných teoretiků společenské smlouvy, a jedná se o situaci, ve které jsou lidé za závojem nevědění (*veil of ignorance*). Rawls předpokládá, že *„smluvní strany neznají určité druhy singulárních skutečností. Nikdo především nezná své místo ve společnosti, své třídní postavení nebo svůj sociální status; právě tak nikdo nezná své přirozené vlohy a schopnosti, svou inteligenci a tělesnou sílu apod.“*[187] Nevědomostí mají být eliminovány nahodilosti vnějšího světa, které mohou ovlivnit rozhodování lidí o tom, co je spravedlivé. Rawls předpokládá, že každý hledí především ke svému prospěchu, a nevědomostí o budoucí posici se tak snaží omezit tuto sobeckost člověka, který, protože neví, jaké budou jeho zájmy, snaží se alespoň v určité míře chránit zájmy všech (a tedy i svoje, byť by na tom byl špatně). Lidé tedy nevědí vlastně nic; a v tomto stavu nevědění mají vybrat pravidla, kterými se bude řídit společnost, ve které již zaujmou určité role. Pravidla, která by byla v takovém stavu vybrána, tedy by se na nich lidé shodli, jsou pravidla spravedlivá. Rawls tímto způsobem konstruuje vlastní pravidla spravedlnosti jako férovosti, o kterých je učiněna zmínka jinde. Stejně tak lze ale tímto prismatem poměřovat pravidla jak *de lege* lata, tak *de lege ferenda*, a to tím způsobem, že je položena otázka, byla-li by přijata v originální posici za

[186] K této a další kritice viz např. Harsanyi, J. C.: *Cant he Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of Joihn Rawl's Theory*. In: The American Political Science Review, Vol. 69, No. 2 (Jun., 1975), s. 595–597, či Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia*. Oxford, UK – Cambridge, USA: Blackwell 1999, s. 189 an.

[187] Rawls, J.: *Teorie spravedlnosti*, s. 92.

závojem nevědění. Důležitým momentem v tuto chvíli není, jestli pravidla odpovídají určité představě dobra nebo určitému principu, nýbrž jestli prošla určitou procedurou, resp. jestli by jí prošla, byla-li by jí podrobena.

Kognitivní závoj, který Rawls konstruuje, mu dovoluje považovat svou teorii za universální, neboť pokud jsou pravidla poměřována (či vznikají) v situaci, kdy lidé nevědí, jaká bude jejich konkrétní situace ve skutečném světě, měli by alespoň teoreticky všichni lidé tato pravidla konstruovat (hodnotit) stejně. Kriticky však je třeba poznamenat, že tomu tak není a ani tomu tak být nemůže. Co je spravedlivé, se utváří právě v reakci na svět a okolí, v němž lidé žijí. Pravidlo, které by vzniklo podle Rawlsovy procedury, tak nemůže být použitelné všude a za každé situace, anebo bude natolik obecné, že se jeho obsah zcela vyprázdní. Že Rawlsova myšlenka není udržitelná, se ukáže i v kontextu jeho více konkrétního návrhu mezinárodního uspořádání níže.

V. Vybrané principy spravedlnosti

Jak říká Miloš Večeřa, *„spravedlnost je často chápána jako výsledek uplatnění principů (...) spravedlnosti s univerzální platností.“*[188] Již bylo řečeno, že spravedlnost není ničím jiným, než normou, kterou jsou posuzovány určité vlastnosti hodnoceného objektu, který pak podle toho, zda normě vyhovuje, je spravedlivý či nespravedlivý. V rámci dějin filosofie byla takových principů formulovaná celá řada, některé z nich již byly pojednány v rámci předchozího textu. Jeví se však užitečným alespoň nejdůležitější z těchto principů pojednat samostatně. Miloš Večeřa těchto principů uvádí osm: princip rovnosti, princip zásluhovosti, princip výkonnosti, princip potřebnosti, princip rovnosti příležitostí, princip schopností a potenciálu, princip původu a hodnosti, a princip právních nároků.[189]

Tyto principy vyjadřují určitý universální návod k tomu, jak posuzovat, co je spravedlivé a co nikoli. Tak dle principu rovnosti je spravedlivé dát každému stejně a zacházet se všemi stejně. Jak ale upozorňuje Hans Kelsen, tento princip je bezobsažný; neurčuje totiž, co má být rovné. Lidé jsou zjevně v mnoha ohledech nerovní, a někdo tak musí určit, na které aspekty je třeba brát ohled, a na které nikoli.[190] Záleží také, jak je rovnost v konkrétních podmínkách stanovena. Formálně stanovená rovnost může v realitě znamenat nerovnost.[191] Abso-

[188] Večeřa, M.: *Spravedlnost v právu*, s. 34.

[189] *Ibidem*, s. 37–42.

[190] Viz Kelsen, H.: *Was ist Gerechtigkeit?*, s. 35.

[191] K tomu viz Williams, B.: *The Idea of Equality*. In: Hawthorn, G.(ed.): *In the Beginning Was the Deed*.

lutní rovnost může dále být značně kontraproduktivní,[192] konečně pak může být rovností bídy.[193] Princip zásluhovosti a princip výkonnosti si jsou poměrně blízko; oba vycházejí z toho, že statky a dobra se mají rozdělovat podle kvalit jedince, podle jeho zásluh či výkonu. Jedná se tedy o principy proporcionální.[194] I tyto principy však potřebují užší stanovení toho, jaké zásluhy a jaký výkon jsou relevantní; neřeší také otázku těch, kteří nikoli vlastní vinou zásluhy nemají a výkon podávat nemohou. K řešení toho se blíží princip potřebnosti – tedy dát každému dle jeho potřeb. *„V moderních sociálních státech je princip potřebnosti založen na formálním kritériu potřeby každé osoby v podobě určitého standardu jako základního minima, které jí musí být zajištěno.“*[195] Problémem, který je v případě tohoto principu vyřešit, je otázka výše onoho minima, které má být zajištěno, a otázka jeho zajištění ve vztahu k možnostem dané společnosti a k ochotě této společnosti k přerozdělování. Z principu potřebnosti vychází teorie spravedlnosti Marty Nussbaum, která formuluje pensum základních potřeb, jejichž možnost náleží každé lidské bytosti. Nussbaum přitom neváhá formulovat požadavek na rozvinuté země a jejich občany, dle kterého má každý morální povinnost i dramaticky omezit své vlastní bohatství proto, aby i nejchudší lidé na planetě měli k těmto potřebám přístup.[196] Opakem tohoto principu je princip schopnosti a potenciálu, dle kterého se v soudobé společnosti distribuují především břemena.[197]

Princip rovnosti příležitostí na rozdíl od základního principu rovnosti netrvá na rovném rozdělení statků, nýbrž na tom, aby všichni měli stejnou šanci statky si opatřit, aby startovní posice všech byla stejná. Vyjádřen je tento princip v druhém principu spravedlnosti Johna Rawlse.[198] Problémem však je, jakým způsobem tuto rovnost příležitostí nastavit. Příležitosti v životě jsou ovlivněny nejen okolní společností, přírodními podmínkami a sociálním zázemím, tedy okolnostmi, které lze do určité míry ovlivnit, ale i vlastnostmi jedince, se kterými se rodí – fysická zdatnost, intelekt, talent a podobně. Ve vědě dvacátého prvního století existují možnosti, jak tyto aspekty ovlivnit, a to již v prenatálním období vývoje člověka.

Princeton: Princeton University Press 2006, s. 110. Srov. také výklad v Barány, E.: *Pojmy dobrého práva*, s. 123 an.

[192] Viz k tomu Večeřa, M.: *Spravedlnost v právu*, s. 37.

[193] Viz von Jhering, R.: *Der Zweck im Recht. Erster Band*. Leipzig: Breitkopf & Härtel 1877, s. 356: *„Gleichheit kann ja auch des Elends sein.“*

[194] Viz Večeřa, M.: *Spravedlnost v právu*, s. 38 a 39.

[195] *Ibidem*, s. 40.

[196] Podrobněji k tomu viz výklad níže.

[197] Viz Večeřa, M.: *Spravedlnost v právu*, s. 41.

[198] Viz Rawls, J.: *Teorie spravedlnosti*, s. 48.

V případě různých genetických úprav se však lze oprávněně s Williamsem ptát, kde to skončí – lidstvo se vzdá vší rozmanitosti, kterou lidskost přináší, vzdá se lidství.[199]

Z uvedeného výčtu zbývá ještě princip původu a hodnosti, tedy princip aristokratický. Dle toho dochází k rozdělování statků na základě původu, na základě kategorie, do které člověk patří.[200] Tento princip vychází v určitém smyslu z principů zásluhovosti a výkonu, na rozdíl od nich však nehledá na skutečné zásluhy a výkon jedince, nýbrž na zásluhy předpokládané z důvodu jeho kategorie. Konečně pak je ještě třeba zmínit princip právních nároků, dle kterého je spravedlivé to, co odpovídá platnému právu.[201]

Je zřejmé, že žádný z uvedených principů není dokonalý a otázku po spravedlnosti nezodpovídá úplně. Všechny jsou svým způsobem bezobsažné, neboť potřebují bližší určení, a jako takové je lze naplnit jakýmkoli obsahem. Odpověď na otázku po spravedlnosti tak nedávají, jsou však užitečnými pomocníky při jejím hledání a poskytují důležité pojmové a argumentační instrumentárium.

VI. Odmítnutí spravedlnosti: spravedlnost jako negativní hodnota

Spravedlnost je zpravidla považována za hodnotu užitečnou, žádanou a pro fungování společnosti důležitou. Nikoli neznámé jsou však názory, které ve spravedlnosti spatřují cosi negativního, nežádoucího. Zřetelné posice odmítnutí spravedlnosti lze pozorovat zejména u řeckých sofistů – nebo alespoň u jejich vyobrazení v Platónových dílech. I v tomto rámci však dochází k diferenciaci, a spravedlnost je odmítána či negativně hodnocena z poněkud odlišných posic. Problematika odmítnutí spravedlnosti zde bude ukázána na posici postav Platónových dialogů – Glaukóna, Thrasymacha a Kalliklea.

Obecně negativní postoj ke spravedlnosti představuje Glaukón v druhé knize Platónovy *Ústavy*. *„Nikdo není spravedliv dobrovolně, nýbrž z přinucení, věda, že spravedlnost není pro jednotlivce nějaké dobro, neboť kdekoli se kdo cítí dosti silen k bezpráví, činí bezpráví, "*[202] – takový činí Glaukón závěr z příběhu lydského Gyga, který, protože měl prsten neviditelnosti, choval se nespravedlivě bez hrozby trestu, a zmocnil se vlády.[203] Spravedlnost ti,

[199] Viz Williams, B.: *The idea of Equality*, s. 112.

[200] Viz Večeřa, M.: *Spravedlnost v právu*, s. 42.

[201] Viz *ibidem*, s. 42.

[202] Platón: *Ústava 360c*, s. 82.

[203] Viz *ibidem*, *359d – 360b*, s. 81–82

kteří ji chválí, chválí proto, že nechtějí zakoušet nespravedlnost, nikoli že by ji nechtěli sami páchat. Spravedlnost tak není považována za nějaké dobro, nýbrž za nutné zlo.

Thrasymachos je vůči spravedlnosti skeptický ještě více. Tvrdí, že *„spravedlivé není nic jiného, než co jest silnějšímu prospěšné.“*[204] Tento názor je dále upřesněn tím, že v obci je spravedlivé to, co vládnoucí vrstva za takové označí ve svých zákonech. Thrasymachos praví, že zákony dává *„demokracie demokratické, tyranie tyranské a tak dále; a pak prohlásí, že toto, co jim samým prospívá, jest pro ovládané spravedlivo, a kdo to překročuje, toho trestají, pravíce, že jedná protizákonně a nespravedlivě,“*[205] čímž ztotožňuje silnějšího a vládnoucího. Završí konečně názorem, že *„spravedlnost a spravedlivé jest vlastně cizí dobro, prospěch silnějšího a vládnoucího, avšak vlastní škoda poslouchajícího a sloužícího.“*[206] To, co se původně jevilo jako jeden výměr, jsou nakonec výměry tři – prospěch silnějšího, prospěch vládnoucích podle zákonů a prospěch druhého. Na skutečnost, že tyto výměry mezi sebou mohou kolidovat, upozorňuje již v samotném dialogu Platónův Sókratés.[207] Lze se však domnívat, že naznačené kolise lze překonat a Thrasymachovu posici chápat jako popsání spravedlnosti coby toho, co určí vládnoucí – silnější, kdy spravedlnost je z hlediska ovládaného to, co prospívá druhým – vládnoucím.

Thrasymachos tento svůj názor dokládá na příkladu pastýře a jeho ovcí; pastýři dle něj nikdy nejde o samotný prospěch ovcí, nýbrž o prospěch vlastní. Při rozdělování dostane spravedlivý málo a nespravedlivý mnoho. Ti pak, kdo nemají rádi nespravedlnost, ji neodmítají proto, že by ji nechtěli vykonávat, ale proto, že ji sami zakouší. Stanovisko Thrasymachovo představuje posici individualistického utilitarismu.

Podobné, byť ne zcela shodné stanovisko je představeno ústy Kalliklea v jiném Platónově dialogu, v *Gorgiovi*. Zde sofista Kalliklés říká, že příroda sama je důkazem toho, že je *„podstatná stránka spravedlnosti, aby silnější vládl slabšímu a měl více nežli on,“*[208] k čemuž dodává, že *„sama příroda ukazuje, že spravedlivo, aby lepší měl více než horší a mocnější než*

[204] *Ibidem 338c, s. 55*.

[205] Platón: *Ústava 338e*, s. 56.

[206] Platón: *Ústava 343c*, s. 62.

[207] Viz zejména Platón: *Ústava 339e*. K analýze Thrasymachova argumentu viz Nicholson, P. P.: *Unravelling Thrasymachus Arguments in „The Republic“*. In: Phronesis, 19 (3) 1974, s. 210–232 a Harlap, S.: *Thrasymachus's justice.* In: Political theory 7 (3) 1979, s. 347–370.

[208] Platón: *Gorgiás 483d*.

méně mocný.“[209] Tento řád je vidět jak u lidí, tak u zvířat – dokladem je Kalliklovi i Xerxovo tažení na Hellas či Pindarův příklad Hérakleovy krádeže krav.[210] Zatímco však Thrasymachos vidí spravedlnost v tom, že silnější vládne a zákony stanoví, co je spravedlivé, tak Kalliklés považuje vládu a zákon za nástroj množství slabých lidí, kteří tak utlačují silné jedince. V jeho pojetí je *νόμοσ – φύσισ* postaveno do protikladu, a lidský zákon mu je perversí.[211] Odvolává se na přirozený zákon, kterému zákony lidské jako zákony slabochů odporují. Kalliklés proto doufá ve vítězství přírody.[212] Positivní právo je degenerací a přirozený zákon jako právo silnějšího je vyzdvihován; *„v tomto ohledu byli sofisté cynicky upřímnými; neboť tak se to má dle nich s právem přirozeným; aby mocnější znásilňoval slabší, aby lepší ovládal ubožejší, aby urozenější mě více než špatný.“*[213]

Oba představené názory jsou tradičně chápány jako popření spravedlnosti. Sofisté byli i pro tyto své postoje odmítáni jako bořiči morálky. Jejich úloha v Platónových dílech spočívá v představení názoru, proti kterému se Platón vymezuje; sám byl velkým kritikem sofistů. Zejména Thrasymachova posice však dle autorova soudu může být – a má být – chápána poněkud odlišně. Když Thrasymachos říká, že spravedlivé je to, co prospívá silnějšímu, resp. co

[209] *Ibidem 483d*. Kallikleova posice může být ozvěnou k proslovu Athéňanů v Thúkydidových dějinách: *„Ἡμεῖς τοίνυν οὔτε αὐτοὶ μετ’ ὀνομάτων καλῶν, ὡς ἢ δικαίως τὸν Μῆδον καταλύσαντες ἄρχομεν ἢ ἀδικούμενοι νῦν ἐπεξερχόμεθα, λόγων μῆκος ἄπιστον παρέξομεν, οὔθ’ ὑμᾶς ἀξιοῦμεν ἢ ὅτι Λακεδαιμονίων ἄποικοι ὄντες οὐ ξυνεστρατεύσατε ἢ ὡς ἡμᾶς οὐδὲν ἠδικήκατε λέγοντας οἴεσθαι πείσειν, τὰ δυνατὰ δ’ ἐξ ὧν ἑκάτεροι ἀληθῶς φρονοῦμεν διαπράσσεσθαι, ἐπισταμένους πρὸς εἰδότας ὅτι δίκαια μὲν ἐν τῷ ἀνθρωπείῳ λόγῳ ἀπὸ τῆς ἴσης ἀνάγκης κρίνεται, δυνατὰ δὲ οἱ προύχοντες πράσσουσι καὶ οἱ ἀσθενεῖς ξυγχωροῦσιν.“* Thukydides: *Der peloponnesische Krieg: griechisch-deutsch.* Boston: De Gruyter 2017, s.924–936. Srov. také český překlad: *„Nebudeme na vás působit dlouhými řečmi, které by už svou délkou byly podezřelé, řečmi vyšperkovanými krásnými slovy, jako že vládneme po právu, protože jsme porazili Peršany (...). Žádáme, abyste vykonali to, co je podle správného názoru vašeho i našeho možné, protože jsme si jisti, že víte, že podle lidských úvah je právo uznáváno jen tenkrát, když jsou obě strany rovnocenné, kdežto kdo je mocný, dělá si, co může, a slabí ustoupí.“* Thúkydidés: *Dějiny peloponéské války V, 89*. Praha: Odeon 1977, s. 349. Bývá také někdy považována za počátek úvah různých myslitelů hlásajících právo silnějšího, mj. Friedricha Nietzscheho.

[210] Platón: *Gorgiás, 484b*. Dle Groteho však není Kallikleova interpretace Pindarových veršů správná. Jednak Pindaros zřejmě protiklad *νόμοσ – φύσισ,* se kterým Kalliklés pracuje, neznal a ani znát nemohl, jednak Kalliklés Pindara v tomto směru zveličuje, konečně pak jeho interpretace Hérakleových motivů je zcela mylná a zavádějící – Héraklés neměl v úmyslu se krav zmocnit pro sebe a odehnal je pouze na Eurystheův příkaz. Viz k tomu Grote, D.: *Callicles' Use of Pindar's Νόμος βασιλεύς: Gorgias 484B*. In: The Classical Journal, Vol. 90 No. 1 (1994), s. 22.

[211] *Ibidem*, s. 22.

[212] Krsková, A.: *Stát a právo v evropském myšlení.* Praha: Eurolex Bohemia 2005, s. 40.

[213] Tomsa, B.: *Idea práva a spravedlnosti v řecké filosofii*, s. 43.

silnější a vládnoucí určí, neříká tím, co *má být*, nýbrž konstatuje, jaká spravedlnost je. Thrasymachos neříká (pokud by to jakožto sofista vůbec říci mohl), že taková spravedlnost je správná, ani neříká, že by taková měla být. Platónem představený útržek Thrasymachovy etické teorie není preskriptivní, nýbrž deskriptivní. Je-li pak Thrasymachos čten tímto způsobem, nelze s ním než souhlasit. Leo Strauss poznamenává, že v Thrasymachově pojetí je spravedlnost vlastně poslušností zákonům, *in extenso* pak obci. *„Dá se říci, že je to tvrzení samotné obce: žádná obec nepřipouští odvolání proti svým zákonům.“*[214] Když však Strauss tvrdí, že Thrasymachos by mohl představovat zosobněnou nespravedlnost,[215] nelze s tím zcela souhlasit. Thrasymachos představuje obec takovou, jaká je, spravedlnost takovou, jaká je, tedy prospěchem silnějšího.

Thrasymachova posice tak může konečně být chápána jako kritika stavu, kdy si vládnoucí přivlastnili pojem spravedlnosti, které dávají obsah podle vlastní potřeby. Tato kritika, která je v různé míře přítomna v díle i dalších sofistů,[216] neoperuje dále s dvojicí pojmů spravedlivý – nespravedlivý, nýbrž za špatný označuje samotný pojem spravedlnosti. Tomu pak neuniká ani Platón, resp. jeho Sókratés ve zbytku dialogu *Ústava*, kde je rozsáhle představen model spravedlivé obce, kde ovšem vládci – filosofové jsou v posledku v posici Thrasymachova silnějšího.

Přínos Thrasymachovy kritiky není v odmítnutí spravedlnosti, jako spíše v jejím demaskování, v jejím spojení s vládnoucí mocí a v širším smyslu s obcí (státem). Tomuto spojení žádný z dalších teoretiků spravedlnosti neunikne. Ač lze v Thrasymachově výstupu pozorovat stopy hořkosti (to je podtrženo i dramatickým Platónovým zpracováním), lze jeho poznatek použít bez tohoto zabarvení: spravedlnost je spojena se státem.

VII. Shrnutí k vymezení pojmu spravedlnosti

Bylo řečeno, že spravedlnost v nejobecnějším smyslu je pravidlo. Spravedlivé je pak to, co je s daným pravidlem v souladu. Ve všem ostatním se všechny teorie spravedlnosti rozcházejí – jaký je obsah spravedlnosti, tedy co konkrétně dané pravidlo říká, jaký je původ spravedlnosti a jaká je její povaha, v tom všem se v průběhu dějin filosofie myslitelé neshodli. Dokud nebude nalezena shoda – a je autorovým názorem, že nebude – je patrně lepší spokojit se se spravedlností relativní. Z dějin teorií spravedlnosti je zřejmá další věc: zatímco

[214] Strauss, L.: *Obec a člověk*, s. 84.

[215] *Ibidem*, s. 83.

[216] Srv. již zmíněnou posici Kallikleovu, či názor Hippiův, že *„zákon, jsa tyranem lidí, vynucuje mnohé proti přírodě.“* – Zl. C 1 z Platóna. Svoboda, K.: *Zlomky předsokratovských myslitelů*, s. 143.

z počátku byl problém spravedlnosti něčím, co se týkalo jen úzké skupiny lidí, občanů řecké *polis*, v globalisovaném světě dneška je třeba vyrovnat se s pokusy o globální spravedlnost a s globálními problémy, jimž musí výměry spravedlnosti hovět. Stejně tak je třeba mít na zřeteli původ spravedlnosti, který nyní již nelze hledat v mythologii toho či onoho náboženství či národa. Potřebám lidstva nemusí stačit ani výměry ryze racionalistické či idealistické. Původ spravedlnosti v jednotlivých společnostech se pak sice může jevit jako vhodný v rámci té které společnosti, selže však v řešení globálních problémů. Naopak přístupy řešící globální problémy mohou být prismatem jednotlivých společností a jejich členů považovány za nespravedlivé.

Ukazuje se tak, že nejdůležitějším poznatkem o spravedlnosti je, že spravedlnost, alespoň ve svém relativním smyslu, je neustále živoucím fenoménem, jehož pojem a jsoucno podléhají neustálé změně, fenoménem, který je pln rozporů a protiv, které je třeba zas a znovu usmiřovat a srovnávat s nadějí, že výsledek bude směřovat k prospěchu člověka, společnosti i světa.

Na druhou stranu je však třeba dodat, že spravedlnost ve své živoucnosti a relativitě přece obsahuje prvek svou povahou absolutní: spravedlnost by vždy měla hledět na zachování člověka a společnosti. Zatímco v antické filosofii se tento požadavek promítal ve snahách o formulaci stabilního státního zřízení, v současnosti ze stejného důvodu získávají na aktuálnosti požadavky udržitelného rozvoje, ochrany přírody a životního prostředí. Tak uspořádání, které by vedlo k vyhynutí lidstva, nelze považovat za spravedlivé. Optimistickým – byť zároveň děsivým – poznatkem však může být, že lidstvu se zatím za dobu své existence nepodařilo k vlastnímu zániku dospět; všechny teorie spravedlnosti i konkrétní projevy spravedlnosti mají tu vlastnost, že k zachování směřují (byť ne nutně celého lidstva a ne nutně správně). V tomto ohledu je dobré zachovávat optimismus. Kde pro něj již nebude místo, tam nevyhnutelně nastoupí spravedlnost kosmická.

B. Genese a vývoj pojmu státu

Stát (z latinského *status*, stav)[217] je *„trvalý (organický) svazek lidstva určité teritorium obývajícího v jedinou vůli a v jedinou moc nejvyšší.“*[218] Lidstvo je od počátku dějin organizováno v určitých společenských strukturách. To samé nelze říci o filosofické a vědecké reflexi takového uspořádání, která přichází až později. Na druhou stranu lze konstatovat, že v rámci samotných dějin filosofie byl stát kriticky reflektován již poměrně záhy, v antickém Řecku. Již tehdy tak byl zkoumán původ státu a jeho legitimita, byla hledána nejlepší uspořádání státu, konečně byly činěny první pokusy o vědeckou klasifikaci státu. Tyto otázky stran státu přetrvávají v určité podobě dodnes, a každé pojednání o státě se s nimi musí nějakým způsobem vyrovnat. V následujícím textu bude probrán termín a pojem státu, otázka jeho původu a vzniku, účelu a legitimity, dále budou načrtnuty základní dějinné typy státu a konečně budou nastíněny některé problémy, které plynou z kritického pohledu na stát a které ovšem souvisejí s rolí státu, jeho úkoly a perspektivami dnes.

I. Pojem státu a jeho povaha, forma a prvky, členění států

1. Terminus technicus stát

Ačkoli, jak již bylo řečeno, určitá forma uspořádání společnosti doprovází lidstvo od počátku dějin, samotný termín stát nebyl dlouhou dobu zaveden. Tak v antickém Řecku je používáno slovo *polis*, obec, jakožto svazek občanů.[219] Odvozenými slovy pak jsou *polités*, občan, *ta politika*, politické záležitosti, odtud posléze i mezinárodní slova jako politika, policie apod. Státy byly posléze označovány rovněž dle své formy, tedy nejčastěji jako monarchie (království) či další varianty. Za povšimnutí stojí, že řecké *polis* označuje stát městský, totiž obec. Zejména řecký termín se tak hodil jen pro popis městských států řeckých. Georg Jellinek za důsledek tohoto považuje, že řecká státověda se zabývala především státem městským a stát zemský či plošný nemohla pochopit. Když pak o takových státech hovoří, označuje je

[217] K vzniku a vývoji *terminu* stát viz Skinner, Q.: *O státě*. Praha: Oikoymenh 2012, s. 9 an., případně také výklad níže.

[218] *Ottův slovník naučný. Dvacátýčtvrtý díl*. Praha, J. Otto 1906, s. 7.

[219] Také městský stát, obec složená z občanů. Viz Pinz, J.: *Státověda*. In: Schelle, K., Tauchen, J. a kol.: *Encyklopedie českých právních dějin, XVI. svazek – Správa veřejná – Suché*. Plzeň: Aleš Čeněk 2019, s. 716–717, kde je dále upozorněno, že termín *polis* původně označoval hrad, následně opevněné město a až nakonec městskou obec.

pouze jako soubor obyvatelstva (Egypťané, Peršané), kterýmžto způsobem byly často označovány i řecké *poleis*.[220] Osobnímu charakteru státu odpovídá i další používaný termín *koinonia*, resp. *to koinon*, společná věc, kterému odpovídá latinské *res publica*. Tak i římská terminologie nepřekročila tento řecký odkaz; protějškem řecké *polis* pak je *civitas*, obec složená z občanů. Již zmíněný termín *res publica* odpovídá označení státu jakožto toho, co je lidu společného.[221] Georg Jellinek dále rozebírá další příklady označená státu, kdy stát je pojmenováván termínem pro vládu – latinské *regnum* a *imperium* a odvozená slova v jiných jazycích (německé *Reich*, anglické *Reign* apod.), případně, zcela v protikladu k antickým představám, na základě území (*Land*, *terre*, *terra*).[222] Obecný termín pro označení státu však neexistoval; slovo *stát* se v tomto kontextu objevuje až v Itálii 15. století v souvislosti s rozvojem moderního pojetí státu.

Slovo stát je odvozeno z latinského *status*,[223] které znamená postoj, postava, stav, stanovisko a konečně také stát. V právním kontextu se slovo *status* objevuje již v římském právu, ve kterém znamená stav či postavení osoby, resp. její způsobilost k právům a povinnostem; vyjadřuje subjektivitu jedince. Tak v *Digestech* je psáno: „*Cum igitum hominum causa omne ius constitutum sit, primo de personarum statu ac post de ceteris … dicemus.“*[224] Status osoby tak je její první charakteristikou. V rámci dalšího studia římského práva došlo k významovému posunu: *„V důsledku obnovení studia římského práva v Itálii ve 12. století začalo slovo status označovat právní status lidí všech tříd a stavů přičemž vládci byli popisováni jako ti, kdo se těší zvláštnímu ‚estate royal‘, ‚estate du roi‘ nebo status regis.“*[225] Významový posun šel dále; slovo status se postupně užívalo ve spojení s panovníkem – status panovníka nesl svůj majestát.[226] Na vybraných dílech renesančních myslitelů lze doložit, že slovo status se postupně začalo používat pro označení nikoli jen stavu panovníka, nýbrž pro označení stavu celého království,[227] kdy ten mohl být dobrý či naopak špatný apod. Patrně první, kdo použil slovo *status* pro označení politické jednotky dnes známé jako stát, byl Ni-

[220] Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*. Praha. Jan Laichter 1906, s. 133.

[221] Viz *ibidem*, s. 134. Dále viz Pinz, J.: *Státověda*, s. 717.

[222] Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 135 an.

[223] Srov. it. *lo Stato*, fr. *l'État*, něm. *der Staat*, angl. *State*.

[224] *Digesta 1.5.2*. In: *Corpus Iuris Civilis. Text und Übersetzung. II. Digesten 1–10.* Heidelberg: C. F. Müller 1995, s. 117–118.

[225] Skinner, Q.: *O státě*, s. 10.

[226] *Ibidem*, s. 11.

[227] Viz např. podtitul utopického díla Thomase Morea *Utopia*: *optimus status reipublicae*. Viz More, T.: *Utopie*. Praha: Orbis 1950, s. 19.

collò Macchiavelli ve svém díle Vladař, ve kterém hovoří o stavu země ve smyslu stavu jejího zřízení, a odděluje tak slovo *status* do určité míry od osoby panovníka.[228] Přesto lze konstatovat, že slovo stát v dnešním smyslu nebylo ještě dlouhou dobu zaužívané[229] a i klasik teorie moderního státu Thomas Hobbes je ne vždy používá.[230]

2. Pojem státu

Pojem státu lze v návaznosti na jeho podstatu formulovat dvěma způsoby – jednou jako fenomén vnějšího světa, jednou jako fenomén právní. Lze tak rozlišit sociální a právní pojem státu. Sociální pojem státu je vyjádřen v poučce Georga Jellineka: *„Stát jest svazová jednota usedlých lidí, opatřená původní mocí vládní.“*[231] Obdobně stát popisuje i Max Weber, dle kterého *„státem se má nazývat institucionální správa, tehdy a jen tehdy, pokud si výkon této správy pro provedení nařízení úspěšně nárokuje monopol legitimního fyzického násilí.“*[232] Uvedené definice, jejichž základ je dodnes, s případnými drobnými odchylkami, přijímán,[233] tvoří stát tři základní prvky: státní obyvatelstvo, státní území a státní moc vykonávána nad tímto obyvatelstvem a územím. Georg Jellinek toto dále rozvádí a určuje, že základním prvkem státu je člověk.[234] Stát pak *„záleží v poměrech vůle nějakého většího množství lidí.“*[235] Tito lidé tvoří substrát státu; k nim Jellinek vztahuje i prvek území, který má význam právě

[228] Viz Skinner, Q.: *O státě*, s. 20, či přímo Machiavelli, N.: *Úvahy o vládnutí a vojenství*. Praha: Argo 2001, s. 57: „*Od nového vladaře se nemůže čekat samá dobrota, (...) žádá-li to zájem koruny.“* (V originále: *...per mantenere lo stato*).“ Prvenství Macchiavelliho v tomto prohlašuje i Georg Jellinek. Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 137. Lze konstatovat, že ač se ojediněle slovo *status* v podobných významech objevovalo již v patnáctém století, za jeho uvedení do státovědy lze považovat právě tento okamžik. Viz k tomu dále Pinz, J.: *Státověda*, s. 717.

[229] K vývoji používání slova *stát* zejména v německojazyčné oblasti viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 137 an.

[230] Quentin Skinner přímo ukazuje na Hobbesovu zálibu v užívání tradiční terminologie, jako je obec či politické společenství, a poukazuje na skutečnost, že za teoretika státu se Hobbes označuje především v předmluvách ke svým dílům. Viz Skinner, Q.: *O státě*, s. 47.

[231] Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 184.

[232] Weber, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr, 1980, s. 29; srov. rovněž *ibidem*, s. 822. *„Staat soll ein politischer Anstaltsbetrieb heißen, wenn und insoweit sein Verwaltungsführung erfolgreich das Monopol legitimen physischen Zwanges für die Durchführung der Ordnungen in Anspruch nimmt.“*

[233] Viz Pavlíček, V.: *Ústavní právo a státověda. I. díl. Obecná státověda*. Praha: Linde 2007, s. 46.

[234] Tento poznatek ovšem Jellinek sám neučinil, ve státovědě je přítomen již od Aristotela.

[235] Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 179.

jen ve vztahu k lidem, kteří jsou na něm usedlí – *„usedlost jest vlastnost, jest stav lidí ve státě se nalézajících.“*[236] Konečně i moc vidí Jellinek ve volních poměrech vládnoucích a ovládaných.[237] Tyto tři prvky, obyvatelstvo, území a moc, musejí být uspořádány v jednotu. Jellinek uvažuje více druhů jednoty: časovou a prostorovou, příčinnou a formální, které sice spoluutvářejí státní jednotu, nejsou však dle Jellineka dostatečné. Dostatečným jednotícím elementem je až společný účel státu, který tvoří jednotu teleologickou, nebo také, blíže určeno, jednotu svazovou.[238]

Lze konstatovat, že uvedené prvky státu, ač mohou být různými autory pojímány odlišně, nejsou v zásadě předmětem sporu a jako takové jsou uznávány dodnes. Je třeba doplnit, že dle některých autorů k uvedeným třem prvkům náleží ještě prvek čtvrtý, kterým je mezinárodní uznání, resp. schopnost státu mezinárodně se prosadit.[239] Toto mezinárodní uznání je přitom významné jak z hlediska sociálního vymezení státu, tak z hlediska vymezení právního.

V tomto pojetí není pro existenci státu určující, zda má tři klasické prvky, ale zda je jako stát uznán mezinárodním společenstvím ostatních států. Pokud je stát lidským výtvorem (k tomu viz dále), pak lidské uznání hodnoceného objektu jakožto státu může být pro jeho existenci jakožto státu konstitutivní. Je nicméně skutečností, že entita, kterou ostatní státy neuznají jako stát, má svou existenci v mezinárodním společenství značně ztíženou – nemůže se účastnit obchodu ani dalších jednání mezi státy. Na druhou stranu lze pochybovat o teoretickém přínosu takového kritéria, kdy posuzovaná entita existuje bez ohledu na to, jakým způsobem je označena, je třeba s ní nějakým způsobem pracovat, a vykazuje stejné vlastnosti, jako státy ostatní. Je pak otázka, nakolik je prvek mezinárodního uznání pouhým prostředkem

---

[236] *Ibidem*, s. 180.

[237] *Ibidem*, s. 180.

[238] Viz *ibidem*, s. 180 an., zejm. s. 182.

[239] K tomu viz např. Čepelka, Č., Šturma, P.: *Mezinárodní právo veřejné*. Praha: C. H. Beck 2018, s. 37 an., kde je tento prvek zdůrazněn z hlediska mezinárodního práva a mezinárodněprávní subjektivity. Autoři nicméně upozorňují, že zatímco tradiční mezinárodní právo vyžadovalo prvek uznání jiným subjektem mezinárodního práva, nyní již vyžadován není, a vyžadováno tak je zejména udržení státnosti a její prosazení a udržení v mezinárodním prostředí *„nikoli po dobu jen pomíjivou.“* Viz *ibidem*, s. 37. Z hlediska tradiční státovědy však tento prvek uváděn není. Viz např. Pavlíček, V.: *Ústavní právo a státověda. I. díl*, s. 48, kde je uvedeno pouze státní území, státní národ (sic) a státní moc. Srovnej k tomu dále názor Hegelův uvedený v § 331 *Základů filosofie práva* a v poznámce k němu, že ač stát je skutečným státem bez ohledu na ostatní státy, jeho legitimita musí být doplněna uznáním druhých států; toto uznání pak vyžaduje, aby stát sám tyto druhé státy rovněž uzná. Hegel obecně konstatuje, že je absolutním oprávněním státu být jako takový druhým státem uznán. Viz Hegel, G. W. F.: *Základy filosofie práva.* Praha: Academia, 1992, s. 359–360.

politického boje, a nakolik skutečně státovědeckým kritériem.[240] Příklady vícera útvarů, které mají uznání jen části mezinárodního společenství států, ukazují, že je toto kritérium přinejmenším volné a nemusí vždy podat na otázku po existenci státu přesnou odpověď.[241] Lze završit, že ačkoli může být dané kritérium cenné pro nauku o mezinárodních vztazích a mezinárodním právu, z hlediska státovědy se jeví nadbytečné.

Oproti sociálnímu pojmu státu lze odlišit pojem právní. Jellinek k tomu uvádí, že stát je *„původní mocí vládní opatřená korporace usedlého lidu, (...) původní mocí vládní opatřená územní korporace.“*[242] Nejpregnantněji rozvedený právní pojem státu však nalezneme v ryzí nauce právní, resp. normativní teorii právní. František Weyr ztotožňuje stát s právním řádem.[243] Rozebírá prvky sociologického pojmu státu z hlediska normativního a soudí, že státní území a státní obyvatelstvo jsou toliko pomůckou pro určení prostorové a osobní kompetence právních norem daného státu; tato působnost právních norem pak je dle Weyrova pojetí tím, co sociologická definice označuje za výkon vládní moci.[244] Právní pojem státu podle Weyra tak je totožný s právním řádem. Odlišení sociálního a právního pojmu státu odpovídá pak dle Weyra rozdílu mezi člověkem v přírodovědném smyslu a osobou ve smyslu normativním.[245]

V kontextu právního pojmu státu má smysl zastavit se u rozdělení právních norem učiněného H. L. A. Hartem a zasadit je do kontextu pojetí státu jakožto právního řádu. Hart argumentuje, že je-li právo chápáno toliko jako systém příkazů suveréna, nemůže z různých důvodů naplnit rysy právního systému.[246] Nedostatky, které Hart spatřuje, spočívají v tom, že v případě takových izolovaných pravidel neexistuje způsob, jak vyřešit spory o obsahu pravi-

[240] Tím není popírán význam tohoto kritéria v reálném mezinárodním životě. Pokud entita není mezinárodně uznána jako stát, nemá mezinárodněprávní subjektivitu a její existence je značně ztížena.

[241] Za příklad může posloužit Kosovo, území na Balkánském poloostrově, které je k datu 11. 2. 2019 uznáno jako samostatný stát sto šestnácti státy (viz webové stránky Ministerstva zahraničí Kosovské republiky: Republika e Kosovës, Ministria e punëve të jashtme: Lista e njohjeve. [Cit. 11. 2. 2019]. Dostupné z: http://www.mfa-ks.net/al/politika/484/lista-e-njohjeve/484), zatímco zbytek členských států Organizace spojených národů tak dosud neučinil; Srbsko dané území považuje za svou součást. Lze Kosovo považovat za stát? Na tuto otázku nelze s určitostí odpovědět.

[242] Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 187.

[243] Weyr, F.: *Teorie práva*, s. 89.

[244] Území a obyvatelstvo tak je pouhou pomůckou pro vymezení rozsahu platnosti právního řádu daného státu. Viz Weyr, F.: *Teorie práva*, s. 220 an.

[245] Viz *ibidem*, s. 94.

[246] Viz Hart, H. L. A.: *Pojem práva*. Praha: Prostor 2010, s. 89, v podrobnostech pak ibidem, kapitoly 2 – 4, s. 33 an.

del či o jejich působnosti,[247] pravidla nelze v případě potřeby měnit,[248] a pro nemožnost autoritativního rozhodnutí, zda došlo k porušení pravidel či nikoli, a výkonu případného trestu.[249] Řešení tohoto problému Hart spatřuje v tom, že izolovaná pravidla chování, primární pravidla, jsou doplněna pravidly upravujícími způsob, jak je s primárními pravidly zacházeno, sekundárními pravidly.[250] Primární pravidla jsou tedy v Hartově pojetí samotná pravidla chování, příkazy, zákazy a dovolení, zatímco sekundární pravidla jsou především pravidla kompetenční a procesní.

Jedině takové soubory pravidel, která obsahují jak primární pravidla, tak pravidla sekundární, tak lze označit za právní systém. V kontextu normativistické představy státu jakožto právního řádu tak lze konstatovat, že ne všude, kde jsou nějaká pravidla, je stát, nýbrž ten vzniká až tam, kde, řečí Harta, vznikají vedle primárních pravidel pravidla sekundární. Tomu ostatně odpovídá představa normativistů o stupňovité výstavbě právního řádu, na jehož vrcholku stojí tzv. základní norma, *Grundnorm*.[251] S Hartem by bylo možné říci, že taková základní norma by obsahovala zejména sekundární – kompetenční – pravidla určující, kdo tvoří právní pravidla, kdo je upravuje, interpretuje, aplikuje a vykonává.

Z uvedeného vymezení pojmů státu plyne, že v rámci státovědného zkoumání má smysl pracovat s oběma, tedy jak se sociálním, tak právním.[252] V následujícím textu bude nicméně kladem důraz na práci především s právním pojmem státu.

II. Původ státu

Otázku po vzniku státu lze klást více způsoby. Lze se ptát na historické okolnosti vzniku konkrétního státního útvaru. Lze se ptát po vzniku státu obecně – jak ze z předstátní společnosti stal stát? Odpověď na otázku po původu státu lze formulovat i pomocí formulace účelů státu. S otázkou původu státu úzce souvisí i otázka důvodu existence státu, a tím otázka

[247] *Ibidem*, s. 100.

[248] *Ibidem*, s. 101.

[249] *Ibidem*, s. 101.

[250] *Ibidem*, s. 102.

[251] Viz Kelsen, H.: *Ryzí nauka právní. Metoda a základní pojmy*. Praha: Orbis 1933, s. 33 an. In: Kelsen, H. – Horák, O. (ed.), *O státu, právu a demokracii. Výběr prací z let 1914–1938.* Praha: Wolters Kluwer 2015, či Weyr, F.: *Teorie práva*, s. 95–96.

[252] Ostatně státověda s pojmem státu takto zpravidla pracuje – viz Pinz, J.: *Státověda*, s. 711.

jeho legitimity. Odpověď na tyto a další otázky nicméně počíná u odpovědi na základní protivu: je stát přirozený, nebo umělý útvar?

V následujících odstavcích budou tyto jednotlivé otázky rozebrány. Předznamenáno budiž, že není účelem textu probrat historické události, neboť to je úkolem historické vědy, nýbrž prozkoumat z abstraktního hlediska jednotlivé teorie o podstatě, původu, důvodu a účelu státu. Zkoumání těchto otázek z ahistorického hlediska má smysl pro zjištění úlohy, jaká je a jaká má být státu připisována a jaký je jeho vztah k člověku. Stanovisko, přijaté v jednom z těchto aspektů, přitom ovlivní stanovisko k jinému z těchto aspektů. Tam, kde je diskutováno o legitimitě státní moci, tak je třeba uvážit i to, jakým způsobem tato moc vznikla, jak je zdůvodněna a proč jí mají být jednotlivci podřízeni.

1. Stát jako přirozený a jako umělý útvar

Rozlišení státu jako přirozeného a umělého útvaru vede k otázce, jestli je stát přirozeně existující jednotkou, útvarem, který je od přirozenosti, nebo jestli je umělým útvarem, tedy něčím, co je vědomým výtvorem člověka. Oba názory jsou s to odůvodnit existenci státu, oba názory státu dávají legitimitu, byť odlišné povahy. Oba se však liší v tom, jaké důsledky vyvozují pro vztah státu a jednotlivce.

Názor, že stát je přirozeným útvarem, prezentuje již Aristotelés. Vychází přitom ze své antropologie.[253] Člověk je v jeho pojetí živočich žijící jak stádním, tak osamělým způsobem života, je tvorem společenským a tvorem podřizujícím se vládě.[254] Na tomto rozlišení lze vidět, že tradiční poznatek, že člověk je *zóon politikón*,[255] je poněkud plastičtější. Uvedené Aristotelés přímo rozvádí ve svých knihách o politických záležitostech, kde opakuje, že člověk je od přirozenosti společenský tvor; kdo žije mimo společnost, je buď bůh, nebo zvíře.[256] Přiro-

[253] Není to ovšem jediné Aristotelovo východisko. K detailnímu popisu argumentu o přirozenosti obce viz Jinek, J.: *Obec a politično v Aristotelově myšlení*. Praha: Oikoymenh 2017, s. 92 an. Jakub Jinek v citovaném díle na straně 96 upozorňuje, že výklady dotčených pasáží v Aristotelových *Politikách* (kap. I,2) se soustředí především na argument, že člověk je od přirozenosti politický živočich, a to na úkor samotného argumentu o přirozenosti obce. Je-li tedy na tomto místě řečeno, že Aristotelés vychází z antropologie člověka, není tím činěn nárok na úplný popis jeho argumentace, nýbrž je takto vyzdvižen moment, který lépe ukazuje protivu mezi Aristotelovým a Hobbesovým pojetím.

[254] Aristotle: *Historia animalium 487b32–488a12*. London/Cambridge Massachusets: William Heinemann LTD/Harvard University Press 1965, s. 12–15.

[255] K pojmu *zóon politikon* a jeho významu v Aristotelově díle viz Mulgan, R. G.: A*ristotle's Doctrine that Man is a Political Animal.* In: Hermes 102. Bd., H. 3 (1974), pp. 438-445

[256] Aristotelés: *Politika 1253a29*, s. 4.

zenost člověka jakožto společenského tvora vede k tomu, že vytváří přirozená společenství. Nejnižší jednotkou organisace je pak rodina, více rodin tvoří občinu, konečně více občin tvoří obec.[257] Aristotelés s tímto dále spojuje tvrzení, že obec je od přirozenosti dřívější než jednotlivec.[258]

Proti Aristotelovi se zřetelně vymezil Thomas Hobbes.[259] Ten ve svém *Leviathanu* naopak tvrdí, že člověk je od přirozenosti tvor nespolečenský.[260] Život před vznikem státu představuje jako tzv. přirozený stav, ve kterém lidé žijí osamoceně, ve kterém *homo homini lupus, homo homini deus est.*[261] V takovém stavu neexistuje žádné právo, než právo silnějšího, neexistuje žádná spravedlnost, každý má nárok na vše a na nic zároveň. Dle Hobbese je život člověka v takovém světě *„osamělý, ubohý, ošklivý, zvířecí a krátký.“*[262] Na tomto podkladě formuluje Hobbes svou kontraktualistickou teorii vzniku státu. Lidé v jeho pojetí nemohou dále snést život v přirozeném stavu, a uzavřou proto mezi sebou smlouvu, v rámci které se každý zaváže vzdát se svého práva na sebevládu ve prospěch třetí osoby pod podmínkou, že ostatní učiní zrovna tak.[263] Výsledkem této smlouvy je vznik státu jakožto umělého výtvoru. Lze konstatovat, že ač Hobbes sám spojuje s takto definovaným státem důsledky, které by bylo možno interpretovat jako absolutistické, je to právě jeho pojetí, které otevírá prostor libe-

[257] Aristotelés: *Politika 1252a28–1252b29*, s. 2–3. K tomuto vývoji viz dále Jinek, J.: *Obec a politično v Aristotelově myšlení*, s. 108 an.

[258] Aristotelés: *Politika 1253a19*, s. 4. Aristotelés zde vychází z principu, že celek je z pojmového hlediska dříve než jeho části. K uvedené hierarchii dále viz Jinek, J.: *Obec a politično v Aristotelově myšlení*, s. 157 an. K otázce přirozenosti obce obecně viz Aristotelés: *Politika 1252a24 an*, s. 2 an., zejm. *1252b31*, s. 3: *„Proto jest každý stát od přírody…“*, a dále pak Jinek, J.: *Obec a politično v Aristotelově myšlení*, s. 92 an. Aristotelovu tezi, že *polis* je přirozeným společenstvím, kriticky a nesouhlasně rozebírá David Keyt, dle kterého je *polis* dle Aristotelových vlastních principů umělým výtvorem. Jeho argumentace, ač ne zcela neproblematická, rozebírá detailně a strukturuje Aristotelovu posici a přináší k ní zajímavý náhled. Viz Keyt, D.: *Three Basic Theorems in Aristotle's Politics*. In: Keyt, D. – Miller, F. D. jr. (ed): *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford/Cambridge (Mass.): Blackwell 1991, s. 118–141. Ke vztahu státu a jeho částí srov. dále Frede, D.: *Staatsverfassung und Staatsbürger (III 1 – 5)*. In: Höffe, O. (Hrsg.): *Aristoteles. Politik*. Berlin 2001, s. 64 an.

[259] Viz *ibidem*, s. 118, nebo již Hobbes, T.: *Leviathan, Úvod,1,* s. 11.

[260] Viz *ibidem XIII*, s. 87 an., dále pak *XVII,6 an.*, s. 119 an., *zejména XVII,12*, s. 120: *„ …shoda(…) mezi lidmi je založena pouze na úmluvě, a ta je umělá.“*

[261] Viz Hobbes, T.: *De Cive/Vom Bürger*. Ditzingen: Reclam 2017, s. 6. Viz také zejména Hobbes, T.: *Leviathan XIII*, s. 87 an.

[262] *Ibidem*, s. 89.

[263] *Ibidem*, s. 120. K podrobnějšímu popisu Hobbesovy teorie viz níže.

ralistickým teoriím státu.[264] Stát již neexistuje od přirozenosti, nýbrž je člověkem vědomě vytvořeným útvarem. Na společenskosmluvní teorii tak následně může stavět již John Locke, který je tradičně považován za jednoho z prvních, kdo pokládá základy liberálního státu. Hobbes pokládá základ moderního pojetí státu, kdy stát je oddělen jak od osoby panovníka, tak od svých občanů – jedná se o samostatnou entitu, samostatnou právnickou osobu.[265] V Hobbesově pojetí je tato osoba nadána četnými právy, a protože sama není smluvní stranou, není jí vázána. Již Hobbes však nicméně nechává otevřená vrátka dalšímu rozvoji liberalismu, když připouští, že jedinec má přirozené právo bránit svůj život proti státu.[266] Na podkladě tohoto práva na život se posléze rozvíjejí další práva, která má jednotlivec vůči státu. Umělý stát tak je státem, který je samostatnou osobou, a který jakožto lidský výtvor je vůči lidem různými způsoby vázán.

Otázku, zda je stát třeba považovat za přirozený nebo umělý útvar, nelze zodpovědět jednou pro vždy, nelze ji pak zodpovědět bez antropologických předpokladů. Jak Aristotelova, tak Hobbesova teorie nejsou bez problematických míst. Obě však stojí základem pro další úvahy o povaze, účelu a úkolu státu.

2. Legitimita státu a důvody jeho existence

Stát, jak bylo řečeno, se vyznačuje mimo jiné monopolem legitimního násilí. Násilí samo o sobě není vnímáno jako dobrá věc; stojí v protikladu k lidské svobodě, a proto je jeho užití tradičně zapovězeno, případně pro jeho použití musí být dobrý důvod. Jestliže stát je jediný, kdo může vykonávat na lidech násilí, je třeba najít pro to dobrý důvod, je třeba, aby toto násilí bylo legitimní. Samotné slovo *legitimita* pochází ze středověké latiny – ze slova *legitimatus*, to, co bylo dáno do souladu se zákonem, nicméně jeho význam je tradičně chápán šířeji než pouhá zákonnost, a je tak kladeno do protikladu k legalitě.[267] Immanuel Kant pod

[264] Viz Strauss, L.: *Natural Rights and History*. Chicago: Chicago University Press 1953, s. 182. K prvkům liberalismu u Hobbese viz Macpherson, C. B.: *Naturzustand und Marktgesellschaft*. In: Kersting, W.: *Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Berlin: Akademie Verlag 2008, s. 107 an.

[265] Viz Bosanquet, B.: *Philosophical theory of the State*. Kitchener: Batoche Books 2001, s. 71 a výklad níže.

[266] Viz Hobbes, T.: *Leviathan XIV, 8 a 29*, s. 92 a 98.

[267] Nelze si nepovšimnout, že obě slova, jak legalita, tak legitimita, pocházejí ze stejného slova – *lex*, a obě tak jsou odvozena od zákona. Rozdíl mezi legalitou a legitimitou je sice v běžném povědomí chápán tak, že legalita je soulad se zákonem, zatímco legitimita znamená ospravedlnění dle vyšších norem, než jen normy právní, při bližším prozkoumání je však tento rozdíl ne zcela zřetelný. Pochybnosti nevyjasní ani etymologický rozbor slova *legitimitas*, odvozeného z latinského *legitimus*, které znamená *„zákonitý, zákonný, podle zákona (práva), právní,*

slovem legalita myslí soulad se zákonem (*Gesetzmäßigkeit*), zatímco pod slovem legitimita myslí soulad s právem (*Rechtmäßigkeit*).[268] I Václav Pavlíček v obecné rovině konstatuje, že *„legitimita znamená ospravedlnění určité státní moci, vlády atd. určitými vyššími principy, zpravidla metaprávními.“*[269] Podle normativistů legitimita musí mít normativní povahu.[270] Existenci státu tak je třeba legitimizovat, ospravedlnit, všeobecně zdůvodnit jeho existenci. Georg Jellinek k tomu doplňuje, že otázka, proč existuje stát, se vyslovuje v každé generaci s psychologickou nutností, a každé zřízení, každý stát, pokud chce trvat, musí tuto otázku rozumně zodpovědět.[271] Účelem není podat historickou zprávu, nýbrž, slovy Jellineka, *„poučiti jednotlivce, proč musí stát uznati.“*[272] Problém legitimity odpadá jen v těch učeních, které buď stát zcela odmítají, jako je tomu v případě anarchistických učeních a učeních některých ruských myslitelů, nebo za dostatečný důvod jeho existence považují samu skutečnost, že stát existuje. Důvodů, proč stát existuje, byla podána celá řada. Georg Jellinek je člení na pět základních. Jedná se o odůvodnění nutností náboženskou, fyzickou, právní, mravní a psychologickou.[273] V následujícím přehledu bude toto členění sledováno jen částečně.

---

zákonem stanovený“ (Pražák, J. M.: *Latinsko-český slovník k potřebě gymnasií a reálných gymnasií*. Praha: Česká grafická unie a. s. 1939, s. 730). Skutečnosti, že obě slova mají stejný základ, si všímá i Pavel Maršálek (viz Maršálek, P.: *Příběh moderního práva*. Praha: Auditorium 2018, s. 237). Ten na stejném místě uvádí, že jejich významové rozlišení přinesl v roce 1815 Vídeňský kongres, když označil Napoleonův režim za nelegitimní. Ač s tímto názorem nelze zcela souhlasit (je známo, že obě slova rozlišoval již Immanuel Kant, a francouzští encyklopedisté – byť v odlišném kontextu dědického práva – se slovem *légitime* rovněž pracují (Viz *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des métiers. Volume IX*. Neufchastel: SAMUEL FAULCHE & Compagnie, Libraires & Imprimeurs 1765, s. 365 an.), lze konstatovat, že v této době se význam slova legitimita utvářel daným způsobem, kdy zejména bylo nutné vyjádřit, že daný stav je sice legální, ale je třeba jej odstranit, nebo naopak daný stav není legální, ale je třeba jej dodatečně ospravedlnit.

[268] Viz Kant, I.: *Metaphysik der Sitten*, s. 21, a týž, *Logik*. In: *Kant's gesammelte Schriften. Akademische Ausgabe, Band IX*. Berlin und Leipzig 1923, s. 135. Diferenci mezi oběma pojmy lze v tomto pojetí vidět jen tehdy, pokud je právo jako celek chápáno v širším smyslu, než jen jako souhrn zákonů. To ukazuje na význam slovu legitimita tradičně připisovaný, kdy legitimní znamená dle určitých kritérií správný (spravedlivý, dobrý, v souladu se zájmy národa apod.).

[269] Pavlíček, V.: *Ústavní právo a státověda. I. díl*, s. 19.

[270] Viz *ibidem*, s. 70, dále také Neubauer, Z.: *Státověda a theorie politiky*. Praha: Jan Laichter 1947, s. 176, či Weyr, F.: *Teorie práva*, s. 234, kde je jako příklad legitimační normy uvedeno mezinárodní právo.

[271] Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 188.

[272] *Ibidem*, s. 189. Jellinek si nicméně tamtéž všímá, že tato skutečnost nebyla státovědě vždy jasná, a spojovala tak otázku po důvodu existence státu s otázkou po historických okolnostech jeho zvyku.

[273] *Ibidem*, s. 191.

a. Stát z boží vůle

Zdůvodnění existence státu boží vůlí se objevovalo již od počátku státu; původ má v semitsko-orientálním pojetí státu, dle kterého je stát božím dílem.[274] Tak i ve starém Egyptě je panovník zástupcem boha či přímo bohem. Bohové byli zdrojem zákonů ve starověkém Řecku – lze zmínit Spartské Lykúrgovy zákony, pocházející od Dia, či Athény, jejichž zřízení pocházelo od bohyně téhož jména. Se zbožností spojuje povinnost poslouchat zákony i Sókratés, jehož zločinem, za nějž byl trestán, byla ostatně právě (domnělá) bezbožnost.[275] Démosthénův názor, že zákon je vynálezem a darem bohů, se dostal i do Justiniánských Digest.[276] Autorita státní moci tak byla podložena autoritou bohů; protivit se státní moci znamenalo protivit se bohu. Odlišně pojímá stát jako boží dílo křesťanská nauka zobrazená jak v učení svatých otců, tak ve scholastické filosofii, která vychází z nauky sv. Augustina o obci boží a obci pozemské, když pozemský stát považuje za podřízený církvi a za dílo ďáblovo.[277] Ačkoli Augustinovo rozlišení na obec boží a obec pozemskou nevyjadřuje nutně vztah mezi církví a státem a pozemská obec *„zastupuje spíše než státní zřízení samu lidskou přirozenost,“*[278] lze z něj přesto vyčíst hlubokou skepsi ke všem lidským institucím;[279] cílem v pravém slova smyslu je obec boží.

V dané souvislosti je dále třeba zmínit tzv. poddanskou smlouvu mezi Bohem a lidmi, která je symbolem toho, že ač se lidé spravují na zemi sami, jejich zřízení je odvozeno od Boha. Biblické vyobrazení vztahu Boha a lidí dává základ celé řadě legitimačních teorií státu; lze však konstatovat, že nejvýznamnější jsou právě prvky smlouvy, které jsou předobrazem moderních společenskosmluvních teorií.

b. Stát jako produkt násilí

Odpor k obci, která je produktem násilí, vykazovali již někteří výše zmínění sofisté, vyzdvihnout lze zejména Kalliklea, který byl zastáncem práva silnějšího – je spravedlivé, aby

[274] Viz Pinz, J.: *Státověda*, s. 720.

