

MONTESQUIEU

Mezi objektivními a právními zákony

Charles Louis Secondat baron de la Brède et de Montesquieu (1689–1755) patří bezesporu k často citovaným představitelům francouzského osvícenství a k předchůdcům některých důležitých myšlenek, jimiž se dodnes řídí právní a politické názory. Jeho dílo vzbuzuje stále diskuse a jeho knihy se vydávají.

Uvedme na počátku alespoň některé názory na tohoto významného filozofa.

Ernst Cassirer v práci z roku 1932 věnované osvícenské filozofii¹ označuje Montesquieuovu knihu *O duchu zákonů* za dílo znamenající novou epochu. Podle jeho názoru nebylo pro Montesquieua zkoumání faktů cílem výzkumu, nýbrž pouhou etapou k dosažení opravdového cíle. Montesquieu vytvořil první ideální typ v dějinách. Duch zákonů je teorií typů společenských organizací. Těch se zdá být nekonečně mnoho variant, ale tato mnohost se rozpadá, jakmile přejdeme od jevů k principům. Montesquieu se snaží odhalit vnitřní pravidlo, které ovládá a řídí formy. Už on vyvodil z ideálních typů tvrzení, že všechny základní součásti společnosti jsou spolu těsně spojeny, jsou na sobě vzájemně závislé a jejich vzájemná aktivita závisí na formě celku. Úpadek společnosti podle Montesquieua začíná porušením jejího vnitřního principu. Tyto principy, píše Cassirer, nejsou přísně statické. Ale pokud jde o historický pohyb, nedomnívá se Montesquieu, že je řízen náhodou. Pod chaotickým povrchem se skrývají obecné příčiny, a to morální i fyzické.

Hannah Arendtová v práci z roku 1963² klade Montesquieua mezi literáty [hommes de lettres], kteří se na rozdíl od moderních intelektuálů stahují ze společnosti. Tito lidé nebyli nikdy chudí. Stáhli se z politiky, ale antické myslitele začali studovat právě proto, aby se poučili o institucích: hledali politickou svobodu, ne pravdu. Jejich filozofický přínos je podle Arendtové nicotný a ani jejich politické myšlení není přínosné (o tom by se v Montesquieuově případě dalo pochybovat – I. H.), ale mají velký význam v kontextu revoluce, a to tím, že položili nový důraz na pojem „svoboda“ v souvislosti s veřejnou svobodou. (To na rozdíl od Augustinovy vnitřní svobody, do níž se můžeme utéci.) Pro osvícenské literáty mohla svoboda existovat jen

1 Cassirer, Ernst: *La philosophie des Lumières*. Paris, Fayard 1970, s. 217–221.

2 Arendt, Hannah: *Essai sur la révolution*. Paris, Gallimard 1967, s. 170 a 175–179.

na veřejnosti. Nicméně mnoho z nich, včetně Montesquieua, nechtělo, aby revoluce propukla.

Raymond Aron v knize o etapách sociologického myšlení³ napsané v roce 1967 věnuje Montesquieuovi celkem rozsáhlou kapitolu. Tvrdí o něm, že byl v jistém smyslu poslední z klasických filozofů a první ze sociologů,⁴ že byl stejně sociologem jako A. Comte a že některé partie *Ducha zákonů* jsou modernější než dílo Comtova.⁵ Jeho hlavním dílem byl podle Arona *Duch zákonů* a ten má sociologické zaměření. Montesquieu chtěl učinit historii srozumitelnou. Jevila se mu jako různost mravů, zvyků, myšlenek, zákonů a institucí. Tomu všemu chtěl dát srozumitelný řád, a to 1. odkrytím hlubších příčin a 2. hledáním typů, podle nichž by se různost mravů, zvyků a idejí dala organizovat.⁶ Aron poukazuje na vlivy, které spolupůsobily na vznik tohoto Montesquieuova díla. Až do osmé knihy byl prý inspirován Aristotelem. Byla napsána před cestou do Anglie. Od deváté knihy je inspirací jeho pobyt v Anglii a knihy, které jsou věnovány fyzickým a morálním příčinám, byly pravděpodobně napsány ještě později.⁷

Podle Arona věřil Montesquieu na principy spravedlnosti, které jsou starší než pozitivní zákony a které jsou založeny na pojmech lidské rovnosti a reciprocity. Tyto zákony-příkazy vyplývají z přírody nebo z lidského rozumu. Ústředním problémem interpretace *Ducha zákonů* tedy podle Arona je, co v knize tyto přirozené zákony dělají. Montesquieu by chtěl na jedné straně vysvětlit kauzálně různost pozitivních zákonů a na druhé získat univerzálně platná kritéria schopná zdůvodnit hodnocení institucí. Pro ta je ale obtížné najít místo v deterministické filozofii.⁸

Aron se staví na obranu Montesquieua proti tvrzením, že jeho myšlení je hodně rozporné. Podle jeho názoru Montesquieu sice formuloval velké množství částečných vysvětlení, ale zároveň hledal prostředky, jak tuto rozpornost překonat. A ty našel v pojmu ducha lidu.⁹

A konečně i Aron souhlasí s myšlenkou H. Arendtové, že Montesquieu v žádném případě netoužil po revoluci.¹⁰

Louis Althusser napsal v sedmdesátých letech o Montesquieuovi monografii.¹¹ V ní mj. srovnával Montesquieua s jeho předchůdci,

3 Aron, Raymond: *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris, Gallimard 1967.

4 Aron, Raymond: cit. dílo, s. 66.

5 Tamtéž, s. 25.

6 Tamtéž, s. 25–29.

7 Tamtéž, s. 31.

8 Tamtéž, s. 56–58.

9 Tamtéž, s. 64–65.

10 Tamtéž, s. 63.

11 Althusser, Louis: *Montesquieu, la politique et l'histoire*. Paris, P.U.F. 1974.

Hobbesem, Spinozou a Grotiem. Ti navrhli ideu vědy, ale věda v jejich dílech rozpracována není. To, co psali, nebyla teorie skutečných dějin; oni hledali esenci společnosti. Naproti tomu se Montesquieu – stejně jako Newton – soustředil na empirická fakta a snažil se odhalit ne podstaty, nýbrž zákony. I když byl tedy jeho projekt stejný, lišil se od svých předchůdců předmětem i metodou.¹² Lišil se od svých skeptických předchůdců i tím, že nechápal dějiny lidstva jako dějiny omylů. Zároveň si uvědomoval, že pro vědecké zpracování historie je nutné přestat si půjčovat původ dějin z nějakého transcendentního řádu a zbavit se teologických a morálních ohledů.¹³ Podle Althusserova názoru byl „Montesquieu před Marxem bezpochyby první, kdo se pokusil chápat dějiny, aniž jim propůjčil účel..., první, kdo nabídl pozitivní princip pro obecné vysvětlení dějin“,¹⁴ a to nejen statický, nýbrž dynamický.

A na závěr hodnocení ze sborníku, který vyšel už v 21. st.:¹⁵ v něm Bernard Binoche píše, že Montesquieuova kniha *O duchu zákonů* reagovala na krizi historie a právní racionality v první polovině 18. st. Montesquieu vytváří novou vědu, která není ani (jen) o zákonech, mravech a historiích, ale která může být tím vším v jiných okolnostech.

Charles Louis Secondat baron de La Brède et de Montesquieu se narodil v La Brède blízko Bordeaux, kde v letech 1705–1708 vystudoval práva a stal se advokátem. Částečně i pro neshody s otcem odešel do Paříže, odkud se vrátil až 1713, tj. po otcově smrti. Stal se rádcem a později prezidentem Královského soudu (parlamentu) v Bordeaux a členem akademie v Bordeaux. Z té doby je známo několik jeho prací týkajících se fyziky. V roce 1721 vydal v Holandsku *Perské listy*, které měly velký úspěch. V dalších letech svého života žil střídavě v Bordeaux a v Paříži, kde se stal roku 1727 členem Francouzské akademie. Tento život přerušil velkou cestou po Rakousku, Uhersku, Itálii, Německu a Holandsku v letech 1728–1729 a v letech 1729–1731 pobýval v Anglii. V následujících letech pracoval na *Úvahách o příčinách o velikosti a úpadku Římanů* a také na dalších dílech, která však nevyšla. Mimo jiné mezi nimi byla práce zachycující jeho dojmy z anglického pobytu, kterou se však neodvážil vydat také z toho důvodu, že ve Francii způsobily velký rozruch a pozornost cenzury

12 Althusser, Louis: cit. dílo, s. 14–15.

13 Tamtéž, s. 16.

14 Tamtéž, s. 52.

15 Binoche, Bernard: *Montesquieu et la lecture de la rationalité historique* in: *Lectures de l'Esprit des lois (textes réunies et présentés par Céline Spector et Thierry Hoquet)*. Pessac, Preses Universitaires de Bordeaux, 2004 (dále *Lectures*), s. 63.

nedávno vydané Voltairovy Filozofické listy. Od poloviny třicátých do konce čtyřicátých let 18. století pracoval na své stěžejní knize O duchu zákonů, která pak vyšla v roce 1748 v Ženevě a získala obrovský úspěch, ale vzbudila i vlnu kritiky. Boji o uznání díla a o odvrácení jeho cenzurního zákazu bylo zasvěceno konečné období Montesquieuova života. V roce 1750 napsal Obranu Ducha zákonů, kde polemizoval proti výtkám, které mu byly adresovány. Zemřel v Paříži v roce 1755.¹⁶

Domnívám se, že pro Montesquieuovo dílo měly velký význam jeho cesty po Evropě. Ve svých zápiscích z cest, které vyšly poprvé až v roce 1894,¹⁷ jeví Montesquieu velký zájem o umění, malířství, sochařství i architekturu. Jeho popisům jsou věnovány celé stránky, Montesquieu se pokouší načrtnout i některé obecné zásady tvorby výtvarného díla. Ale nemenší díl pozornosti je věnován sociálním otázkám a rozboru hospodářství. Montesquieu se zajímal především o příjmy a výdaje vládců a o možnosti zemědělské a řemeslné výroby a v návaznosti na to obchodu. Někde najdeme i líčení chování lidí; především v obecných charakteristikách (neurozených) občanů jednotlivých států si nebral žádné servítky. Ale nesetkával se na svých cestách jenom s nimi. Vyhledával společnost sobě rovných, setkával se i s panovníky a také s významnými učenci a mysliteli. V jeho poznámkách najdeme připomínku, že si má koupit Vicovu knihu Základy Nové vědy. A. Vantuch uvádí, že ji četl, ale že její princip zaměřený protidescartovsky na pochopení zákonitostí vývoje v čase mu byl cizí.¹⁸ Mezi lidmi, o nichž se Montesquieu ve svých poznámkách z cest zmiňuje jako o svém příteli, je i baron von Stein. Montesquieu ho charakterizuje jako nejlepšího znalce veřejného práva. S Vantuchem lze souhlasit, že se Montesquieuovi nelíbilo ani v Prusku ani na protestantském severu s výjimkou Hanoverska, které ovšem patřilo Anglii. Montesquieu kritizoval pruský militarismus, kterého si v době jeho cest Evropa ještě nevšimla. S větším pochopením se u něj setkala Holandsko, díky jeho způsobu výběru vládců, namítal ovšem, že Holandsko skutečnou vládu vlastně nemá.¹⁹ Obecně mu ovšem nebyl sympatický způsob chování lidí, kteří se živí obchodem – a tato výtky se nevztahovala jen na Holanďany, k nimž se vztahuje následující citát, ale také na Angličany: „Srdce obyvatel, kteří žijí z obchodu, je

16 Tyto údaje jsem čerpala z práce Antona Vantucha: Ch.-L. Montesquieu, zápas o dielo. Bratislava, Pravda 1977, především s. 7–8.

17 Montesquieu, Charles: Voyages. Paris, Arléa 2003, s. 5.

18 Vantuch, Anton: cit. dílo, s. 148.

19 Tamtéž, s. 145–147.

zcela prohnilé; neprokáží vám sebemenší službu, protože doufají, že si ji koupíte.“²⁰

Podívejme se nyní na Montesquieuovu metodu. Uvedu nejprve několik komentářů z pera těch, kdo se Montesquieuem zabývají, pak jeho vlastní poznámky o tom, jakým způsobem je třeba při zkoumání společnosti postupovat.

E. Cassirer chválí Montesquieua za to, že dokázal zacházet se světem empirických faktů i s teoretickým rozbořem „možností“, kam je zařadit.²¹ Althusser jakoby se přel s Aronem o systém v Montesquieuově díle. Althusser, když se ptá, co Montesquieu objevil nového, odpovídá, že to nebyly detaily, nýbrž univerzální principy umožňující porozumění lidským dějinám a všem jejich podrobnostem. Avšak tyto principy se podle Althussera v Montesquieuově díle těžko hledají. Může za to podivná koncepce, tj. řazení kapitol v Duchu zákonů.²² Aron však v Montesquieuově díle systém vidí: Podle něho jde Montesquieu od fyzických příčin k počtu obyvatelstva a odtud ke společnosti ve vlastním smyslu, tj. k souboru věr a způsobů práce. Tím jsou určeny zákony, mravy a způsoby, které dále definuje.²³

Alain Cambier zasazuje Montesquieuovo dílo do širších souvislostí evropského myšlení. Tvrdí, že ve středu Montesquieuových analýz se objevuje dvojí nutnost ukázaná Leibnizem: Před tím, než se objeví zákony formulované politickým suverénem, je třeba, aby existovaly vztahy předurčující charakter spravedlnosti. Kromě toho jsou tyto možné vztahy podřízeny empirickým podmínkám svého uskutečnění a úpravám, které reflektují pozitivní zákony. Tak – na rozdíl od Hobbesa – dochází k omezení suverénovy moci.²⁴ Zabývá se dále možnými analogiemi mezi Newtonovým a Montesquieuovým chápáním vědy. Newton se podle jeho názoru postavil proti Descartovu ideálu jasné a zřetelné intuice a chtěl vycházet z faktů. A Montesquieu měl dobré vědecké a fyzikální vzdělání. Vyhovovala mu experimentální metoda, protože umožňovala kontrolovat myšlení prostřednictvím faktů.²⁵ Avšak, zatímco Newtonův systém ústil do teologie, Montesquieuův zakládá antropologii: „Specifičnost lidské existence se odehrává v uspo-

20 Montesquieu, Charles: *Voyages*, s. 417.

21 Cassirer Ernst: cit. dílo, s. 222.

22 Althusser, Louis: cit. dílo, s. 43.

23 Aron, Raymond: cit. dílo, s. 45–46.

24 Cambier, Alain: *Montesquieu et la liberté (Essai sur „De esprit des lois“)*. Paris, Herman éd. 2010, s. 77.

25 Tamtéž, s. 95–96.

řádání trojitosti zákonů, z nichž plyne: fyzikální zákony, ‘původní’ normativní zákony a pozitivní zákony.”²⁶

Vztah k Newtonovi trochu zpochybňuje Francine Markovitsová. Tvrdí, že se můžeme ptát, zda se model experimentální filozofie v Duchu zákonů nevztahuje spíše k Buffonovi než k Newtonovi. Montesquieuu tedy podle ní napsal přírodní historii institucí.²⁷ Montesquieuovo odvolávání se na přírodní historii Markovitsová označuje za experimentální metodu. Montesquieuu hledá v historii zkušenost, pokusy. V typologii přebírá starou Platónovu a Aristotelovu typologii, tj. protiklad normálního stavu a jeho degradace. Ale u Montesquieua se nekazí lidé, nýbrž principy.²⁸ Zejména v částech věnovaných náboženství prý používá svou experimentální metodu, kde se případové analýzy organizují podle dichotomií vztahů rozpornosti, paradigmaticky.²⁹

O experimentální metodě u Montesquieua píše také Bernard Binoche, podle jehož názoru používá Montesquieu místo experimentu srovnání pozitivních zákonů a umožňuje tak prý identifikaci téměř všech nutných zákonů, kterým podléhají právní dějiny národů. Tím se liší od srovnávání pro poučení (*historia magistra vitae*) např. u Machiavelliho, kde se hledají podobné situace a poučení z nich.³⁰

Zatímco komentátoři, které jsem uváděla až dosud, uvažovali o Montesquieuovi spíše jako o objektivním vědci, tvrdí Bernard Manin, že Montesquieu v Duchu zákonů nepopisuje, nýbrž soudí a vybírá. Je to prý vidět hlavně na knize XXIX, kde doporučuje umírněnost při tvoření zákonů. Duch zákonů je podle Manina projektem filozofické výchovy zákonodárců a vládců.³¹

Zdá se, že obojí přístup můžeme u Montesquieua skutečně nalézt. Montesquieuu se sice o experimentální metodě nezmiňuje, nicméně zdá se, že mu jde především o objektivní pokus a hojně příklady z minulých dějin a situací mohou skutečně sloužit ke srovnávání. Na druhé straně cílem Montesquieua díla nebylo jen objektivní porozumění společnosti a vztahu mezi přírodními, objektivními společenskými a právními zákony, ale také praktický návod pro zákonodárce, který mu měl umožnit formulovat pro daný národ takové zákony, které by vyrovnávaly negativní působení přírodního prostředí a využívaly vlivů

26 Tamtéž, s. 98.

27 Markovits, Francine: Montesquieu: *L'esprit d'un peuple, une histoire expérimentale*, in *Lectures*, s. 97–98.

28 Tamtéž, s. 95.

29 Tamtéž, s. 81.

30 Binoche, Bernard: Montesquieu et la crise de la rationalité historique in *Lectures*, s. 59.

31 Manin, Bernard: Montesquieu et la politique moderne, in *Lectures*, s. 173.

pozitivních. V tomto smyslu se v Montesquieuově práci samozřejmě muselo vyskytnout i hodnocení.

