

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
Fakulta humanitních studií
Institut doktorských studií
Studijní obor: Aplikovaná etika

DISERTAČNÍ PRÁCE

Zločin a trest u Cesare Beccarii
analýza osvícenské trestněprávní reformy

Autor: Mgr. Tomáš Bojar
Vedoucí práce: prof. PhDr. Jan Sokol, CSc., Ph.D.

Praha, květen 2016

Bibliografický záznam

BOJAR, Tomáš. Zločin a trest u Cesare Beccarii: analýza osvícenské trestněprávní reformy. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, Institut doktorských studií, 2014. 236 s. Vedoucí disertační práce prof. PhDr. Jan Sokol, CSc., Ph.D.

Anotace

Předkládaná disertační práce se soustředí na jedno z významných děl v dějinách právní a morální filosofie, traktát *O Zločinech a trestech* (1764) italského osvícenského myslitele Cesare Beccarii. Jde o text, který významným způsobem napomohl změnit způsob, jakým Evropané nahlíželi na záležitosti trestního práva, jak vnímali otázku zločinu a jakou odpověď v podobě trestních sankcí na ni hledali. Zároveň jde i o dílo s jednoznačným praktickým dopadem: Beccariův traktát inspiroval zákonodárce v řadě zemí západního světa, a stal se tak jedním z důležitých zdrojů moderního trestního práva v podobě, která dodnes ovlivňuje naše životy. .

Hlavním cílem textu je nabídnout právně-filosofickou a morálně-filosofickou interpretaci stěžejních otázek Beccariova učení, ohledat historický kontext, ve kterém se zrodilo, prozkoumat etické a obecně filosofické předpoklady, o něž se opíralo, a nakonec ukázat i na jeho praktické konsekvence pro život západní civilizace. V závěru se pak práce v širším kontextu dějin právního myšlení věnuje otázce soudcovského formalismu.

První kapitoly textu představují Beccariův život, jeho intelektuální zázemí a převládající duchovní klima, z nějž jeho myšlení vycházelo (zvláštní pozornost je věnována zejména myšlenkovému a hodnotovému světu francouzského a anglosaského osvícenství, teorii společenské smlouvy, filosofii utilitarismu nebo i způsobu, jakým o trestněprávních otázkách před Beccariou uvažoval Charles-Louis Montesquieu). Dále je tu poměrně zevrubně nastíněno, jak v očích Beccarii a dalších kritiků fungovala předosvícenská trestní justice a jaké konkrétní nedostatky jí vytýkali. Ty také v textu představují mj. i skrze stručnou případovou studii, analyzující tzv. Calasův případ ve francouzském Toulouse v roce 1761. Poté již následuje konkrétní analýza Beccariova textu – hlavní pozornost je tu postupně věnována otázkám po původu práva trestat, účelu trestu (připomenuta je i polemika, kterou s utilitaristicky naladěným Beccariou v této věci z retributivistických pozic vedli Kant a Hegel), problému trestu smrti, tortury a také otázce, do jaké míry má být soudce podroben liteře zákona. Opomenuty nejsou ani další aspekty Beccariova myšlení: například důraz na princip proporcionality mezi závažností zločinu a přísností trestu, myšlenka, že důležitější nežli tvrdost trestu je z preventivního hlediska jeho rychlost a zejména neodvratnost, důsledný požadavek legality a konečně i rozličné konsekvence Beccariova myšlení v oblasti procesního práva. Samostatná kapitola poté připomíná konkrétní (a téměř okamžitý) dopad Beccariova díla na zákonodárství v mnoha zemích západního světa, zejména v Rakousku, ve Francii, ve Spojených státech, ale i jinde.

V závěrečné části textu se nejprve snažím ukázat, že vztáhnout známou tezi Michela Foucaulta ze spisu *Dohlížet a trestat* i na samotného Beccariu a tvrdit, že jeho skutečným záměrem nebyla humanizace trestního systému, nýbrž efektivní „disciplinace obyvatelstva“, není vzhledem k některým aspektům jeho myšlení zcela na místě. Místo toho zde nabízím alternativní interpretaci – v dosavadní literatuře podrobněji nerozpracovanou – a představuji Beccariu jako myslitele, který sice usiloval o humanizaci trestního systému, ale zároveň s tím i nezamýšleně přispěl k jeho pozdější formalizaci, nejkuli k jeho proměně v neosobní, mechanický aparát. S využitím Aristotelovy *Etiky Nikomachovy*, ale i *Dialektiky osvícenství* Theodora W. Adorna a Maxe Horkheimera a také několika inspirativních textů moderní fenomenologie i právní filosofie, se zde v širším kontextu pokouším ukázat na některá významná úskalí tohoto přístupu i na jeho neblahé konsekvence v právní praxi.

Klíčová slova: Beccaria, trestní právo, etika, osvícenství, reforma, trest smrti, tortura, účel trestu, humanita, právní formalismus

Annotation

The Ph.D. dissertation entitled *Crime and Punishment in the Eyes of Cesare Beccaria: An Analysis of an Enlightenment Penal Law Reform* is centred around a relatively concise, but extremely influential book: Cesare Beccaria's treatise *On Crimes and Punishments (Dei delitti e delle pene)*. This work, first published in 1764, sums up in a clear, yet intellectually penetrating way all the main Enlightenment principles of a complex penal law reform. In its time, the book was not only of great philosophical importance and it not only changed the way western societies perceived crime and punishment, but it also served as a concrete guideline for various penal law reformers. It is therefore by no means an overstatement to say that it caused a true paradigm shift in both legal and moral philosophy. The main aim of the thesis is to give a legal-philosophical account of Beccaria's thoughts on crime and punishment, to examine their historical as well as moral background and show the actual impact they had on the legislation of many different, mainly European states.

The first chapters of the dissertation are focused on Beccaria's life, his intellectual background and his formative influences (particularly the French, English and Scottish Enlightenment, the social contract theory, utilitarianism, Montesquieu's thoughts on penal law, etc.). These chapters also pay detailed attention to the state of contemporary European criminal law as it was critically reflected by the intellectual mainstream of the Enlightenment. A brief case-study of the Calas Case (1761), which is one of the most significant judicial errors in human history and which serves as a good example of the malfunctioning of the pre-enlightenment penal system, is also included. What follows is a critical examination of Beccaria's treatise *On Crimes and Punishments*. Throughout the text, detailed attention is paid to all the key parts of Beccaria's teaching, which are introduced and explained in a contextual manner, reflecting their different philosophical, ethical and historical sources. This part is concerned in particular with certain specific problems of legal and moral philosophy that Beccaria dealt with and that are still relevant today, namely the question of punishment, its purpose and justification (including Kant's and Hegel's critique), the problem of judicial discretion, (im)morality of capital punishment and torture, mildness of punishments and their proportionality to the committed crimes, equality before the law, just criminal procedure etc. A single chapter is then dedicated to the concrete (and almost immediate) impact that Beccaria's work had on legislation in different parts of the western world, especially in Austria, France and the United States, but also elsewhere.

Finally, in the conclusion, first a brief account of the prevailing "Foucaultian" interpretation is given, trying to argue that "disciplination of citizens" cannot be automatically regarded as Beccaria's primary aim, since this is not compatible with certain significant aspects of his legal and moral thought. Instead, an alternative proposition is offered, claiming that Beccaria may be perceived as a thinker who truly aimed at humanising the penal system, but also unintentionally caused its formalisation. In this respect, Beccaria may be understood as one of the most influential founders of an impersonal, bureaucratic judicial system. Following is an attempt to analyse this feature of Beccaria's thought and to demonstrate some of its problematic consequences in a larger context, relying primarily on Aristotle's *Nicomachean Ethics*, Adorno's and Horkheimer's *Dialectic of Enlightenment*, as well as some other inspirational texts of modern phenomenology and legal philosophy.

Keywords: Beccaria, criminal law, ethics, Enlightenment, reform, capital punishment, torture, purpose of punishment, humanity, legal formalism

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracoval samostatně s uvedením pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného či stejného titulu.

V Praze dne 3. května 2016

Tomáš Bojar

**Tato práce je věnována památce
Aleše Havlíčka**

Obsah

1. ÚVODEM	1
2. CESARE BECCARIA, JEHO ŽIVOT A JEDNO ZÁSADNÍ DÍLO	10
3. TRESTNÍ JUSTICE V PŘEDOSVÍCENSKÉ DOBĚ	20
3.1 Vývoj raně novověké justice – základní periodizace	27
3.2 Zločin jako hřích, trest jako odplata	22
3.3 Krutost a spektakulárnost trestu	31
3.4 Arbitrárnost, právní nejistota, nerovnost před zákonem	36
3.5 Nespravedlivý proces	41
3.6 Případová studie: Jean Calas a proces v Toulouse 1761	44
4. OSVÍCENSKÝ KONTEXT BECCARIOVA DÍLA, JEHO MYŠLENKOVÉ ZDROJE A PŘEDCHŮDCI.....	43
4.1 Světlo a stín	50
4.2 Newtonovo dědictví	64
4.3 Věk humanity, svobody a prosperity	69
4.4 Osvěta ve veřejném prostoru	74
4.5 Beccaria jako osvícenec	82
4.6 Myšlenkové zdroje	84
4.6.1 Společenská smlouva	84
4.6.2 Utilitarismus	89
4.6.3 Asociace idejí	91
4.7 Předchůdci	92
4.7.1 Rámcový pohled do novověkých dějin	92
4.7.2 Montesquieu	94
5. TRAKTÁT O ZLOČINECH A TRESTECH: ANALÝZA	99
5.1 Předmluva <i>Traktátu</i>	99
5.2 Úvod <i>Traktátu</i>	104
5.3 Původ a účel trestu	106
5.3.1 Pojem trestu, původ práva trestat	107
5.3.2 Účel trestu. Retributivismus (interní teorie) a konsekvencialismus (externí teorie)	109
5.3.3 Účel trestu u Beccarii	119
5.3.4 Odpověď Kantova	122
5.3.5 Odpověď Hegelova	124
5.4 Legalita, nestrannost, mírnost, proporcionalita, neodvratnost, rychlost	128
5.5 Neosobní spravedlnost	137
5.5.1 Problém diskrece v <i>Traktátu</i>	138
5.5.2 Milosti a azyly	141
5.6 Humanita	142
5.6.1 Odmítnutí trestu smrti	142
5.6.2 Odmítnutí tortury	153
5.6.3 Omezení soubojů	163
5.7 Spravedlivý proces	166
5.7.1 Odmítnutí tajných obvinění	166
5.7.2 Posílení procesních práv obžalovaného	168
5.7.3 Dokazování, svědectví, přísahy	170
5.8 Prevence, výchova, rodina	174

6. BECCARIŮV VLIV NA ZÁKONODÁRCE A ÚSTAVODÁRCE V EVROPĚ A USA	178
6.1 Leopoldina	178
6.2 Josefina	180
6.3 Francouzský revoluční Trestní zákoník a Deklarace práv člověka a občana	186
6.4 Spojené státy americké	188
6.5 Ostatní země	191
7. ZÁVĚREM	196
7.1 Foucaultův Beccaria – několik kritických poznámek	196
7.2 Beccaria a problém soudcovského formalismu	201
8. POUŽITÁ LITERATURA	218

1. ÚVODEM

V roce 1764 vyšel v italském Livornu útlý spis anonymního autora nazvaný *O zločinech a trestech* (*Dei delitti e delle pene*). Kniha se zabývala rozličnými otázkami trestního práva a jeho možné reformy. Autor, který nijak nezastíral své sympatie k osvícenskému hnutí, měl za to, že dosavadní trestní systém existující ve většině evropských zemí vykazuje řadu závažných vad. Pokud by měl vyhovět nárokům nastupujícího „osvíceného věku“, musel by být podle něj zásadním způsobem reformován.

Viděno prismalem dnešních standardů demokratického právního státu, evropské trestní právo 18. století ani trestní justice, která jeho normy uváděla v život, skutečně nemohou bezezbytku obstát. Že zločin, trest i trestní procedura mají být důsledně podrobeny zákonu, že soudce nemůže trestní záležitosti posuzovat svévolně, že musí ctít presumpci nevinny, vyhnout se používání tortury a zřít se většiny přehnaně krutých trestů, že musí tvrdost trestu přizpůsobovat závažnosti zločinu, že nemá chápat trest jen jako pouhou odplatu, ale usilovat především o jeho preventivní účinek, že musí v trestním řízení ctít práva obžalovaného a dát mu možnost k vlastní obhajobě v ústním, veřejném procesu, který podléhá společenské kontrole – prakticky nic z toho nebylo v době vydání traktátu *O zločinech a trestech* úplně samozřejmé. Převládající trestněprávní praxe ve většině tehdejších evropských zemí – s částečnou výjimkou zejména Anglie, Švédska či Pruska – k tomu měla i přes některá dílčí zlepšení stále relativně daleko.

To, oč autor traktátu *O zločinech a trestech* usiloval, přitom bylo v základu jednoduché: nabídnout vůči dosavadnímu trestnímu systému alternativu, o níž se domníval, že bude racionálnější, humánnější a spravedlivější. V některých otázkách neváhal uvažovat na svou dobu velmi radikálně a zajít dále nežli většina jeho předchůdců: jako první osvícenec takto například rozhodně vystoupil proti trestu smrti a ještě nekompromisněji se ohrazoval proti tortuře, z jejíhož zákazu nepřipouštěl být jedinou výjimku. Některé další myšlenky, jež v díle nacházíme, úplně nové ani originální nejsou. S mnoha z nich se lze v té či oné podobě setkat například již u Locke, Montesquieua, Hutchesona či řady dalších. Nový je však způsob, jakým jsou v díle propojeny v jeden funkční, kompaktní a nutno uznat, že i rétoricky přesvědčivý celek. Autor se vyjadřuje pregnančně a srozumitelně, jeho formulace jsou elegantní a snadno zapamatovatelné. Kromě rozumu se ve vhodných chvílích obrací i na city čtenářů, což výsledný efekt jenom umocňuje. A jak o tom svědčí například poslední věta celého díla, leckdy je schopen i účinné zkratky: „Nemá-li žádný trest být násilím, kterého se dopouští buď jednotlivec anebo mnozí na jediném občanu, musí nutně býti veřejný, rychle následující, nutný, tak malý, jak to možno za daných poměrů, přiměřený zločinu, předepsaný zákony.“¹

Není proto obzvlášť překvapivé, že se dílo rychle po svém vydání setkalo s nadšenou odezvou prakticky po celé Evropě. Jak uvidíme dále, v mnohém tomu samozřejmě přála i specifická dobová konstelace – kdyby však text postrádal základní kvality, patrně by takový ohlas vzbudil jen stěží. O knize nadšeně diskutovali pařížští *philosophes* a brzy se dostala i na dvory některých tehdejších „osvícených monarchů“, kteří na jejím podkladě začali uvažovat o možných reformách trestního práva. Překvapen takto příznivým přijetím, rozhodl se autor po kratším váhání vystoupit z anonymity.

Ukázalo se, že traktát *O zločinech a trestech* napsal milánský myslitel Cesare Beccaria, v době vydání knihy teprve šestadvacetiletý. Když Beccaria text traktátu *O zločinech a trestech* koncipoval, pochopitelně netušil, jak velký úspěch s ním ve své době sklídí a jak zásadně ovlivní tehdejší

¹ Cesare Beccaria, *O zločinech a trestech*, Praha: Bursík a Kohout, 1893, str. 100

držitele moci v jejich smýšlení i reformním odhodlání. Především ale nemohl tušit, že se jeho dílo v oblasti trestního práva stane symbolem zásadní změny paradigmatu, a že v něm interpreti a komentátoři budou spatřovat jeden z důležitých mezníků – ne-li ten vůbec nejdůležitější – na cestě od předosvícenského trestního systému k systému modernímu. Hovoří-li se v dnešní sekundární literatuře o „beccarianské revoluci“, ² je to podle mého názoru na místě.

Hegel ve svých *Základech filosofie práva* říká: „Postupem vzdělání se názory na zločiny zmírňují a dnes už se netrestá zdaleka tak tvrdě, jak tomu bylo před sto lety. Nejsou to přímo zločiny a tresty, které se změnilo, ale jejich vztah.“³ A jak sám Hegel uznává, byl to právě Cesare Beccaria, kdo k proměně tohoto vztahu přispěl rozhodující měrou. Nebýt jeho a několika dalších podobně orientovaných osvícenců, pak by se způsob, jakým Evropané od konce 18. století nahlíželi na záležitosti trestního práva, jak vnímali otázku zločinu a jakou odpověď v podobě trestních sankcí na ni hledali, s velkou pravděpodobností lišil.

Beccariův text ve své době zapůsobil nejen jako filosofický traktát, ale zároveň i jako veřejný pamflet, (úspěšně) útočící na mysl a svědomí soudobého vzdělaného publika. Mohlo by se proto zdát, že svou funkci již splnil, a že pro moderního čtenáře nadále nemá zásadnější význam. Uvažovat tímto způsobem by však bylo unáhlené. Od vydání traktátu *O zločinech a trestech* nás dnes dělí již čtvrt tisíciletí, nicméně mnohé otázky, kterým se toto dílo věnuje, ať už jde o otázku přípustnosti mučení, trestu smrti či obecného účelu trestu, na své naléhavosti nic neztratily. Pro současné právní a morální filosofy – stejně jako pro zákonodárce a soudce – i nadále představují relevantní problém. Mnozí z nich Beccariovy argumenty v dnešních odborných diskusích připomínají a zdaleka ne všechny z nich označují za zastaralé a překonané. Kromě toho, že Beccariovo dílo zásadním způsobem ovlivnilo utváření moderního trestního systému, na jehož základním půdorysu západní společnosti dodnes fungují, tedy stojí za pozornost i proto, že některé jeho myšlenky dnes stále mají svou teoretickou relevanci ve sféře právní i morální filosofie.

A právě na analýzu několika vybraných problémů Beccariova učení, které jsou aktuální i dnes, se tato práce soustřeďuje především. Podrobně rozebírá Beccariovu argumentaci v otázce trestu smrti a tortury, otázce základního ospravedlnění trestu, či otázce neosobního výkonu spravedlnosti a jeho limitů. Tyto otázky nejsou výhradně otázkami právními, ale mají i svůj morálně-filosofický rozměr. S vědomím, že hranice mezi právní a morální filosofií je v mnoha případech tenká a propustná, se ve své práci budu snažit postihnout obojí.

V dnešním právním myšlení – zejména u pozitivisticky a normativisticky orientovaných autorů – se přitom častokrát setkáváme s tendencí morální otázky ze sféry práva vytěšňovat jako nepodstatné, zmatečné či příliš „subjektivní“. Tato práce je však založena na opačném přístupu: právo v ní nenahlížím jako zcela autonomní a izolovaný normativní systém, nýbrž jako výraz základních morálních a hodnotových předpokladů, na nichž je společnost postavena. Tyto předpoklady bychom přitom v zájmu lepšího pochopení samotného práva měli reflektovat a zkoumat jejich genezi, byť samozřejmě s vědomím, že jejich vliv není absolutní, a že právo v konečném důsledku představuje toliko „minimum morálky“. Výstižně tuto záležitost pojmenoval Jan Sokol: „Zdá se mi, že úzkostlivá snaha morálku z práva vypudit může způsobit, že se vyhozena dveřmi vrací zpátky oknem, a to nerozpoznána – a tedy nereflektována. Ve skutečnosti je morálka, společně sdílené přesvědčení o tom, že se určité věci nesmějí, nejen společenskou matricí či podloží, z něhož právo povolna vyrůstá a postupně se vyděluje, ale i prostředím, v němž se soudci a celé právo pohybuje a žije. Ani zákonodárce se nemůže vyhnout obrátům jako ‚dobré mravy,‘ ‚dobrý hospodář‘ nebo ‚cena v místě obvyklá,‘ které se na ni přímo odvolávají. Tím spíše soudce, který jako člověk

² Srov. Daniela Tinková, *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*, Praha: Argo, 2004, str. 46

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Základy filosofie práva*, Praha: Academia, 1992, str. 127

samozřejmě žije v určité společnosti a sdílí její náklonnosti a averze, její strachy a naděje, které nemohou nemít vliv na jeho rozhodování. Aby tyto mravní vlivy – obecně spíše žádoucí – neohrožovaly jistotu práva, nezbyvá než si je naplno přiznat a reflektovat, neboť jen tak se jim lze za určitých okolností také bránit.“⁴

Pokud přitom v rámci celého právního systému existuje odvětví, v němž je morální stopa skutečně hluboká, pak je to právo trestní.⁵ Většina dnešních trestních kodexů je například postavena na předpokladu, že není správné podrobovat lidské bytosti v rámci vyšetřování mučení ani jim v případě, že budou shledány vinnými z jakkoliv závažného trestného činu, za jejich provinění ukládat trest smrti. Stejně tak vycházejí z předpokladu, že by se na jedince, který dosud nebyl pravomocně odsouzen, mělo hledět jako na nevinného, a že předtím, než o tom učiní soud závěry, musí dotyčný dostat prostor k vlastní obhajobě. Podobně se většina současných trestních zákoníků opírá o přesvědčení, že trest nemá být jen odplatou, ale měl by přispívat i k naplnění některých společensky užitečných, zejména preventivních cílů atp. Všechny tyto právní principy zároveň vyjadřují i specifické pojetí morálky, a v jejich prospěch je tedy možné snášet jak právní, tak i „mimoprávní“ argumenty. Před vystoupením Cesare Beccarii a několika spřízněných osvícenců ovšem tyto principy všeobecně uznávány nebyly, v některých otázkách dokonce panovaly principy protikladné. Patrně už jen z tohoto důvodu stojí za to věnovat nejdůležitějším myšlenkám traktátu *O zločinech a trestech* soustředěnou pozornost.

Základním smyslem předkládané disertační práce je podat relativně komplexní výklad Beccariova učení s důrazem na jeho právně a morálně-filosofické aspekty, ohledat historický kontext, ve kterém se zrodilo, prozkoumat myšlenkové předpoklady, o něž se opíralo, a nakonec ukázat i na některé jeho praktické konsekvence pro právní život západní civilizace. Tomuto záměru také odpovídá základní struktura textu:

Nejprve ve stručné biografické kapitole představím Beccariova život a dílo: ukáži, kdo Beccaria byl, z jakého prostředí vzešel a na jaké konkrétní podněty reagoval. Domnívám se totiž, že zcela vyloučit osobnost autora a soustřeďovat se toliko na samotné dílo, jak k tomu nabádá radikální strukturalismus, by v tomto případě bylo chybou. Bližší je mi spíše přístup, který lze označit za umírněně personalistický. Ten bere autorův život a zkušenosti určitým způsobem v potaz, aniž by jim nutně za všech okolností přikládal zásadní váhu a vyvozoval z nich příliš smělé závěry.⁶

V následující části textu si budu podrobněji všimnout toho, jakým způsobem v očích Beccarii a dalších osvícenských kritiků fungovala předosvícenská trestní justice a jaké konkrétní nedostatky jí (v mnoha případech právem) vytýkali. Nepůjde tu tedy o zcela neutrální popis, ale spíše o představení perspektivy, z níž na dosavadní praktiky nahlíželi přední osvícenci. Celé Beccariovo vystoupení totiž rozhodně není možné správně a úplně pochopit, pokud nezohledníme, jak milánský myslitel

⁴ Jan Sokol, *Jazyk, právo a dobro*, in: Jiří Příbáň (ed.), *Právo a dobro v stavní demokracii: Polemické a kritické úvahy*, Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2011, str. 85

⁵ K tomu srov. zejména R.A. Duff, Stuart L. Green, *Introduction: Searching for Foundations*, in: R.A. Duff, Stuart L. Green (eds), *Philosophical Foundations of Criminal Law*, Oxford: Oxford University Press, 2011, str. 1nn ; Úzká souvislost mezi trestním právem a morálkou je logická už jen proto, že normy trestního práva – stejně jako důležitá část morálních norem – zpravidla stanovují nějaké zákazy. Vymezení sféry nedovoleného je jejich společným rysem.

⁶ Pokud se například Beccaria ve svém díle s despektem vyjadřuje na adresu otcovské moci a přimlouvá se za její významné omezení, potom je podle mého soudu na místě připomenout problematický vztah s vlastním otcem a zejména spor, který s ním vedl v otázce budoucí nevěsty. Na podstatě Beccariova sdělní tato skutečnost samozřejmě nic nemění, přinejmenším ale objasňuje jeho motivaci i důležitost, kterou pro něj celá otázka měla. Třeba Hobbesova *Leviathana* rovněž můžeme o něco snáze pochopit, když si uvědomíme, co autor zažil během anglické občanské války a jak jej celá tato zkušenost formovala. To ale na druhé straně neznamená, že bychom měli její význam jakkoliv absolutizovat a interpretovat text výhradně na jejím základě – jde pouze o to připustit, že nám může pomoci uvidět některé aspekty díla v novém světle.

vnímal fungování soudobého trestního aparátu. V této kapitole se proto zaměřím téměř výhradně na jeho negativní rysy, především na přehnanou krutost a spektakulárnost tehdejších trestů, nerovnost před zákonem i zcela nedostatečnou ochranu práv obžalovaného v trestním řízení. Většinu těchto vad budu následně demonstrovat na konkrétním případě Jeana Calase, jehož odsouzení městským soudem ve francouzském Toulouse a následná poprava vzbudily v roce 1761 (a v letech následujících) nečekanou vlnu nevole a přiměly širší veřejnost, aby si úskalí dosavadního trestního systému začala bedlivěji všimnout.

Čtvrtá kapitola pak zevrubněji představí myšlenkový svět osvícenství, neboť právě v něm je třeba hledat filosofické i obecně hodnotové kořeny většiny Beccariových myšlenek. Autor traktátu *O zločinech a trestech* byl osvícencem par excellence. Ať už vezmeme v potaz jeho důsledný sekularismus, humanismus, jeho snahu přiblížit se i v trestněprávní oblasti precizní metodologii přírodních věd, či třeba touhu oslovit svým dílem nejen úzkou skupinu učenců, nýbrž i celou rodící se veřejnou sféru a také „osvícené monarchy“, ve všech těchto rysech Beccariova uvažování můžeme vysledovat jednoznačnou osvícenskou stopu. Na základě použité primární i sekundární literatury se proto v této kapitole pokusím popsat osvícenský pohled na svět a naznačit, jak konkrétně se odrazil v Beccariově myšlení. Zároveň zde také představím některé morálně-filosofické a politicko-filosofické předpoklady, na nichž je koncepce traktátu *O zločinech a trestech* založena. Jde zejména o nauku o společenské smlouvě a filosofii utilitarismu, na jejichž svébytné kombinaci Beccaria své úvahy o zločinu a trestu zakládá. Konečně se také alespoň krátce zastavím u díla Beccariových předchůdců, kteří nedokonalosti tehdejšího trestního systému podrobili kritické reflexi a začali se již zamýšlet nad možnými alternativami. Mezi nimi se vyjímá především Charles-Louis Montesquieu, který se ve svém díle *O duchu zákonů* zabýval některými trestněprávními otázkami a v mnohém Beccariu inspiroval.

V páté, stěžejní kapitole této práce pak nabídnu konkrétní analýzu většiny podstatných myšlenek Beccariova traktátu. Zvláštní pozornost budu věnovat zejména některým vybraným problémům, které lze z hlediska dnešní právní, morální (a částečně i politické) filosofie považovat za podstatné. V centru zájmu takto stane nejprve otázka po účelu trestu a (převážně) utilitaristická odpověď, jíž na ni Beccaria dává. Dost dobře pak nemohu vynechat ani polemiku, kterou s ním v této věci z retributivistických pozic vedli Kant a Hegel. Dále pak budu věnovat významný prostor problému trestu smrti, který Beccaria jako první v dějinách podrobil systematické kritice, problému tortury a také otázce, do jaké míry má být soudce podroben liteře zákona (tou se pak podrobněji a v širším kontextu zabývám v závěrečné kapitole práce). Stranou tu nezůstanou ani další aspekty Beccariova myšlení: například důraz na princip proporcionality mezi závažností zločinu a přísností trestu, myšlenka, že důležitější nežli tvrdost trestu je z preventivního hlediska jeho rychlost a zejména neodvratnost, důsledný požadavek legality a konečně i rozličné konsekvence v oblasti procesního práva (ústnost a veřejnost procesu, odmítnutí tajných žalob, problematika dokazování apod.). Krátce se nakonec zmíním i o problému prevence zločinu, která by měla podle Beccarii vždy dostat přednost před represí, a naznačím i poměrně neortodoxní způsob, jakým Beccaria přistupuje k roli rodiny.

Jelikož traktát *O zločinech a trestech* neoslovil jen úzkou skupinku učenců, nýbrž byl ve své době hojně čten a významně ovlivnil i mnohé soudobé panovníky a státníky, v šesté kapitole s využitím práce Daniely Tinkové, několika dalších relevantních děl „beccariánské“ literatury i textů samotných trestních zákoníků ukáži, jak konkrétně se myšlenky lombardského filosofa otiskly do zákonodárné praxe v řadě států západního světa, zejména ve Francii, Rakousku, Spojených státech, ale i jinde. Stranou naopak ponechám dílo Beccariových myšlenkových pokračovatelů jako byl například Jeremy Bentham nebo Samuel Romilly, neboť na jejich smysluplný výklad již jednoduše nezbývá prostor. Zrovna tak budu muset opomenout i podrobnější analýzu děl Richarda Posnera a

Garyho Beckera i dalších představitelů (dnes velmi vlivného) proudu *Law and Economics*, kteří se k Beccariovi hlásí, a kteří po jeho vzoru (a s využitím sofistikovanějších současných metod) provádějí analýzu kriminality na ekonomických základech.

V závěrečné kapitole se pak pokusím nabídnout vlastní interpretaci Beccariova díla s důrazem na problematiku soudcovského formalismu, která je přitom v sekundární „beccariánské“ literatuře spíše opomíjena. O tom podrobněji níže.

Zvolená struktura práce nekopíruje ani strukturu samotného traktátu *O zločinech a trestech*, ani uspořádání žádné jiné publikace sekundární literatury, ale je výsledkem mé samostatné úvahy. Některé konkrétní otázky, které jsou svou povahou spíše právně-technického rázu, a které proto z hlediska současné teorie již nemají zcela zásadní význam (např. otázky promlčení či konkrétních trestů za konkrétní zločiny), ve své analýze opomímám. Namísto toho jsem se zaměřil na ty aspekty Beccariova myšlení, které jsou relevantní i dnes, a kterým proto současná právní i morální filosofie stále věnuje pozornost. V této práci se je čtenářům pokouším zprostředkovat srozumitelným jazykem, ale přitom bez nemístného zjednodušování, s elementární sympatií pro Beccariov záměr, ale zároveň i s určitou kritickou ostražitostí. Blízká mi je v tomto ohledu zejména základní metodologie moderní hermeneutiky, která se – řečeno s Gadamerem – nejprve snaží „myslet s autorem“ a teprve poté vůči zkoumanému textu zaujímá kritický odstup. Tak je tomu zejména v již zmiňované závěrečné kapitole, v níž se snažím v širším kontextu promyslet formalistické aspekty Beccariova učení a poukázat na některé podstatné problémy, jež s sebou tento přístup nese.

Od disertační práce se právem očekává, že nebude pouze reprodukovat již existující poznatky, nýbrž že přinese poznatky nové, a že tedy bude z hlediska stavu bádání o daném tématu znamenat reálný přínos. Jaký je tedy zamýšlený přínos této práce? V této věci je třeba rozlišovat dvě základní roviny: 1. Přínos práce v kontextu českých humanitních věd. 2. Přínos práce v kontextu mezinárodního „beccariánského“ bádání.

Ad 1:

Pokud jde o kontext domácí, doposud v něm podle mého soudu nebyla Beccariovu myšlení věnována úplně adekvátní pozornost. Jedinou podstatnou výjimku v tomto ohledu představuje zdařilá práce historičky Daniely Tinkové *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa* z roku 2004. Autorka se v ní opírá o pečlivé studium velkého množství primárních i sekundárních pramenů – včetně dobových soudních listin – a skrze řadu vhodně zvolených konkrétních příkladů promýšlí, jakým způsobem „beccariánská revoluce“ proměnila každodennost evropské společnosti. Daniela Tinková zde zejména detailně analyzuje, jak se celková změna trestněprávního paradigmatu promítla do posuzování některých konkrétních skutků, ve kterých předosvícenské společnosti kromě hříchu spatřovaly i zločin, a které pak byly vlivem osvícenské trestněprávní reformy postupně dekriminlizovány. Autorka se tu takto věnuje deliktům proti náboženství a mravnosti (rouhačství, svatokrádež), jakož i otázce dobrovolné smrti a infanticidy. Vedle toho zde také popisuje, jak se myšlení Beccarii a některých dalších osvícenců odrazilo ve významných evropských trestních kodexech z konce 18. století.

Knih *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa* je primárně textem historiografickým či historicko-sociologickým, a některým právně a morálně-filosofickým otázkám Beccariova učení se proto z pochopitelných důvodů podrobněji nevěnuje. Traktát *O zločinech a trestech* představuje spíše jen v náčrtu a jeho jednotlivé argumenty a stěžejní myšlenky analyzuje především z hlediska jejich dopadu na dějiny evropské každodennosti. Jakkoliv jsem tedy z knihy s velkým prospěchem čerpal, přece jsem využíval i další zdroje a pokusil se soustředit na osobu a dílo samotného

Beccarii.

Jinak se v prostředí českých humanitních věd prozatím Beccariovo dílo dočkalo spíše jen zanedbatelné pozornosti. V roce 1993 u příležitosti stého výročí českého překladu traktátu *O zločinech a trestech* stručně připomenul jeho základní myšlenky právní historik Stanislav Balík v krátkém časopiseckém článku.⁷ V zásadě okrajovým způsobem se také „beccariánského“ dědictví ve své knižně vydané doktorské práci dotýká například i sociolog Martin Vávra,⁸ jehož (jinak velmi objevený) text je ale primárně orientován na odlišnou problematiku.

Pokud jde o překladovou literaturu, situace je podobná: rámcový přehled Beccariových nejdůležitějších konceptů nabízí v rámci své analýzy klasické školy trestního práva italský teoretik Alessandro Baratta v knize *Sociologii trestního práva*⁹, ale i tady platí, že text si obecně klade odlišné cíle a Beccariovi detailnější pozornost nevěnuje.

Mnohé cenné postřehy o Beccariovi i dalších osvícenských reformátorech zato ve své proslavené „genealogické“ práci *Dohlížet a trestat*¹⁰ přináší Michel Foucault. Foucaultova základní interpretace osvícenské trestněprávní reformy je dobře známa: jejím skutečným cílem podle něj nebylo trestní systém humanizovat, nýbrž jej v duchu nové „trestní ekonomie“ zefektivnit tak, aby šlo snáze disciplinovat neustále narůstající masu obyvatel.¹¹ Tímto prismalem pak Foucault nahlíží i vystoupení Beccariovo. Ponechme prozatím stranou, do jaké míry je tato interpretace vůči Beccariovi spravedlivá, a nakolik odpovídá přesné dikci jeho díla. Důležité je pro nás zejména to, že Michel Foucault v souvislosti s traktátem *O zločinech a trestech* i některými dalšími díly jiných osvícenských právníků a filosofů výstižně formuluje několik základních pravidel (pravidlo dostatečné ideality, pravidlo naprosté jistoty aj.), které lze při analýze konkrétních pasáží Beccariova díla vhodně využít.

Vedle toho Foucaultova práce nabízí i velmi plastický a nuancovaný popis předosvícenské trestní justice, opřený o detailní studium dobových pramenů, ze kterého jsem zejména ve třetí kapitole v mnohém vycházel. I v případě spisu *Dohlížet a trestat* ovšem platí, že není primárně zacílen na právně a morálně-filosofickou analýzu Beccariových argumentů, a že mnohé teoretické otázky, před které Beccariovo dílo interpreta staví, v zásadě pomíjí. I tak ale překlad Foucaultova díla zůstává společně s prací Daniely Tinkové nejdůležitějším česky psaným „beccariánským“ pramenem. Žádné další podstatné texty věnované Beccariovi jsem totiž v domácím prostředí nenašel.

Předkládaná disertační práce se snaží tuto mezeru vyplnit a nabídnout ucelené pojednání, které se dílem Cesare Beccarii zabývá podrobným a systematickým způsobem. Jak již bylo řečeno, český čtenář by měl na jeho základě především získat přehled o rozličných právně a morálně-

⁷ Stanislav Balík, *Dílo Beccariovo „O zločinech a trestech“*, in: Bulletin advokacie, č. 6-7, 1993, str. 21nn

⁸ Martin Vávra, *Kdo je vinen? Sociologie trestního práva a trestání*, Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2012

⁹ Alessandro Barratta, *Sociologie trestního práva*, Brno: Masarykova Univerzita, 1995

¹⁰ Michel Foucault, *Dohlížet a trestat*, Praha: Dauphin, 2000

¹¹ „Pravým cílem reformy, a dokonce i v jejích nejobecnějších formulacích, nebylo ani tak založit nové právo trestat na principech větší rovnosti, ale ustavit novou ‚ekonomii‘ moci trestat, zajistit její lepší distribuci, tak, aby nebyla ani příliš koncentrovaná na několika privilegovaných místech, ani příliš rozdělená mezi proti sobě stojícími instancemi; aby byla rozdělena v homogenních kruzích, schopných působit všude, spojitě a až do nejjemnějšího zrnka sociálního tělesa. Reforma trestního práva musí být chápána jako strategie nového uspořádání moci trestat podle modalit, které ji učiní více pravidelnou, více účinnou, více konstantní a méně detailní ve svých účincích; které zkrátka zvýší její efektivitu při snížení jejích nákladů (to znamená, že ji oddělí od systému vlastnictví, kupování a prodávání, od podplácení nejen při získávání úřadů, ale samotných rozhodnutí) a jejích nákladů politických (jejím oddělením od svévole monarchické moci). Nová právní teorie trestání odpovídá ve skutečnosti nové ‚politické ekonomii‘ moci trestat.“ - Michel Foucault, cit. 10, str. 129

filosofických aspektech Beccariova myšlení, o ideovém i dějinném kontextu, ve kterém vzniklo, a v neposlední řadě i o jeho dopadu na konkrétní zákonodárství. Nemělo by ovšem jít jen o pouhou kompilaci existujících zahraničních pramenů, nýbrž o jejich kompaktní syntézu, vycházející z hlubšího porozumění pojednávanému tématu, navíc obohacenou o některé dílčí postřehy, které nejsou převzaty od jiných interpretů. Do jaké míry se tento záměr podařilo na následujících řádcích naplnit, pochopitelně nechávám na posouzení samotných čtenářů.

V této souvislosti je také nutné zmínit, komu je tento text určen především. Byl bych rád, kdyby byl užitečný zejména studentům práva, kteří se ve svém zájmu neomezují jen na aktuální znění platných předpisů, ale kteří se rovněž ptají po jejich účelu a smyslu, zkoumají jejich historické a myšlenkové kořeny a zajímají se o jejich hlubší souvislosti. Skrze předkládanou práci se mohou podrobněji seznámit s Beccariovým klíčovým dílem, které dodnes podstatným způsobem ovlivňuje podobu trestního práva, poznat jeho filosofické a etické předpoklady a získat cenný materiál k dalšímu přemýšlení. Vedle toho se domnívám, že přinejmenším některé pasáže textu (zejména jeho pátá a sedmá kapitola) by patrně mohly mít určitou relevanci i pro soudce a státní zástupce, kteří jsou s některými problémy, o nichž práce pojednává, v praxi konfrontováni.

Ad 2:

Musím předeslat, že nemám ambice a především ani potřebnou kompetenci k tomu, abych v práci nabídl zcela nový, objevný výklad Beccariova učení, s nímž se v početné mezinárodní „beccariánské“ sekundární literatuře nesetkáme, a který by se tak mohl v odborném diskursu etablovat jako nová teorie. K tomuto zjištění jsem dospěl v průběhu svého výzkumu, který byl v první fázi založen prakticky výhradně na čtení a promýšlení traktátu *O zločinech a trestech* a několika dalších souvisejících klasických děl myslitelů jako byl Montesquieu, Hume, Hutcheson, Locke, Voltaire, Rousseau, Kant, Hegel aj. Na tomto základě jsem došel k základní interpretaci všech podstatných otázek, o nichž tato práce pojednává ve své stěžejní, páté kapitole, a teprve posléze jsem ji konfrontoval s vybranou sekundární literaturou. Zjistil jsem, že způsob, jakým jsem Beccariovu textu porozuměl, jak jej interpretuji, a do jakého kontextu jej v této interpretaci včleňuji, není ve většině ohledů radikálně nový, a že se s celou řadou myšlenek, k nimž jsem samostatně dospěl, lze v existující literatuře v té či oné podobě setkat. Vedle toho mi samozřejmě někteří interpreti otevřeli oči pro ty aspekty Beccariova učení, jichž jsem si předtím sám nepovšiml.¹²

Jedna dílčí výjimka však v tomto ohledu přeci jen existuje. Nejde přitom v pravém slova smyslu o novou, ucelenou „beccariánskou“ teorii, ale spíše jen o určitý interpretační akcent – podle mého názoru však podstatný a v sekundární literatuře věnované Beccariovi v zásadě opomíjený. Většina existujících monografií, časopiseckých článků i komentářů k traktátu *O zločinech a trestech* si pochopitelně všimá skutečnosti, že Beccaria navrhoval spoutat soudce literou zákona, a založit tak výkon spravedlnosti na důsledně neosobní bázi. V rozhodující většině se ale omezují jen na konstatování této skutečnosti a krátký doprovodný komentář.¹³ Žádná z „beccariánských“ prací, které jsem v rámci svého výzkumu prostudoval, v ní nespatřuje vyloženě esenciální rys Beccariova učení, ani se tuto otázku nesnaží promyslet v širším kontextu dějin právního myšlení od Aristotela až po současnost. Právě o to se pokusím v závěrečné kapitole textu, kde představím Beccariu jako myslitele, který sice – podle mého názoru upřímně – usiloval o humanizaci trestního systému, ale

¹² Na druhé straně jsem v sekundární literatuře (například v textech Davida B. Younga) pochopitelně narazil i na interpretace, které jsem neshledal jako zcela adekvátní. V takových případech jsem se snažil nabídnout protiargumenty a vysvětlit, jaké pojetí pokládám za vhodnější.

¹³ Srov. např. Graeme R. Newman, Pietro Marongiu, *Introduction to the Treatise*, in: Cesare Beccaria, *On Crimes and Punishments*, New Brunswick, London: Transaction Pub., 2009, str. xlv; Richard Bellamy, *Introduction*, in: Cesare Beccaria, *On Crimes and Punishments*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, str. xvi; Ezzat A. Fatah, *Criminology: Past, Present and Future: A Critical Overview*. Basingstoke: Macmillan Press Ltd., 1997, str. 195 aj.

zároveň s tím významným způsobem přispěl k jeho pozdější formalizaci, neřkuli k jeho proměně v neosobní, mechanický aparát. S využitím Aristotelovy *Etiky Nikomachovy*, ale i *Dialektiky osvícenství* Theodora W. Adorna a Maxe Horkheimera a také několika inspirativních textů moderní fenomenologie i právní filosofie, se budu snažit ukázat na některá významná úskalí tohoto přístupu i na některé jeho neblahé konsekvence v právní praxi.

Základní teze, již se budu snažit v závěrečné kapitole podrobněji rozvést má blízko k jedné z důležitých myšlenek Adorna a Horkheimera: osvícenské myšlení, které v principu usiluje o větší svobodu, má v sobě zakódován jistý „protipohyb“, v jehož důsledku musí čelit neustálému nebezpečí opětovného pádu do nesvobody. Jak se budu snažit ukázat, tento nebezpečný sklon se projevuje i v oblasti právního života, v němž přehnaný důraz na legalitu coby domnělou garanci individuální svobody a právní jistoty může nakonec vést k ryze formalistickému výkonu spravedlnosti.

V tomto ohledu pak může závěrečná kapitola představovat můj osobní drobný příspěvek k moderním „beccariánskému“ bádání a také dílčí alternativu vůči rozšířené interpretaci „foucaultovské“. S výkladem Michela Foucaulta, která líčí Beccariu jako jednoho z duchovních otců moderní disciplinace, nicméně komplexní polemiku v této práci vést nebudu – jednak mi k tomu schází potřebná argumentační výbava, jednak by tato polemika patrně vydala na celý samostatný text. Omezím se proto pouze na několik dílčích kritických poznámek, které však v žádném případě nelze vydávat za vyvrácení Foucaultových základních tezí.

Konečně je třeba říci několik slov ke zvolené metodologii, terminologii i sekundární literatuře, o níž jsem se ve svém výzkumu opíral. Metodologicky je práce postavena na právněfilosofické analýze textu, tedy na jeho zaujatém, podrobném čtení a promyšlení a následné komparaci s pozdějším vývojem právního, morálního a částečně i kriminologického myšlení. Zkoumaná problematika má i své jednoznačné antropologické souvislosti, metody sociální antropologie však nepovažuji vzhledem k cílům práce (snaha o teoretické porozumění pojmovému významu Beccariových děl a nikoli jejich sociálnímu impaktu) za využitelné. Podobně není tato práce pojata vysloveně historiograficky, neboť mi primárně nejde o zkoumání Beccariových úvah výhradně v dobovém kontextu, nýbrž také o jejich vazbu na současnou právní teorii i praxi. Základní metodou této disertační práce tedy zůstává textový (hermeneutický) rozbor Beccariova díla a rozličných děl souvisejících.

Jelikož se nejedná o práci historiografickou, ale o práci na pomezí právní a morální filosofie, využívám pojmového aparátu těchto disciplín v jeho současné podobě. Uvědomuji si, že z čistě historiografického hlediska může být takovýto přístup vnímán jako problematický, neboť operuje s některými pojmy a kategoriemi, které samotnému Beccariovi nebyly v jeho době známé, vzhledem k základnímu zvolenému záměru i vzhledem k zavedenému úzu v oblasti morální a právní filosofie to ale nepovažuji za neadekvátní. Práce nahlíží Beccariovo dílo primárně dnešními očima, vztahuje se k němu prostřednictvím dnešního jazyka a zaměřuje se především na ty jeho aspekty, které jsou relevantní i z hlediska soudobé teorie. Dějinný kontext ale nepomíná, naopak: v kapitolách 3 a 4 se mu věnuje poměrně obsáhle a snaží se pochopit Beccariovo vystoupení v širším rámci dějin idejí i dějin trestního práva.

Ve své práci jsem se opíral o relativně početné primární i sekundární prameny (zejména monografie a sborníky, ale i časopisecké články). Velký důraz jsem kladl především na literaturu anglosaskou, která se problematice Beccariova díla, dobové trestní justice, osvícenského myšlení i obecnějším otázkám morální a právní filosofie věnuje patrně nejdůkladněji, ale seznámil jsem se i s některými knihami francouzských, italských, polských či německých autorů. V tomto ohledu mi

byly velmi platné zejména dva studijní pobyty v Britské knihovně v Londýně, kde jsem narazil na řadu cenných, u nás jen obtížně dostupných textů, ale také měsíční stáž na Vídeňské univerzitě, jejíž knihovna je rovněž velmi dobře vybavena. Nebylo v mých silách obsáhnout celý existující korpus relevantní literatury, nicméně i tak se domnívám, že zvolená bibliografie alespoň elementárním způsobem odráží současný stav „beccariánského“ bádání v Evropě a Spojených státech. Důraz na literaturu anglosaské proveniencí vychází z mých dlouhodobých osobních preferencí – u anglických a amerických autorů oceňuji především jejich (povětšinou) střízlivý, nedogmatický přístup k tématu i schopnost formulovat myšlenky srozumitelným jazykem a volit pro jejich objasnění vhodné příklady a metafory. Jsem si vědom, že čtenářům, kteří dávají přednost literatuře z německého či románského kulturního okruhu, nemusí tento přístup zcela konvenovat. Domnívám se však, že důležitější než země původu použité literatury je v konečném důsledku věcná správnost a přesvědčivost argumentace, kterou práce podává.

Zbývá upozornit, že v kapitole 7 jsem použil některé pasáže ze své diplomové práce *Soudce jako fronimos* a dále je rozvedl a upravil pro potřeby tohoto textu. Subkapitolu 5.6.2 jsem před dokončením této práce v mírně revidované a rozšířené podobě publikoval v časopisu *Právník* (4/2016).

Nakonec musím vyzdvihnout pomoc mého školitele, profesora Jana Sokola, který k několika průběžným verzím textu učinil řadu přesných připomínek a upozornil na jeho nejrůznější úskalí. Díky našim společným diskusím jsem si byl navíc schopen povšimnout i některých aspektů Beccariova myšlení, které by mi jinak s nejvyšší pravděpodobností zůstaly skryty. Díky patří i docentce Daniele Tinkové, která ve svém oponentském posudku první verze práce odhalila několik podstatných nedostatků. Mj. i na tomto podkladě jsem se rozhodl práci revidovat tak, aby lépe vyhovovala základním standardům bádání v oblasti humanitních věd na doktorské úrovni.

2. CESARE BECCARIA, JEHO ŽIVOT A JEDNO ZÁSADNÍ DÍLO

„Jakkoliv krátká, tato kniha zajistí svému autorovi nesmrtelné jméno. Jaká filosofie, jaká logika, jaká přesnost a zároveň – jaká citlivost, jaká lidskost!“

- d'Alibert

Cesare Beccaria se narodil 15. března 1738 v lombardském Miláně. Cesare Bonesana, Marchese di Beccaria – tak znělo celé jméno, jasně ukazující na jeho urozený původ (otec byl Marchese Gian Saverio Beccaria Bonesana, matka Maria Visconti de Rho). Proto byl také ve své době, ale i později, titulován jako Markýz Beccaria.¹⁴ Beccariové, původem z Pavie, kde stále vlastnili několik statků, představovali tradiční, relativně významnou i zámožnou severoitalskou rodinu. Mezi předky se našla řada soudců, vysokých armádních hodnostářů či prelátů.¹⁵

Zřejmě i s ohledem na tyto tradice se rodina snažila dát malému Cesaremu to nejlepší dostupné vzdělání. Beccaria tak absolvoval jezuitskou kolej (Collegio Farnesiano) v Parmě, kam byli tradičně posíláni na studia synové ze šlechtických rodin.¹⁶ Strávil zde osm dlouhých roků, na něž nikdy s velkou radostí nevzpomínal – v dopise Morelletovi o nich v typicky osvícenském duchu mluvil jako o „osmi letech fanatické a patolízalské výchovy.“¹⁷ Stěžoval si na scholastický formalismus, úmorný dril i příliš dogmatický, předpojatý přístup k některým otázkám. Neuspokojovalo ho ani studium filosofie a logiky (pro něj příliš formalizované), ani klasické literatury (příliš úzce zaměřené na mechanickou nápodobu frazeologie). S učiteli se prý proto neváhal pouštět do občasných polemik.¹⁸ Jediné, čemu se věnoval se skutečně živým, nepředstíraným zájmem, byla matematika. Na té oceňoval v první řadě její elementární poctivost, myšlenkovou čistotu a přehlednost, vyjádřeno jedním slovem: její *claritas*. Zamlouvalo se mu, že ve sféře čísel se nic neopírá o nahodilé předpoklady, ale že je tu vše naopak přesně zdůvodněno a dokázáno. Důkazy jsou přitom vedeny jen a pouze rozumem, a ověřit si je tudíž může každý, zcela bez ohledu na jakékoliv tradice a předsudky. To považoval Beccaria za obzvlášť osvěžující a na čas matematice propadl.¹⁹ Mezi spolužáky si díky tomu vysloužil přezdívku „Newtoncino“ („Malý Newton“).²⁰ Dalším rysem jeho charakteru ovšem byla i určitá nestálost a přelétavost, takže po čase ho hlubší zájem o matematické problémy zase opustil.²¹

¹⁴ Na Beccariův původ zvláště upozorňuje Franco Venturi v díle *Utopia and Reform*. Zpochybňuje zde tradiční marxistickou interpretaci osvícenství coby pouhého specifického vývojového stadia buržoazní ideologie. Takový výklad připadá Venturimu (z dobrých důvodů) zjednodušující: Beccaria, Pietro Verri i další přátelé z okruhu „Akademie pěstitel“ (o tomto spolku podrobněji dále) byli všichni šlechtici, a svým původem tak do tradiční společnosti evropského Ancien Régime zapadali zcela přesně. Srov. Franco Venturi, *Utopia and Reform in the Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, str. 171n; Příbuznou tezi zastávají také Piers Beirne a David B. Young, podle nichž milánští „illuminišti“ usilovali o dobře spravovanou, ale stále de facto hierarchickou společnost, v níž rozhodující politická moc má i nadále zůstat v rukou racionálně uvažujících elit. Srov. rovněž Piers Beirne, *Inventing Criminology: Essays on the Rise of 'Homo Criminalis'*, Albany: State University of New York Press, 1993, str. 18 a zejména David B. Young, *Alternative Ideologies of Law: Traditionalists and Reformers in Eighteenth-Century Lombardy*. in: McGill Law Journal, vol. 43, no. 2, 1989, str. 275

¹⁵ Srov. Coleman Phillipson, *Three Criminal Law Reformers: Beccaria, Bentham, Romilly*, Toronto, London: J.M. Dent & Sons, 1923, str. 3

¹⁶ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 3

¹⁷ Srov. Jonathan Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford: Oxford University Press, 2001, str. 337

¹⁸ Elio Monachesi, *Pioneers in Criminology IX.: Cesare Beccaria*, in: Journal of Criminal Law and Criminology, vol. 46, iss. 4, 1956, str. 440

¹⁹ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 3

²⁰ Srov. Elena Past, *Methods of Murder: Beccarian Introspection and Lombrosian Vivisection in Italian Crime Fiction*, Toronto: University of Toronto Press, 2012, str. 28

²¹ Srov. Elio Monachesi, cit. 18, str. 440

Mnoho uspokojení nenašel ani v pozdějších právnických studiích na univerzitě v Pavii, která úspěšně absolvoval v roce 1758. Tamní právnická fakulta dodnes patří mezi důležitá centra akademického bádání v Evropě a i v době Beccariova života požívala značnou prestiž. On tam ale šťastný nebyl. Na rozdíl od většiny svých kolegů totiž nepřijímal platné právo jako danost, ale namísto toho neustále podroboval jeho jednotlivé instituty kritickému zkoumání. Dříve než začal dle zadání aplikovat zákony na konkrétní případy, vždy se důsledně ptal po jejich účelu a smyslu a kladl si otázku, zda skutečně slouží „obecnému blahu.“²² Něco podobného se však od studentů neočekávalo, status quo zde zpochybňován nebyl a ani být neměl. Celé studium práv tak pro mladého Cesareho bylo z velké části jen úmornou a nezáživnou anabází.²³

Větší inspiraci mu namísto toho přinášela četba francouzských, anglických a skotských osvícenců. Skutečným zjevením pro něj byly především Montesquieuovy *Perské listy* a Helvétiov spis *O duchu*, ale stejně pozorně četl i spisy Rousseauovy, Humeovy, Diderotovy, Baconovy, Lockeovy, Hobbesovy, Hutchesonovy a řady dalších.²⁴ Myšlenkový kvas soudobé Evropy byl pro Beccariu nesmírně důležitý. Zatímco lombardské intelektuální klima mu připadalo příliš stísněné a upjaté, pevně zakořeněné hluboko ve středověku,²⁵ to francouzské (a do jisté míry i to anglické a skotské) pro něj znamenalo pomyslný závan čerstvého vzduchu. Podobně přitom uvažoval (a cítil) i okruh jeho přátel v čele s bratry Verriovými.

Pietro Verri, jeho bratr Alessandro, Paolo Frissi, Luigi Lambertenghi, Alfonso Longo a další byli nadaní mladí muži, vesměs z etablovaných lombardských rodin. Všem byla společná jistá nespokojenost se stavem světa, který je obklopoval, a touha přispět k jeho nápravě. Lombardie – nyní již rakouská – byla dlouhá léta ve španělském područí a tato dominance zde společně s neutuchajícím vlivem katolické církve podle nich zanechala neblahou stopu. Autoritářství, teokracie, bigotnost, lpění na těžko obhajitelných tradicích, atmosféra strachu, neefektivní ekonomický systém – to bylo zhruba to hlavní, co Pietro Verri a jeho přátelé existujícímu řádu vyčítali a čemu se také rozhodli ve jménu humanity a racionality aktivně čelit.²⁶ Inspiraci pro to přitom nehledali jen v intelektuálním dění na západě Evropy, obzvláště ve Francii a na britských ostrovech, ale rovněž v antice. Láska ke klasické literatuře, filosofii, politickému myšlení či právní vědě byla společná všem bez rozdílu. V soukromí se dokonce mezi sebou oslovovali pseudonymy zvolenými podle velikánů starého Říma: Verri byl takto titulován Lucius Cornelius Sulla, jeho bratr byl Marcus Claudius Marcellus, Biffi Publius Cornelius Scipio a Beccariovi říkali Titus Pomponius

²² Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 4; V tomto by šlo spatřovat i jistou ironii, neboť právě mechanická aplikace norem na konkrétní „skutkové děje“ byla tím, co Beccaria na soudcích později striktně vyžadoval.

²³ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 4

²⁴ O obzvláštním významu Helvetia vypovídají tato slova z dopisu Morelletovi: „Byl to on, kdo mě mocnou silou posunul směrem k pravdě a poprvé ve mně probudil pozornost vůči slepotě a neštěstí lidského rodu. Za velkou část svých myšlenek vděčím tomu, že jsem si přečetl spis *O duchu*.“ - cit. podle: Jonathan Israel, cit. 17, str. 337 (volný překlad autora); O náklonnosti k Montesquieuovi zase svědčí fakt, že o něm v traktátu *O zločinech a trestech* mluvil s přízviskem „božský“. A sympatie k Rousseauovi pro změnu naznačuje už to, že po Julii, hrdince románu *Nová Heloisa*, pojmenoval Beccaria svou dceru Giulii. Srov. Erin. M. McCarthy, heslo *Cesare Beccaria (1738-1794)*, in: Gaettana Marrone (ed.), *Encyclopedia of Italian Literary Studies*, New York: Routledge, 2007, str. 145n

²⁵ Beccaria si ve v dopise Morelletovi například postěžoval, že Milán je ospalé, intelektuálně zcela nezajímavé město. Tvrdí zde dokonce, že mezi jeho sto dvaceti tisíci obyvateli se najde stěží dvacet, kteří milují ctnost a pravdu a jsou ochotní kultivovat sebe sama. Srov. Jonathan Israel, cit. 17, str. 338

²⁶ Na druhé straně je třeba zmínit, že pod rakouskou vládou se Lombardie postupně liberalizovala, a že poměry zde v Beccariově době byly rozhodně svobodnější než ve většině ostatních italských států. K tomu srov. např. Piers Beirne, cit. 14, str. 18; Mladí muži z Beccariova okruhu proto také byli k rakouské monarchii loajální a většinu reform přicházejících z centra říše na rozdíl od generace svých rodičů vítali. Zatímco otec bratrů Verriových Gabrielle se například spolu s některými dalšími konzervativními šlechtici obracel proti zamýšlené fiskální reformě a trval na zachování aristokratických daňových výsad, Pietro Verri ji považoval za žádoucí zpřehlednění archaického systému. Srov. Richard Bellamy, cit. 13, str. x

Tento okruh přátel²⁸ se skoro denně scházel v domě Pietra Verriho, kde tak na několik let vzniklo velmi plodné, intelektuálně stimulující prostředí. Určitou část dne věnoval každý zúčastněný vlastní práci (studiu i psaní), zbytek času pak vyplňovaly živé, někdy prý vyloženě bouřlivé společné diskuse, věnované jak aktuálním otázkám, tak i „nečasovým“ tématům. Právě tady také nalézá svůj původ název *Accademia dei Pugni* („Akademie pěstí“), který Pietro Verri pro svůj intelektuální klub zvolil (někdy se setkáváme i s označením *Societa dei Pugni*, tedy „Společnost pěstí“). K čemu tím Verri mířil, je zřejmé: nové a zajímavé myšlenky se v jeho pojetí nerodí z pouhého přitakávání, ale spíše ze vzájemného zápasu diskutujících, plně zaujatých společným tématem.²⁹ Pokud se střetnou podobným způsobem jako boxeři, tj. tvrdě, ale přitom férově, pokud jeden druhého tlačí do kouta a nutí jej vyjasňovat jeho myšlenkovou pozici, může vzniknout něco objevného mnohem spíše, než když si všichni jenom notují. Diskuse tu tedy mnohdy byly skutečně ostré a vyčerpávající, přátelé se vzájemně nešetřili. Vždy se ale snažili držet věci samé, do osobní roviny nezacházeli nebo alespoň zacházet neměli.³⁰ Diskuse vždy měla být pokud možno zábavná a myšlenkově podnětná. Cílem byla *virtu senza noia*, tedy ctnost bez pedantství: „Ctnost měla být podle nich radostná a bezstarostná a rozhodně ne fádňá. Směřování ke ctnosti je tu pojato jako vzrušující úkol.“³¹

Každý člen „Akademie pěstí“ sem vnášel specifický talent a specifickou zkušenost: třeba Paolo Frissi byl nadějný matematik, Pietro Verri měl zase za sebou službu v rakouské armádě a dobře se orientoval v literatuře a zejména v ekonomických otázkách. Na ně se zaměřovali i Carlo Sebastiano Franci a Alfonso Longo.³² Všichni do jednoho se přitom pokoušeli působit na milánské – i širší italské – publikum a přístupnou formou je přesvědčovat o správnosti svých myšlenek. Věřili, že jen společnost sestávající z aktivních a informovaných občanů může být svobodná a spravedlivá a snažili se k větší veřejné informovanosti dle svých skromných možností přispět. V červnu 1764 takto po vzoru Addisonova vlivného časopisu *Spectator* založili vlastní periodikum nazvané *Il Caffé*, které pak následující dva roky s velkou pílí vydávali.³³ Svěží, neotřelé články, výrazně odlišné od dobové severoitalské publicistiky, si poměrně rychle našly svůj okruh pravidelných

²⁷ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 5; V případě Beccarii a jeho traktátu *O zločinech a trestech* však zřetelný vliv řecké filosofie nebo římského právního myšlení vysledovat nelze.

²⁸ Na bázi vzájemného přátelství mezi lidmi a z něj vycházejících diskusí vznikala většina osvícenských společností. „Společenská sdružení vznikala obvykle jako výsledek diskusí v kruhu přátel. Přátelství mělo pro osvícence velký význam, bylo to téma, o němž se neustále psalo. Již vlivný anglický časopis *Spectator* přinášel poučení o velkém *dobrodiní přátelství*, o tomto *elixíru života*. *Ustavila se společnost přátel*, tak nebo nějak podobně mohlo vypadat ohlášení vzniku nové společnosti v 18. století. Pokud taková společnost přátel vznikla, bylo jejím cílem plodně přispívat k reformě dosavadního kulturního, sociálního nebo hospodářského stavu. Šlo jí o *émulation*, o *podnětění* účasti na *nápravě světa*.“ - Ulrich Im Hof, *Evropa a osvícenství*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2001, str. 90

²⁹ Do jaké míry v tom byli Verriimu inspirací řečtí sofisté, jisté není. Zdá se však, že spíše než sókratovská tradice společného hledání pravdy, mu byla bližší „eristická dialektika“, postavená na vzájemném slovním zápasení. Konflikt však nebyl cílem sám o sobě, ale měl především napomoci lepšímu pochopení věci.