[275] Srov. k tomu Platón: *Euthyfrón 3b*. Platón*: Euthyfrón. Obrana Sókrata. Kritón,* s. 14.

[276] Viz *Digesta 1.3.2*, s. 111–112, srov. také Démosthénes: *Proti Aristogeitonovi I, § 17*. Demosthenes: *Orations, Volume III*. Harvard University Press, 1935, s. 525.

[277] Viz Pinz, J.: *Státověda*, s. 720, či Karfíková, L.: *Augustin a jeho dvojí vklad do dějin politického myšlení*, s. 112.

[278] *Ibidem*, s. 117.

[279] Včetně samotné církve. Viz *ibidem*, s. 120.

měl více než slabý.[280] Obdobnou myšlenku zobrazuje i Cicero, když ji vkládá do úst Karneada.[281] Thomas Hobbes, jinak známý jako teoretik společenské smlouvy, zná vedle ustaveného státu i stát vzniklý nabytím, tedy stát, *„v němž byla suverénní moc získána násilím.“*[282] Suverenita je v tomto případě stejná, jako u státu vzniklého ustavením.[283] I vznik takového státu je vyústěním Hobbesovy představy přirozeného stavu, z něhož chtějí lidé ze strachu vystoupit; zatímco v ustaveném státě se jedná o strach vzájemný, v případě nabytého státu se jedná o strach ze suveréna samotného.[284] Teorie spatřující důvod státu v moci jsou *„materialistickým protikladem učení theologického*,“[285] jako takové však nejsou příliš významné.

c. Právní teorie zdůvodnění státu

Hned úvodem je třeba poznamenat, že ač jsou níže uvedené teorie souhrnně označeny jako právní, s právem v právněpositivistickém smyslu nemají mnoho společného; lze tak konstatovat, že se jedná o zdůvodnění vycházející z předstátního práva – dle povahy rodinného, věcného či smluvního.[286] Ježto se jedná o způsoby zdůvodnění existence státu, jednotlivé instituty státu *eo ipso* předcházejí, a samy se tak nemohou opřít o státní autoritu, což však je, alespoň v rámci právního positivismu, nutné. Z toho, jak bude ukázáno, vychází část kritiky těchto teorií.

i Patriarchální a patrimoniální teorie

Za právní důvod existence státu lze označit vznik státu na základě otcovského práva a práva vlastnického. Patriarchální[287] zdůvodnění státu se objevovalo zejména v počátcích lidského shromažďování. Tak starozákonní Izrael je vylíčen jako stát vzniklý z potomků jednoho člověka. Obdobně Aristotelés popisuje vznik obce z rodiny.[288] Uspořádání ve starém Římě je rovněž silně ovlivněno rodinnými vazbami. Patriarchální zdůvodnění státu bylo často spojeno s teologickým zdůvodněním. Tyto teorie společně vycházejí z moci, kterou má otec

[280] Viz Platón: *Gorgiás 483d*.

[281] Viz Cicero, M. T.: *De re publica. O věcech veřejných III. 24(36)*, s. 140–141.

[282] Hobbes, T.: *Leviathan XX.1*, s. 139.

[283] *Ibidem*, s. 139.

[284] Viz *ibidem*, s. 139. K detailnějšímu rozboru Hobbesova přirozeného stavu viz níže subkapitolu o společenskosmluvních teoriích.

[285] Pinz, J.: *Státověda*, s. 720.

[286] Viz *ibidem*, s. 720.

[287] Zřejmě by sem však šly zařadit i teorie matriarchální, a přesnější by tak bylo hovořit o teoriích parentálních.

[288] Viz Aristotelés: *Politika 1252a24 an*, s. 2 an.

nad synem, a přenášejí ji buď doslova, nebo obrazně, na stát a vztahy mezi vládcem a ovládaným. Takové zdůvodnění se však hodí jen na stát monarchický a důvod existence státu jiného nepodává; často rovněž byla myšlenka otcovské moci ve státě použita pro obhajobu absolutní monarchie.[289] Paternalistický stát zná i Hobbes, který jej popisuje jako druh státu získaného nabytím; jeho pojetí je však od tradičních paternalistických teorií odlišné, neboť moc rodičů nad dítětem není dle Hobbese dána zplozením, nýbrž souhlasem dítěte.[290] Druhou možností vzniku státu nabytím pozoruje Hobbes v případě výboje či vítězství ve válce; nazývá takový stát despotickým,[291] kde vítěz nad poraženým vykonává obdobné právo, jako pán nad sluhou. Ovšem i tento způsob vzniku státu Hobbes převádí na smlouvu.[292] Představa, že stát je majetkem a že vznikl na základě majetkového práva, předpokládá existenci majetkového práva před vznikem státu. Tato myšlenka není opět nijak ojedinělá, když se náznakem objevuje u Platóna,[293] výslovně pak u Cicerona,[294] popisuje ji i Locke,[295] naproti tomu Hobbes proti této představě kategoricky vystupuje.[296] Z hlediska právního pozitivismu je třeba souhlasit s Hobbesem, že před vznikem státu vlastnictví neexistovalo, neboť nebyla autorita, která by jej zajistila. Teorie, které pomocí vlastnictví zdůvodňují vznik státu, tak musejí předpokládat existenci jiné autority, která vlastnictví zajišťuje. Že ale toto zajištění není dokonalé, čemuž svědčí skutečnost, že i podle uvedených autorů (Cicerona či Locka) vzniká stát (mimo jiné) i proto, aby zajistil vlastnické právo, nejeví se patrimoniální teorie zdůvodnění existence státu plausibilní.

---

[289] Jellinek k tomu odkazuje na Roberta Filmera, který je jinak známý především proto, že na něj reaguje ve svém díle John Locke, kde jej vyvrací. Jellinek k tomu vtipně poznamenává, že jediná Filmerova zásluha leží v tom, že dal podnět Lockově teorii. Viz k tomu Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 204. Srovnej rovněž Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, s. 29–30.

[290] Viz Hobbes, T.: *Leviathan XX, 4*, s. 140.

[291] *Ibidem XX, 10*, s. 141.

[292] *Ibidem XX, 10*, s. 141.

[293] Když Platón vykládá, jak vzniká stát, konstatuje, že vzniká z potřeby dělby práce a sdílení jejích výsledků. Viz Platón: *Ústava 396b–370a an*., s. 92 an.

[294] *„Vždyť především proto byly zřízeny státy a obce, aby byl chráněn soukromý majetek.“* Cicero, M. T.: *O povinnostech II. 21*, s. 127.

[295] Politická společnost dle Locka vzniká dohodou s jinými, *„aby se připojili a sjednotili ve společenství pro svůj (…) život vespolek v zajištěném požívání svého vlastnictví…“* Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, s. 85.

[296] Viz Hobbes, T.: *Leviathan XIII, 13*, s. 90.

ii Teorie tzv. společenské smlouvy: Thomas Hobbes

Ze zdůvodnění státu, které lze označit jako právní, jsou zřejmě nejvýznamnější teorie společenské smlouvy. Tyto teorie předpokládají, že v předstátním stavu se lidé z určitých pohnutek sešli, uzavřeli mezi sebou smlouvu, a tak vytvořili stát. Stát je tak umělým, člověkem vytvořeným útvarem, z čehož jsou vyvozeny další důsledky, které se však v případě jednotlivých autorů liší. Lze konstatovat, že společenskosmluvní teorie rezonují právní a politickou filosofií dodnes. V určité podobě se přitom objevují již ve starověkém Řecku, zřetelně v pozici prezentované Platónovým Glaukónem v *Ústavě* nebo Iamblichovým Anonymem.[297] Zpravidla se však jednalo o teorie zdůvodňující existenci lidského společenství či spravedlnosti obecně, nikoli o specifickou teorii vzniku státu. Myšlenka smlouvy se objevuje rovněž v tradici židovsko-křesťanského náboženství,[298] jež měla na vývoj evropského politického myšlení snad větší vliv než Řekové. Myšlenka smlouvy, jak se objevovala ve středověku,[299] nicméně stále nenesla znaky ucelené teorie vzniku státu. Tu přinesl až již zmíněný Thomas Hobbes, kterého proto lze považovat za prvního teoretika moderního státu vůbec.[300] Jeho systematický pohled na problematiku je přitom na anglického myslitele nezvyklý; vychází patrně

[297] K tomu viz výše s. 20 a s. 24.

[298] Jellinek připomíná několik případů: smlouva boha se svým lidem, smlouva Davidova s izraelskými kmeny v Hebroně, ustanovení Saula králem. Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 209. Srovnej také *Genesis 9,9*: *„Hle, já ustavuji svou smlouvu s vámi a s vaším potomstvem…“* či *Druhá Samuelova 5,3*. *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: Český ekumenický překlad*. Praha: Česká biblická společnost 2001.

[299] Nutno zmínit, že smluvní teorie nebyla ve středověkém politickém myšlení příliš zastoupena; to bylo ovládáno recepcí a výkladem děl Aristotelových. Určitou výjimku znamená Johannes Althusius, který ve své *Politice* představil tzv. konsociační teorii vzniku státu. Tak již v začátku své knihy uvádí, že *„Politica est ars homines ad vitam socialem constituendam, colendam & conservandam, consociandi.“* Althusius, J.: *Politica*. Herbonae Nassoviorum: Corvinus 1603, s. 1. V dalším výkladu pak Althusius popisuje jednotlivé typy tzv. *consotiationes*. Viz *ibidem*, s. 8 an. Viz dále k tomu Wernisch, M.: *Evropská reformace*. In: Herold, V., Müller, I., Havlíček, A. (vyd.): *Dějiny politického myšlení. II/2*. *Politické myšlení pozdního středověku a reformace*. Praha: Oikoymenh 2011, s. 461 an. Jellinek však u Althusia upozorňuje, že se nejedná o variantu společenské smlouvy ve smyslu, v jakém ji lze pozorovat u dalších autorů, neboť Althusius popisuje primárně vztahy mezi městy resp. dalšími společenskými jednotkami, nikoli mezi jednotlivci, a mezi jednotlivce a stát tak vstupuje větší počet prostředkujících článků. Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 213.

[300] Hobbesova přínosu si všímá mj. Quentin Skinner. Viz Skinner, Q.: *O státě*, s. 75.

z jeho znalosti Euklidových *Elementa* a známosti s René Descartem a Galileo Galieem.[301] Má proto smysl podívat se na jeho teorii blíže.

Východiskem Hobbesova zkoumání je tak zvaný přirozený stav, který předchází stát. V tomto stavu jsou dle Hobbese, který je jeden z prvních, kdo takovou myšlenku pronáší, všichni lidé rovni. Tato rovnost spočívá v tom, že pro relativní vyváženost schopností nemůže žádný člověk trvale přemoci druhého, a získat tak nad ním výhodu.[302] Tato rovnost ovšem nevede k nějakým mravním závěrům, nýbrž k poznatku, že protože si jeden nemůže nad druhým nic nárokovat, není zároveň bezpečen před útoky jiných. Kde nemá nikdo nárok na nic, má zároveň každý nárok na vše. Každý může pro svou sebezáchovu činit, co chce, a lidé se tak stávají nepřáteli, kdy se jeden snaží podrobit si druhého.[303] Takový stav je stavem nejistoty, stavem, kde se jeden neustále snaží přemoci druhého, ovládnout jej, neboť jinak nemůže přežít. Každý si může být jistý svým životem jen do té doby, než se objeví někdo jiný, silnější či chytřejší.[304] Přirozený stav, jak jej popisuje Hobbes, tak je stavem *bellum omnium contra omnes*, stavem války všech proti všem, a život člověka v něm je *„osamělý, ubohý, ošklivý, zvířecí a krátký.“*[305]

Když Hobbes popisuje přirozený stav, nelze se domnívat, že by měl na mysli skutečnou historickou událost. Sám ostatně říká, že *„na celém světě tomu tak nikdy obecně nebylo,“*[306] byť na některých místech tak dle Hobbese lidé dosud žijí. Dalším příkladem mu jsou mezinárodní vztahy, kde státy žijí jeden vedle druhého, bez společné vlády, a ač nejsou vždy ve válce, jsou v neustálé hrozbě, že k ní dojde.[307] Účelem Hobbesovy argumentace je především poskytnout prostředky pro hodnocení legitimity státu a vlády.[308]

Že Hobbesův přirozený stav není popisem historické skutečnosti, je naznačeno i Hobbesovou další argumentací. Hobbes při konstrukci přirozeného stavu postupuje tak, že

---

[301] Euklidovo dílo považoval Hobbes za naplnění ideálu přísně demonstrativní vědy. Byl to pak prý právě Galilei, který Hobbesovi vnukl myšlenku zpracovat tématiku společenských vztahů *more geometrico*. Viz k tomu Röd, W.: *Novověká filosofie I*. Praha: Oikoymenh 2001, s. 220–221.

[302] Hobbes, T.: *Leviathan, XIII, 1*, s. 87.

[303] *Ibidem*, s. 87 an.

[304] *Ibidem*, XIII. 4, s. 88.

[305] *Ibidem*, XIII. 9, s. 89.

[306] *Ibidem*, XIII. 11, s. 90.

[307] *Ibidem*, XIII, 12. s. 90. Obdobnou strukturu mezinárodních vztahů převzal Immanuel Kant a stala se mu podkladem pro úvahy o globálním státu, jehož možnosti diskutoval v pojednání K věčnému míru. Viz Kant, I.: *K věčnému míru*, s. 15, dále zejména s. 20 an. Srovnej také Kant, I.: *Metaphysik der Sitten*, s. 173 an.

[308] Viz Skinner, Q.: *O státě*, s. 83.

z existující civilizované společnosti odnímá jednotlivá pravidla, jednotlivé zákony, až mu zůstane společnost, která je zcela bez zákonů.[309] Bere tak za základ soudobou společnost, ukazuje ji prostu všech pravidel, a odkrývá – dle něj – nehezký obraz. Dokladem toho, že lidé nepovažují své bližní za důvěryhodné i v rámci civilizované společnosti řízené pravidly, je Hobbesovi skutečnost, že lidé i ve státě zamykají své domy a svůj majetek.[310] Jestliže v rámci státu jsou lidé chráněni zákonem, a přesto hledají způsoby, jak se nad tento rámec bránit svémocí, lze si dle Hobbese představit, jak by se vzájemně chovali bez státní moci, bez zákona. Posledním argumentem, kterým Hobbes myšlenku přirozeného stavu završuje, je občanská válka. *„Způsob života, jenž by existoval tam, kde by nebylo žádné společné moci, které by se lidé báli, lze nahlédnout ze způsobu života, do něhož by se propadli lidé, kteří dříve žili pod mírumilovnou vládou, totiž do občanské války.“*[311]

Život v Hobbesově přirozeném stavu není, jak bylo řečeno, ničím žádoucím. Nedůvěru, kterou k sobě lidé cítí, je však obtížné překonat. Situaci, ve které se lidé nacházejí, interpretuje Jean Hampton na modelu tzv. vězňova dilematu,[312] kde dva jedinci porovnávají, je-li pro ně výhodnější na druhého zaútočit, či nikoli, aniž by věděli, jak se zachová ten druhý. *„Bez ohledu na to, jakou akci zvolí B, pro A je vždy výhodnější napadnout jej.“*[313] Hampton ukazuje, že tam, kde jeden nedůvěřuje druhému, je vždy výhodnější na druhého zaútočit, protože zisk při útoku převažuje nad možnou ztrátou, kdy jedinec neútočí a sám je napaden, zatímco zisk z možné spolupráce nevyváží nebezpečí útoku druhého. *„Toto dilema, jak se zdá, zachycuje důvod, proč Hobbesovi lidé v přirozeném stavu neustále selhávají ve spolupráci a nakonec na sebe navzájem útočí.“*[314] Je zřejmé, že za stávající charakteristiky přirozeného stavu je nemožné tento přirozený stav opustit, a je tak třeba do této konstrukce uvést další prvky. Těmito prvky jsou tzv. přirozené zákony, které Hobbes odvozuje z práva přírody.[315]

---

[309] Toho si všímá i Crawford B. Macpherson. Viz Macpherson, C. B.: *Naturzustand und Marktgesellschaft*, s. 108.

[310] Hobbes, T.: *Leviathan, XIII, 10*, s. 89.

[311] *Ibidem*, *XIII, 11,* s. 90.

[312] Hampton, J.: *Political Philosophy*. Westview Press 1997, s. 43 an.

[313] *Ibidem*, s. 44. *„No matter which action B chooses, it would be better for A to attack him.“*

[314] *Ibidem*, s. 44. *„This dilemma seems to capture the reason why Hobbesian people in a state of nature persistently fail to cooperate and eventually aggress against one another.“*

[315] Viz Hobbes, T.: *Leviathan XIV, 1, 3*, s. 91. V anglické verzi je uveden termín *the right of nature*, zatímco český překlad poněkud nepřesně uvádí *„přirozené právo“*, které zde Hobbes zjevně nemá na mysli. Srov. Hobbes, T., Malcolm, N.: *Leviathan*. Oxford: Clarendon Press, 2012, s. 198 a 199.

Tímto právem je *„svoboda každého člověka uplatňovat svou moc jak sám chce, k zachování své vlastní přirozenosti, to znamená svého vlastního života…“*[316]

První přirozený zákon je formulován takto: *„Každý člověk má usilovat o mír, dokud má naději jej dosáhnout; a když jej dosáhnout nemůže, smí vyhledat a využít všechny prostředky a výhody války.“*[317] Toto obecné pravidlo rozumu, jak je Hobbes nazývá, je vystiženo v již zmíněném modelu vězňova dilematu. Zatímco však v počátku je situace taková, že je výhodnější vždy zaútočit a nespolupracovat, vývojem, který je dán nesnesitelností přirozeného stavu, se situace mění. Jean Hampton to ukazuje na obměněném vězňově dilematu, kde aktéři již neporovnávají výhodnost útoku, ale výhodnost spolupráce, přičemž zjišťují, že je výhodnější spolupracovat, a překonat tak přirozený stav. [318] Změna situace je vyjádřena v druhém zákoně přírody formulované Hobbesem, který vychází z již formulované povinnosti hledat mír: *„Člověk má být ochoten, jsou-li ochotní i jiní, vzdát se svého práva na vše do té míry, jakou pokládá za nezbytnou pro mír a sebeobranu, a spokojit se s tak velkou svobodou ve vztahu k jiným lidem, jakou by sám přiznal jiným ve vztahu k sobě.“*[319] Je tedy vyjádřena maxima spolupráce, která je podmíněna tím, že ostatní chtějí také spolupracovat. Motivací této maximy je skutečnost, že život v přirozeném stavu je nepříjemný, a z dlouhodobého hlediska se tak jeví lepším spolupracovat. Nejedná se však o maximu absolutní, nýbrž o toliko relativní, neboť jí je nadřazen stálý požadavek zachování vlastního života. V rámci tohoto zákona se nelze vzdát všech práv, toto vzdání totiž musí být dobrovolné, a v Hobbesově náhledu tak musí jeho předmětem být dobro pro sebe. Explicitně tak Hobbes vylučuje vzdání se práva na odpor vůči těm, kdo usilují o jedincův život, zdraví či uvěznění – nelze převést právo na obranu vlastního života.[320]

Zvláštní pozornost věnuje Hobbes vymezení pojmů smlouva a úmluva. Smlouvou označuje *„vzájemný převod práv“*, zatímco úmluvou pak situaci, kdy jeden smluvní partner vydá, co bylo smluveno z jeho strany, zatímco druhému je dovoleno, aby své závazky splnil v pozdější době, a mezitím mu věří; případně se obě strany dohodnou, že své závazky splní později, a důvěřují si tak navzájem.[321] V přirozeném stavu, ve kterém lidé dosud žijí, a kde není společná moc, která by úmluvu vymohla, jsou však úmluvy platné jen dotud, dokud se

[316] Hobbes, T.: *Leviathan XIV, 1*, s. 91.

[317] *Ibidem, XIV, 4*, s. 92.

[318] Hampton, J.: *Political Philosophy*, s. 45.

[319] Hobbes, T.: *Leviathan, XIV, 5*, s. 92.

[320] *Ibidem, XIV, 8*, s. 93.

[321] *Ibidem, XIV, 9–11*, s. 94.

neobjeví jakékoli důvodné podezření; kdo totiž plní úmluvu jako první, vystavuje se v nebezpečí, že druhý ji nesplní, čímž se, pokud v něj nemůže mít důvěru, vydává v rozporu s právem na obranu vlastního života, v jeho moc.[322] Přesto Hobbes formuluje třetí zákon přírody, který plyne z pravidla, které váže k převedení práv bránících míru: *„Nechť lidé plní své úmluvy.“*[323] Tento zákon přírody, plynoucí z předchozích, je v Hobbesově nauce klíčový.

Hobbes následně formuluje řadu dalších pravidel, která nemá většího smyslu zde rozebírat. Důležité je nicméně zmínit otázku závaznosti těchto pravidel přírody. Dle Hobbese jsou tato pravidla závazná jen *in foro interno*, tedy ve svědomí, zavazují k touze po jejich uplatnění, nezavazují však nutně *in foro externo*, tedy navenek, k činům. Neboť tam, kde by člověk daná pravidla dodržoval bez jistoty, že je budou dodržovat i ostatní, vystavil by se nebezpečí záhuby, což je v rozporu se základním právem přírody. Naopak kde taková jistota je, je člověk povinen se zákony přírody řídit, neboť opak vede k válce, která vede k násilnému zničení vlastní přirozenosti.[324] Lze shrnout, že v Hobbesově přirozeném stavu existují pravidla, která vedou k zachování míru, a která jsou lidé povinni dodržovat do té míry, do jaké to vede k jejich vlastní záchově. Zachování vlastního života tak je motivací k tomu, aby lidé usilovali o dodržování těchto pravidel, ovšem pokud tato pravidla zachování vlastního života odporují, člověk je dodržovat nemá. Jejich podmíněnost je tak dána obranou života.

Na základě uvedených úvah formuluje Hobbes potřebu existence státu. Přirozený stav je člověku nepříjemný, je v něm v neustálém nebezpečí. To může člověk překonat tak, že začne spolupracovat s dalšími lidmi. Hobbes argumentuje, že nestačí pouhé společenství několika málo lidí či většího množství lidí, neboť malé množství je snadno ovládnutelné větším množstvím, velké množství pak trpí nejednotností.[325] Jedinou možností, jak zřídit společnou moc schopnou zabezpečit bezpečí a spravedlnost, je dle Hobbese svěření veškeré moci jednotlivců jednomu člověku či jednomu shromáždění, *„aby byli nositelem jejich osoby a aby každý přijal a uznal sebe jako autora čehokoli, co ten, kdo nese jejich osobu, učiní anebo dá učinit ve věcech týkajících se společného míru a bezpečnosti…“*[326] Tato moc je převedena úmluvou,

---

[322] Viz *ibidem XIV, 18*, s. 96.

[323] *Ibidem*, s. 100. V anglické verzi Hobbes uvádí: *„That men performe their Covenants made,“* v latinské verzi pak: *„Praestanda esse Pacta.“* Viz Hobbes, T., Malcolm, N.: *Leviathan*, s. 220 a 221. Zde se sluší učinit poznámku, že ač je Hobbes tradičně považován za teoretika společenské smlouvy, není takové označení přesné. Správné je považovat Hobbese za teoretika společenské úmluvy (*covenant, pactum*), jak bude ukázáno dále.

[324] Viz Hobbes, T.: *Leviathan XV, 36*, s. 110 an.

[325] Viz *ibidem XVII, 4*, s. 118.

[326] *Ibidem XVIII, 13*, s. 120.

jako by každý pronesl ke každému: *„Autorizuji a vzdávám se svého práva na sebevládu ve prospěch tohoto člověka nebo tohoto shromáždění pod podmínkou, že se ty stejným způsobem vzdáš svého práva v jeho prospěch a autorizuješ veškeré jeho jednání.“*[327] Tak je uzavřena společenská úmluva, tak vzniká sjednocené množství lidí, které Hobbes nazývá stát (*commonwealth*)[328] či *civitas*; *„toto je zrození onoho velkého LEVIATHANA*, *nebo uctivěji řečeno, onoho smrtelného Boha, jemuž pod nesmrtelným Bohem vděčíme za mír a obranu.“*[329] Takto je tedy podle Hobbese vytvořen stát. Stát je *„jedna osoba, kterou vzájemnými úmluvami jednoho s druhým prohlásilo za autora svých činů velké množství lidí, a to za tím účelem, aby použila sílu a prostředky jich všech, jak považuje za vhodné, pro jejich mír a společnou obranu.“*[330]

Hobbesovo pojetí státu je inovativní v mnoha ohledech. Je klasikem teorie společenské smlouvy, který jako první tento koncept detailně a důkladně rozpracoval. Hobbesovi však náleží další prvenství. Důležitým prvkem jeho nauky je, že společenskou úmluvou (smlouvou) nevzniká jeden subjekt, stát, nýbrž subjekty dva, stát a suverén. Aktem úmluvy jsou tak stvořeny dvě osoby, které v přirozeném stavu neexistovaly.[331] Stát samotný, jak je vidět z Hobbesovy definice, je osoba odlišná od osoby panovníka a od lidí – Hobbes hovoří *„abstraktně o sídle moci,“*[332] čímž jej lze zařadit k počátkům teorií moderního státu. Stát není pouhým shromážděním lidí.[333] Hobbesův stát je osobou ve smyslu právnické osoby, jak je známá již z římského práva.[334] Jako osoba však nemůže jednat bez osoby suveréna, který je

[327] *Ibidem*, *XVII, 13*, s. 120.

[328] Český překlad je v tomto ohledu nepřesný; jak bylo výše řečeno, Hobbes sice termín stát, ve významu obdobném dnešnímu užívání, zná, nicméně v samotném textu jej spíše nepoužívá. Srov. stranu 120 českého vydání a stranu 132 anglického vydání.

[329] Hobbes, T.: *Leviathan XVII, 13*, s. 120.

[330] *Ibidem XVII, 13*, s. 120–121.

[331] Viz Skinner, Q.: *O státě*, s. 80.

[332] *Ibidem*, s. 9.

[333] Skinner poznamenává, že ukázat, že obraz lidu jakožto sjednoceného lidu je nesmyslný, je jedním z Hobbesových cílů, který je přítomen již ve vylíčení přirozeného stavu. Hobbes byl odpůrce republikanismu. Viz *ibidem*, s. 76.

[334] Viz k tomu Bosanquet, B.: *Philosophical theory of the State*, s. 71: *„A corporation has a single ‚persona.‘ It is in this sense that for Hobbes, the State is a ‚a real unity in one person,‘ which person has been devolved by all the individuals of a multitude upon one man or a definite assembly of men, whose acts therefore are, politically speaking, the acts of the whole multitude so united in one ‚person.‘“*

duší, která stát oživuje; bez suveréna je stát bezobsažným slovem bez jakékoli podstaty.[335] Lze konstatovat, že se jedná o fiktivní osobu.[336]

Suverén v Hobbesově pojetí je aktérem, jehož činy považují lidé za vlastní, a jsou tak jejich autory. Základ suverenity je v Hobbesově pojetí demokratický, neboť ta vzniká úmluvou všech lidí.[337] Jakmile se však suverén stane suverénem, má poměrně široká práva. Jakmile je uzavřena společenská úmluva, nelze měnit formu vlády, neboť lidé nemohou uzavřít novou úmluvu stejného obsahu, neboť daná práva již jednou převedli a nebyla jim vrácena.[338] Suverén sám není smluvní stranou, nýbrž produktem úmluvy, a tak ji nemůže porušit, a nemůže suverénní moci pozbýt.[339] To vede k tomu, že lidé nemohou proti rozhodnutí suveréna protestovat, neboť jeho činy autorizovali, přijali za vlastní.[340] Suverén může za dosažením účelu úmluvy – tedy k obraně míru a poddaných – činit vše.[341] Z těchto důvodů bývá Hobbes označován za obhájce absolutismu. Takové pojetí je však nepřesné, ba chybné.

Hobbes předkládá pojem moderního státu, který je nezávislý na postavě panovníka či na konkrétním obyvatelstvu. Jeho stát je vytvořen na právním základě – smlouvou. V zárodku státu stojí myšlenka, že stát má hájit mír a bezpečí obyvatel, stejně jako myšlenka, že jednotlivý člověk má právo bránit svůj život i proti státní moci, neboť právo na sebeobranu je nepřevoditelné. Hobbese lze v tomto ohledu právem považovat za počátek ideologie liberalismu.[342] Jeho pojetí moderního státu umožnilo pozdější formulaci pojmu právního státu, a lze tak konstatovat, že dopady jeho nauky mají význam dodnes.

Teorie společenské smlouvy našly ohlas v dalších úvahách o původu státu, byť jednotlivé přístupy se od Hobbese spíše odlišovaly. Slavnou se stala společenská smlouva v pojetí Johna Locka, Jeana Jacquese Rousseaua, jejím zastáncem však byl i Immanuel Kant. V úvahách nikoli jen o státu, nýbrž o legitimitě práva či spravedlnosti, se objevuje dodnes –

---

[335] Hobbes, T.: *Leviathan, XXI,. 23*, s. 231, dále *XXXI, 1*, s. 245.

[336] Viz k tomu Skinner, Q.: *O státě*, s. 82. Skinner dále ukazuje další vývoj tohoto konceptu, zmiňuje mj. skutečnost, že jej převzal Puffendorf, po kterém se stal součástí širšího povědomí. Viz *ibidem*, s. 85 an.

[337] Viz Belling, V.: *Hobbesovo pojetí suverenity v kontextu konceptu osoby a reprezentace*. In.: Reflexe 47 (2014), s. 87. Citovaná stať dále obsahuje podnětné úvahy o representaci a o postavení suveréna v Hobbesově díle.

[338] Viz Hobbes, T.: *Leviathan*, XVIII, 3, s. 121.

[339] Viz *ibidem*, *XVIII, 4*, s. 122.

[340] Viz *ibidem*, *XVIII, 7*, s. 124.

[341] Viz *ibidem*, *XVIII, 8*, s. 124.

[342] Viz k tomu Strauss, L.: *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Genesis.* Chicago: Chicago University Press 1963, s. 63.

zmínit lze teorii spravedlnosti Johna Rawlse, jejíž základ leží v teorii společenské smlouvy.[343] Společenská smlouva byla rovněž předmětem nejrůznějších kritik. Za nejvýznamnějšího bořitele teorie společenské smlouvy je, byť ne zcela právem,[344] považován David Hume. Jeho kritika spočívá na třech argumentech.

Ze všeho nejdříve si Hume všímá, že mezi všemi současnými vládami, nebo těmi, které existovaly v minulosti, lze sotva nalézt nějakou, která byla založena na dobrovolném souhlasu.[345] Historická zkušenost tak této teorii nesvědčí. Tato kritika, jakkoli pádná, je však plausibilní jen z části; sám Hobbes přiznává, že nepopisuje historickou událost, nýbrž myšlenkový konstrukt. Je také třeba mít na paměti Jellinekův postřeh, že i když lze existenci státu vysvětlit jinak, nelze ještě proto zcela zamítnout myšlenku, že stát je současně také něco chtěného, a že tedy smluvní prvek může být přítomný.[346] Teorie společenské smlouvy je častěji používána jako ospravedlnění existence státu, nikoli jeho popis, a pokud tak nelze o současných vládách říci, že vznikly společenskou smlouvou, z hlediska společenskosmluvního teoretika to neznamená nic více, než že tyto vlády nejsou legitimní.[347] Humeova kritika však pokračuje, když ukazuje, že souhlas, byť tacitní, může být implikován jen tam, kde si člověk může alespoň myslet, že má v dané věci na výběr; Hume pak je názoru, že v takové situaci běžný člověk není – jeho svoboda opustit stát v případě nesouhlasu je podobná svobodě člověka opustit člun uprostřed širého oceánu.[348] Hume argumentuje proti tacitnímu souhlasu a završuje své vystoupení proti společenské smlouvě poukazem na všeobecné mínění, kdy dle jeho názoru by většina národa na otázku, proč poslouchají vládu, odpověděla, že nikoli proto, že s ní souhlasí, nýbrž proto, že se do takové poslušnosti narodila.[349] Jediný příklad, který Hume našel, který ukazuje na poslušnost z důvodu tacitního souhlasu, je postava Sókrata v Platónově dialogu Kritón.[350] K této kritice však lze konstatovat totéž, co bylo řečeno již výše – samotnou teorii společenské smlouvy nevyvrací.

---

[343] Viz výše s. 37 an.

[344] K tomu viz Brownsey, P. F.: *Hume and the Social Contract*. In: The Philosophical Quarterly, Vol 28, Issue 111 (April 1978), s. 132 an.

[345] Hume, D.: *On the Original Contract*. In: Hume, D.: *Philosophical Essays on Moral, Literature and Politics*. Georgetown: W. Duffy 1817, s. 466.

[346] Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 223.

[347] K tomu viz také Brownsey, P. F.: *Hume and the Social Contract*, s. 133.

[348] Hume, D.: *On the Original Contract*, s. 470.

[349] *Ibidem*, s. 480.

[350] *Ibidem*, s. 481. Srovnej také Platón: *Kritón 52d*, an., s. 93 an., a výklad výše.

Zřejmě nejpodstatnější kritika společenskosmluvních teorií vychází nikoli z okolností historického charakteru, nýbrž z oblasti práva. Jakožto jedna z právních teorií zdůvodnění státu tak je kritizována ze svých vlastních pozic. Georg Jellinek tak poukazuje na skutečnost, že smluvní teorie je závislá na principu závaznosti smluv, který však nelze předpokládat – jednalo by se o právo, které by existovalo bez vší společenské organizace.[351] Skutečně, zásada, že smlouvy mají být dodržovány, není nijak samozřejmá a v dějinách práva trvalo poměrně dlouhou dobu, než se objevila.[352] Lze se domnívat, že pokud by taková zásada v předstátním stavu platila, nebylo by takové potřeby zakládat stát.[353] Pokud však zásada závaznosti smluv neplatí, není, jak společenskosmluvní teorii podložit. Thomas Hobbes uvedené kritice částečně uniká. Jednak, jak bylo řečeno, jeho konstrukt není společenskou smlouvou, nýbrž úmluvou, jednak povinnost zachovávat úmluvy – v předstátním stavu – podmiňuje zachováním života jednotlivce, čímž říká, že zachovávat je je třeba jen tam, kde je to jednotlivci k prospěchu. Argumentuje pak dále, že pro jednotlivce je prospěšné zachovat mír, pokud je naděje, že jej budou zachovávat i ostatní. Společenská úmluva tak u Hobbese není zajištěna samotnou zásadou zachování úmluv, nýbrž touhou jednotlivců žít v míru; po vzniku státu je pak zajištěna samotnou mocí státu.

Smluvní teorie však nese další nedostatek, který je jí inherentní. Smlouva vyžaduje svobodnou vůli, svobodného člověka. Je-li svoboda člověku vlastní, nemůže se jí vzdát.[354] I Hobbes, jinak považovaný za obhájce absolutismu, uznává, že člověk se nemůže vzdát svého práva na obranu svého života a zdraví, a smlouvy, které by obsahovaly takové ujednání,

---

[351] Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 223 an.

[352] Plastický pohled na vývoj zásady *pacta sunt servanda* podává Stephan Meder, který ukazuje, že v římském právu tzv. *pacta nuda*, tedy úmluvy nemající náležitost uzavřené smlouvy, nebyla žalovatelná. V dalším vývoji získávala *pacta nuda* závaznost nikoli právní, nýbrž náboženskou; v křesťanské theologii znamená nedodržení úmluvy lež, a tedy hřích. Meder uvádí, že první právně relevantní stanovení dané zásady se objevuje v *Decretales* papeže Řehoře IX. Viz Meder, S.: *Rechtsgeschichte*. Stuttgart: UTB 2017, s. 161–162. Z tohoto přehledu lze usoudit, že aby zásada *pacta sunt servanda* mohla platit, je vyžadováno buď její zakotvení v právním řádu, nebo její opření o autoritu boha či mravů. Hobbes se toto snaží učinit, když uvedenou zásadu formuluje na základě podmínek přirozeného stavu a podmiňuje jí potřebou člověka žít v míru, zda se však jedná o dostatečné podepření dané zásady, zůstává otázkou.

[353] Formulace Johna Locka je v tomto ohledu skutečně kuriózní, neboť uznává, že lidé v přirozeném stavu sice mají práva, ta však nejsou jistá, neboť většina lidí nejsou *„žádní přesní zachovávatelé slušnosti a spravedlnosti.“* Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, s. 102.

[354] K tomu viz již Rousseau, J. J.: *O společenské smlouvě*, s. 17: *„Vzdáti se své svobody znamená vzdáti se své lidské hodnosti, lidských práv, ba i svých povinností. (…) Takové vzdání je neslučitelné s lidskou přirozeností…“*

v souladu se zásadou *ultra posse nemo tenetur* považuje za neplatné.[355] Teoretici společenské smlouvy tak, byť v různé míře, připouštějí odpor vůči státu, který smlouvou vznikl. Jellinek poukazuje, že *ad absurdum* dovedeno do důsledků by bylo možné říci, že smluvní teorie *„nesměřuje k založení států, nýbrž k jejich vyvrácení.“*[356] S touto kritikou se nedá než souhlasit – od počátku vývoje pojmu moderního státu, jak je pozorován u Hobbese, je v pojmu státu přítomen okamžik jeho možného konce. To ostatně dovolilo vzniknout teoriím liberalismu, právního a demokratického právního státu, které se vyznačují akcentem státu a jednotlivce, stejně jako teoriím občanské neposlušnosti, práva na odpor a podobným; v tom je také třeba hledat původ názoru, že suverenita náleží v posledku vždy lidu, resp. člověku.[357]

Lze konstatovat, že smluvní teorie, byť není dokonalá, měla nesmírný dopad na další státovědu. Po Hobbesovi ji přejali a rozpracovali další myslitelé, a teorie společenské smlouvy tak stojí na počátku nauk liberalismu, ale i socialismu, souvisí s naukou o svrchovanosti lidu, vedla k rozvoji nauk o občanských a lidských právech, ale i ke konkrétním historickým právním aktům, stojí v počátcích moderních úvah o demokracii včetně demokracie přímé. Jellinek její dopad hodnotí tak, že toto učení *„rozvrátilo v Evropě starý svět v trosky a pomáhalo za oceánem tvořiti svět nový.“*[358] V legitimačních úvahách o státu, ale i přeneseně v nauce o spravedlnosti, je přítomna dodnes.

d. Stát jako mravní a psychologická nutnost

Stát jako mravní útvar chápali již staří Řekové. Platónův ideální stát je přímo spojen s ideou spravedlnosti, jedná se o stát, který je řízen filosofem, který vládne dle ideje dobra a vede každého k tomu, aby činil to své.[359] Hegel ostatně o Platónově *Ústavě* tvrdí, že není ničím jiným, než vyjádřením povahy řecké mravnosti.[360] Stát jako prostor pro mravní rozvoj člověka popisuje i Aristotelés.[361] V kontextu přirozenoprávních teorií vzniku státu tato myšlenka rezonuje i dále – ať už v díle Thomase Hobbese, který svou společenskou smlouvu za-

[355] K tomu viz výklad výše.

[356] Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 225. Srovnej k tomu již Fichte, J G.: *Beitrag zur Berichtigung der Urtheie des Publikums über die französische Revolution*. In: Fichte, J. G.: *Werke Band 1. Werke 1791–1794*. Stuttgart–Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag 1964, s. 291 (VI,148).

[357] K problematice suverenity viz výklad níže.

[358] Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 226.

[359] Viz výše.

[360] Hegel, G. W. F.: *Základy filosofie práva*, s. 29.

[361] Viz Aristotelés: *Politika 1252a1–8*, s. 1.

kládá na přirozeném zákoně,[362] který lze považovat za svého druhu mravní zákon,[363] nebo u Immanuela Kanta, který právo a spravedlnost dává do souvislosti se svým kategorickým imperativem,[364] a protože stát je jednota množství lidí pod právními zákony,[365] je jeho existence zdůvodněna mravní nutností.

Zcela jinak přistupuje k problému Hegel, pro kterého *„stát je skutečnost mravní ideje,“*[366] je nejvyšším dialektickým stupněm rozvoje objektivního ducha.[367] Stát je v Hegelově pojetí tím, co je o sobě a pro sebe rozumné,[368] což vede k relativizaci či dokonce odmítnutí kritiky stávajících států.[369] Nutnost existence státu, jak z hlediska jeho existence, tak z hlediska jeho nároku na jednotlivce, je pak obsažena v pojmu svobodné vůle, který bez státu není úplný. *„Vůle nemůže být plně svobodná jinde než ve svobodném státě.“*[370] Z těchto důvodů Hegel dospívá k závěru, že nejvyšší povinností jednotlivců je být členy státu.[371]

Hegelovo pojetí státu jakožto rozumného vede k závěru, že stát je vždy produktem skutečnosti, a jako takový je vždy rozumný, což zásadně omezuje jeho možnou kritiku. Hegelovi ostatně bylo vyčítáno, že předmluvou ke svým *Základům filosofie práva* obhajuje dobový pruský stát.[372] Uvedený Hegelův názor však toliko vychází z jeho pojetí filosofie dějin, v rámci kterých vznikl stát a dále se vyvíjel jako prostor pro uskutečnění svobody jednotlivce.

---

[362] Viz Hobbes, T.: *Leviathan XIV*, s. 91 an.

[363] Tak jej označuje Jellinek. Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 227.

[364] Viz Kant, I.: *Metaphysik der Sitten*, s. 35.

[365] Viz *ibidem*, s. 135.

[366] Hegel, G. W. F.: *Základy filosofie práva*, s. 274. Srov. týž, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2011, s. 413 (§ 535): *„Der Staat ist die selbstbewußte sittliche Substanz, — die Vereinigung des Prinzips der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft.“*

[367] Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 227.

[368] Hegel, G. W. F.: *Základy filosofie práva*, s. 274.

[369] Viz k tomu *ibidem*, s. 30 an., dále pak Navrátilová, O.: *Stát a náboženství v Hegelově filosofii*. Praha: Oikoymenh 2015, s. 83.

[370] *Ibidem*, s. 83. K Hegelově pojmu vůle a svobodné vůle, které není možné zde podrobněji popsat, viz Hegel, G. W. F.: *Základy filosofie práva*, s. 43 an. (§§ 4 – 15) a týž, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, s. 387–388 (§§ 481 a 482).

[371] Hegel, G. W. F.: *Základy filosofie práva*, s. 274.

[372] Viz k tomu např. Popper, K.: *Otevřená společnost a její nepřátelé II*. Praha: Oikoymenh 2015, s. 38. Srov. k tomu dále Siep, L.: *Vernunftrecht und Rechtsgeschichte*. In: Hegel, G. W. F., Siep, L. (ed): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Boston: De Gruyter 2016, s. 5, kde je řečeno, že Hegel byl rovněž považován za jednoho z otců pro německé dějiny tak katastrofální politické romantiky (*„als einer der Väter der für deutsche Geschichte so verhängnisvollen politischen Romantik.“)*. Siep ale zároveň upozorňuje, že takové chápání není správné, neboť Hegel nebyl filosofem pruského státu, ale státu jakožto uskutečněné ideje mravnosti. Viz *ibidem*, s. 6.

Stát je skutečný, je daným faktem, a skutečnost, že se ve svých dějinách vyvinul takto a nikoli jinak, dle Hegela dostatečně ukazuje jeho rozumnost. Stát je tak historickou nutností. Právě tato skutečnost přitom přibližuje teorie mravního ospravedlnění státu k teoriím psychologickým. Jestliže totiž stát je historickou nutností, pak touto nutností nemůže být nic jiného, než nutnost psychologická.[373] Pod tyto teorie pak lze klasifikovat všechny ty, které stát prohlašují za výtvor přírody, ducha národa i či jako dějinné faktum.[374]

Psychologické zdůvodnění existence státu tak lze pozorovat již ve starém Řecku, kde Prótagorás spatřuje příčinu lidského sdružování v touze po spravedlnosti a studu, které v lidi vložil Zeus.[375] Aristotelovo zařazení člověka mezi politické tvory je rovněž popisem lidské *psýché*; Aristotelés dále hovoří o přirozenosti rozdělení lidí na vládnoucí a ovládané, na pány a otroky,[376] které odůvodňuje pudově. U teoretiků společenské smlouvy je zdroj psychologický zrovna tak, ať už jím je touha po míru a spolupráci, nebo, jako je tomu u Hobbese, strach. Lze tak souhlasit s Jellinekem, když psychologické ospravedlnění státu z jeho existence dělí na lidskou organizaci a historickou nutnost.[377] Lidé potřebují žít společně, a aby mohli takto žít, je jim třeba určité organizace – zdůvodnění státu a právního řádu tak spadá v jedno.[378] Člověk tak je členem státu nejen z mravní povinnosti, nýbrž i z fyzické a psychické nutnosti. V tomto světle je nakonec spatřovat Hobbesovský Aristotelův výrok, že *„kdo naopak není společenství schopen a nebo pro svou soběstačnost ničeho nepotřebuje, ten arciť není součástí státu, a pak je buďto zvířetem nebo bohem.“*[379]

e. Závěr k otázce po zdůvodnění existence státu

Lze znovu konstatovat, že žádná z výše popsaných teorií nepopisuje historické okolnosti vzniku státu, a že se tak jedná o teorie legitimační, které zdůvodňují stát pomocí myš-

[373] Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 228.

[374] *Ibidem*, s. 228.

[375] Viz výše s. 23.

[376] Aristotelés: *Politika 1252a29–31*, s. 2.

[377] Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 229.

[378] Viz k tomu *ibidem*, s. 237. Srovnej k tomu názor právních normativistů, že stát není nic jiného než právní řád. Viz výše. Zdůvodnění právního řádu je i dnes mnohými spatřováno v potřebě lidské organizace za účelem přežití lidstva. Viz např. Holländer, P.: *Nástin filosofie práva. Úvahy Strukturální*. Praha: Všehrd 2000, s. 21 an.

[379] Aristotelés: *Politika 1253a29*, s. 4. K tomu viz dále rčení, které připomíná Hobbes, a jehož je v souvislosti s ním zmiňována jen polovina: *„Homo homini Deus, & Homo homini lupus.“* Hobbes, T.: *De Cive/Vom Bürger*, s. 6. K historii tohoto rčení v kontextu politické filosofie viz Pagallo, U.: Ba*con, Hobbes and the homo homini deus formula*. In: Hobbes Studies Vol. 11. Issue 1 (1998), s. 61 an.

lenkové konstrukce. V současnosti má zřejmě nejvyšší relevanci teorie společenskosmluvní, která svou konstrukcí formuluje požadavek rovnosti lidu a jeho účasti na utvoření státu, čímž nejlépe odpovídá představě o demokratické formě státu a lze ji považovat za jeden ze zdrojů vůdčí teorie lidských práv, a tím za jeden ze zdrojů tzv. moderního právního státu. Kritika, která na tuto teorii dopadá, však na tyto hodnoty vrhá stín. Zejména se ukazuje, že je-li stát založen na smluvním základě, je toliko relativním, čímž dochází i k relativisaci některých hodnot, u kterých je tendence pojímat je absolutně. Zdůvodnění státu jeho smluvním základem dále neumožňuje obhajobu jeho trvalosti a stability, kterou tak je třeba opřít o další zdůvodnění – to lze nejčastěji podřadit pod teorie etické a psychologické. Vedle smluvního základu státu tak je argumentováno nutností jeho existence, případně jeho rolí při zajištění vybraných mravních hodnot (ať už variantou důstojnosti člověka a lidských práv, či jiných hodnot).

3. Účel státu

Otázka po účelu státu je od otázky jeho zdůvodnění odlišná, byť v mnohém s touto souvisí.[380] Jestliže je například zdůvodněn stát společenskou smlouvou, neplyne z toho ještě, jaký účel stát má – v Hobbesově pojetí by bylo lze říci, že účelem státu je zajistit mír. Otázka po účelu státu má nepochybně vztah k otázce po zdůvodnění státu, kdy účel státu může být jednou ze složek jeho zdůvodnění. *„Státní účely odpovídají na otázku, proč je stát a nikoli anarchie,“*[381] zní lakonická definice Josefa Isenseeho. Účel státu také bývá zaměňován s cíli státu, byť, jak upozorňuje Isensee, se jedná o odlišné kategorie, které i v rámci státovědy mají odlišnou genesi.[382] Účel státu je některými autory považován za jeden z prvků státu a bývá spojován i s jednotnou ideou státu.[383] Otázku po účelu státu lze rozdělit do tří skupin: účel státu jakožto instituce v dějinách vzhledem k lidstvu, účel konkrétního individuálního státu,

[380] Jellinek poukazuje na podobný vývoj obou učení. Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 241.

[381] Isensee, J.: *Staatsaufgaben*. In: Isensee, J., Kirchhof, P. (Hrsg.): Han*dbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Band IV Aufgaben des Staates*. Heidelberg: C. F. Müller Verlag 2006, s. 120. *„Die Staatszwecke beantworten die Frage, warum Staat ist und nicht Anarchie.“*

[382] Isensee uvádí, že kategorie účelu státu je pevně zakořeněná v evropské tradici nauk o zdůvodnění státu, zatímco úvahy o státních cílech se objevuje, alespoň v německém prostředí, teprve v kontextu Základního zákona. Viz *ibidem*, s. 120.

[383] Viz k tomu Pavlíček, V.: *Ústavní právo a státověda. I. díl*, s. 47. K otázce jednotné ideje státu v kontextu jednotné myšlenkové koncepce ústavy viz Kubeš, V.: *O novou Ústavu*. Praha: Melantrich 1948, s. 19.

a konečně účel státu ve vztahu ke svým členům.[384] Otázku po účelu konkrétního individuálního státu nemá smysl zde dále rozebírat; říci, že např. římská říše měla v dějinách určitý účel, znamená tento účel si vymyslet a popsat s ním historickou skutečnost. Tázání po tzv. objektivním, univerzálním účelu státu se nejčastěji objevuje v kontextu filosofie dějin nebo obecněji tam, kde je hledán smysl v dějinách či v budoucnosti, tam, kde je veškerému dění přisuzován určitý řád. Tak v řeckém myšlení účelem státu bylo vytvořit prostor pro mravní rozvoj jedince; jeho život, stejně jako život státu, je tak zasazen do kontextu kosmického řádu a je s ním uváděn v soulad.[385] Stejně tak křesťanská nauka musela v kontextu své eschatologické nauky zodpovědět otázku po konečném účelu státu.[386] V pojetí Hegela, který rozpracoval otázku filosofie dějin, ve kterých spatřoval vývoj objektivního ducha, je účelem státu rozvoj svobodné vůle.[387] V posledku však lze konstatovat, že objektivní, univerzální účel státu lze pozorovat toliko při specifickém náhledu na dějiny světový řád, a jeho určení závisí do určité míry na libovůli. Z hlediska státovědného je nejzajímavější pojednat otázku subjektivního účelu státu.

Lze konstatovat, že učení o účelech státu existuje od počátku systematického zkoumání státu. Aristotelés na počátku svých *Politik* říká: *„Když vidíme, že každý stát jest jakýmsi společenstvem, a že každé společenstvo jest sestaveno za účelem nějakého dobra (neboť každý vše koná kvůli něčemu, co se zdá býti dobrem), na bíledni jest, že všechna společenstva spějí za nějakým dobrem, nejvíce pak a za nejpřednějším to, které jest nejpřednější a všechna ostatní v sobě zavírá. A tím jest tak řečený stát, společenstvo státní.“*[388] Nauka o účelech státu rezonuje státovědou stále; zejména v novějších přirozenoprávních teoriích získává funkci prvku regulujícího neomezenou moc státu.[389] Aristotelovo vymezení účelu státu dává nahléd-

[384] Takto dělí účely státu Jellinek. Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 241–242. Srovnej k tomu členění J. Isenseeho, který rozlišuje účel státu jakožto historického nebo nadhistorického (*übergeschichtlichen*) typu, a státní cíle jakožto kategorii vztahující se k individuálnímu státu v určité historické fázi. Rozdíly jsou i další – nejvýznamnější patrně je, že zatímco účel státu má legitimační funkci a není sám o sobě právně závazný, cíle státu, neboť jsou vytyčeny v ústavě, právně závazné jsou. Viz rozlišení uvedené v pozn. pod čarou č. 382 a dílo citované tamtéž, s. 120–121.

[385] To lze pozorovat zřetelně zejména u přírodních filosofů, ale i Platóna a Aristotela. Viz k tomu výklad výše.

[386] Tím byl dán podnět k moderním vývojovým theoriím. Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 242.

[387] Viz Hegel, G. W. F.: *Základy filosofie práva, §§ 257 a 258*, zejména pak dodatek na s. 279.

[388] Aristotelés*: Politika 1252a1–8*, s. 1.

[389] Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 252, nebo Isensee, J.: *Staatsaufgaben*, s. 121. K dělení státních účelů v kontextu limitace státní moci viz dále Humboldt, W. von: *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der*

nout, že účel státu může být chápán jako absolutní, ideální účel, naproti kterému pak stojí účel relativní, konkrétní vzhledem k historickým okolnostem určitého státu. Absolutní teorie se dále člení na teorie o expanzivních účelech státu a limitačních účelech státu.[390]

Teorie o expanzivních účelech státu formulují určitý účel, pro jehož dosažení stát existuje, a jemuž je vše ostatní podřízeno. Tak již Aristotelés říká, že nejvyšším účelem, nejvyšším dobrem, je blaženost (*eudaimonia*),[391] jejíž dosažení je i účelem státu.[392] Představa, že účelem státu je dosáhnout blaženosti lidí, rezonuje politickým myšlením napříč dějinami; nový dech nabírá v novověkých utilitaristických teoriích, jejichž základním principem je dosažení co největší míry štěstí pro co největší množství lidí.[393] Jellinek tyto teorie podle hlavních dvou směrů označuje souhrnně za eudaimonicko-utilitární.[394] Vedle těch rozlišuje dále teorie etické.[395] I počátky těchto lze pozorovat v antickém Řecku, ať už u Platóna, jehož ideální stát je obrazem spravedlnosti a ctnosti vůbec, nebo u Aristotela, jehož nauka o blaženosti je naukou o ctnostném životě, k jehož naplnění má stát směřovat. K antice se obrací i Hegel, pro kterého je stát uskutečněním mravní ideje.[396] Teorie o expanzivních účelech státu získávají novou podobu v tzv. *welfare-state* teoriích a do jisté míry lze konstatovat, že vedly ke vzniku tzv. policejního státu jakožto dějinného typu státu.[397] Problém veškerých těchto teorií spočívá v tom, že představa toho, co vede k blaženosti či ke štěstí, případně co je mravně správné a dobré, se u lidí liší. Toho si všímali skeptičtí myslitelé napříč dějinami. Pro rozdílnost lidských názorů na to, co je správné a co vede ke štěstí, vedou podobné účelové teorie k zásahům do lidské svobody a do sféry individuálních práv, ospravedlněným požadavkem blaha. *„Libovůle vlády a zničení duševní svobody individua jest praktickým výsledkem těchto nauk v jakékoli jejich podobě.“*[398]

Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. Berlin: Deutsche Bibliothek 1841, zejm. argumentaci ve třetí kapitole, s. 31–57.

[390] K tomuto rozdělení viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 254–255.

[391] Aristotelés: *Etika Nikomachova 1095a19*, s. 26.

[392] Ovšem nikoli triviálně, nýbrž umožněním rozvojem ctností.

[393] Viz k tomu Mill, J. S.: *Utilitarismus*, s. 34 an., či Bentham, J.: *Úvod k principům morálky a zákonodárství*. In: Mill, J. S.: *Vybrané spisy o etice, společnosti a politice I.* Praha: Oikoymenh 2016, s. 175 an.

[394] Jellinek, G.: *Všeobecná státověd*a, s. 255. Viz také Pinz, J.: *Státověda*, s. 721.

[395] Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 257.

[396] Viz výše.

[397] Viz k tomu Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 256, či Pinz, J.: *Státověda*, s. 721.

[398] Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 258.

I v reakci na vzrůstající moc státu a zásahům do práv a svobod jednotlivce se začala vyvíjet učení o limitačních účelech státu, kdy kategorie účelu nesloužila pro ospravedlnění činnosti státu, nýbrž pro její omezení – limitaci. Tyto limitující účely se zpravidla rozlišují tři: bezpečnost, svoboda jednotlivce a vymahatelnost práva.[399] Podle těchto teorií má stát zajistit naplnění těchto tří účelů (nebo jen některých z nich), a vše ostatní má ponechat na jednotlivci a jeho rozhodnutí. Tyto teorie stojí na ideovém počátku liberalismu, a lze je tak nalézt v klasicích typu Johna Locka,[400] ale v zárodku již u Thomase Hobbese.[401] Nedostatkem těchto teorií ovšem je, že zatímco teorie o extenzivním účelu státu rozšiřovaly činnost státu nad únosnou míru, teorie limitační naopak tyto činnosti vymezuje příliš chudě;[402] ukazuje se, že takové vymezení nestačí.

Z hlediska relativních teorií účelu státu je třeba říci, že tyto závisí na konkrétní situaci toho kterého státu a té které doby. Jestliže tak Jellinek mohl říci, že většina teorií se shoduje, že do rámce činnosti státu náleží všechny společenské účely,[403] lze se snad domnívat, že o století později tomu tak již není. Jeho shrnující definice však přesto má svůj význam: *„S hlediska teleologické oprávněnosti jeví se tudíž dnes stát jako vrchnostenský, osobností právní nadaný svaz jistého národa, promyšlenou, centralisující, vnějších prostředků používající činností ukojující individuální, národní a všelidské zájmy solidární ve směru pokračujícího celkového vývoje.“*[404] Je zřejmé, že tato definice dnes může platit jen z části, což souvisí s proměnou role státu jako takového. Na čem se však, alespoň do jisté míry, i soudobá státověda shoduje, je prvek solidárních zájmů národa a veškerého lidstva, kdy jak z hlediska účelu státu, tak z hlediska účelu práva, je zdůrazňována potřeba lidí žít ve společnosti.[405] Na tomto

[399] Viz *ibidem*, s. 259, obdobně i Schmitt, C.: *Rechtstaat*. In: Schmitt, C.: S*taat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*. Berlin: Duncker & Humblot 1995, s. 111.

[400] Locke říká: *„Veliký a hlavní účel, proč se lidé spojují ve státy a poddávají se vládě, je zachování jejich vlastnictví.“* Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, s. 102–103.

[401] Byť u Hobbese se jedná spíše o to, že podmínkou státní činnosti je určen zákon, který však může mít téměř libovolný obsah. *„Při veškerých činnostech, které zákony dovolují, mají lidé svobodu konat to, co pro sebe pokládají na základě vlastního rozumu za nejvhodnější.“* Hobbes, T.: *Leviathan XXI, 6*, s. 148. Srovnej *ibidem XVIII, 10*, s. 125 a *XXVI, 3 an*., s. 184 an.

[402] Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 261.

[403] *Ibidem*, s. 263.

