

*Poznámky o Machiavelliho politice.*<sup>1</sup> Základní rys *Vladaře* spočívá v tom, že není soustavným pojednáním, nýbrž „živoucí“ knihou, v níž politická ideologie a politická věda splývají v dramatické formě „mýtu“. Před Machiavellim se politická věda utvářela buď ve formě utopie, nebo ve formě scholastického traktátu. Machiavelli dal svému pojetí fantastickou a uměleckou formu, skrze níž doktrinální a racionální prvek se ztělesňuje v kondotiérovi, který plasticky a „antropomorfně“ představuje symbol „kolektivní vůle“. Proces utváření určité kolektivní vůle k určitému politickému cíli tu není vyjádřen obširnými pedantickými výklady a klasifikacemi zásad a kritérií metody jednání, nýbrž jako kvality, charakteristické rysy, povinnosti, nutnost určité osoby, což podněcuje uměleckou fantazii toho, kdo má být přesvědčen a dává konkrétnější formu politickým vášním.\*

Machiavelliho *Vladař* by mohl být studován jako historická exemplifikace sorelovského „mýtu“, tj. jako politická ideologie, která nevystupuje jako chladná utopie ani jako doktrinářské rozumování, nýbrž jako výtvar konkrétní fantazie, který působí na rozptýlený a roztržitý národ, aby probudil a zorganizoval jeho kolektivní vůli. Utopický charakter *Vladaře* spočívá ve faktu, že vladař neexistoval v historické skutečnosti, nevystupoval před italským lidem s rysy objektivní bezprostřednosti, nýbrž že byl čistou doktrinální abstrakcí, symbolem ideálního vůdce, ideálního kondotiéra. Avšak prvky vášně a mýtu, obsažené v celém svazku, se dramatickým pohybem velkého účinku soustřeďují a oživují v závěru, ve vzývání vladaře „skutečně

\* Bude třeba zkoumat, zda u politických spisovatelů před Machiavellim existují spisy zpracované formou *Vladaře*. Také závěr *Vladaře* je spjat s tímto „mýtickým“ charakterem knihy. Když Machiavelli vylíčil ideálního kondotiéra, v pasáži, která má velký umělecký účinek, vzývá reálného kondotiéra, jenž by ho historicky zosobnil. Tato vášnivá výzva se odráží v celé knize a dodává jí přímo dramatický charakter. L. Russo ve svých *Prolegomenech* nazývá Machiavelliho umělcem politiky a jednou užívá také výrazu „mýtus“, nikoli však přesně v tomto smyslu, který tu byl naznačen.

existujícího“. Machiavelli v celé své knížce pojednává o tom, jaký musí být Vladař, aby dovedl lid k založení nového státu, a toto pojednání je prodechnuto logickou přísností a je psáno s vědeckým odstupem. V závěru sám Machiavelli se ztotožňuje s lidem, nikoli však s lidem „vůbec“, nýbrž s lidem, který Machiavelli přesvědčil svým předešlým výkladem, a stává se jeho vědomím a mluvčím, za které se považuje, lidu, s nímž se sám identifikuje. Zdá se, že celá „logická“ práce je jen sebereflexí lidu, vnitřním uvažováním, které probíhá v lidovém vědomí a které vyústuje do vášnivého, bezprostředního zvolání. Vášeň, autoreflexe se znovu stávají „afektem“, horečkou, fanatismem akce. Proto epilog<sup>2</sup> *Vladaře* není ničím vnějškovým, něčím, co bylo zvnějšku „přilepeno“, něčím rétorickým, nýbrž musí být vysvětlen jako nutný prvek celého díla, dokonce jako onen prvek, jenž vrhá pravé světlo na celé dílo a činí z něho „politický manifest“.

Je možno studovat, proč Sorel nedospěl od své koncepce ideologie-mýtu<sup>3</sup> k pochopení politické strany, nýbrž proč se zastavil u koncepce odborové organizace.<sup>4</sup> Je pravda, že pro Sorela mýtus nenalezal své plné vyjádření v odborové organizaci jako organizované kolektivní vůli, nýbrž v praktické akci odborové organizace a kolektivní vůle již činné; v praktické akci, jejíž maximální realizací měla prý být generální stávkou, tj. „pasivní aktivita“, jak lze říci, negativního a předběžného rázu (pozitivní ráz je dán jedinečně souhlasem, k němuž dospěly sdružené vůle), činnost, která nepředvídá svou vlastní „aktivní a konstruktivní“ fázi. V Sorelovi se tudíž střetávaly dvě nutnosti: nutnost mýtu a nutnost kritiky mýtu, poněvadž „každý předem stanovený plán je utopický a reakční“. Řešení bylo ponecháno impulsu iracionální, „svobodné vůli“ (v bergsonovském smyslu „životního elánu“) neboli „spontaneitě“.\*

\* Bylo by zde třeba zaznamenat protiklad, jenž existuje mezi způsobem, jímž Croce formuluje svůj problém historie a antihistorie, a ostatními formami Croceho myšlení: jeho averze k „politickým stranám“ a způsob, jímž formuluje problém „předvídatelnosti“ sociálních faktů (viz *Conversazioni critiche*, řada první, str. 150—152, recenze knihy Ludovica Limentaniho *La previsione dei fatti sociali* (Předvídaní sociálních faktů), Torino, Bocca 1907: jestliže sociální fakta jsou nepředvídatelná a sám pojem předvídaní je jen prázdným zvukem, iracionálně musí převládat a každá lidská organizace je antihistorická, je „předsudkem“. Nezbyvá tedy než řešit případ od případu a s pomocí okamžitých kritérií jedinečné praktické problémy, které vytyčil historický vývoj, a oportunismus je jediná možná politická linie — viz Croceův článek *Il partito come giudizio e come pregiudizio* (Strana jako úsudek a jako předsudek) v *Cultura e vita morale*.

Může však být mýtus „nekonstruktivní“, lze si představit z hlediska Sorelových názorů, že nástroj, který ponechává kolektivní vůli v její počáteční a elementární fázi jejího pouhého utváření, a to pro její rozlišení (pro „roztržku“)<sup>5</sup>, může vytvořit nějaké výsledky, i kdyby to bylo násilím, tj. rozbitím existujících morálních a právních vztahů? Nepřestane však tato kolektivní vůle, vzniklá tak elementárním způsobem, existovat tím, že se rozptýlí do nekonečného počtu jednotlivých vůlí, které v pozitivní fázi sledují různé, vzájemně si odporující směry? Ponechávám stranou otázku, že nemůže existovat boření a negace, v níž by nebyly obsaženy prvky budování a afirmace, nikoli ve smyslu „metafyzickém“, nýbrž prakticky čili politicky, jako program strany. V tomto případě je vidět, že za živelností se předpokládá čirý mechanicismus, za svobodou (volním živlem — životním elánem) největší determinismus, za idealismem absolutní materialismus.

