

Michal Šejvl

## ANTICKÉ A STŘEDOVĚKÉ KOŘENY POJMU PRÁVNÍHO STÁTU

**Abstrakt:** Článek se zabývá hledáním počátků pojmu právního státu od antiky do vrcholného středověku. Prezentuje koncepte pocházející z legislativních textů, právníké literatury i filozofických děl (zejména Platóna, Aristotela, Cicerona, ale i Jana ze Salisburie a Tomáše Akvinského) v tomto velmi dlouhém období, aby ukázal, že antice i středověku byla vlastní myšlenka omezení arbitrární vlády právem, jinými slovy *vázanosti panovníka* či „státu“ právními pravidly. V závěru pak upozorňuje na zásadní rozdíly mezi antickým a středověkým chápáním vztahu práva a „státu“ na straně jedné a moderním chápáním tohoto vztahu na straně druhé (jde především o to, že moderní době je vlastní odlišování práva od jiných normativních systémů jako je morálka či náboženství, což je antice a středověku cizí, cílem moderního práva je zajistit soužití uvnitř lidské společnosti, nikoli výchova ke ctnosti jako třeba v antice, moderní právo počítá s rovností mezi lidmi na rozdíl od antiky a středověku, smyslem ideje moderního právního státu je ochránit jedince jakožto nositele lidských práv před svolou státu, což opět v antice a středověku chybí, když smyslem právních omezení moci politického společenství či jeho vládcy je spíše zachovat stabilitu společenství). Zároveň se však zdůrazňuje to, že na mnohé antické a středověké myšlenky se navazuje i v moderní době, byť dochází k jejich reinterpetaci v odlišném společenském a politickém kontextu.

**Klíčová slova:** právní stát, *Rechtsstaat*, rule of law, antické právo, středověké právo, omezená vláda

## ÚVOD

Pojem právního státu, který se v novověké Evropě vyvíjel především pod vlivem liberalismu, již jistě zdomácněl nejen v právně-filozofických spisech na právnických fakultách a v soudních síních, ale třeba i v mediálních diskusích. Pokoušet se o nějaké jeho dějiny anebo postihnout všechny možné komponenty či požadavky, které různé koncepte právního státu (formální, materiální, substanciální, sociální atp.) na stát kladou, na několika stranách časopisu rozhodně není ambicí tohoto článku<sup>1</sup> (zvláště když by pořádný čtenář mohl namítat, že „podstatné náležitosti“ tohoto pojmu se mohou potenciálně kdykoli změnit kvůli určitým soudním rozhodnutím jedné vysoké soudní instance). Přesto se zde chci dějinám pojmu právního státu věnovat, protože obvykle se začíná o právním státě hovořit až v souvislosti s moderní dobou, respektive sleduje se genealogie pojmů jako *rule of law* či *Rechtsstaat*. Např. Luc Heuschling hovoří o Kantovi jako o duchovním otci *Rechtsstaatu* a jím také začíná své dějiny *Rechtsstaatu*.<sup>2</sup> Jde-li o *rule of law*, konstatuje nejdříve, že tento termín nezaujímá nijak významnou pozici v učení anglických právníků či filozofů v 17. a 18. století, aby pak začal své dějiny pojmu *rule of law* v 17. století představením ideových bojů mezi právníky *common law* a zastánci královského absolutismu.<sup>3</sup> Na druhou stranu zde máme třeba Johna Maurice Kellyho, který ve svých dějinách právní teorie od Řeků do současnosti věnuje téměř v každém

<sup>1</sup> Pro přehled dějin tohoto pojmu (nikoli termínu!) v podobě *Rechtsstaatu*, *rule of law* či *État de droit* (abych zmínil jen ty neznámější tradice) viz TAMANAHA, B. Z. *On the Rule of Law. History, Politics, Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, COSTA, P. – ZOLO, D. (eds). *The Rule of Law, History Theory, Criticism*. Dordrecht: Springer, 2007.

<sup>2</sup> HEUSCHLING, L. *Etat de droit, Rechtsstaat, Rule of Law*. Paris: Dalloz, 2002, s. 35.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 170 nn.

období (tj. od antiky po dnešek) jednu podkapitolu *rule of law*.<sup>4</sup> Také Brian Tamanaha se pokouší o vývoj ideje *rule of law* od antiky po dnešek a protože jeho „historii“ *rule of law* považují za velmi instruktivní, ale i zjednodušenou, budu s ní v článku často polemizovat. Máme tedy pojem právního státu chápat jako pojem, který má alespoň v hrubých rysech obsah, který by se dal vysledovat „napříč staletími“ nezávisle na tom, zda mu odpovídal nějaký termín *právní stát*, *Rechtsstaat* či *rule of law*? A jestliže ano, v čem se liší moderní koncepce právního státu od svých případných „předchůdců“?

Jestliže dějiny pojmu nemůžeme začít dějinami termínu (pak bychom začínali někdy v 19. století), je třeba hned na počátku vymezit obsah pojmu. Jak tedy budu nadále chápat pojem právního státu, především s ohledem na do velké míry odlišný vývoj dvou velkých koncepcí právního státu – koncepce *Rechtsstaatu* a *rule of law*? Velmi zhruba řečeno, zatímco některé znaky *rule of law* se v Anglii objevují již ve středověku (především podřízenost panovníkovy moci právu) a kontinuálně hrají svou roli do doby, kdy *rule of law* dostane „právně-technický“ význam u Diceyho,<sup>5</sup> a nakonec až dodnes, německá koncepce *Rechtsstaatu* může být chápána i jako řešení problému, jak se vypořádat s „post-absolutistickým“ policejním státem (který v zásadě v Anglii neznali, protože jeho vzniku zabránily dvě revoluce 17. století namířené proti absolutistickým aspiracím Stuartovců), když je parlamentní demokracie minimálně v první polovině 19. století chápána v Německu jako přinejmenším nedůvěryhodná. Pro účely tohoto článku však zdůrazněme především prvky či znaky, které jsou společné oběma koncepcím, tedy to, že obě postulují podřízenost státní (dříve panovnické) moci právu (ať již státnímu právu či nějakému vyššímu standardu, typicky právu přirozenému).<sup>6</sup> V následujícím textu se proto budu věnovat dějinám především tohoto podstatného znaku právního státu a jen okrajově budu zmiňovat znaky další jako je respekt k lidským právům (a s ním spojené procesní záruky spravedlivého soudního procesu) či dělba moci (a s ní spojené problémy jako parlamentarismus či soudcovská nezávislost).

Také je třeba zodpovědět otázku, proč je článek zaměřen na možné ideje právního státu objevivší se a rozvinuvší se v době antiky a středověku. Kromě obvyklých odpovědí, které by mohly znít, že „kořeny se zkoumají od svých počátků“, je třeba říci především následující: Je jasné, že hovořit o právním státě v antice a středověku se bude mnoha čtenářům jevit jako nepřipustný anachronismus, jako podsouvání moderních koncepcí časově vzdáleným společnostem, které považovaly za nejdůležitější hodnoty něco dosti jiného než to, co za zásadní hodnoty považují moderní západní společnosti. Autor tohoto článku s těmito výhradami souhlasí v tom smyslu, že rozhodně nechce tvrdit, že by antická či středověká společenská uspořádání (která možná ani nemůžeme považovat za státy v dnešním slova smyslu) byla právními státy. Chce pouze poukázat na to, že

<sup>4</sup> KELLY, J. M. *A Short History of Western Legal Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1992, s. 42 nn. (*rule of law* u starých Řeků), s. 69 nn. (u Římanů), s. 99 a nn. (v raném středověku), s. 131 nn. (ve vrcholném středověku), s. 176 nn. (v době renesance a reformace) atd.

<sup>5</sup> DICEY, A. V. *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*. 6. vydání, London: Macmillan, 1902, s. 179 nn.

<sup>6</sup> V tomto směru je pro mne podstatným znakem právního státu to, co třeba Van Caenegem vidí jako definici *Rechtsstaatu*: „... stát, kde nejen soukromé osoby (což je zřejmé), ale i nositelé veřejné autority jsou podřízeni obecným právním normám a ústavním normám konkrétně.“ VAN CAENESEM, R. C. *Legal History: A European Perspective*. London: The Hambledon Press, 1991, s. 186.

mnohé z toho, co považujeme za výtobytky dnešního právního státu (v tomto článku jde především o podřízenost panovnické či „státní“ moci právu), nalezneme již v antickém či středověkém právním a politickém myšlení a že tyto myšlenky působily ještě dlouho do novověku. Právě proto hovoří pouze o „kořenech“ právního státu. Domnívá se, že popírat tyto „kořeny“ a do velké míry i kontinuální vývoj, především na úrovni idejí,<sup>7</sup> až k současným „rozkošatělým“ koncepcím právního státu, by bylo vlastně rovno tvrzení, že současné koncepte právního státu přinesla až moderní doba, aniž bychom si připouštěli, že my, moderní lidé, nejsme zase tak úžasně vynalézaví a v mnohém navazujeme právě na antické i středověké představy, možná jako oni přísloveční trpaslíci stojící na ramenou obrů. Zásadní rozdíly mezi antickými, středověkými a moderními představami o právem omezené vládě samozřejmě autor nijak nepopírá a podrobněji se jim bude věnovat v závěru tohoto článku.

Konečně je nutné říci, že autorovi nejde ani tak o prezentaci jakéhosi „cvičení z právní historie“ (k čemuž se necítí být povolán, protože se nepovažuje za historika a většina jeho znalostí vychází ze sekundární literatury), jako spíše o vhodnou přípravu k analýze pojmu právního státu. I z tohoto důvodu opomíjí některé otázky (typicky středověké politické teorie ideálního vládce nebo ty ospravedlňující právo na odpor).

## 1. ANTIKA

Myšlenka, že dobře uspořádané politické zřízení (*polis*, stát) je postaveno na právu a jeho dodržování, není nejspíše produktem moderní doby, ani antiky,<sup>8</sup> ale reflexi a tematizaci této představy je možné nalézt v evropském myšlení minimálně od antiky klasického období. To by nás mohlo svádět k tomu, že základní prvek v koncepci právního státu, totiž „vláda zákonů“, je zde vlastně odedávna – lze poukázat třeba na praxi antické *polis*, která zákonům podřídila život občana téměř ve všech jeho aspektech, lze uvést to, že právě poslušnost vlastním zákonům považovali Řekové za důležitý prvek své kolektivní identity,<sup>9</sup> můžeme zmínit třeba athénské řečníka Aeschina, který odlišnost mezi demokracií na jedné straně a autokracií a oligarchií na straně druhé spatřoval v tom, že demokracie je postavena na zákonech, zatímco ostatní dvě formy vlády na rozmarech

<sup>7</sup> Např. britský teoretik veřejného práva Martin Loughlin tvrdí, že antické myšlenky měly velký vliv na formování britského ústavního myšlení (LOUGHLIN, M. *Sword and Scales. An Examination of the Relationship between Law and Politics*. Oxford-Portland: Hart Publishing, 2000, s. 66) i když si je samozřejmě vědom velkých rozdílů mezi antickými představami o „vládě práva“ oproti těm moderním (Ibidem, s. 183 nn.); britský medievalista Brian Tierney tvrdí, že „*právníká kultura 12. století – díla římských a kanonických právníků, zvláště těch kanonistů, u nichž se náboženské a sekulární ideje protínají – představuje jistý druh líhně, z níž vyrostl složitý les raně moderního ústavního myšlení*“. TIERNEY, B. *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought 1150–1650*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, s. 1.

<sup>8</sup> Namátkou lze zmínit např. názor Paula Laurena, že Chammurapiho zákoník stanovil mj. princip, že některé zákony jsou tak zásadní, že se vztahují i na vládce a že slouží jako zábrana zneužití jeho moci. Viz LAUREN, P. G. *The Evolution of International Human Rights: Visions Seen*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 3. vydání, 2011, s. 12. Oproti tomu třeba tradice íránská v zásadě nezná představu zákonů omezujících panovnickou moc, protože „stát“ je chápán jako osobní majetek vládce. K této íránské politické tradici a pokusu o její sladění s islámem a obnovení za vlády seldžuckých Turků vezírem Nezámolmolkem v 11. století viz NEZÁMOLMOLK. *Pojednání o politice*. Praha: Academia 2011, zejména doprovodnou studii z pera Zdeňka Cvrkala.

<sup>9</sup> HALL, E. *Inventing the Barbarian*. Oxford: Oxford University Press, 1989, s. 198 nn.

