Předmoderní utopické myšlení o státu a právu – mohou být utopičtí myslitelé od starověku do konce 18. století měřítkem kvality existujícího právního řádu?

Radim Seltenreich

Zvolený nadpis tohoto pojednání je pochopitelně především provokativní nadsázkou. Ale přesto není úplně ani bez opodstatnění. Tak jako přirozené právo (ať už jej nazíráme v jakékoliv jeho historické podobě a dosazujeme do jeho konkrétního obsahu „cokoliv“) bylo a je vždy určitým korektivem práva pozitivního, tak i utopický proud myšlení o státu a právu svými návrhy vždy tak trochu podsouvá otázku, proč reálně existující právní řád musí tyto podněty právě jako utopické zavrhnout, a zda tedy jinými slovy odsuzovaná utopičnost není při poctivém intelektuálním se vyrovnání s dotčeným problémem spíše jen projevem myšlenkové pohodlnosti, jež odmítá vidět v utopickém myšlení reálné podněty, které vlastně vůbec nejsou nutně nemyslitelné, a mohou naopak právo dané doby významně obohatit a posunout ve směru nanejvýše žádoucího vývoje.

Vždyť jako utopické a tehdejšímu vnímání „samozřejmosti“ drze odporující byly ve své době vnímány i myšlenky o rovnosti všech lidí a zakotvení jejich občanských práv v ústavních textech, či představa o zákonících práce, jež by měly mnohými svými ustanoveními narušovat jinak tak posvátnou smluvní svobodu. Je tedy opravdu třeba důsledně zpytovat, co je opravdu „nadčasově utopické“ a mohlo by být svým zakotvením v právních řádech jednotlivých států zejména kvůli svému rozporu s lidskou přirozeností krajně nebezpečným, a co naopak odmítáme jen kvůli svému zajetí navyklým vnímáním, aniž bychom kromě svého konzervatismu a myšlenkové pohodlnosti měli pro takový postoj adekvátní argumenty.

Jak je z uvedeného patrno, je utopickému myšlení dána určitá dvojakost. Na jedné straně je vlastně čímsi nesmírně osvěživým, co klade našim zaběhnutým myšlenkovým mechanismům tolik potřebné provokativní otázky, na straně druhé je to v případě nekritického přístupu i pověstná hra s ohněm, jež může skončit až v násilném potlačení všech jinak smýšlejících a vybudováním totalitního modelu státu.

A to jednoduše proto, že zejména uceleným modelům utopických ideálních států je z logiky věci naprosto vlastní vyhraněný etatismus (jenž je navíc v přímém protikladu s liberálním pojetím státní moci), který má nesmlouvavě vynucovat jejich fungování, jež je dále nemyslitelné bez bezpodmínečného souhlasu všech, které ovládá. Vcelku tak ani nepřekvapí, že se tak v tomto typu států (ať už jsou projektovány na papíře či hůře v realitě) s dosti neměnnou pravidelností objevují právní ustanovení, jež vyznávají odstranění soukromého vlastnictví, státem plně ovládanou ekonomiku či všeobecnou pracovní povinnost. Přísná kontrola nad občany se přitom promítá i do oblasti rodinného práva, kde je patrná snaha o dohled nad uzavíranými sňatky, jakož i státní kontrola porodnosti (v souvislosti s tím je někdy proklamována i kontrola pohlavního styku) ústící leckdy až do různých eugenických praktik. To vše je pak konečně logicky pojištěno i nesmlouvavou trestněprávní kontrolou poddaných (o občanech v tomto kontextu opravdu nelze hovořit).

Předpokladem utopických projektů je tak zcela nezbytná víra, že každý jednotlivec potlačí svá individuální a sobecká přání ve prospěch nově budovaného státního celku, s jehož idejemi a ideologií se zcela a beze zbytku ztotožní, přičemž právě řečené je vlastně i jednou z možných definic utopie. Je to totiž pro svůj rozpor s lidskou přirozeností zcela nereálné, takže jedinou možností je pak opravdu použití násilí majícího za výsledek vznik policejního a totalitního státu, kde vedlejším produktem je logicky i pokrytectví poddaných a s tím nevyhnutelně spojený mravní marasmus, jako smutný konečný produkt původně nejušlechtilejších záměrů budovatelů „lepších zítřků“ lidstva.

Obecně lze přitom říci, že utopie lze rozlišovat na eskapistické (únikové) a heroické, kdy ty prvé vyjadřují touhu po úniku z reálného světa do ideálního (utopického), přičemž ty druhé tuto snílkovskou dimenzi už překračují i o rozměr aktivního boje za tuto vysněnou pozemskou říši. Další rozlišení pak s pohledem na konkrétní nastavení tohoto projektu ideální obce rozlišuje utopie místa, utopie času a nadčasové utopie. Přenášíme se tak dle záměru jednotlivých autorů buď

do vzdálených (a příznačně často ostrovních) končin, minulých a budoucích dob, nebo i sféry věčných a absolutních hodnot, jež mají ovšem vždy společný šťastný a spravedlivý stav lidstva – zkrátka jakýsi příslovečný ráj na zemi.[1]

Právě uvedené je přitom příznačné zejména pro únikové utopie, neboť ty heroické (či také utopie rekonstrukce) už navrhují různé způsoby proměny dosavadního světa směrem k ideálnu, a rozeznáváme mezi nimi tzv. utopie řádu a utopie politiky. Ty prvé lze pak chápat jako snahu do značné míry uzavřených komunit o ochranu hodnot, jež považují za důležité, před okolním zkaženým světem. Opět tak vlastně ožívá ostrovní idea, kdy tentokrát se ovšem jedná o skutečné ostrůvky pozitivní deviace v moři okolního společenského zla. Na rozdíl od těchto utopií určených pouze k ochraně vlastních hodnot jsou mnohem závažnější (a také nebezpečnější) již zmiňované utopie politiky, neboť ty jsou již zaměřeny na pokud možno radikální proměnu existujícího společenského řádu a celé dosavadní struktury státu.