Moderní vladař, mýtus-vladař nemůže být reálnou osobou, konkrétním individuem. Může být jen organismem, složitým prvkem společnosti, v níž se již začala konkretizovat uznávaná kolektivní vůle, jež se již částečně utvrdila v akci. Tento organismus je již dán historickým vývojem: je to politická strana, první buňka, v níž se soustřeďují zárodky kolektivní vůle, které směřují k tomu, aby se staly univerzálními a totálními. V moderním světě jedinečně bezprostřední a okamžitá historicko-politická akce, charakterizovaná nutností rychlého a bleskového postupu, se může mýticky ztělesnit v konkrétním individuu. Rychlost může být přeměněna v nezbytnost hrozícím velkým nebezpečím, velkým nebezpečím, které právě bleskově vzněcuje vášně a fanatismus, neboť ničí kritický smysl a leptavou ironii, které mohou zničit „charismatické“<sup>6</sup> rysy kondotiéra (k čemuž došlo v Boulangerově aféře). Ale bezprostřední akce takového druhu nemůže být už samou povahou akcí široce založenou a organického charakteru. Bude téměř vždy mít typické rysy restaurace a reorganizace, nikoli rysy, jež jsou spjaty se založením nových států a nových národních a sociálních struktur (jak tomu bylo v případě Machiavelliho *Vladaře*, v němž aspekt restaurace představoval jen rétorický prvek, tj. prvek založený na literární představě o Itálii jako dědičce Říma, která má obnovit římský pořádek a moc).\* Jde tu o ini-

\* Machiavelliho přivedla k jeho politické koncepci o nutnosti jednotného italského státu kromě příkladného vzoru velkých absolutních monarchií ve Francii a Itálii vzpomínka na minulost Říma. Je však třeba zdůraznit, že Machiavelli proto

ciativu „defenzivního typu“, nikoli původní a tvořivou, v níž se předpokládá, že již existující kolektivní vůle se vyčerpala, rozptýlila, že prošla nebezpečným a hrozivým otřesem, nikoli však rozhodným a katastrofálním, takže je třeba znovu ji soustředit a posílit. Nepředpokládá se tu, že kolektivní vůli je třeba vytvořit *ex novo*, originálním způsobem, a že je třeba ji orientovat ke konkrétním a originálním cílům, jejichž konkrétnost a racionálnost není ještě ověřena a kriticky přezkoumána živou a všeobecně známou historickou zkušeností.

„Abstraktní charakter“ sorelovského pojetí „mýtu“ se projevuje v odporu (který nabývá vášnivé formy etického odporu) k *jakobínům*, kteří jistě byli kategorickým „ztělesněním“ Machiavelliho *Vladaře*. *Moderní Vladař* musí obsahovat část věnovanou *jakobinismu*<sup>7</sup> v plném smyslu, který tento pojem měl historicky a musí mít logicky) jako příkladné vyjádření toho, jak se konkrétně utvářela a jak působila konkrétní vůle, která alespoň v některých svých aspektech byla originální tvorbou *ex novo*. A je třeba definovat kolektivní vůli a politickou vůli vůbec v moderním smyslu; vůle jako činné vědomí historické nutnosti, jako protagonista skutečného a fakticky se odehrávajícího dějinného dramatu.

Jedna z prvních částí by měla být právě věnována „kolektivní vůli“. Formulovala by tuto otázku takto: „Kdy lze říci, že existují podmínky, aby se mohla probudit a rozvinout národní a kolektivní vůle?“ Následoval by historický (ekonomický) rozbor sociální struktury dané země a „dramatické“ vyličení pokusů, prováděných po století, vyvolat tuto vůli, a příčin po sobě následujících nezdarů. Proč v Itálii neexistovala absolutní monarchie v Machiavelliho době? Je třeba se vrátit až k římskému impériu (otázka jazyka, intelektuálů atd.), pochopit funkci středověkých komun<sup>8</sup>, význam katolictví atd. Je třeba zkrátka vytvořit syntetický, ale přesný nárys celých italských dějin.

Příčinu postupných nezdarů pokusů vytvořit národní a lidovou a kolektivní vůli, je třeba hledat v existenci určitých společenských

nesmí být ztotožňován s literárně rétorickou tradicí. Především proto, že tento prvek není výlučný a není ani dominující a nutnost velkého národního státu z něho není vyvozována, a dále také proto, že samo odvolání na Řím je méně abstraktní, než se zdá, je-li přesně situováno do klimatu renesance a humanismu. V VII. knize *Válečného umění* čteme: „Tato provincie (Itálie) se, jak se zdá, zrodila, aby oživila mrtvé věci, jak jsme viděli v poezii, malířství a sochařství. Proč by tedy opět nenalezla vojenskou moc“ atd.? Bude třeba shromáždit ostatní výroky tohoto druhu a zjistit jejich přesný charakter.

skupin, které vznikají z rozkladu buržoazie v komunách, ve zvláštním charakteru jiných skupin, které odrážejí mezinárodní funkci Itálie jako sídla církve a uchovatelky Sváté říše římské.<sup>9</sup> Tato funkce a postavení, jež z toho vyplývá, určuje vnitřní situaci, kterou lze nazvat „ekonomicko-korporativní“, tj. politicky nejhorší formu feudální společnosti, formu nejméně progresivní a nejvíce stagnující. Chyběla vždy a nemohla se ustavit účinná *jakobínská* síla, která právě v jiných národech vyvolala a zorganizovala národní a lidovou kolektivní vůli a založila moderní státy. Existují konečně podmínky pro tuto vůli nebo jaký je skutečný poměr mezi těmito podmínkami a protichůdnými silami? Tradičně byly silami, jež se stavěly na odpor, pozemková aristokracie a obecněji pozemkové vlastnictví ve svém celku se svým italským charakteristickým rysem, jímž je zvláštní „venkovská buržoazie“, dědictví parazitismu, zanechané moderním dobám rozkladem komunální buržoazie (sto měst,<sup>10</sup> města ticha). Pozitivní podmínky je třeba hledat v existenci městských sociálních skupin, jež se patřičně rozvinuly v oblasti průmyslové výroby a které dosáhly určité úrovně historicko-politické kultury. Každé formování národní a lidové kolektivní vůle je nemožné, jestliže velké masy rolníků nevnikají *současně* do politického života. To Machiavelli zamýšlel reformou milice, to dělali jakobíni ve Francouzské revoluci, v tomto pochopení lze zjistit Machiavelliho raný jakobinismus, zárodek (víceméně plodný) jeho pojetí národní revoluce. Celé dějiny od r. 1815 ukazují úsilí tradičních tříd zabránit vytvoření kolektivní vůle tohoto druhu, aby udržely „ekonomicko-korporativní“ moc v mezinárodní soustavě pasivní rovnováhy.