Sám Montesquieu už v Perských listech uvádí – Rizáovými ústy –, že se lidé mají obrátit na rozum a že mají hledat pravé příčiny, tj. ty, které jsou přirozené a vysvětlitelné rozumem.³² V Duchu zákonů pak zdůrazňuje: „Příčiny jsem nevytvořil z vlastních předsudků, ale z přirozené povahy věcí samých.“³³ Už tady ovšem narážíme na problém vztahu mezi povahou vlády a jejím principem. Povaha vlády je to, co ji činí takovou jaká je; předběžně ji lze označit jako strukturu vlády. Princip je to, co vládu nutí jednat, tj. vášně.³⁴ Principy jsou pro každý způsob vlády jedinečné, tj. pro demokracii je to ctnost, pro aristokracii umírněnost, pro monarchii čest a pro despotii strach.³⁵ Montesquieu sám uvádí, že mu jde o principy, tj. ne o to, co je, ale o to, co má být.³⁶ Snad se dá říci, že se v tomto případě Montesquieu pokouší vytvářet jakési ideální typy, s nimiž může jednotlivé vlády srovnávat a hledat tak nejvhodnější uspořádání pro tu vládní formu, které dával v dané době a na místě, kde žil, přednost, tj. pro monarchii. V tomto smyslu snad můžeme opravdu ustoupit Maninovu názoru, že v jeho práci nalézáme i pokus o jakési poučené pro zákonodárce.

Z metodologického hlediska je důležitá i Montesquieuova poměrně velká rozlišovací schopnost, která mu umožňuje vyhnout se anachronismu. To se ukazuje např. v jeho kritice přívržence školy „germanistů“, abbé Dubose. Montesquieu zde upozorňuje na to, že Germáni používali latinské termíny pro skutečnosti, které byly u nich jiné než za římského panství. To si musí podle Montesquieua dnešní historik uvědomovat a nedomnívat se, že Germáni převzali od Římanů s jejich pojmy i odpovídající způsoby správy.

I. Montesquieuovo pojetí společnosti

Podívejme se nyní na Montesquieuovo pojetí společnosti obecně. Vyjdeme z otázky vztahu hmotné přírody a lidí, přejdeme k vztahu fyzické přírody k zákonům, rozebereme přirozené zákony, od ducha národa přejdeme k zákonům pozitivním, vlivu mravů a konečně k úloze náboženství.

32 Charles-Louis Secondat baron de la Brède et de Montesquieu: Perské listy. Praha Odeon 1989, s. 145.

33 Montesquieu, Charles: Duch zákonov. Bratislava Tatran 1989, s. 111.

34 Tamtéž, s. 124

35 Tamtéž, s. 124–128.

36 Tamtéž, s. 129.

Podle Cambiera je u Montesquieua živá lidská bytost zakořeněna v neoduševnělé hmotě, ale liší se od ní a vidí v ní pramenit vlastnosti, které nepatří nižším bytostem. Svědky těchto emergentních kvalit – a ne prostých důsledků – jsou podle Cambiera mravy: „Montesquieu není redukcionista. Spíš trvá na plastičnosti lidské bytosti, která sídlí nejprve v její sensibilitě.”³⁷

S tímto výrokem v zásadě souhlasím, ale nemohu si nepovšimnout skutečnosti, že Montesquieu byl stejně jako jeho současníci ovlivněn vzorem přírodních věd, zejména fyziky. Koneckonců, v mladších letech ve svých příspěvcích pro akademii v Bordeaux se zabýval právě výzkumy v rámci této vědy. Nelze se tedy divit, že se v jeho díle setkáváme s metaforami a přirovnáními, v nichž Montesquieu vychází z této své zkušenosti. Např. v souvislosti se vztahem uspořádání státu a podnebí se najednou objeví poznámka: „Nemluvím o zvláštních případech; v mechanice se setkáváme se silou tření, která mění nebo omezuje teoretické závěry: i politika je má.”³⁸

U Montesquieua hrají velkou roli příčiny a zákony. U obou se můžeme setkat s jejich dělením na obecnější (vzdálenější) a přímé, méně obecné. U zákonů je pak nutno rozlišovat mezi objektivními zákony, které jsou „přirozené“, a zákony pozitivními, které vytvořili lidé sami. V mnohém se příčiny a zákony proplétají, což vede k tomu, že ve společnosti nelze předvídat, ba dokonce ani vysvětlovat už proběhnuvší události s jistotou. Svým způsobem o tom píše i A. Vantuch když identifikuje cíl Ducha zákonů: „Základem celého díla bylo vlastně ukázat, že činy, a tedy i myšlenky lidí a národů neřídí náhoda, ale hmotné *okolnosti*, ve kterých žijí.”³⁹ Montesquieu podle Vantucha nepřipouští ani prozřetelnost, o níž byla okrajová zmínka v Úvahách o příčinách velikosti a úpadku Římanů.⁴⁰ Jde o fyzikální příčiny, ale také o příčiny morální a dále o volní a rozumové schopnosti člověka a společnosti, které mohou fyzikální příčiny oslabit, případně zvrátit. Montesquieu podle Vantucha uznává mnohost a měnlivost příčin, a proto výsledky jejich působení nelze předvídat s jistotou.

Montesquieu se problematikou zákona zabývá hned na počátku své knihy o duchu zákonů. Vychází z deistického pojetí zákona, podle něhož bůh stvořil zákony tohoto světa a zachovává je.⁴¹ Zákony definuje následovně: „Zákony jsou v tom nejširším smyslu nevyhnutelné

37 Cambier, Alain: cit. dílo, s. 139

38 Montesquieu, Charles: Duch zákonov, s. 282.

39 Vantuch, Anton: cit. dílo, s. 191.

40 Úvahy o příčinách velikosti úpadku Římanů, in: Montesquieu, Charles: Duch zákonov. Bratislava, Tatran 1989.

41 Montesquieu, Charles: Duch zákonov, s. 113.

vztahy, které vyplývají z povahy věcí.⁴² V tomto smyslu má podle Montesquieua zákony všechno včetně lidí a – překvapivě – boha. Zákony jsou stálé a existuje mezi nimi vzájemná závislost. Každý zvláštní zákon se váže na jiný nebo závisí na jiném všeobecnějším.⁴³

Ve vztahu k rozumným bytostem je situace ještě o něco složitější. Podléhají zákonům, které si vytvořily. To je jasné. Podléhají také zákonům, které si nevytvořily. To by bylo jasné, kdyby se jednalo pouze o přírodní zákony nebo o objektivní zákony, které se uplatňují v každém společenství lidí. U Montesquieua se však mezi tyto zákony dostává i morální pravidlo – zákony spravedlnosti, které jsou podle jeho názoru všude stejné.⁴⁴ Je to tím pozoruhodnější, že mezi zákony utvořené lidmi Montesquieu klade náboženské, politické, občanské a morální zákony.⁴⁵ Spravedlnost se tedy těmto vytvořeným zákonům vymyká a patří k zákonům týkajícím se lidské přirozenosti, které musíme zařadit k zákonům objektivním.

Zvláštností rozumných bytostí je také to, že pro tyto bytosti neplatí zákony bezvýjimečně a že je rozumné bytosti mohou porušovat. Je to dáno skutečností, že mohou podléhat omylu a navíc se řídí vůlí. Montesquieu konstatuje, že na rozdíl od rozumných bytostí se zvířata a hlavně rostliny přirozenými zákony řídí lépe.⁴⁶

Montesquieu bývá označován jako zakladatel geografického determinismu. Utváření krajiny, úrodnost či neúrodnost půdy a především stav klimatu patří podle něho skutečně mezi faktory, které podstatným způsobem spoluurčují chování lidí a organizaci společnosti. Montesquieu to vysvětluje celkem jednoduchou posloupností: Lidé mají v různých podnebíh různé potřeby, proto se u nich objevují různé životní způsoby a ty vedou k různým zákonům.⁴⁷ Montesquieu o vlivu podnebí na utváření rodiny píše: „Lidské důvody se vždy podřizují té nejvyšší příčině, která si dělá, co chce a používá prostředky, jaké potřebuje.“⁴⁸ Velmi důležité je tedy pro Montesquieua klima: „Zdá se mi, že čím více se přibližujeme k severu, tím jsou lidé tvrdší při snášení nesnází; čím více se přibližujeme k teplým krajům na jihu, tím více je tělo ochablé a i duch se blíží ochablosti.“⁴⁹ V Duchu zákonů z toho vyvozuje i rozdíl mezi Asií a Evropou: Asie se podle jeho názoru

42 Tamtéž, s. 113.

43 Tamtéž, s. 111.

44 Tamtéž, s. 113.

45 Tamtéž, s. 114.

46 Tamtéž, s. 114.

47 Tamtéž, s. 253.

48 Tamtéž, s. 270.

49 Montesquieu, Charles: *Voyages*, s. 220. Montesquieu to ovšem ukazuje na tom, jak lidé snášejí půst: Italové lépe než Francouzi.

dělí na velmi studenou a téměř neobyvatelnou severní část a velmi horkou část na jihu. Mírné pásmo tam není. Naproti tomu Evropa leží ve velmi rozsáhlém mírném pásmu. Proto jsou mezi jednotlivými evropskými zeměmi jen pozvolné přechody, takže zatímco v Asii sousedí přímo mezi sebou silné a lenivé národy, v Evropě takové rozdíly nejsou. Proto se v Asii rozvíjejí despotie, a Evropa je svobodná a silná.⁵⁰ Na rozdíl mezi evropskými a asijskými státy nemělo vliv jen podnebí, ale také utváření terénu: V Asii totiž existují přirozené podmínky pro vytváření velkých říší, kdežto v Evropě, kde příroda vytvořila častá pohoří a velké řeky, vzniklo více států s průměrnou rozlohou, v nichž se dá správa na základě zákonů sloučit se zachováním státu.⁵¹

Dalším faktorem, který na utváření státu a jeho zřízení působí, je stupeň úrodnosti půdy. V úrodných zemích se setkáváme podle Montesquieua s vládou jednoho, v neúrodných s vládou více lidí. Je tomu tak prý proto, že venkované v úrodných krajích příliš nelpí na své nezávislosti. Ale je tu ještě jedna okolnost: Úrodné kraje jsou obvykle roviny a v těch se nelze dobře postavit na odpor. Proto se v hornatých územích lépe brání svoboda, což je ostatně to jediné, co tam lidé mají.⁵² Úrodnost či neúrodnost půdy také ovlivňuje charakter obyvatel: lidé jsou skromní v neúrodných zemích, rozmazlení v úrodných. Ale úrodnost půdy může být zrádná. Lidé totiž úrodnou půdu často vyhledávají, a proto mohou být úrodné kraje často cílem nájezdů, což posléze vede k vyliďnění tohoto území. Vzniká tedy paradox, že nehostinné země na severu jsou obydlené právě proto, že je tam život obtížný.⁵³ S malým posunem to platí i pro státy usazené na ostrovech. Jejich lid bývá obvykle aktivnější a svobodnější než lidé na pevnině. Plyne to ze skutečnosti, že ostrovy jsou relativně malé, chráněné mořem před útokem zvenčí. Ale moře, které je ochraňuje, jim také brání v tom, aby útočily na své okolí. Odkázány na sebe lépe dodržují zákony.⁵⁴

Toho si je vědom i Jean-Patrice Courtois, který upozorňuje na to, že je nutné rozlišit mezi přírodou a klimatem. Národní charakter podle něj plyne ze dvou fyzických linií: klimatu a terénu. Tam, kde má převahu terén, se objevuje zvýšená sensibilita, která vede k otrockému chování lidí.⁵⁵ Přechází pak ke vzájemnému působení mezi klimatem a politickou organizací: „Klima dalo vznik mravům a způsobům, ale

50 Montesquieu, Charles: *Duch zákonů*, s. 279.

51 Tamtéž, s. 281.

52 Tamtéž, s. 283.

53 Tamtéž, s. 284.

54 Tamtéž, s. 284–285.

55 Courtois, Jean-Patrice: *Le physique et le moral dans la théorie du climat chez Montesquieu*, in: *Lectures*, s. 116–117.

zákony musí mít vztah k mravům a způsobům aby zachovaly rovnováhu systému. Integrace politického do klimatického a obráceně, až se reciproční následky stanou neviditelnými.⁵⁶ Courtois zdůrazňuje, že Montesquieu píše o dlouhodobém působení klimatu. Proto se jeho důsledky rozpouští.

Tím se dostáváme k úloze zákonodárce. Montesquieu není fatalista. Právě pozitivní zákony jsou prostředkem, kterým lze vyrovnávat působení klimatu a ostatních přírodních jevů. Na to upozorňuje i R. Aron.⁵⁷ Touto otázkou se ostatně Montesquieu začal zabývat ještě před tím než začal psát své základní dílo. V poznámkách z cest se například pokouší odpovědět na otázku, proč lidé z nehostinné severní Evropy neemigrovali ve větší míře na jih, a vysvětluje to jejich hospodářskou činností: kultivovali půdu, objevili nerostné suroviny a vyhloubili doly, takže se ukázalo, že i na severu se dá žít.⁵⁸ Optimisticky píše: „Instituce, zvyk a mravy lehce zvítězí nad silou klimatu.“⁵⁹

Vrátíme-li se k příčinám obecně, uvidíme, že Montesquieu o nich uvažuje ještě z jiných hledisek. Velmi důležité je jeho upozornění na vzájemnou provázanost příčin a na zpětné působení mezi nimi.⁶⁰ V Úvahách o příčině velikosti a úpadku Římanů uvažuje o tom, nakolik můžeme mezi příčinami rozlišit. Jako vůdčí příčiny jsou tady chápány vášně: „Jestliže lidmi zmítají v každém státě stejné vášně, pak i příčiny, které vedou k velkým historickým změnám, jsou vždy stejné a mění se jen situace.“⁶¹ Odtud povede cesta k určení principu každé vlády v Duchu zákonů. V Úvahách Montesquieu uvažuje o pluralitě příčin i o jejich vzájemné hierarchii: „Existují všeobecné příčiny, buď morální, nebo hmotné, které v monarchii působí, pozvedají ji, udržují nebo vrhají do zkázy; všechny náhodné jevy jsou těmto příčinám podřízené; a jestliže přivedla náhodou jedna bitka, tj. zvláštní příčina, stát k úpadku, existovala tu všeobecná příčina, která zavinila, že stát musel jedinou prohranou bitkou zahynout: jedním slovem, všeobecný vývoj má vliv na průběh všech zvláštních událostí.“⁶² Stejně tak v Duchu zákonů poukazuje na dlouhodobost působení. Konstatuje, že většina důsledků plyne z příčin tak vzdálených, že jsou nepozorovatelné, a proto jsou všechny velké události

56 Tamtéž, s. 118.

57 Aron, Raymond: cit. dílo, s. 48

58 Montesquieu, Charles: Voyages, s. 411.

59 Tamtéž, s. 450.

60 Montesquieu např. píše: „Při zrodu nových společností tvoří hlavy států základní státní instituce a pak jsou to instituce, které formují hlavy států.“ Úvahy o příčinách velikosti a úpadku Římanů, in: Duch zákonů, s. 19.