Z uvedeného je tak dobře patrno, že ať už chceme, či nikoliv, je myšlenka utopie („Nezemě“ či „Nikdetín“) jedním z konstitutivních prvků naší civilizace, jímž jsme nuceni poměřovat i kvalitu našeho existujícího státního uspořádání a práva, přičemž musíme bedlivě rozlišovat mezi tím, čemu přivěšujeme nálepku „utopického“ jen ze své vlastní pohodlnosti, a co opravdu – zejména s ohledem na fenomén lidské přirozenosti – již reálné není.

Zároveň je ovšem i zjevné, že takto vymezené téma (vyvolávající zákonitě i celou řadu filosofických otázek) hrozí i značnou mlhavostí a neurčitostí. Proto se v následujícím textu – po tomto teoretickém vymezení – zaměříme na konkrétní podoby státoprávních utopických projektů v dějinách od starověku do konce 18. století, přičemž za jádro pojednání si zvolíme údobí počínajícího raného novověku (v němž ostatně vzniká i klasika žánru, dílo sv. Tomáše Mora *Utopie*), jež už tolik předznamenává pozdější osvícenský optimismus ohledně možnosti nápravy lidstva. Věnovat se však nevyhnutelně musíme i předchůdcům těchto raně novověkých utopických koncepcí, stejně jako i jejich následovníkům. Utopické projekty 19. a 20. století v tomto článku ponecháváme stranou, protože vycházejí už z poněkud jinak (kvůli proběhnuvší francouzské revoluci) nastavených pozic a také jejich množství by si vynucovalo samostatné pojednání.

---

[1] Blíže ke klasifikaci utopií viz LUPTÁK, Milan, PROROK, Vladimír, *Politické ideologie a teorie od starověku po rok 1848*, Plzeň, 2011, s. 59–61.

1. Utopické státoprávní projekty ve starověku – Platónova koncepce

Pokud se utopických návrhů týká, můžeme již ve starověku odlišovat takové, jejichž koncepce je spíše mysticko-náboženská, od těch, jež už se vyhraněněji orientují na filosoficky podložené státoprávní uspořádání. A právě tyto, mezi nimiž pak jednoznačně dominuje Platónovo učení o ideálním státu, budou pochopitelně i předmětem našeho zájmu. Přesto není bez zajímavosti alespoň stručně připomenout i ty prvně jmenované, tak dobře zrcadlící nezměrnou pestrost utopických koncepcí v dějinách. Navíc je právě uvedené lišení i do nezanedbatelné míry akademické – v realitě utopií se spolu nezřídka prvky exaltovaně mystické a střízlivě státoprávní neodmyslitelně mísí.

Připomeňme tak, že už v Homérově Odysseji padne příznačně zmínka o Blažených ostrovech, kde život lidský plyne bez bolesti, či i o ostrově Ogýgie, kam Plútarchos později umístí své společenství filosofů nerušeně debatujících o libých věcech tohoto světa. Další literární varianty v podstatě téhož únikového motivu lze ostatně nalézt i v díle Hésioda nebo i v latinsky psaných textech Ovidia, Horatia či Vergilia, přičemž ani tento výčet pochopitelně není konečným. Svou jedinečnou a zvláštní roli samozřejmě sehrává i mýtus Atlantidy, ke kterému se pak utopické myšlenky v evropských dějinách v nových variacích i nezřídka vracejí.

V méně mystické (ve smyslu hledání a nalezení pozemského ráje) a přeci jen již více státoprávní rovině lze v kategorii antického utopického myšlení vysledovat projekty, jež už konkrétněji navrhují organizaci ideálního společenského uspořádání. Mezi takové pak můžeme kupříkladu zařadit pojednání Diodóra Sicilského o cestě jistého Iambúla na Sluneční ostrov. Je to totiž popis sociální organizace na tomto ostrově, jež jej umožňuje v podstatě postavit na začátek řady, na jejímž vrcholu pak v raném novověku stanou klasikové žánru jako Morus a Campanella. Podobně jako v jejich dílech platí totiž pro život „Slunečňanů“ absence manželství a neexistence rodiny vůbec, kolektivní výchova dětí, princip společného majetku, eutanazie a eugenika, jakož i přísné zákony. Podobnost přitom samozřejmě není úplná, což platí i pro popis dalšího ostrova od téhož autora. Ten se tentokrát nazývá Panchaia a místní ostrované žijí podle vlastních zákonů a nemají žádného krále, přičemž zvlášť výrazná role ve správě jejich společnosti náleží sboru kněží.

Právě uvedeným se – zdůrazněme to ještě jednou – antický popis utopií zdaleka nevyčerpává (připomeňme kupříkladu jmenovitě ještě komedie Aristofanovy), výše

uvedené však představuje dobrý odrazový můstek pro zdůraznění, že tolik vyzdvihovaná i kritizovaná Platónova představa ideálního státu nevyrostla na pověstné zelené louce, ale měla v době svého vzniku již dlouhou a nezanedbatelnou tradici.[2]

Kolem Platónových myšlenek však nevede cesta a i my se zde jimi musíme alespoň ve stručnosti zabývat. Jak je obecně dobře známo, jsou tyto myšlenky obsaženy především v dílech *Ústava* a *Zákony*, přičemž naposledy zmíněné dílo napsané na sklonku Platónova života (427–347 př. Kr.) představuje i určitou korekci představ vyjádřených v tom prvně jmenovaném, napsaném ve středním věku filosofova života.