Důležitá část moderního *Vladaře* bude muset být věnována otázce intelektuální a morální reformy, tj. náboženské otázky čili otázky světového názoru. Také v této oblasti zjišťujeme, že v tradici není obsažen jakobinismus, nýbrž strach z jakobinismu (posledním filosofickým výrazem takového strachu je malthusovský<sup>11</sup> postoj Croceho k náboženství). Moderní *Vladař* musí být a nemůže nebýt hlasatelem a organizátorem intelektuální a morální reformy, což koncepcí znamená vytvořit půdu pro další rozvoj národní a lidové kolektivní vůle k dovršení vyšší a totální formy moderní civilizace.

Tyto oba základní body: vytvoření národní a lidové kolektivní vůle, již je moderní *Vladař* zároveň organizátorem a aktivním a činným výrazem, a intelektuální a morální reforma by měly tvořit strukturu této práce. Konkrétní body programu musí být začleněny

do první části, tj. měly by „dramaticky“ vyplývat z průběhu pojednání, neměly by být chladným a pedantickým výkladem argumentů.

Může existovat kulturní reforma, a tedy občanské povznesení nejutlačenejších vrstev společnosti, bez předchozí hospodářské reformy a změny v sociálním postavení a v hospodářském světě? Proto intelektuální a morální reforma musí být spjata s programem hospodářské reformy, ba právě program hospodářské reformy představuje konkrétní způsob, v němž vystupuje každá intelektuální a morální reforma. Moderní Vladař tím, že se rozvíjí, převrací celý systém intelektuálních a morálních vztahů v té míře, že jeho vývoj znamená, že každý čin je chápán jako užitečný nebo škodlivý, jako ctnostný nebo hanebný jedině svým vztahem k modernímu Vladaři a pokud slouží růstu jeho moci nebo jí odporuje. Vladař zaujímá ve vědomích místo božstva nebo kategorického imperativu, stává se základem moderního laického stanoviska a laicizace celého života a všech mravních vztahů.

*Věda o politice.* Základní novota zavedená filosofií praxe do vědy o politice a dějinách je důkaz, že neexistuje abstraktní „lidská přirozenost“, pevná a neměnná (pojem, jenž jistě vyplývá z náboženského myšlení a z transcendence), nýbrž že lidská přirozenost je celkem historicky determinovaných společenských vztahů, tj. historickým faktem, jenž je v jistých mezích zjistitelný metodami filologie<sup>12</sup> a kritiky. Proto politická věda musí být pojata ve vlastním konkrétním obsahu (a dokonce i ve své logické formulaci) jako organismus ve vývoji. Je třeba nicméně poznamenat, že způsob, jímž Machiavelli klade problém (totiž tvrzení skryté v jeho spisech, že politika je autonomní činnost se svými principy a zákony, jež se liší od morálních a náboženských principů, věta, která má velký filosofický dosah, protože z ní logicky vyplývá nové pojetí morálky a náboženství, tj. celého světového názoru), je ještě dnes předmětem diskuse a jsou proti ní vznášeny námitky, nestala se ještě „obecným způsobem nazírání“. Co to znamená? Znamená to jen, že intelektuální a morální revoluce, jejíž prvky jsou *in nuce* obsaženy v Machiavelliho myšlení, se ještě neuskutečnila, nestala se ještě veřejnou a zjevnou formou národní kultury? Nebo má pouze aktuální politický význam a umožňuje odhalit existující roztržku mezi vládnoucími a ovládanými a naznačuje, že existují dvě kultury: kultura vládnoucích a kultura ovládaných; a že postoj vedoucí třídy jako církve k prostým lidem je

diktován nutností jednak se od nich neodtrhnout, jednak je udržovat v přesvědčení, že Machiavelli je jen ďábelským zjevením?

Vyvstává tak problém významu, který měl Machiavelli ve své době, a cílů, které si kladl, když psal své knihy, a zvláště *Vladaře*. Machiavelliho nauka nebyla ve své době jen čistě „knižní“ záležitostí, monopolem izolovaných myslitelů, tajnou knihou, která obíhá jen mezi zasvěcenci. Machiavelliho styl není stylem systematického autora traktátů, jací existovali ve středověku a za humanismu, zcela naopak. Je to styl člověka akce, toho, kdo chce podněcovat akci, je to styl stranického „manifestu“. „Moralistická“ interpretace, jejímž autorem je Foscolo<sup>13</sup>, je jistě chybná. Nicméně je pravda, že Machiavelli něco *odhalil* a že pouze neuvažoval teoreticky o skutečnosti. Ale jaký byl cíl tohoto odhalení? Byl to cíl moralistický, nebo politický? Říká se, že Machiavelliho normy politické činnosti „se uplatňují, ale neříkají se“. Říká se, že velcí politici začali proklínáním Machiavelliho, prohlášením, že jsou antimachiavellisté, aby mohli jeho normy uplatňovat „svatouškovským“ způsobem. Nebyl snad Machiavelli málo machiavellistický, jedním z těch, kdož „znají hru“ a pošetile jí učí, zatímco vulgární machiavellismus učí dělat opak? Croceho tvrzení, že machiavellismus tím, že je vědou, slouží právě tak reakcionářům jako demokratům, právě tak jako šermířské umění slouží urozeným lidem i lupičům k obraně a k vraždění (a v tomto smyslu je třeba chápat úsudek Foscolův), je abstraktně pravdivé. Machiavelli sám poznamenává, že věci, o nichž píše, jsou užívány a byly vždy užívány největšími postavami dějin. Nezdá se proto, že chce radit tomu, „kdo to již zná“, ani jeho styl není stylem nezaujatého vědeckého bádání a nelze se domnívat, že dospěl ke svým tezím v oblasti politické vědy cestou filosofické spekulace, což by bylo v této zvláštní oblasti v jeho době trochu zázračné, protože to ještě dnes naráží na tolik nepřátelství a odporu.