či náladách svých vládců.<sup>10</sup> Na filozofické úrovni můžeme hovořit o Platónových *Zákoněch* prosazujících vládu zákonů,<sup>11</sup> zákony mají vládnout (jak uvidíme dále) i podle Aristotelovy *Politiky*.<sup>12</sup>

Proto můžeme kořeny koncepce „vlády práva“ nacházet právě u Řeků klasického období. Třeba Edward Harris píše, že Athéňané věřili, že právě demokracie je formou vlády, která splňuje ideál vlády zákona a na podporu svého tvrzení cituje nejen výše zmíněného Aeschina, ale i Euripida, Demosthéna a mnoho pohřebních řečí, které oslavovaly ty, jež svůj život položili za obec.<sup>13</sup> Podle Christophera Maye jsou Athéňané klasické doby na počátku teoretické reflexe o „vládě práva“ na rozdíl od jiných kultur své doby a v mnohém předznamenávají i současné diskuse o tomto konceptu.<sup>14</sup> Jako přímé předchůdce ideje *rule of law* vidí klasické antické myslitele i Tamanaha, který sice na jedné straně ukazuje, jak Platón i Aristoteles předznamenávají pozdější koncept *rule of law* v tom, že zákony, které jsou v ideálním případě nezměnitelné, tvoří hráz proti demokracii, která se může zvrhnout v tyranidu (jak ostatně výstižněji charakterizovat novověké myšlení o právním státě než tak, že právo bude tvořit zábranu svévoli státu?<sup>15</sup>), na druhé straně však také ukazuje, že oba myslitelé si zákony představují jako to, co má zajistit především morální rozvoj občanů státu, nejsou rovnostáři, uznávají přirozenou nerovnost lidí, nerozpracovávají žádnou teorii práva na odpor proti nesprávným zákonům a v posledku uznávají, že obecné zákony nemohou pamatovat na každé lidské chování.<sup>16</sup>

Ještě dál jde třeba F. A. Hayek, pro něhož klasické Athény a republikánský Řím jsou ukázkovými případy toho, jak podřízenost obecným zákonům vede ke svobodě. Antická *isonomia* (tedy stav rovnosti, kdy jsou všichni občané *polis* podřízeni stejnému obecnému zákonu) podle něj nesouvisela ani tak s demokracií (jak bývá nejčastěji traktována), ale šlo o starší koncept demokracii předcházející a znamená pro něj především garanci svobody,<sup>17</sup> kterou si ale představuje především jako svobodu ekonomickou – jak athénská demokracie, tak republikánský Řím jsou pro Hayeka především epochami ekonomické svobody v protikladu k císařskému Římu, který již zavádí, řečeno Hayekovou terminologií,

<sup>10</sup> Aeschin. 1.4 – 1.6.

<sup>11</sup> Leg. 715: „*Neboť v kterékoli obci je zákon ovládnán 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.*“ (Tento i další citáty z Platónových *Zákonů* pocházejí z českého překladu Františka Novotného PLATON. *Zákony*, Praha: Nakladatelství ČSAV, 1961).

<sup>12</sup> Pol. III, 16, 1287a: „*Tak tedy, kdo káže, aby vládly zákony, káže, jak se zdá, aby vládl jenom Bůh a rozum. Kdo však žádá, aby vládl člověk, přidává ještě zvíře;...*“ (Tato i další citace z Aristotelovy *Politiky* pocházejí z českého překladu Antonína Kříže ARISTOTELĚS. *Politika*. Praha: Petr Rezek, 2009) „*Rozdíl mezi tyranidou a královstvím je v zachovávaní zákonů: pokud byly zákonité a monarchická vláda dobrovolně uznávána, bylo to království, pokud se však vládlo despoticky podle vlastní libosti, byla to tyranida.*“ (Pol. IV, 11, 1295a). Podobně může být jedna z forem demokracie nesprávnou ústavou, protože „*svrchovaným pánem jest obecné množství a nikoli zákon. To se stává tehdy, když rozhoduje hlasování a ne zákon.*“ (Pol. IV, 4, 1292a)

<sup>13</sup> HARRIS, E. M. *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens. Essays in Law, Society and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 41 nn.

<sup>14</sup> MAY, CH. *The Rule of Law: Athenian Antecedents to Contemporary Debates. Hague Journal on the Rule of Law*, č. 4, září 2012, s. 237.

<sup>15</sup> Viz např. Jacques Chevallier, který píše, že ideálem právního státu je především potlačení jakékoli svévole či diskrece ze strany orgánů veřejné moci. CHEVALLIER, J. *L'État de droit*. 2. vydání. Paris: Montchrestien, 1992, s. 68.

<sup>16</sup> TAMANAHA, B. Z., op. cit., s. 7 nn.

<sup>17</sup> HAYEK, F. A. *Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press, 1960, s. 164 nn.

„státní socialismus“ a způsobí tak to, že na svobodu je zapomenuto po zhruba tisíc let, až se znovu zrodí v Anglii 17. století.<sup>18</sup> Pro Hayeka tedy představuje antická *isonomia* jakožto svoboda v podřízenosti zákonu záruku ekonomické svobody, zatímco arbitrární moc je zase příznačná pro plánování, dirigismus a státní socialismus.

Ačkoli i zde mám v úmyslu argumentovat pro jistou kontinuitu mezi klasickou antikou a moderní koncepcí právního státu, musím zároveň upozornit na určitá napětí, která tuto zjednodušeně chápanou kontinuitu narušují, přičemž na mnohé z nich upozornil již Tamanaha, jak bylo ukázáno výše. Především je třeba poukázat na to, co staří Řekové považovali za onen zákon (*nomos*), kterým se měla *polis* řídit. Podle Michaela Gagarina a Paula Woodruffa *nomos* nemá zpočátku ani normativní význam, není tematizována distinkce mezi *nomos* a *fysis* a *nomos* pak označuje dosti různorodé entity jako způsob života, způsob, jakým je provozována hudba či zemědělství, způsob, jak se chovat k ostatním, to, co si lidé obvykle myslí (v opozici k tomu, co je pravda) a konečně i psané zákony v dnešním slova smyslu, na něž byli Řekové obzvláště hrdí, protože byli v jejich očích onou zábranou proti tyranii.<sup>19</sup> Podobně tvrdí třeba David Cohen, že v athénské praxi nalezneme představy, že zákony představují obranu občana proti svévoli státu a že byly postaveny na principech, jako např. žádný zákon nemůže být namířen proti jednotlivci či dokonce *nullum crimen sine lege praevia*.<sup>20</sup> Tyto psané *nomoi* byly či měly být do velké míry imunní vůči změnám, v ideálním případě nezměnitelné.<sup>21</sup> Z uvedené palety významů slova *nomos* dále plyne, že myslitelé jako Platón či Aristoteles samozřejmě jasně nerozlišují mezi zákonem právním, morálním či náboženským v dnešním slova smyslu – vždyť jinak by třeba Platón nevěnoval ve svých *Zákonech* tolik místa třeba tomu, jak mají být organizovány hostiny<sup>22</sup> nebo tomu, jaké druhy hudby jsou pro *polis* nevhodnější. Zákon v jejich pojetí má opravdu zajistit nejlepší způsob života – vždyť v *polis* přece nejde o pouhé přežití, nejde jen o to, aby jeden neškodil druhému, ale hlavně o to, aby byl zajištěn život, který je krásný ve ctnosti, jak píše Aristoteles.<sup>23</sup> Právě proto odmítá považovat za obec třeba dočasná spojenectví.<sup>24</sup> Obec má být společenstvím dobrého života,

<sup>18</sup> Ibidem, s. 167 nn.

<sup>19</sup> GAGARIN, M. – WOODRUFF, P. Early Greek Legal Thought. In: F. D. Miller – C.-A. Biondi. *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*. Dordrecht: Springer, 2007, s. 20 nn. Fustel de Coulanges píše, že slovo *nomoi* znamenalo i zpěvy a že Římané říkali svým zákonům i *carmina*. FUSTEL DE COULANGES, N. D. *Antická obec*. Praha: Sofis 1998, s. 192. O různých významech *nomos* píše i František Novotný: U Řeků je *nomos* „netoliko zákon, nýbrž i zásada, pravidlo, obyčej, tradice, společenská dohoda a dokonce i jistý druh hudebních skladeb; v Sokratových výkladech pojmu *nomos* se uplatňuje i etymologická souvislost tohoto jména se slovesem *nemein*, jež znamená jednak ‚udělovati‘, ‚rozdělovati‘, jednak i ‚pásti‘.“ NOVOTNÝ, F. *O Platonovi. Díl třetí*. Praha: Jan Laichter 1949, s. 553. Psaný zákon však nesl i jiná jména, než jen *nomos*, jako např. *rhéttra* (výrok), *grafos* (zápis), *gramma* (zápis, nápis), *heliasma* (rozhodnutí shromáždění), *thesmos* (příkaz), *dogma* (rozhodnutí, soud), *pséfisma* (to odhlasované) atd. K tomu viz VÍTEK, T. Pojetí zákona v archaickém Řecku. In: D. Antalík – J. Starý – T. Vítek (eds). *Zákon a právo v archaických kulturách*. Praha: Hermann a synové, 2010, s. 268.

<sup>20</sup> COHEN, D. *Law, Violence, and Community in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 52 nn.

<sup>21</sup> Ke snahám autorů zákonů zamezit pokusům o jejich modifikaci viz např. VÍTEK, T. cit. dílo, s. 269 nn. Athénské právo znalo také žalobu za návrh nelegálního zákona, takže předkladatelé zákona byli trestně odpovědní za své návrhy – Ibidem, s. 272.

<sup>22</sup> Leg. 775.

<sup>23</sup> „... obec, která se tak opravdu nazývá a nikoli jen pro jméno, má mít péči o ctnost.“ Pol. III, 9, 1280b.

<sup>24</sup> Pol. III, 9, 1280a.



což je soběstačný život.<sup>25</sup> Jde o krásné skutky a v posledku o přátelství, a nikoli pouze o soužití.<sup>26</sup> V tomto se Aristoteles jasně rozchází s pozdější představou společenské smlouvy jakožto jednou ze základních politických teorií, které přispěly k formování moderní koncepce právního státu. Rovněž obec postavená na přátelství se může podobat – budeme-li hledat nějaké moderní ideje, které by byly příbuzné – spíše třeba Hegelově koncepci státu, než státu moderního liberalismu, který ponechává starost o to, jak svůj život učiníme krásným, na nás samotných.

S „vládou práva“ pro Platóna a Aristotela to také není tak jednoduché – připomeňme si notorietu, že podle Platóna mají v ideální obci popsané v jeho *Ústavě* vládnout filozofové a o „vládě zákonů“ hovoří až ve svých *Zákonech* (popisujících „druhou nejlepší“ obec) proto, že lidské slabosti zřejmě neumožňují ustavení ideální obce – jakkoli je tedy ideální, aby vládli filozofové, vláda zákonů je vždy lepší, než vláda těch, kdo filozofy nejsou. Jak to přehledně formuloval třeba Fred Miller, Platón považuje v *Zákonech* za nejlepší ústavu tu, která vede ke ctnostnému životu, což by byla vláda rozumu nad vášněmi. Protože ta však není dosažitelná díky nedokonalým vlastnostem lidské povahy, rozumný zákonodárce se pokusí o vypracování takové ústavy, která se ideální ústavě co nejvíce podobá. Proto vypracuje zákony, jejichž cílem je tento ctnostný život, přičemž tyto zákony se pak budou nejvíce blížit ideální ústavě. Proto je nejlepší dosažitelnou ústavou ta, v níž vládnou zákony.<sup>27</sup> Jde-li o Aristotela a „vládu zákonů“, je situace poněkud složitější: Na jedné straně sdílí Aristoteles skepsi svého učitele k tomu, že by zákony mohly vládnout, protože pro svou obecnost nemohou postihnout veškeré eventuality lidského chování, na druhé straně si je však vědom mnoha nevýhod „lidského faktoru“ při aplikaci zákonů a je tedy lepší, aby zákony upravovaly pokud možno vše „a co nejméně ponechávaly rozhodnutí soudcům“.<sup>28</sup> Jak ale píše třeba Richard Mulgan, „*Aristotelovo ospravedlnění zákona na rozdíl od Platónova nezávisí na lidské slabosti. Pracuje i s jiným druhem argumentace, která využívá příbuzných pojmů jako rovnost, distribuční spravedlnost a politická vláda.*“<sup>29</sup> Proto ve zřízeních, která jsou postavena na rovnosti (demokracie, *politéia*) je nutné vládnout podle zákona (jinak se demokracie zvrhne ve vládu demagogů), aby se jednotliví občané mohli střídat v úloze vládnoucích a ovládaných. „*Tedy nejen lidská omylnost a podplatitelnost, ale také rovnost lidí si vyžaduje zákon. To je důležitá podmínka, neboť znamená, že vláda podle zákona není nezbytně horší než absolutní vláda, a vede tak Aristotela k popisu dvou forem ideální vlády, vlády absolutní a vlády podle zákona.*“<sup>30</sup> K vládě absolutní, tedy vládě lidí nadaných v pravdě božskými vlastnostmi, je však Aristoteles spíše skeptický,<sup>31</sup> takže zbývá „vláda zákona“.

<sup>25</sup> „*Jest tedy zjevnou, že obec není společenství místa, ani jen k ochraně proti vzájemnému křivdění, ani pro směnu; ale ať i to tu musí být, má-li to být obec, přece, ani je-li tu to všechno, není to ještě obec, nýbrž obec je společenstvím dobrého žítí jak v domácnostech, tak v rodech, jež má účelem dokonalý a soběstačný život.*“ Pol. III, 9, 1280b.

<sup>26</sup> „*Tudíž za účel politického společenství jest třeba pokládat krásné skutky a nikoli pouhé soužití.*“ Ibidem.

<sup>27</sup> MILLER, F. D. The Rule of Reason in Plato's Laws. In: J. A. Jacobs (ed.). *Reason, Religion, and Natural Law. From Plato to Spinoza*. Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 43 nn.

<sup>28</sup> *Rhet.* I, 1, 1354a–1354b. (Citace českého překladu Antonína Kříže ARISTOTELES. *Rétorika*. 3. vydání, Praha: Petr Rezek, 2010).

<sup>29</sup> MULGAN, R. G. *Aristotelova politická teorie. Úvod do studia politických teorií*. Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 108.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 109.