V úvahu je přitom třeba vzít i kontext sepsání díla, jež vzniká v době politického i hospodářského úpadku aténského státu. Platón se tak pokouší i s ohledem na tuto jím bolestně prožívanou realitu stanovit kritéria dobré vlády, již lze uskutečnit v ideálním státě. Neopomine přitom zmínit, že jednotlivci se sdružují do státu (obce), protože nejsou soběstační, a svou pozornost upírá především na vládce, kterého má k vládnutí opravňovat zejména moudrost spočívající v umění spravovat věci veřejné. Filosof-politik tak má usilovat o vytvoření žádoucí jednoty obce tím, že uvede do harmonie jednotlivé různě kvalitní složky společnosti.[3]

Konkrétně tak hovoří o stavu strážců, již dále dělí na vládce a bojovníky, který tudíž i stojí nad těmi, kteří mají svou činností zajišťovat každodenní hmotné potřeby obce. Příslušnost k jednotlivým stavům přitom není dána dědičně, ale závisí na zdatnosti a osobních schopnostech každého jedince. Do jisté míry privilegované postavení strážců přitom ovšem samo podléhá omezením, neboť tito strážci nesmějí vést rodinný život ani vlastnit soukromý majetek (v podstatě se jednalo o představu státních úředníků placených v naturáliích). Platón tak tuto tolik žádoucí elitu společnosti svým způsobem posouval i do pozice elity mravní, neboť předpokládal, že postačující zadostiučinění jí poskytne pouhé vědomí spravedlnosti nastolené v obci.

Právě fenoménu spravedlnosti přitom Platón věnuje nemalou pozornost. Ta je v jeho pojetí vepsána už do srdce lidí a není tak ani žádoucí, aby se ji vládci snažili kompletně přenést do celku zákonů. I ony jsou však pro svou všeobecnost potřebné, protože není v možnostech vládců, aby v jeho jednání vedli každého jednotlivce.

---

2 OUŘEDNÍK, Patrik, *Utopus to byl, kdo učinil mě ostrovem*, Praha, 2010, s. 15–26.

3 MAIER, Hans, DENZER, Horst (eds.), *Klassiker des politischen Denkens*, 1. díl, Von Plato bis Hobbes, Mnichov, 2001, s. 15–18.

Do úvahy je však přitom třeba brát, že život je složitější než jednoduchá pravidla zákonů, a proto je i velmi diskutabilní, zda je lze aplikovat na všechny jedinečné případy. Právě tady se tak otevírá prostor pro moudrost vládců v jejich úsilí o dosažení co největší míry spravedlnosti v obci.[4]

Ideální stát je tedy v tomto pojetí podobně jako člověk mravní osobností a podobně jako on je ohrožen úpadkem, jenž by ale moudří vládci neměli připustit. V této souvislosti se tak Platón zaobírá jednotlivými formami vlády, přičemž známého odsudku se v jeho pojetí dostává i demokracii, kterou pro její ideu rovnosti považuje pro obec za velmi nežádoucí, neboť takto se zaváděním rovnosti tam, kde není, ničí přirozený řád věcí. V souladu s jeho teorií elit je naopak upřednostňována vláda aristokracie, či přímo monarchické zřízení.[5]

Pozdější neúspěšné působení na dvoře Dionýsia II. v Syrakusách však poněkud pozměnilo Platónovo smýšlení, neboť si na základě vlastních trpkých zkušeností uvědomuje, že pro státy bude lepší, nebudou-li se muset spoléhat na spíše zřídkavé spojení moudrosti a moci, ale budou-li podřízeny nadosobní vládě zákonů. To je patrno zejména v jeho posledním nedokončeném díle *Zákony*, jež tak můžeme vnímat jako jakousi politickou závěť tohoto významného starověkého myslitele (konkrétně se jedná o úvahy o nejvhodnější legislativě pro nově osidlovaná území – viz i plán rozparcelování tohoto území na 5 040 pozemků).

Obrat v Platónově myšlení lze přitom vystopovat zejména ve formulacích, v nichž uvádí, že obci, kde je zákon podřízen libovůli, hrozí zkáza, a že naopak tam, kde je pánem vládnoucích a sami vladaři jsou služebníky zákonů, kyne státu prosperita (možná bychom až mohli s určitou nadsázkou hovořit o „starověké verzi právního státu“). Posun od náhledu *Ústavy*, kde naopak přes důležitost zákonů upřednostňuje moudrost vládnoucích, je právě zde více než zřejmý. Přesto se i nyní Platón nezříká své celoživotní snahy vychovávat. Zákon tak nemá jen přikazovat a zakazovat, ale (zejména formulacemi obsaženými ve své preambuli) i vysvětlovat svůj smysl a přispívat tak k nastolení harmonie v obci.

A zejména pak nezapomíná na skutečnost, že psané lidské zákony (pozitivní právo obce) musí být v souladu s přirozeným právem, jež Platón přímo chápe jako samotné kritérium správnosti ve státě platného práva. Odtud pak i případný

---

4 PLATÓN, *Ústava*, Praha, 2016, s. 154–190.

5 KŘÍŽKOVSKÝ, Ladislav, ADAMOVÁ, Karolina, *Dějiny myšlení o státě*, Praha, 2000, s. 67–70.

možný spor v srdci jednotlivce mezi povinnostmi člověka a občana, jenž naráží na možný protiklad mezi pozitivním a přirozeným právem, v němž se staví na stranu naposledy zmíněného – špatný zákon není vůbec zákonem.

Z doposud uvedeného možná zatím ale ještě úplně zřetelně nevysvítá, proč je jistě nemálo propracovaná Platónova verze ideálního státu zřetelně utopickým projektem, ba v jistém smyslu pramátí všech takto orientovaných koncepcí. Přesto je to při bližším pohledu zřejmé – už idea elity států oproštěné od majetku a rodiny je čímsi výrazně vzdorujícím lidské přirozenosti. K tomu pak přistupuje skutečnost, že ani zemědělci, řemeslníci a obchodníci nemají nárok na rodinný život v klasickém slova smyslu, neboť o jejich děti se mají starat státem určené pečovatelky. Vůbec se zde jedná ve svém celku o návrh státem řízené eugeniky, mající zajistit, „aby nejlepší mužové obcovali s nejlepšími ženami co nejčastěji", přičemž naopak neplánované děti či děti narozené s nějakou tělesnou vadou mají „zmizet na nějakém zapovězeném a skrytém místě" (vzpomeňme v této souvislosti i takto plně realizovanou praxi starověké Sparty).[6]

Obvyklé soustředění utopických koncepcí na oblast rodinného práva je dále v *Zákonech* postiženo i povinným manželstvím, kdy svobodní jsou povinni platit obci pokutu (zde by zase šlo připomenout i po určitou dobu existující právní praxi starověkého Říma). Totalitní rys tolik příznačný pro utopické projekty je pak patrný i v tom, že veškerá výchova, náboženské postoje, ba i umělecká produkce jsou podřízeny státu, jenž dbá dokonce i o povinnou návštěvu veřejných akcí (stejně tak je povinná i vojenská služba mužů a žen).