61 Tamtéž, s. 20.

62 Tamtéž, s. 72.

v dějinách nepředvídatelné. Kdo např. mohl předvídat, že náboženská změna v Anglii za Jindřicha VIII. povede k popravě Karla I.?⁶³

Anton Vantuch ovšem správně uvádí, že Montesquieuovi nebyly jasné všechny příčiny. Omezil se na to, že ukázal, že existuje systém, odhalil některé jeho aspekty, ale neskrýval, že samo téma příčin nelze vyčerpávat.⁶⁴

V Montesquieuově díle se prolíná řada typů zákonů. Jsou to zákony přírodní, jimiž jsme se právě zabývali, dále zákony přirozené a konečně zákony pozitivní. Předmětem našeho zájmu budou nyní přirozené zákony. Ty považuje Montesquieu za velmi důležité. Jsou objektivní v tom smyslu, že vyplývají jednotně ze struktury našeho bytí a existovaly ještě před ustavením společnosti. Jsou společné všem lidem. Montesquieu rozlišuje čtyři: 1. touha po míru, plynoucí z prvotního pocitu slabosti, 2. snaha uživit se, 3. přirozená touha jednoho člověka po druhém a 4. touha být ve společnosti. K těmto zákonům se druží také myšlenka na stvořitele. Podle Montesquieua je první svou důležitostí, ale nikoli časově.⁶⁵

Montesquieu nepotřebuje vysvětlit vznik společnosti na základě teorie společenské smlouvy. K jejímu zdůvodnění mu stačí čtvrtý z přirozených zákonů. I v tom je odpůrcem Th. Hobbesa. Jeho kritiku nalézáme ostatně už v zákoně prvním, který Montesquieu komentuje právě s ohledem na Hobbesa. Tvrdí, že myšlenka podrobit si druhého člověka nemohla existovat už u prvotních lidí, kteří pociťovali svou slabost.

Nechuť vysvětlovat původ společnosti nacházíme už v Perských listech. V nich se Uzbekovi jeví jako směšné, že se lidé snaží vysvětlit původ společnosti. Zdá se mu být zcela přirozená: lidé se rodí svázáni k sobě navzájem – syn se narodil u svého otce a zůstává tam. Ke vzniku společnosti není třeba nic dodat.⁶⁶

Cambier se také domnívá, že Montesquieuova teorie je protikladem teorii Hobbesově. Hobbesova teorie je založena na moci chápané jako schopnost ovládat. A Montesquieu se snaží dokázat, že sama myšlenka ovládnutí provází až určitý stupeň vývoje společnosti.⁶⁷

Právě proto, že myšlenka podrobovat si druhé lidi mohla vzniknout až po vzniku společnosti, kdy lidé konečně pociťovali svou sílu, je teorie společenské smlouvy zbytečná a zavádějící. Montesquieu vysvětluje

63 Montesquieu, Charles: Duch zákonov, s. 533.

64 Vantuch, Anton: cit. dílo, s. 192–193.

65 Montesquieu, Charles: Duch zákonov, s. 114 -115.

66 Montesquieu, Charles: Perské listy, s. 263.

67 Cambier, Alain: cit. dílo, s. 78.

vznik společnosti v podstatě aristotelsky tím, že v přirozenosti člověka nachází jako zákon touhu po společnosti. Ta tedy vzniká zcela přirozenou cestou. Teprve po jejím ustavení člověk pociťuje svou sílu, začínají boje uvnitř společnosti, a proto je nutno ustanovit lidské pozitivní zákony. Ty tedy nevznikají se vznikem společnosti (jak je tomu v teorii společenské smlouvy), ale až v důsledku jejího vzniku. V té době se tedy objevují základní typy práva: mezinárodní, politické (určuje vztah mezi vládci a ovládanými) a občanské právo (platící pro vzájemné styky občanů).⁶⁸

Tomu odpovídají i výroky Montesquieua. Jeden, který můžeme možná chápat nejen jako výrok týkající se vývoje jedince, ale lze jej převést i na výrok o společnosti: „Lidé nejsou mravně zkažení od narození, jen dospěli jsou mravně zkažení.“⁶⁹ V druhém už jakákoli metafora chybí: „V přirozeném stavu se lidé rodí úplně rovní, ale nejsou schopní tak zůstat. Ve společnosti se rovnost ztratí, ale lidé znovu nabývají rovnosti až prostřednictvím zákonů.“⁷⁰ Zde se vlastně můžeme setkat s podobnou myšlenkou, kterou později hlásal Rousseau: Lidé jsou si od přirozenosti rovni a společenská smlouva se stává nutnou až v důsledku jejich postupující zkaženosti. Montesquieu ovšem společenskou smlouvu nepotřebuje. Nicméně objevuje se otázka, proč vůbec pracuje s pojmem přirozeného stavu, když podle jeho teorie by tu společnost měla být od počátku?

Zpočátku se tedy člověk řídí jen výše vyjmenovanými zákony přírody. Protože však není bytostí ani čistě racionální ani čistě morální, vede vývoj postupně k porušování zákonů přírody, které mu nařizují žít skromně a zdrženlivě. Proto musí být vydány občanské zákony, které umožňují návrat k přirozenému zákonu.⁷¹ Co vede ke zkažení lidského chování? Viděli jsme, že přirozený zákon je jednotný pro celé lidstvo. Je to cosi, co vyrůstá z povahy člověka. Určuje ideál pro lidskou mravnost, ale není lidskými mravy. Ty se totiž řídí podněbím a v různých podmínkách jsou různé. Mohou tedy vést k tomu, že se přirozeně mravné chování lidí poruší.

Cambier tento stav chápe tak, že se Montesquieu nevzdává normativismu ve prospěch relativismu (tj. respektu k podmínkám). Opírá se o něco hlubšího a zároveň vyššího. Althusserovi se zdá, že je to bůh nebo příroda (což u Montesquieua spíš splývá), Cambier tvrdí, že je to rozum, podle něho primitivní, či spíše prvotní rozum, který je třeba chápat jako „racionalitu a priori vlastní každé specifické kategorii

68 Montesquieu, Charles: Duch zákonov, s. 115.

69 Tamtéž, s. 133.

70 Tamtéž, s. 180.

71 Tamtéž, s. 275.

bytostí [êtres]“.⁷² Podle Montesquieua se prý jedná u lidí o elementární společenské vztahy, které charakterizuje obecně chování rozumných bytostí. Jde o mravní pravidla, která nemají formu základních práv, nýbrž povinností ve smyslu mravních závazků. Vyžadují interakce založené na rovnosti a reciprocitě. Vytváření pozitivních zákonů musí vzít v úvahu určité množství základních lidských přístupů a povinností, které ideálně zaručují možnost kolektivního života. „Tato předpokládaná axiologická racionalita tvoří jakousi čistou gramatiku lidských společenských vztahů.“⁷³

Také pro další francouzské badatele se skutečnost, že se Montesquieu zřekl myšlenky společenské smlouvy, stává problémem. L. Althusser se odvolává na G. Vaughana, který tvrdí, že jen Montesquieu a Vico se na rozdíl od ostatních teoretiků 17. a 18. st. vzdali myšlenky společenské smlouvy. Všichni ti ostatní se ptali po radikálním počátku lidské společnosti a všichni také vycházeli z předpokladu přirozeného stavu, který končí společenskou smlouvou. Althusser píše: „Říci, že lidská společnost vychází ze smlouvy znamená tvrdit, že vznik všech institucí je *lidský a umělý*.“⁷⁴ To znamená, že společnost není ani božskou institucí, ani přirozeným řádem. V obou případech je to zaměřeno proti přesvědčením vlastním feudalismu o „přirozené“ nerovnosti lidí. Tato idea je zároveň protestem proti starému řádu a programem nového. Jsou-li instituce lidskými výtvoři, mají lidé právo je měnit. Ale zároveň tento polemický a požadující charakter přirozeného práva vysvětluje její abstraktnost a idealismus. Zastáncům teorie společenské smlouvy a přirozeného práva nejde podle Althussera o vysvětlení konkrétních institucí, nýbrž o návrh a zdůvodnění nového řádu.⁷⁵ Althusser tedy zdůrazněním skutečnosti, že Montesquieu odmítl teorii společenské smlouvy, posiluje svůj argument o jeho konzervatismu.

Binoche chápe tuto problematiku z jiného hlediska. Spojuje odmítnutí teorie společenské smlouvy u Montesquieua s problémem místa přirozeného práva v jeho díle. Podle jeho názoru se zdá, že ačkoli Montesquieu na první pohled obojí odmítá, jsou v jeho pracích místa, která se dají vysvětlit pouze jimi. Montesquieu sice podle Binoche odmítá společenskou smlouvu obecně, ale připouští určitý počet smluv, stejně jako určitý počet historií. Druhou neutralizací smluvního počátku je zdůraznění nahodilého uzavření smlouvy.⁷⁶

72 Cambier, Alain: cit. dílo, s. 40.

73 Tamtéž, s. 42.

74 Althusser, Louis: cit. dílo, s. 23, zdůraznil L. A.

75 Tamtéž, s. 23–25.

76 Binoche, Bernard: Montesquieu et la crise de la rationalité historique, in: Lectures, s. 49–52.

„Lest [artifice] smlouvy s postupně mění v přírodní nutnost, porušení smlouvy ve jménu návratu k počátku se korelativně stává nelegitimní.“⁷⁷ Binoche upozorňuje na to, že si Montesquieu na počátku společnosti vypomáhá analogií s otcovskou mocí, s ubývajícím věkem ji smazává pomocí smlouvy a tu zase pomocí čehosi, co se stane jakousi tradicí. Tam, kde by se dala očekávat smlouva, nacházíme pouze zvláštní (tj. nikoli obecné) politické dispozice lidí. Z toho podle Binoche plyne, že „legitimní vláda neodpovídá přirozenosti člověka, nýbrž povaze ‚věcí‘“.⁷⁸ Ale i těchto povah je více. Podle Binoche se „zde rozprostírá prostor, který Montesquieu spíš vynalezl než zkoumal.“⁷⁹

Binoche se dále ptá, proč v Myšlenkách Montesquieu navrhuje paternalistický model explicitně a smluvní jen potichu, a odpovídá, že je to proto, že se tento model v nové vědě už zavrhouvat nemusí, a že naopak je jeho zachování pro určité případy vhodné. Přirozenoprávní normativita sice není v Duchu zákonů předmětem zkoumání, ale tvoří jakési zábradlí, které anticipuje budoucí kritiky. Plyne z ní totiž, že existují dvě přirozenosti. 1. neměnná přirozenost člověka, do níž patří přirozený zákon a 2. měnlivá historicko-geografická přirozenost, „která implikuje stejně přirozené právo odlišné od předchozího a stejně *normativní*, neredukovatelné na pouhou pozitivní legalitu.“⁸⁰ Toto rozštěpení dvou přirozeností má podle Binoche odstranit původní rozštěpení mezi genezí a historií tak, že se historie jakožto přirozená stane rozumnou, tj. unikne pyrrhonskému chaosu, který podle Binoche charakterizovat teorii společnosti a dějin v období, které těsně předcházelo Montesquieuovu učení.

V Montesquieuově myšlení hraje velkou roli pojem mravů a především pojem ducha národa. Obojí je spojeno s problematikou pozitivních zákonů. Podle Binoche mravy u Montesquieua zaplňují prostor, kde nejsou zákony. I tím se Montesquieu liší od Hobbese, který tento prostor považuje za „prázdný“, tj. bez překážek pro uplatňování individuální svobody.⁸¹ Binoche se také domnívá, že mravy u Montesquieua nejenže nejsou principem, ale jsou důležitější než principy. Podle Binoche jsou mravy skrytou tváří samotných zákonů. Jsou v Duchu zákonů všudypřítomné, což se o ostatních principech říci nedá. Duch zákonů lze tak také chápat jako knihu o mravech. Mravy a zákony

77 Tamtéž, s. 52.

78 Tamtéž, s. 53.

79 Tamtéž, s. 53.

80 Tamtéž, s. 54, zdůraznil B. B.

81 Tamtéž, s. 60.

spolu tvoří obecného ducha národů. Proto mravy a zákony není třeba vysvětlovat a naopak ony jsou vysvětlením obecného ducha.⁸²

Podle Montesquieua samotného se duch národa formuje na základě podnebí, náboženství, zákonů, principů vlády, příkladů z minulosti a zvyků. U různých národů tak do popředí vystupují různé zákony a ostatní ustupují.⁸³ Duch národa je možné chápat jako jakýsi všeobecný charakter daného národa. Vede k tomu, že se tvoří způsob myšlení, který je „výslednicí řetězu nekonečných příčin množících se a kombinujících ze státu na stát. Jen co se daný způsob ujme, vládne jen on a vše, co mohou páni, úředníci a celé národy uskutečnit nebo vymyslet, ať už se zdá, že tento způsob narušují, nebo se podle něj řídí, vždy s ním souvisí a dominuje až do chvíle destrukce.“⁸⁴ V tomto smyslu jsou lidé duchem národa omezeni: „Každý národ má v sobě univerzálního ducha, na němž závisí moc sama: jakmile moc tento princip poruší, naruší se sama moc a nutně přestane existovat.“⁸⁵ Montesquieu dokonce považuje za tyranii stav, když vládci nastolují věci, které narušují způsoby myšlení národa.⁸⁶

Přes důraz, který Montesquieu klade na sílu ducha národa, upozorňuje A. Cambier na to, že duch národa není neměnný. To je dáno tím, co uvádí sám Montesquieu, že totiž duch národa neplyne jen z přírodních podmínek, ale je výslednicí spiritualizace forem přírodnosti, tj. je spojen s činností lidí. Ti se zmocňují své kultury, tvoří vlastní osobnost a naopak umožňují souboru mravů, aby se oživily. Duch národa se tak neuzavírá před univerzálností. A díky této dynamice existuje vztah k duchu zákonů: „Duch zákonů se jeví jako racionální vylepšení ducha národů – tím, že je uvede do vztahu s univerzální normativitou.“⁸⁷ Částečně s tímto názorem souhlasí i B. Manin, podle něhož obecný duch není u Montesquieua produkt spontánního vývoje společnosti, který úplně uniká vědomému a chtěnému působení politické moci a kterému se musí vládci a zákonodárci pasivně podvolit.⁸⁸

Od pojmu ducha národa přejdeme konečně k pozitivnímu zákonodárství. Ačkoli Montesquieu nepatří k zastáncům přirozeného práva, přesto píše, že „zákon je ve všeobecnosti výrazem lidského rozumu,

82 Tamtéž, s. 61–62.

83 Montesquieu, Charles: Duch zákonů in: Duch zákonov, s. 298.

84 Tamtéž, s. 534.

85 Montesquieu, Charles: Úvahy in: Duch zákonov, s. 87.

86 Montesquieu, Charles: Duch zákonů in: Duch zákonov, s. 297. Montesquieu tento – skrytý – způsob tyranie staví vedle tyranie otevřené, která se zakládá na krutosti vlády.

87 Cambier, Alain: cit. dílo, s. 167.

88 Manin, Bernard: cit. dílo, s. 179.

pokud řídí všechny národy země. Politické a občanské zákony každého národa mají být jen zvláštní případy, v nichž se tento lidský rozum uplatňuje.⁸⁹ Občanské zákony by neměly protirečit přirozenému právu,⁹⁰ ale přirozené právo tvoří jen jakýsi obecný rámec, v němž se může rozvíjet rozmanitost pozitivních zákonů. Tak např. Montesquieu uvádí: „Přirozené právo nařizuje otcům živit děti; ale nenutí je, aby je určili za své dědice.“⁹¹ To už je záležitostí občanského a politického práva.