³⁰ Taková také byla (alespoň deklarovaná) zásada pařížských a londýnských salónů, k nimž hleděl Verri a jeho přátelé s neskrývaným obdivem. Třeba u vévodkyně Mazarinové, žijící v Londýně, se scházela vybraná společnost, aby tu svobodně diskutovala o literatuře, politické filosofii či o přírodovědných otázkách. Osobní útoky se tu zásadně nepřipouštěly: „Najdete tu největší myslitelnou volnost a právě takovou diskretnost. Je pravda, že tu často dochází ke sporům, jsou však vedeny více inteligencí než horkou hlavou. A neděje se tak proto, aby řečník popřel svého soupeře, ale častěji ve snaze lépe ozřejmit předmět diskuse.“ - Ulrich Im Hof, cit. 28, str. 98; V širším kontextu lidských dějin ostatně nejde o nic vyloženě nového, s vysokým hodnocením přátelství se například setkáváme už ve většině antické literatury.

³¹ Ulrich Im Hof, cit. 28, str. 185

³² Srov. Peter Brand, Lino Pertile (eds.), *The Cambridge History of Italian Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, str. 378n

³³ Přímou inspiraci Addisonovým a Steelovým časopisem přiznává Beccaria v jednom z dopisů Morelletovi. Rovněž zde píše, že vydávání časopisu je nejlepší způsob, jak přimět ostatní spoluobčany, aby si alespoň něco málo přečetli. Srov. Jonathan Israel, cit. 17, str. 338

čtenářů, a to i mimo tradiční prostředí učenců.³⁴ I když náklad nebyl nijak oslnivý, časopis si záhy vydobyl renomé a stal se ve své době jedním z důležitých severoitalských periodik. Příspěvky v něm vycházely anonymně a tištěn byl v Brescii, tedy mimo lombardské území, z čehož je vidět, že si Verri a jeho přátelé vůči tehdejší veřejné moci stále uchovávali jistou ostražitost. Přes celkové svobodomyšlné ladění se také většina zveřejněných příspěvků obešla bez explicitních útoků na vládu a dobové společenské „zlořády“ tepala spíše nepřímou než adresně.³⁵ Časopis vycházel s desetidenní periodicitou necelé dva roky a po celou tuto dobu si držel velmi solidní úroveň, o což se některými svými příspěvky staral i Beccaria.

Mezi nimi vyniká především esej *O potěšení z imaginace*. Beccaria se zde obrací proti nesmyslnému pozemskému „plahočení“, čímž se výrazně odlišuje jak od převažujícího proudu v rámci „Akademie pěští“, tak i od základního tónu traktátu *O zločinech a trestech*. Jestliže v něm ještě Beccaria vystupuje v zásadě jako „angažovaný“ (byť očím veřejnosti skrytý) intelektuál propagující reformu trestního systému, v tomto pozdějším textu již hájí de facto epikurejskou koncepci života v ústraní – života, který se dobrovolně zřiká vysilujícího souboje na „Agoře“ a namísto toho upřednostňuje tichou kontemplaci a klidné užívání drobných radostí v okruhu blízkých přátel.³⁶ Zřejmě se v tom odráží i jeho specifické osobnostní založení: Beccaria byl údajně plaché povahy a na vášně veřejného života hleděl s vrozenou nedůvěrou. Jakkoliv se z veřejného života nikdy zcela nestáhl, *vita contemplativa* pro něj dlouhodobě znamenala přeci jen bezpečnější a radostnější životní možnost než *vita activa*. Výmluvná je v tomto ohledu třeba jeho „příhoda“ s neapolským králem. Ten během návštěvy v Miláně projevil přání setkat se s oním inspirativním mladým myslitelem, o jehož traktátu *O zločinech a trestech* toho už tolik slyšel. Když se to od přírody opatrný Beccaria dozvěděl, schoval se ve svém domě a nechal se raději zapřít.³⁷ Podobně dopadl i pokus ze strany Kateřiny Veliké, která jej marně vyzývala, aby jí přijel do Ruska pomoci s reformou trestní justice.³⁸

Z dalších textů publikovaných v *Il Caffè* stojí dále za zmínku i *Fragment o stylu*, který Beccaria později rozšířil v celé menší estetické pojednání. Pro nás je důležitý především proto, že se v něm pracuje s konceptem asociace idejí, který – jak později uvidíme – měl silný vliv na Beccariovo uvažování o zločinu a trestu.³⁹ Úspěch slavil i článek věnovaný problematice pašeráctví. Beccaria ji uchopil skrze jednoduchou algebraickou formuli – vycházel z toho, že určitá část zboží bude vždy zabavena úřady a tázal se, jaké množství se musí podařit propašovat, mají-li pašeráci skončit se ziskem.⁴⁰ Zároveň si tu v duchu teorie racionální volby položil i otázku, jak vysoká mají cla být – vycházel totiž z předpokladu, že pašování se může vyplatit až od jejich určité výše (na obecné úrovni tedy předpokládal, že každá činnost má své náklady a výnosy, které lidé jakožto racionální činitelé pečlivě vyhodnocují). Na základě tohoto článku, ale také na základě přepisů jeho pozdějších přednášek kamerálních věd, ho Joseph Schumpeter zařadil mezi tři otce zakladatele moderní ekonomické teorie, a to vedle Turgota a Adama Smithe. Podle Schumpetera totiž Beccaria v článku anticipoval moderní ekonomickou variační analýzu. O Smithovi dokonce někdy hovořil jako o „skotském Beccariovi“, o Beccariovi zase jako o „italském Smithovi“, byť nezpochybňoval, že významnějším ekonomem byl přeci jenom Smith.⁴¹

³⁴ Srov. Michel Delon, *Encyclopedia of the Enlightenment: Volume I, A-L*, Abingdon: Routledge, 2013, str. 724

³⁵ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 7

³⁶ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 8

³⁷ Srov. Richard V. Sipe, *Cesare Beccaria*, in: *Indiana Law Journal*, vol. 22., iss. 1, 1946, str. 27

³⁸ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 21

³⁹ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 8

⁴⁰ Srov. např. Richard V. Sipe, cit. 37, str. 28; Riccardo Faucci, *A History of Italian Economic Thought*, Abingdon: Routledge, 2014, str. 47

⁴¹ Srov. Joseph Alois Schumpeter, *History of economic analysis*. New York: Oxford University Press, 1954, str. 179n

Zdaleka nejzásadnějším a nejvlivnějším Beccariovým textem je však bezpochyby traktát *O Zločinech a trestech*. Milánský myslitel na něm začal pracovat ve svých pětadvaceti letech, v březnu 1763. A již v lednu následujícího roku s ním byl hotov.⁴² Jak konkrétně tato práce probíhala a jak velký byl Beccariův vlastní autorský vklad, s jistotou nevíme – z hlediska základního záměru této práce to nicméně ani není až tak podstatné.⁴³ Pietro Verri takto například v soukromé korespondenci uvádí, že zatímco ostatní členové „Akademie“ se pilně věnovali svým vlastním výzkumným projektům, znuděný Beccaria nevěděl, čím přesně se má zabírat, a propadal stále větší malomyslnosti a lenosti. Verri vycítil, že jej musí povzbudit k práci a především mu nabídnout konkrétní látku ke zpracování.⁴⁴ Neučinil to ostatně poprvé: již v roce 1762 měl Beccariu přimět k tomu, aby sepsal svou první studii o milánském měnovém systému, jeho poruchách a možné nápravě.⁴⁵ A podobné to údajně bylo i v případě traktátu *O zločinech a trestech*, na jehož vzniku si Verri rovněž připisoval zásluhu. Nikoliv jen jako inspirátor, ale též jako konzultant, redaktor a (spolu)autor mnoha jeho původních myšlenek.

Vedle toho Verri zdůrazňoval i roli, kterou měl v celé záležitosti sehrát jeho bratr Alessandro. Ten v té době v Miláně vykonával veřejný úřad „ochránce vězňů“.⁴⁶ V rámci této funkce pravidelně obcházel lombardská vězení, vedl hovory s odsouzenými a pokud z nich nabyl dojmu, že se stali obětí bezpráví, snažil se v jejich věci zjednat nápravu – ať již cestou obnovy řízení nebo cestou milosti.⁴⁷ Alessandro Verri se o své – často otřesné – dojmy z věznic pochopitelně dělil s kolegy z „Akademie“, a neuspokojivý stav soudobé trestní justice tak byl častým tématem zdejších diskusí. A nezůstalo jen u kritiky statu quo, ale probíraly se tu i možné cesty k jeho praktické nápravě. Reforma trestněprávního systému tak byla v Akademii v průběhu roku 1762 jedním z často diskutovaných témat. A zároveň také obrovskou příležitostí pro Beccariu, do té doby (alespoň podle Pietra Verriho) poněkud neukotveného, přelétavého a v rámci „Akademie“ i trochu bezprizorného. Jelikož Alessandro Verri byl prý zrovna pohlcen prací na svých *Dějínách Itálie*, téma přenechal velkoryse Beccariovi a slíbil, že mu bude nápomocen.⁴⁸

Pietro Verri mu pak průběžně sloužil jako editor: nejenže v textu opravoval pravopis a tu a tam doladřoval jeho stylistiku, ale především v něm jednou škrtal, podruhé do něj zase určité věci doplňoval a vůbec korigoval jeho celkovou strukturu. To ostatně v jednom z dopisů Morelletovi potvrzuje i sám Beccaria. O Verrim v něm mluví jako o „nejlepším příteli velkého srdce i velké mysli“ a přiznává mu zásadní zásluhu na tom, že byl manuskript traktátu *O zločinech a trestech* připraven do tisku.⁴⁹ Když už o něco později Beccaria chystal jeho druhé vydání, výslovně trval na tom, aby Verri v textu kromě běžných korektur provedl i zásadnější, „systémové“ zásahy.⁵⁰ Zdá se tedy, že přátelé z „Akademie“ měli na díle, které Beccariovi přineslo celoevropskou slávu, určitý

⁴² Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 6

⁴³ O skutečné míře Beccariova autorství se v sekundární literatuře dodnes vedou spory. Někdy v této souvislosti dokonce zaznívají (po mém soudu nepodložené) názory, že autorem díla byl Pietro Verri, případně že by bez jeho pomoci Beccaria sám nic nesvedl. K tomu srov. zejména Bernard E. Harcourt, *Beccaria's On Crimes and Punishments: A Mirror on the History of the Foundations of Modern Criminal Law*, in: Markus D. Dubber (ed.), *Foundational Texts in Modern Criminal Law*, Oxford: Oxford University Press, 2014, str. 42; Srov. rovněž Graeme R. Newman, Pietro Marongiu, *Penological Reform and the Myth of Beccaria*, in: *Criminology*, vol. 28, no. 2, 1990, str. 330n

⁴⁴ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 6n

⁴⁵ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 6

⁴⁶ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 7

⁴⁷ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 6

⁴⁸ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 6; Sám Beccaria toho o soudobé trestněprávní praxi věděl jen málo. Studium práv v Pavii totiž bylo z velké části teoretické, soustředěné mnohem spíše na právní texty (vyjádřeno jazykem anglosaské právní teorie: „law in letters“) než na právní život („law in action“).

⁴⁹ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 7; Z těchto slov však podle mého soudu nelze automaticky usuzovat na Verriho spoluautorství či dokonce autorství.

⁵⁰ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 7

podíl. Verri později dokonce uváděl, že největší část myšlenek obsažených v Beccariově traktátu je výsledkem společných diskusí, které Beccaria vedl zejména s ním, jeho bratrem a s Luigim Lambertenghim.⁵¹ Nakolik je toto jeho líčení pravdivé, a nakolik je spíše zapříčiněno rozkolem, k němuž mezi ním a Beccariou o něco později došlo, je dnes již obtížné posoudit. Pro tuto práci to však nemá větší význam, neboť na podstatné výpovědi Beccariova klíčového díla se tím nic nemění.

Vydání traktátu *O zločinech a trestech* v roce 1764 každopádně v Beccariově životě znamenalo zásadní zlom. Text, jehož autor prozatím nebyl veřejně znám, vzbudil po prvních rozpačitéjších či vysloveně odmítavých reakcích⁵² celkem záhy mimořádnou odezvu. Brzy se pak již o knize mluvilo prakticky po celém kontinentu. Zprvu se o to postaral především Beccariův kolega z „Akademie“ Paolo Frisi, který udržoval kontakty s francouzskými osvícenci, a který brzy po vydání odeslal několik výtisků do Paříže d’Alembertovi.⁵³ Ten obratem daroval jeden z nich Voltairovi, kterého téma reformy trestní justice začalo v tuto dobu intenzivně zajímat, protože se právě angažoval v případě nespravedlivě odsouzeného hugenota Jeana Calase v Toulouse (více k tomu v kapitole 3.6). Beccariův traktát se tak přesně trefil do jeho momentálního rozpoložení, a to tím spíš, že v sobě měl vše, co Voltaire oceňoval: pregnantnost, důslednost a systematičnost. Již sám fakt, že jindy velmi kritický Voltaire mluvil o knize výhradně v superlativech a opakovaně zval jejího autora na návštěvu k sobě do Ferney, vypovídá o mnohém. Když pak o něco později, v prosinci 1765 publikoval Morellet francouzský překlad knihy,⁵⁴ Voltaire k němu připojil obsáhlý komentář, v němž Beccariovy myšlenky podrobně vysvětluje, dále rozvíjí a rozšiřuje je o nejrůznější vlastní pozorování a příklady z historie (na ty je totiž traktát *O zločinech a trestech* poměrně skoupý). Lepšího propagátora než Voltaira mohl v Evropě nalézt jen obtížně.

Další chvála se pak již jen hrnula. V lednu 1766 zval Morellet Beccariu na návštěvu Paříže a vyřizoval mu slova uznání od Diderota, d’Alemberta, Buffona, Holbacha, Helvétia a dokonce i od Humea, který v té době zrovna v Paříži žil.⁵⁵ Beccaria také obdržel prestižní zlatou medaili Bernské ekonomické společnosti.⁵⁶ O knize se postupně začalo hovořit ve většině významných pařížských salónů, a když Beccaria vystoupil z anonymity, na čas se z něj stala bez nadsázky jedna z hlavních intelektuálních hvězd doby. Slovy Franca Venturiho: „triumf Beccariova díla v pařížských intelektuálních kruzích nemohl být úplnější.“⁵⁷ Nesporné kvality traktátu v tom bezpochyby hrály svou roli, ale zásadním způsobem tomu přály i dobové okolnosti. Francouzská společnost totiž stále měla v živé paměti kauzy Jeana Calase a Pierre-Paula Sirvena, a neuspokojivý stav trestní justice tak pro ni byl jedním z hlavních témat dne. Odpověď, kterou Beccaria ve svém díle nabídl, se nejednou jevila jako velmi pádná a potřebná. Z francouzských salónů, které v té době stále udávaly většinu intelektuálních trendů, se pak povědomí o mladém lombardském mysliteli brzy rozšířilo po

⁵¹ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 6

⁵² Kritika ze strany konzervativního francouzského právníka Muyarta de Vouglans, který dílo označil za potenciálně nebezpečné z hlediska vlády, mravů a náboženství vlastní země, i ze strany dominikánského mnicha Facchineiho, který v Beccariovi viděl „socialistu“, byla v zásadě očekávatelná. Ovšem nijak nadšená nebyla ani první recenze díla v pařížské *Gazette littéraire de l’Europe*. Srov. Bernard E. Harcourt, cit. 43, str. 41

⁵³ Srov. Marcello Maestro, *Cesare Beccaria and the Origins of Penal Reform*, Philadelphia: Temple University Press, 1973, str. 39

⁵⁴ O tom, jak přesně se Beccariovo dílo do Paříže dostalo, a kdo první na něj upozornil, opět existují různé teorie. Podle Morelletových vzpomínek ho s textem jako první seznámil francouzský právník a politik Guillaume-Chrétien de Lamoignon de Malesherbes během večere, na níž kromě něj hostil třeba i Turgota a také d’Alemberta. Malesherbes, který prý právě obdržel výtisk Beccariova traktátu z Itálie, u stolu vyzval jazykově dobře vybaveného Morelleta, aby jej zkusil přeložit. Morellet se hned na místě odebral do knihovny, pořídil překlad první stránky textu, a jelikož se všem přítomným zdál uspokojivý, vyzvali ho, ať v práci pokračuje. Za šest neděl pak již byl údajně překlad celé knihy hotov a okamžitě i vydán. K tomu srov. Bernard E. Harcourt, cit. 43, str. 41

⁵⁵ Srov. Bernard E. Harcourt, cit. 43, str. 42

⁵⁶ Srov. Cesare Cantu, *Beccaria e il dritto penale*, Firenze: G.Barbera, 1862, str. 173

⁵⁷ Cit. podle: Bernard E. Harcourt, cit. 43, str. 42 (volný překlad autora)

celé Evropě.

Přítel a kolega z „Akademie“ Visconti takto například v korespondenci Beccariovi sděluje, že v Benátkách platí za jednoho z největších obránců humanity, a že všichni, s nimiž zde mluví, se s ním touží setkat. Nikdo tu prý přitom nechce věřit, že mu ještě nebylo ani třicet.⁵⁸ Komplimenty ale Beccariovi skládali i rozliční evropští panovníci, kromě již zmiňované Kateřiny II. třeba i Ludvík Evžen, vévoda z Württembergu. Slova chvály zřejmě milánského myslitele těšila, ve své vrozené opatrnosti se ovšem nikdy neodhodlal na nabídky mocných kývnout a trestněprávním poradcem žádného z nich se nestal. Velkou roli v tom patrně sehrála jeho nechuť k cestování do ciziny a zejména značná fixace na rodinu, zvláště na manželku Teresu. Jedinou výjimku udělal v případě již zmiňovaného pozvání, které v roce 1766 učinil Morellet jménem širšího okruhu pařížských filosofů, výsledek cesty do Paříže byl ale spíše rozpačitý. Beccaria – jako by již předem tušil, co bude následovat – dlouho váhal, nakonec však s návštěvou přeci jen souhlasil.⁵⁹ Že se s ním chce setkat d’Alembert, Holbach, jeho oblíbený Helvétius i samotný Diderot, na něj samozřejmě silně zapůsobilo. Vždyť jejich texty ještě před pár lety doslova hltal a stále je choval v téměř posvátné úctě. Když tito lidé vyslovili přání blíže se s ním poznat, bylo to pro něj zároveň vyznamenání i lákadlo. Tím spíš, že v Paříži do té doby nikdy nebyl a značně si ji idealizoval. Jelikož Pietro Verri, kterého zval Morellet jako jeho doprovod, byl zrovna zaneprázdněn, vypravil se nakonec na cestu s Verriho mladším bratrem Alessandrem.⁶⁰

Ovšem už od první chvíle, kdy opustili Milán, byl Beccaria vyloženě nesvůj. Velmi se mu stýskalo po manželce, dětech a domově a propadal pravidelným záchvatům žárlivosti. Již z Lyonu Pietro Verrimu psal, že stesk po rodině mu neumožňuje plně si vychutnat krásy města a okolní krajiny.⁶¹ Dopisy psal manželce od počátku cesty prakticky neustále – 3. října z piemontského Vercelli, 4. října z Turína atd.⁶² Představa, že by mu jeho mladá žena⁶³ nemusela být věrná, jej chvílemi prý doslova paralyzovala. Jiné to nebylo ani poté, co oba cestovatelé dorazili do Paříže. Z dopisů psaných Terese na jedné straně vyplývá, že je Beccaria ohromen půvabem francouzského hlavního města, a že se nesmírně raduje z toho, jak přátelsky jej místní filosofové přijali. Speciálně zde zmiňuje například první večeri u barona Holbacha a o nenucených, podnětných konverzacích, které zde vedl s d’Alembertem, Diderotem, Helvétiem a dalšími „modlami“ svého mládí. Oceňuje u nich jejich přirozenost, jejich lidský, přátelský přístup, prosté způsoby a zvláště zdůrazňuje, že ač se dovedou v diskusích „rvát jako psi“, zůstávají přáteli a jeden na druhého nežárlí.⁶⁴ Na straně druhé

⁵⁸ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 11

⁵⁹ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15., str. 16

⁶⁰ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 16

⁶¹ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 16

⁶² Srov. Cesare Cantu, cit. 56, str. 102nn

⁶³ Jak důležitá pro Beccariu jeho žena Teresa byla, se asi nejlépe ukazuje na dlouhém a bolestném „souboji“, který kvůli ní musel svést se svou rodinou a především se svým otcem. Ten se proti sňatku s teprve šestnáctiletou dívkou velmi ostře stavěl od samého začátku. Teresa pocházela ze starodávné rodiny se sicilsko-španělskými kořeny, ale v očích starého markýze Beccarii byla příliš chudá. Markýz proto neváhal uplatnit svou *patria potestas* a nařídil pro syna domácí vězení v očekávání, že si celou věc rozmyslí. Mladý Cesare však pevně trval na svém. Když nepomohly přimlavy mnoha významných osob a dokonce ani dovolání k císařovně Marii Terezií, markýz pochopil, že synovu lásku zřejmě nepřemůže. V únoru 1761 domácí vězení zrušil a nedlouho poté se konala vytoužená svatba. (K tomu srov. např. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 4) Pokud bychom vycházeli z personalistických předpokladů a interpretovali dílo mj. i skrze život a životní postoje jeho autora, mohlo by to vrhnout důležité světlo i na samotný traktát *O zločinech a trestech*. Beccaria totiž v některých jeho pasážích vyslovuje zřetelnou nechuť vůči přehnané moci otce rodiny nad zbylými rodinnými příslušníky (neváhá v této souvislosti dokonce výslovně hovořit o otroctví) i vůči paternalistickým tendencím v zákonodárství obecně. Více k tomu v kapitole 5.7 této práce. Instituci rodiny jako takovou Beccaria ale nezpochybňuje, naopak: podle Marcela Maestra projevoval nedůvěru k mužům, kteří se rozhodnou zůstat starými mládenci. Spíše v tom spatřoval potenciálně nebezpečný zdroj morálního rozvratu. Stejně tak neměl velké sympatie ani k církevnímu celibátu – domníval se, že by měl zůstat vyhrazen pouze pro jedince s mimořádně rozvinutým duchovním životem. Srov. Marcello Maestro, cit. 53, str. 89

⁶⁴ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 17n; Cesare Cantu, cit. 56, str. 110

se v dopisech stále častěji a naléhavěji dostává ke slovu stesk po domově a stupňující se nervozita a úzkost ze vzájemného odloučení. Tomu všemu také Beccaria nakonec podlehl a v polovině listopadu 1766 se rozhodl pro předčasný návrat domů.⁶⁵

O tom, jak konkrétně milánský myslitel v pařížských salónech zapůsobil, se dochovaná svědectví rozcházejí. Podle některých obstál, podle jiných pařížské *philosophes* spíše zklamal a navíc předčasně „utekl z boje“.⁶⁶ Alessandro Verri se podle některých vzpomínek (například Morelletových) v Paříži zorientoval o poznání lépe a na všech večírcích a banketech, pořádaných původně na Beccariovu počest, jej zastínil.⁶⁷ Zřejmě ale i tak začal na svého slavnějšího kolegu žárlit a vyčítat mu, že si všechn obdiv nárokuje pro sebe a odmítá uznat podíl, který na vzniku traktátu měli přátelé z „Akademie pěští“, on sám v první řadě. Kde přesně byla v tomto sporu pravda, není možné s odstupem let rozhodnout, a není to pro nás ani podstatné. Jisté nicméně je, že společný pobyt v Paříži skončil vzájemnou roztržkou, která se následně přenesla i do Milána. Beccaria se bratrům Verriovým na dlouhá léta odcizil – ti o něm nějaký čas hovořili jako o „imbecilovi“, „harlekýnovi“ a „šílenci“ a tvrdili, že je pouhý „plagiátor“, který si svůj úspěch nezasloužil.⁶⁸ „Akademie pěští“ se rozpadla a list *Il Caffè* přestal vycházet.⁶⁹ Trvalo pak mnoho let, než se rozhádaní přátelé znovu usmířili. V Beccariovi nadlouho převládla určitá zatrpkllost a stáhl se do ústraní. Žil pak tichým rodinným životem a žádné další skutečně zásadní dílo již nevytvořil. Morellet se o něm vyjádřil v tom smyslu, že po návratu do Milána již mnoho zásadního nevykonal a na oslnivý počátek své intelektuální kariéry nikdy nenavázal.⁷⁰

Poté, co v roce 1767 odmítl velkorysou nabídku od ruské carevny, dost možná ani nevěděl, čemu přesně se bude v dalších letech věnovat. Věc se naštěstí pro něj rozřešila relativně rychle: v roce 1768 jej jeho dlouholetý ochránce vévoda Firmian, v té době správce celého lombardského území, jmenoval profesorem kamerálních věd na Palatinské škole v Miláně.⁷¹ Beccaria zde připravil rozsáhlý okruh přednášek, v nichž se věnoval rozličným ekonomickým tématům (například dělbě práce, funkci kapitálu nebo třeba populačnímu růstu – v této otázce částečně předznamenal některé vývoje Thomase Malthuse). Pokud jde o ideové ukotvení, hlásil se ke škole fyziokratů a ve většině otázek hájil pozice klasického ekonomického liberalismu – oproti anglosaským myslitelům však přeci jen připouštěl více státních regulací a nebyl tak bezvýhradně přesvědčen o výhodách svobodného mezinárodního obchodu.⁷²

V pozdějších letech pak Beccaria v Miláně zastával více různých veřejných úřadů a zasedal v několika komisích. V roce 1775 se stal členem lombardské rady pro hospodářské záležitosti, kam následoval Pietra Verriho, který se stal jejím členem dokonce již o šest let dříve. V roce 1781 takto

⁶⁵ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15 str. 19

⁶⁶ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 19; Cesare Cantu, cit. 56, str. 93nn

⁶⁷ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 19

⁶⁸ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 20

⁶⁹ Bez zajímavosti není zejména další intelektuální vývoj Alessandra Verriho. Ač byl pařížským prostředím zprvu oslněn, Verri se po čase zřetelně vymezil vůči „aroganci galské filosofie“, o které nově mluvil jako o bezbožné a nesmyslně radikální. Nejprve proto začal prosazovat anglosaské myšlení, které bylo v jeho očích uměřenější, zdravě skeptické. Obzvláštní oblibě se u něj po určitou dobu těšil Hume. Postupně se pak – na rozdíl od svého staršího a slavnějšího bratra, který si na své celoživotní věrnosti osvícenským principům vyloženě zakládal – vyvinul v jednoho z největších italských kritiků osvícenství jako takového. K tomu srov. Jonathan Israel, cit. 17, str. 345; K Verriho „anglomanií“ a jeho cestě do Londýna srov. Lidia De Michelis, *Letters from London: A „Bridge“ Between Italy and Europe*, in: Frank O’Gorman, Lia Guerra (eds.), *The Centre and the Margins in Eighteenth-Century British and Italian Cultures*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013, str. 38nn

⁷⁰ Srov. André Morellet, Pierre-Edouard Lemontey, *Mémoires*, Paris: Baudouin Freres, 1823, str. 168

⁷¹ Firmian byl Beccariovým ochráncem dlouhodobě. Údajně měl zakročit i v okamžiku, kdy Beccariovi v Lombardii hrozilo stíhání za „bezbožné“ myšlenky vyjádřené v traktátu *O zločinech a trestech*. Srov. Piers Beirne, cit. 14, str. 18

⁷² Srov. Joseph A. Schumpeter, cit 41, str. 180; Srov. rovněž Marcelo Maestro, cit. 53, str. 87

například vypracoval memorandum, navrhuující sjednocení měr a vah v rámci celého Apeninského poloostrova.⁷³ Návrh se setkal s pozitivní odezvou, a to jak ze strany odborné veřejnosti, tak i ze strany vládních kruhů, k jeho implementaci však nakonec nedošlo. Stejně tomu bohužel bylo i v případě návrhu nového lombardského trestního zákoníku, který Beccaria coby uznávaná juridická autorita připravoval společně s dalšími členy kodifikační komise od roku 1790. Bohatě tu samozřejmě zužitkoval řadu principů ze svého traktátu *O zločinech a trestech*. V některých otázkách svou argumentaci ještě zpřesnil (v důvodové zprávě takto třeba proti trestu smrti nově používá i argument justičních omylů,⁷⁴ poprvé také připouští, že stejný trest mohou různí lidé pociťovat různě, a že by tudíž soud měl trestní sankce individualizovat v závislosti na osobě pachatele⁷⁵), v tom základním však její smysl zachoval. Celé toto úsilí bohužel přišlo vniveč. Většina osvícenských myšlenek byla vinou Francouzské revoluce a zejména její jakobínské fáze v Evropě na čas zcela zdiskreditována a k trestní reformě provedené v jejím duchu již nebyla vůle. V turbulentní atmosféře 90. let 18. století tak byly přípravné práce na zákoníku po několika letech přerušeny a nikdy se v nich již nepokračovalo.⁷⁶

Pro druhou – již méně zářnou – polovinu Beccariova života je toto ztroskotání bohužel příznačné. Beccaria zažil svou hvězdnou chvíli s vydáním traktátu *O zločinech a trestech*. Když ale již v dalších letech žádný podobně zásadní spis nevydal, začal pomalu upadat v zapomnění a jeho slibně se vyvíjející kariéra uznávaného myslitele se poněkud zadrhla. Zřejmě ho to ale příliš netrápilo. Dál žil klidným životem, jednak v Miláně, jednak ve svém letním sídle v Gessale. Po Teresině smrti se rychle znovu oženil a nová manželka Anna mu porodila syna Giulia. Beccaria se pak bez větších vzrušení věnoval nové rodině, četbě svého oblíbeného Spinozy, Giordana Bruna či Helvétia a tichému, soustředěnému přemýšlení.⁷⁷ A podle všeho mu to přesně takto vyhovovalo: sláva, která mu na jedné straně samozřejmě lahodila, pro něj na straně druhé byla neustálým zdrojem úzkosti a napětí. Doba, ve které žil, se mu zdála nejistá a možnost, že bude za své odvážné myšlenky volán k odpovědnosti nějakou budoucí reakční vládou, rozhodně ne vyloučená.⁷⁸ Galilea Galileiho ani Giordana Bruna následovat nechtěl, na roli mučedníka se necítil.⁷⁹ Byl proto rád, že mohl dožít svůj život v relativním poklidu a zůstat uchráněn od všech otřesů veřejného života.

Když v listopadu 1794 zemřel, zůstalo to téměř bez povšimnutí. Zatímco dnes jen v samotném Miláně stojí dvě Beccariovy sochy a jeho jméno se objevuje ve všech relevantních učebnicích trestního práva, kriminologie i právní filosofie, ve vypjaté atmosféře roku 1794 mu zprvu nebyl věnován ani pořádný nekrolog. Události dne – zejména vrcholící jakobínský teror ve Francii – byly jednoduše přednější. „Dne 28. listopadu 1794, tedy na den přesně po thermidorském převratu, po popravě Robespiera, Saint-Justa a jejich druhů byl Cesare Beccaria nalezen mrtev ve svém milánském bytě, kde v osmapadesáti letech podlehl mrtvici. Zchudlý a zapomenutý reformátor se nedočkal ani nekrologu ve francouzském tisku, který jej kdysi tak nadšeně zdravil. Teprve o několik měsíců později se v *Décade philosophique, littéraire et politique* objevil zcela anonymní článek podepsaný pouze iniciálami A.D: „Beccaria zemřel před několika měsíci v Miláně. (...) Jeho jméno zůstane v úctě u všech přátel lidskosti. (...) Chcete učinit Francouze lidštějšími. (...) Jste si skutečně jistí, že veškerá fyzická citlivost přestává ve chvíli oddělení obratlů (...) poté, co padne

⁷³ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 22

⁷⁴ Srov. Marcello Maestro, cit. 53, str. 148

⁷⁵ Srov. Marcello Maestro, cit. 53, str. 145

⁷⁶ K některým zamýšleným principům nového zákoníku o něco více v kapitole 6.5.

⁷⁷ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 24

⁷⁸ Katolická církev koneckonců zařadila v roce 1766 traktát *O zločinech a trestech* na *Index Librorum Prohibitorum*, a to pro jeho údajný extrémní racionalismus. Na základě toho sice Beccariovi žádné bezprostřední nebezpečí nehrozilo, mohl to ale celkem oprávněně chápat jako náznak, že v případě zásadní změny poměrů by u nějaké nové reakční vlády mohl upadnout v nemilost. Srov. Piers Beirne, James W. Messerschmidt, *Criminology: A Sociological Approach*, Oxford: Oxford University Press, 2011, str. 88

⁷⁹ Srov. Coleman Phillipson., cit. 15, str. 24

osudný nůž? Moudří Athéňané, vy jste dávali zločincům jen pohár bolehlavu. U Francouzů ukazují kat tleskajícímu davu bledé hlavy!“⁸⁰

Beccariův skutečný význam prověřil čas, dnes se řadí mezi důležité postavy filosofie práva i trestněprávní nauky. Jak již bylo řečeno, jeho proslulost je přitom do určité míry patrně i výsledkem šťastné shody okolností. V Evropě v době vydání Beccariova traktátu existovala zřetelná poptávka po díle, které by napovědělo jak reformovat tradiční, v očích většiny evropských osvícenců zcela neuspokojivý systém trestní justice. Mimo jiné i proto se musíme na předosvícenský trestní systém, jeho myšlenkové předpoklady i jeho fungování podívat blíže.

⁸⁰ Daniela Tinková, cit., str. 62

3. TRESTNÍ JUSTICE V PŘEDOSVÍCENSKÉ DOBĚ

V této kapitole se na základě relevantní literatury pokusím ukázat, jaká byla povaha předosvícenské trestní justice, její ideové pozadí i její konkrétní všednodenní praxe. Montesquieu, Brissot, Beccaria i ostatní osvícenští reformní myslitelé totiž sociálně-politickou realitu, která je obklopovala, pozorně vnímali, ve svých textech ji kriticky reflektovali a snažili se vůči ní nabídnout novou, humánnější, spravedlivější a společensky užitečnější alternativu. Celé jejich snažení o nastolení nového trestněprávního řádu přitom nemůžeme správně pochopit, aniž bychom se blíže podívali na povahu řádu starého, vůči němuž se vymezovali. Jak víme od Tocquevilla: revoluci nelze plně porozumět bez bližšího ohledání jejích kořenů, které leží hluboko v Ancien Régime.⁸¹ Pro naše téma to platí obdobně: onu trestněprávní a morálně-filosofickou revoluci, jejímž je Beccaria dodnes jedním z hlavních symbolů, přesně nepochopíme, pokud nebudeme věnovat pozornost trestněprávnímu „Ancien Régime“, myšlenkovým předpokladům, o které se opíral, i jeho konkrétním projevům, jež v mnoha lidech – a přeci jen to nebyli výhradně *philosophes* – budily upřímné rozhořčení.

Je ale třeba předeslat, že nepůjde o líčení zcela neutrální: hlavní důraz budu klást na to, jak vnímali dosavadní trestní systém samotní osvícenci. A ti rozhodně nebyli nezaujatí – ačkoliv v celé řadě bodů mířila jejich kritika správným směrem, v některých případech v sobě podle mého názoru měla i cosi nemístně ideologického. Dosavadní stav je u Beccarii i jiných osvícenců zpravidla představován jako doba naprostého temna, na které je jen stěží možné nalézt cokoliv pozitivního. Takto radikální přístup však podle mého názoru při bližším pohledu neobstojí, neboť konkrétní historická realita byla často diferencovanější. Na následujících řádcích se nicméně nebudu pokoušet důsledně vypořádat s většinou zjednodušení a sofismat, jichž se osvícenci v těchto otázkách někdy dopouštěli. Cílem bude spíše představit jejich vlastní pohled na věc, samozřejmě však se zachováním základní úcty k faktům: kritika neblahých aspektů předosvícenské trestní justice, které dále naznačím, měla svůj reálný základ. Jakkoliv v dosavadním systému trestní justice rozhodně nebylo vše jen špatné a nespravedlivé, následující text se ve shodě s převládajícím osvícenským narativem zaměří výhradně na jeho slabiny.

Vedle toho je třeba zdůraznit, že mnohé z toho, co Beccaria i ostatní osvícenci na starém řádu (častokrát právem) kritizovali, bylo v jejich době již na ústupu. Jak vyplývá například z detailních výzkumů Roberta Muchembleda, proces „civilizace mravů“ už nejméně jedno celé století probíhal. V jeho rámci také již delší čas docházelo k částečné humanizaci trestního práva, po níž přitom osvícenci hlasitě volali jako po něčem, co má být teprve „vybojováno“. Například počet vražd a jiných násilných trestných činů ve Francii setrvale klesal již od osmdesátých let 16. století, ve většině ostatních západoevropských zemí pak přinejmenším od dvacátých let 17. století.⁸² Přiměřeně tomu také prakticky v celé Evropě klesal celkový počet poprav.⁸³ Zmírňoval se i způsob jejich provedení (vedle čtvrcení bylo na ústupu třeba i vaření zaživa v kádi s olejem či lámání v kole). Případ Roberta-Francoise Damiense, který se roku 1757 pokusil zavraždit francouzského krále Ludvíka XV. a byl za to o dva měsíce později popraven rozčtvrcením, byl podle

⁸¹ Srov. Alexis de Tocqueville, *Starý režim a revoluce*, Praha: Academia, 2003, str. 7nn

⁸² Srov. Robert Muchembled, *History of Violence: From the End of the Middle Ages to the Present*, London: Polity Press, 2012, str. 28

⁸³ Podle výzkumů judikatury Pařížského parlamentu, které podnikl právní historik Julius R. Ruff, tvořila v roce 1535 poprava ještě celých 34 procent z celkového počtu rozsudků, zatímco v osmdesátých letech 18. století to byla již jen pouhá dvě procenta. U jiných evropských soudů je zase zcela průkazný klesající počet poprav vyjádřený v absolutních číslech. V Bruselu takto bylo podle Ruffových údajů mezi roky 1506-1600 nařízeno a vykonáno 488 poprav, mezi roky 1600-1700 122 poprav a v letech 1700-1783 již jen 40. Ve Florencii mezi roky 1501-1505 nařídily soudy celkem 56 poprav, mezi roky 1601-1605 33 poprav a mezi roky 1701-04 již jen 4. Srov. Julius R. Ruff, *Violence in Early Modern Europe, 1500-1800*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 108

Muchembleda ve své době již něčím zcela ojedinělým.⁸⁴ Tato brutální forma poprav byla dána výjimečnými okolnostmi královraždy, v konkrétní praxi francouzských soudů se však takto kruté tresty již od poloviny 16. století téměř nevyskytovaly.⁸⁵

Slouží-li přitom Damiensova poprava Michelu Foucaultovi v díle *Dohlížet a trestat* jako symbol starého trestněprávního řádu, který se stal předmětem osvícenské kritiky, je to symbol sice výrazný, ale co do historické chronologie ne úplně vhodně zvolený. Posun ve vnímání zločinu a trestu, který Foucault přičítá až působení osvícenců – ať už přitom z jejich strany šlo o upřímnou snahu humanizovat trestní justici, nebo o pokus „disciplinovat“ nejširší vrstvy obyvatelstva (což je v zásadě Foucaultova teze) – totiž podle Muchembleda i Ruffa nastal ve skutečnosti již dříve.⁸⁶ To koneckonců odpovídá i teorii civilizace mravů, jak se s ní setkáváme v díle Norberta Eliase. Elias na základě detailních historicko-sociologických výzkumů poukazuje na to, že ke „společenské transformaci afektů“, kdy se původně hrubý „válečník“ v kontaktu s dvorským prostředím postupně kultivuje, dochází v Evropě dlouho před příchodem osvícenství.⁸⁷ Tento proces civilizace mravů přitom Elias klade do přímé souvislosti s procesem etablování raně novověkých států – řečeno jeho vlastním jazykem, „společenská struktura“ souvisí se „strukturou afektů“.⁸⁸

Západní společnost byla původně značně decentralizovaná, moc v ní byla rozdrobena mezi množství válečníků, kteří byli pány svých domén. Od pozdního středověku se postupně začala organizovat ve formě států.⁸⁹ Ty přitom směřovaly – jak Elias uvádí s přímým odkazem na Maxe Webera – k „monopolu moci nad tělem.“⁹⁰ Proces monopolizace a centralizace státní moci jde v Eliasově pojetí ruku v ruce s procesem zjemňování či „zahlazování“ dříve hrubých mravů. Nejprve mezi aristokratickými elitami, které se hodlaly jasně odlišit od „primitivního“ prostého lidu, ale později i mezi měšťany, se tak prosazuje koncept „politesse“ či „civilité“ (slušnosti, zdvořilosti).⁹¹ Odráží se to jak na zdánlivě banálních všednodenních zvyklostech, jako je způsob stolování, smrkání či plivání, tak třeba na proměnách estetického vkusu⁹² nebo – pro nás nejpodstatněji – na

⁸⁴ Samotná poprava čtvrcením byla mimochodem zcela ojedinělým trestem dlouhodobě. Francouzské soudy o ní rozhodly všehovšudy dvakrát – kromě Damiense byl k tomuto trestu v roce 1610 odsouzen také Francois Ravailac, vrah Jindřicha IV. Srov. Julius R. Ruff, cit. 83, str. 108

⁸⁵ Srov. Robert Muchembled, cit. 82, str. 146

⁸⁶ „V rozporu s tezí Michela Foucaulta nebylo zmírňování trestů fenoménem 18. století, ale datuje se nejméně do poloviny století předešlého. Od tohoto období šel rychlý pokles počtu poprav ruku v ruce se spektakulárním snížením počtu vražd. Tyto dva fenomény jsou úzce propojeny. Západní ‚trestní továrna‘ striktně aplikovala lex talionis jen po dobu jednoho století, zhruba od roku 1550 do roku 1650.“ - Robert Muchembled, cit. 82, str. 147 (volný překlad autora)

⁸⁷ „Hledáme-li společenské tradice, z nichž pochází společný základní tón, hlubší jednotu národních tradic Západu, nesmíme myslet pouze na křesťanství, na společné římsko-latinské dědictví. Je třeba vidět také podobu této poslední velké přednárodní společenské formace, která se víceméně už ve stínu nacionální diferenciaci v západní společnosti odlišovala od různými jazyky hovořících spodních a středních vrstev. Zde byly vytvořeny modely mírumilovnějšího zacházení, z něhož transformace evropské společnosti od konce středověku učinila nutnost téměř pro všechny vrstvy. Zde byly ‚zmírněny‘, ‚vyhlazeny‘ a ‚zcivilizovány‘ drsnější zvyky, divočejší a bezohlednější mravy středověké společnosti s její válečnickou horní vrstvou, tyto nutné důsledky nejistého, trvale ohroženého života. Tlak dvorského života, konkurenční zápasy o přízeň knížat nebo prostě ‚velkých‘, kromě toho obecná nutnost odlišovat se od ostatních a relativně mírnějšími prostředky, intrikami a diplomacii bojovat o šanci, to vše si vynutilo zdrženlivost afektů, sebeovládání nebo ‚self-control‘, zvláštní dvorskou racionalitu, která způsobila, že opozičnímu měšťanstvu 18. století, zvláště v Německu, ale také v Anglii, se pojem dvořan ještě dlouho kryl s pojmem člověk rozumu.“ - Norbert Elias, *O procesu civilizace II.*, Praha: Argo, 2007, str. 16n

⁸⁸ Srov. Norbert Elias, *O procesu civilizace I.*, Praha: Argo, 2007, str. 276

⁸⁹ Srov. Norbert Elias, cit. 88, str. 59

⁹⁰ Srov. Norbert Elias, cit. 87, str. 60

⁹¹ Srov. Norbert Elias, cit. 88, str. 100; Z těchto pojmů se přitom podle Eliase postupně vyvine i pojem „civilisation“, jak s ním o něco později operuje řada osvícenců.

⁹² Elias v této souvislosti připomíná, že například Shakespearovy hry, které zobrazují život v jeho celistvosti, včetně jeho méně ušlechtilých stránek, začaly být z tohoto důvodu mezi dvorskou elitou chápány jako pokleslá zábava

obecném vztahu společnosti k násilí. I tady se podle Eliase postupně stává vzorem sebeovládání a potlačování pudů, které „drsnější a „divočejší“ lidé středověku v této míře nekontrolovali. V důsledku toho pak ve společnosti postupně klesá počet násilných trestných činů, konflikty se ve stále větší míře řeší institucionální cestou, nikoliv již třeba na základě krevní msty nebo v soubojích.⁹³ Podle Eliase je přitom tato změna v západní Evropě jasně patrná již od posledních desetiletí 17. století.⁹⁴

Celý „civilizační proces“ v sobě přitom nese aspekty příbuzné Foucaultovu pojmu „disciplinace“. Veřejná moc se tu snaží působit přímo na duše svých poddaných (byť tak ještě činí primárně skrze kontrolu jejich těla), vést je ke kázni a spořádanosti. Podle Muchembleda se v tom stát (společně s církvemi) zaměřoval především na dospívající jednotlivce, jejichž zvyky a hodnoty ještě nejsou pevně ukotveny (s velkým důrazem zejména na jejich sexuální morálku a potlačování násilných sklonnů).⁹⁵ Způsob, jak rodící se novověký stát o tuto formu „disciplinace“ usiloval, byl samozřejmě v řadě ohledů odlišný, než jak jej popisuje Foucault v případě osvícenců. Zatímco zde hrály velkou roli veřejné popravy coby pečlivě inscenované představení, kterým se občanům předává mj. i zpráva o žádoucích hodnotách, pozdější formy disciplinace byly spojeny především se zrodem moderního vězeňství, cílevědomě působícího na celou vězňovu osobnost (symbolem je tu pro Foucaulta především Benthamův *Panoptikon*).

Jak ještě uvidíme dále, rituál veřejné popravy samozřejmě plnil i různé jiné funkce (např. potvrzení královské moci), ta disciplinační však mezi nimi již zaujímala důležité místo. I proto může Muchembled – s parafrází názvu Foucaultovy knihy – vyslovit názor, který je v rozporu s jednou z jejich základních tezí, tedy že disciplinace je až výsledkem působení osvícenců s jejich novou „trestní ekonomikou“: „Revoluce trestního systému v 16. století měla za cíl spíše preventivně dohlížet než trestat. Vzhledem k tomu, že se zaměřila primárně na dospívající muže a ženy, začalo se díky ní na období dospívání pohlížet s nedůvěrou. Součástí zásadního trendu v západní kultuře byla snaha předefinovat platné normy a uzákonit je, aby bylo zřejmé, že jejich překročení bude mít fatální následky. Chlapcům a dívkám bylo jednoznačně sděleno, že pokud si váží vlastního života, nesmí napodobovat Kaina (chlapci) nebo Médeu (dívky). Bylo též nutno přesvědčit rodiče popravených i ty, kteří popravy sledovali, ať na své děti lépe dohlížejí, tak aby jejich excesy neohrožovaly společenskou smlouvu.“⁹⁶ Pro postupný pokles počtu poprav od poloviny 17. století má pak Muchembled jednoduché vysvětlení: veřejná moc již během dvou či tří generací stihla lidem účinně předat zprávu o žádoucích hodnotách a spektakulárních poprav nadále nebylo v původní míře třeba.⁹⁷

Z toho, co zde bylo uvedeno, ovšem nevyplývá, že by se Michel Foucault v popisu předosvícenské

obhroublého lidu. Ideálem tu naopak byla klasická francouzská tragédie, která vše vulgární záměrně eliminuje a je tím nejdokonalejším vyjádřením „dobrého tónu“. Srov. Norbert Elias, cit. 88, str. 78n

⁹³ Neplatí to samozřejmě pro celou Evropu bez výjimky. V některých odlehlejších oblastech se tradiční formy řešení sporů v podobě krevní msty drží ještě i na konci 18. století – to je třeba případ italského Friuli, skotské vrchoviny nebo Sardinie a Korsiky. A ani kdekoliv jinde v Evropě rozhodně nelze mluvit o tom, že by se státní moc prosazovala okamžitě a bezesbytku – jde spíše o určitou nezpochybnitelnou tendenci, narážející na množství partikulárních překážek a „protipohybů“. K tomu srov. zejména Julius J. Ruff, cit. 83, str. 74 a 81

⁹⁴ Robert Muchembled základní správnost Eliasovy teze nezpochybňuje, pouze konstatuje, že k celkovému zjemnění mravů, které můžeme pozorovat nejprve mezi aristokracií a posléze i mezi dalšími společenskými vrstvami, dochází nikoliv až od konce 17. století, jak tvrdí Elias, nýbrž již od přelomu 16. a 17. století. Dovojuje to ze statistik trestné činnosti i z počtu vykonaných poprav. Muchembled hovoří o tom, že od začátku 17. století se v Evropě vyčerpané náboženskými válkami rozšiřuje volání po míru i odmítání všech nestátních forem násilí. Srov. Robert Muchembled, cit. 82, str. 28 a 143

⁹⁵ Muchembled v této souvislosti upozorňuje, že rozhodující většinu popravených tvořili svobodní mladí muži, kteří spáchali zločiny vraždy. Srov. Robert Muchembled, cit. 82, str. 143

⁹⁶ Robert Muchembled, cit. 82, str. 145 (volný překlad autora)

⁹⁷ Srov. Robert Muchembled, cit. 82, 145

justice ve většině bodů zásadně mýlil. Plastické a poučené vyličení trestní praxe v knize *Dohlížet a trestat* bezpochyby má svůj reálný základ. Tato praxe však vrcholila již v průběhu 17. století a přinejmenším od začátku 18. století byla ve většině států tehdejší Evropy na ústupu (a to navíc z poněkud odlišných důvodů, než jaké uvádí Foucault). Zákony přitom častokrát zůstávaly formálně stejné, měnil se pouze způsob, jakým byly uváděny v život. Oslabení trestní represe a celá proměna trestního systému tedy není výhradně výsledkem reformního projektu osvícenců. A pokud Foucault tento reformní projekt nechápe primárně jako „humanizační“, nýbrž „disciplinační“, je na základě výzkumů Roberta Muchembleda a Norberta Eliase nutné připomenout, že obdobné tendence existovaly již dříve a nelze je patrně vydávat za cosi bytostně osvícenského. S tímto korektivem je však práci Michela Foucaulta i nadále možné považovat za jeden z nejpřesnějších a myšlenkově nejpronikavějších textů, věnovaných trestněprávnímu „Ancien Régime“ – v následujícím oddílu z něj proto také budu často vycházet. K některým Foucaultovým konceptuálním vývodům je možné mít kritické výhrady (více k tomu v závěrečné kapitole této práce), jeho analýza rozličných aspektů předosvícenské trestní justice, opřená o důkladné studium mnoha dobových pramenů, však podle mého názoru ze své přesvědčivosti dodnes mnoho neztratila.

K předchozímu výkladu je konečně nutné učinit ještě jednu interpretační poznámku. Skutečnost, že ty nejkřiklavější trestní praktiky typu zvláště bolestivých poprav či tortury již byly v 18. století ve většině evropských zemí na ústupu, a že i násilná trestná činnost v nich dlouhodobě klesala, na druhé straně neznamená, že by tehdejší trestní systém nadále nevykazoval mnoho zásadních vad. Právní partikularismus, nerovnost před zákonem, arbitrárnost soudních rozhodnutí a z nich plynoucí právní nejistota, zcela nedostatečná garance procesních práv – to vše pořád byly reálné problémy dne. Nepřiměřeně kruté tresty již sice nebyly ukládány v takové míře jako dříve, stále k tomu ale čas od času docházelo (a nejde zdaleka jen o již zmiňovaný případ Damiensův). Vyskytovaly se i případy motivované náboženskou nesnášenlivostí, což dokládá například proces s Jeanem Calasem, jemuž se budu podrobněji věnovat v subkapitole 3.6.

Co se však podle mého názoru zásadním způsobem změnilo, byla sensitivita a kritičnost soudobých intelektuálů. Jak podrobněji uvidíme v následující kapitole, osvícenský diskurs byl prosycen slovy jako „humanita“ v kontrastu k dřívějšímu „barbarství“, „tolerance“ v kontrastu k dřívější „bigotní nesnášenlivosti“ apod. Trestní systém poloviny 18. století byl již ve své konkrétní praxi paradoxně o poznání humánnější než trestní systém poloviny 17. století, nicméně celkem logicky nemohl v očích osvícenců v této převládající atmosféře obstát.⁹⁸ Platí to tím spíš, že většina z nich byla (zejména ve Francii) odtržena od praktické politiky a s reálným chodem institucí veřejné moci neměla zásadnější zkušenost. Navíc tu patrně sehrál roli i obecný lidský sklon, s nímž pracují i dnešní mass media, totiž věnovat pozornost a přikládat váhu především tragickým událostem a rozličným excesům a řádné fungování institucí nechávat bez povšimnutí.⁹⁹

V úvahu je nakonec třeba vzít i symbolickou roli kritiky trestního systému. Přinejmenším od 60. let 18. století se jeho neutěšený stav stal pro angažované intelektuály typu Voltaira jedním z hlavních a nejviditelnějších symbolů, reprezentujících zvrácenost Ancien Régime jako celku. Kritika

⁹⁸ Jejich rozhořčení by šlo s jistotou – doufejme, že omluvitelnou – mírou zjednodušení parafrázovat takto: „Jak je možné, že v době, která vnesla do pozemských záležitostí tolik světla, zkultivovala rozum i cit a osvobodila lidský rod od tolika pověr, se pořád mohou na soudech, v mučírňách a na popravištích odehrávat věci tak barbarské a tak kruté?“

⁹⁹ V této souvislosti je příznačné, že v 18. století se takto ve Francii postupně vyvinul specifický žánr tzv. „obránných spisů“ (*mémoires judiciaires*), sepisovaných advokáty a publicisty na obranu nespravedlivě odsouzených. Tyto spisy, zacílené na širší veřejnost, pomáhaly zviditelnit ty nejkřiklavější soudní excesy a rozpoutat veřejnou diskusi o možných reformách. Někteří interpreti v nich spatřují i významný demokratizační element, který ve Francii spoluvytvářel podhoubí pro pozdější revoluční události. Srov. Caroline Ford, *Story-telling and the social imagery of religious conflict in nineteenth-century French law courts*, in: Peter R. Coss (ed.), *The Moral World of the Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, str. 164

soudobého trestního práva takto byla mnohdy i kritikou celého tehdejšího absolutistického státu a útokem na jeho legitimitu. „Autoři francouzských kritických spisů – právníci, advokáti, ale i lékaři a ‚filosofové‘ – zasadili problém hrdelní spravedlnosti do širší a mnohem radikálnější diskuse o moci, svobodě, sociální nerovnosti, ‚despotismu‘ a ‚tyranii‘ a napomáhali tak k nabourání ideových základů absolutismu.“¹⁰⁰ Stále častěji v tomto duchu hořekovali nad „nemocným státem“, který musí být léčen radikálními prostředky, neboť choroba už postoupila příliš hluboko.¹⁰¹ Skutečnost, že choroba byla v danou chvíli v některých ohledech spíše na ústupu, z pochopitelných důvodů nezmiňovali. Řadě z nich koneckonců nešlo ani tak o nestranný popis statu quo, jako spíše o angažovaný veřejný apel. Ve svém vystoupení proti zavedenému systému trestní justice proto volili různé typy argumentů, od těch myšlenkově složitějších, až po ty jednodušší, často silně emocionálně laděné. Bylo-li širším vrstvám třeba ukázat, co je na starém systému hrdelní spravedlnosti hodné odsouzení, často se takto v první řadě zdůrazňovala právě jeho zbytečná krutost a celkové barbarství. Klíčovými slovy se stávaly „na jedné straně tyranie, krutost, fanatismus, pověra, na straně druhé svoboda, shovívavost, rozum, uměřenost.“¹⁰²

To platilo zejména pro Francii, která v mnoha důležitých oblastech udávala na kontinentu tón. V ostatních zemích, ač i v nich existovaly úzké skupinky vzdělanců, kteří se snažili napodobit působení francouzských *philosophes*, se situace mnohdy dost lišila. A místo od místa se pochopitelně různila i konkrétní podoba trestního systému. Evropa totiž rozhodně nikdy nebyla monolit, v 17. a 18. století ještě mnohem méně než dnes. Výstižně to popsal Beccariův současník, italský osvícenec Carlantonio Pilati, který zcestoval celou řadu evropských zemí a dospěl k jednoznačnému zjištění: „Ti, kdo pouze spěchají z jedné země do druhé, najdou jen těžko podstatné rozdíly mezi různými evropskými krajinami. Zdá se jim, že všude nalézají jednotvárnost a namlouvají si, že o tom mohou přesvědčit i své čtenáře. V tom se ovšem hrubě mýlí. I když jsou zajisté věci, které různé evropské země sblížují, jako je stejná morálka, totéž základní náboženské přesvědčení nebo stejné právní principy, přece jen z charakteru, vášní, vkusu, způsobu života a mravů vyplývají podstatné rozdíly i v rámci jednoho národa: mění se podnebí, pokrmy a nápoje, charakter krajiny a určité náboženské zásady, jsou různá pravidla vlády a konečně více či méně dokonalé zákonodárství, více či méně vhodné pro jeden a ne již tolik pro jiný národ.“¹⁰³

Situace v předrevoluční Francii se takto pochopitelně v mnohém lišila třeba od situace v Rakousku, o Velké Británii¹⁰⁴ či Rusku nemluvě. V rozdrobené Evropě vedle sebe existovala řada různě

¹⁰⁰ Daniela Tinková, cit. 2, str. 62

¹⁰¹ V dobové francouzské literatuře se v této souvislosti často objevuje i výraz „malaise politique“, naznačující celkové znechucení nad poměry ve státě. K tomu srov. např. Daniela Tinková, cit. 2, str. 86n; V jiných evropských zemích, kde tradice veřejné kritiky neměla dosud tuto sílu, nedosahovaly obdobné projevy takové intenzity, nicméně i tam k nim v určité míře docházelo. Metafora nemocného státu ostatně není zcela nová. Setkáváme se s ní například už v 16. století u význačného francouzského humanisty a politika Michela de l'Hôpital, který výslovně hovoří o králi jakožto dobrém doktorovi, který léčí nemocné tělo státu. Srov. Luisa Simonutti, *The Huguenot Debate on toleration*, in: Martin Fitzpatrick, Peter Jones, Christa Knellwolf, Iain McCalman (eds.), *Enlightenment World*, Abingdon: Routledge, 2004, str. 68

¹⁰² Daniela Tinková, cit. 2, str. 68n

¹⁰³ Carlo Pilati, *Voyages, I, Préface*, cit. podle: Ulrich Im Hof, cit. 28, str. 76

¹⁰⁴ Velká Británie se od zbytku Evropy výrazně lišila už po celá staletí. Přinejmenším od Slavné revoluce roku 1688 přitom byla ostrovní společnost na kontinentě stále častěji dávána za vzor: Anglie v očích řady evropských myslitelů představovala svobodnější a spravedlivější řád, hodný napodobení. Pokud jde o oblast trestního práva a trestní justice, nebyla situace nicméně tak jednoznačná. Na jedné straně tu sice byl *Habeas Corpus Act* a z něj vycházející tradice důsledné ochrany individuálních práv. Na rozdíl od zbytku Evropy tu tak byla uplatňována presumpce nevinny, tortura byla až na nepatrné výjimky přísně zapovězena, celé trestní řízení podléhalo přehledným, obecně uznávaným pravidlům a obviněný v něm měl svá práva jasně garantována. Na straně druhé však byly ve Velké Británii udělovány v celoevropském kontextu patrně vůbec nejdrakoničtější tresty za majetkové zločiny, často i za ty zcela bagatelní. Na přelomu 17. a 18. století, v době překotně se rozvíjejícího – a z dnešního pohledu skutečně velmi nelibostného – kapitalismu, nebyl trest smrti za drobnou krádež žádnou výjimkou. Zejména velcí pozemkoví vlastníci zde razili zásadu, že na chudý lid platí jen extrémní přísnost, a trestní represe se tu tak neustále zostřovala.

uspořádaných států (byla tu království, knížectví, republiky, papežský stát aj.) a v nich zase množství partikulárních právních řádů. Stačí se podívat třeba na Apeninský poloostrov, rozdrobený do celé řady států a státek (Janovsko, Toskánské velkovévodství, Království obojí Sicílie, Modenské vévodství, Sardinsko-piemontské království, městská republika Lucca, městská republika Benátsko, papežský stát, Parma, Lombardie atd.). Co útvar, to specifické zvyklosti a specifický právní řád. Poměry v Beccariově Lombardii, podrobené Rakousku, byly podstatně svobodnější než v Království obojí Sicílie pod vládou španělských Bourbonů. Ještě liberálnější režim pak panoval v Toskánsku, poté co se zde ujal vlády velkovévoda Petr Leopold¹⁰⁵ a začal tu provádět rozličné reformy. Zatímco v Neapoli se za cizoložství či urážky náboženství stále udílely ty nejpřísnější tresty, zde šlo již jen o pouhé přestupky.

Situace v Evropě byla zkrátka silně diferencovaná: v některých zemích se s reformami začalo dříve, jinde později, někde byl silnější vliv církve, jinde zase rodícího se trhu, někde byl starý řád chován v posvátné úctě a důsledně konzervován, jinde byla vůle ke změnám silnější. Přesto lze ale napříč celým kontinentem vysledovat některé obecnější vývojové tendence.¹⁰⁶ Například Daniela Tinková takto přináší přesný, diferencovaný pohled na celý proces geneze raně novověké justice coby důležité součásti budování absolutistického státu.¹⁰⁷ Člení jej do tří základních období, která se jedno od druhého podstatně liší. Protože pokládám tuto periodizaci za důležitou z hlediska hlubšího a strukturovanějšího pochopení pojednávaného tématu, pokusím se ji na následujících řádcích krátce parafrázovat a doplnit občasným stručným komentářem.

3.1 Vývoj raně novověké justice – základní periodizace

V prvním období tohoto procesu – někdy mezi polovinou 16. a polovinou 17. století – se centrální panovnická moc musela potýkat s celou řadou vnitřních i vnějších nepřátel. V úplně první fázi přitom bylo třeba pacifikovat především městské prostředí, kam z venkova migruje stále více obyvatel a „kde narůstá proletarizovaná populace, zdroj nepořádku a napětí.“¹⁰⁸ Měšťané, a to nejen ti žijící ve „svobodných městech“, byli velmi citliví na jakoukoliv ingerenci zvenčí a své staleté výsady houževnatě hájili. To veškeré centralizační snahy logicky znesnadňovalo. Trestní represe tu směřovala především vůči ekonomickým a majetkovým deliktům, jakož i vůči deliktům pořádkovým. S jistou mírou zjednodušení lze říci, že v rodícím se kapitalistickém prostředí bylo třeba chránit především veřejný pořádek, vlastnictví, elementární zásady obchodního styku či dobrou pověst jednotlivců.

Represe přitom byla namířena především proti pauperizovanému obyvatelstvu, ve kterém byl spatřován hlavní původce nepořádku a nestability, a které proto bylo třeba disciplinovat. Jak v práci *Víra v pokrok* uvádí Bedřich Loewenstein, významnou roli v tom hrál i obyčejný strach a jistá štitivost zámožných a etablovaných měšťanů vůči nově přichozím migrantům: „Typický úkol zdisciplinování skýtal například problém městské chudiny, který se zrodil z lokálního přelidnění: útek ze statického vesnického svazku, odkud čirá nouze již od dob středověku vyháněla ‚přebytky‘ populace ve stále nových vlnách do kolonizačních projektů nebo do městské kontraktní společnosti. Dlouhodobě to byl zajisté motor pokroku, ale pro většinu dobových svědků nešlo ani v nejmenším o

Takže zatímco v Prusku byly v letech 1775 – 1778 za majetkové delikty uloženy jen dva tresty smrti z celkových šestačtyřiceti, v Londýně a Middlesexu byl v roce 1785 trest smrti za majetkové zločiny uložen devětaosmdesátkrát, přičemž celkově zde v tomto roce bylo vykonáno devadesát sedm poprav. Srov. Leon Radzinowicz, *History of English Criminal Law and Its Administration from 1750, vol. I.*, New York: Macmillan, 1948, str. 148

¹⁰⁵ Velkovévoda toskánský od roku 1765, v letech 1790-1792 císař Leopold II.