S ohledem na dosud uvedené tak není ani příliš divu, že hodnocení Platónova státoprávního projektu se pohybuje mezi krajnostmi jak výrazného obdivu, tak i nesmlouvavé kritiky. Především tak zřejmě nelze popřít, že jedinec je v jeho pojetí zcela upozaděn ve prospěch státní moci, která s ním může pro naplnění svých záměrů a představ ideální obce vlastně libovolně manipulovat. Samotná polis je tak v prvé řadě vychovatelkou, jež sice má ambici pomoci jednotlivci dorůst v občana, nikoliv ovšem na základě kritického myšlení, nýbrž na bázi svrchu nadekretované indoktrinace. Všechny části celku mají prostě fungovat ve prospěch obecného dobra, čímž má být i dosaženo tolik žádoucí harmonie mezi jednotlivcem a společností.

[6] PLATÓN, *Zákony*, Praha, 2016, s. 66–97.

Přes uvedené výtky ovšem Platónovi nelze na druhé straně upřít ani inspirativnost, kdy se v budoucnu jeho dílo stává předlohou nejen pro další variace utopických projektů, ale i podnětem pro nové promýšlení představy ideální obce v konkrétních dějinných podmínkách. To nepochybně platí už pro sv. Augustina, s jehož představou optimálního uspořádání společnosti se tak přenášíme na samotné rozhraní světa antiky a středověku.[7]

2. Utopické státoprávní projekty ve středověku a raném novověku až do francouzské revoluce

Augustinus Aurelius (354–430) sice prošel bouřlivým přechodem ke křesťanství, v zásadě však mezi ním a platónismem vidí určitou jednotu, jež vychází z představy věčných idejí, jež existovaly již před stvořením světa v Boží mysli. Jeho filosofii dějin a zároveň státoprávní představy (nikoliv prosté utopických rysů) pak především odráží jeho slavné dílo *O Boží obci* (*De civitate Dei*), kde vývoj světa nastiňuje jako boj dvou mystických společenství, jejichž vzájemné střetávání právě určuje konkrétní osudy lidstva.[8]

Pozemskou obec (*civitas terraena* – společenství příznačně vycházející od Kaina) chápe jako sdružení lidí, jejichž život je zaměřen bez ohledu na transcendenci na uspokojení jejich okamžitých životních potřeb. Boží obec (*civitas Dei* – vycházející naopak od cizince na zemi Ábela) je zase prostorem pro realizaci vyšších lidských ambicí, zejména lásky k Bohu. Pozemský stát je tedy následkem dědičného hříchu (ba i dílem ďáblovým), přesto však má v dějinách spásy a Božím záměru své místo. Vždyť když již byl člověk jednou odsouzen k pozemskému životu, pak musí žít se svými bližními, a odtud – především z potřeby ochrany slabého proti silnému – bere relativnost oprávnění své existence právě i pozemský stát.[9]

Proto jej ostatně sv. Augustin navzdory své představě o boji obou obcí ani úplně nezavrhuje – pokud se totiž profiluje jako křesťanský, a namísto boje s nebeskou obcí této slouží, není existence pozemské obce závadou. Pokud z něj však vymizí spravedlnost, není než – dle známého konstatování – jedna velká loupež. Přesto ale

---

7 KRSKOVÁ, Alexandra, *Dějiny evropského politického a právního myšlení*, Praha, 2003, s. 60–61.

8 LIEBER, Hans Joachim (ed.), *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, Bonn, 1991, s. 42–43.

9 AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, 2. svazek, Praha, 2007, s. 60–70.

sv. Augustin nevyzdvihuje v pozemském uspořádání teokracii, nýbrž dohodu mezi státem a církví (konkordát), v jejímž rámci se církev bude zabývat duchovními záležitostmi, světské však přenechá pozemské obci. Samozřejmě je zde ovšem i eschatologické završení této koncepce ústící do konečného vítězství Boží obce na konci času. Celkově přitom v tomto pojetí nelze ale ani nevidět zjevnou návaznost na Platónovu utopickou koncepci ideálního státního uspořádání, jež se má v nedokonalé pozemské obci pokud možno také realizovat.

Podobnost mezi Platónem a sv. Augustinem je konečně i v pojímání kategorie přirozeného práva, kdy je vůbec nepochybně velkou zásluhou naposledy jmenovaného, že toto přechází z údobí starověku i do středověkého myšlení. Sv. Augustin jím přitom zejména chápe věčný zákon (lex aeterna), který Bůh promítl do svědomí lidí. Právě odtud – tedy z přirozeného práva vyjadřujícího Božský obsah neměnné spravedlnosti – má státní moc dát vzniknout právu pozitivnímu vyjádřenému v obecně závazných a vynutitelných právních normách. Je tak ve svých důsledcích jen logické, aby křesťan respektoval i tyto v správném pojímání práva spočívající světské zákony, tak jako se sklání před nařízeními všemocného Boha. Naopak v případě, že se platné právo dostane do rozporu s vyššími závazky, přestává být pro křesťana závazné. Člověk se odděluje od občana a všemocnost státu zde do budoucna dostává své zásadní meze.[10]

Každopádně je zjevné, že sv. Augustin jednou provždy nastolil možnost utopické proměny pozemské obce v pozemský ráj, pokud by se ovšem tato obec držela vzoru obce nebeské. Ve vrcholném středověku se toto pojetí promítá do pojmu dobré vlády, již by měl nastolit opravdový křesťanský vladař. To jistě není samo o sobě utopickým, látky k utopickému pojetí to však skrývá nepřeberně, jak o tom ostatně svědčí i dobová literární zpracování.

