

Hledání historických základů vztahu politiky a práva

Pavel Molek*

Tématem tohoto pojednání je vztah politiky a práva, z čehož vyplývá jeho pozice kdesi na rozhraní právní filozofie, státovědy a politologie. Rozbor těchto pojmů a jejich vztahu se zdá být již dostatečně vědecky

zpracován, nicméně považuji za zajímavé – a ve stále se teprve transformující české společnosti tím více – se k této tematice ještě jednou vrátit, a to formou komparatistického výkladu.

* Pavel Molek, student Právnické fakulty Masarykovy univerzity, Brno

Teoretická východiska pro analýzu státu, moci a práva jsou v evropském intelektuálním prostředí tradičně nacházena v díle italského humanistického filozofa Niccolò Machiavelliho¹. Dílo tohoto myslitele je neustále podrobováno kritice z různých stran a myšlenkových pozic. Proto se pokusím o nový přístup a srovnám jeho pohled na danou problematiku s názory arabského dějepisce, filozofa a v neposlední řadě také právníka Ibn Chaldúna², jenž se danými tématy zabýval dokonce o několik desítek let dříve než Machiavelli. Postupným rozbořením několika tezí citovaných z děl těchto autorů se pokusím poukázat na míru spřízněnosti jejich názorů a argumentace, stejně jako na rozdíly plynoucí z jejich odlišného kulturního prostředí. Začneme pěti tezemi Machiavelliho.

1.

„Ale hlavními základy všech států – starých, nových nebo smíšených – jsou dobré zákony a dobré vojsko. Kde nejsou dobré zákony, tam není dobré vojsko, a tam, kde je dobré vojsko, jsou i dobré zákony.“³

Z tohoto citátu je zřejmé, jakou důležitost přikládal autor zákonům. K problematice zákonodárství se dostanu později, nyní k zákonům jako základu moci.

Moc je spisovatelovým „leitmotivem“ a *Vladař* je především dílem o tom, jak ve státě moc získat a udržet. Tuto moc si tedy můžeme představit jako stavbu, která je nesena dvěma pilíři: zákony a vojskem. Machiavelli samozřejmě připouští i existenci jiných faktorů, o něž se moc opírá – např. podpory lidu a náboženství. Ty ovšem značně splývají, hlavní funkce náboženství je v udržení poslušnosti občanů vládě a zákonům a povzbuzení bojové morálky vojska. Z toho plyne, že náboženství i lid mají jen podpůrnou funkci a že moc se podle Machiavelliho realizuje v zásadě na oněch dvou pilířích.

V uvedeném citátu filozof uvádí vojsko na druhém místě. To je paradox, protože z celého díla *Vladař* vyzařuje autorova zaměřenost na armádu. Zde je vidět historické pozadí díla. V Itálii se v patnáctém a šestnáctém století, bohužel pro zemi samu, uskutečňovala politika spíše silou než zákony. Autor se navíc ve všech svých politologických dílech z velké části odvolává na dějiny, především římské, a jeho znalost historických událostí předčí znalost starověkých zákonů.

Přesto nelze tvrdit, že autor vidí v armádě hlavní pilíř moci. Tento názor lze vyvrátit tvrzením, že pouze píše o tom, co lépe zná z minulosti i přítomnosti. Nelze také zapomenout, že *Vladař* je také návodem, jak sjednotit Itálii, a při získání moci je vojsko prvotní. V jejím udržení jsou pak prvotní zákony, neboť ty jsou zabezpečením pořádku a vládcovy autority ve státě.

Mnozí autoři ve své zaujatosti proti Machiavelli-mu tvrdí, že ve své zvrácenosti podporoval násilí jako cosi pozitivního. On však bere násilí jen jako nepřijemnou, avšak občas nezbytnou událost či mocenský prostředek a odsuzuje teror pro teror. Ve svém politickém realismu přiznává, že teror je mnohdy nutný pro zavedení pořádku, ale k jeho udržení je důležitější respekt obyvatel před vládcem a zákony.

Z toho tedy plyne, že oba základy moci jsou rovnocenné, liší se jen doba jejich použití. Ostatně v *Rozpravách o prvních deseti knihách Tita Livie* – méně známém Machiavelliho díle – je věnováno zákonům dosti místa, proto přikročím k další tezi.

2.

„Za šťastný národ považujeme ten, jehož zákony vytvořil legendární jednotlivec.... Za méně šťastné pak považujeme ty státy, které si musely své věci uspořádat pomalu samy.“⁴

¹ NICCOLO MACHIAVELLI (1469–1527): italský renesanční politik, prozaik, básník, dramatik, historik a vojenský teoretik ve službách florentského rodu Medici. Kromě úvah o politice a vojenství napsal také komedii *Mandragora* či novelu *Belfazar*.