<sup>31</sup> Viz např. jeho úvahu o výchově v nejlepší obci: „*Kdyby tedy jedni nad druhé vynikali tolik, kolik podle našeho domnění vynikají bozi a héroové nad lidmi, ..., takže by převaha vládnoucích nad ovládanými byla nepochybná*

Jestliže byla praxe řeckých *poleis* i klasická politická filozofie postavena na „vládě zákona“, je také vhodné poznamenat, že řecké obce neznaly žádný sbor profesionálních úředníků ve smyslu moderní byrokracie, protože v zastávání úřadů se střídali jednotliví občané.<sup>32</sup> „Vláda zákona“ tedy nemusela stanovovat institucionální meze výkonu stálého správního aparátu,<sup>33</sup> (athénský institut *graphe paranomon* sice byl nástrojem toho, aby rozhodnutí sněmu neodporovalo *nomoi*, ale neměřilo proti nějakým profesionálním byrokratům<sup>34</sup>) což je podstatný rozdíl oproti dnešní koncepci právního státu – připomeňme si, že koncepcí *Rechtsstaatu* 19. století především svazovaly úřednictvo a byly úzce spojeny s představami o nějaké formě soudní kontroly administrativy.

Hayekova představa o antické svobodě je asi nejkontroverznější, hlavně pokud jde o její ekonomickou stránku. Jak píše Fustel de Coulanges: „Když obec potřebovala peníze, mohla nakázat ženám, aby odevzdaly své šperky, věřitelům, aby jí přenechali své pohledávky, vlastníkům olivovníků, aby jí zadarmo dali olej, který vyrobili“,<sup>35</sup> což jsou z moderního hlediska jistě podstatné zásahy do ekonomické svobody. V athénské demokracii můžeme také najít náznaky nějaké sociální politiky – jak píše Bleicken, „zcela nepochybně je sociální aspekt přítomen v poskytování prostředků na obživu rodinným příslušníkům padlých a postiženým“.<sup>36</sup> Ale takováto „hospodářská politika“ není podložena nějakou ucelenou koncepcí, nějakou verzí toho, čemu bychom mohli říkat politické ekonomie. Ačkoli tedy můžeme souhlasit s tím, že athénská *isonomia* ve smyslu rovnosti v politických právech nevedla k rozvinutí představ o sociální emancipaci<sup>37</sup> nebo o rovnostářské společnosti,<sup>38</sup> přesto ji lze jen obtížně ztotožnit s moderní ekonomickou svobodou. Osobní svoboda byla spíše důsledkem politické rovnoprávnosti, než její příčinou, na rozdíl od toho, jak si to nejspíše představoval Hayek.<sup>39</sup> Je zároveň velmi kontroverzní

---

a zřejmá, jest zjevno, že by bylo lépe, aby jedni stále vládli a druzí aby poslouchali. Poněvadž však není snadno připustit to, ..., jest zřejmo, že z mnoha důvodů jest nutno, aby se všichni stejně účastnili střídání ve vládě a v poddanství.“ Pol. VII, 14, 1332b. Aristoteles zde tedy nejen ukazuje svou skepsi k uskutečnitelnosti vlády nejlepších, ale zároveň ukazuje, že je dobré vládu postavit na rovnosti (projevující se mj. ve střídání úřadů).

<sup>32</sup> „Pojem občana prostě se neurčí podstatněji žádným jiným znakem než tím, že má účastenství v soudu a ve vládě.“ Pol. III, 1, 1275a.

<sup>33</sup> Byl i v demokratických Athénách existovaly nástroje, jako bylo skládání účtů z úřední činnosti apod. Viz např. BLEICKEN, J. *Athénská demokracie*. Praha: Oikoymenth, 2003, s. 333 nn.

<sup>34</sup> Právo demokratických Athén rozlišovalo mezi *nomos* a *pséfisma*, které by se dalo připodobnit k dnešnímu rozlišování mezi zákonem a správním nařízením (viz např. PÍTROVÁ, L. – POMAHAČ, R. *Evropské správní soudnictví*. Praha: C. H. Beck 1998, s. 2.) V trestní žalobě zvané *graphe paranomon* spatřují dnes někteří jednu z prvních forem *judicial review* zajišťující, aby *pséfismata* nebyla v rozporu s *nomoi*. Viz např. SCHWARTZBERG, M. Was the *Graphé Paranomon* a Form of *Judicial Review*? *Cardozo Law Review*, February 2013, Vol. 34, no. 3, s. 1049 nn.

<sup>35</sup> FUSTEL DE COULANGES, N. D., op. cit., s. 229.

<sup>36</sup> BLEICKEN, J., op. cit., s. 389.

<sup>37</sup> BLEICKEN, J., op. cit., s. 351: „Politická praxe, ..., vůbec v Řecku nevycházela z teoretické diskuse, např. o přirozené rovnosti lidí. Chybělo jí tudíž právě to, co v novověku podněcovalo a dále rozvíjelo diskusi o rovnosti, totiž problém sociální emancipace, jenž je pro novověké chápání rovnosti typický. Athéňané neusilovali o dosažení nových břehů, nechtěli odstranit tradiční představy o společenském řádu a nahradit jej novou společností.“

<sup>38</sup> „V Athénách nebyla rovnostářská demokracie: politická struktura a sociální struktura stály nezávisle vedle sebe.“ Ibidem, s. 410.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 375 nn: „Svoboda má tudíž v demokracii dvě stránky: dovoluje jednotlivci, aby volně rozvíjel svoji osobnost, ale zároveň jej svazuje s kolektivem. Aristotelés tento ambivalentní charakter demokratické svobody vyjádřil výstižnou formulací: svoboda, říká, je cílem každé demokracie; ta je definována zaprvé rovností, tj. tím, že se všichni po pořádku střídají v úloze těch, kdo vládou, a těch, kdo je poslouchají, a tím, že usnesení většiny

argumentovat jak ve prospěch toho, že antika znala osobní svobodu v moderním smyslu individuální autonomie,<sup>40</sup> tak proti tomuto tvrzení (tato argumentace je daleko častější) – např. Fustel de Coulanges píše, že občan byl řecké obci „*podřízen ve všem a bez výhrady*“, „*v člověku nebylo nic nezávislého*“, „*staří tedy neznali svobodu soukromého života, ani svobodu vzdělání, ani svobodu náboženskou*“.<sup>41</sup> I podle moderních liberálů jako třeba Benjamin Constant antická *polis* nezná pojem svobody v moderním smyslu.<sup>42</sup> Ještě obtížnější je pokusit se zodpovědět otázku, nakolik byla Řekům klasického období vlastní samotná představa svobodné vůle – podle Jean-Pierra Vernanta a Pierra Vidal-Naqueta řecký archaický člověk nezná pojem individuální vůle, protože na něj působí *daimoni*. Minimálně prý pro vůli nemá slovní výraz – adjektivum *hekón*, které většinou překládáme ve významu „volní“, označuje i to, co mají zvířata reagující na vnější podněty.<sup>43</sup> Jak moc se to změnilo pro Řeky klasického období, je otázkou – máme třeba Sokratovo *daimonion* (to, co je démonské) chápat jako nějaký člověku vnější element (něco jako „strážný anděl“),<sup>44</sup> anebo něco jako projev rozumu ve vnitřní duši člověka?<sup>45</sup> Nezapomeňme také, že centrální prvek Aristotelovy etiky – *eudaimonia* – znamená něco jako mít onoho „dobrého démona“.

Zdůrazněme také, že klasická antika nerozlišovala mezi soukromým a veřejným v moderním smyslu, přičemž toto rozlišování hraje důležitou roli pro moderní koncept právního státu vycházející z liberalismu.<sup>46</sup> Jak již bylo řečeno výše, Platón i Aristoteles pojednávají o zákonech regulujících často do velkých detailů sféru, kterou dnes považujeme za doménu lidského soukromí či dokonce intimity.<sup>47</sup> A přesto Aristoteles důsledně

---

*je základem práva; za druhé tím, že každý může žít, jak chce. Napětí mezi různými aspekty svobody – mezi platností vůle většiny a svobodným utvářením vlastního života – Aristotelés zcela neřeší... Individuální svoboda nevyšla nikdy jako politický požadavek. Athéňané – a s nimi i ostatní Řekové – spíše až teprve dodatečně zjistili, že je na světě, a buď ji chválili, nebo kritizovali, vždy podle svého politického smýšlení... Rovnost byla politickou hodnotou, která byla všude v demokratickém uspořádání realizována v institucích, Naproti tomu svoboda, moci žít ‚jak každý chce‘ neměla institucionální zajištění a nebyla konkrétně uchopitelná, Athény neznaly právo na svobodu, které by zřetelně ohraničilo prostor osobní svobody od nároků státu. Tato svoboda nebyla základem nějaké listiny subjektivních práv, byla spíše důsledkem odbourání silné vlády nebo – jak říkali Athéňané – odstranění despotie, které je osvobodilo od poručení a učinilo je politicky svévůli... Představa individuální svobody tudíž nevznikla samostatně, nýbrž byla pevně spjata s prvním aspektem svobody, s rovností. A právě kvůli tomu obě stránky svobody nemohly být ve vzájemném protikladu.“*

<sup>40</sup> Jak to činí Hayek – viz HAYEK, F. A., op. cit., s. 164.

<sup>41</sup> FUSTEL DE COULANGES, N. D., op. cit., s. 229 nn.

<sup>42</sup> NEMO, P. *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*. Paris: PUF, 2002, s. 665 nn.

<sup>43</sup> VERNANT, J.-P. – VIDAL-NAQUET, P. *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. New York: Zone Books, 1990, kapitola „Intimations of the Will in Greek Tragedy“, s. 49 nn.

<sup>44</sup> Tak např. pro novoplatoniky. Viz MERLAN, P. Řecká filozofie od Platóna k Plótinovi. In: A. H. Armstrong (vyd.). *Filosofie pozdní antiky*. Praha: Oikoymenh, 2002, s. 42 nn.

<sup>45</sup> Takto o *daimonion* mluví Novotný: „*Novější výklady ‚daimonia‘ se celkem shodují v tom, že to nebyla osobní bytost, nějaký Sokratův genius, ani halucinace nebo utkvělá představa pomatencova, nýbrž vskutku jen ‚daimonský hlas‘, posuzující Sokratovi prospěšnost nebo neprospěšnost jistého předsevzetí. Nebyl to hlas svědomí v našem smyslu, zvláště ne hlas mravně hodnotící; ... Platónův Sokrates zřejmě nepokládá daimonion za něco vnějšího, nadpřirozeného, za hlas boží, za boží zjevení... Výkladem Platónových míst, ..., docházíme s nejuvětší pravděpodobností toho, že daimonion není než Sokratův osobitý výraz pro rozumovou úvahu, jež způsobuje, že se člověk rozhoduje proti jistému jednání, a to, ..., ve prospěch nějakého vzdálenějšího dobra.“ NOVOTNÝ, F. op. cit., s. 236 nn.*

<sup>46</sup> Na jedné straně má být soukromí chráněno před zásahy státu, protože to, jak budeme vést svůj osobní život, je na našem rozhodnutí. Na druhé straně stát není soukromým majetkem, ale nositelem veřejné moci, takže se rozčilujeme, když je stát vnímán vládnoucími jako jejich soukromá „kořist“.



rozlišuje mezi *polis* a *oikos*, tedy obcí a domácností. Domácnosti sice také vládou zákony (tedy *oikonomia* jako pravidla, jimiž se řídí domácnost; jde tedy o jiné zákony než ty, jimiž se řídí *polis*) ale základním vztahem je vztah pána a otroka – vláda pána (*despoteia*) a vláda občanská (*politiké*) není totéž.<sup>48</sup> Ostatně i v římském právu se přece dospělý syn mohl projevovat ve sféře veřejné (hlasovat na shromážděních, přijímat úřady), ale ve sféře *familiae* byl podřízen moci otcovské. To jasně ukazuje, že *polis* je zde především pro hlavy řeckých rodin (a *patres familiae* římského práva), nikoli pro všechny jedince,<sup>49</sup> což nás přivádí k dalšímu podstatnému rozdílu mezi novodobými představami o právu a právním státě a jeho antickými předchůdci, a sice k absenci koncepce přirozených práv lidí jakožto práv subjektivních.

Jestliže se nepochybuje o tom, že v klasickém Řecku je kategorie přirozených práv vlastně neznámá (byť je možné, že používali různá slova pro označení různých modalit subjektivního práva ve smyslu Hohfeldov<sup>50</sup>), to, jestli v římském právu měli pojem *ius* jakožto subjektivního přirozeného práva, je předmětem kontroverzí: Jedni tvrdí, že do jisté míry zde můžeme nalézt koncepty přirozeného subjektivního práva či dokonce lidských práv – dovozují to především z vlivu stoické filozofie, která prý vedla k tomu, že římstí právníci klasického období přijímali přirozenou rovnost lidí jako např. Ulpian (např. Tony Honoré vidí Ulpiana jako jednoho ze zakladatelů koncepce lidských práv).<sup>51</sup> Druzí se však snaží ukázat, že tomu tak nebylo – ve vztahu k lidským právům upozorňují na to, že stoici chápali přirozené právo jako řád, kterému se člověk musí podřídít, tedy spíše jako povinnosti člověka, nikoli jako jeho práva.<sup>52</sup> Nikdo z římských právníků nedovodil, že otroctví by mělo být zrušeno, když je proti přirozenému právu – idea *ius naturale* tedy pro ně nemá tu osvobozující sílu, kterou získala v novověku. Římané samozřejmě také neměli žádné katalogy lidských práv.<sup>53</sup>

V politickém uspořádání římské republiky je však možné najít některé jiné „kořeny“ ideje právního státu. Např. podle Michala Skřejpka Zákon dvanácti desek zavedl formál-

<sup>47</sup> Leg. 780: „Kdokoli zamýšlí vyhlášovati obcím zákony, jak mají občané žít a vykonávat věci osobní a společné, ale neuznává potřebu zákonů, pokud by šlo o nucení v soukromém životě, a myslí, že má každý volnost trávití den, jak chce, a že se všechno nemusí dít podle určitého řádu, a nechav soukromý život bez zákonné úpravy, míní, že občané budou sami od sebe ochotni žít v společném a obecním životě podle zákonů, ten nesoudí správně.“

<sup>48</sup> Pol. I, 7, 1255b.