Vznik pozitivních zákonů, přestože jejich potřeba je vlastně dána slabostí lidské povahy, považuje Montesquieu za určitý typ dobra: „Stejně jako se lidé vzdali své přirozené nezávislosti, aby žili pod vládou politických práv, vzdali se i přirozeného společenství majetku, aby žili pod vládou občanských zákonů. Ty první jim získaly svobodu, druhé vlastnictví.“⁹²

Právní zákony mají být přizpůsobeny konkrétnímu národu. Musí se shodovat s povahou a principem vlády, odpovídat fyzické povaze země, způsobu života národa, stupni svobody, které chce dané státní zřízení připustit, a náboženství obyvatel. Kromě toho tvoří zákony daného státu systém, a musí tedy být ve vzájemném souladu. Všechny tyto vztahy dohromady vytvářejí ducha zákonů, jenž je hlavním předmětem Montesquieuovy knihy o zákonech.⁹³

Montesquieu zde zdůrazňuje význam rozumu zákonodárců. Oni musí vzít v úvahu všechny podmínky, jimž se zákony dané země musí přizpůsobit. Pokud se to nepovede, je zákonodárce špatný. Posílí totiž negativní vlivy např. podnebí, kdežto dobrý zákonodárce je potlačí. V tomto smyslu srovnává Montesquieu zákonodárce Indie, kde je podporována nečinnost obyvatelstva, a Číny, kde zákonodárce naopak podpořil jeho pílí.⁹⁴ Zákony dále mimořádně úzce souvisí se způsobem, jakým si lidé obstarávají obživu. Montesquieu tvrdí, že nejjednodušší zákony mají národy živící se lovem, složitější pak postupně národy pastevecké, ty, které obdělávají půdu, až k těm, které se živí obchodem a mořeplavectvím.⁹⁵

Ze skutečnosti, že zákony mají odpovídat konkrétním podmínkám, vyvozuje Montesquieu i nepřenositelnost zákonů z jedné země do druhé, nebo alespoň opatrnost, se kterou je nutno postupovat. Přenese-li se určitý zákon do země, která má jiné politické zřízení než země jeho

89 Montesquieu, Charles: Duch zákonů in: Duch zákonov, s. 116.

90 Tamtéž, s. 408–409.

91 Tamtéž, s. 410.

92 Tamtéž, s. 416.

93 Tamtéž, s. 116.

94 Tamtéž, s. 253.

95 Tamtéž, s. 286.

vzniku, může fungovat špatně.⁹⁶ Stejně tak neuvážený pokus změnit ustálené zřízení. Mohou vzniknout nepředvídané těžkosti.⁹⁷ Je také třeba dávat pozor na to, aby se duch zákona nezměnil: „Zákonodárce se musí řídit duchem národa, pokud neodporuje vládním zásadám; protože nic neuděláme lépe než to, co děláme svobodně a při čem nás vede naše přirozená povaha.“⁹⁸ To souvisí s tím, co Montesquieu považuje za **hlavní myšlenku celého Ducha zákonů**: „Duch zákonodárce musí být mírný; politické i morální dobro stojí vždy mezi dvěma hranicemi.“⁹⁹

Cambier poskytuje poměrně obsáhlý komentář k Montesquieuově pojetí zákonů. Ptá se, jakou hodnotu má povinnost, která Montesquieua přitahovala. Podle jeho názoru je nutno jít k otázce, co je základem pro vytvoření pozitivních zákonů. Nemyslí si, že to může být ponecháno na libovůli zákonodárce. Naopak, dobrý zákonodárce si musí být vědom situace a podmínek, pro které zákon tvoří. To však není morální imperativ, nýbrž pouze otázka způsobilosti zákonodárce.¹⁰⁰ To souvisí také s tím, že podle Montesquieua nevytváří zákony vůle, nýbrž rozum plynoucí nebo respektující základní vztahy v konkrétních podmínkách různých společností. Z toho plyne, že se u Montesquieua vytváří vztahová koncepce svobody na objektivních podmínkách více než na subjektivních právech. Právě tím se Montesquieu podle Cambiera liší od přirozenoprávní koncepce.¹⁰¹ Na rozdíl od moderního přirozeného práva totiž Montesquieu ukazuje, že právo se nemůže odvozovat z pouhého vědomí nebo pouhé vůle, už jen proto ne, že každý je špatným soudcem sebe sama. Právo nutně poukazuje na objektivní skutečnosti (na jakousi primární spravedlnost, která patří do schématu určité konkrétní společnosti, a na hodnocení, které musí učinit soudce). Zákon u Montesquieua pochází podle Cambiera nutně z rozumu a musí vůli korigovat.¹⁰² Cambier píše: „Jestliže pro Montesquieua existuje nějaký ‚původní‘ normativní řád (tj. existující a priori), pak ten má nejen objektivní charakter, ale nesituuje se mimo prostor a nemůže být připodobňován k platónským podstatám. Nejedná-li se o entity přísně fyzické, tím spíše se nemůže jednat o metafyzické entity.“¹⁰³ Jde o to, že původní normativní řád se týká společenských vztahů, které mají svůj časoprostorový rozměr. Navíc

96 Tamtéž, s. 47.

97 Montesquieu, Charles: Úvahy in: Duch zákonov, s. 70.

98 Montesquieu, Charles: Duch zákonů in: Duch zákonov, s. 298.

99 Tamtéž, s. 468.

100 Cambier, Alain: cit. dílo, s. 37–38.

101 Tamtéž, s. 43.

102 Tamtéž, s. 79.

103 Tamtéž, s. 88.

jsou jeho nutnými nositeli lidé jako bytosti z masa a krve. Tyto bytosti nejsou ovšem dokonalé; naštěstí „je-li on (člověk – I. H.) sám příčinou možných nepořádků v řádu světa, má také nejlepší schopnost zmírnit své slabosti tím, že stanoví zákony, které se budou jevit jako zábradlí, aby zaručovaly jeho bezpečí a tedy jeho svobodu.“¹⁰⁴

Cambier se také ptá po vztahu mezi duchem zákonů a duchem národa. Překvapivě tvrdí nejenom, že nejsou totožné, ale především, že duch zákonů ducha národa přesahuje, a to nejen proto, že je univerzálnější, ale také proto, že je s to podřídit ducha národa kritickému požadavku racionalizace.¹⁰⁵ Duch zákonů tedy může být v souladu s duchem národa, ale tento soulad má své meze. Zákony mají svou vlastní sílu a mohou působit na princip vlády a dávat mu novou váhu: „Zákony vytvořené lidmi jsou manifestací jejich svobody a prostředkem, jehož pomocí mohou korigovat jejich tendenci ke zkaženosti.“¹⁰⁶ Existence zákonů je podle Cambiera znakem zralosti národa, znakem toho, že dospěl k určitému sebepoznání.¹⁰⁷ Možná právě proto nesmí být vnucovány jiným národům, i když v tom, v němž vznikly, mohou korigovat mravy i náboženství.¹⁰⁸

Podívejme se tedy nejprve na mravy. Cambier tvrdí, že podle Montesquieua vznikají mravy „rafinací“ daného hrubého cíle tvořeného zpočátku směsí fyzikálních a morálních příčin. Ty jsou ztělesněny v rituálech, nevědomých automatismech. Odtud také význam náboženství, kterému se ale budeme věnovat o něco později. Nyní nás bude zajímat Cambierův názor, že „konfrontace mezi fyzikálními a morálními příčinami vede k tomu, že se více nebo méně neutralizují a vedou k vytvoření kolektivních etických přístupů a prezentují určité dominantní rysy.“¹⁰⁹ „Mravy odpovídají interiorizaci této složité směsi a jejímu slévání na vyšší úrovni ve formě typů chování.“¹¹⁰ Nevznikají mechanicky, ani vůlí, ale jsou „inspirovány“. Cambier píše, že u Montesquieua jsou mravy základním faktorem v definici obecného ducha nějakého národa a samotné volní činy mohou být efektivní jen tehdy, jsou-li v souladu se zvyky. Mravy jsou prostředím, díky kterému na sebe může působit fyzické a politické. Jinými slovy: čím jsou lidé politizovanější, tím více zakoušejí svobodu, ale jen za podmínky, že mravy jsou proto příznivé.¹¹¹

104 Tamtéž, s. 93.

105 Tamtéž, s. 166.

106 Tamtéž, s. 169.

107 Tamtéž, s. 168.

108 Tamtéž, s. 170.

109 Tamtéž, s. 117.

110 Tamtéž, s. 120.

111 Tamtéž, s. 122.

Dá se říci, že tato poslední Cambierova poznámka odpovídá Montesquieuovu přesvědčení, že „jestliže má národ dobré mravy, jsou zákony jednoduché.“¹¹² Vztah mezi zákony a mravy ukazuje Montesquieu také v souvislosti s tzv. zločiny proti přírodě, což byly v jeho době čarodějnictví (jehož existenci ovšem popíral), kacířství a pohlavní úchylky jako je pedofily, homosexualita a – mnohoženství. Všechny tyto zločiny se tehdy trestaly upálením. Montesquieu proti tomu protestuje a říká, že těmto zločinům se můžeme lépe bránit tím, že pro ně nevytváříme podmínky a posuzujeme je jako zločin proti mravnosti. Pak se prý příroda sama postaví na obranu svých práv.¹¹³

Mravy ale samy také nejsou nehybné. C. Larrèrová poukazuje na to, že na rozdíl od Mandevilla se Montesquieu domnívá, že do nich lze zasahovat. Ne však pomocí zákonů, nýbrž pomocí jiných mravů a způsobů.¹¹⁴

Podívejme se nyní na náboženství. Montesquieu se mu věnuje často a dalo by se říci, že právě ve vztahu k němu je typickým osvícencem. Ačkoli je sám věřícím křesťanem, dokáže se na náboženství podívat z odstupu, z pragmatické pozice státníka, jímž chtěl být, a někdy i kriticky. Kritický přístup se objevil zejména v Perských listech, v němž jejich hlavní protagonisté, Rizá a Uzbek, se o náboženství vyjadřují z hlediska svobodomyšlných muslimů. Tato charakteristika mluvčích, stejně jako žánr díla, umožnila Montesquieuovi relativní svobodu vyjadřování. Např. v Rizáově popisu papežství nacházíme mnoho ironie a kritiky. Biskupové podle Rizáa vymýšlejí články víry a udílejí dispenzy. Mezi teology často vypukají hádky a ty pak vedou k občanským válkám. Ostré kritiky se dostane také španělské inkvizici: ve srovnání s jejími postupy je islám naprosto mírumilovný.¹¹⁵ Z Uzbekova pera pocházejí vážnější, ale neméně kritické úvahy: „Nejrozumnější filozofové, kteří přemítali o povaze Boha, řekli, že je bytostí svrchovaně dokonalou; krajně však zneužili této myšlenky: vypočetli všechny různé dokonalosti, které člověk může mít a představit si, a opatřili jimi postavu božství nepomyslivše, že si tyto vlastky navzájem překáží a že nemohou trvat u téhož subjektu, aby se navzájem nerušily.“¹¹⁶ Bůh nemůže klamat lidi, ani nemůže měnit podstatu věcí. Je vševědoucí, ale své schopnosti nezneužívá. Ponechává člověku svobodnou vůli, aby mu také ponechal schopnost

112 Montesquieu, Charles: *Duch zákonů* in: *Duch zákonov*, s. 305.

113 Tamtéž, s. 229.

114 Larrère, Catherine: *Droit et moeurs chez Montesquieu* in: *Lectures*, s. 240.

115 Montesquieu, Charles: *Perské listy*, s. 90–93.

116 Tamtéž, s. 207–208.

zásluhy nebo viny.¹¹⁷ Uzbekovými ústy se také Montesquieu vyslovuje pro tolerování menšinových náboženství. Tvrdí, že jejich věřící státu často přinášejí více užitku než příslušníci vládnoucího náboženství. Nemají totiž moc, a proto se věnují hospodářství.¹¹⁸

V Úvahách o příčinách velikosti a úpadku Římanů se náboženství neobjevuje v popředí. Montesquieu zde považuje římské zákonodárce za pragmatiky ve vztahu k němu: Postavili prý římské náboženství do služeb státu a využívali pověrčivost lidu. To se projevovalo např. způsobem, jakým zacházeli s věštbami.¹¹⁹ Římský zvyk přijmout za své bohy národů připojených k říši komentuje následovně: „Římané kteří vlastně neuctívali jiného boha než ducha republiky, nevěnovali ani nejmenší pozornost nepořádku a zmatku, který vnesli do mytologie: všechno vyrovnala lehkověrnost národů, která vždy stojí nad vším, co je směšné a výstřední.“¹²⁰ Zdá se, že zde se projevuje u Montesquieua čistě osvícenské pojetí náboženství.

V Duchu zákonů Montesquieu bere náboženství naprosto vážně jako jednu ze složek, které fungují ve společnosti a s níž se musí při úvaze o fungování státu počítat. I tam však – zcela logicky – píše, že se chce oprostít od teologie, tj. chce náboženství zkoumat bez ohledu na spasení, jen z hlediska problému, jaké blaho poskytuje občanskému stavu. Chce spojovat náboženské zájmy s politikou, a proto musí náboženství poznat. A z tohoto hlediska vysoce hodnotí křesťanství. To totiž nařizuje lidem vzájemnou lásku, a proto také požaduje od státu ty nejlepší občanské zákony.¹²¹

Montesquieu zkoumá náboženství i ve vztahu k panovníkovi. V samotném státě existují občanské zákony a občan je v něm svoboděn jen potud, pokud není nucen dělat něco, co nenařizuje zákon. V mezinárodních vztazích však takový typ zákonů neplatí. Králové se mezi sebou neřídí občanskými zákony, nejsou tedy svobodní, ale především se mezi sebou chovají tak, jako by se nacházeli v přirozeném stavu a vládli prostřednictvím moci.¹²² Ve zločinech, na vnitrostátní i mezinárodní úrovni jim brání jen náboženství.¹²³

117 Tamtéž, s. 208–211.

118 Tamtéž, s. 243–244.

119 Montesquieu, Charles: Úvahy o příčinách velikosti a úpadků Římanů in: Duch zákonov, s. 93–94.

120 Tamtéž, s. 98.

121 Montesquieu, Charles: Duch zákonů in : Duch zákonov, s. 384.

122 Tamtéž, s. 419. Nelze nezpomenout na o něco pozdější Kantovo tvrzení, které motivovalo jeho snahu o federaci států.

123 Tamtéž, s. 384–385. Montesquieu zde kritizuje i P. Bayla, že jeho přehnané líčení modlářství a tvrzení, že je lépe být ateistou než modlářem.

Markovitsová upozorňuje na to, že se tu Montesquieu staví do opozice proti Machiavellimu a Naudému, kteří vládci doporučovali manipulovat s náboženstvím. Na rozdíl od nich Montesquieu pracuje se vztahem mezi náboženstvím a zákony. A ty nemají funkci něčím manipulovat. Montesquieu ukazuje vztahy mezi náboženstvím a typy vlády: křesťanství se pojí s umírněnou vládou, islám s despotismem apod. „Ale především víra, náboženství se stává zákonem.“¹²⁴ A opět: Montesquieu zkoumá vztahy mezi občanskými a náboženskými zákony a může ukázat, že fungování náboženství je nezávislé na jeho pravdivosti.

Jde tedy především o účinky náboženství. Montesquieu píše: „Bez ohledu na jiné porovnání musíme charakter křesťanského náboženství přijmout a charakter mohamedánského náboženství zavrhnout: protože je mnohem důležitější, aby náboženství lidské mravy zjemňovalo, než to, zda je ono náboženství pravdivé.“¹²⁵ Na rozdíl od křesťanství, které požaduje vzájemnou lásku, byl islám podle Montesquieua založen dobyvatelem, a proto mluví jen o meči.

Montesquieu zkoumá vztahy mezi náboženstvím a občanskými zákony. Podle jeho názoru jsou „náboženské zákony vznešenější, občanské mají větší dosah“.¹²⁶ Náboženské zákony si kladou za cíl dobro jednotlivce, občanské dobro společnosti, resp. morální dobro pro lidi všeobecně. Existuje mezi nimi jistá nepřímá úměra: „Náboženské a občanské zákony musí vést hlavně k tomu, aby se z lidí stali dobří občané a jestliže se jedny od toho cíle vzdálí, druhé se musí snažit dosáhnout ho: čím méně bude lidi utlačovat náboženství, tím více je musí utlačovat občanské zákony.“¹²⁷ Dochází tu i k jistému rozporu: Věřili lidé v posmrtnou odměnu, nebojí se pozemských trestů, jimiž disponují zákonodárci.