[404] *Ibidem, s. 278.*

[405] Viz Pinz, J.: *Státověda*, s. 721: *„Pro počátek 20. století se stalo přesvědčením, že účelem státu je napomáhat státnímu lidu (...) k dosažení všech jeho životních úkolů. Moderní pojetí právního státu (...) se povznášelo na instituci sociálně vnímavou…“* Srov. také Holländer, P.: *Nástin filosofie práva. Úvahy Strukturální*, s. 21.

základě vyrůstají také teorie o tzv. sociálním účelu státu,[406] který kromě teoretické reflexe nachází vyjádření i v ústavách některých států.[407]

Ze stručného přehledu teorií o účelu státu se ukazuje, že vymezení těchto účelů závisí jednak na historických okolnostech konkrétního státu, jednak na hodnotovém zakotvení státu, zejména na tom, je-li jeho hodnotové zakotvení absolutní, nebo relativní povahy. Lze konstatovat, že přes všechny vývojové zvraty přetrvává názor, že jedním z účelu státu je organizace lidské společnosti, tedy pospolitý lidský život. Je to nicméně právě lidský život, který svou rozmanitostí nedovoluje jednoznačné a absolutní určení nejvyššího účelu státu, které by zároveň nebylo obsahově vyprázdněné, a účely státu tak je třeba vždy formulovat jednak s pohledem na okolnosti vzniku státu, jednak na jeho současnou situaci, a nikoli izolovaně, nýbrž ve vzájemné souvislosti.

4. Vznik a zánik státu

Otázku po vzniku státu lze chápat ve dvou rovinách – jednak jako otázku, jak vznikly a vznikají historické státy, jednak otázku, jak vznikl stát jakožto instituce. Vznik státu obecně lze pojímat jako otázku historickou, nebo, jak bylo popsáno výše, jako otázku po zdůvodnění existenci státu. Z historického hlediska je třeba především konstatovat, že přesné určení okamžiku, kdy vznikl stát, není možné, jednak pro nedostatek historických pramenů, jednak pro skutečnost, že není jasné, kdy je možné společenskou organizaci již nazvat státem a kdy ještě nikoli. Stát, jak je toho slova užíváno dnes, je poměrně moderní vynález, který nelze použít pro organizaci kočovných kmenů. Na druhou stranu z hlediska dějinného vývoje lze za stát považovat každou organizační formu vrchnostenské povahy, která nad sebou nemá vyšší moc.[408] Užitečným v té souvislosti může být i výše zmíněný poznatek Hartův, že stát lze pozorovat až tam, kde vedle primárních pravidel existují i pravidla sekundární.[409] Společenskosmluvní teorie (nebo i jiné legitimační teorie) mají bezesporu tu výhodu, že vymezují určitý okamžik, který dělí čas na dobu, kdy stát ještě nebyl, a dobu, kdy už stát je. Lze však s jistotou konstatovat, že takový jasně ohraničený okamžik nikdy nikde nenastal. Lze však

[406] Viz např. Zacher, H. F.: *Das soziale Staatsziel*. In: Isensee, J., Kirchhof, P.: *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Band II Verfassungstaat.* Heidelberg: C. F. Müller Verlag 2004, s. 667 an., a s. 674 an.

[407] Jmenovat lze německý Základní zákon, který stanovuje princip tzv. sociálního právního státu. Viz čl. 28 Základního zákona.

[408] Viz k tomu Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 280.

[409] Viz výše.

snad souhlasit s Jellinekem, když tvrdí, že počátek státu lze pozorovat tam, kde počíná usídlování lidstva.[410] Vlastnické vztahy se vyvíjejí a stávají se komplikovanými, stejně tak rodinné vztahy se stávají bohatšími, rozvíjí se dělba práce, vzniká rozdělení na vládnoucí a ovládané. Tyto společenské vztahy je třeba organizovat, a jak se rozvíjejí, rozvíjí se i právní řád. Jednalo se vždy o faktický vývoj,[411] který se v jednotlivostech lišil dle charakteru té které země, dle potřeb toho kterého společenství.[412] Zjistit, jak přesně dané procesy probíhaly, však je úkolem historiků.

Úkolem historiků je i pojednání okolností vedoucích ke vzniku konkrétně určeného historického státu. V průběhu dějin se měnily i koncepce vzniku státu, kdy v antickém myšlení byl stát chápán jako produkt lidské činnosti, zatímco ve středověku nebyl pojem samostatného státu vůbec znám a nové útvary byly chápány pouze jako změny v říši, které se děly podle jejího právního řádu.[413] Vznik novodobých států je spojován se vznikem moderních národů.[414] Vznik státu je v posledku aktem volním; stát nemůže vzniknout na základě vlastního práva, neboť aby mohl takové právo vytvořit, musí nejprve existovat.[415] Přesto lze vznik státu posuzovat např. prismatem práva mezinárodního. V kontextu zejména 19., 20. a 21. století lze konstatovat, že státy vznikají několika základními způsoby: spojením dosavadních států, připojením jednoho státu k druhému a rozdělením či rozpadem stávajícího státu. Tyto procesy, dle své povahy, mohou být výsledkem smlouvy, ale také revoluce, v důsledku války; specifickým příkladem je vznik států v souvislosti s procesem dekolonizace.[416] V souvislosti s otázkou vzniku státu na místě starého státu je zajímavá otázka kontinuity a diskontinuity, jež se zpravidla odvíjí od kontinuity státní moci; zřejmě podstatným předpokladem trvání státu je trvající vůle státního národa stát udržet.[417]

---

[410] Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 282. Obdobně viz Pavlíček, V.: *Ústavní právo a státověda. I. Díl*, s. 45.

[411] Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 282 an.

[412] Tak i Montesquieu si všímá, že uspořádání státu a práva se liší v každé zemi dle přírodních podmínek, které kde panují. Viz Montesquieu, Ch. L.: *O duchu zákonů I*. Praha: Oikoymenh 2010, s. 261 an. Viz k tomu dále Bluntschli, J. C.: *Lehre vom Modernen Staat. Erster Teil. Allgemeine Staatslehre*. Stuttgart: J. G. Cotta'schen Buchhandlung 1886, s. 235 an.

[413] Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 284 an.

[414] Viz Pavlíček, V.: *Ústavní právo a státověda. I. díl*, s. 48.

[415] Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 288, případně Pavlíček, V.: *Ústavní právo a státověda. I. díl*, s. 49.

[416] Viz k tomu *ibidem*, s. 49.

[417] Viz ibidem, s. 51.

III. Moderní stát

Je-li hovořeno o moderním státu, je tím myšlen určitý typ státu klasifikovaný podle určitého kritéria. Státy jako takové je možné členit dle různých kritérií; *„základní rozdělování typu států na dějinné typy států a současné typy státu souvisí s povahou státní organisace a s místem, jaké v ní zaujímá jednotlivec. Tato vlastní struktura státu je v podstatě určena převládajícím typem ekonomických vztahů panujících ve společnosti uvnitř státu a charakterem jeho funkcí.“*[418] Hlavní dějinné typy státu bývají členěny takto: stát starovýchodní, hellénský, římský, středověký a moderní;[419] členění těchto typů navazuje na dělení vývojových etap lidské společnosti na starověk, středověk, novověk a dobu nejnovější.[420] Z hlediska následujícího výkladu je nejvíce zajímavý právě stát moderní. Lze ostatně souhlasit s konstatováním Ernsta Wolfganga Böckenfördeho, že pojem státu není všeobecným pojmem, nýbrž pojmem popisujícím politický řád vznikající v Evropě mezi 13. a 19. stoletím.[421] Ačkoli tak lze některé obecné poznatky státovědy vztáhnout na jiné typy státu, v této práci bude kladen důraz především na stát ve výše uvedeném smyslu.

Starovýchodní typ státu bývá – poněkud nepřesně – členěn na státy despotické a theokratické. [422] Z hlediska dalších teorií má zřejmě největší význam israelský stát, který lze popsat jako stát theokratický. Vladař – král zde však není ústy Boha, nýbrž Bůh je limitem královské moci.[423] Jellinek si dále všímá silně demokratického charakteru izraelského zákonodárství.[424] Vztah podrobení národa Bohu není přirozeným faktem, nýbrž plyne z úmluvy, kterou lid s Bohem uzavřel.[425] Moc panovníka však je dosazena Bohem. Význam těchto protichůdných prvků izraelského státu spočívá ve skutečnosti, že se bezpočet dalších politických teorií dovolávalo autority Starého zákona.[426]

Antický svět přinesl dva ideální typy státu: stát hellénský a stát římský. Oba tyto typy státu vznikají jako státy městské (řecké *polis* a latinské *civitas* znamenají obec). Zejména

[418] Pinz, J.: *Úvod do právního myšlení a státovědy*. Nymburk: OPS 2006, s. 128–129.

[419] *Ibidem*, s. 129. Viz také Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 303 an.

[420] Viz k tomu Pinz, J.: *Státověda*, s. 723.

[421] Böckenförde, E. W.: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*. In: Böckenforde, E. W.: *Recht, Staat, Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2016, s. 92.

[422] Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 303 an.

[423] *Ibidem*, s. 306.

[424] *Ibidem*, s. 306.

[425] *Ibidem*, s. 307. Srovnej *Genesis 9,8–17*. Právě tento moment je předobrazem společenské úmluvy Thomase Hobbese.

[426] Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 308.

v Řecku však panovala velká rozmanitost mezi jednotlivými městy, a je tak obtížné nalézt společné jmenovatele. Typus řeckého státu je často odvozován z prací Platónových a zejména Aristotelových, nejedná se však o přesný postup – jednak ani jeden z těchto autorů nepopisuje realitu, nýbrž obraz ideální obce, jednak zejména Aristotelés ve svém díle hovoří o obci (*polis*) tam, kde obec, *polis*, mizí.[427] Přesto snad lze podat alespoň obecnou charakteristiku hellénského státu. *„Hellenský stát jest jednotný, nezávislý, na vlastních zákonech a vlastních úřadech spočívající svazek občanů. Tento svazek je zároveň i státním i náboženským svazkem. Hlavní zásadou správy a právního života jest zákonnost.“*[428] Jedná se o stát, ve kterém mají občané účast na vládě, byť jsou zároveň cele podřízeni státní moci.[429] Spojení státu s náboženstvím dále napomáhá formulaci účelu státu, do kterého je zahrnut veškerý mrav a veškerá kultura. Zároveň se jednalo o stát, který ještě neuznal člověka jako osobu.[430] Stát římský je, alespoň z počátku své existence, rovněž obcí – *civitas* či *res publica*. Stejně jako v případě řeckého státu se jedná o stát úplný.[431] Oproti řeckému státu je však v Římě potřeba zdůraznit roli rodiny, která měla zásadní roli jak při vývoji státu, tak v působení na život jednotlivce.[432] Římské právo rozlišuje soukromé a veřejné právo a analogicky k tomu zná dva druhy svobody – občanskou a politickou; Digesta však zmiňují jen občanskou a politická zůstává upozaděna.[433] Lze konstatovat, že politická svoboda byla, zejména s rozvojem křesťanského Říma, zcela potlačena.[434]

Středověký stát se oproti státu antickému vyznačuje nejednotou, kdy proti sobě stojí vládnoucí a ovládaní. Jednota římské říše však stojí za vzor při snaze nalézt jednotu, a vznikají tak říše středověké, které však nemají dlouhého trvání.[435] Středověkému státu je vlastní dua-

[427] S nadsázkou by bylo lze říci, že Aristotelés je autorem doby úpadkové. Je však třeba upozornit – a v tom lze souhlasit s Jakubem Jinkem, že Aristotelés, ač v otázce *polis* a makedonské říše důrazně zastával tradiční stanovisko a hájil *polis*, byl si nové reality vědom. Viz k tomu Jinek, J.: *Obec a politično v Aristotelově myšlení*, s. 37 a 129 an.

[428] Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 329–330.

[429] Tak Aristotelés klade stát před jednotlivce. Viz výše.

[430] Viz *ibidem*, s. 330–331. Obdobně viz Hegel, G. W. F.: *Základy filosofie práva § 2, poznámka*, s. 36, kde je na vývoji pojmu člověka ukázáno v zásadě totéž.

[431] Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 332 an.

[432] *Ibidem*, s. 332–333.

[433] Viz *ibidem*, s. 334. Srovnej také *Digesta 1.5.4*, s. 118.: *„Libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid vi aut iure prohibetur.“*

[434] Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 335.

[435] Viz *ibidem*, s. 336.

lismus lidu a krále; královská moc je omezená, kterýžto fenomén se vyostřuje s pokračující feudalizací.[436] Důsledkem je roztříštěnost státní moci, která je zčásti překonávána ve státu stavovském, v němž však trvá uvedený dualismus. Platí Aristotelovo *rex singulis maior, universis minor*.[437] Proti těmto omezením státu dále stojí moc jednotná, moc katolické církve. V tomto zmatku se v Itálii 14. a 15. století objevuje městský stát, kde se otevírá prostor pro teoretické rozvinutí myšlenky moderního státu.[438]

Zrod koncepce moderního státu lze, navzdory dílčím objevům italských myslitelů,[439] pozorovat v díle Thomase Hobbese, který jako první konstruuje stát jakožto osobu odlišnou od masy lidí i od osoby panovníka.[440] Z historického hlediska se jedná o stát, který překonal dualismus státu a církve[441] a panovníka a stavů.[442] Stát se, zejména dalším vývojem, stává právním výtvorem, ba sám nabývá formu práva.[443] Jellinekova sociologická definice státu jakožto státního území, obyvatelstva a suverénní moci je normativisty převedena definice právní, dle které je stát shodný s právním řádem.[444]

Stát tak vývojem v 19. a 20. století získal následující atributy: *„abstrakce, linearita, symetrie, obecnost, univerzálnost, racionalita, byrokracie, právní stát, ústava a ústavnost, ambice na úplnost (institucionální), vnitřní suverenita (výlučnost), vnější suverenita (stát je základním subjektem mezinárodního práva), pořádací principy právního řádu, mezi něž patří bezrozpornost a obsahová konzistentnost, stupňovitá výstavba, relativní ustálenost systému práva a jeho jazyka, relativní stálost práva.“*[445] Zde se již rýsují základní charakteristiky subtypu moderního státu, právního státu.[446]

---

[436] *Ibidem*, s. 338 an.

[437] *Ibidem*, s. 340 an.

[438] *Ibidem*, s. 341 an.

[439] Jmenovitě je třeba zmínit zejména N. Macchiavelliho, který se zasloužil o osamostatnění pojmu stát (*lo stato*); jeho zásluhou však mj. je i pregnantní rozlišení duality státních forem.

[440] Viz Hobbes, T.: *Leviathan, XVII*, 13, s. 120.

[441] Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 343.

[442] *Ibidem*, s. 344.

[443] Viz k tomu např. Holländer, P.: *Soumrak moderního státu*. In: Právník 1 (2013), s. 3.

[444] Viz Weyr, F.: *Teorie práva*, s. 89 a s. 216 an.

[445] Holländer, P.: *Soumrak moderního státu*, s. 8.

[446] K vývoji myšlení o právním státu viz Schmidt-Aßmann, E.: *Der Rechtstaat*. In: Isensee, J., Kirchhof, P.: *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Band II Verfassungstaat*, s. 547 an.

Klíčovým atributem právního státu[447] je legalita, tedy vázanost státu právem.[448] Německý státovědec Walter Leisner přímo říká: *„Právní stát slibuje konec moci nad lidmi.“*[449] Právní stát úzce souvisí s politickou ideologií liberalismu[450] a naukou o limitačních účelech státu.[451] Stát má zajišťovat bezpečí, chránit vlastnické právo a zajišťovat vymahatelnost práva. Právní stát tak je tradičně stavěn do protivy k tzv. státu policejnímu.[452] Právní stát, jakožto stát sekulární a liberální, nevázaný na konkrétní hodnotové systémy, je rovněž spjat s právním

[447] Vlastní pojem právního státu je vynálezem německé státovědy první poloviny 19. století. Do zahraniční terminologie se tento termín dostal patrně spolu s Všeobecnou státovědou Georga Jellineka. Viz k tomu Schmitt, C.: *Rechtstaat*, s. 108.

[448] Viz Gerloch, A.: *Teorie práva*, s. 219 a 221. Srov. k tomu C. Schmitta: *„Der allgemeinen Wortbedeutung nach könnte man jeden Staat als Rechtstaat bezeichnen. Der das geltende objektive Recht unde die bestehenden subjektiven Rechte unbedingt respektiert.“* Schmitt, C.: *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot 2010, s. 129.

[449] *„Der Rechtstaat verspricht das Ende der Macht über Menschen.“* Leisner, W.: *Rechtstaat – ein Widerspruch in sich?* In: Leisner, W.: *Staat. Schriften zu Staatslehre und Staatsrecht 1957–1991*. Hrsg. von Josef Isensee. Berlin: Duncker & Humblot 1994, s. 565. Srovnej k tomu Böckenforde: Der Rechtstaat *„zielt auf Begrenzung und Bindung staatlicher Herrschaftsgewalt im Interesse der Sicherung individueller und gesellschaftlicher Freiheit (...).* Böckenförde, E. W.: *Demokratie als Verfassungsprinzip*. In: : Isensee, J., Kirchhof, P.: *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Band II Verfassungstaat*, s. 485–486. Zajímavý je v této souvislosti i popis Carla Schmitta: *„Dieser bürgerliche Rechtstaat ist allgemein dadurch gekennzeichnet, daß er auf den Grundrechten der einzelnen und dem Prinzip der Gewaltenunterscheidung aufbaut. Dabei wird die Freiheit des einzelnen als prinzipiell unbegrenzt, der Staat und seine Gewalt als begrenzt gesetzt. (...) Ausgangspunkt ist die Sphäre unbegrenzter Möglichkeiten für den Einzelnen; die allseitige Kontrollierbarkeit des Staates.“* Schmitt, C.: *Der bürgerliche Rechtstaat*. In: Schmitt, C.: *Staat, Großraum, Nomos*, s. 45. Zajímavostí na okraj budiž, že Schmitt nehovoří o dělbě moci, nýbrž o rozlišení mocí (*Gewaltenunterscheidung*).

[450] Viz Gerloch, A.: *Teorie práva*, s. 219.

[451] Viz Pinz, J.: *Státověda*, s. 721.

[452] Viz Gerloch, A.: *Teorie práva*, s. 219. Protiva právního a policejního státu je rovněž vynálezem německé státovědy. Ta ovšem proti právnímu státu stavěla i jiné typy: peněžní stát (*Geldstaat*), úřední stát (*Beamtenstaat*), či stát blahobytu (*Wohlfahrtstaat*). Schmitt uvádí, že tato protiva se vine německou státovědou jako dogma od prvního vydání učebnice Otto Mayera v roce 1890, ač nikoli zcela bez protestů. Viz Schmitt, C.: *Rechtstaat*, s. 109–110. Srov. také Schmitt, C.: *Verfassungslehre*, s. 130. Viz k tomu dále Mayer, O.: *Deutsches Verwaltungsrecht*. Leipzig: Duncker & Humblot 1895, s. 54; srov. k tomu dále von Mohl, R.: En*zyklopädie der Staatswissenschaften.* Tübingen: Laupp 1872, s. 88, kde je rozdíl mezi právním státem a policejním státem označen za povídačku. Schmitt dále na stejném místě ukazuje, že pojem právního státu byl kladen i do protivy ke státu feudálnímu. Konečně je třeba upozornit, že termín policejní stát je původně odvozen z řeckého *polis* a souvisejících odvozenin, a jako takový znamená především stát založený na správě; jedná se často o stát pečující.

positivismem.[453] Jeho relativismus a neexistující (resp. libovolné) hodnotové zakotvení[454] však zároveň znamenají konec klasického právního státu (či právního státu ve formálním pojetí), neboť různé historické zkušenosti zejména dvacátého století ukazují, že minimální právní stát není odolný destrukčním vlivům, a může tak být naplněn jakýmkoli, i nežádoucím obsahem.[455] V oblasti teorie práva tak dochází k opětovnému objevování přirozeného práva, s jehož argumenty lze jinak zákonné akty německého národního socialismu, stejně jako např. činy komunistického režimu v poválečném Československu považovat za nespravedlivé, a proto protiprávní.[456] Je formulována slavná Radbruchova formule, dle které zcela zjevně nespravedlivé právo není dále právem;[457] formulován je pojem zákonného nepráva a nadzákonného práva[458] – myšlenka, která rezonuje dodnes.[459] Současně se v teorii státu prosazuje pojetí tzv. materiálního právního státu, jinak také moderního právního státu či demokratického právního státu.[460] Pouhá vázanost státu právem již nestačí, a jsou tak formulovány další požadavky: dodržování lidských práv, dělba moci a demokratický charakter státu.[461] Zatímco všechny tyto atributy nejsou zcela kompatibilní, jak bude ukázáno níže, je to zejména požadavek lidských práv, který moderní stát oslabuje.

Dalším aspektem moderního státu, který je třeba alespoň stručně zmínit, je skutečnost, že se jedná především o stát kapitalistický. Kapitalistický stát je v definici Clause Offeho institucionální formou politické síly, která má čtyři podmínky: existence soukromého vlastnictví, omezení vlastnictví daněmi, shromažďování majetku a demokratická legitimace.[462] Je

[453] Viz Gerloch, A.: *Teorie práva*, s. 219.

[454] Schmitt správně říká, že svoboda jednotlivce a dělba moci jsou nepolitické a neříkají nic o formě státu. Cituje k tomu Mazziniho: *„Der Freiheit konstituiert nichts."* Schmitt, C.: *Der bürgerliche Rechtstaat*, s. 46. Viz také Schmitt, C.: *Verfassungslehre*, s. 200.

[455] Viz Gerloch, A.: *Teorie práva*, s. 222.

[456] Viz k tomu např. Holländer, P.: *Soumrak moderního státu*, s. 9.

[457] Viz výše, s. 36 an.

[458] Viz Radbruch, G.: *Zákonné neprávo a nadzákonné právo*. In: Radbruch, G.: *O napětí mezi účely práva*, s. 120 an. Obdobně také tzv. nadpozitivní právo (*das überpositive Recht*).

[459] Z aktuálních publikací viz např. Müßig, U. (Hrsg.): *Ungerechtes Recht*. Tübingen: Mohr Siebeck 2013.

[460] Gerloch, A.: *Teorie práva*, s. 223. K rozlišení formálního a materiálního právního státu viz také Schmidt-Aßmann, E.: *Der Rechtstaat*, s. 552 an. Schmidt-Aßmann zde mimo jiné upozorňuje, že materiální právní stát není protivou k formálnímu právnímu státu, nýbrž státem, ve kterém jsou spojeny formální a materiální prvky práva.

[461] *Ibidem*, s. 223 an.

[462] Offe, C.: *Theses on the theory of the state*. In: Offe, C.: *Contradictions of the welfare state*. London: Hutchinson 1987, s. 120–121.

jasné, že tyto podmínky, které vyžadují účast občanů v komoditních vztazích,[463] nemůže stát sám zajistit, neboť v rámci tržní společnosti je jen jedním z více dalších aktérů, a jeho možnosti tak jsou omezeny.[464] Lze konstatovat, že ač bylo řečeno, že moderní stát je především stát kapitalistický, není kapitalistický čistě. Sám kapitalismus je důsledkem liberálního uvažování o svobodě jednotlivce, neblahé zkušenosti s fungováním čistého liberalismu a nevázaného kapitalismu zejména devatenáctého a první poloviny dvacátého století však vedly k určitým omezením této svobody a objevují se tak nejrůznější prvky sociálního státu a solidarity.[465]

Lze završit, že moderní, demokratický právní stát je stát vázaný právem, uznávající dělbu moci, demokratický a uznávající lidská práva. Je státem liberálním a státem kapitalistickým. Je státem právně omezené moci. Je však zároveň státem, který uznává určité sociální závazky – je státem sociálním. Sociální prvek státu přitom je v neustálém napětí s prvkem liberálním. Zejména v době nejnovější se stát stává také státem ekologickým – tedy státem, který přijímá závazky k ochraně přírody a životního prostředí.

IV. Vybrané problémy vyplývající z teoretického pohledu na stát

1. Rozlišení mezi pojmy forma státu a forma vlády[466]

Jedním z prvků státu je státní moc, která je vykonávána nad určitým územím a obyvatelstvem. V souvislosti s pojednáním pojmu státu tak je třeba zmínit i pojem vlády, a poukázat v tomto kontextu na problém objevující se v souvislosti s tříděním forem státu a forem vlády. Pojem státu již byl dostatečně vymezen výše, zde je však třeba učinit poznámku k pojmu vlády.

a. Pojem vlády

Na samém počátku vymezení pojmu vlády je třeba učinit krátkou poznámku. Slovem vláda lze myslet jednak vládnutí, tedy na poli státovědy řízení státu, jednak sbor osob řídících

[463] *Ibidem*, s. 121.

[464] Viz Jessop, B.: *Putting states in their place: Once more on capitalist states and capitalist societies*. In: Jessop, B.: State Theory: *Putting the Capitalist State in Its Place*. Cambridge, U. K.: Polity press 1990, s. 360 an.

[465] Zde lze odkázat již na projekt sociálního liberalismu Leonarda T. Hobbhouse. Viz Hobbhouse, L. T.: *Liberalism*. Praha: Jan Laichter 1914.

[466] Následující kapitola vychází z textu Koloušek, M.: *Kritické poznámky k současnému třídění forem státu a forem vlády*. In: Večeřa, M., Hapla, M.: *Weyrovy dny právní teorie 2017. Sborník z konference*. Brno: Masarykova univerzita 2017, s. 109–122.

stát.[467] Ačkoli to nebývá výslovně řečeno, lze dovodit, že když je hovořeno o formách vlády, je uvažováno o vládě jako o řízení státu.[468] V tomto smyslu bude o vládě hovořeno i v tomto pojednání.

Jestliže filosofické myšlení dlouhá staletí neznalo pojem státu, nelze totéž říci o pojmu vlády, se kterým se naopak pracuje již v antickém Řecku. Společnost, aby mohla existovat a plnit své úkoly, musí být řízena. Lze konstatovat, že jedním z impulsů pro vznik vlády byla potřeba organisace zemědělství a zavlažování ve starověké Mesopotámii.[469] O vládě hovoří Platón, když obec připodobňuje k lodi, která potřebuje kormidelníka – tak i obec potřebuje někoho, kdo by ji vedl.[470] Stejně tak Aristotelés explicitně rozlišuje ovládající a ovládané[471]; podává také první systematické členění vlád. Je to ostatně řecký jazyk, který vládu klade za měřítko popisu státních zřízení a do jejich pojmenování, které je drženo dodnes, slovo „vláda" vkládá. Dějiny politické filosofie jsou do jisté míry dějinami vývoje pojmu vlády, jejích podob a jejího vztahu k člověku. Vládou se obecně myslí výkon moci jednoho nad druhým, tedy působení vůle jednoho na vůli druhého se záměrem určit jeho chování. V kontextu státovědy se pak vládou myslí řízení státu, nebo také výkon moci uvnitř státu.

V kontextu právněteoretického zkoumání pojmu vlády je zajímavý názor normativních teorií. Tak František Weyr chápe pojem vlády normativně, když praví, že vládu nelze chápat jinak, než *„jako tvorbu norem"*.[472] Držitelem moci, vládcem, pak je normotvůrce. Tato juristická abstrakce dovoluje Weyrovi, jak bude dále ukázáno, rozlišovat státní formy prismatem autonomie a heteronomie.

---

[467] K tomu viz heslo Vláda in: *Ottův slovník naučný*. Díl 26. Praha, J. Otto 1907, s. 792.

[468] Tak Jan Pinz píše, že o formě vlády vypovídá mj. způsob vlády ve státě. Viz Pinz, J.: *Úvod do právního myšlení a státovědy*, s. 141. Že v kontextu forem vlády není myšlen sbor osob řídících stát lze usoudit i ze skutečnosti, že v rámci forem vlád je hovořeno mj. o jedinovládě.

[469] O starověké Mesopotámii (tedy česky: Meziříčí) se také hovoří jako o místě prvních státních útvarů. Viz také Gumplowicz, L.: *Dějiny theorií o státu. I. Doby starší*. Praha: Karel Stanislav Sokol 1911, s. 13.

[470] Tuto metaforu, ač nikoli svou, rozvádí Platón v šesté knize své Ústavy. Viz Platón. *Ústava 488a – 489d*.

[471] Aristotelés toto dělení považuje za přirozené a nutné. Viz Aristotelés. *Politika 1252a30–32*. Jde ovšem dál, když praví, že toto dělení není jen nutné, ale i prospěšné (*ibidem* 1254a22); rozdíl je dále zostřen, když je převeden na dichotomii svobodných a otroků (*ibidem* 1255a1–2). Viz také Gumplowicz, L.: *Dějiny theorií o státu. I. Doby starší*, s. 44, kde je trefně poznamenáno, že tato dualita není zvláštností státu, ale připadá mu jako přírodnímu útvaru.

[472] Weyr, F.: *Teorie práva*, s. 140.

b. Pojem formy státu

I když lze konstatovat, že první, kdo rozlišil státní útvary demokracii, oligarchii a monarchii, byl Hérodotos,[473] systematické klasifikace forem státu se dočkáváme až u Aristotela. Ten rozlišuje celkem šest forem – podle počtu vládnoucích a podle jejich správnosti rozlišoval monarchii, aristokracii a politeiu jako dobré, a tyranii, oligarchii a demokracii jako špatné formy státu.[474] Ač je toto rozlišení objevné a správně klade za jedno z kritérií pro určení formy státu hledisko počtu vládnoucích, nejedná se o rozlišení, se kterým by si mohla státověda vystačit. Jedním z nedostatků je, že Aristotelés k hledisku počtu dává hledisko správnosti, což kritisuje mj. František Weyr jako nepřípustný metodologický synkretismus.[475]

I po odstranění hodnotícího kritéria však zůstává tripartice, která zůstává státovědě celá další století a se kterými se pracuje v zásadě neproblematicky. Zpochybněna je až v učení Niccolò Macchiavelliho, který sice rovněž bere za základ početní kritérium, avšak původní tripartici precizuje do bipartice: monarchie a republika, tedy vůle státu je tvořena buď jedním, nebo vícerem.[476] Cenný je přínos myslitelů jako je Jean Bodin a Johannes Althusius. Zejména Jean Bodin právně diferencuje mezi pojmy forma státu a forma vlády.[477] Zpřesňuje také poznatek antické státovědy, když formuluje podstatu absolutní monarchie a vymezuje právní pojem státu.[478]

K modernímu dělení forem státu otevírá cestu Georg Jellinek, který si všímá, že právně je státy třeba dělit podle způsobu tvorby jejich vůle. Ta se tvoří buď psychologicky, přiro-

---

[473] Viz k tomu Hérodotos. *Dějiny 3.80–82*. [cit. 14. 7. 2017]. Dostupné z: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0125. Gumplowicz Hérodota hodnotí veskrze positivně, když říká, že jako první v Evropě vylíčil rub a líc těchto tří zřízení. Viz Gumplowicz, L.: *Dějiny theorií o státu I.*, s. 34–36.

[474] Viz Aristotelés. *Politika 1279a35–1279b11*.

[475] Viz Weyr, F.: *Teorie práva*, s. 246.

[476] Viz Machiavelli, N.: *Úvahy o vládnutí a vojenství*, s. 19. Viz k tomu také Weyr, F.: *Teorie práva*, s. 246, případně Pinz, J.: *Úvod do právního myšlení a státovědy*, s. 134.

[477] Jean Bodin toto rozlišení učinil ve svém díle Šest knih o státě. Viz Bodin, J: *Les six livres de la republique / de Jean Bodin : plus L'apologie de René Herpin [pseud]; avec un discours & responses du mesme autheur aux Paradoxes du sieur de Malestroit sur le rehaussement & dimunition des monnoyes & le moyen d'y remedier*. Lyon: Pour Barthelemy Vincent 1593, s. 272–273. Viz také Pinz, J.: *Přirozenoprávní theorie a moderní právní stát*, s. 85. Gumpolowicz u Bodina dělí státní útvar a vládní útvar. Viz Gumplowicz, L. *Dějiny theorií o státu I.*, s. 145.

[478] Pinz, J.: *Přirozenoprávní theorie a moderní právní stát*, s. 85.

zeně, nebo právnicky, uměle.[479] V prvním případě se jedná o vůli jedince, v druhém případě se vůle tvoří z volních aktů většího počtu osob. Právnicky tak Jellinek podkládá početní kritérium pro rozlišení forem státu a spolu s Macchiavellim staví základní protivu monarchie – republika.[480] Přínosem jeho nauky je, že původní ryze číselné kritérium rozvíjí, když navazuje na rozdíl mezi fysickou a právnickou osobou vládce, mezi fysickým a právním utvářením vůle. Kritérium už tak není, jestli vůli tvoří jeden, nebo dva lidé, ale zásadní rozdíl mezi způsoby tvoření této vůle.[481]

Za základ moderní nauky o státních formách považuje členění na monarchie a republiky i František Weyr.[482] Protože je názoru, že stát je za jedno s právním řádem, spojuje toto členění státních forem s otázkou po normotvůrci, tedy po vládci. Postuluje tak dichotomii autonomie a heteronomie, kdy autonomie odpovídá demokracii, která je z povahy věci sebevládou, a naproti ní stojí heteronomie jako princip autokratické či monarchické státní formy.[483] Vedle členění na monarchie a republiky si však Weyr všímá i skutečnosti, že pro určení formy státu je neméně důležité, jedná-li se o stát jednoduchý či složený (sdružení států). Oba pak, Weyr i Jellinek, při dalším členění forem státu berou v potaz státní režim, tedy zejména otázku, nakolik je ve státě obsažen demokratický princip vládnutí.[484]

Dnes přijímanou definici obou pojmů přináší Jiří Boguszak. Ten o formě státu praví, že jí *„rozumíme způsob organizace státní moci a režim jejího fungování.“*[485] V tomto rámci rozlišuje tři složky: forma vlády, učlenění státu a státní režim.[486] Aby byla poznána forma státu jako celek, musejí být poznány všechny tři tyto složky. Lze tedy konstatovat, že pro poznání podoby státu nestačí říci, že v něm existuje např. kabinetní demokracie. Vedle formy vlády je nutné poznat také jak je stát učleněn, tedy zejména je-li stát unitární, je-li federací či spolkovým státem, je-li centralizovaný či decentralizovaný, existuje-li v něm místní samospráva a jaké je její případné postavení apod. Konečně je třeba zkoumat státní režim, tedy jaký je režim fungování státní moci.[487] Ten je charakterizován zejména metodami vládnutí

[479] Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 707.

[480] *Ibidem*, s. 708.

[481] Viz k tomu Weyr, F.: *Teorie práva*, s. 248.

[482] *Ibidem*, s. 246.

[483] *Ibidem*, s. 140.

[484] Viz Jellinek. G.: *Všeobecná státověda*, s. 709.

[485] Boguszak, J.: *Teorie státu a práva. I. díl.* Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1969, s. 156.

[486] *Ibidem,* s. 157.

[487] *Ibidem*, s. 210.

a metodami regulace soukromého života. Rozlišit lze základně demokratický, nedemokratický a smíšený režim fungování státní moci.

Lze konstatovat, že poznatek antické státovědy, precisovaný Macchiavellim, je pro určení formy státu klíčový dodnes. Početní kritérium formování státní vůle, pozdější státovědou právně definované, zůstává základním pro rozdělení monarchie a republiky. Lze ovšem také konstatovat, že současná státověda si s tímto rozlišením nevystačí. Otevírá však prostor pro další tříbení pojmu forma státu, a snad i rozšíření jeho rozsahu. Poznatek, že pro určení formy státu je vedle kritéria tvorby vůle třeba také zjistit, jak je stát učleněn a jaký v něm funguje státní režim, by však nebyl možný bez utvoření moderního pojmu státu. S ním také bylo teprve možné odlišit od pojmu forma státu pojem forma vlády. Završit lze, že *„forma státu reflektuje vnitřní strukturu obsahu státu a zároveň je vnějším vyjádřením jeho uspořádání.“*[488]

Formu státu lze nahlížet z hlediska relativně statického, kdy forma státu je zakotvena v právním řádu, zejména ústavních normách, a z hlediska relativně dynamického, kdy souvisí s politickou praxí.[489] Relativně statická forma státu je kategorií právní, relativně dynamická pak je kategorií politickou.[490] Forma státu jako právní kategorie se v zásadě dělí na monarchie a republiky.[491] Forma státu jako kategorie politická se dělí na autokracie a demokracie, tedy je-li státní moc vykonávána samovládou, či lidovládou.[492] Nejedná se však v tomto případě o třídění vyčerpávající; formy státu jsou mnohotvárné a je třeba zkoumat je nejen z hlediska formy vlády, ale, jak řečeno, i z hlediska jejich učlenění a státního režimu *„a v různém spojení těchto prvků ve formě historicky konkrétního státu“*[493]. Konečně lze konstatovat, že *„obě kategorie forem státu mají v reálném životě státu zpravidla více druhových variant, nejčastěji kombinací.“*[494]

[488] Pinz, J.: *Úvod do právního myšlení a státovědy*, s. 134.

[489] Viz Boguszak, J.: *Teorie státu a práva*, s. 158.

[490] Viz *ibidem*, s. 158. Dále k tomu viz Pinz, J.: *Úvod do právního myšlení a státovědy,* s. 134 an.

[491] Viz *ibidem*, s. 136. Toto dělení vychází z myšlenek Weyra, Jellineka a v konečném ohledu Macchiavelliho. Zdeněk Neubauer takto člení státní zřízení. Viz Neubauer, Z.: *Státověda a theorie politiky*, s. 374.

[492] Viz Pinz, J.: *Úvod do právního myšlení a státovědy*, s. 135.

[493] Boguszak, J.: *Teorie státu a práva*, s. 162.

[494] Pinz, J.: *Úvod do právního myšlení a státovědy*, s. 136.

c. Pojem formy vlády

Pojem formy vlády, jak je patrné z předchozího výkladu, je složkou komplexního pojmu formy státu. Jestliže je forma státu někdy označována za vnější formu státu, pak vládní forma je označována za vnitřní formu státu.[495]

Formou vlády se rozumí vnitřní stránka obecné formy státu. Je jednou ze složek formy státu a jako taková je s formou státu nerozlučně spjata. To vedlo k tomu, že zejména starší státověda oba pojmy směšovala,[496] případně vůbec měla na mysli jen formu vlády. Proto lze konstatovat, že vývoj obou pojmů byl po dlouhá léta v zásadě shodný.

Právní diferenciaci mezi pojmy forma státu a forma vlády, jak bylo zmíněno, učinil až Jean Bodin, který si trefně všímá, že monarchii může být vládnuto demokraticky nebo aristokraticky, případně aristokratickému státu rovněž demokraticky.[497]

Je to forma vlády, která při studiu státu zajímala učence nejvíce, třebaže pro nepřesnou pojmovou diferenciaci hovořili právě o státu. Vysvětlení existence státu – a vlády – už od dob antiky často spočívalo v etických odůvodněních. Stát tak byl buď přímo obrazem spravedlnosti, nebo byl prostorem pro mravní vývoj občana. S otázkami vlády, její existence, podoby a legitimity tak byly spojovány úvahy o přirozeném právu, které právu lidskému – a lidské vládě – dávalo ospravedlnění. Již Cicero v této souvislosti spojoval otázku po přirozeném právu s otázkou po formě vlády, a odmítal tak autokracii jako formu vlády odporující přirozenoprávní teorii.[498] Otázka vlády a s ní spojená otázka moci resonovala filosofií státu a práva v celých jejích dějinách.[499]

Za formu vlády lze považovat způsob, jakým právo upravuje vládu, tedy výkon nejvyšší moci ve státě. Na formu vlády lze hledět ze dvou hledisek: z hlediska vztahu vlády k obyvatelstvu a z hlediska povahy nejvyšších státních orgánů a jejich vztahů.[500] Obdobně jako u forem státu tak lze říci, že prvnímu hledisku odpovídá forma vlády jako kategorie politická, druhému hledisku pak jako kategorie právní. Forma vlády jako právní kategorie *„vypovídá o jevové stránce systému vlády, tzn. že je určena právními předpisy právní relevance ve státě. Právně charakterisuje povahu a strukturu nejvyšších státních orgánů, vzájemné vztahy*

[495] Viz *ibidem,* s. 141.

[496] Viz Pinz, J.: *Přirozenoprávní theorie a moderní právní stát*, s. 78.

[497] Viz Bodin, J.: *Six Livres de la République*, s. 272–273.

[498] Viz k tomu Pinz, J.: *Přirozenoprávní theorie a moderní právní stát*, s. 78.

[499] K vývoji fenomenu formy vlády viz *ibidem*, s. 80 a n.

[500] Viz Boguszak, J.: *Teorie státu a práva*, s.162.

mezi těmito orgány a vztahy ústavních orgánů k nižším státním orgánům.“[501] Naproti tomu forma vlády jako kategorie politická *„vyjadřuje způsob faktického rozhodování státních záležitostí.“*[502] Z tohoto hlediska lze dělit formy vlády na formy demokratické a nedemokratické,[503] resp. na autokratické a demokratické. Autokratické lze členit na monokratické a polykratické, demokratické jsou členěny dle významu role nejvyššího orgánu. Je tak známá mj. demokracie parlamentní, presidentská, kancléřská, kabinetní, ale také přímá a nepřímá.[504] Všechny tyto formy vlády lze dále členit, není však účelem této stati podat detailní přehled variant tohoto členění. Je třeba v této souvislosti také konstatovat, že členění forem vlády jako politické kategorie v zásadě kopíruje členění forem státu jako politické kategorie.

d. Směšování pojmů forma státu a forma vlády

Jak už bylo řečeno, pojmy forma státu a forma vlády se různými způsoby směšují. Rozlišení, které učinil Jean Bodin, nebylo definitivní, a i po něm se někteří autoři tohoto míšení dopouštěli. Důvodů pro to je jistě celá řada. Již bylo zmíněno, že forma vlády je jednou ze složek formy státu, a jako taková je s ní nerozlučně spjata. Důvodů pro toto směšování však existuje více. V následujícím textu bude učiněn pokus o identifikaci alespoň některých z nich.

První z těchto důvodů je patrně skutečnost, že pro členění forem státu a vlády se používá pojmové instrumentárium, které státovědě poskytla řecká filosofie, v menší míře pak římská. Co neodlišovali ostře Řekové či Římané, nelze jejich jazykem odlišovat zcela přesně ani dnes. Řecká slova demokracie, aristokracie, monarchie, autokracie či monokracie a další varianty mají stejné kořeny – *kratein*, resp. *arché*. Obě tato slova znamenají vládu. Demokracie je vládou lidu, aristokracie vládou nejlepších, monarchie vládou jednoho (obdobně monokracie). Podle tohoto vzoru jsou rozlišovány další pojmy – oligarchie, timokracie, plutokracie; slovo *kratein* je používáno i při vytváření moderních neologismů, jakými jsou např. partiokracie či soudcokracie. Co nerozlišovala zřetelně řecká státověda, rozlišil pregnantně Niccolò

[501] Pinz, J.: *Úvod do právního myšlení a státovědy*, s. 144. Viz také Boguszak, J.: *Teorie státu a práva*, s. 194 a n. Srov. také Pavlíček, V.: *Ústavní právo a státověda. I. díl*, s. 104 a 108 a n.

[502] Pinz, J.: *Úvod do právního myšlení a státovědy*, s. 142.

[503] Viz Boguszak, J.: *Teorie státu a práva*, s. 162.

[504] Viz Pinz, J.: *Úvod do právního myšlení a státovědy*, s. 142, také Boguszak, J.: *Teorie státu a práva*, s. 162 a n. K členění demokratických forem vlády srov. také Pavlíček, V.: *Ústavní právo a státověda. I. díl*, s. 108 a n., kde je rozlišen prezidentský systém na straně jedné a parlamentní republika a konstituční monarchie na straně druhé.

Macchiavelli. I ten ale hovoří o monarchii a republice, čímž se alespoň v jedné části nevyhnul řecké zavádějící terminologii. Naproti tomu latinské *res publica* v sobě slovo „vláda“ nezahrnuje; to však nebrání tomu, aby i tak slovo republika bylo používáno jak jako forma státu, tak jako forma vlády.[505]

V tomto ohledu lze konstatovat, že určitá jazyková purisace by lepší diferenciaci pojmů forma státu a forma vlády prospěla. Bylo by např. lze vyčlenit termíny obsahující slova *arché* či *kratein*, tedy vládu, jen pro označení forem vlády. To však nelze za stávajícího stavu učinit bezezbytku, už jen proto, že z existujících termínů by zůstal jen termín republika, a toto řešení by tak nutně muselo spočívat ve vytvoření terminologie nové. Řešením nikoli tak radikálním by však mohlo být hovořit o formě státu vždy v kontextu všech jejích složek. Formu konkrétního státu by tak např. bylo možno označit jako unitární republika s demokratickým režimem.

Druhým možným důvodem směšování obou pojmů, alespoň v historické státovědě, je skutečnost, že moderní pojem státu, který by odlišoval stát od postavy panovníka či od vlády obecně, až do novověku v zásadě neexistoval. Již bylo řečeno, že dlouhou dobu neexistoval samotný termín stát a moderní pojem státu se vyvíjel až s Macchiavellim a Hobbesem. Jestliže pak se státem (či obcí atd.) byla vláda spojována, nebylo patrně důvodu rozlišovat mezi formou státu a formou vlády. Proto již u Platóna čteme o *polis*, o ústavě či zřízení, přičemž všem se dostává označení dle vlády, podle jejíhož uspořádání se člení. Rozlišování forem státu a forem vlády tak jako problém neexistovalo.

Zčásti důsledkem, z části příčinou uvedeného zmatení pak je neujasněnost pojmů v teorii a nejednoznačné používání terminologie, zejména v politologické či politické rovině. Jak bylo řečeno, politické formy státu se člení základně na autokracii a demokracii, politické formy vlády se rovněž člení na autokracii a demokracii. Zejména s demokracií je to tak říkajíc těžké – objevuje se jak mezi formami státu, tak mezi formami vlády. Tato shoda má k zaměňování pojmů forma státu a forma vlády dvojí vztah. Jednak je důsledkem tohoto zaměňování, neboť protože nejsou odlišeny tyto pojmy, je jaksi bezpečnější hovořit o demokracii či autokracii prostě. Jednak ji však lze chápat i jako příčinu tohoto zaměňování, protože na první pohled není rozumného důvodu pro používání stejných termínů pro odlišné pojmy a v odlišných významech,[506] a o demokracii či autokracii se tak hovoří ve významu jaksi po-

[505] Tak např. Václav Pavlíček mezi demokratické formy vlády řadí parlamentní republiku a konstituční monarchii. Viz *ibidem*, s. 108.

[506] Termín demokracie tak sdílí osud termínu kohoutek, který dle kontextu znamená malého samce kuru domácího či závit u vodovodní baterie.

všechném. Problémem, který z tohoto však vzniká, je, že když je hovořeno např. o demokracii, není vždy jasné, o čem je řeč. V současné době je mj. moderní hovořit o krisi demokracie, o potřebě bránit demokracii a podobně. Je-li touto ochrany hodnou demokracií forma vlády, či forma státu, nebo jaký subtyp demokracie se myslí (tak demokracie tzv. přímá a nepřímá, tzv. parlamentní či presidentská, liberální apod.), je nejisté.

2. K problematice vztahu státu a práva

Jak bylo řečeno, myšlenka právního státu souvisí úzce s legalitou, tedy se stavem, kdy státní moc je omezena zákonem, který sama vytvořila. Tento požadavek však zobrazuje jen jeden způsob, jak lze chápat vztah státu a práva. V kontextu tématu vztahu státu a spravedlnosti má i proto smysl naznačit, jakým způsobem se vztahuje stát a právo. Jestliže normativní teorie právní tvrdí, že ze statického hlediska stát *„spadá pojmově v jedno s právním řádem,“*[507] není tím problematika tohoto vztahu vyčerpána. Z hlediska tématu této práce jsou zajímavé zejména tři aspekty tohoto vztahu: stát jako normotvorný subjekt, otázka vázanosti státu vlastním právem a konečně otázka vztahu státu a mezinárodního práva.

a. Stát jako normotvorný subjekt

Patrně nejdůležitějším aspektem vztahu státu a práva je skutečnost, že stát vystupuje jako normotvorný subjekt. Jestliže jedním z podstatných znaků právní normy je státní donucovací akt,[508] tedy právo jakožto normativní systém je od ostatních normativních systémů odlišeno právě tím, že sankce pochází od státu,[509] je tím vztah obou předurčen: stát je původcem práva. Tím se také zodpovídá otázka po tom, bylo-li nějaké právo před vznikem státu – nebylo. Důležité je však v této souvislosti upozornit na Jellinekův postřeh, že státem se zde nemyslí stát moderní, před vznikem kterého právo samozřejmě bylo, nýbrž stát jakožto vládní svazek odlišný v různých epochách.[510] I *„primitivní organisace jsou jedinými mocnostmi na tom kterém stupni kulturním, jež mohou dodati normám pociťovaným jako právo nutné vnější záruky jich uskutečnění.“*[511] Tento názor, který jinde pregnantně vyjadřuje Hobbes, ale který

[507] Weyr, F.: *Teorie práva*, s. 89.

[508] Viz např. Kelsen, H.: *Ryzí nauka právní*, s. 18.

[509] K odlišení tří základních normativních systému – mravu, morálky a práva viz Pinz, J., *Mrav, morálka a právo*, s. 900 an. a pozn. pod čarou č. 19.

[510] Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 383–384.

[511] *Ibidem*, s. 384.

se objevuje v teorii práva a státu od počátku systematické reflexe těchto fenoménů, platí jistě o tzv. právu pozitivním. Každá společnost, aby mohla společně fungovat, potřebuje určitá pravidla soužití; tato pak vyžadují určitou moc, která je může vymáhat. Před vznikem státu takové univerzální moci nebylo. Obdobně však lze uvažovat o právu tzv. přirozeném, které také slouží buď toliko jako morální imperativ, nebo je zaštítěno mocí např. Boha, v moderní době pak bývají jeho principy stanoveny pozitivním právem a vymáhány státní mocí.

Otázku po přednosti státu či práva nepřipouští normativní teorie právní, dle které, jak bylo řečeno, spadá stát a právní řád v jedno. Zde je vhodné připomenout názor H. L. A. Harta, dle kterého právní řád vzniká až tam, kde vedle primárních pravidel zakazujících či dovolujících určité chování je třeba existence pravidel sekundárních, která upravují tvorbu, změnu, interpretaci a aplikaci primárních pravidel.[512] Obdobný požadavek vyjadřuje i normativní teorie právní, když Weyr uvádí, že z hlediska dynamického pohledu na právní řád je předpokládáno *„pravidlo, které stanoví, jakým způsobem mohou vznikati, zanikati nebo měniti se normy…“*[513] Tam, kde existuje takové pravidlo, lze hovořit o státu, nelze však patrně předpokládat stát před vznikem tohoto pravidla. Tomuto formálně logickému poznatku odpovídá i poznatek sociologicko historický zmíněný výše, že vznik a vývoj státu a právního řádu jsou spolu dějinně sloučeny.[514]

b. K otázce vázanosti státu vlastním právem

Jestliže stát je původcem práva a z jistého úhlu pohledu s ním spadá v jedno, nabízí se otázka po vázanosti státu vlastním právem. Tato otázka je aktuální jednak v otázkách soukromoprávních vztahů, tedy např. když stát koupí pozemek, je-li povinen zaplatit kupní cenu podle pravidla, které sám stanovil, jednak její naléhavost vysvítá zejména v soudobém kontextu základních či lidských práv a svobod, jejichž stanovením se stát sám omezuje. Právní stát je stát, který je vázaný právem. Je toto omezení skutečné, nebo jen domnělé?

Jestliže je stát normotvůrcem, tedy subjektem, který může zákony měnit i rušit, jeví se, že jimi vázán není, resp. je jimi vázán jen v určitém ohledu, pokud to sám stanoví. Tak například pokud stát stanoví, že sám může vstupovat do soukromoprávních vztahů, je v těchto vztazích vázán pravidly jako ostatní povinnostní subjekty. Zaváže-li se pak stát k dodržování základních práv a svobod, tedy k nějakému katalogu toho, co může člověk či občan od státu požadovat a očekávat, je tím stát rovněž vázán. Z jiného hlediska však je třeba říci, že stát

[512] Viz výše.

[513] Weyr, F.: *Teorie práva*, s. 49.

[514] Viz výše, s. 76 an.

jakožto normotvorný subjekt může pravidla, která vytvořil, změnit či zrušit, čímž se z povinnosti, kterou si prve uložil, vyváže. Jestliže právní norma je volním aktem státu, který chce, aby se adresáti normy chovali určitým způsobem, a normou je k tomu vede a v případě jejího nedodržení pak nutí, lze si těžko představit, že by stát mohl volním aktem nutit k něčemu sám sebe jinak než coby morálním imperativem.

Otázka vázanosti státu vlastním právem však má jiné konotace, které úzce souvisejí s možností existence právního řádu a státu vůbec. Stát, který by skutečně byl nevázaný vlastními pravidly, je snad možný jen na půdě theokratického státu, ve kterém si bůh může činit, co chce.[515] Ve státě, kde vládnoucí nemá absolutní moc, je třeba pravidla, které ujistí poddané, že i stát se danými pravidly musí řídit.[516] *„Poslední základ všeho práva tkví v přesvědčení, jehož již dále nelze odvozovat, o jeho platnosti, o jeho normativní motivační síle.“*[517] Obdobně to popisuje Lon Fuller ve své *Morálce práva*, kde ukazuje, jak stát a právní řád, který nesplňuje požadavek právní jistoty a vázanosti státu vlastním právem (mezi dalšími), nemůže fungovat.[518] Ke stejným závěrům dochází i filosof zcela jiné provenience – John Searle, který ve své teorii institucí ukazuje, jak podstatná je pro funkci společenských institucí důvěra lidí v ně, a jak křehké tyto instituce bez dané důvěry mohou být.[519] Na podkladě těchto myšlenek se ukazuje, že určitý alespoň rudimentální požadavek vázanosti státu vlastním právem je *conditio sine qua non* nejen právního státu, nýbrž státu vůbec. Tím není řečeno, že stát *musí* být svým právem vázán, je tím však řečeno, že pokud jím vázán nebude, nemůže mít dlouhého trvání.

Samostatnou kapitolou v otázce vázanosti státu vlastním právem je otázka tzv. klauzule věčnosti, obsažená v některých soudobých ústavách. Takto označené ustanovení zapovídá vybrané změny ústavy, zpravidla takové, které by vedly k odstranění demokratické formy státu, případně by vedly k ukončení ochrany základních práv a svobod. Bez dalšího lze konstatovat, že ač se tyto klauzule označují za klauzule věčnosti, věčné nijak nejsou, neboť je ústavodárce může z textu ústavy samotné vypustit.[520]

---

[515] Viz k tomu Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 387.

[516] *Ibidem*, s. 387.

[517] *Ibidem*, s. 389.

[518] Viz Fuller, L.: *Morálka práva*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 37 an.

[519] Viz Searle, J.: *The construction of social reality*. New York: The Free Press 1995, s. 117 an.

[520] K otázce tzv. klauzule věčnosti viz Preuss, O.: *Klauzule věčnosti. Je možné odstranit liberální demokracii?* Plzeň: Aleš Čeněk 2015, k otázce její účinnosti ve vztahu ke změnám ústavy pak zejm. s. 218 an.

Zejména v soudobém právu lze pozorovat, že víra ve vázanost státu vlastním právem není neotřesitelná. Zřejmě proto vznikají na mezinárodní úrovni smlouvy zakotvující nejprve užší, posléze širší katalogy základních práv. Tyto smlouvy váží členské státy k dodržování určitých pravidel, takže i kdyby konkrétní stát získal pocit, že není vlastními pravidly v některé oblasti vázán, je pořád vázán normami mezinárodního práva. Lze tak dnes například říci, že stát je dnes vázán lidskými právy nikoli jen proto, že si to sám myslí, nýbrž i proto, že je k jejich dodržování vázán smluvně.

c. Stát v kontextu mezinárodního práva

Jak je patrné na příkladu mezinárodních smluv o lidských právech, státy mohou být vázány normami mezinárodního práva. Tato další rovina vztahu státu a práva existuje v jisté rudimentární podobě od počátku států a jejich vzájemné interakce, arci však nelze hovořit o právu mezinárodním ve smyslu moderním, které se vyvíjí až v posledních staletí a zejména ve století dvacátém.

Hlavními prameny mezinárodního práva jsou obyčeje, které postupně ustupují, a mezinárodní smlouvy uzavřené mezi dvěma nebo více státy.[521] Hlavní rozdíl mezi mezinárodním právem a vnitrostátním právem je v tom, že zatímco ono je vyjádřením vztahu nadřazenosti a podřazenosti, toto plyne ze vztahů koordinovanosti;[522] mezinárodní právo je právem vznikajícím mezi státy autonomně, státy samy určují znění smluv a to, jestli jimi budou vázány. Z této skutečnosti plyne základní nedostatek mezinárodního práva, kterým je skutečnost, že i jeho dodržování, stejně jako stanovení, je závislé na vůli daného státu, neboť nad dvěma státy neexistuje společná třetí autorita. V tomto ohledu lze mezinárodní vztahy připodobnit přirozenému stavu mezi lidmi před vznikem státu.[523] Zejména ve dvacátém století sice vznikají nadnárodní organizace sdružující státy světa, ty však stále ještě nemají kvality státní moci a jejich donucovací možnosti jsou značně omezené.[524] Kantův ideál světoobčanské společnosti, který se jemu samému jevil téměř nedosažitelný, a před sto lety Jellinekovi v nekonečné

[521] K těmto pramenům práva obecně viz Gerloch, A.: *Teorie práva*, s. 84 an.

[522] Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 394.

[523] K tomu viz výše zejména kapitoly ke společenské smlouvě Thomase Hobbese a vývody o globální spravedlnosti v pojetí Immanuela Kanta. Jellinek v té souvislosti hovoří o stavu ryzí anarchie mezi státy. Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 397.

[524] Přesto lze poukázat na příklad Evropské Unie, která se svou konstrukcí a vývojem státu nad státy blíží. K proměně vztahu mezi státy a nadnárodními organizacemi viz níže.

vzdálenosti ležící,[525] je snad dnes o něco blíže, přesto nelze s jistotou formulovat, jakým směrem se bude ubírat další vývoj.

Mezinárodní právo tak znamená, mimo jiné, další pojistku vedoucí k tomu, že státy jsou vázány vlastním právem. Přesto i dodržování mezinárodního práva je v posledku závislé na vůli konkrétního státu; pokud ten nedodrží smlouvu, nemusí být k jejímu dodržení vždy efektivně nucen, nadto pak může smlouvu vypovědět a nebýt jí dále vázán. Následky takového jednání se pak odvíjí jednak od toho, smlouvu jakého charakteru stát vypovídá, jednak od jeho faktické síly (ekonomické, kulturní, vojenské), na které závisí, nakolik může být jinými státy nucen k jinému chování.

d. (Závěr k otázce vztahu státu a práva)

Lze konstatovat, že ve vztahu k právu je stát vždy nadřazen, a meze této nadřazenosti mohou být v posledku dány toliko faktickými omezeními a překážkami. Jsou to však tyto praktické otázky, které vedou státy k tomu, že jsou vázány jednak vlastním právem, jednak právem mezinárodním. Ve vnitřních otázkách je motivací k tomuto snaha po udržení státu, ve vnějších pak potřeba kooperace s ostatními státy. Lze tak konstatovat, že nelze nalézt stát, který by byl právem zcela nevázaný.