<sup>49</sup> To je základ obvyklé moderní kritiky Aristotela, která poukazuje na to, že *polis* nemůže existovat pro všechno obyvatelstvo. Existuje vlastně jen pro bohaté a mocné zabývající se bojem a politikou, kteří mají dostatek času a dobré vzdělání – viz např. ROWE, Ch. Aristotelian Constitutions. In: Ch. Rowe – M. Schofield (eds). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 388.

<sup>50</sup> Viz MILLER, F. D. Aristotle's Philosophy of Law, In: F. D. Miller – C.-A. Biondi, op. cit., s. 102 nn.

<sup>51</sup> HONORÉ, T. *Ulpian. Pioneer of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2nd edition, 2002.

<sup>52</sup> Viz např. Cicero v *De off.* III, 5 píše o přirozeném zákonu, který je „rozum přírody, jenž je zákonem božským i lidským“. Jak tomu rozumět? *Ratio* je překladem řeckého *logos*, což sice znamená doslova slovo, ale jde hlavně o řád či smysl. *Natura* je zase překlad řeckého *fysis* a obě slova znamenají nejen přírodu v našem slova smyslu, ale zejména přirozenost, přirozenou povahu věcí; u Aristotela *fysis* znamená i smysl či účel či cíl (*telos*) věci. „Rozum přírody“ je tedy totéž, co řád přirozenosti, řád vložený do přirozeného běhu světa. Božský zákon je to božské, co přežívá v člověku – překladatel Ludvíkovský ve svém překladu Cicerona píše, že jde tedy o „božský prvek spojující mravní řád lidský s řádem vesmírným“. CICERO, M. T. *O povinnostech*. Praha: Svoboda, 1970, s. 16.

<sup>53</sup> Pro tuto diskusi o tom, zda římské právo znalo koncept subjektivního práva či zda v něm hledat kořeny koncepce lidských práv viz přehledově INWOOD, B. – MILLER, F. D. Law in Roman Philosophy. In: F. D. Miller – C.-A. Biondi, op. cit., s. 157 nn.

ní rovnost občanů před zákonem<sup>54</sup> (vůdčí roli v republice nadále fakticky hrály staré šlechtické rodiny a později také nové úřednicko-finanční rodiny ovládající senát), v rozdělení pravomocí mezi magistráty, lidová shromáždění a senát (respektive i kněží) můžeme spatřovat jistý předobraz ideje dělby moci se systémem „brzd a protiváh“<sup>55</sup> (byť s jistým dominantním postavením senátu, který plnil i pravomoci jakéhosi římského „ústavního soudu“) a magistráti byli ve své činnosti omezeni právem a v některých případech i trestně odpovědní.<sup>56</sup> Jde-li však o „vládu zákonů“, připomeňme si, že pravidla, která bychom mohli nazývat ústavními či správními, byla z velké části dána obyčejí a mohla se flexibilně přizpůsobovat politickým poměrům, že římské právo neznalo zákaz retroaktivity ani zásadu *nullum crimen sine lege*<sup>57</sup> a že zmiňovaná rovnost před zákonem mohla být z dnešního pohledu narušována výsadami (*privilegia, iura singularia*) pro některé skupiny obyvatel.<sup>58</sup>

Římská doba přinesla i filozofické myšlenky, které v mnohém můžeme také považovat za ideové kořeny pojmu právního státu, třeba u Marca Tullia Cicerona. Už v jeho vymezení obce ve spise *O věcech veřejných* můžeme číst myšlenku, že obec je postavena na uznání práva,<sup>59</sup> a dále Cicero píše, že je úkolem státu učinit občany rovnými v právech bez ohledu na intelektuální či ekonomické rozdíly,<sup>60</sup> že i vládce obce sám musí dodržovat zákon,<sup>61</sup> že dodržování zákonů je také nutné pro zachování stability obce<sup>62</sup> a že dokonce i sám Řím ve svých velmocenských ambicích má zachovávat smlouvy se svými spojenci, jinak se právu zpronevřuje.<sup>63</sup> U Cicerona můžeme najít i myšlenky v lecčems se podobající pozdějším představám o rozdělení moci ve státě,<sup>64</sup> i když (na rozdíl třeba od Platóna v jeho *Zákonech*) neuvažuje o tom, že by se jednotlivé „moci“ ve státě navzájem omezovaly. Cicero však především proslul tím, že rozpracoval představu přirozeného zákona, který je platný pro všechny lidi, neboť jsou nadáni rozumem,<sup>65</sup> představu, kterou

<sup>54</sup> SKŘEJPEK, M. *Prameny římského práva – Fontes iuris romani*. Praha: LexisNexis, 2004, s. 27.

<sup>55</sup> SKŘEJPEK, M. *Poodkryté tváře římského práva*. Praha: AVENIRA Stiftung, 2006, s. 27 nn.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 61 nn.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 109 nn.

<sup>58</sup> *Privilegia* chápaná jako osobní nevýhoda byla sice zakázána již v Zákoně dvanácti desek (Lex XII tab. IX 1), ale pozdější *ius singulare* jako jistá výhoda mohlo být výjimečně přiznáno, pokud to vyžadovala *utilitas*, i když to bylo v rozporu s *ratio iuris* (viz vymezení od Paula v D. I, 3, 16), v klasické době se *ius singulare* a *privilegium* používala vlastně jako synonyma. K privilegiu a *ius singulare* viz např. KASER, M. M. *Das Römische Privatrecht. Erster Abschnitt. Das altrömische, das vorklassische und klassische Recht*. 2. neubearbeitete Auflage. München: C. H. Beck. 1971, s. 211.

<sup>59</sup> „*Je tedy, řekl Africanus, správa věcí veřejných (res publica) věcí lidu, lid však není jakékoli libovolně shluklé seskupení lidí, nýbrž seskupení sjednocením uznáním práva a společným podílem na užítku (multitudinis iuris consensu et utilitatis communionem sociatus).*“ *De rep.* I, 25 (39) (citováno dle českého překladu J. Janouška CICERO, M. T. *O věcech veřejných*. Praha: Oikoymen, 2010). Jak výstižně píše komentátoři českého vydání tohoto spisu, Aleš Havlíček a Hana Fořtová, „*iuris consensu tedy značí nejen vládu zákona a poslušnost občanů k existujícím zákonům, ale i přijetí universální myšlenky spravedlnosti*“. *Ibidem*, s. 233.

<sup>60</sup> *De rep.* I, 32 (49).

<sup>61</sup> *De rep.* I, 34 (52).

<sup>62</sup> *De rep.* II, 33 (57).

<sup>63</sup> *De rep.* III, 29 (41).

<sup>64</sup> Jde o jeho úvahy o smíšené ústavě římské republiky, v níž je přítomen jak prvek monarchický představovaný konzulátem, nejvyšším římským úřadem, prvek aristokratický představovaný senátem a prvek demokratický představovaný lidovým shromážděním, tedy komiциemi.

<sup>65</sup> „*Je ale pravým zákonem zdravý rozum, který je ve shodě s přírodou, rozlévající se ve všem, stálý, věčný, který povolává k povinnosti rozkazy, zákazy odvrací od klamu, který však ani poctivým nerozkazuje nebo nezakazuje*

pak rozvinul ve svém spise *O zákonech*, kde mj. tvrdí, že lidé by měli být spíše poslušni věčného přirozeného zákona, když lidský zákon může být produktem třeba tyranovy zvůle.<sup>66</sup> Pokud však v *O zákonech* hledáme nějaké bližší vymezení toho, co tento přirozený zákon vlastně znamená, autor se domnívá, že podobně jako Cicero ztotožnil ideální obec se svou zidealizovanou představou římské republiky jeho předků, snaží se ztotožnit i přirozený zákon se zákony této zidealizované republiky – v tomto se dosti liší od Platóna i Aristotela a možná toto může být jedním z důvodů, proč Cicero bývá považován spíše za druhořadého filozofa. „Vláda zákonů“ u Cicerona také nemá stejný význam jako třeba u Platóna v jeho *Zákonech* proto, že Ciceronovi jde spíše o to, aby v obci vládli vynikající státníci, kteří budou „vládu zákonů“ uskutečňovat. Právě „dobří mužové“ (*virī bonī*) nadaní vynikajícími občanskými ctnostmi jsou základem stability Ciceronova ideálního zřízení – ani římstí občané, byť by byli sebemravnější, bez vynikajících mužů, ani tito vynikající mužové dbající na mravy předků bez občanů, nemohou sami zachránit jeho republiku před úpadkem, který je nastíněn v knize šesté *O věcech veřejných*. Jde tak Ciceronovi spíše o „vládu zákonů“ nebo spíše o vládu vynikajících mužů?

Zatímco Ciceronovo dílo spadá do období úpadku římské republiky, kterou se tento konzervativní myslitel marně snažil zachránit, dílo dalšího filozofa, které bývá také někdy spojováno s představou, že vládnout mají zákony, bylo vytvořeno v době úpadku celé římské říše, takže stojí na rozhraní mezi antikou a středověkem. I z díla svatého Augustina se velmi často cituje jeho myšlenka, že pokud se ve státě vládne bez spravedlnosti, není stát ničím jiným než lupičskou bandou.<sup>67</sup> Politické zřízení světského státu však nestojí v centru Augustinových úvah. V *O boží obci* Augustin překračuje hranice antiky především v tom, že je mu cizí vidět jako ideální politické uspořádání světskou obec: „Augustin pohlíží na světský stát naprosto jinak, nežli antičtí filozofové státu: zatímco antická teorie státu od Platóna přes Aristotela až k Ciceronovi chápala stát jako společnost směřující k morálnímu zdokonalení svých občanů, pro Augustina spravedlnost není zvláštním epitetem státu. Ačkoli se mu nejeví celé politické uspořádání jako korupční a je ochoten uznávat také vynikající činy na poli morálky, které Řím ve svém raném období vykonal, přesto je pro něho mezi bandu loupežníků a státem rozdíl pouze graduální, nikoli principiální... Ve srovnání s platonskou koncepcí státu ona Augustinova znamená ústup od politiky utvářené lidmi. Protože pozemský stát je nevyhnutelně nespravedlivý, odmítá Augustin antický model myšlení, že by státy mohly existovat věčně, kdyby uskutečňovaly pravdu.“<sup>68</sup> Ale ani pozemská obec (tedy světský stát v protikladu k obci boží) není Augustinovi tak docela lhostejná – mezi základní ctnosti křesťanských císařů (mezi nimiž je Augustinovi drahý zvláště Theodosius) patří vedle pokory před bohem, milosrdnosti či štedrosti právě i spravedlnost<sup>69</sup> a devatenáctá kniha by se snad

---

*nadarmo, ani ničemy nepohne rozkazy a zákazy. Proti tomuto zákonu se není možno ohradit bez svatokrádeže, ani není dovoleno něco mu upřít, ani ho nelze odmítnout jako celek, ani dokonce nemůžeme být zproštěni tohoto zákona senátem nebo lidem, ani nepotřebujeme vykladače a interpreta Sexta Aelia, ani nebude jiný zákon v Římě, jiný v Athénách a jiný teď a jiný později, nýbrž všechny národy a po všechny doby bude ovládat jeden věčný a neměnný zákon a jediný bude společný jako učitel a velitel všech: bůh.“ De rep. III, 22 (33).*

<sup>66</sup> De leg. III, 23 nn.

<sup>67</sup> De civ. Dei, IV, 4.

<sup>68</sup> NEUMANN, U. Augustin. Praha: Volvox Globator, 1999, s. 95.

<sup>69</sup> De civ. Dei, V, 24.

dala považovat i za politické pojednání, když v ní Augustin píše vlastně o oprávněnosti světské vlády řídící se pozemskými zákony.<sup>70</sup> Ačkoli i příslušníci obce boží mají dodržovat řád pozemské obce, lidská spravedlnost je nedostatečná pro hlavní cíl boží obce, který spočívá ve věčném životě. Jde spíše o dodržování přirozeného zákona, který má původ v bohu, nikoli o dodržování zákonů obce. I když ale Augustin zdůrazní základní odlišnost mezi nedokonalou pozemskou obcí a obcí boží, pravděpodobně ji nelze interpretovat ve světle pozdějších událostí jako Augustinovo přitakání oddělení světské moci od moci duchovní – jak hezky ukazuje třeba česká teoložka Lenka Karfíková, Augustin ve svých jiných spisech zastává stanovisko, že je povinností římského státu zakročit proti heretickým sektám (konkrétně donatistům, kteří byli za jeho episkopátu v Hippo Regiu v Africe hojně rozšířeni) i za pomoci násilí.<sup>71</sup> Augustina tedy nejspíše není možné řadit mezi ty, jejichž myšlenky by představovaly jisté „kořeny“ koncepce právního státu – myšlenka věčné spásy člověka jej zajímá natolik, že již nevěnoval tolik svého intelektuálního úsilí myšlence správného uspořádání pozemského státu, v čemž vlastně předznamenává středověk.