¹⁰⁶ Bedřich Loewenstein, *Víra v pokrok, Dějiny jedné evropské ideje*, Praha: OIKOYMENH, 2009, str. 122; K tomu srov. rovněž Julius R. Ruff, cit. 83, str. 74

¹⁰⁷ Srov. Daniela Tinková, cit. 2, str. 35nn

¹⁰⁸ Daniela Tinková, cit. 2, str. 37

pokrok také subjektivně pocíťovaný. Pozorovatelé, pokud byli schopni písemné artikulace, cítili spíše strach a odpor vůči nevypočitatelné mase chudých a volali po strategii zdisciplinování, jež ovšem bylo výsměchem modelu svobodné smlouvy; vlastní hodnotové představy založené na svobodě svědomí a svobodě vlastnictví se zřejmě netýkaly spodních vrstev.¹⁰⁹

Velkou dynamiku do společenských vztahů vnesla i náboženská reformace. Zásada *Cuius regio, eius religio* vedla k tvorbě konfesijně homogenizovaných státních útvarů, v nichž mohla existovat jen jedna institucionalizovaná víra. Ty ostatní byly v určitých klidnějších obdobích tiše trpěny, v těch méně šťastných pak nemilosrdně potírány. Pokud se zrovna nevedly otevřené náboženské války, představoval k tomu trestní aparát jeden z nejhodnějších prostředků – procesy s nejrůznějšími heretiky, čarodějnicemi apod. byly v tomto období rozšířenou praxí. Od přelomu 16. a 17. století tyto tendence výrazně sílily a zhruba v polovině 17. století dosáhly svého vrcholu.¹¹⁰ Důležitý je tu podle Tinkové i kontext geografický a obecně sociologický: jestliže v první fázi byla trestní represe namířena především proti městskému proletariátu, od počátku 17. století se nově zaměřila na venkov, „kde přetrvává tradiční magie a kam moc autority suveréna proniká nejtíže.“¹¹¹ Venkovské obyvatelstvo bylo třeba pacifikovat a disciplinovat.

V této souvislosti je dobré zmínit i ekonomický aspekt věci. Moderní stát měl být kompaktní, vnitřně homogenní entitou, v níž poddaní dodržují stejná pravidla, vyznávají stejného Boha a dorozumívají se totožným jazykem. Jak ve svém díle *Národy a nacionalismus* ukazuje Ernest Gellner, novověké státy a národy se začaly rodit v situaci, kdy bylo především z ekonomických důvodů třeba, aby se lidé dokázali v rámci většího územního celku mezi sebou dohodovat.¹¹² Jednotný trh vyžadoval jednotný dorozumívací kód.¹¹³ Středověká Evropa byla příliš roztržštěná a heterogenní, existovalo v ní příliš mnoho bariér. Určitá unifikace tohoto pestrého světa tudíž byla pro postupně se rodící tržní společnost nezbytná.

Druhé období se dle Tinkové rozprostírá někdy mezi koncem 17. a první polovinou 18. století. Centrální moc je v té době ve většině evropských zemí již ustavena a trestní represe se přeci jen zmírňuje.¹¹⁴ Jakkoliv samozřejmě existovaly výjimky typu Polska, ve většině států evropského kontinentu – a obzvlášť v těch významných jako je Francie, Rakousko nebo Prusko – soustředoval panovník ve svých rukou nejdůležitější část moci. Řada historiků i politických a ústavních teoretiků dodnes vede spory o tom, do jaké míry byla moc v absolutistických státech skutečně „absolutní“ – mnohé relikty stavovského partikularismu totiž byly i nadále poměrně silné, stejně jako rozličné lokální komunity, jež centralizačnímu tlaku ve jménu starodávných tradic vzdorovaly, často i s úspěchem.¹¹⁵ Rodící se státní instituce byly mnohdy ještě poměrně křehké a o to důležitější bylo, aby ve své veřejné reprezentaci vytvářely zdání pevnosti. Slovy Denise Crouzeta, „základem všeho

¹⁰⁹ Je ovšem třeba zdůraznit, že jde nevyhnutelně o poněkud hrubý, zobecněný model, z něhož se najde mnoho dílčích výjimek. Jak podotýká Bedřich Loewenstein, „moderní proces zdisciplinování nebyl ani přímočarý, ani teleologicky cílesměrný; byl to komplexní, vlnovitý pohyb, složený ze střídavých posunů a hnutí v protisměru, který v jednotlivých sférách nabýval rozdílné podoby a některých částí obyvatelstva se dotkl jen stěží nebo je zasáhl až mnohem později.“ Bedřich Loewenstein, cit. 106, str. 118n; lze dodat, že to samé co pro proces disciplinace platí i pro de facto analogický, úzce související proces etablování raně novověké justice.

¹¹⁰ Jak ovšem uvidíme dále na případu Calasově, doznávaly ještě i hluboko v 18. století, především ve chvílích sociální a ekonomické nestability.

¹¹¹ Daniela Tinková, cit. 2, str. 39

¹¹² Srov. Ernest Gellner, *Národy a nacionalismus*, Praha: Josef Hříbal, 1993

¹¹³ V tomto pojetí nejde zdaleka jen o samotný jazyk, jakkoliv důležitý, nýbrž o celkový modus dorozumívání, založený na sdílených hodnotách, pojmech a principech myšlení. Jen pokud si lidé s jedním určitým slovem asociují totožnou věc, je takové dorozumění možné.

¹¹⁴ To zhruba odpovídá výše zmiňované tezi Roberta Muchembleda, podle níž již státy v této fázi svým poddaným dokázaly účinně předat zprávu o žádoucích hodnotách, takže obzvlášť krutých trestů už díky tomu nebylo v původní míře třeba.

¹¹⁵ Srov. Julius R. Ruff, cit. 83, str. 74

nebyla ani tak realita absolutní moci, jako spíše rétorická síla obrazů a rituálů.¹¹⁶ Mj. i v tomto světle bychom měli vnímat veřejné popravy, o nichž bude níže ještě řeč.

Navzdory těmto skutečnostem nešlo v globálním rámci přehlédnout, že centrální panovnická moc oproti dřívějšímu přece jen podstatným způsobem zesílila. Kromě jiného se to projevovalo i v oblasti normotvorby. Jak ukazuje Karel Malý, tuto proměnu odrážel i používaný jazyk: „Tak jak mizí vliv stavů na vytváření práva, roste současně i úloha panovníka jako výlučného tvůrce práva. To nalézá svůj výraz i v podobě a názvu právních norem. Namísto stavovských nálezů, sněmovních usnesení apod. jsou to nyní patenty, reskripty, mandáty, artykule, cynosury, řády, instrukce.“¹¹⁷ Většina tradičních právních institutů zůstává v tomto období nicméně ještě zachována, například všechny základní procesní principy (presumpce viny, neveřejnost procesu, přípustnost tortury apod.) jsou prozatím v podstatě nedotčeny. Nově však v tomto období na adresu celého trestního systému začínají zaznívat kritické hlasy, především z řad teoretiků přirozeného práva a dalších učenců (k tomu srov. kapitolu 4.7.1).

Kritika pak ještě zesiluje ve třetím období (polovina 18. století). Tinková o něm již výslovně hovoří jako o období krizovém: „Krise legitimacy trestního práva ve druhé polovině 18. století doprovázela krizi společností starého režimu, kdy se množí dílčí reformy ze strany osvěcenských despotů stejně jako útoky právníkové a ‚filosofické‘ avantgardy proti ‚barbarství‘ tehdejší justice.“¹¹⁸ Dobové klima se mění – ve Francii, která byla na špici vývoje, pochopitelně rychleji než jinde v Evropě – a s ním i konkrétní rozhodovací praxe soudů. Staré zákony sice zůstávají nadále v platnosti, nicméně počet odsouzených za mravnostní či náboženské delikty setrvale klesá: soudy je buď jednoduše netrestají, nebo je trestají s menší přísností. To ale neznamená, že by s tím ten který poddaný mohl s jistotou počítat. K rozličným excesům totiž tu a tam dochází i v této době a ani základní „právní architektura“ celého systému se prozatím nijak zásadně nemění.

Tolik k základní periodizaci. Stejně jako lze ve vývoji raně novověké justice vysledovat některé obecnější tendence, je možné popsat určité obecnější rysy, které byly většinou trestních systémů v jednotlivých evropských zemích společné, a které tak dohromady vytvářejí relativně kompaktní obraz trestněprávního „Ancien Régime“. V následujícím textu se zaměřím na některé jeho aspekty, jež se staly hlavním předmětem kritiky ze strany osvěcenských myslitelů.

3.2 Zločin jako hřích, trest jako odplata

„Když někdo ubije nějakého člověka, musí zemřít. Kdo ubije nějaké dobytče, nahradí je, kus za kus. Když někdo zmrazí svého bližního, bude mu způsobeno, co sám způsobil: zlomenina za zlomeninu, oko za oko, zub za zub; jak zmrazil člověka, tak ať se stane jemu.“

- Starý zákon, kniha Leviticus

Předosvěcenské pojetí zločinu a trestu nacházelo svůj původ především ve starém teologickém myšlení. Zločin spadal v jedno s hříchem, za nějž měl být trest spravedlivou, zaslouženou odplatou.¹¹⁹ Převládalo přesvědčení, že lidská přirozenost je v jádru zkažená, že člověk je tvor padlý, neustále vystavený pokušení hříchu. A jelikož tomuto pokušení znovu a znovu podléhá, musí

¹¹⁶ Denis Crouzet, *Désir de mort et puissance absolue, de Charles VIII a Henri IV*, in: Revue de synthese, vol. 112, iss. 3, 1991, str. 424 (volný překlad autora)

¹¹⁷ Karel Malý a kol., *Dějiny českého a československého práva do roku 1945*, Praha: Linde, 1997, str. 153

¹¹⁸ Daniela Tinková, cit. 2, str. 37

¹¹⁹ „Protokoly i rozsudky českých městských a vrchnostenských jurisdikcí se ještě v 18. století běžně odvolávají na starozákonní přikázání, nikoliv na zákony. I během výslechů je výraz ‚hřích‘ často užíván jako synonymum pro ‚zločin‘.“ - Daniela Tinková, cit. 2, str. 110

být za své poklesky trestán a veden k pokání, skrze které pak může přijít i eventuální odpuštění. Jak ukazuje francouzský historik Jean Delumeau ve své knize *La peur en Occident*, představa „strašného Boha“, který trestá hříšníky ještě na tomto světě, „je takřka stejně stará jako civilizace.“¹²⁰ Tato představa pak také – rovněž od samého počátku civilizace – ovlivňovala trestní právo a zejména pak převládající pojetí trestu.

Trest byl chápán v první řadě jako odplata za spáchané zlo, prostřednictvím které dojde k obnovení přirozené rovnováhy, jíž zločin narušil.¹²¹ Zásada „Oko za oko, zub za zub“, poprvé vyjádřená v Chamurabbiho zákoníku a následně inkorporovaná i do Starého zákona (Ex 21:23-21:27, Lev 24:20), se na evropském kontinentu postupně stala zásadou všeobecně sdílenou,¹²² známou jako tzv. *lex talionis* či *ius talionis*.¹²³ Výchova delikventa, ochrana společnosti před zločinností ani jakékoliv jiné společensky užitečné konsekvence nebyly chápány jako primární účel trestu.¹²⁴ Tím mělo být především „očistění od zločinu“, tedy obnova rovnovážného stavu. Vyjádřeno aforisticky, trestá se nikoliv proto, aby v budoucnu nebylo zlo znovu pácháno („*punitur, ne peccetur*“), nýbrž především proto, že již v minulosti spácháno bylo („*punitur, quia peccatum est*“).¹²⁵

V řadě případů byl přitom trest chápán jako odplata i ve zcela doslovném smyslu: platila zásada, že zločinec má zakusit přesně to samé, co způsobil své oběti. Ilustrativní je v tomto ohledu třeba příklad veřejné popravy služky z Cambrai, odsouzené v roce 1772 za vraždu své paní. Celá trestní ceremonie byla divadlem par excellence, předem se tu myslelo dokonce i na scénografii: odsouzená služka byla „umístěna“ na pódium u šibenice a vedle ní již stála „přistavena tatáž lenoška, na níž seděla řečená paní de Laleu, její paní, ve chvíli, kdy ji ona zavraždila; a když byla dopravena na místo, soudní vykonavatel Nejvyššího soudu jí usekl pravou ruku a v její přítomnosti ji vhodil do ohně, a bezprostředně poté ji čtyřmi ranami udeřil sekáčkem na maso, který jí posloužil k zavraždění již řečené paní de Laleu...“¹²⁶ Případ z Cambrai je pochopitelně poněkud extrémní, úzká

¹²⁰ Jean Delumeau, *La peur en Occident. Une cité assiégée*, cit. podle: Daniela Tinková, cit. 2, str. 34; Je ovšem třeba říci, že i Delumeau možná zčásti ve své interpretaci podléhá osvícenské iluzi, že vše, co předcházelo, bylo jen a jen barbarské. Trest totiž nebyl pojímán výhradně jen jako Boží pomsta, ale i jako nezbytné „vyčištění vzduchu“, bez kterého společnost nemůže zdravě fungovat. S tím se setkáváme například již v Manuově zákoníku, kde se kromě toho naznačuje i v zásadě utilitární účel trestních sankcí. Pokud by panovník zločiny důsledně netrestal, společnost by se ocitla v rozvratu a silnější by si pekli ty slabší „jak ryby na rožni.“ Srov. Jan Sokol, *Moc, peníze a právo: Esej o společnosti a jejích institucích*, Praha: Vyšehrad, 2015, str. 176; Na podobnou úvahou častokrát narážíme i u pozdějších, předosvícenských právních teoretiků, jejichž pojetí trestu také nestálo jen na čistě teologických základech.

¹²¹ Srov. etymologii slova zlo-čin, jejíž obdobu nalezneme i v jiných evropských jazycích: „mé-fait“, „Male-fiz“ atd.

¹²² Ostatně i dnes zůstává toto přesvědčení hluboce zakořeněné v kolektivním vědomí: lidé stále ve většině případů požadují pro pachatele zločinů přísné tresty, přesně odpovídající váze jejich prohřešku. Typicky se to projevuje třeba v případě vražd, kdy rodiny pozůstalých (a s nimi i široká veřejnost) velmi často volají po trestu smrti. Říkají, že utrpení spojené ze ztrátou blízkého by nikdy nemohli snést, kdyby viník nebyl adekvátně potrestán. A adekvátní trest většinou vidí jednoznačně: smrt za smrt.

¹²³ Při smířlivějším pohledu, který však nebyl většinou osvícenců vlastní, se ovšem zásada „oko za oko“ nemusí jevit jako vyjádření primitivní touhy po pomstě, ale naopak jako první systematictější pokus rozsah pomsty omezit. Trest, který na zločin dopadá, nemůže být na základě této maximy trestem bezbřehým, nýbrž spravedlivě, proporčně dávkovaným. Mnoho osvícenských i pozdějších teoretiků ale toto odmítalo vidět a dosavadní pojetí trestu výsměšně označovalo jako „etatizovanou vendetu“. Osobně to pokládám za příliš hrubé zobecňování. Staré civilizace a staré zvyklosti měly jistě řadu vad, nebyly však zdaleka tak primitivní, jak se moderní člověk často přezíravě domnívá.

¹²⁴ To však rozhodně neznamená, že by nebyly brány v potaz. Odstrašení potenciálních pachatelů pokládali už někteří předosvícenští teoretici za poměrně významný účel trestu (odtud také spektakulárnost veřejných poprav), nikoliv ale za účel primární.

¹²⁵ Obě latinské formulace pocházejí už ze Senecova spisu *O hněvu* a v právní i morálně filosofické tradici rychle zdomácněly coby přehledná vyjádření konsekvencialistického a retributivistického přístupu k účelu trestu (či v německé terminologii „relativních“ a „absolutních“ teorií trestního práva). Srov. např. Walter Gropp, *Strafrecht Allgemeiner Teil*, Berlin: Springer, 2015, str. 42

¹²⁶ P. Dautricourt, *La Criminalité et la répression au Parlement de Flandre 1721-1790*, cit. podle: Michel Foucault, cit. 10, str. 84

korelace mezi povahou spáchaného zločinem a uloženého trestu byla nicméně jevem poměrně obvyklým a rozšířeným: rouhačům byl takto běžně propíchován nebo vytrháván jazyk, vrahům sekána ruka, kterou vraždili, lehké ženy byly upalovány atd.¹²⁷

V 16. a 17. století ve většině evropských států postupně docházelo k procesu tzv. „rechristianizace“ a náboženství získávalo stále zásadnější a hmatatelnější vliv na život člověka i společnosti. Zároveň s tím se také stávalo jedním z hlavních pilířů rodících se absolutistických států. Velkou roli v tom samozřejmě hrála reformace, náboženské války a z nich vycházející napětí i potřeba pevného řádu. Obzvláště v potridentské době zesílila úloha církve ve všech myslitelných oblastech života, v první řadě na poli vzdělávání a sociální péče. Člověk se ocitl pod jejím dohledem de facto od kolébky až po hrob. Francouzský historik René Rémond popisuje tento vliv ve své práci *Náboženství a společnost v Evropě* zcela jednoznačně: „Náboženstvím se řídil veškerý život, individuální i kolektivní. Církev byla v čele všech společenských činností: její bdělosti a kontrole nic neuniklo, přičemž nad dodržováním jejích obřadních i morálních ustanovení dohlížel stát. Zabírala celý společenský prostor, určovala běh času: jejímu kalendáři se společnost přizpůsobovala co do práce i svátků.“¹²⁸

Na rozdíl od středověku, jemuž byla vlastní jistá spontaneita, ne-li přímo živelnost, nyní vítězí spíše přísnost a strohost. Jak plyne z již citovaných prací Norberta Eliase a Roberta Muchembleda, novověký člověk je veden k tomu, aby své afekty potlačoval. Tato požadovaná „autoregulace“ instinktů a emocí přitom nalézají významnou oporu ve sféře trestního práva. To má nyní ochránit člověka před sebou samým, neboť rozum a schopnost sebeomezování se předpokládají jen u menšiny lidí – většina musí být k řádnému, ukázněnému životu donucena. Nově se tak začínají trestat i jednání, která dříve represí nepodléhala. Tyto nové paternalistické tendence přesně popsal Robert Muchembled: „K posunu od regulace násilí v rámci rodin směrem k systému kontrolovanému státy a také církvemi došlo v kontextu rozvoje ‚sociální disciplíny‘, což je předmětem intenzivní diskuze mezi německými historiky reformace. Toto období charakterizuje řada ediktů, které měly omezit příležitosti, jenž sváděly ke hříchu. Zakazovaly rozličné nemravné praktiky, tanec, návštěvu mnoha slavností a hospod v době konání mše, holdování alkoholu, nošení zbraní atd. Veřejný dohled nad takovýmto chováním, zejména u mladých mužů, zesílil v protestantských i katolických zemích. Účinky se samozřejmě nedostavily ihned a v plné míře, neboť na venkově a mezi chudšími občany se tento dohled setkal se značným odporem.“¹²⁹

Zařadit sem můžeme i důsledné potírání heretiků, přísné trestání svatokrádeže, sebevraždy či rozličných sexuálních praktik.¹³⁰ I činy, které nikoho druhého bezprostředně nepoškozovaly, tzv. „zločiny bez oběti“, mohly být – a také byly – trestány čistě pro svou inherentní špatnost a nemorálnost. Kategorie „zločinu“ a „hříchu“ se začaly překrývat ve větší míře než dříve. Jak

¹²⁷ „U trestů se uplatňoval jistý symbolismus. Měly vyjadřovat symbolicky pomstu na pachatelí. Za rouhání tedy vytržení jazyka, za zradu (pachatel slibuje zároveň věrnost i zraňuje – jeho osobnost je rozpolcena) rozčtvrcení apod.“ - Karel Malý a kol., cit. 117, str. 122

¹²⁸ René Rémond, *Náboženství a společnost v Evropě*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003, str. 42

¹²⁹ Robert Muchembled, cit. 82, str. 25

¹³⁰ Tridentický katolicismus byl v tomto ohledu mimořádně přísný. Na čistotu těla i duše kladl zvláštní důraz a v pohlavní nestřídmosti viděl jeden z nejdůležitějších kořenů zla ve světě. Mnohé sexuální praktiky, ve středověku zcela běžné, byť samozřejmě ne oficiálně schvalované, tak začal důsledně potírat. John Bossy ve své obsáhlé práci o vývoji křesťanského západu tvrdí, že katolická reformace se na chtíč dívala jako na rozhodující překážku svatosti a hříchům těla věnovala stále větší pozornost. Jestliže ve středověku byly hříchy ducha (závist, pýcha, hněv) vnímány jako zásadnější než hříchy těla (obžerství, lenost, smilstvo; lakomství lze řadit do obou skupin), v tridentském katolicismu se toto pořadí obrátilo. „Odtud pocházel zákaz sňatků během postu a v jiných obdobích, učení o tom, že sexuální akt mezi manžely je vždy lehkým hříchem, očišťování žen po porodu, mimořádné znepokojení kněží sexualitou.“ - John Bossy, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford: Oxford University Press, 1985, str. 37 (volný překlad autora)

ukazuje Daniela Tinková s odvoláním na soudobé konzervativní právní teoretiky jako Daniel Jousse či Pierre-François Muyart de Vouglans, v předosvícenské době jasně převládala představa, že kořen většiny zločinů je třeba hledat právě v individuální nemravnosti.¹³¹ Tuto nemravnost měla nově etablovaná státní moc co nejlouzeji potírat a činit poddané lepšími.¹³²

Rodící se novověký stát v této oblasti převzal plnou odpovědnost a dokonce začal stíhat i některé zločiny, jež dříve spadaly do výlučné působnosti církevních soudů. Majestát panovníka a majestát Boží šly nově ruku v ruce. Církev a královský dvůr přestaly vést vyčerpávající zápas o moc nad světem a začaly naopak čile kooperovat.¹³³ Duchovní moc uznala primát moci světské v pozemských záležitostech – boj o investituru, napětí mezi císařstvím a papežstvím, to vše bylo v novověké Evropě již z velké části minulostí. Stát svou jurisdikci rozšiřoval do nových, do té doby neznámých sfér: v průběhu novověku postupně začal trestat delikty, které dříve podléhaly toliko soukromé mstě, a rovněž stíhat všechny druhy vražd *ex officio*, zcela bez ohledu na vůli pozůstalých. Kriminalizovány byly nově souboje, přesně v duchu zásady, že stát má o své poddané pečovat a chránit je před jejich poklesky.¹³⁴ Podle téže logiky začala být o mnoho přísněji posuzována i sebevražda, chápaná coby odmítnutí Božího daru života jako ten úplně nejzávažnější hřích ze všech. Sebevrah musel nově počítat s tím, že jeho tělo bude po smrti vláčeno městem, že jeho rodina bude muset čelit veřejnému zostuzení, a že dost pravděpodobně utrpí i majetkově.¹³⁵

Všechny tyto tendence v průběhu 17. století postupně nabývají na síle, a to zejména v katolických zemích Evropy. Vítězí zde bigotnost a přísnost, nábožensky tolerantní prostředí v této době existuje z celého kontinentu prakticky pouze v Nizozemí. Symbolický je v tomto ohledu rok 1685, kdy Ludvík XIV. Ediktem z Fontainebleau ve Francii odvolává toleranční Edikt nantský, na základě čehož ze země odcházejí statisíce Hugonotů. Ti, co se v ní přesto rozhodli zůstat, se těšili jen

¹³¹ „Každý zločinný akt pramení, jak tvrdí některé francouzské právní autority 18. století, ‚ve chťi nebo v hněvu‘, v ‚nejhanebnějších vášních jako je nenávisť, závist, chťič a chamtivost.‘“ - Daniela Tinková, cit. 2, str. 109

¹³² Představa, že je s pomocí zákonného donucení možné učinit lidi ctnostnějšími, poprvé systematicky vyjádřená v Aristotelově *Etica Nikomachově*, ale přítomná již dříve u Solóna, Aischyla či Démokrita, se modernímu liberálnímu paradigmatu z pochopitelných důvodů vzpírá. Svoboda je dnes ctností zpravidla nadřazována, a zákonodárný paternalismus je odmítán jako nefunkční, ne-li přímo škodlivý. Přesto si je třeba všimnout i některých důležitých argumentů v jeho prospěch. Ten dost možná nejdůležitější je naprosto pregnantně vyjádřen ve starém anglickém rčení „No man is an island.“ Rozumí se tím asi tolik, že vést přesnou hranici mezi čistě soukromou a veřejnou sférou není vždy dost dobře možné. Tím, že člověk ubližuje sobě samotnému, může v některých případech zároveň ubližovat i svému okolí, zejména své rodině, ale nejen jí. Tento argument zaznívá například z úst Lorda Devlina ve známé debatě s právním filosofem H. L. A. Hartem. Šíří-li se individuální nemoralita napříč celou společností, říká Devlin, společnost rychle přestává být společností slušnou („decent society“) a jedinec se jen těžko může spolehnout, že v ní bude moci žít život podle svých vlastních představ, což je přitom z pohledu liberalismu jedna z nejzákladnějších hodnot. K tomu srov. zejména Lord Patrick Arthur Devlin, *The Enforcement of Morals*, Oxford: Oxford University Press, 1959, H. L. A. Hart, *Law, Liberty, and Morality*, Stanford: Stanford University Press, 1963

¹³³ „Všechny státní církve v průběhu sedmnáctého století setrvaly ve velmi úzkém partnerství se světskými vládami, přičemž obě strany celkem vzato sloužily zájmům té druhé.“ - Thomas Munck, *Evropa sedmnáctého století. 1598-1700*, Praha: Vyšehrad, 2002, str. 294

¹³⁴ Souboje přitom byly v Evropě zhruba od poloviny 16. století v módě – v roce 1550 vydal Girolamo Muzio v Benátkách spis *Il duello*, v němž například přesně vypočítával urážky, pro něž je možné vyzvat druhého na souboj, nebo upřesňoval, podle jakých zásad se pro souboj mají volit zbraně. Brzy jej následovaly další publikace, propagující souboj jako čestnou formu řešení sporů, vysvětlující jeho pravidla apod. K masivnějšímu rozšíření soubojů pak ještě napříč celým kontinentem napomohly divoké poměry třicetileté války. Na druhé straně pochopitelně začala vycházet i řada spisů, které tuto praktiku odsuzovaly – například spis *Discours contre les duels*, jehož autorem byl Jean Frain du Trembly. Odpor veřejné moci vůči soubojům byl přitom nejsilnější v centralizované Francii (jejich známým odpůrcem byl například Ludvík XIV., který je údajně považoval za urážku královské moci a také proti nim vydal zvláštní edikt), nejslabší v rozdrobeném Německu. Srov. Clifton D. Bryant, Dennis L. Peck (eds.), *Encyclopedia of Death & the Human Experience*, Thousand Oaks: Sage, 2009, str. 391; John Leigh, *Touché: The Duel in Literature*, Cambridge: Harvard University Press, 2015, str. 22n

¹³⁵ K otázce kriminalizace sebevraždy podrobněji srov. např. Daniela Tinková, cit. 2, str. 232nn; Ron Brown, *Art of Suicide*, London: Reaktion Books, 2001, str. 88n

minimální ochraně, jejich právní postavení bylo s výjimkou Alsaska vyloženě chatrné. Nesměli zastávat žádné veřejné úřady a vykonávat profese související s právem, medicínou či porodnictvím. Nesměli se organizovat jako korporativní jednotka, nesměli mít legální klérus ani zakládat kostely. „V oboru práva byli všichni Francouzi katolíky, jediným platným manželstvím bylo manželství katolické a děti z kalvinistických manželství platily za pancharty. Účast na bohoslužbě pod širým nebem mohla vést k uvěznění.“¹³⁶ Tyto zákony se sice neuplatňovaly ve všech obdobích zcela důsledně, i tak ale zůstávalo postavení protestantů ve Francii velmi nejisté. Stejně jako ve většině ostatních evropských zemí, bylo zde možné mluvit o toleranci přinejlepším v duchu hesla: „Pokud nebudete vyznávat svou víru veřejně, my vás na oplátku nebudeme pronásledovat.“

Zhruba v polovině 17. století rovněž ve většině evropských států vrcholí čarodějnické procesy, které v některých zemích nabývají obřích rozměrů. Počet obětí je dnes v podstatě nemožné určit. Některé starší historiografické práce odhadují, že mezi lety 1570–1700 mohl tomuto pronásledování padnout na celém kontinentu za oběť zhruba jeden milión osob, přičemž čtvrtina až třetina lidí byla odsouzena v protestantských zemích, zbytek v katolických. Existují však i o mnoho konzervativnější odhady: oficiálně obviněných prý bylo v Evropě „jen“ něco přes sto tisíc a ne všichni z nich byli skutečně odsouzeni – někdy se uvádí, že popraveno bylo něco mezi 40.000 a 60.000 osob.¹³⁷ Na druhé straně ale jde jen o oběti „řádného“ procesu. Jelikož masy často podléhaly „spravedlivému hněvu“ a v rámci kolektivní psychózy¹³⁸ byly ochotné i k pogromům, mohl být skutečný počet obětí i vyšší. Jakékoliv přesné počty se tu každopádně dělají jen velmi obtížně. Třeba ve Francii platil zvyk, že se společně s odsouzeným páčil i jeho soudní spis, takže ani „řádně“ vedené procesy nemohou být jednoznačně zdokumentovány.

Z uvedených skutečností je patrné, že náboženství získalo zejména v raně novověkých absolutních monarchiích zásadní vliv na život člověka i společnosti. Mělo to i své konsekvence v oblasti trestního práva: spadal-li zločin v podstatě v jedno s hříchem, trest zase úzce souvisel s vykoupením. Jeho primární smysl byl jasný: očistit duši (i společnost) od spáchaného hříchu a obrátit ji zpět na správnou cestu. Převládala přitom představa, že něco takového dost dobře nejde bez lítosti, pokání a utrpení.¹³⁹ Výkon trestu tak měl být de facto jakousi pozemskou obdobou očistce a bolest jeho nedílnou součástí. Potrestaný zločinec se měl připodobnit trpícímu Kristu na kříži. Fyzická bolest se stala uhelným kamenem trestní represe.

3.3 Krutost a spektakulárnost trestu

„Když procházíte dějiny, dělá se vám špatně ani ne tak z toho, jak ohavné činy páchali ti zlí, ale z toho, jaké tresty jim ukládali ti dobří.“

- Oscar Wilde

V předosvícenské epoše spadal trest ve velké většině případů v jedno s trestem tělesným. Jak v práci *Dohlížet a trestat* názorně ukazuje Michel Foucault, bylo to právě tělo, jež se stalo primárním

¹³⁶ Jeremy Black, *Evropa osmnáctého století*, Praha: Vyšehrad, 2003, str. 206

¹³⁷ K různým statistikám o počtu obětí čarodějnických procesů v Evropě srov. William E. Burns, *Witch Hunts in Europe and America: An Encyclopedia*, Westport: Greenwood Press, 2003, str. 220n

¹³⁸ „Tlaky vzešlé z lidu celý proces ještě popoháněly, zvláště když bylo možné svést pohromy nejrůznějšího druhu na ty, kdo byli obviněni jako první – většinou šlo o staré ženy a jiné společenské outsidersy. Mnohé oběti se přiznaly víceméně spontánně, neboť si uvědomily, že když už byly jednou obviněny, snaha se bránit nebo klást odpor by znamenala jen nekonečné utrpení, a ani zproštění viny by jim automaticky nezaručilo, že je společnost přijme zpátky do svých řad.“ - Thomas Munck, cit. 133, str. 292

¹³⁹ Ne náhodou se ve starší češtině pro trestní právo užívalo příhodného výrazu „právo útrpné“. Tohoto výrazu užívá i Chevalier de Jacourt ve stejnojmenném hesle *Encyklopedie* a definuje jej jako „tělesný trest v té či oné míře krutý a bolestivý.“ Cit. podle: Michel Foucault, cit. 10, str. 69

terčem novověké trestní represe. Tělo, které mělo v konečné instanci náležet králi a Bohu, bylo podrobováno velmi silnému a mnohdy nesmírně rafinovanému utrpení (*peine forte et dure*): bylo páleno, bičováno, cejchováno, bito palicí, natahováno na skřípec, někdy dokonce i čtvrceno.¹⁴⁰ A to leckdy nejen v rámci uloženého trestu, ale i v rámci samotného vyšetřování.

Jak je patrné už z výše zmiňovaných statistik (supra note 83), veřejné popravy byly v 16. století a 17. století napříč většinou Evropy rozšířenou praxí. Podle dochovaných zpráv jim obyvatelstvo řady větších evropských měst uvyklo jako čemusi poměrně běžnému (například v Paříži se jich v době vlády Jindřicha III. a Jindřicha IV. konalo nějakých 65 ročně, což je o něco více než jedna poprava za týden¹⁴¹). Vězení se naopak jako trest v raném novověku – přinejmenším v rámci „necírkevního“ práva – ukládalo relativně málo, většinou do něj byli zavíráni jen ti delikventi, kteří nebyli schopni zaplatit peněžité pokuty za méně závažné delikty.¹⁴² Jinak věznice sloužily především vazebním účelům, přesně v duchu anglického hesla, které však stejně dobře platilo i na kontinentu: „The dungeon exists for detention and not for punishment.“¹⁴³

Krutost, na které byl evropský trestní systém 16. a 17. století do značné míry založen, byla (přinejmenším z dnešního pohledu) obrovská. Ať už čteme záznamy v kronikách, prohlížíme si dobové rytiny nebo dochované mučící nástroje, můžeme se jen těžko ubránit údivu nad tím, jak tvrdému zacházení byli tehdejší zločinci (a leckdy pochopitelně i nevinní lidé) vystaveni. V Římě třeba již od 15. století patřilo k oblíbeným kratochvilím měšťanů chodit pozorovat odsouzence s obličejí potřenými medem, který lákal mouchy, vosy a různý jiný hmyz k nepřetržitým útokům.¹⁴⁴

Pokud jde o krutost a spektakulárnost, jako dost možná nejvýmluvnější se jeví dobový záznam z

¹⁴⁰ Na českém území byla například situace takováto: „Tresty, pokud nebyly nahrazeny soukromou dohodou mezi pachatelem a poškozeným, byly trest smrti, prováděný stětím, šibenicí, upálením či zahrabáním za živa, tresty mrzačící – podle druhu deliktu useknutí ruky, nohy, oslepení, vytržení jazyka, konfiskace majetku, plen (tj. zpusťování majetku pachatele), pokuty, ztráta cti.“ - Karel Malý a kol., cit. 117, str. 122; Jak ukazuje autor o něco dále, škála trestů smrti byla dokonce ještě pestřejší: „Hojně byl užíván trest smrti, a to různými způsoby: oběšení (při krádeži), stětí (za vraždu), upálení za živa (za čarodějnickví zhářství), zahrabání za živa (čarodějnickví ženy) s případným probodením srdce zahroceným kulem (za usmrcení novorozeněte), lámání kolem (za násilné smilstvo), vláčení ulicemi a lámání kolem (za úkladnou vraždu). Někdy byl trest vykonáván i na mrtvém (za sebevraždu).“ - Karel Malý a kol., cit. 117, str. 125

¹⁴¹ Srov. Robert Muchembled, cit. 82, str. 145

¹⁴² Ve starších dějinách bylo naopak vězení ukládané podle kanonického práva trestem poměrně rozšířeným. Rozhodně nelze tvrdit, že je až „vynálezem“ snah osvěcenských reformátorů trestního práva – koneckonců ani sám Foucault v něm nespátřuje přímý výsledek jejich snah. Ve 13. století prosazovala uvěznění pachatele jako žádoucí formu trestu (v kontrastu k jiným, příliš krvelačným druhům postihu a se zdůrazněním jeho „postní“ funkce) zejména katolická církev, a to zejména po IV. Lateránském koncilu roku 1215. Srov. James Q. Whitman, *The Transition to Modernity*, in: Markus D. Dubber, Tatjana Hornle (eds.), *The Oxford Handbook of Criminal Law*, Oxford: Oxford University Press, 2014, str. 89; K obdobným závěrům dospěla ve svém výzkumu i Daniela Tinková: „Idea vězení jako trestu-vykoupení spojeného s pokáním v individuálně organizovaných celách má své nepochybné kořeny v kanonickém právu, které znalo individuální internaci klášterního charakteru. Tato koncepce byla jistě úzce spjata s ideou spojení zločinu s hříchem a s nezbytností pokání a individuální meditace, kterou umožňovala právě tato individuální internace v celách; souvisela rovněž s absencí tělesných trestů v církevním právu. V novověku se můžeme setkat s řadou takových vězeňských institucí náboženské provenience, a to v katolických i protestantských. Hlavní rozdíl mezi těmito dvěma duchovně-kulturními doménami tkvěl v tom, že katolické internační ústavy se zakládaly především právě na individuální meditaci a pokání, zatímco instituce nápravných domů v protestantských zemích byla spojená spíše s ideálem práce, neboť zločin se jevil především jako plod lenosti a zahálky odstranitelný prací.“ - Daniela Tinková, cit. 2, str. 52

¹⁴³ Srov. Ludwig von Bar, *A History of Continental Criminal Law*, Union: The Lawbook Exchange, 1999, str. 309; Netřeba zdůrazňovat, že podmínky ve vězeňských celách byly ve většině případů velmi nepříznivé. Na malém prostoru se tu v okovech soustřeďovalo obrovské množství lidí, nucených žít bez světla, čerstvého vzduchu a byť jen náznakem slušnější stravy. Šířily se tu různé infekce.

¹⁴⁴ Srov. Rodolfo Amadeo Lanciani, *The Golden Days of the Renaissance in Rome: From the Pontificate of Julius II to that of Paul II*, Boston: Houghton, Mifflin and company, 1906, str. 31

popravy Roberta-Francoise Damiense, který se v posledních desetiletích „proslavil“ především zásluhou Michela Foucaulta:

„Damiens byl odsouzen 2. března 1757 k ‚veřejnému pokání před hlavní branou Chrámu v Paříži‘, kam byl ‚přivezen v popravčí káře, nahý, jen v košili, drže hořící voskovou pochodeň o váze dvou liber‘; dále ‚v řečené káře vezen na náměstí Greve a na popravišti, které tu bylo uchystáno, jeho tělo bylo na prsou, pažích, stehnech a lýtkách trháno kleštěmi, jeho pravá ruka držící onu dýku, jíž spáchal řečenou královraždu, byla pálena vřelou sírou a do míst, kde bylo jeho tělo trháno kleštěmi, bylo lito zároveň roztavené olovo, vroucí olej, horká smůla, roztavený vosk a síra a poté bylo jeho tělo vlečeno a roztrháno tahem čtvera koní a jeho údy i trup spáleny v ohni, rozdrceny na popel a tento popel rozprášen byl ve větru‘.¹⁴⁵ Protože Damiens nesmírně trpěl, obrátil se dokonce s prosbami k Bohu, což od něj čekal jen málokdo: ‚Budiž řečeno, že třebaže byl vždy velkým rouhačem, neunikla mu teď z úst žádná slova rouhavá; toliko přemíra utrpení nutila jej k hrůznému křiku a on často opakoval: ‚Můj Bože, smiluj se nade mnou; Ježíši Kriste, pomoz mi.‘ Všichni diváci byli povzneseni starostlivostí faráře od Svatého Pavla, který přes svůj vysoký věk nevynechal jediný okamžik, kdy mohl utěšit trpícího.¹⁴⁶ Těsně před smrtí pak ještě Damiens, který byl do té doby znám svým rouhačstvím, poprosil Boha za odpuštění: ‚Několik zpovědníků k němu přistoupilo a mluvili k němu po dlouhou dobu; s dobrou vůlí políbil krucifix, který mu podávali; nastavil rty a pokaždé řekl: ‚Odpust', Pane.¹⁴⁷

Jakkoliv se Damiensova poprava datuje až do nejposlednější fáze trestněprávního „Ancien Régime“, kdy podobná míra krutosti byla spíše již něčím relativně ojedinělým,¹⁴⁸ odhaluje se na hned několik důležitých rysů, které mu byly v dlouhodobějším časovém kontextu vlastní. Tresty jsou v tomto penologickém systému velmi kruté, zaměřují se primárně na lidské tělo a jeho senzory bolesti.¹⁴⁹ Bolest je tu přitom důležitou součástí celého trestního rituálu. Ten je pečlivě inscenován a jeho veřejná manifestace plní hned několik funkcí naráz. Delikvent je tu za prvé veden k veřejnému pokání: očekává se od něj, že před zraky ostatních zemře jako litující a smířený křesťan, který se nerouhá a nikoho, ať už je to král, Bůh nebo církev, neproklíná. Proto je mu také až do poslední chvíle „k ruce“ kněz nebo jiný církevní představitel. Robert Muchembled v této souvislosti hovoří o „spirituální reintegraci do křesťanského společenství“ jakožto jedné z hlavních symbolických funkcí veřejné popravky.¹⁵⁰ Tomu odpovídá i pojetí celého trestního rituálu. Řečeno s Muchembledem, byl to „pevně strukturovaný a kodifikovaný žánr.“¹⁵¹ Konkrétní podoba rituálu se sice v Evropě místo od místa lišila, základní podstata byla ale všude v zásadě stejná. Odsouzeného připravili na smrt církevní představitelé a na popraviště ho zpravidla doprovázelo celé procesí.¹⁵² Po

¹⁴⁵ *Pieces originales et procédures du proces fait a Robert-Francois Damiens*, cit. podle: Michel Foucault, cit. 10, str. 33

¹⁴⁶ *Pieces originales et procédures du proces fait a Robert-Francois Damiens*, cit. podle: Michel Foucault, cit. 10, str. 33n

¹⁴⁷ *Pieces originales et procédures du proces fait a Robert-Francois Damiens*, cit. podle: Michel Foucault, cit. 10, str. 34n

¹⁴⁸ Přinejmenším od konce 17. století jsou veřejné popravy – stejně jako vystavování mrtvých či umírajících těl – v Evropě již na ústupu. Jak jsme již viděli, souvisí to s postupujícím procesem civilizace mravů a zvyšováním všeobecné citlivosti vůči násilí. Srov. Daniela Tinková, cit. 2, str. 86

¹⁴⁹ Našli se však i komentátoři, jimž míra způsobovaných tělesných útrap stále připadala nedostatečná. Výmluvný je třeba anglický anonymní pamflet *Hanging not Punishment Enough* z roku 1701, jehož autor sní o „trestech, které by dovolovaly lámat odsouzenec v kole, poté jej bičovat do zemdlení, poté jej zavěsit do řetězů a nechat jej umírat hlady.“ - Michel Foucault, cit. 10, str. 44

¹⁵⁰ Srov. Robert Muchembled, cit. 82, str. 136

¹⁵¹ Robert Muchembled, cit. 82, str. 136 (volný překlad autora)

¹⁵² Průběh těchto „trestních slavností“ byly někdy skutečně barvitý: „V některých částech Španělska jel odsouzený na oslovi, tak jako Kristus; jinde, například v Paříži, vezli odsouzeného na vozíku. V katolické Francii a na Španěly ovládaném území Belgie a Holandska tento rituál často provázela kajičná scéna amende honorable: odsouzený byl jen v košili a prostovlasý, s velikou svíčkou v ruce, a musel pokleknout před kaplemi či kostely a na rozcestích, aby

vykonání rozsudku se pak měli všichni přihlížející ještě za duši popraveného, která byla právě „odeslána k vyšší soudní instanci“, naposledy pomodlit a dát jí sbohem.¹⁵³

Na místě tomuto „trestnímu divadlu“ přihlížejí stovky – někdy i tisíce – diváků a další tisíce se o něm dozvídají ze zprostředkovaného líčení, většinou poměrně detailního a sugestivního¹⁵⁴. Jedna smrt je takto „rozdrobena na tisíc malých smrtí“ a stává se sdíleným zážitkem, který pro všechny zúčastněné představuje určité memento (tělesné utrpení, zakoušené zde na zemi má mj. anticipovat utrpení hříšníků na onom světě) a zároveň uspokojuje jejich touhu po „velké podívané“.¹⁵⁵ Robert Muchembled v této souvislosti uvádí, že veřejné popravy nahradily prostému lidu některé jeho dřívější krvelačné zábavy, které nyní již byly zapovězeny.¹⁵⁶ Venkované v touze spatřit popravu naživo často cestovali do měst z velké dálky.¹⁵⁷ U popraviště byly zastoupeny všechny společenské vrstvy, byli tu muži i ženy, Muchembled v této souvislosti hovoří o skutečném řezu napříč celou společností.¹⁵⁸ Přihlížející přitom s popravovaným sympatizovali spíše jen výjimečně. Někdy jej spíše zahrnovali nadávkami, výsměšným pokřikováním a snažili se ho co nejvíce zahanbit nebo přimět k prosbě o odpuštění. O mnoho lépe na tom v jejich očích nebyl ani kat: „u trestu zahanbujícího tryskala zahanbující hrůza z popraviště; obklopovala zároveň kata i odsouzenec: a hrozilo-li, že promění hanbu, která byla uvalena na popravovaného, v soucit nebo oslavu, obracela též v zahanbení zákonného násilí popravčího.“¹⁵⁹

Smyslem tohoto pečlivě režírovaného obřadu (Robert Muchembled hovoří dokonce o „galapředstavení“¹⁶⁰) tedy rozhodně není jen „reintegrovat duši odsouzeného do křesťanského

- prosil za odpuštění. Prosil Boha, krále a zákon.“ - Robert Muchembled, cit. 82, str. 136 (volný překlad autora)
- ¹⁵³ Víra v nesmrtelnou duši, která je vyšší entitou nežli smrtelné tělo, s nímž může být zacházeno různě, byla pro většinu tehdejších lidí čímsi zcela samozřejmým. S výjimkou několika málo materialistických filosofů jako byl La Mettrie o její nesmrtelnosti prakticky nikdo nepochyboval – z toho důvodu ostatně také nebyla poprava považována za trest absolutní, jak je tomu dnes, nýbrž jen za jakýsi předstupeň vedoucí ke konečnému soudu Božímu.
- ¹⁵⁴ Jednoznačný důraz byl nicméně kladen na osobní, nezprostředkovanou zkušenost veřejných poprav. Slovy Foucaultovými: „Nestačí, aby o nich lidé věděli, ale aby je viděli na vlastní oči. Proto, aby měli strach; také však proto, že musí být svědky, jakoby ručiteli trestu, a proto, že se na něm musí do jisté míry podílet.“ - Michel Foucault, cit. 10, str. 100
- ¹⁵⁵ Co přesně se na popravišti odehraje, vzbuzovalo v přihlížejících obrovskou zvědavost. Nezřídka v tom spatřovali i svého druhu vzkaz shůry: „Krutost pozemského trestání se vyvozuje z trestu budoucího; rýsuje se v něm příslib odpuštění. Lze však říci: nejsou tato hrůzná utrpení znakem toho, že Bůh odsouzeného zanechal v lidských rukou? A vzdáleny tomu, aby zaručovaly budoucí rozhřešení, představují tato utrpení spíše bezprostřední zatracení; takže zemře-li odsouzený rychle, bez prodlužované agonie, není to důkaz, že si jej Bůh přál ochránit a zabránit tomu, aby propadl beznaději? Je tu tedy jistá dvojnásobnost tohoto utrpení, která může znamenat stejně tak pravdu zločinu, jako omyl soudců, dobrotu nebo špatnost zločince, shodu či rozpor mezi soudem člověka a soudem božím. Odtud pramení ona ohromná zvědavost, která žene diváky k popravišti a k utrpení, které se tam jejich pohledu nabízí; tam je rozluštna otázka zločinu a nevinu, minulosti a budoucnosti, světa vezdejšího a věčnosti.“ - Michel Foucault, cit. 10, str. 85; Důležitou roli hrál i fakt, že poprava často následovala v podstatě bezprostředně po odsouzení. Možnost, že zločinec na poslední chvíli dostane milost, tudíž ještě posilovala již tak značné napětí davu.
- ¹⁵⁶ Srov. Robert Muchembled, cit. 82, str. 137
- ¹⁵⁷ Srov. Robert Muchembled, cit. 82, str. 143; Potřeba „spektáklu „byla v tehdejší společnosti zřejmě poměrně silná. Svědčí o tom i některé velmi rozšířené – morálně neospravedlnitelné – veřejné rituály týrání zvířat. „V Paříži patřilo v 16. století ke svátečním radovánkám pořádaným u příležitosti svátku sv. Jana upalování jednoho či dvou tuctů koček. Tato slavnost byla velmi oblíbená. Lidé se shromáždili. Vyhrávala sváteční hudba. Pod jakýmsi lešením byla postavena ohromná hranice. Poté se na lešení zavěsil vak nebo koš s kočkami. Vak nebo koš začal doutnat, a když prohořel, kočky spadly na hranici a shořely, zatímco se zástup bavil jejich vřestěním a mňoukáním. Obvykle byl přítomen král se svým dvorem. Někdy byl králi nebo následníkovi trůnu přenechán čestný úkol zapálit hranici. A doslýcháme se, že jednou byla na zvláštní přání krále Karla IX. chycena liška a upálena spolu s kočkami.“ - Norbert Elias, cit. 88, str. 278
- ¹⁵⁸ Srov. Robert Muchembled, cit. 82, str. 143; Vzdělanější publikum si přitom podle dochovaných zpráv leckdy stěžovalo na neukázněný a „ukřičený“ dav, chtivý té nejpokleslejší podívané. Srov. Robert Muchembled, cit. 82, str. 137
- ¹⁵⁹ Michel Foucault, cit. 10, str. 41
- ¹⁶⁰ Srov. Robert Muchembled, cit. 82, str. 137

společenství“, ale také ukázat veřejnosti, že právo bylo restaurováno, že zlo bylo splaceno zlem, a že žádoucí hodnoty byly obnoveny. Nezůstává ale jen u toho. Trestní ceremonie má i svůj jednoznačný utilitární účel, který sice není primární a dominantní, ale který přesto není možné opomíjet. Smysl veřejné popravky takto dále spočívá jednak v odstranění potenciálních budoucích pachatelů, kteří by si na základě zhlédnuté hrůzy měli potenciální delikvenci rozmyslet, jednak se skrze ni poctiví občané utvrzují v tom, že porušovat pravidla se nevyplácí, a že zločinec bude po zásluze potrestán.¹⁶¹ Takovýto exemplární efekt, byť nepředstavoval prvotní důvod, pro který se trestá, byl rovněž považován za důležitý a většina soudobých právních teoretiků ani soudců jej nijak nezpochybňovala.¹⁶² Výkon trestu byl de facto jakousi násilnou oslavou vítězící justice, která ukázala společnosti svou moc a donutila lidi, aby se jí do budoucna obávali. Tento aspekt trestního rituálu pojmenovává i Foucault: „Z hlediska justice, která jej ukládá, musí být veřejné mučení zjevné, viditelné pro všechny, téměř jako její triumf. Sama přemíra prováděného násilí je součástí její slávy: to, že má viník při bičování naříkat a křičet, není nějaká zahanbující podružnost, nýbrž obřad, při němž se justice předvádí ve své síle. Odtud pramení bezpochyby i ta mučení, jež probíhají ještě i po smrti: spálení mrtvol, rozprášení popela ve větru, smýkání těla a jeho vystavení u cesty. Justice pronásleduje tělo až za hranice veškerého možného utrpení.“¹⁶³

Veřejná poprava, jak na základě pečlivého studia pramenů Foucault dále dokládá, však v raně novověkém období plnila ještě jednu významnou funkci: byla manifestací královské moci, jejím symbolickým znovupotvrzením. V době, kdy platila zásada *Rex lex* (král je zákon), bylo každé porušení práva chápáno zároveň i jako „malá královražda“.¹⁶⁴ A tu pochopitelně nebylo možné nechat bez odpovědi. Veřejný výkon tak v symbolické rovině představoval rehabilitaci královské autority a její obnovu. Zároveň se také jeho prostřednictvím dávalo poddaným jasně najevo, že jejich tělo nenáleží jim samým, nýbrž králi a Bohu. Král se v naznačeném pojetí tedy de facto mstí za potupu, již byl zločinem vystaven, a to na těle provinivšího se poddaného. Ať už zločin našel

¹⁶¹ Takový byl alespoň ideální scénář, který se pochopitelně ne pokaždé podařilo naplnit. V některých výjimečných případech dav se zločincem ostentativně sympatizoval, obzvlášť když byla přesvědčen o jeho nevině či o spravedlivosti jeho odporu vůči vrchnosti. Ojediněle byl odsouzený i výslovně glorifikován a někdy se pak za něj dokonce sročený dav na popravišti fyzicky postavil a začal kata pronásledovat. To se stalo třeba na konci 17. století ve francouzském Avignonu v případě vraha známého jako Pierre du Fort. Dav pohoršilo, jak krutě si vůči němu kat počínal, a probudil se v něm soucit. Lidé začali kata i jeho pomocníka kamenovat a bít, popravovaného osvobodili, odvedli ho na hřbitov, aby se ho justice již nemohla zmocnit, a odsud do kostela. Arcibiskup mu pak udělil milost. Srov. Michel Foucault, cit. 10, str. 107n; Takový případ nebyl úplně ojedinělý – zbytečné utrpení, jemuž byl popravovaný vystaven vinou nezkušeného nebo sadistického kata, vzbuzovalo sympatie přihlížejícího lidu častěji. K tomu srov. Robert Muchembled, cit. 82, str. 137; V celkovém součtu však podle Roberta Muchembleda takovéto případy nepřevládaly, častěji dav spíše uložený trest vítal anebo s ním byl aspoň srozuměn. Soucit se pak eventuálně dostával ke slovu až po vykonání popravky. „Pokud se trest zdál normální a úměrný spáchanému přestupku, sledoval jej fascinovaný dav bez viditelných emocí. Nejenže přijal adekvátnost trestu, ale držel si i fyzický odstup od odsouzeného, který vážně překročil společenské normy. Avšak následný osud zmrzačeného těla vyvolal příval emocí v rámci kolektivní identifikace těla. Lidé tedy vzlykali nad mrtvou lidskou schránkou, která se zločiny onoho vyvrhele již neměla nic společného.“ - Robert Muchembled, cit. 82, str. 140 (volný překlad autora)

¹⁶² Srov. Richard Mowery Andrews, *Law, Magistracy, and Crime in Old Regime Paris, 1735-1789: Volume 1, The System of Criminal Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, str. 304

¹⁶³ Micheal Foucault, cit. 10, str. 70

¹⁶⁴ Foucault v této souvislosti zmiňuje dnes již klasickou Kantorowiczovu práci *The King's Two Bodies*, v níž se obšírněji vysvětluje středověká teorie zdvojeného královského těla. To „v sobě nese kromě prvku dočasného, jenž se rodí a umírá, ještě jiný, který přetrvává navzdory času a je deklarován jako fyzický, ačkoli nehmátelný podklad království; okolo této zdvojenosti, jež byla původně blízká christologickému modelu, se organizuje ikonografie, politické teorie monarchie, právní mechanismy, které zároveň rozlišují i spojují v sobě osobu krále s nároky Koruny a s celým rituálem, jenž dosahuje svých nejsilnějších momentů v korunovaci, při pohřbu nebo v ceremoniích manifestace oddanosti králi. Na druhém pólu bychom si mohli představit tělo odsouzeného; i on má svůj právní status; podněcuje svůj ceremoniál a přivolává celý teokratický diskurz, nikoliv však proto, aby založil ‚nadbytek moci‘, jehož nabývá osoba panovníka, nýbrž proto, aby kódoval ‚chybění moci‘, jímž jsou označeni ti, kteří jsou podrobena trestu. V nejtemnější oblasti politického pole se rýsuje odsouzenec jako symetrická a převrácená figura krále.“ - Michel Foucault, cit. 10, str. 64

nebo nenašel svou oběť, ať už jím byla nebo nebyla způsobena nějaká konkrétní újma, vždy je namířen proti králi a jeho posvátné moci a jako takový musí být potrestán.¹⁶⁵ Již v 18. století tento princip popsal Paul Risi: „I za předpokladu, že by nikomu nebylo ukřivděno a nikdo nebyl poškozen, byl-li spáchán nějaký čin, který zákon zapovídá, je to přestupek, který vyžaduje nápravy, neboť je tím porušeno právo suverénního vládce a je tak poškozena důstojnost jeho charakteru.“¹⁶⁶

Symbolické pojetí zločinu jako „malé královraždy“ takto podle Foucaulta zapadá do širšího rámce manifestace královské moci. Kořeny tohoto symbolického pojetí leží již ve středověku, v nových – absolutistických – poměrech se však nyní klade zvýšený důraz na panovníkovu všemocnost. Ta se má stvrzovat skrze rozličné rituály, přičemž poprava je jen jedním z nich: „Veřejná poprava, tak běžná a všední, jak jen mohla být, se zařazovala do celé řady rituálů skrývané a znovunastolované moci (korunovace, vstup krále do dobytého města, podrobení vzpurných lidí); nad zločinem, který zneuctil panovníka, rozvinula před očima všech nepřemožitelnou sílu. Jejím cílem není ani tak znovunastolit rovnováhu, jako spíš až k nejzazšímu bodu rozvinout nesouměřitelnost mezi člověkem, který se odvážil překročit zákon, a všemocným panovníkem, který uplatňuje svou sílu.“¹⁶⁷

Skutečnost, že panovník sebe sama představuje jako všemocného, pochopitelně neznamená, že úplně všemocným i reálně byl. Jak už bylo řečeno výše, centrální moc se v Evropě etablovala jen pomalu a narážela na množství překážek. Výše popsané trestní praktiky proto můžeme kromě jiného pochopit i jako odpověď na tento stav, z pohledu centrální panovnické moci stále neuspokojivý. Řečeno jednoduše: ostentativně projevovaná síla mohla být v některých případech i výrazem určité vnitřní slabosti a nejistoty. Pregnantně tuto situaci popsala Daniela Tinková: „Raně novověký soudní aparát narážel na řadu projevů odporu. Při bližším studiu vidíme, že zdaleka nešlo o nějakou chladnou mašinerii, neomylného a nelítostného netvora, ale spíš o jednu z podob centrální autority, kde se naopak projevovala její křehká a nejistá situace. Zdánlivá krutost trestní justice i raně novověkého státu v podstatě jen maskovala praktickou bezmocnost a neúčinnost.“¹⁶⁸

3.4 Arbitrárnost, právní nejistota, nerovnost před zákonem

„Existuje dvacet pět různých výkladů pařížského zákoníku, čímž je pětadvacetkrát dokázáno, že je pochybný. Kdyby bylo dvacet pět soudních síní, bylo by i dvacet pět různých právních praxí. Asi patnáct mil od Paříže začíná provincie, která se jmenuje Normandie, a tam by vás soudili úplně jinak než tady.“

- Voltaire

Za jednu z klíčových hodnot moderního právního státu bývá považována právní jistota. Ve sféře trestního práva o ní lze hovořit jen tehdy, když si občan může být dopředu jistý tím, podle jakých norem¹⁶⁹ bude jeho jednání posuzováno a jaká sankce na něj dopadne v případě, že je poruší. Tyto

¹⁶⁵ Pokud byl každý zločin chápán jako urážka krále, byl zároveň automaticky považován za nebezpečný. To pak v praxi často vedlo k tomu, že zločiny a tresty nebyly správně odstupňovány, a že delikventům hrozil za méně závažný zločin stejně přísný trest jako za zločin závažnější.

¹⁶⁶ Paul Risi, *Observations sur les maitres de jurisprudence criminelle*, cit. podle: Michel Foucault, cit. 10, str. 87

¹⁶⁷ Michel Foucault, cit. 10, str. 88

¹⁶⁸ Daniela Tinková, cit. 2, str. 45

¹⁶⁹ Nemusí jít pochopitelně jen o normy psané - za předpokladu, že jsou dostatečně určité a obecně závazné, může se jednat i o obyčejné a ustálené zvyklosti. Normy mohou být také obsaženy i v rozhodnutích soudů, jež získaly sílu precedentu. To je běžné zejména v anglosaském právu, ale ve stále větší míře se tento fenomén objevuje i v právu kontinentálním. To sice nadále zůstává věrné svým striktně racionalistickým kořenům, a primární důraz tudíž klade na psané právo (*lex scripta*), pořád častěji se ale coby důležitý pramen práva dostávají ke slovu například tzv. „obecné právní principy“, formulované národními (zejména ústavními) soudy a v posledních desetiletích stále častěji i nadnárodními soudními tribunály v rámci jejich konkrétní rozhodovací praxe. K tomu srov. např. Zdeněk Kühn, *Aplikace práva ve složitých případech: k úloze právních principů v judikatuře*, Praha: Karolinum, 2002

normy musí být jasné, přehledné, jednoznačně formulované a obecně přístupné, musí být občanům dopředu známé a ohledně jejich výkladu nesmí panovat žádná závažnější pochybnost. Jenom pak může být řeč o předvídatelnosti práva, jenom pak si může občan svůj život smysluplně plánovat a jenom pak můžeme o platném právu eventuálně říci, že má morální základ.¹⁷⁰ Třebaže i v dnešní době máme k tomuto ideálu v řadě případů daleko, princip právní jistoty považujeme za zcela samozřejmou součást moderního právního systému a současně i za jeden z důležitých civilizačních pilířů. V době před osvícenskou trestněprávní reformou tomu tak nebylo.