Lze tedy předpokládat, že Machiavelli měl na zřeteli „toho, kdo nezná“, že zamýšlel politicky vychovávat „toho, kdo nezná“. Nejde tedy o negativní politickou výchovu lidí, kteří nenávidějí tyranu, jak to patrně chápal Foscolo, nýbrž o pozitivní politickou výchovu toho, kdo musí uznat za nutné určité prostředky, i když patří tyranům, protože usiluje o určité cíle. Ten, kdo se narodí v tradici vladařů, získává téměř automaticky rysy realistického politika, a to celkem výchovy, kterou vstřebává z rodinného prostředí, v němž převládají dynastické nebo vrchnostenské zájmy. Kdo tedy „nezná“? Revoluční

třída dané doby, „lid“, italský „národ“, městská demokracie, která plodí ve svém středu Savonarolu a Piera Soderiniho, a nikoli Castruccia a Valentina. Je možno předpokládat, že Machiavelli chce přesvědčit tyto síly o nutnosti mít „vůdce“, jenž by věděl, co chce, a jenž by dokázal dosáhnout toho, co chce, a o nutnosti přijmout ho s nadšením, i když jeho činy mohou být nebo se mohou zdát v rozporu s rozšířenou ideologií té doby, s náboženstvím. Toto stanovisko Machiavelliho politiky se opakuje pro filosofii praxe.<sup>14</sup> Opakuje se nutnost být „antimachiavellisty“, rozvíjet teorii a techniku politiky, které by mohly sloužit oběma bojujícím stranám, ačkoliv se předpokládá, že nakonec budou sloužit zvláště straně, která „nezná hru“, protože o ní se předpokládá, že je pokrokovou silou dějin. A opravdu výsledek na sebe nenechává dlouho čekat: rozbíjí se jednota založená na tradiční ideologii; bez této roztržky by nová síla nemohla získat vědomí své vlastní nezávislé osobitosti. Machiavellismus sloužil ke zlepšování tradiční politické techniky konzervativních vedoucích skupin, právě tak jako politika filosofie praxe. To nesmí zastírat jeho v podstatě revoluční charakter, který je pocitován ještě dnes a vysvětluje veškerý antimachiavellismus, počínaje antimachiavellismem jezuitů a pietistickým antimachiavellismem Pasquala Villariho konče.

*Politika jako autonomní věda.* První otázka, kterou je třeba položit a řešit v pojednání o Machiavellim, je otázka politiky jako autonomní vědy, tj. místa, které politická věda zaujímá nebo musí zaujímat v soustavném světovém názoru (logicky souvislém a důsledném), ve filosofii praxe.

Pokrok na tomto poli docílený Crocem ve studiích o Machiavellim a politické vědě, tkví hlavně (jako v jiných oblastech croceovské kritické činnosti) v odstranění celé řady falešných, zdánlivých nebo špatně formulovaných problémů.<sup>14a</sup> Croce se opřel o své rozlišení momentů ducha a o afirmaci momentu praxe, praktického ducha, autonomního a nezávislého, ačkoliv je spjat kruhovým pohybem s celou skutečností skrze dialektiku rozdílů.<sup>15</sup> Pro filosofii praxe rozlišení nebude spočívat v momentech absolutního ducha, nýbrž ve stupních nadstavby, a půjde proto o stanovení dialektické pozice politické činnosti (a příslušné vědy) jakožto určitého stupně nadstavby. Lze (skicovitě, a v prvním pokusu o vyjádření) říci, že politická činnost je právě prvním momentem či prvním stupněm momentu, v němž nadstavba je ještě v počáteční fázi čistě spontánní, nerozlišené a elementární afirmace.

V jakém smyslu je možné ztotožňovat politiku a dějiny, a tedy celý život a politiku? Jak tedy celý systém nadstaveb může být chápán jako rozlišování politiky a jak se zdůvodní zavedení pojmu rozlišování do filosofie praxe? Lze však mluvit o dialektice rozdílů a jak lze chápat pojem kruhu, jenž spojuje jednotlivé stupně nadstavby? Pojem „historického bloku“, tj. jednoty mezi přírodou a duchem (základna a nadstavba), jednota protikladů a rozdílů.

Je možné zavést kritérium rozlišování také do základny (struttura)? Jak bude třeba chápat základnu; jak bude možné rozlišit v systému společenských vztahů prvky „techniky“, „práce“, „třídy“, atd., chápané historicky, a nikoli „metafyzicky“? Kritika stanoviska Croceho, pro něhož se základna stává „skrytým bohem“, „noumenem“<sup>16</sup> v protikladu ke „zdaním“ nadstavby. „Zdání“ ve smyslu metaforickém a v pozitivním smyslu. Z jakých „historických“ a jazykových důvodů se mluví o „zdaní“?

Je zajímavé zjistit, jak Croce z této všeobecné koncepce vyvodil svou zvláštní nauku o omylu a o praktickém původu omylu. Pro Croceho omyl vzniká z „bezprostřední vášně“, tj. z vášně individuálního nebo skupinového rázu. Ale co vytvoří „vášeň“ širšího dějinného dosahu, vášeň jako „kategorii“? Bezprostřední vášeň - zájem, která je zdrojem „omylu“, je momentem, jenž je v *Tezích o Feuerbachovi* nazýván *schmutzig jüdisch*<sup>17</sup> (špinavě židovský, tj. špinavě čachrářský, pozn. překl.). Ale tak, jak *schmutzig jüdisch* vášeň - zájem podmiňuje bezprostřední omyl, vášeň širší sociální skupiny podmiňuje filosofický „omyl“ (skrže zprostředkující článek omyl - ideologie, o němž Croce pojednává zvláště). Důležitý v této řadě „egoismus (bezprostřední omyl) - ideologie - filosofie“ je obecný termín omyl, jenž je spjat s různými stupni vášně a který bude třeba chápat nikoli v moralistickém nebo doktrinářském významu, nýbrž čistě v historickém a dialektickém smyslu jako to, „co je historicky překonané a je hodno, aby zaniklo“, ve smyslu „ne definitivnosti“ každé filosofie, „smrti-života“, „bytí-nebytí“, tj. ve smyslu dialektického překonávání ve vývoji.

Termín „zdánlivý“, „zdání“ znamená právě to, a nic jiného, a je třeba jej bránit proti dogmatismu. Je to tvrzení o pomíjejícínosti každého ideologického systému spolu s tvrzením o historické platnosti každého systému a jeho nutnosti. („Člověk si uvědomuje společenské vztahy na půdě ideologie.“ Neznamená tento výrok tvrzení o nutnosti a platnosti „zdání“?<sup>18</sup>)

Croceho koncepce politiky - vášně vylučuje strany, protože si

chiavelli měl ekonomické teorie. Půjde o to se přesvědčit, zda převážně politický jazyk Machiavelliho lze přeložit do ekonomických termínů a na jaký ekonomický systém by bylo možné ho převést. Přesvědčit se, zda Machiavelli, jenž žil v merkantilistickém období, předešel politicky tuto dobu a zda anticipoval některé požadavky, které později vyjádřili fyziokraté.\*

*Základy politiky.* Je třeba říci, že se nejvíce zapomíná na nejjednodušší základy, na nejelementárnější věci; na druhé straně tím, že se do nekonečna opakují, stávají se pilíři politiky a jakékoliv kolektivní akce.