Klasické římské právo rozvíjející se v době císařství však také přineslo koncepcce, které na první pohled stojí v příkrém rozporu s koncepcí právního státu, přičemž na tomto místě uvedme dvě zásady formulované Ulpianem a známé z justiniánských *Digest* jako *quicquid principi placuit legis vigorem habet a princeps legibus solutus*, které budou v budoucnu hrát tak velkou roli v politické filozofii. Přesto bychom tyto zásady měli vidět v dobovém kontextu: Ulpian sám prý rozlišoval, kdy *princeps* jedná vlastně jako zvláštní římský *magistratus* a kdy jedná jako soukromá osoba; pouze v prvním případě máme považovat jeho vůli za zákon.<sup>72</sup> V pozdním římském právu se také setkáme s vyjádřením představy, že vládce je právu poddán: Jedna z konstitucí Konstantina Velikého stanoví, že císařské reskripty nemohou být *contra ius*, známá konstituce Theodosia II. a Valentiniána III. z roku 429 zvaná *Digna vox* (jež ve středověku také hrála velkou roli a kterou najdeme v *Codexu Iustiniani* – Cod I, 4, 4) říká, že *princeps* je vázán zákony (*legibus alligatum*), protože je to znak jeho *maiestas* jako císaře, a uznává, že císařova *auctoritas* je odvozena od autority práva.

## 2. STŘEDOVĚK

Jde-li o středověk, Tamanaha uvádí tři zdroje přispívající k rozvoji ideje *rule od law*: germánské obyčejové právo, *Magnu Cartu Libertatum* a boj o nadvládu mezi císařem a papežem.<sup>73</sup> Protože jak boj mezi císařstvím a papežstvím, tak *Magna Carta* jsou události vrcholného středověku (cca od 11. století), věnujme se nejdříve germánskému obyčejovému právu, pro které je nejen dle Tamanahy typické, že vládce je podřízen obyčejí,

<sup>70</sup> zejm. *De civ. Dei*, XIX, 16 nn.

<sup>71</sup> KARFÍKOVÁ, L. Augustin a jeho dvojitý vklad do dějin politického myšlení, In: V. Herold – I. Müller – A. Havlíček. *Dějiny politického myšlení III/1. Politické myšlení raného křesťanství a středověku*. Praha: OIKOYMENH, 2012, s. 74 nn.

<sup>72</sup> Viz např. NEMO, P. *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Age*. Paris: Quadrige/PUF, 2007, s. 534.

<sup>73</sup> TAMANAHA, B. Z., op. cit., s. 15.

a které také v některých případech uznávalo právo na odpor proti vládci, který právo porušuje.<sup>74</sup> K tomu několik upřesnění: Předně není vůbec jasné, jestli něco takového jako germánské obyčejové právo skutečně existovalo v době nazývané „temnými stoletími“, tedy zhruba od zániku Západořímské říše do 10. či 11. století. Maurizio Lupoi uvádí, že germánské kmeny usazující se na území Římské říše postrádaly společnou kulturní identitu a že šlo spíše o volná uskupení různých skupin bez jednotné vládní vrstvy, které často nebyly ani etnicky jednotné. Možná je spojovalo jakési *germanisches Urrecht* tak drahé německým myslitelům 19. století – to je však pro dobu „temných staletí“ již irelevantní.<sup>75</sup> Naopak, v jejich obyčejích nalezneme mnoho nejen z indo-evropského základu společného nejen Germánům a Římanům a jiným národům italského, keltského a iberského původu, ale i z tradic cizích indoevropskému prostředí.<sup>76</sup> Stejně tak v této době na území bývalé západní říše neexistuje stejné římské právo jako dříve – role *prudentes* zanikla již v pozdní říši, stejně jako právnícké vzdělávání, kodifikace může vznikat jen na Východě, kde zůstal systém právníckého vzdělávání zachován. Co spojuje římské i germánské obyvatelstvo, žijící většinou mírumilovně vedle sebe, bylo spíše křesťanství, které přineslo novou soudní a administrativní roli biskupům jakožto *defensorem civitatis*, takže ti v mnohém nahrazovali bývalou císařskou administrativu a produkovali množství legislativy na lokální úrovni, která byla časem inkorporována do královského zákonodárství. Svou roli ve 4. a 5. století sehrává i tzv. „vulgární“ římské právo, které se v mnoha případech mísí se staršími „germánskými“ obyčejí, takže vzniká to, co Lupoi považuje za jakousi první verzi *ius commune* téměř celé západní Evropy, pro níž není důležitý původ nějakého pravidla, ale to, zda umí řešit vzniklý právní problém – vzniká tak něco jako „otevřený právní systém“, který jen obtížně splňuje požadavky, jenž klademe na právní systém moderní s jeho v zásadě jasným rozlišením toho, co považujeme za právní pravidlo a co nikoli.<sup>77</sup> Legislativa je sice přijímána s jistou nedůvěrou jako zdroj inovace, ale na druhou stranu zákony často většinou převádějí obyčej či jiné „prameny práva“ do psané podoby, takže rozlišovat mezi zákonem a obyčejem v dnešním slova smyslu je velmi obtížné.<sup>78</sup>

Dovozovat, že takovéto *ius commune* (termín tradičně označující římské právo v interpretaci práva vrcholného středověku, který ale Lupoi používá, aby zdůraznil, že něco jako „společné“ právo existovalo již ve středověku raném) zná bez dalšího podřízenost krále právu je poněkud problematické: Výslovné vyjádření zásady, že právo je nezávislé na osobě krále a že král je podřízen právu, nalezneme ve vizigótských právních památkách, tedy *Lex Romana Visigothorum* (nazývaný také Alarichův breviář podle vizigótského krále Alaricha II., který jej nechal sepsat roku 506) a v *Lex Visigothorum* (zvaném také *Forum Iudicum* či *Liber Iudiciorum*, který nechal sepsat král Chindasuinth v letech 642/643), který také rozlišuje nejen mezi úřadem krále a jeho osobou, ale také mezi královstvím a osobním vlastnictvím krále a zakazuje králi, aby soudil pře, kterých je sám stranou.<sup>79</sup> Ačkoli se obecně soudí, že Alarichův breviář neměl velký vliv ve vizigótské říši, uznává se

<sup>74</sup> Ibidem, s. 23 nn.

<sup>75</sup> LUPOI, M. *The Origins of European Legal Order*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 22.

<sup>76</sup> Ibidem, s. 16 nn.

<sup>77</sup> Ibidem, zejm. s. 429 nn.

<sup>78</sup> Ibidem, s. 406 nn.

<sup>79</sup> Ibidem, s. 238 nn., s. 246 nn.



jeho vliv v pozdějších staletích v říši franské,<sup>80</sup> jejíž *praeceptum* vydané mezi léty 558–561 a připisované králi Chlotharovi I. stanovilo, že nejen ve vztahu ke galo-římskému obyvatelstvu ale obecně i vůči Frankům pozbývá platnosti (*auctoritas*) každý zákon či nařízení vydané králem a odporující „starému právnímu pravidlu“ (*antiqui iuris norma*) a v roce 561 nastoupivší král Charibert I. slíbil, že nebude v království zavádět nové zákony a obyčeje a naopak že bude respektovat staré zákony a obyčeje.<sup>81</sup>

Přesto se uznává, že třeba *Lex Visigothorum* neměl velký vliv na praktický chod vizi-gótského království<sup>82</sup> a na rovině praktické se klade spíše důraz na konstantní proces vyjednávání mezi králem a vládnoucími vrstvami, jehož cílem je dosáhnout shody na obsahu jakéhokoli právně relevantního aktu.<sup>83</sup> Proto je pro fungování práva v té době důležitý spíše faktický vztah mezi panovníkem a elitami země manifestující se na jedné straně v představách o posvátnosti královské osoby a na druhé straně v představě, že panovník vládne ve shodě se shromážděním zástupců těchto elit (nikoli s lidovým shromážděním, kterému již v „temných staletích“ zůstaly pouze soudní funkce). Jde tedy spíše o vztah určovaný aktuální politickou situací, než nějakým přesně daným pravidlem „veřejného“ práva. Je tak pravděpodobné, že představa, že král je poddán starým obyčejům, se rozvíjí vlastně až v době následující po rozpadu karlovske říše (tedy od 9. a 10. století), kdy dochází k faktickému rozpadu franckého státu (patrně zejména na území dnešní Francie a Německa) a nástupu feudalismu,<sup>84</sup> a jde o ideologii zastávanou feudálními elitami bránícími se potenciálně rozpínavé královské moci, která vlastně chtěla „jen“ navázat na své dřívější dominantní postavení, typicky za Karlovců. Jak známo, tato feudální ideologie stojí na vzájemných přísahách věrnosti (tedy smlouvě) mezi pánem a jeho vazalem a tedy zná i možnost odstoupení od této smlouvy vazalem, pokud pán porušuje jeho práva, v čemž je možné spatřovat i jeden ze zdrojů práva na odpor. Zatímco pro některé může znamenat existence právního nástroje (práva na odpor) vůči panovníkovi, když ten porušuje právo, jeden z důležitých prvků pozdějšího právního státu,<sup>85</sup> pro jiné je naopak podstatný fakt, že jde o porušení subjektivních práv pouze jedné společenské vrstvy, takže odmítají spojovat s touto možností počátky ideje právního státu.<sup>86</sup> V této souvislosti je však třeba poukázat i na fakt, že představa práva na odpor v případě porušení práva se v partikulárním středověkém světě nemusela vůbec omezovat pouze na odpor šlechtický v rámci feudálního vztahu, ale mohla nabývat i charakter odporu měšťanů v případě, že vládce země porušuje jejich zaručené svobody.<sup>87</sup> Stále však platí to,

<sup>80</sup> Viz např. RUIZ, T. F. Law, Spanish. In: J. R. Strayer (ed.). *Dictionary of the Middle Ages*, Vol. 7, New York. Charles Scribner's Sons, 1986, s. 520.

<sup>81</sup> SAINT-BONNET, F – SASSIER, Y. *Histoire des institutions avant 1789*. Paris: Montchrestien, 2004, s. 46.

<sup>82</sup> LUPOI, M., op. cit., s. 246. Přesto se *Liber iudiciorum* používala později pro křesťanské obyvatelstvo muslimského Španělska, v asturském království v 10. století a i přes původní odmítání v Kastilii se stala základem pro kastilské městské právo ve 13. století. Viz RUIZ, T. F., op. cit., s. 521 nn.

<sup>83</sup> LUPOI, op. cit., s. 42 nn.

<sup>84</sup> Pro obecný přehled k počátkům feudalismu a k jeho lokálním, především západoevropským variantám, viz např. NEMO, P. *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Age*, s. 800 nn.

<sup>85</sup> VAN CAENESEM, R. C., op. cit., s. 190.

<sup>86</sup> Francouzská historička Blandine Kriegelová např. odmítá vidět počátky právního státu v možnostech feudálních vztahů, ale naopak zdůrazňuje prvek svévole, který feudální *seigneur* uplatňuje vůči svým poddaným. Viz KRIEGEL, B. *The State and the Rule of Law*. Princeton: Princeton University Press 1995, zejm. s. 19 nn.

<sup>87</sup> Viz např. privilegia pro město Saint-Omer z roku 1127 a 1128, v němž se flanderský hrabě nejenže podřizuje rozhodnutí městského soudu, ale zároveň výslovně uznává, že měšťané mají právo na odpor, pokud hrabě

že feudalismus představuje spíše jakýsi ideální typ ve smyslu Weberově s mnoha lokálními variantami, který je typický pro Evropu západní a nelze jej bez dalšího přenášet do prostředí Evropy střední či východní.

Jestliže však feudalismus přináší jistou ideologii omezující moc krále, může být pochopitelné, že tato ideologie je jasně formulována a užita v zemi, kde patří panovník na počátku vrcholného středověku fakticky k nejmocnějším (již jen proto, že celou zemi dobyl a pak i dokonce „inventarizoval“ v *Domesday Book*) a feudální systém patří k nejdokonalějším v tom smyslu, že má jasnou hierarchii s králem na vrcholu, je centralizovaný (protože „leník králova leníka je královým leníkem“, na rozdíl třeba od Francie) nezná svobodnou – alodiální – držbu půdy (na rozdíl třeba od českých zemí) a nevedl k faktickému rozpadu království (na rozdíl třeba od Svaté říše římské) ale naopak k posílení svazků mezi panovníkem a šlechtou. Jde samozřejmě o Anglii, kde *Magnu Cartu* můžeme považovat za ukázkou toho, co se stane, když fakticky slabý král začne narušovat feudální řád. Jako zásadní vyjádření toho, že král je sám poddán právu a tedy i jako základ *rule of law* ji takto chápali nejen angličtí právní historikové (třeba klasikové Frederick Pollock a Frederick Maitland),<sup>88</sup> ale především tamní politická reprezentace, zejména od svého revolučního vystoupení v 17. století,<sup>89</sup> a je takto chápána v podstatě dodnes.<sup>90</sup> Ideu, že král je poddán právu pak nalezneme jasně vyjádřenu u Henryho Bractona, který však také uznává, že nápravu porušení práva z panovnickovy strany nelze vynutit právními prostředky.<sup>91</sup> Přesto je třeba poukázat na to, že listina pokoušející se o souhrn de facto šlechtických privilegií není v tehdejší Evropě zase tak výjimečným jevem – lze jmenovat třeba uherskou Zlatou bulu Ondřeje II. (vznikající v právním prostředí, které podobně jako Anglie rozvine svébytnou podobu svého zemského obyčejového práva), z našeho

---

nebude cítit výsledky městského výkonu spravedlnosti. Viz CAENEGEM, R. C. cit. dílo, s. 61 nn., tedy kapitola „The Boroughs Charter of Saint-Omer od 1127 Granted by William Clito, Count of Flanders“.