3. K otázce suverenity

Suverenita, nebo také svrchovanost, je považována za základní vlastnost státní moci.[526] Myšlenka, že státní moc je jakýmsi způsobem samostatná, rezonuje již v antickém myšlení,[527] nicméně v teorii suverenity se mohla vyvinout až v souvislosti s moderním státem. Jellinek k tomu dává důležitý poznatek, že starověk nemohl suverenitu poznat, poněvadž mu chyběl důležitý prvek: *„protiva totiž státní moci k jiným mocnostem.“*[528] Jellinek dále ukazuje příčinu vzniku teorie suverenity v historických okolnostech, kdy moderní stát byl nejprve

[525] Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 397.

[526] Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 457. Srovnej k tomu Weyr, F.: *Teorie práva*, s. 225.

[527] Tak když Platón buduje ideální obec, je motivací její samostatnost, především však z hospodářského hlediska. Viz Platón: *Ústava 369b–371e*, s. 92–93. Soběstačnost přisuzuje obci také Aristotelés (Aristotelés: *Politika 1252b28*, s. 3), který dále rovněž konstatuje, že stát nemůže být od přírody otrocký (*ibidem* 1291a, s. 136).

[528] Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 463. Obdobně A. Randelzhofer konstatuje, že pojem suverenity se nevyvíjel jen v teoretických systémech, nýbrž i jako bojovné heslo v politických střetech. Viz Randelzhofer, A.: *Staatsgewalt und Souverenität*. In: : Isensee, J., Kirchhof, P.: *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Band II Verfassungstaat*, s. 144, dále pak *ibidem*, s. 149.

z různých stran popírán.[529] Dějinný vývoj[530] vrcholí v díle Jeana Bodina *Six livres de la République*, kde tento myslitel vyjádřil jako první myšlenku, že podstatnou náležitostí státu je svrchovaná moc.[531] Následující teorie pak především podávají výčet jednotlivých složek suverenity;[532] jak si ovšem všímá Jellinek, tyto teorie nejsou výsledkem empirického zkoumání, neboť ještě v době před 19. stoletím tyto různé složky fakticky náležely i jiným činitelům než státu.[533]

Při určení obsahu pojmu suverenity lze vyjít z definice Jana Pinze: *„suverenita státu sestává z práva státu rozhodovat v poslední instanci v otázkách své příslušnosti, tj. práva spojeného s monopolem nepodmíněného donucení.“*[534] V této definici, stejně jako ve vypointované definici Carla Schmitta, dle které suverenita je právem rozhodnout o výjimečném stavu,[535] je klíčovým pojem rozhodnutí, resp. pravomoc státu rozhodovat o vlastních záležitostech neodvisle na jiné moci. *„Suverenita je státoprávní projev příkazů panující společenské třídy.“*[536] Je-li tedy v klasické definici státu jako jeden z prvků státnosti uváděn výkon státní moci nad obyvatelstvem a územím státu, jedná se o zrcadlení dané definice suverenity. Suverenita takto pojímaná bývá v novější literatuře označována jako suverenita vnitřní a jako taková je stavěna vedle tzv. suverenity vnější, která označuje mezinárodní status státu, jeho právem nebýt podřízen jinému státu.[537] Pro vnější suverenitu je tak příhodnější označení neodvislost,[538] neboť

[529] Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 463 an.

[530] K přehledu tohoto vývoje viz *ibidem*. Srov. také Randelzhofer, A.: *Staatsgewalt und Souverenität*, s. 149 an.

[531] Viz Bodin, J.: Six *Livres de la République*, s. 1: *„Republique es tun droit gouurernement de plusieurs mesnages, & de ce qui leur est commun, auec puissance souueraine.“* Jellinek při citaci této věty nahrazuje slovo *„République“* slovem *„L'état“*. Viz Jellinek, G.: Všeobecná státověda, s. 478. K pojmu suverenity u Bodina viz vyčerpávající analýzu Hany Fořtové: Fořtová, H.: *„Stát je spravedlivá správa více domácností…“ K pojmu suverenity u Jeana Bodina*. In: Belling, V., Kollert, L. a kol.: *Suverenita panovníka, lidu a státu v moderní politické filosofii.* Ústí nad Labem: Filozofická fakulta J. E. Purkyně 2017, s. 13–35.

[532] Tak například viz Hobbesův výčet práv suveréna. Viz Hobbes, T.: *Leviathan XVIII*, s. 121 an. K theoriím suverenity u řady zejména novověkých autorů viz kolektivní monografii Belling, V., Kollert, L. a kol.: *Suverenita panovníka, lidu a státu v moderní politické filosofii*, kde jsou rozebráni autoři jako Bodin, Hobbes, Rousseau, Hegel, Schmitt a další.

[533] Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 491.

[534] Pinz, J.: *Státověda*, s. 727.

[535] Viz Schmitt, C.: *Politická theologie*. Praha: Oikoymenh 2012, s. 9.

[536] Pinz, J.: *Státověda*, s. 728.

[537] Srov. Pavlíček, V.: *Ústavní právo a státověda. I. díl*, s. 72.

[538] Viz Pinz, J.: *Státověda*, s. 728.

toto vyjádření statusu státu mezi ostatními státy s vnitřní suverenitou mnoho společných znaků nesdílí.

Václav Pavlíček vymezuje pojem státní suverenity takto: nezávislost státní moci na jiné autoritě, stát je nejvyšší státní hodnotou, je svrchovaný, stát disponuje úplností státní moci a je nejvyšší mocí ve státě.[539] K tomu je třeba dále doplnit, že v moderním demokratickém státě je suverenita suverenitou limitovanou – zejména dělbou moci a ústavně stanovenými procedurami při výkonu moci.[540] Ve stejném kontextu je diskutována otázka, nakolik státní suverenitu ovlivňuje mezinárodní právo – zde se otázka po státní suverenitě shoduje s otázkou po tom, zda je mezinárodní právo nadřazeno právu vnitrostátnímu či nikoli.[541] Moderní ústavy zpravidla vázanost státu alespoň vybranými mezinárodními smlouvami připouštějí, jaký to však má dopad na státní suverenitu, není vyřešeno – lze např. argumentovat, že jakmile je mezinárodní smlouva ústavou zařazena do právního řádu, stává se součástí tohoto právního řádu a o její nadřazenosti tak nelze v pravém slova smyslu hovořit. Přesto se diskutuje, zda např. členské státy Evropské unie mají suverenitu, či nikoli – hovoří se pak o suverenitě neúplné.[542] V souvislosti s Evropskou unií se hovoří také o suverenitě tzv. sdílené.[543] V obou těchto případech se však lze klonit k názoru Thomase Hobbese, že práva suveréna jsou nedělitelná[544] a neúplnou či sdílenou suverenitu tak v pravém slova smyslu za suverenitu nepovažovat.

V demokratickém státě náleží suverenita lidu. V praktickém životě se tato suverenita projevuje různým způsobem, nejčastěji však alespoň konáním voleb či lidového hlasování o určitých otázkách. I v tomto kontextu lze diskutovat, jak je se suverenitou lidu slučitelná vázanost státu mezinárodním právem – lze však argumentovat, že sjednání jednotlivých smluv mělo proběhnout demokratickým způsobem či orgánem nadaným demokratickou legi-

[539] Viz Pavlíček, V.: *Ústavní právo a státověda. I. díl*, s. 71–72.

[540] Viz *ibidem*, s. 73.

[541] Srov. *ibidem*, s. 73.

[542] Viz Pinz, J.: *Státověda*, s. 728.

[543] Takto hovoří mj. český ústavní soud, který k v nálezu Pl.ÚS 19/08 k tzv. Lisabonské smlouvě pojem suverenity rozebírá. Dle ústavního soudu se jednáním v mezinárodním prostředí, zejména uzavíráním smluv, může suverenita naopak rozšiřovat; přenos kompetencí suveréna není za určitých podmínek pojmovým omezením suverenity (viz zejména body 104 a 108 citovaného nálezu). Ač lze s ústavním soudem souhlasit v tom, že jeho popis odpovídá realitě a je pravda, že stát, který by se k ničemu nezavazoval, by možná měl suverenitu pojmově plnou, ale obsahově prázdnou, je na místě se ptát, zůstává-li stát skutečně oním pánem smluv, zda má reálnou možnost smlouvu vypovědět, vzít si svou kompetenci, kterou dříve předal, zpět.

[544] Viz Hobbes, T.: *Leviathan XVIII, 16*, s. 127.

timitou. Suverenita lidu se pak konečně projevuje v mezních situacích – řečeno Schmittovým slovníkem ve výjimečném stavu, kdy lid je ten, kdo v posledku může nastolit výjimku – revoluci. Toto právo na odpor[545] lidu sebrat nelze; řečeno s Hegelem tam, kde je stav věcí příliš vzdálen od rozumného, od zčištěné vůle jednotlivců, lidé učiní návrat k rozumnému.

4. K rozporům mezi demokratickým a právním prvkem demokratického právního státu[546]

Moderní právní stát se vyvinul v právní stát, od kterého byl učiněn krok k tzv. modernímu právnímu státu, nebo také demokratickému právnímu státu. Právě druhé uvedené slovní spojení obsahuje fundamentální rozpor, který v sobě obsahuje samotný pojem demokratického právního státu. Jedná se o rozpor mezi prvky, které tento typ státu přebírá od státu demokratického, a prvky, které přejímá od státu právního. Uvedený rozpor lze ukázat na případu rozhodovací pravomoci orgánů veřejné moci.

a. Rozhodnutí v právním státě

Právní stát je stát, který je limitován zákonem. Požadavek, ze kterého tato limitace vychází, je právní jistota. Právní jistota se díky právnímu řádu objevuje nejen ve vztazích mezi jednotlivými osobami, ale také ve vztahu občana a státu. Stát nemůže činit libovolně, když ukládá občanu povinnosti. Právní jistota je proto postavena jako nejvyšší hodnota, neboť omezuje možnost zneužití moci.

Pravidla omezující státní moc existují jak při procesu tvorby práva, tak při procesu jeho aplikace. Řečeno s klasickou Montesquieuho triparticí, limitována je jak moc zákonodárná, tak i moc výkonná a soudní.[547] Je-li požadavek právního státu vztažen na oblast moci výkonné a moci soudní, projevuje se zejména v jejich tak zvané rozhodovací činnosti. Orgány těchto mocí mají zpravidla za povinnost respektovat právní řád, řídit se jím, rozhodovat podle něj a v jeho mezích. Rozhodnutí orgánu tak musí být řádně odůvodněno – musí tedy popsat, jaké

[545] Obecně k právu na odpor viz Kysela, J.: *Právo na odpor a občanskou neposlušnost*. Brno: Doplněk 2001.

[546] Tato kapitola vychází z textu Koloušek, M.: Po*jem soudního rozhodnutí v kontextu tense mezi demokratickým a právním pojetí státu*. In: Macková, A., Jelínek, J., Tryzna, J. (ed.): Ak*tuální otázky civilního a trestního řízení: se zaměřením na rekodifikaci občanského soudního řádu a trestního řádu ve světle principů demokratického a právního státu.* Praha: Všehrd, spolek českých právníků 2016, s 107–113.

[547] Míněno je zde klasické dílo, v němž baron de Montesquieu pro příští státovědu určí tři státní moci. Viz Montesquieu, Ch. L.: *O duchu zákonů I*, s. 183.

úvahy jej k danému výsledku vedly, jaké právní normy použil, jakým způsobem pod ně subsumoval skutkový stav a podobně. S tím souvisí požadavek předvídatelnosti rozhodnutí a jeho nepřekvapivosti. Orgány aplikující právo tak musejí rozhodovat v obdobných případech obdobně. Takto pojatá rozhodovací činnost je přímým důsledkem nauky právního státu.

Z řečeného vyplývá, že rozhodovací činnost orgánů veřejné moci v právním státě není rozhodnutím, nýbrž odpovídá tomu, co bylo nazváno kalkulem. Rozhodnutí ve vlastním slova smyslu je to, co se naopak doktrína právního státu snaží pokud možno eliminovat. V rozhodovací činnosti soudů i správních orgánů by neměly být činěny kroky do neznáma – vždy by mělo být jasné, proč byla vybrána jedna alternativa před druhou. Soud či správní orgán nerozhoduje, spíše hledá správné řešení daného problému – nalézá právo[548]. V tomto smyslu je označení výsledku této činnosti nepřesné – na druhou stranu označení aktů ústavního soudu za nálezy se jeví být trefným, navzdory tomu, že v české právní praxi ústavní soud je ten, který se rozhodování v pravém slova smyslu nejvíce blíží. Toto rozhodování však má být v právním státě potlačeno. V právní nauce nachází snaha o potlačení volní činnosti v rozhodování vyjádření v nauce tak zvaného právního positivismu, nejzřetelněji pak v ryzí nauce právní Hanse Kelsena a normativní teorii právní Františka Weyra.

b. Rozhodnutí v demokratickém státě

Demokratický stát se vyznačuje tím, že (jak napovídá jeho označení) v něm vládne lid. Je zde oproti právnímu státu na první pohled vidět rozdíl – zatímco pojmovým znakem právního státu je omezení vlády,[549] demokratickému státu je naopak vláda vlastní.[550] Přesněji: demokratickému státu je vlastní vláda lidu. Zatímco pak právní stát je vázán pravidly, v demokratickém státě platí princip většiny – rozhodování v demokratickém státě tak zásadně nemusí být vázáno dalšími pravidly. Protože se v současné době požadavek demokratičnosti vztahuje především k moci zákonodárné, může v této souvislosti znít překvapivě požadavek,

[548] Nemá zde přitom valného smyslu rozlišovat mezi tzv. konstitutivními a deklaratorními akty, protože v obou případech je rozhodnutí soudu vždy učiněno na základě nalezené právní normy. Ostatně výsledkem obou aktů je vznik, změna nebo zánik nějaké povinnosti a oba akty zároveň deklarují, že povinnost existuje či neexistuje. Weyr k tomu říká: *„každá norma stanoví (= konstituuje) něco, a sice to, co podle ní býti má, a každá norma to zároveň deklaruje, t. j. vyslovuje.“* Weyr, F.: *Teorie práva*, s. 190.

[549] Přesnější by bylo říci, že právnímu státu je vlastní vláda zákona. Tento zákon však určitým způsobem omezuje jinak neomezenou vládu vládnoucí moci, a lze tak říci, že právnímu státu je vlastní omezení vlády.

[550] Slovo demokracie je složeninou řeckých slov *démos* a *kratein*. První znamená lid, druhé pak vládu.

že aby stát byl skutečně demokratický, musejí být demokratické i orgány moci výkonné a moci soudní.[551] V ideálním případě pak jsou tyto orgány skutečně demokratické, tedy vládne v nich lid. Protože však je takové uspořádání krajně nepraktické, hovoří se v současné době o demokratickém státě i tam, kde je demokracie jen nepřímá, tedy že moc je vykonávána zastupitelským sborem.

Tak jako vláda, tak i rozhodnutí v demokratickém státě musí mít demokratickou podobu. Rozhodování tedy má být činěno na základě principu většiny.[552] Jakýmsi prototypem soudního rozhodnutí demokratickou cestou je tak zvaný střepinový soud, který působivě vylíčil Platón v *Obraně Sókrata*.[553] Lid, který takovým způsobem rozhoduje, volí mezi dvěma alternativami (vinen – nevinen) a ačkoli každý z jednotlivců volí více či méně racionálně, tedy podle nějakého pravidla, nedá se říci, že by celkový výsledek volby byl kalkulem či subsumpcí skutkového stavu pod pravidlo. Jedná se o demokratické rozhodnutí v pravém slova smyslu.

Takové rozhodnutí je také libovolné. Je stejně libovolné jako každá činnost, která není činěna na základě nějakého důvodu, podle nějakého pravidla. Je tomu tak právě proto, že rozhodnutí je oním krokem do neznáma. Volba je zde libovolná.

c. Rozhodnutí v demokratickém právním státě

Z řečeného je zjevné, že rozhodnutí v právním státě a rozhodnutí v demokratickém státě jsou dvě zcela odlišné věci. Na pojmu rozhodnutí se tak ukazuje tense mezi oběma pojetími státu. Je nepochybné, že tense vzniká už proto, že jeden typ státu je definován pomocí vlády, zatímco druhý snahou tuto vládu omezit. Stát, ve kterém tato dvě pojetí koexistují, mu-

[551] Viz k tomu již Aristotelés v 4. knize *Politiky* (Aristotelés: *Politika*, zejm. *1298a10 an*, s. 152 an.), ale také brilantní rozčlenění typu států učiněné Františkem Weyrem. Viz Weyr, F.: *Teorie práva,* s. 245 an. Weyr přímo říká, že *„zasluhovalo by název ryzí demokracie jen ono státní zřízení, v němž podle ústavy všecky právní normy na všech stupních konkretisace práva vznikaly by způsobem demokratickým …“*. *Ibidem*, s. 277. Podobnou dikci nicméně zastává i čl. 2 Ústavy České republiky (*„Lid je zdrojem veškeré státní moci…“*), byť je samozřejmě otázkou, nakolik je tento princip skutečně naplněn.

[552] K tomu viz Weyr, F.: *Teorie práva*, s. 286-287. Weyr zde správně upozorňuje na to, že princip většiny je principem demokratickým oproti principu jednohlasnosti, který je jako protiklad tohoto principu výrazem anarchie. Neznamená totiž nic jiného, než že se jednotlivec odmítá podřídit vůbec nějakým pravidlům.

[553] Platón: *Euthyfrón. Obrana Sókrata. Kritón*. V *Obraně Sókrata* Platón líčí soud se Sókratem. Samotné rozhodnutí bylo činěno pomocí střepin, které občané házeli do různých nádob podle toho, volili-li vinen či nevinen, a Sókratés jím byl poslán na smrt.

sí vzniklou protivu smířit. Typem státu, ve kterém se obě určení objevují, je tak zvaný moderní právní stát, nebo také materiální právní stát[554]. Tento pojem se vyvinul v reakci na tvrzenou nedostatečnou odolnost tradičního právního státu vůči destrukčním živlům. Moderní právní stát tak kromě vázanosti státu právem přijímá hodnotící hledisko – stát má být limitován ne jen právem, nýbrž správným či spravedlivým právem.[555] Modernímu právnímu státu se stala vlastní jeho demokratická povaha – lze tak hovořit o demokratickém právním státu. V něm se demokratický a právní aspekt sváří.

Mezi atributy demokratického právního státu jsou řazeny vázanost státu právem, lidská práva, dělba moci a demokratický charakter státu.[556] Vázanost státu právem je krajním atributem, který odpovídá právnímu státu. Naproti tomu demokratický charakter státu odpovídá státu demokratickému. Atributy dělby moci a lidských práv pak tvoří jakýsi most mezi krajními atributy obou typů státu. Tento výčet však neposkytuje odpověď na otázku po vztahu mezi oběma prvky. Má být demokratický prvek s právním prvkem vyrovnán? Nebo má být jeden z nich silnější? Nevylučují se svou podstatou? Již bylo řečeno, že rozhodnutí z hlediska demokratického státu se s rozhodnutím v právním státu zcela vylučuje. Tato tense tak dává vyniknout otázce: je pojem demokratického právního státu udržitelný? Lze se domnívat, že udržitelný je v kompromisu. Není pochyb, že samotný pojem demokratického právního státu je kompromisem mezi oběma krajními typy státu. Demokratický právní stát je stát, ve kterém moc vykonává lid, který však svou moc nemůže vykonávat libovolně, nýbrž je vázán ústavou a zákony. Má-li tedy být stát demokratickým a právním, musí v něm být výkon moci vyrovnán tak, aby oba prvky byly rovnoměrně zastoupeny. Tato rovnoměrnost přitom nemůže exis-

[554] Viz Gerloch, A.: *Teorie práva,* s. 200.

[555] Viz Pinz, J.: *Přirozenoprávní theorie a moderní právní stát*, s. 191.

[556] Viz Gerloch, A.: *Teorie práva,* s. 200-201. Viz také Pinz, J.: *Přirozenoprávní theorie a moderní právní stát*, s. 210 an., zejména pak s. 202, kde je moderní právní stát popsán jako *„stát, ve kterém se uplatňuje legalita spolu s ideou suverenity lidu, principem dělby státních mocí a pojetím lidských práv…“*. K tomu je však třeba upozornit na postřeh C. Schmitta, dle kterého zde již není diskuse o demokracii jakožto státní formě, nýbrž toliko o organizaci zákonodárství, exekutivy a podobně. Schmitt v té souvislosti konstatuje, že moc nemůže být dělena, aniž by zároveň jednotlivé její díly byly organizovány podle odlišných, protichůdných principů. Proto je moc výkonná organizována monarchicky, a nikoli demokraticky. Občanský právní stát tak je podle Schmitta *status mixtus*. Viz Schmitt, C.: *Verfassungslehre*, s. 200 an, zejm. s. 202–204. Dělbu moci se smíšenou ústavou ostatně spojoval již Montesquieu. Viz Montesquieu, Ch. L.: *O duchu zákonů I*, s. 182 an., zejm. s. 186–187, kde jsou jednotlivé moci ve státě přiřazeny k různým společenským vrstvám. K dělbě moci a ke smíšené ústavě u Montesquieuho viz dále Koloušek, M.: *Koncept smíšené vlády v dějinách politické filosofie*. In: Antoš, M., Wintr, J. (eds): *Ústavní teorie*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Právnická fakulta 2015, s. 90 an.

tovat jen v jedné ze tří mocí státu. Již bylo řečeno, že aby stát bylo možné označit za demokratický, je nutné, aby daná složka společnosti vykonávala jak normotvorbu, tak následnou aplikaci norem, tedy aby vykonávala všechny tři moci. V podmínkách demokratického právního státu pak je třeba, aby se na výkonu těchto mocí lid alespoň podílel.

Je zřejmé, že úprava rozhodovací činnosti správních orgánů a soudů odpovídá spíše právnímu státu. S občasnými úchylkami v interpretační praxi totiž ani správní orgány, ani soudy, nečiní jinak, než že sledují text zákona a ten aplikují, bez ohledu na subjektivní hodnocení tohoto zákona. To se projevuje v konkrétních shora zmíněných požadavcích. Vyplývá tedy, že alespoň co se rozhodovací činnosti soudních a správních orgánů týče, naplňují charakteristiku právního státu a demokratický prvek mizí. Přesto existují hraniční případy – za všechny lze jmenovat institut soudního přezkumu voleb, kde dochází ke kolizi demokratického principu – v krajním případě může být soudem zrušena vůle lidu, s principem právním – lze nezasahovat do výsledku voleb i při závažném porušení volebních pravidel?

Pojem rozhodnutí, na kterém se vyjevuje rozdílná povaha rozhodovací činnosti v různě vymezených typech států, ukazuje, že demokratický právní stát obsahuje vnitřní rozpor.[557] To neznamená, že je třeba demokratický právní stát zavrhnout, znamená to však, že je třeba s touto tensí či protivou počítat a dále pracovat. Uvedeného rozporu se dá nadto i s výhodou využít. Neboť v rozhodování bez prvku právního státu hrozí libovůle, v rozhodování bez demokratického prvku zase hrozí odcizení práva občanům a ztráta důvěry v něj. Participací na výkonu práva se toto odcizení přirozeně zmenší. A to je vůdčí myšlenkou demokratického právního státu – participace lidu na výkonu veškeré moci za dodržování stanovených pravidel.

V. Závěrečné poznámky k pojmu státu

Ukazuje se, že stát je komplexním problémem. Zdá se, že přinejmenším základní prvky státu, tedy území, obyvatelstvo, moc a případně mezinárodní uznání jsou platné pro všechny státy světa. Pro účely této práce však je třeba další zkoumání omezit na specifický typ státu – stát moderní, stát právní, stát demokratický a právní, stát, jenž vznikl v novověké Evropě a který vychází z myšlenkové tradice společenské smlouvy, stát, jež je sám vázán abstraktním právem a který přijal za svou myšlenku lidských práv, stát, který přesto není (či nemá být)

[557] Nejpozději zde však je třeba upozornit na to, že demokratický stát a právní stát mají rovněž řadu společných vlastností. K stručnému výčtu viz Böckenförde, E. W.: *Demokratie als Verfassungsprinzip*, s. 487.

vázán na jednu ideologii či na jeden hodnotový systém, stát, která je demokratický, a proto svou povahou relativistický.

Stát takto pojímaný je nutně pojímán zároveň jako stát umělý – je vytvořen lidmi jakožto umělý úvar, a to za určitým účelem a cílem. Hlavním z těchto cílů je organisace lidské společnosti, pospolitý lidský život. Jinak řečeno, stát organisuje společnost tak, aby v jejím rámci lidé žili v bezpečí, aby mohli obstarávat výživu pro sebe a své potomstvo, aby se mohli rozvíjet. Tyto cíle mohou – a jsou – v konkrétním státě specifikovány různě dle potřeb té které společnosti. Tyto cíle také podávají první odpověď po účelu státu – stát byl lidmi vytvořen pro jejich dosažení.

Řada těchto cílů má průběžný charakter. Zajištění bezpečí či výživy obyvatel není úkolem, který by byl k určitému časovému okamžiku splněn, a účel státu by se tak vyčerpal. Naopak, účel státu trvá, a dané cíle je třeba naplňovat neustále. Tato skutečnost dává odpověď i po otázce, zda je možné stát nahradit jinou formou uspořádání. Principiálně lze konstatovat, že ano. Historická zkušenost však ukazuje, že žádné jiné formě organisace společnosti se to nepodařilo. Z této perspektivy je třeba také pohlížet do budoucnosti – je-li navrhováno odlišné uspořádání společnosti, které má vést k lepšímu naplnění cílů, které tato společnost má, je třeba se na takový návrh kriticky podívat a ptát se, proč na něj lidstvo nepřišlo již dříve, případně čím se odlišuje současná situace od předchozí, že je dán důvod k navrhované změně.

Alternativy státu lze přitom shrnout do dvou oblastí. Do první lze zařadit různé varianty anarchistických učení, do druhé pak úvahy o globálním státu. Anarchistické (či ultraliberální) myšlení selhává v principiální rovině. Jak vypadá společnost bez jakýchkoli pravidel a bez moci, která by je vymohla, ukázal přesvědčivě již Thomas Hobbes. Lidé vstupují do každodenních interakcí, během kterých nevyhnutelně dochází ke sporům. Ústřední autorita jim všem společná může tyto spory řešit tak, aby společnost jako celek mohla dále fungovat. Představa, že tato společná moc bude odstraněna a lidé místo toho budou uzavírat řadu dvoustranných či vícestranných smluv, kterými si vedle běžných záležitostí zajistí také ochranu života a majetku, ozbrojenou sílu a podobně, je lichá. Kdyby skutečně existoval stav bez státu a lidé uzavírali podobné smlouvy, lze se domnívat, že by pro jejich množství raději volili uzavírání smluv obsahujících celý balík dílčích ujednání, kterými by se zavázali k jedné autoritě, která by poskytovala širokou paletu služeb. Stát by vznikl znovu, jen by snad byl menší, byl by mezi mnohými vzájemně si konkurujícími a nikdy zcela bezpečný před vnějšími útoky i vnitřním rozpadem. Globální stát, jemuž bude, spolu s globální spravedlností, věnována pozornost ještě níže, pak selhává pro mnohost cílů, které lidstvo má. Kdyby skutečně všichni lidé měli stejný cíl a k jeho sledování by volili stejné prostředky, nebyla by mnohost států již

nyní. Stát je produktem dějinného vývoje, a jeho odstranění může být rovněž pouze produktem dějinného vývoje. Ani anarchistická utopie, ani globální stát, nemohou vzniknout násilím.

C. Vztah spravedlnosti a státu

Stát a spravedlnost jsou pojmy a fenomény, které existují v úzkém vztahu – ať už je to v jednotlivých pojetích vztah vzájemnosti, nebo naopak protivy. V následujícím textu bude argumentováno, že tento vztah je vztahem vzájemnosti, tedy že spravedlnost a stát existují spolu.

I. Co je skutečné, to je spravedlivé

Státem se rozumí společenství lidí, které si nad určitým územím nárokuje monopol legitimního násilí.[558] Tuto sociologickou definici převádí František Weyr na definici právní, podle které státním územím, státním obyvatelstvem a mocí nad nimi vykonávanou lze z normativního hlediska myslet toliko vymezení prostorové a osobnostní působnosti právních norem daného státu.[559] V jeho pojetí tak stát je jednak normotvorným subjektem právního řádu, jednak *„spadá pojmově v jedno s právním řádem.*“[560]

Spravedlnost již od dob antiky měla dva významy: spravedlnost jako vlastnost duše, a spravedlnost jako vlastnost obce (*polis*; také: státu, společnosti).[561] V obou případech se jedná o takový stav, který je správný, který odpovídá určitému řádu. Tomu odpovídá etymologický původ řeckého slova pro spravedlnost, *dikaiosyné*, odvozeného od *Diké*, řecké bohyně spravedlnosti, jež byla dcerou Zeva, nejvyššího zákonodárce bohů, a sestrou *Eunomie*, bohyně zákonného pořádku.[562] Bez ohledu na konkrétní výměr lze souhlasit s Františkem Weyrem, že spravedlnost je normou, která říká, co je a co není spravedlivé.[563] Rovněž lze souhlasit s Hansem Kelsenem, že spravedlnost je v první řadě vlastností společenského řádu, v druhé řadě pak vlastností člověka.[564] Různé přístupy se pak rozcházejí v tom, je-li spravedlnost ka-

[558] Viz Weber, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, s. 822, či Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 182 an., zejména s. 184.

[559] Území a obyvatelstvo tak je pouhou pomůckou pro vymezení rozsahu platnosti právního řádu daného státu. Viz Weyr, F.: *Teorie práva*, s. 220 an.

[560] *Ibidem*, s. 89. Uvedené rozlišení odvisí od Weyrova rozlišení statického a dynamického hlediska poznávání práva. K tomu viz *ibidem*, s. 48 an. Obdobně ke ztotožnění státu a právního řádu viz dále Kelsen, H.: *Law, State and Justice in the Pure Theory of Law*. *Yale Law Journal*. 1947, Vol. 57 No. 3, s. 382.

[561] Tak již Platón: Platón: *Ústava* 368e an., s. 92. Viz k tomu dále Spaemann, R.: *Die Philosophenkönige*, s. 122.

[562] K tomu viz Höffe, O.: *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, s. 18, dále pak Acler, F.: *Mythologie Řekův a Římanův*, s. 30.

[563] Viz Weyr, F.: *Teorie práva*, s. 83.

[564] Viz Kelsen, H.: *Was ist Gerechtigkeit?*, s. 11.

tegorií právní či kategorií morální. Zatímco ve starém Řecku nebyly tyto kategorie ještě zcela jasně rozlišeny, v pozdějším vývoji právní filosofie lze pozorovat dvě základní tendence, lišící se v tom, zda lze pojmem spravedlnosti hodnotit právo samo, a tedy je-li spravedlnost pojmem stojícím uvnitř či vně práva. S tím souvisí otázka vztahu práva a morálky obecně.

Konečně nelze smysluplně hovořit o vztahu státu a spravedlnosti a nezmínit alespoň stručně pojem práva. Ačkoli lze konstatovat, že právo je komplikovanou věcí – a právní teorie přišla s celou řadou výměrů,[565] v tomto textu je právem myšlen soubor psaných právních norem, tedy zejména zákonů. Ačkoli je pravda, že realitu práva dotváří podzákonné právní předpisy a soudní rozhodnutí, která nad rámec psaného práva využívají i tzv. právních principů, je třeba tyto považovat za odvozené od psaných právních norem soustředěných pod ústavou či obdobným základním zákonem státu.[566] Dále je-li řečeno, že právem je myšlen soubor právních předpisů, je tím zároveň s Hansem Kelsenem či Františkem Weyrem předznamenáno souhlasné stanovisko, že pro pojem práva není rozhodné kritérium jeho správnosti,[567] a je

[565] Na multidimensionalitu práva upozorňuje již prof. Aleš Gerloch. Viz Gerloch, A.: *Teorie práva*, s. 21, obdobně pak Dreier, R.: *Der Begriff des Rechts*. *Neue Juristische Wochenschrift.* 1980, Heft 14, s. 893. Za všechny (převážně právně positivistické) výměry práva lze pro ilustraci jejich variability zmínit alespoň následující: právo je řád, který je garantován možností použití násilí vynucením ukončení nebo potrestání porušení práva (viz Weber, M.: *Wirtschaft und Gesselschaft*, s. 17), právo je strukturou sociálního systému založené na shodném zobecnění normativního očekávání chování (viz Luhmann, N.: *Rechtssoziologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag 1987, s. 105), každý zákon či pravidlo je příkazem (viz Austin, J.: *Lectures on Jurisprudence or the Philosophy of Positive Law*. London, 1885, s. 88), právo je donucovací technika, přičemž jeho platnost závisí výlučně na tzv. základní normě, *Grundnorm* (viz Kelsen, H.: *Ryzí nauka právní*, s. 18, 20, dále s. 32 an.), právo je soubor tzv. primárních a sekundárních pravidel, která tvoří právní řád a jejichž platnost je odvozena od tzv. pravidla poznání, *rule of* recognition (viz Hart, H. L. A.: *Pojem práva*, s. 107 an.), nebo konečně právo je předpovědí toho, co rozhodne soud (viz Holmes, O. W.: *Path of the Law*, *Harward Law Review.* 1897, 10, s. 461).

[566] V souladu s již Hegelovým chápáním práva jakožto zákona je v tomto textu preferován, jako z hlediska obecnosti práva a právní jistoty relativně vyspělejší, kontinentální typ právní kultury. Přednosti takové právní kultury lze shrnout do následujících bodů: právo je adresátům předem známé, je abstraktní a v kontextu demokratického státu může nejlépe vyjádřit vůli lidu, čímž se blíží k naplnění principu autonomie. K Hegelově pojetí zákona viz Hegel, G. W. F.: *Základy filosofie práva*, §§ 211–218, s. 239 an., zejm. s. 240 an.; pro komplexní rozbor problematiky zákona v Hegelově filosofii pak viz Bogdandy, A.: *Hegels Theorie des Gesetzes*. Alber, 1989.

[567] Viz Kelsen, H.: *Ryzí nauka právní*, s. 15 an., s. 17, a Weyr, F.: *Teorie práva*, s. 45 an, s. 84. Stanovisko, že pro pojem práva je kritérium správnosti podstatné, popisuje a následně obhajuje Robert Alexy. Viz Alexy, R.: *Begriff und Geltung des Rechts*, s. 29, kde jsou vyjmenovány tři prvky pojmu práva: zákonnost (tedy vyjádření práva v zákoně), účinnost a správnost, a dále s. 39 an., kde je činěna kritika positivněprávních pojmů práva.

tak odmítnut názor mj. Gustava Radbrucha, pro nějž naopak správnost práva je součástí jeho pojmu;[568] i nesprávné právo je právem.

Předmětem tohoto textu je analýza vztahu mezi pojmem spravedlnosti a pojmem státu.[569] V rámci této analýzy bude zkoumána následující teze. Právo, jehož původcem je stát, je spravedlivé, nikoli jen proto, že z formálního hlediska představeného právními positivisty nelze mimoprávní, morální normy činit součástí práva, nýbrž zejména proto, že stát je prostorem, v jehož normotvorném procesu dochází k formulaci morálních stanovisek dané společnosti. Positivní právo tak je vyjádřením positivní morálky, a je tak spravedlivé nikoli jen po formální stránce, nýbrž i po stránce materiální. Vztah spravedlnosti a státu je tedy takový, že stát je původcem spravedlnosti. V textu bude dále ukázáno, že stát není a nemusí být jediným původcem spravedlnosti, bude však rovněž poukázáno na relativní přednosti toho, že jím je.

1. Otázka po spravedlnosti jako otázka po společenském řádu

Z dějin filosofie je zřejmé, že otázka po spravedlnosti se začala objevovat v souvislosti s vyšší formou společenské organisace. Iónští přírodní filosofové se tak po spravedlnosti neptali buď vůbec,[570] nebo ji zkoumali jako přírodní, kosmický fenomén či princip a jako takovou ji popisovali.[571] Teprve s rozvojem řecké *polis* a s vystoupením sofistů se předmětem filosofických debat stalo vedle přírodovědných zkoumání i zkoumání otázek mravních, politických a společenských.[572] Nejrůznější myslitelé se tak začali ptát po legitimitě společenských institucí, jako je vláda, *polis*, zákony a právní řád, začali zkoumat, je-li společenské uspořádání správné, je-li spravedlivé, a začali se rovněž ptát, zda je člověk spravedlivý. Ruku v ruce s těmito otázkami se začala objevovat otázka po tom, co to znamená, být spravedlivý, co to znamená, spravedlnost. Po autorově soudu není náhodou, že odpověď na tyto otázky byla již od počátku spojována s vládou a *polis*, byť ne vždy právě příznivě.

---

[568] Viz Radbruch, G.: *Pět minut právní filozofie*, s. 117.

[569] Zejména v moderní době lze konstatovat, že žádný stát nestojí osamocen, naopak existuje v širokém rámci mezinárodněprávních vztahů. To má přirozeně dopad na jeho vztah ke spravedlnosti; analýza těchto vztahů však není předmětem tohoto textu, který se soustředí výlučně na vztah spravedlnosti a státu jakožto samostatné entity.

[570] Viz k tomu Tomsa, B.: *Kapitoly z dějin filosofie práva a státu*. Praha: Karolinum 2005, s. 17 an.

[571] Příkladem za všechny může být Anaximandros, který ovšem ryze mechanistické pojetí světa a spravedlnosti opouští a snaží se do něj vnést mravní řád. Viz výklad výše a Anaximandros: Zlomek A9 a B1 ze Simplikia. Svoboda, K.: *Zlomky předsokratovských myslitelů*, 1944, s. 29.

[572] I proto byli sofisté svými současníky považováni za narušitele mravů; sofistika má dodnes poněkud negativní nádech. Viz k tomu Tomsa, B.: *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*, s. 48 an.

Tak již sofisté, kteří stojí na počátku filosofie práva, konstatovali, že spravedlnost je to, co nařídí vládce.[573] Sókratovi vkládají jeho současníci a následovníci do úst právně positivistickou myšlenku, že spravedlivé je to, co je podle zákona.[574] Tomuto positivistickému pojetí spravedlnosti neunikl ani Platón, který sice spravedlnost v nejobecnějším smyslu ztotožňuje s ideou dobra,[575] ale následně jak ve své *Ústavě*, tak ve svých *Zákonech* popisuje spravedlivá státní zřízení, jejichž základem je, že každý má činit to své,[576] tedy to, co mu moudrý vládce – filosof – řekne. Když pak Aristotelés – vedle svého slavného členění částečné spravedlnosti na komutativní a distributivní[577] – ztotožní úplnou spravedlnost se zákonností,[578] nejedná se o nic překvapivého. Toto spojení *polis*, státu či vlády se spravedlností se objevuje napříč dějinami, ať už méně zřetelně, jako tomu je např. u Immanuela Kanta, který stav před vznikem státu sice nepovažuje za stav nespravedlnosti, přesto jej však označuje za *status iustitia vacuus*,[579] nebo naopak pregnantně, jak tomu učinil např. Thomas Hobbes, dle kterého před vznikem státu *„nic nemůže být nespravedlivé,“* neboť *„kde není zákon, není ani nespravedlnost;“* spravedlnost a nespravedlnost jsou *„vlastnosti, které se vztahují k lidem ve společnosti.“*[580] Vztah spravedlnosti ke státu je vyjádřen někdy formálně – tak Hans Kelsen praví, že spravedlnost je vlastností společnosti,[581] někdy materiálně – buď tak, že je s Hobbesem

[573] Nejznámější je v tomto ohledu Platónův Thrasymachos, který v první knize *Ústavy* hájí názor, že spravedlnost je to, co prospívá silnějšímu, posléze to, co prospívá vládnoucímu a co ten nařídí, konečně pak obecně prospěch druhého. Viz Platón: *Ústava* 338c, 338e a 343c, s. 56, 62.

[574] Xenofón: *Vzpomínky na Sókrata*, IV, 4, 12, s. 161. Viz k tomu také a zejména Platónův dialog *Kritón*, zejména části 49e–54d, s. 90 an. Dále viz Graeser, A.: *Řecká filosofie klasického období*, s. 140, kde je rozveden Sókratův závazek k dodržování zákonů, či Allen, R. E.: *Socrates and Legal Obligation*, s. 84 an., kde je poukázáno na Sókratův argument, dle kterého je zpochybněním jednoho soudu zpochybněn celý právní řád.

[575] Viz Tomsa, B.: *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*, s. 85.

[576] Viz Platón: *Ústava 444d*, s. 188, dále pak Graeser, A. *Řecká filosofie klasického období*, s. 247 an., Tomsa, B.: *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*, s. 88.

[577] Aristotelés: *Etika Nikomachova 1130b*, s. 114 an., viz také Tomsa, B.: *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*, s. 132. Celkový přehled dělení spravedlnosti u Aristotela podává Ottfried Höffe. Viz Höffe, O.: *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, s. 25.

[578] Aristotelés: *Etika Nikomachova* 1129b31 an., s. 113 an., viz také Tomsa, B.: *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*, s. 130.

[579] Viz Kant, I.: *Metaphysik der Sitten*, s. 134–135.

[580] Hobbes, T.: *Leviathan XIII, 13*, 2009, s. 90. Viz k tomu dále s. 26, kde je v zásadě totožný výměr spravedlnosti, a zejména s. 100–101, kde je potřeba existence donucující moci – státu – pro existenci spravedlnosti dále vysvětlena.

[581] Viz Kelsen, H.: *Was ist Gerechtigkeit?*, s. 11.

řečeno, že spravedlivé je vše, co stát jako takové určí, nebo doplněním morálního obsahu, jak tomu činí již Platón, spojující spravedlnost s ideou dobra, či Aristotelés, když uvažuje o státu jako o prostoru pro mravní rozvoj jedince.[582] Vztah spravedlnosti ke státu je tu hodnocen kladně, jak tomu je u Hobbese, tu neutrálně, jak lze vyčíst u Františka Weyra, dle kterého je spravedlnost pravidlem, dle kterého je hodnocena správnost či nesprávnost hodnocených objektů,[583] konečně někteří hodnotí spravedlnost vyloženě negativně, jak tomu je u některých řeckých sofistů, jejichž stanovisko nejzřetelněji vyjadřuje Platónův Glaukón v druhé knize *Ústavy*: *„Nikdo není spravedliv dobrovolně, nýbrž z přinucení, věda, že spravedlnost není pro jednotlivce nějaké dobro, neboť kdekoli se kdo cítí dosti silen k bezprávi, činí bezprávi.“*[584] Zdá se zřejmé, že ať už bylo pojetí spravedlnosti u jednotlivých autorů jakékoli a ať už se na její vztah se státem dívali jakkoli, tento vztah vždy v nějaké míře pozorovali.

Přes tyto spíše náznaky však lze konstatovat, že ve většině případů se jednalo o vztah spíše hodnotící, tedy spravedlnost byla užívána jako kritický nástroj zhodnocení správnosti či legitimity vlády či státu; ten pak byl častým předmětem takového hodnocení zejména proto, že se jedná o jednotku organisace společnosti, která má největší dopad na život svých obyvatel, disponuje mocí a vynucuje určité chování, a to v míře u jiných společenských jednotek spíše nevídané. Skutečného spojení spravedlnosti a státu se lze dočkat až u novověkých klasiků, jako je např. již zmíněný Thomas Hobbes. Normativní teorie právní Františka Weyra to rovněž vyjadřuje pregnantně: *„Říci, že nějaká norma platí (=existuje), znamená – s imanentního hlediska normativního – zároveň tvrditi, že je dobrá (spravedlivá).“*[585] V těchto případech se nicméně jedná o spojení spravedlnosti a státu ve formálním smyslu. Motivací obou zmíněných autorů přitom je názor, že bez státu není práva, a bez práva nelze říci, že je něco spravedlivé či nespravedlivé. V kontextu uvedených autorů se však jedná o vztah toliko formální, připouštějí, že z materiálního hlediska lze považovat určité státy či jejich právní řády za nespravedlivé – nemorální. Neplatí zde tedy nutně, že právní řád stanovený státem je rovněž morálně správný.

Pro užší spojení státu a spravedlnosti je důležitý předpoklad relativita spravedlnosti. Množství názorů na spravedlnost ukazuje, že poznání absolutní spravedlnosti je nesnadná,

---

[582] V úvodu svých Politik Aristotelés říká, že stát je společenství sestaveným za účelem nejvyššího dobra. Nejvyšším dobrem je blaženost, která pro člověka spočívá v mravním životě. Viz Aaristotelés: *Politika 1252a*, s. 1, dále pak Aristotelés: *Etika Nikomachova 1095a* a *1098a*, s. 25 an., s. 32 an.

[583] Viz Weyr, F.: *Teorie práva*, s. 83.

[584] Platón: *Ústava* 360c, 82.

[585] Weyr, F.: *Teorie práva*, s. 61, obdobně viz Kelsen, H.: *Ryzí nauka právní*, s. 12.

pokud ne nemožná věc. Nemožnost poznat, co je absolutně spravedlivé, je Achillovou patou již Platónovy *Ústavy*[586] a ani po něm se nepodařilo filosofům tuto obtíž zcela překonat. Lze v tomto souhlasit s kritickým přehledem Hanse Kelsena, který kritizuje nejvýznamnější teorie spravedlnosti a ukazuje, v čem selhávají; žádný z výměrů není zcela bez nedostatků.[587] S Kelsenem lze souhlasit i v tom, že absolutní spravedlnost není otázkou vědeckého poznání, nýbrž víry – Kelsen v té souvislosti teorie absolutní spravedlnosti označuje za metafysicko-náboženské nebo pseudo-racionální.[588] Souhlasit lze v tomto ohledu i s Davidem Humem, dle kterého je spravedlnost záležitostí mimo jiné i citu.[589] Aby bylo možné vůbec něco považovat za spravedlivé, je tak třeba autority, která to, co je spravedlivé, určí. Touto autoritou může být rozum, příroda, bůh či jeho kněz, nebo panovník a v širším slova smyslu stát. Každé společenství má svou specifickou morálku, v rámci které rozlišuje, co je správné či spravedlivé – např. církev nebo i tlupa lupičů. Tak i stát, vedle jiného, je určitým způsobem vymezeným společenstvím lidí, kteří, mimo jiného, sdílejí určitý etický rámec. V tomto rámci existují samozřejmě různé názory na to, co je správné, existence společenské morálky nevylučuje existenci individuálních mravů, lze však přesto identifikovat, co za morálně správné považuje daná společnost jako celek. Spravedlnost, resp. pravidlo určující, co je spravedlivé, tak vzniká v rámci každé společenské struktury, tedy i státu, a pravidla té které společenské struktury jsou v jejím rámci spravedlivá. Na jednom místě a v jednom čase tak mohou koexistovat různé výměry spravedlnosti podle toho, jak se jednotlivé společenské jednotky překrývají. Na jednom území existuje jak společnost státní, tak náboženské společnosti, akademické společnosti a další sdružení, včetně třeba zločineckých společností, z nichž každá má, byť často partikulární vzhledem ke svým zájmům, pojetí správného a špatného, spravedlivého a nespravedlivého. Z uvedené mnohosti plyne, že prismatem jedné spravedlnosti lze hodnotit jiné pojetí spravedlnosti. Z pozic náboženské morálky tak lze říci, že morálka státní společnosti je špatná, stejně tak z pozic ostatních morálních systémů lze říci, že morálka zločineckého spolku je špatná. Hodnocení pochopitelně může probíhat i opačným směrem. Z hlediska určení hierar-

[586] Na tuto problematiku upozorňuje mj. Spaemann, který si všímá, že ideu dobra (a tím spravedlnost) může poznat pouze filosof – král, čímž dochází k tomu, že ovládanému je neznámý klíč, podle kterého je mu vládnuto, což vede k jeho nedůvěře ve vládu, a tím v posledku k nestabilitě systému. Viz Spaemann, R.: *Die Philosophen-könige*, s. 132. Jistým ukazatelem toho, že sám Platón si byl tohoto problému vědom, může být skutečnost, že po popsání nejlepší ústavy ve svých *Zákonech* představil projekt ústavy druhé nejlepší, která měla být spíše uskutečnitelná. Viz Platón: *Zákony*.

[587] Viz Kelsen, H.: *Was ist Gerechtigkeit?*

[588] Viz *ibidem*, s. 27.

[589] Viz Hume, D.: *Zkoumání o zásadách mravnosti*, s. 34 an.

chie mezi těmito systémy je třeba říci, že vždy některý převažuje. Rozhodující roli ve společnosti může mít náboženská společnost, která tak má autoritu k určení spravedlivého. Touto autoritou se však zejména v novověku stal stát, v jehož pozitivně stanoveném právu je vyjádřena morálka společnosti, a ostatní morálky s ní musejí být v alespoň takovém souladu, v jakém to stát sám vyžaduje. V tom je také spatřována výhoda státu, který svým nárokem na universalitu zahrnuje ostatní morálky, a vytváří tak určitý kompromis či společný rámec, kterému se všichni členové společnosti musí podřídit, bez ohledu na to, zda s konkrétním pravidlem souhlasí, či nikoli.

Vztah spravedlnosti a státu lze ilustrovat na příkladu Georga W. F. Hegela. Ten v Předmluvě ke svým Základům filosofie práva pravil: *„co je rozumné, to je skutečné; a co je skutečné, to je rozumné.“*[590] Dle názoru autora tohoto textu lze tento výrok, který bude ještě objasněn, parafrázovat následovně: co je spravedlivé, to je skutečné; a co je skutečné, to je spravedlivé. Není přitom ambicí tohoto výroku vyjádřit prostou tautologii, nýbrž spíše – stejně jako v případě Hegelova výroku – vyjádřit specifický vztah skutečnosti a spravedlnosti, resp. rozumnosti.

2. Co je skutečné, to je rozumné

Výše citovaný výrok Hegel pronesl v souvislosti s kritikou tzv. nenávisti k zákonům, kterou se dle něj někteří myslitelé proviňují,[591] a v souvislosti s formulací úkolu právní filosofie. Vyjadřuje vztah mezi morálkou a právem, občanskou společností a státem. Mravnost je dle Hegela totalita společenského života završená státem. Je založena na občanské společnosti, která je založena na uspokojování potřeb svých členů. Stát je něčím rozumným, a rozumným je i abstraktní právo. Tak i zákon je rozumný. Zákon se přitom v moderním státě nezjeví jen tak, není něčím vytvořeným, nýbrž vznikl ve společnosti prostřednictvím zčišťování vůle jednotlivců, která se zčišťuje nejprve ve vůli společnou, posléze ve vůli obecnou.[592] Platí, protože odpovídá vůli jednotlivců. Obecný, abstraktní zákon je výsledkem tohoto procesu. Na principu sublimace vůle jedinců ve vůli obecnou, morální a substanciální je založena

[590] Hegel, G. W. F.: *Základy filosofie práva*, s. 30.

[591] Viz k tomu *ibidem*, s. 26.

[592] Sobotka, M.: *Co je rozumné, to je skutečné; a co je skutečné, to je rozumné*. In: Sobotka, M.: *Stati k Hegelově Fenomenologii a Filozofii práva.* Praha: Karolinum 1993, s. 28., s. 27.

celá Hegelova filosofie práva.[593] Hegel tímto neříká nic jiného, než že zákon je produktem společnosti, produktem jednotlivců, kteří tuto společnost tvoří.[594] Vzhledem ke stavu té které společnosti, toho kterého státu, tak zákon vypadá tak, jak vypadat má. Je tedy synem své doby, je tím rozumným, protože je tím skutečným. Protože je skutečný a rozumný, těžko lze uvažovat, jak by mohl vypadat jinak, či jaké by to bylo, kdyby byl jiný. Jiný není – skutečný je v té podobě, v jaké je ve skutečnosti. V tomto kontextu mimo jiné Hegel tématizuje problém tzv. nenávisti k zákonům,[595] kterou považuje za nesmyslnou, ba nebezpečnou. Nenávist k zákonům totiž není nic jiného, v kontextu Hegelovy filosofie, než nenávist ke společnosti a k rozumu. Nenávist k zákonům dané společnosti může mít smysl pouze tehdy, když daný subjekt sám stojí mimo danou společnost. Toto vyloučení se ze společnosti však zároveň znamená vyloučení se z rozumného, vyloučení se ze skutečnosti. *„Jestliže reflexe, cit, nebo jiná forma subjektivního vědomí, pokládá přítomnost za něco marného, jestliže je nad ní a ví všechno lépe, pak se nachází v marnosti, a protože má skutečnost jen v přítomnosti, je tedy sama jen marnost.“*[596]

To, že nenávist k zákonům postrádá smysl, a že zákony jsou rozumné, protože skutečné, neznamená nikterak, že by měly být jednou provždy neměnné. Ostatně Hegel sám jednak konstatuje, že zákony práva nejsou absolutní, a tedy je možné je změnit, jednak přímo tento vývoj ve své obecné filosofii, filosofii dějin a filosofii práva předpokládá. Zákon je skutečný vždy v nějakém časovém období a v nějakém místě – právě tam a tehdy je také rozumný. Společnost však není neměnná, a jak se vyvíjí, tak se vyvíjí i zákon. Co dříve bylo rozumné, nyní rozumné již být nemusí, ba často není. Hegel s tímto spojuje i otázku hodnocení dějin. Zatímco dnes (i v Hegelově době) je již odsuzováno otroctví a je považováno za rozumné, že je zakázáno, neznamená to proto, že by bylo možné odsoudit např. antický Řím či Řecko jako nerozumné. Takový odsudek nedává smysl, protože v té době otroctví bylo rozumné, a proto (protože) bylo skutečné. Na daném příkladu se zároveň ukazuje, že vývoj je možný, ba že existuje. S tím souvisí možnost kritiky a změny zákonů. Zákon nemá být měněn na základě nenávisti k němu, ale na základě změny společenských poměrů. Úkol filosofa pak spočívá v tom toto pozorovat a následně poskytnout impuls změně zákona. Hegel říká, že Minervina

[593] *Ibidem*, s. 29.

[594] Zde se sluší připomenout, že tímto se zákony práva odlišují od zákonů přírody.

[595] Hegel, G. W. F.: *Základy filosofie práva*, s. 26.

[596] *Ibidem*, s. 30.

sova vylétá za soumraku.[597] Tak i filosof na sklonku jedné doby již vyhlíží příchod doby nové. Nejedná se však o revoluci, jako spíše o evoluci.

V souvislosti s otázkou po možnosti vývoje se objevuje další problém, který je zde třeba naznačit. Je v rámci dějinného vývoje možný návrat zpět? Jestliže je řečeno, že ve starověkém Římě bylo možné považovat otroctví za rozumné, avšak nyní již nikoli, je možné představit si takový vývoj, ve kterém by se otroctví vrátilo? Je možné, pokud to skutečně nastane, hodnotit to jako rozumné? Prismatem Hegelovy filosofie by bylo třeba říci, že nikoli – vývoj směřuje ke svobodě, a její omezení tak je třeba chápat jako krok zpět, jako něco nerozumného. Ruku v ruce s tím je však třeba se ptát, nakolik daný vývoj skutečně znamená jen krok zpět, tedy návrat něčeho, co již bylo, a nakolik znamená krok v před, který se jen v některých aspektech minulosti podobá. Je také otázka, nakolik je možné daný návrat učinit trvale. Dle názoru autora se takové návraty do minulosti nekonají a ani se konat nemohou. Jestliže lze i v současném světě hovořit o existenci tzv. novodobého otroctví, bez ohledu na jeho podoby se sotva lze domnívat, že se jedná o návrat otroctví ve smyslu antického Říma či Spojených států amerických před zrušením otroctví. Podobně se nelze domnívat, že novodobí příznivci národního socialismu znamenají návrat do dob první poloviny dvacátého století. Zkušenost, kterou lidstvo v průběhu svých dějin činí, formuje jeho současnost i budoucnost, a domnělý návrat do minulosti je ve skutečnosti pokrokem, či jeho součástí; ne vždy žádoucím, nicméně pokrokem. Podobně např. soudobá demokracie a úsilí minulých staletí o ni v máločem odpovídá demokracii starověkého Řecka – ani zde se nejedná o návrat. Hegel popisuje dějiny jako jakousi spirálu, kde člověk na vyšším závitu snadno může nabít dojmu, že se nachází o stupeň níže. Nachází se skutečně na stejné straně spirály, a může tak pozorovat řadu podobností, nicméně je již o stupeň výše. Návraty zpět se tak nedějí, a kvůli zkušenosti lidí i lidstva, která se neztrácí, se ani dít nemohou, a to ani vědomě. *Panta rhei*, praví Hérakleitova moudrost, ke které je dodáváno, že nelze dvakrát vstoupit do téže řeky. Prismatem této práce nelze než souhlasit.

3. Co je skutečné, to je spravedlivé

Hledání univerzálního, absolutního výměru spravedlnosti je z vědeckého hlediska marným snažením. Spravedlnost je hodnotou, a hodnota jako taková je vždy subjektivní, neboť odvislá od hodnocení hodnotícího subjektu. Výměry absolutní spravedlnosti tak, jak uka-

[597] *Ibidem*, s. 32.

zuje Kelsen, selhávají, respektive závisejí na mimorozumových, transcendentních předpokladech, které však zpravidla nejsou univerzálně přijímány.

V tomto lze s Kelsenem i dnes souhlasit, jeho základní námitka vůči absolutním výměrům spravedlnosti nebyla překonána. S tímto se následné přirozenoprávní teorie ne zcela uspokojivě vyrovnaly. Je pravda, že např. Radbruchův poválečný přístup představuje určitý kompromis mezi dvěma extrémně vypadajícími přístupy – totiž rušení všeho práva pro nespravedlnost (resp. nesoulad s morálkou), nebo naopak platnost práva i přes jeho zjevnou nespravedlnost. Omezení rušení platnosti práva jen na případy extrémního nesouladu s morálkou, ve kterých dle Radbrucha každému musí být jasné, že nemohou být spravedlivé, sice zmírňuje obavy z porušení právní jistoty, ve své podstatě však problém neřeší: zjevně nastávají situace, kdy není každému jasné, že se jedná o případ extrémního nesouladu s morálkou. Takové posouzení jednak nelze vzhledem k relativitě morálky vždy zcela jasně učinit, jednak předpokládá snad zjednodušené chápání člověka a jeho motivací k jednání. Nelze se však domnívat, že by se lidé, jejichž jednání je společností chápáno jako špatné, sami chápali jako zlí, že by si při promýšlení daného činu řekli, že dnes půjdou udělat něco zlého. Lidé naopak mají tendenci ospravedlnit si své chování pomocí odkazu na určité dobro. Ač je jistě pravdou, že v národně socialistickém Německu byla řada psychopatických lidí, kteří věděli, že činí zlo a činili jej třeba rádi, domnívat se, že takovými byli všichni, je iluzorní; lze se naopak domnívat, že řada lidí se domnívala, že se chovají správně, ať už vzhledem k daným okolnostem, nebo vzhledem k nějakému sledovanému cíli. Pojem extrémního nesouladu s morálkou tak ztrácí svůj obsah, když společenská morálka je přinejmenším nejasných kontur, spíše však přímo podporuje dané chování. Když je činěn závěr, že dané chování bylo v extrémním nesouladu s morálkou, má smysl jen tehdy, je-li jím myšleno, že tehdejší chování je v nesouladu s dnešní morálkou, čímž se ale podtrhne problém retroaktivity; úsudek, že to ti lidé přece museli vědět, zjevně neplatí, protože řada z nich to zjevně nevěděla. Činit pak hodnocení jedné morálky druhou znamená vyjádřit nadřazenost jedné nad druhou – to lze jistě učinit z mocenské pozice, nelze to však činit z pozice domnělého poznání, když se ve skutečnosti jedná o pouhý pocit.