První elementární zásada je, že skutečně existují ovládaní a vládnoucí, vedoucí a vedení. Celá politická věda a umění se zakládají na tomto prvotním a neotřesitelném faktu (za určitých obecných podmínek). Původ tohoto faktu představuje zvláštní problém, jenž bude muset být zkoumán zvláště (při nejmenším se bude moci a muset studovat, jak zeslabit a odstranit tento fakt tím, že se změní určité podmínky, o nichž lze zjistit, že působí v tomto smyslu), ale zůstává skutečností, že existují vedoucí a vedení, vládnoucí a ovládaní. Jakmile je tento fakt dán, bude třeba uvažovat o tom, jak lze vést nejmilejším způsobem (vzhledem k určitým cílům) a jak tedy nejučinnějším způsobem připravovat vedoucí (a v tom přesněji vzato spočívá první oddíl politické vědy a umění) a jak se na druhé straně rozeznávají racionální linie nejmenšího odporu k dosažení poslušnosti řízených a ovládaných. Ve výchově vedoucích činitelů je základní věcí předpoklad: chceme, aby vždy existovali ovládaní a vládnoucí, nebo chceme vytvořit podmínky, v nichž by zmizela nutnost tohoto dělení? Vychází se tedy z předpokladu o věčném rozdělení lidského rodu nebo z přesvědčení, že toto dělení je jen historickým faktem, jenž odpovídá určitým podmínkám? Musíme si však uvědomit, že dělení na ovládané a vládnoucí, i když se koneckonců redukuje na dělení

\* Byl by také Rousseau možný bez fyziokratické kultury? Nepovažují za správné tvrdit, že fyziokraté představovali čistě zemědělské zájmy a že až v klasické ekonomii se prosadily zájmy městského kapitalismu. Fyziokraté vyjadřují rozchod s merkantilismem a s cechovním režimem a jsou fází přechodu ke klasické ekonomii. Avšak právě proto se domnívám, že představují budoucí společnost, mnohem složitější, než je ta, proti které bojují, a také než ta, která bezprostředně vyplývá z jejich tvrzení. Jejich jazyk je příliš spjat s dobou a vyjadřuje bezprostřední kontrast mezi městem a vesnicí, ale umožňuje předvídat rozšíření kapitalismu v zemědělství. Zásada „laissez faire, laissez passer“, tj. zásada svobody průmyslu a svobodné iniciativy není jistě vázána na agrární zájmy.

na společenské skupiny, existuje nicméně za daného stavu věcí také uvnitř samé skupiny, i když je sociálně homogenní; v jistém smyslu lze říci, že tato dělba je výtvozem dělby práce, že je technickým faktem. S touto současnou existencí více motivů spekulují ti, kdo vidí ve všem jen „techniku“, „technickou nutnost“ atd., aby si nemuseli klást tento základní problém.

Vzhledem k tomu, že v samé skupině existuje dělba na vládnoucí a ovládané, je třeba stanovit některé nesporné zásady. A právě v této oblasti vznikají nejtěžší „chyby“, které se totiž projevují v nejtrestuhodnější neschopnosti, kterou je však nejobtížnější napravovat. Lidé se domnívají, že jakmile se vytyčí zásada samé skupiny, poslušnost se musí dostavit samočinně, že musí přijít, aniž by bylo třeba nejen dokazovat její „nutnost“ a rozumnost, nýbrž že nastane bez diskuse (někteří se domnívají, a což je horší, jednají podle tohoto názoru, že poslušnost „přijde“, aniž by byla požadována, aniž by byla naznačena cesta, kterou je třeba sledovat). Stejně je těžké vymýt z vedoucích činitelů „cadornismus“<sup>23</sup>, tj. přesvědčení, že se určitá věc uskuteční proto, že vedoucí ji považuje za správnou a rozumnou. Jestliže se neuskuteční, „vína“ je svalována na ty, kteří „byli povinni“ atd. Stejně je velmi obtížné vymýtit trestuhodný zvyk zanedbávat možnosti, jak se vyhnout zbytečným obětem. Obecný způsob nazírání<sup>23a</sup> (senso comune) přece ukazuje, že většina kolektivních (politických) pohrom je způsobena tím, že se neusiluje o to, jak se vyhnout zbytečné oběti, nebo že se nebrala na zřetel obětí druhých a že si někdo zahrával s cizími životy. Každý slyšel vyprávět frontové důstojníky, jak vojáci opravdu riskovali život, když to bylo nutné, a jak se naopak bouřili, když viděli, že jsou zanedbáváni. Například jedna setnina byla s to mnoho dní hladovět, protože viděla, že vyšší moc zabraňuje přísunu potravin, ale vzbouřila se, když nedostala jediné jídlo z nečbalosti a byrokratismu atd.

Tato zásada platí pro všechny akce, které vyžadují obět. Proto je vždy po každém obratu situace především třeba zkoumat odpovědnost vedoucích činitelů, a to v úzkém smyslu (například: fronta se skládá z více úseků a každá sekce má své vedoucí činitele. Je možné, že za nějakou porážku mají větší odpovědnost vedoucí jednoho úseku než vedoucí jiného úseku, ale jde vždy o míru odpovědnosti a o to, aby nikdo nebyl nikdy zcela zbaven odpovědnosti).

Vytyčíme-li zásadu, že existují vedení a vedoucí, vládnoucí a ovládaní, je pravda, že „strany“ jsou dosud nejhodnější formou pro

výchovu vůdců a schopnosti vedení (strany mohou vystupovat pod nejrůznějšími jmény, dokonce i jako antistrana a „negace stran“). Ve skutečnosti i takzvaní „individualisté“ jsou stranickými lidmi, jenomže by se chtěli stát „vůdci stran“ z milosti boží nebo z pitomosti těch, kdo je následují.

Vývoj všeobecného pojmu, jenž je obsažen ve výrazu „státnost“ („spirito statale“). Tento výraz má zcela přesný, historicky určený význam. Vzniká tu však problém: existuje něco podobného tomu, co se nazývá „státnost“ v každém vážném hnutí, tj. hnutí, které není svévolným výrazem více či méně odůvodněného individualismu? „Státnost“ vskutku předpokládá „kontinuitu“ buď do minulosti, k tradici, nebo do budoucnosti, tj. předpokládá, že každý čin je momentem komplexního procesu, který již začal a jenž bude pokračovat. Odpovědnost za tento proces, za to, že jsme herci tohoto procesu, že jsme solidární se silami materiálně neznámými, které však přesto pocítujeme jako síly, jež působí a jsou aktivní a s nimiž počítáme, jako by byly „materiální“ a tělesně přítomné, se nazývá právě v určitých případech „státností“. Je zřejmé, že takové vědomí „trvání“ musí být konkrétní, a nikoli abstraktní, tj. v jistém smyslu nemá překračovat jisté meze. Předpokládejme, že nejužšími mezemi jsou předcházející generace a generace budoucí, což neznamena málo, poněvadž generace se nepočítají třicet let před dneškem a třicet let po něm, nýbrž je chápeme organicky, v historickém smyslu, což je snadné pochopit, alespoň pokud jde o minulost. Cítíme se solidární s lidmi, kteří jsou dnes velmi staří a kteří pro nás představují „minulost“, která ještě žije mezi námi, kterou je třeba znát, s níž je třeba se vypořádat a jež je jedním z prvků přítomnosti a z předpokladů budoucnosti. A právě tak je tomu s dětmi, s generacemi, jež se rodí a dorůstají, za něž jsme odpovědni. (Něco jiného je kult „tradice“, který má tendenční ráz, implikuje volbu a určitý cíl, tj. patří k základům nějaké ideologie.) Jestliže však lze říci, že „státnost“ takto chápána je ve všech lidech, je třeba občas bojovat proti jejím deformacím a proti úchylnkám od ní.