<sup>88</sup> Oba klasikové nejdříve poněkud mírní optimismus čtenáře *Magny Carty*, když připomínají, že listina v mnohém „jen“ kodifikuje již existující právo, které král Jan porušoval, upozorňují, že mnoho z listiny má jasně feudální charakter a výslovně říkají, že se nemáme soustřeďovat pouze na „oslovované články“: „*Události nám v budoucnu ukážou, že některé z těchto oslovovaných klauzulí jsou předčasné, zatímco jiné jsou vágní a můžeme se od nich odchyliť. V konečném důsledku různé sliby o daleko méně závažných otázkách – ... – mají nejspíše větší hodnotu... Taková ustanovení mohou být vynucena před královským soudem, který jen těžko může proti králi vynutit třeba to, že nikomu neprodá nebo nepozdrží výkon spravedlnosti, anebo to, že jmenuje soudci pouze ty, kteří znají právo.*“ POLLOCK, F. – MAITLAND, F. W. *History of English Law before the Time of Edward I.*, Vol. I. 2. vydání, Cambridge: Cambridge University Press, 1898, s. 182 nn. Nakonec však uzavírají, že listina „zkrátka znamená, že král je a bude podřízen právu“. Ibidem, s. 184.

<sup>89</sup> Je třeba připomenout především Edwarda Cokea oslavujícího „starobyrou anglickou ústavu“ včetně *Magny Carty*. Pro přehled jeho politických názorů viz např. NEMO, P. *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, s. 264 nn. Pro hlubší analýzu Cokeových názorů na *common law* (jehož součástí je dle něj i *Magna Carta*) jakožto *law of reason* v kontextu vývoje ideje *rule of law* viz např. ALLISON, J. W. F. *The English Historical Constitution. Continuity, Change and European Effects*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 131 nn.

<sup>90</sup> Viz typicky McKechnie, který o *Magně Cartě* píše: „*Její velký význam nespočívá ani tak v jejich konkrétních ustanoveních, ani v jejich celku, ale v tom, že přijala celý jasně definovaný soubor právních pravidel, který požaduje, aby stál nad vůlí krále, a který takto král Jan přijal. (...) Král tím, že udělil Chartu uznal, že není absolutním panovníkem. (...) O Magně Cartě se tak po pravdě říká, že vyjadřuje ‚vládnutí práva‘ či ‚vládu práva‘ podle fráze, kterou učinil slavnou prof. Dicey.*“ McKECHNIE, W. S. *Magna Carta. A Commentary on the Great Charter of King John with an Historical Introduction*. 2. vydání, Glasgow: James Maclehose and Sons, 1914, s. 123 nn. Pro velmi podobné názory viz i FISHER DREW, K. *Magna Carta*. Westport-London: Greenwood Press, 2004, s. XXXVIII., nebo TURNER, R. V. *Magna Carta. Through the Ages*. Harlow: Pearson, s. 1 nn.

<sup>91</sup> POLLOCK, F. – MAITLAND, F. W., op. cit., s. 193 nn.

prostředí např. tzv. volební kapitulace (poprvé od Jana Lucemburského) které se stanou pravidlem po husitských válkách, z pozdější doby mnohé listiny vydané v Polsku a vedoucí k ustavení jakési „šlechtické demokracie“.<sup>92</sup> Co však liší *Magnu Cartu* od ostatních listin, je nejen to, že je dodnes součástí anglického ústavního práva, ale především to, že privilegia garantovaná původně šlechticům, měšťům (zejména Londýnu) a církví byla postupně rozšířena na celé svobodné mužské obyvatelstvo země.<sup>93</sup>

Jestliže se však při svém pohledu na listiny svobod zaměříme na to, že šlo o soubory privilegií a jestliže si uvědomíme, že privilegia (tedy vlastně „soukromé zákony“) znamenaly často vynětí z moci obecného práva (nejspíše podobně jako ve starém Římě), mohou se nám tyto listiny jevit v jiném světle: Nikoli jako projevy „vlády práva“, ale naopak jako její popření, uvědomíme-li si, že tíž feudálové, kteří požadují potvrzení svých „odvěkých svobod“ zároveň znevolňují zemědělské obyvatelstvo a zavádějí „špatné zvyky“. Pouze fakt zmíněný u *Magny Carty*, tedy to, že jsou tato privilegia postupně v budoucnosti rozšiřována na další svobodné lidi, může tyto listiny vidět jako určitý zdroj změny či inovace na cestě k pozdější skutečné „vládě práva“.

Třetím zdrojem ideje *rule of law* je dle Tamanahy ideový boj mezi císařem a papežem, který podle něj přispěl k tomu, že světská moc uznala, že je podřízena vyššímu právu – právu přirozenému či božímu.<sup>94</sup> Ačkoli lze velmi dobře souhlasit s tím, že tento boj opravdu vedl k vyjasnění vztahu mezi vládcem a právem a tedy přispěl k představě, že král je právu podřízen, domnívám se, že se tak dělo mnohem komplikovanějším způsobem, než tvrdí Tamanaha. Dnes se nám může zdát, že v ideologických i právních sporech od 11. století se střetávají na jedné straně boloňští doktoři (a jejich následovníci) v podstatě podporující císařskou moc (a tedy stojící na straně „moderního“, v zásadě „absolutistického“ státu) a kanonisté argumentující ve prospěch papeže, kteří obhajují „středověké“ myšlenky. To je však velmi zjednodušené, protože na obou stranách se objevují veskrze moderní odpovědi na otázku vztahu vládce a práva v těsném sousedství myšlenek, které lze z dnešního pohledu označit za „středověké“.<sup>95</sup> Např. jedna z konstitucí přijatých Fridrichem Barbarossou na známém sněmu v Roncaglii roku 1158 pod vlivem boloňských doktorů stanoví, že vládce má veškerou jurisdikci a veškerou donucovací moc, od níž odvozují svou moc všichni soudci, kterým tudíž nepřisluší jakkoli zpochybňovat zákony, které vládce již přijal. To je již užití principu *princeps legibus solutus* nikoli však v tom smyslu, že by moc vládce byla neomezená, ale v tom smyslu, že může volně tvořit a rušit zákony, právě proto, že je nad nimi. Zároveň však tentýž císař na sněmu

<sup>92</sup> Lze uvést třeba ustanovení Radomské konstituce (*Nihil novi*) z roku 1505 či *Articuli Henriciani* z roku 1573. Pro jejich roli ve fungování polského státu viz např. KVĚTINA, J. *Šlechtická demokracie. Parlamentarismus v polsko-litevském státě v 16.–17. století*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011.

<sup>93</sup> Jak píše stručně o *Magně Cartě* třeba Turner, „(...) ochrana, kterou poskytovala, se zvětšila během dvou století následujících po roce 1215, když soudními rozhodnutími a parlamentními zákony byla rozšířena na všechny Angličany“. Viz TURNER, R. V. *Magna Carta*. In: J. R. Strayer (ed.). *Dictionary of the Middle Ages*, Vol. 8, New York: Charles Scribner's Sons, 1986, s. 42. Pro podrobný vývoj tohoto rozšíření práv zaručených *Magnou Cartou* viz TURNER, R. V. *Magna Carta. Through the Ages*, s. 80 nn.

<sup>94</sup> TAMANAHA, B. Z., op. cit., s. 19 nn.

<sup>95</sup> V následujícím textu vycházím především z PENNINGTON, K. *Politics in Western Jurisprudence*. In: A. Padovani – P. G. Stein (eds). *The Jurist's Philosophy of Law from Rome to the Seventeenth Century*. Dordrecht: Springer, 2007, s. 157 nn. a PENNINGTON, K. *Law, legislative authority and theories of government, 1150–1300*. In: J. H. Burns (ed.). *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350–c. 1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 424 nn.

zdůrazňuje, že jeho zákony získají souhlas lidu tím, že je lid bude užívat jako obyčejové právo, že zákony musí být spravedlivé, užitečné, nesmí požadovat nemožné apod. V zásadě totéž ale tvrdí i Gratianus ve svém Dekretu (*Concordia discordantium canonum*) vydaném někdy před rokem 1140, tedy zhruba ve stejné době. „Otec kanonického práva“ tedy klade na zákony zhruba stejné požadavky jako jeho odpůrci z řad císařských doktorů? Šlo tedy opravdu o nějaký zásadní ideologický či právní střet? Pennington staví k ronkalskému zákonodárství do kontrastu Clarendonské konstituce anglického krále Jindřicha II. z roku 1164, v nichž král žádá shromážděné barony a biskupy o to, aby uznali jeho prerogativy a svobody; nenárokují si tedy legislativní pravomoc. Ale je tento protiklad zásadní, uvážíme-li, že v tomtéž anglickém království třeba již u Fitz Neala v jeho *Dialogus de scaccario* (1177–79) nalezneme obhajobu teze, že král je odpovědný pouze bohu a stojí tedy nad lidskými zákony, a u Ranulpha de Glanvill v jeho *Tractatus de legibus et consuetudinibus Angliae* (1187–89) nalezneme citovat výše zmíněnou zásadu *quod principi placuit* atd.<sup>96</sup> Máme tedy chápat ronkalské konstituce jako předzvěst moderního zákonodárství a moderního státu, anebo jako typicky středověkou záležitost, anebo Clarendonské konstituce jako předzvěst *rule of law*?

Tato ambivalence pak provází dle mého názoru téměř všechny další středověké diskuse. Třeba se v nich často zdůrazňuje, že panovník si při zákonodárství nesmí počínat svévolně a má tedy dodržovat příkazy přirozeného či božího práva, ale tyto příkazy jsou natolik obecné či dokonce nejasné, že je jen velmi obtížné představit si, že by znamenaly nějakou reálnou zábranu panovníkovy svévole – když k tomu navíc připočteme fakt, že často neexistuje mechanismus kontrolující králova možnou svévoli ve smyslu zásady *princeps non est sub lege fori, est tamen sub lege coeli*. Přesto se většina právních autorit ve 12. století shodne na tom, že vladař nemůže za normálních okolností zasahovat do vlastnických práv svých poddaných, které mají svůj základ v přirozeném právu či v *ius gentium*, což se v zásadě nezmění až někdy do 17. století. Zároveň také nikdo z právníků netvrdí, že by vládce mohl jednat svévolně či vydávat svévolné zákony.

Na počátku 13. století nejdříve kanonisté „objevují“ zdroj autority zákona ve vůli vládce – jeden z největších papežů středověku Innocenc III. (1198–1216) přichází s tezí, že papež má *plenitudo potestatis* uvnitř církve, protože jeho moc pochází od boha, a proto může zasahovat i do otázek, které byly dříve vyhrazeny pouze bohu a jeho právu, typicky otázek manželství a přísahy. Kanonista Laurentius Hispanus (cca 1190–1248) použije tento názor ke zdůraznění toho, že jak moc papeže, tak světských vládců pochází od boha a že lidské právo má svůj zdroj ve vůli vládce. Je také prvním právníkem, který zdůrazňoval to, že neexistuje vztah mezi zdrojem práva a obsahem práva – zásada, že zákony, které mají nespravedlivý obsah, jsou neplatné a nicotné, tak ustupuje do pozadí. Innocencem III. se inspiruje i další kanonista Hostiensis (cca 1200–1271) který opět zdůrazní boží původ císařské i papežské moci, přičemž papežská moc má podle něj zvláštní postavení – papež je božím vikářem, a proto cokoli udělá, je v souladu s právem za předpokladu, že se neprohřešuje proti víře. Protože autorita císaře i papeže pochází od boha, jsou světské i kanonické právo pro Hostiensa v podstatě právem božím – císař je *lex animata*, živoucím zákonem, podobně jako papež. Ale pouze papež je na rozdíl

<sup>96</sup> Viz VAN CAENEGEM, R. C. *Law, History, the Low Countries and Europe*. London: Hambledon Press, 1994, s. 64.

od císaře vikářem božím. Jeho moc je *potestas absoluta et ordinata*, což je termín, který je později užít i pro popis světské moci – dnes bychom řekli pro popis suverenity. To na první pohled vypadá jako jasné předznamenání moderního panovnického absolutismu. Všimněme si také, že tato exaltace vůle vládce je poprvé formulována kanonisty v rámci toho, čemu se někdy říká „papežská revoluce“, nikoli romanisty.

Přesto ani Laurentius či Hostiensis neobhajují tezi, že by vládce mohl vydávat zákony, jak se mu zlíbí. Právníci té doby zásadu *princeps legibus solutus* především interpretují v tom smyslu, že se vládce sám musí právu dobrovolně podřídit. Zásada *quod principi placuit vigorem legis habet* je zase užita ke zdůraznění moci vládce vydávat zákony, které mají zdroj v jeho vůli. Vládce také musí nejen respektovat vlastnická práva svých poddaných, jak bylo řečeno výše, ale také nemůže svévolně zcizovat části své země, protože on ji nevlastní jako soukromá osoba, ale pouze ji spravuje z titulu svého úřadu – země je součástí *bonum publicum*. Během 13. a 14. století se pak ustavuje zásada *rex in regno suo imperator est* – je to opět Innocenc III., který první kategoricky prohlásí, že králové jsou nezávislí ve své moci na císaři, a již v polovině 13. století je tato zásada užívána se samozřejmostí jako klíče, ačkoli nadále pokračují diskuse o nezávislosti králů na císařské moci a o okruhu jejich prerogativ. Také feudální vztahy vzniklé vlastně jako vztahy faktické povahy v raném středověku se stávají vztahy regulovanými právem. Zásady kanonického, římského a feudálního práva se spojují v *ius commune*, které bude dohromady zabraňovat svévoli ze strany vládce. A právníci rozvíjející *ius commune* ve svých dobrozdáních (*konsilia*, odtud označení konsiliátoři) pro soudce či vládce či v komentářích především během 13. až 15. století zdůrazní také to, že ať již má jakkoli vládce *potestas absoluta*, musí respektovat procesní pravidla *ius commune*.