Skutečnosti, že morální soudy souvisejí s lidským pocitem, si všiml již David Hume, a ač z nich nelze vyloučit rozum, role pocitu je nezanedbatelná a může vysvětlit rozdíly v morálních soudech tam, kde rozum nestačí. Tak i spravedlnost je výsledkem – vedle rozumových úvah – pocitu, což opět vede k závěru o její relativnosti. Posuzovat jedno pojetí spravedlnosti prismatem jiného pojetí spravedlnosti tak lze na základě určitého citu, což je však snad poněkud málo. I v tom pak spočívá výhoda demokratického státu oproti jiným formám

organizace společnosti. Má-li totiž být spravedlnost utvářena na základě pocitů, je zárukou větší stability společnosti, je-li utvořena na základě pocitů všech jejích členů, protože ti, když takto vyjádří svou autonomii, mají nad obsahem spravedlnosti kontrolu, čímž jsou více s to se s ní ztotožnit.

Nepřístupnost poznání absolutní spravedlnosti vede k tomu, že lidé nejsou s to rozumovými prostředky dospět ke stejnému výměru spravedlnosti jako ostatní. To je ostatně tacitním předpokladem zdůvodnění existence jakékoli vlády; tento předpoklad se objevuje již u Platóna, z jehož díla plyne, že kdyby všichni lidé věděli, co je spravedlivé, potřeba ideální obce by neexistovala.[598] Je tak třeba spokojit se se spravedlností relativní. Je-li však řečeno, že spravedlnost je toliko relativní, neznamená to, že její obsah je jakýkoli. Taková spravedlnost je proměnlivá, v každém čase a místě jiná, nikoli však libovolná. Proces vzniku spravedlnosti v daném čase a místě lze popsat prostřednictvím Hegelova popisu vztahu skutečného a rozumného. Tak jako se *to rozumné* utváří zčišťováním vůle jednotlivců ve vůli společnou a ve vůli obecnou, tak i pojem spravedlnosti vzniká zčišťováním, průnikem individuálních vůlí jednotlivců, individuálních představ o obsahu spravedlnosti, do obecného pojmu spravedlnosti. Nelze tak říci, že spravedlivé je cokoli, nýbrž spravedlivé je právě jen to, co se v dané společnosti v daném čase a místě jako takové prosadilo.

Relativita spravedlnosti a proces jejího vzniku v jednotlivých společnostech kladou určité limity jejího využití. Spravedlnost vzniklá v určité společnosti je aplikovatelná právě jen v té společnosti. Tím je omezena možnost hodnocení jiných konceptů spravedlnosti platných v jiných společnostech. Lze konstatovat, že hodnocení ve smyslu správnosti a spravedlnosti lze smysluplně provést jen tam, kde hodnotící má autoritativní postavení. Stát tak například může smysluplně považovat za nespravedlivá pravidla chování zločinecké tlupy operující na jeho území, neboť nad tímto územím vykonává svou moc. Svou představu spravedlnosti tak může tomuto spolčení vnutit. To platí i o ostatních představách spravedlnosti. Zatímco dnes se, alespoň ve velké části světa, dá konstatovat, že představy o spravedlnosti může mít jednotlivec v zásadě libovolné bez strachu z příchozího trestu, nelze to samé říci o možnosti provedení těchto představ – jednotlivec tak může např. mít názor, že výběr daní je nespravedlivý a za tento názor jej nikdo nebude trestat, pokud však na základě tohoto názoru nebude daně platit, stát je po něm bude vymáhat.

Naopak nelze smysluplně hodnotit z hlediska spravedlnosti společnosti, které ve vztahu podřízenosti k hodnotícímu subjektu nejsou. To lze ukázat na příkladu starověkého Řecka

[598] Viz výše.

či Říma, v nichž existovala instituce otroctví. Dané společnosti považovaly otroctví za správné a spravedlivé, Aristotelés hovoří o přirozenosti otroctví.[599] V této době bylo otroctví skutečné, rozumné a spravedlivé. Dnes lze konstatovat, že otroctví je dnes nepřijatelné a kdyby Aristotelés podobně psal dnes, byl by právem považován za nespravedlivého. Rovněž lze smysluplně tvrdit, že ve starověkém Řecku či Římě existovali jedinci, kteří otroctví považovali za nespravedlivé.[600] Říci však, že staré Řecko či starý Řím, či Aristotelés, byli prostě nespravedliví, smyslu nemá. Vyřčení takové myšlenky totiž znamená prismatem jedné doby hodnotit dobu jinou, a to za použití epistemologicky nepřístupného kritéria, jakési absolutní spravedlnosti, která platila tehdy stejně jako dnes. Taková myšlenka předpokládá existenci absolutní, univerzální spravedlnosti, a její vyřčení maskuje toliko názor, že tehdejší názory nejsou vyjádřením rozumu, nýbrž jeho nedostatku. Kromě toho, že takový názor nepřináší pozitivních poznatků, působí poněkud nabubřele. Opomíjí rovněž dějinný vývoj, v rámci kterého mají minulé výměry spravedlnosti význam pro výměry současné; bez zkušenosti otroctví by nebylo možné se vůči němu vymezit a formulovat např. požadavek svobody a rovnosti lidí.

Spravedlnost tak úzce souvisí s tzv. pozitivní morálkou. Zdroje morálky mohou být různé, tak např. v teokratickém státě jím je bůh, spravedlnost tak je transcendentního původu a její obsah je zjistitelný z božího zjevení či výkladem zástupců boha na zemi. V prostředí sekulární společnosti a státu nevázaného na výlučnou ideologii však morálka takto snadno zjistitelná není. Současný demokratický právní stát však zná způsob, jak pozitivní morálku transformovat do státní vůle i jak tuto státní vůli průběžně aktualizovat v reakci na změny ve společnosti. Mechanismem, který toto umožňuje, jsou volby. V ideální soutěži politických stran mohou jednotlivci volit své zástupce podle toho, komu mají názorově nejblíže, a proces volby se tak blíží Hegelově představě zčišťování vůle jednotlivců v obecnou vůli.

Lze konstatovat, že demokratický stát má v porovnání s jinými formami organizace společnosti určitou komparativní výhodu, kdy umožňuje, alespoň do jisté míry, přenos morálky do státní vůle, zatímco u autokratických režimů je tomu naopak. Tomu odpovídá dělení státních forem v souvislosti s hodnotovým zakotvením státu, jak je činí Hans Kelsen. Podle něj k autokracii patří absolutistický světonázor, tedy představa o jedné absolutní pravdě a spravedlnosti, zatímco k demokracii patří relativistický světonázor, tedy představa, že absolutní pravdu a spravedlnost poznat nelze, a konkrétní představa relativní spravedlnosti se tak musí mezi jednotlivci vytvořit.

[599] K tomu viz Aristotelés: *Politika* 1254a14 an., s. 7.

[600] Dokladem toho budiž např. někteří řečtí sofisté.

Uvedená přednost demokratického státu však nemá znamenat, že demokratický stát je vrcholem, ukončením vývoje, nad který není. Hegel takto soudil o tehdejším pruském státě. Je zřejmé, že v tomto svém závěru se mýlil, neboť vývoj i Hegelovým prismatem pokračoval dále a pruského státu již není. Stejně tak se lze domnívat, že ani demokracie není věčnou; zcela jistě není neměnnou. Dnešní demokracie je od athénské demokracie velmi vzdálená. I v rámci demokracie tak lze uvažovat o možném vývoji ať už směrem k větší demokratičnosti v podobě zejména prvků přímé demokracie, nebo naopak její omezení. Diskutovat také lze, nakolik je demokracie reálnou a nakolik jen formální, je rovněž otázka, jak se demokracie bude vyvíjet v kontextu dalších atributů moderního právního státu, které atribut demokratický vždy určitý způsobem omezují.

Náznaky dalšího vývoje lze pozorovat jednak ve vzrůstajících tendencích tzv. populismu a autoritativního způsobu vládnutí, jednak ve vzrůstající roli mezinárodního práva a nadnárodních organizací, jejichž působením dochází k omezení státní moci a jejímu přenesení na tyto organizace. Na poli individuální svobody lze pozorovat náznaky ve vývoji práv zvířat. Předpovídat detailně vývoj nelze, stejně tak jej nelze hodnotit prismatem současného hodnotového zakotvení. Lze toliko konstatovat, že je tento vývoj reakcí na určitou zkušenost, jež byla učiněna, případně je stále prožívána.

Na druhou stranu z výhod demokratického státu nelze usuzovat, že stát autokratický by byl nespravedlivý. Autokratický stát je zrovna tak spravedlivý, jako demokratický. Jeho nevýhoda je, že autokrat musí svou představu spravedlnosti společnosti neustále připomínat, nebo musí vhodně reagovat na společenské změny. Úspěšnost tohoto počínání je předpokladem udržení autokracie. Jinými slovy, kde autokracie neodpovídá skutečnosti dané společnosti do takové míry, že ji nelze považovat za rozumnou, jako nespravedlivá se dlouho neudrží a bude podrobena revoluční změně.

Stejně jako demokratický stát zřejmě není konečným cílem, nelze předpokládat existenci vůbec nějakého cíle, k němuž by se dějiny ubíraly. Lze souhlasit s Hegelem, že dosavadní dějiny jsou dějinami vývoje svobody,[601] to však ještě neznamená, že tento vývoj bude dále pokračovat stejným směrem. Pokud by – a není to autorovým přáním – došlo ke zmenšení svobody, a toto zmenšení svobody by bylo skutečné, přijaté jako rozumné, bylo by patrně vhodné je označit za spravedlivé.

Již nyní je zřejmé, že takové pojetí spravedlnosti je úzce spojené s positivní morálkou. Lze proto s nadsázkou namítnout, že aby bylo zjištěno, jaký je skutečný obsah spravedlnosti

[601] Srov. výklad v Hegel, G. W. F.: *Základy filosofie práva § 341 an*, s. 364 an.

v dané společnosti, je třeba provést dotazníkové šetření nebo jiný vhodný sociologický průzkum. Že je takový závěr absurdní, lze nahlédnout poměrně snadno.[602] Na druhou stranu je třeba konstatovat, že přes praktickou nemožnost takových šetření není ještě nutné na takto pojatou spravedlnost resignovat a uchylovat se k vymýšlení od života odtržených teorií. Je to právě stát, který jako nejvyšší jednotka organisace společnosti je vhodným fórem pro formulaci spravedlnosti, která je následně vyjádřena v jeho právním řádu, tvořeným abstraktními zákony. Nebylo jistě Hegelovým záměrem říci, že před vznikem státu nebyl prostor pro rozumnost, a stejně tak není cílem tohoto textu říci, že před vznikem státu nebylo prostoru pro spravedlnost, je však cílem říci, že dějinný vývoj společnosti směřoval právě ke státu, a tím dle Hegela ke zvýšení míry obecné rozumnosti; tím také k větší spravedlnosti. Lze si možná představit jiné formy společenského uspořádání, které by podle různých názorů lépe zahrnuli určité pojetí spravedlnosti, čemuž svědčí nesčetné práce mnoha politických filosofů, byť je třeba konstatovat, že ti se ve většině případů pohybují právě v rámci státu, který buď hájí, nebo vymýšlí, jak jej učinit lepším. Alternativní přístup k organisaci společnosti nabízejí zejména anarchističtí myslitelé více směrů. Rozbor těchto alternativ však není předmětem tohoto textu, zejména proto, že, opět s odkazem na Hegela, lze konstatovat, že nerozumnost těchto alternativ prokázala sama skutečnost, kdy tyto modely se na celém světě spíše neosvědčily.[603] Zvláštní apologii se v kontextu tohoto textu dostane státu demokratickému, který se s pravidelnými volbami, ve kterých soupeří jednotlivé strany s jednotlivými představami o tom, jakým směrem směřovat společnost, nejvíce blíží alternativě v podobě sběru dotazníků a ovšem představě zčišťování vůle jednotlivců ve vůli obecnou. Hans Kelsen ostatně v souvislosti s demokratickou formou státu praví, že k ní náleží relativistický světonázor,[604] s čímž nutně souvisí, že v každé jedné společnosti se na základě vůle jednotlivců utvoří hierarchie hodnot, ve které Kelsen spatřuje spravedlnost.[605]

---

[602] Výzkumy o tom, co je spravedlivé, resp. co za spravedlivé považují lidé, však existují, a v obecné rovině smysl mají. Příkladmo viz pro takové výzkumy Večeřa, M.: *Spravedlnost v právu*, s. 47, dále např. s. 120. Jejich úloha však je spíše akademická a nemohou bez dalšího sloužit jako normativní podklad.

[603] Proti anarchistické myšlence svědčí, že v porovnání se státem jakožto modelem organisace společnosti se v zásadě nikde ve větším či dlouhodobějším měřítku neprosadila. Obdobné lze konstatovat o myšlence některých sovětských právních filosofů, mj. Jevgenije Pašukanise, o tzv. odumírání státu a práva, kterých nebude v nové společnosti třeba. K myšlenkám Pašukanise viz Pashukanis, E. B., Beirne, P. a Sharlet, R. S.: *Pashukanis, selected writings on Marxism and law*. New York: Academic Press 1980.

[604] Viz Kelsen, H.: *Státní forma a světový názor*, s. 26.

[605] Viz Kelsen, H.: *Was ist Gerechtigkeit?*, s. 14 an.

Na tomto podkladě již lze formulovat, jaký je vztah spravedlnosti a státu. Stát je jednotkou organisace společnosti, v rámci které dochází ke koncentraci představ jednotlivců o spravedlnosti v jednu spravedlnost – spravedlnost obecnou. Toto utvoření obsahu spravedlnosti ve státě je obdobné, jako vytvoření jejího obsahu v jakékoli jiné společnosti – ať už touto společností je náboženské uskupení, politická strana nebo zájmový klub. Lze tedy konstatovat, že pojem spravedlnosti je státu vlastní stejně, jako je vlastní jakékoli jiné jednotce organisace společnosti. Co činí stát a jeho spravedlnost unikátní, je postavení státu ve vztahu k ostatním jednotkám společnosti. Státu je totiž připisována do jisté míry nadřazená povaha – je jedinou jednotkou organisace společnosti, která má monopol legitimního násilí. Svou představu o tom, co je správné, tak stát může, na rozdíl např. od zájmového klubu, vymáhat i násilím, zatímco jiným složkám společnosti je toto zpravidla zapovězeno. Zatímco si tak lze představit konkurenční pojetí spravedlnosti, než jaké zastává určitý stát, toto pojetí je oproti státní spravedlnosti v nevýhodě, neboť nemůže být vynuceno. Lze završit, že taková spravedlnost spadá v jedno s positivním právem.

Obsah pojmu spravedlnosti tak může nabývat nejrůznějších obsahů – a v průběhu dějin pojem spravedlnosti vskutku doznal značných změn. Hegel daný dějinný vývoj popisuje jako vývoj směrem ke svobodě ducha a ovšem ke svobodě jednotlivce[606] – domnívá se, že jedinec v průběhu dějin nabývá čím dál tím větší svobody. Míra svobody v tomto ohledu může být měřítkem pokroku – a měřítkem spravedlnosti. Na příkladu otroctví ve starém Římě již bylo ukázáno, že co bylo spravedlivé tehdy, neobstojí jako spravedlivé dnes; měřítkem je právě svoboda. Svoboda – a subjektivní práva obecně – byla přiznána tu nejprve občanům, posléze i cizincům, konečně pak všem lidem. Uvedené lze pozorovat na vývoji státu – od dob antické *polis* a římského impéria přes středověký feudální a absolutistický stát došlo k objevení moderního státu, který představil Hobbes se svým objevným výměrem státu jakožto entity založené právem.[607] Na podkladu smluvní teorie vzniku státu formuloval John Locke základ liberálního státu.[608] Z dějinného typu státu označovaného jako moderní stát se posléze vyvinul subtyp právní stát a konečně pak tzv. moderní právní stát, či také demokratický práv-

[606] Ke svobodě jednotlivce v rámci státu viz Hegel, G. W. F.: *Základy filosofie práva*, s. 274 an., případně Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1930)*, s. 387 an., s. 413 an. (§§ 481 an., §§ 535 an.).

[607] Thomas Hobbes jako první představuje tzv. smluvní theorii vzniku státu. Viz Hobbes, T.: *Leviathan XVII*, zejm. s. 117 an. K Hobbesově přínosu viz dále čtvrtou kapitolu statě Quentina Skinnera *Genealogie moderního státu*: Skinner, Q.: *O státě*, s. 74 an.

[608] Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, 1992.

ní stát.[609] V rámci těchto dějinných typů státu, zejména pak od moderního státu dále, lze pozorovat vývoj směrem k větší svobodě jednotlivce. Jaký lze do budoucna čekat vývoj z hlediska typologie státu se lze jen domnívat; ostatně lze souhlasit s Hegelem, že filosof není věštec. Na poli svobody jednotlivce lze očekávat, přiznání svobody a práv zvířatům, nebo – řečeno s Kantem – všem rozumovým bytostem.[610] Za spravedlivý by však nemohl být označen takový stav, při kterém by došlo ke zmenšení již nabyté míry svobody.

Proces ustavení spravedlnosti ve státě se, stejně jako její obsah, měnil, stejně jako proces uznání morálních pravidel, a souvisí s vývojem formy státu a formy vlády. To lze ukázat alespoň na základní dvojici autokracie a demokracie, resp. monarchie a republika, jak jsou známy od Macchiavelliho.[611] V monarchii jakožto jedinovládě, ve které je státní vůle utvářena přirozeným způsobem,[612] je i pojetí spravedlnosti otázkou autoritativního rozhodnutí vládce. Záleží tak na rozhodnutí jednotlivce, k jakému pojetí spravedlnosti se rozhodne, co bude považovat za spravedlivé a co za nespravedlivé. Je zřejmé, že procesu zčišťování vůle, který byl zmíněn výše, toto ne zcela odpovídá – lze si totiž snadno představit situaci, kdy se představy o spravedlnosti vládce a obyvatel státu zcela rozcházejí. Přesto však je třeba i takové pojetí považovat za spravedlnost, která v daném čase a místě měla své místo. V tomto světle nicméně není náhodou, že monarchie jako forma státu zaznamenala v dějinném vývoji ústup ve prospěch republiky, resp. demokracie. Demokratický stát pak, jakožto stát, ve kterém je vůle utvářena uměle,[613] je pak již ideálním místem pro ono hegelovské zčišťování vůle jednotlivců ve vůli obecnou. Právní řád tak více odpovídá společenské morálce, a lze jej tak, i z posice vnějšího pozorovatele, tím spíše považovat za spravedlivý. Ideální demokratický stát[614] ve všech případech utváření vlastní vůle postupuje demokratickým – lidovým hlasováním. V praktickém světě skutečných států lze zkoumat míru demokracie, tedy míru toho, jak se občané státu podílejí na formulaci státní vůle, a na základě toho lze vyvodit závěr, do jaké míry který stát dokáže reflektovat společenskou morálku. I vzhledem k Weyrovu postřehu se

[609] Viz např. Pinz, J.: *Přirozenoprávní theorie a moderní právní stát*, s. 97.

[610] Viz Kant, I.: *Základy metafyziky mravů*, 2014.

[611] Viz Machiavelli, N.: *Úvahy o vládnutí a o vojenství*, s. 19. Viz k tomu také Weyr, F.: *Teorie práva*, s. 246, případně Pinz, J.: *Úvod do právního myšlení a státovědy*, s. 134.

[612] Přirozeně utvářená vůle je vůle utvořená v mysli jednotlivce. Přirozeně se tak státní vůle utváří v monarchii/autokracii, tedy tam, kde vládne jedna osoba. Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 707.

[613] Uměle je vůle vytvářena v kolektivním orgánu, nejčastěji hlasováním. Viz *ibidem*, s. 707.

[614] Zde se sluší připomenout poznatek Františka Weyra, že demokracie, stejně jako autokracie, je idealitou, která nemá v reálném světě svůj obraz; jednotlivé státy se toliko mohou blížit jednomu či druhému ideálu. Viz Weyr, F.: *Teorie práva*, s. 247.

přitom nelze domnívat, že určitý demokratický deficit nutně vede k tomu, že takový stát není schopen společenskou morálku dostatečně reflektovat. Kvůli nemožnosti dosažení ideálu nelze ještě resignovat na to, co je skutečné. I zde lze odkázat na Hegela, který říká, že *„filosofie, protože je zkoumáním toho, co je rozumné, je právě proto uchopením toho, co je přítomné a skutečné, nikoli nastolením nějakého zásvětí."*[615] I současný demokratický právní stát proto nemá valného smyslu z hlediska výše řečeného jen tak odmítnout jako nedemokratický, protože např. nedostatečně zakomponoval prvky tzv. přímé demokracie. Stát, ve kterém je obecná rozumnost a mravnost odrážena v pravidelně konaných volbách lze považovat za nejen dostatečný, nýbrž v daném čase a místě i za nejlepší, protože skutečný. V rámci takového státu vznikají zákony a je vládnuto na základě rozhodnutí politických subjektů, které byly zvoleny občany tohoto státu, a daný proces tak dostatečně umožňuje promítnout jejich mravnost. Dostatečná frekvence voleb pak umožňuje reagovat na změny této mravnosti, ke kterým pochopitelně dochází. V tom lze, alespoň nyní, spatřovat přednost státu demokratického oproti státu autokratickému. Právě v tom spočívá jeho výše oznámená apologie.

Uvedené pojetí spravedlnosti se může jevit poněkud neintuitivním, neboť spravedlnost, ať už je její výměr jakýkoli, je spíše používána jako měřítko státu, resp. jeho právního řádu – tedy je-li stát a jeho právo spravedlivý, či nikoli, zatímco zde je řečeno, že stát a jeho právo je spravedlivý ze své podstaty. Tím však, že je řečeno, že stát je spravedlivý, není myšleno, že proto uniká veškeré kritice z posic odlišných výměrů spravedlnosti, než sám prosazuje; odlišné výměry spravedlnosti jsou možné a vedle této tzv. státní spravedlnosti existují. Je třeba však mít na paměti, že je-li stát takto hodnocen, je hodnocen z posice spravedlnosti jakožto morální kategorie, nikoli z posice spravedlnosti jakožto kategorie právní. Samotná morální kategorie spravedlnosti pak může být předmětem hodnocení prostřednictvím jiného výměru spravedlnosti. Různé výměry spravedlnosti vznikají zejména na theologickém či filosofickém substrátu – a pojem spravedlnosti tak je odvozován od boha a jeho nařízení, nebo na základě určitého filosofického systému. Zdrojem spravedlnosti pak může být svět idejí, příroda, rozum, člověk sám a podobně. Při pluralitě těchto teorií spravedlnosti je zřejmé, že stát nemůže zastávat všechny z nich, a proto vždy bude jedna privilegovaná. Ostatní však proto nejsou odsouzeny k zániku – jejich prostřednictvím je stát a jeho stávající pojetí spravedlnosti kritisovatelný a proponenti každé z nich mohou usilovat o prosazení svého konceptu spravedlnosti. Ostatně skutečnost není neměnná, a spolu s ní se tak mění i rozumnost, a tedy i spravedlnost. Jiná pojetí spravedlnosti, různé filosofické úvahy, tak mohou být – a často jsou

[615] Hegel, G. F. W.: *Základy filosofie práva*, s. 29.

– podnětem pro další vývoj spravedlnosti, pro změny v právním řádu daného státu. Jedná-li se o podnět, který odpovídá skutečnosti a rozumnosti společnosti, pak bude prosazen do platného práva a stane se spravedlivým. Pokud skutečnosti neodpovídá, nemá dlouhého trvání. V praktické zkušenosti lze tento proces vidět na zákonodárném procesu, kdy zastupitel či politická strana přednese návrh zákona, který pak podle toho, nakolik odpovídá tomu, co je skutečné, buď je schválen, nebo není. Obdobný jev ostatně lze pozorovat i v soudním rozhodování, kdy zejména soudy vyšší instance upozorňují na společenský vývoj, na nějž je v rozhodovací praxi třeba reagovat – *„jednou vyjevená pravda není pravdou navždy;“*[616] v tomto případě však, ač je nepochybná výhoda možné rychlé reakce na měnící se skutečnost, je otázkou, zda a nakolik může soudce správně odhadnout, jak se skutečnost mění.[617] Lépe je v této souvislosti konstatovat, že uvedené procesy jsou věcí politiky, jejich popis pak věcí filosofie; nikoli však právníků – pro ty je vždy spravedlivé to, co je skutečné.

I zde je vhodné stručně zmínit otázku návratu do minulosti – lze považovat za spravedlivé, když se společnost vrací k již překonaným institutům minulosti? I zde pak, již jen stručně, je třeba říci: nikoli, avšak takové návraty se nedějí a dít nemohou.

Na základě provedené analýzy byl ukázán vztah mezi spravedlností a státem. Stát lze v tomto pojetí považovat za jakési forum, v rámci kterého se formuje pojetí spravedlnosti té které společnosti a v rámci kterého je spravedlnost následně vyjádřena positivním právem. Jedním z důsledků tohoto pojetí je do jisté míry překonání rozporu mezi *iusnaturalismem* a *iuspositivismem*. S positivisty je představené pojetí v souladu do té míry, že absolutní spravedlnost považuje za rozumem nepoznatelný ideál, který proto nemůže být součástí práva. To však na druhou stranu neznamená, že je nutné spravedlnost od práva odlučovat zcela. Pojetí relativní spravedlnosti umožňuje naopak spravedlnost a positivní právo spojit v nejužším smyslu – positivní právo je vyjádřením spravedlnosti. To má mnohé přednosti: závažnou je nepochybně ta, že takto vyjádřená spravedlnost je relativně určitá a poznatelná. Ačkoli pak může být vyjádřena v jakémkoli státě, svou povahou nejlépe odpovídá demokratickému státu, ve kterém jinak nemůže být místo pro teorie absolutní spravedlnosti. Uvedené pojetí zároveň neznemožňuje případnou kritiku z posic jiných pojetí spravedlnosti a nebrání vývoji společnosti. Naopak však je třeba pevně trvat na tom, že tato kritika a vývoj nejsou předmětem právní vědy. V tomto ohledu pak může být představené pojetí určitým vodítkem pro další

[616] IV. ÚS 3009/17, bod 21.

[617] Jinou terminologií by se bylo možné ptát po demokratické legitimitě soudů, to však není tématem tohoto textu.

metodologické úvahy – zřetelně se např. ukazuje, že metody interpretace práva založené nikoli na obsahu právního předpisu, nýbrž na hodnotovém zakotvení interpreta, nemají opodstatnění. Důsledků pak je jistě možné formulovat více, to však již není předmětem tohoto textu.

Lze završit, že uvedené pojetí spravedlnosti a jejího vztahu se státem má základ ve skutečnosti, ze které spravedlnost vzniká, na jejíž změny reaguje, a kterou ovšem sama svým působením zpětně ovlivňuje.

II. Ke sporu iusnaturalismu a iuspositivismu. Poznámka ke vztahu práva a neprávních normativních systémů

Metodologický spor teorií přirozeného a positivního práva není obsahem této práce, přesto se vzhledem k jejímu předmětu jeví vhodné tuto problematiku nastínit, či přesněji řečeno, vyjádřit se k otázce vztahu práva a morálky.[618]

Již v počátku je třeba předznamenat, že v soudobé právní vědě ani praxi již není přijímán radikální přirozenoprávní postoj representovaný sv. Augustinem, podle kterého zákon, který není spravedlivý, není vůbec zákonem.[619] Aktuální je spíše pohled vyjádřený Radbruchovou formulí, který odnímá právní charakter jen takovým zákonům, které jsou nespravedlivé nad únosnou míru. Diskuse o vztahu morálky a práva se tak dnes pohybuje ve velice úzkém prostoru, kdy ve většině případů rozporu práva a morálky je dána přednost právní jistotě. Posice přirozenoprávní i právněpositivistické tak již nejsou tolik vyhraněny. Problém však přesto přetrvává.

Otázka je taková: má právo platnost bez ohledu na svůj obsah, pokud splňuje formální podmínky svého přijetí, je kladeno, nebo jsou na něj, aby získalo platnost, kladeny určité nároky stran jeho obsahu? Jinými slovy: aby právo bylo právem, musí být správné či spravedlivé, morální? V řešení této otázky spočívá spor dvou metodologických přístupů k právu; nejedná se jen o otázku teoretickou, nýbrž o otázku, jejíž řešení je používáno tak řka denně při

[618] V intencích výše řečeného je třeba upozornit, že v diskusích o vztahu práva a morálky není vždy přesně rozlišeno, je-li termínem morálka rozuměn vnitřní normativní systém jednotlivce, nebo společenská pravidla existující v určité společnosti, nevynucovaná státní mocí. Obdobné platí o adjektivu morální. V následujícím textu je tak s pojmy mrav a morálka pracováno s respektem k terminologii pojednávaných autorů.

[619] *„Nam lex mihi esse non videtur, quae iusta non fuerit.“* Augustinus, A., Brachtendorf, J.: *De libero arbitrio – Der freie Wille*. Padenborn: Schöningh 2006, s. 86 (I.5.11).

autoritativní aplikaci práva státem, resp. zejména orgány moci soudní. Je tedy nespravedlivé právo právem?

Odpověď právního positivismu je, že i takové právo, které je považováno za nespravedlivé, je právem. Předmětem právnického poznávání není právo hodnotit.[620] Klíčovým argumentem zde je tzv. teze o oddělení práva a morálky,[621] na který se váží argumenty další, z nichž patrně nejvýznamnější je ten o nepřístupnosti absolutní spravedlnosti lidskému poznání, kterému, Kelsenovými slovy, *„je zůstaveno pouze positivní právo.“*[622] Argumentace o vztahu práva a morálky pak může být rozdělena do dvou skupin argumentů – analytických a normativních.[623] Analytický argument pro pozitivistickou tezi o oddělení práva a morálky Alexy formuluje takto: *„Neexistuje žádná pojmově nutná souvislosti mezi právem a morálkou.“*[624] Normativní argument pak spočívá v zodpovězení otázky, zda je zahrnutí morálních prvků do pojmu práva nutné pro dosažení určitého cíle či naplnění určité normy.[625]

Tázání po vztahu práva a morálky má dvě roviny: teoretickou a aplikační. Tak právního teoretika, či jen vnějšího pozorovatele, zajímá, zda pozorovaný systém je právním systémem či nikoli, zda je norma právní normou či nikoli, a to ve vztahu k jejich vlastnosti, zda jsou spravedlivé, či nikoli. Perspektiva pozorovatele, jak pozici subjektu v teoretické rovině nazývá Alexy,[626] dovoluje nezaujatý pohled na právo. Naproti tomu perspektiva účastníka,[627]

---

620 Viz Kelsen, H.: *Ryzí nauka právní*, s. 13.

621 Německá právní teorie ji označuje jako tzv. *Trennungsthese*; její protiklad pak jako *Verbindungsthese*. Viz Alexy, R.: *Begriff und Geltung des Rechts*, s. 39.

622 Kelsen, H.: *Ryzí nauka právní*, s. 13. V témže díle na s. 15 dále Kelsen zmiňuje relativitu hodnot obecně. Dále také viz s. 52, kde Kelsen přímo říká *„die absolute Gerechtigkeit, dieser schöner Traum der Menschheit*,“ čímž absolutní spravedlnost vylučuje z poznání. Dále k tomu viz Weyr, F.: *Teorie práva*, s. 83. K otázce absolutní a relativní morálky není bez zajímavosti soudobý výzkum v oblasti praktické a morální filosofie. Jeho výstupy, ač nemohou zodpovědět otázku po poznatelnosti absolutních morálních hodnot, dávají poznat, že ač snad absolutní morální hodnoty existují, morální agenti je nesdílejí, a v rámci různých kulturních okruhů tak na určité morální problémy reagují zcela odlišně. Viz k tomu např. aktuální výzkum morálních preferencí respondentů v řadě tzv. *trolley problems* modifikovaných ve vztahu k samořiditelným automobilům: Awad, E., Dsouza, S., Kim, R., Schulz, J., Heinrich, J., Shariff, A., Bonnefon, J.–F., Rahwan, I.: *The Moral Machine experiment*. In: *Nature*, Vol. 563 Issue 7729, p. 59–64.

623 Viz k tomu Alexy, R.: *Begriff und Geltung des Rechts*, s. 40. Alexy na témže místě upozorňuje, že vedle těchto skupin existují další, zejména empirické argumenty, které se dle něj nicméně dají z větší části podřadit pod argumenty prvních dvou skupin. Empirickým argumentům zde ještě bude věnována poznámka.

624 *„… kein begrifflich notwendiger Zussamenhang zwischen Recht und Moral besteht.“ Ibidem*, s. 41.

625 *Ibidem*, s. 41.

626 *Ibidem*, s. 47.

tedy toho, kdo se pohybuje v rámci právního řádu, je jiná, z povahy věci subjektivní. Účastník, tedy ten, komu právní řád dává určitá práva a povinnosti, případně jej k něčemu zmocňuje, potřebuje otázku po vztahu práva a morálky zodpovědět nejen z důvodu teoretického poznání, ale i proto, aby věděl, zda se má daným právem řídit, či nikoli. V centru těchto úvah stojí soudce, který rozhoduje jednotlivé pře podle práva, v menší míře pak zákonodárce, který formuluje právní normy, a do určité míry každý občan – i ten se musí rozhodnout, jak se chovat. Jak ale upozorňuje Alexy, je to v posledku soudce, jehož rozhodnutí jsou zkoumána, zda jsou správná a spravedlivá.[628]

Lze konstatovat, že z pozice pozorovatele není možné tvrdit, že morálka je nutnou součástí pojmu práva. Pokud zkoumaný právní řád nemá žádný vztah k morálce, neznamená to ještě, že není právním řádem. Právo a morálka jsou pojmově odlišovány. Pokud by však morálka měla být klasifikačním kritériem[629] práva, pak by mu musela být normativně nadřazena, čímž by do sebe právo inkorporovala.[630] Nebylo by pak třeba pojmu práva. Pojmové oddělení obou systémů lze nahlédnout i ze skutečnosti, že jeden je používán k hodnocení druhého. Tak jako Aristotelés rozděluje – byť metodologicky vadně – státní zřízení mj. podle toho, zda jsou dobrá a špatná, neznamená, že by ta špatná nebyla státy vůbec.[631] Tak i hodnocení právního řádu,[632] činěné prismatem spravedlnosti, resp. morálky, umožňuje říci, že tento právní řád je správný či nikoli, nebylo by však možné, kdyby nesprávný právní řád nebyl za právní řád vůbec považován.

Z hlediska aplikace, prismatem účastníka právního řádu, se otázka vztahu práva a morálky stává naléhavější, neboť tento subjekt se musí nějakým způsobem rozhodnout. Občan musí zvážit, jestli se pravidlem, o jehož spravedlnosti má pochyby, bude přesto řídit, nebo jestli jej bude považovat za neprávo a řídit se jím nebude. Soudce musí rozhodnout, zda nespravedlivou normu aplikuje či nikoli. I normotvůrce musí normu tvořit se zřetelem k tomu, jak s ní ostatní subjekty v budoucnu naloží. Z hlediska právního positivismu se nejedná o problém, neboť jestliže norma splňuje náležitosti svého přijetí, je právní normou a jako taková je

[627] *Ibidem*, s. 47.

[628] *Ibidem*, s. 47.

[629] K rozlišení klasifikačních a kvalifikačních kritérií viz *ibidem*, s. 48–49.

[630] *„…ve skutečnosti splývají oba soubory, jichž samostatnost jsme tvrdili, v jeden, t. j. v našem případě: právní řád (souhrn právních norem) stává se nesamostatnou součástí vyššího souboru, totiž řádu etického.“* Weyr, F.: *Teorie práva*, s. 85.

[631] Je pravda, že státem (*polis*, obcí) je u Aristotela v nejvlastnějším slova smyslu toliko stát nejlepší, což však neznamená, že by o těch ostatních nebylo hovořeno jako o státech.

[632] Kterému mj. ani Kelsen nijak neodporuje, ba naopak – viz Kelsen, H.: *Ryzí nauka právní*, s. 12.

platná.[633] Platná norma pak zavazuje občany k určitému chování, orgány aplikující normu se pak této musí držet; rozhodovat, zda ji uplatní či nikoli, vzhledem k principu dělby moci nemohou. Soudce tak má v tomto ohledu být tzv. subsumpčním automatem.[634] Ukazuje se však, že v praktickém životě to není vždy možné, zejména tam, kde se výsledek subsumpce nezdá být uspokojivý. K úvaze o morálce vyzývá soudce i zákonodárce tam, kde v zákoně formuluje požadavky dobrých mravů či jinak formulovaných morálních odkazů. V tzv. složitých případech však soudy přistupují k argumentaci morálními hodnotami i tam, kde k tomu zákonodárce nevyzývá. Zde se objevuje ona výše zmiňovaná skupina empirických argumentů – lze konstatovat, že v praxi soudního rozhodování se argumentace morálními hodnotami objevuje čím dál častěji. Jestli to je jev žádoucí či nikoli, je v tuto chvíli podružná otázka, je však zřejmé, že tento jev existuje, a morální hodnoty se tak do práva dostávají v čím dál větší míře.

Lze konstatovat, že soudobá debata o vztahu práva a morálky je otevřena v díle H. L. A. Harta, jehož v tomto kontextu klíčovým konceptem je tzv. pravidlo uznání (*rule of recognition*). Pravidlo uznání v Hartově pojetí je sekundární pravidlo *„používané pro identifikaci primárních pravidel závazku.“*[635] Na základě tohoto pravidla je možné odpovědět na otázku po platnosti konkrétní právní normy.[636] V jistém smyslu je tak funkce Hartova pravidla uznání podobná Kelsenově základní normě. V Hartově pojetí však pravidlo uznání nemá nutně podobu psaného pravidla. Jestliže právní řád obsahuje pravidlo normotvorby, dle kterého lze bezpečně identifikovat, co je právní normou a co nikoli,[637] není toto pravidlo samo ještě pravidlem uznání. *„Pravidlo uznání,“* říká Hart, *„existuje pouze jako složitý, třebaže za normál-*

[633] Z pojmu positivního, tedy kladeného práva plyne, že se jedná o právo platné. Viz k tomu Weyr, F.: *Teorie práva*, s. 85. Z uvedeného zároveň plyne, že uvedený pojem práva je svázaný s platností. Je-li tak hovořeno o právu, které není platné, ale platnosti nenabylo, či ji pozbylo, nebo je zcela vymyšlené, jedná se *stricto sensu* o nepřesnost. Přesto se v některých kontextech dá o normách, které nejsou *stricto sensu* právní, jako o právu hovořit. K rozlišení pojmů práva na platnost vázaných a nevázaných viz Alexy, R.: B*egriff und Geltung des Rechts*, s. 44 an.

[634] Ač je tato myšlenka hojně kritizována pro svou údajnou nemožnost, A. Adrian argumentuje, že tzv. soudcovský automat možný je. Viz Adrian, A.: *Der Richterautomat ist möglich – Semantik ist nur eine Illusion*. Rechtstheorie 48 (2017), s. 77–121.

[635] Hart, H. L. A.: *Pojem práva*, s. 107.

[636] K popisu funkce pravidla uznání viz *ibidem*, s. 113.

[637] Tak může být stanoveno, že kvalitu zákona nabývá legislativní návrh, který projde stanovenou procedurou a je vyhlášen ve sbírce zákonů; Hart uvádí příklad anglického práva, že *„V Anglii považují za zákon … vše, co stanoví Královna v Parlamentu…“ Ibidem*, s. 109.

ních okolností harmonický celek praxe soudů, veřejných činitelů a soukromých osob, kteří identifikují zákon prostřednictvím odkazu k jistým kritériím. Jeho existence je prostě skutečností."[638] Samo pravidlo uznání tak není předmětem otázky po platnosti, samo není ani platné, ani neplatné.[639] Hart tak propojuje právní řád, resp. jeho platnost, s fysickým světem, propojuje normativitu s fakticitou. I když tak Hart sám zastává tezi o oddělení práva a morálky, s konceptem pravidla uznání se otevírá prostor pro užití morálních kritérií při určování platnosti konkrétních právních norem.

Zejména v návaznosti na Hartovo pravidlo uznání se v rámci právního positivismu vyvíjí dva směry – inklusivní právní positivismus a exklusivní právní positivismus.[640] Tyto přístupy se odlišují v zásadě v tom, zda připouštějí, že součástí Hartova pravidla uznání mohou být morální kritéria, či nikoli.[641] Exklusivní positivismus vychází z posice, že kritéria pro určení, zda je norma právní normou, mají záviset pouze na lidském chování a mají být popsatelná pouze morálně neutrálními pojmy – tedy musejí pocházet ze zákonodárné činnosti, soudního rozhodnutí či zvyku.[642] Joseph Raz pro tuto posici přináší tři argumenty.[643] Za prvé ukazuje, že při práci s pojmem práva je právo odlišováno od morálky, že tak např. při hodnocení soudního rozhodnutí je odlišováno, zda jsou argumenty v rozhodnutí právně přijatelné či nikoli, a zda jsou morálně správné či špatné, a že soudci při tzv. dotváření práva neaplikují právo, nýbrž činí morální soud, na jehož základě vytváření právo nové.[644] S pojmem práva se tedy pracuje tak, že morálku nezahrnuje. Raz dále argumentuje, že právo od morálky odlišuje jeho funkce. Právo na rozdíl od morálky (či mravu) má tu funkci, že oproti soukromým koncepcím poskytuje pravidla, která jsou závazná pro všechny členy společnosti bez ohledu na to, zda s nimi souhlasí, což může činit pouze tak, že poskytne veřejně seznatelné způsoby řízení chování a regulace různých aspektů života.[645] Právo i díky Hartem formulovanému pravidlu

[638] *Ibidem*, s. 116.

[639] Viz Ott, W., Rea-Frauchiger, M. A.: *The Varieties of Legal Positivism*. Zürich/St. Gallen – Baden-Baden: Dike – Nomos 2018, s. 79.

[640] Viz *ibidem*, s. 84.

[641] Viz *ibidem*, s. 84.

[642] Viz *ibidem*, s. 85. Podrobně k tomu viz dále Raz, J.: *The Authority of Law*. Oxford: Oxford University Press 2004, s. 39–40.

[643] Ke stručnému shrnutí uvedených argumentů viz Ott, W., Rea-Frauchiger, M. A.: *The Varieties of Legal Positivism*, s. 85 an.

[644] Viz Raz, J.: *The Authority of Law*, s. 48 an.

[645] Viz *ibidem*, s. 51. *„Law is an public measure by which one can measure one's own as well as others behaviour (...). It helps to secure social co-operation (...)."*

uznání tuto vlastnost má, zatímco různé morální systémy nikoli. Konečně poslední Razův argument vyplývá z jeho pojetí autority, resp. legitimní autority. Tu shrnuje ve třech tezích: tezi závislosti, tezi normálního ospravedlnění a tezi prevence.[646] Dle první teze mají být všechna autoritativní nařízení založena, mimo jiné, na důvodech, které se vztahují na subjekty daného nařízení a které záleží na okolnostech vymezených v daném nařízení.[647] Dle druhé teze by autorita jedné osoby nad subjektem měla být normálně uznána tak, že tomuto subjektu je ukázáno, že pravděpodobně lépe vyhoví důvodům, které se na něj vztahují, když přijme nařízení dané autority jako autoritativně závazné a snaží se je následovat, než když se bude snažit přímo následovat důvody, které se na něj vztahují.[648] Konečně třetí teze tvrdí, že skutečnost, že autorita vyžaduje určitou činnost, je důvodem pro provedení této činnosti, který nepřistupuje k dalším možným důvodům, nýbrž má některé z nich nahradit.[649] Autoři Ott a Rea-Frauchiger ukazují toto pojetí autority na příkladu Švédska, kde došlo v roce 1967 ke změně strany silnice, po které jsou řízena vozidla.[650] V takovém případě dle těchto autorů je autorita švédského zákonodárce legitimní, neboť ten má lepší přehled o mezinárodním prostředí, psychologických podmínkách švédských motoristů a očekávaných nákladech, než jednotlivý řidič, a proto, že individuální řidič řídí lépe, když následuje rozhodnutí zákonodárce, než kdyby se spolehl na vlastní úsudek.[651] V Razově pojetí tak je autorita legitimní jen tehdy, když může lépe naplnit důvody, na kterých závisí její nařízení.[652] Má-li autorita takovou legitimitu, jejích nařízení má být dbáno bez ohledu na možná zdůvodnění těchto nařízení, nýbrž právě proto, že normotvůrce má autoritu, která je legitimní.[653] U takového nařízení není dále zkoumáno, je-li správné; pokud se jím adresáti neřídí, není to proto, že by bylo špatné, nýbrž proto, že to není nařízení správného druhu.[654] Právo musí být autoritativní, musí autoritativně určovat, co má být, a to způsobem, který není závislý na úvahách, dle kterých měla autorita

[646] Viz Raz, J.: *Authority, Law, and Morality*. In: Raz, J.: *Ethics in the Public Domain*. Oxford: Clarendon Press 1994, s. 198.

[647] *Ibidem*, s. 198.

[648] Viz *ibidem*, s. 198.

[649] Viz *ibidem*, s. 198.

[650] Viz Ott, W., Rea-Frauchiger, M. A.: *The Varieties of Legal Positivism*, s. 86 an.

[651] Viz *ibidem*, s. 87.

[652] Viz *ibidem*, s. 87 a Raz, J.: *Authority, Law, and Morality*, s. 198 an.

[653] Viz *ibidem*, s. 198 an. Raz zde dodává, že toto neimplikuje slepou poslušnost; autorita má být legitimní, přičemž její legitimita je dána tím, že má lepší předpoklady řešit daný problém.

[654] Viz *ibidem*, s. 203.

rozhodnout.[655] Lze završit, že dle exklusivního positivismu nejenže právo není spojené s morálkou, ale ani se na ni nemá odkazovat jako na svůj zdroj. Pokud ji do sebe zahrne, morální pravidlo ztrácí svůj morální charakter, neboť přestává zavazovat proto, že je správné, a nově zavazuje proto, že je vydáno autoritou. Právo tak má dle Raze být vždy identifikováno jen ze svých zdrojů.[656] Tomuto jeho názoru odpovídá skutečnost, že tradiční zdroje práva, tedy zákon, soudní precedens i zvyk, odpovídají výše uvedeným podmínkám: jsou zdrojem autoritativních nařízení (jak moc zákonodárná, tak moc soudní, tak společnost mohou být chápány jako legitimní autority ve výše uvedeném smyslu), a zároveň mohou být identifikovány způsobem, který nezávisí na úvahách, podle kterých mají rozhodovat.[657]

Oproti exklusivnímu positivismu inklusivní positivismus vychází ze skutečnosti, že celá řada právních řádů obsahuje morální principy,[658] z čehož je vyvozován závěr, že morální soudy mohou být v právu relevantní. Oproti přirozenoprávním teoriím nevidí inklusivní positivisté nutnost morálního obsahu práva, tvrdí však, že morální obsah může být pro právo relevantní, avšak jen do té míry, do jaké jsou samým právním systémem jako takové uznány.[659] Posice inklusivního positivismu je tedy taková, že Hartovo pravidlo uznání může mít morální obsah; inklusivisté však zdůrazňují, že tento obsah je toliko možný, nikoli však nutný – to je plně v diskreci normotvůrce.[660] Jádro inklusivního positivismu spočívá ve dvou tvrzeních: za prvé, existence právního systému, ve kterém dostatečnou podmínkou pro platnost pravidla je to, že reprodukuje morální princip, je konceptuálně možná, a za druhé pravidlo musí být v souladu s nějakým souborem morálních principů, které může ústava ukládat.[661] Pokud tedy ústava obsahuje morální principy (v případě českého právního řádu by se jednalo zejména o principy obsažené v Listině základních práv a svobod), žádné pravidlo daného právního řádu nesmí těmto principům odporovat. Proti tomuto argumentu exklusivní positivisté argumentují tak, že skutečnost, že právní řád obsahuje kritéria platnosti, která jsou popsána pomocí jazyka

[655] Viz *ibidem*, s. 205.

[656] Viz Raz, J.: *The Authority of Law*, s. 47.

[657] Viz Raz, J.: *Authority, Law, and Morality*, s. 205. Viz dále Ott, W., Rea-Frauchiger, M. A.: *The Varieties of Legal Positivism*, s. 88.

[658] Ott a Rea-Fauchiger zmiňují dodatky k Ústavě Spojených států amerických či Kanadskou Listinu práv a svobod. Viz Ott, W., Rea-Frauchiger, M. A.: *The Varieties of Legal Positivism*, s. 88. V českém prostředí lze zmínit Listinu základních práv a svobod, ale i, *in extenso*, například požadavek dobrých mravů vyjádřený v občanském zákoníku.

[659] Viz *ibidem*, s. 89.

[660] Viz k tomu Coleman, J.: *The Practice of Principle*. Oxford: Oxford University Press 2003, s. 108.

[661] Viz Ott, W., Rea-Frauchiger, M. A.: *The Varieties of Legal Positivism*, s. 92–93.

morálky, neznamená, že platnost pravidla je skutečně podmíněna principy morálky. Znamená to pouze, že taková ustanovení vyzývají soudce k tomu, aby za určitých podmínek učinil morální hodnocení.[662] K tomu lze konstatovat, že je-li morální princip inkorporován do právního řádu, ztrácí svou kvalitu jakožto morální princip a stává se principem – pravidlem právním.

Odlišný přístup zaujímá Ronald Dworkin, který se soustředí především na činnost soudce. Argumentuje tzv. složitými případy, které musí soudce rozhodnout. Představuje v tomto kontextu rozlišení principů a pravidel, ke kterým přidává ještě politiky (*policies*). Tyto tři, jak říká Dworkin, druhy standardů, se liší následovně. Politika je standard, který stanovuje cíl, který má být dosažen, jako např. zlepšení určité stránky společenského života.[663] Princip pak je standard, jehož hodnota nespočívá v prospěchu, nýbrž je požadavkem spravedlnosti, férovosti či jiné dimenze morálky.[664] Podstatnější však je odlišení principů od pravidel. Oba tyto standardy podle Dworkina vedou k rozhodnutí o právní povinnosti, ale zatímco pravidla dovolují aplikaci způsobem vše nebo nic,[665] principy takto nefungují.[666] Součástí principů je dle Dworkina jejich význam či závažnost.[667] To jednak dovoluje, aby různé principy stály proti sobě, jednak při takovém sporu je třeba zvážit význam či závažnost těchto principů, a rozhodnout na základě takto provedené úvahy.[668] Dworkin na vybraných soudních rozhodnutích dokládá, že soud rozhodl nikoli v souladu s pozitivním právem, nýbrž na základě principů.[669] Z hlediska formulování pojmu práva pak vzhledem k této faktické situaci navrhuje dvě možnosti: říci, že principy, alespoň některé, jsou závazné, a zahrnout je tak do pojmu práva, nebo říci, že principy nejsou závazné, a nejsou tak součástí pojmu práva, a v případě jejich použití tak soud používá mimoprávní argument.[670] Dworkin k tomu správně poznamenává, že se nejedná o toliko hru se slovy,[671] nýbrž o to, zda soud vymáhá již existující povinnost, či zda tuto povinnost soud vytváří v rámci své diskrece *ex post facto,*[672] čímž

[662] Viz *ibidem*, s. 93.

[663] Dworkin, R.: *Taking Rights Seriously*. London: Bloomsbury 2013, s. 38.

[664] *Ibidem*, s. 39.

[665] *„Rules are applicable in an all-or-nothing fashion.“ Ibidem*, s. 40.

[666] Viz *ibidem*, s. 41.

[667] Viz *ibidem*, s. 43.

[668] Viz *ibidem,* s. 43.

[669] Viz *ibidem*, s. 39–40.

[670] Viz *ibidem*, s. 46.

[671] Viz *ibidem*, s. 46.

[672] Viz *ibidem*, s. 47.

jiným způsobem vyjadřuje otázku právní jistoty a přípustnosti retroaktivity v právu. Právě jeho zaměření na soudní rozhodnutí však nakonec dává vznik pochybám, nakolik je celé dělení přínosné pro typ právní kultury, kde je kladen důraz na abstraktní zákon spíše než na soudní rozhodnutí. Principy totiž, u kterých Dworkinovi na citovaném místě není jasné, zda jsou součástí práva, jsou totiž v právních řádech systémů, kde je kladen důraz na zákon, stanoveny přímo daným zákonem. V případě českého právního řádu je řada principů vyjádřena již v ústavě, podobu těchto principů má i většina ustanovení Listiny základních práv a svobod. Významné právní předpisy upravující jednotlivá odvětví práva mají rovněž své principy vytknuty ve svém textu. Tam tedy, kde soud rozhoduje, použije i principy stanovené v těchto právních předpisech, působilo by však nepatřičně, kdyby do svých úvah přibíral principy jiné, v positivním zákoně nevyjádřené. Stranou je zde pochopitelně ponechána otázka neurčitosti pojmů, kterými jsou některé principy často vyjádřené, a konkrétní řešení, ke kterým soudy dospívají; lze se domnívat, že alespoň v některých případech soudy rozhodují nad rámec zákona za použití principů, které nejsou v právním řádu jasně formulovány, či alespoň za extenzivního výkladu těch, které v zákoně formulovány jsou. Případy, které Dworkin zmiňuje, lze vyřešit i v rámci ryze právněpositivistického přístupu; řečeno s normativisty, právní norma povinnost ukládá nebo neukládá, a soud podle toho rozhodne. Důvod, proč postupovat jinak, neleží v oblasti práva a nemá žádnou souvislost s dělením pravidel a principů, a spočívá v tom, že nalezené řešení není z nějakého důvodu žádoucí, třeba proto, že je soudce nepovažuje za spravedlivé či morální. Otázka po vztahu práva a morálky se tak stává otázkou po vztahu práva a morálky – ale čí? Pokud soudcovy, je to jistě nešťastné, ale nemělo by to mít na práci soudce vliv,[673] pokud společenské, pak je otázka, je-li soudce ten pravý, kdo společenskou morálku má odhadnout. Problém není dále problémem právním, nýbrž problémem výsostně politickým. Pochyby, které vedly positivisty k relativismu a odmítnutí vztahu práva a morálky, pak přetrvávají.

[673] Tak jako lékař při provádění operačního úkonu nemá uvažovat nad morálními kvalitami pacienta a nad souvisejícími okolnostmi, tak i soudce by měl být schopen při aplikaci práva odhlédnout od osobních názorů na to, co je správné a co nikoli. Že tomu tak často není ani v zemích právních systémů založených na psaném zákoně lze doložit příkladem aktuálním v době tvorby této práce, kdy soudce Vrchního soudu v Praze v odůvodnění rozhodnutí, v jehož výroku konstatoval nevinu obžalovaného, vyjádřil svůj názor, že se jedná o rozhodnutí špatné a fakticky implikoval, že obžalovaného považuje za vinného. Viz k tomu Česká justice.cz: *„Špatné rozhodnutí"? Nečesaný podává ústavní stížnost proti odůvodnění soudce Lněničky [online]*. 29. 4. 2019 [cit. 29. 4. 2019]. Dostupné z: https://www.ceska-justice.cz/2019/04/spatne-rozhodnuti-necesany-podava-ustavni-stiznost-oduvodneni-soudce-lnenicky/.

Pochyby ostatně přetrvávají i u Radbruchovy formule. Je jasné, že pro co největší zachování právní jistoty je výhrada morálky omezena jen na ty nejhorší případy rozporu práva a morálky. Z historických souvislostí je rovněž zřejmé, jaké okolnosti měl Radbruch na mysli. Otázky zůstávají dvě. První se ptá, jak se pozná, že tvrzená nemorálnost překračuje pomyslnou hranici? Druhá se pak ptá, jak se daná nemorálnost pozná. Pokud je věc posuzována kritickou morálkou, je opět hledán nárok na absolutní platnost, který nemůže být poznán, nýbrž je předmětem víry, pokud je věc posuzována morálkou positivní, objevuje se jednak problém jejího zjištění, jednak jejího obsahu. Lze se zcela plausibilně domnívat, že většina těch, kteří se chovají nemorálně, si sami nic takového nemyslí. Fullerův odporný udavač[674] má sice v popisovaném příkladu nečestné pohnutky a postranní úmysly, řada udavačů však své bližní udává nikoli proto, že by si tito mysleli, že jsou zlí, nýbrž proto, že věří, že pomáhají celkovému dobru. Zjištěním positivní morálky by tak mohlo snadno být zjištěno, že domněle nemorální právní norma je ve skutečnosti chápána za normu vysoce morální. Kde je v takovém případě prostor pro určení hluboké nespravedlnosti?

Specifický přístup k otázce vztahu morálky a práva představuje tzv. demokratický positivismus, resp. demokratická jurisprudence. Jeremy Waldron tak ukazuje užitečnost právního positivismu v demokratickém kontextu.[675] V kontextu vztahu morálky a práva je pozoruhodný především postřeh, že *„potřebujeme něco, co hraje roli práva mezi námi, čehož obsah může být identifikován bez odkazu k morálním soudům, neboť morální soudy nás ženou ke konfliktům, zatímco to, co potřebujeme, je jednota, mír a koordinace.“*[676] Waldron zde vychází z mnohosti morálních soudů a právo, které je oddělené od morálky, považuje v této souvislosti za neutrální obsah, se kterým se mohou – a musí – ztotožnit všichni. Z demokratické pozice pak odmítá spojení práva a morálky proto, že demokratickému myšlení je cizí myšlenka obsahového kritéria pro určení toho, co je právo; lid musí mít možnost uznat za právo, cokoli potřebuje.[677]

---

[674] K problému odporného udavače viz Fuller, L.: *Morálka práva*, s. 221 an.

[675] Viz k tomu Waldron, J.: *Can there be a democratic jurisprudence?* In: Emory Law Journal 58 (2009), s. 675–712.

[676] *Ibidem*, s. 698.

[677] *Ibidem*, s. 698. Srovnej k tomu pozici vyjádřenou již Ciceronem, dle kterého je zákon rozlišením spravedlivého a nespravedlivého dle principů přirozenosti, a nic jiného ani zákonem nezaslouží být nazýváno. Cicero*: De legibus. O zákonech, II.13–14.* Praha: Oikoymenh 2017, s. 83.