„Gesto pro gesto“, boj pro boj, atd., a zvláště úzkoprsý a malodůšný individualismus, který je koneckonců rozmarným uspokojováním okamžitých nápadů atd. (Ve skutečnosti jde vždy o onu italskou apolitičnost, která nabývá různých svérázných a bizarních forem.) Individualismus je jen živočišná apolitičnost, sektářství je „apolitičnost“, a jestliže si toho dobře všimneme, sektářství je formou

osobní „klientely“, zatímco chybí duch stranicví, jež je základním prvkem „státnosti“. Důkaz, že duch stranicví je základním prvkem státnosti, je jedním z nejdůležitějších a nejvýznamnějších stanovisek, které je třeba hájit. Naopak „individualismus“ je živočišným prvkem, „obdivovaným cizinci“ jako počínání obyvatel zoologické zahrady.

*Politická strana.* Bylo řečeno, že hrdinou nového Vladaře by nemohla být v moderní epoše hrdinná osobnost, nýbrž politická strana, pokaždé a u různých národů v různých vnitřních vztazích ta určitá strana, která má v úmyslu založit nový typ státu (a je k tomu připravena myšlenkově i historicky).

Je třeba si povšimnout, jak v režimech, které vystupují jako totalitní, přebírá funkci tradiční instituce královské koruny ve skutečnosti určitá strana, která je také totalitní právě proto, že plní tuto funkci. Ačkoliv je každá strana výrazem nějaké, a to jediné sociální skupiny, nicméně určité strany zastupují právě jedinou sociální skupinu v určitých podmínkách, pokud plní vyrovnávací a arbitrážní funkci mezi zájmy vlastní skupiny a skupinou ostatních a starají se o to, aby se vývoj skupiny, kterou zastupují, děl s konsensem a za pomoci spojeneckých skupin, ne-li přímo skupin zásadně nepřátelských. Konstituční formule, která hlásá, že král nebo prezident republiky „panuje“, ale „nevládne“, je právní formule, která vyjadřuje tuto úlohu arbitra a snahu konstitučních stran „neuvádět do rizika“ korunu nebo prezidenta. Formule, že hlava státu nenese odpovědnost za vládní akty, nýbrž že ji nesou ministři, představuje kazuistiku všeobecné zásady ochrany jednotného pojetí státu, konsensu ovládaných s činností státu, bez ohledu na okamžitě personální složení vlády a ať jsou ve vládě jakékoliv strany.

S příchodem totalitní strany tyto formule ztrácejí na významu, a tedy klesá i význam institucí, které fungovaly ve smyslu těchto formulí. Funkce sama je však ztělesňována stranou, která opěvuje abstraktní pojem „státu“ a bude se snažit různými způsoby vyvolat dojem, že funkce „neustranné síly“ je aktivní a účinná.

Je nutná politická akce (v přísném smyslu), abychom mohli mluvit o „politické straně“? V moderním světě lze pozorovat, že v mnoha zemích organické a hlavní strany, vedeny nutností boje nebo z jiných příčin, se rozštěpily do frakcí, z nichž každá si osobuje název „strana“, a dokonce i nezávislá strana. Proto často intelektuální generální štáb organické strany nepřísluší k žádné z těchto frakcí, nýbrž jedná, jako

obvykle nedělá, protože by to zatěžovalo pojednání. Místo toho se berou názorové proudy, které se již ustálily kolem nějaké skupiny nebo vedoucí osobnosti. Je to problém, který je v moderní době vyjadřován v termínech strana nebo koalice spřízněných stran: jak dochází k založení strany, jak se rozvíjí její organizovaná síla a společenský vliv atd. Jde tu o molekulární, mikroskopický proces, jež je třeba podrobit nejjemnější analýze, jenž je dokládán nepřehledným množstvím knih, brožur, časopiseckých a novinových článků, ústních rozhovorů a debat, které se do nekonečna opakují a jež ve svém obrovském souhrnu představují dlouhodobou práci, z níž vzniká kolektivní vůle s určitým stupněm homogenosti, jejíž určitý stupeň je nutný a dostačující k vyvolání koordinované a současné akce v tom čase a zeměpisném prostoru, kde nastává daný historický fakt.

Důležitost utopií a mlhavých racionalistických ideologií v počáteční fázi dějinných procesů utváření kolektivních vůlí: utopie, abstraktní racionalismus mají tutéž důležitost jako staré světové názory, které historicky vznikly zpracováním nahromaděné zkušenosti různých dob. Záleží na kritice, které je takový ideologický komplex podroben prvními představiteli nové historické fáze: touto kritikou dochází k procesu rozlišení a změny relativní váhy, kterou měly prvky staré ideologie: to, co bylo druhotné a podřízené nebo i náhodné, je chápáno jako zásadní, stává se jádrem nového ideologického a doktrinálního komplexu. Stará kolektivní vůle se rozpadá ve své protikladné prvky, protože podřízené prvky se společensky rozvíjejí atd.

Po vytvoření režimu stran v historické fázi spjaté se standardizací velkých mas obyvatelstva (komunikace, noviny, velkoměsta atd.), molekulární procesy probíhají rychleji než v minulosti atd.

*Otázka „kolektivního člověka“ neboli otázka „sociálního konformismu“.* Výchovný a vzdělávací úkol státu, jehož cílem je stále vytvářet nové a vyšší typy civilizace, uvádět do souladu „civilizací“ a mravnost nejširších lidových mas s nutností neustálého rozvoje hospodářského výrobního aparátu, tedy vytvářet i fyzicky nové typy lidskosti. Ale jakým způsobem se každé jednotlivé individuum přivtělí ke kolektivnímu člověku a jak vznikne výchovný nátlak na jedince, má-li být dosaženo jejich konsensu a spolupráce a jak dosáhnout toho, aby se nutnost a donucení přeměnily ve „svobodu“? Otázka práva, jehož obsah bude muset být rozšířen, aby zahrnul také ty činnosti, které dnes spadají do kategorie „právně indiferentního“

a které jsou dnes oblastí civilní společnosti, jež působí bez „sankcí“ a taxativně stanovených „povinností“ a která nicméně vykonává kolektivní nátlak a dosahuje objektivních výsledků při vytváření zvyků, způsobů myšlení a jednání, mravnosti atd.