Mezi nimi vyzdvihněme kupříkladu v 13. století vzniklou tzv. *Blanquernovu knihu* Katalánce Ramóna Llulla, v níž nám představuje příběh poustevníka, který se stane papežem a nastolí jak spravedlivý společenský řád, tak i věčný mír mezi národy. Případné neshody má přitom řešit mezinárodní zákonodárný sbor, v němž zasednou představitelé křesťanských i nekřesťanských zemí.

Konkrétní utopický prostor je s oblibou konstruován i v italské renesanci, kde na žádost předních šlechtických rodů vznikají v rámci dobové urbanistiky velkoryse pojaté plány ideálních měst. Svébytné propojení této koncepce s utopickým

[10] KRSKOVÁ, Alexandra, *Dějiny evropského politického a právního myšlení*, s. 139–140.

řádem života pak představuje zejména spis florentského architekta Antonia di Pietra Averlina (zvaného Filarete) z roku 1464 *Pojednání o architektuře*, který nepředstavuje jen plán výstavby ideální obce, ale právě i život v ní. Míra vlastnictví tak má být omezena zákonem, přepych trestán a chudé děti mají být vychovávány v dětských domovech. Zvlášť zajímavou se jeví být desetipatrová Věž ctnosti a neřesti, v níž se (ostatně v souladu s názvem) má nacházet jak veřejná čítárna, tak i nevěstinec.[11]

Pozemský ráj se ovšem nejen buduje, ale stále i hledá, což se v tomto kontextu nemůže neodrazit i v pojímání dobových objevitelských výprav, mezi nimiž se co do významu na prvé místo nakonec logicky zařadí objev Nového světa Kryštofem Kolumbem. Zdejší divoch tak dle některých popisů žije vlastně již v šťastné utopii, v níž nezná soukromé vlastnictví a požívá rovnosti ve vztahu ke svým spoluobčanům.

Pro utopicky zaměřené myslitele počátku raného novověku tedy vzniká do jisté míry zákonitě i otázka, zda se má nejprve zásadně proměnit sociální řád společnosti a následně nově organizovat obec, nebo naopak nejprve uvést tuto obec do reality a předpokládat, že v nových podmínkách se promění i člověk a s ním tak i samotný život polis. Vyrovnat se s tím musí pochopitelně i autor nadčasové klasiky celého žánru sv. Tomáš Morus (1478–1535).[12]

Morovo dílo *Utopie* vyšlo v roce 1516 v Antverpách, přičemž celý název byl v dobovém duchu mnohem obšírnější a zněl *Knížka vpravdě zlatá a stejně užitečná jako zábavná o nejlepším státním zřízení a o novém ostrově Utopii*. Je přitom dobré jej ocitovat celý, neboť naznačuje, že dané dílo není možná správné brát zcela vážně, protože Morus se při jeho sepisování především dobře bavil.

O ostrově Utopii nás informuje rozhovor s mořeplavcem Rafaelem Hythlodaiem, jenž zde strávil pět let a je tak plně povolán nás o místním státoprávním uspořádání poučit. Jak je obecně známo, je zde odstraněno soukromé vlastnictví a adorována práce pro všeobecné blaho. Uvedená základní koncepce přitom nepochybně odrážela i Morův kritický náhled na zákonodárství tehdejší Anglie, jež umožňovalo násilné vyhánění sedláků z propachtované půdy, jež se pak následně využívala jako pastvina pro stáda ovcí.

---

[11] OUŘEDNÍK, Patrik, *Utopus to byl, kdo učinil mě ostrovem*, Praha, s. 36–50.

[12] HRDINA, Ignác Antonín, MASOPUST, Zdeněk, *Chrestomatie ke studiu filosofie práva*, Praha, 2011, s. 125–126.

Ve svém souhrnu je tak vlastně navrhován komunistický agrární stát, jehož základní jednotkou je rodina zapojená do kolektivně pojímané zemědělské a řemeslné výroby. Tyto rodiny pak dále volí i své představitele, přičemž důležitým rysem ostrovního státu je i společné školní vzdělávání, jakož i respektování náboženské tolerance. Vidíme tedy nepochybnou snahu o harmonizaci společnosti v duchu renesanční humanistické morálky, jakož i snahu položení základů zastupitelské demokracie. Rubem právě uvedeného je ovšem i snaha o jistou uniformitu (např. v náplni práce, v oblékání) komunitárního životního stylu, jenž samozřejmě zavání až určitými totalitárními rysy.

Vybudována tak má být jakási společnost ctnosti, k čemuž má zásadní měrou přispět státem řízená ekonomika, kromě ní však i již naznačená celostní organizace jednotlivcova života, v níž nechybí ani společnému stravování předcházející četba z mravoučných spisů či právě v rámci potírání soukromého vlastnictví každých deset let organizované všeobecné stěhování (přičemž nová bydliště byla přidělována losem).[13]

Vzniká tak samozřejmě i otázka, jak to, že osobnost natolik individualistická a výlučná, jakou More už pro své rozsáhlé vzdělání nepochybně byl, navrhla právě takto komunitární model života. Odpověď je pak někdy spatřována – jak již ostatně naznačeno – v tom, že More psal vědomě vedle *Utopie* vlastně v jedné knize i *Antiutopii* a tedy i vědomou nadsázku, vskutku „zábavnou knížku“ (jež vzniká i v reakci na Erasmovu *Chválu bláznovství*), v níž jak buduje svůj utopický projekt, tak jej i zároveň podrobuje kritice. To má být dobře patrno například už v satiricky pojaté terminologii, jíž se o utopickém zřízení hovoří nebo také v zjevných náznacích směřujících k vyjádření poznání o nemožnosti jeho realizace. Souhrnně se tak podle všeho jedná spíše o utopii Hythlodaiovu než Morovu, který ji ovšem plně etabluje jako svébytný literární žánr, na který je možno dále navázat.[14]

To pak skutečně činí na počátku 17. století Tomáš Campanella (1568–1639), který sepisuje své dílo *Sluneční stát*. Ačkoliv se už plně vžil tento název, přesněji jde o „sluneční město“, jež se nachází na rovníkovém ostrově Taprobana (konkrétně šlo zřejmě o Cejlon) a jež je opět prototypem utopického zřízení. I tady se o ideálním městském státě dozvídáme z druhé ruky – od mořeplavce z Janova, který o svých zkušenostech z pobytu v jeho zdech poučuje velmistra řádu hospitalitů.