² Jeho plné jméno zní ABÚ ZAJD 'ABDARRAHMÁN IBN MUHAMMAD IBN CHALDÚN WALÍUDDÍN AT-TÚNISÍ AL-HADRAMÍ AL-IŠBÍLÍ AL-MÁLÍKÍ. Pocházel ze starobylé arabské rodiny Chaldún a jeho rod (snad částečně též berberský a španělský) žil nejprve v jižní části Arábie, od osmého století ve Španělsku a ve třináctém století uprchl před křesťanskými conquistadory do severní Afriky. IBN CHALDÚN se narodil 27.5.1332 do rozbourané situace slábnutí moci Hafsovců, kdy byl Tunís okupován různými kmeny a panovníky. Přesto získal perfektní vzdělání, jež zahrnovalo vše od poezie přes historii až k náboženskému právu. V roce 1354 začal zastávat první úřad: psal formulí „Sláva Alláhovi“ na úřední dopisy, tímto drobným krokem začala jeho celoživotní politická kariéra. Bylo by zajímavé, leč zdoluhavé líčit všechna jeho působistě, funkce a osudy. Souhrnně vzato, během více než půl století své aktivity prošel celou severní Afrikou, Španělsko i Sýrii, byl vězňem, vojenským zajatcem, tichým filozofem, ale také zástupcem a tajemníkem mocných panovníků.

Během této neklidné doby dále studoval a sepisoval drobná díla a komentáře o poezii a teologii, jež byla dalece zastíněna jeho historickým dílem *Knihou příkladů*. O rozlehlosti tohoto sedmidílného díla svědčí, že jenom první díl – *Mukaddima* – má v prepisu do latinky 1425 stránek. Zahrnuje vlastně celé dějiny Středomoří do čtrnáctého století.

Po sedmiletém období klidu při psaní *Knihy příkladů* pokračoval historikův život dál v dobrodružných kolejkách. Jedním z jeho vrcholů bylo bezesporu jeho setkání s TIMUREM LENKEM v roce 1401. Když se tatarský vojevůdce dozvěděl, že v jím obléhaném Damasku je také Chaldún, jehož sláva se rozšířila po celém muslimském světě, uskutečnil s ním setkání zčásti filozofické a zčásti diplomatické. Epilogem CHALDÚNOVA života byl po tomto dramatickém vyvrcholení jeho pobyt v Egyptě, kde byl střídavě profesorem a vrchním soudcem. Uprostřed intrik, které byly jeho osudem, 17. března 1406 v Káhře zemřel.

³ *Vladař, kap. dvanáctá, str. 48* in MACHIAVELLI, NICCOLO: *Úvahy o vládnutí a vojenství*. Naše vojsko. Praha 1986.

⁴ *Rozpravy o prvních deseti knihách TITA LIVIA, kniha I., kap. druhá, str. 176* in MACHIAVELLI, NICCOLO: *Úvahy o vládnutí a vojenství*. Naše vojsko. Praha 1986.

Od tématu důležitosti zákonů jsme se dostali k tématu jejich tvorby. Autor tedy vyzdvihuje zákonodárce – jednotlivce.

Při četbě tohoto citátu čtenáře logicky zaujme slovo *jednotlivec*, a proto snadno přehlédne slovo *legendární*. Proč tedy *legendární jednotlivec*? Mají-li být zákony dodržovány, je nutné, aby byly vnitřně jednotné, aby nebyly nepřehledné plné úprav a novel, tak jak je zvolna doplňují měnící se vlády. Takový chaos je velkým nepřítelem právního vědomí občanů, proto je dobré, aby zákony byly nastoleny jediným člověkem, který jejich komplex dokáže prosadit mezi obyvatelstvem a získat mu patřičnou úctu.

Autor dále předpokládá, že úcta k zákonům roste s jejich stářím. Stárnutím totiž přibývá k argumentu věcné kvality zákonů také argument zažitosti a ozkoušenosti. Pro Machiavelliho je navíc typická premisa, kterou sociolog Podgórecký nazývá „sociotechnická zásada konzervatismu“⁵. Podle ní se lidé brání novotám, neboť si nejsou jisti výsledkem reforem, ale jsou si jisti vlastnostmi minulého řádu. Proto ti, kdo se měli za minulého systému dobře, se všemi silami brání jeho změně, zatímco ti, kteří mají vyhlídky na lepší budoucnost, jsou váhaví, neboť budoucnost je nejistá. V tomto momentě by se Machiavellimu dalo s úspěchem oponovat optimističtější vizi, že ti, kteří se za minulého režimu měli dobře, věří, že by se mohli mít ještě lépe, zatímco ti druzí si jsou jisti, že horší už to nebude. Jinak by asi těžko mohla uspět jakákoliv revoluce. Zde se jedná spíše o spor pesimismu a optimismu.

Legendární zákonodárce má ještě výhodu své částečné božskosti. Jeho pradávné zákony nejenže zaručují trvání stability, ale mají i punc zjevení, seslání nějakou vyšší silou. Proti tomu je jistě těžké stavět pouze lidské a neozkoušené zákony.

3.

„Stát by proto měl dbát, aby každý jeho občan mohl podat oprávněnou žalobu na kohokoli beze strachu, že mu to vynese nepřítelství nebo újmu na cti.“⁶

Pojednal jsem už o významu zákonů a jejich vytváření. Nyní se tedy dostávám k Machiavelliho pojetí právního státu a právního uvědomění obyvatelstva.

Autor uvádí v této kapitole několik příkladů z dějin, v nichž byl rozkol ve státě zaviněn tím, že občané řešili své spory pomluvami, místo řádných žalob. To, že důsledkem v těchto příkladech je rozpor ve státě,

opět dokazuje, že nevidí v právu předmět zájmu sám o sobě, ale pilíř moci. V tomto případě by právo mělo sloužit jako ventil pro závist a nenávisť, které se díky právnímu řízení buď ukáží jako oprávněné, nebo ne. Právo tak zde slouží k udržení přehledných a pokud možno otevřených vztahů mezi lidmi.