Politická koncepce takzvané „permanentní revoluce“, která vznikla před r. 1848 jako vědecky vypracovaný výraz jakobínských zkušeností z r. 1789 a z Thermidoru. Tato formulka patří vlastně k historickému období, v níž ještě neexistovaly velké politické masové strany a hospodářské organizace a společnost byla ještě z mnoha hledisek takřka v „kapalném stavu“: velká zaostalost venkova a téměř i úplný monopol několika málo měst nebo přímo jediného města (Paříž ve Francii) ve sféře politiky a státní činnosti; relativně málo rozvinutý státní aparát a větší autonomie občanské společnosti vůči státní činnosti, určitý systém vojenských sil a národního ozbrojení; větší autonomie národních ekonomik vůči ekonomickým poměrům na světovém trhu atd. V období po r. 1870, spolu s evropskou koloniální expanzí se mění všechny tyto prvky, vnitřní a mezinárodní organizační poměry státu se stávají složitějšími a mohutnějšími a poučka o „permanentní revoluci“ z r. 1848 je politickou vědou překonána a přepracována v poučku o „občanské hegemonii“. V politickém umění nastává to, co nastává ve vojenském umění: pohyblivá válka se stává stále více válkou poziční a lze říci, že nějaký stát vyhrává válku, pokud ji pečlivě technicky připravuje v mírové době. Masivní struktura moderních demokracií, a to právě tak státních organismů, jako souhrnu sdružení v občanském životě, tvoří pro politické umění jakési „zákopy“ a stálá opevnění válečné fronty: prvek pohybu, který předtím představoval „celou“ válku, se stává jen prvkem „dílčím“ atd.

Tato otázka se týká moderních států, nikoliv zaostalých zemí a kolonií, kde ještě platí formy, které jsou jinde překonány a staly se anachronismem. Také otázka hodnoty ideologií (jak lze vyvodit z polemiky Malagodi — Croce)\* — s Croceho poznámkami o „sorelovském mýtu“, které mohou být obráceny proti „vášni“ — musí být studována v pojednání o politické vědě.

*Hospodářsko-korporativní fáze státu.* Guicciardini<sup>58</sup> znamená v politické vědě krok zpět ve srovnání s Machiavellim. Guicciardiniho velký

\* Viz Croce, *Conversazioni critiche*, serie IV, Bari 1932, str. 143—146. (Pozn. redakce.)



„pesimismus“ znamená vlastně jen toto: Guicciardini se vrací k čistě italskému politickému myšlení, zatímco Machiavelli se povznese k evropskému myšlení. Nepochopíme Machiavelliho, jestliže si neuvědomíme, že překonává italskou zkušenost evropskou zkušeností (internacionální v této epoše). Jeho „vůle“ by byla bez evropské zkušenosti utopická. Samo pojetí „lidské přirozenosti“ je u nich obou proto různé. V Machiavelliho „lidské přirozenosti“ je obsažen „evropský člověk“ a tento člověk ve Francii a ve Španělsku skutečně překonal v absolutní monarchii rozdrobenou feudální fázi. Není to tedy „lidská přirozenost“, jež se vzpouzí tomu, aby v Itálii vznikla jednotná absolutní monarchie, nýbrž přechodné podmínky, které vůle může překonat. Machiavelli je „pesimista“ (nebo lépe „realista“) v úvahách o lidech a pohnutkách jejich jednání. Guicciardini není pesimista, ale je skeptický a malicherný. Paolo Treves\* se dopouští mnoha chyb při posuzování Guicciardiniho a Machiavelliho. Nerozlišuje dobře „politiku“ od „diplomacie“, ale právě v tomto nerozlišování tkví příčina jeho chybných hodnocení. V politice má volný prvek opravdu mnohem větší důležitost než v diplomacii. Diplomacie sankcionuje situace vytvořené srážkou státních politik a snaží se je zachovat. Je tvořivá jen ve smyslu metafory nebo filosofické konvence (celá lidská činnost je tvořivá). Mezinárodní vztahy se týkají rovnováhy sil, v níž každý jednotlivý státní prvek může mít velmi slabý vliv: Florencie například mohla vykonávat vliv tím, že posilovala vlastní moc, ale tento růst síly, i když zlepšoval její postavení v italské a evropské rovnováze, nemohl být jistě považován za tak rozhodující, aby zvrátil celek samé rovnováhy. Proto je diplomat samými svými profesionálními návyky veden ke skepticismu a konzervativní omezenosti.

Ve vnitřních poměrech státu je situace nesrovnatelně příznivější pro centrální iniciativu, pro velitelskou vůli, tak jak ji chápal Machiavelli. De Sanctisův úsudek o Guicciardinim je mnohem realističtější, než se Treves domnívá. Je třeba položit otázku, proč byl De Sanctis lépe připraven než Treves k tomuto historicky a vědecky přesnějšímu úsudku. De Sanctis se podílel na tvořivém období italských politických dějin, období, kdy politická vůle, usilující o probuzení nových a originálních sil a nikoli jen kalkuluje s tradičními silami, považovanými za neschopné vývoje a reorganizace (Guicciar-

\* Viz *Il realismo politico di Francesco Guicciardini*, „Nuova Rivista Storica“, listopad—prosinec 1930.

diniho politický skepticismus), prokázalo svou celou účinnost nejen v umění budovat stát zevnitř, nýbrž také v umění ovládnout mezinárodní vztahy díky omlazení profesionálních metod a návyků diplomacie (Cavour). Kulturní atmosféra byla příznivá realističtějšímu a pronikavějšímu pojetí politické vědy a politického umění. Ale což by i bez této atmosféry De Sanctis nemohl pochopit Machiavelliho? Atmosféra vytvářená tímto historickým obdobím obohacuje De Sanctisovy eseje o citový *patos*, který činí téma sympatičtějším a přitažlivějším, jenž dodává vědeckému výkladu větší uměleckou výraznost a poutavost. Avšak sám logický obsah politické vědy by mohl být myšlen i v období nejhorší reakce. Není snad i reakce konstruktivním aktem vůle? A není volním aktem konzervatismus? Proč by tedy byla „utopická“ Machiavelliho vůle, proč by byla revoluční, a nikoli utopická vůle toho, kdo chce zachovat existující a zabránit vzniku a organizaci nových sil, jež by narušily a převrátily tradiční pořádek? Politická věda abstrahuje od prvku „vůle“ a nepřihlíží k cíli, o který určitá vůle usiluje. Přívlastek „utopický“ se nevztahuje k politické vůli vůbec, nýbrž ke zvláštním vůlím, které nedovedou spojovat prostředek s cílem, a proto nejsou ani vůlí, nýbrž choutkou, snem, přáním atd.