Zásadní potíž spočívala už ve značné roztržitésti tehdejšího právního řádu nebo – řečeno přesněji – ve faktické pluralitě vzájemně si konkurujících právních řádů. Středověké učení o „trojím lidu“ sice již ztratilo většinu ze své přesvědčivosti, mnohá jeho rezidua však přežívala dále.¹⁷¹ Pro různé stavy tu tudíž byly různé právní řády, kromě centrálních panovnických právních předpisů – všemožných ediktů, ordonancí apod. – nadále zůstávalo v platnosti i právo městské, cechovní, církevní či třeba právo zemské. „Královská vůle narážela na tisíce zděděných privilegií. Svou autonomii, která se opírala o privilegia získaná kdesi v dávné minulosti, měla města, kraje a celé provincie, církve, různé korporace, univerzity, cechy, církevní instituce i drobná šlechta.“¹⁷² Soudní soustava byla rovněž velmi nepřehledná, leckdy nebylo jasné, jaký soud je povolán rozhodovat ten který případ, ani podle jakých norem to má činit. Docházelo tak k hojným kompetenčním sporům, často bez jasného rozřešení. Nadto mohli soudci kromě zákonných norem (*lex*) přihlížet i k celému komplexu právních názorů učenců a komentátorů (*interpretatio*), což k vyšší předvídatelnosti práva také nepřispívalo.¹⁷³

Centrální panovnická moc se už od vrcholného středověku pokoušela tento nepořádek postupně odstraňovat, a přicházela proto například s prvními ucelenějšími kodifikacemi, které měly právní řád zpřehlednit (s podobnou snahou se bylo možné setkat i na úrovni městského práva). V tomto svém úsilí však narážela na setrvalý odpor. „Koncem sedmnáctého století byla situace taková, že monarchie mohla nabýt jakékoliv podoby, ale očividně se musela tím či oním způsobem dohodnout

¹⁷⁰ Jak ukazuje americký právní filosof Lon L. Fuller v díle *Morálka práva*, existuje několik základních právních principů, bez nichž nemůže být o morálnosti toho kterého právního systému řeč. Popsaný princip právní jistoty je jedním z nich. Podrobněji srov. Lon L. Fuller, *Morálka práva*, Praha: OIKOYMENH, 1998, str. 37nn

¹⁷¹ Středověká společnost byla silně hierarchizovaná, rovnost lidí již na tomto světě byla považována za utopický cíl, jedinou uznávanou rovností byla „rovnost ve smrti“. Pozdní středověk takto například přichází s obrazem „tance smrti“ (*Totentanz*), v němž je možné nalézt útěchu nad nespravedlností světa: lhostejno jakého stavu, ve smrti jsou si nakonec všichni rovni. Pokud ale šlo o organizaci pozemského světa, nerovnost byla považována za zcela přirozený, nevyhnutelný jev. Jak ukazuje v knize *Podzim středověku* nizozemský historik Johan Huizinga, stavovské členění společnosti bylo pro středověkého člověka čímsi samozřejmým: „Představa členění společnosti na stavy prostupuje ve středověku až do nejposlednějších nitek všechny teologické a politické úvahy. Naprosto se neomezuje na obvyklou trojici duchovenstva, šlechty a třetího stavu. Pojem stav má nejen vyšší hodnotu, ale i mnohem obsáhlejší význam. Obecně je každé seskupení, každá funkce, každé povolání považováno za stav, takže se vedle rozdělení společnosti do tří stavů může vyskytovat i rozdělení do dvanácti stavů.“ - Johan Huizinga, *Podzim středověku*, Praha, Litomyšl: Paseka, 2010, str. 58; Ve světle toho pokládám za přesvědčivou interpretaci, podle níž je předosvícenský právní partikularismus konkrétním výrazem obecnější plurality hierarchicky postavených právních subjektů ve stavovské společnosti. K tomu srov. zejména Maxmiliano Hernández Marcos, *Conceptual Aspects of Legal Enlightenment in Europe*, in: Damiano Canale, Paolo Grossi, Hasso Hofmann (eds.), *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence: Volume 9: A History of the Philosophy of Law in the Civil Law World, 1600-1900*, Dordrecht: Springer, 2009, str. 84

¹⁷² Ulrich Im Hof, cit 28., str. 157

¹⁷³ Srov. Maxmiliano Hernández Marcos, cit. 171, str. 85; Autor zde dále s odvoláním na italského právního teoretika a historika Giovanni Tarella dodává, že jakkoliv měly mít tyto právní názory v duchu starého hesla „in claris non fit interpretatio“ původně jen podpůrnou platnost, v praxi evropských soudů můžeme v 16. a 17. století pozorovat jejich narůstající význam. Pro soudce a soudy bylo jejich užití jednou z cest, jak se vymezit vůči silici centrální moci panovníků, v jejímž nárůstu spatřovali možné ohrožení vlastního postavení. Srov. Maxmiliano Hernández Marcos, cit., str. 85n; Zesilující inklinace soudů upřednostňovat *interpretatio* a relativizovat *lex* se také stala předmětem kritiky ze strany italského učence Ludovica Antonia Muratoriho, který v této souvislosti hovořil o tzv. „doktorské jurisprudenci“. O něco podrobněji k tomu v subkapitole 4.7.1.

na kompromisu se šlechtou nebo politickou elitou.¹⁷⁴ Vůle privilegovaných vrstev k ústupkům nebyla velká, takže právní řád zůstával přes určitá dílčí zlepšení nepřehledný. Situace, kdy bylo možné na jeden a týž skutkový děj vztáhnout více různých, vzájemně si konkurujících norem, nebyla v předosvícenském trestním systému rozhodně ojedinělá. Určitý zmatek navíc panoval i ve sféře trestních sankcí. Za některé zločiny nebyly v zákonech konkrétní tresty vůbec stanoveny a záleželo čistě na soudcově úvaze, jaký trest v daném případě zvolí. V případě zvláště závažných zločinů (*crimina extraordinaria*) mohl zase soudce předepsané tresty zpříšňovat (právní teorie v této souvislosti užívala výrazu *poena extraordinaria*), a to opět jen na podkladě vlastního volného uvážení.¹⁷⁵ Kromě toho bylo také soudcům umožněno sankcionovat na základě analogie i taková jednání, jejichž trestnost v žádném zákoně stanovena nebyla. Dnes všeobecně uznávaná maxima, že není zločinu a trestu bez předchozího zákona (*Nullum crimen, nulla poena sine lege praevia*), tak v běžné všednodenní praxi zatím neplatila.

Poddaní byli pochopitelně z tohoto stavu věcí zmatení. Na oblast práva – a to nejen toho trestního – hleděli s apriorní nedůvěrou jako na sféru plnou nástrah a nebezpečí. Přesnému smyslu právních předpisů častokrát nerozuměli, nevyznali se v jejich systematické, nemluvě o tom, že právní jazyk pro ně byl jen obtížně proniknutelný.¹⁷⁶ Odborná právní veřejnost je v tomto „právním nevědomí“ mnohdy ještě ochotně udržovala, využívajíc své „komparativní výhody“ jako dobrého zdroje obživy. Advokáti tak byli jednou z nepříliš populárních profesních skupin starého režimu, přinejmenším část veřejnosti je chovala v opovržení jako proradné, ziskuchtivé a bažící po nezasloužené moci.¹⁷⁷ Ani soudci, zpravidla sympatizující s regionální konzervativní šlechtou a interpretující královské zákony tak, aby vyloučili jejich zamýšlený účinek, na tom v očích veřejnosti nebyli o mnoho lépe – s tím jak se blížila Francouzská revoluce, jejich obliba setrvale klesala.¹⁷⁸ Celkově se společnost vůči právníkům elitám – Richard Mowery Andrews v této souvislosti hovoří o „themistokracii“¹⁷⁹ – postupně začínala stále silněji vymezovat. Důležitou měrou k tomu přispíval i fakt, že se soudcovskými stolicemi se v řadě zemí volně obchodovalo – byly považovány za lukrativní, dobře prodejné post.¹⁸⁰

Svou roli konečně sehrálo i to, že soudci byli v této době nadaní velkou mírou diskrece. Osvícenská představa, podle níž by soudní moc měla být důsledně podrobena moci zákonodárné a toliko mechanicky aplikovat její normy na konkrétní kauzy, se s převládající realitou většiny evropských zemí mýjela. Logicky se pak mezi soudci museli najít i tací, kteří svého volného uvážení dokázali zneužít. Zkorumpovaní, zlovolní nebo prostě jen nekompetentní soudci sice v tehdejších systémech s

¹⁷⁴ Thomas Munck, cit. 133, str. 363

¹⁷⁵ Srov. Heikki Pihlajamaki, Mia Korpiola, *Medieval Canon Law: The Origins of Modern Criminal Law*, in: Markus D. Dubber, Tatjana Hornle (eds.), cit. 142, str. 208

¹⁷⁶ Jak ovšem upozorňuje Julius R. Ruff, v průběhu 18. století stoupalo s rostoucí ekonomickou prosperitou i právní vědomí řady Evropanů. Podle Ruffových výzkumů se v některých regionech (například na severu Německa) dostalo na poměrně slušnou úroveň – v některých případech dokonce natolik, že se tu někteří sebevědomější venkované začali pouštět do soudních sporů se svými lenními pány. Srov. Julius R. Ruff., cit. 83, str. 86n

¹⁷⁷ Jde o názor, se kterým se setkáváme prakticky napříč známými dějinami a velké oblibě se těší i dnes. Velmi radikálně ho zformuloval například právní realista Fred Rodell: „V kmenových dobách to byli šamani. Ve středověku kněží. Dnes jsou to právníci. V každé době skupina chytrých chlapíků, vyškolená ve svém řemesle a žárlivá na to, co se v něm naučila, směšuje technické schopnosti s čistými a efektivními hokus pokusy proto, aby ovládla ostatní. V každém věku to je pseudointelektuální autokracie, střežící triky svého řemesla před nezavševčenými, a řídí po svém civilizaci své doby.“ - cit. podle: Zdeněk Kühn, *Jakou hodnotu má právní argumentace?*, in: Jiří Příbáň (ed.), cit. 4, str. 205n

¹⁷⁸ K tomu srov. zejména John Henry Merryman, *The French Deviation*, in: *The American Journal of Comparative Law*, vol. 44, no. 1, 1996, str. 109n

¹⁷⁹ Srov. Richard Mowery Andrews, cit. 162, 1994, str. 55 a 103nn; Andrews zde mj. dokumentuje, že většina nejvyšších soudcovských a prokurátorských míst v Paříži zůstávala dlouhodobě v rukou tradičních rodin.

¹⁸⁰ Srov. Mary L. Volcansek, Maria Elisabetta de Franciscis, Jacqueline Lucienne Lafon, *Judicial Misconduct: A Cross-National Comparison*, Gainesville: The University Press of Florida, 1996, str. 20; Stojí za povšimnutí, že jindy spíše

největší pravděpodobností nepřevládali, na jejich poklesky ale bylo mj. i díky zmiňovaným „obránným spisům“ a publicistice angažovaných intelektuálů typu Voltaira rok od roku více vidět.

Bylo by však chybou vnímat tehdejší soudcovskou diskreci jen negativně. Kromě případů naprostého bezpráví (včetně justičních vražd) nelze přehlížet ani skutečnost, že soudci svého volného uvážení často využívali i ve prospěch obžalovaných. Příliš tvrdé tresty, které se se změnou společenskou realitou stále více rozcházely, dokázali v řadě případů zmírnit a někdy dokonce od potrestání upustili zcela.¹⁸¹ Veřejnost si však pochopitelně všímala především soudcovských omylů. Jelikož byl proces písemný a tajný, v důsledku čehož nepodléhala justice prakticky žádné veřejné kontrole, žilo mnoho poddaných v pocitu, že jsou soudcům v podstatě vydáni na milost a nemilost. Volání po výrazném omezení soudcovské autonomie tak postupně nabývalo na síle.

Dalším rysem tehdejšího trestního systému, který budil veřejné pohoršení, byla nerovnost před zákonem. Všímalo si jí stále více teoretiků i mužů praxe a někteří z nich se kromě kritických proklamací i pokoušeli jít příkladem. Třeba Johann Jakob von Moser, jeden z nejvýznamnějších německých právníků 18. století, formuloval úctyhodné krédo, kterým se po celý svůj život snažil důsledně řídit: „Ve svých úřadech a spisech jsem nikdy nebyl straníkem jedné skupiny a po celý život jsem nikdy nepřijal zásadu: koho chleba jíš, toho píseň zpívej. Právo je pro mne právem a bezpráví bezprávím, i kdyby to mělo postihnout mého pána, mé představené nebo kohokoliv jiného. Proto jsem se ani v panovnických ani v zemských službách nenechal přimět sliby, přinutit rozkazy ani zastrašit výhrůzkami, abych hájil něco, co bych považoval za nespravedlivé nebo přemrštěné.“¹⁸² Mezi soudci starého režimu však nebyl takovýto přístup vždy pravidlem. V konkrétní praxi samozřejmě nebyl pravidlem v žádném dějinném období – ovšem v předosvícenském trestním systému neplatila zásada, že se shodné případy mají posuzovat shodně, zcela bez ohledu na to, jaké osoby se týkají, důsledně vzato ani „na papíře“.

Nejrůznější privilegia a exempce, která byla ve Francii předmětem kritiky ze strany třetího stavu především v rámci daňového systému, hrála v předosvícenském trestněprávním systému svou roli. K jaké společenské vrstvě člověk náleží (tedy zda se „živí prací“, zda „bojuje“ nebo zda se „modlí“), z jaké je rodiny, zda je urozený či neurozený, bohatý či nemajetný, zda vyznává „správnou“ nebo „nesprávnou“ víru – to vše do určité míry předurčovalo jeho osud v soudním řízení.¹⁸³ V případě šlechticů, zámožných měšťanů či letitých pozemkových vlastníků byl jeden a

přísný a kritický Montesquieu proti „kupčení“ s veřejnými úřady nic nenamítal a dokonce tuto praktiku hájil. Domníval se totiž, že možnost postupovat úřady za úplatu druhým vede k jejich přirozené cirkulaci, a brání tak jejich nemístnému hromadění v rukou osob loajálních k trůnu. Právě přehnaná koncentrace královské moci byla pro Montesquieho coby zastávce *these nobiliare* největším nebezpečím.

¹⁸¹ V sekundární literatuře se lze setkat i s názorem, že již byla vepsána v podstatě samotných norem a základního nastavení celého trestního systému. Daniela Tinková takto například poukazuje na to, že rakouská „*Theresiana*“ (1796) představovala zákoník starého, předosvícenského typu, a to nikoli nutně proto, že kodifikovala „gotickou rez“ (Brissot), ale právě tím, že nepočítala se svou vlastní aplikací a naopak spoléhala na onu „libovůli“ soudců, tolik kritizovanou osvícenci, a na panovnickou milost – *via recursus per gratiae*, čímž oslabovala zákonodárnou moc ve prospěch moci výkonné.“ - Daniela Tinková, cit. 2, str. 90

¹⁸² Cit. podle: Ulrich Im Hof, cit. 28, str. 33

¹⁸³ Doznívající stavovská hierarchizace společnosti tu pořád měla svůj nezpochybnitelný vliv. Existovala představa, že některé lidské činnosti a jim odpovídající stavy jsou hodnotnější než jiné. Velmi přesně to v knize *Sekulární věk* popisuje jeden z předních politických filosofů dneška Charles Taylor: „Předmoderní představy společnosti, zvláště ty, které staví na pojmu hierarchického řádu, byly strukturovány různými způsoby hierarchické komplementarity. Společnost byla podle nich uspořádána do různých stavů, které se navzájem potřebovaly a doplňovaly. To však neznamená, že by jejich poměr byl zcela vzájemný, neboť existovaly na odlišných úrovních. Tvořily spolu hierarchii, v níž některé stavy měly vyšší hodnotu a vyšší důstojnost než jiné. Příkladem může být často uváděná středověká idealizace společnosti jako tří stavů: oratores, bellatores a laboratores – těch, kdo se modlí, těch kdo bojují a těch, kdo pracují. Tyto řady se samozřejmě navzájem potřebovaly, ale zároveň nebylo pochyb o tom, že stojí

ten samý skutek mnohdy posuzován zásadně jinak než v případě chudého městského proletariátu, neřkuli tuláků a jiných „vagabundů“. Takováto praxe byla terčem kritiky například ze strany italského právního filosofa Gaetana Filangieriho, který proti soudobým trestním praktikám vystoupil ve spisu *Scienza della legislazione* jen o necelých dvacet let později než Beccaria (1783). Filangieri zde tvrdí, že přežívající feudální trestní systém, o němž mimochodem mimochodem mluví jako o „kostlivci“, je apriori nastaven ve prospěch mocných a bohatých. Výslovně píše, že feudální soudci, kterým veřejnost již vůbec nedůvěřuje, „mají talent pouze k tomu, aby lidi znepokojovali, utlačovali a olupovali, aby upřednostňovali kohokoliv, kdo je mocný, a pošlapali toho, kdo je slabý.“¹⁸⁴

Ze strany Filangieriho jde o silná slova, některé konkrétní důkazy se pro ně ale najít dají. Výmluvný je v tomto ohledu třeba případ dvou pařížských dělníků, odsouzených roku 1750 za homosexuální obcování k trestu smrti upálením.¹⁸⁵ Sodomie v této době byla stále de iure trestná, v konkrétní justiční praxi byla nicméně trestána pořád vzácněji. Mnozí pařížští libertini z vyšších vrstev se jí celkem nerušeně oddávali už dlouhá léta, terčem represe za to ale na rozdíl od chudých a neprivilegovaných nebyli. Nerovnost před zákonem se dále projevovala i ve sféře dokazování. Svědectví mohlo být v některých případech anulováno, pocházelo-li od „tuláka“ a naopak zesilováno, pokud byla jeho původcem tzv. „důvěryhodná osoba“. Kdo je a kdo není důvěryhodnou osobou, se přitom neodvíjelo od konkrétní životní praxe dotyčného, ale mnohem spíše od jeho společenského postavení, původu, majetku, ale také od jeho věku a pohlaví (muži jako svědci dostávali obecně přednost před ženami, starší osoby před osobami mladšími).¹⁸⁶ Štefan Verbóci takto například na začátku 16. století ve svém kompendiu existujícího uherského práva známém jako *Tripartitum* o hodnověrnosti jednotlivých svědků napsal: „Rolníci a prostí poddaní mohou být svedeni z pravdivé cesty prostřednictvím dárků nebo výhrůžek mnohem snáze a rychleji než urození.“¹⁸⁷

Nerovnost před zákonem vnášel do trestního systému konečně i institut milostí. Ty byly udělovány individuálně, pouze na základě králova volného uvážení. Byl v tom – jak vyplývá již z etymologie samotného slova „milost“ – spatřován především akt královského milosrdenství, zmírňujícího příliš tvrdé, necitlivé rozhodnutí soudu. Milost jako takovýto opravný nástroj může být v řadě případů potřebná, neboť zabrání hrozící individuální nespravedlnosti, na druhé straně ale také nelze přehlížet i některé významné nevýhody tohoto institutu. Beccaria například spatřoval základní nedostatek milostí v tom, že výrazně oslabují preventivní účinek trestu. V ideálním případě má být představa zločinu v mysli delikventa okamžitě asociována s představou trestu. Trest má být prostě vnímán jako automatický, nevyhnutelný důsledek zločinu. Pokud však zločinec předem vidí možnost, že bude omilostněn, pocit neodvratnosti trestu v něm logicky slábne, a celková prospěšnost milostí je tak vážně zpochybněna. Řada kritiků si ale všimla i dalších problematických aspektů tohoto institutu. Jeden takový podle nich spočíval v tom, že konkrétní praxe jejich udělování ještě posiluje nerovnost před zákonem. Urození, bohatí a vlivní takto mohou mít větší naději na omilostnění než obyčejní, chudí lidé bez jakýchkoliv přímluvců a ochránců.¹⁸⁸

na stupnici, kde každý následující má nižší hodnotu; některé funkce jsou svou podstatou hodnotnější než jiné.“ - Charles Taylor, *Sekulární věk: Dilemata moderní společnosti*, Praha: Filosofia, 2013, str. 20

¹⁸⁴ Cit. podle: Vincenzo Ferrone, *The Politics of Enlightenment: Republicanism, Constitutionalism, and the Rights of Man in Gaetano Filangieri*, London: Anthem Press, 2014, str. 31 (volný překlad autora)

¹⁸⁵ Srov. Robert Aldrich, *Gay Life and Culture: A World History*, New York: Universe, 2006, str. 100

¹⁸⁶ Srov. John Henry Merryman, Rogelio Pérez-Perdomo, *The Civil Law Tradition: An Introduction to the Legal Systems of Europe and Latin America*, Stanford: Stanford University Press, 2007, str. 119

¹⁸⁷ Cit. podle: Gabriella Erdélyi, *A Cloister on Trial: Religious Culture and Everyday Life in Late Medieval Hungary*, Farnham: Ashgate, 2015, str. 86 (volný překlad autora)

¹⁸⁸ K tomu srov. např. Carolyn Strange, *Qualities of Mercy: Justice, Punishment, and Discretion*, Vancouver: UBC Press, 1996, str. 15n

Šlo by namítnout, že určitá míra nerovnosti před zákonem existovala ve všech historických epochách a ve všech dosavadních společnostech, tu dnešní nevyjímaje. V trestněprávním „Ancien régime“ ovšem nacházela tato nerovnost svůj původ již v samých základech systému a nepředstavovala žádný exces či výjimku, nýbrž de facto institucionalizované pravidlo.

Výzkumem konkrétních aristokratických privilegií (exempcí, imunit, indemnit apod.) napříč Evropou 18. století se zabíral například anglický historik Michael L. Bush. Existovala prakticky ve všech státech: ve Francii třeba nebylo možné podrobit šlechtice trestu bičování, stejné to bylo i ve Španělsku. Tam navíc aristokraté nesměli být ani mučeni či posíláni na galeje. Trest smrti byl v obou zemích pro lidi šlechtického původu přípustný, nesměl však být vykonáván formou věšení, která byla pro aristokraty chápána jako pokleslá. Zapovězeno pro ně bylo i lámání v kole – to bylo vyhrazeno toliko pro prostý lid. Ve Španělsku, Anglii a Dánsku nesměly být urozené osoby pro určité (méně závažné) typy deliktů na rozdíl od ostatního lidu vůbec uvězněny. V Rusku zase Kateřina Veliká udělila aristokracii absolutní imunitu od tělesných trestů. A podobné šlo pozorovat i v řadě dalších zemí.¹⁸⁹

Jak vidno, elementární nerovnost před zákonem tedy byla častokrát vtělena již do samotných zákonů. Ty často jasně rozlišovaly, kterým osobám je ta která trestní norma adresována a podle toho volily konkrétní způsob zacházení. Soudní praxe pak tento stav ještě umocňovala.

3.5 Nespravedlivý proces

„Podezřelý, už jen tím, že byl podezřelý, zasluhoval vždy nějaký trest.“
- Michel Foucault

Většina standardních zásad trestního procesu, které dnes považujeme za samozřejmé, a které jsou také nedílnou součástí současných ústav a listin základních práv, v předosvícenské době jednoduše neplatila. Tehdejší proces byl tajný,¹⁹⁰ písemný,¹⁹¹ obžalovaný byl toliko jeho pasivním objektem, nikdy ne plnohodnotným, aktivním subjektem. Rozhodující část řízení se ocitala mimo jeho kontrolu, stejně jako mimo kontrolu veřejnosti.¹⁹² Justice nebyla podrobena veřejnému dohledu, na jaký jsme zvyklí z dnešních demokratických právních států. Zda nejsou porušována práva obžalovaného a zda je celý proces veden korektně, nebylo ve většině případů vůbec možné

¹⁸⁹ Podrobněji srov. Michael L. Bush, *Noble Privilege*, Manchester: Manchester University Press, 1983, str. 66n

¹⁹⁰ „Vyšetřování má být prováděno ‚co nejpečlivěji a s co největším možným utajením‘, praví edikt z roku 1498.“ - Michel Foucault, cit. 10, str. 71; Tajné ale bylo ve většině států nejen vyšetřování, nýbrž i samotné projednávání případu před soudem.

¹⁹¹ Možnost nahlížet do spisu byla velmi limitovaná, takže poddaný, proti kterému byl proces veden, často jen obtížně zjišťoval, co konkrétně mu je dáváno za vinu.

¹⁹² Zcela mimo kontrolu veřejnosti se pak ve Francii nacházela praxe tzv. *lettres de cachet*, opřená o představu, že král ve státě stojí nad zákonem. *Lettres de cachet* mu umožňovaly jednostranně rozhodnout o uvěznění kteréhokoliv poddaného, případně o jeho vyhoštění do kolonií či cizích států, a to bez standardního procesu a bez zachování práva na obhajobu. V praxi se vše zpravidla odehrálo rychle, bez vědomí veřejnosti a bez možnosti přezkoumat rozhodnutí, které se opíralo jen o zjištění základních faktů policejním orgánem, nezávislým soudem. I proto se *lettres de cachet* staly jedním z hlavních terčů osvícenské kritiky. K tomu srov. např. Claire Valier, *Theories of Crime and Punishment*, Harlow: Pearson Education Limited, 2002, str. 8; Foucaultův podrobnější výzkum ale ukazuje, že v praxi byly *lettres de cachet* nejčastěji užívány na základě podnětů zdola, mnohdy například ze strany rodin, které si nevěděly rady s nevhodným počínáním některého svého člena (takto byl na příklad mezi lety 1777-1790 internován Markýz de Sade). Podle Foucaulta nebyly zpravidla výrazem královské svévole, ale naopak byly „v naprosté většině případů vyžádány rodinami, učiteli, lokálními notábly, obyvateli ze sousedství či faráři a jejich funkci bylo potrestat internováním celou oblast přestupků pod hranicí trestnosti, které spočívaly v narušování pořádku, pobuřování, neposlušnosti, špatném chování.“ - Michel Foucault., cit. 10, str. 299

zjišťovat. To podstatné se totiž odehrávalo „za oponou“, de facto kdesi v úředním „kabinetu“: proto také dnes mluvíme o tzv. „kabinetní justici.“ Jedinou fází trestního řízení, která byla důsledně veřejná, byl až samotný výkon trestu. Zde se již na princip veřejnosti naopak kladl obzvláštní důraz.

Pokud jde o subjekty trestního řízení, soudce, obhájce a žalobce zpravidla spadali v jedno. Obžalovaný se vůči vyšetřujícímu soudu ocital v podřízeném, procesně nevýhodném postavení, umocněným tím, že nemohl mít obhájce (až před soudem mu mohl v některých případech radit tzv. „právní přítel“). Dokázat svou nevinu, tj. navrhnout a provést konkrétní důkazy ve vlastní prospěch, mu nebylo po rozhodující část řízení vůbec umožněno. Stejně tak mu nebylo dovoleno poznat identitu svých udavačů ani přesnou povahu usvědčující výpovědi.¹⁹³ Tzv. „legální teorie důkazní“ navíc stanovovala jasnou, silně formalizovanou hierarchii důkazních prostředků. Jestliže novodobé procesní právo k jasnému prokázání viny (dnes se zpravidla mluví o „prokázání viny mimo veškerou rozumnou pochybnost“) vyžaduje prakticky výhradně důkazy přímé, předosvícenský trestní proces se v některých případech spokojil i s důkazy nepřímými. Důkazní síla (celý důkaz, polo-důkaz, čtvrt-důkaz atd.) byla jednotlivým typům důkazu přítom stanovována už apriori.¹⁹⁴ Někdy se dokonce uplatňovala i jednoduchá aritmetika typu: „čtyři důkazy nepřímé od spolehlivých (rozuměj výše postavených) svědků vydají za jeden důkaz přímý“.

V rámci legální teorie důkazní bylo doznání obžalovaného považováno za „korunu všech důkazů“ (*regina probationum*), schopnou převážit nad jakoukoliv další odporující evidencí.¹⁹⁵ Ne náhodou proto také bylo častokrát vynucováno silou,¹⁹⁶ jakkoliv se soudci snažili cíleně vytvářet dojem, že k němu došlo „spontánně“.¹⁹⁷ Tortura, jíž ještě v antice mohli být podrobováni toliko otroci, se v raném novověku stala rozšířenou a všeobecně uznávanou vyšetřovací praktikou. A to jak tortura „předběžná“, směřující k vynucenému doznání, tak i tortura „následná“, jejímž cílem mělo být odhalení případných spolupachatelů. Obžalovaní tak byli vystavováni krutému a rafinovanému mučení, jemuž byli schopni odolat jen ti nejsilnější jedinci.¹⁹⁸

Celý proces mučení byl takto mnohem spíše než nezaujatým hledáním pravdivé verze minulých událostí jen důmyslným soubojem mezi mučitelem a mučeným. O tom, kde je skutková pravda, rozhodovalo cosi na způsob „fyzické výzvy“ (Foucault), v níž obstojí jen ti nejsilnější a nejodolnější. „Utrpení, konfrontace a pravda jsou v praxi mučení svázány jedno s druhým: spolu zpracovávají tělo postiženého. Hledání pravdy při ‚výslechu‘ je dozajista způsobem, jak dosáhnout

¹⁹³ Tento rys soudobé trestní justice ve svém *Filosofickém slovníku* emotivně pranýřoval i Voltaire: „Člověk je uvězněn na základě pouhého udání těch nejhanebnějších; syn může nařknout otce, žena manžela; obviněný nikdy není konfrontován s udavačem.“ - Voltaire, heslo *Inkvizice*, in: tentýž, *Výbor z díla*, Praha: Nakladatelství Svoboda, 1989, str. 69

¹⁹⁴ Srov. John Henry Merryman, Rogelio Pérez-Perdomo, cit. 186, str. 119

¹⁹⁵ Ke genezi zásady *confessio est regina probationum* a jejímu náboženskému pozadí podrobněji srov. Peter Brooks, *Troubling Confessions: Speaking Guilt and Law in Literature*, Chicago: University of Chicago Press, 2000, str. 92n

¹⁹⁶ „Skrze doznání zaujímá obžalovaný své místo v rituálu produkce trestní pravdy. Jak stanovilo již středověké právo, doznání učiní věc dobře známou a zjevnou. (...) Jakožto silný důkaz nevyžadující pro vynesení rozsudku nic více než několik doplňujících indicií, redukující na minimum úsilí vyšetřování a mechanismus dokazování, je tedy doznání vyhledávaným prostředkem; pro jeho získání bude použito všech možných způsobů donucení.“ - Michel Foucault, cit. 10, str. 76

¹⁹⁷ Žádoucí bylo, aby doznání budilo pokud možno autentický dojem, aby budilo zdání upřímného pokání. „Doznáním se obžalovaný angažuje ve prospěch procedury; podepisuje se pod pravdu vyšetřování.“ - Michel Foucault, cit. 10, str. 76; K tomu též Ayrault: „Nestačí, když jsou zločinci spravedlivě potrestáni. Musí, je-li to možné, sami sebe soudit a odsoudit.“ - Pierre Ayrault, *L'Ordre, formalité et instruction judiciaire*, cit. podle: Michel Foucault, cit. 10, str. 75

¹⁹⁸ V sekundární literatuře (poprvé u Johna L. Langbeina v textu *Torture and the Law of Proof*) se lze setkat i s názorem, že tortura byla jen odpovědí na tehdejší přehnaně formalizovaný důkazní systém. Ten na dokazujícího nemístně velké, de facto nerealistické nároky. Pravidla dokazování byla podle Langbeina výrazem tradiční křesťanské zdrženlivosti vůči násilí a krveprolití, jejich původ byl v kanonickém právu. Měla se stát zárukou, že bude popraven jen ten, u koho o jeho vině panuje naprostá jistota – zárukou pro samotného obviněného, ale rovněž

nejsilnějšího důkazu mezi všemi – doznání viníka; je to však také bitva, v níž vítězství jednoho protivníka nad druhým rituálně „produkuje“ pravdu. Mučení, jež mělo vést k doznání, obsahovalo něco z vyšetřování, avšak i něco ze souboje.¹⁹⁹ Pokud obžalovaný vydržel a nepřišel s doznáním, vyšetřující soudce se nakonec musel obvinění vzdát. To se však dělo jspíše en zřídka.

Napínání na skřipec, bičování, pálení a všemožné jiné formy tortury byly uplatňovány s velkou vynalézavostí, takže doznání nebylo z většiny vyšetřovaných nijak těžké vydobýt. Že šlo ve většině případů jen o výraz přání, aby ono těžko snesitelné utrpení jednoduše skončilo, si vyšetřovatelé zpravidla nechtěli připustit. V průběhu let se přeci jen prosazovala snaha podrobit celý proces tortury přísnějším pravidlům, zejména rozlišit jeho základní typy (tortura „řádá“ a „mimořádná“) a jasně definovat situace, kdy jsou a kdy nejsou přípustné (o něco podrobněji k tomu v subkapitole 5.6.2). I přes tuto dílčí reglementaci však mučení coby důmyslná „technika bolesti“ (Foucault) zůstávalo i nadále – hluboko do osmnáctého století – v podstatě legitimní, uznávanou praktikou, k níž se je v řadě případů možné uchýlit. Třeba případ Jeana Calase, k němuž se podrobněji dostanu v dalším oddílu, je toho přesvědčivou ukázkou.

Tortura nebyla jediným kritizovaným reziduem středověku, na nějž *philosophes* hleděli jako na „temný“ a „barbarský“. Přípustnost a rozšířenost mučení úzce souvisí ještě s jiným, neméně důležitým rysem předosvícenského trestního práva procesního. Tím je skutečnost, že tehdejší trestní proces neznal institut presumpce nevin, naopak v řadě případů vinu obžalovaného presumoval.²⁰⁰ Tato souvislost přitom nejlépe vynikne při srovnání s dnešním stavem věcí. Mučení obžalovaných je v současnosti zavrhováno z řady rozdílných důvodů: je to krutá a nelidská praktika, která – posuzováno čistě utilitárně – leckdy ani nevede k poznání pravdy. Důležitý důvod proti tortuře ovšem leží ještě jinde: dnešní trestní paradigma nepřipouští, aby bylo utrpení, jež je bytostným znakem trestní sankce, ukládáno někomu, jehož vina nebyla dosud prokázána. Případné útrapy mohou a mají přijít až tehdy, když je obžalovaný shledán vinným. Do té doby je na něj třeba hledět jako na nevinného a podle toho se k němu i chovat. V předosvícenském trestním systému byl ale obžalovaný v řadě případů vinen již apriori, a bylo tak na něm a jeho případném obhájci, aby tuto svou tvrzenou vinu vyvrátil. A jelikož s tím, kdo je považován za viníka, může být nakládáno úplně jinak než s člověkem bezúhonným, byla tortura minimálně do doby, než obžalovaný svou vinu náhodou zpochybní, v řadě věcí.

S presumovanou vinou úzce souvisel i další významný procesní institut s dlouhou tradicí: tzv. tajná obvinění.²⁰¹ Zatímco v dnešní době jsou anonymní trestní oznámení automaticky vnímána jako

zárukou pro soudce, že neodsoudí nevinného, což by byl hřích. V praxi se však tento systém postupně začal ukazovat jako nefunkční. Opatřit si dva očitě svědky, kteří byli potřeba k odsouzení vraha, bylo zpravidla nemožné, a tortura se proto jevila jako logická odpověď. Vymoci si silou doznání od někoho, jehož vině vše nasvědčuje, ale přesto ji není kvůli náročným důkazním standardům možné dokázat, se zdálo ospravedlnitelné – a platné právo to začalo reflektovat. Pozdější ústup tortury pak Langbein nechápe jako výsledek osvícenských humanizačních reforem, ale jako prostý následek postupných změn v důkazním právu a jeho odklonu od výše popsaného formalismu a mechaničnosti. Teorie je to bezpochyby na první pohled přesvědčivá, přesto ale musí čelit některým kritickým otázkám. Tu nejzásadnější vnesl Mathias Schmoeckel v textu *Humanität und Staatsraison*: jak to, že ke změnám v důkazním právu, které bylo takto formalizované již po několik předešlých staletí, došlo zrovna v 18. století? Jedna odpověď se podle Schmoeckela sama nabízí: osvícenství. K tomu srov. zejména James Q. Whitman, *The Transition to Modernity*, in: Markus. D Dubber, Tatjana Hornle (eds.), cit. 142, str. 91nn; John H. Langbein, *Torture and the Law of Proof: Europe and England in the Ancien Régime*, Chicago: University of Chicago Press, 2012; Mathias Schmoeckel, *Humanität und Staatsraison.: Die Abschaffung der Folter in Europa und die Entwicklung des gemeinen Strafprozess – und Beweisrechts seit dem hohen Mittelalter*, Köln: Böhlau, 2000, str. 504nn

¹⁹⁹ Michel Foucault, cit. 10, str. 79

²⁰⁰ Srov. např. Lisa Silverman, *Tortured Subjects: Pain, Truth, and the Body in Early Modern France*, Chicago: University of Chicago Press, 2001, str. 3

²⁰¹ John Hostettler ve své „beccarianské“ monografii o tajných obviněních například hovoří jako o „základním prvku

méně důvěryhodná, v tehdejší trestním systému bylo jejich podávání naopak zcela běžnou, cíleně podporovanou praxí. Výsledek byl ten, že poddaní museli žít v neustálých obavách, zda se vrchnost o jejich jednání nedozví, nikdo si nemohl být ničím jistý, ve společnosti se šířil strach. Tak alespoň situaci líčil Beccaria i další osvícenští myslitelé – o tom, zda se to v praxi dělo zcela běžně, lze samozřejmě pochybovat, neboť veřejná moc se ještě nestihla etablovat se vším všudy a možnosti jejího dohledu byly obzvlášť na odlehlejších a méně zalidněných územích častokrát dost omezené. V principu však lze s osvícenci souhlasit v tom, že praxe tajných obvinění k důvěře ve společnosti zrovna nepřispívala, a že tento institut mohl být snadno zneužit.

Ve výčtu sporných trestních praktik by bylo možné ještě pokračovat. Praxe tzv. Božích soudů (ordálů) již sice byla přinejmenším od 14. století minulostí (ordály byly ve 13. století výslovně zakázány, to však Beccariovi nijak nebránilo je ve svém textu zmínit a hledat v nich kořeny existujícího důkazního řízení), některé další pozůstatky středověku však stále odolávaly. Především šlo o možnost hledat azyl v kostele, a uniknout tak před rukou spravedlnosti. Zločinci se podle některých historiků na posvátnou půdu v určitých dobách uchýlovali celkem běžně, v naději, že odsud světské moci vydání nebudou.²⁰²

V popisu různých vad předosvícenského trestního systému by bylo možné dále pokračovat a volit k tomu některé další příklady přímo z právního života. Namísto toho se nyní zaměřím na případ jediný, který ovšem svým významem a společenským dopadem mezi ostatními jednoznačně vyniká.

3.6 Případová studie: Jean Calas a proces v Toulouse 1761

„Tuto velkou bitvu proti fanatismu můžeme zároveň považovat za první bitvu proti trestnímu právu.“

- Marcelo Maestro

Příběh nespravedlivého odsouzení Jeana Calase k trestu smrti za vraždu vlastního syna a následného boje o jeho posmrtnou rehabilitaci, v němž sehrál klíčovou úlohu Voltaire, je pro nás ilustrativní.²⁰³ Většina výše popsaných vad předosvícenské justice, tj. zejména její přehnaná krutost, arbitrárnost, nespravedlivá procedura i náboženský fanatismus, který je v některých případech poháněl, se na něm totiž ukazuje velmi zřetelně.

13. října 1761 byl Marc-Antoine Calas, nejstarší syn Jeana Calase, zámožného hugenotského obchodníka s látkami v jihofrancouzském Toulouse, nalezen oběšený v otcově obchodě.²⁰⁴ Rodina nejprve tvrdila, že syna zavraždil neznámý pachatel, který pak jeho sebevraždu pouze fingoval. V dalším průběhu vyšetřování však všichni rodinní příslušníci svou původní verzi pozměnili a začali svorně tvrdit, že Marc-Antoine skutečně sebevraždu s největší pravděpodobností spáchal. Tato změna výpovědi samozřejmě mnoho důvěry nevzbudila a spíše jen k případu upoutala ještě větší pozornost. O Calasovu smrt se tak rychle začalo zajímat celé město, katoličtí kněží vystrojili Calasovi velký veřejný pohřeb.

inkvizičního systému.“ - John Hostettler, *Cesare Beccaria: The Genius of „On Crimes and Punishments“*, Sheffield Gables: Waterside Press, 2011 str. 37 (volný překlad autora)

²⁰² Srov. Marcelo Maestro, cit. 53, str. 13; Srov. rovněž případ Pierra le Fort v Avignonu supra note 161.

²⁰³ Nejde ani zdaleka o případ ojedinělý – podobné rozhořčení vzbudilo třeba i odsouzení Sirvenovo v roce 1764 či rytíře de la Barre v roce 1766. Kauza Jeana Calase však připoutala patrně největší pozornost ze všech a zprávy o ní dolehly zásluhou Voltairova přímého angažmá i do některých odlehlejších koutů Evropy.

²⁰⁴ Podrobněji k vývoji celé kauzy srov. např. David D. Bien, *The Calas affair: persecution, toleration, heresy in eighteenth-century Toulouse*, Westport: Greenwood Press, 1979; Peter Gay, *Enlightenment: The science of Freedom*, New York: W.W. Norton & Company, 1996, str. 433nn

Rok 1761 byl v nábožensky smíšeném Toulouse vůbec rokem plným tenze – v Evropě stále zuřila sedmiletá válka a ani hospodářství se příliš nedařilo.²⁰⁵ Ve společnosti se tak postupně hromadilo napětí, které bylo třeba nějak ventilovat. Toulouse sice představovalo na francouzské i evropské poměry relativně tolerantní město, hugenotská menšina v něm v posledních desetiletích pod katolickou většinou nijak zvlášť netrpěla, vztahy mezi oběma skupinami byly celkem poklidné.²⁰⁶ Mluvit o vzájemné harmonii by samozřejmě bylo přehnané, spíše se jen oběma skupinám podařilo nalézt funkční modus vivendi. V turbulentní době se však ke slovu dostaly staré, zpola zapomenuté předsudky a dávná katolická nenávisť k hugenotům (ale i vice versa) znovu ožila.

Po městě se záhy začaly šířit zvěsti, že Calasův případ je případem konfesijně motivované – možná dokonce rituální – vraždy.²⁰⁷ Buď tedy šlo o domnělý protestantský rituál, anebo – což byla hypotéza přeci jen uvěřitelnější – sledoval Jean Calas jasný motiv, totiž zabránit synově konverzi ke katolictví. Podle této vyšetřovací verze měl syna poté, co se o jeho záměru dozvěděl, od opuštění své „pravé víry“ zrazovat. Když to ale nebylo nic platné, rozhodl se synovu duši „zachránit“ násilím.²⁰⁸ Pro „hugenotského fanatika“ prý bylo o mnoho lepším řešením mít syna sice mrtvého, ale s nadějí na spásu, než živého, ale zatraceného. Zhruba takto nějak vypadala verze případu, jíž vzala veřejnost téměř okamžitě za svou.²⁰⁹ Kauzy se promptně chopil místní bigotní soudní úředník David de Beaudrigue a s neobyčejnou pílí začal opatřovat důkazy, jaké veřejnost očekávala. Do vyšetřování se vložila i církev – lidé byli během kázání v kostelech opakovaně vyzýváni, aby neváhali a přispěchali se svým svědectvím, což také hojně činili (řada z nich v utajení). Žádné přímé důkazy o Calasově vině se sice nalézt nepodařilo, množily se však nejrůznější indicie, které (zcela v souladu s tehdejší koncepcí dokazování) mohly dohromady vytvořit řetězec usvědčujících důkazů nepřímých.

Celková atmosféra ve městě téměř znemožňovala, aby byl s Calasem veden korektní, spravedlivý proces. Mnohem spíše šlo o kolektivní lynč s předem daným výsledkem. Ten se také skutečně dostavil: 9. března 1762 vynesl městský soud v Toulouse (tehdy nazývaný Parlement) nad Jeanem Calasem rozsudek smrti, byť pro něj porota nehlasovala jednomyslně. Následujícího dne byl Calas podroben řádné i mimořádné tortuře s cílem, aby se ke svému činu konečně doznal a odhalil své spoluviníky. Ani jedno však neudělal, a to i přesto, že byl podroben těm nejtvrdějším mučícím postupům a nakonec i lámán v kole. Až do samého konce důsledně trval na své nevině. Když k němu v posledních minutách přistoupil Jean de Beaudrigue s apelem, že má poslední příležitost učinit doznání, a ulevil tak své duši, pouze beze slova odvrátil hlavu. Chvilí na to ho pak kat uskrtil.

²⁰⁵ Srov. Peter Gay, cit. 204, str. 434

²⁰⁶ Postavení Hugenotů se od padesátých let 18. století zlepšovalo v celé Francii. V jižních částech země, kde měli vysoké zastoupení, například v Provence, Poitou či Languedocu, mohli dokonce již často veřejně celebrovat mše (častěji pod širým nebem než v kostelech). Srov. William Doyle (ed.), *The Oxford Handbook of the Ancien Régime*, Oxford: Oxford University Press, 2012, str. 343

²⁰⁷ Přesvědčení, že protestanti vykonávají rituální vraždu svých dětí, prý bylo rozšířené mezi řadou svědků v procesu. Srov. David D. Bien, cit. 204, str. 112

²⁰⁸ Na podobných základech stálo i obvinění kalvinisty Pierra Paula Sirvena v roce 1762 (s rozsudkem smrti – nakonec našťastí nevykonaným – z roku 1764). Sirvenova mentálně postižená dcera Elisabeth rovněž s největší pravděpodobností spáchala sebevraždu (skočila do studny), veřejné mínění ale brzy přispěchalo s verzí, podle níž šlo ve skutečnosti o vraždu. Stejně jako v případě Calasově, měli se i tady domněle fanatičtí kalvinističtí rodiče snažit zabránit dítěti v konverzi ke katolictví. Srov. Will Durant, Ariel Durant, *The Age of Voltaire: The Story of Civilization*, New York: Simon and Schuster, 1965, str. 752; Geoffrey Adams, *The Huguenots and French Opinion, 1685-1787: The Enlightenment Debate on Toleration*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1991, str. 224

²⁰⁹ Skutečné pozadí případu bylo s největší pravděpodobností o něco prozaičtější. Calas mladší se patrně opravdu oběsil, a to kvůli rozličným osobním problémům, které v té době řešil. Před rodinou především dlouho tajil, že nedokončil právnické studium a kvůli zálibě v hazardu nadělal značné dluhy, v důsledku čehož se mu celé jeho situace zřejmě začala jevit jako neudržitelná. Srov. např. Jay Robert Nash (ed.), *Encyclopedia of World Crime: A-C*, Wilmette: Crime Books, 1990, str. 578

O pár dnů později, někdy v polovině března 1762 se o případu dozvěděl Voltaire a začal se o něj okamžitě zajímat. Díky tomu se z lokální, v lepším případě regionální senzace, o níž by se po pár týdnech patrně přestalo mluvit, stal případ celoevropského významu i dopadu. Z Voltairovy strany přitom zprvu nešlo o cílený útok na trestní justici, jeho původní záměr byl odlišný. V době, kdy jej zastihly zprávy o Calasově případu, bylo Voltairovi necelých 68 let a ve Francii i v celé Evropě platil za jednoho z nejvýznamnějších a nejslavnějších „veřejných intelektuálů“. Jeho hry, eseje i rozličné pamflety se těšily značné pozornosti a on ve svých publikačních aktivitách nijak nepolevoval. V posledních letech v nich přitom stále častěji a rozhodněji útočil na svého úhlavního nepřítele: institucionalizované křesťanství ve všech jeho podobách, zejména těch bigotních a fanatických (podrobněji o tom v kapitole 4.1). Podle Petera Gaye proto Voltaira Calasův případ zprvu zaujal především jako příležitost k dalšímu takovému útoku. Základní počty v této věci se mu zprvu zdály jednoduché: buď je Calas vinen a pak je jeho čin (zabití vlastního syna ve jménu pravé víry) dokladem toho nejstrašlivějšího protestantského fanatismu. Anebo je nevinný, ovšem potom je obětí neméně strašlivého fanatismu katolického.²¹⁰ Voltaire se domníval, že v této věci dost dobře nemůže prohrát.

K samotnému případu ale přistoupil bez dalších předsudků a plný zvědavosti, odhodlaný věc nestranně a kriticky zkoumat. Vydal se proto do Toulouse, aby přímo na místě prověřil jednotlivá svědectví, kladl místním lidem otázky a studoval dokumenty.²¹¹ Vše, nač připadl, přitom jednoznačně svědčilo o Calasově nevině.²¹² Konkrétní okolnosti případu a kontakt s pozůstalými v něm navíc probudily velký soucit (rozmluva s Calasovým synem prý přivedla Voltaira až k slzám) a odhodlání dotáhnout věc do konce.²¹³ Za účelem Calasovy rehabilitace se proto spojil s dvěma tehdejšími elitními advokáty de Baumontem a de Maubanssem. Varování a výhrůžek, aby se do věci nepletl, nijak nedbal. A náboženský fanatismus, jehož neblahé důsledky chtěl na tomto případě zdokumentovat, ho najednou tolik netrápil – minimálně již ne v první řadě.

Voltaire si totiž skrze Calasovu kauzu poprvé naplno uvědomil, v jak neblahém stavu se francouzská justice nachází a jak bezbranný je vůči ní obyčejný poddaný. Toto zjištění ho zřejmě upřímně šokovalo a nadále pak o případu referoval především jako o přesné ukázce nespravedlnosti, krutosti a nelidskosti soudobé trestní justice. Do věci se vrhl se svou obvyklou rozhodností a energičností: nejenže se mu podařilo po pár letech rehabilitovat Jeana Calase i s celou jeho rodinou (9. března 1765 – na den přesně tři roky po jeho odsouzení – konstatoval královský tribunál v Paříži jeho úplnou nevinu a nařídil, aby byla pozůstalým vyplacena finanční kompenzace), zároveň s tím ale také dokázal přivést širší veřejnost k významnému, dosud spíše opomíjenému tématu. Voltairovy schopnosti evidentně zaučinkovaly: o existujícím trestním systému se rázem ve Francii (a postupem času i ve většině Evropy) vzrušeně diskutovalo, začaly se třeba vypisovat nejrůznější veřejné soutěže, směřující k jeho polidštění a články o této problematice se dostaly i na stránky tehdejších

²¹⁰ Voltaire měl v soukromé korespondenci o Calasově případu napsat následující: „Ať už se na to díváme zprava nebo zleva, toto je ten nejstrašlivější fanatismus v tom nejosvěcenějším století.“ - cit. podle: Peter Gay, cit. 204, str. 435 (volný překlad autora)

²¹¹ Místní Parlement mu je nejprve odmítal vydat, ale skrze vytrvalý tlak docílil Voltaire nakonec jejich zveřejnění. Srov. Alfred Owen Aldridge, *Voltaire and the Century of Light*, Princeton: Princeton University Press, 1975, str. 300; Aldridge mimochodem Gayovu interpretaci nesdílí a domnívá se, že prvotní Voltairovou pohnutkou pro angažmá v případě byl jeho humanismus a soucit. Srov. Alfred Owen Aldridge, cit. 211, 299

²¹² Voltaire se kromě jiného pozastavoval nad tím, že by přeci jen už trochu vetchý stařec Calas dokázal fyzicky přemoci a uškrtit svého osmadvacetiletého syna, který byl v té době v plné síle. Dále také poukazyval na to, že porota nebyla ve svém rozhodnutí jednotná – to byla podle něj zcela jasná známka, že žádné skutečně průkazné usvědčující důkazy proti Calasovi seniorovi neexistovaly. Kdyby tomu tak bylo, hlasování by podle Voltaira bylo zcela jistě jednomyslné – už třeba jen kvůli atmosféře, která ve městě panovala. K tomu srov. Voltaire, *A Treatise on Tolerance*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, str. 108nn

²¹³ Voltaire se takto měl před Calasovou rodinou zaručit, že kauzu vzdá jedině na smrtelné posteli. Srov. Alfred Owen Aldridge, cit. 211, str. 300

novin a časopisů. Stejně jako v mnoha jiných případech se tu tedy ukázalo, že k tomu, aby se veřejnost o nějakou nepravost začala hlouběji zajímat a vnímat ji jako palčivý problém, musí jí být nejprve nabídnut silný příběh, plný výrazných obrazů. Calasův případ, sám o sobě jistě extrémní, ale nikoliv ojedinělý, obsahoval obojí a na francouzském i evropském poli způsobil skutečný otřes.

Jak popisuje Peter Gay, Voltaire, který dovedl argumentovat přesvědčivě a naléhavě jako málokdo (včetně občasných demagogů), vypichoval různé konkrétní okolnosti celé kauzy a názorně jejich prostřednictvím ukazoval na některé obecnější problémy samotného trestního systému. Právě ten byl totiž podle něj v konečné instanci na vině.²¹⁴ Stačí si položit a zodpovědět několik jednoduchých otázek a ihned se podle Voltaira ukáže, že Calasův případ nepředstavoval exces v jinak spravedlivém a dobře fungujícím systému, nýbrž že se naopak ze samotných základů tohoto systému zrodil.²¹⁵ Proč Calasova rodina vyšetřovatelům nejprve lhala o okolnostech jeho smrti? Protože se bála, že by synova mrtvola byla vláčena městem coby trest za sebevraždu. Takové ponížení pro ně bylo jen obtížně představitelné – odtud tedy jejich původní, sebevraždu vylučující výpověď. Proč se našlo tak málo svědectví v Calasův prospěch? Jednoduše proto, že hlasitá „kampaň“ zafungovala a lidé se v této atmosféře báli přijít se svědectvím, které by vyvolalo veřejný odpor.²¹⁶ Proč přihlížel soud k tolika pochybným, často evidentně vymyšleným svědectvím a opíral se hlavně o indicie? Prostě proto, že mu to platné právní předpisy i zavedená soudní praxe umožňovaly. Proč byl Calas, v té době již stařec, nelítostně podroben mučení? Znovu proto, že to byla dovolená a ve své době stále celkem rozšířená praktika, a také proto, že rozhněvané město „spektákl“ tohoto druhu patrně očekávalo. Takovéto a podobné otázky si Voltaire kladl a mnozí lidé ve Francii a později i v jiných evropských zemích si díky nim začali stále jasněji uvědomovat, že na trestněprávním statu quo není vše v pořádku.

Představa, že systém v této podobě nesmí dále přežívat, že musí být zcela nezbytně reformován, rychle nabírala na síle. A to nejen ve Francii, ale – ve větší či menší míře – prakticky v celé Evropě. Ani Lombardie, kde v té době žil mladý, nenápadný Cesare Beccaria, nebyla v tomto ohledu žádnou výjimkou. Že zrovna jeho traktát *O zločinech a trestech* nabídne na popsané problémy patrně nejpřesvědčivější odpověď, že díky svému elegantnímu stylu, pronikavosti a názornosti způsobí pozdvižení po celé Evropě, a že v něm se zálibou bude číst samotný Voltaire i další velcí osvícenci, netušil v době Calasovy popravy asi nikdo. Cesta ke změně paradigmatu však již započala. A pro Beccariu byla v tomto procesu nachystána ústřední role.

²¹⁴ Srov. Peter Gay, cit. 204, str. 436n

²¹⁵ Tím nemá být řečeno, že by případy tohoto druhu byly zcela na denním pořádku. To, čemu celá Calasova rodina musela čelit, bylo i na dobové poměry podle všeho skutečně extrémní.

²¹⁶ Je však spravedlivé položit si otázku, jak to, že se podobným způsobem nebála minorita v porotě, která hlasovala proti odsuzujícímu rozsudku. Z dostupných pramenů ovšem nevíme, zda identita jednotlivých hlasujících byla veřejnosti odtajněna – pouze v případě, že tomu tak bylo, by totiž byl menšinový postoj projevem odvahy.

4. OSVÍCENSKÝ KONTEXT BECCARIOVA DÍLA, JEHO MYŠLENKOVÉ ZDROJE A PŘEDCHŮDCI

Ve své *Předmluvě k Encyklopedii* d'Alambert napsal: „Zárodkem téměř všech objevů jsou ideje, získávané četbou a společností. Je to vzduch, který vdechujeme, aniž bychom si to uvědomovali, a jemuž vděčíme za život.“²¹⁷ Žádný filosof nikdy nežije v úplném vzduchoprázdnu, vždy je součástí nějaké epochy, nějakého myšlenkového a hodnotového prostředí, které na něj působí, a ke kterému se určitým způsobem vztahuje.²¹⁸ Existují nicméně myslitelé, kteří jsou se svým okolím spjatí více než jiní, a kteří z převládajícího duchovního klimatu čerpají většinu podnětů pro vlastní úvahy. To byl i případ Cesare Beccarii. Díla jiných studoval velmi pečlivě a některá z nich choval v až posvátné úctě. V jednom z dopisů Morelletovi se například vyjádřil takto: „Za vše důležité vděčím francouzským knihám. Díky nim se v mé duši plně rozvinul smysl pro humanitu, který byl předtím zdušen osmi lety fanatického vzdělávání.“²¹⁹

K lepšímu pochopení Beccariova díla je proto nutné blíže ohledat ideový a hodnotový kontext, na který navazoval a ze kterého se živila i rozhodující část jeho myšlenek. Beccaria byl v mnoha ohledech typickým představitelem osvícenského myšlení – v traktátu *O zločinech a trestech* používá nejen řadu zavedených osvícenských metafor a rétorických figur, ale je na duchovní svět osvícenství napojen skutečně hlubinně. V této kapitole se proto zaměřím za základní myšlenkové předpoklady i hodnotové postoje epochy osvícenství, zkrátka na celkový osvícenský ethos a životní pocit,²²⁰ jak se vyvinul někdy mezi koncem sedmnáctého a koncem osmnáctého století.²²¹ Akcentovat přitom budu především ty stránky osvícenského světónázoru, které předznamenávají konkrétní ráz Beccariova díla.

V této syntéze se budu opírat o relevantní primární i sekundární literaturu, a to jak o díla samotných osvícenců, tak i soudobých historiků a filosofů. Mezi nimi zaujímá čelní místo zejména rozsáhlá

²¹⁷ Jean le Rond d'Alambert, *Předmluva k Encyklopedii*, in: tentýž: *Výbor z díla*, Praha: Nakladatelství Svoboda, 1990, str. 175

²¹⁸ „Filosofie s celou svou výzbrojí pojmů a objevů není samo sebou nikdy plodem osamělého ducha, který se jal přemýšlet. Intelektuální projekt a jeho vývoj lze pochopit jen ve vztahu k určitému myšlenkovému, institucionálnímu a politickému prostoru... Neboli k tomu, co by Pierre Bourdieu nazval ‚polem‘.“ - Didier Eribon, *Michel Foucault, 1926-1984*, Praha: Academia, 2002, str. 12n

²¹⁹ Cit. podle: Marcelo Maestro, cit. 53, str. 41 (volný překlad autora); Beccaria v tomto dopise zvláště zmiňuje Montesquieho, Helvétia, Buffona a Diderota, ale nemůže být pochyb o tom, že četl i knihy mnoha dalších autorů. Jak ukazuje Robert Darnton, ty byly na italském knižním trhu v jeho době již široce dostupné: „Obecně lze tvrdit, že Itálie, navzdory svému nerovnoměrnému vývoji v kulturní a politické oblasti, představovala skvělý trh pro osvícenskou literaturu – nebyla to zatuchlá provincie plná papeženců, ale komplexní a kultivovaná země, jíž se teprve nyní začíná v kontextu 18. století věnovat zasloužená vědecká pozornost.“ - Robert Darnton, *The Business of Enlightenment: a publishing history of the Encyclopédie 1775-1800*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1979, str. 317n (volný překlad autora)

²²⁰ Mluvit o novém, osvícenském životním pocitu není nadnesené. Pro některé interpretu je to dokonce jeden z důležitých rysů nově se rodícího paradigmatu: „Filosoficky nepřineslo ‚osvícenství‘ mnoho nového, ale přesto vyjadřovalo nový životní pocit, který sociologicky obrazel přesun diskursů od kleriků směrem k světu laiků a který otázku po spáse duše přeložil jako otázku po osobním štěstí.“ - Bedřich Loewenstein, cit. 106, str. 150; Obdobně hovoří i Im Hof: „Nové myšlení prostupuje celé století jako nějaká nálada. Píše a mluví se jinak než dříve a ještě nějakou dobu se tak bude mluvit a psát. I nejdespotičtější vládce se snaží, aby vypadal osvíceně, raději vystupuje jako ‚pedant‘ než jako ‚tyran‘.“ - Ulrich Im Hof, cit. 28, str. 12

²²¹ Osvícenské hnutí se v sekundární literatuře často klade do období mezi Slavnou revolucí v Anglii (1688) a Francouzskou revolucí (1789). Srov. Peter Gay, cit. 204, str. 17; Existují ale i jiné periodizace, které mají rovněž své oprávnění: například podle Jonathana I. Israela, který staví na tezi Paula Hazarda, že krize evropského vědomí se odehrála v druhé polovině 17. století, je potřeba počátek osvícenství vidět již v padesátých letech tohoto století. Jeho konec pak naopak Israel spatřuje už v padesátých letech 18. století, jelikož do této doby se podle něj z myšlenkového a tvůrčího hlediska odehrálo vše podstatné a v dalších desetiletích se toto nové – podle Israela skutečně revoluční – ideové paradigma již jen dále rozvíjelo a popularizovalo. Srov. Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and Making of Modernity 1650-1750*, Oxford: Oxford University Press, 2001, str. 3nn

práce Petera Gaye *The Enlightenment: An Interpretation*, stručná, kvalitní syntéza *Evropa a osvícenství* z pera Ulricha Im Hofa, komplexní pojednání politického filosofa Charlese Taylora *Sekulární věk, Dilemata moderní společnosti* a konečně i obsáhlá studie českého historika idejí Bedřicha Loewensteina nazvaná *Víra v pokrok, Dějiny jedné evropské ideje*. Dále mi byla platná i díla *The philosophy of the Enlightenment* Ernsta Cassirera, *Strukturální přeměna veřejnosti* Jürgena Habermase, *The Enlightenment: A Comparative Social History, 1721-1794* Thomase Muncka, *Eighteenth-Century Europe* Leonarda W. Cowieho, *The Business of Enlightenment* Roberta Darntona, sborník *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought* a několik dalších relevantních textů, na něž budu dále odkazovat.

Jednotlivé interpretace pojmu osvícenství, jež tito autoři nabízejí, se od sebe v určitých bodech odlišují. Někteří (například Cassirer, ale v určité míře i Gay²²²) kladou obzvláštní důraz na „osvícenský rozum“ a „kritickou racionalitu“, a ve své interpretaci se proto soustřeďují převážně na teoretické texty osvícenských filosofů. Jiní (například Munck či Darnton) naproti tomu zohledňují i společenský a hospodářský kontext, v němž se osvícenské myšlenky formovaly, a přihlížejí tudíž i k dobovým literárním a uměleckým dílům, k počínání tehdejších obchodníků, cestovatelů, veřejných činitelů a mnohých dalších.²²³ Někteří – znovu je to zejména Gay či Cassirer – spatřují jednoznačné myšlenkové epicentrum osvícenství ve Francii, jiní – například Margaret Jacobová – upozorňují, že jeho pravé kořeny je třeba hledat spíše na britských ostrovech, odkud pocházeli John Locke a Isaac Newton – dva myslitelé, jež osvícenci napříč celou Evropou chovali patrně v největší úctě.²²⁴ A rozdílů v interpretaci by se dalo nalézt ještě více: někteří ve shodě s výkladem, který nastolili představitelé romantismu (typicky Herder) a částečně i Edmund Burke,²²⁵ líčili osvícenství jako éru přehnaně abstraktního, ahistorického a neosobního rozumu, jiní naopak zdůrazňovali osvícenskou obhajobu citů a vášní, jak ji známe například od Humea či Diderota. Někdy je mezi osvícence zařazován i Rousseau, jindy je naopak označován za jejich největšího kritika.²²⁶

Osvícenství zkrátka nebylo monolitickým hnutím, ale naopak se pružně a ochotně přizpůsobovalo různým podmínkám. Velmi přesně to vystihl britský historik Jeremy Black: „Kosmopolitní charakter republiky vzdělanců a podobnost metafor jako lumière a osvícenství vedl tehdejší i dnešní komentátory k přecenění úlohy společných znaků a nedocenení významu různých národních rysů a myšlenkových tradic. V podstatě je právě ona rozmanitost myšlení osmnáctého věku tak zajímavá.

²²² K hodnocení jednotlivých interpretů a interpretací osvícenství co do jejich akcentu na dějiny idejí nebo naopak na sociální a hospodářské dějiny srov. zejména Dena Goodman, *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment*, Ithaca: Cornell University Press, 1996, str. 63n; Peter Gay je tu představen jako historik, který sice není tak jednostranně orientován na intelektuální dějiny jako Ernst Cassirer, a který jednotlivé osvícenské ideje zařazuje i do širšího společenského a hospodářského kontext, v němž se prosazovaly. Oproti Robertu Darntoni však podle Goodmanové v tomto ohledu zůstává jen na půli cesty: pořád se až na výjimky zaměřuje toliko na myšlení soudobých elit a nižší patra společnosti, v nichž se přitom odehrává mnoho důležitého, v zásadě ignoruje.