Autor však funkci práva nepřeceňuje. O deset kapitol dál např. uvádí: „Bezuzdnost a zpychlost spíš udrží na uzdě strach z násilí než zákon.“ Zákony tedy nejsou samospasitelné, je to prostředek k udržení pořádku, ne k jeho nastolení. Nejprve je totiž třeba vytvořit poslušnost k sobě – k vládci, pak k zákonům, které vytvářím a na tomto základě teprve vzniká právní vědomí, pocit nutnosti poslouchat zákony a nakonec i přiznání jejich legitimitnosti, v ideálním případě ztotožnění se s nimi.

Občané si navíc musí uvědomit, že je pro ně výhodné zákony poslouchat. Podle Machiavelliho koncepce je totiž možné udržet vládu násilím, ale jen po jistou dobu. Čím déle teror trvá, tím méně je únosný jak pro vládcce – i z finančních důvodů – tak pro obyvatelstvo. Proto autor radí, aby násilí, je-li nutné, bylo pácháno pokud možno náhle a rychle. Jinak vládcce vzbudí nenávisť. Oproti tomu ve státě, v němž jsou dodržovány zákony, má vládcce patřičný respekt i bez nenávisť. Právní stát je znakem dobrého vládcce. Onen často odsuzovaný „machiavellismus“, který lze označit jako politický a právní realismus, tak není vládou proti lidu, ale vládou realistickou, v níž panovník dělá i nečestné věci, jsou-li ku prospěchu státu tedy i občanů. Násilí je jedním z těchto prostředků, který rychle vykoření největší nešvary, aby následný stav právního státu byl nezpochybnitelný. Jak výstižně tvrdí antropolog a filosof Leo Strauss: „Na počátku je Teror, nikoli Harmonie či Láska“⁷.

Důsledkem respektování zákonů pak je, že právní problémy jsou řešeny soudně a ne jinak a že je-li někdo v právu, musí podle toho být upraven i skutečný stav věci bez ohledu na rozdíly v postavení stran a bez rizika mimosoudního ohrožení slabšího. Je v zájmu státu, aby kdokoli mohl kohokoli obvinít ze zločinu a tím přispěl nejen k obhájení práv svých nebo státu, ale i k posílení pocitu právního státu a bezpečnosti jednotlivce.

4.

„Na tomto světě existují dva způsoby jednání: jedno je ve shodě se zákony lidskými, druhé se zákony pří-

TITUS LIVIUS (59. př.K.–17. po K.): starořímský spisovatel, autor *Dějin*, v nichž jsou ve 142 knihách zapsány dějiny Říma od založení po rok 146 př.K., platil za největší autoritu starořímské historiografie.

⁵ Citováno z knihy PODGÓRECKI, ADAM: *Základy sociotechniky*. Svoboda. Praha 1968, str. 32.

ADAM PODGÓRECKÝ (1917): významný polský sociolog, jeden ze zakladatelů sociotechniky jako vědy k cílené změně společnosti, v jeho knize *Základy sociotechniky* je také kapitola o N. Machiavellim jako jednom z propagátorů sociotechniky v praxi.

⁶ *Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livie, Kniha I., kap. osmá, str. 190.*

⁷ Citováno z knihy STRAUSS, LEO: *Eseje o politické filozofii*. Oikúmené. Praha 1995, str. 71.

LEO STRAUSS (1899–1973): německý filozof židovského původu, po nástupu nacismu v Německu emigroval do USA, jeden z nevlivnějších politických filozofů 20. století, nechal se inspirovat především Starým zákonem a politickými filozofy.

rodními. A když nestačí k dosažení cíle to první, pak se nedá nic dělat a musí se sáhnouti k druhému.“⁸

Výše uvedený citát je bezesporu jedním z nejkontroverznějších v knize a je také trefným vyjádřením **Machiavelliho** politického realismu. Na této radě byla pobuřující její otevřenost. O tom, že zákony nejsou vládci dodržovány, v době vzniku díla snad nikdo nepochyboval, ale vtělit do knihy přímé doporučení na nedodržování zákonů v případě potřeby, muselo vyznít dost troufale. Autor tu, vyjdeme-li z předpokladu, že politika je boj, v němž nepřáteli jsou všechny faktory – vnitrostátní i zahraniční – které hrozí destabilizovat a poškodit zemi, neradí nic jiného, než bojovat proti těmto nepřátelům jejich zbraněmi. Bojují-li totiž všichni nečestně, pak nejvyšším dosažitelným cílem pro jediného spravedlivého je vavřín mučedníka, určitě však ne úspěch a prospěch státu. Ve svém důsledku by vlastně bylo nespravedlivé jednat jinak, než jak žádá skutečná situace, neboť cenou za zachovanou mravní čistotu panovníka by byly životy obyvatel či svoboda státu, jehož blaho má být pro vládce nejvyšším mravním rozkazem. **Machiavelli** tak neosvědčuje cynismus, ale smysl pro potřeby státu, protože radí obětovat snad i čisté svědomí jednotlivce za cenu blaha tisíců lidí. V tomto sejmutí glorioly nadlidskosti vládců, v tomto prolidovém postoji tak spočívá skutečná revolučnost této teze. Vládce má být vládce a ne světec.