Na druhé straně Montesquieu odmítá nejen představu, ale v jeho době i praxi, kdy náboženské zákony ovlivňovaly zákony občanské. Nejlépe je to vidět na odsouzení inkvizice, kdy píše, že se lidské zákony nemají řídit podle soudů, které se týkají záhrobního života.¹²⁸

Náboženské předpisy mají ustoupit před pravidly přirozeného práva¹²⁹ a nemají ovlivňovat laickou moc. O tom se zmiňuje Montesquieu i v Úvaze o příčinách velikosti a úpadku Římanů, kde tvrdí, že

124 Markovits, Francine: cit. dílo, s. 82.

125 Montesquieu, Charles: Duch zákonů, s. 386.

126 Tamtéž, s. 411.

127 Tamtéž, s. 390.

128 Tamtéž, s. 413.

129 Tamtéž, s. 411.

důsledné rozlišování církevní a laické moci vytváří základ, na němž závisí mírové soužití mezi národy.¹³⁰

Stejně jako občanské zákony by měly i náboženské zákony odpovídat životním podmínkám na daném území. Tak se to také často stává. Montesquieu uvádí jako příklad zákaz požívání hovězího masa v Indii. Ale právě toto pravidlo vede k tomu, že (opět) dané náboženské zákony nemají být vnučovány jiným národům, které žijí v jiných podmínkách.¹³¹ Ostatně jen netolerantní náboženství se snaží expandovat. Proto je dobrý takový zákon, podle kterého se stát spokojí se zavedeným náboženstvím a nepřipustí nastolení náboženství jiných.¹³²

Na druhé straně Montesquieu doporučuje náboženskou snášlivost a svým způsobem možná varuje i před necitlivostí panovníka. Ukazuje to na Caesarovi: ten sáhl lidem na jejich obřady a zvyky, ukázal své pohrdání, a tím lidi urazil.¹³³

V souvislosti s Montesquieuovými úvahami o náboženství bychom možná mohli souhlasit i se závěrem A. Vantucha. Ten soudí, že Montesquieuovi kritici měli pravdu, když tvrdili, že v jeho díle je něco „bezbožného“. Montesquieu totiž odsunoval oblast lidské aktivity z náboženské do filozofické oblasti a implicitně nepovažoval náboženskou příslušnost za důležitou. Důležité bylo naopak to, zda je člověk dobrým občanem a zda mu to jeho vlast umožňuje.¹³⁴

II. Uspořádání státu

Montesquieu v Duchu zákonů rozlišuje v podstatě tři základní typy státního zřízení, a to podle principu, který je v jejich základě: ctnost, čest a strach, a v dalším rozsáhlém textu popisuje vztahy těchto typů k množství faktorů, na které je třeba při úvaze o státním zřízení brát ohled. Hana Dohnálková v jediné mně známé česky psané knižní monografii věnované Montesquieuovi¹³⁵ se pokouší jeho dělení systematizovat, a to dokonce pomocí tří tabulek. V podstatě jde o to, že člení státní zřízení nejen podle jejich principu – republika (aristokratická nebo demokratická) se řídí ctností, monarchie má v základě čest a despotii ovládá strach – ale také podle toho, zda jsou režimy umírněné

130 Montesquieu, Charles: Úvahy o příčinách moci a úpadku Římanů in: Duch zákonov, s. 87.

131 Montesquieu, Charles: Duch zákonů in: Duch zákonov, s. 394.

132 Tamtéž, s. 402.

133 Montesquieu, Charles: Úvahy o příčinách velikosti a úpadku Římanů, s. 50.

134 Vantuch, Anton: cit. dílo, s. 16–17.

135 Dohnálková, Hana: Montesquieu a nejkrásnější monarchie. Filosofie, Praha 2006, s. 74–80.

nebo ne. V tom případě se k sobě blíží republika a monarchie, kdežto despotie se vyznačuje tím, že se obejde bez uspořádaných zákonů, bez uměřenosti a je řízena podle rozmarů panovníka.

Zde se nejprve budu zabývat obecným srovnáním tří typů zřízení, později se budu věnovat jednotlivým problémům, které se s tématem uspořádání státu pojí.

Montesquieu na mnoha místech srovnává jednotlivé režimy mezi sebou. Republika, která se řídí ctí, byla především záležitostí antiky. Pokud na svých cestách Montesquieu narazil na soudobé republiky, zejména italské, jevily se mu jako silně úpadkové a zkažené. Skutečné republiky tedy nacházel v antickém Řecku a především v raném Římě. Zde republiku charakterizoval jako malý stát zaměřený na vojenství. Domníval se, že může existovat pravidlo, že vojenská vláda je v určitém ohledu spíše republikánská než monarchistická.¹³⁶ Konstatuje, že na rozdíl od současných rozlehlejších a bohatších států si Římané mohli vydržovat velké vojsko, protože byli dobře uspořádanou společností, kde panovala poměrná rovnost (tj. pozemky jim byly přidělovány stejným dílem), a kde proto měli občané velký zájem na obraně vlasti.¹³⁷

Také v Duchu zákonů se Montesquieu o republice na mnoha místech zmiňuje, a to někdy i trochu překvapivě, když poté, co republikány charakterizuje jako lidi milující rovnost a umírněnost, převede tyto vlastnosti na průměrnost: „Republika, ve které budou zákony vychovávat průměrné lidi, bude moudře vládnout, protože se bude skládat z moudrých lidí.“¹³⁸ Kdyby charakterizoval průměrnost pouze relativní rovností majetku, resp. tížádsti, byla by jeho charakteristika srozumitelná, ale jestliže ji charakterizuje – a to výslovně – také průměrnými schopnostmi, pak jejich spojení s moudrostí se dnešnímu člověku zdá poněkud cizí.

Republikánskou ctnost chápe Montesquieu v souladu s antikou (a třeba také s Machiavellim, který se ostatně inspiroval stejným obdobím) jako lásku k vlasti. Tuto lásku ovšem zdůvodňuje tím, že lidé v republice nemohou plně uspokojovat své osobní vášně.¹³⁹ Zdá se tedy, že láska k vlasti je tu jakousi kompenzací za možnosti uspokojení individuálních citových potřeb. Montesquieu píše: „Nic není tak silné jako republika, v níž lidé dodržují zákony ne ze strachu nebo z rozumu, ale z vášně, jak tomu bylo v Římě a ve Spartě; v republice

136 Montesquieu, Charles: Úvahy o příčinách velikosti a úpadku Římanů, s. 67.

137 Tamtéž, s. 24–25.

138 Montesquieu, Charles: Duch zákonů, s. 138.

139 Tamtéž, s. 137.

se spojuje moudrost dobré vlády s celou silou, kterou by mohla mít politická strana.¹⁴⁰

Skutečnost, že republikánské a monarchické zřízení patří k umírněným, vede k tomu, že mají některé další vlastnosti společné. Je tomu tak např. v otázce délky soudního řízení. To v nich musí být dlouhé, protože soudy musí zvážit čest, majetek, život a svobodu občana. Naproti tomu v despociích, v nichž člověk není ničím, může být soudnictví jednoduché¹⁴¹ a tresty přísné. Stejně tak spojuje republiky a monarchie chování k dobytým územím. V Asii se dobyté národy zotročují podle vzoru říše, která je dobyla, kdežto pokud evropské národy dobudou území, kde vládlo otroctví, dávají jeho občanům svobodu.¹⁴²

Dohnálková píše, že „téměř vždy, když Montesquieu mluví o monarchii, má na mysli Francii.“¹⁴³ O Francii má starost, když uvažuje o možnosti zvrhnutí se monarchie v despocii. Nevadilo by mu však, kdyby monarchie přešla v republiku,¹⁴⁴ musela by to však být republika antického typu. Vantuch má v tomto smyslu možná pravdu, když se domnívá, že Montesquieu soudí, že antika byla lepší než současnost. Čest, tak jak ji chápe, je totiž svým způsobem jen chabou náhražkou ctnosti. Ctižádost chápaná jako vyžadování privilegií a vyznamenání by podle Montesquieua republiku poškozovala, zatímco v monarchii působí blahodárně. Dodává této formě vlády život, a v případě potřeby ji lze zmírnit. Montesquieu tvrdí, že v monarchii „každý přispívá ke společnému dobru, i když si myslí, že se žene za osobními zájmy.“¹⁴⁵ Z filozofického hlediska jde o falešnou čest, ale funguje stejně dobře, jako ta pravá. Navíc, k antickému typu se lze jen těžko vrátit, současné republiky, pokud existují, jsou zkažené a příklon k despocii jasně nepřijatelný. Tím by bylo možné zdůvodnit Althusserovo tvrzení, že podle Montesquieua má ze tří režimů smysl bránit jen monarchii.¹⁴⁶ Je to však naprosto jiný způsob argumentace, než na který by přistoupil Athusser, podle něhož je za Montesquieuovu obranu monarchie jeho konzervatismus.

Monarchie se kromě toho liší od republik a samozřejmě i od despocií větší mírou svobody. Ta je totiž menší i v republikách, kde je občan

140 Montesquieu, Charles: Úvahy o příčinách velikosti a úpadku Římanů, s. 27.

141 Montesquieu, Charles: O duchu zákonů, s. 158.

142 Tamtéž, s. 280. Je nutno poznamenat dvě věci: 1. Montesquieu zde mluví o otroctví ve smyslu despotického státního zřízení; pak by snad bylo možné jeho tvrzení vztáhnout v některých obdobích i na antické republiky. 2. Montesquieu se stavěl i proti otroctví v běžném chápání, a pak by jeho tvrzení i pokud jde o evropské monarchie muselo být chápáno spíš jako přání než jako obecné konstatování skutečnosti.

143 Dohnálková, Hana:, cit. dílo, s. 123.

144 Montesquieu, Charles: Duch zákonů, s. 182.

145 Tamtéž, s. 127.

146 Althusser, Louis: cit. dílo, s. 97.

svázán nejenom vlastní ctností, ale i přísností státu a jeho dohledem nad mravy. To neznamená, že pro monarchii neplatí, že občané musí poslouchat zákony a příkazy vladaře. Avšak moc je v ní omezena její vlastní hybnou silou – ctí. Navíc monarcha, na rozdíl od despoty, může vládnout lépe už díky tomu, že obvykle má k dispozici lepší informace a lepší ministry.¹⁴⁷

Přestože despotismus řízený strachem je na první pohled špatný, většina národů se mu podřídila, a to proto, že je v podstatě jednoduchý. Zatímco umírněné vlády si vyžadují mistrovského zákonodárce, despotie podle Montesquieua nepotřebuje nic než vášně, a tak si ji může zřídit každý.¹⁴⁸

Zatímco při výkladu předchozích zřízení Montesquieua alespoň částečně ukazuje, jak mají v ideálním případě fungovat, u despotismu se omezuje jen na popis a kritiku a vypočítává bez ladu a skladu různé případy. Není divu: vždyť despotie je podle jeho názoru už samotnou svou podstatou špatná. Velmi často volí jako příklad asijské režimy, i když je ochoten učinit jisté malé ústupky v případě Číny, kvůli níž se ale stejně dostal do sporu s Voltairem. Althusser mu proto vyčítá, že neznal asijské režimy, jimž připisoval despotismus.¹⁴⁹ Na druhé straně A. Vantuch připomíná, že Montesquieu se v Itálii setkal s monsignorem Fouquetem, který dlouho působil v Číně a stal se pro něho významným pramenem informací.¹⁵⁰

Jak bylo řečeno, každý způsob vlády je vázán na svůj princip, a proto také její zánik „začíná téměř vždy zánikem jejích principů.“¹⁵¹

Podívejme se však nyní na to, jak jednotlivé typy vlád souvisí s geografickými a různými dalšími faktory ve společnosti.

Rozloha území hraje u Montesquieua velkou roli vůbec pro udržení státu, resp. jeho zřízení. V Duchu zákonů najdeme dokonce zmínku, že duch státu se bude měnit podle velikosti jeho území.¹⁵² V Úvahách o příčinách velikosti a úpadku Římanů pak píše: „Jsou jisté hranice, které určila státům příroda v úsilí ochromit lidskou ctižádost.“¹⁵³ Pokud stát tyto hranice překročí, může být zničen. V kostce lze říci, že republika se udrží jen, má-li malou rozlohu, monarchie mají mít rozlohu střední a despotie vyžadují velká území.

147 Montesquieu, Charles: Duch zákonů, s. 129.

148 Tamtéž, s. 150.

149 Althusser, Louis: cit. dílo, s. 83.

150 Vantuch, Anton: cit. Dílo, s. 148–149.

151 Montesquieu, Charles: Duch zákonů, s. 179.

152 Tamtéž, s. 187.

153 Montesquieu, Charles: Úvahy o příčinách velikosti a úpadku Římanů, s. 33.

Malá rozloha republiky je dána tím, že republikánské instituce, tj. láska k zákonům a vlasti mohou fungovat jen v malém státě, kde se všichni vzájemně kontrolují a kde může být obchod převeden na stát. Ale i to má svá rizika „Je-li republika malá, zničí ji vnější síla; je-li velká, zničí se vnitřním rozkladem.“¹⁵⁴ To je případ římské republiky, jejíž velká rozloha způsobila, že se lidové nepokoje změnily v občanské války a republika byla nahrazena jiným zřízením.

Pokud jde o monarchii, má být velká průměrně, aby se mohla všude včas bránit útočníkům. Její rozloha tedy musí tedy odpovídat tomu, jak rychle se může člověk pohybovat, v tomto konkrétním případě možné rychlosti při přesunu vojska. Ideální rozlohu mají podle Montesquieua Francie a Španělsko, přičemž Francie má prý navíc výhodně položené hlavní město. Panovníci si tedy musí dát pozor na to, aby při rozšiřování území svého státu nepřekročili hranici, za níž už nebudou mít možnost včas mobilizovat vojska a poslat je na napadené místo.¹⁵⁵

O vlivu klimatu (tepla a zimy) se zde zmiňovat nebudu už jen proto, že tento Montesquieuův názor je všeobecně známý.

Než budu rozebírat Montesquieuovo pojetí *svobody*, zastavím se u Montesquieuovy kritiky despotismu, nebo spíše u moderních komentářů k této kritice. Všechny dobré režimy mají nějaké své chyby a slabé stránky. Despocie je však režimem, kde Montesquieu žádné dobré stránky nenachází. Souvisí to s tím, že dobré režimy jsou podle něj režimy umírněnými, kdežto despocii umírněnost chybí, a proto se nekladou hranice vůli a z vůli despotického vládce. Často se vyskytuje tvrzení, že Montesquieuova kritika despotismu byla dána obavou z toho, že by k němu mohla sklouznout Francie. A. Vantuch tvrdí, že tato obava se týkala nejen Montesquieuovy vlasti, ale celé Evropy, a že Montesquieu nebyl jediný, kdo jí trpěl. Uvádí příklady Voltaira, Rousseaua, Holbacha a částečně Diderota.¹⁵⁶ Domnívá se také, že Montesquieu chtěl svou prací burcovat lidi k obraně proti tomuto trendu.