²²³ Nebyli to jen marxističtí teoretici a dějepisci, zvyklí chápat jakoukoliv ideologii pouze jako zobecněný výraz zájmu určité třídy, kdo zdůrazňoval, že zrod osvícenského ducha s jeho sebevědomím a touhou po emancipaci všeho druhu je nutné vnímat v úzké souvislosti s překotným rozvojem západního kapitalismu. S tím, jak měšťanstvo v Evropě od 17. století hospodářsky sílilo, pociťovalo stále větší potřebu vymanit se z dosavadního feudálního řádu, který se mu jevil jako překonaný a tísnivý. Tato interpretace má jistě své dílčí oprávnění, celý komplex příčin formování osvícenského hnutí je nicméně strukturovanější a patrně jej nelze redukovat jen na výrobní vztahy. Podrobnější diskuse na toto téma však překračuje omezené možnosti této práce.

²²⁴ Srov. Margaret Jacob, *Newtonianism and the Origins of Enlightenment: A Reassessment*, in: *Eighteenth-Century Studies* vol. 11, no. 1, 1977, str. 1-25; S podobným přístupem se setkáváme rovněž mj. i u Roye Portera. Aniž by přehlížel význam francouzského myšlení, ve své práci o anglickém osvícenství přichází s tezí, že moderní svět se v podobě, jak jej známe dodnes, zrodil především v dynamické, překotně se rozvíjející osvícenské Anglii. Srov. Roy Porter, *Enlightenment: Britain and the Creation of the Modern World*, London: The Penguin Press, 2000

²²⁵ Srov. Edmund Burke, *Úvahy o revoluci ve Francii*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1997, str. 96n

²²⁶ K rozdílnému vztahu vůči osvícenství i konkrétním osvícencům u raného a pozdního Rousseau srov. Phillip Blom, *A Wicked Company: The Forgotten Radicalism of European Enlightenment*, New York: Basic Books, 2010, str. xvi

Lidé si kladli různé otázky, využívali odlišné postupy a docházeli k různým odpovědím. Tento proces tázání a odpovídání by snad bylo možné nazvat osvícenstvím, ale jen za předpokladu, že si uvědomujeme jeho rozmanitost a problematičnost příliš úzké definice.²²⁷ Obdobně uvažuje i Lawrence Klein: „Stejně jako Reformace nebylo ani osvícenství jedním projektem, ale spoustou různých projektů. Ústředním bodem mnoha z nich byla myšlenka modernity, respektive to, co se tímto pojmem v 18. století myslelo. Mnozí osvícenci byli činní jen na místní úrovni, a to v rámci velmi komplexního celku. Pokud někdo pátrá po ‚osvícenském odkazu‘, musí si uvědomit, že se jednalo o nesčetné množství různých odkazů či dědictví, vyplývajících z různých projektů, které nelze v jejich úplnosti postihnout.“²²⁸

V otázce, co to osvícenství je a co v dějinách evropského myšlení znamená, ostatně nepanovala úplná shoda nikdy, dokonce ani v samých počátcích tohoto hnutí. Například dnes již kanonický Kantův text *Zodpovězení otázky: Co je osvícenství?* byl původně psán jako odpověď na anketní otázku, již rozličným učeným respondentům položil německý časopis *Berlinische Monatsschrift*. To jasně naznačuje, že na věc už tehdy existovaly rozdílné, leckdy i protikladné pohledy, a že redakce časopisu cítila potřebu zjednat v ní určitý pořádek. Navzdory všem naznačeným interpretačním rozdílům i národnostním specifikům však podle mého názoru existují i určité styčné plochy, kterých se ve svém textu budu držet. Málakterý z autorů vyloženě zpochybňuje, že osvícenství bylo érou emancipace, že namísto pasivního přijímání zděděných pravd kladlo důraz na samostatné, sebevědomé myšlení, že v něm převládaly jednoznačné sekularizační tendence apod.

Na těchto sdílených poznacích budu v následujícím oddílu stavět, zároveň ale nebudu přehlížet, že osvícenství je komplikovaným, vnitřně diferencovaným fenoménem. Zvláštní pozornost chci věnovat zejména francouzskému proudu osvícenského myšlení, protože ten Beccariu ovlivnil patrně nejzásadněji, ale zcela neopomenou ani proud skotský i obecně anglosaský, který měl podle některých interpretů – například Pierse Beirneho²²⁹ – na formování Beccariova myšlení rovněž nezpochybnitelný vliv. Vzhledem k převládajícímu zaměření práce na otázky právní a morální filosofie se budu primárně orientovat na ideový rozměr osvícenství a hospodářský, sociální a obecně historický kontext, v němž se myšlenky osvícenců prosazovaly, budu s výjimkou subkapitoly 4.4 zmiňovat spíše jen okrajově.

4.1 Světlo a stín. Emancipace vůči náboženství, předsudkům, tradicím a autoritám

„Konečně jsou rozptýleny všechny stíny, jaké světlo ze všech stran!“
- Turgot

O osvícenství se často mluví jako o věku rozumu (*Age of Reason*). Je to tvrzení do jisté míry zjednodušující, ale určité pravdivé jádro v něm nalézt lze. Jednotliví osvícenští myslitelé se

²²⁷ Jeremy Black, cit. 136, str. 253; K tomuto srov. Roland Mortier, *Introduction générale a la publication de „Concepts et symboles du dix-huitième siècle européen*, in: Werner Schneiders (ed.), *The Enlightenment in Europe, Les Lumières en Europe, Aufklärung in Europa*, Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, 2003, str. XI; Roland Mortier zde poukazuje na to, že například situace v protestantském, měšťanském Nizozemsku zaměřeném na námořní obchod, byla odlišná od situace v katolické, royalistické a „vnitrozemské“ Francii. I tak ale Mortier vyzdvihuje rys, který byl všem osvícenským proudům napříč Evropou společný: byla to vůle k reformám a přesvědčení, že situaci člověka je možné zlepšit už „tady a teď“. Názor, že neexistuje jedno evropské osvícenství, ale pouze partikulární evropská osvícenství, pak vyslovuje zejména John G. A. Pocock. Podle něj „dnes již nemůžeme uspokojivě hovořit o osvícenství jakožto unifikovaném a universálním intelektuálním hnutí“, nýbrž jen o osvícenství anglickém, francouzském, německém apod. Srov. John G. A. Pocock, *Barbarism and Religion, Vol. 1: The Enlightenments of Edward Gibbon*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, str. 12 (volný překlad autora);

²²⁸ Lawrence Klein, *Enlightenment as conversation*, in: Keith Michael Baker, Peter Hanns Reil, *What's left of the Enlightenment?: A Postmodern Question*, Stanford: Stanford University Press, 2001, str. 164 (volný překlad autora)

²²⁹ Srov. Piers Beirne, cit. 14, str. 21

pochopitelně rozcházel v tom, jak mocným a neomylným nástrojem rozum skutečně je, někteří z nich se dokonce snažili rehabilitovat i význam lidských citů, pudů, vášní a smyslového poznání.²³⁰ Obecně mezi nimi nicméně převládala shoda, že rozum „představuje celkem důvěryhodnou instanci a také důstojný cíl, jemuž by se měli jednotlivci i lidstvo jako celek přibližovat.“²³¹ Pregnantně to vyslovil Ernst Cassirer: „Rozum se stává středobodem a jednotícím prvkem tohoto století, neboť vyjadřuje všechny jeho tužby i úspěchy.“²³²

Nově byl nyní položen důraz zejména na způsob, jakým má být rozum používán. Mělo se tak dít samostatně, svobodně, kriticky a sebevědomě – přesně v těchto intencích také z úst osvícenců často zaznívala výzva k „odvaze použít svého vlastního rozumu“ (Kant).²³³ Zrodilo se sugestivní „velké vyprávění“ o dosud nedospělém, ustrašeném lidstvu, které musí odhodit všechny předsudky, obavy a domnělé jistoty a vykročit do nového věku plného světla. V něm se již nebude spoléhat na žádné zavádějící autority, velmi často navíc neoprávněně privilegované, osvobodí se z moci pověr, dogmat a zavádějících tradic, bude skutečně svobodné a autonomní. Neblahé stíny minulosti zmizí, kritický rozum nalezne oporu sám v sobě a stane se emancipovanému člověku nejlepším služebníkem.

Právě „emancipace“ je pro osvícenství klíčovým pojmem. V římském právu znamenalo *emancipatio* propuštění syna z *patria potestas*, z otcovské moci. To je okamžik, kdy dítě vykračuje z bezpečného rodičovského hájemství a samostatně vstupuje do světa. Stává se z něj dospělý, svéprávný člověk, který se již v životě nadále musí rozhodovat sám, podle vlastního rozumu. A v obdobné situaci stálo podle mínění většiny osvícenců v 18. století i celé západní lidstvo. Přesně to vyjádřil Kant: „Osvícenství je vykročení člověka z jeho jím samým zaviněné nesvéprávnosti. Nesvéprávnost je neschopnost používat svého rozumu, aniž bychom byli vedeni někým jiným. Tato nesvéprávnost je zaviněna námi samými, jestliže její příčina netkví v nedostatku rozumu, nýbrž v

²³⁰ Peter Gay v této souvislosti přichází se zajímavým názorem, že důležitý proud osvícenského myšlení byl skeptický jak vůči „pověřivému antiracionalismu“, tak i vůči „neopodstatněnému racionalismu“. Oba dva přístupy byly chápány jako extrémní, a tudíž nezdravé. (Srov. Peter Gay, cit. 204, str. 187nn) Hume takto neváhal mluvit o rozumu – byť možná s jistou měrou záměrně provokativní nadsázky – jako o „otroku vášní“, Diderot se zase v jednom z dopisů Sophie Volandové vyznal, že omlouvá vše, co je poháněno vášní: „Nakonec víte, že jsem vždy byl obhájcem silných vášní.“ (cit. podle: Phillip Blom, cit. 226, str. 189). Tato „revolta proti racionalismu“ (Gay) byla zároveň i revoltou proti celé dosavadní filosofické tradici, která již od Parmenida rozum jasně nadřazovala ostatním lidským „mohutnostem“ a zdůrazňovala, že nad nimi musí mít vládu. Koneckonců i v oblasti epistemologie zastávala většina osvícenských *philosophes* pozice lockeovského empirismu, jednoznačně upřednostňovala induktivní metodu před tou deduktivní a ostře se vymezovala zejména vůči Descartovi. Toho si osvícenci sice vážili pro jeho odvahu k samostatnému myšlení bez ohledu na autority i pro jeho důslednou, metodickou pochybnost, v otázkách gnoseologie se však podle nich zcela mýlil. Obzvlášť kritičtí byli k jeho teorii o vrozených idejích. Lidská duše pro ně ve shodě s Lockem byla jen nepopsanou tabulí, jíž zaplňuje teprve zkušenost – přesně v duchu staré maximy „nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu“. Jak ukazuje Ernst Cassirer, osvícenci principiálně odmítali vyřešit problém poznání jakýmkoliv odkazem na transcendentní svět. (Srov. Ernst Cassirer, *The philosophy of the Enlightenment*, Princeton: Princeton University Press, 1968, str. 97 a 98); Všeříkající je například tato pasáž z Voltaireova *Pojednání o metafyzice*: „Každý, kdo si provede výčet všeho toho, co prošlo jeho rozumem, snadno uzná, že jeho smysly mu dodaly všechny jeho ideje; ale filosofové, zneužívající svého rozumu, tvrdili, že prý máme ideje vrozené; a měli k tomu stejné důvody, jako když říkali, že bůh vzal kusy hmoty a vzájemně je pomačkal, a tak vytvořil viditelný svět. Vymysleli si systémy a zakládali si na tom, že si troufnou vysvětlit zdánlivě všechny přírodní jevy. Tento způsob filosofování je nebezpečnější než opovržená hantýrka školy.“ (Voltaire, *Pojednání o metafyzice*, in: tentýž, cit. 193, str. 174n) Zcela shodně řeší epistemologickou otázku v *Předmluvě k Encyklopedii d'Alambert*: „Mezi našimi přímými poznatky nenalezneme takový, kterého bychom nenabyli prostřednictvím smyslů. Z toho vyplývá, že za všechny ideje vděčíme počítkům.“ (Jean le Rond d'Alambert, *Předmluva k Encyklopedii*, in: tentýž, cit. 217, str. 29) Je samozřejmě otázkou, do jaké míry je tento radikálně empiricistický názor, vyslovený v příbuzné podobě už středověkými nominalisty a později přesvědčivě vyvrácený Kantem, opodstatněný. To však není předmětem této práce.

²³¹ Bedřich Loewenstein, cit. 106, str. 151

²³² Ernst Cassirer, cit. 230, str. 5 (volný překlad autora)

²³³ Prakticky totožné požadavky na užívání rozumu bychom byli schopni nalézt už u Bacona či Descarta, nyní se z nich však stal výslovný, široce sdílený program.

nedostatku odhodlání a odvahy používat jej bez vedení někým jiným.²³⁴ Pokud v sobě lidé tuto odvahu objeví, budou ke světlu blíž, věřila většina osvícenců.

Osvícenství má metaforu světla vepsanou již v samém svém názvu (Enlightenment, Lumières, Aufklärung, Illuminismo...). Světlo přitom rozhodně nebylo v evropském prostoru žádným novým symbolem – už v Evangelii se mluví o tom, že Kristus je „světlo, jež bude zjevením pohanům“ (L 2, 32), „cestu světla“ hledal Komenský²³⁵ a o „lumière naturelle“ se ve svém precizním myšlení chtěl opírat i Descartes.²³⁶ V 18. století však pojem světla získal ještě o stupeň vyšší hodnotu, tehdejší literáti, filosofové a publicisté s ním začali operovat ve stále větší míře. Obrazy světla a stínu se v tehdejší diskursu vyskytovaly s narůstající frekvencí – třeba italský antiklerikál Pilati vášnivě spílal soudobým „fanatikům“ (taková byla oblíbená dobová nálepka pro veškeré názorové oponenty osvícenství), že „chtějí zachovat tmou, slepotu a ignoranci a nenávidějí vycházející světlo.“²³⁷ Diderot si zase v jednom z dopisů Sophii Volandové liboval, jak stíny jeden po druhém mizí a jak filosofie – za doprovodu světla – postupuje mílovými kroky vpřed.²³⁸ Za tímto obrazným – v jistém smyslu manichejským – vyjadřováním se skrývala jednoduchá, optimistická úvaha: pokud se člověk zbaví všech zavádějících předsudků, pověr a falešných autorit, bude světlo rozumu zalévat stále větší část světa.²³⁹

Hlavním zdrojem „stínu“ byla pro většinu osvícenců především institucionalizovaná náboženská víra, pro některé z nich pak dokonce náboženství samotné. Slovy R. G. Colingwooda: „Osvícenstvím je míněna pro osmnácté století tolik charakteristická snaha sekularizovat každou oblast lidského života a myšlení. Byla to revolta nejen proti moci institucionalizovaného náboženství, ale i proti náboženství jako takovému.“²⁴⁰ Řada osvícenců byla takto přesvědčena, že tradiční náboženství drží člověka v okovech, že mu bere potřebné sebevědomí, probouzí v něm strach a pocit viny a namísto užitečných pozemských aktivit ho ve jménu iluzorní spásy vede k odvratu od světa, pasivitě a neplodné askezi.²⁴¹ Navíc kvůli neadekvátně pesimistickému pojetí lidské přirozenosti apriori vidí v člověku pouze nesvéprávnou bytost, která musí být vedena za ruku a nabádána k bezvýhradné poslušnosti. Místo racionálních důvodů mu předkládají jen pověry a zkosnatělá dogmata a potlačují v něm tak veškeré zárodky samostatného myšlení. Oč lépe se to daří, o to snáze jej pak mohou ovládat. Jasně to vyjádřil například Helvétius: „Nauka knězova i jeho chování dokazují jeho touhu po moci. Co chrání? Nevědomost. Proč? Protože nevědomec je lehkověrný, protože málo užívá svého rozumu, protože myslí podle jiných, protože je snadnou věcí

²³⁴ Immanuel Kant, *Zodpovězení otázky: Co je osvícenství?*, in: tentýž, *Studie k dějinám a politice*, Praha: OIKOYMENH, 2013, str. 146

²³⁵ Srov. Jan Amos Komenský, *Cesta světla*, Blansko: ALMI, 2009

²³⁶ Srov. René Descartes, *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, Paris: Librairie Générale Française, 2010

²³⁷ Cit. podle: Ulrich Im Hof, cit. 28, str. 11

²³⁸ Srov. Paul Michael Privateer, *Inventing Intelligence: A Social History of Smart*, Malden: Blackwell Publishing, 2006, str. 106

²³⁹ O významu metafory světla a stínu jakožto určujícího principu osvícenského myšlení nepanuje v současné odborné literatuře úplná shoda. Například James Schmidt upozorňuje, že sám Kant tuto metaforu ve zmiňovaném textu o pojmu osvícenství vůbec nepoužívá. „Místo toho mluvil o řeči. Pro něj osvícenství nepředstavovalo svět, v němž světlo vše obnažuje, ale spíše svět, v němž je možné mluvit beze strachu.“ - James Schmidt, *Introduction: What is Enlightenment? A Question, Its Context, and some Consequences*, in: tentýž (ed.), *What is Enlightenment?*, Berkely: University of California Press, 1996, str. 29 (volný překlad autora)

²⁴⁰ Robin George Colingwood, *The Idea of History*, Oxford: Oxford University Press, 2005, str. 76; Srov. rovněž Leonard W. Cowie, *Eighteenth-Century Europe*, London: G. Bell and Sons, Ltd, 1966, str. 26; Ernst Cassirer, cit. 230, str. 134

²⁴¹ Touhu po spáse duše u mužů osvícenství nahradila touha po budoucí slávě coby jistější formě nesmrtnosti. Úctu nadcházejících generací si měli vysloužit jen ti skutečně talentovaní a ctnostní, jejichž dílo obstojí ve zkoušce času. V jednom ze svých dopisů Falconetovi to zcela jasně vyjádřil Diderot: „Příští generace jsou pro filosofa tím, čím je onen svět pro zbožného člověka.“ - Cit. podle: Peter Gay, cit. 204, str. 90 (volný překlad autora)

ho oklamat a protože se dá napálit i nejhrubším sofismatem.²⁴²

Církev – a zejména církev katolická – podle většiny osvícenců už dávno zapoměly na původní ideály víry, lásky a naděje a namísto cesty chudoby si zvolily cestu hromadění majetku, moci a privilegií. Své vlastní hodnoty (ve skutečnosti však především své přizemní zájmy) proto vždy prosazovaly velmi tvrdě a všechny ostatní naopak se stejnou nesmiřitelností potíraly – když to bylo třeba, neváhaly ve jménu svého monopolu pravdy vyhlásit křížové výpravy a zapálit hranice.²⁴³ Zhruba takto nějak nahlížela většina mužů osvícenství na institucionalizovanou křesťanskou víru a ti radikálnější i na křesťanství jako takové. Šlo z jejich strany samozřejmě o pohled velmi zjednodušený a v řadě ohledů i nespravedlivý, to ale nic nemění na tom, že ve své době převládal. Církev byla pro řadu z nich zkrátka „tmářskou“, netolerantní institucí, která lidské bytosti jen ujařmuje a brání jim v pokroku, tradiční náboženství pak spornou záležitostí, když ne rovnou podvodem.²⁴⁴

Od přelomu sedmnáctého století se v Evropě postupně začínají šířit texty Sexta Empirica a důsledný skepticismus (mj. i v otázkách víry) se mezi vzdělanci těší stále většímu respektu.²⁴⁵ Velký význam měl v tomto ohledu také *Historický a kritický slovník* Pierra Baylea z roku 1702 a *Pojednání o slabosti lidské mysli* biskupa Pierra Daniela Hueta, posmrtně vydané v roce 1723 – obě díla se vyznačují hlubokou skepsí ohledně možností člověka dospět k jakémukoliv neotřesitelnému poznání o podstatných otázkách vlastní existence, Boha, posmrtného života apod. Huet z toho vyvodil závěr, že tváří v tvář této nejistotě je jedinou odpovědí slepá víra, většina osvícenců ho v tom ale pochopitelně nenásledovala. Jeho spis jim však i tak poskytl mnoho důležitých argumentů. O Bayleově díle měl pak prý dokonce Voltaire říci, že představuje „celý arzenál osvícenství“.²⁴⁶ Zásadní vliv měl rovněž pamflet s výmluvným názvem *Les Trois Imposteurs, Moses, Jesus, et Mahomet, ou l'esprit de M. Spinoza (Tři podvodníci: Mojžíš, Ježíš a Mohamed, aneb o duchu p. Spinozy)*, napsaný zřejmě v posledním desetiletí 17. století, ale vydaný až v roce 1719.²⁴⁷ Tento text, který se rychle rozšířil po většině evropských zemí i kolonií v Severní Americe, představoval zakladatele judaismu, křesťanství a islámu jako tři podvodníky, kteří nepřinesli lidstvu spásu, ale kteří jen sledovali vlastní mocenské cíle. Křesťanství se tu například líčí jako výsledek rafinované konspirace kněží a politiků, jejichž cílem je udržet lid v poslušnosti skrze strach a předsudky.²⁴⁸

²⁴² Claude Adrien Helvétius, *Výbor z díla*, Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953, str. 24

²⁴³ Velkým mementem byla pochopitelně i zkušenost náboženských válek, jež v uplynulých dvou staletích zachvátily Evropu. I tady měl být podle osvícenců na vině nesmyslný fanatismus, vycházející z přebujelé zbožnosti. Sami naproti tomu hlásali názor, že žádné hodnoty nejsou natolik zásadní, aby se kvůli nim museli lidé zabíjet mezi sebou. Historická skutečnost ale byla jiná. Tváří v tvář bartolomějské noci a vůbec celým dějinám plným pogromů, lynčování a masakrů jinověrců si mohl Voltaire jen povzdechnout: „Zákony jsou proti těmto záchvatům zbesíllosti zcela bezmocné; je to stejné, jako kdybyste četli rozsudek poroty nějakému šilenci. Ti lidé jsou přesvědčeni, že Duch svatý, jenž do nich sestoupil, stojí nad všemi zákony, že jejich blouznění je jediný zákon, který musí poslouchat. Co odpovědět člověku, jenž vám řekne, že raději poslechne boha než lidi, a myslí i proto, že si zaslouží místo v nebi, když vás zabije.“ - Voltaire, *Filosofický slovník*, heslo *Fanatismus*, in: tentýž, cit. 193, str. 69

²⁴⁴ Historicky nešlo o jev nijak nový – v určité formě se s ním setkáváme třeba již o dobrá tři staletí dříve u italských humanistů. Na počátku stála jistá únava z exaltované středověké zbožnosti, která začala být vnímána jako příliš tíživá a nepřející životu. Naděje ve věčný život se v důsledku toho otrásala, zvýšený důraz se naopak začal klást na osobní autonomii. Oproti osvícencům, z nichž někteří projevovali svou nenávist vůči náboženství skutečně velmi otevřeně, šlo ale pořád spíše jen o náznaky.

²⁴⁵ Srov. Richard H. Popkin, Mark Goldie, *Scepticism, priestcraft and toleration*, in: Mark Goldie, Robert Wokler (eds.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, str. 79; Tito autoři tu také upozorňují, že slovo „scepticismus“ ztratilo v převládajícím diskursu své primární gnoseologické konotace a jeho primární obsah byl spatřován v nedůvěře vůči křesťanské víře nebo náboženství obecně. K tomu srov. Richard H. Popkin, Mark Goldie, cit. 245, str. 79n

²⁴⁶ Srov. Richard H. Popkin, Mark Goldie, cit. 245, str. 79

²⁴⁷ Srov. Richard H. Popkin, Mark Goldie, cit. 245, str. 80

²⁴⁸ O tom, že se tento spis těšil ve své době značné oblibě, svědčí nejlépe fakt, že jej vzali vážně a oficiálně s ním polemizovali dva přední soudobí angličtí teologové, Ralph Cudworth a Edward Stillingfleet. Ti se snažili mj. ukázat,

I kdybychom tento pamflet chápali jen jako bulvární výstřelek, zaměřený na senzacechtivé čtenáře, nemůžeme přehlédnout skutečnost, že se skepsí vůči náboženství a jeho roli ve společnosti se setkáváme i u řady respektovaných autorů a akademiků. Mnozí představitelé osvícenství – a zvláště pak zástupci jeho radikální větve jako byl Holbach, Helvétius či o něco později Bentham – zastávali ve vztahu ke křesťanské víře skutečně velmi radikální stanoviska. Někteří z nich byli dokonce natolik neuctiví, že Peter Gay začal v souvislosti s nimi hovořit o „moderním pohanství“ a použil tento výraz dokonce v titulu vlastní knihy.²⁴⁹ Nepřekvapuje, že když pařížský arcibiskup Christophe de Beaumont roku 1763 nařizoval *Te Deum* na oslavu konce sedmileté války, zazněla v jeho mandátu ostrá kritika „oněch nadutých filosofů, kteří krok za krokem podkopávají základy oltáře a trůnu, podněcující lid k neúctě k autoritě božské i lidské.“²⁵⁰

Voltaire dráždil francouzské i evropské křesťany celá desetiletí: ve svém *Filosofickém slovníku* napadl historickou věrohodnost bible, křesťanskou touhu po spáse označil za pouhý „dětinský sen“ a jindy dokonce neváhal v souvislosti s eucharistií vtípkovat o „pojídání a vyměšování Boha“. Slavným a hojně citovaným se stal jeho aforismus, že náboženství vzniklo tehdy, když se podvodník sešel s hlupákem.²⁵¹ Takovéto útoky prostupují celým jeho filosofickým, prozaickým i básnickým dílem a dají se jednoduše shrnout do věty: „Náboženství je podvod.“ A to podvod v některých ohledech nutný a užitečný, přesto ale podvod. Ve Voltairově náhledu na víru se takto mísila povýšenost vůči prostému lidu, touha provokovat „počestnou veřejnost“ i zcela obyčejný pragmatismus.

Volně inspirován Lockovým empirismem, Voltaire tvrdil, že pojem Boha není pojmem vrozeným, že není lidem apriori dán, nýbrž že k němu člověk – od přírody *tabula rasa* – teprve dospívá v historickém procesu. Zároveň blahosklonně dodával, že tento konstrukt je v konečném důsledku pro lidskou společnost užitečný, protože ji drží na uzdě. Pokud jeho správce, sluha, kočí a manželka uvěří v existenci „Boha mstitele“ a budou se jej skutečně bát, bude on na oplátku méně okrádán, podváděn a klamán. Bez představy trestajícího Boha by nemohla ve vztazích mezi lidmi zavládnout ani ta nejzákladnější důvěra, neboť každý by jen bez jakýchkoliv zábran sledoval své vlastní, zhola sobecké zájmy. „Nechtěl bych mít co dělat s ateistickým panovníkem, jenž by viděl nějaký prospěch v tom, že by mne dal roztlouci v hmoždíři; jsem si jist, že by mne roztloukli. Kdybych byl panovníkem, nechtěl bych mít co dělat s dvořany ateisty, kteří by měli zájem na tom, aby mě otrávil: to bych musil denně brát pro jistotu protijed. Proto je tedy rozhodně nutné jak pro panovníky, tak pro lid, aby se jim představa o Nejvyšší bytosti, jež tvoří, vládne a odměňuje dobrem i zlem, vryla hluboko do mysli.“²⁵² Jak vidno, představa Boha je podle Voltaira pro život

že žádná takováto sofistickovaná konspirace by nemohla slavit úspěch v tolika zemích po tak dlouhá staletí, aniž by byla vyzrazena. Srov. Richard H. Popkin, Mark Goldie, cit. 245, str. 85

²⁴⁹ Srov. Peter Gay, *Enlightenment: an interpretation, The Rise of Modern Paganism*, New York: Alfred A. Knopf, 1967

²⁵⁰ Cit. podle: Jeremy Black, cit. 136, str. 217

²⁵¹ Srov. Dalibor Hejna, *Náboženství a společnost, Věda o náboženství a její historické kořeny*, Grada: Praha, 2010, str. 156

²⁵² Voltaire, *Filosofický slovník*, heslo *Ateismus, ateista*, in: tentýž: cit. 193, str. 50; Voltaire tímto v podstatě vylučuje, že by nevěřící mohli mít svědomí a jednat morálně i bez strachu z Božího trestu, což je předpoklad přinejmenším sporný. Především tu ale dává jasně najevo, jak hodnotí lidskou přirozenost: lidé v sobě mají vepsán sklon ke zlu a sobeckosti, který je třeba mírnit. Shodně uvažuje ve svém *Traktátu* i Beccaria, jen se drží více při zemi. I pro něj je strach z trestu důležitou zábranou proti společenskému rozvratu, nicméně původcem trestu tu není Bůh, nýbrž veřejná moc stíhající nezákonné, společensky nebezpečné projevy. Božímu trestu, je-li takový, jsou u něj ponechána pouze jednání nemorální, nikoliv však nezákonná. Voltairova argumentace je poněkud zjednodušující: šlo by namítnout, že poddaným nezabraňuje v otrávení panovníka jen Boží prikázání, nýbrž i konkrétní zákony, které by na ně jistě dolehly. Ty však Voltaire bez dalšího označuje za neúčinné – proti „tajným zločincům“ podle něj nic nezmožou, protože ti se lidské spravedlnosti nebojí a jsou si jisti, že před ní utečou. Od zločinu je tak může odvrátit toliko strach z trestu na onom světě. Otázkou samozřejmě zůstává, zda zde Voltaire mluví obecně nebo zda přihlíží ke konkrétnímu stavu tehdejší trestní justice, která mu v tomto ohledu připadala nevyzpytatelná, někdy až vyloženě

společnosti, sestávající z egoistických individuí užitečná. Patrně i proto mohl napsat: „Kdyby Bůh neexistoval, museli bychom si ho vymyslet.“²⁵³

Voltaire tedy byl ochoten přiznat náboženství jistou oprávněnost, uznával, že může mít – a také mívá – i prospěšnou sociální funkci, zároveň ale dodával, že musí znát své meze. Jakmile se články víry začnou vykládat nesmlouvavě a výbojně, nastávají potíže. Hrůzy náboženských válek, které tak sugestivně vylíčil ve své *Henriádě*, měly podle něj svůj původ ve fanatismu a dogmatismu, dvou nejnebezpečnějších „nakažlivých chorobách“ doby.²⁵⁴ Jedinou obranou proti nim podle něj byla důsledná tolerance a postupné rozšiřování filosofického ducha, který „zjemňuje chování lidí a předchází záchvatům nemoci, neboť jakmile se tato choroba začne šířit, je třeba utéci a počkat, až se vzduch vyčistí.“²⁵⁵ Duchovní moc měla definitivně přijít o svůj primát, celé společenské uspořádání mělo nadále stanout na jednoznačně sekulárních základech: „Nechť nikdy žádný církevní zákon nenabude platnosti bez výslovného schválení vlády. Tímto způsobem by v Athénách a v Římě nikdy nedošlo k náboženským sporům. Takové spory jsou údělem národů barbarských nebo těch, jež se barbarskými staly. (...) Necht' se duchovní ve všem podřizují vládě, poněvadž jsou poddaní státu. (...) Necht' nikdy žádný kněz nemůže odejmout občanovi ani tu nejmenší výsadu pod záminkou, že hřeší, neboť kněz, sám hříšník, se má za hřešící modlit, a ne je soudit.“²⁵⁶

S podobným pohledem na náboženství se setkáváme i u řady dalších osvícenců. Někteří z nich byli dokonce ještě radikálnější. Podle Holbacha musí každý, kdo používá zdravý rozum dospět k tomu, že všechna existující náboženství jsou jen „vzdušné zámky“ a teologie jen „snůškou bludů a protimluvů.“²⁵⁷ Hume v textu *The Natural History of Religion* (1758) vyjádřil na svou dobu velmi odvážnou myšlenku, že prvotní a nejpřirozenější formou náboženství je polyteismus, z nějž se monoteistická víra vyvinula jen pomalu a obtížně,²⁵⁸ Helvétius se zase otevřeně hlásil k ateismu a zpochybňoval pro křesťany klíčovou představu o nesmrtelnosti duše.²⁵⁹ Podobným směrem se v textu *Člověk stroj* pouštěl i důsledný materialista La Mettrie, který rovnou popíral, že by něco jako duše vůbec mohlo existovat. Jedinou prokazatelnou skutečností pro něj byla hmota, náboženství vnímal jako psychopatologickou záležitost. Pokud člověk ateismus nepřijme, nikdy podle La Mettrieho nemůže být šťastný.²⁶⁰ Takovéto „bezbožné myšlenky“ ve společnosti pochopitelně dokázaly vyvolat velký hněv. Leckdy bylo slyšet, že ten, kdo je hlásá, nemůže být už z principu dobrý člověk. Proti tomu se ale mnozí osvícenci hlasitě ozývali. Rozhodně odmítali, že by morální ctnost jednotlivce bezprostředně souvisela se silou jeho náboženského přesvědčení. Za všechny tu zmiňme Diderota, který tvrdil, že „právě tak, jako spousta darebů na mši chodí, spousta počestných lidí na ni nechodí. Ať si lidé myslí o bohu, co chtějí, jen když ponechají na pokoji ty, kdo si o něm myslí něco jiného“²⁶¹

Představa, že se nad tímto světem či mimo tento svět skrývá nějaké vyšší dobro, připadala většině

nefunkční.

²⁵³ Cit. podle: Jan Jandourek, *Vzestup a pád moderního ateismu*, Praha: Grada, 2010, str. 37

²⁵⁴ Myšlenku, že od hypertrofované víry vede přímá cesta k vraždění, a že fanatismus je tudíž nebezpečnější než ateismus, vyslovil Voltaire zcela jasně například ve svém *Filosofickém slovníku*: „Fanatismus je rozhodně tisíckrát zhoubnější, protože ateismus nepodněcuje vražedné vášně, kdežto fanatismus ano; ateismus nezabraňuje zločinům, ale fanatismus se jich dopouští.“ - Voltaire, *Filosofický slovník*, heslo *Ateismus, ateista*, in: cit. 193, str. 49

²⁵⁵ Voltaire, *Filosofický slovník*, heslo *Fanatismus*, in: tentýž, cit. 193, str. 68

²⁵⁶ Voltaire, *Filosofický slovník*, heslo *Zákony občanské a církevní*, in: tentýž, cit. 193, str. 155n

²⁵⁷ Paul-Henri Thiery Baron d'Holbach, *Good Sense, or Natural Ideas Opposed to Supernatural*, in: Dale McGowan (ed.), *Voices of Unbelief: Documents from Atheists and Agnostics*, Santa Barbara: Greenwood, 2012, str. 64 (volný překlad autora)

²⁵⁸ Srov. David Hume, *The Natural History of Religion*, Stanford: Stanford University Press, 1957, str. 23n

²⁵⁹ Srov. Claude Adrien Helvétius, *The True Meaning of the System of Nature*, Boston: J.P. Mendum, 1852, str. 27

²⁶⁰ Srov. Jan Jandourek, cit. 253, str. 35

²⁶¹ Denis Diderot, *Stránky proti tyranovi*, in: tentýž, *Výbor z díla*, Praha: Nakladatelství Svoboda, 1990, str. 198

osvícenců přinejmenším nejistá, když ne rovnou vyloučená. Na každý pád ale odmítali, aby se tímto nejistým předpokladem do všech důsledků řídily pozemské záležitosti. Ty by podle nich měly podléhat mnohem jistějším, „přízemnějším“ principům. Charles Taylor v této souvislosti přiléhavě hovoří o radikálním osvícenském odklonu od transcendence k imanenci a o prosazování důsledně sekulárního morálního řádu, v němž jednotlivci mohou svobodně sledovat své zájmy a vzájemně si prospívat: „Od osmnáctého století, od časů Gibbonových, Voltairových a Humeových, můžeme vidět postoj, jenž ztotožňuje verze křesťanství, jež jsou silně zaměřené k transcendenci, s ohrožením hodnot moderního morálního řádu. Silná verze křesťanství si žádá oddanost určitým teologickým přesvědčením nebo církevním strukturám, a proto rozděluje společnost, která má být zaměřena výhradně k zajištění vzájemného prospěchu. Požadavek, abychom usilovali o vyšší dobro, o dobro přesahující lidskou prosperitu, případně povede přinejlepším k našemu rozptýlení, přinejhorším k nárokům ohrožujícím hladký chod řádu vzájemného prospěchu.“²⁶²

Z tohoto důvodu také většina osvícenců požadovala důsledně sekulární společenský řád, v němž zvítězí náboženská tolerance a institucionalizované náboženství ztratí svůj zásadní vliv na rozličné oblasti lidského a společenského života.²⁶³ Z podobných pohnutek také odmítali, aby filosofie byla pouhou služkou teologie, a žádali její plnou emancipaci.²⁶⁴ Svět měl být zkoumán střízlivě, bez domnělých náboženských předsudků nebo scholastických schémat. Člověk se měl nadobro vzdát „falešné“ nadpozemské opory, nespolehat se na zázraky a milost Boží, ale jen na své vlastní smysly a rozum. Někteří historikové a sociologové proto v této souvislosti hovořili například o „procesu marginalizace Boha v duchovním horizontu člověka“ (Wolfgang Schmale²⁶⁵), o „odkouzlení světa“ (Marcela Gauchet²⁶⁶) apod. Vesměš šlo o ilustrativní metafory, jasně ukazující, že náboženství mělo být v této nové éře nadále vykázáno nejen z lidských nadějí, nýbrž i z veřejné sféry jako takové.

S osvícenským světonázorem se konečně neslučovala ani křesťanská antropologie jako taková. Houfně bylo napadáno učení o prvotním hříchu, které – jak ukazuje například Ernst Cassirer – v 17. a 18. století přitom pořád stálo v samém centru katolické i protestantské věrouky.²⁶⁷ Ať už se na

²⁶² Charles Taylor, cit. 183, str. 240

²⁶³ Někteří francouzští osvícenci – jmenovitě Brissot a Condorcet – předpokládali, že první zemí, kde se podaří prosadit zcela sekulární společenské uspořádání, budou právě se rodící Spojené státy americké. Ani jeden z nich samozřejmě nemohl tušit, jak velkou moc náboženství v americkém veřejném životě nakonec získá – v danou chvíli pouze vyjadřovali naděje, které sdíleli s celou řadou dalších mužů osvícenství. „...Condorcet a Brissot (přátelé Thomase Jeffersona a obdivovatelé Benjamina Franklina) věřili, že v liberálním světě, který vznikal ve Spojených státech a který chtěli vytvořit i ve Francii, již náboženství nebude dominantní a dominující silou. Nebyli to ani tak ateisté jako spíše deisté, a měli vizi zcela sekulárního světa, v němž lidé nebudou muset vyznávat žádnou konkrétní víru. Představovali si zcela tolerantní svět, částečně proto, že tradiční náboženství bylo souborem pověr, který právě nahrazovalo něco jiného. S příchodem osvícenství již lidstvo nepotřebovalo kostely ani kněze. Jejich funkci zastanou sekulární akademici a vědecké organizace, které lidi povedou k nejpravděpodobnějším pravdám a k vědění, které zlepší všeobecné životní podmínky lidstva.“ - Richard H. Popkin, Mark Goldie, cit. 245, str. 91n (volný překlad autora)

²⁶⁴ Ani v tomto případě však nešlo o úplnou novinku, obdobný požadavek nalézáme třeba již ve 14. století u francouzského skepticky založeného filosofa a teologa Nicholase d'Autrécourta. Co bylo v rámci osvícenského proudu nové, byl důraz kladený na roli filosofie: ta měla podle mnohých myslitelů zaujmout uprázdněné místo teologie a stát se – jak to vidíme třeba u Humboldta – vůdčí disciplínou v celém nastupujícím vzdělávacím projektu, „jako idealistická, racionální a kritická věda měla být základem a orientačním vodítkem pro právníká studia, lékařství, jazykovědu a přírodní vědy.“ - Ulrich Im Hof, cit. 28, str. 140; Im Hof v této souvislosti zmiňuje statistiku, podle níž knižní produkce filosofických děl se v průběhu 18. století zdvojnásobila, kdežto u teologických spisů zaznamenala pokles. - Srov. Ulrich Im Hof, cit. 28, str. 141

²⁶⁵ Srov. Daniela Tinková, cit. 2, str. 93

²⁶⁶ Srov. Marcel Gauchet, *Odkouzlení světa*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004

²⁶⁷ Třeba Rousseauův spis *Emil* vzbudil pohoršení katolické církve, jmenovitě pařížského arcibiskupa Christophea de Beaumonta, právě a především proto, že celá v něm obsažená koncepce výchovy byla založena na výslovném odmítnutí nauky o prvotním hříchu a implicitně i nauky o Boží milosti. Srov. Timothy O'Hagan, *Rousseau*, London: Routledge, 1999, str. 5

povahu lidské přirozenosti dívali jakkoliv (a nutno zdůraznit, že ne všichni byli v této otázce optimisty), představu pádu člověka připadala sebevědomým *philosophes* ponížující a s jejich pojetím lidské důstojnosti se neslučovala. „Koncept prvotního hříchu je společným nepřítelem, proti němuž spojují své síly všechny rozdílné proudy filosofie osvícenství. Hume proti němu bojuje po boku anglického deismu a Rousseau po boku Voltaira; jejich společný cíl po nějakou dobu převážil nad rozdílnými názory na způsob, jak tohoto cíle dosáhnout.“²⁶⁸

Osvícenci odmítali chápat člověka jako tvora, který je Bohu podřízen a je na něm závislý. Namísto toho v něm chtěli vidět dospělého jedince, který závisí jen na sobě samém. Křesťanství po staletí vedlo člověka k pokoře, k vědomí vlastní omezenosti a bídy. Varovalo ho před nemístnou sebeláskou (*amor sui*) a zpupností. Osvícenci se ale proti tomuto pojetí nyní ostře vymezili. Začalo se pečlivě rozlišovat mezi pýchou a oprávněnou sebeúctou a zvítězila představa, že stejně jako by se člověk neměl neoprávněně povyšovat, neměl by se ani ponížovat. Výmluvně to ve svém *Pojednání o lidské přirozenosti* shrnul Hume: tak jako není poníženosť vždy ctností, není ani pýcha vždy nutně neřestí – pokud dobré vlastnosti skutečně máme, potom podle něj může být sebeúcta zcela oprávněná a zdravá.²⁶⁹ V obdobném duchu Hume provokativně tvrdil, že pokud se zbavíme šalivých brýlí náboženských předsudků, přestanou nám tradiční mnišské ctnosti (jako je všestranné odříkání, pokora, život v ústraní či celibát) připadat jako ctnosti a změní se v nectnosti.²⁷⁰

Právě ve sféře sexuality byl celkový hodnotový posun dost možná nejmarkantnější. Lidská pohlavnost, před kterou křesťanská věrouka po staletí varovala jako před čímsi rušivým a nečistým, byla nyní mnohými *philosophes* rehabilitována jako přirozená, ba dokonce hodnotná součást lidské existence.²⁷¹ Jak ukazuje Charles Taylor, „nenávisť vůči křesťanství za to, že zneuctilo, zhanobilo a pošpinilo každodenní smyslovou touhu, představuje jednu z nejsilnějších motivací, která lidi donutila k tomu, aby si zvolili alternativu výlučného humanismu, jakmile to začalo být myslitelné.“²⁷²

Bylo by nicméně chybou popsané odsudky křesťanského náboženství a jeho morální nauky zcela paušalizovat. Ne všichni osvícenci totiž byli nepřáteli religiozity jako takové, někteří z nich – mezi

²⁶⁸ Ernst Cassirer, cit. 230, str. 141 (volný překlad autora); Jak upozorňuje Mark Sydney Cladis, většina osvícenců zaujímala v otázce lidské přirozenosti relativně optimistické stanovisko: „Osvícenská naděje měla více společného s uctívanými texty Platóna a s humanisty než se svatým Pavlem a Augustinem. Platónský názor, že vědění je ctnost a nevědomost je neřest, vnímali *philosophes* jako potvrzení své snahy zavést prostřednictvím osvícenství do evropských společností prosperitu a dobrou vůli.“ - Mark Sydney Cladis, *Public Vision, Private Lives: Rousseau, Religion and 21st century Democracy*, New York: Columbia University Press, 2007, str. 100 (volný překlad autora)

²⁶⁹ Srov. David Hume, *Treatise of Human Nature*, in: *The Philosophical Works of David Hume, vol. II.*, Edinburgh: Adam Black and William Tait, 1826, str. 386

²⁷⁰ Shodně mluví ve spise *Five Stages of Greek Religion* i Gilbert Murray, podle něž křesťanství člověka zbytečně neurotizovalo a posílilo v něm určité neblahé spirituální sklony, konkrétně „asketismus, mysticismus a v jistém smyslu i pesimismus; oslabilo naopak naději v možnosti plného života již zde na zemi a smysluplnost jakéhokoliv obyčejného lidského usilování.“ - Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*, London: Watts, 1935, str. 123 (volný překlad autora)

²⁷¹ Například Diderot projevoval v otázkách sexuality na svou dobu velkou svobodomyšlnost. Vůči tradičnímu západnímu přístupu k lidské pohlavnosti, který se mu zdál příliš bigotní a farizejský, se také otevřeně vymezoval. V textu *Supplément au Voyage de Bougainville*, který je komentářem k Bougainvillovu cestopisu *Cesta kolem světa*, takto například líčí kontrast mezi upřímnou, otevřenou a veskrze přirozenou sexuální morálkou tehdejších Tahitěanů a pokryteckou, represivní a neurotizující morálkou evropských křesťanů. Zatímco Evropané musejí uzavírat domluvené sňatky a často zápasí s neodbytným pocitem viny, Tahitěané si své partnery volí s přirozenou lehkostí Diderot pak také ve shodě s převládajícím osvícenským kulturním relativismem označuje koncept monogamie, celibátu či incestu za pouhé západní náboženské výmysly, nemající s lidskou přirozeností a jejími skutečnými potřebami nic společného. Připouští, že v určité společenské konstelaci mohou sehrát i pozitivní roli, odmítá je ale jakkoliv morálně absolutizovat. K tomuto srov. např. Chris Roulston, *Narrating Marriage in Eighteenth-Century England and France*, Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2010, str. 42

²⁷² Charles Taylor, cit. 183, str. 381

jinými Kant či Albrecht von Haller – byli sami upřímně zbožní. V podstatě bez výjimky ale kladli důraz na žitou víru, na nutnost dostat požadavkům věrouky v konkrétní životní praxi²⁷³ a pochopitelně i na individuální hledání cesty k Bohu. Důsledně proto hájili myšlenku náboženské tolerance (ta v náročnějším pojetí neměla znamenat již jen pouhé trpění jinověrců, nýbrž i aktivní snahu o jejich pochopení) a trvali na tom, že stát „nesmí lidem v náboženských záležitostech nic předepisovat, nýbrž ponechat jim v tom úplnou svobodu.“²⁷⁴ Ve prospěch tolerance byl nyní často uváděn mj. argument, že jakékoliv donucení je iracionální, a že „spása duší“ není věcí státu.²⁷⁵ Tak tomu bylo zejména u Locke, který jako jeden z prvních požadoval důslednou odluku církve od státu a princip náboženské tolerance pojímal jako nutný důsledek společenské smlouvy: „Lockeův výklad o společenské smlouvě, podaný ve *Dvou pojednáních o vládě* (1689) má logickou spojitost s obhajobou tolerance, kterou vyjádřil ve svém *Dopise o toleranci*. Smlouva, kterou lidé přijali po racionálním zvážení svých zájmů, nesmí být ovlivněna náboženským nátlakem (...). Jeho argumenty na obhajobu tolerance předjímají moderní liberální teorii. Locke důrazně argumentoval ve prospěch odluky církve od státu a prosazoval, aby církve byly chápány toliko jako ‚dobrovolné spolky‘ v rámci občanské společnosti, nijak nespázané se státem.“²⁷⁶

Mnoho osvícenců (Voltaire, Diderot, Toland a další) rovněž zastávalo deistické pozice a představu milosrdného Boha, aktivně zasahujícího do pozemských záležitostí skrze zjevení a zázraky, jednoznačně zavrhovalo. Bůh byl stále častěji chápán neosobně, de facto jen jako pouhý prvotní hybatel, „zákonodárce přírody“ či „velký hodinář“, který sestrojil určitý mechanismus a dál se o něj již nestará.²⁷⁷ Místo Boží prozřetelnosti se proto měl člověk spoléhat především sám na sebe. Že každý je svého štěstí strůjcem (*faber suae quisque fortunae*), bylo ostatně jedno z nejrozšířenějších osvícenských hesel – mezi své oblíbené maximy je řadil například Thomas Jefferson nebo Benjamin Franklin.²⁷⁸ Velmi často se také objevoval názor, vyslovený například Josephem Addisonem, že „znamenitost víry spočívá v jejím vlivu na morálku. To nebyl jednoznačně deistický argument, přesto se nápadně lišil od učení o onom světě, protože kladl důraz na život na zemi.“²⁷⁹ Právě přesvědčení, že to důležité se odehrává již „tady a teď“, v tomto životě na tomto světě, a že každý jedinec by zde měl o své zájmy náležitě pečovat, byl společný prakticky všem osvícencům bez rozdílu.²⁸⁰

Mužové osvícenství ale nehleděli s nedůvěrou jen na autority duchovní, nýbrž i na ty světské. Typicky byl takto zpochybňován třeba stereotyp „dobrého, milostivého vladaře“, který byl v tehdejší Evropě stále mimořádně silný. Paralelu mezi panovníkem a otcem domácnosti – řeckým *despotés* – sice odmítal již Aristotelés a s ním i převládající proud středověké politické teorie, v

²⁷³ Již v roce 1709 tento požadavek jasně artikuloval basilejský teolog Werenfels: „Nullum pondus habent argumenta nostra, si vita non doctrinae respondet.“ - Cit. podle: Ulrich Im Hof, cit. 28, str. 144

²⁷⁴ Immanuel Kant, cit. 234, str. 153

²⁷⁵ Srov. Richard H. Popkin, Mark Goldie, cit. 245, str. 104

²⁷⁶ Richard H. Popkin, Mark Goldie, cit. 245, str. 104 (volný překlad autora)

²⁷⁷ Ve Francii se deismus ve druhé polovině 18. století šířil patrně nejrychleji: „Ke konci 18. století je možné říci, že většinu francouzských elit, ať už z řad šlechty nebo měšťanstva, tvoří deisté.“ - Roland Mortier, cit. 227, str. XVII (volný překlad autora)

²⁷⁸ „Bůh pomáhá těm, kteří si pomáhají sami; kdo sám sebe chrání, toho Pán Bůh ochraňuje,“ říkají aforismy z Franklinova kalendáře. Je třeba dosáhnout úspěchu tady na zemi a to, že člověk je sám strůjcem svého osudu, že za něj není vděčný žádným zděděným privilegiím, by pro každého mělo být zdrojem zvláštního uspokojení.“ - Maria Ossowska, *Měšťanská morálka*, Praha: Academia, 2012, str. 80; Jistou analogii s tímto principem bychom mohli spatřovat i v oblasti rodícího se liberálního právního řádu. V něm se klade velký důraz na aktivitu samotných občanů, na jejich „bdělost“ a schopnost ochránit své vlastní zájmy. Již stará zásada římského práva říká, že zákony jsou psány pro bdělé, tj. pro ty, kdo o svá práva sami pečují („*Vigilantibus iura scripta sunt*“). V moderním právu, a to nejen soukromém, ale do jisté míry i veřejném, dnes jde o jeden ze stěžejních principů.

²⁷⁹ Jeremy Black, cit. 136, str. 218

²⁸⁰ Oblíb se proto také těšila tato starší Spinozova maxima: „Non de morte, sed de vita meditatur philosophus.“ - Cit. podle Roland Mortier, cit. 227, str. XII

době absolutismu se však tato koncepce dostala znovu ke slovu. Výmluvná jsou v tomto ohledu třeba slova novgorodského patriarchy Feofana Prokopoviče, vrchního rádce Petra I., který se ve své *Ruské čítance*, katechismu z roku 1720, ptal: „Co Bůh žádá v pátém přikázání? Prikazuje nám ctít a poslouchat rodiče. To značí i našeho panovníka, naše duchovní pastýře a státní úředníky, naše učitele, dobrodince a stařešiny.“²⁸¹ V těchto třech větech se ztělesňuje prakticky vše, co osvícencům na starém řádu vadilo – například Locke věnoval vyvrácení této koncepce většinu svého *Prvního pojednání o vládě*. Pojetí „dobrotivého panovníka“, jehož je třeba poslouchat a o jeho čistých úmyslech nepochybovat, pak bylo kritizováno stále častěji.²⁸² Ale v podstatě jakákoliv autorita, na níž se ve své lenosti či strachu spoléháme místo vlastního rozumu, byla představitelům osvícenství podezřelá už z definice. Jasně to vyjádřil Kant: „Jak pohodlné je být nesvéprávný! Mám-li knihu, která má za mne rozum, duchovního, který má za mne svědomí, lékaře, který pro mne stanovil dietu atd., nemusím se aspoň sám namáhat. Nemusím myslet, jen když mohu zaplatit; jiní již za mne převezmou tu mrzutou záležitost.“²⁸³

V osvícenském pojetí se měl člověk jakožto přirozeně zvědavý tvor namísto toho snažit sám chápat důvody, střízlivě se ptát po příčinách, zkrátka aktivně pátrat po smyslu věcí a ne jen trpně přijímat předkládané pravdy. Vrozená touha po poznání (*libido sciendi*) již nebyla zavrhována jako výraz intelektuální pýchy, ale naopak byla označována za nezbytnou, veskrze pozitivní duševní vlastnost. Například Montesquieu vyzdvihoval, že zvědavý člověk se nikdy nespokojí s žádným poznáním, ke kterému dospěl, ale neustále „žízní“ po dalším. Přirovnával to k pocitu, který zažívá divák nad vynikajícím obrazem, z něž viděl jenom část a touží spatřit zbytek. Díky tomuto svému přirozenému sklonu člověk nikdy neustrne, naopak se pořád ve svém myšlení rozvíjí.²⁸⁴ Zcela explicitně tuto myšlenku vyslovil rovněž d’Alembert, když napsal, že „zvědavost je pro myslícího tvora potřebou, zvláště když je tato neklidná touha prochnuta jakousi nevolí z toho, že ji nelze plně uspokojit.“²⁸⁵ Podle Ernesta Cassierera je obhajoba tohoto sebevědomého myšlení, ve kterém již není spatřována nemístná pýcha, ale které je naopak vnímáno jako „nezbytná vlastnost duše“,

²⁸¹ Cit. podle: Jeremy Black, cit. 136, str. 205

²⁸² Otázkou je, zda někteří osvícenci jen nenahradili jeden starý stereotyp („dobrotivý panovník“) stereotypem novým („osvícený panovník“). Voltaire i mnozí další mužové osvícenství totiž zastávali názor, že potřebné reformy může ve společnosti nejučinněji prosadit osvícený monarcha, otevřený jejich radám a návrhům. Oč ostřeji se vyhraňovali proti tradiční šlechtě a „neakceschopným“ stavům, o to silnější měli sklon idealizovat humánního vladaře a věřit v možnost osvícené reformy prováděné shora. Patrně nejvýstižněji shrnul tuto víru v roce 1758 Friedrich Melchior Grimm ve svém vyjádření k dánskému zákonu z roku 1665, který svěřoval králi absolutní moc: „Je pravdou, že žádné vládní uspořádání není tak dokonalé jako vláda spravedlivého, bdělého, osvíceného a dobročinného despoty, který miluje svůj stát a svůj lid; ale protože takoví vladaři jsou tak vzácní, že na jednoho dobrého připadá deset špatných nebo neschopných, nechám vám na posouzení, zda dánské zákony jsou či nejsou mistrovským dílem prozíravosti.“ - Cit. podle: Derek Beales, *Philosophical kingship and enlightened despotism*, in: Mark Goldie, Robert Wokler (eds.), cit. 245, str. 518 (volný překlad autora); Z dovětku ale jasně vyplývá, že možnosti osvíceného absolutismu či despotismu jsou v praxi omezené. Ač je tento způsob vlády na papíře považován za nejlepší, většinou pro něj reálně schází to nejdůležitější: skutečně osvícení panovníci. Třeba Diderot pak byl v této otázce ještě ostražitější a mj. i zásluhou svých zkušeností ze dvora Kateřiny Veliké postupně dospěl k podstatně skeptičtějšímu pohledu. Absolutismus, byť sebeosvícenější, byl pro něj zlem o sobě, poněvadž staví na lidské nesvéprávnosti a ještě ji dokonce v lidech dále rozvíjí: „Absolutistická vláda spravedlivého a osvíceného vladaře je vždy špatná. Jeho ctnosti jsou nejnebezpečnějším a nejjistějším ze všech svodů: nepozorovatelně navykají lid na to, aby ctil jeho následovníka a sloužil mu, ať už je následovník jakýkoliv, třeba zlý a hloupý. Takový vladař odnímá lidu právo rozvažovat, chtít a nechtít, dokonce se i protivit jeho vůli, i když prikazuje něco dobrého. Nicméně ať už je právo na nesouhlas jakkoliv nesmyslné, nepřestává být posvátné. Bez něj se poddaní podobají stádu, jehož nesouhlasem se pohrdá pod záminkou, že je vedeme na žirnou pastvu.“ - Denis Diderot, *Vyvrácení Helvétiovy knihy „O člověku“*, in: tentýž, cit. 261, str. 187

²⁸³ Immanuel Kant, cit. 234, str. 148n

²⁸⁴ Srov. Charles Louis Montesquieu, *Essay on taste*, in: Alexander Gerard, *An Essay on Taste: With Three Dissertations on the Same Subject. By Mr. De Voltaire, Mr. D’Alembert, Mr. De Montesquieu*, London, 1759, str. 268

²⁸⁵ Jean le Rond d’Alembert, *Předmluva k Encyklopedii*, in: tentýž: cit. 217, str. 35

dokonce nejzákladnější podstatou osvícenského programu.²⁸⁶

Poznat věci sám, svým vlastním rozumem – *Sapere aude!* – v tom bylo dle Kanta nejvladnější motto osvícenství. Z rozumu se takto měl stát nástroj lidské emancipace – racionální člověk již nadále neměl nikomu podléhat. Namísto toho měl být sám sobě zákonodárcem, tj. kritickým, mravně autonomním jedincem, který „se ve všem, co je záležitostí svědomí, řídí svým vlastním rozumem.“²⁸⁷ Tento nový přístup se pochopitelně projevoval i tváří v tvář letitým tradicím, zvyklostem a předsudkům, kterým už nebyla prokazována čest jenom proto, že jsou staré.²⁸⁸ Člověk neměl zůstat v jejich sevření, ale naopak je měl podrobovat neustálé kritické revizi, „svobodnému a veřejnému rozumovému zkoumání“ (Kant).²⁸⁹ Pokud v něm obstály, námitkám čelit nemusely, leckdy i naopak: Voltaire třeba mnohé předsudky (elegančně definované jako „mínění bez úsudku“) pokládal za nutné a užitečné a o některých z nich dokonce říkal, že jsou „ctnost sama“. Zvláště důležité místo jim přiznával ve výchově, poněvadž děti – dosud neschopné chápat rozumové důvody – potřebují užitečná vodítka: „Po celé zemi se děti učí, že mají uznávat boha, který odměňuje dobrem i zlem; že mají ctít a milovat otce i matku; že drobnou krádež mají považovat za zločin a lež za neřest ještě dříve, než mohou rozpoznat, co je to neřest a ctnost.“²⁹⁰

Předsudky tohoto druhu chápal Voltaire jako opodstatněné, ba žádoucí. Pokud však před soudem rozumu svou oprávněnost neobhájí, pak je podle něj proti nim třeba nesmiřitelně bojovat, ať už jde o předsudky „smyslové“, „fyzické“, „historické“ nebo „náboženské“.²⁹¹ Navíc se je vždy třeba ptát, cui bono. Za řadou předsudků, v nichž jsou lidé udržováni, se totiž podle Voltaira často skrývají zcela konkrétní zájmy: „Když se váš rozum chce těmto předsudkům vzepřít, začnou vaši sousedé a

²⁸⁶ Srov. Ernst Cassirer, cit. 230, str. 14

²⁸⁷ Immanuel Kant, cit. 234, str. 153

²⁸⁸ Osvícenský odpor vůči předsudkům a tradicím byl v dalších dějinách opakovaně podroben kritice. Jako jeden z prvních to byl Edmund Burke, jehož vášnivá obhajoba předsudků proti „geometrickému rozumu“ francouzských revolucionářů v *Úvahách o revoluci ve Francii* je dobře známa: „Bojíme se nechat lidi žít a čerpat jen z vlastního soukromého kapitálu rozumu, neboť máme za to, že kapitál jednoho člověka je malý a že se lidem povede lépe, když budou čerpat ze společného fondu a kapitálu národů a věků. (...) V obtížné situaci je předsudek pohotově při ruce; už předtím udržoval mysl na klidné cestě moudrosti a ctnosti a nyní, v okamžiku, kdy je třeba rozhodnout, nenechá člověka ve skepsi, zmatku a bezradnosti. Ctnost člověka se díky předsudku stává zvykem a přestává být pouhou řadou nespojitých činů. Pomocí správných předsudků se povinnosti stávají součástí naší přirozenosti.“ - Edmund Burke, cit. 225, str. 96; O něco propracovanější argumenty pak v této záležitosti nabízí moderní hermeneutika, zejména Hans-Georg Gadamer. Ten v díle *Pravda a metoda* tvrdí, že osvícenství samo je založeno na jednom zásadním předsudku, totiž „předsudku vůči předsudkům“. On se naopak pokouší význam určitého typu předsudků (v jeho vlastním jazyce někdy označených jako „předporozumění“) v rámci lidského vztahu ke světu rehabilitovat. Gadamer ukazuje, že každé porozumění je dějinné (ve smyslu tradice a autority), a tudíž i bytostně předsudečné. Když se člověk snaží porozumět světu, má již nevyhnutelně nějaké očekávání, které je odvislé od jeho vlastní dějinné situace. Z té se přitom nemůže dost dobře vymanit. Předporozumění, se kterým ke světu přistupuje, by proto nemělo být chápáno jako překážka poznání, ale naopak jako jeho nutná podmínka. Tradici je možné pojímat jako nashromážděné, průběžně kultivované bohatství, které individuální rozum přesahuje, ale které s ním není nutně v rozporu. Kantův požadavek na samostatné myšlení (*sapere aude*) tak Gadamer vnímá jako abstraktní, prázdný a nenaplnitelný. Veškeré myšlení je pevně ukotveno v tradicích a předsudcích, které nemohou – a ani nemají být – vykořeny. Srov. Hans-Georg Gadamer, *Pravda a metoda I.*, Praha: Triáda, 2010, str. 236n, 240; K Habermasově kritice Gadamerova pojetí osvícenství a předsudků srov. James Schmidt, cit., str. 19

²⁸⁹ Jak ukázal Alexis de Tocqueville, mezi osvícenskými *philosophes* převládalo přesvědčení, že skutečné, bezpředsudečné poznání je vlastně velmi jednoduché, a že pravé principy se člověku ukáží ve vsí jasnosti: „Ať už se jakkoli různí v dalších vývodech, drží se všichni tohoto výchozího bodu: všichni se domnívají, že je třeba komplikované a tradiční zvyklosti, které ovládaly společnost jejich doby, nahradit prostými a elementárními pravidly, vycházejícími z rozumu a založenými na přirozeném právu.“ - Alexis de Tocqueville, cit. 81, str. 172

²⁹⁰ Voltaire, heslo *Předsudky*, in: tentýž, cit. 193, str. 128

²⁹¹ Boj proti předsudkům si jako jeden z prvořadých cílů vytkl i autoři *Encyklopedie*. Stejně jako Voltaire mezi nimi ale pečlivě rozlišovali ty odůvodněné od neodůvodněných: „Snažíme se, seč nám síly stačí, vymýtit omyly a předsudky, a především jejich počet nezvětšovat a neudržovat ty, které přetrvávají, nekritickým obhajováním názorů zavržených anebo bezdůvodným zavržením názorů uznávaných.“ - Denis Diderot, *Prospekt Encyklopedie*, in: tentýž: cit. 261, str. 36

zvláště sousedky křičet, že jste bezbožník, a zastraší vás; váš derviš se bojí, aby se mu nekrátily příjmy, obviní vás u kádiho, a ten, bude-li to v jeho moci, vás dá nabodnout na kůl, protože chce poroučet hlupákům, neboť věří, že hlupáci poslouchají líp než ostatní.²⁹² Podle Voltaira je tedy v těchto věcech vždy na místě jistá ostražitost. Člověk by neměl trpně přijímat, co je mu předkládáno, nýbrž se nad podstatou věci sám aktivně zamýšlet a vedle toho se i ptát, proč je mu to předkládáno a v čím zájmu se tak děje.