Přesto však autor v jiném aspektu osobu vládce vyvyšuje.

Panovník je totiž jediný, komu je dovoleno porušování zákonů lidských, zatímco občané zákony dodržovat musí, to je podmínkou stability státu. Vládce však má na toto chování nárok, neboť se u něj předpokládá, že to činí díky své prozíravosti a ve státním zájmu.

Co se týče dodržování morálky, která je s právem v těsném vztahu, tak podle **Straussova** výkladu **Machiavelli** reviduje vžitě aristotelské chápání etiky. Podle něj by sice lidé měli dodržovat morálku, ale není pravda, že ctnostný život je cestou ke štěstí⁹. Jak dospět ke štěstí **Machiavelli** nezmiňuje, jeho tématem je politika, ne etika.

Dalším aspektem této teze je fakt, že je v ní uvedeno rozdělení zákonů na lidské a přírodní. Dualismus pozitivního a přirozeného práva není pochopitelně **Machiavelliho** objevem¹⁰. Jak bychom však vysvětlili pojmy lidských a přírodních zákonů? Lidské zákony jsou zřetelně zákony vydávané člověkem, státem. U definice přírodních zákonů však narážíme na problém. Vzhledem k tomu, že **Machiavelli** byl křesťanem, dalo by se předpokládat, že žijící na přelo-

mu středověku a novověku, bude za protiklad lidských zákonů považovat zákony Boží. Ale jednat nečestně, s použitím násilí a mnohdy za porušování Desatera je v přímém rozporu s křesťanskou naukou, s křesťanským chápáním práva a spravedlnosti.

Autor tak jako protiklad zákonů lidských uvádí zákony přírody, z nichž asi nejvýraznější je právo silnějšího. A proto, pokud nestačí vládci prostor zákonů lidských, má se řídit právem silnějšího, právem vlastního a státního prospěchu.

5.

„Zájmy mocných a zájmy lidu jsou vždycky protichůdné a z jejich konfliktu se rodí v životě společnosti stále nové zákony a vyšší stupeň svobody.“¹¹

Na závěr jsem zvolil tezi, v níž jsme se od zavedení a udržování pořádku pomocí zákonů a dodržování těchto zákonů dostali k vývoji zákonů a k našemu počátečnímu tématu – moci.

V tomto citátu je spojena skepse s nadějí, jako ostatně často v **Machiavelliho** díle. Mluví zde o konfliktu mezi lidem a mocnými a naskytá se otázka, komu v něm straní. A překvapivě, přestože jeho rady jsou směřovány k cíli, jak se stát mocným, pak jeho sympatie má spíše lid. V lidu vidí progresivní prvek společnosti, který se brání utlačování a usiluje o svobodu, zatímco mocní se snaží co nejvíce lid ovládat, neboť absolutní moc je při jejich postavení a majetku dosažitelnou metou, zatímco lid ví, že moci nikdy nedosáhne. Proto také tvrdí, že v rukách lidu je svoboda lépe strážena před případnou tyraníí¹².

V tomto bodě by se dalo **Machiavellimu** dobře oponovat. Jednak je těžké brát lid jako jednotný subjekt. Lid je soubor individualit. Proto se může stát, že se „člověk z lidu“ stane diktátorem, přestože jeho startovní pozice jsou těžší než u člověka bohatého a urozeného, a pak se lidu odcizí a ztotožní se s rolí vládce nad lidem. Takové případy autor znal z dějin a mohl by mi oponovat, že moci se v tomto případě nezmocnil lid, ale jedinec vyčleněný z tohoto kolektivu. Může však dojít i k tomu, že se k moci dostane lid jako celek – vzpomeňme jen na revoluce dvacátého století – ale pak se z něj zákonitě vydělí několik jedinců, kteří na sebe strhnou moc, zatímco ostatní se z pozice vítězů propadají zpět do pozice ovládaných. Nesouhlasím tedy s tím, že lid se nikdy nemůže chopit moci. Lid se jí může chopit, ale nemůže ji udržet, jeho vláda trvá jen po dobu, kdy se vydělují noví vládci, v této etapě zkrátka dochází nejen k vyzdvihovaně-

⁸ *Vladař, kap. osmnáctá, str. 60.*

⁹ Viz STRAUSS, LEO: *Eseje o politické filozofii*, str. 69.

¹⁰ Tento dualismus se objevuje už u antických filozofů.

¹¹ *Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livio, Kniha I., kap. čtvrtá, str. 181.*

¹² Viz MACHIAVELLI, NICCOLO: *Úvahy o vládnutí a vojenství*. Naše vojsko. Praha 1986. str. 182.

mu boření starých pořádků, ale i k nastolování nové vládní garnitury. Nemůžeme tedy lid chápat jako jednolitou masu, která cítí nemožnost chopit se moci, ale jako skupinu jednotlivců, z nichž každý ctižádostivec má naději, že se k ní někdy dostane, ať už při zachování starého režimu vlády, nebo v rámci revolučního rozlosovávání nových pozic.