---

[13] MORE, Thomas, *Utopie*, Praha, 1978, s. 23–119.

[14] OUŘEDNÍK, Patrik, *Utopus to byl, kdo učinil mě ostrovem*, s. 56–58.

Z celku mořeplavcova vypravování je přitom zřejmé, že tento stát má nepochybnou ambici zasahovat přísnou regulací prakticky do všech sfér života svých obyvatel. Stát tak řídí výrobu a rozdělování (všichni obyvatelé jsou povinni pracovat), přičemž jako nemorální zavrhuje soukromé vlastnictví. Velká pozornost je přitom věnována výchově obyvatel, kdy sedm hradebních prstenců města je zevnitř i zvnějšku pokryto jakýmsi lexikonem obrazů svou názorností usnadňujícím vzdělávání. Podobně jako u Platóna, je i zde velká pozornost věnována eugenice mající za cíl vylepšení genetického fondu místní populace – rozmnožování se má doslova řídit prospěchem státu, a nikoliv jednotlivců. Zajímavé je i hierarchické pojetí státní správy, na jejímž vrcholu stojí vladař, jenž je zároveň i velekněžem, a používá označení Slunce či Metafyzik. Jemu nejblíže jsou ministři Moc, Moudrost a Láska, jimž pak podléhají další podministři.[15]

V Campanellově pojetí lze pak celkově vyčíst již určité technokratické pojetí státnosti, k němuž má přispět zejména plná podpora vědeckého pokroku, která nevylučuje ani zásadní význam astrologie pro promyšlené řízení státních záležitostí. S jistou nadsázkou se někdy hovoří o mystice racionalismu či o přechodu od sv. Augustina k Descartovi. Bez zajímavosti ani není, že Campanella je rovněž autorem traktátu *O nejlepším státě*, jehož součástí jsou i námitky, jež je možno vznést proti jeho ideální obci, kdy je ovšem i sám vzápětí vyvrací. Jiný utopický model nabízí Campanella v díle *Monarchie španělská*, kde podporuje myšlenku vytvoření světové španělské říše.[16]

Jen o něco mladší než Campanellovo dílo je *Nová Atlantida* Francise Bacona (1561–1626). I tady jsme tak nikterak překvapivě přeneseni na ostrov nazývaný Bensalem, který se nachází v Tichém oceáně. Zdejší vláda je založena na monarchickém principu, přičemž tato ostrovní říše se vědomě straní vnějšího světa. To, co ovšem činí Baconovu vizi jedinečnou, je význam, jenž je v této obci přičítán vědě, jejímž nejvýraznějším symbolem je tzv. Šalomounův dům. Skutečně se takto setkáváme s detailně popsanou organizací vědeckého výzkumu, jež nám umožňuje hovořit, podobně jako v případě Campanellově, o předjímání pozdějších technokratických koncepcí státu a společnosti.

Jakkoliv jsou Morus, Campanella a Bacon nepochybně nejvýznamnějšími autory raně novověkých utopií z období 16. a 17. století, jejich výčet se jmenovanými

[15] CAMPANELLA, Tommaso, *Sluneční stát*, Brno, 1951, s. 27–91.

[16] KŘÍŽKOVSKÝ, Ladislav, ADAMOVÁ, Karolina, *Dějiny myšlení o státě*, s. 154–155.

ani zde – podobně jako ve středověku – nevyčerpává. Zmínit bychom tak kupříkladu mohli ještě *Dějiny Sevarambů* Denise Vairassea z roku 1679, které jsou mimo jiné zajímavé i svou – na tu dobu stále jistě výjimečnou – protikřesťanskou tendencí. V říši Sevarambů nastolená vláda se přitom pohybuje na rozhraní konstituční monarchie a demokracie, kdy jejich prvý vládce je nejprve zvolen lidem, přičemž následně je tato jeho volba ještě stvrzena samotným slunečním božstvem (pozice panovníka je v tomto smyslu úřadem místokrále, který může být v případě tyranského výkonu vlády i sesazen).

Zdejší státní zřízení přitom spočívá na zemědělské produkci jako základně místní ekonomiky, k čemuž navíc přistupuje i pracovní povinnost a zákaz soukromého vlastnictví. Ani další právní aspekty tohoto svébytného státu nejsou nezajímavé – z pohledu rodinného práva se tak setkáváme s povinným manželstvím bez možnosti rozvodu (ovšem s možností výměny partnerů za předpokladu souhlasu všech čtyř dotčených). V trestním právu jsme zase v porovnání s dobovou praxí svědky jeho zmírnění, kdy zakázáno je zejména ukládání trestu smrti.[17]

Na sklonku 17. a v 18. století pak následují další cestopisy, uvádějící nás do představ autorů o různorodých ideálních společnostech, když takovéto návštěvy už příležitostně míří i mimo vlastní planetu Zemi – na Měsíc, na Mars či Merkur. Alespoň zmínkou si připomenutí zaslouží slavné Swiftovy *Gulliverovy cesty*, především však k osvícenství mířící 18. století opětovně objevuje mýtus ušlechtilého divocha.

Z velkého množství utopických vyprávění je ovšem zapotřebí konkrétně zacílit na ty autory, kterým se podařilo významně ovlivnit dobový diskurs, a takovými byli zejména francouzští spisovatelé, mezi nimiž vyzvedneme nejprve Etienna-Gabriela Morellyho. Ten je ostatně považován i za snad nejvlivnějšího předchůdce pozdějších stoupenců utopického socialismu v 19. století. Z osmi titulů, jejichž je autorem, tak zmiňme především román *Zánik plovoucích ostrovů aneb Basiliada slavného Pilpaje* z roku 1753 a teoretické pojednání *Zákoník přírody aneb o pravé povaze přírodních zákonů* vydané o pouhé dva roky později.