S Waldronovou pozicí lze souhlasit do té míry, že vládnoucí musí mít možnost uznat za právo, co potřebuje. V tomto ohledu se demokratický stát zásadně neliší od státu aristokratického či monarchického, u kterých lze analogicky hovořit o monarchickém či aristokratickém positivismu.[678] Oddělení práva od morálky však není – nahlíženo z jiné perspektivy – tak silné. Demokratická vláda nemusí otázku po platnosti nespravedlivého práva řešit do té míry, že vlastní právo za nespravedlivé považovat vůbec nemusí – může jej považovat za souladné se společenskou morálkou.[679] Lze ostatně konstatovat, že právo v demokratickém státě je odrazem morálky lidu, v aristokratickém pak aristokracie, v monarchickém monarchy. Přesto je to demokrat, kdo si uvědomuje nejvíce, že morálka je relativní a že v morálních soudech nepanuje všeobecná shoda, a proto je pro něj právní positivismus, nespojující pojem práva s morálním obsahem, přitažlivý.[680] A ač lze tvrdit, že demokraticky přijatý právní řád je obrazem společenské morálky, není tím zároveň vyloučena skutečnost rozdílů v morálních soudech, není tím vyloučena možnost morálního hodnocení platného právního řádu.[681]

V otázce vztahu práva a morálky se autor přiklání ke stanovisku právního positivismu. Lze souhlasit s argumentem, že je-li morálka začleněna do pojmu práva, ztrácí svou hodnotící funkci. Morálka dále ve společnosti není jedna. Tak jako v rámci společnosti existují dílčí sociální skupiny, tak existují dílčí morálky. Stanovisko relativismu nedovoluje přijmout posici, že morální hodnoty jsou nutnou součástí práva.[682] Lze však souhlasit s inklusivním positivismem v tom, že právní řád může – nemusí – určité morální principy inkorporovat. To se v soudobých právních řádech děje zejména v kontextu tzv. lidských či základních práv a svobod. Je však třeba zároveň oproti inklusivnímu positivismu zdůraznit, že jakmile jsou morální pravidla inkorporována do právního řádu, stávají se pravidly právními, která tak platí souběž-

[678] Analogie platí jen v tomto jednom ohledu; Waldron ve své koncepci demokratické jurisprudence rozebírá další aspekty vztahu demokracie a positivismu, kde tato analogie platit nemusí. Viz Waldron, J.: *Can there be a democratic jurisprudence?*

[679] Viz k tomu *ibidem*, s. 699. Srovnej k tomu ilustrativní příběh Huckleberryho Finna zmíněný H. L. A. Hartem. Hart, H. L. A.: *Pojem práva*, s. 198 an.

[680] Viz Waldron, J.: *Can there be a democratic jurisprudence?*, s. 700.

[681] K takovému důsledku může vést čtení přirozenoprávních teorií; je-li morálka součástí pojmu práva, je jeho hodnocení z morálních pozic vyloučeno, neboť jeho morální kvalita se předpokládá. Viz k tomu *ibidem*, s. 697.

[682] Nejpozději zde se sluší důrazně upozornit, že je-li v této práci hovořeno o relativismu ve vztahu k hodnotám a ke spravedlnosti, není tím myšlena gnoseologická skepse ve smyslu, jak o ní nesouhlasně hovoří Pavel Maršálek (viz Maršálek, P.: *Příběh moderního práva*, s. 208 an.) – s ním nelze než souhlasit, když k theoriím z této skepse plynoucím říká, že *„jsou nezřídka jednostranné a zavádějící.“* – ibidem, s. 211.

ně vedle původních pravidel morálních, která proto nepřestávají platit; právní pravidla jsou na původních morálních pravidlech nezávislá. To samozřejmě na jedné straně znamená, že lidské právo formulované v právním předpisu nemusí obsahem odpovídat morálnímu pravidlu, které mu bylo zdrojem, zároveň to však znamená, že takto formulované lidské právo může být předmětem kritiky z posice původního morálního pravidla.

Zejména v kontextu demokratických států je dále třeba zdůraznit přednosti positivistického přístupu k právu. Kromě několikrát zmiňované relativity hodnot a vztahu tohoto světonázoru k demokratické formě státu, traktovaných Hansem Kelsenem, je třeba připomenout obzvláštní důležitost, jaká je v demokratickém státě přikládána zdroji práva, oproti jeho obsahu. Má-li stát být demokratický, je třeba, aby kritériem platnosti jeho právních norem nebyl obsah, nýbrž zdroj, ze kterého pochází, tedy demokratický proces. Platnost práva nemůže ve světě morálního pluralismu záviset na morálce, naopak však, svou neutralitou k partikulárním morálkám a svou universalitou v konkrétním státě určitý morální obsah získává – tím, že je minimálním rámcem, dle kterého se musí všichni bez ohledu na své partikulární koncepce dobra řídit, se stává minimem morálky.[683] Znovu lze v této souvislosti připomenout Hegela, který ve své genialitě poznal, že to, co je skutečné, je také rozumné, a že abstraktní zákon jakožto produkt zčištění vůle jednotlivců je tím rozumným v nejvyšším smyslu. To je zřetelné zejména v demokratické formě státu, kde se každý určitým způsobem podílí na tvorbě státní vůle, a tím na obsahu právních předpisů, lze však konstatovat, že tomu tak je i ve státech jiné formy. Tato schopnost práva překonat partikulární morálku a dát pravidla shodná všem je něco, co se objevuje již v jednání Sókrata, který si i tváří v tvář trestu smrti uvědomoval, o jakou hodnotu se jedná.

[683] Viz k tomu Barány, E.: *Pojmy dobrého práva*, s. 115: *„V modernej európskej spoločnosti bolo spravidla vedúcim a integrujúcim normatívnym systémom pozitívne právo, ktoré zároveň vyjadrovalo historicky konkrétne minimum morálky, čiže prienik morálok rôznych sociálnych skupín a v tomto zmysle a rozsahu bolo pre spoločnost jako celok spravedlivé…“*

D. Ke změnám moderního státu

Že stát jako fenomén podléhá změně, je nepochybné již ze skutečnosti, že neměnné není nic. Mění se pojem státu, mění se účel státu, jeho role v rámci mezinárodních vztahů i v rámci vztahů vnitrostátních. Že je stát předmětem změny je reflektováno v literatuře nejen posledních let. Vývoj státu je hodnocen tu pozitivně, tu negativně, jindy vyloženě katastroficky. Pro vykreslení jeho proměn jsou užívány mnohdy poetické metafory, kdy se často hovoří o soumraku státu,[684] stát je s otazníkem označován za kolos na hliněných nohou,[685] případně se naopak v souvislosti se státovědou hovoří o červáncích.[686] V české literatuře je postavení státu diskutováno poměrně nedávno mj. právě citovanými tituly, ty však nejsou, zejména v zahraničním kontextu, ani prvními, ani posledními pokusy o vyrovnání se s problematikou. Lze konstatovat, že v německé literatuře je o roli a proměnách státu diskutováno nejméně půl století, spíše však déle. Jediné, co se proměňuje, je konkrétní vztažení úvah o změně státu ke konkrétním výzvám té které doby, a proměna státu se tak diskutuje tu ve vztahu k lidským právům, tu ve vztahu k mezinárodnímu právu, jindy ve vztahu k nadnárodním korporacím, v poslední době i ve vztahu k migraci a otázce hranic.

I. Možnosti a limity moderního státu

Proměna moderního státu je patrná ve dvou ohledech – jeho role na jedné straně slábne – ať už z jakýchkoli důvodů a bez ohledu na to, jak je toto slábnutí vnímáno, na straně druhé však stát posiluje v tom smyslu, že ovládá i ty oblasti života občanů, které dříve náležely jiným subjektům. Tyto dvě zdánlivě protichůdné tendence se navzájem doplňují, a lze tak konstatovat, že spolu souvisejí. Nejprve bude zaměřena pozornost na to, jakým způsobem stát posiluje.

1. Možnosti moderního státu

Jak se moderní stát vyvíjí, zvyšuje se jeho moc. Rozsah společenských vztahů, které reguluje či které nějakým způsobem ovládá, se neustále rozšiřuje. Zatímco lze konstatovat, že

[684] Tak např. Holländer, P.: *Soumrak moderního státu*, s. 1–28.

[685] Viz Kysela, J.: *Stát jako obr na hliněných nohou. Opožděné poznámky k seriálu o budoucnosti státu*. In: Právník 11/2014, s. 945–969.

[686] Viz Přibáň, J.: *Ranní červánky globálního konstitucionalismu: o „radostné" právní vědě v postnacionální společnosti*. In: Právník 2/2013, s. 105–123.

středověký stát byl jedním z mnoha aktérů, který byl omezen z jedné strany římskou říší, z druhé strany církví, z třetí strany pak šlechtou, cechy a dalšími organizacemi, ve státě moderním jsou postupně tyto vlivy eliminovány, případně státu podřízeny. Ve vztahu jednotlivce a státu již není prostředníků, jejich funkce přebírá stát. Tento vývoj souvisí s rozvojem teorie suverenity, která, jak bylo řečeno, se může plně rozvinout až v reakci na existující stav spočívající v dosud nesuverénní moci státu. Teoretici suverenity a moderního státu pak vyjmenovávají celou řadu oprávnění, které státu mají náležet, přičemž řada z těchto práv suveréna je nová.[687] S tímto ukotvením státu však souvisí otázka, zda na sebe stát přejímá aktivity, které dosud zajišťovaly jiné instituce.[688] Zde lze konstatovat, že ano. Stát postupně přejímá výchovu, sociální péči i náboženství. Otázky dříve soukromé povahy jsou nově pod křídly státu. Jak ale upozorňuje Jan Kysela, *„stát všestranně chránící má značný potenciál být státem všestranně utlačujícím.“*[689] Na vše pojímající moderní stát upozorňuje v různých souvislostech již Georg Jellinek.[690] Moderní stát se tak vskutku stává všezahrnující, totalitní jednotou. I v reakci na tento vývoj se dostává stále hlasitěji ke slovu teorie lidských práv jakožto limitace státní moci ve vztahu k jednotlivci.[691] Tímto vývojem však není činěn krok zpět, neboť jiným společenským organizacím se jejich výjimečnost nevrací, a ač je stát v různé míře propouští ze svého područí, nejsou již na něm nezávislými subjekty. Vývoj směrem od absolutistického či policejního státu k modernímu právnímu státu není veden pohnutkami po návratu starých dobrých časů, nýbrž představou individualismu.

Přes tento vývoj a přes dominantní doktrínu lidských práv se zejména v nejnovější době objevují pokusy o rozšiřování státní moci navzdory limitům, které si stát dříve stanovil. Tyto pokusy se objevují zejména v souvislosti s různými krizovými událostmi, kdy je třeba rychlého zásahu, a je tak nutné omezit stávající procedury, případně lidská práva jednotlivců. Jedná se zejména o situace způsobené živelními pohromami, v poslední době pak ale čím dál častěji v souvislosti s fenoménem terorismu. V situaci ohrožení státu nelze např. čekat do další schůze zastupitelského sboru toho kterého státu, stejně jako nelze s rozhodnutím čekat na

[687] Srovnej například výčet práv suveréna v Hobbesově díle: Hobbes, T.: *Leviathan XVIII*, s. 121 an.

[688] Stát přebírá vybrané funkce církve a náboženských společností, cechů, měst, rodiny i dalších organizací společenského života. Zajišťuje nově mj. sociální zabezpečení, zdravotnictví, školství, podléhá mu kontrola kvality různého zboží, leckdy také oblast náboženství, a působí také v dalších oblastech.

[689] Kysela, J.: *Stát jako obr na hliněných nohou. Opožděné poznámky k seriálu o budoucnosti státu*, s. 953.

[690] Viz např. Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 345.

[691] Viz Pavlíček, V.: *Ústavní právo a státověda. I. díl*, s. 166, či Kysela, J.: *Stát jako obr na hliněných nohou. Opožděné poznámky k seriálu o budoucnosti státu*, s. 961.

nejistý výsledek dlouhých diskusí politiků. Moderní právní stát tak zpravidla ve svém právním řádu obsahuje pojistky pro takové situace, kdy se standardní postupy suspendují a pověřená osoba či sbor osob rozhodují nikoli nutně v souladu s právem, ale především za účelem překonání krize.[692] Tyto osoby lze spolu s Carlem Schmittem označit za tzv. komisařské diktátory,[693] přičemž celý tento institut je znám již ze starověkého Říma.[694] Specifickým případem způsobu překonání určité krize jsou jednorázové, často časově ohraničené zákony, které zpravidla nemají obecnou povahu a slouží k překonání určité situace. Tak například ve Spojených státech amerických či ve Velké Británii byly přijaty právní předpisy, které na určitou dobu omezují určitá lidská práva, a to za účelem boje proti terorismu.[695] Ač se jedná o předpis, který sám o sobě je nepochybně kontroverzní, skutečný problém spočívá ve skutečnosti, že pevně ohraničená časová platnost a účinnost tohoto předpisu byla několikrát prodloužena s poukazem na to, že hrozbu terorismu se dosud nepodařilo eliminovat.[696] I taková situace je známá již z antického Říma, kde si Gaius Iulius Caesar nechal několikrát prodloužit dobu své diktatury, aby ji nakonec učinil doživotní. Pojistky, které existují proti přílišné kumulaci moci i proti samotné moci státu i proto musejí být stanoveny, že jejich dodržování není omezeným vždy pohodlné. Z výjimečného stavu se však takto stává stav normální, plíživou cestou dochází k rozšiřování státní moci.

[692] Tyto krize zdaleka nemusejí znamenat jen válečné stavy či přírodní katastrofy. Zmiňovány jsou zejména v poslední době krizové stavy ekonomické (viz Scheuerman, W. E.: *The Economic State of Emergency*. In: Cordozo law review, Vol. 21, Issue 5–6 (May 2000), s. 1869–1894), či ve zdravotnictví (svého času v České republice vyvolalo poprask zjištění, jaké pravomoci má v těchto záležitostech ministr zdravotnictví, a to v souvislosti se zákazem prodeje lihovin v září roku 2012).

[693] Ke Schmittově rozdělení viz níže, pozn. pod čarou č. 759**Chyba! Záložka není definována.**.

[694] Pojem diktatury a diktátora se poprvé objevuje v antickém Římě, následně byly tyto pojmy pro státovědu znovu objeveny Macchiavellim, Harringtonem a Rousseauem. Viz k tomu Ferejohn, J., Pasquino, P.: *The law of the exception: A typology of emergency powers*. In: International Journal of Constitutional Law, Volume 2, Issue 2, April 2004, s. 210 an. Vyčerpávajícím způsobem o diktatuře se zaměřením na tzv. ústavní diktaturu pojednává Clinton L. Rositer. Viz Rositer, C. L.: C*onstitutional Dictatorship. Crisis Government in the Modern Democracies*. Princeton: Princeton University Press 1948, kde jsou rozebrány jak pojmy ústavní a římské diktatury, tak konkrétní situace v Německu, Francie, Velké Británie a Spojených státech amerických.

[695] Myšleny jsou Defense Against Terrorism Acts ve Velké Británii a PATRIOT Act ve Spojených státech. Viz k tomu Ferejohn, J., Pasquino, P.: *The law of the exception: A typology of emergency powers*, s. 215.

[696] Viz *ibidem*, s. 219.

2. Limity moderního státu

Moderní stát, zejména pak právní stát a demokratický právní stát, jsou státy typově liberálními. Tento fakt, který lze z hlediska svobody jednotlivce považovat za výhodu (a o vzniku této koncepce tak lze oprávněně říci, že znamenala pokrok), znamená největší omezení státní moci.

Liberalismus, resp. liberální stát, má, stejně jako jiné typy moderního státu, kořeny v díle Thomase Hobbese. Hobbesův stát, jakkoli je nesprávně dáván za příklad státu absolutistického,[697] má – navzdory téměř neomezené moci suveréna – jedno omezení, kterým je lidský život, resp. právo jednotlivce na obranu vlastního života.[698] I když v Hobbesově koncepci může stát usilovat o život jednotlivce (Hobbes tak mj. zná trest smrti[699]), jednotlivec se může proti takovému usilování o vlastní život bránit všemi prostředky, které uzná za vhodné. Je zřejmé, že tam, kde stát je v pozici smrtelného, pozemského boha, jsou možnosti obrany jednotlivce poněkud omezené, a i proto nebývá Hobbes první, kdo přijde na mysl, je-li hovořeno o liberalismu. Základ práva na život, který však do své nauky o státu vetkl, zůstal modernímu státu vlastní dodnes.

Vývoj, který toto právo na život zaznamenalo, byl nepochybně bouřlivý a – nutno podotknout – neprobíhal jen po linii Hobbesových následníků. Již John Locke vyvozuje z práva na život vlastnické právo.[700] Argumentační linie, kterou přitom sleduje, je poměrně prostá: má-li jedinec právo na život a potřebuje-li k zachování svého života prostředky vnějšího světa, musí mu být zaručeno, že když si nějaké opatří, zůstanou v jeho vlastnictví. Tento motiv rezonuje již v Hobbesově popisu přirozeného stavu, ve kterém nikomu nepatří nic, což vede ke krátkému a nebezpečnému životu, a i u Johna Locka je zajištění vlastnického práva jedním z motivů k uzavření společenské smlouvy.[701] Tuto argumentační linii lze přitom vztáhnout na řadu dalších práv a svobod; výsledkem může být seznam tzv. *capabilities*, který představuje Martha Nussbaum,[702] který vychází z toho, že každá lidská bytost má nejen právo na život, nýbrž na důstojný život.

---

[697] Také totalitního. Viz k tomu Popper. K.: *Otevřená společnost a její nepřátelé I*, zejm. s. 94 an.. Že je představa Hobbesova státu jako totalitního nesmyslná, ukazuje Carl Schmitt. Viz Schmitt, C.: *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes.* In: Schmitt, C.: Staat, Großraum, Nomos, s. 145.

[698] Viz Hobbes, T.: *Leviathan XIV, 29*, s. 98.

[699] Viz *ibidem XXVIII, 17*, s. 218.

[700] Viz Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, s. 44 an.

[701] Viz k tomu výše.

[702] Viz níže na s. 159 an.

Pojem lidské důstojnosti, který v současnosti ovládá lidskoprávní argumentaci,[703] dává, je-li správně použit, prostor pro rozšiřování katalogu lidských práv jednak co do jejich výčtu, jednak co do okruhu adresátů těchto práv. Podstatné přitom je, že toto rozšiřování se často neděje cestou zákonodárnou, nýbrž prostřednictvím moci soudní, která, jak podotýká Jan Kysela, není tak úplně součástí státu.[704] Zatímco tak lze říci, že stát se lidskými právy dobrovolně omezuje již staletí, zejména v poslední době je omezován čím dál více, a nikoli zcela dobrovolně. Jak roste katalog lidských práv, zmenšuje se možnost politického rozhodování, zmenšuje se prostor pro činnost moci zákonodárné, pro normotvorbu, pro uplatnění státní moci vůbec. Zároveň však platí, že je to právě stát, kdo musí všechna základní (či lidská) práva a svobody zajišťovat, chránit a vymáhat, což se při jejich vzrůstajícím množství nemusí vždy dařit.[705] Lze také souhlasit s Pavlem Maršálkem, když v souvislosti s touto expansí lidských práv ukazuje, že dochází k omezování smluvní autonomie jednotlivců; lidská práva *„tím likvidují svobodu jako jeden z finálních cílů práva.“*[706] Se vzrůstajícím množstvím těchto práv zároveň roste množství možných konfliktů těchto práv mezi sebou, což však vyžaduje větší aktivitu moci soudní, která pak v konkrétních případech poměřováním dá přednost jednomu právu před druhým. Toto poměřování, které je demokratickému právnímu státu vlastní,[707] se však stává méně možným tam, kde existuje absolutní hodnota, kterou je lidská důstojnost.[708]

Proces, který lze přinejmenším v Evropě pozorovat, spočívající v rostoucí tendenci zejména orgánů moci soudní absolutizovat některé hodnoty, typicky právě hodnotu lidské důstojnosti, jakkoli v posledku odporuje demokratickému charakteru státu a relativistickému

---

[703] Viz k tomu trefně Isensee, J.: Menschenwürde: *Rettungsinsel in der Flüchtlingsflut?* In: Depenhauer, O., Grabenwarter, Ch. (Hg.): *Der Staat in der Flüchtlingskrise. Zwischen gutem Willen und geltendem Recht*. Ferdinand Schöningh 2016, s. 232 an.

[704] Viz Kysela, J.: *Stát jako obr na hliněných nohou. Opožděné poznámky k seriálu o budoucnosti státu*, s. 962.

[705] Se vzrůstajícím množstvím těchto práv se zvyšuje i množství sporů, které je třeba rozhodnout, a dát tak jednomu právu přednost před druhým. Nezřídka se přitom stává, že tzv. tradiční lidská práva zůstávají vlivem novějších upozaděna.

[706] Maršálek, P.: *Příběh moderního práva*, s. 150.

[707] K pozici poměřování základních práv v demokratickém státě viz Koloušek, M.: *Poměřování základních práv v (právně) filosofickém kontextu*. In: Antoš, M., Wintr, J. (eds.): *Poměřování základních práv*. Praha: Univerzita Karlova, Právnická fakulta 2018, s. 68–73, a v širším smyslu též úvahy H. Kelsena o spravedlnosti jakožto žebříčku hodnot a o vztahu demokratické formy státu a hodnotového relativismu: Kelsen, H.: *Was ist Gerechtigkeit?*, s. 15 an., a Kelsen, H.: *O podstatě a hodnotě demokracie*, s. 87.

[708] Nebo ovšem jiná hodnota.

světonázoru, který tento stát reprezentuje, přece je jen obtížně překonatelný; nelze se mu snadno vyhnout. Relativismus demokratického státu pramení z několika zdrojů: rovnost lidí, požadavek autonomie a v posledku požadavek svobody. Tam, kde byla státní moc zajištěna absolutní autoritou Boha, mohl stát vykonávat své úkoly. Tam, kde státu tato či obdobná absolutní autorita chybí, není, čím by mohl svou moc zajistit. Autonomie jedince a jeho svoboda, proklamované v tolika deklaracích lidských práv, vedou ke ztrátě jednoty státu, ke ztrátě důvodu, proč mají lidé být státu podřízeni.[709] V tomto smyslu lze chápat slavné Böckenfördeho diktum, dle kterého *„svobodný, sekularizovaný stát žije z požadavků, které sám nemůže garantovat.“*[710] Souhlasit lze v tomto ohledu s Pavlem Holländerem, který říká, že *„jako svobodný stát může na jedné straně existovat, jen pokud se svoboda, jíž zaručuje svým občanům. Reguluje zevnitř, z morální podstaty jednotlivce a z homogenity společnosti. Na straně druhé stát tyto vnitřní regulační síly ovšem nemůže garantovat sám ze sebe, (...) aniž by se vzdal své svobodné povahy (...).“*[711] Jistá efemerní povaha státu není neznámou, a objevují se tak snahy, jak stát ochránit, z nichž nejzajímavější – byť nepochybně marnou – jsou tzv. klauzule věčnosti, tedy ustanovení v nejvyšším zákoně státu, které zapovídají měnit jeho podstatné náležitosti. Marnou snahu tyto klauzule představují proto, že jsou samy změnitelné, v rámci právního řádu neexistuje vyšší norma, která by změnu této klauzule zapovídala. Dlouhodobá efemernost relativního světonázoru a tím moderního státu se projevuje právě i v tendencích absolutizovat některé hodnoty. Udržet trvale stav, ve kterém jsou různé hodnoty souměřitelné, a tedy v konkrétním případě může mít jakákoli hodnota převahu nad jakoukoli jinou, je obtížné, a i vzhledem k učiněným zkušenostem zejména dvacátého století, kdy se tyto možnosti relativismu projevily v hrůzných podobách, snad i nežádoucí. I proto jsou hledány nové přístupy, jak stát a právní řád hodnotově zakotvit – když tak Alasdair MacIntyre prohlašuje, že lidská práva nemají žádný pevný základ, a jsou tak fikcí,[712] hledá v reakci na to Alexy nové

[709] Viz k tomu Holländer, P.: *Soumrak moderního státu*, s. 10. Obdobnou argumentaci lze nalézt už u Jellineka, který odmítá společenskosmluvní teorie mj. poukazem na to, že předpokládají svobodu člověka, a pokud je člověk svobodný, nemůže se jí, jak Jellinek v souhlase s J. J. Rousseauem říká, vzdát, a může tak smlouvu kdykoli vypovědět, zrušit. Smluvní teorie tak dle Jellineka nevede k založení státu, nýbrž k jeho zrušení. Viz Jellinek, G.: *Všeobecná státověda*, s. 224–225. Srovnej také Fichte, J. G.: *Beitrag zur Berichtigung der Urtheie des Publikums über die französische Revolution*, s. 291 (*VI,148*).

[710] *„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“* Böckenförde, E. W.: Die *Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, s. 112.

[711] Holländer, P.: *Soumrak moderního státu*, s. 11.

[712] MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*. Praha: Oikoymenh 2004, s. 89–90. MacIntyre tematizuje skutečnost, že neexistuje dobré zdůvodnění lidských práv, což se dle něj projevuje mj. v tom, že Deklarace lidských práv Spojených

způsoby zdůvodnění lidských práv.[713] Podobné argumentace ovšem opět směřují, byť jinou cestou, k rezignaci na svobodnou povahu státu. Ve světle těchto úvah se tak zdá, že moderní, demokratický právní stát se svým relativismem je jen přechodným jevem, jež nelze dlouhodobě držet.

Specifickou kritiku moderního – kapitalistického státu podávají marxistické teorie. Dle těchto kritik v sobě kapitalistický stát zahrnuje řadu rozporů a paradoxů. Zřejmě hlavním paradoxem je, že stát je jen jednou ze společenských institucí, která však nese zodpovědnost za ostatní, resp. za chod společnosti jako celku.[714] K tomu však má jen omezené možnosti, jejichž využití navíc odporuje jeho podstatě. Offe tak upozorňuje, že nástroje státu mohou být prováděny především skrze daně, čímž však jsou vlastníci zbavováni kapitálu.[715] Souvisejícím problémem je skutečnost, že řada sektorů ve společnosti není podřízena trhu, z nichž nejvýraznější je státní správa; stát, aby mohl tvořit struktury napomáhající volnému trhu (zde je myšleno např. vzdělávání, podpora mobility, budování dopravní infrastruktury a další úkoly, které napomáhají prodejnosti pracovní síly a kapitálu[716]), musí mít sám struktury, které trhu

---

národů z roku 1948 žádné zdůvodnění důsledně neobsahuje. Připomíná Dworkina, dle kterého lidská práva rovněž nelze dokázat, což však prý neznamená, že neexistují. MacIntyre k tomu dodává, že to samé platí o existenci jednorožců a čarodějnic. Srv. k tomu také Dworkin, R.: *Taking rights seriously*, s. 105–106.

[713] Viz Höllander, P.: *Soumrak moderního státu*, s. 11. Höllander na daném místě cituje Alexyho stať *Menschenrechte ohne Metaphysik?*, ve které Alexy ukazuje na osmi různých možných zdůvodnění lidských práv, že se tato bez určité metafysiky neobejdou. *„Menschenrechte sind ohne eine retionale und universelle Metaphysik nicht möglich.“* Alexy, R.: *Menschenrechte ohne Metaphysik?* In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Volume 52, Issue 1 (2004), s. 24.

Z nejnovějších příspěvků k otázce existence lidských práv viz Sobek, T.: *Lidská práva existují objektivně*. Právník 8/2019, s. 719–739. Autor ve své stati argumentuje pro objektivní existenci lidských práv z posic expresivismu. Dochází přitom k závěru, že *„objektivita lidských práv je veskrze lidská záležitost. Není zakódovaná v jakési metafyzické realitě, ale ve způsobu, jakým o lidských právech myslíme a mluvíme.“* (s. 737) Způsob autorovy argumentace, kterou zde není možné podrobně reprodukovat, však nakonec ukazuje dvě věci: právě proto, že lidská práva existují jen tak, jak o nich myslíme a mluvíme, nelze konstatovat, že existují objektivně, a dále se ukazuje, že jejich existence zdaleka neznamená existenci universální. Lze tak nanejvýše poněkud triviálně tvrdit, že lidská práva existují, neboť o nich lidé hovoří a v jednotlivých případech je stanovují jako závazná. Ve stejném smyslu lze tvrdit, že existují všechna práva. Lze se však domnívat, že když MacIntyre tvrdil, že lidská práva neexistují, nemyslel jistě, že by o nich lidé nemluvili, nepracovali s nimi, že by neexistovalo nic jako katalogy lidských práv. Spíše myslel, že neexistují universálně, *a priori*, a tedy je nelze používat jako argument tam, kde ještě nejsou stanovena. V tomto je poznatek presentovaný v citované stati poněkud nedostatečný.

[714] Viz Jessop, B.: *Putting states in their place: Once more on capitalist states and capitalist societies*, s. 361 an.

[715] Offe, C.: *Theses on the theory of the state*, s. 126.

[716] Viz *ibidem*, s. 127.

podřízeny nejsou.[717] Bob Jessop dodává, že stát je zavazován k plnění úkolů, které nemůže splnit. Stát vždy musí volit určité řešení na úkor jiného řešení.[718] Oblasti, o které se stát musí starat, přibývají, a spolu s tím stát roste, zároveň se však ztrácí jeho jednota a čím je větší, tím je slabší – stává se roztříštěným.[719] V obměněné podobě lze i zde pozorovat poznatek Böckenfördeho, že stát vyrůstá z podmínek, které nemůže sám zajistit.

Bytnění státu, které však vede k určité atrofii, lze analogicky pozorovat i v oblasti právního řádu. S tím, jak se společenské vztahy rozvrstvují a komplikují, vzniká potřeba jejich detailnější právní úpravy.[720] Právní řád bobtná však i z důvodu populární tendence vše možné upravit zákonem i tam, kde by to snad nebylo nutné.[721] Objem právních norem se stává neuchopitelným,[722] kde dříve tápal laik, tápe i odborník; zásada *iura novit curia* již zřejmě neplatí.[723] Že dopad na vymahatelnost práva a právní jistotu, úhelné to kameny právního státu,

---

[717] *Ibidem*, s. 127.

[718] Jessop, B.: *Putting states in their place: Once more on capitalist states and capitalist societies*, s. 362–363.

[719] Viz *ibidem*, s. 362.

[720] To lze formulovat i jinak: *„Čím rozmanitější se stává vysoce industrializovaná skutečnost, tím méně ji může norma pojmout."* Leisner, W.: *Rechtstaat – ein Widerspruch in sich?*, s. 569. Z jiné perspektivy Pavel Maršálek v této slouvislosti hovoří o tzv. legislativním optimismu, kdy panuje přesvědčení, že každý problém lze řešit legislativně. Tento jev dává do souvislosti s odklonem od tzv. živé spravedlnosti. Viz Maršálek, P.: *Příběh moderního práva*, s. 199.

[721] V čem tkví příčiny tohoto jevu lze jen naznačit – kromě zjevného faktu, že společenské vztahy se stávají složitějším, lze tento jev přičítat i snaze politiků řešit každý problém novým zákonem i tam, kde by dříve stačil exekutivní akt. Svůj podíl na tom nepochybně má obava ze zodpovědnosti, a to jak politické, tak právní, zejména pak trestněprávní.

[722] Například v České republice bylo v květnu 2018 dle odhadu Ministerstva vnitra České republiky asi 9000 právních předpisů o rozsahu až 1 milion normostran, a dále pak přibližně 100 000 právních předpisů územních samosprávných celků. Viz *Poskytnutí informací podle zákona č. 106/1999 Sb., o svobodném přístupu k informacím, ve znění pozdějších předpisů, Č. j. MV-56477-2/LG-2018 [10. 9. 2019]*. Dostupné z: https://www.mvcr.cz/clanek/poskytnuti-informace-pocet-stran-aktualne-platnych-a-ucinnych-pravnich-predpisu-v-ceske-republice.aspx. Jiná statistika dokládá strmý nárust počtu právních norem (tedy jednotlivých ustanovení), jejichž počet se blíží hranici 2 milionů. Viz *Legislativní proces (teorie a praxe)*. Praha: Tiskárna Ministerstva vnitra, s. p. o. 2011, s. 234. K těmto číslům pak je třeba uvážit také objem právních předpisů Evropské unie a mezinárodního práva obecně. Je zřejmé, že samotné číslo nemá přílišnou vypovídající hodnotu v tom smyslu, že je pravda, že ve složitém světě je třeba složité právní úpravy a z daných údajů nelze rozpoznat, jaká část právního řádu je potřebná, jaká již méně, je však zároveň zřejmé, že se přesto jedná o penzum, které jeden člověk nemůže obsáhnout.

[723] Právní praxe toto však ví – kdo chce být se svým podáním k soudu úspěšný, musí nejen označit právní předpisy, které se k problému vztahují, ale nejlépe je i přímo citovat a vyložit a doplnit relevantní judikaturou.

není nijak skvělý, je nasnadě. V tomto ohledu lze souhlasit s Tacitem, že *„corruptissima re publica plurimae leges.“*[724] Čím více se pak právní normy snaží upravit, tím větší je prostor moci výkonné a soudní pro vlastní úvahu a interpretaci, tím větší je její svoboda. Komplikovanost právní úpravy vede k nepředvídatelnosti práva a k faktické libovůli aplikujících orgánů.[725] Této situaci přispívá v konečném důsledku i další požadavek právního státu – abstraktnost práva. Obecné a neurčité právní normy poskytují větší prostor pro libovůli aplikujícího orgánu,[726] což je dále posíleno tendencí zejména orgánů moci soudní používat tzv. nadstandardní metody právní interpretace.[727]

Problém však vzniká především již v moci zákonodárné, neboť ona je nejvyšší mocí ve státě, a ona tvoří právní normy, v jejichž rámci se ostatní moci pohybují. Pokud je řečeno, že množstvím právních norem získává moc výkonná a soudní větší svobodu při rozhodování, je zároveň třeba říci, že tyto moci tím nejsou zcela viny. Zákonodárce není v normotvorbě v zásadě ničím vázán, a zákonodárství tak lze označit za novou formu libovůle,[728] která je v rámci státu omezena jen velmi nedokonale – i ústava může být měněna. Leisner popisuje tento začarovaný kruh takto: *„více jistoty – proto více norem – proto větší (svoboda k) měnění zákonů – tím menší důvěra.“*[729] Zdá se, že v prostředí měnícího a vyvíjejícího se světa je právní stát odsouzen k neustálému rozšiřování právního řádu, rozšiřování vlastních agend, a tím k atrofii.

V rozsudcích pak lze pozorovat, že celé pasáže jsou zkopírované z podání strany, která je v té které při úspěšná. Anekdotických rozměrů nabírá příhoda z pracovní zkušenosti autora, kdy soudkyně ve sporu o náhradu škody způsobené při výkonu státní moci nevěděla o platnosti zákona č. 82/1998 Sb., o odpovědnosti za škodu způsobenou při výkonu veřejné moci rozhodnutím nebo nesprávným úředním postupem a o změně zákona České národní rady č. 358/1992 Sb., o notářích a jejich činnosti (notářský řád), kterým se celý spor řídil.

[724] Tacitus: *Annales, III.27*. In: Tacitus, C., Woodman, A. J., Martin, R. H.: *The Annals of Tacitus. Book 3*. New York: Cambridge University Press 1996, s. 37. Komentátoři Woodman a Martin upozorňují, že Tacitus nemyslí, že všechny zákony jsou špatné, nýbrž jejich obrovské množství, které vede ke zkažení společenských *mores*. Viz *ibidem*, s. 255.

[725] Leisner, W.: *Rechtstaat – ein Widerspruch in sich?*, s. 569.

[726] I na to upozorňuje Walter Leisner. Viz *ibidem*, s. 569 an.

[727] K členění metod interpretace na standardní a nadstandardní viz Gerloch, A.: *Teorie práva*, s. 144. K možnostem zneužití interpretace práva viz Koloušek, M.: *Několik poznámek k interpretaci práva, její úloze a možnostem jejího zneužití.* In: Večeřa, M., Hapla, M. (eds): *Weyrovy dny právní teorie 2016: Sborník z konference.* Brno: Masarykova univerzita 2016, s. 64–80.

[728] Viz k tomu Leisner, W.: *Rechtstaat – ein Widerspruch in sich?*, s. 570 an.

[729] *Ibidem*, s. 572.

Dalším problémem právního státu je jeho postupná proměna v justiční stát. Na to upozorňoval již Ernst Forsthoff.[730] Příčiny a projevy této proměny částečně vyvěrají z již zmíněných příčin. Komplikovanost právního řádu i jeho nedokonalosti vedou k pochybnosti o jeho možnostech. Forsthoff v této souvislosti přímo hovoří o diskreditaci legality.[731] Uvedená změna také souvisí s proměnou role soudce, který se od úředníka aplikujícího racionální zákon posunuje k soudci anglického typu. Soudce se tak stává právním věštcem, získává korunu stvořitele.[732] Tato role nemůže být soudci nikdy zcela odňata, neboť, zejména v systému dělby moci, je právě soudce tím, kdo hledá význam právní normy.[733] Záleží však, jak se jí ujme. *„Každopádně však bude právnická přesnost práce, jak je vyjádřena v důvodech rozsudku, dosti silně snížena, když místo právních pojmů zaujmou sociologické a ekonomické či etické úvahy.“*[734] To, co lze zejména dnes pozorovat na čím dál tím širším záběru rozhodování vrcholných orgánů soudní moci, které takto přezkoumávají i akty moci zákonodárné, nelze interpretovat jinak, než jako rezignaci na legalitu, na racionalitu státu, na to, co je v Hegelově učení *to rozumné*; nelze to interpretovat jinak, než jako nenávist k zákonům.[735] Důsledkem je rostoucí moc moci soudní a postupná změna právního státu, kde vládne racionální zákon, ve stát justiční. Nelze přitom mít nic proti tomu, když určité otázky technického rázu jsou ve stále složitějším světě svěřeny k úvaze soudu. Komplikovaný právní řád nevyhnutelně obsahuje nedokonalosti či rozpory, a pro zachování práva musí soud v takových případech rozhodnout proti zákonu. Jak ale upozorňuje Forsthoff, tak, kde se tento princip zatíží ideologickým závažím etických, přirozenoprávních, sociálních a dalších úvah (dnes by bylo možno doplnit: závažím lidské důstojnosti), tam se princip vázanosti zákonem stává nejistým. *„O tom, kdy je vázán zákonem, a kdy je kvůli odvolání se na právo od vázanosti zákonem svo-*

[730] Viz Forsthoff, E.: *Rechtstaat im Wandel*. München: C. H. Beck 1976, zejména kapitola Die Bindung an Gesetz und Recht, s. 122 an.

[731] *Ibidem*, s. 127. Srovnej k tomu Kysela, J.: *Stát jako obr na hliněných nohou. Opožděné poznámky k seriálu o budoucnosti státu*, s. 964, kde je upozorněno na vzrůstající roli soudní moci v důsledku zmenšování role zákona.

[732] Viz Forsthoff, E.: *Rechtstaat im Wandel*, s. 127.

[733] Především právní normu závazně vykládá vzhledem k účastníkům daného řízení.

[734] *„Jedenfalls aber wird die juristische Präzision der Arbeit, wie sie sich in den Urteilsgründen ausspricht, ziemlich stark herabgesetzt werden, wenn soziologische und ökonimische oder ethische Räsonnements an die Stelle juristischer Begriffe treten.“* Forsthoff. E.: *Rechtstaat im Wandel*, s. 127. Svědkem této smutné pravdy může být občasný čtenář nálezů českého Ústavního soudu.

[735] Viz Hegel, G. W. F.: *Základy filosofie práva*, s. 26.

bodný, však dnes rozhoduje soudce sám.“[736] To je patrné zejména u soudů vyšší soudní instance; specifickým případem je v tomto ohledu ústavní soud či obdobný orgán kontroly ústavnosti.[737] Lze konstatovat, že přezkum ústavnosti, který mimochodem zejména v poslední době bývá čím dál častěji používán nejen k přezkumu souladu normy s normou vyššího řádu, nýbrž i k přezkumu souladu normy s mravní či jinou hodnotou,[738] případně jako prostředek politického soupeření,[739] omezuje prostor pro politické rozhodnutí.

Dalším elementem, který limituje státní moc a který přitom vychází se samotného státu, je tzv. privatizace státní moci. Jednotlivé agendy jsou tzv. outsourcovány na osoby soukromého práva. Tento jev nabírá mnoha podob. Důvody mohou být různé; lze však konstatovat, že všeobecně tento důvod leží na jedné straně ve vzrůstající komplexitě státních úkolů, na druhé straně pak v rostoucí finanční nouzi státu.[740] Zmiňovány jsou v této souvislosti zejména tyto pojmy: volný obchod a soutěž či efektivita.[741] Úkoly, které jsou takto přenášeny, mohou být z nejrůznějších oblastí, přičemž nemusí být zřejmé, kde se jedná o přenos žádoucí a kde naopak nežádoucí. To zřejmě vychází i ze skutečnosti, že úkoly státu nejsou zpravidla někde vyjmenovány, tím méně pak v ústavě.[742] Při hodnocení patrně lze rozlišit mezi přenášením úkolů, které stát vykonávat musí, a přenášením úkolů, které vykonávat nemusí, jako např. dodávky pitné vody.[743] Kromě samotného přenášení úkolů pak je třeba řešit nejrůznější otáz-

---

[736] *„Darüber, wann e ran das Gesetzt gebunden ist, wann er unter Berufung auf das Recht von der Gesetztgebundenheit frei ist, entscheidet heute der Richter selbst.“* Forsthoff, E.: *Rechtstaat im Wandel*, s. 128.

[737] Forsthoff v souhlasu s Jeremy Benthamem a Carlem Schmittem ovšem připomíná, že kontrola ústavnosti, či obecně kontrola norem, není funkcí moci soudní. Soudce má subsumovat skutkový stav pod normu, zatímco kontrola norem znamená poměřování jedné normy normou vyššího řádu, což je specifická legislativní operace. Viz Forsthoff, E.: *Rechtstaat im Wandel*, s. 249–250.

[738] Kriticky k tomu viz Isensee, J.: *Menschenwürde: Rettungsinsel in der Flüchtlingsflut?*, s. 231 an., ale i disent soudce Nejvyššího soudu Spojených států amerických Antonina Scalii: Obergefell v. Hodges, 576 U.S. ___ (2015), Scalia, J., dissenting.

[739] Zdá se, že politický subjekt, který neuspěje v parlamentu, vyhrožuje často ještě před vyhlášením právního předpisu ve sbírce zákonů tím, že jej napadne u ústavního soudu, což pak často skutečně udělá. Život politického rozhodnutí demokraticky zvolené většiny tak čím dál častěji závisí na posouzení několika soudců ústavního soudu, přičemž ne vždy lze pochybnosti o protiústavnosti daného předpisu považovat za oprávněné. Postup by se zkratkou dal vyjádřit takto: Nevyšlo nám to v parlamentu, zkusme to u ústavního soudu, třeba to zruší.

[740] Viz Burgi, M.: *Privatisierung*. In: Isensee, J., Kirchhof, P. (Hrsg.): *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Band IV Aufgaben des Staates*, s. 213.

[741] Viz *ibidem*, s. 213.

[742] Srov. k tomu *ibidem*, s. 214.

[743] Viz *ibidem*, s. 218.

ky, jako otázku použití donucení, ke kterému měl stát dosud monopol, otázku vázanosti lidskými právy, která jsou tradičně chápána jako vyjádření práv jednotlivců vůči státu, či např. otázku odpovědnosti státu za takto přenesený výkon státní moci.

Patrně nejvýraznějším příkladem privatisace státní moci v České republice je privatizace výkonu soudních rozhodnutí na soukromé exekutorské úřady. Absurdními jsou příběhy o zpracovávání návrhů zákonů advokátními kancelářemi nejen na objednávku poslanců, nýbrž i některých ústředních orgánů státní správy. Závislost státní moci na soukromých společnostech se však v technicky vyspělém digitalizovaném světě objevuje i v méně zřejmých souvislostech – například v souvislosti se správou informačních systémů či spisové služby, kteréžto agendy jsou zhusta svěřovány soukromým společnostem. Že delegace státní moci nemusí probíhat jen v otázkách civilní správy, ukazuje Jan Kysela na případu působení námezdních vojáků a zaměstnanců bezpečnostních agentur ve válce v Iráku.[744] Další výrazné omezení státní moci lze pozorovat v oblasti bankovnictví. Jestliže se zejména novověcí teoretici suverenity shodovali na tom, že jedním z výsostných práv suveréna je vydávání peněz,[745] znamená samotná existence soukromého bankovního sektoru, kde banky mají díky systému tzv. částečných rezerv možnost půjčkami vytvářet nové peníze,[746] výrazný zásah do státních pravomocí. Stát má zpravidla možnosti, jak tyto společnosti kontrolovat, že se však nejedná o dohled dokonalý a že řada procesů probíhá, aniž by na ně měl stát vliv, se ukazuje zejména v dobách ekonomické recese. Obecně lze konstatovat, že řada úkolů, které dříve náležely státu, již státu nenáleží. Všechny tyto případy pak mají společné to, že se zvyšuje závislost státu na nestátních subjektech – znovu se objevuje problém, že stát je jen jedním aktérem ve společnosti z mnoha. Rovněž se lze v této souvislosti ptát po legitimitě státu – čím méně toho vykonává, tím nutkavější je otázka, k čemu tedy je.

Lze završit, že moderní právní stát v sobě zahrnuje řadu limitů a omezení, které z podstaty znamenají omezení jeho moci. Je otázka, nakolik je toto omezení žádoucí a nakolik se stává neúnosným. Vedle těchto limitů však stát neméně významně omezují limity vnější, z nichž některé s vnitřními limity úzce souvisí.

[744] Viz Kysela, J.: *Stát jako obr na hliněných nohou. Opožděné poznámky k seriálu o budoucnosti státu*, s. 968.

[745] Srovnej již Bodin, J.: *Six livrés de la République*, s. 223.

[746] K tvorbě peněz bakovní soustavou viz Holman, R.: *Ekonomie*. Praha: C. H. Beck 2016, s. 463 an.

II. Vnější vlivy působící na stát

Stát je jednotka existující ve vnějším světě. Nejzřetelnějším omezením mu tak jsou vlastnosti fyzikálního světa. Stát nemůže nekonečně zvětšovat své území, stejně jako se nemůže nekonečně zvětšovat státní obyvatelstvo. Přírodní překážky mohou znamenat i faktické omezení státní moci – je známo, že odlehlé a nepřístupné části státu nemohou podléhat dokonalé kontrole centra a výkon státní moci a vymáhání právního řádu je zde nedokonalé.[747] Vedle těchto ryze přírodních omezení státu existují omezení umělá. Na světě není jeden stát, nýbrž množství států. Státy spolu sousedí, lze konstatovat, že až na zcela ojedinělé případy není území na zemském povrchu, které by nepatřilo nějakému státu. Žádný stát přitom neexistuje osamocen, žádný není soběstačný natolik, aby se obešel bez spolupráce s ostatními; snad žádný stát se o to také aktivně nesnaží. Z této skutečnosti plyne, že stát je státem omezeným. Nejvýraznějším vnějším faktorem omezujícím stát tak jsou mezinárodní vztahy a mezinárodní právo. Ostatní vnější omezení z těchto nějakým způsobem plynou.

1. K otázce mezinárodních vztahů a mezinárodního práva

Skutečnost plurality států plyne, že tyto musejí existovat vedle sebe. Jejich vzájemné vztahy, zejména v době před rozvinutím mezinárodního práva, popisovali mnozí myslitelé jako přirozený stav, stav války všech proti všem.[748] Tento popis vycházel ze skutečnosti, že nad státy není společná autorita analogická ke státní autoritě nad lidmi. Mezinárodní prostředí tak bylo chápáno jako bojiště, kde ač snad státy zrovna žily v uzavřeném příměří, přesto nežily v trvalém míru.[749] Že tyto postřehy byly blízko k popisu skutečného stavu věcí, lze pozorovat ze snah dát mezinárodnímu právu určitý rámec a ze snah vytvořit mezinárodní, či nadnárodní organizaci, která bude jednotlivé státy sdružovat a vykonávat nad nimi určité pravomoci. Rozvojem mezinárodního práva se tak zmenšuje prostor státu pro vlastní, nerušený výkon moci. Zatímco před rozvojem mezinárodního práva byla faktickým limitem státní moci pouze vlastní státní moc (tedy to, jak byl stát velký, ekonomicky silný, jak velkou měl armádu apod.), s rozvojem mezinárodního práva vznikají další překážky, ke kterým se státy tu více, tu méně dobrovolně samy zavazují.

Vliv mezinárodního práva na jednotlivé státy lze pozorovat ve dvou rovinách. První rovinou je existence řady separátních mezinárodních smluv, které státy zavazují v různých

[747] Za příklad může sloužit římské impérium, ale i soudobé Rusko, jehož východní území je vládou téměř nekontrolované. Uvedená přírodní omezení jsou ostatně jedním z důvodů, proč stát buduje dopravní infrastrukturu.

[748] Viz např. Hobbes, T.: *Leviathan XIV, 12*, s. 90, nebo Kant, I.: *Metaphysik der Sitten*, s. 173.

[749] Viz *ibidem*, s. 173.

otázkách, druhou rovinou pak je existence společných mezinárodních organizací, které případně vytvářejí vlastní právní rámec pro existenci sdružených států. Obě tyto roviny limitují státy jen do určité míry, neboť lze konstatovat, že státy tyto smlouvy uzavírají v zásadě dobrovolně; mezinárodní právo je založeno na principu autonomie států. Na druhou stranu faktická situace je taková, že z řady již uzavřených smluv je pro stát značně obtížné se vyvázat, neli nemožné.[750] Lze konstatovat, že dokud je stát smluvní stranou, je smlouvou vázán; tato vazba bývá často zesílena vnitřní úpravou závaznosti smluv pro orgány státu, zejména použitím tzv. inkorporačních klauzulí, kterými jsou mezinárodní smlouvy inkorporovány do právního řádu, a zároveň jim je přiznána vyšší právní síla.[751] Většina mezinárodních smluv zároveň obsahuje ustanovení upravující způsob řešení sporů či konfliktů, zajišťujících vymahatelnost smlouvy. Nejdokonalejší se jeví taková smluvní úprava, která vytváří samostatné, na smluvních stranách dále nezávislé orgány, kterým tyto pravomoci příslušejí. Evropským příkladem je Evropská unie, subjekt, který vznikl smlouvou zakládajících států, ke kterým se postupně přidávaly státy další. Evropská unie má vlastní demokraticky legitimované instituce, vlastní byrokratický aparát i vlastní exekutivu a orgán moci soudní, přijímá vlastní právní předpisy, má vlastní měnu, a ač formálně nebyla přijata tzv. evropská ústava, zakládající smlouvy v platném znění fakticky mnohé znaky ústavy naplňují.[752] Dalo by se konstatovat, že Evropská unie je příkladem ze světa států, kde byla uzavřena hobbesovská společenská smlouva.

[750] Na to upozorňuje mj. Jan Kysela s poukazem na závažnost následků např. opuštění štrasburského systému ochrany lidských práv. Viz Kysela, J.: *Stát jako obr na hliněných nohou. Opožděné poznámky k seriálu o budoucnosti státu*, s. 955. Jiným příkladem obtížnosti vyvázat se ze smlouvy může být situace okolo Velké Británie a jejího odchodu z Evropské unie. V souvislosti s autonomií států a zejména s principem svrchovanosti států upozorňuje Kysela rovněž na skutečnost, že navzdory proklamacím těchto principů lze rozlišit státy, které udávají tón, a státy, které nemohou než jej následovat; za příklad prvního typu nelze pak patrně považovat Botswanu. Kysela zde správně vzpomíná na termín Marsilia z Padovy *pars valentior*, tedy hodnotnější část lidu jakožto zdroj moci na tomto světě. Viz *ibidem*, s. 958.

[751] *Ibidem*, s. 955.

[752] V té souvislosti, jakož i v souvislosti s mezinárodním právem a mezinárodními organizacemi obecně, je zajímavé znovu si položit otázku po demokratické legitimitě. Ač např. v Evropské unii existují demokratické mechanismy, nedostatek demokratické legitimace je stále vnímán jako velký nedostatek obdobných útvarů. Vzhledem k tomu, že tyto mezinárodní organizace vytvářejí vlastní právní řád, vlastní ústavy, otevírá se stále a znovu otázka po autonomii člověka a státu. Problematice nadnárodních ústav bez demokracie se aktuálně věnuje Gunther Teubner. Viz Teubner, G.: *Quod omnes tangit: transnationale Verfassungen ohne Demokratie*. In: Staat 57 (2018), s. 171–194.

Evropská unie je příkladem uskupení, ve kterém je řada pravomocí členských států omezena. Rozlišena je oblast tzv. výlučných kompetencí, kde členský stát nemůže činit samostatně nic. Tam, kde je Evropská unie reguluje společenské vztahy nařízením, musí se stát zdržet vlastní legislativní aktivity, v případě směrnic je pak stát povinen tyto transponovat vlastním legislativním řešením.[753] Šíře pravomocí a jejich distribuce mezi Unii a členské státy je předmětem neustálých diskusí, pravdou však zůstává, že členský stát jednak má alespoň teoretickou možnost z Unie vystoupit, jednak, a to především, má možnost podílet se na její činnosti a rozhodování.[754]

Případ evropské integrace je však ve světě ojedinělý; ač existují další organizace sdružující státy, nejedná se o tak integrované útvary, jako je Evropská unie. Přesto mohou být – a jsou – tyto organizace silným faktorem omezujícím možnosti jednání států. Tyto organizace, a smlouvy, kterými byly tyto organizace zřízeny, mají mnoho cílů – ochrana míru, lidských práv obecně či jen některých z nich, ochrana životního prostředí, věda a výzkum a podobně. Samostatnou kapitolou je úprava obchodních a investičních vztahů. V rámci této sítě vztahů existuje řada omezení pro jednotlivé státy; tato omezení jsou zajištěna různými prostředky a k jejich vymáhání existují různé orgány. Aniž by zde měl být činěn nějaký přehled či detailnější zhodnocení, lze nepochybně konstatovat, že možnosti jednotlivého státu v takovém světě jsou značně omezené.

2. Problém globalisace

Všechny tyto mezinárodněprávní otázky vyvěrají z jednoho fenoménu, kterým je globalizace. S rozvojem techniky dochází ke zmenšování světa, ke zkracování vzdáleností, k většímu propojování jednotlivých ekonomik, k většímu prostoru pro spolupráci, ale i k většímu prostoru pro vznik různých problémů.[755] Jednotlivé státy tak musí čelit výzvám, které neplynou přímo z existence dalších států a mezinárodního práva, ale spíše z fenoménu globalizace jako takového. Výrazným elementem jsou dnes vedle států a státy tvořených organizací i společnosti soukromého práva – obchodní společnosti, které svým významem

[753] Viz *ibidem*, s. 958, obecně k normotvorbě Evropské unie viz Svoboda, P.: *Úvod do evropského práva.* Praha: C. H. Beck 2013, s. 96 an.

[754] Byť zde opět platí poučka, že malý a ekonomicky slabší stát nemůže zcela soupeřit s Německem či Francií.

[755] Podnětné jsou v tomto ohledu úvahy Carla Schmitta týkající se světového řádu. Schmitt si všímá, že rozvojem techniky je moři odnímán jeho základní charakter spočívající v oddělení jednotlivých světových prostorů; světový prostor dále získává třetí dimensi, vzduch. Viz k tomu Schmitt, C.: *Der neue Nomos der Erde*. In: Schmitt, C.: *Staat, Großraum, Nomos*, s. 521.

a ekonomickou silou mohou mít výrazný dopad na jednotlivé státy nebo i planetu. Ekonomická síla některých korporací je větší než řady států. V éře digitálních médií lze konstatovat, že informační síla některých společností může výrazně ovlivňovat politické uspořádání v jakémkoli státu. Možnosti států proti těmto společnostem jsou spíše omezené a závisí, jak se ukazuje, především na ekonomických možnostech toho kterého státu. Jednat se může jednak o otázku zdanění těchto korporací, ale i třeba o otázku ochrany osobních údajů či obecně dodržování právního řádu konkrétního státu či spolupráce s orgány státu při vymáhání práva.[756]

Vliv nadnárodních korporací lze pozorovat i v jiných oblastech, např. v dopadu na životní prostředí či na životní úroveň ve vybraných státech. Pokud nadnárodní společnost znečišťuje svým provozem životní prostředí, může stát, aby tomu zabránil, učinit jen málo, zvláště tam, kde společnost může svůj provoz jednoduše přemístit do jiné země, a postavit tak stát před problém zvýšené nezaměstnanosti. Obdobná situace může nastat v oblasti práv zaměstnanců, kde velký zaměstnavatel rovněž může zneužít své postavení – ostatně praxe, kdy jsou potenciální zaměstnavatelé lákáni do země pomocí různých daňových či jiných pobídek, je zcela běžná.

Globalizace dále zesiluje dopady skutečnosti, že státy a lidstvo žijí na jedné planetě, na které se děje řada jevů, které mohou omezovat stát, které však stát nemůže sám efektivně řešit. Jedná se o jevy jak přírodní, jako jsou různé přírodní pohromy, ale i otázky životního prostředí, tak o jevy společenské, jako je hlad či jiná forma nedostatku a z toho plynoucí sociální nepokoje a doprovodné jevy. V globalizovaném světě nelze říci, že problémy na druhém konci světa nijak stát neomezují – svět je natolik propojen, že problémy na druhém konci světa se velmi rychle mohou stát problémy tohoto konce světa. Globální problémy a výzvy, kterým lidstvo čelí, vyvolávají potřebu adekvátní reakce mezinárodního společenství. I v tomto ohledu, jakkoli stále platí dobrovolnost účasti v mezinárodních vztazích, je státní moc omezována.

Prvků, které působí na stát a omezují jeho moc, by se dala vyjmenovat celá další řada, stejně jako by se dalo detailně analyzovat působení těchto prvků. Zrovna tak je třeba konstatovat, že zatímco některé prvky mohou být hodnoceny vyloženě negativně, některé jsou neutrální (tak například přírodní katastrofy jsou hodnoceny neutrálně z hlediska toho, že člověk ani stát není jejich původcem a nemůže s nimi mnoho udělat), jiné pak lze hodnotit pozitivně. Nelze totiž říci, že slabý či silný stát je dobře či špatně, nýbrž je třeba říci, v které oblasti je

[756] Zde mají nepochybně výhodu ekonomicky silné státy. Na příkladu Čínské lidové republiky lze pozorovat, že tam, kde je velký trh, jsou i velké korporace ochotny přistoupit na podmínky, které by jinde neakceptovaly, např. v souvislosti s cenzurou internetu či sledováním občanů.

silný a v které slabý a jestli v té konkrétní oblasti to je dobře či špatně. Zde je však podstatné zdůraznit, že role státu se proměňuje, a to v některých ohledech více než výrazně.