Tvrzení o protichůdnosti zájmů mocných a lidu je udržitelné jen z hlediska podílu na moci a na bohatství. V některých případech – bezpečnost státu, výstavnost města nebo zachování životních jistot díky stabilitě vlády – jsou zájmy těchto skupin často totožné. Myslím, že se tu autor nechal příliš unést historickými příklady (např. secese lidu v Římě¹³). Tím je také zpochybněno pojetí tohoto vnitrosociálního pnutí jako zdroje změn zákonů. A pokud z něj zákony vznikají, pak často mohou mít i dopad na omezení svobody, neboť i to je někdy řešením těchto procesů ve společnosti.

Nyní se tedy dostávám k rozboru myšlenek **Ibn Chaldúna**. Pokud u **Machiavelliho** jsem si mohl dovolit vybírat z jeho všeobecně známých děl pouze ony teze, kde se ukazovala souvislost práva a státu, zde je třeba předestřít celou autorovu filozofickou koncepci státu.

Citáty (teze), jež zde budou autorův přístup reprezentovat, pocházejí z autorova stěžejního díla *Kniha příkladů a sbírka počátků a zpráv o dnech Arabů, Nearabů a Berberů a těch z velkých vládců, kteří byli jejich současníky*, respektive z úvodu k tomuto monumentálnímu dějepisnému dílu – *Mukaddima* – v němž se zabývá lidskou civilizací jako celkem, nicméně stále je poznatelný přístup soudce málikovského ritu a především praktického politika.

1.

„Beduíni i usedlíci jsou přirozené skupiny.“¹⁴

Čtenáři tato věta zdánlivě nic nepřináší. Můžeme na ní však ukázat dvě základní věci.

Za prvé je touto větou určena základní dichotomie autorova pohledu na společnost. Existují dva druhy společností: společnosti s usedlou kulturou a kočující společnosti pouštní – beduíni. Každá z těchto skupin má svou nezastupitelnou historickou úlohu a vlastnosti.

Kočovníci jsou skupinou základní a starší, z nich teprve může vyrůst civilizace městská. Autor upozorňuje na skromnost a nenáročnost beduínů, která jim umožňuje přežít kruté podmínky pouště. Zdůrazňuje také jejich statečnost, svobodomyšlnost a nezávislost,

kteřá plyne z jejich teritoriální nezakotvenosti. Beduíni žijí obvykle celý život ve svém rodě či kmeni, s nímž jsou svázáni silnými pouty. Z toho plyne jejich jednota, kterou autor označuje za silnou kmenovou soudržnost. Jsou dobrými dobyvateli, neboť nemají území, které by mohli ztratit a jsou zoceleni a jednotni. Nevytvářejí však téměř žádné kulturní hodnoty a ve vztahu ke kultuře jsou spíše ničiteli, z toho plyne i jeho částečná averze ke kočovným Arabům (autor sám byl zčásti berberského původu). Když se kočovníci usadí a založí města, stanou se z nich usedlíci, kteří vytvářejí sice kulturní artefakty, ale ztratili schopnost je účinně bránit a jejich společnost se společensky a majetkově diferencuje a rozkládá se její vnitřní vazby. Městská kultura je tak kulturním vrcholem, který je však zároveň začátkem společenského úpadku.

Zároveň je vidět, jak je **Chaldúnův** obzor předurčen jeho severoafrickým domovem. Svě středomořské zkušenosti zobecňuje na celý svět, pasáže, v nichž se zabývá zeměpisem, dávají tušit, že jeho svět začíná v dnešním Súdánu a končí ve Francii. Jsme svědky pro Evropana neobvyklého pohledu na svět, kdy do jedné národnostní skupiny řadí zhruba stejně důležité (!) *kmeny Slovanů a Seldžuckých Turků*. Poprvé také narážíme na problém, že je těžké vtěsnat tehdejší evropskou realitu do jeho schémat.

2.

„Autorita dynastie na počátku roste, v následujících obdobích klesá, až se úplně rozloží a zmizí.“¹⁵

Pro **Chaldúna** je typické pojmání historie v cyklech a schématech, která vyvozuje z nejobyklejšího vývoje událostí, a do nichž se snaží vměstnat i vše ostatní. Jeho scénář vývoje královské moci, který je páteří jeho filozofie politiky, probíhá nezvratně u všech dynastií.

Na počátku je uchvatitel, který zničí dosavadní královskou moc a nastolí vlastní. Tím je nejčastěji nějaký beduínský kmen žijící v nějaké okrajové části říše. Ten se vzbouří v důsledku nové náboženské myšlenky, vědomí vlastní síly nebo neudržitelnosti situace, v níž je vládnoucí dynastie příliš slabá nebo nesnesitelně tyranická. Autor vidí hlavní předpoklad úspěchu povstalců nikoliv v ambicích a schopnostech vůdce kmene, ale v jeho odhodlání a soudržnosti. Tvrdí dokonce, že kdykoliv se jednotlivec nečekaně pokusil získat moc, zachoval se proti smyslu a zvyklosti dějin, a proto byl poražen. Tmelícím prvkem kmene není jednotlivec, ale silná kmenová soudržnost, podpořená případně náboženskou myšlenkou.

Kmen a jeho vládnoucí rodina se tedy chopila moci

¹³ Secese lidu bylo vystěhování nespokojených plebejců z Říma v roce 471 př.K. Chtěli tak patricije upozornit na svou důležitost a dosáhli zřízení úřadu tribuna lidu a demokratizace poměrů.