Trochu jiný názor na tuto otázku má L. Althusser. Souhlasí s názorem, že Montesquieuovi nešlo o asijské státy, ale především o Evropu a její absolutní monarchie. Staví však Montesquieua do pozice opozice zprava, k feudálům, kteří špatně snášeli úpadek své třídy. Montesquieu tedy nebránil svobodu obecně, ale pouze svobodu feu-

154 Montesquieu, Charles: Duch zákonů, s. 190.

155 Tamtéž, s. 192–193.

156 Vantuch, Anton: cit. dílo, s. 112.

dálů.¹⁵⁷ Nedomnívám se, že Montesquieuovu pozici lze hodnotit takto striktně. Jistě, Montesquieu svým původem i svým postavením patřil k šlechtě. Navíc při popisu monarchií a aristokracií se někdy držel zásad, které platily ve Francii a které např. zakazovaly šlechtě účastnit se podnikání. Na druhé straně jeho zdůrazňování úlohy středních tříd nebo zprostředkujících článků se nevztahovalo pouze na šlechtu, ale přinejmenším také na měšťanstvo. To konec konců přiznává i Althusser, když tvrdí, že se Montesquieu zastává třetího stavu tam, kde počátky jeho role ve státě nachází už v gotické vládě, kterou považuje za nejlepší.¹⁵⁸

V Montesquieuově výstraže, že „despotismus je jistá cesta, která vede k lidovým revolucím“¹⁵⁹ Althusser ovšem nevidí, na rozdíl od některých levicových komentátorů, že by byl ohlašovatelem buržoazní revoluce. Podle něho měl ve své kritice Montesquieua pravdu Helvétius. Montesquieuova kritika absolutní monarchie byla kritikou zprava.¹⁶⁰

Alain Cambier věnoval celou svou knižní monografii Montesquieuovu pojetí svobody v Duchu zákonů. Nezabývá se pouze problematikou svobody ve společenském a ještě úžeji v politickém smyslu, ale zakotvuje ji do úvahy o příčinnosti, a to nejen ve společnosti, ale i v přírodě. Poukazuje na to, že Montesquieu se za svého pobytu v Anglii seznámil s epistemologickou diskusí vyvolanou Newtonovými objevy.¹⁶¹ Sám Montesquieuovo pojetí svobody člověka spojuje zejména s rolí vůle a moci.¹⁶² Cambier tvrdí, že svoboda je základní Montesquieuův námět, i když výslovně se objevuje v názvu jen tří z jednatřiceti knih jeho díla.¹⁶³

Typ moci, který Montesquieu studuje, implikuje podle Cambiera princip odpovědnosti „vůle“, protože ta má nutně potřebu být normována. Nejedná se tedy o moc dělat cokoli, nýbrž o to chtít to, co vyžadují zákony, přičemž se však bere na vědomí konkrétní situace.¹⁶⁴ To odpovídá skutečně Montesquieuovu chápání svobody, v němž rozlišuje filozofické a politické pojetí: „Filozofická svoboda spočívá v bezprostředním projevu naší vlastní vůle nebo alespoň (podle filozofických systémů všeobecně) v našem přesvědčení, že ji svobodně uplatňujeme. Svoboda v politickém smyslu závisí na bezpečnosti nebo alespoň

157 Althusser, Louis: cit. dílo, s. 91–93.

158 Tamtéž, s. 107.

159 Tamtéž, s. 96.

160 Tamtéž, s. 120–121.

161 Cambier, Alain: cit. dílo, s. 94.

162 Tamtéž, s. 23–26 a 37.

163 Tamtéž, s. 11.

164 Tamtéž, s. 37.

na přesvědčení, že bezpeční jsme.“¹⁶⁵ Toto rozlišení zdůrazňuje také C. Larrèrová, když tvrdí, že Montesquieuu proti sobě staví svobodu a nezávislost. Svoboda podle něj existuje jen ve společenském stavu a je spojena s nátlakem a povinnostmi, aniž proto přestává být svobodou.¹⁶⁶ „Svoboda je právo dělat vše, co povolují zákony; a kdyby občan mohl dělat to, co zakazují, svoboda by už nebyla, protože ostatní by mohli dělat totéž“, píše Montesquieu.¹⁶⁷ Svobodu spojuje s klidem a bezpečím, které má občanovi zajistit vláda. Proto politická svoboda existuje jen ve státech s umírněnou vládou. Jak píše Manin, občana je třeba zabezpečit jak proti agresí druhých, tak proti všemocnosti vládců.¹⁶⁸ A toto zabezpečení existuje podle Montesquieua především ve státech, kde existuje vzájemné omezení tří státních mocí, takže např. svoboda neexistuje tam, kde zákonodárná moc postoupí moci výkonné právo uvěznit člověka, který – v případě nikoli hrdelního zločinu – nabídl složení kauce.¹⁶⁹

Montesquieuovo pojetí svobody tedy navazuje na jedno z nejvýznamnějších a nejdiskutovanějších témat jeho knihy, téma trojí moci. Než však k němu přejdu, chtěla bych se zabývat ještě Montesquieuovým názorem na zvláštní, ale v jeho době ještě velmi významný typ nesvobody, tj. otroctví.

Otroctví věnuje Montesquieu knihu XV. svého díla. Svůj negativní postoj k otroctví zdůvodňuje citem i rozumem.¹⁷⁰ Už v Perských listech nechává Uzbeka částečně kritizovat otroctví jednak z citového hlediska, kdy vytyká křesťanským panovníkům, že sice osvobodili otroky v Evropě, ale obchod s otroky v zámoří nechali nedotčený,¹⁷¹ a zároveň i z pragmatického hlediska, když poukazuje na zhoubný vliv otroctví pro Asii a Ameriku.¹⁷² V Duchu zákonů pak přímo píše: „Otroctví... stojí v protikladu k občanským zákonům stejně jako proti zákonům přirozeným.“¹⁷³ Uvažuje pak o otroctví ve vztahu k různému podnebí a různým režimům. Konstatuje, že „nejpřirozenější“ je otroctví v horkých zemích, ale i tam je podle jeho názoru zbytečné, protože i obtížné práce a za všech podmínek mohou vykovávat svobodní lidé, pokud se jim dobře zaplatí a budou-li jim pomáhat stroje. Zvláště je

165 Montesquieu, Charles: Duch zákonů, s. 225.

166 Larrère, Catherine: Montesquieu: commerce de luxe et commerce d'économie in: Lectures, s. 134.

167 Montesquieu, Charles: Duch zákonů, s. 205.

168 Manin, Bernard: cit. dílo, s. 183.

169 Montesquieu, Charles: Duch zákonů, s. 206–208.

170 „Nevím, zda mi tento článek diktuje rozum nebo srdce.“ Montesquieu, Charles: Duch zákonů, s. 263.

171 Montesquieu, Charles: Perské listy, s. 220.

172 Tamtéž, s. 321.

173 Montesquieu, Charles: Duch zákonů, s. 260.

otroctví nevhodné u národů, které mají občanskou svobodu. Když však už existuje, je povinností zákonodárců vytvořit takové zákony, které by zabránily jeho zneužívání a umožnily vyhnout se nebezpečím, která jsou s ním spojená, jako jsou povstání otroků. Tomu by právě měla zabránit nejenom bdělost a odvaha svobodných občanů, ale především to, že se k otrokům budou chovat lidsky.¹⁷⁴

Nejvhodnějším státním zřízením zvláště v monarchiích je takové, kde existuje *dělbá moci*. Tento názor nebyl mezi tehdejšími znalci ústavních systémů příliš rozšířený. Vedle jeho zastánců existovali také zastánci unitárního systému, např. Hobbes nebo Rousseau, kteří ho považovali za zbytečný, protože se domnívali, že omezení moci panovníka lze zaručit vyhlášením pravidel, která jednou provždy jednoznačně určí hranice, které moc nesmí překročit.¹⁷⁵ H. Arendtová připomíná, že oddělení moci je mnohem starší než Montesquieuovy názory. Hledá je už u Aristotela nebo Polybia. Montesquieuův objev podle ní byl objevem povahy moci (a to právě inspirovalo Američany při tvorbě jejich ústavního systému): pouze moc může zastavit moc, a to aniž ji zničí. Arendtová tu rozlišuje mezi mocí a násilím a tvrdí, že moc může být zničena pouze násilím.¹⁷⁶

Montesquieu se začal zabývat problematikou dělby moci po té, co se seznámil na svých cestách s anglickým režimem. Napsal o tom spis *Anglická svoboda*, ale ta nikdy nevyšla. Nemohla vyjít, protože ve Francii právě vládl rozruch, který vznikl po vydání *Voltaireových Filozofických listů* a také po vydání *Montesquieuových Úvah o velikosti a úpadku Římanů*. Už v nevydaném rozboru Montesquieu rozebírá anglickou ústavu, ve které existují tři základní moci, které na sobě nesmí být závislé. Ani dvě z nich se nesmí ocitnout ve stejných rukách, protože už tím by vzniklo nebezpečí tyranie. Především soudnictví nemůže patřit ani vladaři ani šlechtě. Vantuch tvrdí, že Montesquieu požaduje, aby zákonodárný sbor nebyl dědičný, nýbrž volený lidem podle regionů. Šlechta by tvořila něco jako senát, ale bez zákonodárné a výkonné moci. Když se tento rozbor nakonec ocitl v *Duchu zákonů*, byl považován za tak přesný a novátorský, že i v Anglii citovali příslušnou kapitolu jako autoritu.¹⁷⁷ Dodnes se v populárnějších dílech tvrdí, že Montesquieu pouze upravil Lockovu tezi

174 Tamtéž, s. 263–266. Pokud jde o despotie, tam otroctví podle Montesquieua tolik nevádí, protože tam jsou v podstatě zotročeni všichni jejich obyvatelé, a otroci tedy nepocítují svou nesvobodu tak výrazně.

175 Vantuch, Anton: cit. dílo, s. 225–226.

176 Arendtová, Hannah: cit. dílo, s. 220.

177 Vantuch, Anton: cit. dílo, s. 166–168.

o dělbě moci. Vantuch naproti tomu píše, že Montesquieu své učení nevypracoval na základě Lockových analýz, ale na základě svých zkušeností ze svých dlouhých cest.¹⁷⁸ K této otázce se vyslovil i R. Aron. Ten konstatuje, že Montesquieu někde Locka sleduje, avšak jejich cíl je rozdílný. Locke chce omezit královu moc, Montesquieuovi jde o rovnováhu sociálních mocí jako o podmínku svobody. Předpokládá, že společenské třídy se navzájem omezují. Tato koncepce je vázána na aristokratickou společnost a Montesquieu patřil k aristokratické straně, tj. ani ke králově straně, ani ke straně lidu.¹⁷⁹

Montesquieu se dělbou moci zabýval v XI. knize *Ducha zákonů* (O zákonech, které ve vztahu k státnímu zřízení vytvářejí politickou svobodu), a to především v kapitole 6. (O anglickém společenském zřízení). Píše tu, že každý stát má tři druhy moci: zákonodárnou, výkonnou, a to odděleně pro mezinárodní právo a pro občanské právo; tuto výkonnou moc pro občanské právo ztotožňuje se soudní mocí. Moci musí být od sebe oddělené.¹⁸⁰ V monarchiích je podle něj oddělena alespoň jedna moc, a to soudní. V despociích jsou všechny moci v rukou jedné osoby nebo úřadu. Montesquieu to ukazuje na příkladu Turecka nebo dokonce i italských republik, kde je však despotie zmírněna množstvím úředníků, kteří v nich působí.¹⁸¹

Podmínkou svobody je podle Montesquieua, aby zákonodárná moc patřila všemu lidu prostřednictvím jeho zástupců. Musíme si však uvědomit, že Montesquieuovo pojetí lidu bylo užší než naše, tj. že nezahrnovalo všechny vrstvy společnosti. Eisenmann poukazuje na to, že suverénní moc má být svěřena komplexnímu orgánu tvořenému heterogenními elementy. Nejvyšší politická rozhodnutí, tj. zákonodárná, tak mohou vyjadřovat společnou vůli. U Montesquieua se na nich podílí aristokratická komora, lidová komora a monarcha a tyto tři elementy vládou společně státu.¹⁸² Aristokratická komora by měla být tvořena šlechtou a členství v ní by mělo být dědičné. Tato část zákonodárného sboru by však neměla moc vydávat zákony, nýbrž pouze rušit je.¹⁸³ Zástupci lidu mají být naproti tomu být voleni a mohou navrhnout zákony. Komory zákonodárné moci by měly zasedat odděleně. Zákonodárná moc nemá mít právo zasahovat proti výkonné moci, která musí konat rychle, ale musí přezkoumávat, jak se zákony vykonávají. Nesmí soudit monarchu, může však vyšetřovat a soudit

178 Tamtéž, s. 168.

179 Aron, Raymond: cit. dílo: s. 40–43.

180 Montesquieu, Charles: *Duch zákonů*, s. 206–207.

181 Tamtéž, s. 207.

182 Eisenmann, Charles: *La pensée constitutionnelle de Montesquieu*, in *Lectures*: s. 163.

183 Montesquieu, Charles: *Duch zákonů*, s. 209.

jeho rádce.¹⁸⁴ Monarcha nemůže vydávat zákony, může však do zákonodárné moci zasáhnout, prostřednictvím práva veta.¹⁸⁵ Výkonnou moc musí mít v rukou monarcha.¹⁸⁶ Výkonná moc musí disponovat armádou a musí mít právo ji rozpustit.¹⁸⁷ Soudní moc se nemusí shodovat se zákonodárnou, až na tři výjimky: 1. šlechta má soudit šlechtu v zákonodárném sboru, 2. šlechtická část zákonodárného sboru může zmírnit tvrdost zákona a konečně 3. pokud je žalující část zákonodárného sboru tvořena lidem, soudí ta část, která je tvořena šlechtou.¹⁸⁸

Interpretace učení o dělbě moci vyvolává dodnes diskusi. Ch. Eisenmann ukazuje, že jeho interpretace prodělává dvě fáze (a je možné, že dnes se dostáváme do fáze třetí – I. H.) Pro 19. století platila politická interpretace navazující na americké federalisty, ale i Sieyès a třeba B. Constanta. Pro 20. století je charakteristická právní interpretace (např. Jellinek v Německu), která zdůrazňuje striktní oddělení moci.¹⁸⁹ Do polemiky s ní se pustil už v druhé polovině 20. století L. Althusser, který označil tvrzení o absolutním oddělování moci u Montesquieua za mýtus.¹⁹⁰ Eisenmann, na kterého se Althusser odvolává, tvrdí, že právní koncepce o přísné separaci moci je jen karikaturou Ducha zákonů. Proto je nutné se jí zbavit a promyslet systém na nových základech.¹⁹¹ Sympatičtější je mu koncepce století devatenáctého. Politická koncepce se vztahuje jen na nejvyšší moc, tj. na parlament a monarchu, ne na soudy. Na rozdíl od separatistické interpretace Montesquieua podle Eisenmanna nevidí soudy na stejné úrovni jako ostatní dvě moci. Justice nemá politickou moc. Soudy jsou vnímány jako automatická ústa zákona.¹⁹² S Eisenmannem v podstatě souhlasí i A. Cambier. Proti právní interpretaci 20. století tvrdí, že Montesquieua zdůrazňoval těsnou spolupráci, která se mezi mocemi mohla rozvinout. Ukazuje momenty, kdy do sebe mohly zasahovat, protože mu nešlo o stát formálního práva. Cambier píše: „Žádná právní fasáda nemůže redukovat neredukovatelné místo politické moci ve státě. Nejde tu o to ji eliminovat, ale rovnoměrně rozdělit.“¹⁹³

Když se Montesquieuvi interpreti pokoušejí jeho kroky vysvětlit, poukazují na to, že Montesquieua chce ve státě udržet dynamickou

184 Tamtéž, s. 210.

185 Tamtéž, s. 211.

186 Tamtéž, s. 209.

187 Tamtéž, s. 212.

188 Tamtéž, 210–211.

189 Eisenmann, Charles: cit. dílo, s. 147.

190 Althusser, Louis: cit. dílo, kapitola V. Mýtus o dělbě moci. S. 98–108. Odvolává se přitom právě na Ch. Eisenmanna.

191 Eisenmann, Charles: cit. dílo, s. 157.

192 Tamtéž, s. 161.

193 Cambier, Alain: cit. dílo, s. 242.

rovnováhu, rovnováhu, která není mrtvá nebo nehybná, ale která právě svou dynamičností umožňuje udržet místo pro svobodu.