Guicciardiniho skepticismus (nikoli pesimismus intelektu, jenž může být spjat s optimismem vůle u aktivních realistických politiků) má různé zdroje: 1. diplomatické návyky k subalterní, výkonné byrokratické činnosti, která musí cizí vůli (ztělesněnou v politice vlastní vlády nebo vladaře) přijímat za vlastní přesvědčení diplomata (který může, pravda, pocítovat tuto vůli jako vlastní, pokud odpovídá jeho vlastnímu přesvědčení, ale také ji takto pocítovat nemusí. Jakmile se diplomacie stala specializovaným povoláním, vedlo to k tomu, že diplomat může být odtržen od politicky měnících se vlád atd.); odtud skepticismus a ve vědecké práci mimovědecké předsudky; 2. samo Guicciardiniho přesvědčení, který byl ve všeobecném rámci italské politiky konzervativcem, a proto teoreticky vyjadřuje vlastní názory, vlastní politické stanovisko atd.

Guicciardiniho spisy jsou spíše příznakem doby než politickou vědou. To je úsudek De Sanctisův. Právě tak příznakem doby a nikoli pojednáním o dějinách politické vědy je spis Paola Trevese.

*Hegemonie (občanská společnost) a rozdělení moci.* Rozdělení moci a celá diskuse spojená s jeho realizací a právní dogmatika, jež z něho

vznikla, jsou výsledkem boje mezi občanskou společností a politickou společností v určitém historickém období s jistou nestabilní rovnováhou tříd, podmiňovanou faktem, že jisté kategorie intelektuálů (které přímo slouží státu, zvláště civilní a vojenská byrokracie) jsou ještě příliš spjaty se starými panujícími třídami. Uvnitř společnosti se tedy projevuje to, co Croce nazývá „věčným konfliktem mezi církví a státem“, v němž církev je považována za představitele občanské společnosti v jejím souhrnu (zatímco je jen jejím stále méně důležitým prvkem) a stát za představitele každé snahy zvěčnit jako trvalý stav určité vývojové stadium, určitou situaci. V tomto smyslu církev sama se může stát státem a konflikt se může projevovat mezi laickou a laicizující občanskou společností a státem církví (když se církev stala doplňující částí státu, politické společnosti, monopolizované určitou privilegovanou skupinou, která se sdružuje, aby lépe hájila svůj monopol s podporou oné části „občanské společnosti“ reprezentované církví).

Zásadní důležitost rozdělení moci pro politický a hospodářský liberalismus: celá liberální ideologie, se svými silnými a slabými stránkami, může být shrnuta do principu rozdělení moci a ukazuje se, co je zdrojem slabosti liberalismu: je to byrokracie, tj. krystalizace vedoucího personálu, který vykonává donucovací moc a v určitém momentu se stává kastou. Odtud lidový požadavek volitelnosti úředních funkcí, požadavek, který je krajním liberalismem a zároveň je jeho překonáním (princip trvale zasedajícího ústavodárného shromáždění atd.; v republikách periodické volby hlavy státu uspokojují iluzorním způsobem tento elementární lidový požadavek).

Jednota státu v rozdělení moci: parlament je více spjat s občanskou společností, moc soudní, zaujímající místo mezi vládou a parlamentem, reprezentuje kontinuitu psaného práva (i vůči vládě). Všechny tři moci jsou ovšem také orgány politické hegemonie, avšak v různé míře: 1. parlament; 2. soudnictví; 3. vláda. Je třeba poznamenat, že nejhorší dojmy vyvolávají ve veřejnosti zvláště přehmaty ve výkonu spravedlnosti. Hegemonní aparát má nejcitlivější místo právě na tomto úseku, k němuž můžeme přiřadit i svévolné činy policie a politické správy.

*Pojetí práva.* Pojetí práva, které musí být zcela novátorské, nelze nalézt v úplné podobě v žádné z dosavadních doktrín (ani v doktríně takzvané pozitivní školy a zvláště ne ve Ferriho doktríně). Jestliže

každý stát usiluje o vytvoření a zachování určitého typu civilizace a občana (a tedy soužití a individuálních vztahů), jestliže usiluje o odstranění určitých zvyků a postojů a rozšiřování jiných, právo bude nástrojem k tomuto účelu (vedle školy a jiných institucí a činností) a bude muset být zpracováno tak, aby odpovídalo cíli, aby bylo maximálně účinné a vyvolávalo pozitivní výsledky.

Pojetí práva bude muset být zbaveno jakéhokoli pozůstatku transcendence a absolutna; prakticky to znamená zbavit právo veškerého moralistického fanatismu, ale přesto se domnívám, že nebude možné vyjít ze stanoviska, že stát „netrestá“ (je-li tento termín převeden na svůj lidský smysl), nýbrž že pouze bojuje proti společenské „nebezpečnosti“. Ve skutečnosti musí být stát pojímán jako „vychovatel“, pokud se právě snaží vytvářet nový typ nebo novou úroveň civilizace. Z faktu, že se působí hlavně na ekonomické síly, že je organizován a že je rozvíjen výrobní hospodářský aparát, že je obnovována základna, nelze vyvozovat závěr, že záležitosti nadstavby mají být ponechány sobě samým, živelnému vývoji, nahodilému a sporadickému růstu. Stát je i v této oblasti nástrojem „racionalizace“, urychlování a taylorizace, postupuje podle plánu, naléhá, povzbuzuje, pobádá a „trestá“, protože jakmile jsou vytvořeny podmínky, které „umožňují“ určitý způsob života, „zločinné jednání nebo opomenutí“ musí podléhat trestní sankci s morálním dosahem, nikoli jen posouzení všeobecné nebezpečnosti. Právo je represivním a negativním aspektem každé pozitivní civilizátorské činnosti rozvíjené státem. Do pojetí práva by mělo být začleněno také „premiování“ jedinců, skupin atd. Chvályhodná a záslužná činnost je odměňována tak, jako se trestá činnost zločinná (a trestá se zvláštními metodami, neboť „veřejné mínění“ se stalo instancí, jež sankcionuje uložený trest).

*Politika a ústavní právo.* V časopisu „Nuova Antologia“ z 16. prosince 1929 je uveřejněna krátká poznámka *La politica, scienza et arte di Stato* (Politika, věda a státnické umění) od nějakého M. Azzaliniho, která je snad zajímavá jako obraz prvků, mezi nimiž se pohybuje vědecký schematismus.

Azzalini začíná tvrzením, že zdrojem Machiavelliho oslňující slávy bylo to, že „vymezil okruh politiky ve státu“. Není snadné pochopit, co chce Azzalini říci. Cituje ze III. kapitoly *Vladaře* větu: „Když mi kardinál z Rouen řekl, že Italové se nevyznají ve válečném umění,