¹⁴ *Mukaddima* kap. 2, čl. 1, str. 123.

¹⁵ *Mukaddima* kap. 3, čl. 46, str. 275.

a náčelník kmene se stává vládcem. Zpočátku vládne plně ve prospěch svého lidu, z nějž také vybírá své rádce. Upevňuje svou moc a žije skromně a neokázale.

Ve druhém stádiu se vládce (nejčastěji se jedná o potomka zakladatele dynastie) snaží získat pro sebe veškerou moc. Odhání od sebe členy svého kmene, kteří se stále považují za jemu rovné, a povolává k sobě otroky a propuštěnce, kteří jsou mu zcela oddáni a podřízeni. Mezi tyto se uzavírá, přičemž se obklopuje pompou a zdůrazňuje svou nadřazenost.

Poté, co upevnil svou moc, užívá panovník plodů královského úřadu. Toto třetí stadium je obdobím prosperity a klidu, kdy lid, armáda i panovník mají dostatečné množství příjmů a panovníkova autorita udržuje na uzdě vnější i vnitřní nepřátele. V tomto období jsou stavěny i kulturní monumenty.

Pak ovšem začíná neodvratný proces stárnutí a úpadku dynastie. Stárnutí má několik podmínek a příznaků. Panovník se zcela odcizil svému kmeni, mnohé jeho členy dokonce uvrhl do nemilosti a vyhnanství. Roste jeho panovačnost, sebejistota a rozhařovačnost, naslouchá už jen rádcům nízkého původu, jejichž jedinou kvalitou je naprostá oddanost a pochlebovačnost. Vojsko pohodlně a žije v přepychu, proto vyžaduje stále větší platy, pročež jsou zvyšovány daně. Řetězec rozkladu nabírá na rychlosti. Zvyšování daní působí chudnutí a nespokojenost lidu, proti němuž je třeba nasadit vojsko, zvyšují se náklady na vojsko, zvyšují se daně, sílí nenávisť lidu... Panovník se dostává do bezvýhodné situace, kdy nemá ničí podporu, hlavním důvodem je, že ztratil sílu svého kmene. Proces pokračuje do doby, než se objeví silný útočník, nebo vzbouřenec, který začne říši obsazovat... a proces rozkvětu a stárnutí může začít nanovo, jen s jiným „nadpisem“.

Zde je nutno si všimnout autorova fatalismu. On nepředkládá čtenáři zásadní radu, jak tento nepříjemný proces ovlivnit a zpomalit. Naopak. Bere jej jako fakt, který je nezměnitelný, a jako dobu určenou k vládnutí jedné dynastie určuje 120 let, tedy čas odpovídající čtyřem až pěti pokolením, tedy čtyřem až pěti stádiím dynastie. Odchylky považuje za zřídkačké projevy milost Alláha. Dokonce panovníky, kteří se domnívali, že tento proces zastavili, považuje za snílky, kteří pod klamnou rouškou dočasného návratu slávy přehlédli pokračující vnitřní rozkladné procesy.

Výše jsem narazil na vztah historie a Boha. Chaldún byl určitě člověkem věřícím, ale jeho novátorství ve světě muslimské historické vědy spočívá také v tom, že se nedal svést laciným vysvětlením, že všechny dosud neprozkoumané jevy, a to i politické, jsou Božím dílem a jsou pochopitelné jen pro Něj. Ne, autor víd v politice věc lidskou, jejíž zákonitosti chce odhalit a formulovat do jakýchsi obecných pravidel. Alláha se ovšem zcela nezříká, degraduje však jeho roli v ději-

nách z role vševůdce na roli jakéhosi Deus ex machina starořeckého divadla, který se na scéně objeví vždy, když Chaldúnova schémata najdou svoji výjimku. Dlužno dodat k autorově cti, že je to jev zřídkačkový. Najdeme jej např. v článku 48 třetí kapitoly „*Nová dynastie získává převahu nad panující dynastií vytrvalostí, nikoliv náhlou akcí*“, kdy do očí bijícím protikladem tohoto pravidla je bleskurychlé tažení proroka Muhammada: „*Věz, že toto patří k zázrakům našeho Proroka.*“¹⁶ Škoda té nedůslednosti.

3.

„*Zmínili jsme se již vícekrát, že lidská společenská organizace je něco naprosto nezbytného. A to je význam slova civilizace, o němž jsme mluvili. Lidé v každé společnosti musí mít někoho, kdo vykonává omezující a umírnující vliv a vládne nad nimi a u koho mohou hledat zastání.*“¹⁷

Poté, co jsem načrtl hlavní kontury autorových myšlenek, použiji na konci dvě teze: o politice a právu. Politika je prostě způsobem a procesem vlády. Lze pak rozlišit dva základní druhy vlády: náboženskou a rozumovou.

Náboženská je založena na náboženském právu a její hlavní výhodou je, že přináší prospěch panovníkovi i lidu jak na tomto, tak i onom světě. Autor zde vlastně propaguje klady náboženského práva, jehož byl sám profesorem i realizátorem.