Tyto zásady a pravidla, která zde chápu jako jisté předznamenání budoucí koncepce právního státu, však rozhodně nekončí se středověkem. Jmenujme třeba francouzské autory nazývané *Antiquaires*, kteří se inspirovali nejen římským právem, ale i francouzským obyčejovým právem, přičemž obojí poprvé zkoumají vědecky z humanistických pozic v opozici k ahistoričnosti předchozí scholastiky a stávají se tak představiteli *mos gallicu*.<sup>97</sup> Např. Jacques Cujas (1522–1590), kterého známe spíše pod jménem Cujacius, asi nejvýznamnější francouzský právník své doby, píše, že rozum a obecné dobro jsou základními kameny, na nichž stojí společnost, že nemůže být lidu bez práva, že lid musí souhlasit se zákony, aby byly platné, a že král je podřízen zákonům, což jsou teze, s nimiž by souhlasil snad každý středověký kanonista či romanista. Sousloví jako *potestas absoluta*, *legibus solutus* či *plenitudo potestatis* se používají nadále, někdy však získávají nový význam, někdy si podržují svůj význam starý, takže nemůžeme jednoduše říci, že jakýsi středověký „konstitucionalismus“ byl nahrazen moderním absolutismem. Třeba Alberico Gentili v traktátu z roku 1605 opakuje tyto zásady středověkých právníků, ale dodává k nim, že vládce může kohokoli zbavit subjektivního práva i bez příčiny, čímž z nich dovozuje zřetelně absolutistické konsekvence. Naproti tomu Jean Bodin, kterého jsme si navykli vnímat jako teoretika absolutistické suverenity (ale kterého lze chápat i jako pokračovatele *Antiquaires*), sice píše, že vládcova *maiestas* (termín, který má podle Bodina stejný význam jako jeho termín suverenity) nemůže být omezována právem, tu

<sup>97</sup> K těmto autorům přehledově NEMO, P. *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, s. 171 nn.



však interpretuje jako moc vydávat a rušit zákony, tedy podobně jako středověcí právníci interpretovali zásadu *princeps legibus solutus* (slovo *absolutní* je ostatně odvozeno od *ab solutus*). Vládcova moc také není absolutní v tom smyslu, že by stál nad všemi zákony, ale musí dodržovat boží právo, přirozené právo a *ius gentium*, což je opět názor, pro nějž nacházíme oporu ve středověku. Kromě toho musí vládce ctít *status regni*, tedy to právo, od něhož odvozuje své vlastní suverénní postavení, v Bodinově případě šlo o *Lex Salica*, který se stává součástí *lois fondamentales du royaume*. Stejně tak nemůže vládce silou své moci zasahovat do vlastnických práv či do smluvních vztahů svých poddaných, ke zdůvodnění čehož Bodin cituje známého romanistu Accursia. Proto nelze Bodina interpretovat jako obhájce neomezené arbitrární moci panovníka, ale spíše jako pokračovatele středověkého *ius commune* – Kenneth Pennington ostatně tvrdí, že Bodinův přínos spíše spočívá v rozvinutí a systematickém uspořádání starší materie v rámci konceptu suverenity, než v nějaké novosti na úrovni materie samotné.<sup>98</sup> Detailní zpracování Bodinovy koncepce státní suverenity a jeho absolutismus (ať jím již myslíme cokoli) však již přesahuje období, jemuž je věnován tento článek.

Přesto je nutné si uvědomit, že omezení panovnické moci, která se vyvinula ve středověku, působí i v novověku a zasahují až do moderní doby. Dobrým příkladem může být Německo, jehož *ius publicum Imperii Romano-Germanici* představuje hráz moci císaře až hluboko do 18. století, než především působení univerzit v Halle (založené pozdějším prvním pruským králem Fridrichem I.) a Göttingen (založené hannoverským kurfiřtem a anglickým králem Jiřím II.) de facto ukončí zájem učenců o tento obor, protože místo konceptů pocházejících z *ius commune* dávají učenci z těchto univerzit přednost práci s právními texty vyprodukovanými orgány říše, tedy císařem a sněmy.<sup>99</sup> V tomto veřejném právu Říše se mísí jak středověké římské právo, tak dokumenty zákonného charakteru, které byly vyprodukovány říšskými orgány, tedy především císařem (z nichž nejvýznamnějším je jistě Zlatá bula Karla IV. z roku 1356) a říšskými sněmy. Na jedné straně nelze bez dalšího tvrdit, že římské právo (v jeho středověké interpretaci autorů *ius commune*, tak jak bylo prezentováno výše) přineslo slovník, zásady či maximy, které jsou předzvěstí konceptu právního státu – např. Paul Laband či Otto von Gierke tvrdili, že právě recepc

<sup>98</sup> PENNINGTON, K. *Politics in Western Jurisprudence*, s. 210. Můžeme však citovat i názory, podle nichž je Bodin inovativní nikoli nutně v obsahu, ale v metodě: Např. podle Juliana Franklina humanisté provedli v právní vědě metodologickou „revoluci“ svým důrazem na filologii tím, že se snažili číst římskoprávní dědictví v kontextu klasické vzdělanosti (a odhalovat tedy to, co bylo v římském právu podmíněno konkrétními okolnostmi v životě římského státu) a byl to právě Jean Bodin, který plně rozvinul představu rekonstrukce právní vědy v kontextu univerzální historie, kterou lze zkoumat kriticky komparativními metodami (To je patrně především v jeho spise *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* z roku 1566). Bodin pak ve svých *Six livres de la Republique* z roku 1576 systematicky prozkoumal za použití historických příkladů různé formy vládnutí, aby pak na základě tohoto zkoumání ustavil svou teorii suverenity jako neodvozenou pouze z římského práva v interpretaci *ius commune*, ale jako obecně platnou teorii. Viz FRANKLIN, J. H. *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History*. New York: Columbia University Press, 1963, zejm. s. 59 nn.

<sup>99</sup> K intelektuálnímu vlivu těchto univerzit v Německu viz STOLLEIS, M. *Histoire du droit public en Allemagne. Droit public impérialet science de la police 1600–1800*. Paris: PUF, 1998, s. 447 nn. Zdůrazněme i politické působení těchto univerzit, protože mohlo také přispět k jejich odklonu od *ius publicum Imperii*. Jisté není náhodou, že pruský král by bez argumentů učenců z Halle nemohl rozvinout představu Pruska jako de facto suverénního státu na habsburském římském císaři a že anglickému králi také pramálo záleželo na tom, aby učenci v Göttingen argumentovali ve prospěch Habsburků.

římského práva umožnila nastolit absolutismus (chápaný jako antiteze představy právního státu).<sup>100</sup> Na druhé straně německý právní historik Michael Stolleis tvrdí, že konceptuální dědictví *ius commune* přetrvávalo a že závaznost přirozeného práva, božského práva a práva národů spolu s *leges fundamentales* Říše a představou smíšené ústavy přináší až do konce 18. století právní jistotu i ochranu práv jedince:<sup>101</sup> „*Dokud respekt k Božímu slovu, přirozenému právu a právu národů, k základním zákonům a tradicím Říše zůstává v zásadě nedotčen, tato doktrína slouží také k ochraně práv jednotlivce. Jinými slovy, činí tak nadbytečným rozvoj zvláštní doktríny právního státu. Teprve tehdy, když jsou tyto eticko-právní vazby uvolněny – nejdříve autorita ius divinum hlásaného teologií, později autorita přirozeného práva – je třeba, abychom tuto ochranu zajistili, obrátit se k formálním a sekularizovaným pravidlům právního státu.*“<sup>102</sup> Toto uvolnění vazeb spojuje Stolleis především s procesem sekularizace, vlastně v souladu s tím, jak je tento proces traktován Böckenfördem.<sup>103</sup> Každopádně je dle mého názoru možné argumentovat, že v právním prostoru Říše existuje jistá kontinuita omezení panovnické moci (nejen císaře, ale i jednotlivých zeměpánů) od středověku i přes absolutistické období (které zejména po třicetileté válce nabývá podobu státu policejního, aniž bychom zde tento problematický pojem hlouběji rozebírali), která umožňuje (byť za velmi odlišných historických podmínek a z velmi odlišných ideologických pozic) vznik a rozvoj specificky německé podoby *Rechtsstaatu*. Jak píše opět Stolleis, „*domnělý protiklad policejního státu a právního státu, který byl tak oblíbený v pozdější době* (v 19. století, pozn. autora), *neexistoval v této podobě* (tedy tak, jak si ho představovalo 19. století, pozn. autora) *v Německu nikdy*“.<sup>104</sup> Ukázat, jestli a jak omezení panovnické moci přetrvala středověk i následný novověký absolutismus a policejní stát, však již také přesahuje historický rámec tohoto článku.

Vraťme se však ještě do středověku, konkrétně k filozofům, u nichž můžeme také hledat myšlenky právem omezené moci vládce. Nejspíše prvním středověkým spisem, jehož hlavním tématem jsou otázky státu a práva, je *Policraticus* Jana ze Salisburie napsaný někdy kolem roku 1159. Velká část spisu má charakter tzv. zrcadla princů (*specula principum*), což je žánr, jehož kořeny můžeme najít již v antice (u Isokrata a Xenofóna) a který zažil svou renesanci v době karolinské (Smaragdus ze St. Mihiel, Jonáš z Orleáns či Hinkmar z Remeše). Tato „zrcadla“ v podstatě prezentovala autorův názor na to, jak by měl vypadat ideální vladař, jak by se měl chovat a především jakými ctnostmi by měl oplývat. V páté knize tak nalezneme Janovu představu o ideálním státě – stát (který Jan nazývá po Ciceronově vzoru *res publica*) je přirovnáván k lidskému tělu, kde srdcem je senát (či spíše královská rada, *curia regis*), oči, uši a jazyk jsou soudci a vládci provincií, ruce jsou vojáci a úředníci, žaludek a střeva berní úředníci a pokladníci, nohy sedláci a obchodníci. Král je pak samozřejmě hlavou a je poddán bohu, jehož moc na zemi vykonává. Duší státu jsou kněží, což ukazuje, že jsou v jistém smyslu důležitější než král – zatímco tělo je smrtelné, duše nikoli. Zde se také ukazuje, že Jan stojí (vzhledem k jeho

<sup>100</sup> Ibidem, s. 81 nn.

<sup>101</sup> STOLLEIS, M. Rechtsstaat. In: A. Erler – E. Kaufmann (ed.). *Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte*, Band IV. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1986, col. 367 nn.

<sup>102</sup> STOLLEIS, M. *Histoire du droit public en Allemagne*, s. 269.

<sup>103</sup> Ibidem, především s. 409 nn.

<sup>104</sup> Ibidem, s. 593.

životní kariéře celkem pochopitelně) na straně reformního papežství 12. století a zastává názor, že panovnická moc je nástrojem moci církevní a církevní autorita mu uděluje panovnický úřad – panovník je sluhou kněží. Děje se tak z toho důvodu, že třeba trestání a světská vláda vůbec, při níž se musí často sáhnout k násilí, jsou nevhodné pro posvěcené ruce kněží. Podle Jana je nutné, aby vládce vykonával své povinnosti odpovědně a každý, kdo z panovnickovy vůle bude vykonávat nějaký úřad, tak má činit pod přísahou k dodržování zákonů. Jan tak staví zákony země nad vůli jedince, a to bez ohledu na to, zda jde o poddaného, úředníka či dokonce krále. Nejvyšším úkolem vladaře je totiž být sluhou zákona, kterým nemyslí pouze zákon lidský, ale především zákon boží. Lidský zákon pak nechápe pouze jako výsledky zákonodárné činnosti (kterou panovník může vykonávat také), ale i jako obyčejové právo, které nesmí být nikým za žádných okolností porušeno (např. ani voják nesmí uposlechnout rozkaz zavraždit nevinné či nesmí znesvěcovat křesťanské chrámy). Ve druhé kapitole čtvrté knihy Jan zvláště směřuje i známou zásadu *quod principi placuit legis vigorem habet* s vladařovou podřízeností zákonu, a to sice tak, že v momentu, kdy přestane dodržovat zákony, přestává být vladařem a pak to, co se mu „zlíbí“, již zákonem být nemůže, protože již není vladařem a stát přichází o svou hlavu.