Z příbuzných pohnutek také převládající proud osvícenského myšlení odmítal falešnou nostalgii a tolik rozšířené velebení „starých dobrých časů“ či „zlatého věku“ a vůbec i celý lidský sklon přehnaně idealizovat minulost a degradovat přítomnost. Namísto toho byl jednoznačně orientován do budoucnosti. Slovy Johana Huizingy: „Nyní poprvé se neozývalo volání zpět, ale vpřed. Tato doba hledala svou spásu nikoliv v domnělé obnově ideální minulosti, ale v důvěře ve vlastní síly rozumu a ducha. Poprvé mělo lidstvo před očima namísto vysněné minulosti vysněnou budoucnost!“²⁹³ Řada dosavadních tradic byla programově zavrhována coby nechtěné dědictví temné minulosti a volalo se po jejich odstranění – Lessing se takto ozýval proti perzekuci Židů, Montesquieu proti otroctví, Beccaria a Voltaire zase proti dosavadním praktikám trestní justice. To, že nějaký jev existuje dlouho, že má svou silnou tradici, podle nich ještě nutně neznamená, že je také ospravedlnitelný.²⁹⁴ Často tomu bylo spíše naopak: bylo-li třeba dát libovolnému fenoménu nepříznivou nálepku, stačilo zpravidla upozornit na jeho „feudální“ či „gótské“ kořeny.

Jak je patrné, k jednotlivým dějinným etapám měli osvícenci velmi rozdílný vztah. Zatímco antiky a renesance si s určitými výhradami vážili, křesťanský středověk povětšinou odmítali en bloc. Byl pro ně dobou temnou a barbarskou, dobou, která zbrzdila veškerý pokrok a která – přinejmenším na čas – způsobila lidstvu ohromné škody. Jasně to vyslovuje například d’Alembert: „Vrcholná díla, která nám staří zanechali téměř ve všech oblastech, setrvávala po dvanáct století v zapomnění.“²⁹⁵ A neodpustil si pochopitelně ani útok na tolik nenáviděnou scholastiku: „V prvním století osvěty bránila ještě pokroku pravé filosofie scholastika, jež tvořila veškerou takzvanou vědu předchozích staletí neznalosti. Už takřikajíc od nepaměti panovalo přesvědčení, že známe Aristotelovo učení v jeho čisté podobě. Bylo však komentováno Araby a znehodnoceno tisícem nesmyslů nebo dětinských doplňků a nikoho ani nenapadlo, aby se přesvědčil, zda je tato barbarská filosofie reálně filosofii onoho velikého muže.“²⁹⁶

D’Alembert v citovaném úryvku používá slovo „pokrok“, v osvícenském diskursu poměrně frekventované. Jako vhodný příklad může sloužit třeba tato Holbachova proklamace: „Lidský rozum ještě není dostatečně rozvinut. Civilizace národů ještě neskončila. Bezpočet překážek se dosud stavělo do cesty pokroku prospěšných znalostí, jejichž další rozvoj může přispět ke zdokonalení našich vlád, našich zákonů, naší výchovy, našich institucí a našich mravů.“²⁹⁷ Víra v dějinný pokrok, tj. přesvědčení, že lidstvo spěje od „primitivních počátků k stále rozvinutějšímu bytí“ (Im Hof), proto také bývá v sekundární literatuře často označována za jeden z esenciálních rysů osvícenství. Například Ernst Cassirer hovoří o tom, že „patrně žádné století není tak prodchnuto ideou intelektuálního pokroku jako to osvícenské.“²⁹⁸ V podobném duchu se vyjadřuje i Isaiah Berlin: „Osmnácté století je patrně posledním dějinným obdobím západní Evropy, kdy byla

²⁹² Voltaire, heslo *Předsudky*, in: tentýž, cit. 193, str. 130n

²⁹³ Johan Huizinga, *Naturbild und Geschichtsbild im 18. Jahrhundert*, cit. podle: Ulrich Im Hof, cit. 28, str. 135

²⁹⁴ John Locke, který byl pro většinu osvícenců velkým vzorem, mířil přesně tímto směrem, když napsal, že „důkaz z toho, co bylo, na to, co by mělo být právem, nemá velkou sílu.“ - John Locke, *Druhé pojednání o vládě*, Praha: Nakladatelství svoboda, 1992, str. 89n

²⁹⁵ Jean le Rond d’Alembert, *Předmluva k Encyklopedii*, in: tentýž: cit. 217, str. 72

²⁹⁶ Jean le Rond d’Alembert, *Předmluva k Encyklopedii*, in: tentýž: cit. 217, str. 80

²⁹⁷ Paul-Henri Thiery Baron d’Holbach, *Společenský systém*, cit. podle: Norbert Elias, cit. 88, str. 108

²⁹⁸ Ernst Cassirer, cit. 230, str. 5 (volný překlad autora)

vševědoucnost považována za dosažitelný cíl.²⁹⁹

Při diferencovanějším pohledu však zjistíme, že celá řada myslitelů – v první řadě David Hume, ale například i Montesquieu nebo Condillac – byla v této otázce přinejmenším rezervovaná, ne-li vysloveně pesimistická. Domnívali se, že dějiny lidstva i jednotlivých společností se spíše odvíjejí v proměnlivých cyklech, a že žádný jednoznačný, setrvalý kvalitativní pohyb kupředu, který by byl jakousi sekulární variantou křesťanského spění ke spáse, v nich odhalit nemůžeme. Dějiny byly v jejich pojetí spíše dějinami vzestupů a pádů. Výmluvná je například tato Humeova максима: „V momentě, kdy umění a věda dosáhnou v jakémkoli státě vrcholu dokonalosti, začnou přirozeně nebo nutně upadat a tam, kde původně kvetly, ožijí jen zřídka nebo nikdy.“³⁰⁰ Hume, který byl svým založením v zásadě konzervativní, se vůči představám ostatních osvícenců v této věci postupně vyhraňoval stále silněji. V dochované korespondenci s Turgotem polemizuje s představami, které byly mezi tehdejšími francouzskými osvícenci poměrně rozšířené, konkrétně „že lidská společnost je schopna setrvalého pokroku směrem k dokonalosti, že se narůstající vědění ukáže jako příznivé pro dobrou vládu, a že se od vynálezu knihtisku již nemusíme děsit obvyklých návratů barbarství a nevědomosti.“³⁰¹ Bezvýhradná víra v pokrok tedy nebyla společná všem osvícencům bez rozdílu. Přinejmenším pro jeden významný proud osvícenského myšlení se však takováto charakteristika hodí.

Druhá poměrně zakořeněná představa, k jejíž rozšíření přispěl mj. i Edmund Burke, zase hovoří o tom, že osvícenští myslitelé měli sklon abstrahovat od historické reality (považované za „barbarskou“) a konstruovat své „umělé“ teorie zcela bez ohledu na ni.³⁰² Burke v této souvislosti hovořil primárně o francouzských „philosophes“, z nichž ovšem celá řada projevovala o lidské dějiny čilý zájem a byla v nich vesměs i velice dobře zorientována – někteří dokonce natolik, že sami psali historiografické práce. To byl případ Voltaira, ale hlubokou znalost dějin projevoval třeba i Diderot, Montesquieu, Condillac a mnozí další. David Hume, Burkeovi názorově jistě o mnoho bližší, se dějepisectví rovněž věnoval s velkou pilí. Dnes je znám především jako filosof, ale ve své době se těšil velkému renomé i jako historik – jeho *Dějiny Anglie* jsou pro svou poutavost i množství originálních postřehů ostatně široce oceňovány dodnes.³⁰³ Určitou ideologickou

²⁹⁹ Isaiah Berlin, *The Age of Enlightenment*, New York: Mentor Books, 1956, str. 14 (volný překlad autora); V Itálii byl zřejmě nejdůslednějším obhájcem takového postoje Melchiorre Delfico, který kromě toho, že dosavadním dějinám odmítal přiznat jakoukoliv hodnotu, také výslovně prohlašoval, že „zdokonalitelnost lidského rodu je ode dneška prokázanou pravdou.“ - cit. podle: Eugenio Garin, Giorgio A. Pinton, *History of Italian Philosophy, Volume. 2*, Amsterdam: Rodopi, 2008, str. 734 (volný překlad autora)

³⁰⁰ David Hume, *Of the Rise and Progress in the Arts and Sciences*, in: tentýž, *Political Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, str. 75 (volný překlad autora)

³⁰¹ David Hume, *The Letters of David Hume, Vol. II.*, Oxford: Clarendon Press 1932, str. 180; Turgot byl z tohoto Humeova názoru prý natolik rozladěn, že v něm přestal vidět spojence a vyjádřil se pak o něm dokonce jako o nepříteli všeho, co francouzští *philosophes* považovali za „osvícenství“. K tomu srov. Mark Goldie, Richard H. Popkin, cit. 245, str. 88

³⁰² Burke například v jedné pasáži svých *Úvah* otevřeně ironizuje francouzskou ahistoričnost a staví ji do kontrastu s anglickou důvěrou v historické dědictví: „Díky našemu zatvrzelému odporu k novotám, díky jakési liknavosti našeho národního charakteru neseme stále punc svých praotců. Neztratili jsme ještě (jak se domnívám) šlechtetnost a důstojnost ducha čtrnáctého století, ještě jsme se nestylizovali do podoby divochů. Nekonvertovali jsme k Rousseauovi, nejsme žáky Voltaira, Helvétius mezi námi nenašel stoupence. Ateisté nejsou našimi kazateli, blázni nejsou našimi zákonodárci. Víme, že *my* jsme neučinili žádné objevy, a myslíme si, že v morálce se ani žádné objevy dělat nemají, stejně jako nemá k mnoha novotám docházet ve sféře zásadních principů vlády a v ideálech svobody, jež byly známy dávno před našim narozením a budou chápány stejně dobře i poté, co naši domyšlivost zasype černá hlína a nad naší upovídáností zavládne ticho hrobu.“ - Edmund Burke, cit. 225, str. 95

³⁰³ Edward Gibbon, sám jeden z nejslavnějších osvícenských historiografů, si Humeovy práce velmi vážil a obecně zájem filosofů o dějepisectví jenom vítal. Nestačí totiž jen vyličít, co se v minulosti stalo, ale je si třeba podle něj i položit otázku, proč se to stalo. „Jestliže filosofové nejsou vždy historiky, bylo by alespoň žádoucí, aby historikové byli filosofové.“ - Cit. podle: Peter Gay, cit. 204, str. 377 (volný překlad autora); Zcela shodně se na věc díval Voltaire, který trval na tom, že dějepisectví musí nabízet mnohem víc než jen suchopárny výčet faktů o dějinných událostech.

předpojatost ve vztahu k evropské minulosti řadě osvícenců – zejména těm francouzským – patrně upřít nešlo, mnozí z nich se v průběhu let stále více radikalizovali, na čemž nesla svou vinu i jejich izolovanost od politiky.³⁰⁴ Rozhodně se ale nepohybovali jen na území čiré, ahistorické spekulace.

Typickým rysem osvícenského dějepisectví byl rovněž jeho bytostný relativismus. Zavládla představa, že každá doba a každá kultura má být poměřována jejími vlastními standardy, že žádná univerzálně platná norma pro to neexistuje. Tento přístup koneckonců nebyl vlastní jen osvícenským historikům, ale i většině tehdejších filosofů a literátů. Velkou roli v této věci bezesporu sehrály námořní objevy, jež tehdejším lidem otevřely okna do cizích, do té doby neznámých světů. Evropané si díky nim uvědomili, že na světě nejsou sami, a že v jiných částech světa – ať už je to Čína, muslimský svět nebo ostrovy Pacifiku – žijí lidé podle mnohdy zcela odlišných norem, než jsou ty jejich.

Široké vrstvy se o vzdálené civilizace a kultury čile zajímaly, stále větší oblibě se mezi nimi například těšily nejrůznější cestopisy. Od začátku 18. století se mezi vzdělanci jako byl Lenglet-Dufresnoy hovořilo o „národní povaze“ a typických rysech jednotlivých kultur.³⁰⁵ Historici také začali podrobovat jejich mravy (*les mœurs*) detailnímu srovnávacímu studiu, v jehož světle se ty vlastní a domácí již nejevily jako zcela samozřejmé. V důsledku toho byla zpochybněna nadřazenost západní civilizace, jednotlivé civilizační okruhy byly spíše chápány jako rovnocenné nebo vzájemně nesouměřitelné.³⁰⁶ Někteří osvícenci však zašli ještě dále a život v cizích kulturách nepokrytě líčili jako prostší, přirozenější, a tedy i šťastnější než život na „překultivovaném“ západě. Zrodil se mýtus „ušlechtilého divocha“, dosud nezkaženého civilizací. Například německý

Mnohem spíše má být morální, bytostně filosofickou disciplínou, která dává lidem užitečné lekce a nutí je klást si otázky o smyslu jejich počinání. Jinými slovy, historie musí být relevantní pro současnost, jinak je jen nezáživným a neužitečným výčtem minulých, převážně hrůzných událostí.

³⁰⁴ Jak naznačuje Tocqueville, v silně centralistické Francii chyběla převažující části aristokracie i inteligence téměř jakákoliv praktická zkušenost se správou veřejných záležitostí. „Často jsem slyšel říkat, že šlechta, která se už dávno přestala podílet na vládě státu, si uchovala až do konce správy venkova. To je však naprostý omyl. V XVIII. století obstarával všechny záležitosti farnosti jistý počet úředníků, kteří už nepodléhali vrchnosti a nebyli vybíráni lenním pánem; někteří byli jmenováni intendantem provincie, jiní voleni přímo venkovany. Úkolem těchto úřadů bylo rozepisovat daně, opravovat kostely, stavět školy, svolávat zastupitelstvo a předsedat mu. (...) Lenní pán už administrativu všech drobných lokálních záležitostí neřídil a dokonce na ni ani nedohlížel. Všichni úředníci farnosti podléhali vládě nebo kontrole ústřední moci, jak ukážeme v následující kapitole. Navíc se již téměř nestávalo, aby lenní pán vystupoval ve farnosti jako reprezentant krále, jako prostředník mezi králem a obyvateli. Už není pověřen, aby zde aplikoval obecné státní zákony, shromažďoval vojsko, vybíral daně, zveřejňoval panovníkovy výnosy, rozděloval podpory. Všechny tyto povinnosti a všechna tato práva patří jiným. Lenní pán už je ve skutečnosti pouze jedním z obyvatel, kterého imunita a privilegia oddělují a izolují od ostatních.“ - Alexis de Tocqueville, cit. 81, str. 77; Situace ve Francii, jak ji zde Tocqueville popisuje, se zásadním způsobem lišila zejména oproti decentralizované Anglii, kde se pozemková šlechta na veřejné správě sama aktivně podílela, a získávala tak k politice podstatně realističtější, méně ideologický přístup. Bez většího přehánění proto může Tocqueville o Anglii říci, že jí vládli vlastníci půdy. Ve Francii se naproti tomu ke slovu stále častěji dostával naivní radikalismus, a mnohé navrhované představy o žádoucím politickém řádu tak měly vysloveně utopický ráz. Jak ukazuje Jeremy Black, takovéto tendence pak ve francouzské společnosti zesílily zejména v 80. letech a měly pak zásadní vliv i v pozdějším průběhu revoluce: „Nespokojenost, kterou tito kritici vyjadřovali a jítřili, pomáhala zdůraznit nestabilitu 80. let. Stejně jako *filosofové* přeceňovali možnosti učení a sociální povahy člověka a přehlíželi problémy s přeměnou plánů a tužeb v konkrétní politiku, problémy vládnutí, životnosti lidové zbožnosti a lidské neochoty podřizovat vlastní zájem a vlastní pojetí spravedlivé společnosti licoměrnosti druhých. Toto přehlížení přispívalo k šíření zmatku a rozčarování mezi mnohými autory v prvních letech revoluce. Stálo také u zrodu postoje, podle kterého se vytvoření a obrana spravedlivé společnosti pomocí teroru zdály nezbytnými.“ - Jeremy Black, cit. 136, str. 246

³⁰⁵ Melvin Richter, *The comparative study of regimes and societies*, in: Mark Goldie, Robert Wokler (eds.), cit. 245, str. 151

³⁰⁶ Konkrétní dějinná realita byla častokrát pochopitelně o mnoho prozaičtější. Teoretický předpoklad rovnocennosti kultur nijak nebránil spoustě „podnikavých“ Evropanů v nepokrytém drancování mimoevropského světa. Ať už šlo o dobytelské války na obou amerických kontinentech, jimž padly za oběť celé zástupy domorodého obyvatelstva, obchod s africkými otroky, nebo i některé sporné misijní praktiky, zůstával respekt k cizím kulturám spíše jen teoretickou proklamací.

přírodovědec Forster, který doprovázel kapitána Cooka na jedné z jeho zámořských cest, vyslovil v tomto duchu zcela jednoznačné přání, „aby se styk Evropanů s obyvateli jihomořských ostrovů včas přerušil, dokud zkažené mravy civilizovaných národů nenakazí tyto nevinné lidi, kteří tu šťastně žijí ve své nevědomosti a jednotě.“³⁰⁷

Ačkoliv tento idealizovaný obraz cizích kultur nesdíleli všichni mužové osvícenství bez rozdílu (třeba D'Alembert byl vůči němu kritický), samotné rozšíření kulturního horizontu nepochybně vítali téměř do jednoho. Široký proud soudobého morálního i politického myšlení (mj. i v jeho důsledku) ovládl jednoznačný relativismus. Názorně se to manifestuje například v Montesquievových *Perských listech*. Montesquieu tu nechal dva Peršany hovořit o tom, jak vidí soudobou Francii, její zvyky, tradice a celé společenské uspořádání. Tento vnější, udivený pohled měl francouzského čtenáře přimět k uvědomění, že to, co mu připadá zcela běžné, může člověk z jiného civilizačního okruhu chápat jako navýsost podivné, a naopak. Zřetelný relativismus se pak projevil i v jeho druhém slavném díle *O duchu zákonů*, kde se jednotlivá ústavní zřízení stala předmětem srovnávání mj. i na základě pečlivého studia klimatických a geografických vlivů. Montesquieu se domníval, že každý národ má svůj specifický temperament, vycházející především z místních přírodních podmínek, a že tento temperament zásadním způsobem předurčuje jeho zvyklosti i zákony. Celá jeho komparativní politická sociologie tedy stála na přesvědčení, že různým hodnotám se v různých prostředích daří různě, a že není možné definovat ideální politické zřízení, dobré samo o sobě.

Shodně v této věci uvažoval i Voltaire: „Ani v jedné zemi není dobrý zákoník. Příčina je zřejmá: zákony se utvářely postupně, podle doby, místa, potřeb atd. Když se změnily potřeby a zákony ne, byly pojednou směšné. A tak zákon zakazující jíst vepřové a pít víno je velmi rozumný v Arábii, kde vepřové a víno jsou škodlivé; ovšem v Cařihradě nemá smysl.“³⁰⁸ Ještě zřetelněji a dráždivěji tuto myšlenku vyslovil na jiném místě: „V zemích s teplým podnebím, kde by víno rozněcovalo k zuřivosti, se usoudilo, že pití je vhodné považovat za zločin; v jiných, chladnějších podnebních je ctí opít se. Zde se muž má spokojit s jedinou ženou, tam je mu dovoleno, aby jich měl tolik, kolik stačí uživit. V jedné zemi nabídnou otcové a matky své dcery cizím hostům, všude jinde je dívka, která se oddala muži, zneuctěna.“³⁰⁹ V mnoha otázkách podle něj žádná kategoricky platná norma mravnosti neexistuje, záleží na řadě složitých a často i zcela přízemních okolností. Když o něco později Jeremy Bentham v soukromé korespondenci napsal, že by nebyl dobrým občanem ani myslitelem, kdyby nebyl rojalistou v Londýně a republikánem v Paříži, vycházel z obdobného náhledu.³¹⁰ Nikdo jako by již nedbal starého Pascalova povzdechu: „Roztodivná spravedlnost, kterou ohraničuje řeka! Pravda před Pyrenejemi, blud za nimi!“³¹¹

Nelze zastírat, že relativismus byl u mnoha *philosophes* z důležité části motivován právě jejich odporem ke křesťanství. Křesťanské hodnoty se nyní staly pouze jedněmi z mnoha – žádná vyšší záruka jejich správnosti neexistovala, což mnozí osvícenci bez dalšího chápali jako své velké vítězství. Když ale přišlo na jiné hodnoty, najednou už tak důsledné relativistické pozice nehájili – jak ukazuje Peter Gay, „hodnoty svobody, tolerance, rozumu a humanity vnímali jako absolutní.“³¹²

Tváří v tvář mnohosti kultur a z ní vycházející mnohosti morálních systémů navíc někteří z nich našli ještě jedno zcela nové božstvo – přírodu. Ta se nyní stala jakýmsi nejmenším společným jmenovatelem lidství, pevným základem, který se vynoří po setření všech nahodilých kulturních

³⁰⁷ Cit. podle: Ulrich Im Hof, cit. 28, str. 192

³⁰⁸ Voltaire, heslo *Zákony*, in: tentýž, cit. 193, str. 154

³⁰⁹ Voltaire, *Pojednání o metafyzice*, in: tentýž, cit. 193, str. 199

³¹⁰ Jeremy Bentham, *The Works of Jeremy Bentham*, Edinburgh: William Tate, 1842, str. 282

³¹¹ Blaise Pascal, *Myšlenky*, Praha: Nakladatel Bohuslav Hendrich, 1932, str. 82

³¹² Peter Gay, cit. 204, str. 322 (volný překlad autora)

nánosů, a zároveň pro některé z osvícenců i měrou všech věcí. Snad nejlépe to vystihují slova, která v roce 1755 pronesl význačný lékař a přírodovědec Albrecht von Haller: „Nic nemůže lépe rozptýlit předsudky než poznání mnoha národů s odlišnými mravy, zákony a názory. Tato rozdílnost nás snadno naučí odhodit to, v čem jsou lidé nestejní a považovat za hlas přírody to, v čem se všechny národy shodují. Jakkoli divocí a drsní jsou obyvatelé ostrovů roztroušených v odlehlých mořích, ať je obyvatel Grónska sebevíc vzdálen od Brazílie nebo od skalisek mysu Dobré naděje, přesto jsou první zásady práva přírody všem národům společné.“³¹³ „Matka příroda“ byla nyní velebena řadou rozdílných myslitelů – za všechny zmiňme Buffona, který ve svém díle opěvoval její „neutuchající, všeobjímající tvořivou sílu“, jež nepochází od křesťanského Boha.³¹⁴ Nicméně příroda nebyla jen předmětem obdivu, nýbrž i objektem nezaujatého vědeckého zkoumání, které s příchodem osvícenství nově získalo na významu.

4.2 Newtonovo dědictví

*„Tak dlouho přírodu a zákon její noci šero krylo,
až řekl Bůh: „Budiž Newton!“ a vše se rázem vyjasnilo.“*
- Alexander Pope

Je příznačné, že celá řada osvícenců považovala za největšího génia své doby Sira Isaaca Newtona. Svědčí o tom nejen množství oslavných básní napsaných na jeho počest, ale i jasná, zcela explicitní vyznání obdivu z úst soudobých filosofů. Jestliže Lessing srovnával „nesmrtelného Newtona“ s Homérem a d'Alambert a Jefferson měli jeho portréty vystaveny ve svých pracovnách, Helvétius a Marmontel o něm rovnou mluvili jako o „polobohovi“.³¹⁵ Tento kult jasně symbolizoval, že na piedestalu nyní nově stanula exaktní věda, pečlivě odlišující fakta od domněnek. Opírat se měla nikoliv o „plané metafyzické spekulace“, nýbrž o precizní experiment. Objevy moderní přírodovědy se staly jedním z nejdůležitějších pilířů osvícenského světonázoru a její experimentální, induktivní metoda byla významnou inspirací i pro mnohé tehdejší morální, politické a právní filosofy. Odklon od deduktivního myšlení, vycházejícího z apriorně daných principů, byl nyní jasně patrný. Převládalo přesvědčení, že induktivní postupy experimentálních přírodních věd nabízejí obecně platný epistemologický model hodný následování i v jiných oblastech.

Přírodní vědy se samozřejmě nezrodily až s příchodem osvícenství, jejich historie je mnohem starší. Jakkoliv měly v životě člověka a společnosti vždy své místo, v různých dějinných obdobích se jim vedlo různě. „Matematika a fyzika patřily k tradičním sedmi svobodným uměním, které středověk převzal z antiky a kterým se vyučovalo na univerzitách. Ovšem spíše jen na okraji a dlouho pouze ve službách teologie. Různé okolnosti, v neposlední řadě i rostoucí význam mořeplavby, vedly v 15. a 16. století k posílení jejich významu. V 17. století církevní ortodoxie jejich vývoj poněkud zbrzdila a zakonzervovala. Vědy se však v tichosti rozvíjely dál, i když mnohé z toho, čím se zabývaly, byly nyní pouhé hrátky a podružné záležitosti.“³¹⁶

V 18. století pak ale na tomto poli došlo k převratným změnám, dříve nepříliš frekventovaná slova „věda“ a „vědec“ se v běžném diskursu prosazovala stále častěji, až se nakonec o století později stala něčím zcela běžným. To, po čem již dříve volal Bacon, se nyní stalo obecně sdílenou normou: věda se plně emancipovala z moci teologie a odmítala se nadále podřizovat jakékoliv vyšší autoritě. Pravda o světě nyní již neměla být nikým nařizována, nýbrž nalézána prostřednictvím nepředpojatého, ověřitelného experimentu, v němž jsou přírodě „kladeny otázky“ a ona na ně

³¹³ Cit. podle: Ulrich Im Hof, cit. 28, str. 196

³¹⁴ K Buffonovu pojetí přírody srov. Charles W. J. Withers, *Placing the Enlightenment: Thinking Geographically about the Age of Reason*, Chicago: The University of Chicago Press, str. 124

³¹⁵ Srov. Peter Gay, cit. 204, str. 132

³¹⁶ Ulrich Im Hof, cit. 28, str. 165n

„odpovídá“. O tom, zda země obíhá kolem slunce nebo zda je tomu naopak, neměly napříště rozhodovat církevní koncily, nýbrž pečlivé pozorování a matematické výpočty.

Pro většinu osvícenců věda zároveň posloužila i jako užitečná zbraň v jejich výše popsaném emancipačním zápase. Nejen Newton, ale i Galileo, Kepler,³¹⁷ Koperník či Bacon byli velebeni jako velcí bojovníci proti pověrám, v nichž podle osvícenců církev po staletí lid udržovala. Ideálem se stalo distancované, hodnotově neutrální poznání, zbavené všech metafyzických nánosů. Jen ono umožňuje odhalovat bez „zbytečného řečnění“ (d'Alembert) přírodní zákony v jejich nahotě a jen ono může člověka přibližovat pravdě, která mu nadto bude prakticky užitečná. Člověk se již nesmí spokojit s „povrchními“ vysvětleními přírodních jevů, ale odhalovat jejich přesné příčiny. Aristotelská tradice třeba říká, že přirozeností kamene je padat k zemi, kde je jeho „přirozené místo“, kdežto osvícenci takovéto vysvětlení ironizují a zdůrazňují, že je třeba se ptát, čím je toto domněle „přirozené“ padání zapříčiněno, jaké konkrétní fyzikální síly je působí.

V tomto úsilí často nelze vystačit s pouhým pozorováním, jinak bezesporu cenným a neopominutelným. Je třeba být aktivnější a uchýlit se k experimentu, který „se snaží proniknout do přírody hlouběji, uzmut jí to, co skrývá, vytvořit různými kombinacemi těles takříkajíc nové jevy a studovat je. Pokus zkrátka přírodě nejen naslouchá, ale táže se jí a naléhá na ni.“³¹⁸ Před novověkými vědci se takto otevřel zcela nový, dříve netušený prostor. Tam, kde se museli dřívější pozorovatelé přírody jako Démokritos nebo Hippokratés zastavit, oni teprve začínali. D'Alembert měl k těmto velkým mužům minulosti úctu a jejich vědecké úsilí považoval za poctivé, přesto však nevyhnutelně limitované, neboť se podle něj omezovalo jen na to, co je očividné, a neproniklo nikdy k hlubším, na první pohled nepostřehnutelným zákonitostem přírody. „Nejmoudřejší z nich pořídili soupis toho, co viděli, pořídili ho dobře a u něho zůstali. Poznali toliko onu vlastnost magnetu, která bije nejvíce do očí, to, že přitahuje železo. Nezauly je zázraky elektřiny, jež je obklopovaly a zanechaly v jejich dílech několik stop. K tomu, aby je tyto zázraky zaujaly, by bylo nutné vidět jejich vztah ke skrytějším faktům, a ty se podařilo pokusem objevit až v poslední době; neboť vedle dalších četných předností má pokus tu výhodu, že rozšiřuje pole pozorování.“³¹⁹ Moderní věda – i se svými přístroji – se tedy snažila nalézat pravdu pod povrchem, tam, kam běžné oko nevidí, a přírodní zákony, které odhalila, se mohly běžné každodenní zkušenosti občas i přičít. Na jejich platnosti to ale nemělo měnit nic.

Ponechme zatím stranou možná úskalí tohoto scientistického přístupu a zaměřme se na důsledky, které měl pro duchovní svět osvícenské epochy. Snad jen s výjimkou Rousseaua, jehož útok na vědu a umění je dobře znám, byli mužové osvícenství přesvědčeni o tom, že přírodní vědy nabízejí správný, obecně platný epistemologický model, a že jejich metodologie tudíž může být užitečná i mimo jejich nejvlastnější oblast zkoumání. Condillac takto ve svém díle *Traité des systèmes* volal po tom, aby se filosofové vzdali „mánie budování systémů“ a místo toho následovali přírodní vědce v jejich nepředpojatém empirickém zkoumání, přinášejícím užitek.³²⁰ S takovými tendencemi se můžeme setkat již i u Spinozy či u Hobbese, jehož politická teorie byla celá vystavěna na de facto fyzikálních základech, patrně největším vzorem byl ale v tomto ohledu pro celou řadu osvícenců především Bacon. Například Diderot o něm v předmluvě k *Encyklopedii* výslovně říká, že byl „nepřítelem systémů a na filosofii pohlížel jako na tu část našeho poznání, jež má přispívat toliko k tomu, abychom se stali lepšími nebo šťastnějšími. Zdá se, že filosofii redukuje na vědu o užitečných

³¹⁷ Slavný je například tento Voltairův aforismus: „Před Keplerem byli všichni lidé slepí. Kepler měl jen jedno oko, ale Newton už obě dvě.“ - cit. podle: J. Bruce Brackenridge, *The Key to Newton's Dynamics: The Kepler Problem and the Principia*, Berkeley: University of California Press, 1995, str. 10 (volný překlad autora)

³¹⁸ Jean le Rond d'Alembert, heslo *Experimentální*, in: tentýž: cit. 217, str. 174

³¹⁹ Jean le Rond d'Alembert, heslo *Experimentální*, in: tentýž: cit. 217, str. 175

³²⁰ Srov. Ellen McNiven Hine, *A Critical Study of Condillac's Traité des Systèmes*, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979, str. 29

věcech a všude doporučuje studium přírody.“³²¹

Tak jako vědci ve svém výzkumu odhalují zákonitosti přírody, mají filosofové s obdobnou precizností a „chladnou hlavou“ odkrývat zákonitosti společenského života. Takovouto myšlenku lze nalézt i u Diderota, který výslovně volal po tom, aby zákonodárci, když koncipují nějakou konkrétní legislativní úpravu, hledali inspiraci v zákonech přírodních.³²² Jestliže Aristotelés v *Etice Nikomachově* zdůrazňoval, že v etických a politických otázkách se musíme „spokojiti s tím, že pravdu vyjádříme jen zhruba v obryse“,³²³ osvícenské paradigma bylo naopak postaveno na požadavku co největší přesnosti. Například d’Alembert takto zdůrazňoval, že „přednostní místo v základech filosofie musejí bezpochyby zaujímat ty vědy, které obsahují nejjistější poznatky, jakých je našemu přirozenému světlu dopřáno.“³²⁴ Není pak také náhodou, že pokud měl být ten který filosof vyzdvižen, byl většinou přirovnáván k některému z velikánů přírodních věd – John Millar takto například Montesquiea nazýval „lordem Baconem mezi filosofy“. A podobnou ambicí se netajil ani David Hume, který otevřeně říkal, že chce být „Newtonem v oblasti morálních věd“.³²⁵

Ve svém *Zkoumání lidské přirozenosti* se Hume vydal podobným směrem jako Condillac. O něco jasněji si ale uvědomoval skutečnost, že v oblasti morálních a politických záležitostí není možné provozovat experimenty úplně stejného druhu jako v oblasti fyziky či biologie. Jednotlivá ústavní zřízení nebo morální systémy nelze zkoumat stejně jako mlhoviny či kvasinky – žádný dalekohled či mikroskop se k tomu nenabízí. Správný přístup dle Humea spočívá v trpělivém pozorování života a v opatrném srovnávání. Postupuje-li filosof správně, může odhalit důležité zákonitosti lidské přirozenosti a dosáhnout v tom vysokého stupně jistoty. Empirická „věda o člověku“ („*The Science of Man*“) pak díky tomu stane na solidních základech a nabídne lidstvu mnohé užitečné poznatky. Ve srovnání s kritizovanou metafyzickou spekulací a scholastickými schémata mělo jít o mnohem spolehlivější cestu k poznání.

Podle Ernsta Cassirera se osvícenci vědomě rozcházejí s myšlením 17. století, pro něž bylo typické budování filosofických systémů na deduktivním základě. „Osmnácté století tento způsob dedukce a dokazování opouští. Již nesoutěží s Descartem a Malebranchem, s Leibnizem a Spinozou o první cenu v systematickosti a úplnosti. Hledá jiný koncept pravdy a filosofie, jehož funkcí je rozšířit hranice obou dvou, tak aby byly pružnější, konkrétnější a životaschopnější. Tento osvícenský způsob uvažování nehledal inspiraci ve starých filosofických doktrínách; naopak, jeho ideál vznikl podle předlohy a vzoru dobových přírodních věd.“³²⁶ Většina osvícenců se v tomto duchu domnívala, že k obecným principům, mají-li mít nějakou váhu, lze dospět jen skrze přesnou analýzu konkrétního smyslového a zkušenostního materiálu. Vidět to můžeme například u Voltaira: „Je jasné, že se nikdy nemají vymýšlet domněnky; nemá se říkat: začneme tím, že vymyslíme principy, s jejichž pomocí bude snadné všechno vysvětlit. Ale je třeba říci: provedeme přesný rozbor daných věcí a pak se pokusíme obezřele pátrat, zda se vztahují k nějakým principům.“³²⁷

Totožné stanovisko zastával rovněž d’Alembert, který tvrdil, že duch se musí „zřící studia obecných jsoacen ve prospěch zkoumání zvláštních předmětů.“³²⁸ A před nemístnými abstrakcemi jasně

³²¹ Jean le Rond d’Alembert, *Předmluva k Encyklopedii*, in: tentýž: cit. 217, str. 83

³²² Inspirace jazykem moderní fyziky je zřetelná třeba i v oblasti politické teorie či teorie mezinárodních vztahů. Například princip „rovnováhy velmocí“ či systém „brzd a protiváh“ lze pochopit jako důsledek promítnutí principů newtonovské mechaniky do politické a sociální sféry. K tomu srov. Leonard W. Cowie, cit. 240, str. 20

³²³ Aristotelés, *EN I, 1*, 1094b14-22.

³²⁴ Jean le Rond d’Alembert, *Esej o základech filosofie*, in: tentýž: cit. 217, str. 224

³²⁵ Srov. Paul Russell, *The Riddle of Humes Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*, Oxford: Oxford University Press, 2008, str. vii

³²⁶ Ernst Cassirer, cit. 230, str. 6n (volný překlad autora)

³²⁷ Voltaire, *Pojednání o metafyzice*, in: tentýž, cit. 193, str. 175

³²⁸ Jean le Rond d’Alembert, *Předmluva k Encyklopedii*, in: tentýž: cit. 217, str. 84

varoval i Diderot: „Velké abstrakce jsou provázeny jen matným světlem. Generalizace směřuje k tomu, aby pojmy zbavila všeho smyslového. S postupující generalizací se (...) pojmy postupně stěhují z představitivosti k rozvažování a ideje nabývají čistě intelektuální povahy.“³²⁹ Takto si v očích osvícenců počínala scholastika i spekulativní metafyzika 17. století a oni v tom pokračovat nechtěli. Mnohem větší roli měla v poznávání světa podle nich hrát především konkrétní smyslová zkušenost. Diderot v *Prospektu Encyklopedie* zdůrazňoval, že nestačí jen číst knihy, ale že je také nutné chodit se dívat na „umělce“, poněvadž „spoustu věcí se lze dozvědět toliko v dílnách.“³³⁰ Obdobně mluvil i d’Alembert: vysmíval se všem, kteří marnivě vystavují na odiv svou učenost a chlubí se tím, co všechno stačili přečíst, i když sami doopravdy nic nepromysleli a s ničím neudělali opravdovou zkušenost. „Panovala domněnka, že chce-li se někdo stát učeným, stačí, když bude číst. A číst je mnohem pohodlnější než dívat se.“³³¹ Ve shodě s tímto přístupem se v kurzu nově ocitl jakýsi „zdravý realismus“ – pozorování světa takového, jaký je, a nikoliv, jaký by měl být. Velké oblibě se takto začala těšit například statistika a demografie. Právě z tohoto podhoubí se také o něco později zrodily moderní společenské vědy v podobě, jak ji známe i dnes.

Zvýšená obliba přírodních věd konečně měla ještě jeden důsledek, který stojí za pozornost. V 18. století můžeme mezi politickými a morálními filosofy pozorovat rostoucí zájem o medicínu a stále častěji i sklon používat rozličných lékařských metafor v popisu společenských záležitostí. Jestliže lékařství bylo v Evropě po staletí předmětem ostré satiry coby doména neužitečných „šarlatánů“, kteří neznají skutečné příčiny nemocí, ale přesto si za svou neúčinnou léčbu nechávají platit horentní sumy peněz, nyní se situace zásadně změnila. Z empiricky ukotvené medicíny, jež se neopírá o letité pověry a různé mysteriózní nauky, nýbrž o nezaujatý vědecký výzkum, se v očích osvícenců stala respektovaná disciplína, schopná vyřešit mnohé dříve neřešitelné problémy lidstva – vymýtit řadu dříve neléčitelných chorob, zvládnout smrtící epidemie, a přivést tak celou civilizaci do šťastnějšího věku. Příslowečný osvícenský optimismus v této otázce nescházel například Condorcetovi: „Tušíme, že pokroky preventivního lékařství, které budou účinnější v důsledku pokroků rozumu a sociálního uspořádání, nutně časem potlačí přenosné či nakažlivé nemoci i ona hromadná onemocnění, která mají původ v podnebí, v potravě a v pracovních podmínkách. Nebylo by těžké dokázat, že se tato naděje bude nutně vztahovat skoro na všechny ostatní choroby, u nichž je pravděpodobné, že jednou poznáme jejich skryté příčiny.“³³²

Konkrétní lékaři pochopitelně zůstávali předmětem výsměchu i nadále (na slavné Montaignovy výpady úspěšně navazoval třeba Voltaire), celkový přístup k medicíně se nicméně změnil. Řada filosofů se o její moderní objevy živě zajímala: Voltaire – poháněn kromě své bytostné zvědavosti i svou notorickou hypochondrií – četl veškerou dostupnou medicínskou literaturu, Adam Smith a David Gibbon pravidelně navštěvovali přednášky profesora anatomie Williama Huntera, Hume se s tímto věhlasným lékařem úzce přátelil. Locke pak byl dokonce lékařem sám.

Netrvalo dlouho a medicínský jazyk se výrazně prosadil i v soudobých politických, společenských a morálních polemikách. Například v roce 1768 byl na ruském dvoře Kateřiny Veliké uveden alegorický balet s výmluvným názvem *Překonaná pověra*. „Na scéně se objevily dva soupeřící chrámy: nevědomosti a boha lékařství Aeskulapa a dále postava Ruthenie, představující ruský lid, který se obává černých neštovic. Minerva symbolizující carevnu Kateřinu Velikou (jež se sama dala krátce předtím očkovat) vychází z Aeskupolova chrámu a dává svolení ke svému očkovaní, načež ji následuje Ruthenia a začíná tanec naděje oslavující vyhnání postav pověry a nevědomosti z království.“³³³ Tento výjev z divadelní inscenace je pro nás velmi ilustrativní. Jasně se na něm

³²⁹ Denis Diderot, *O výkladu přírody*, in: tentýž, cit. 261, str. 86

³³⁰ Denis Diderot, *Prospekt Encyklopedie*, in: tentýž, cit. 261, str. 32

³³¹ Jean le Rond d’Alembert, *Předmluva k Encyklopedii*, in: tentýž: cit. 217, str. 74

³³² Cit. podle: Roy Porter, *Dějiny medicíny: Od starověku po současnost*, Praha: Prostor, 2013, str. 277n

³³³ Jeremy Black, cit. 136, str. 31

ukazuje, že na společnost bylo stále častěji nahlíženo jako na živý organismus, který je třeba léčit. Oblíbenou, hojně používanou metaforou se stalo třeba „vyříznutí vředu“ či „amputace chromé končetiny“, abbé Mallet zase o soudobých trestních zákonech hovořil jako o „neštovicích ducha doby“. Jak ukazuje mezi jinými Peter Gay, mnohé tyto metafory měly vyloženě agresivní, bojovný ráz, přičemž většina z nich byla opět namířena proti křesťanství. To bylo v tehdejších pamfletech často označováno za „infekci“, již je třeba potírat, „výplod choré mysli“ apod. A obrazy z anatomie či chirurgie byly také často užívány třeba i ve vztahu ke zločinu a zločinnosti jako takové. Vědecky fundovaná medicína, chápaná jako jeden z důležitých nástrojů budování humánnější společnosti, tedy soudobý diskurs významně ovlivnila.

4.3 Věk humanity, svobody a prosperity

„Žijeme ve věku, kdy humanita je v módě.“
- John Hawkins

V průběhu 18. století se mezi většinou osvícenců stalo ze slova „humanita“ bezmála zaklínadlo, objevovalo se v novinových článcích a pamfletech, v salonních diskusích i na stránkách velkých filosofických děl. Zděděné instituce, zákony a zvyklosti byly nyní častým terčem kritiky právě pro svou domnělou nehumánnost. Mezi osvícenci přitom převládal názor, že celý společenský řád musí být „humanizován“, že se musí stát „hodným člověka“. Projevovalo se to hned v několika různých oblastech.

Kromě drakonické trestní justice bylo z pozic osvícenské humanity takto kritizováno třeba i otroctví, nevolnictví, postavení židů, války a násilné konflikty obecně, životní podmínky chudých, jakož i společenská nerovnost jako taková. To, že řadu těchto výhrad a požadavků s nimi už po staletí sdíleli i křesťané, a že navíc ve prospěch chudých a trpících podnikali mnohé účinné kroky, ale osvícenci většinou vidět nechtěli.³³⁴ Řada z nich spíše křesťanství vytrvale označovala za viníka většiny soudobých zlořádů. Nová epocha měla naproti tomu být epochou, která dosavadní barbarství a krutost nahradí kultivovaností a jemností. Odhlédneme-li od již zmiňovaného módního velebení „ušlechtilých divochů“,³³⁵ můžeme v 18. století pozorovat jednoznačnou tendenci směrem ke „zjemnění“ či „civilizaci“ mravů.

Jak vyplývá z prací Norberta Eliase, tato tendence měla v evropské společnosti ve skutečnosti své hlubší kořeny a rozhodně není až výsledkem působení osvícenského ducha. Úzce souvisí s formováním raně novověkých států, jež získávají – řečeno jazykem Maxe Webera – „monopol na výkon moci nad tělem“ a vedou své obyvatele k individuální zdrženlivosti. Společnost výbojných válečníků se takto v Eliasově interpretaci postupně mění ve společnost dvorskou, v níž jsou jednotlivci nuceni své individuální afekty tlumit a kultivovat a vědomě se v tomto ohledu vymezují

³³⁴ Třeba v odporu vůči přežívajícímu institutu otroctví byl hlas křesťanů dlouho slyšet nejhlasitěji – obzvláště aktivní v tom byli kvakeři, kteří v Pensylvánii jako jedni z prvních postavili otroctví mimo zákon. To John Locke jej sice ostře odsoudil hned v první větě svého *Prvního pojednání o vládě*, sám přitom ale na obchodu s otroky zbohatl. Je však spravedlivé dodat, že většina ostatních mužů osvícenství ho v tomto příkladu nenásledovala. Montesquieu, Walpole, Millar či Johnson – ti všichni se vůči otroctví ostře vymezovali a sami otroky nevlastnili a ani s nimi neobchodovali. Odpor vůči otroctví byl u nich veden převážně z morálních pozic, Hume a Smith pak navíc nabídli i jeden ryze pragmatický argument: otrokářské práce se podle nich ekonomicky nevyplácí, k prosperitě má blíže společnost, v níž jsou všichni občané svobodní.

³³⁵ Význam kultu ušlechtilého divocha není možné přeceňovat – jednak jej rozhodně nesdíleli všichni osvícenci bez rozdílu, jednak šlo zčásti jen o přemrštěnou relativistickou provokaci, jejímž cílem nebylo do důsledků hájit veškeré aspekty života přírodních národů. Osvícenci se programově zaměřovali pouze na ty stránky života primitivních společností, které jim byly sympatické (typicky uvolněnější sexuální morálka) a ty ostatní (typicky kanibalismus nebo iracionální pověřivost) raději ignorovali.

vůči příslušníkům nižších vrstev. „Hledáme-li společenské tradice, z nichž pochází společný základní tón, hlubší jednota národních tradic Západu, nesmíme myslet pouze na křesťanství, na společné římsko-latinské dědictví. Je třeba vidět také podobu této poslední velké přednárodní společenské formace, která se víceméně už ve stínu nacionální diferenciace v západní společnosti odlišovala od různými jazyky hovořících spodních a středních vrstev. Zde byly vytvořeny modely mírumilovnějšího zacházení, z něhož transformace evropské společnosti od konce středověku učinila nutnost téměř pro všechny vrstvy. Zde byly ‚zmírněny‘, ‚vyhlazeny‘ a ‚zcivilizovány‘ drsnější zvyky, divočejší a bezohlednější mravy středověké společnosti s její válečnickou horní vrstvou, tyto nutné důsledky nejistého, trvale ohroženého života. Tlak dvorského života, konkurenční zápasy o přízeň knížat nebo prostě ‚velkých‘, kromě toho obecná nutnost odlišovat se od ostatních a relativně mírnějšími prostředky, intrikami a diplomacii bojovat o šanci, to vše si vynutilo zdrženlivost afektů, sebeovládání nebo ‚self-control‘, zvláštní dvorskou racionalitu, která způsobila, že opozičnímu měšťanstvu 18. století, zvláště v Německu, ale také v Anglii, se pojem dvořan ještě dlouho kryl s pojmem člověk rozumu.“³³⁶

V osvícenském diskursu se pak tato starší tendence již jen zesiluje. Hrubá síla se v něm stává předmětem odporu, mnohé letité praktiky jsou najednou pohrdlivě označovány za „gótské“ s tím, že ve skutečně kultivované společnosti nemohou mít své místo. Velké oblibě se navíc začínají nově těšit myšlenky pacifismu, tolerance a kosmopolitismu. Saint-Pierrovy a Kantovy traktáty, nastiňující možnosti světového míru, se sice po svém vydání nevyhnuly kritice jako nerealistické, o proměně dobového ducha přesto vypovídají velmi přesně. Do tohoto rámce zapadá i Lockeova důsledná obhajoba náboženské tolerance³³⁷ nebo také tato Montesquieuova slova: „Kdybych věděl o něčem, co je užitečné pro mou zemi, ale škodlivé pro Evropu, nebo užitečné pro Evropu, ale škodlivé pro lidstvo, považoval bych to za zločin. (...) Jsem totiž nejprve člověk a až potom Francouz. Jinak řečeno, (...) lidství je má nevyhnutelná role, zatímco Francouzem jsem jen náhodou.“³³⁸

Stále častěji se také prosazovaly různé další svobodomyšlné názory, jež by dříve byly považovány za skandální. Většina z nich vycházela z jednoznačného upřednostnění svobody a autonomie před autoritou. Mnozí myslitelé takto například začali zpochybňovat podřízené postavení žen ve společnosti i jejich domněle nižší přirozenou inteligenci. Jedním z prvních, kdo se jasně a hlasitě vyjádřili ve prospěch ženského rodu, byl Daniel Defoe. Tvrdil, že kdyby se ženám dostalo rovnocenného vzdělání, brzy by náskok mužů dohnaly a stanuly na jejich intelektuální úrovni.³³⁹ Podobně se k věci stavěl David Hume, který hovořil o tom, že muži zneužívají své autority a svým

³³⁶ Norbert Elias, cit. 87, str. 16n; Podle Eliase tato tendence ve Francii zesiluje v posledních desetiletích 17. století, kdy se chování dvorské aristokracie snaží napodobit i jiné společenské vrstvy. Jak ovšem upozorňuje Robert Muchembled, který jinak obecnější správnost Eliasovy teze nijak nezpochybňuje, ze studia dobových francouzských statistik kriminality vyplývá, že k významnému posunu směrem k „civilizaci“ mravů začalo ve společnosti docházet již na sklonku 16. století, odkdy například setrvale klesal počet vražd a jiných násilných trestných činů. Srov. Robert Muchembled, cit. 82, str. 28

³³⁷ Lockeův *Dopis o toleranci* byl hojně čten po celém kontinentu a výrazně pomohl změnit převládající smýšlení mnohých Evropanů v otázce náboženské svobody. V roce 1767 pak vzbudila velký rozruch Marmontelova sugestivní historická novela *Bélisaire*, která ostře odsuzovala náboženské pronásledování. Náboženský fundamentalismus a represe namířené proti jinověrcům byly stále častěji odsuzovány. Slovy Jeremyho Blacka: „V některých kruzích začala být netolerance odpudivá a nemoderní zároveň.“ - Jeremy Black, cit. 136, str. 206

³³⁸ Charles-Louis Montesquieu, *Cahiers*, Paris: Grasset, 1941, str. 9 (volný překlad autora); Podobné vyznání kosmopolitního vzdělance nalezneme již o něco dříve u Pierra Baylea: „Nejsem Francouz, ani Němec, nejsem Angličan, ani Španěl atp. Jsem světoobčan; nejsem ve službách císaře ani francouzského krále, ale pouze ve službách Pravdy. Ona je mou královnou, jí jsem přísahal poslušnost.“ Cit. podle: Ernst Cassirer, cit. 230, str. 209 (volný překlad autora)

³³⁹ Srov. William Hazlitt, *The Works of Daniel Defoe: With a Memoir of His Life and Writings*, Vol. III., London: John Clements, 1843, str. 44

„tyranstvím“ narušují přirozenou rovnocennost obou pohlaví.³⁴⁰ Podobné myšlenky rezonovaly také mezi francouzskými *philosophes*, kteří je navíc i začali uvádět do praxe. Ženy se v pařížských salonech staly významnými hybatelkami společenského dění. Mezi tehdejšími intelektuály bylo módou hledat v nich přítelkyně, které jim nebudou jen milenkami, ale i inteligentními důvěrnice, s nimiž je možné sdílet i ty nejhlubší myšlenky. Diderot měl takto svou Sophie Vollandovou, Voltaire zase Madame du Chatelet.

Proces „zjemňování mravů“ se dobře manifestuje ještě na jedné důležité hodnotové proměně, k níž v 18. století postupně došlo. Jak ukazuje Peter Gay, zprvu nesměle, ale posléze stále hlasitěji se o slovo hlásila představa, že mladí lidé by do manželství měli vstupovat z upřímné lásky, nikoliv z vůle svých rodičů. Jen máloco lépe svědčí o stoupajícím významu autonomie a osobní svobody jako právě tento posun – v očích stále většího počtu teoretiků a publicistů musel rodový zájem ustoupit zájmu individuálnímu. Děti již nebyly povinovány svým rodičům bezmeznou poslušností, volba partnera měla být ponechána na jejich vůli. Velmi jasně to říká třeba jeden anglický polemický text z roku 1739: „Výběr manžela nebo manželky se týká více spokojenosti partnerů než jejich rodičů, a tudíž by se mladý pár měl rozhodovat sám.“³⁴¹ Bylo to právě individuální štěstí, na něž byl nyní nově kladen hlavní důraz.

Zásadní změny bylo možné pozorovat i ve vztahu k dětem. V nich již nebyli spatřováni „malí dospělí“ jako ve středověku, ale naopak se stále častěji zdůrazňovalo, že mají své specifické potřeby, a že s nimi musí být zacházeno velmi obezřetně.³⁴² Morální týdeníky po celé Evropě od 20. let 18. století rozhodně vystupovaly proti surovému bití a jinému špatnému zacházení s dětmi, jakož i proti zanedbávání či úplnému opomíjení výchovy jako takové. V řadě evropských států probíhal boj za laicizaci školství a všeobecnou školní docházku, mezi mnohými osvícenci (za všechny jmenujme Condorceta) sílilo přesvědčení, že výchova nastupujících generací nemůže být ponechána jen v moci rodiny.³⁴³ O tom, jakým způsobem uvádět mladého člověka do života, na jakých hodnotách jeho výchovu stavět, a jaké pedagogické metody v tom volit, se živě diskutovalo v celém tehdejší západním světě.

Mimořádné oblibě se všude těšil zejména Lockův spis *O výchově*, nabádající k výchově samostatných, svobodných a aktivních občanů, hojně čteny byly i mnohé další pedagogické spisy. Později vzbudil obrovský ohlas Rousseau se svým *Emilem*. O konceptu přirozené výchovy, kde v centru pozornosti stojí samo dítě, *le petit homme*, se svými svébytnými potřebami, se vzrušeně diskutovalo na celém kontinentu. Poprvé tu především byla nahlas vyslovena myšlenka, že dítě má svá práva, která musí být ve společnosti, jež si chce říkat humánní, nezbytně respektována.

Ani v tomto případě si ale nelze celý hodnotový posun idealizovat, v konkrétní praxi se totiž mnohé „progresivní“ myšlenky prosazovaly jen obtížně. Jak naložil s vlastními dětmi sám Rousseau, je notoricky známo, méně se však ví o tom, že dětské práce bylo po celé 18. století v evropské ekonomice využíváno stále častěji, a že již tak otřesné pracovní podmínky se pro většinu tehdejších dětí spíše jen dále zhoršovaly.³⁴⁴ Řada osvícenských filosofů, kteří jinak byli vůči rozličným

³⁴⁰ Srov. David Hume, *The Philosophical Works of David Hume*, vol. IV., Edinburgh: Adam Black and William Tait, 1826, str. 524n

³⁴¹ Cit. podle: Peter Gay, cit. 204, str. 32 (volný překlad autora)

³⁴² To však – vzato důsledně – nebyla myšlenka úplně nová, a její autorství proto rozhodně nelze připisovat osvícencům. Již v jezuitském či bratrském školství se k dětem přistupovalo jako k bytostem, které se od dospělých v mnoha ohledech liší, čemuž také musí být pedagogické metody jasně přizpůsobeny. Tato tendence pak vyvrcholila zejména u Komenského.

³⁴³ V některých evropských státech bylo toto volání ostatně i vyslyšeno. V Rakousku povinnou školní docházku zavedla v roce 1774 Marie Terezie a k laickému školství tu pak dále směřovaly reformy Josefa II., ale posun byl patrný i jinde: například v Parmě bylo od roku 1768 k založení jakékoliv školy nově třeba souhlasu vládních úřadů.

³⁴⁴ Například v Anglii až do konce 18. století panoval jednoznačný konsensus, že děti by měly pracovat, a to jak z

společenským nešvarům velmi kritičtí, k tomu přitom mlčela nebo to dokonce v překotně se rozvíjejícím hospodářství považovala za nevyhnutelné. Patrně tu automaticky přejímali postoj své společenské vrstvy. Zavedené myšlení tehdejších šlechticů i vzdělanců bylo pořád de facto stavovské, většina z nich si například vůbec neuměla představit, že by se „ti hrubí lidé“ z dělnických rodin mohli třeba vzdělávat. I myslitelé či politici, kteří si tolik zakládali na své svobodomyšlnosti a pokrokovosti, byli v některých ohledech dětmi své doby a zastávali zcela konvenční životní postoje. Například ještě George Washington, jehož úsilí o založení nového svobodného řádu se dodnes obdivujeme, vlastnil otroky a nespatoval na tom nic zvláštního.

Je třeba zdůraznit, že řada osvícenců zastávala v ekonomických otázkách z dnešního pohledu poměrně vyhraněné pozice. Jemnost mravů, o níž byla výše řeč, u nich nešlo v žádném případě zaměňovat s „měkkostí“. Pro soucit a milosrdenství nebylo v jejich úvahách zdaleka vždy místo. Většina z nich proto například výslovně odmítala koncept křesťanské charity jako neefektivní a od základu chybný. Udílení almužen považovali za krok, který žebráky v konečném důsledku jen udržuje v tolik škodlivé nečinnosti – z obdobných pohnutek ostatně kritizovali třeba i nadměrný počet svátků v katolických zemích. I tady jim byl ideálem aktivní, sebevědomý jedinec, který si pomůže sám. Cesta k vymýcení chudoby byla v tom, dát chudému příležitost k práci a odstranit mu z cesty všechny omezující překážky. Využít se mělo jeho přičinlivosti a vrozené sebelásky, která ho za všech okolností vede k důslednému sledování vlastních zájmů. O zbytek se pak již má postarat „neviditelná ruka trhu“, která zájmy jednotlivých egoistických činitelů uvede v harmonii, a společnosti se tak v konečném součtu bude dařit lépe.³⁴⁵ S tím šla ruku v ruce víra v prosperitu, kterou lidstvu přinese rozvoj mezinárodního obchodu. Například záliba v luxusním zboží již nadále nebyla považována nutně za hřích, ale za jednu z důležitých hybných sil celé ekonomiky.

Ekonomický liberalismus je dnes spojován především se jménem Adama Smithe a dalších skotských osvícenců, ve skutečnosti je ale třeba jeho kořeny hledat především u francouzských myslitelů (Boisguilbert, Quesnay, d'Argenson, o něco později i Turgot) – na některé z nich se ostatně odvolával i sám Smith. Liberální doktrínu ve Francii důsledně hájili zejména fyziokraté, kteří zdůrazňovali, že pokud je hospodářství osvobozeno od vší zbytečné regulace a protekcionismu, přirozené procesy se pak již prosadí. Z těchto důvodů také kritizovali mj. nemístně vysoké zdanění či přílišnou byrokratickou zátěž. To odlišovalo fyziokraty jak od merkantilistických předchůdců, tak třeba i od jejich kameralistických současníků v Rakousku. Asi nejlépe se pak ale těmto myšlenkám dlohodobě dařilo na Britských ostrovech, dodnes považovaných za jejich centrum.³⁴⁶

Svobodný trh a svobodný obchod mezi národy měly přitom v očích většiny ekonomických liberálů přispět nejen k větší prosperitě, ale i k celkově humánnějšímu společenskému uspořádání. Heslem dne se stalo *laissez faire, laissez aller* – podobně jako byly odmítány paternalistické zásahy zákonodárce do života společnosti, byla stále častěji zavrhována i ingerence státu do ekonomiky. Stát měl být v tomto pojetí nadále jen „nočním hlídačem“. Neplatilo to samozřejmě bez výjimky – zvláště ve Francii byla merkantilistická tradice státních intervencí velmi silná, i tady se ale liberální

ekonomických, tak i morálních důvodů. (Srov. Katrina Honeyman, *Child Workers in England, 1780-1820: Parish Apprentices and the Making of Early Industrial Labour Force*, Aldershot: Ashgate Publishing, 2007, str. 3n)

Například Daniel Defoe ve svém záznamu z cesty po Anglii komentuje pohled na malé pracující dítě s uspokojením: „Je mu sotva víc než čtyři roky, ale ruce už ho uživí.“ - Daniel Defoe, *A Tour through the Whole Island of Great Britain*, cit. podle: Katrina Honeyman, cit. 344, str. 4 (volný překlad autora)

³⁴⁵ Jestliže byl obchod po staletí považován za jednu z méně úctyhodných lidských činností, v rodícím se liberálním paradigmatu byla komerčním aktivitám poprvé přiznána určitá důstojnost. U Humea i Smithe se můžeme setkat s otevřenou obhajobou obchodnické činnosti, která již není vysmívána, ale je naopak chápána jako důležitý pomocník lidstva na cestě ke svobodě a prosperitě.

³⁴⁶ Není však od věci připomenout, že mezi význačné ekonomické teoretiky nakloněné liberálním idejím bývá často řazen i sám Beccaria, například již zmiňovaným Josephem Schumpeterem (supra note 41).

model prosazoval pořad výrazněji.