Druhým typem vlády je vláda rozumová, která se stará pouze o věci pozemské. Tato často souvisí s filozofií a má dva poddruhy. V prvním se panovník stará odděleně o blaho své a blaho společnosti, cílem státní moci je tedy jednak správa státu a jednak dostatečná pompa pro nadlidského panovníka. Druhý typ se stará o to, jak by panovník co nejvíce zvětšil svou moc nad lidmi ve svůj prospěch. Tyto druhy vlády se ve skutečnosti nutně prolínají. Mudrc se s tímto faktem smiřuje a snahy řeckých filozofů o konstrukci hypotetického ideálního města odsouvá do říše zbytečných snů.

Jednoznačně odsuzuje tyranii svým nadpisem čtyřicátého prvního článku třetí kapitoly: „*Tyranie působí zkázu civilizace.*“ Tuto tyranii chápe především ve smyslu ekonomickém jako ožebračování a okrádání poddaných. Zde projevuje své ekonomické postřehy, jež považují za nejpřínosnější a nejaktuálnější z celého díla. Moderně totiž pochopil zákonitosti oběhu majetku ve společnosti a je vlastně, i když je to pouhý hlas v poušti (i v pravém smyslu slova), dávným předchůdcem ekonomického liberalismu, když učí, že nízké daně jsou zdrojem bohatství země a nakonec i panovníka. Je-li dvůr a vojsko skromné, mohou být malé daně, lid bohatne a rozvíjí se kulturně i ekonomicky, trh mohutní a i při malém daňovém zatížení panovník nakonec

¹⁶ *Mukaddima* kap. 3, čl. 47, str. 283.

¹⁷ *Mukaddima* kap. 3, čl. 50, str. 286.

vybere dostatek peněz. Autor navíc doporučuje nechat mezi lidmi veškerou finanční aktivitu, obsírně se např. věnuje tomu, proč panovník nemá sám obchodovat, ani vyrábět a v žádném případě zdržovat u sebe mnoho peněz.

4.

„Jestliže nadoláda je laskavá a spravedlivá a lidé jí podléhající nejsou utiskováni zákony a omezeními, jsou vedeni vlastní statečností nebo zbabělostí... Jestliže však nadoláda se svými zákony užívá hrubé síly a zstrašování, zlomí to jejich sebevědomí a zbaví je to schopnosti odporu v důsledku netečnosti, která se vyvine v duších utiskovaných.“¹⁸

Rozborem významu práva tuto část zakončíme a po rozboru ekonomického liberalismu se zaměříme na doporučovanou míru zasahování do lidského života zákony. Výše uvedená teze říká hodně o autorově postoji k právu a také o jeho představě člověka vytvářeného právem.

Ideálem člověka je člověk sebevědomý, samostatný a statečný, který má pocit práva zakořeněn přímo v sobě. Takovými lidmi jsou podle jeho názoru beduíni, kteří se neřídí psanými zákony, ale vlastním pocitem dobra a názorem kmene. Proto také období, kdy společnost existovala pouze v beduínském stavu, považuje za věk takto skvělých jedinců. Přesto si uvědomuje, že s rozvojem kultury, s nastolováním usedlého způsobu života, se zakládáním měst a s tím souvisejícím úpadkem kmenové soudržnosti už tento způsob nenásilného udržování pořádku nestačil, a proto musela přijít druhá fáze, fáze náboženského práva.

Náboženské právo, jehož byl ostatně znalcem, vnímá také dost pozitivně. Konečně náboženské zákony jsou boží výtvoř, sdělené muslimům prostřednictvím Proroka, a proto se sluší jim naslouchat. Jejich výrazným kladem je to, že jsou směřovány také k životu věčnému.

Když ovšem pocit náboženství mezi lidmi slábnul, bylo potřeba vytvořit pozitivní právo v pravém slova smyslu. Oddanost kmeni upadla, náboženské zákony je obtížné prosazovat bez státní moci, a proto přicházejí ke slovu „zákony vládní a výchovné“. Ty vnímá jako průvodní jev jistého společenského úpadku a také jako nezbytnou součást rozvinuté civilizace a především usedlého způsobu života. Vidí však především negativní dopady těchto zákonů, které spočívají v oslabení morálních kvalit jedince ve prospěch poslušnosti. Tímto oslabením a slaboštvím jsou nejvíce postiženi lidé, kteří nesou kulturu „na svých bedrech“: studenti, vědci, obchodníci a řemeslníci, kteří už ztratili schopnost samostatné a svobodné existence. Je otázkou, jak v tomto světle viděl autor sám sebe.

Na základě stručného exkurzu jsme získali vhodný materiál pro srovnání a analýzu vztahu politiky a práva v díle obou filozofů. V čem se shodují a v čem se liší?

Témata jejich zájmu nejsou tak podobná, jak by se mohlo zdát z mé práce. V zásadě se rozcházejí za jejich hranicemi. Zatímco **Chaldún** pojímá politiku jako jednu součást civilizace, a proto se jeho další výklady zabývají dalšími aspekty života a historií, pak **Machiavelli** vidí v politice jeden z nástrojů získání a udržení moci, další jeho díla jsou proto směřována hlavně k vojenství. Jeho práce směřují nejen k teoretickému zobecnění, ale i k praktickému využití. **Chaldún** naopak, ač sám také politik, zůstává na poli teorie, jeho cílem je historická věda a její reforma, od nesouvislých analýz záznamů jeho předchůdců k jakési „chápací historii“, která vidí souvislosti nejen časové, ale i obecné. Jeho závěry jsou mnohdy bohužel příliš definitivní na to, aby mohly být aplikovány jinde než v muslimském středověku, snad je to tím, že florentčan více počítá s lidmi, s protivníky i poddanými, kteří jsou pro **Chaldúna** jen determinovanou hříčkou jeho historicko-teoretických postulátů.