V prvém z nich nás Morelly obeznamuje s anarchistickou společností, jež není spravována zákony (a pokud, tak pouze zákony přírody), kde neexistují policejní a soudní orgány a kde je polygamie běžným přirozeným stavem (zakázán není ani incest). Podněty obsažené v Basiliadě následně Morelly konkretizuje v Zákoníku,

[17] OUŘEDNÍK, Patrik, *Utopus to byl, kdo učinil mě ostrovem*, s. 74–85.

kde už zákony (ostatně v souladu s názvem) nechybí, jsou však především podřazeny třem z nich, jež mají ústavní status – soukromý majetek neexistuje, stát zajišťuje občanům veškeré potřeby, občané jsou povinni podílet se na veřejném blahu. Souhrnně lze říci, že Morelly se snažil vlastně detailně popsat strukturu komunisticky organizované společnosti, v níž zdůrazňoval zejména rovnostářství projevující se například stavbou stejných domů či nošením stejných oděvů.[18]

Přímo na Platóna pak navazoval Gabriel Bonnot de Mably (1709–1785), jenž se vlastně opětovně dle svého velkého vzoru pokoušel o propojení politiky s mravoukou, aby nezvítězily vášně ve věčném boji s rozumem. Kořeny všech nepravostí přitom spatřoval v majetkové nerovnosti, jež je příčinou občanských válek a revolucí, které následně způsobují zkázu státu. Nápravu tak spatřoval vcelku logicky ve zrušení soukromého vlastnictví, které by obnovilo původní stav panující ve společnosti. Na rozdíl od jiných utopistů je jinak ve svých návrzích legislativních opatření až překvapivě konkrétní. Mimo jiné doporučuje zrušit nepřímé daně, odstranit pacht, omezit dědické právo či vydat zákon proti přepychu. V díle *O zákonodárství či o zásadách zákonů* konečně navrhuje, aby zákonodárcem byl samotný lid, jemuž také náleží právo na revoluci v případech, kdy zjistí, že je podřízen nespravedlivým zákonům. Z idejí tohoto francouzského myslitele je tak patrné, že revoluci zavrhuje i vítá. Sám umírá jen čtyři roky před jejím reálným počátkem ve Francii, kde jeho dílo bude následně sehrávat svou roli v úvahách tamějších revolucionářů. Tato revoluce totiž znamenala rozchod s dosavadním (a to i právním) světem, když se v zájmu nastupující modernity pokusila i o uplatnění utopických prvků, jež pak zákonitě přispěly k jejímu částečnému neúspěchu a odmítání. Přesto zůstala nanejvýše inspirativní – vůči ní se tak či onak vyhraňují rozhodující politické proudy 19. století, na některé její aspekty opět navazují i myšlenky utopických socialistů tohoto období.[19]

Těmito se zde s ohledem na vymezení článku uvedené již v úvodu dále zabývat nebudeme, stejně jako jistě nelze říci, že jsme v uvedeném nástinu utopických idejí od starověku až do francouzské revoluce tuto problematiku, byť jen zdaleka, vyčerpali. Přesto jsme však alespoň popsali hlavní osu, po níž se tento myšlenkový proud ubíral, abychom se následně mohli pokusit o závěrečné shrnutí, jež se tak nutně musí vrátit i k otázce položené v samotném nadpisu článku.

---

[18] KRSKOVÁ, Alexandra, *Dějiny evropského politického a právního myšlení*, s. 405–407.

[19] KŘÍŽKOVSKÝ, Ladislav, ADAMOVÁ, Karolina, *Dějiny myšlení o státě*, s. 205–206.

Závěrem

Skutečně tak můžeme na základě řečeného konstatovat, že předmoderní utopické myšlení o státě a právu má navzdory množství staletí, jichž se týká (od starověku až do francouzské revoluce), v dílech svých hlavních představitelů určité společné rysy. Do značné míry je to dáno klíčovým významem Platónova díla, jež stále znovu a znovu inspirovalo k nejrůznějším variacím jeho následníky, přičemž ale ani nelze opomenout, že myšlení o ideálním státě a právu už z podstaty svého založení nemůže nemít podobná východiska, jež pak zákonitě vedou i k podobným výsledkům.

Vždyť jeho cílem je naprosté blaho jednotlivce, jež ovšem neurčuje on sám, nýbrž státní moc, která daleko lépe než on sám ví, co je pro něj skutečně dobré. A především tak nakonec konstatuje, že to, co je dobré pro stát, bude logicky vhodné i pro něho samotného. Odtud tedy nakonec i ponejvíce elitářsky pojatá výstavba státní správy, eugenika, příliš represivní charakter trestního práva a především často se objevující nechuť k soukromému vlastnictví, jako základu sociálních rozdílů mezi lidmi nabourávajícím tolik prosazovanou rovnostářskou ideu projevující se jinak i v detailech každodenního života (např. nošení stejného oblečení).

Přesto nelze vylít s vaničkou i dítě. Všechny tyto pokusy o lepší a spravedlivější řád selhávají, pokud se v nich odráží jejich nekompromisně celostní (vpravdě totalitní) charakter. Pokud ale vezmeme konkrétní dílčí podněty, ukazuje se, že při citlivé aplikaci do sociálního organismu jsou často velmi přínosné a užitečné. A to je zřejmě i odpověď na hned v nadpisu položenou otázku – ano, i předmoderní utopické myšlení může být pro existující právní řád inspirující (ba může právě být i jeho měřítkem!), pokud ovšem opustíme jeho často opravdu naivně utopickou celostní výstavbu, a naopak se zaměříme na jednotlivé aspekty.