3. K proměně pojmu suverenity

Pojem suverenity byl vždy nejasný, stejně jako je nejasná existence suverénního státu. Pochybnosti lze přinejmenším mít stran otázky, zda suverénní, tedy skutečně svrchovaný a jinou mocí neomezený stát vůbec kdy existoval. Jisté je, že v soudobém světě je takový suverenita již pouhou fikcí,[757] bezpochyby pak v kontextu právního státu. To lze ukázat analýzou pojmu suveréna a suverenity prismatem pojmu rozhodnutí, jak činí Carl Schmitt. *„Suverén je ten, kdo rozhoduje o výjimečném stavu.“*[758] Carl Schmitt zde vychází z definice Jeana Bodina a činí pojem rozhodnutí úhelným kamenem nejen své nauky o suverenitě, nýbrž své právní filosofie vůbec. V tomto pojetí jsou od pojmu suverenity odňaty výčty jednotlivých práv a složek, jak je jmenují jednotliví autoři, a pohled je zaměřen na rozhodnutí ve výjimečném stavu.[759]

Rozborem Schmittovy teze lze dospět k závěru, že tam, kde v souvislosti se suverenitou hovoří o rozhodnutí o výjimečném stavu, myslí ve skutečnosti rozhodnutí jako takové. Výjimečný stav je někdy synonymně označován jako krize. Krize přitom neznamená, oproti běžně zaužívanému významu, nic jiného, než okamžik rozhodnutí.[760] Krize tedy nastává tam, kde je třeba rozhodnout. Schmittovu tezi tak lze přeformulovat následujícím způsobem: suverén je ten, kdo rozhoduje; ostatně Schmitt sám říká, že jedině rozhodnutí o výjimce „*je rozhodnutím v eminentním smyslu.“*[761] Jacques Derrida ve svém spise *Síla zákona* považuje roz-

[757] Viz k tomu Pavlíček, V.: *Ústavní právo a státověda. I. díl*, s. 68.

[758] Schmitt, C.: *Politická theologie*, s. 9.

[759] Výjimečným stavem nemyslí Schmitt krizové stavy typu povodně či jiné živelné pohromy, nýbrž stav ohrožení samotného státu a jeho ústavy. Schmitt v této souvislosti rozlišuje dva druhy této situace – první situací je stav určité nouze, pro jejíž překonání je právním řádem stanoven určitý člověk – tzv. komisařský diktátor, jehož úkolem je ochránit stávající řád, druhá situace je stavem úplného odstranění starého řádu a vznik řádu nového – prostřednictvím suverénního diktátora. Suverénním diktátorem může být dle Schmitta mj. národní shromáždění, které po revoluci, v které byl odstraněn dosavadní řád, vykonává neohraničeně svou moc, dokud není ustanovena nová ústava. V tomto smyslu je jen suverénní diktátor suverénem, zatímco komisařský diktátor má spíše povahu státního úředníka. Viz k tomu Schmitt, C.: *Diktatur*. In: Schmitt, C.: *Staat, Großraum, Nomos*, s. 35.

[760] Krize z řeckého *krino* – rozhoduji.

[761] Schmitt, C.: *Politická theologie*, s. 9.

hodnutí za okamžik spravedlnosti a jako takové je vylučuje z oblasti práva.[762] Právo je aplikace normy, pouhý kalkul, a žádné rozhodnutí se v něm nekoná.[763] Aplikace práva, v rámci právního státu, znamená subsumovat skutkový stav pod určitou normu a učinit kalkul – výpočet – ze kterého vyjde výsledek. Skutečnost, že aplikace práva orgány moci výkonné a soudní je takovým kalkulem, je vyjádřena v požadavku přezkoumatelnosti tzv. rozhodnutí a jeho řádného odůvodnění. V rámci požadavku právního státu spočívajícího v právní jistotě a předvídatelnosti práva si ani nelze představit odlišnou praxi.

Co je snad méně intuitivní, je skutečnost, že tímto prismatem lze vykládat i značnou část činnosti orgánů moci zákonodárné. Normotvorba totiž, jak bylo řečeno výše, je sama upravena tzv. sekundárním pravidlem, které je stanoveno v normě vyšší právní síly, v posledku pak v ústavě daného státu. Ač má normotvůrce nepochybně prostor pro diskreci, jeho akty jednak musejí být v souladu s normami vyšší právní síly, jejichž znění ne vždy může ovlivnit, jednak musejí být vydány stanoveným postupem. V tomto smyslu je normotvorba jen projevem aplikace práva vyšší právní síly.

Rozhodnutí ve Schmittově a Derridově smyslu tak není aktem aplikace práva, nýbrž je jevem mimoprávním, politickým. Nelze jej učinit na základě subsumpce a určitého kalkulu, nýbrž je činěno tam, kde nelze racionálně vybrat mezi několika alternativami, v okamžiku krize.[764] V tomto smyslu je také třeba vrátit se k pojmu výjimečného stavu resp. výjimky.

Výjimka je něco, co je moderně pojímanému právnímu řádu neznámé. Právní řád si činí nárok na úplnost, a pro výjimku tak není místa. Výjimečné stavy jsou častěji označovány za stavy nouzové či krizové a postup k jejich překonání je – tu určitě, tu vágně – stanoven v právních předpisech. Ten, kdo je určen k jejich překonání, nemůže být označen za suveréna, nejvýše za – řečeno se Schmittem – komisařského diktátora. Výjimečný stav se tím, že je zakotven v právním řádu, stává sám pravidlem. Nejobecněji definovaný výjimečný stav a nejobecněji definované řešení tohoto stavu představuje římskoprávní institut *iustitia*, o kterém

[762] Viz Derrida, J.: *Síla zákona*. Praha: Oikoymenh 2002, s. 31 an.

[763] *Ibidem*, s. 32.

[764] Tento moment je vtipně popsán na příkladu tzv. Buridanova osla, který, nevěda jak racionálně vybrat mezi identickými kupami sena, zemřel hlady, nebo již dávno před tím Aristotelem, který hovoří o muži, který je hladový a žíznivý stejnou měrou a je stejně daleko od jídla jako od pití. Takový muž nemá, jak vybrat. Viz Aristotelés: *De Caelo 295b34–36*. In: Aristotle: *On the Heavens*. Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press 1939, s. 236–237.

informuje Giorgio Agamben.[765] *Iustitium* je institut nastolený vydáním *senatus consultum ultimum*, který sloužil k překonání největších nouzí a který dával všechnu moc k překonání tohoto stavu konsulům, ale v krajním případě i všem občanům.[766] Podobný institut je dnes vyjádřen v článku 23 Listiny základních práv a svobod v České republice, kde je stanoveno právo lidu na odpor. Insitut *iustitia*, stejně jako institut práva na odpor, je nepochybně výrazem úporné snahy právního řádu eliminovat prostor pro skutečnou výjimku, pro rozhodnutí ve vlastním slova smyslu.

Z řečeného plyne, že uvnitř právního řádu místo pro rozhodnutí ve vlastním slova smyslu není.[767] Nelze v něm tak hledat suveréna. Jistě jím není zákonodárce.[768] V situaci, kdy tento je omezen jak mezinárodním právem, tak vnitrostátně orgánem moci soudní, který přezkoumává a ruší zákonodárcem přijaté zákony,[769] postrádá zákonodárce byť zdání suverenity.[770] Prostor pro rozhodnutí však nemají ani orgány mezinárodních společenství, byť populární názor je často opačný. Ani tyto orgány nemohou vybočit z mezí toho, co jim bylo stanoveno samotnými státy.

Z uvedeného lze završit, že pokud je suverénem ten, kdo rozhoduje (o výjimečném stavu), pak dnes zřejmě neexistuje. V rámci právního řádu rozhodnutí neexistuje – je elimino-

[765] Viz Agamben, G.: *State of exception*. Chicago: Chicago University Press 2005, s. 41 an. Viz dále informaci o takovém opatření použitém v roce 63 před Kristem, podanou Cassiem Diem: *„δεύτερα δὲ τὰ ἀπὸ τῆς Τυρσηνίδος, καὶ προσεψηφίσαντο τοῖς ὑπάτοις τὴν φυλακὴν τῆς τε πόλεως καὶ τῶν ὅλων αὐτῆς πραγμάτων, καθάπερ εἰώθεσαν: καὶ γὰρ τούτῳ τῷ δόγματι προσεγράφη τὸ διὰ φροντίδος αὐτοὺς σχεῖν ὥστε μηδεμίαν ἀποτριβὴν τῷ δημοσίῳ συμβῆναι.“* Dio Cassius: *Roman History, Volume III*. Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press 1914, s. 148–151 (37,31) či svědectví Gaia Iulia Caesara v jeho Komentáři k občanské válce: *„Decurritur ad illud extremum atque ultimum senatusconsultum, quo nisi paene in ipso urbis incendio atque in desperatione omnium salutis sceleratorum audacia numquam ante descensum est: dent operam consules, praetores, tribuni plebis quique pro consulibus sint ad urbem, ne quid res publica detrimenti capiat.“* Caesar: *The Civil Wars*. Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press 1914, s. 8 (1,5).

[766] Viz Agamben, G.: *State of exception*, s. 41.

[767] Schmitt k podobnému závěru dochází i v jiné souvislosti: *„Der Liberalismus aber geht darauf aus, gerade diese politische Entscheidung zu vernichten, unmöglich zu machen.“* Schmitt, C.: *Der bürgerliche Rechtstaat*, s. 48. Schmitt zde staví do protivy demokracii, jejímž principem je rozhodnutí většiny, proti liberalismu, který takové rozhodnutí usiluje odstranit. Liberalismus pak Schmitt spojuje právě s právním státem.

[768] Tedy představitel moci, která od Aristotela až do doby nejnovější byla považována za nejvyšší; tak např. Hobbes řadí právo vydávat zákony mezi neoddělitelné prvky suverenity. Viz Hobbes, T.: *Leviathan XVIII, 10*, s. 125.

[769] A stává se tak jakýmsi zákonobercem.

[770] Je ovšem třeba dodat, že zákonodárce, alespoň v teoretické rovině, rozhoduje, zda se stát stane stranou mezinárodní smlouvy i zda dovolí jinému orgánu přezkoumávat vlastní akty.

váno, a existuje tak pouze vně. Suverénem by snad mohl být ústavodárce stanovující novou ústavu. I ten však (i v případě deklarované diskontinuity s předchozím státem) nestaví na zelené louce, netvoří něco nového, nýbrž buduje z dosud existujícího státu.[771] Dalo by se tak snad říci, že skutečným suverénem tak bylo jen shromáždění lidí v Hobbesově přirozeném stavu, když vytvářelo stát.[772]

4. Proměna státních hranic

Proměna role státu se projevuje i v otázce státních hranic. Jedním ze základních prvků státu je státní území, tedy oblast, ve které stát vykonává svou moc, nebo, jinak řečeno, místní působnost právního řádu. I v globalisovaném světě je státní území považováno za nezbytnou součást státu.[773] V tomto ohledu je nezastupitelná role státních hranic, které odlišují stát a nestát, oblast, kde právní řád působí, od oblasti, kde již nepůsobí. Jestliže platí Kelsenova poučka, že norma musí platit někdy a někde,[774] potřebuje právní řád území, na kterém platí. Státní hranice tak určuje, kde právní řád platí. Hranice je faktum, jak ale upozorňuje Josef Isensee, má normativní charakter; hraniční zdi a ploty jsou toliko ukazateli, že místem vede hranice, nikoli hranicí samotnou.[775] Státní hranice není, zejména v globalizovaném světě, nepropustná. Mohou ji za daných podmínek překračovat osoby i věci, za určitých podmínek na území jednoho státu lze aplikovat normu jiného státu nebo normu mezinárodního práva, naopak v určitých případech právní řád státu vychází ze svých hranic.[776] Přesto je státní hranice považována za jasné vymezení místní působnosti právního řádu, za vymezení státního území.

---

[771] I při revoluci zůstává alespoň území státu a obyvatelstvo státu – byť možná ve změněné podobě, přesto však ne zcela nové.

[772] K demokratickému základu suverenity u Hobbese viz Belling, V.: *Hobbesovo pojetí suverenity v kontextu osoby a reprezentace*, s. 87.

[773] Vitzthum, W. G.: *Staatsgebiet*. In: : Isensee, J., Kirchhof, P.: *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Band II Verfassungstaat*, s. 164.

[774] Kelsen, H.: *Základy obecné teorie státní*. Brno: Barvič & Novotný 1926, s. 38. In: Kelsen, H. – Horák, O. (ed.), O *státu, právu a demokracii. Výběr prací z let 1914–1938*. Praha: Wolters Kluwer 2015.

[775] Viz Isensee, J.: *Philosophie der Grenze: Zur räumlichen Reichweite von Staat und Recht*. In: Zeitschrift für Rechtsphilosophie, 1 (2017), s. 17. Srovnej k tomu úvahu Johna Searla, který ukazuje, jak hranice jakožto normativní (institucionální, resp. sociální) fakt vznikla odvozením od fyzické manifestace – zdi. Viz Searle, J.: *The construction of social reality*, s. 39–40.

[776] Isensee konstatuje, že personalita práva ani v moderním demokratickém právním státě nevymizela, faktické uplatnění domácího právního řádu na občana v zahraničí však nemusí být dokonalé. Viz Isensee, J.: *Philosophie der Grenze: Zur räumlichen Reichweite von Staat und Recht*, s. 28.

Lze však konstatovat, že zejména v poslední době vlivem různých fenoménů státní hranice oslabují ještě více. Specifickým v tomto ohledu je případ Evropské unie, která smluvním systémem vytváří nový *quasi* federativní stát, ve kterém hranice jednotlivých států ztrácejí na významu. Státní hranice však slábnou po celém světě. Zde přitom není myšleno na propustnost hranic z hlediska pohybu osob, služeb, zboží či kapitálu, nýbrž na slábnutí hranic vymezujících působnost právního řádu. Josef Isensee identifikuje dvě příčiny rušení hranic: ideologii universality lidských práv a kosmopolitní utopie.[777] Tyto příčiny spolu úzce souvisejí a jsou výsledkem úvah o globální či universální spravedlnosti a o absolutních hodnotách. Zkratkou lze tyto úvahy vyjádřit citátem Pascala: *„Je něco více směšného, než to, že jeden člověk má právo mě zabít jen proto, že žije za vodou, a proto, že jeho kníže má spor s mým knížetem, třebaže já sám s ním žádný spor nemám?“*[778] Tam, kde platí universální lidská práva, není důvod k existenci hranic a k činění rozdílů mezi lidmi. Není pak důvodu, proč se nerozdělit o svá dobra se všemi ostatními lidmi na této planetě. Otevírá se také budoucnost, kde stát a národ nemá svého místa, a vše je nahrazeno jednou světovou společností. V té již není prostor pro války, neboť není stran, které by ji vedly.

Tyto kosmopolitní utopie nejsou ještě naplněny. Myšlenka universality lidských práv k nim však směřuje. Požadavky na humanitární intervence, na zavádění demokratických a liberálních režimů chránících lidský práva, se stupňují. Stupňují se i požadavky na státy bohaté, kterým je čím dál častěji připisována morální povinnost pomáhat státům a společnostem méně chudým. Zastánci těchto teorií však nepozorují, že lidská práva se vyvinula v určitém prostředí za určitých okolností. K tomu, aby mohla fungovat, nestačí mezinárodních deklarací a organizací, nýbrž potřebují stát k tomu, aby mohla být uskutečněna.[779] Na druhou stranu je třeba konstatovat, že uvnitř žádného státu není moc, která by jej sama o sobě mohla donutit lidská práva dodržovat. Moc je zneužitelná, jak teoretici dělby moci vědí, a před tímto jevem není bezpečný ani světový universální stát. Množství států tak znamená efektivní dělbu moci mezi nimi, zároveň nabízí pluralitu a zajišťuje, že lidská práva jsou chráněna alespoň někde, když nemohou být chráněna všude.[780]

[777] *Ibidem*, s. 30 an.

[778] Cit. podle *ibidem*, s. 32.

[779] Viz k tomu *ibidem*, s. 31.

[780] K tomuto postřehu viz *ibidem*, s. 32.

K myšlence světového kosmopolitního státu je třeba připomenout, že již Immanuel Kant tuto ideu věčného míru nepovažoval mezi živými bytostmi za možnou.[781] Lze souhlasit s tím, že by v takovém státě nebyl prostor pro válku mezi státy, nicméně ta by byla toliko nahrazena válkou občanskou.[782] Kant má pravdu, když říká, že důkazem nemožnosti takového státu je, že nevznikl.[783] Ve světle zkušeností, že ani historické státy, zaujímající jen výsek zemského povrchu, nejsou prosty soupeření politických myšlenek a nejsou imunní vůči i tak radikálním prostředkům, jakým je občanská válka, nelze než završit, že poznatek Carla Schmitta o nepříteli, který se i uvnitř proklamované jednoty objeví,[784] je stále platný.

5. K pluralismu států a právních řádů

Omezení státu konečně plyne ze skutečnosti, že stát nestojí sám. Již bylo řečeno, že stát existuje vedle dalších států, z čehož pro něj plynou určité důsledky. Stát však stojí vedle celé řady dalších aktérů. Ti vykonávají svou vlastní moc v různé míře, vytvářejí právní řády. Ty kolidují, navzájem sebou pronikají, ovlivňují se. Hovoří se tak o pluralismu právních řádů, případně o globálním právním pluralismu.[785] Jiří Přibáň hovoří přímo o pluralitě regionálních, národních, nadnárodních a transnacionálních právních řádů. Tyto právní sítě jsou dle něj plné soupeření, fragmentací a diferencí; právní systémy koexistují a činí si nárok na právní platnost nezávisle na sobě. Překonána je tak dle něj myšlenka Kelsenovy *Grundnorm*.[786] S tím lze souhlasit do té míry, že tento stav je skutečně pozorován; lze souhlasit i se závěrečnou po-

[781] Kant k tomu satiricky připomíná obraz hřbitova s nápisem na bráně: *pax perpetua*. Kant, I.: *K věčnému míru*, s. 9.

[782] Viz Isensee, J.: *Philosophie der Grenze: Zur räumlichen Reichweite von Staat und Recht*, s. 33.

[783] Viz Kant, I.: *K věčnému míru*, s. 20 an.

[784] Viz Schmitt, C.: *Pojem politična*. Praha: Oikoymenh 2013, s. 53 an. Viz zejména s. 54: *„Politická jednota nemůže být svou povahou universální ve smyslu jednoty zahrnující celé lidstvo a celou zemi. Jestliže budou různé národy, náboženství, řtídy a ostatní skupiny na zemi vesměs sjednoceny tak, že boj mezi nimi bude nemožný a nemyslitelný, jestliže tomu bude provždy skutečně tak, že ani uvnitř impéria zahrnujícího celou zemi nebude už nikdy ani potenciálně připadat znovu v úvahu občanská válka, jestliže tedy ustane rozlišování přítele a nepřítele, byť i jako pouhá eventualita, pak už bude existovat jen od politiky oproštěná kultura, civilizace, hospodářství, morálka, právo, umění, zábava atd., nebude už ale existovat ani politika, ani stát."* K tomu Schmitt na témže místě dodává, že takový stav dosud nenastal a *„bylo by nepoctivou fikcí předpokládat, že už existuje…"* Schmitt toto napsal v roce 1932. S odstupem téměř 90 let lze konstatovat, že daná skutečnost trvá, stav universální jednoty neexistuje, tam, kde se zdála, objevil se nový nepřítel.

[785] Ale i prostě o právním pluralismu. Viz Maršálek, P.: *Příběh moderního práva*, s. 163.

[786] Viz Přibáň, J.: *Ranní červánky globálního konstitucionalismu: o „radostné" právní vědě v postnacionální společnosti*, s. 105–123, zejm. s. 119.

známkou tohoto autora, že tento pluralismus není sám o sobě důvodem k úvahám o konci státu, jako spíše výzvou k novému promýšlení daných struktur moc – navzdory všemu je moderní stát nejběžnější formou politické organizace.[787] Ani Přibáň však nepopírá fakt, že role státu se v důsledku těchto jevů mění.[788] Zde se však nabízí otázka, jak dané jevy hodnotit; po autorově soudu nikoli optimisticky.

Množství struktur zajisté činí obtížnějším učinit si správný úsudek o platnosti a účinnosti konkrétní právní normy, různé právní řády mezi sebou soupeří. Nejedná se přitom toliko o oslabení právní jistoty laických adresátů právních norem, byť i to neprospívá fungování práva jako celku, nýbrž v čím dál větší míře i o obtížnější posice v právu vzdělaných expertů. Z hlediska státu je pak daná situace problematická proto, že ač je stát jen jeden z mnoha a jeho právní řád už sotva má exklusivitu, kterou snad kdysi měl, je to pořád stát, kdo je ten odpovědný. Tato odpovědnost dopadá na stát jak v rovině náhrady škody za různé druhy výkonu moci, jednak v rovině politické, kdy volení představitelé státu politicky odpovídají často i za to, co není v jejich moci či v moci státu jakkoli ovlivnit, jednak v rovině trestněprávní stran běžného rozhodování byrokratického aparátu.

Pluralismus právních řádů rovněž omezuje demokratický princip státu. Tam, kde je jeden stát, jeden právní řád a jedna politická representace je zřejmé, že všechna moc pochází z lidu. Lid ve volbách volí, jakým směrem se má stát v dalším období ubírat. V návaznosti na to stát a jeho představitele kontroluje, a i v reakci na tyto poznatky volí ve volbách příštích. Stát je tak demokraticky legitimován, právní řád je demokraticky legitimován. Tato demokratická legitimace však slábne či se zcela ztrácí tam, kde je uznán pluralismus právních řádů, které mezi sebou mohou soupeřit. Toto vytrácení se demokratické legitimace lze pozorovat ve dvou ohledech. Z hlediska prvního je řada věcí rozhodována na úrovni jiných právních řádů, jiných struktur, než je stát, avšak tato rozhodnutí mají na tento stát dopad, aniž by měl lid větší možnost je ovlivnit. Ačkoli je pravda, že každý stát je alespoň do určité míry, součástí většiny těchto struktur dobrovolně, neboť do nich vstoupil smluvně, neobstojí tento argument z hlediska požadavku demokratické legitimace – a to zvláště tam, kde během času či různými okolnostmi došlo k takovým změnám, že by za podobných podmínek v současnosti daná smlouva uzavřena nebyla. Kritika společenskosmluvní teorie platí i v tomto případě.

Druhé hledisko vytrácení se demokratické legitimace pak lze pozorovat v tom, že daný pluralismus činí tuto legitimaci i na poli vnitrostátním zbytečnou. Pregnantně to lze ukázat na

[787] Viz *ibidem*, s. 122.

[788] *Ibidem*, s. 122.

případu Evropské unie, kdy výrazná část právních předpisů přijímaná Parlamentem České republiky je implementací směrnic evropského práva, a zákonodárce tak do nich nemůže zasáhnout,[789] tím méně se rozhodnout, že je nepřijme. Řadu záležitostí pak upravuje evropské právo samo bez možnosti členských států dané společenské vztahy upravit samostatně. Ačkoli je pravda, že členské státy se k tomuto zavázaly dobrovolně, ačkoli je zároveň pravda, že orgány Evropské unie jsou rovněž buď demokraticky volené, nebo přímo odvozené od členských států, a ačkoli je snad pravda, že daný stav vede k harmonizaci vnitřního prostředí unie, a směřuje tak ke společně žádoucímu cíli, je zároveň k zamyšlení, nakolik má smysl starat se o demokratickou legitimaci vnitrostátních orgánů, když velká část jejich činnosti stejně nezávisí na přesvědčení osob zastávajících úřad v těchto orgánech, nebo na přesvědčení jejich voličů.

[789] V materiálech předložených ke schválení Parlamentu jsou pro přehlednost pasáže, do kterých se nesmí sáhnout, podtrženy, aby pouhým pohledem bylo jasné, kde končí zákonodárná moc.

E. Ke změnám spravedlnosti v kontextu proměn státu

Role státu se proměňuje. Na jedné straně se rozšiřuje oblast, kde stát vykonává svou moc, na straně druhé stát slábne. Důvody těchto jevů jsou dány jak inherentními vlastnostmi moderního právního státu, tak řadou vnějších vlivů. Jestliže však stát je tím rozumným, a tedy tím spravedlivým, jestliže stát je vyjádřením mravnosti společnosti a tím prostorem, kde se vyjeví spravedlnost, otevírá se otázka, jak tyto změny dopadají na pojem spravedlnosti a její uplatňování.

Slovníkem Hegelovy sentence, že co je skutečné, je rozumné, by bylo možné konstatovat, že uvedené i další změny v postavení státu jsou výsledkem určitého vývoje a jako takové jsou skutečné. Jsou-li skutečné, jsou i rozumné a proto spravedlivé. Skutečnost však není dokonána, nýbrž se stále utváří; tak i výše naznačené procesy nemají ještě dokonalý charakter, a lze se proto ptát, k jakému výsledku vedou. Změny nadto probíhají, a jako takové mají či budou mít dopad jak na existenci státu, tak na budoucí podobu společnosti a společností, tak na život jednotlivce. Prismatem dnešního pozorovatele se tak nelze spokojit s odpovědí, že se jedná o vývoj skutečný, a tedy rozumný a spravedlivý, nýbrž je potřeba tento vývoj a jeho dopady na spravedlnost prozkoumat detailněji.

Proměnu spravedlnosti lze pozorovat ve dvou ohledech. Jednak lze zkoumat, jak se proměňuje pojem spravedlnosti, jednak lze zkoumat, jak je spravedlnost uplatňována. Oba tyto pohledy mají dvě základní roviny: rovinu lokální a rovinu globální.

I. Proměna pojmu spravedlnosti

Spravedlnost je norma, pomocí které se posuzuje, zda je něco spravedlivé či nikoli. Již v úvodu tohoto oddílu lze konstatovat, že tento výměr zůstává platným. Vše ostatní se však mění.

Bylo konstatováno, že poznat lze pouze spravedlnost relativní. Bylo výdobytkem moderního státu, a zejména pak právního státu, že tuto relativitu zrcadlil. To se mění. Nejen v souvislosti s globalisací světa a užším kontaktem jednotlivých států se objevují nové výzvy a nové problémy, které je třeba řešit. Tak i v etických diskusích se stále častěji objevují globální témata. To je dáno jednak skutečností, že řada problémů existuje přeshraničně, jednak tím, že vlivem technologického pokroku může být každý informován o aktuálním dění všude po světě. Lidé zároveň využívají produktů a služeb po celém světě, nikoli jen v rámci vlastního státu, čímž se vytváří prostor pro morální odpovědnost za situaci v místě původu tohoto

zboží a těchto služeb. Otázky globální spravedlnosti, které jsou diskutovány, byly představeny výše – jedná se o otázky vedení válek, humanitární pomoci, životní úrovně lidí, životního prostředí a další. Jak bylo řečeno, stát neexistuje samostatně, tyto otázky se jej dotýkají v čím dál tím větší míře, a možnosti jeho reakce na ně jsou omezené řadou faktorů.

Přes poznatek, že s určitostí lze poznat jen relativní spravedlnost, nelze popřít, že pojem spravedlnosti si zároveň vždy kladl určitý nárok na universalitu. Většina myslitelů neusilovala o nalezení partikulární spravedlnosti, nýbrž o nalezení principu platného obecně. Přesto lze konstatovat, že spravedlnost řeckých myslitelů se arci vztahovala pouze na řeckou společnost a tzv. *hoi barbaroi* nebyli zpravidla jejím předmětem. I pozdější výměry spravedlnosti počítaly převážně se známým civilisačním okruhem, nikoli však s celým světem. Náznaky skutečně globálního uvažování lze pozorovat v novověku; tak Immanuel Kant uvažuje o *pax aeterna*, který je dle jeho soudu dosažitelný (pokud vůbec) toliko v celosvětovém měřítku, a to tehdy, když jednotlivé státy vystoupí z *quasi* přirozeného stavu mezi sebou a vstoupí do smluvně založeného společenství. Podobně v určitém měřítku uvažovali i další novověcí myslitelé. Představy skutečně globální spravedlnosti se však začaly objevovat až v souvislosti s postupem globalisace v druhé polovině dvacátého století. Témat, kterých se spravedlnost v globálním měřítku může dotýkat, je přitom celá řada; kritik možnosti globální spravedlnosti rovněž.

1. Universální spravedlnost v odkazu Johna Rawlse

Obecným podkladem pro soudobé úvahy o globální spravedlnosti se stala kontraktualistická konstrukce[790] Johna Rawlse. Jeho základní myšlenka, že spravedlnost lze posoudit prostřednictvím původní posice (*original position*), je přenesena do oblasti mezi národy (*peoples*). Rawlsova představa spravedlnosti je sice obecnější než spravedlnost jako férovost, vychází však stále z myšlenky společenské smlouvy a v základních rysech je jí podobná.[791] Otázkou, kterou si klade v souvislosti s globální spravedlností, je, jaké typy států lze v rámci

[790] Lze konstatovat, že od Rawlse dále se s určitou variantou společenskosmluvní theorie operuje ve většině úvahách o spravedlnosti. Alespoň zmínit však je třeba některé kritiky, tak Amartya Sen oproti Kantovskému kontraktualismu preferuje tzv. nestranného pozorovatele představeného Adamem Smithem (viz Sen, A.: *Justice Across Borders*. In: de Greiff, P., Cronin, C. P. (eds): *Global Justice and Transnational Politics*. Cambridge: MIT Press 2002, s. 44), Martha Nussbaum pak má tendenci odmítat spravedlnost jako výsledek jakéhosi handlu a představuje místo toho koncept péče o druhé – viz níže.

[791] Rawls, J.: *The Law of Peoples*. In: Pogge, T., Moellendorf, D.: *Global Justice. Seminal Essays*. St. Paul: Paragon House 2008, s. 421.

práva národů tolerovat,[792] a nakolik se jím představená kontraktualistická teorie dá aplikovat v universálním měřítku.[793] Uvědomuje si totiž, že ne každá společnost je liberální ve smyslu jeho teorie spravedlnosti, zároveň však není možné vyloučit ze společnosti spravedlivých států všechny neliberální režimy.[794] Jeho cílem je nalézt taková pravidla, která jsou v tomto kontextu rozumná, a která tak představují určité minimum, na kterém se mohou dobře uspořádané státy shodnout. Mezi tato pravidla řadí následující principy: národy (*peoples*) jsou svobodné a nezávislé a tato svoboda a nezávislost má být respektována ostatními národy, národy jsou si rovny a jsou stranami vlastních dohod, národy mají právo na sebeobranu, nikoli však na válku, národy mají dodržovat povinnost nezasahovat do záležitostí jiných národů, národy mají dodržovat smlouvy a závazky, národy mají dodržovat určitá pravidla v rámci války (obranné), a národy mají dodržovat lidská práva.[795] Tato pravidla mají ochraňovat ty národy, které je dodržují. Rawls se dále zabývá otázkou, jaké společnosti připustit do světového společenství. Usuzuje, že není třeba, aby byly nutně liberální, lze tolerovat i národy organisované podle určitého hierarchického principu. Rawls mezi těmito rozlišuje mez dobře uspořádanými (*well-ordered*) společnostmi a těmi, které takové nejsou. Dobře uspořádané hierarchické společnosti musejí být mírumilovné, právo musí ukládat morální povinnosti a závazky na všechny osoby v rámci svého území a v rámci hierarchie musejí mít všichni možnost být slyšeni a bráni v potaz alespoň jako členové určitých organisací, zejména v representačních tělesech či jiných shromážděních (*consultative hierarchy*).[796] S takto uspořádanými režimy lze dle Rawlse spolupracovat, naopak ty režimy, které tyto podmínky nesplňují a ani nespolupracují na nápravě, nemají místo v rámci spolupráce dobře uspořádaných společností.[797] Rawls dále rozlišuje národy, které sice nejsou dobře uspořádané, u kterých je toho však příčinou skutečnost, že mají nepříznivé podmínky.[798] V takovém případě mají dobře uspořádané národy povinnost pomoci těm znevýhodněným k tomu, aby se mohly stát také dobře uspořádanými.[799] Rawls nicméně odmítá představu globální distributivní spravedlnosti[800] s poukazem na to, že existují dobře

[792] *Ibidem*, s. 422.

[793] *Ibidem*, s. 422.

[794] *Ibidem*, s. 422.

[795] *Ibidem*, s. 431.

[796] *Ibidem,* s. 435 an.

[797] *Ibidem*, s. 444 an., s. 446.

[798] *Ibidem*, s. 446 an.

[799] *Ibidem*, s. 446.

[800] *Ibidem*, s. 447.

uspořádané společnosti, které mají zrovna tak nepříznivé podmínky, a že otázka dobrého uspořádání je otázkou spíše kulturní než ekonomickou.[801]

Universalismus jako odpověď na otázku po spravedlnosti podává Martha Nussbaum v rámci tzv. *capabilities approach* – nauky o základních způsobilostech.[802] Základní způsobilosti jsou něčím, co má každá lidská bytost, co je vázáno k samotnému pojmu lidské důstojnosti.[803] Nussbaum vychází z několika předpokladů. Prvním je, že člověk je společenským tvorem, který žije ve společnosti proto, že si nedokáže představit úplný život bez sdílených cílů a sdíleného života s ostatními.[804] Zdůrazňuje Aristotelovo pojetí důstojnosti člověka oproti racionalistickému pojetí Immanuela Kanta, a tvrdí, že racionalita je jen jednou složkou hodnoty člověka vedle zejména společenskosti.[805] Společenské vztahy, ve kterých člověk je, přitom mohou být asymetrické, mohou obsahovat nerovnost; to však dle Marthy Nussbaum neznamená, že by takový vztah nemohl fungovat a obsahovat reciprocitu.[806] Základním principem spravedlnosti činí Nussbaum péči (*care*). Ta stojí na jedné straně rovnice, na jejíž druhé straně pak stojí jednotlivé způsobilosti či možnosti chovat se a rozvíjet se určitým způsobem (*capabilities*), či jejich nedostatek. Požadavek spravedlnosti tak je jednak zajistit, aby každý občan měl zajištěny základní možnosti k rozvinutí sebe sama,[807] jednak poskytovat druhým dobrou péči tam, kde tito mají v těchto možnostech nedostatek. Za základní lidské nároky považuje Nussbaum tyto: život, tělesné zdraví, tělesná integrita, smysly, představy a myšlení, emoce, praktický rozum, vztahy s druhými, vztahy k jiným živočišným druhům, hra, kontrola nad prostředím jak politickým, tak materiálním.[808]

Na základě těchto myšlenek Nussbaum formuluje konkrétní návrhy. Jestliže každá lidská bytost má uvedené způsobilosti, aby mohla plně žít to, co lze nazvat lidským, humánním životem, pak každý člověk je zároveň povinován poskytnout národům a lidem světa to, co k takovému životu potřebují.[809] Tuto povinnost mají dle Nussbaum všichni.[810] Dále je zdůraz-

[801] *Ibidem*, s. 448.

[802] Nussbaum, M.: *Beyond the Social Contract*. In: *The Tanner Lecures on Human Values 24*. Salt Lake City: The University of Utah Press 2004, s. 448. Dle kontextu je termín *capability* překládán také jako nárok či možnost.

[803] *Ibidem*, s. 448.

[804] *Ibidem*, s. 450.

[805] *Ibidem,* s. 450.

[806] *Ibidem*, s. 450.

[807] *Ibidem,* s. 448.

[808] Viz *ibidem,* s. 455 an.

[809] *Ibidem,* s. 473–474.

něna role mezinárodních organisací a institucí.[811] Konečně je formulováno deset principů pro globální strukturu: zodpovědnost domácích vlád, zachování národní suverenity v rámci podněcování lidských nároků, povinnost prosperujících národů poskytnout značnou část domácího produktu chudším národům, nadnárodní společnosti musejí mít zodpovědnost za podporu lidských nároků v oblastech, kde podnikají, hlavní struktury globálního ekonomického systému musejí být férové k chudým a rozvojovým zemím, vytvoření štíhlé globální veřejné sféry za účelem vynucení pravidel, každý jedinec a instituce se musejí soustředit na problémy znevýhodněných jedinců v každém národě a regionu, světová komunita by se měla věnovat především péči o nemocné, staré a nemohoucí, rodina by měla být považována za věc cennou, nikoli však zcela soukromou, a konečně všichni jednotlivci i instituce mají podporovat vzdělávání jakožto klíč ke zlepšení situace momentálně znevýhodněných lidí – vzdělání je klíč ke všem lidským nárokům.[812]

Proti poměrně silným požadavkům tohoto typu existuje celá řada argumentů. Hlavní argumenty dle Nussbaum jsou, že uvedená koncepce opomíjí historické a kulturní odlišnosti mezi jednotlivými národy, a že opomíjí autonomii jednotlivých států. Podle prvního argumentu znamená podání jakéhokoli universálního přehledu vlastností a funkcí lidských bytostí dání přednosti jednomu porozumění člověka a omezení jiných, nejčastěji přijetí většinového pojetí na úkor menšinových.[813] Argument autonomií pak zmiňuje, že universalistický projekt, jako je tento, nerespektuje právo lidí vybrat si život, jaký chtějí, a určit, co je podstatné a co nikoli.[814] Nussbaum nicméně tyto kritiky odmítá; výčet lidských možností, jejichž uspokojení by mělo být zaručena pro každého, je esenciální a nemůže být odmítnut poukazem na kulturní odlišnosti a podobně.[815] Není přitom politickým cílem dosáhnout stavu, kdy všichni lidé tyto možnosti skutečně naplňují, důležité je, aby měli tu možnost.[816] Zdůvodnění těchto požadavků nadto není nutné hledat v metafysice či v externě ukotvených pravdách existujících mimo lidské jednání či historii, nýbrž je viditelné právě v lidské zkušenosti.[817] Nussbaum cituje Aristotela, dle kterého ti, kdo cestují do vzdálených zemí, mají pociťovat uznání a blízkost,

[810] *Ibidem,* s. 474.

[811] *Ibidem,* s. 476 an.

[812] *Ibidem,* s. 478 – 481.

[813] Nussbaum, M.: *Woman and Cultural Universals*. In: Ishay, M.: *The Human Right Reader: Major political essays, speeches, and documents from ancient times to the present*. New York: Routledge 2007, s. 424.

[814] *Ibidem,* s. 425.

[815] *Ibidem*, s. 424 an.

[816] *Ibidem*, s. 426.

[817] *Ibidem*, s. 424.

která spojuje každou lidskou bytost s každou lidskou bytostí.[818] Jedině vzájemnou péčí a naplněním základních možností člověka lze dosáhnout morálně slušné společnosti.[819]

Universalismus tohoto druhu není bez kritiky. Diskusi lze přitom vést dvěma hlavními směry. V jedné rovině lze diskutovat, zda je morálně správné dát přednost nacionalismu před universalismem, v druhé rovině je třeba vyřešit otázku sporu mezi liberalismem a ostatními ideologiemi – zde v jedné řadě proti liberalismu stojí jak nacionalismus, tak universalistické teorie, mj. např. komunismus.

Myšlence nacionalismu a jeho ospravedlnění se věnuje mj. Thomas Hurka. Konstatuje, že větší starost o určité lidi oproti jiným lidem je vhodná tam, kde člověk stojí v určitém vztahu k těmto lidem.[820] Tak i preference vlastního národa může být ospravedlnitelná. Nacionalismus však dle Hurky může mít dvojí podobu: starost o zájmy jednotlivců ve vlastním národě, nebo starost o dobro či přežití národa jako celku.[821] Dále rozvádí první z těchto podob nacionalismu, a argumentuje, že nacionalismus může mít opodstatnění tam, kde se jedná o starost vůči jednotlivcům, se kterými jednající člověk sdílí historii spolupráce směřující k produkci základních dober.[822] Ospravedlnit takto nacionalismus však lze jen tam, kde výsledkem předchozí spolupráce bylo určité dobro; Hurka tak odmítá nacionalismus tam, kde bylo působeno zlo, které nacionalismus nemůže ospravedlnit. Nelze tak ospravedlnit nacionalismus mezi stoupenci národního socialismu.[823] Stranění příslušníkům vlastního národa dále musí být založeno na objektivních spíše než subjektivních předpokladech, a nelze je tak zakládat na národní mythologii.[824]

Nacionalismu se z odlišného pohledu věnuje David Miller. Základním předpokladem mu je, že lidé vykazují vztahy a blízkost ke své rodině, národu a dalším skupinám, ve kterých se pohybují, a má tak smysl formulovat politickou filosofii, která tyto vztahy obsáhne.[825] Ačkoli lze vždy nalézt argumenty proti existenci národů a národnostních států,[826] Miller soudí,

---

[818] *Ibidem,* s, 424, srov. Aristoteles: Etika Nikomachova 1155a21–22, s. 180.

[819] Nussbaum, M.: *Beyond the Social Contract*, s. 481.

[820] Hurka, T.: *The Justification of National Partiality*. In: Pogge, T., Horton, K.: *Global ethics. Seminal essays*. St. Paul: Paragon House 2008, s. 380.

[821] *Ibidem*, s. 386.

[822] *Ibidem*, s. 391 an.

[823] *Ibidem*, s. 395 an.

[824] *Ibidem*, s. 398.

[825] Miller, D.: *In Defence of Nationality*. In: Matravers, D. (ed): *Debates in Contemporary Political Philosophy*. London: Routledge 2003, s. 302.

[826] Miller si všímá mj. příkladu Balkánského poloostrova, viz *ibidem*, s. 312 an.

že v rámci politické filosofie je třeba s nacionalismem počítat a pracovat s ním, jinak hrozí, že političtí filosofové zcela ztratí kontakt s důvěrou lidí, které doufají oslovit.[827] Národ a nacionalismus v obdobném duchu brání i Rodger Scruton, který argumentuje, že národ existuje již dlouhou dobu,[828] a pocit sdíleného „my" je dán několika faktory, které nelze jen tak odstranit. Těmito faktory je sdílený jazyk, sdílené sdružení, sdílená historie a společná kultura.[829] Tyto elementy tvoří politickou identitu, členství ve skupině zvané národ.[830] Scruton ovšem doplňuje, že národ musí být limitován právem: národ potřebuje právo stejně, jako právo potřebuje národ.[831] Přinejmenším v tom lze spatřovat výhodu národa, že určuje, co je myšleno zájmenem „my", kdo je lid v demokracii, kdo spadá pod jurisdikci právního řádu.[832] Idea národa je dle Scrutona prospěšná i ideologii liberalismu, neboť vytváří společenskou loajalitu, která je vhodná pro územní jurisdikci právního řádu, bez které je nemožný liberální stát; dle Scrutona je právě proto historie právního státu (*Rechtstaat*) a historie národní myšlenky neoddělitelná.[833]

Uvedené myšlenky dávají pomyslet na závěr, že protivy mezi universalismem, nacionalismem, liberalismem a dalšími směry nelze snadno rozhodnout. Na jedné straně lze v principu souhlasit s argumenty, že všichni lidé by měli mít možnost žít podle určitého standardu a naplňovat možnosti svého života, na druhou stranu nelze přehlédnout, že prosazování těchto universálních principů vede k paternalismu a tzv. imperialismu, odmítá národní a kulturní rozdíly, které nelze snadno odstranit; dle některých autorů to ani nemusí být zcela žádoucí. Ve skutečném světě není patrně možno zajistit blahobyt každého člověka, a v takové situaci se jeví pochopitelným a ospravedlnitelným to, že jednotlivec ve své starosti o jiné dá přednost těm, ke kterým má blíže. V tomto ohledu se zdá, že dosud není překonána posloupnost jednotlivec – rodina – stát; zbytek světa pak následuje až v druhé řadě. Zdá se, že v řešení těchto otázek po globální spravedlnosti se opomíjí důležitý protiklad popsaný Maxem Weberem, který rozlišuje etiku svědomí a etiku odpovědnosti.[834] Zatímco etika svědomí káže

[827] *Ibidem*, s. 315.

[828] Scruton, R.: *In Defence of the Nation*. In: Matravers, D. (ed): *Debates in Contemporary Political Philosophy*, s. 273.

[829] *Ibidem*, s. 281.

[830] *Ibidem*, s. 281.

[831] *Ibidem*, s. 282.

[832] *Ibidem*, s. 283.

[833] *Ibidem*, s. 284.

[834] *„Wir müssen uns klarmachen, daß alles ethisch orientierte Handeln unter zwei voneinander grundverschieden, unaustragbar gegensätzlichen Maximen stehen kann: es kann »gesinnungsethisch« oder »verantvor-*

pomoc všem lidem bez rozdílu, etika odpovědnosti učí, že v první řadě je třeba postarat se o ty, kteří jsou jednotlivci blíže.[835] Ať už však jednotlivec nebo celá společnost zvolí jakýkoli přístup, ukazuje se na poli globální spravedlnosti, že se objevují jednak témata, která, ač svou povahou partikulární, mají vliv na celý svět, jako je tomu např. u migrace, ať už ekonomické, nebo z důvodu válečného konfliktu, politického stíhání a podobně, jednak témata, která mají skutečně globální povahu, resp. povahu problému neomezeného na území jednoho státu, jako jsou např. otázky životního prostředí či práva zvířat, jejichž řešení v rámci jednoho státu či i skupiny států není možné. Jsou to přitom témata navýsost globální, jako např. ochrana životního prostředí, které jsou dosud nejvíce podceňována.

2. Vybrané problémy globální spravedlnosti

V souvislosti s myšlenkou globální spravedlnosti, jejího zachování nebo naopak jejího prosazování, se diskutuje problematika násilí, a to v několika rovinách. Zatímco problematika války není ničím novým, současný svět čelí kromě válek i výzvám v podobě terorismu. Jak terorismus, tak válka, přitom znamenají problém, se kterým je třeba se z hlediska spravedlnosti vyrovnat. Z hlediska války samotné lze zmínit tzv. tradici spravedlivé války (*just war tradition*), která se zabývá otázkou po povaze újmy, kterou státy mohou působit vnějším aktérům, a která nabízí návod pro určení, zda a kdy se státy mohou uchýlit k válce a jak v takové válce mají bojovat.[836] Tradičně se dělí na dvě složky: *ius ad bellum* a *ius in bello*, recentně se přidává rovněž složka *ius post bellum*.[837] Zatímco z hlediska Kantova kosmopolitismu je jakákoli válka nespravedlivá, neboť je porušením kategorického imperativu,[838] teoretici spravedlivé války vycházejí z toho, že za určitých podmínek lze vést spravedlivou válku. Aby bylo možné válku považovat za spravedlivou, je třeba splnit následující podmínky: spravedlivý důvod, legitimní autorita k vedení války, správný úmysl, válka jako poslední prostředek, rozumná naděje na úspěch, obnova míru a proporcionalita prostředků a účelu války. Dále v rámci války musí být dodržena proporcionalita, imunita civilistů a tzv. *double effect prin-*

tungsethisch« orientiert sein." Weber, M.: *Politik als Beruf*. In: Weber, M.: *Politische Schriften*. Tübingen: Mohr 1988, s. 551. Na témže místě Weber uvádí, že hlavní rozlišení spočívá v tom, zda se daná etická maxima zabývá následky.

[835] Viz k tomu také Isensee, J.: *Menschenwürde*, s. 242.

[836] Shapcott, R.: *International Ethics*. *A Critical Introduction*. Malden: Polity 2010, s. 151.

[837] *Ibidem*, s. 151.

[838] *Ibidem*, s. 153.

ciple, který odkazuje na rozdíl mezi úmyslnou a neúmyslnou smrtí civilistů.[839] Při pohledu na uvedené principy je nicméně zřejmé, že jednak samy o sobě, jednak společně jsou poměrně problematické, každý z nich lze vyložit různými způsoby, a společně podávají nejvýše určité vodítko, nikoli však jistotu o tom, že daná válka je skutečně spravedlivá. Lze však přinejmenším konstatovat, že v nejběžnější interpretaci poskytují jen velmi málo argumentů pro vedení agresivní války,[840] v čemž lze spatřovat určitý přínos.

Uvedené myšlenky nicméně zaznamenávají posun v dalších případech, které je vhodné alespoň stručně zmínit. Prvním z nich je otázka nejvyšší krise, tedy situace, kdy se nejedná jen o otázku vítězství a prohry, ale čiré existence státu. V takové situaci, jejímuž popisu a analýze se věnoval již Carl Schmitt,[841] je patrně třeba dát přednost právu dané společnosti před kosmopolitními lidskými právy;[842] představuje výjimku z výše uvedených pravidel spravedlivé války. Úzce s touto otázkou souvisí i problém terorismu a asymetrické války. Problém, kterému se opět již Carl Schmitt věnoval ve své *Teorii partyzána*,[843] je spatřován v tom, zda lze ospravedlnit teroristické útoky poukazem na to, že teroristé bojují za spravedlivý důvod.[844] Postavení teroristů je přitom odlišné v tom, že nejsou státy, a nejsou tak mezinárodněprávními subjekty; proto však ještě nelze říci, že je jejich boj nespravedlivý, neboť to by znamenalo odmítnout veškeré formy ozbrojeného odporu, včetně toho proti nelegitimním státům.[845] Na druhou stranu je třeba zmínit konkrétní příklady terorismu skupiny IRA, palestinskému terorismu vůči státu Israel a skupinu Al Kajda, na kterých Saul Smilansky ukazuje, že je ospravedlnit nelze.[846] Ještě odlišnou situací je v tomto kontextu tzv. asymetrická válka, tedy válka, kde síly nejsou symetrické ani alespoň přibližně vyrovnané, ve které je aplikace principů spravedlivé války rovněž problematická.[847] Posledním případem, který může představovat výjimku z pravidel spravedlivé války, je tzv. humanitární intervence, která jakožto přímá in-

[839] K uvedeným principům viz *ibidem*, s. 156 an.

[840] *Ibidem*, s. 186.

[841] Carl Schmitt je považován za theoretika tzv. výjimečného stavu. Prostřednictvím krise a výjimky definoval suveréna. Viz k tomu Schmitt, C.: *Politická theologie*, s. 9.

[842] Shapcott, R.: *International ethics*, s. 173.

[843] Schmitt, C.: *Teorie partyzána*. Praha: Oikoymenh 2008.

[844] Shapcott, R.: *International ethics*, s. 175.

[845] *Ibidem*, s. 175.

[846] Smilansky, S.: *Terrorism, Justification, and Illusion*. In: Brooks, T. (ed): *The Global Justice Reader*. Malden: Blackwell 2008, s. 570 an.

[847] K tomu viz Rodin, D.: *The Ethic of Asymmetric War*. In: Sorabji, R., Rodin, D.: *The Ethics of War. Shared Problem in Different Traditions*. Burlington: Ashgate 2006, s. 153 an.

tervence s účelem zabránit zločiny proti lidskosti stojí v protikladu k zákazu agresivní války. Je však na druhou stranu vyjádřením positivních kosmopolitních povinností jiných států či aktérů. Lze se přinejmenším domnívat, že není důvod, proč by humanitární intervence neměla splňovat alespoň kritéria spravedlivé války.[848] K otázce po spravedlivé válce lze završit, že již použití takového slovního spojení je nanejvýše problematické. Přínosem formulovaných kritérií nicméně je, že v rámci světa, v němž je válka přítomna, se alespoň pokouší formulovat pravidla, jejichž dodržení může následky války zmírnit.

Globální spravedlnost se dotýká rovněž otázek životního prostředí. Zatímco problémy znečištěných řek, ekologických zátěží po těžbě uhlí či kůrovcových kalamit lze v zásadě řešit na území státu či regionu, a řešení takového problému je v zásadě v silách takového státu, existují problémy, které jsou svým dosahem globální a bez širší spolupráce světového společenství je řešit nelze. Zatímco existenci některých jevů se ještě nepodařilo spolehlivě vědecky prokázat, jiné, jako např. znečištění oceánů, ničení deštných pralesů či spotřeba ropných zásob, jsou nepopiratelné. Etický rámec úvah o životním prostředí lze rozčlenit do tří oblastí:[849] oblast vztahu člověka a přírody, kde lze hodnotit antropocentrický přístup k životnímu prostředí; spadají sem i otázky po hodnotě ostatních živočišných druhů a mj. práv zvířat,[850] oblast budoucnosti, a to jak lidstva, tak planety; klíčovou je zde otázka, zda je lidstvo povinno předat planetu svým potomkům v dobrém stavu, a oblast mezinárodní či mezinárodně-právní, kde se lze ptát, zda je stát zodpovědný i za prostředí vně svých hranic. Přístupů, jak uvedené problémy řešit, je celá řada.[851] Na globální úrovni je rovněž potřeba vyrovnat se s otázkou, zda přírodní zdroje, jako např. brazilský deštný prales, jsou dědictvím veškerého lidstva, nebo zdrojem, který má konkrétní stát, na jehož území se nachází, k dispozici pro vlastní potřebu.[852] Na jedné straně je takový zdroj prospěšný celému lidstvu, lze však na straně druhé čekat, že daný stát bude o tento zdroj pečovat pro dobro lidstva, aniž by se o něj lidstvo staralo? Uvedené otázky životního prostředí je dále nutné řešit v kontextu ostatních složek spravedlnosti, kdy je třeba mít na paměti, že spravedlnost je v první řadě pravidlem sloužícím uspoř-

[848] Viz k tomu Shapcott, R.: *International ethics*, s. 177 an.

[849] K tomuto členění viz Dower, N.: *World Ethics: The New Agenda.* Edinburgh: Edinburgh University Press 1998, s. 173 an.

[850] K tomu viz Singer, P.: *Practical Ethics*. New York: Cambridge University Press 2011, s. 48 an., kde je diskutována otázka rovného přístupu ke zvířatům na podkladě utilitarismu, a s. 94 an., kde je diskutována otázka, zda je správné zabít zvíře.

[851] Viz k tomu Dower, N.: *World Ethics*, s. 179 an.

[852] Případ brazilského pralesa se na přelomu let 2018 a 2019 stal tématem po činech nového brazilského presidenta, který prales otevřel další těžbě.

dání mezilidských vztahů. S tímto v paměti lze konstatovat, že jako taková by měla myslet především na lidi.[853]

V rámci globální spravedlnosti se objevuje celá řada dalších, svou povahou dílčích, přesto však závažných problémů. Je přitom jasné, že tyto problémy jsou vzájemně propojené; v některých případech řešení jednoho napomůže řešení druhého – např. podmínky životního prostředí v afrických zemích či v zemích blízkého východu mají vliv na socioekonomickou situaci, která dále má vliv na situaci bezpečnostní, a řešení jednoho problému tak může napomoci řešení problémů souvisejících, v jiných případech však řešení jednoho problému může jiný problém prohloubit. Tak například ekonomický růst, který může zlepšit životní úroveň obyvatelstva po celé planetě, a díky kterému tak lidé budou moci naplnit své možnosti ve výše uvedeném smyslu, může velice snadno zároveň znamenat újmu životnímu prostředí. Najít jeden princip spravedlnosti, kterým by bylo možné uvedené problémy řešit, se tak jeví nesnadným, ne-li nemožným úkolem; bude jistě nutné hledat kompromisní řešení a sestavit, v souladu s Hansem Kelsenem, pyramidu hodnot, které lidstvo bude chtít zastávat. Zejména u některých problémů pak je již nyní jasné, že je nebudou moci řešit jednotlivé státy, nýbrž určité jejich sdružení. Doporučením může být, že nemá být hledáno řešení trvalé, ba věčné – jednotlivci i jednotlivé společnosti vždy budou mít své zájmy, a trvalé řešení tak lze nalézt snad jen v nicotě pouště. Obraz, který předkládá Immanuel Kant, že věčný mír snad lze nalézt pouze na hřbitově, je v tomto kontextu lepší nemít na zřeteli.

Navzdory řečenému lze konstatovat, že návrhy myslitelů, jako je John Rawls či Marta Nussbaum a další, jsou toliko návrhy. I bez úvah o jejich praktické proveditelnosti však nelze popřít, že alespoň po určitých liniích ke globalizaci spravedlnosti skutečně dochází. Dominantní je v tomto směru myšlenka demokracie a lidských práv. Mezinárodním společenstvím nejsou již za spravedlivé uznávány státy, které jsou nedemokratické, případně ty, kde nejsou uznávána lidská práva.

Zároveň je však třeba podotknout, že ačkoli se jeví dominantní universalistická myšlenka lidských práv, přinejmenším z hlediska počtu obyvatelstva tomu tak nemusí být nutně. Universalita lidských práv je, byť v různé míře, rozporována dominantními monoteistickými náboženstvími. Čínská lidová republika, která není dávána za příklad šampiona lidských práv, má více než miliardu obyvatel, to je sedmina světové populace. Další miliardová země, Indie, ač největší demokracií světa, zachovává zejména ve zvykových normách řadu nikoli lidsko-

[853] K této diskusi i se zaměřením na konkrétní příklady viz také Singer, P.: *Practical Ethics*, s. 238 an.

právních myšlenek. Ani Čína, ani Indie, si nedělají ambice činit ze svého vidění světa univerzálně platné pravidlo, to samé však nelze říci o alespoň části věřících některých náboženství. Ta přitom mohou mít projevy, které nejsou slučitelné s myšlenkou demokracie a lidských práv, a stát, který byť i tyto myšlenky přijal za vlastní, má jen omezenou možnost těmto projevům vzdorovat.

Konečně ani v kulturním prostoru Evropy či severní Ameriky nemá lidskoprávní doktrina jistou posici. S tím, jak jsou lidská práva rozšiřována, jsou hlasitější i kritické hlasy. V oblasti lidských práv dochází k určité jejich fetišisaci,[854] lidskoprávní doktrina jako by karikovala sebe samu. Obávat se pak lze toho, že s kritickými hlasy vůči některým novým lidským právům bude vzrůstat odpor i k lidským právům tradičním, jako je právo na život, svobodu, soukromí, majetek a podobně. Zatímco se tak na jedné straně může zdát, že spolu s lidskými právy se morálka a mrav ve světě vyvíjí spolu s Hegelovým obecným duchem k určité jednotě, kdy to rozumné bude po celém světě stejné, nelze vyloučit, že tento směr naopak vyústí v roztříštění onoho rozumného na mnoho částí a universalismus lidských práv bude opět nahrazen partikularismem řady hodnotových systémů, v rámci kterých budou lidská práva jen jedním z mnoha.

To, co je řečeno o lidských právech a universalismu této nauky, lze konstatovat i obecně o měnícím se a globalisujícím se pojmu spravedlnosti. K universálnosti směřující výměry spravedlnosti zdaleka nemusejí být trvalé ba věčné, jak se může zdát.

II. Proměna uplatnění spravedlnosti

Kromě proměn pojmu spravedlnosti lze pozorovat, jak se proměňují možnosti uplatnění spravedlnosti. I tyto změny se přitom objevují jak na rovině vnitrostátní, tak na rovině mezinárodní.

1. Spravedlnost uvnitř státu

Zatímco to vždy byly soudy, kdo určoval, co je spravedlivé v konkrétním případě, v konkrétním sporu, určení toho, co je spravedlivé obecně, náleželo zákonodárci. Zákonodárná moc byla v tradici evropského myšlení takřka od počátku mocí nejvyšší. Proto již v antickém Řecku bylo zákonodárství přisuzováno bohům, i následně byly zákony odvozová-

[854] K tomu viz Maršálek, P.: *Příběh moderního práva*, s. 152.

ny od nich, konečně i proto Platón přisuzuje pravomoc určovat pravidla filosofu – vládci. Aristotelés považuje moc zákonodárnou za nejvyšší v obci.