V jejich díle lze najít překvapivě podobnosti. Oba například vidí moc jako stavbu spočívající na dvou pilířích. Prvním je u obou armáda. Druhým je u **Machiavelliho** právo, jak výše uvedeno, a u **Chaldúna** peníze, které „udržují toto vojsko a podpírají celou stavbu.“¹⁹ Sice už jsem mluvil o jeho zájmu o ekonomii, přesto však toto srovnání vyznívá překvapivě, uvědomíme-li si, že byl profesionálním právníkem a po několika letech soudcem. Snad toto upozadování práva signalizuje spíše podhodnocení funkce práva v muslimském světě. Sám autor je navíc znepokojen nástupem světského práva na úkor práva náboženského. **Machiavelli** naopak spatřuje v zákonech vysoce funkční a užitečný nástroj k měnění společenské skutečnosti prostřednictvím legitimizovaného násilí. Přestože jsou oba natolik smířeni se skutečností, že existenci násilí na světě považují za nezměnitelný fakt, oba doporučují jeho omezení. Jeden snad pro renesančně humanistické vědomí ceny lidského života, druhý z obavy před ničným kultury. Oba se také shodnou v tom, že „meč“²⁰ je třeba použít při zavádění vlády, zatímco později je stěžejní „pero“.

Zásadní rozpor mezi oběma vládne v představě ideálního vládce. Zatímco **Machiavelliho** politika je politikou chytrosti, úskočnosti, a je-li třeba i přetvářky, z čehož vychází také představa politika přizpůsobivého potřebám jeho země a pohybujícího se mezi statečností lva a úskočností lišky, **Chaldún** volá po morálním vládcu, kde pod pojmem morálky a lidského ideálu vidí prostřednost, čili „zlatou střední cestu“. Překvapivě působí jeho slova, že „vládce nemá být příliš chytrý,...

¹⁸ *Mukaddima* kap. 3, čl. 6, str. 129.

¹⁹ *Mukaddima* kap. 3, čl. 46, str. 271.

²⁰ Mečem je míněna vojenská moc, potažmo také násilí, zatímco pero je civilní síla úředníků a míru.

*chytrý člověk má vlastnosti ďábla*²¹. Jeho ideálem je umírněný vládce jednající v souladu s náboženským právem a držící se zájmů a zásad svého kmene.

Vyjdou-li z pojmosloví staršího z obou, byl on sám příznivcem vlády náboženského typu, zatímco druhý spíše typu rozumového, a je-li třeba, i k tyranii lze sklouznout. Vzhledem k tomu, že vláda rozumového typu je progresivnější, lze vidět v Arabově tradicionalismu příznak budoucího zřetelného zpoždění jeho civilizační oblasti za tempem rozvoje Evropy. Jeho shrnující zamyšlení nad dějinami je filosofickou rekapitulací uzavírající se kapitoly arabské slávy, je to pohled starce za světem politiky, která je na kolenou před Timurem Lenkem a Turky na východě a křesťanskými Španěly na západě. Machiavelli naopak předkládá svou teorii politiky, aby ukázal z čeho vycházet ve slibně se rozvíjející kapitole evropské diplomacie a vlády z křesla a ne ze sedla, je to rada jak pomocí rozumu ovládat lidi, kteří si začínají uvědomovat vlastní cenu, k jejich vlastnímu prospěchu.

Oba každopádně vidí v politice jev v zásadě kladný a nutný pro rozvoj společnosti. Oběma je také společné to, že byli ve svých kulturních oblastech natolik průkopnickými a přitom dostatečně nadčasovými, že neupadli v zapomnění. Průkazným důsledkem je snad už jen to, že stěžejní díla obou byla vydána více než půl tisíciletí po jejich narození v malé zemi v centru Evropy, v Chaldúnově „šestém zeměpásu“, řečí pro

šestisetinu lidstva.

Doufám, že i tento článek povede nejen k zamyšlení nad vztahy fenoménů, jimiž se zabývá, ale také k uvědomění si faktu, že i při rozvažování nad tématy, jejichž nejkonkrétnější projevy – konkrétní politické činy a v některých zemích i konkrétní právní normy – procházejí překotně rychlými změnami, se lze při dostatečném nadhledu inspirovat myšlenkami vzdálenými jak z hlediska času, tak případně i kulturní tradice. V tomto smyslu může i tento článek být drobným příspěvkem jednak k zahledění do myšlenkového odkazu minulého tisíciletí a jednak k přípravě na „střet civilizací“, jež někteří autoři předvídají pro tisíciletí nadcházející.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- Ibn Chaldún: *Čas království a říší. Mukaddima*. Odeon. Praha 1972.
- Machiavelli, Niccolo: *Úvahy o vládnutí a vojenství. Naše vojsko*. Praha 1986.
- Podgóreckí, Adam: *Základy sociotechniky*. Svoboda. Praha 1968.
- Strauss, Leo: *Eseje o politické filozofii*. Oikúmené. Praha 1995.

²¹ *Mukaddima* kap. 3, čl. 43, str. 253.