Manin tvrdí, že omezení panovnickovy moci pravidly Montesquieuovi nestačí. Nevěří totiž v možnost sestavit takový systém pravidel. Poukazuje na to, že chce-li panovník vyhlásit nový zákon, může ho příslušný sbor jen pozdržet, a tak zaručit i panovníkovi čas na přemýšlení a případnou změnu zákona; bude-li však panovník na něm trvat, zákon vyjde v původním znění. Princip neustálé vzájemné opozice tedy Montesquieuu přijímá proto, že zaručuje více pružnosti než striktní omezení pomocí pravidla nebo principu. Nevěří také v úplnou neměnnost zákonů, i když si přeje, aby byly stabilní. Dojde-li ke změně v podmínkách a je-li ohrožena existence státu, mohou se zákony změnit. Podle Montesquieua právě „hra mocí a jejich opozic tvoří podmínku možnosti Vlády Zákona. Respektování spravedlnosti se neredukuje na konflikt mocí, ale plyne z něho.“¹⁹⁴

Podle Cambiera je Montesquieuovou zásluhou že ukázal meze právního normativismu, a tedy i legicentrismu: Aby byla státní moc legitimní, musí vzít v úvahu mocenské vztahy ve společnosti a její dějiny. Nejde o to nechat je zmizet, ale zařít to tak, aby – přestože mají tyto síly ve společnosti různé zájmy – přispívaly k moci sociálního celku, místo aby ho paralyzovaly.¹⁹⁵ „Montesquieu nechtěl udělat krok, který by znamenal hlásání moderní demokracie, ale zdá se být hluboce přesvědčen, že výkon politické moci může být efektivní a spravedlivý, jen když lid může vyjadřovat své mínění a ukázat nebo ne svůj souhlas: dělá z účasti lidu na výběru svých úředníků základní podmínku, i když nemá v úmyslu, aby lid vládl.“¹⁹⁶

To je částečně vidět na jeho hodnocení Anglie. Tu znal Montesquieu z vlastní zkušenosti. Pobýval tam více než půl roku, ale jeho dílo *Cesta do Anglie* se ztratilo.¹⁹⁷ V zápiscích z cest – *Voyages* – najdeme jen asi patnáctistránkovou kapitolku *Poznámky o Anglii*. V *Duchu zákonů* najdeme určitou pochvalu, která o Angličanech říká, že se jim podařilo skloubit tři nejdůležitější kategorie: svobodu, náboženství a obchod.¹⁹⁸ Píše také o tom, že pouze jeden stát má za cíl svobodu¹⁹⁹ a můžeme se domnívat, že v tomto případě má na mysli Anglii. Tomu odpovídá i hodnocení Anglie ve *Voyages*. Tam vidí Anglii jako nejsvo-

194 Manin, Bernard: cit. dílo, s. 229.

195 Cambier, Alain: cit. dílo, s. 251.

196 Tamtéž, s. 267.

197 Vantuch, Anton: cit. dílo, s. 149.

198 Montesquieu, Charles: *Duch zákonov*, s. 316.

199 Tamtéž, s. 206.

bodnější zemi na světě, protože v ní je vladařova moc omezena a kontrolována zákonem. Ale zároveň opět varuje před přílišným nárůstem moci lidu: „Ale kdyby se Dolní komora stala paní, byl by její vliv neomezený a nebezpečný, protože by měla zároveň výkonnou moc... Je tedy třeba, aby dobrý Angličan se snažil hájit svobodu stejně proti útokům koruny i útokům (dolní – I. H.) komory.“²⁰⁰ Nicméně, přes toto relativně vysoké hodnocení mu Anglie příliš k srdci nepřiřostla: „V největší vážnosti jsou tu peníze; čest a ctnost málo.“²⁰¹

Při pozorování anglické koloniální politiky pak Montesquieu vyslovuje prorocství, které se vyplnilo velice brzy. Konstatuje totiž, že země vysílá velmi mnoho svých lidí do svých kolonií v Americe a Africe a předvídá, že to bude právě ona, kterou její kolonie opustí jako první.²⁰²

Montesquieu tedy vidí v Anglii nejsvobodnější stát, stát, který se v jeho době nejvíce blíží republice, ale nechce tento model přenášet do Francie. Potud je možno souhlasit s Maninem. Nejsem si však jistá, nakolik se lze spokojit s jeho tvrzením, že „Montesquieu odmítá neliberální vnucování liberalismu.“²⁰³ Jistě, Montesquieuovi stačí Francie, ve které se monarchie zbaví tendence k despotismu, v níž bude vládnout bezpečí, jako ostatně ve všech umírněných režimech a ve které – Maninovými slovy – bude vládnout jiná svoboda než v Anglii: spíš domnělá, než skutečná. Jde však také o to, zda Montesquieu chce vyměnit zjemnělý způsob života ve Francii za upřílišněný důraz na peníze, zda tedy při porovnávání vládních režimů nespolutvrdilo také srovnání životního stylu.

Montesquieu poměrně velkou část své pozornosti věnuje úvahám o hospodářství, způsobu výroby, měně, peněžnictví, zadluženosti apod. Než se však budu věnovat problému hospodářství, chtěla bych předřadit krátkou zmínku o *populační politice*. Tu Montesquieu rozebírá především ve třiatřicáté knize *Ducha zákonů*. Domnívá se, že moc a úroveň státu mimo jiné závisí na počtu jeho obyvatel a že v Evropě je nutné jeho růst podporovat. Odsuzuje myšlenku, že růst počtu obyvatel podporuje nevázaná morálka a nezákonné svazky, stejně jako myšlenku, že nejvíce dětí mají právě chudí lidé. Naopak, lidé, kteří jsou chudí jen vinou přísné vlády, mají dětí málo, protože jim chybí obživa. Teorie, že čím jsou lidé chudší, tím jsou jejich rodiny početnější, a čím více je vláda zatěžuje daněmi, o to víc jsou schopni je platit, jsou

200 Montesquieu, Charles: *Voyages*, s. 443.

201 Tamtéž, s. 436.

202 Tamtéž, s. 442.

203 Manin, Bernard: cit. dílo, s. 217.

podle něho dvě sofismata, která ničí monarchii.²⁰⁴ Zabíhá do historie a upozorňuje na situaci na konci římského císařství, kdy se lidé moc neženili a Římané museli vydávat zákony směřující ke zvýšení počtu obyvatelstva. Křesťanství sice změnilo morální situaci, nicméně s poklesem obyvatelstva se nevyrovnalo, protože zase podporovalo z náboženských důvodů celibát. Montesquieu nechce brojit proti tomuto celibátu, je mu však proti mysli celibát, který utvořilo volnomyšlenkářství, jež podle jeho názoru lidi kazí. Dokonce vyslovuje pravidlo, které prohlašuje za pravidlo přírodní: Čím menší je počet manželství, která by bylo možné uzavřít, tím víc se pokazí ta, která už existují. Čím méně lidí je oddáno, tím méně jich bude v manželství věrných.²⁰⁵

Evropa podle Montesquieua dospěla do stavu, kdy je nutné vydat zákony na podporu zvyšování počtu obyvatelstva. Vyslovuje dokonce mírně revoluční myšlenku, která je však v souladu s výše citovanou úvahou o vztahu chudoby a počtu obyvatel, a to, že se úbytku obyvatel dá zabránit rozdělením pozemků chudým rodinám, aby je obdělávaly.²⁰⁶

Jak už jsem upozornila, věnoval Montesquieu velkou pozornost *hospodářství*. Proto byl také podle Vantucha považován za velkého ekonomického myslitele 18. st.²⁰⁷ Nevěnoval ovšem problematice hospodářství žádné dílo a jeho myšlenky najdeme spíš rozptýlené především v *Duchu zákonů*, i když i ve *Voyages* věnuje také nápadně mnoho místa popisu ekonomické situace zemí, které navštívil.

Podle Cambiera nevidí Montesquieu ve výkonu moci účel o sobě. Naopak, uvědomění si ekonomických problémů se mu zdá být hlavním kritériem dobré vlády. V tom je podle Cambiera protikladem Machiavelliho. Před fascinací čistou logikou moci preferoval smíšenou racionalitu založenou na logikách odpovídajících mimopolitickým kritériím. Nešlo mu o suverenitu, ale o způsob vládnutí. Zdánlivě se tak vracel ke středověkým teoriím, které vznášely na panovníka morální a náboženské požadavky (a teprve, když se náboženství vyčerpalo, otevřela se cesta k čisté politice typu Machiavelliho). Montesquieu však byl ve skutečnosti zaměřen na moderní dobu a na objev zásadní role hospodářství. V centru pozornosti už nebyla osobnost vladaře, nýbrž samo království a jeho bohatství. Před dobrým životem v Aristotelově smyslu dával Montesquieu podle Cambiera přednost blahobytu prosperity a připojoval se ke kameralismu. To jsme viděli na jeho zájmu

204 Montesquieu, Charles: *Duch zákonov*, s. 367–368 a 371.

205 *Tamtéž*, s. 379.

206 *Tamtéž*, s. 381–382.

207 Vantuch, Anton: *cit. dílo*, s. 216.

o propopulační politiku. Odmítal merkantilismus a uznával hodnotu jak práce, tak trhu.²⁰⁸

Viděli jsme, jak Montesquieu zdůrazňoval význam dobrých mravů pro rozvoj hospodářství a politiky. To ale také vzbuzuje jistou diskusi. Např. Althusser připomíná, že pojem principů a mravů je podle Montesquieua nejasný a vysvětluje to historickou omezeností jeho možností.²⁰⁹ Upozorňuje také na to, že Voltaire poznamenával, že Montesquieu nezná politické principy vztahující se k hospodářství.²¹⁰ Zde však musíme upozornit na to, že ani Voltaire, který se ostatně ve svém Eseji o mravech o hospodářství zajímal o něco méně než Montesquieu, zase nedocenil některé jeho aspekty, které zajímaly Montesquieua.

Základní Montesquieuovu tezi týkající se hospodářství můžeme pravděpodobně nalézt ve dvacáté druhé knize Ducha zákonů: „Bohatství, které závisí na náhodě, které nesouvisí s průmyslem národa, počtem jeho obyvatel, jeho obchodem, zemědělstvím, představuje nesprávný druh zisku.“²¹¹ Montesquieu tuto větu píše v souvislosti s devastujícími důsledky, které mělo stříbro získané v amerických koloniích pro Španělsko. I ve Voyages poukazuje na to, že objevení Ameriky mělo různé důsledky pro různé evropské země, a to v závislosti na jejich hospodářské struktuře: Anglii a Holandsku, které měly na rozdíl od Španělska dobré podmínky pro rozvinutí obchodu, pomohlo.²¹² Také v úvahách o hospodaření v tehdejších papežském státu poznamenává, že pro prosperitu nestačí, aby měl stát úrodnou půdu, pokud nedisponuje také obchodem a průmyslem, tj. manufakturami.²¹³

Zdrojem bohatství, a tedy zároveň moci, jež je s ním, jak Montesquieu dobře chápe, spojena, je lidská práce. Tu chápe Montesquieu částečně i jako fyzický a osobně prováděný výkon, jak o tom svědčí jeho kritika strojů. Ty totiž – třeba vodní mlýny – práci lidem podle jeho názoru berou.²¹⁴ Tato práce však musí být svobodná. Jen pracuje-li člověk svobodně, snaží se zvyšovat svůj výkon a zisk. Montesquieu to formuluje jako pravidlo: „V národě, který žije v otroctví, pracuje lid spíše proto, aby zachoval to, co má, než aby získával; svobodný národ se snaží, aby získal, a ne aby zachoval.“²¹⁵ Avšak svoboda ne-

208 Cambier, Alain: cit. dílo, s. 141 a 144–147.

209 Althusser, Louis: cit. dílo, s. 62–63.

210 Tamtéž, s. 63.

211 Montesquieu, Charles: Duch zákonov, s. 347.

212 Montesquieu, Charles: Voyages, s. 411.

213 Tamtéž, s. 171.

214 Montesquieu, Charles: Duch zákonov, s. 372–373.

215 Tamtéž, s. 315.

může být vždy absolutním měřítkem. Např. úplně svobodný obchod společnosti neprospívá. Zde pak nastupuje stát, který jeho svobodu omezuje (např. cly). Stát zde tedy vystupuje jako garant rovnováhy. Na druhé straně, ani přílišné omezení svobody není pro stát výhodné: protože svoboda přináší zaměření na zisk, stát může z hodnot takto vytvořených vybírat větší daně.²¹⁶

Vidíme, že pro Montesquieua je vedle svobodné práce pro rozvoj hospodaření důležitý i obchod a směna. A to směna peněžní, nikoli naturální. Právě peněžní směna reaguje na co největší poptávku svým nárůstem. Při naturální směně se naopak objem obchodu zmenšuje.²¹⁷ A. Cambier komentuje tyto Montesquieuovy názory jako návaznost na Locka. Peněžní směna vyjádřená v drahých kovech přispívá k rozvoji bohatství chápanému jako neomezené přivlastňování. Peníze musí obíhat. Použití měny také naznačuje, že se tu děje přechod od říše přírody do říše kultury. Protože měna je konvenční, potřebuje institucionální garanci – státní ražbu. S pečetí státu přechází měna do oblasti symbolického. Ale přestože stát poskytuje měně institucionální záruku, nemůže, zdůrazňuje Cambier, regulovat ceny. Ty se řídí jinými zákony než těmi, které vydává panovník. Prosazuje se tu tedy specifická ekonomická racionalita.²¹⁸ Cambier ovšem tvrdí, že Montesquieu je proti zásahům státu do ekonomiky. V předchozích řádcích jsme viděli, že v určitém – omezeném – měřítku tomu tak není.

Montesquieu patří k těm, kdo kladně oceňují roli luxusu. C. Larrèrová upozorňuje na to, že tuto myšlenku převzal od Mandevilla.²¹⁹ Už v Perských listech Montesquieu Uzbekovými ústy konstatuje, že ve zcela zemědělské zemi by přestal koloběh zboží a bohatství. Ale právě z něho pochází vzrůst příjmů a přitom nejdražší věci jsou zároveň věcmi nejluxusnějšími.²²⁰ Také v Duchu zákonů radí, aby v zemi, kde už lidé dokážou vypěstovat víc potravin než sami snědí, byl u nich povzbuzen smysl pro nadbytek a zavedena řemesla. Ta jsou prvním krokem k pozdější výrobě luxusního zboží. V úvaze o monarchickém státu pak píše: „Marnivost je pro vládu stejně správnou hybnou silou, jako je pro ni pýcha nebezpečná.“²²¹ Právě marnivost totiž vede k práci v různých odvětvích sloužících přepychu, kdežto pýcha svádí k lenosti. Montesquieu ji však spojuje také s důstojností, vyplývající z toho, že ti, kdo nepracují, se považují za svrchované pány

216 Tamtéž s. 179–180 a 245.

217 Tamtéž, s. 348.

218 Cambier, Alain: cit. dílo, s. 151–153.

219 Larrère, Catherine: cit. dílo, s. 125.

220 Montesquieu, Charles: Perské listy, s. 299.

221 Montesquieu, Charles: Duch zákonů, s. 299.

těch, kdo pracují. Nicméně zejména ve *Voyages* poukazuje na to, že tento přístup je charakteristický spíše pro země střední Evropy, kdežto na Západě podle něho pracují i bohatí a urození.