Uvedené uspořádání se ještě zostřuje s vývojem demokracie a demokratických států, ve kterých je v souladu s Montesquieuho naukou uplatňována dělba moci. I Montesquieu považoval zákonodárnou moc za nejvyšší a z velké části ji přisuzoval lidu, resp. jeho zástupcům. Dalším vývojem bylo dosaženo stavu, kdy zákonodárství náleží lidu v celku. Je to tedy v posledku lid, kdo určuje, co je spravedlivé, a co nikoli. Primát moci zákonodárné je tak dán dvěma způsoby, které se navzájem ovlivňují: zákonodárná moc je nejvyšší, protože určuje pravidla, podle kterých se vládne a kterými se posuzují spory, a zákonodárná moc je nejvyšší, protože je odvozena od lidu, který tak vyjadřuje svou autonomii – svézákonodárství.

Zejména v posledních desetiletích se však čím dál více prosazuje nešvar, kdy určování obecných pravidel nenáleží výlučně zákonodárci, nýbrž se dostává do rukou moci soudní. Není již výhradní činností orgánů moci soudní posuzovat podle stanovených pravidel individuální případ, nýbrž jejich činnost se rozšiřuje i na rozhodování *contra legem* či na posuzování samotných pravidel. Řeč je zejména o ústavním soudnictví, kdy ústavní soud či soud obdobného postavení může přezkoumávat akty moci zákonodárné a stanovovat nová práva a povinnosti, v zákoně dříve neobsažená. Argumentace soudů přitom často pracuje s tvůrčím přístupem k interpretaci práva; je hovořeno o tzv. dotváření práva. Nedostatek tohoto přístupu je v nedostatku demokratické legitimace, kdy už to není lid, kdo určuje, co je správné a spravedlivé, nýbrž určitá menšina – v dvojím smyslu: jednak menšina v podobě soudců daného soudu, jednak menšina, která cítí, že u soudního orgánu se může domoci práv, která by standardní demokratickou cestou nezískala. Na jednu stranu takto může docházet k naplňování ideálu rovnosti a lidských práv, na stranu druhou není vždy zřejmé, jak tento proces odpovídá tomu, co je rozumné, a jak je jako takový dlouhodobě udržitelný.

2. Spravedlnost mezi státy

V mezinárodních vztazích došlo k proměně uplatnění toho, co je spravedlivé, snad více, než v rámci jednoho státu. Není přílišnou nadsázkou říci, že pokrok od stavu, kdy se většina sporů řešila válkou ke stavu, kdy válka představuje jen krajní řešení, připomíná přechod od Hobbesovského přirozeného stavu ke státu. Protože však státy netvoří jeden společný globální stát, neexistuje nad nimi jedna universální moc, existují odlišnosti.

Jak bylo ukázáno výše, v rámci zkoumání globální spravedlnosti je diskutována otázka tzv. spravedlivé války a spravedlnosti ve válce. Skutečnost, že jsou tyto otázky diskutovány,

ukazuje na dvě věci: první je, že ve většinové i mezinárodní společnosti není přijatelná válka vedená libovolnými způsoby. Ostatně i v rámci mezinárodního práva válečného je formulována řada pravidel, která zásadním způsobem omezují vedení války. Druhou věcí však je, že přes všechen pokrok války stále existují a často jsou ještě vedeny s úmyslem prosadit spravedlnost (její určité pojetí), často se jedná o tzv. humanitární intervence.

Vzhledem k tomu, že násilím prosadit vlastní představu spravedlnosti vůči jinému státu mohou fakticky jen státy, které mají dostatečnou vojenskou sílu, je nebezpečím, že této síly bude, pod záminkou spravedlnosti, zneužito. Principy, jaká válka je spravedlivá, vždy končí u toho, že někdo musí rozhodnout, že v daném případě již došlo k naplnění podmínek daných principů. Protože pak mezi státy není společné autority, je toto rozhodnutí na útočníkovi samém, a i při existenci pochyb o skutečné potřebě takového řešení a jeho spravedlnosti není mnoho, co by bylo lze s danou situací dělat.

Je předností dnešního světa, že válka je řešením vskutku krajním, nátlak na jiné státy lze činit i jinak. Vedle diplomatických cest jsou často používány tzv. sankce, zejména pak ekonomické. I zde však hrozí zjevné nebezpečí zneužití ekonomické dominance jednoho státu nad druhým. V souvislosti s prosazováním spravedlnosti mezi státy jak cestou ekonomického nátlaku, tak nátlaku vojenského, je třeba zmínit ještě jedno nebezpečí – tím je hrozba, že jedna ze světových velmocí získá naprostou převahu nad ostatními. Zatímco dnes lze ještě stále hovořit o tom, že mezi velmocemi existuje určitá rovnováha, lze si představit budoucnost, kdy tomu tak již nebude. Lze v této souvislosti zmínit i postřeh Carla Schmitta, který hovořil o potřebě rovnováhy mezi jednotlivými světovými říšemi.[855] Jestli by taková situace vedla spíše ke vzniku globálního superstátu, nebo by velmoc a ostatní státy přátelsky koexistovaly, nelze s jistotou říci, obávat se takové budoucnosti však lze – spory a z nich vznikající rozlišení na přítele a nepřítele jistě vzniknou.

[855] Viz např. Schmitt, C.: *Der neue Nomos der Erde*, s. 521 an.

Conclusio

V předložené práci byl pojednán vztah spravedlnosti a státu. Při rozboru pojmu spravedlnosti se ukázalo, že přes množství jejích různých výměrů nebyl dosud podán takový, který by bylo možné přijmout jako absolutní, jako definitivní. Absolutní spravedlnost tak uniká definici; je nepřístupná lidskému poznání. Je tak třeba spokojit se se spravedlností relativní. Jak ta ale vypadá? Jednoduché vysvětlení podává již Platónův Thrasymachos, že spravedlivé je to, o čem řekne vládnoucí, že je spravedlivé. Lakonický výměr je zas a znovu potvrzován jak v dílech následujících filosofů, tak, jak se zdá, praxí. Zde se ukazuje, jaksi předběžně, spojení státu a spravedlnosti. Má-li Hegel pravdu, a co je skutečné, je skutečně rozumné, lze odvodit – a v práci je tak činěno, že co je skutečné, je také spravedlivé. Skutečným je ale stát.

Teze, že spravedlivé je to, co řekne vládnoucí, či jinak: co řekne stát, se tak ukazuje v novém světle. Stát je prostorem, ve kterém se (s Hegelem řečeno) zčišťuje vůle jednotlivců ve vůli obecnou, a stát je tak tím rozumným, tím skutečným. Perspektivou filosofie dějin lze říci, že stát, jak v konkrétním dějinném okamžiku existoval, je ztělesněním mravnosti svých občanů a jako takový je spravedlivý – přinejmenším prismatem své vlastní spravedlnosti. Lepší spravedlnost, než je tato, však není lidstvu dostupná. Totéž se přitom ukazuje v perspektivě teoretického pohledu na problém vztahu práva a morálky: zatímco etických systémů existuje v každém státě celá řada, je to právní řád, který poskytuje určité minimum, na kterém se shodnou všichni občané daného státu, a je to tedy tento právní řád, který je spravedlivý. Nejlépe se to samozřejmě projevuje ve státě demokratickém, ve kterém jsou procesy vládnutí nastavené tak, aby byly alespoň odvozeny od lidového hlasování.

Je-li řečeno, že co je skutečné, to je rozumné, a také spravedlivé, neznamená to však, že je to takové nutně v každém časovém okamžiku. Neznamená to také, že není přípustná či možná změna. Tam, kde se aktuální podoba státu, resp. vlády v něm neshoduje s tím, co je rozumné, s vůlí svých občanů, nemůže mít tento stát a vláda dlouhého trvání; to ostatně ukazuje historie. Změna může být jak evoluční, tak – tam, kde existuje ostrý rozpor mezi tím, co je skutečné, a tím, co je rozumné – i revoluční. Rozpoznat, kdy je tomu tak, však není snadné.

Práce se kriticky vyjadřuje ke změnám v současném světě jak z hlediska proměn pojmu spravedlnosti, tak z hlediska proměn postavení státu. Není samozřejmě vyloučeno, že z hlediska Hegelovy teze mohou být právě tyto změny tím, co je rozumné, a skutečnost proměn státu a spravedlnosti tak lze považovat za – spravedlivé. Práce je k nim nicméně kritická proto, že jejich rozumnost není ještě zcela jistá (ostatně tuto rozumnost lze s jistotou hodnotit

pouze zpětně, pohledem historickým), a pokud nejsou rozumné, mohou z nich časem vyplynout závažné následky. Je to státní uspořádání, které se v historii dosud nejvíce osvědčilo, a argumenty proti nějaké formě světového státu jsou dosud přesvědčivé. Stát, zejména moderní právní stát, je výdobytkem, který je dosud třeba střežit. Je nadějí autora této práce, že k tomu alespoň malou měrou přispěl.

Epilog: neveselé perspektivy spravedlnosti?

Svět se změnil. Svět není statický, podléhá změně, a stejné změně podléhají společnosti, státy, lidé. Jak se mění svět, mění se i potřeby jednotlivých lidí i celých společností, států i globální společnosti. Některé z těchto problémů byly stručně popsány. V reakci na ně se mění výměry spravedlnosti, kdy s Platónovým názorem, že každý má činit to své, již nelze dále vystačit. Za nedostatečné však bývá považováno i relativistické pojetí spravedlnosti, která byla určována jednotlivými státy, a byla tak partikulární. Objevují se znovu výměry absolutní, výměry universalistické, výměry mající ambici zásadně změnit svět. Čím ambicióznější, čím podrobnější a čím důkladnější tyto nové výměry jsou, tím více se však objevuje otázka po jejich možnostech, po uskutečnitelnosti jejich naplnění i po možných rizicích. Při řešení daných globálních problémů se zmenšuje role státu, který sám na řešení těchto problémů nemůže stačit. Jaká však tedy je jeho role? Zůstává vedlejší strukturou, paralelní k nově vznikajícím strukturám? Je jeho potřeba vyčerpána, a má tak být zcela nahrazen? Nebo se naopak potřeba státu vyjevuje jasněji a naléhavěji než kdy dříve? A jaký v tomto kontextu čeká osud spravedlnost?

Na jedné straně se stále naléhavěji ukazují problémy tohoto světa, které je třeba řešit, na což jednotlivé teorie reagují a formulují nové požadavky, s jejichž pomocí lze tyto problémy řešit. Na straně druhé však bobtnání obsahu spravedlnosti ukazuje, že nejenže spravedlnost ve většině částí světa není, ale zároveň ani není viditelné řešení tohoto stavu. Jestliže formulují jednotliví myslitelé požadavky sociální spravedlnosti, kdy každý člověk má mít přístup k základním statkům materiálním, kulturním a sociálním, ukazuje se ve světle těchto požadavků, že většina obyvatel této planety tyto statky nemá. Jestliže jiní myslitelé formulují pravidla spravedlivé války, ukazuje se stále naléhavěji, že tato pravidla jsou – a snad musí být – porušována. Jestliže Platónova teorie spravedlnosti cílila na městské státy antického Řecka, a jako taková zůstala nenaplněným ideálem, nemožnost jehož uskutečnění si uvědomoval Platón sám, lze se tázat, jaký osud může čekat teorie Johna Rawlse a dalších soudobých myslitelů, které cílí na celý svět. Lidská práva, bez ohledu na jejich konkrétní výčet a filosofické zdůvodnění, nejsou stále lidská v tom smyslu, že by se jich, nebo jejich minimum, dostávalo všem lidem světa. Definice člověka existuje, dávno byl překonán stav antického Řecka a Říma, kdy, jak říká Hegel, nebylo možno podat definici člověka, protože existovalo otroctví. Ve stejném smyslu však nelze lidská práva považovat za skutečně lidská, ledaže by byla upravena definice člověka. Skutečně lidská budou, až budou přístupná všem. Je to však možné?

Označení *naše lidská práva* by tak snad bylo případnější. Universalita tzv. lidských práv se ukazuje být lichou i v tom ohledu, že v ni ne všichni věří. Aby však myšlenka mohla nabýt universální platnosti, musí v ní věřit všichni. Lidská práva jsou universální jen v mysli některých, čímž se stávají partikulárními.

Námitky obdobného charakteru lze mít k universálním výměrům spravedlnosti i z jiných oblastí. Tak např. otázka spravedlnosti z hlediska životního prostředí je již dávno otázkou globální, otázkou, která je v současné době stále více diskutována. I zde však universální výměr buď zcela postrádá obsahu (tak když je obecně voláno: chraňme klima), nebo není možný. Dobré životní prostředí zde může snadno znamenat špatné životní prostředí jinde. Ochrana životního prostředí nadto nestojí sama, neboť jako taková má smysl jen tam, kde je brán zřetel na ty, o jejichž životní prostředí se jedná, tedy o lidi. Tam, kde pod záminkou ochrany životního prostředí dochází ke snižování životní úrovně lidí, nelze neproblematicky hovořit o spravedlnosti. Jsou-li pravdivé některé prognózy hrozící kolapsem klimatu, je snad správné požadovat určité uskromnění se, může-li vést k odvrácení takové hrozby. Těžko však lze za spravedlivou považovat situaci, kdy řidič elektromobilu chrání ovzduší tím, že neprodukuje emise, zatímco konžské děti, které těží kovy potřebné pro výrobu baterií do tohoto elektromobilu, živoří.

Požadavek spravedlivého zacházení s jinými živočišnými druhy má své opodstatnění. Je-li však na zacházení se zvířaty pohlíženo prismatem universálních teorií spravedlnosti, objevují se opět nové obtíže. Především je stále naráženo na limity, které zvířata v porovnání s člověkem mají. Ač existují teoretické úvahy o možnosti přiznat zvířatům právní osobnost, a v oblasti soukromého práva se zvířata skutečně zvolna přesouvají mimo tradiční kategorii věci, nelze si nevšimnout toho, že zvířata nejen, že nemohou právně jednat, ani řadu práv, která by jim mohla náležet, nemohou zkrátka využít, a obdobně řadě povinností, které by jim plynuly, nemohou dostát. Vskutku by pak pověstný Caligulův kůň senátorem nepůsobil komicky. Nelze rovněž nepostřehnout nebezpečí, skrývající se za argumentací ve prospěch zvířat. Dle té nelze zvířata vyloučit z možnosti mít právní osobnost pro nedostatečnost jejich kognitivních schopností, neboť i v rámci lidského druhu existují jedinci, kteří z důvodu choroby či jiné příčiny mají kognitivní schopnosti minimální, a nejsou proto ještě vylučováni z možnosti mít právní osobnost.[856] Tento argument lze snadno otočit k závěru, že ani někteří lidé by se neměli těšit právům, které nyní mají. Z opačného hlediska se nedostatek universali-

[856] K otázce ethické relevance zvířat viz Singer, P.: *Practical ethics*, s. 48 an., k otázce jejich odlišnosti od lidí pak zejména s. 62 an.

ty takových teorií ukazuje v tom, že tzv. *specieismus*[857] nahrazuje jakousi diskriminací na základě říše, když neuvažuje o rostlinách a ostatních organismech. I zde se tak hovoří o universalitě jen pro vybrané členy, nadto o universalitě nedokonalé.

Ukazuje se, že jak se rozsah pojmu spravedlnosti rozšiřuje na další a další lidské činnosti a problémy, s nimiž se společnost potýká, nárok na universalitu spravedlnosti ztrácí na relevanci. Hegelovým slovníkem lze říci, že požadavek na universální spravedlnost není rozumný, protože neodpovídá skutečnosti. Vznášení takového požadavku, a jeho prosazování, však, nabývá-li na intensitě, vede ke stále větší kolizi mezi tím, jaká spravedlnost je obhájci universalismu prosazována, a tím, co je rozumné, tedy to, co lze považovat za produkt zčištění vůle jednotlivců jak v jednotlivých státech, tak celosvětově. Tato kolize se projevuje jak na úrovni vzrůstajícího nebezpečí fysických konfliktů, tak na úrovni ideové, kdy k universalistickým myšlenkám vzrůstá nedůvěra, která se může projevit až jejich odmítnutí. Tak například obsah pojmu lidských práv se stále rozšiřuje, některé požadavky z toho plynoucí však čím dál tím více odporují tomu, co je rozumné. K realisaci těchto požadavků dochází často nikoli demokratickou cestou, nýbrž cestou soudní, a – s Hegelem řečeno – k procesu zčišťování vůle, byť snad nedokonalému, nedojde. Ne vždy tak je dané rozšíření lidských práv skutečně rozumné. Uvedené pak vede k odmítání myšlenky lidských práv jako takové, kdy v důsledku extensivního universalismu lidských práv mohou být omezována či rušena práva již získaná a (zatím) uznávaná.

Lze ostatně konstatovat, že lidskoprávní agenda, v rozsahu v jakém existuje dnes, existuje mimo jiné v důsledku prožitých hrůz druhé světové války. Jestliže ta byla tezí, současná doktrina lidských práv je antitezí. Tyto však jsou následovány syntezí.

Globalisace problémů a globalisace výměrů spravedlnosti neznamená, že by spravedlnost nutně slábla. Lze však konstatovat, že se vzdaluje. Aristotelés popisuje společenské uspořádání trojicí rodina – občina – obec.[858] Třebaže v současném světě jsou vzdálenosti menší, než ve světě Aristotelově[859] – na opačném konci světa je možné být do druhého dne, informace o dění tam lze opatřit v okamžiku, tak je toto jeho členění stále aktuální v tom smyslu, že problémy jak globálního rázu, tak rázu lokálního, ale geograficky vzdáleného, jsou obtížně představitelné, obtížně uchopitelné. Se snahou dodat pojmu spravedlnosti globální,

[857] Diskriminace na základě druhu, obdobně jako rasismus – diskriminace na základě rasy.

[858] Viz Aristotelés: *Politika 1252b13 an*., s. 3 an.

[859] Na druhou stranu je však třeba upozornit, že Aristotelés je autorem doby, ve které *poleis* zanikají na úkor velkých říší – zejména říše Alexandrově. Jeho trojice tak v tomto ohledu není zcela platná. Viz k tomu výše s. 79, pozn. pod čarou č. 427.

absolutní a universální obsah se tento zároveň každému jednomu člověku vzdaluje – zejména v té části, která se ho netýká. Zatímco dříve jednotlivec otázku po spravedlnosti vnímal z hlediska vlastního života, vlastních pří a sporů, vlastních příběhů, a teprve pak z hlediska příběhů svých blízkých, a do nějaké míry příběhů v rámci své obce, svého státu, nyní je nucen ji vnímat globálně, přičemž vždy alespoň z nějakého aspektu zjistí, že je – bez jakéhokoli svého přičinění – nespravedlivým. Zatímco vlastní život jednotlivec ovládá převážně sám, a působit může i na své blízké, a prostřednictvím voleb do určité míry na celý stát, a za situace v těchto celcích tak může do určité míry odpovídat, globální uspořádání, které je výsledkem jak zeměpisných, tak historicko-politických okolností, existuje zcela bez jeho vlivu. A tak je Evropan nespravedlivý již proto, že žije v bohaté části světa, Afričan již proto, že žije v chudé části světa a chtěl by něco z toho bohatství pro sebe, a podobně. Takovou představu o spravedlivém a nespravedlivém však ne každý vezme za svou, a spravedlnost se tak vzdaluje.

Vzdalování spravedlnosti je snad ostatně přiléhavější označení než to, dle kterého spravedlnost slábne. Spravedlnost je stále stejně silná, jen se vzdaluje. Tradiční Aristotelova tripartice jedinec – rodina – stát neukazuje jen posloupnost utváření lidských společenství, nýbrž ji lze považovat i za vymezení lidských společenství, s jejichž osudy, úspěchy a ovšem problémy je jedinec ještě schopen se identifikovat. Problémy globální spravedlnosti jsou natolik vzdálené, a to jak místně, tak abstrakcí, že jen málokdo je schopen – a ochoten – tyto problémy považovat za něco, co se jej dotýká. Takový stav je však špatný, neboť globální problémy i proto bývají nejvíce podceňovány.

To, že spravedlnost slábne, je důsledkem i toho, že universalistické výměry, které samotné o sobě je obtížné naplnit, nemá kdo naplňovat. Neexistuje globální subjekt, který by byl universální ve stejném smyslu, jako je stát universální svým občanům. Neexistuje universální stát. Řešení globálních problémů vyžaduje především jednotu vůle a mnohost zdrojů. Na globální úrovni není takového subjektu, který by disponoval obojím. Kdyby přesto takový subjekt existoval, potřebuje ještě třetí věc: představu o tom, co je správné. A zde se lze s klasikem ptát, co všichni ti, kdo si myslí, že správné je něco jiného? Pro takové však ve světě universálního státu s universální spravedlností není místo. I zde se pak objevuje problém, zda by při možné existenci universální autority nebyla tato autorita, stejně jako její spravedlnost, člověku příliš vzdálená. Kde pak bude spravedlnost, až se rozšíří její záběr mimo tuto planetu, mimo tento svět, je, s nadsázkou řečeno, ve hvězdách.

Seznam použitých zdrojů

1. Seznam použité literatury

Acler, F.: *Mythologie Řekův a Římanův. Druhé vydání*. Praha, I. L. Kober (nedatováno)

Adrian, A.: *Der Richterautomat ist möglich – Semantik ist nur eine Illusion*. Rechtstheorie 48 (2017), s. 77–121

Agamben, G.: *State of exception*. Chicago: Chicago University Press 2005

Alexy, R.: *Begriff und Geltung des Rechts*. Freiburg (Breisgau); München: Alber, 2011

Alexy, R.: *Menschenrechte ohne Metaphysik?* In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Volume 52, Issue 1 (2004)

Allen, R. E.: *Socrates and Legal Obligation*. Minneapolis: University of Minessota Press

Althusius, J.: *Politica*. Herbonae Nassoviorum: Corvinus 1603

Antoš, M., Wintr, J. (eds): *Ústavní teorie*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Právnická fakulta 2015

Antoš, M., Wintr, J. (eds.): *Poměřování základních práv*. Praha: Univerzita Karlova, Právnická fakulta 2018

Aristotelés: *Etika Nikomachova*. Praha: Petr Rezek 2013

Aristotelés: *Politika*. Praha: J. Otto, c1895

Aristotle: *Historia animalium*. London/Cambridge Massachusets: William Heinemann LTD/Harvard University Press 1965

Aristotle: *On the Heavens*. Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press 1939

Aristotle: *The Athenian Constitution. The Eudemian Ethics. On Virtues and Vices*. London/Cambridge, Massachusets: William Heinemann LTD/Harvard University Press 1952

Atkins, E. M.: *'Domina et Regina Virtutum': Justice and Societas in De Officiis*. In: Phronesis, Vol. 35, No. 3 (1990)

Augustinus, A., Brachtendorf, J.: *De libero arbitrio – Der freie Wille*. Padenborn: Schöningh 2006

Austin, J.: *Lectures on Jurisprudence or the Philosophy of Positive Law*. London, 1885

Awad, E., Dsouza, S., Kim, R., Schulz, J., Heinrich, J., Shariff, A., Bonnefon, J.–F., Rahwan, I.: *The Moral Machine experiment*. In: Nature, Vol. 563 Issue 7729

Bárany, E.: *Pojmy dobrého práva.* Bratislava: Eurokodex 2007

Beccaria, C.: *O zločinoch a trestoch*. Bratislava: Kalligram 2009

Belling, V., Kollert, L. a kol.: *Suverenita panovníka, lidu a státu v moderní politické filosofii*. Ústí nad Labem: Filozofická fakulta J. E. Purkyně 2017

Belling, V.: *Hobbesovo pojetí suverenity v kontextu konceptu osoby a reprezentace*. In.: Reflexe 47 (2014)

Bentham, J.: *Úvod k principům morálky a zákonodárství*. In: Mill, J. S.: *Vybrané spisy o etice, společnosti a politice I.* Praha: Oikoymenh 2016

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: Český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost 2001

Bluntschli, J. C.: *Lehre vom Modernen Staat. Erster Teil. Allgemeine Staatslehre*. Stuttgart: J. G. Cotta'schen Buchhandlung 1886

Blythe, J. M.: *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press 1992

Böckenförde, E. W.: *Demokratie als Verfassungsprinzip*. In: : Isensee, J., Kirchhof, P.: *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Band II Verfassungstaat*. Heidelberg: C. F. Müller Verlag 2004

Böckenförde, E. W.: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*. In: Böckenforde, E. W.: *Recht, Staat, Freiheit.* Frankfurt am Main: Suhrkamp 2016

Böckenforde, E. W.: *Recht, Staat, Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2016

Bodin, J: *Les six livres de la republique / de Jean Bodin : plus L'apologie de René Herpin [pseud]; avec un dis-cours & responses du mesme autheur aux Paradoxes du sieur de Malestroit sur le rehaussement & dimunition des monnoyes & le moyen d'y remedier*. Lyon: Pour Barthelemy Vincent 1593

Bogdandy, A.: *Hegels Theorie des Gesetzes*. Alber, 1989

Boguszak, J., Čapek, J., Gerloch, A.: *Teorie práva*. Praha: Eurolex Bohemia 2001

Boguszak, J.: *Teorie státu a práva. I. díl.* Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1969

Bosanquet, B.: *Philosophical theory of the State*. Kitchener: Batoche Books 2001

Brooks, T. (ed): *The Global Justice Reader*. Malden: Blackwell 2008

Brownsey, P. F.: *Hume and the Social Contract*. In: The Philosophical Quarterly, Vol 28, Issue 111 (April 1978)

Burgi, M.: *Privatisierung*. In: Isensee, J., Kirchhof, P. (Hrsg.): *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Band IV Aufgaben des Staates.* Heidelberg: C. F. Müller Verlag 2006

Caesar: *The Civil Wars*. Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press 1914

Cicero, M. T.: *De re publica. O věcech veřejných.* Praha: Oikoymenh 2009

Cicero, M. T.*: O povinnostech*. Praha: Melantrich 1940

Cicero: *De legibus. O zákonech*. Praha: Oikoymenh 2017.

Coleman, J.: *The Practice of Principle*. Oxford: Oxford University Press 2003

Corpus Iuris Civilis. Text und Übersetzung. II. Digesten 1–10. Heidelberg: C. F. Müller 1995

Čepelka, Č., Šturma, P.: *Mezinárodní právo veřejné*. Praha: C. H. Beck 2018

de Greiff, P., Cronin, C. P. (eds): *Global Justice and Transnational Politics*. Cambridge: MIT Press 2002

Demosthenes: *Orations, Volume III.* Harvard University Press, 1935

Depenhauer, O., Grabenwarter, Ch. (Hg.): *Der Staat in der Flüchtlingskrise. Zwischen gutem Willen und geltendem Recht.* Ferdinand Schöningh 2016

Derrida, J.: *Síla zákona*. Praha: Oikoymenh 2002

Diels, H., Kranz, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Zweiter Band*. Zürich: Weidmann 1992

Dio Cassius: *Roman History, Volume III*. Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press 1914

Diogénes Laertios: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Praha: Československá akademie věd 1964

Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Erster Band*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2008

Dower, N.: *World Ethics: The New Agenda.* Edinburgh: Edinburgh University Press 1998

Dreier, R.: *Der Begriff des Rechts. Neue Juristische Wochenschrift.* 1980, Heft 14

Dworkin, R.: *Taking Rights Seriously*. London: Bloomsbury 2013

Encyclopédie ou Dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des métiers. Volume IX. Neufchastel: SAMUEL FAULCHE & Compagnie, Libraires & Imprimeurs 1765

Ferejohn, J., Pasquino, P.: *The law of the exception: A typology of emergency powers.* In: International Journal of Constitutional Law, Volume 2, Issue 2, April 2004

Fichte, J G.: *Beitrag zur Berichtigung der Urtheie des Publikums über die französische Revolution*. In: Fichte, J. G.: *Werke Band 1. Werke 1791–1794*. Stuttgart–Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag 1964

Forsthoff, E.: *Rechtstaat im Wandel.* München: C. H. Beck 1976

Fořtová, H.: *„Stát je spravedlivá správa více domácností…" K pojmu suverenity u Jeana Bodina.* In: Belling, V., Kollert, L. a kol.: S*uverenita panovníka, lidu a státu v moderní politické filosofii*. Ústí nad Labem: Filozofická fakulta J. E. Purkyně 2017

Frede, D.: *Staatsverfassung und Staatsbürger (III 1 – 5).* In: Höffe, O. (Hrsg.): *Aristoteles. Politik*. Berlin 2001

Fuller, L.: *Morálka práva*. Praha: Oikoymenh 1998

Gerloch, A.: *Teorie práva*. Plzeň: Aleš Čeněk 2017

Graeser, A.: *Řecká filosofie klasického období*. Praha: Oikoymenh 2000

Grote, D.: *Callicles' Use of Pindar's Νόμος βασιλεύς: Gorgias 484B*. In: The Classical Journal, Vol. 90 No. 1 (1994)

Gumplowicz, L.: *Dějiny theorií o státu. I. Doby starší.* Praha, Karel Stanislav Sokol 1911

Hampton, J.: *Political Philosophy*. Westview Press 1997

Harlap, S.: *Thrasymachus's justice*. In: Political theory 7 (3) 1979, s. 347–370

Harsanyi, J. C.: *Cant he Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of Joihn Rawl's Theory.* In: The American Political Science Review, Vol. 69, No. 2 (Jun., 1975), pp. 594–606

Hart, H. L. A.: *Pojem práva*. Praha: Prostor 2010

Hawthorn, G.(ed.): *In the Beginning Was the Deed*. Princeton: Princeton University Press 2006

Hegel, G. W. F., Siep, L. (ed): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Boston: De Gruyter 2016

Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2011

Hegel, G. W. F.: *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992

Hérodotos. *Dějiny* [cit. 14. 7. 2017]. Dostupné online na http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0125

Herold, V., Müller, I., Havlíček, A. (vyd.): *Dějiny politického myšlení. II/1, Politické myšlení raného křesťanství a středověku*. Praha: Oikoymenh 2011

Herold, V., Müller, I., Havlíček, A. (vyd.): *Dějiny politického myšlení. II/2. Politické myšlení pozdního středověku a reformace.* Praha: Oikoymenh 2011

Hésiodos: *Theogonie*. Stuttgart: Reclam 1999

Hobbes, T., Malcolm, N.: *Leviathan*. Oxford: Clarendon Press, 2012

Hobbes, T.: *De Cive/Vom Bürger*. Ditzingen: Reclam 2017

Hobbes, T.: *Leviathan*. Praha: Oikoymenh 2009

Hobbhouse, L. T.: *Liberalism*. Praha: Jan Laichter 1914

Höffe, O. (Hrsg.): *Aristoteles. Politik*. Berlin 2001

Höffe, O. (Hrsg.): *Platon. Politeia*. Berlin 1996

Höffe, O.: *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*. München: C. H. Beck 2010

Höffe, O.: *Lexikon der Ethik*. München: C. H. Beck 1992

Holländer, P.: *Nástin filosofie práva. Úvahy Strukturální*. Praha: Všehrd 2000

Holländer, P.: *Soumrak moderního státu*. In: Právník 1 (2013)

Holman, R.: *Ekonomie*. Praha: C. H. Beck 2016

Holmes, O. W.: *Path of the Law*, *Harward Law Review.* 1897, 10

Humboldt, W. von: *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen.* Berlin: Deutsche Bibliothek 1841

Hume, D.: *On the Original Contract.* In: Hume, D.: *Philosophical Essays on Moral, Literature and Politics.* Georgetown: W. Duffy 1817

Hume, D.: *Philosophical Essays on Moral, Literature and Politics*. Georgetown: W. Duffy 1817

Hume, D.: *Zkoumání o zásadách mravnosti*. Praha: Jan Laichter 1899

Hurka, T.: *The Justification of National Partiality*. In: Pogge, T., Horton, K.: *Global ethics. Seminal essays.* St. Paul: Paragon House 2008

Isensee, J., Kirchhof, P. (Hrsg.): *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Band IV Aufgaben des Staates.* Heidelberg: C. F. Müller Verlag 2006

Isensee, J., Kirchhof, P.: *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Band II Verfassungstaat.* Heidelberg: C. F. Müller Verlag 2004

Isensee, J.: *Menschenwürde: Rettungsinsel in der Flüchtlingsflut*? In: Depenhauer, O., Grabenwarter, Ch. (Hg.): *Der Staat in der Flüchtlingskrise. Zwischen gutem Willen und geltendem Recht.* Ferdinand Schöningh 2016

Isensee, J.: *Philosophie der Grenze: Zur räumlichen Reichweite von Staat und Recht*. In: Zeitschrift für Rechtsphilosophie, 1 (2017)

Isensee, J.: *Staatsaufgaben*. In: Isensee, J., Kirchhof, P. (Hrsg.): *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Band IV Aufgaben des Staates.* Heidelberg: C. F. Müller Verlag 2006

Ishay, M.: *The Human Right Reader: Major political essays, speeches, and documents from ancient times to the present.* New York: Routledge 2007

Jellinek, Georg. *Všeobecná státověda*. Praha. Jan Laichter 1906

Jessop, B.: *Putting states in their place: Once more on capitalist states and capitalist societies*. In: Jessop, B.: State Theory: *Putting the Capitalist State in Its Place*. Cambridge, U. K.: Polity press 1990

Jessop, B.: State Theory: *Putting the Capitalist State in Its Place*. Cambridge, U. K.: Polity press 1990

Jhering, R.: *Der Zweck im Recht. Erster Band*. Leipzig: Breitkopf & Härtel 1877

Jinek, J.: *Obec a politično v Aristotelově myšlení*. Praha: Oikoymenh 2017

Kant, I.: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. In: *Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. Von der Königlich Preußlichen Akademie der Wissenschaften. Band IV.* Berlin: Georg Reimer 1911

Kant, I.: *K věčnému míru*. Praha: Oikoymenh 1999

Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*. In: *Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben bon der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band V*. Berlin: Georg Reimer 1913

Kant, I.: *Logik*. In: *Kant's gesammelte Schriften. Akademische Ausgabe, Band IX.* Berlin und Leipzig 1923

Kant, I.: *Metaphysik der Sitten. Unveränderter Abdruck 1945 der vierten Auflage von 1922.* Leipzig: Felix Meiner, 1945

Kant, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Oikoymenh 2014

Karfíková, L.: *Augustin a jeho dvojí vklad do dějin politického myšlení*. In: Herold, V., Müller, I., Havlíček, A. (vyd.): *Dějiny politického myšlení. II/1, Politické myšlení raného křesťanství a středověku*. Praha: Oikoymenh 2011

Kelsen, H. – Horák, O. (ed.), *O státu, právu a demokracii. Výběr prací z let 1914–1938*. Praha: Wolters Kluwer 2015

Kelsen, H. – Horák, O. (ed.), *O státu, právu a demokracii. Výběr prací z let 1914–1938*. Praha: Wolters Kluwer 2015

Kelsen, H.: *Law, State and Justice in the Pure Theory of Law*. Yale Law Journal. 1947, Vol. 57 No. 3

Kelsen, H.: *O podstatě a hodnotě demokracie*. Praha: Orbis 1933

Kelsen, H.: *Ryzí nauka právní. Metoda a základní pojmy.* Praha: Orbis1933

Kelsen, H.: *Státní forma a světový názor*. Praha: Fr. Borový 1937

Kelsen, H.: *Was ist Gerechtigkeit?* Stuttgart, Reclam 2000

Kelsen, H.: *Základy obecné teorie státní.* Brno: Barvič & Novotný 1926

Kersting, W.: *Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Berlin: Akademie Verlag 2008

Keyt, D. – Miller, F. D. jr. (ed): *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford/Cambridge (Mass.): Blackwell 1991

Keyt, D.: *Three Basic Theorems in Aristotle's Politics*. In: Keyt, D. – Miller, F. D. jr. (ed): *A Companion to Aristotle's Politics.* Oxford/Cambridge (Mass.): Blackwell 1991

Koloušek, M.: *Koncept smíšené vlády v dějinách politické filosofie*. In: Antoš, M., Wintr, J. (eds): *Ústavní teorie*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Právnická fakulta 2015

Koloušek, M.: *Kritické poznámky k současnému třídění forem státu a forem vlády*. In: Večeřa, M., Hapla, M.: *Weyrovy dny právní teorie 2017. Sborník z konference*. Brno: Masarykova univerzita 2017, s. 109–122

Koloušek, M.: *Několik poznámek k interpretaci práva, její úloze a možnostem jejího zneužití*. In: Večeřa, M., Hapla, M. (eds): W*eyrovy dny právní teorie 2016: Sborník z konference.* Brno: Masarykova univerzita 2016, s. 64–80

Koloušek, M.: *Pojem a struktura právní normy*. In: Večeřa, M., Sobek, T., Kokešová, J., Hapla, M.: *Weyrovy dny právní teorie 2018*. Brno: Masarykova univerzita 2018

Koloušek, M.: *Pojem soudního rozhodnutí v kontextu tense mezi demokratickým a právním pojetí státu*. In: Macková, A., Jelínek, J., Tryzna, J. (ed.): *Aktuální otázky civilního a trestního řízení: se zaměřením na rekodifikaci občanského soudního řádu a trestního řádu ve světle principů demokratického a právního státu*. Praha: Všehrd, spolek českých právníků 2016, s 107–113

Koloušek, M.: *Poměřování základních práv v (právně) filosofickém kontextu*. In: Antoš, M., Wintr, J. (eds.): *Poměřování základních práv*. Praha: Univerzita Karlova, Právnická fakulta 2018, s. 68–73

Krämer, H. J.: *Das Problem der Philosophenherrschaft bei Platon*. In: Mirbach, D. (ed.): *Gesammelte Aufsätze zu Platon*. Berlin – Boston: De Gruyter 2014

Krsková, A.: *Stát a právo v evropském myšlení*. Praha: Eurolex Bohemia 2005

Křupka, J., Vítek, M. et al., *Systémové inženýrství a informatika*. Pardubice: Univerzita Pardubice 2013

Kubeš, V.: *O novou Ústavu*. Praha: Melantrich 1948

Kubů, L. a kol.: *Dějiny právní filozofie*. Olomouc: Univerzita Palackého 2002

Kysela, J.: *Právo na odpor a občanskou neposlušnost*. Brno: Doplněk 2001

Kysela, J.: *Stát jako obr na hliněných nohou. Opožděné poznámky k seriálu o budoucnosti státu.* In: Právník 11/2014, s. 945–969

Legislativní proces (teorie a praxe). Praha: Tiskárna Ministerstva vnitra, s. p. o. 2011

Leisner, W.: *Rechtstaat – ein Widerspruch in sich?* In: Leisner, W.: *Staat. Schriften zu Staatslehre und Staatsrecht 1957–1991. Hrsg. von Josef Isensee.* Berlin: Duncker & Humblot 1994

Leisner, W.: *Staat. Schriften zu Staatslehre und Staatsrecht 1957–1991. Hrsg. von Josef Isensee.* Berlin: Duncker & Humblot 1994

Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*. Praha: Svoboda 1992

Luhmann, N.: *Rechtssoziologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag 1987

MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*. Praha: Oikoymenh 2004

Macková, A., Jelínek, J., Tryzna, J. (ed.): *Aktuální otázky civilního a trestního řízení: se zaměřením na rekodifikaci občanského soudního řádu a trestního řádu ve světle principů demokratického a právního státu*. Praha: Všehrd, spolek českých právníků 2016

Macpherson, C. B.: *Naturzustand und Marktgesellschaft*. In: Kersting, W.: *Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Berlin: Akademie Verlag 2008

Machiavelli, N.: *Úvahy o vládnutí a vojenství*. Praha: Argo 2001

Maršálek, P.: *Příběh moderního práva*. Praha: Auditorium 2018

Matravers, D. (ed): *Debates in Contemporary Political Philosophy*. London: Routledge 2003

Mayer, O.: *Deutsches Verwaltungsrecht*. Leipzig: Duncker & Humblot 1895

Meder, S.: *Rechtsgeschichte*. Stuttgart: UTB 2017

Mill, J. S.: *Utilitarismus*. In: Mill, J. S.: *Vybrané spisy o etice, společnosti a politice I.* Praha: Oikoymenh 2016

Mill, J. S.: *Vybrané spisy o etice, společnosti a politice I*. Praha: Oikoymenh 2016

Miller, D.: *In Defence of Nationality*. In: Matravers, D. (ed): *Debates in Contemporary Political Philosophy*. London: Routledge 2003

Mirbach, D. (ed.): *Gesammelte Aufsätze zu Platon*. Berlin – Boston: De Gruyter 2014

Mohl, R.: *Enzyklopädie der Staatswissenschaften*. Tübingen: Laupp 1872

Montesquieu, Ch. L.: *O duchu zákonů I*. Praha: Oikoymenh, 2010

More, T.: *Utopie*. Praha: Orbis 1950

Mulgan, R. G.: *Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal*. In: Hermes 102. Bd., H. 3 (1974), pp. 438-445

Mulgan, R. G.: *Lycophron and Greek Theories of Social Contract*. In: Journal of the History of Ideas, Vol. 40, No. 1 (Jan. - Mar., 1979)

Müßig, U. (Hrsg.): *Ungerechtes Recht.* Tübingen: Mohr Siebeck 2013

Navrátilová, O.: *Stát a náboženství v Hegelově filosofii*. Praha: Oikoymenh 2015

Neubauer, Z.: *Státověda a theorie politiky*. Praha: Jan Laichter 1947

Nicholson, P. P.: *Unravelling Thrasymachus Arguments in „The Republic"*. In: Phronesis, 19 (3) 1974, s. 210–232

Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia.* Oxford, UK – Cambridge, USA: Blackwell 1999

Nussbaum, M.: *Beyond the Social Contract.* In: *The Tanner Lecures on Human Values 24*. Salt Lake City: The University of Utah Press 2004

Nussbaum, M.: *Woman and Cultural Universals*. In: Ishay, M.: *The Human Right Reader: Major political essays, speeches, and documents from ancient times to the present*. New York: Routledge 2007

Offe, C.: *Contradictions of the welfare state.* London: Hutchinson 1987

Offe, C.: *Theses on the theory of the state*. In: Offe, C.: *Contradictions of the welfare state*. London: Hutchinson 1987

Ott, W., Rea-Frauchiger, M. A.: *The Varieties of Legal Positivism*. Zürich/St. Gallen – Baden-Baden: Dike – Nomos 2018

Ottův slovník naučný. Díl 26. Praha, J. Otto 1907

Ottův slovník naučný. Dvacátýčtvrtý díl. Praha, J. Otto 1906

Pagallo, U.: *Bacon, Hobbes and the homo homini deus formula.* In: Hobbes Studies Vol. 11. Issue 1 (1998)

Pashukanis, E. B., Beirne, P. a Sharlet, R. S.: *Pashukanis, selected writings on Marxism and law*. New York: Academic Press 1980

Pavlíček, V.: *Ústavní právo a státověda. I. díl. Obecná státověda*. Praha: Linde 2007

Pinz, J.: *Mrav, morálka a právo*. In: *Pocta Karlu Schellemu k 60 narozeninám*. Ostrava: KEY Publishing s.r.o., 2012

Pinz, J.: *Přirozenoprávní theorie a moderní právní stát*. Nymburk: OPS 2010

Pinz, J.: *Státověda*. In: Schelle, K., Tauchen, J. a kol.: *Encyklopedie českých právních dějin, XVI. svazek – Správa veřejná – Suché.* Plzeň: Aleš Čeněk 2019

Pinz, J.: *Úvod do právního myšlení a státovědy*. Nymburk: OPS 2006

Platón: *Euthyfrón. Obrana Sókrata. Kritón*. Praha: Oikoymenh 2005

Platón: *Faidón*. Praha: Oikoymenh 2000

Platón: *Gorgiás*. Praha: Oikoymenh 2000

Platón: *Charmidés, Lachés, Lysis, Theagés*. Praha: Oikoymenh 2019

Platón: *Politikos*. Praha: Oikoymenh 2005

Platón: *Prótagoras*. Praha: Oikoymenh 2015

Platón: *Sofistés*. Praha: Oikoymenh 2009

Platón: *Theaitetos*. Praha: Oikoymenh 2007

Platón: *Timaios, Kritias.* Praha: Oikoymenh 2008

Platón: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2005

Platón: *Zákony*. Praha: Oikoymenh 2016

Pocta Karlu Schellemu k 60 narozeninám. Ostrava: KEY Publishing s.r.o. 2012

Pogge, T., Horton, K.: *Global ethics. Seminal essays*. St. Paul: Paragon House 2008

Pogge, T., Moellendorf, D.: *Global Justice. Seminal Essays*. St. Paul: Paragon House 2008

Popper, K., *Otevřená společnost a její nepřátelé II.* Praha: Oikoymenh 2015

Popper, K.: *Otevřená společnost a její nepřátelé I.* Praha: Oikoymenh 2011

Pražák, J. M.: *Latinsko-český slovník k potřebě gymnasií a reálných gymnasií*. Praha: Česká grafická unie a. s. 1939

Preuss, O.: *Klauzule věčnosti. Je možné odstranit liberální demokracii?* Plzeň: Aleš Čeněk 2015

Princeton: Princeton University Press 2006

Přibáň, J.: *Ranní červánky globálního konstitucionalismu: o „radostné" právní vědě v postnacionální společnosti.* In: Právník 2/2013, s. 105–123

Radbruch, G.: *O napětí mezi účely práva*. Praha: Wolters Kluwer 2013

Randelzhofer, A.: *Staatsgewalt und Souverenität*. In: : Isensee, J., Kirchhof, P.: *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Band II Verfassungstaat.* Heidelberg: C. F. Müller Verlag 2004

Rawls, J.: *Justice as Fairness*. In: The Philosophical Review, Vol. 67, No. 2 (1964)

Rawls, J.: *Teorie spravedlnosti*. Praha, Victoria Publishing 1995

Rawls, J.: *The Law of Peoples*. In: Pogge, T., Moellendorf, D.: G*lobal Justice. Seminal Essays.* St. Paul: Paragon House 2008

Raz, J.: *The Authority of Law*. Oxford: Oxford University Press 2012

Rázková, R.: *Dějiny právní filosofie*. Brno: Masarykova univerzita 1998

Röd, W.: *Novověká filosofie I.* Praha: Oikoymenh 2001

Rodin, D.: *The Ethic of Asymmetric War*. In: Sorabji, R., Rodin, D.: *The Ethics of War. Shared Problem in Different Traditions*. Burlington: Ashgate 2006

Rositer, C. L.: *Constitutional Dictatorship. Crisis Government in the Modern Democracies*. Princeton: Princeton University Press 1948

Rousseau, J. J.: *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Svoboda 1949

Rousseau, J. J.: *O společenské smlouvě*. Praha: V. Linhart 1949

Scruton, R.: *In Defence of the Nation*. In: Matravers, D. (ed): *Debates in Contemporary Political Philosophy.* London: Routledge 2003

Searle, J.: *The construction of social reality*. New York: The Free Press 1995

Sen, A.: *Justice Across Borders*. In: de Greiff, P., Cronin, C. P. (eds): *Global Justice and Transnational Politics.* Cambridge: MIT Press 2002

Shapcott, R.: *International Ethics. A Critical Introduction*. Malden: Polity 2010

Schelle, K., Tauchen, J. a kol.: *Encyklopedie českých právních dějin, XVI. svazek – Správa veřejná – Suché.* Plzeň: Aleš Čeněk 2019

Scheuerman, W. E.: *The Economic State of Emergency*. In: Cordozo law review, Vol. 21, Issue 5–6 (May 2000), s. 1869–1894

Schmidt-Aßmann, E.: *Der Rechtstaat*. In: Isensee, J., Kirchhof, P.: *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Band II Verfassungstaat.* Heidelberg: C. F. Müller Verlag 2004

Schmitt, C.: *Der bürgerliche Rechtstaat*. In: Schmitt, C.: *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969.* Berlin: Duncker & Humblot 1995

Schmitt, C.: *Der neue Nomos der Erde*. In: Schmitt, C.: *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969.* Berlin: Duncker & Humblot 1995

Schmitt, C.: *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*. In: Schmitt, C.: *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969.* Berlin: Duncker & Humblot 1995

Schmitt, C.: *Diktatur*. In: Schmitt, C.: *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969.* Berlin: Duncker & Humblot 1995

Schmitt, C.: *Pojem politična*. Praha: Oikoymenh 2013

Schmitt, C.: *Politická theologie*. Praha: Oikoymenh 2012

Schmitt, C.: *Rechtstaat.* In: Schmitt, C.: *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969.* Berlin: Duncker & Humblot 1995

Schmitt, C.: *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*. Berlin: Duncker & Humblot 1995

Schmitt, C.: *Teorie partyzána*. Praha: Oikoymenh 2008

Schmitt, C.: *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot 2010

Siep, L.: *Vernunftrecht und Rechtsgeschichte*. In: Hegel, G. W. F., Siep, L. (ed): *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Boston: De Gruyter 2016

Singer, P.: *Practical Ethics*. New York: Cambridge University Press 2011

Skinner, Q.: *O státě*. Praha: Oikoymenh 2012

Smilansky, S.: *Terrorism, Justification, and Illusion*. In: Brooks, T. (ed): *The Global Justice Reader.* Malden: Blackwell 2008

Sobek, T.: *Lidská práva existují objektivně*. Právník 8/2019

Sobotka, M.: *Stati k Hegelově Fenomenologii a Filozofii práva.* Praha: Karolinum 1993

Sorabji, R., Rodin, D.: *The Ethics of War. Shared Problem in Different Traditions*. Burlington: Ashgate 2006

Sousedík, T.: *Tomáš Akvinský*. In: Herold, V., Müller, I., Havlíček, A. (vyd.*): Dějiny politického myšlení. II/1, Politické myšlení raného křesťanství a středověku*. Praha: Oikoymenh 2011

Spaemann, R.: *Die Philosophenkönige*. In.: Höffe, O. (Hrsg.): *Platon. Politeia*. Berlin 1996

Störig, H. J., *Malé dějiny filosofie*. Kostelní Vydří. Karmelitánské nakladatelství 2007

Strauss, L.: *Natural Rights and History*. Chicago: Chicago University Press 1953

Strauss, L.: *Obec a člověk.* Praha: Oikoymenh 2007

Strauss, L.: *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Genesis.* Chicago: Chicago University Press 1963

Svoboda, K.: *Zlomky předsokratovských myslitelů.* Praha. Česká akademie věd a umění 1944

Svoboda, P.: *Úvod do evropského práva*. Praha: C. H. Beck 2013

Šturma, P.: *K problémům spravedlnosti a rovnosti v moderní filozofii práva*. In: Právník 1993 (12)

Tacitus, C., Woodman, A. J., Martin, R. H.: *The Annals of Tacitus. Book 3.* New York: Cambridge University Press 1996

Teubner, G.: *Quod omnes tangit: transnationale Verfassungen ohne Demokratie*. In: Staat 57 (2018)

The Tanner Lecures on Human Values 24. Salt Lake City: The University of Utah Press 2004

Thoreau, H. D.: *Walden či život v lesích*. Praha: Knihovna Walden 1924

Thúkydidés: *Dějiny peloponéské války V.* Praha: Odeon 1977

Thukydides: *Der peloponnesische Krieg: griechisch-deutsch*. Boston: De Gruyter 2017

Tomsa, B.: *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*. Dobrá voda: Aleš Čeněk 2008

Tomsa, B.: *Kapitoly z dějin filosofie práva a státu*. Praha: Karolinum 2005

Tretera, I.: *Nástin dějin evropského myšlení*. Praha – Litomyšl: Paseka 2006

Večeřa, M., Hapla, M. (eds): W*eyrovy dny právní teorie 2016: Sborník z konference*. Brno: Masarykova univerzita 2016

Večeřa, M., Hapla, M.: *Weyrovy dny právní teorie 2017. Sborník z konference.* Brno: Masarykova univerzita 2017

Večeřa, M., Sobek, T., Kokešová, J., Hapla, M.: *Weyrovy dny právní teorie 2018*. Brno: Masarykova univerzita 2018

Večeřa, M.: *Spravedlnost v právu*. Brno: Masarykova Univerzita 1997

Vitzthum, W. G.: *Staatsgebiet*. In: : Isensee, J., Kirchhof, P.: *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Band II Verfassungstaat.* Heidelberg: C. F. Müller Verlag 2004

Waldron, J.: *Can there be a democratic jurisprudence?* In: Emory Law Journal 58 (2009)

Weber, M.: *Politik als Beruf*. In: Weber, M.: Politische Schriften. Tübingen: Mohr 1988

Weber, M.: *Politische Schriften*. Tübingen: Mohr 1988

Weber, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr 1980

Wernisch, M.: *Evropská reformace.* In: Herold, V., Müller, I., Havlíček, A. (vyd.): *Dějiny politického myšlení. II/2. Politické myšlení pozdního středověku a reformace.* Praha: Oikoymenh 2011

Weyr, F.: *Teorie práva*. Brno – Praha, Orbis 1936

Whelan, F. G.: *Justice. Classical and christian*. In: Political theory, Vol. 10 No. 3, August 1982

Williams, B.: *The Idea of Equality*. In: Hawthorn, G.(ed.): *In the Beginning Was the Deed*.

Xenofón: *Vzpomínky na Sókrata*. Praha: Svoboda, 1972

Zacher, H. F.: *Das soziale Staatsziel*. In: Isensee, J., Kirchhof, P.: *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Band II Verfassungstaat.* Heidelberg: C. F. Müller Verlag 2004

2. Seznam internetových zdrojů

Česká justice.cz: *„Špatné rozhodnutí"? Nečesaný podává ústavní stížnost proti odůvodnění soudce Lněničky [online]*. 29. 4. 2019 [cit. 29. 4. 2019]. Dostupné z: https://www.ceska-justice.cz/2019/04/spatne-rozhodnuti-necesany-podava-ustavni-stiznost-oduvodneni-soudce-lnenicky/

Hérodotos: *Dějiny* [cit. 14. 7. 2017]. Dostupné z: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0125

Poskytnutí informací podle zákona č. 106/1999 Sb., o svobodném přístupu k informacím, ve znění pozdějších předpisů, Č. j. MV-56477-2/LG-2018 [10. 9. 2019]. Dostupné z: https://www.mvcr.cz/clanek/poskytnuti-informace-pocet-stran-aktualne-platnych-a-ucinnych-pravnich-predpisu-v-ceske-republice.aspx

Republika e Kosovës, Ministria e punëve të jashtme: *Lista e njohjeve*. [Cit. 11. 2. 2019]. Dostupné z: http://www.mfa-ks.net/al/politika/484/lista-e-njohjeve/484

3. Seznam použitých právních předpisů

Ústavní zákon č. 1/1993 Sb., Ústava České republiky

Ústavní zákon č. 2/1993 Sb., Listina základních práv a svobod

Zákon č. 82/1998 Sb., o odpovědnosti za škodu způsobenou při výkonu veřejné moci rozhodnutím nebo nesprávným úředním postupem a o změně zákona České národní rady č. 358/1992 Sb., o notářích a jejich činnosti (notářský řád)

4. Seznam použité judikatury

Pl.ÚS 19/08
IV. ÚS 3009/17

Obergefell v. Hodges, 576 U.S. ___ (2015)

Abstrakt

Vztah spravedlnosti a státu a jeho proměna v současnosti

Abstrakt

Práce pojednává o vztahu spravedlnosti a státu. Pojem spravedlnosti je zkoumaný a diskutovaný od počátku právní filosofie, přesto jeho obsah není definitivně určen. Na otázku, co je spravedlivé, nelze dosud podat uspokojivou odpověď. Význam pojmu státu je o něco více ustálen, jeho vývoj však byl neméně bouřlivý. Vztah mezi státem a spravedlností přitom byl diskutován téměř stejně často a důkladně, jako oba pojmy samotné – zejména v kontextu otázky, zda a jaký stát je spravedlivý. Tato práce rozebírá oba tyto pojmy a klade je do souvislosti – ukazuje, že vztah mezi spravedlností a státem je nutný. Východiskem pro toto tvrzení je vedle analýzy historických názorů na spravedlnost a stát zejména poznatek Hanse Kelsena, že absolutní spravedlnost je lidskému poznání nepřístupná, a tedy je nutné se spokojit toliko se spravedlností relativní, a dále pak teze G. W. F. Hegela, že co je skutečné, to je rozumné, a co je rozumné, je skutečné. Na základě této teze, jíž Hegel formuluje vztah skutečnosti a rozumu, je formulována teze vlastní: co je skutečné, to je spravedlivé.

Takto pojatá spravedlnost je spravedlností relativní – je závislá na konkrétním čase a místě, ve kterém se konkrétní společnost nachází. Neznamená to však, že za spravedlivé může být považováno cokoli. Tak tomu je v obecné rovině, v určité společnosti však je spravedlnost určena, a rozlišení spravedlivého a nespravedlivého tak může být poměrně jistě učiněno. Vztah mezi spravedlností a státem je pak takový: stát je nejlepším možným prostorem, ve kterém se může pojetí spravedlnosti utvářet. Zatímco jednotlivé etické systémy nutně čelí problémům své partikularity, právní řád státu má výhodu universality v rámci své působnosti, a jako takový představuje kompromisní minimum toho, na čem se daná společnost shodne jako na spravedlivém.

V práci je konečně diskutován fenomén proměny postavení moderního státu v soudobém světě, ve kterém stát čelí celé řadě vlivů. Stejně jako se mění postavení státu, se přitom mění i problémy spravedlnosti, které je třeba řešit, a které překračují rámec jednoho státu, jedné společnosti. Práce na tyto jevy kriticky upozorňuje; není totiž jasné, je-li pozorovaný vývoj skutečně tím rozumným.

Klíčová slova

Spravedlnost; moderní stát; změny v soudobém světě

Abstract

The Relation between Justice and the State and its transformation in present times

Abstract

This thesis deals with the relation between justice and the state. The concept of justice is discussed and examined since the beginnings of philosophy of law, yet its content is not conclusively defined. There is no satisfactory answer to the question what is just. The concept of the state is, despite its complicated development, more settled. Interestingly enough, the relation between both concepts were discussed almost as often and as thoroughly, as both concepts separately – especially in the context of the question of whether and what state is just. This thesis examines both of those concepts and puts them in a connection – it shows, that the relation between justice and a state is necessary. The starting points of this claim are – apart from the analysis of historical opinions on both concepts – the idea of Hans Kelsen, that absolute justice is inaccessible to human knowledge and thus we have to settle for relative justice, and the thesis of G. W. F. Hegel, according to whom that, what is real, is reasonable, and that what is reasonable is real. Based on this thesis, a new thesis is defined: that what is real, is just.

This is a concept of relative justice – justice is dependent on a particular time and space, in which a particular society is present. However, it does not mean that everything can be just. In general, yes, however, in a particular society, the content of justice is already determined, and thus it is possible to tell the difference between just and unjust. The relation between justice and the state is then like this: the state is the best place for the concept of justice to emerge and to take shape. Whereas every ethical system suffers from the weakness of its inevitable particularity, a legal order has the advantage of the universality within its scope and as such, it represents the compromise minimum of that what a society agrees to be just.

Finally in the thesis is discussed the phenomenon of the changing position of the modern state in a contemporary world in which the state is challenged by many influences. The same way the position of a state is changing, so the problems of justice do, as they exceed the scope of one state or one society. The thesis bring upon those phenomena a critical attention, for it is not sure, whether this development is truly the reasonable.

Key words

Justice; modern state; changes of contemporary world