A nejedná se o jen o přijetí, i když tyto dílčí návrhy odmítneme, můžeme díky nim lépe obhájit svůj vlastní právní řád. Vždyť jak to přesvědčivě ve svém známém podobenství o úniku z červeného pokoje vylíčil Leopold Pospíšil – jedině díky jinakosti si lépe uvědomujeme vlastní identitu. A máloco je v tomto smyslu pro právní řád tak vhodné a osvěžující, jako právě návraty k utopickému předmodernímu myšlení.

Resumé

Autor se ve svém článku věnuje problematice předmoderního utopického myšlení o státu a právu. V souvislosti s tím nás tak nejprve seznamuje se základními obrysy Platónova nazírání na tyto otázky, neboť právě jeho dílo inspiruje i následující myslitele. Mezi nimi tak autor vyzdvihuje zejména sv. Augustina, jakož i celkem pochopitelně sv. Tomáše Mora a Tomáše Campanellu. Konečně jeho pozornost náleží i myslitelům francouzského osvícenství, mezi nimiž vynikají zejména Etienne-Gabriel Morelly a Gabriel Bonnot de Mably. Souhrnně autor konstatuje, že díla těchto spisovatelů poměrně shodně zdůrazňují totalitní charakter jejich ideálního státu, v němž je zejména zakázáno soukromé vlastnictví a přísně regulováno rodinné právo. Přesto se autor domnívá, že dílčí aspekty jejich myšlení mohou být pro vývoj moderního právního řádu přínosnými.

Summary

Pre-modern Utopian Thinking About State and Law – Can Utopian Thinkers from Ancient Times to End of 18th Century Be Measure of Quality of Existing Legal Order?

The author deals with the issue of pre-modern utopian thinking about the state and law in his article. In connection with this, we are first introduced to the basic contours of Plato's view of these questions, because his work inspires the following thinkers. Among them, the author emphasizes St. Augustine, as well as, of course, St. Thomas More and Tommaso Campanella. Finally, attention is also paid to the thinkers of the French enlightenment, among who Etienne-Gabriel Morelly and Gabriel Bonnot de Mably stand out. In general, the author notes that the works of these writers emphasize the totalitarian character of their ideal state in which private property is banned and family law is strictly regulated. Nevertheless, the author believes that partial aspects of their thinking may be beneficial to development of modern law.

Zusammenfassung

Vormodernes utopisches Denken über Staat und Recht – können die utopischen Denker von der Antike bis zum Ende des 18. Jahrhunderts Maßstab für die Qualität der bestehenden Rechtsordnung sein?

Autor widmet sich in seinem Artikel der Problematik des vormodernen utopischen Denkens über Staat und Recht. Zunächst wird Platons Lehre, die diese Fragen behandelt, geschildert, denn sein Werk bietet eine Inspiration für nachfolgende Denker. Unter denen werden vor allem der Hl. Augustinus, als auch selbstverständlich der Hl. Thomas More und Tommaso Campanella hervorgehoben. Autor vergisst auch nicht, die Denker der französischen

Aufklärung, insbesondere Ettiene-Gabriel Morelly und Gabriel Bonnot de Mably, zu erwähnen. Zusammenfassend stellt der Autor fest, dass die Werke dieser Schriftsteller/Denker allgemein den totalitären Charakter ihres idealen Staates, in dem Privateigentum verboten ist und Familienrecht streng geregelt wird, betonen. Der Autor ist jedoch der Ansicht, dass einige Aspekte ihrer Denkweise von Nutzen der Entwicklung der modernen Rechtsordnung sein könnten.

Riassunto

Pensiero utopista sullo Stato e diritto dell'era premoderna – possono i pensatori utopistici dalla tarda antichità alla fine '700 presentare un criterio per l'ordinamento giuridico esistente?

L'autore dedica il suo articolo alla problematica del pensiero utopista del periodo premoderno sullo Stato e sul diritto. All'inizio ci presenta in generali lineamenti il punto di vista di Platone, la cui opera influenza ed ispira altri filosofi. Tra di loro l'autore mette in rilievo soprattutto S. Agostino e naturalmente anche S. Tommaso Moro e Tommaso Campanella. In fase finale il suo sguardo si focalizza ai pensatori dell'Illuminismo francese, tra i quali Etienne-Gabriel Morelly e Gabriel Bonnot de Mably. In sintesi l'autore costata che le opere di questi autori concordano notevolmente sottolineando un carattere totalitario del loro Stato ideale che sopprime la proprietà privata e regolamento in modo assai rigoroso le questione del diritto di famiglia. Ciò nonostante l'autore è persuaso che aspetti parziali della loro dottrina possono contribuire allo sviluppo dell'ordinamento giuridico moderno.

Klíčová slova: utopie, Platón, sv. Augustin, sv. Tomáš Morus, Campanella

Key words: utopia, Plato, St. Augustine, St. Thomas More, Campanella

Autor

Doc. JUDr. Radim Seltenreich působí na Právnické fakultě Univerzity Karlovy, kde se věnuje hlavně problematice vývoje velkých právních systémů euroatlantické civilizace, tedy dějinám evropského kontinentálního a angloamerického práva.

Doc. JUDr. Radim Seltenreich works at the Faculty of Law of Charles University, where he focuses mainly on the development of major legal systems of the Euro-Atlantic civilization, i. e. history of European continental and Anglo-American law.

Univ.-Doz. JUDr. Radim Seltenreich wirkt an der Juristischen Fakultät der Karlsuniversität, wo er sich vor allem der Entwicklung der großen Rechtssysteme der euroatlantischen Zivilisation, d.h. der Geschichte des europäischen kontinentalen und des angloamerikanischen Rechts, widmet.

Doc. JUDr. Radim Seltenreich è docente della Facoltà di Giurisprudenza della Università Carolina dove si dedica soprattutto alle problematica del sviluppo di grandi sistemi giuridici della civiltà euroatlantica, cioè la storia del diritto europeo continentale ed anglo-americano.

---

doc. JUDr. Radim Seltenreich
Univerzita Karlova
Právnická fakulta
Katedra právních dějin
nám. Curieových 901/7
116 40 Praha 1

e-mail: seltenre@prf.cuni.cz