Přepych je tedy pro stát důležitý proto, že dává práci, a tedy i chleba i těm nejhudším lidem. Avšak luxus je potřeba uvést v soulad s možnostmi státu. Montesquieu píše, že pro to, abychom mohli vědět, jak se k přepychu postavit, musíme znát vztah mezi velikostí státu a možností uživit ho.²²² Také Cambier upozorňuje, že nadměrný rozvoj luxusu může být pro Montesquieua symptomem anomického pokroku.²²³

Montesquieu se svými ekonomickými úvahami zapojil i do diskuse o konkrétních hospodářských problémech Francie. Poukazuje na to, že pro panovníka i pro lid je vhodnější přímá daňová správa státu bez zprostředkování nájemců daní,²²⁴ což bylo zlo, které Francie zdědila z minulých staletí. Larrèrová tvrdí, že skutečné nebezpečí vidí Montesquieu v rozporu mezi cíli státu, což je co největší rozvoj obchodu, a jeho finančními cíli, které se projevují ve zvyšování příjmů z cel. Montesquieu tak kritizuje stát vydaný finančníkům, kde se do rozporu dostávají „skutečné potřeby“ společnosti a „imaginární potřeby státu.“²²⁵

Při hodnocení Montesquieuových ekonomických názorů jeho komentátoři poukazují na jejich různé aspekty. R. Aron s odkazem na to, že Montesquieua v jeho ekonomických rozborech nezajímá technika ho řadí mezi preencyklopedisty.²²⁶ A. Cambier a C. Larrèrová ho považují s odkazem na jeho požadavek nezávislosti obchodu na státu za předchůdce liberalismu. Larrèrová píše, že se Montesquieu tím, že odmítá válečnické vidění obchodu vyřazuje z merkantilismu, a to jako liberalisté konce 18. století. Nemluví však ještě o „přírodních zákonech“ a systému podobném systému v přírodních vědách jako Quesney a A. Smith. Zaujímá jakousi střední pozici mezi chápáním hospodářství jako zcela přírodního, nebo zcela umělého. Poukazuje na to, že tento dualismus v pojetí hospodářství přetrvává v chápání hospodářství dodnes a Montesquieu by nám mohl pomoci se z něho dostat.²²⁷

222 Tamtéž, s. 173.

223 Cambier, Alain: cit. dílo, s. 178.

224 Montesquieu, Charles: *Duch zákonov*, s. 249

225 Larrère, Catherine: cit. dílo, s. 135.

226 Aron, Raymond: cit. dílo, s. 44–45.

227 Larrère, Catherine: cit. dílo, s. 143.

Catherine Larrèrová upozornila na to, že Montesquieu odmítal válečnické vidění obchodu. Ale Montesquieu měl zdrženlivý názor na *války a dobývání* obecně. V *Duchu zákonů* píše otevřeně, že „nejlepšími politiky byli nejméně bojovní panovníci“.²²⁸ Poukazuje na to, že pro Evropu jsou války zhoubou a že jsou přímým protikladem toho, co potřebuje: „Nejeden panovník si myslí, že naroste, když zničí souseda. Naopak! V Evropě jsme na tom tak, že státy na sobě závisejí. Francie potřebuje blahobyt v Polsku a v Rusku, stejně jako Guyenne potřebuje Bretaň a ta zase Anjou. Evropa je státem skládajícím se z více provincií.“²²⁹ Může však nastat situace, kdy je válka nevyhnutelná, a to tehdy, když jde o válku obrannou, případně válku na pomoc spojenec-kému státu. Tento názor se objevuje už v *Perských listech*. V žádném případě nelze vést válku jen pro soukromé spory panovníka.²³⁰

Podle Montesquieua nelze zůstat neutrálním v případě, že se v okolí státu objeví panovník, který útočí na své sousedy. V *Úvahách o příčinách velikosti a úpadku Římanů* píše: „Často bývá špatnou politikou myslet si, že je možné zůstat nezúčastněným divákem při pohledu na dva národy, které zápasí v dlouhém a urputném boji. Totiž ten, který zvítězí, se pustí do nových válek a národ vojáků bude dál bojovat proti národům, které jsou tvořeny jen občany.“²³¹ To už je případ obranné války, která může být podle Montesquieua i preventivní.²³² A právě tento názor ostře kritizoval Voltaire, který měl k válkám ještě větší odpor. Montesquieu ovšem svůj pohled na potřebu obrany zdůvodňoval také svým názorem, že každý národ má svou osobnost, na niž nemůže rezignovat, aniž by nezmizel. Zde se tedy opravdu objevuje latentní riziko války, kterému však lze zabránit pomocí mezinárodního práva. V tomto případě podle A. Cambiera navazuje Montesquieu v polemice proti Th. Hobbesovi na H. Grotia.²³³

V souvislosti se snahou o dobývání, resp. rozšiřování území státu je Montesquieu spíš pragmatický. Možná, že to souvisí s jeho pokusem o politickou kariéru nebo se zkušenostmi správního úředníka. Zde se totiž Montesquieu vymyká ze skupiny svých osvícenských současníků, kteří tyto zkušenosti většinou neměli. Ostatně, právě proto Tocqueville, který měl tyto zkušenosti ještě ve větší míře, ho hodnotí lépe než tzv. „literáty“.

228 Montesquieu, Charles: *Duch zákonů*, s. 537.

229 *Tamtéž*, s. 543.

230 Montesquieu, Charles: *Perské listy*, s. 266.

231 Montesquieu, Charles: *Duch zákonů*, s. 31

232 *Tamtéž*, s. 195.

233 Cambier, Alain: cit. dílo, s. 173–174.

V Duchu zákonů Montesquieu uvažuje o vhodnosti a nevhodnosti dobovačné politiky ve vztahu k typu státu. Podle jeho názoru je nepřirozené, aby republika dobývala okolní státy, protože takový postup ohrožuje ji samu. V případě úspěchu se totiž vystavuje nebezpečí vnitřního rozkladu. Naopak monarchie může ve svých výbojích pokračovat, pokud si ovšem udrží hranice odpovídající jejímu systému. Poraženým zemím by měla zachovat jejich právní zřízení, zvyky atd. a nakládat s nimi mírně. Neměla by je ničit ani utiskovat. Pokud by tak postupovala, opět by se jí to nevyplatilo. Zničená země totiž nemůže platit daně.²³⁴

V případě, že k dobytí dojde, měla by vítězná země podle Montesquieua postupovat podle čtyř zákonů: 1. zákona přírody, který vede k zachování druhů; 2. zákona přirozeného rozumu, který vyžaduje, abychom druhým nedělali to, co nechceme, aby druhí dělali nám; 3. zákona, podle kterého vznikají politické systémy, jejichž trvání příroda neomezila a konečně 4. zákona, který vyplývá z podstaty samé: zisk musí plynout ze zachování a ne z ničení. Moderní panovníci tedy na rozdíl od starověkých dobytá území neničí a to znamená také to, že jsme se od starověku poučili a stali jsme se lepšími. Pokud už dobyvatel zpočátku obyvatelstvo získaného území zotročí, měl by podle Montesquieua jeho podmínky později zmírnit a udělat z nich normální poddané.²³⁵ Pokud bude postupovat podle těchto zásad, pak se může stát, že si poražené území dokonce polepší, ovšem jen tehdy, jestliže bylo před tím utlačováno svým vlastním panovníkem a bylo v mravním rozkladu. Nová vláda by mu tak mohla vrátit dobrou správu a poskytnout mravní příklad. Montesquieu se zde zmiňuje o Španělech v Mexiku, kteří tuto příležitost měli, ale k Montesquieuově lítosti ji nevyužili.²³⁶

Zdá se, že tato zmínka opět míří na koloniální politiku, k níž se Montesquieu, jak už jsme viděli, na více místech staví zdrženlivě. V Perských listech pro to má dokonce i přírodovědecké vysvětlení. Uzbek píše, že evropský kolonialismus oslabuje metropole a nezalidňuje kolonie. Lidé mají zůstat tam, kde jsou zvyklí. Ve vzduchu jsou totiž částečky země, které určují naši povahu. Jestliže jsme přesazeni do jiné země, kde jsou tyto částečky jiné, onemocníme. Tak kolonialismus ohrožuje i dobyvatele.²³⁷

234 Montesquieu, Charles: Duch zákonov, s. 198–199.

235 Tamtéž, s. 195–196.

236 Tamtéž, s. 197.

237 Montesquieu, Charles: Perské listy, s. 336.

III. Závěr

Montesquieu byl bezesporu jedním z nejvýznamnějších společenských a politických myslitelů 18. století, myslitelů, jimž je i naše společnost v mnohém zavázána. Nebyl ovšem osobností jednoznačnou, stál na pomezí dvou společenských řádů, a proto i hodnocení jeho myšlenek vyznívají dnes nejednoznačně. A. Cambier píše, že Montesquieu byl připoután ke starému řádu a že jeho předsudky zvýhodňovaly šlechtu. Snažil se prý v moderním světě najít zastaralá kulturní schémata. Avšak přesto jsou některé jeho myšlenky liberální, a je proto považován za autora napjatého mezi tradicí a moderností.²³⁸ Svým způsobem s tímto hodnocením souhlasí i R. Aron, podle kterého přestože Montesquieu patřil k aristokratické straně, pracoval ve skutečnosti ve prospěch lidu.²³⁹

L. Althusser vidí paradox Montesquieovy pozice a jeho působení. Otevřeně říká, že názor, že Montesquieu ohlašoval buržoazní revoluci je iluze. Přesto se toto mínění ujalo a v dalších staletích sloužil Montesquieu levicové opozici a teprve později vyzbrojoval reakcionáře. Althusser to vysvětluje jeho anachronickou pozicí: Montesquieu pledoval pro už přežitý řád a tak se stal protivníkem řádu, který bylo nutno později také překročit. Althusser souhlasí s Helvétiovým chápáním Montesquieua: Montesquieu byl mluvčím ohrožených feudálů, a tedy kritizoval (k panovnickému absolutismu tendujícího) krále zprava. To, že si jej v určitých obdobích přivlastnili revolucionáři, tedy spočívalo na omylu.²⁴⁰ Poněkud opožděným přívržencem tohoto názoru by pak byl A. Vantuch, který vidí v Montesquieuovi skrytého republikána, který si však uvědomuje neuskutečnitelnost svého přání.²⁴¹

Alain Cambier věnoval této problematice ve své monografii poměrně hodně místa. Prohlásil, že „absolutní monarchie udělala z moderního státu idol, a znehodnotila tak projekt humanistů, z něhož vzešel.“²⁴² Montesquieu se podle Cambiera pokoušel tento podvod zlikvidovat. Demystifikovat státní moc tím, že nahradí meta-tělo krále zprostředkujícími tělesy. Neznamenal to ovšem, že se Montesquieu snažil obejít se bez moci jako takové. Uvědomoval si, že určitá míra moci a státních zásahů je podmínkou svobody.²⁴³ Klíčovým pojmem je tedy pro Montesquieua umírněnost, kterou ostatně on sám prohlásil

238 Cambier, Alain: cit. dílo, s. 9–10.

239 Aron, Raymond: cit. dílo, s. 43.

240 Althusser, Louis: cit. dílo, s. 121–122.

241 Vantuch, Anton: cit. dílo, s. 153.

242 Cambier, Alain: cit. dílo, s. 237.

243 Tamtéž, s. 226–227.

za hlavní myšlenku Ducha zákonů.²⁴⁴ Této umírněnosti bylo možno podle Cambiera dosáhnout právě pomocí zprostředkujících těles: pánů, církve, šlechty a měst. Přitom Cambier zdůrazňuje, že zájmy těchto těles nemusejí být vždy ve vzájemném souladu. Naopak, skutečná umírněnost v politice spočívá na vytvoření neantagonistických vztahů mezi silami, které mají opačné zájmy.²⁴⁵ Ani jednu z těchto sil nelze povýšit na rozhodující, protože všechny mají své chyby. Jejich absolutizaci právě brání ostatní zprostředkující tělesa.

Umírněný stát je stát, ve kterém může existovat napětí mezi jeho jednotlivými složkami, ale právě toto napětí vytváří dynamickou rovnováhu a umožňuje jeho obyvatelům žít v alespoň relativní svobodě. Jestliže se však takový stát nepodaří vytvořit rozumnou politikou, potom je možné a legitimní existující stát změnit mocí – vzpourou a revolucí. Montesquieu se o této možnosti nezmiňuje často jistě z různých důvodů. Jen namátkou: musel brát ohled na publikovatelnost svého díla; lidé jeho doby měli ještě v poměrně dobré paměti jak hrůzy náboženských válek ve Francii končícího 16. století, tak vraždění v anglické revoluci v první polovině 17. století; a konečně a zároveň především, Montesquieu věřil v možnost prosazení lidského rozumu, který ostatně patří k přirozenosti člověka.

Montesquieu ve své době vidí hlavní zprostředkující sílu ve šlechtě. To je také jeden z důvodů, které některé z jeho kritiků vedou ke zdůrazňování jeho konzervativní pozice. Cambier ovšem píše. „Bylo by zjednodušením vidět ve starosti, kterou má Montesquieu o roli zprostředkujících těles, jen snahu o ospravedlnění třídních privilegií.“²⁴⁶ Poukazuje na to, že tato Montesquieuova preference byla dána historicky. V jeho době jen šlechta měla dostatek sil k tomu, aby bránila extrémům panovnického absolutismu. Kdybychom však chtěli aplikovat Montesquieuovo učení na současnou společnost, bylo by možné najít jiná zprostředkující tělesa. Cambier jen namátkou uvádí společenské a ekonomické organizace, odbory, tisk, náboženství apod. Upozorňuje na to, že ostatně sám Montesquieu v Anglii ukazuje jako zprostředkující těleso veřejné mínění nebo politické strany.²⁴⁷ V tomto smyslu dává Cambier za pravdu Aronovi proti Althusserovi, když Aron interpretuje Montesquieuovu teorii jako teorii základních principů každé lidské společnosti, tj. skutečnost, že k tomu, aby byli lidé svobodní, je potřeba, aby ve společnosti existovala rovnováha sil: „Autentický Montesquieuův objev je to, že ukázal, že reprezentace obecného zájmu

244 Montesquieu, Charles: Duch zákonů, s. 298.

245 Cambier, Alain: cit. dílo, s. 245.

246 Tamtéž, s. 229.

247 Tamtéž, s. 252–253.

nevyklučuje reprezentaci jednotlivých zájmů, pokud jsou tyto zájmy reflektovány už v lůně politických sil, které je ztělesňují.²⁴⁸

Podmínkou fungující společnosti je tedy její vnitřní pluralita. Myšlenku plurality znali filozofové společnosti už dávno před Montesquieuem. B. Manin upozorňuje na dva z nich, Aristotela a Machiavelliho. Podle Montesquieua pluralita dobrých režimů nevyplývá z pouhé empirie, ale hlouběji z vnitřní plurality vlastní každé obci a z neexistence kritéria umožňujícího spravedlivou formu rozdělení moci nebo dokonce principu, který by hierarchizoval různé možné formy. U Montesquieua jsou různé způsoby života integrální součástí politiky na rozdíl od Aristotela, který vysvětluje různost ústav tím, že různé národy se snaží dosáhnout štěstí různými způsoby. Pluralita dobrých režimů nevychází u Montesquieua ze strážlivého empirismu, nýbrž z pojetí politiky, které zavádí pluralitu do samotného cíle politiky. Politika nemá jediný cíl, přesněji, její cíl implikuje o sobě otevření se rozmanitosti.²⁴⁹ Také tím se odlišuje od Aristotela – a spíše se přiklání k Machiavellimu. Aristoteles totiž nechce, aby skupiny ve státě byly v konfliktu, kdežto pro „moderní“ včetně Montesquieua je charakteristické, že přijímají dobrodiní konfliktní plurality.²⁵⁰

V souvislosti se sporem „starých“ s „moderními“ lze už v 18. století hledat počáteční pojetí pojmu „pokrok“. U Montesquieua je však na to ještě příliš brzo. Už R. Aron upozorňuje na to, že víru v pokrok Montesquieu nezná.²⁵¹ A. Cambier poukazuje na to, že vzniku pojmu „pokrok“ už od 17. století pomáhal pojem ducha. Pokrok se pak prosadil v 18. st. např. v díle Turgota nebo Condorceta. U Montesquieua tomu tak ale nebylo. Nechápal pokrok jako neodvratný proud, ale jako oscilace nebo cykly. Viděl historický vývoj spíš jako následné spirály a v tom navazoval ostatně na Vica, jehož knihu znal.²⁵² Dodejme k tomu, že toto pojetí vývoje s Montesquieuem sdílel jeho současník Voltaire, který, jak se zdá, zejména ke stáru propadal pesimismu pokud jde o možnost zlepšení lidského chování. A. Vantuch přibližuje Montesquieuovo myšlení Rousseauovu, když píše, že v Úvahách o příčinách velikosti a úpadku Římanů si uvědomoval, že pokrok byl vykoupěn mravním úpadkem.²⁵³ Montesquieuovu umírněnost v otázce pokroku vysvětluje i tím, že nespolehal na revoluční schopnost lidu.²⁵⁴

248 Tamtéž, s. 250.

249 Manin, Bernard: cit. dílo, s. 212–216.

250 Tamtéž, s. 222–223.

251 Aron, Raymond: cit. dílo, s. 66.

252 Cambier, Alain: cit. dílo, s. 171–172.

253 Vantuch, Anton: cit. dílo, s. 210–211.

254 Tamtéž, s. 218–219.

Montesquieu v každém případě patří k velkým postavám evropského myšlení. Ať už jeho myšlenky patřily především Francii, v níž, jak píše Hana Dohnálková, viděl „nejkrásnější monarchii“, Evropě nebo celému lidstvu, jeho dílo mělo sloužit dobru lidí, a to bez ohledu na to, že sama představa tohoto dobra nemohla být u něho, stejně jako u kohokoli jiného jiná než historicky omezená. Dejme nakonec slovo jemu samému, dvěma citátům z jeho Myšlenek, které byly nalezeny v jeho pozůstalosti:

„Je třeba vždy mluvit pravdu, i o vlasti. Každý občan je povinen za vlast zemřít, ale není povinen za ni lhát.“²⁵⁵

„Kdybych věděl, že ta a ta věc mi prospěje, ale uškodí rodině, zavrhl bych ji. Kdybych věděl, že to, či ono prospěje rodině, ale ne vlasti, snažil bych se na to zapomenout. Kdybych věděl o něčem, co pomůže vlasti na úkor Evropy, nebo co prospěje Evropě na úkor lidského rodu, pokládal bych to za zločin.“²⁵⁶

255 Montesquieu, Charles: Myšlenky, in: Duch zákonov, s. 543.

256 Tamtéž, s. 543.