A s novým ekonomickým uspořádáním začaly být velebeny i nové ctnosti – zejména lidská činorodost a vynalézavost, schopnost přicházet s nápady, které přinesou druhým lidem užitek, a které tudíž mohou být na otevřeném trhu náležitě zpeněženy.³⁴⁷ Sebeláska již nebyla označována za neřest, nýbrž za hybnou sílu ekonomického a společenského pokroku. Člověk začal být mnohými teoretiky pojímán jako *homo economicus* – racionální činitel, který pečlivě váží náklady a výnosy svého jednání, a který dokáže sám nejlépe posoudit, co je pro něj výhodné.³⁴⁸ Velmi přesně později charakterizoval tento lidský typ, který za všech okolností sleduje ekonomický motiv, německý psycholog Eduard Spranger v knize *Formy života*. *Homo economicus* je podle Sprangera takový typ člověka, který „poměřuje hodnotu všeho užitečností. Na lidi se dívá jako na výrobce a na spotřebitele, jako na ty, kteří mohou být prvkem v řetězci transakcí, jimiž je absorbován, jako na pracovní sílu, jako na někoho, kdo reprezentuje určitou platební schopnost. Oceňuje ekonomicky výnosné ctnosti, a sice šetrnost, pracovitost, dodržování slibů, pořádkumilnost. Ekonomický člověk je egoista. Altruistický a hospodářský postoj se vzájemně vylučují. Vztah ekonomického člověka k lidem lze podle Sprangera charakterizovat jako ‚mutualismus‘. Pokud tomu dobře rozumím, jde o výměnu služeb, o zásadu vzájemnosti u známého postoje *do ut des* (dávám, abys dal).“³⁴⁹

U některých osvícenců, nejmarkantněji u Helvétiů, šla myšlenka člověka ekonomického navíc ruku v ruce s otevřeně hedonistickým pojetím lidské přirozenosti. Člověka představovali jako tvora, který za všech okolností vyhledává slast a vyhýbá se bolesti – žádnou jinou motivaci lidského chování neuznávali.³⁵⁰ Jak uvidíme dále, tento přístup měl – s určitou drobnou variací – vliv i na samotného Beccariu. I pro něj byl člověk racionálním činitelem nadaným sebeláskou, který vyhledává slast a uniká před bolestí, a který opatrně váží výhody a nevýhody toho kterého jednání. Domníval se proto, že má-li být trestní právo skutečně funkční, musí s těmito danostmi předem počítat.

Vše, co bylo prozatím o osvícenském vztahu ke světu řečeno, mělo na Beccariovo myšlení svůj prokazatelný vliv. Beccaria s ostatními osvícenci rozhodující většinu výše popsaných postojů a hodnot sdílel a ve svém vlastním díle na nich jednoznačně stavěl. Vedle toho se je třeba zastavit ještě u jednoho důležitého dobového fenoménu, v jehož kontextu je rovněž třeba celý traktát *O*

³⁴⁷ Oslavovány byly samozřejmě i mnohé další ctnosti jako je spořivost, skromnost a pokorná, trpělivá práce. Je to trochu paradox, neboť přinejmenším u některých z nich je jejich křesťanský původ zcela zřejmý. Většina osvícenců ale tento skrytý rozpor ignorovala a možné náboženské kořeny oslavovaného tržního řádu analýze nepodrobila. To se mělo stát až o mnoho později. Celou širokou diskusi o „protestantské etice“, o významu kalvinistického učení o predestinaci, o měšťanských ctnostech jakožto základu moderního kapitalismu apod., však nyní ponechme stranou.

³⁴⁸ Šlo by snad vidět určitou analogii s oblastí morální filosofie, kde byl podobným způsobem veleben autonomní, kritický jedinec. Ať už šlo o oblast ekonomickou nebo o vedení života obecně, člověk měl o své štěstí usilovat sám, po svém vlastním způsobu. Tato myšlenka (v právní a morální filosofii většinou označovaná heslem „pursuit of happiness“, tedy „hledání štěstí“) je jedním z důležitých pilířů celého moderního liberálního řádu a po vzoru ústavy Spojených států amerických dodnes bývá explicitně vyjadřována v ústavních (či jiných zákonných) textech mnoha států našeho civilizačního okruhu. Nově se objevuje například i v českém Občanském zákoníku, který ve svém třetím paragrafu přiznává člověku „přirozené právo brát se o vlastní štěstí a štěstí jeho rodiny.“

³⁴⁹ Maria Ossowska, cit. 278, str. 193; Je přitom důležité zdůraznit, že kategorii *homo economicus* – stejně jako *homo theoreticus*, *homo aestheticus*, *homo socialis*, *homo religiosus* a *homo politicus* – je u Sprangera nutné chápat toliko jako ideální typ, ztělesňující specifický vztah ke světu. U konkrétních lidských jedinců jsou tyto jednotlivé sklony zastoupeny v různé míře a vzájemně se doplňují – jeden z nich přitom zpravidla převládá a rozhoduje o celkové hodnotové orientaci daného jedince.

³⁵⁰ Ten, kdo se tímto jednoduchým principem neřídil, v jejich očích nejednal racionálně nebo to byl prostě pokrytec. Není si těžké domyslet, že zde znovu hrála roli mnohokrát zmiňovaná osvícenská antipatie vůči křesťanství, které člověka vždy nabádalo k tomu, aby nepodléhal sebelásce, upozadoval své vlastní zájmy a byl připraven pro druhé přinést oběť. Samozřejmě i tady by šlo argumentovat – a učinil to například Bentham, který sám o sobě mluvil jako o „egoistickém filantropovi – , že i ten největší světec v konečném důsledku jedná podle uvedeného principu, neboť mu jeho nesobecké jednání přináší vnitřní uspokojení, které je rovněž formou slasti.

zločinech a trestech vnímat. Snaha prosadit své myšlenky ve veřejném prostoru, nastolit důležitá téma veřejné diskuse, a přejít tak – smím-li tu parafrázovat slova významného historika osvícenství Franca Venturiho – od „utopie“ k „reformě“, byla dalším důležitým rysem osvícenského myšlení.

4.4 Osvěta ve veřejném prostoru

„Dobré knihy šíří osvětu ve všech vrstvách národa; jsou ozdobou pravdy. To ony už vládou Evropě; dávají vládě poučení o jejich povinnostech, o jejím pochybení, o jejím pravém zájmu, o veřejném mínění, kterému má naslouchat a kterým se má řídit: tyto dobré knihy jsou trpěliví učitelé, kteří čekají na pochopení správců státu a na zklidnění jejich vášní.“

- Luis Sébastien Mercier

Osvícenství jakožto historická epocha je významné v tom, že nebývale akcentovalo důležitost veřejného působení textu, a že z něj dokonce udělalo svého druhu program.³⁵¹ Většina osvícenců věřila v sílu psaného slova i v sílu jím šířené myšlenky. Knihtisk často označovali za jeden z největších vynálezů v dějinách, za cennou zbraň v probíhající bitvě proti „pověře a barbarství“. Domnívali se, že prostřednictvím svých textů dokáží na lid účinně pedagogicky působit, vést jej k rozumu a humanitě, a postupně tím zlepšovat podmínky lidského žití. Otevřeně to v předmluvě k *Encyklopedii* vyjádřil například Diderot, podle nějž jejím hlavním cílem bylo změnit myšlení čtenářů a pomoci jim stát se ctnostnějšími a šťastnějšími. V tomto duchu je pak osvícenství někdy označováno za „věk inkoustového opojení“, v němž byl „hlavní součástí pracoven kalamář a husí brk a každý list papíru bylo třeba popsat osvícenskými myšlenkami.“³⁵² Filozofové již neměli zůstat v ústraní a oddávat se tam od života odtržené kontemplaci. Svě ideje měli naopak sebevědomě šířit. Jen tak mohli společnosti prospívat a jen tak bylo možné jejich počínání označit za skutečně ctnostné.³⁵³

Důležitou součástí tohoto úsilí bylo samozřejmě působení na samotné panovníky a politické elity na jejich dvorech. Vladaři jako Fridrich II. v Prusku, Karel III. ve Španělsku nebo Kateřina Veliká v Rusku spisy osvícenců četli a dokonce s nimi i v některých případech udržovali osobní kontakt a pouštěli se do diskusí a polemik. Nebylo to samozřejmě vždy bezbolestné – jak vztah Voltaira s Fridrichem II., tak i vztah Diderota s Kateřinou Velikou se v některých svých fázích vyvíjely

³⁵¹ Se zvýšeným důrazem na veřejnou publicitu písemného sdělení se setkáváme již dříve, rozhodně se nejedná o původní osvícenský „vynález“. Jeho kořeny je třeba hledat už v absolutismu, kdy panovník hodlá vládnout prostřednictvím dekretů a zákonů, které si mají být schopni přečíst úplně všichni poddaní. Ti samozřejmě musejí být gramotní, k čemuž také rodící se centrální moc postupně podniká první kroky. Zprostředkující funkce šlechty má být tímto oslabena, monarcha chce nadále se svými poddanými komunikovat napřímo.

³⁵² Ulrich Im Hof, cit. 28, str. 132

³⁵³ Pojetí ctnosti jakožto „dobročinnosti vůči bližnímu“ nalezneme především u Voltaira. Toho, kdo se stará jen o vlastní duši a druhé lidi nechává jejich osudu, odmítal nazvat ctnostným, protože ctnost podle něj musela mít vždy jednoznačný společenský rozměr: „Žijeme ve společnosti; proto je pro nás skutečně dobré jen to, co je na prospěch společnosti. Poustevník bude střídavý, zbožný; obleče si zíněnou košili; dobrá, je svatý. Ale ctnostným ho nazvu, až když vykoná ctnostný skutek, ze kterého budou mít ostatní užitek. Dokud je sám, neprospívá ani neškodí; pro nás není nic. Když svatý Bruno vnášel klid do rodin a pomáhal chudým, byl ctnostný; když se postil a o samotě modlil, byl svatý. Ctnost mezi lidmi je určitý obchod s dobrými skutky; ten, kdo se ho nezúčastní, se nebere v úvahu.“ - Voltaire, heslo *Ctnost*, in: tentýž, cit. 193, str. 52; Obdobně uvažoval i na jiném místě: „*Ctnost a neřest, morální dobro a zlo tedy ve všech zemích znamenají to, co je pro společnost užitečné nebo co ji poškozuje*; na všech místech a ve všech dobách ten, kdo nejvíce obětuje veřejnosti, bude považován za nejctnostnějšího.“ - Voltaire, *Pojednání o metafyzice*, in: tentýž, cit. 193, str. 200; Ve zcela shodném duchu nahlížel na věc třeba i David Hume nebo Benjamin Franklin, který se domníval, že „ctnost je třeba poměřovat užitečností. Tedy žádná odřikání, z nichž nikdo nemá užitek, a žádné nikomu nepotřebné asketické praktiky. V přednášce s názvem *Odřikání není podstatou ctnosti* (Self-denial not the Essence of Virtue), kterou Franklin pronesl v r. 1735, dokazoval, že člověk nezíská menší zásluhy jen proto, že něco vykoná bez námahy, a že spravedlnost, milosrdenství či střídmost jsou ctnostmi nezávisle na tom, jsou-li pěstovány ve shodě s osobními sklony, či proti nim.“ - Maria Ossowska, cit. 278, str. 80n

komplikovaně, Fridrich například Voltaira dokonce nechal na kratší čas uvěznit.³⁵⁴ Přesto na obecnější úrovni platí, že se mužové osvícenství snažili na tehdejší vládců cílevědomě působit, a že to bylo důležitou součástí jejich veřejného angažmá. Bylo jim jasné, že dokud budou v čele evropských států panovníci, kteří jejich myšlenkám nebudou přát, či je budou dokonce záměrně potlačovat, bude celé jejich „pedagogické“ působení na širší veřejnost odsouzeno k nezdaru. Navíc si uvědomovali, že řadu potřebných reformních kroků, po nichž volali, je v daném systému vlády možné neefektivněji prosadit shora. Slovy Petera Gaye: „filosofové si museli nejprve vychovat krále, aby ten vychoval vlastní lid.“³⁵⁵

Ačkoliv bylo ovlivňování konkrétních vladařů důležitou součástí veřejného působení řady osvícenců, jen na ně se rozhodně neomezovalo. Jak napovídá už spřízněná etymologie obou slov, osvícenští myslitelé doufali v možnost širší společenské osvěty prostřednictvím knih, letáků, novinových a časopiseckých článků, encyklopedií a všemožných jiných psaných textů. Ty se již neměly obracet výhradně jen k úzkému okruhu akademiků a vzdělaných čtenářů, ale stále častěji i k širší veřejnosti. Širší veřejnost ale v tuto chvíli ještě rozhodně nelze zaměňovat s celou společností – třeba vůči rolnictvu či drobnému řemeslnictvu zaujímal řada *philosophes* přezíravý postoj a mluvila o nich jako se mluvívá o malých dětech či zvířatech. Voltaire takto například o jednom protestantském ševci, o jehož propuštění z galejí se předtím zasloužil, hovořil jako o „imbecilovi.“ A dodal: „Jestli jsou i jeho přátelé takoví tupci, jak předpokládám, mohou si být rájem na onom světě stejně jistí jako galejemi na tomto.“³⁵⁶ Takovéto postoje přitom nebyly vlastní jen Voltairovi, ale i řadě dalších osvícenců – prostý lid (*peuple*) byl pro řadu z nich doslova „esencí vulgarity.“³⁵⁷

Když osvícenci vstupovali do veřejného prostoru se svým apelem, necílili tedy zdaleka na všechny členy tehdejší společnosti.³⁵⁸ Byl to nicméně o mnoho širší okruh než dříve. A možnost, že by i laici mohli pochopit některé složitější myšlenky, již nebyla automaticky vylučována. Pokud se zvolí správná metoda, pokud budou myšlenky podány poutavě a srozumitelně, může se to zdařit. Lidé k

³⁵⁴ Srov. Derek Beales, *Philosophical kingship and enlightened despotism*, in: Mark Goldie, Robert Wokler (eds.), cit. 245, str. 506

³⁵⁵ Peter Gay, cit. 204, str. 502 (volný překlad autora); Že by filosofové neměli sami vládnout, neboť moc nevyhnutelně korumpuje svobodný úsudek, ale že by vladaři by jejich hlasu měli naslouchat, výslovně prohlašuje ve spisu *K věčnému míru* i Kant: „To, že (...) králové či královská společenství nenechají třídu filosofů vymizet či umlčet, ale naopak ji nechají veřejně mluvit, je nepostradatelné pro osvětlení jejich vlastního povolání vládnout.“ - Immanuel Kant, *K věčnému míru*, in: tentýž, cit. 234, str. 131

³⁵⁶ Cit. podle: Harry C. Payne, *The Philosophes and the People*, New Haven: Yale University Press, 1976, str. 1 (volný překlad autora); K hodnocení převládajícího „elitářství“ mezi francouzskými osvícenci srov. Harvey Chisick, *The Limits of Reforms in the Enlightenment: Attitudes Toward the Education of the Lower Classes in Eighteenth-Century France*, Princeton: Princeton University Press, 1981, str. 269n

³⁵⁷ Harry C. Payne, cit. 356, str. 13; Turgot se takto podle Payna měl například o prostých rolnících a jejich necitlivosti pohrdlivě vyjádřit v tom smyslu, že „budou postrádat svou krávu více než svého syna nebo svou manželku.“ - Cit. podle: Harry C. Payne, cit. 356, str. 25 (volný překlad autora)

³⁵⁸ Robert Darnton zkoumal okruh předplatitelů *Encyklopedie* v Besanconu a dospěl k jednoznačnému závěru, že vydavatelé se nezaměřovali zdaleka na všechny tehdejší Francouze, nýbrž jen na ty bohatší a vzdělanější. Papír byl totiž v Evropě stále velmi drahý – výroba papíru ze dřeva a s ní i masový levný tisk se rozšířily až zhruba v polovině 19. století, do té doby se tisklo na velmi nákladný papír ruční. Jakékoliv objemnější tištěné publikace proto byly pořád de facto luxusním zbožím. V této souvislosti je pak také možné hovořit o „osvícenství shora“, šířícím se ze salónů a učených akademií k honoraci menších měst a venkovským šlechticům, ale většinou již ne o mnoho dále. Základní omezení tu bylo především ekonomické. *Encyklopedii*, zvláště v jejích prvních, kvalitnějších vydáních, si nemohl dovolit zdaleka každý, rozhodně ne rolníci, dělníci či drobní řemeslníci. A rychle bohatnoucí obchodníci, kteří by na ni prostředky našli poměrně snadno, se o ni pro změnu příliš nezajímali, čtení totiž většinou nepatřilo mezi jejich záliby. Nejvíce šla na odbyt mezi vzdělanou šlechtou a měšťanstvem, úřednictvem a poměrně překvapivě i mezi armádními hodnostáři a preláty. Mimořádně oblíbena prý byla zejména mezi obyčejnými, „pokrokově naladěnými“ faráři, toužícími po „novém“ vzdělání. Podle Darntonových výzkumů patřila celá polovina předplatitelů v Besanconu (a dvě pětiny v širším regionu Franche-Comté) k privilegovaným stavům, což je vzhledem k jejich jinak malému procentuálnímu zastoupení v celkové skladbě obyvatelstva, obrovské číslo. Srov. Robert Darnton, cit. 219, str. 290n

nim postupně najdou svůj vztah. To naznačují například slova Denise Diderota: „Snažme se filosofii zpopularizovat. Chceme-li, aby filosofové postupovali kupředu, přiblížme lid bodu, kam dospěli filosofové. A budou-li tvrdit, že existují díla, která nikdy nezpřístupníte obyčejným duchům? Budou-li to tvrdit, dokáží pouze, že nevědí, co zmůže dobrá metoda a letitý návyk.“³⁵⁹

Důležitým komunikačním kanálem pro šíření osvícených myšlenek se takto staly především časopisy, které „nepublikovaly již jen pouhé novinky, zprávy ze světa nebo popisy neštěstí, ale také promyšlené rozborů, jejichž pomocí chtěly v osvícenském duchu působit na čtenáře. Podmínkou jejich existence byli tiskaři a nakladatelé jako samostatní podnikatelé. Dalším předpokladem byla co nejširší svoboda projevu.“³⁶⁰ O její potřebnosti se sice mezi filosofy nepochybovalo, mnozí z nich snášeli i různé důmyslné argumenty v její prospěch,³⁶¹ přesto se na evropském kontinentu šířila spíše jen zvolna.

Ještě v roce 1764 si Voltaire ve Francii stěžoval, že je mnohem snazší knihy psát než je vydávat, síti cenzury totiž neprošlo zdaleka vše. Nějakým způsobem se s ní potýkala většina tehdejších *philosophes* (za všechny jmenujme třeba radikálního Helvétia), jen málokterý z nich nemusel kličkovat a tu a tam se i skrývat. Výjimkou nebylo ani kratší věznění a odchod do ciziny – jen Voltaire byl už do svých třiceti let dvakrát vězněn v Bastile, opakovaně musel opustit Paříž a jednou dokonce i Francii jako takovou. Jeho *Filosofické listy* odsoudil počátkem roku 1734 pařížský parlament coby „pohoršlivé, přičící se náboženství, dobrým mravům a vážnosti“ a nařídil, že musí být spáleny. Kromě toho se jich musel Voltaire i veřejně zřici, což nakonec – byť nerad – učinil. S nástrahami královské cenzury se zprvu potýkali i autoři *Encyklopedie*, která ve své úplné podobě mohla vyjít až v roce 1772. Také Rousseau, který ve svých dílech předkládal možná vůbec „nejvýbušnější“ myšlenky, zpochybňující celý existující společenský řád, byl nucen zemi opustit. Klid ale nenašel ani ve svém ženevském exilu – poté, co vydal *Emila* a spis *O společenské smlouvě*, na něj místní vláda rovnou vydala zatykač.

V Paříži se však poměry přece jen postupně uvolňovaly, a ke čtenářům se tak rok od roku dostávala stále odvážnější díla. Předpisy o cenzuře sice nadále zůstávaly v platnosti, nebyly již ale dodržovány tak úzkostlivě jako dříve. Oficiálně nemohla být vydána žádná kniha, která by byla jakkoliv neuctivá vůči náboženství, státu či veřejné morálce, pořád více autorů nicméně získávalo zvláštní exempci, tzv. *permission tacite*, zaručující, že nebudou za obsah knihy nijak stíháni. Reálné nebezpečí spojené s publikací pobuřujících či bezbožných názorů se tudíž pro většinu autorů postupně snižovalo. A když už bylo nejhůř, uchýlovali se někteří z nich i k různým úskokům. Voltairovi třeba většinou stačilo, aby autorství toho kterého díla jednoduše popřel a úřady ho pak již nechaly na pokoji.³⁶²

V řadě evropských zemí byla situace ještě složitější. V německých státech – s výjimkou Hannoverska a částečně i Pruska za Fridricha II. – byla cenzura nesmírně přísná: například Lessing si v 50. letech 18. století stěžoval, že veškeré dostupné noviny obsahují jen zcela suché zpravodajství a že ke čtení v nich není zhora nic. V habsburské monarchii se v polovině 18. století zacházelo ještě dál: některé knihy nebylo nebezpečné jen vydávat, nýbrž je i číst. Kdo dal třeba

³⁵⁹ Denis Diderot, *O výkladu přírody*, in: tentýž, cit. 261, str. 86

³⁶⁰ Ulrich Im Hof, cit. 28, str. 129

³⁶¹ Mezi jinými to byl Kant, kdo zdůrazňoval, že vládce nemá v žádném případě jakkoliv zasahovat do probíhající veřejné diskuse a tím spíše v ní ani nemá některé názory potlačovat: „Škodí dokonce svému majestátu, plete-li se do toho a považuje-li spisy, v nichž si jeho poddaní snaží ujasnit své názory, za hodny svého vlastního dozoru.“ - Immanuel Kant, cit. 234, str. 153

³⁶² Voltaire výslovně obhajoval lhaní ohledně autorství jako formu oprávněné sebeobrany před veřejnou zvlí. Nešlo podle něj o žádný morální poklesek, ale o zcela racionální, taktické rozhodnutí, které mu umožní ve složitém společenském systému i nadále hlásat osvícené myšlenky a být slyšen. Srov. Peter Gay, cit. 204, str. 78

najevo obeznámenost s Montesquieho dílem *O duchu zákonů*, vystavoval se prý jistému riziku. V roce 1765 vydala vídeňská vláda tzv. *Katalog zakázaných knih*, který ti svobodomyšlnější a odvážnější pochopitelně začali ihned využívat jako seznam potenciálně zajímavé četby. O dvanáct let později, roku 1777 se tudíž jednou ze zakázaných položek na seznamu stal i katalog samotný. S odstupem let působí toto rozhodnutí přinejmenším úsměvně, svou logiku ale mělo: dokument byl nadále neveřejný, a nikdo nepovoláný v něm již nemohl hledat inspiraci. K jistému uvolnění poměrů pak sice v Rakousku došlo za vlády Josefa II., s příchodem francouzské revoluce se ale vše navrátilo do starých kolejí a tiskový dohled znovu podstatně zesílil. Obava z šíření „jakobínského moru“ tehdy jednoznačně převážila.

V Beccariově Lombardii, která rovněž spadala pod správu Vídně, byla situace neméně komplikovaná. Řada zakázaných knih se sem sice dostávala z Francie přes nedaleký Piemont a pouhým jejich čtením – jak dokládá mj. i příklad samotného Beccarii – člověk nic zásadního neriskoval. Na druhé straně tu ale existovala letitá tradice církevního dohledu (světské úřady jej převzaly až v roce 1768) a osud Giordana Bruna a dalších zůstával ještě v živé paměti jako nepochybné memento. Řada publikujících autorů se proto pořád raději snažila potenciálně kontroverzní myšlenky rafinovaně zaobalovat a mnozí z nich – opět včetně Beccarii – zůstávali v anonymitě.

Jak je vidět, svoboda projevu a tisková svoboda se na evropském kontinentu v 18. století prosazovaly jen pomalu a s obtížemi, téměř všude museli literáti a filosofové složitě kličkovat. Výjimku představovaly v podstatě jen dvě země. V plné míře se svobodě slova již delší čas těšili občané severních provincií Nizozemí (své knihy se tu proto snažili vydat ti autoři, kteří se na svém domovském území potýkali s cenzurou), o něco později se jí pak dočkali i obyvatelé britských ostrovů. Roku 1695 zde pozbyl platnosti zákon stanovící pravidla cenzury, tzv. *Licensing Act* a parlament nadále umožnil formální tiskovou svobodu. Ta v praxi nebyla zcela bez omezení – veřejné projevy sice nebyly podrobeny cenzuře, neznamenal to ale, že by za ně nemohl být jejich autor volán k odpovědnosti. Vždy tu byla přinejmenším teoretická možnost, že za zvlášť buřičská nebo bezbožná prohlášení bude uložena pokuta či dokonce vězení. Podle Petera Gaye se to v praxi sice dělo relativně málo, již sama tato možnost ale vedla některé literáty a myslitele k obezřetné autocenzuře.³⁶³ Tyto obavy nicméně postupně slábly a prostor pro svobodné vyjadřování se neustále rozšiřoval. Voltaire a jeho souputníci mohli Britům jenom závidět: ve srovnání s většinou zemí na kontinentu byla Anglie jednoznačným ostrovem svobody slova.³⁶⁴ Právě proto se v tomto prostředí také zrodil časopis, který asi nejpřesvědčivěji symbolizoval touhu měnit svět prostřednictvím textu a který se později stal vzorem pro většinu osvícenských publicistů na kontinentu, okruh Beccariových přátel nevyjímaje.

Byl to časopis *Spectator*, založený roku 1710 Richardem Steelem a Josephem Addisonem. Hlavním záměrem periodika bylo kultivovat veřejnou diskusi o morálních a společenských otázkách, a zároveň tak mezi lidmi nenásilně šířit základní osvícenský program. Ten nespočíval v ničem menším než v důsledném vymýcení neřesti a neznalosti (*vice and ignorance*), které podle Steela s Addisonem stále ovládaly tehdejší společnost či přinejmenším její podstatnou část. Zesměšňovány

³⁶³ Výmluvný je třeba případ Humeových *Dialogů o přirozeném náboženství*. Hume dal toto čerstvě napsané dílo přečíst několika blízkým přátelům a ti všichni ho od jejich vydání vehementně zrazovali – obsažená radikální kritika tradičního náboženství se jim zkrátka v tehdejších podmínkách zdála příliš nebezpečná. Hume nakonec na jejich slova dal, a kniha tak mohla být vydána až posmrtně. Jak se potom ukázalo, původní obavy byly zcela zbytečné: kniha po svém vydání nezbudila vůbec žádnou kontroverzi, nikdo nedal najevo pohoršení a nikdo si nestěžoval.

³⁶⁴ Zcela jasně to v esejí *O svobodě tisku* vyslovil Hume: „Nic nepřekvapí cizince víc než extrémní svoboda, které se těšíme této zemi. Můžeme tu hovořit o čemkoli se nám zlíbí a otevřeně kritizovat každé opatření krále nebo jeho ministrů.“ - David Hume, *Of the liberty of the press*, in: tentýž, cit. 300, str. 1 (volný překlad autora)

tu proto byly zejména nejrůznější pověry, tón časopisu byl často otevřeně sarkastický. Ne náhodou se jeho zakladatelé také výslovně hlásili k sókratovské tradici – kromě určité ironie je se Sókratem spojovala i představa, že ctnosti se lze učit a že velkou roli v tomto učení může sehrát otevřená diskuse, v níž jsou její aktéři nuceni opustit naučená schémata a začít autenticky přemýšlet. A blízko k Sókratovi konečně měli ještě v jednom ohledu: tak jako on snesl filosofii z nebes zpátky na zem, snažili se ji Steel s Addisonem nasměrovat z univerzit a učených kabinetů k „čajovým stolům a do kaváren.“³⁶⁵ Publikované texty měly být přístupné nejen čtenářům s akademickým zázemím, ale i obyčejným mužům a ženám se zájmem o svět kolem nich. Musely se proto obejít bez tradičního filosofického a technického žargonu, spíše se – což do té doby pořád nebylo úplně zvykem – uchýlovaly k obecně srozumitelnému jazyku.³⁶⁶

Tato zamýšlená popularizace ale neměla nutně spadat v jedno s nemístným zjednodušováním. Většina článků si tu uchovávala velmi solidní úroveň a přinášela množství svěžích, neotřelých postřehů, doprovázených citacemi z antických klasiků. Argumentace musela vždy mířit *ad rem*, nikdy *ad personam*, jen tak byla možná korektní rozprava gentlemanů, jíž si redaktoři periodika vytkli za jeden z nejdůležitějších cílů. Zapovězeno bylo i jakékoliv přehnané doktrinářství, sektářství či stranickost (*party spirit*), příspěvky byly vždy stylizovány jako postřehy nezúčastněného pozorovatele.³⁶⁷ Umírněně liberální profil časopisu a sympatie k whigovské politické linii byly nicméně celkem dobře patrné.

Většina evropských vzdělanců dění na britských ostrovech sledovala velmi bedlivě, velkým anglofilem byl třeba Voltaire, Diderot, ale i mnozí další. Voltaire i Montesquieu do Anglie podnikli studijní cesty a získané zkušenosti pak zužitkovali v řadě svých textů. Anglie v letech po Slavné revoluci byla všeobecně vnímána jako nejsvobodnější evropská společnost, největší koloniální a obchodní síla současného světa i centrum vědeckého a technologického pokroku. Přispěli k tomu i spisy zástupců hugenotského exilu, kteří svobodnější poměry ve své nové zemi otevřeně vychvalovali.³⁶⁸ Ve Francii – a v menší míře i jinde v Evropě – tak v polovině 18. století propukla hotová „anglomanie“. V jejím rámci se Evropané snažili všemožně napodobovat anglický životní styl, například začínali měnit své dosud pečlivě strážené geometrické zahrady na bujnější anglické parky apod.³⁶⁹ Není proto divu, že k dobrému tónu začalo patřit i čtení časopisů jako byl *Spectator*. Jakmile to místní podmínky umožnily, začaly pak v jednotlivých evropských zemích vycházet jeho národní obdoby. V Německu to byl například hamburský *Der Patriot*, ve Francii zase titul, který se k anglickému vzoru hlásil již svým názvem *Le Spectateur francais*. Ve stejné zemi napodoboval styl i zaměření *Spectatoru* také Abbé Prévost, vydavatel titulu *Le Pour et le Contre*, v Benátsku tiskl vévoda Gozzi *Osservatore Veneto*. A ke stejnému vzoru se se svým časopisem *Il Caffè* ostatně později přihlásil i okruh Beccariových přátel v čele s Pietrem Verrim.

Časopis *Spectator* takto pomohl odstartovat důležitý historický proces, o kterém Jürgen Habermas

³⁶⁵ Právě čajovny a kavárny byly pro úspěch časopisu klíčové. *Spectator* vycházel v několikatisícovém nákladu, ale jeho čtenářský okruh byl řádově větší. V kavárnách, které jej předplácely, ho četlo velké množství jejich hostů, a to nejen mužů, nýbrž nově i žen. Vedle toho sloužily kavárny i jako místo, kde se daly pořádat přednášky, veřejné diskuse, koncerty, výstavy nebo třeba aukce – jak ukazuje Lawrence Klein, byl to na svou dobu velmi přístupný, demokratický prostor bez větších bariér. Srov. Lawrence Klein, cit., str. 161

³⁶⁶ Opět je třeba říci, že tato tendence nebyla zcela nová, pouze v rámci osvícenství podstatně zesílila. Byl to v první řadě Luther, kdo se snažil šířit své myšlenky prostým, všeobecně srozumitelným jazykem, ale odklon od učeného vyjadřování můžeme pozorovat třeba i u Hobbese, Descarta nebo Pascala.

³⁶⁷ „Časopis předkládal své texty jako soubor postřehů jistého anglického venkovského šlechtice jménem Roger de Coverly, který prochází Londýnem jako *spectator*, tedy divák, pozorovatel. Vedle něho tu vystupují kapitán Sentry jako voják, sir Andrew Freeport, obchodník, Will Court, postarší *man of fashion*, tedy švihák či elegant, a nakonec jistý advokát nejvyššího anglického soudu.“ - Ulrich Im Hof, cit. 28, str. 129

³⁶⁸ Srov. Leonard W. Cowie, cit. 240, str. 25

³⁶⁹ Srov. Leonard W. Cowie, cit. 240, str. 24

mluví jako o „zrodu veřejné sféry.“ Podle Habermase se v 18. století v Evropě vytvořil nový druh veřejného prostoru, ve kterém se postupně začala rozvíjet široká veřejná diskuse. V salonech, kavárnách, nejrůznějších vzdělávacích a prospěšných společnostech, v přátelských rozpravách, v bohaté osobní korespondenci a právě i na stránkách novin a časopisů – tam všude bylo možné pozorovat stále mohutnější společenský kvas, ve kterém postupně povstala moderní občanská společnost. Střediskem tohoto procesu se pochopitelně stala velká evropská města, zejména Paříž a Londýn.³⁷⁰

Do veřejné debaty mohl nyní bez ohledu na rodová privilegia či jiné společenské výsady vstupovat každý, kdo byl schopen snést pro svá tvrzení argumenty a v otevřené polemice je hájit. Žádná jiná omezení tu neexistovala, což oproti dosavadním zvyklostem hierarchizované dvorské společnosti, v níž témata nastolovaly zpravidla jen osvědčené autority, představovalo zřetelný posun. Slovy Katariny Deligiorgi: „Osvícenská kultura popisuje sféru společenské interakce, která nemá hierarchické uspořádání coby svého druhu opatrovnícký systém, ale naopak uspořádání inkluzivní a rovnostářské, které vytváří podmínky pro svobodnou účast a komunikaci.“³⁷¹

Širší publikum mohlo dle libosti podrobovat hlášané názory a stanoviska veřejné kritice, v níž se postupně tříbilo „veřejné mínění“³⁷² Jak můžeme vidět třeba u Kanta, svobodné veřejné mínění se v této době stalo skutečně důležitým principem. Prosadila se představa, že veřejnost by měla být významným nástrojem kontroly moci, ať již jde třeba o daně nebo stav justice.³⁷³ Stále častěji zazníval názor, že pokud budou mít svobodní, informovaní občané do veřejných záležitostí co mluvit, bude to celé politické společnosti jenom ku prospěchu. V tomto duchu také Kant hovoří o „veřejném užívání svého vlastního rozumu“, k němuž jsou oprávněni všichni občané bez rozdílu. Každý, komu záleží na stavu obce, by měl přicházet do veřejné rozpravy s vlastními postoji, návrhy a konstruktivní kritikou, a to „jako učenec před celou veřejností světa čtenářů.“³⁷⁴

Důraz na „obec čtenářů“, která posoudí oprávněnost vznesených návrhů, připomínek apod., je tu skutečně významný. Naznačuje, že zárodek veřejné sféry je třeba hledat v tom, čemu sami osvícenci říkali *Republic of Letters*, tedy jakési autonomní společenské struktury, v níž spíše než donucovací moc vládnou důvody a argumenty. Výstižně tento nový úkaz popsal Charles Taylor: „Vidíme zde ‚republiku‘ ustanovenou mimo politiku. Podobnost s politikou a zároveň odlišnost od ní dávala tomuto obrazu sílu: jednalo se o republiku jako jednotné sdružení spojující všechny

³⁷⁰ „Město není centrem života občanské společnosti pouze z ekonomického hlediska; je protikladem dvora i z hlediska kulturněpolitického, zejména pokud jde o literární veřejnost, která se institucionalizuje v kavárnách, salonech a stolních společnostech. Dědicové oné humanisticko-intelektuální společnosti a jejich vzájemné rozhovory, z nichž se záhy vyvine veřejná kritika, tvoří spojnicí mezi tím, co tu zbylo z rozpadající se dvorské společnosti a zárodečnou formou veřejnosti nové, občanské.“ - Jürgen Habermas, *Strukturální přeměna veřejnosti*, Praha: Karolinum, 2000, str. 90

³⁷¹ Katerina Deligiorgi. *Kant and the Culture of Enlightenment*, Albany: State University of New York Press, 2005, str. 76 (volný překlad autora)

³⁷² „Rozptýlené publikační aktivity, debaty v malých skupinách nebo na místní úrovni začínají být chápány jako jedna velká diskuse, z níž vyrůstá ‚veřejné mínění‘ celé společnosti. Jinak řečeno, vzniklo pojetí, podle něhož jsou vzájemně oddělení lidé, kteří však sdílejí tento náhled, spojeni v určitém druhu prostoru pro rozhovor, ve kterém si mohou sdělovat své myšlenky a spolu s ostatními dosáhnout společného cíle, vytvoření veřejného mínění.“ - Charles Taylor, cit. 183, str. 59

³⁷³ Do tohoto rámce přesně zapadají i tzv. „obrné spisy“, zmiňované v předchozí kapitole.

³⁷⁴ Immanuel Kant, cit. 234, str. 150; Kant pak také toto „veřejné užívání vlastního rozumu“ pečlivě odlišuje od „užívání soukromého“. V něm se člověk musí ohlížet na své konkrétní občanské postavení, úřad, který mu byl svěřen apod. Vlivem tohoto svého ukotvení se nemůže vyjadřovat tak svobodně, jak by třeba chtěl. Řečeno Kantovým jazykem, nemůže „mudrovat“, musí „poslouchat“. Kant pro to také nabízí jednoduchý, obecně srozumitelný příklad: „Bylo by proto velmi škodlivé, kdyby důstojník, jemuž bylo jeho nadřízenými něco přikázáno, chtěl ve službě nahlas mudrovat o účelnosti nebo užitečnosti tohoto rozkazu; musí poslouchat. Nemůže mu však být po právu zabraňováno, aby jako učenec činil poznámky k chybám ve válečné službě a předkládal je k posouzení své veřejnosti.“ - Immanuel Kant, cit. 234, str. 150

osvícené účastníky, které nedbalo na politické hranice; zároveň to však byla republika v tom, že byla zbavena podřízenosti; její „občané“, dokud se věnovali učeným otázkám, byli loajální pouze k ní. Něco z toho zdědila veřejná sféra osmnáctého století. Členové společnosti se v ní scházejí a sledují společný cíl; vědomě utvářejí jisté sdružení, které však není založeno v politické struktuře.³⁷⁵

Střediskem tohoto procesu byla především Francie, o jejíž kultuře proto také mohl Balzac v románu *Ztracené iluze* napsat, že působila, „jako by chtěla rozšířit diskusi na vše a ustrnout na věčné výměně osobních názorů.“³⁷⁶ Literáti zde dlouho neměli mnoho možností k veřejnému angažmá ve smyslu zastávání politických a administrativních funkcí, ale o to naléhavěji cítili potřebu vyjadřovat se k rozličným záležitostem obce. Leckdy tak činili způsobem přehnaně abstraktním a zjednodušujícím, což – jak jsem se již snažil ukázat výše – padalo především právě na vrub jejich praktické politické nezkušenosti. Se svou tradiční přesností popsal jejich veřejné vystoupení Tocqueville: „Neměli žádnou pravomoc a neplnili žádnou veřejnou funkci ve společnosti, již zcela zaplněné úředníky. Přesto nezůstávali zcela stranou politiky a nebyli uzavřeni v oblasti filosofie a literatury jako většina jim podobných v Německu. Neustále se zabývali otázkami, které se týkaly vlády: popravdě řečeno, právě zde bylo jejich vlastní místo. Každodenně bylo slyšet, jak diskutují o původu společností a o jejich prvotních formách, o základních právech občanů a o právech moci, o přirozených a umělých vzájemných vztazích lidí, o chybách nebo oprávněnosti zvyklostí a o samých principech zákonů. Každodenně takto pronikali až k základům společenského uspořádání své doby, zvědavě zkoumajíce jeho strukturu a kritizujícíce jeho celkové uspořádání. Zkoumání těchto velkých problémů nebylo ovšem předmětem speciálního a hlubokého studia pro všechny; většina spisovatelů se jich dotýkala pouze letmo a jaksi hravě, všichni se však s nimi setkávali. Tento druh abstraktní a literární politiky byl více nebo méně rozšířen ve všech pracích této doby a nebyla mezi nimi žádná práce, od těžkého traktátu až po báseň, která by se aspoň trochu této politiky nedotkla. Politické systémy v dílech těchto spisovatelů měly tolik podob, že ten, kdo by se je snažil navzájem sladit a vytvořit z nich jedinou teorii vlády, by nebyl nikdy dosáhl cíle svého snažení.“³⁷⁷

S tím jak v průběhu 18. století tyto tendence ve většině evropských zemí sílily, získávali literáti a filosofové vůči veřejné moci větší sebevědomí a byli slyšet stále hlasitěji.³⁷⁸ Voltaire takto například napsal: „Každý den uvádí rozum své světlo ve Francii do kupeckých krámů a do paláců velkých pánů.“³⁷⁹ Ne všichni ale tento optimismus sdíleli. Na jisté sektářství, vládnoucí mezi pařížskými „*beaux esprits*“ pregnantně upozornil ženevský akademik Horace Benedict de Saussure. Během svého pobytu ve francouzské metropoli si všiml, že většině místních angažovaných intelektuálů je vlastní „velmi arogantní tón, zvyk vydávat vlastní klan za jediný, který je hoden pojmenování filosofický, opovržení a nenávistné urážky na adresu těch, kdo k němu nepatří.“³⁸⁰

³⁷⁵ Charles Taylor, cit. 183, str. 68

³⁷⁶ Honoré de Balzac, *Ztracené iluze*, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1955, str. 461

³⁷⁷ Alexis de Tocqueville, cit. 81, str. 171n

³⁷⁸ Přispíval k tomu samozřejmě i fakt, že několik jedinců (v Anglii to byl třeba básník a překladatel Alexander Pope, který zbohatl na překladech *Ílias* a *Odyssey*, nebo dramatik John Gay, který dobře zpeněžil pokračování své *Žebrácké opery*) se bylo nově schopno psaním uživit, někteří z nich i velmi obstojně. Psané slovo se obecně dočkávalo dosud neznámého společenského ocenění, rychle se rozvíjel například i institut mecenášství. Z některých „mužů pera“ se staly vážené osobnosti a začalo být módní poskytovat jim podporu. A ti zvláště šťastní mezi nimi už dokonce ani žádné mecenáše nepotřebovali. Jak ukazuje Robert Darnton, třeba vydavatelé *Encyklopedie* vystupovali jako sebevědomí podnikatelé, těžící z velkého zájmu veřejnosti o jejich publikaci, důsledně chránící svá autorská práva před plagiátory apod. Slovo „vydavatel“ ostatně tehdejší francouzština ani neznala, mluvilo se o nich výhradně jako o knihkupcích nebo prostě jako o podnikatelích. Srov. Robert Darnton, cit. 219, str. xiv

³⁷⁹ Cit. podle: Bedřich Loewenstein, cit. 106, str. 167

³⁸⁰ Cit. podle: Jeremy Black, cit. 136, str. 245

Velké sebevědomí – a z něj vyplývající občasná arogance – skutečně nebyla Voltairovi ani některým dalším osvícencům vždy cizí. Jak ukazuje třeba již popsaná Voltairova intervence v Calasově případu, do veřejného prostoru vstupovali velmi rázně a nebáli se vystupovat proti převládajícímu mínění. Nijak jim nevadilo, že jim naslouchá pořád jen relativně malá část společnosti (v té době se také ujal bonmot, podle něž ti, co žijí sto kilometrů od Paříže, žijí také o sto let pozadu), již sama možnost vstupovat do veřejné sféry s nějakým apelem jim připadala cenná. Pojem svobody tak díky nim získal zřetelný veřejný rozměr, což bylo do té doby něco de facto neznámého. Přitom ještě v řecké *polis* i v římské *civitas* šlo o rozšířenou, v určitých fázích vyloženě stěžejní zkušenost svobody. Občané byli sice v antickém světě obci jednoznačně podřízeni a ta si to i rázně vymáhala, obzvlášť v republikánském Římě ale získávali čím dál větší svobodu politickou. Být svobodný takto znamenalo mluvit do veřejných záležitostí a aktivně je ovlivňovat, svoboda tu byla především svobodou ve veřejném prostoru, ve spolubytí s druhými (*inter homines*).

Postupně však v dějinách převládlo pojetí svobody jako sféry, v níž je člověk zbaven donucujících tlaků okolí, případně i tlaků vnitřních (zejména vášní). Když osvícenští *philosophes* znovu položili důraz na její veřejnou dimenzi, upozornili tím na cosi podstatného. Například Hannah Arendtová, která jinak jejich myšlenky – obzvlášť ve srovnání s velkým myslitelem 17. století – nepovažovala za zvlášť objevené ani hluboké, v tom dokonce spatřovala jejich hlavní historický přínos. Na osvícencích pro ni bylo cenné především to, „že svobodou rozuměli něco velmi odlišného od svobodné vůle nebo svobodného myšlení, jimiž se od Augustina zaobírali filosofové. Jejich veřejná svoboda nebyla vnitřní sférou, do níž by se lidé mohli dle libosti stáhnout před tlaky světa, ani *liberum arbitrium*, svobodou volby mezi danými možnostmi. Svoboda podle nich mohla existovat pouze ve veřejném prostoru. Byla hmatatelnou, světskou skutečností, něčím, co vytvářejí lidé, spíše než darem či schopností. Byla veřejným prostorem či tržištěm, jež antika znala coby místo, kde se svoboda objevuje a stává se všem viditelnou.“³⁸¹

Osvícenci tento veřejný prostor zabydlovali velmi rychle, řada z nich cítila nutkání vyjadřovat se k aktuálním otázkám doby. V souvislosti s tím se proměnila i forma, jakou své myšlenky čtenářům sdělovali. Barokní preciozita a květnaté vyjadřování obecně ztratily na přitažlivosti. Ceněn naopak začal být jasný, hutný styl psaní bez zbytečných ozdob. Ideálem byla ušlechtilá *claritas*. Mluvit přesně, k věci, bez příkras – takový byl hlavní imperativ dne.³⁸² Řada *philosophes* také začala pro šíření svých myšlenek využívat i některé dosud méně rozšířené žánry jako jsou dopisy, dialogy, epigramy, dramatické básně či beletristicky zaměřená pojednání. Tradiční filosofický spis se jim zdál mnohdy příliš suchopárný, přednost zpravidla dávali čtivějšímu esejistickému stylu. A to již nikoliv v latině nebo řečtině, nýbrž v národních jazycích: „Začal se šířit pocit, že krása vyjádřená obyčejným jazykem neztrácí nic ze své hodnoty, a navíc ji ještě většina lidí snáze chápe, a že není žádnou velkou zásluhou vyjadřovat obyčejné nebo směšné věci v jakémkoliv jazyce, natož v jazyce, který do zajista ovládáme nejhůře.“³⁸³

Publikum neměli mužové osvícenství zpočátku velké, ale neustále se rozšiřovalo. S tím jak ve většině evropských zemí v 18. století pozvolna stoupala gramotnost populace (v Anglii a ve Francii rychleji než v Německu a Itálii), projevovali lidé o četbu rok od roku větší zájem. V 18. století také

³⁸¹ Hannah Arendtová, *O revoluci*, Praha: OIKOYMENH, 2011, str. 115

³⁸² Tuto zálibu v jednoduchosti stylu nicméně osvícenci sdíleli třeba i s řadu soudobých puritánských a metodistických kazatelů, šlo tedy o širší kulturní fenomén.

³⁸³ Jean le Rond d'Alembert, *Předmluva k Encyklopedii*, in: tentýž: cit. 217, str. 76; Sám d'Alembert však nevnímal tuto proměnu jako bezvýhradně pozitivní. Latina jako universální jazyk všech evropských vzdělanců měla podle něj jednu zásadní přednost – pokud ji vědec či filosof ovládl, nemusel již ztrácet drahocenný čas učením se cizím jazykům a věnovat jej užitečnějšímu bádání. Tato argumentace, která mimochodem zcela pomíjí možnost, že texty budou jednoduše překládány, ve své době ale příliš nezarezovala. Většina tehdejších intelektuálů jednoznačně vítala nástup literatury psané v národních jazycích coby významný nástroj demokratizace vzdělání. Peter Gay cituje pozoruhodnou statistiku, která dokládá mimořádně rychlý ústup latiny v Evropě. Zatímco v první polovině 16.

začaly ve větší míře vznikat první veřejné knihovny. Některé z nich byly i skutečně velkoryse vybavené, třeba Lyonská knihovna se pyšnila pětapadesáti tisíci svazků. A veřejnost – nebo přinejmenším její určitá část – je skutečně využívala, knihy se postupně dostávaly i k takovým čtenářům, u nichž by to dříve nikdo nečekal. Traduje se například, že Voltaire jednou s potěšením sledoval ženevské dělníky, jak jsou o přestávce na oběd ponořeni do čtení. Když navíc zjistil, že dokonce čtou jeho vlastní spisy, byl ještě spokojenější. Carl Phillip Moritz, švýcarský cestovatel a zároveň velký anglofil, měl zase údajně pozorovat svou anglickou bytnou, obyčejnou ženu z lidu, jak si se zájmem (a podle něj i s porozuměním) čte v Miltonovi.³⁸⁴ Výmluvný je i fakt, že když zde v roce 1737 vyšel ve slušném nákladu popularizační spisek s všeříkajícím názvem *Newtonianism for Ladies*, byl prakticky ihned rozebrán. Zájem o psané slovo, touha kultivovat se skrze ně a pouštět se o něm do polemiky s druhými – to vše již nebylo doménou jen nejužšího okruhu akademiků. I proto mohl Samuel Johnson v roce 1781 nazvat Angličany „národem čtenářů“.³⁸⁵

Bylo by nicméně chybou tuto proměnu zcela idealizovat – negramotnost i nadále zůstávala obrovská.³⁸⁶ A i mezi těmi, kteří číst uměli, se největší popularitě těšily především nejrůznější kuchařky, fantaskní cestopisy, sentimentální romány, pornografie a jiné pokleslé žánry (Voltaire pro ně používal přiléhavého výrazu *canaille*). Čtenářská obec s vytríbenějším vkusem byla stále relativně málo početná. K nelibosti osvícenců také (i přes určitý pokles) pořád patřily k nejčtenějším všemožné apologie křesťanství, výbory z kázání, životopisy svatých a jiná náboženská literatura.³⁸⁷ Ovšem už skutečnost, že je čtenáři sami aktivně vyhledávali a nespolehnali se výhradně jen na kázání v kostele, byla sama o sobě známkou něčeho nového. V rodící se veřejné sféře získávalo mluvené i psané slovo všeho druhu na významu.

4.5 Beccaria jako osvícenec

Většina toho, co bylo na předchozích řádcích řečeno o osvícenském vztahu ke světu, se odráží i v díle samotného Beccaria – podrobněji to uvidíme na několika konkrétních místech v rámci analýzy samotného traktátu *O zločinech a trestech*.

Beccaria byl bytostným osvícencem hned v několika ohledech. Za prvé byl antiklerikálně naladěný. Ač nepoužíval tak expresivních odsudků jako radikální francouzští osvícenci a na rozdíl od nich si dával pozor, aby nevystupoval jako „buřič“ či „nevěrec“, měl k nim ve svých základních východiscích blízko. Důsledně trval na tom, aby náboženství ztratilo vliv na veřejné záležitosti³⁸⁸ a

století byly ve Francii ještě dvě ze tří vydaných knih psány latinsky, na konci 18. století už to byla jen jedna z dvaceti. Srov. Peter Gay, cit. 204 117, str. 60

³⁸⁴ Srov. Peter Gay, cit. 204, str. 58

³⁸⁵ Srov. Richard Wendorf, *Abandoning the Capital in Eighteenth-century London*, in: Kevin Sharpe, Stephen Zwicker (eds.), *Reading, Society, Politics in Early Modern England*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, str. 86

³⁸⁶ Podle některých odhadů byla v Anglii ve druhé polovině 18. století šedesátiprocentní mezi ženami a čtyřicetiprocentní mezi muži. Johnsonův přítel Edmund Burke ještě v devadesátých letech 18. století odhadoval, že skutečná anglická čtenářská obec novin a jiných periodik sestává jen z nějakých osmdesáti tisíc lidí, což v té době představovalo pouhé jedno procento celkové populace. Nakolik byl tento jeho odhad přesný, samozřejmě nevíme – i kdyby byl počet čtenářů novin ve skutečnosti o celý jeden řád vyšší, pořád by šlo pouze o desetinu celé tehdejší populace. Srov. Richard Wendorf, cit. 385, str. 86

³⁸⁷ I přes mohutné útoky, které radikální osvícenci podnikli proti křesťanství i náboženské víře jako takové, se mezi většinou obyvatelstva o masivním odklonu od víry hovořit nedalo. V některých desetiletích 18. století šlo pozorovat jisté oslabování zbožnosti, provázené takovými symptomy jako je klesající účast na bohoslužbách i na poutích, úpadek dobrovolné podpory potřebných, klesající počet závětí nařizujících zádušní mši či stoupající neochota vstupovat do kněžského stavu, žádný z těchto trendů však nebyl vyloženě dramatický. V jiných desetiletích pak náboženská horlivost opětně narůstala, neboť nálady se jednoduše střídaly v určitých cyklech.

³⁸⁸ Naznačeno je to například zde: „Ne všeho, čeho žádá zjevení, žádá také zákon přirozený; aniž všeho, čeho žádá tento, právě totéž žádá zákon společenský; ale jest veledůležitě, aby se rozdělilo to, co plyne z tohoto zákona, to jest ze smluv vyslovených anebo mlčky vyslovených mezi lidmi, poněvadž takový jest mezník oné moci, která zákonitě

především na samotné trestní právo. Celým jeho dílem prostupoval duch sekularizace a laicizace. Ke zděděným institucím byl nedůvěřivý a tradicím odmítal automaticky přiznat jakékoliv oprávnění.³⁸⁹ Zvláště silný odpor cítil zejména vůči všem pozůstatkům křesťanského středověku, který chápal jako dobu barbarskou, plnou pověr a nesprávných předsudků. Domníval se, že pokud má být celý trestněprávní systém správně nastaven, musí se z jejich moci nezbytně vymanit.

Podobně jako jiní mužové osvícenství, užíval i on s oblibou metafor světla a stínu³⁹⁰ a při každé vhodné příležitosti volal po samostatném, sebevědomém myšlení. Člověk má podle něj používat vlastní rozum a nepodrobovat se v tom žádným vnějším autoritám. To nicméně neznamená, že by Beccaria zaujímal ortodoxně racionalistické pozice – i když rozhodně nechápal po Humově vzoru rozum jako pouhého „otroka vášní“, byl si dobře vědom významu zkušenosti, smyslového vnímání a mimorozumových elementů obecně. „Nedá se očekávat nějaký trvalý prospěch od mravnosti politické, jestliže není založena na nezničitelných citech člověka. Každý zákon, který by odbočil od těchto, potká se vždy s protitlakem, který nad ním zvítězí,“³⁹¹ píše Beccaria například.

Celá jeho trestní psychologie ostatně také stála na zřetelně senzualistických základech. Vykonávaný trest měl smyslově působit na celou širokou veřejnost a zanechávat zřetelnou stopu v duších všech jejích členů – ti si měli pod dojmem nabytých vjemů další delikvence raději vzdát.³⁹² Smyslový vjem přitom Beccaria chápal jako o poznání spolehlivější odstrašující prostředek než verbální přesvědčování – „ani výmluvnost, ani řečnění, ani nejvznešenější pravdy nedovedly skrotiti na dlouhý čas vášně, vzbuzené živými dojmy z předmětů přítomných.“³⁹³ Na rozhodující většinu lidských bytostí podle něj nejspolehlivěji působí to, co mají bezprostředně před očima – proto také pokládá za „nepravou představu o užitečnosti“ takovou, „která nevšímá si pohnutek blízkých, které jedině s vytrvalostí a mohutností působí na množství, a všímá si pohnutek vzdálenějších, jejichž účinnost jest velmi krátká a slabá, jestliže síla obraznosti, která zřídka v lidstvu se objevuje, nenahrazuje vzdálenost předmětů jejich zvětšováním.“³⁹⁴

se může vykonávati mezi člověkem a člověkem bez zvláštního posláním Bytosti Nejvyšší.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, 1893, str. 4

³⁸⁹ Jistou přezíravost vůči zděděným zákonům a institucím coby „omylům nakupeným více stoletími“ dává Beccaria najevo třeba již na samém začátku *Traktátu*, ve vysvětlující předmluvě adresované čtenářům: „Některé zbytky zákonů starobylého národa dobyvatelského, které byly sebrány vladařem, jenž panoval před 12ti stoletími v Konstantinopoli, byvše smíseny později s obyčejí langobardskými a uloženy ve spisech soukromých a neslavných interpretův, tvoří onen právní názor, který ve veliké části Evropy má až podnes jméno zákona; a jest to, ač smutným, přece až po dnešní den obyčejným zjevem, že mínění Carpovo, starobylé zvyklosti, naznačené Clarem, mučení vnuknutá Farinaciem se zálibou ukrutnickou, jsou zákony, kterých poslouchají v spokojenosti ti, kteří třesouce se, měli by rozhodovati nad životem a osudem lidí. O těchto zákonech, které jsou výplodem století nejsurovějších, uvažuje se v této knize po stránce, která se vztahuje k soustavě trestní; a nesrovnalostí v nich odvažujeme se vyložití ředitelům veřejného blaha takovým slohem, který oddaluje lid neosvícený a netrpělivý.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 1

³⁹⁰ Ilustrativní je například tato pasáž na samém konci *Traktátu*: „Druhá doba pozůstává v nesnadném a hrůzném přechodu od bludu k pravdě, od tmy nepoznané ku světlu. Ohromné nárazy bludů, které jsou užitečny několika málo lidem, proti pravdám, které jsou užitečny množství slabochů, sdružení a kvas vášní, které se rodí při této příležitosti, způsobuje nekonečná zla nešťastnému lidstvu. Kdokoliv uvažuje dějiny, které po jistých mezerách časových jsou si podobny co do hlavních bodů, shledá častěji, že celá pokolení jsou obětována štěstí toho, které po nich následuje v bojovném, ale nutném přechodu z temnot nevědomosti k osvětě filosofie, a z tyranství ku svobodě, což jest jejich důsledkem.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 98n

³⁹¹ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 8

³⁹² V tomto nebylo mezi Beccariou a předosvícenskými teoretiky trestního práva zásadnějšího rozdílu. Šlo však toliko o shodu v obecném principu odstrašení, nikoliv o shodu ohledně konkrétní podoby trestů. Ty měly být v pojetí většiny starších trestněprávních filosofů co možná nejtvrdší a nejbolestivější, kdežto Beccaria si je ideálně představoval jen tak tvrdé, jak je nezbytně nutné k odstrašení potenciálních pachatelů, ze zásady ne více.

³⁹³ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 9

³⁹⁴ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 91

S ostatními osvícenci zároveň Beccaria sdílel důvěru v moc přírodních věd a touhu přiblížit se jejich preciznosti i v jiných oblastech. Ideálem mu bylo empiricky ukotvené poznání, které se neopírá o metafyzické spekulace, nýbrž o nestrannou, „objektivní“ observaci. Právě na těchto pevných základech – jak můžeme vyčíst již z předmluvy k *Traktátu* – měl podle něj stanout celý (trestně)právní systém. Na rozdíl od ostatních osvícenců sice Beccaria v textu *Traktátu* nepoužívá explicitních lékařských metafor, z celkového kontextu i tónu jeho díla je nicméně zřejmé, že s nimi sdílel základní náhled, že tradiční společnost je společností „nemocnou“ a vyžaduje náležitou, přesně dávkovanou léčbu.

Celé Beccariovo dílo bylo rovněž ve shodě s převládajícím osvícenským paradigmatem psáno ve jménu „humanity“ a „jemných mravů“ – ať už šlo o odmítnutí tortury, nerovnosti před zákonem či trestu smrti, kromě konkrétních argumentů bylo v jeho rétorice možné téměř vždy slyšet i specifický dobový tón, oslavující „lidství“ a zatracující „barbarství“. Stejně tak je možné v Beccariově uvažování o zločinech a trestech vysledovat i určité relativistické tendence, v jeho době velmi rozšířené a populární. A jak podrobněji uvidíme dále, významnou roli v něm konečně hrála i představa člověka jakožto autonomního tvora a racionálního činitele, pečlivě kalkulujícího náklady a výnosy plánovaného jednání. Tu patrně převzal od skotských osvícenců a na jejím základě se na některých místech pouštěl do ekonomických analýz trestního práva, v té době ještě neobvyklých.

Duchovní svět osvícenství ovšem neovlivnil jen konkrétní podobu myšlenek a principů, které Beccaria zastával, nýbrž i způsob, jakým je hlásal. Beccaria psal ve své rodné italštině, prostým, věcným stylem, který byl jeho současníkům srozumitelný. Necítil pouze na učené publikum, nýbrž na širší čtenářský okruh. Jeho text nebyl koncipován jako ryze odborná studie, ale spíše jako veřejný pamflet uvědomělého intelektuála, nabádajícího k humanizaci trestněprávního systému. Obracel se takto k celé soudobé *Republic of Letters*, bez ohledu na státní hranice, a doufal, že se v ní jeho text stane základem pro širší diskusi a ovlivní myšlení politických elit. Podobně jako mnozí jiní osvícenci i Beccaria věřil, že soudobá společnost může být účinně reformována skrze konkrétní zákonodárné kroky tehdejších vládařů. Jeho vlastní dílo k tomu přitom i významným způsobem napomohlo.

4.6 Myšlenkové zdroje

Jak již bylo řečeno, Beccaria nebyl příliš originální filosof – v mnohém čerpal z díla svých předchůdců, jejichž původních myšlenek dokázal ve svém díle využít a syntetizovat je v kompaktní, přesvědčivě působící celek. V dalším oddílu proto prozkoumám některé texty konkrétních filosofů, jež měly na Beccariovo uvažování o zločinu a trestu bezprostřední vliv. Největší pozornost budu věnovat především teorii společenské smlouvy a částečně také filosofii utilitarismu, krátce se zastavím i u Hartleyho asociační teorie. Ani v tomto případě ale s ohledem na celkové zaměření a rozsah práce nepůjde o zcela vyčerpávající výklad. Soustředím se především na ty aspekty uvedených teorií, které se bezprostředně dotýkají Beccariova myšlení a které podstatným způsobem předurčují jeho směr. Určitou pozornost přitom budu věnovat způsobu, jakým Beccaria syntetizoval společenskosmluvní principy s principy utilitarismu, neboť mezi nimi automaticky nevládne ve všech ohledech soulad. Beccaria se je však snažil učinit vzájemně kompatibilními, a přišel proto se specifickou variantou „kontraktuálního utilitarismu“, jíž si jako určité zajímavosti všímá i část soudobých teoretiků.

4.6.1 Společenská smlouva

Prvních pět kapitol Beccariova traktátu *O zločinech a trestech* vymezuje základní myšlenkové předpoklady, na nichž je celé jeho pojetí trestního práva postaveno. Čelní místo mezi nimi zaujímá

především teorie společenské smlouvy, jak se v evropském politickém myšlení do té doby stihla vyvinout. Právě ze společenské smlouvy totiž Beccaria odvozuje právo státu trestat pachatele zločinů.

Beccaria se k společenskosmluvní teorii na několika místech textu otevřeně hlásí, aniž by dal explicitně najevo, kterou její konkrétní variantu zastává. Ač se jinak některými jeho myšlenkami inspiroval, z kontextu nevyplývá, že by přijal Rousseauovu teorii, podle níž se člověk rodí od přírody dobrý a kazí se teprve pod vlivem nevhodného společenského uspořádání, narušujícího přirozenou rovnost všech lidí. Pokud jde o pojetí lidské přirozenosti a popis tzv. „přirozeného“, předpolitického stavu, blíže měl spíše k pesimistické koncepci, jak se s ní setkáváme zejména u Thomase Hobbesa, ale v modifikované podobě i u Johna Locka.

Hobbes, který zažil hrůzy občanské války a kterého tato zkušenost přivedla k přesvědčení o nezbytnosti vlády pevné ruky, byl ohledně lidské přirozenosti velmi skeptický – i proto je dnes širší veřejnosti znám především skrze svá slova o tom, že člověk je člověku vlkem. Ovlivněn moderní mechanistickou fyzikou, chápal Hobbes lidské bytosti jako de facto egoistická tělesa, která ve svém chaotickém pohybu „narážejí“ jedno do druhého a působí si vzájemně bolest a strádání. Přirozený stav je pro něj takto stavem válečným, v němž se jednotlivec musí neustále obávat o svou sebezáchovu a žije život plný bolesti a utrpení. Jedinou cestou, jak tyto výchozí podmínky překonat, je vzdát se veškerých svých práv ve prospěch vyššího „politického tělesa“, Leviathana, který se má postarat o přežití a o základní bezpečnost všech občanů.