Především v *Polycraticus* VIII, 17 se dočteme, jak se z dobrého krále stává tyran: „*Tyran, ..., je ten, kdo utlačuje lid vládou založenou na síle, zatímco ten, kdo vládne podle zákonů, je vladařem. Zákon je dar Božím, model spravedlnosti, standard spravedlnosti, obraz Boží vůle, ochránce blaha, svazek jednoty a solidarity mezi lidmi, pravidlo určující povinnosti, zábrana proti neřestem, trest násilí a každého zločinu. Zákon je napadán silou nebo podvodem a ničen buď zuřivostí lva, nebo podrýván lstmi hada. Jakkoli se tak stane, je jasné, že je tím napadána milost Boží a že je to Bůh sám, kdo je vyzýván k boji: Vladař bojuje za práva a svobodu lidu, tyran nemyslí na nic jiného, než aby zákony zničotnil a lid porobil v otroctví. Tak je princ obrazem božského, tyran, naproti tomu, obrazem troufalosti jeho Protivníka, dokonce podlosti Lucifera... Vladař jako obraz Boží má být milován, uctíván a ctěn; tyran, obraz troufalosti, má být dokonce zabit... Nejsou to jen králové, kdo praktikují tyranii; mezi soukromými osobami je množství tyranů, když moc, kterou mají, obrací k nějakému zakázanému objektu...“* V osmnácté kapitole se však dočteme, že i tyranové jsou sluhové boží, a sice v tom smyslu, že jsou na nás sesláni jako boží trest za naše hříchy, což Jan dokazuje mnoha příklady ze Starého zákona – v tomto je jeho pozice velmi podobná Augustinově, který vůbec pozemskou vládu chápe jako trest za lidské hříchy. Tam však také nalézá příklady toho, kdy byl tyran zabit (např. Judita zabíjející Holoferna), když v kapitole dvacáté tvrdí, že je po právu a slavným činem tyrana zabit, podmínkou však je, že ten, kdo tyrana zabije, mu nesmí být zavázán slibem věrnosti (čímž jsou z právoplatné vraždy tyrana vyloučeni vlastně všichni královi leníci), nesmí se tím porušovat pravidla spravedlnosti, náboženství či cti a nesmí se tak učinit jedem, který je považován za zvláště zákeřný způsob zabití.<sup>105</sup> Tímto se Jan od Augustina již

<sup>105</sup> Z toho je patrné, že Jan není bezvýhradným zastáncem tyranicidy, ale že u něj najdeme mnoho výhrad, kvalifikací a snad i protřečení, pokud jde o to, kdo a za jakých okolností může zabití tyrana provést. To, jak problém obhajoby tyranicidy u Jana chápat, je proto předmětem diskusí do současné doby. K tomu viz např. ROUSE, R. H. – ROUSE, M. A. John of Salisbury and the Doctrine of Tyrannicide. *Speculum*, roč. 42, č. 4, říjen 1967, s. 693–709.

velmi vzdaluje, když ten považoval za legitimní postavit se vládci pouze v případě, když jednotlivce nutí k vyznávání jiného náboženství než křesťanství.

Zvláště Janovy odvážné myšlenky o tyranicidě jsou ve zřetelném napětí s tehdejší učením církve, které (v návaznosti na interpretaci známé pasáže z Pavlova Listu Římanům) v zásadě učí poslušnosti vládci. Nejspíše také nejde o nějaké právo na odpor, které má „lid“ proti svému vládci; spíše o trest boží za tyranovy hříchy, který může vykonat i člověk, ale který vykoná zcela jistě bůh, pokud by to člověk nedokázal (jak se píše ve dvacáté první kapitole osmé knihy). Díky Janovu zdůrazňování podřízenosti moci vladaře zákonům však můžeme jeho myšlenky chápat jako jeden z kořenů pozdější ideje právního státu.

I u zřejmě největšího středověkého myslitele Tomáše Akvinského můžeme najít myšlenky, že panovnická moc má být podřízena zákonům. Akvinský se zřetelně odlišuje třeba od Augustina především v tom, že díky recepci mnoha Aristotelových myšlenek i pojmových rozlišení pro něj nabývá na hodnotě i pozemská obec. Vládce je stejně jako všechna ostatní jsoucna podřízen věčnému zákonu, jako člověk je podřízen přirozenému zákonu a protože jeho vláda je odvozena od božího řízení, jak píše Akvinský ve spisu *O vládě*,<sup>106</sup> má být podřízen i zákonu božímu. Jak se to však má s jeho podřízeností zákonu lidskému, když on sám je autorem tohoto zákona? (Protože zákon „není nic jiného, než nějaké zařízení rozumu k obecnému dobru, prohlášené od toho, jenž pečuje o obec“.<sup>107</sup>) Akvinský si je dobře vědom zásady *princeps legibus solutus*, kterou i cituje, ale také pravděpodobně zná její středověké interpretace uvedené výše. Proto Akvinský dovozuje, že vládce není podřízen svému zákonu, co se týče jeho moci donucovací (*vis coactiva*), ale je mu podřízen, pokud jde o moc řídicí (*vis directiva*) zákona, a to z vlastní vůle, dobrovolně a nenucen, pouze s ohledem na boží soud.<sup>108</sup> V tomto se tedy Akvinský nijak neliší od právníků vrcholného středověku, kteří z jistého úhlu pohledu „pouze“ aktualizovali výše zmíněnou konstituci *Digna vox*.

I Akvinského tedy můžeme chápat jako jednoho z předchůdců myšlenky, že zákon váže i vládce jako jeho tvůrce (byť jej k tomu nikdo nemůže nutit) a možná můžeme spekulovat i o tom, že znal rozdělení mocí (viz jeho úvahy o legitimitě svržení tyrana opírající se o veřejnou autoritu odlišnou od monarchy).<sup>109</sup> Když ještě k tomu vezmeme v úvahu recepci jeho myšlenek v období tzv. druhé scholastiky (tedy recepci a rozvíjení Akvinského myšlenek, kterou započal v Salamance dominikán Francisco de Vitoria a pokračovali

<sup>106</sup> *De regno* II, 3.

<sup>107</sup> *Summa theol.* I–II, q. 90.

<sup>108</sup> *Summa theol.* I–II, q. 96.

<sup>109</sup> *De regno* I, 7: „Bylo by to nebezpečné pro společnost a pro její vládcy, kdyby se podle osobního mínění pokoušeli o zabítí vládců, třebaže tyranů; často se totiž takovým nebezpečím vystavovali zlí a nikoli dobří; obyčejně také panování králů tísni zlé neméně než tyranie, ... Spíše by tedy z podobného záměru hrozilo nebezpečí ze ztráty dobrého krále, než prospěch z odstranění tyrana. Ukazuje se tedy, že proti ukrutnostem tyranů nelze vystupovat na základě osobního přesvědčení, ale veřejné autority. Za prvé, pokud má nějaká společnost právo ustavit si krále, není nespravedlivé, že ho může rovněž svrhnout nebo omezit, jestliže on tyransky zneužívá královské vlády. A nelze usuzovat, že se taková společnost dopouští svržením krále nevěrností, dokonce i když se mu předtím navždy podřídila. Zasloužil si totiž to, aby s ním poddaní nedodrželi smlouvu, když ve správě společnosti nepostupoval věrně, jak to vyžaduje královský úřad.“ (Citováno dle českého překladu BAHOUNEK, J. *Politické myšlení sv. Tomáše*. Brno: Masarykova univerzita, 1995.) Stanislav Sousedík tvrdí, že Akvinský rozlišuje mezi mocí zákonodárnou, soudní a výkonnou, z nichž dvě poslední jsou závislé na té první. Viz SOUSEDÍK, S. Tomáš Akvinský, In: V. Herold – I. Müller – A. Havlíček, op. cit., s. 534 nn.

v ní další myslitelé jako jezuité Francisco de Suarez či Roberto Bellarmino), můžeme ho považovat nejen za předchůdce novověkého učení o dělbě moci či o právu na odpor, ale třeba i myšlenky společenské smlouvy, byť s jedním velkým omezením, které platí nejen pro něj, ale i pro jeho již zmíněné pokračovatele z řad katolických myslitelů: Pro Akvinského i pro učence nové scholastiky dochází ke vzniku společnosti smlouvou z důvodů lidské přirozenosti pocházející od boha, který je tak konečným „zdrojem“ ideje smlouvy, nikoli ze svobodného racionálního rozhodnutí lidí bez ohledu na nějaký věčný zákon, jak si to bude později představovat Hobbes.

## ZÁVĚR

Z výše uvedeného je snad patrné, že představa, podle níž je politické společenství (či jeho vládce) vázáno právem, se nerodí až někdy v evropském novověku, ale její kořeny můžeme hledat již v antickém či středověkém myšlení a někdy i v praxi těchto politických společenství. Je však třeba také říci, že tato právní omezení moci obce či panovníka měla nejspíše jiný význam než moderní představa, že stát je vázán vlastním právem. Tento rozdíl je možná důvodem, proč se často zdráháme v těchto společnostech hledat kořeny ideje právního státu. Zde bych chtěl na závěr zmínit jen některé, které považuji za nejdůležitější.

Především je třeba opět zdůraznit to, že právem či zákony se rozumí něco dosti jiného než v moderní době, kdy právo chápeme do velké míry jako produkt státní moci a snažíme se také o zachování hranice mezi právem, morálkou či náboženstvím. Pro antické a v mnohém i pro středověké myslitele toto ostré rozlišování mezi právem a ostatními společenskými pravidly prostě neplatí. S tím souvisí druhý zásadní rozdíl, který zde musí být zmíněn: Pro antické myslitele je konečným cílem zákonů učinit lidi ctnostnými, u středověkých myslitelů jde zase o to, že pozemský život, který se odehrává v politickém společenství, je do velké míry pouze druhořadý, srovnáme-li jej s životem věčným – zákony nám mohou zajistit život na tomto světě, a proto mají být dodržovány, ale pouze víra v boha a dodržování jeho zákona nám může otevřít cestu k věčnému životu. V obou případech je zřejmé, že konečným cílem dodržování zákonů je něco velmi jiného, než v moderním liberálním státě, který ponechává na nás samotných, jaké ctnosti si zvolíme ve svém životě, a tak vlastně nemá jiný úkol, než zajistit naše soužití zde na tomto světě. Za třetí je zřejmé, že antické ani středověké pojetí práva nestojí na nějaké představě rovnosti lidí (byť antika může uznávat rovnost občanů před zákonem, která však může být narušena privilegií), naopak je postaveno na zásadních nerovnostech, které jsou chápány jako přirozené (byť křesťanství hovoří o rovnosti, která se však nemá realizovat zde, ale až po smrti).<sup>110</sup> Za čtvrté, a to je možná klíčové pro ty, kdo odmítají hledat kořeny ideje právního státu dříve než v novověku, v antice i středověku není hlavním důvodem právního omezení moci obce či vládce to, že by tímto omezením měl být chráněn jedinec jako nositel nezczizitelných lidských práv, protože jde spíše o ochranu stability společnosti

<sup>110</sup> Nizozemský historik Johann Huizinga to píše výstižně: „*Omnes namque homines natura aequale sumus. To se opakovalo v nejrůznějších podobách a s nejrůznějším důrazem, aniž existoval úmysl nerovnost také pravdu zmírnit. Neboť pro středověkého člověka leželo jádro myšlenky v blízké rovnosti ve smrti, nikoli v beznadějně vzdálené rovnosti v životě.*“ HUIZINGA, J. *Podzim středověku*. H+H: Jinočany, 1999, s. 99 nn.



jako takové. Konečně, za páte, je zřejmé, že antika ani středověk příliš nerozpracovaly institucionální prostředky, pomocí nichž by šlo vynutit, aby politické společenství či jeho vládcí opravdu dodržovali právo (byť v athénském právu můžeme nalézt jistého předchůdce správního či dokonce ústavního soudnictví ve výše zmíněném institutu *graphe paranomon*, o římském senátu lze uvažovat i jako o jistém „ústavním soudu“ a nejen římské právo zná trestní odpovědnost úředníků; Platón ve svých *Zákonech* pracuje s představou, že jednotlivé úřady v obci by se měly navzájem kontrolovat, což vzdáleně připomíná dnešní dělbu moci, středověcí konsiliátoři znali procesní pravidla, kterými se musí řídit i vládce apod.).

Zde zmíněné antické a středověké kořeny ideje právního státu však mají dle mého názoru ten význam, že se na ně navazuje v pozdější době, i když v jiném společenském i politickém kontextu dochází k jejich reinterpretaci. Mohly by se třeba moderní představy o demokracii rozvíjet v naší evropské či západní kultuře tak, jak se rozvíjely, když by nestály třeba na úvahách středověkých kanonistů interpretujících zásadu *quod omnes tangit ad omnibus approbetur*, kterou převzali ze soukromého římského práva a použili v novém kontextu? Trvali bychom na stálosti a rigiditě ústavních pravidel, kdybychom za sebou neměli historii antických v ideálním případě nezměnitelných *nomoi* či středověkých *leges fundamentales*? Psali bychom katalogy univerzálních lidských práv, když by za námi nestály dějiny v podstatě feudálních listin privilegií? Lze chápat třeba současný republikanismus takového Philipa Pettita či Richarda Bellamyho, kteří mnohdy odkazují na Cicerona, aniž bychom si připouštěli tyto antické a středověké kořeny? A nespochívá nakonec vývoj lidského myšlení především v tom, že jsou staré myšlenky neustále reinterpretovány a zasazovány do nových kontextů?

*Tento článek je jedním z výstupů grantového projektu Grantové agentury ČR „Diskursivní pojmy v právu“, č. P408/12/2579.*

**JUDr. Michal Šejvl, Ph.D.**

Ústav státu a práva AV ČR, v. v. i.

Fakulta právnická Západočeské univerzity v Plzni

Michal Šejvl

### **Ancient and Medieval Roots of the Concept of the Rule of Law**

***Abstract:** The main topic of this article is the genealogy of the concept of the rule of law since ancient times until the late Middle Ages. It presents conceptions originating from legislative texts, juridical literature and philosophical writings (especially of Plato, Aristotle, Cicero, John of Salisbury and Aquinas) in order to show that in ancient and medieval times it was firmly accepted that arbitrary power shall be limited by law, in other words the idea of binding character of law for the ruler or “state”. In conclusion it describes fundamental differences between ancient and medieval conceptions of the rule of law on the one hand and modern conceptions (namely the modern difference between law, morality or religion, different goals of the modern state that lies no more in the education to virtue or in preparation for the eternal life and the fact that modern rule of law wants to protect an individual as a subject of human rights against state power, while ancient or medieval conceptions of the rule of law rather wanted maintain the stability of society). However, the conclusion emphasizes that many ancient and medieval ideas concerning rule of law were influential even in modern times and have been reinterpreted in new contexts.*

***Key words:** rule of law, Rechtsstaat, ancient law, medieval law, limited government*