John Locke měl k Hobbesovi v líčení předpolitického stavu relativně blízko, jak ale uvidíme dále, vyvozoval z něj podstatně svobodomyšlnější závěry.³⁹⁵ Lidé žijící v přirozeném stavu jsou podle Locke sice schopni vnímat přirozený zákon, nedokáží jej však v praxi dlouhodobě dodržovat – na to je jejich vrozená „sebeláska“ a z ní vycházející „stranickost“ a „násilnost“ příliš silná. Jak Hobbes, tak Locke tedy zastávají ohledně lidské přirozenosti jednoznačně skeptické stanovisko a Beccaria je v tom evidentně následuje.³⁹⁶

Dále už ale mezi oběma politickými mysliteli existují rozdíly a Beccaria má jednoznačně blíže k pozici Lockeově. Stejně jako on odmítá, že by jednotlivec měl „Leviathanovi“ výměnou za poskytnutou ochranu obětovat veškerá svá ostatní práva a svobody. Naopak: Beccaria výslovně trvá na tom, že člověk má veřejné moci odevzdat jen tu nejmenší možnou část své svobody, tj. jen tu

³⁹⁵ Locke se na rozdíl od Hobbesa domnívá, že i v přirozeném stavu mají základní normy spravedlnosti svou platnost. To Hobbes v něm za jediný zákon uznává právo silnějšího. Stephen Darwall proto v rámci společenskosmluvní nauky rozlišuje mezi dvěma základními proudy označovanými v anglickém jazyce jako „contractarianism“ a „contractualism“ – zatímco první směr nepřipouští existenci závazných morálních norem a principů, které by společenskému kontraktu předcházely, ten druhý ano. Srov. Stephen Darwall (ed.), *Contractarianism / Contractualism*, Oxford: Willey-Blackwell, 2002, str. 1 a 4; V podobném duchu uvažuje například i Jean Hamptonová, která v jedné ze svých prací rozlišuje mezi dvěma základními verzemi společenskosmluvní teorie. V první verzi, kterou nalezneme především v díle Johna Lockea, se občan vzdává části své moci ve prospěch státu výměnou za jasnou a jednoznačnou garanci svých základních práv. Hamptonová tu – zjevně inspirována jazykem Roberta Nozicka – přirovnává vztah občana a státu ke vztahu klienta a najaté bezpečnostní agentury (sic!). Ve druhé verzi teorie společenské smlouvy, kterou reprezentuje především Hobbes, se občan vzdává prakticky všech svých práv v naději na přežití a zajištění základní bezpečnosti. Dle Hamptonové se tento vztah fakticky rovná vztahu pána a otroka a přísně vzato by ani za společenskou smlouvu neměl být vydáván. Srov. Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, str. 256 a 278;

³⁹⁶ Místy v tom dospívá ke skepsi téměř až humeovských kvalit, především pokud jde o velmi realistické – pro někoho možná až cynické – vyličení základů veřejného uspořádání: „Žádný člověk neobětoval zadarmo část své vlastní svobody ve prospěch dobra veřejného; tato chiméra neexistuje leda v románech: kdyby to bylo možno, každý z nás chtěl by, aby smlouvy, které váží ostatní, nás nevázaly: každý člověk činí sebe střediskem proměn ve světě.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 8

část, která je nutná k tomu, aby si celý její zbytek mohl užívat v míru a pokoji.³⁹⁷ To jej od Hobbesa jednoznačně odlišuje. Pokud jde o Rousseauovu organickou variantu společenské smlouvy s jejím důrazem na obecnou vůli a z toho plynoucími kolektivistickými tendencemi, ani její vliv nelze v textu *Traktátu* jasně a průkazně vysledovat.³⁹⁸ Při jeho bližším ohledání se zdá, že Beccaria uvažuje skutečně spíše v intencích klasického lockeovského liberalismu. U díla Johna Locka, zejména u jeho *Druhého pojednání o vládě* se tudíž musíme zastavit.

Koncept společenské smlouvy, jak se s ní v tomto díle setkáváme, je třeba v první řadě chápat jako myšlenkový konstrukt, nikoliv jako realistický historický popis vzniku politické společnosti.³⁹⁹ Jde o určitý teoretický model, který pomáhá ospravedlnit moderní koncept demokracie a vlády práva. Jednoduše řečeno, Locke ve svém díle hájí přesvědčení, že každá vláda musí být ve své moci nad lidmi omezena a že se její existence i výkon musí opírat o souhlas ovládaných. Lidé se rodí jako svobodné bytosti a každý zásah do této jejich přirozené svobody má podléhat jejich schválení – jinak máme co dělat s despocií. Celé Lockeovo dílo je ostatně polemikou s politickou filosofií sira Roberta Filmera, význačného a ve své době velmi vlivného teoretika absolutistické vlády. Filmer zastává názor, že žádný člověk se nerodí svobodný a že absolutní monarchie je jedinou skutečnou formou vlády – její autoritu přitom odvozuje už od Adamovy otcovské moci a jeho přirozeného „panství nad světem“. Vyvracení tohoto teologicky ukotveného učení, které může mít v praktické politice velmi nebezpečné následky,⁴⁰⁰ věnuje Locke celé *První pojednání o vládě*, které dnes již jinak nemá takovou relevanci jako jeho obecněji zaměřené druhé pokračování. V něm nejprve upoutá pozornost definice politické moci, ve které se klade důraz na schopnost vynucovat vydané zákony prostřednictvím trestních sankcí, a to i té nejvyšší: „Pokládám tedy politickou moc za právo dávat zákony s tresty smrti a tudíž se všemi menšími tresty pro úpravu a zachování vlastnictví a užívat síly společenství při provádění takových zákonů a při obraně státu proti vnějšímu bezpráví, a vše toto jen pro veřejné dobro.“⁴⁰¹

Zároveň ale Locke hned dodává, že tomuto výměru můžeme správně porozumět jenom tehdy, když

³⁹⁷ Toto je u Beccarii vysloveno zcela explicitně: „Byla to tudíž nutnost, která donutila lidi, aby postoupili část své vlastní svobody: jest tudíž jisto, že nikdo nechce vložit do obecného majetku, leč toliko pokud možno nejmenší část z ní, která by právě dostačila, aby přiměla jiné, by ho chránili.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 9

³⁹⁸ Svou roli tu může hrát i fakt, že Rousseauův spis *O společenské smlouvě* byl poprvé vydán v roce 1762, tedy v době, kdy Beccaria již zřejmě začínal na svém *Traktátu* pracovat. Zdali se k němu Rousseauova kniha stihla v relativně krátké době dostat a zřetelně ovlivnit jeho uvažování, nelze s jistotou říci. Franco Venturi sice tvrdí, že spis *O společenské smlouvě* byl v okruhu „Akademie pěsti“ čten a také podotýká, že již v prvních recenzích traktátu *O zločinech a trestech* se hovořilo o vlivu Rousseauově – například text z pera Ferdinanda Facchineiho o Beccariovi mluví jako o „italském Rousseauovi“ a „socialistovi“ („*il Rousseau degli italiani*“ a „*socialista*“). Srov. Franco Venturi, cit. 14, str. 100 a 103; Rousseauův vliv na některé aspekty Beccariova díla je nezpochybnitelný – například pokud jde o Beccariovu kritiku společenské a majetkové nerovnosti. V otázce společenskosmluvních základů veřejné moci je však Beccaria Rousseauovu pojetí vzdálen. Rousseau vidí podstatu společenské smlouvy v tomto: „Každý z nás dává svou osobu a všechnu svou moc pod řízení obecné vůle; a přijímáme zároveň každého člena jako nedělitelnou část celku.“ - Jean-Jacques Rousseau, *O společenské smlouvě, neboli, O zásadách státního práva*, Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2002, str. 25; Beccariova dikce má ale podstatně blíže k individualistickému anglosaskému liberalismu než k tomuto organickému pojetí obecné vůle, která je pro Rousseaua výrazem přechodu ze stadia egoistické, „přirozené“ svobody k mravně vyspělejší „svobodě občanské“. Srov. Jean-Jacques Rousseau, cit. 398, str. 30

³⁹⁹ Pokud bychom výklad o společenské smlouvě pojímali doslovně a hledali pro něj konkrétní příklady v dějinách lidstva, rychle bychom se dostali do úzkých. Hume, který celé společenskosmluvní učení podrobil drtivé kritice, se snaží ukázat, že žádná moc se ve známých dějinách neopírala o nějakou apriorní smlouvu mezi suverénem a obyvatelstvem, nýbrž byla prostě uchválena a dále děděna. První lidé byli navíc podle něj příliš primitivní na to, aby dokázali operovat s pojmem smlouvy. Státní moc podle Humea existuje jednoduše proto, že je nutná. Lidé ji musejí poslouchat a pokud nebudou, společnost zanikne. Srov. např. Keith Tester, *Civil Society*, London: Routledge, 1992, str. 45n

⁴⁰⁰ Zde je nutno znovu připomenout především zkušenost ničivé občanské války, kterou měl Locke – stejně jako Hobbes – stále na paměti.

⁴⁰¹ John Locke, cit. 294, str. 30

vezmeme v potaz, v jakém stavu se lidé „od přirozenosti“ nacházejí. „Je to stav dokonalé svobody řídit svá jednání a nakládat svým majetkem a se svými osobami, jak považují za vhodné, v mezích zákona přirozeného, aniž žádají povolení nebo závisí na vůli kohokoli jiného.“⁴⁰² Stav svobody ale není v jeho pojetí stavem naprosté zvučely – člověk nemůže dělat vše, co se mu zlíbí, zejména nemůže zahubit sebe sama nebo své bližní, kteří jsou mu od přírody rovni. V tomto ohledu je tedy i v předpolitickém stavu vázán přirozeným zákonem, který mu určitá jednání zapovídá.⁴⁰³ Locke zde připomíná důležitou skutečnost, na kterou moderní liberalismus, zejména ve své vulgarizované podobě v průběhu dalších staletí často zapomínal: skutečná svoboda není možná bez sdílených a dodržovaných pravidel. Jasně v tomto duchu říká, že „účelem zákona není svobodu zrušit nebo omezovat, nýbrž zachovat a rozšířit. Neboť za každého stavu stvořených bytostí, jež jsou schopny zákonů, kde není zákona, tam není svobody.“⁴⁰⁴ Tento „ordoliberalismus“ má přitom universální relevanci – týká se jak stavu politického, tak i předpolitického.

Dokud lidé pokojně žijí jeden vedle druhého a vzájemně se neohrožují, potud je život v přirozeném stavu životem mírovým. Ale v okamžiku, kdy někdo citelně naruší práva druhých, je už namísto hovořit o „stavu válečném“.⁴⁰⁵ V tu chvíli také vyvstává otázka, jak na jeho „útok“ reagovat. Locke to vidí jednoznačně: pokud někdo v přirozeném stavu zasahuje do mých práv, mohu se tomu bránit a „domáhat se náhrady“ – jde tu o jakousi předpolitickou obdobu soukromoprávního nároku. Když mě někdo ohrožuje násilím, dokonce třeba na životě, mohu a mám se tomu bránit – zde jde pro změnu o předpolitickou obdobu veřejnoprávní sankce, která nemá nastat jen v mém vlastním zájmu, nýbrž i v zájmu druhých. Locke zde dokonce přímo hovoří o odstrašujícím účinku takového počínání, z něž mohou těžit i ostatní jedinci. Výslovně říká, že „každý člověk ve stavu přirozeném má moc zabít vraha, i aby odstránil jiné od podobného bezpráví (jež žádná náhrada nemůže vyvážit) příkladem trestu, jenž očekává od každého, i aby zabezpečil lidi od útoků zločince, který, zřeknuv se rozumu, obecného pravidla i míry, již Bůh dal lidstvu, vyhlásil nespravedlivým násilím a vraždou na někom spáchanou válku veškerému lidstvu a může tedy být zahuben jako lev nebo tygr, jedna z oněch divokých šelem, s nimiž lidé nemohou mít společnost ani bezpečnost.“⁴⁰⁶

Z těchto slov lze jasně vyčíst, že určité typy deliktů je třeba chápat jako útok na celou společnost, nikoliv jen na konkrétního dotčeného jednotlivce, a že si už jen proto zasluhují odpověď. Komplikace nicméně nastávají v okamžiku, kdy se lidé skutečně začnou „divokým šelmám“ bránit a vezmou právo do vlastních rukou. Tehdy se totiž dostává ke slovu přirozená lidská sebeláska a stranickost – jednotlivci nejsou ve své vlastní věci nejlepšími soudci, od přirozenosti mají sklon nadřizovat sobě samým a svým přátelům. Nevyhnutelně proto hrozí, že jejich původně oprávněná sebeobrana přeroste v neadekvátní pomstychtivost a roztočí celou spirálu násilí, z níž už pak nebude jednoduchého úniku. Člověk tu bude odkázán sám na sebe, nebude mít „žádného odvolání, leč k nebi“. Přesně z tohoto důvodu je nutné, aby existovala veřejná moc coby nestranná autorita, která bude rozhodovat spory o právo a dodržování sdílených pravidel vynucovat za použití síly. Řečeno o

⁴⁰² John Locke, cit. 294, str. 30

⁴⁰³ „Přirozená svoboda člověka je v tom, že je svoboděn od veškeré vyšší moci na zemi a že není pod vůlí nebo zákonodárnou autoritou člověka, ale že má za své pravidlo jen přirozený zákon.“ - John Locke, cit. 294, str. 42

⁴⁰⁴ John Locke, cit. 294, str. 61

⁴⁰⁵ Locke se v tomto bodě vymezuje vůči Hobbesovi a odmítá klást mezi „přirozený stav“ a „stav válečný“ prosté rovnítko. Přirozený stav může být i stavem míru a harmonie, tedy alespoň do chvíle, kdy první člověk poruší přirozený zákon a poškodí jiného. „Lidé žijící pospolu podle rozumu, bez společné vrchnosti na zemi s pravomocí rozsuzovat je, jsou správně ve stavu přirozeném. Ale násilí nebo projevený úmysl násilí proti osobě druhého, kde není společné vrchnosti na zemi, k níž se lze odvolat o pomoc, je stav válečný, a je to nedostatek takového odvolání, jenž dává člověku právo války i proti útočníku, třeba by byl ve společnosti a spolupoddáným.“ - John Locke, cit. 294, str. 40; Je však třeba dodat, že jde z Lockeovy strany spíše o teoretické rozlišení – egoističtí jednotlivci totiž pochopitelně začnou přirozený zákon porušovat při první vhodné příležitosti, takže „přirozený stav“ přejde ve „stav válečný“ prakticky okamžitě a jeden nepůjde od druhého ani dost dobře odlišit.

⁴⁰⁶ John Locke, cit. 294, str. 35

něco pozdějším jazykem, veřejná moc tu vystupuje jako „nezúčastněný třetí“, nadaný „monopolem legitimního násilí“. Tu samou myšlenku lze vyslovit nicméně i jazykem, který Platon užívá v dialogu Gorgias: živelná lidská přirozenost (*physis*) musí být podrobena neosobní moci zákona (*nomos*), protože jen tak je možné mírové soužití mezi lidmi a jen tak je veřejný řád udržitelný. Jinak hrozí nekonečný chaos a násilí. Smysl zákonné vlády je tedy v tom, že staví těmto neblahým tendencím hráz: „účelem zákona je chránit a pomáhat k právu nevinnému nepředpojatým vztahováním zákona na všechny, kdo jsou pod ním.“⁴⁰⁷ Nikdo již nemůže být soudcem ve své vlastní věci (*nemo iudex in causa sua*), veškeré spory o právo má rozhodovat k tomu zmocněná autorita.

Pokud je nastolena zákonná vláda, vystupuje lidstvo z přirozeného stavu a vytváří „politickou, čili občanskou společnost.“ Takovýto krok však samozřejmě vyžaduje jisté sebeomezení ze strany každého jedince. Ten se především musí vzdát možnosti vzít právo do vlastních rukou a trestat porušení přirozeného zákona.⁴⁰⁸ To nadále přechází na veřejnou moc, nikoliv však bez dalšího, ale s řadou jasných omezení. Veřejná moc si již nemůže činit, co se jí zlíbí, ale musí naopak postupovat přísně v mezích neosobního zákona.⁴⁰⁹ Jestliže toto nerespektuje, mají občané legitimní právo na odpor.⁴¹⁰ Autorita veřejné moci je totiž odvozena od jejich dobrovolného souhlasu, který mohou v případě frapantního porušení svých základních práv kdykoliv odebrat – suverenita státního útvaru se zde odvíjí od jejich vlastní, původnější suverenity. Veřejná moc je tu proto, aby chránila jejich základní práva – Locke ve svém specifickém jazyce mluví o „vlastnictví“, ale nemyslí tím jen vlastnictví v úzkém slova smyslu coby vztah k majetku. V jeho pojetí každý člověk „vlastní sám sebe“, a tak tu pojem vlastnictví zahrnuje i samotný život a všechna základní práva. Ta mu mají být nadále bezpodmínečně garantována, nevýhody přirozeného stavu musí být překonány: „Ale ač lidé, vstupující do společnosti, odevzdávají rovnost, svobodu a výkonnou moc, jež měli ve stavu přirozeném, do rukou společnosti, aby zákonodárná moc jimi disponovala tak dalece, jak bude vyžadovat dobro společnosti, přece, protože se to děje u každého pouze s úmyslem, aby tím lépe zachoval sebe, svou svobodu a své vlastnictví (lze zajisté předpokládat, že žádný rozumný tvor nemění svůj stav s úmyslem, aby byl horší), nelze nikdy předpokládat, že moc společnosti nebo legislativy jí zřízené se vztahuje dále než na obecné dobro. Je však zavázána zajistit vlastnictví každého opatřeními proti oněm třem nedostatkům nahoře uvedeným, jež činily přirozený stav tak nezabezpečený a nepohodlný.“⁴¹¹

⁴⁰⁷ John Locke, cit. 294, str. 41

⁴⁰⁸ „Ale protože politická společnost nemůže existovat ani se udržet, aniž sama má moc chránit vlastnictví a za tím účelem trestat přestupky všech členů oné společnosti, je politická společnost tam a pouze tam, kde se každý z členů vzdal této přirozené moci a odevzdal ji do rukou společenství ve všech případech, kde není vyloučen z toho, aby se odvolal k zákonu jím zavedenému.“ - John Locke, cit. 294, str. 79

⁴⁰⁹ Důraz na neosobní majestát zákona (v protikladu k dřívějšímu osobnímu majestátu panovníka) je společný takřka všem osvícenským myslitelům bez rozdílu. Někteří teoretici (mezi nimi například Daniela Tinková) v této souvislosti dokonce hovoří o „zbožštění zákona“ a jeho zcela důsledné superioritě jak nad soudcem, tak i nad samotným panovníkem. (Srov. Daniela Tinková, cit. 2, str. 90) O tom, že právo reálně získávalo čím dál větší význam i autoritu, dokonce natolik, že se mu měl učit i samotný panovník, dobře vypovídají i tato slova Karla Malého: „Vedle zákoníků se objevuje celá záplava právních norem různé závažnosti a hodnoty, ve kterých se realizovala státní politika, vykonávala správa a řídila společnost. Právo se stalo základní formou řízení a činnosti státu a dotýkalo se prakticky všech oblastí společenského života: otázek ekonomických, vlastnických, zdravotních, školských, kulturních, náboženských a církevních. Tato specificky osvícenská víra v sílu práva a jeho všemohoucnost byla vyznávána i Josefem II., který své právnické vzdělání získal u prof. Martiniho, Rieggera a Bartensteina, kteří patřili mezi tvůrčí duchy osvícenského právnictví.“ - Karel Malý a kol., cit. 117, str. 153

⁴¹⁰ „Právím, užíván síly proti lidu bez zmocnění a proti důvěře kladené v toho, kdo tak činí, je válečný stav s lidem, který má právo opět uvést legislativu ve vykonávání její moci. Neboť lid, který zřídil legislativu s úmyslem, aby vykonávala zákonodárnou moc buď v určitých stanovených dobách, nebo když je toho potřeba, má právo, brání-li se jí nějakou silou v tom, co je nezbytné společnosti a v čem spočívá bezpečnost a záchova lidu, tuto sílu odstranit silou.“ - John Locke, cit. 294, str. 121

⁴¹¹ John Locke, cit. 294, str. 105

Svou obdobu pak tento princip nalézá i v hierarchii jednotlivých mocí ve státě, mezi nimiž zaujímá jednoznačný primát legislativa, závazně stanovící pravidla vzájemného soužití. Locke sice ještě nebyl ve členění jednotlivých složek státní moci zcela důsledný (za moderní teorii dělby moci vděčíme spíše Harringtonovi a zejména Montesquieuovi⁴¹²), přesto nás ale nenechává na pochybách, že to nejpodstatnější se odehrává v okamžiku, kdy jsou přijímány pozitivní zákony. „Tato legislativa je nejen nejvyšší mocí státu, nýbrž i posvátnou a neměnnou v rukou, do nichž ji jednou společenství vložilo. Ani nemůže žádné nařízení kohokoliv jiného, byť pojaté v jakékoliv formě nebo podpořené jakoukoliv mocí, mít platnost a závaznost zákona, jež nemá svou sankci od legislativy, již lid zvolil a ustanovil.“⁴¹³ A mezi přijímanými zákony zaujímají pochopitelně nejzásadnější místo zákony trestní, které jasně občanům sdělují, co smí a nesmí činit a jaká sankce je případně čeká, pokud toto neuposlechnou: „A takto se stát dostává k moci stanovit tresty za jednotlivé přestupky spáchané mezi členy společnosti, jež považuje za trestuhodné (*což je moc dávat zákony*).“⁴¹⁴ Právo veřejné moci trestat pachatele deliktů má tedy u Lockeova svůj jednoznačný původ ve společenské smlouvě a neodvídá se od žádné nadpozemské autority, jakkoliv předpokládá „přirozený řád“. Beccaria ho pak v tomto pojetí v traktátu *O zločinech a trestech* následuje.⁴¹⁵

4.6.2 Utilitarismus

Utilitarismus v podobě, jak jej známe dnes, v době vydání *Traktátu* ještě neexistoval, klíčová díla Jeremyho Benthama a Johna Stuarta Milla měla teprve vyjít. Přesto už některé myšlenky, které můžeme označit za utilitaristické, v Beccariově době kolovaly v oběhu a on s nimi byl obeznán. Velký vliv na něj měl zejména Francis Hutcheson, skotský morální filosof a učitel Humeův, který jako první vyslovil známou formuli o „největším štěstí pro největší počet“ („greatest happiness for the greatest number“).⁴¹⁶ Právě to má být kritériem, na základě kterého můžeme určité jednání označit za morální či nemorální. Morální je takové jednání, které vede k co největšímu štěstí co největšího počtu osob, nemorální naopak takové, jež vede k největšímu neštěstí. Činy se tedy nemají hodnotit z hlediska jejich inherentní morální hodnoty, nýbrž z hlediska jejich (kontextuálně posuzovaných) konsekvencí. Pokud v konečném součtu vedou k dosažení štěstí („pursuit of happiness“) pro co největší počet členů lidského rodu, je třeba je schválit. Ve spisu *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* z roku 1725 dokonce Hutcheson přišel s některými matematickými algoritmy, jež měly váhajícím „morálním činitelům“ pomoci vypočítat, které jednání je v dané situaci to správné. V etické teorii se v této souvislosti proto často hovoří o tzv. „morální algebře“.⁴¹⁷ Takto pojatý utilitarismus samozřejmě vyvolává řadu kritických otázek. Je například sporné, do jaké míry je celková míra štěstí měřitelná, zda není jen vyjádřením jakéhosi aritmetického průměru, který ve jménu většiny pošlapává práva minority. Vedle toho není ani jisté, zda štěstí má být skutečně oním nejzajímavějším kritériem pro hodnocení morálnosti našich činů. Kritika utilitarismu by ale vydala na samostatné pojednání, dost možná delší než celá tato práce. Rozhodně

⁴¹² Srov. např. Lee Epstein, Thomas G. Walker, *Constitutional Law for a Changing America: A Short Course*, Los Angeles: CQ Press, 2014, str. 60

⁴¹³ John Locke, cit. 294, str. 107; Odtud se také odvozuje tradiční „westminsterská“ doktrína „suverenity parlamentu“ a s ní i moderní parlamentarismus jako takový.

⁴¹⁴ John Locke, cit. 294, str. 79

⁴¹⁵ Vliv Lockeova učení na Beccariovu trestněprávní nauku konečně nelze podceňovat ani v jiných oblastech než je společenská smlouva coby podklad práva státu trestat. Jak uvidíme dále, Locke měl jistý vliv například i na Beccariovu sensualistickou trestní psychologii.

⁴¹⁶ Ke konkrétním důkazům vlivu Hutchesona na Beccariovo myšlení srov. Piers Beirne, *Inventing Criminology: The „Science of Man“ in Cesare Beccaria's Dei delitti e delle pene* (1764), in: Stuart Henry, Werner Einstadter (eds.), *The Criminology Theory Reader*, New York: New York University Press, 1998, str. 28

⁴¹⁷ Hutcheson – stejně jako někteří další skotští osvícenci – byl přitom zároveň i zastáncem teorie morálních citů, které jsou člověku přirozeně vrozeny, a které by měl intuitivně následovat, neboť jej povedou správným směrem. Že tomu tak skutečně je, pozná člověk i díky uspokojení, které mu ctivostné jednání přinese. Jelikož se ale mnozí s tímto nespokojí a kromě dobrého pocitu potřebují i určitou rozumovou jistotu, pravidlo o „největším štěstí“ jim zároveň nabízí jednoduchý test, jemuž může sporné jednání snadno podrobit.

tu není prostor věnovat se této otázce do detailu, ale pouze prozkoumat základní předpoklady, o něž se Beccaria ve svém díle opíral.

Značný vliv na něj kromě Hutchesona měl i Helvétius se svým spisem *O duchu*, zejména jeho zřetelný hedonismus a absence iluzí o lidské přirozenosti. Helvétius v tomto díle tvrdí, že člověk je tvor nadaný sebeláskou, a že tudíž za všech myslitelných okolností hájí v první řadě své vlastní zájmy. Sebeláska je tu přitom chápána jako nevyhnutelný výraz vrozené fyzické sensibility vůči slasti a bolesti, jako cosi přirozeného a rozhodně neodsouzeného.⁴¹⁸ Z této lidské inklinace se pak v mysli postupně utváří základní vodítko pro jakékoliv jednání, totiž usilovat o co možná největší slast a vyhýbat se bolesti. Touto optikou by podle Helvéti málo být ostatně nahlíženo i na činy zdánlivě zcela nesobecké: pokud se například někdo obětuje pro druhé, činí tak proto, že mu takové rozhodnutí přináší sebeuspokojení, a tedy i slast. Zákonodárce by tento přirozený lidský sklon měl vzít v potaz a koncipovat zákony tak, aby celková suma slasti ve společnosti byla co největší. Jak uvidíme dále, v traktátu *O zločinech a trestech* se setkáváme s podobnou myšlenkou.

Utilitární argumentace je konečně přítomná i v díle Beccariova přítele Pietra Verriho. Ten v roce 1763, tedy jen rok před vydáním *Traktátu*, publikoval *Meditace o štěstí* (*Meditazioni sulla felicità*), ve své době považované za hlavní manifest „Akademie pěští“. Verri zde kromě jiného říká, že základním cílem jakéhokoliv sociálního spolčení je štěstí a blahobyt jednotlivců, kteří dohromady tvoří společnost. Do ní podle něj vstupují s očekáváním, že se veřejný blahobyt a štěstí bude dělit mezi její jednotlivé členy co nejrovnějším možným dílem.⁴¹⁹ Právě tento důraz na rovnou distribuci přitom podle některých komentátorů (Richard Bellamy⁴²⁰) představuje specifikum lombardského okruhu v čele s Verriem i jeho určitý myšlenkový přínos v rámci širšího evropského proudu utilitárního myšlení.

Beccaria pak většinu výše uvedených principů vztáhl na oblast trestního práva, za jehož základní cíl pokládal na té nejjobecnější úrovni především dosažení „co největšího štěstí pro co největší počet.“ Utilitaristické předpoklady ho však ovlivnily i ve zcela konkrétním uvažování o trestněprávních otázkách: takto na nich založil například svou teorii generální prevence. Podle ní se lidé přestanou zločinů dopouštět tehdy, když získají jasné přesvědčení, že se s nimi v konečném důsledku nevyhnutelně pojí více bolesti nežli slasti, a že tedy nejsou v jejich osobním zájmu. A jak uvidíme dále, i jeho pojetí trestu nese i přes některé dílčí retributivistické prvky zřetelně utilitaristické zabarvení (primární orientace na budoucnost, zdůrazňování preventivního účinku trestu atd.).

Je nicméně k zamyšlení, do jaké míry je Beccariův utilitarismus slučitelný se společenskosmluvním základem jeho učení. V sekundární literatuře se poměrně často upozorňuje na to, že ze strany většiny utilitaristů tradičně panuje vůči konceptu společenské smlouvy silná nedůvěra, a že je tomu tak i opačně.⁴²¹ Utilitaristé – typicky třeba Jeremy Bentham, který ostatně také Beccariovi vyčítal přijetí podle něj zcela zavádějících kontraktuálních předpokladů – se domnívají, že existence veřejné moci je oprávněná tehdy, když tato moc zabezpečuje společenský blahobyt, tedy jednoduše ono největší štěstí pro co největší počet. Zda se tak děje na základě svobodného souhlasu každého jednoho občana a ve shodě s přirozeným zákonem, je pro ně až druhotné, a to ještě v lepším případě – takovýto zřetel připadá mnohým utilitaristům zcela nepodstatný a kategorie přirozeného zákona či

⁴¹⁸ Srov. John O'Neil, *The Authority of Experience: Sensationist Theory in the French Enlightenment*, University Park: The Pennsylvania State University Press, 1996, str. 92

⁴¹⁹ „Cílem společenské smlouvy je blahobyt všech jedinců, kteří se spojují a vytvářejí společnost, a kteří tak činí proto, aby se tento blahobyt stal součástí veřejného štěstí, nebo přesněji: součástí největšího možné štěstí rozděleného co nejrovnějším možným způsobem.“ - Cit. podle: Bernard E. Harcourt, *The Illusion of Free Markets: Punishment and the Myth of Natural Order*, Cambridge: Harvard University Press, 2011, str. 59

⁴²⁰ Srov. Richard Bellamy, cit. 13, str. xivn

⁴²¹ Srov. zejména Richard Bellamy, cit. 13, str. xx,

přirozených práv rovnou zcela pofidérní. Stoupenci společenskosmluvní nauky zase utilitaristům vyčítají, že neprojevují dostatečnou úctu k právům jednotlivce, a že jsou připraveni je obětovat na oltář domnělého zájmu většiny. Teorie společenské smlouvy je pak podle nich jednou z důležitých záruk toho, že jednotlivec nebude použit pouze jako prostředek k dosažení nějakého společensky užitečného cíle, nýbrž že bude za všech okolností šetřeno jeho nezrušitelných práv. Jak je patrné, mezi těmito dvěma ideovými proudy tedy existuje určité napětí. Například Franco Venturi ve své předmluvě k francouzskému vydání *Traktátu* správně poznamenává, že Beccaria rozhodně nebyl nijak konzistentní myslitel, že ve svém díle osciloval mezi principy utilitarismu a kontraktualismu, a že o něco větší váhu přeci jen přikládal těm prvním jmenovaným.⁴²² Přesto se ale pokusil o jejich syntézu, někdy označovanou jako tzv. „kontraktuální utilitarismus“.⁴²³

Jak přesně toto řešení vypadá? Šlo by jej vtělit do jednoho souvětí, jehož věty v sobě kombinují klíčová slova z obou dvou teorií: vstupem do politické společnosti se člověk vzdává jen malé části vlastního štěstí ve prospěch státu, tak aby mohl o zbytek svého štěstí usilovat zcela volně, stejně jako všichni ostatní. Poměrně zajímavou, podrobnější interpretaci tohoto problému nabízí ve svém komentáři k vydání *Traktátu* z roku 1995 Richard Bellamy. Beccaria se podle něj domnívá, že o spravedlivé společnosti může být řeč jen tehdy, když jsou v ní ochráněny základní lidské zájmy, především osobní svoboda a bezpečnost. Morální ospravedlnění této ochrany ale podle něj nemá být provedeno na společenskosmluvní, nýbrž na utilitární bázi – cílem politické společnosti je dosažení „co největšího štěstí pro co největší počet“. Tohoto utilitárního cíle je však možné dosáhnout jen tehdy, když se všichni občané podřídí obecným pravidlům, která budou platit pro všechny bez rozdílu, a jejichž dodržování bude v případě potřeby vynucovat fungující veřejná moc. S každým občanem, který se snaží maximalizovat slast a minimalizovat bolest, je třeba zacházet rovně, nikoho neupřednostňovat. Společenská smlouva tu tak dle Bellemyho slouží především jako nezbytný prostředek k dosažení obecnějšího, utilitárního cíle. Občan se má v tomto smyslu podrobovat jen takovým zákonům, které v konečném důsledku povedou ke zvětšování celkového štěstí všech zúčastněných.⁴²⁴

4.6.3 Asociace idejí

Na Beccariovo myšlení měla v určitém ohledu vliv i ve své době velmi populární teorie o asociaci idejí. Její kořeny lze nalézt už v Aristotelově spise *O paměti*, v ucelenější podobě se s ní však setkáváme až v novověku, zejména u Hobbese, Locka, Huma a Davida Hartleyho. Teorie gnoseologicky vychází z empirických základů a předpokládá, že veškerá „data“, jež mysl zpracovává a posléze uchovává, jsou smyslového původu. Řečeno s jistou mírou zjednodušení, jde tedy primárně vždy o určité smyslové „imprese“, které se posléze v mysli transformují v „ideje“. Mysl pak s nimi různými způsoby operuje, zejména je vzájemně propojuje a vytváří mezi nimi vnitřní řád. Hume rozlišuje tři základní druhy takového spojení (asociace) idejí, jmenovitě podobnost či odlišnost, souvislost v čase a místě a konečně – z jeho hlediska nejdůležitěji – kauzalitu. Žádná z těchto myšlenkových operací přitom nemá apriorní základ, ale vychází ze zkušenosti – člověk prostě na základě pravidelného opakování uvykne určitému chodu věcí a očekává, že budoucí události budou podobné těm minulým. Hume přitom netvrdí, že mysl nemůže za určitých okolností spojovat ideje i jiným než jedním ze tří popsaných způsobů, považuje to ale

⁴²² Srov. Franco Venturi, *Introduction*, in: Cesare Beccaria, *De délitis et des peines*, Geneva: Librairie Droz, 1965, str. xivn; Dále ještě uvidíme, že zatímco v některých otázkách se Beccaria řídil výrazně utilitární logikou (závažnost zločinu například posuzoval čistě s ohledem na škodu, kterou působí společnosti), jindy (například v otázce absolutní nepřipustnosti mučení) naopak důsledně trval na zachovávání individuálních práv plynoucích ze společenské smlouvy.

⁴²³ Srov. xiv-xvi

⁴²⁴ Srov. Richard Bellamy, cit. 13, str. xx

spíše za výjimečnou odchylku z běžného chodu věcí.⁴²⁵

Humeovy myšlenky pak dále rozvinul zejména David Hartley ve svém díle *Observations on Man* z roku 1749. Na jeho základě vznikla celá asocianistická škola, která má v anglosaské psychologii dodnes význačné místo. Hartley byl stejně jako Hume inspirován newtonovskou mechanikou: zákon asociace idejí podle něj v lidské mysli funguje se stejnou samozřejmostí jako zákon gravitace.⁴²⁶ Mysl je nevědomě ovládána jednoduchým automatismem, který lze popsat takto: „Jsou-li smyslové vjemy A, B, C atd. navzájem dostatečně často asociovány, získají takovou moc nad příslušnými idejemi a, b, c atd., že následně jakýkoli smyslový vjem A, když se vyskytne samostatně, bude schopen vyvolat v mysli ideu b nebo c atd.“⁴²⁷ Konkrétní asociční vazba mezi idejemi tedy vychází především z pravidelného opakování jejich určité vzájemné konstelace.

Beccaria tuto ve své době rozšířenou teorii znal a při projednávání trestněprávních otázek ji také využil. Opírá se o ni především jeho učení o rychlosti a neodvratnosti trestu: jakmile se v lidské mysli zpřítomní idea zločinu, má ji na základě dlouhodobé zkušenosti automaticky následovat idea trestu, který na zločin dopadne. Jen pokud tomu tak bude, může celý trestní aparát fungovat efektivně a kriminalita může poklesnout. Více k tomu zejména v kapitole 5.4.

4.7 Předchůdci

Beccaria rozhodně nebyl prvním myslitelem, který se zabýval úvahami o trestním právu a jeho morálně-filosofických základech. Problému zločinu a trestu se v průběhu dějin dotkla celá řada filosofů, teologů či spisovatelů, kteří si kladli otázky například po tom, co dělá zločin zločinem, jaký je smyslu trestu, zda je přípustná tortura apod. S takovými otázkami se setkáme například už v díle Platónově, Aristotelově či Augustinově. Většinou se tu však objevují spíše nahodile a epizodicky a nejsou předmětem soustavného, koncentrovaného zájmu. Tomu se těší až později, zejména v textech některých významných novověkých filosofů práva, teologů a esejistů. Následující řádky nabídnou toliko rámcový přehled jejich myšlení bez přílišných nároků na úplnost a hloubku výkladu.

4.7.1 Rámcový pohled do novověkých dějin

Již v první knize Morovy *Utopie* se kritizuje dobové nadužívání poprav, stejně jako skutečnost, že se stejným trestem smrti sankcionují zločiny různé závažnosti – například krádež a vražda. Proč by pak zloděj okradeného rovnou nezavraždil, aby se zbavil nepohodlného svědka, klade si Moore otázku.⁴²⁸ S kritikou tortury, která je podle něj spíše testem fyzické zdatnosti nežli zjišťováním pravdy o minulých událostech, se zase setkáváme u Montaigna.⁴²⁹ Zmínek tohoto druhu bychom v dobové literatuře našli podstatně více – v 17. století například proti tortuře vystoupil i holandský teolog Johanes Grevius Clivensis. Označil ji za bytostně nekřesťanskou a její výsledky za zcela zavádějící.⁴³⁰ V podobném duchu se v díle *Cautio Criminalis* nechal slyšet třeba i německý jezuita Friedrich von Spee, který se nevyslovoval jen proti mučení, nýbrž také proti v té době stále ještě poměrně rozšířeným čarodějnickým procesům. Mj. tu poukazuje i na naprostou nespolehlivost

⁴²⁵ Srov. David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford: Oxford University Press, 2007, str. xxxiii

⁴²⁶ Srov. Richard T.G. Walsh, Thomas Teo, Angelina Baydala, *A Critical History and Philosophy of Psychology: Diversity of Context, Thought, and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, str. 119n

⁴²⁷ David Hartley, *Observations on Man*, cit. podle: Howard Crosby Warren, *A History of the Association Psychology from Hartley to Lewes*, Baltimore: Charles Scribner's Sons, 1921, str. 9 (volný překlad autora)

⁴²⁸ Srov. Sir Thomas More, *Utopia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, str. 22 a 24n

⁴²⁹ Srov. Alan Levine, *Sensual Philosophy: Toleration, Skepticism, and Montaigne's Politics on the Self*, Lanham: Lexington Books, 2001, str. 229

⁴³⁰ Srov. Albert Du Boys, *Histoire du droit criminel*, Grenoble: Maisonneville et fils, 1874, str. 164

výpovědi mučeného, což je argument, se kterým se setkáváme později i u Beccarii: „Je neuvěřitelné, co všechno lidé řeknou pod nátlakem mučení, kolik lží řeknou o sobě i o druhých. Nakonec je pravda cokoliv, co mučitel chce, aby pravda byla.“⁴³¹

Problematiky trestního práva se ve svém rozsáhlém díle dotýkal i Hugo Grotius. Trest přitom ospravedlňoval z retributivistických i konsekvencionalistických pozic zároveň: jeho smysl spatřoval jak v nápravě zločince, tak i zadostiučinění poškozeného a konečně i v generální prevenci.⁴³² Obecně se domníval, že mají být trestány jen takové činy, které společnost reálně poškozují, byť z tohoto principu připouštěl jednu paternalistickou výjimku: může-li trest napravit hříšníka, který sice nikoho jiného bezprostředně nepoškodil, ale způsobil sám sobě újmu na duši, pak je na místě se k němu uchýlit. Jinak Grotius jako jeden z prvních hájil princip proporcionality mezi závažností zločinu a přísností trestu a také koncept individuální trestní odpovědnosti: trest měl podle něj vždy dopadat jen na skutečného pachatele zločinu a nikdy neměl být vyměřován kolektivně.⁴³³

V Anglii se trestními otázkami zabýval například Edward Coke v díle *Institutes of the Laws of England*. Coke se o tehdejší anglickém trestním systému vyslovoval vesměs pochvalně a zejména ve srovnání s praxí na kontinentu si uvědomoval mnohé jeho přednosti. Nepřehlížel však i některé jeho nedostatky, přičemž tím nejhlavnějším bylo patrně jednoznačné nadužívání trestu smrti, vedoucí k oslabení jeho účinku.⁴³⁴ Kromě toho se v jeho díle setkáváme třeba s důrazem na význam výchovy a vůbec prevence zločinnosti, která by měla důležitým způsobem doplňovat represí a starat se o to, aby byla v dlouhodobějším horizontu delikvence na ústupu. Coke, který měl coby praktikující právník s fungováním anglického právního systému bohaté zkušenosti, se také zasazoval o co největší právní jistotu a předvídatelnost soudních rozhodnutí.⁴³⁵

V Itálii v některých ohledech předznamenal Beccariovo vystoupení již Ludovico Antonio Muratori, jedna z nejvýznačnějších postav italského dějepisce, ale vedle toho i vzdělanec s podstatně širším záběrem. Muratori, jehož ve velké úctě choval například Montesquieu, bývá řazen mezi čelní představitele katolického osvícenství – základní „racionalistický optimismus“ se u něj prolíná s větší důvěrou v tradiční instituce nežli třeba u některých radikálních francouzských osvícenců.⁴³⁶ Právními otázkami se Muratori zabýval především v díle *Dei difetti della giurisprudenza* z roku 1742. Jak už je z názvu patrné, Muratori se domnívá, že právní věda i právní praxe se ocitají ve vzájemně provázané krizi. Nejrůznější komentáře, právní názory a interpretace rozličných juristů a jejich vzájemné nekonečné spory podle něj vytvořily v celém systému evropského *ius commune* především velký zmatek. Odpověď na tento neuspokojivý stav ale Muratori kupodivu nespatřuje v kodifikaci, neboť se – dle mého mínění správně – domnívá, že ani tak nelze uniknout z „interpretační pasti“ de facto jakýchkoliv právních norem. Omezuje se pouze na konstatování, že by

⁴³¹ Cit. podle: Lisa Hajjar, *Torture: A Sociology of Violence and Human Rights*, New York: Routledge, 2013, str. 60 (volný překlad autora)

⁴³² Pro Grotia, i když trest ospravedlňoval i s ohledem na jeho užitečné následky, byl retributivní element trestu ještě „dobrem sám o sobě“. To ho odlišovalo od pozdějších důsledných utilitaristů typu Benthama, kteří trvali na tom, že jakýkoliv trest mohou legitimizovat výhradně jeho užitečné konsekvence. Srov. Oliver O'Donovan, *The Ways of Judgement: The Bampton Lectures, 2003*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005, str. 114n

⁴³³ To samozřejmě neznamená, že individuální trest nebude mít některé nevyhnutelné kolektivní důsledky. Pokud odsuzujeme zločince, ve většině případů tím zároveň přeneseně trestáme i jeho rodinu, která v daném případě třeba ztrácí důležitý zdroj obživy, trpí citovou újmu apod.

⁴³⁴ „Jsou-li určité zločiny často trestány, jsou také často páčány. Neboť rozšířenost trestu je činí tak známými, že strach z nich se vytrácí.“ - Edward Coke, *Institutes of the Laws of England*, cit. podle: Marcello Maestro, cit. 53, str. 17 (volný překlad autora)

⁴³⁵ Srov. David Chan Smith, *Sir Edward Coke and the Reformation of the Laws: Religion, Politics and Jurisprudence, 1578-1616*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, str. 19n

⁴³⁶ Srov. Paschalis M. Kitromilides, *The Enlightenment as Social Criticism: Iosipox Moisioidax and Greek Culture in the Eighteenth Century*, Princeton: Princeton Legacy Library, 2014, str. 44n

ty nejspornější otázky, které se pravidelně před soudy řeší, a které různí soudci řeší různě, měl rozhodnout samotný vladař za asistence nejkvalifikovanějších právníků tak, aby se alespoň na čas předešlo největším kontroverzím.⁴³⁷ Kromě toho Muratori v tomto díle také za hlavní cíl veškerého zákonodárství označuje „veřejné štěstí“ a nikoliv státní zájem,⁴³⁸ čímž v mnohém předznamenává cestu, po které se později vydal Beccaria.

Mezi významné Beccariovy předchůdce patřil konečně i německý přirozenoprávní teoretik Samuel Pufendorf. Jeho pojetí trestu již bylo zřetelně konsekvencialistické: hlavní smysl trestání spatřoval v ochraně společnosti před možnými budoucími škodami a zpět se neohlížel – výslovně například trval na tom, že trest nemá být ukládán proto, aby byla uspokojena touha po pomstě na straně oběti nebo pozůstalých. Zajímavé je, že také kladl velký důraz na individuální nápravu pachatele skrze trest. V této souvislosti pak dokonce tvrdil, že trest smrti je nevhodný, neboť „mrtvý už nemůže být napraven.“⁴³⁹ Na rozdíl od Grotia už navíc Pufendorf necítil potřebu hledat soulad mezi svou teorií a biblickým učením, sekularizační tendence byla v jeho díle jasně patrná. Sekundární literatura o něm (podobně jako třeba o Bayleovi či Fontanellovi) proto často hovoří jako o jednom z významných předchůdců osvícenství.⁴⁴⁰ Důležitý vliv měl Puffendorf zejména na Montesquieua, jehož úvahám o zločinu a trestu se je třeba věnovat o něco podrobněji.

4.7.2 Montesquieu

Charles-Louis Montesquieu se trestněprávními otázkám okrajově věnoval již v *Perských listech*, zejména v listu 80, ale částečně i v listech 76 a 102. Evropskou společnost v nich záměrně nahlíží cizíma očima. Všechny praktiky, které Evropanům zpravidla připadají zcela samozřejmé, se tu díky tomu začínají jevit jako nahodilé a snadno zpochybnitelné. Platí to samozřejmě i pro praktiky trestněprávní. Montesquieu v *Perských listech* především vyslovuje myšlenku, že tvrdé tresty nutně nemají odstrašující účinek, který jim je obvykle přikládán. Důležité spíše je, aby tresty byly mezi sebou náležitě odstupňovány v závislosti na závažnosti zločinu. To, jak konkrétně jsou přitom nastaveny, se už odvíjí od dobových a místních zvyklostí a sdílených hodnot: „Buď jist, drahý Radí, že ve státě poslušnost zákonů nezávisí na větší nebo menší krutosti trestů. V zemích, v nichž tresty jsou umírněné, obávají se jich jako v zemích, v nichž jsou tyranské a strašné. Ať je vláda mírná, ať je krutá, trestá se vždycky podle stupně viny: větší nebo menší provinění stíhá větší nebo menší trest. Obraznost se sama přizpůsobuje mravům země, v níž žijeme: týden vězení nebo lehká pokuta zkrušují ducha Evropana, vychovávaného v mírné zemi, tak jako ztráta ruky zastrahuje Asiata. S jistým stupněm trestu spojuje se jistý stupeň strachu a každý jej sdílí po svém: zoufalství nad bezectnostní kormoutí Francouze odsouzeného k trestu, který by Turka nepřipravil ani o čtvrt hodiny spánku.“⁴⁴¹

Na jiném místě se zase Montesquieu vymezuje vůči převládající praxi trestání sebevrahů, a to

⁴³⁷ Srov. Maxmiliano Hernández Marcos, cit. 171, str. 82 a 86

⁴³⁸ Srov. Eric Cochrane, *Florence in the Forgotten Centuries 1527-1800: A History of Florence and the Florentines in the Age of the Grand Dukes*, Chicago: University of Chicago Press, 1976, str. 359

⁴³⁹ Srov. Samuel Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, str. 159

⁴⁴⁰ K chápání Pufendorfa coby „proto-osvícence“ srov. např. C.F. Goodey, *A History of Intelligence and „Intellectual Disability“: The Shaping of Psychology in Early Modern Europe*, Farnham: Ashgate Publishing, 2011, str. 153

⁴⁴¹ Charles-Louis Montesquieu, *Perské listy*, Praha: Odeon, 1989, str. 233; Ve prospěch proporcionality mezi zločinem a trestem se Montesquieu v jiné souvislosti vyslovuje i v listu 102. Mluví zde specificky o problému královraždy, ale v zásadě formuluje myšlenku s obecnějším přesahem, kterou ještě v díle *O duchu zákonů* znovu zopakuje, a kterou od něj převezme i Beccaria: pokud zákon trestá stejně přísně dva různé závažné zločiny, je logické, že se delikventi budou uchýlovat k těm závažnějším, neboť vědí, že tak neriskují nic navíc, ale mohou přitom více získat. Srov. Charles-Louis Montesquieu, cit. 441, str. 285n

například „nedůstojným“ vláčením jejich těl ulicemi, jak o tom byla řeč v subkapitole 3.2. Sebevraždu, v křesťanské dogmatice zpravidla považovanou za nejtěžší hřích vůbec, tu hájí coby legitimní možnost, která je člověku dána, a za kterou by rozhodně neměl být dále trestán: „Život mi byl dán jako projev přízně; mohu jej tedy vrátit, když jím již není: přestává příčina, účinek má tedy přestatí také.“⁴⁴² Zbavovat člověka takového východiska pohružkou potupného trestu je v jeho očích pouze projevem necitlivosti a bezohlednosti druhých: „Když jsem sklíčen bolestí, bídou, opovržením, proč mi chtějí bránit, abych neukončil svou trýzeň, a zbavují mě léku, který je v mých rukou?“⁴⁴³

O něco podrobněji se pak Montesquieu dotýká trestněprávní problematiky v monumentálním díle *O duchu zákonů*. Beccaria byl s jeho myšlením obeznámen a inspiraci, kterou v něm nalézal, ani neskryval. Naopak: k „božskému prezidentovi“, jak o něm výslovně mluvil, se otevřeně hlásil a dokonce jej i zmínil v jedné z pasáží traktátu *O zločinech a trestech*. Spis *O duchu zákonů* má oproti němu nicméně o mnoho širší záběr a otázky trestního práva se v něm řeší jen na relativně malé ploše. Stěžejní část díla se pohybuje – řečeno dnešním jazykem – na pomezí ústavní teorie, státovědy a komparativní politické sociologie. Kniha nabízí řadu přesných postřehů, analýz a reflexí. Mezi její silné stránky však na druhé straně nepatří systematicčnost ani ucelenost – text se rozpadá do mnoha fragmentů a není jednoduché v něm najít jednoznačnou argumentační linii. Platí to tím spíš, že je psán z důsledně relativistických pozic, a neustále tudíž reflektuje odlišné mravy v odlišných typech státních zřízení. Poučení, které Montesquieu čtenářům nabízí, je proto prakticky vždy vázáno na konkrétní ústavní, společenský a kulturní kontext. Autor takto například téměř pokaždé jasně upozorňuje na to, že co může být žádoucí v monarchiích, nemusí být ku prospěchu v republikách apod. I tak je ale možné ve spisu *O duchu zákonů*, především v jeho šesté a dvanácté knize, vysledovat některé obecnější principy trestního práva a trestní justice, které autor pokládá za spravedlivé, a kterým by se proto podle něj měly rozdílné společnosti snažit přiblížit, vždy pochopitelně s korektivem, vycházejícím z jejich specifik.⁴⁴⁴

Prvním principem, který Montesquieu v trestněprávní oblasti vyzdvihuje, je bezpochyby zákonnost. O věcech zločinu a trestu musí být rozhodováno na podkladě přesných, jednoznačných zákonů, od nichž se není možné jakkoliv odchylovat. Jak uvidíme dále, Montesquieu se nedomnívá, že by soudci měli dostat příležitost k volnému výkladu trestních norem, a zastává tak pozici velmi důsledného, vyhraněného formalismu. Pokud bude soudce (a s ním i strany sporu) v trestním řízení omezován řadou formalit, které jsou často lidmi vnímány jako nadbytečné a obtěžující, bude to ve skutečnosti tou nejlepší zárukou toho, že základní práva občanů budou skutečně ochráněna a jejich osud již nebude záležet na náladách a přáních svévolných soudců. Ve zřízeních, která garantují svým občanům svobodu, ať už jde o monarchie nebo republiky, proto musejí být zákony co možná nejpřesnější a nesmějí podléhat svévolnému výkladu. Tak je tomu podle něj naopak v despociích, kdy je poddaný vydán suverénovi zcela na milost a nemilost a žádnou psanou záruku svých práv, o niž by se mohl opřít, nemá po ruce. Jediným zákonem je tu podle Montesquieua sám despota. Jakkoliv s nimi mohou být při vymáhání spravedlnosti občas spojeny rozličné „útrapy“, „výdaje“ či „průtahy“, pořád jsou všechny zákonné formality společnosti jednoznačně ku prospěchu: „Je vidět, že v republice jest nutno aspoň tolik formalit jako v monarchii. V obojích státech jich přibývá, čím více se přihlíží ke cti, majetku, životu a svobodě občanů. Ve státě republikánském všichni lidé jsou

⁴⁴² Charles-Louis Montesquieu, cit. 441, str. 222

⁴⁴³ Charles-Louis Montesquieu, cit. 441, str. 222

⁴⁴⁴ Obecně lze v knize vysledovat celkem jednoznačnou sympatii k „mírnějším“, zákonným formám vlády, v nichž pak v odvislosti od celkových společensko-politických podmínek také mohou platit „mírnější“ trestní zákony. I tak ale Montesquieu neustále precizně vypočítává, na co v jednotlivých ústavních zřízeních má a nemá být kladen důraz a provádí pečlivá srovnání. Jeho argumentace je poměrně nuancovaná a často se také – na rozdíl od té Beccariovy – opírá o rozličné příklady ze starých i novějších dějin. Obdiv k právu starého Říma a soudobé Anglii je u něj evidentní.

si rovni; jsou si také rovni ve státě despotickém: v prvním státě, protože jsou vším, ve druhém, protože nejsou ničím.⁴⁴⁵

Dále pak Montesquieu opakuje a dále rozvíjí myšlenku z *Perských listů* o tom, že tvrdé či dokonce přehnaně kruté tresty nejsou tím nejvhodnějším prostředkem k odstrašení potenciálních pachatelů a snížení kriminality. To podle něj možná platí v despociích, v nichž je nezbytné držet poddané v neustálém strachu, ale nikoliv v monarchiích a republikách, kde jsou stěžejními principy čest a občanská ctnost. Hanba, které by byl potenciální delikvent vystaven, je tu prý často dostatečným motivem k tomu, aby se ten který občan delikvence zdržel. „Ve státech umírněných příčiny, které mohou zameziti mnohé zločiny, jsou láska k vlasti, hanba a strach z pokárání. Největší trest za špatný čin je ten, že bude někdo z něho usvědčen. Civilní zákony tedy vedou spíše k nápravě a nebudou potřebovat tolik násilí. V těchto státech se bude dobrý zákonodárce snažit, aby zločiny spíše zamezil, než je trestal; bude se namáhat, aby napravil spíše mravy, než aby je trestal. Čínští spisovatelé stále a stále připomínají, že čím více přibývalo trestů smrti, tím byla bližší revoluce, a to proto, že bylo tím více trestů, čím více upadaly mravy. Bylo by lehké dokázat, že ve všech nebo téměř ve všech státech evropských ubývalo nebo přibývalo trestů podle toho, jestli byla blíže či dále pravá svoboda. Ve státech despotických jsou lidé tak nešťastní, že se víc bojí smrti, než litují života: proto tresty jsou tam krutější.“⁴⁴⁶

To, co zde Montesquieu předkládá, přesně odpovídá osvícenskému narativu „civilizace mravů“ – bude-li společnost spravována mírným, osvíceným způsobem, nebude již drakonických trestů třeba. Tato myšlenka se přitom odvíjí od poměrně zajímavého psychologického pozorování, jemuž Montesquieu zjevně přikládá obecnější platnost: „Lidé neobyčejně šťastní i lidé neobyčejně nešťastní mají stejně sklon k tvrdosti; svědky toho jsou mniši a dobyvatelé. Jen prostřednost a směs štěstí a neštěstí vnuká lidem mírnost a milosrdenství. To, co se vidí u jednotlivých lidí, platí i u různých národů. Divocí národové, kteří mají velmi tvrdý život, a národové, jimž se vládne despoticky a u nichž jen jeden člověk je obdařen neobyčejně štěstěnou, zatím co ostatek je jí vyděděn, jsou stejně krutí. Mírnost vládne ve státech s vládou umírněnou.“⁴⁴⁷

Montesquieu navíc vyjadřuje přesvědčení, že tvrdé tresty zločinu nebrání více než tresty mírné. Chce-li například zákonodárce předejít nějakému rozmáhajícímu se zločinu tím, že na něj uvalí výrazně přísnější tresty, žádoucího efektu v dlouhodobém horizontu nedosáhne. Lidé tvrdším sankcím po čase uvyknou, ty pro ně ztratí na výjimečnosti a kriminalita v konečném důsledku nijak neklesne.⁴⁴⁸ Jde prakticky o shodnou myšlenku, s níž jsme se setkali u Cokea: přísné tresty po čase „omrzí“ a společnost vůči jejich účinku otupí. Navíc je vždy nutné počítat s tím, že i zdánlivě velmi tvrdé sankce se mohou mýjet účinkem tehdy, když cílí nesprávným směrem. Najdou se i tací lidé, pro něž ztráta života není tak velkou hrozbou jako ztráta cti. To je třeba případ vojáků, jejichž dezerci proto není radno trestat smrtí, nýbrž spíše doživotním zhanobením. Montesquieu takto tedy volá především po důmyslnější trestní politice, která by namísto dříve tolik rozšířeného trestu smrti přesněji rozlišovala mezi jednotlivými typy sankcí vhodných pro ten který zločin. K efektivní prevenci zločinnosti je však podle něj především třeba v mysli potenciálních pachatelů posilovat vědomí, že každý jeden spáchaný zločin bude potrestán, a že spravedlnosti nebude možné uniknout.

⁴⁴⁵ Charles-Louis Montesquieu, *O duchu zákonů*, Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2003, str. 109

⁴⁴⁶ Charles-Louis Montesquieu, cit. 446, str. 116n; V despociích nadto do hry vstupuje ještě jeden důležitý faktor: tresty jsou tu tak přísné, poněvadž prakticky jakýkoliv zločin je chápán zároveň i jako urážka panovníka. Montesquieu v této souvislosti zmiňuje příklad japonského císařství, v němž se prakticky všechny zločiny bez výjimky považují za činy namířené proti císařovému zájmu.

⁴⁴⁷ Charles-Louis Montesquieu, cit. 446, str. 117

⁴⁴⁸ „V některých zemích byly loupeže na veřejných cestách něčím obyčejným; chtěli je zastavit, proto vynalezli vpletení na kolo; to je na čas vymýtilo. Ale potom se loupilo na veřejných cestách dále zrovna tak jako dříve.“ - Charles-Louis Montesquieu, cit. 446, str. 118; Jde tu samozřejmě o pouhé tvrzení, které se neopírá o žádný přesnější empirický výzkum, a které by proto z hlediska dnešní kriminologie samo o sobě neobstálo.

Není to tudíž tvrdost, nýbrž neodvratnost trestu, která je tím hlavním odstrašujícím faktorem. Naprosto shodnou myšlenku pak v *Traktátu* vyslovuje i Beccaria.

Dále také Montesquieu vznáší požadavek, aby byla zachována rozumná proporcionalita mezi závažností zločinu a tvrdostí trestu – opět ve shodě s tím, co již dříve naznačil v *Perských listech*. Méně závažné zločiny by měly být trestány mírněji, ty závažnější přísněji. Pokud by tomu tak nebylo, možní pachatelé by se celkem logicky rozhodli pro zločiny závažnější, protože ty by jim přinesly větší prospěch při shodném nebo dokonce nižším riziku odhalení a potrestání: „V Rusku, kde je trest na zloděje a na vrahy týž, se vraždí napořád. Říká se tam, že mrtví nemluví.“⁴⁴⁹ Věc má přitom ještě jeden důležitý aspekt: k tomu, aby mezi zločinem a trestem existovala správná korelace, je třeba, aby povaha trestu vycházela z povahy zločinu. Musí jít o vztah, který má určitou vnitřní logiku, a který nevychází z pouhé libovůle zákonodávce.⁴⁵⁰ Pakliže Montesquieu rozčleňuje zločiny do čtyř základních kategorií (proti náboženství, proti mravům, proti klidu ve státě a konečně proti bezpečnosti občanů), spatřuje zároveň specifické druhy sankcí, jež by měly na každou jednu z těchto kategorií dopadat, a jejichž konkrétní podoba by se měla odvíjet od povahy zločinu. Demonstrovat to lze třeba na případě zločinů proti náboženství jako je svatokrádež: „Aby se trest za vyloženou svatokrádež mohl řídit podle podstaty věci, musí spočívat v tom, že se provinilec zbaví všech výhod, které poskytuje náboženství: musí být vyhnán z kostelů, odstraněn ze společnosti věřících načas nebo navždy; vedle toho má býti stížen různými druhy klatby.“⁴⁵¹

Kromě toho najdeme v šesté knize spisu *O duchu zákonů* i důležitou pasáž, jež jednoznačně akcentuje individuální rozměr zločinu a jeho zavinění. Montesquieu odmítá, aby například otcové byli trestáni za zločiny svých dětí, což je podle něj časté zejména v despociích. Dále zde také důsledně zavrhuje torturu, která se „snad hodí pro státy despotické“, ale ve skutečně humánním řízení nemůže mít své místo. V této věci se odvolává na své nejmenované předchůdce, kteří podle něj již tuto nepřipustnou praxi podrobili přesvědčivé kritice, jíž už on nehodlá o žádné další argumenty rozšiřovat. Kniha tak obsahuje toliko principiální odsouzení mučení a na rozdíl od Beccariova *Traktátu* nenabízí žádné konkrétnější důvody k jejímu odmítnutí. Určitá neshoda pak panuje mezi oběma mysliteli v otázce milostí, které Beccaria principiálně odmítal, kdežto Montesquieu se jich nejenže nezříkal, ale dokonce jim – alespoň pokud jsou v rámci umírněné vlády využívány náležitě – přiznával i „neobyčejně blahodárný vliv“. Ani tady ale Montesquieu žádné podrobnější zdůvodnění nenabízí. Omezuje se pouze na konstatování, že milosti nemohou mít místo v rámci vlády despotické, protože ta „nikdy neodpouští, ale také jí samotné není nikdy

⁴⁴⁹ Charles-Louis Montesquieu, cit. 446, str. 126

⁴⁵⁰ „Trest není určován libovůlí zákonodárcovou, nýbrž podstatou věci; člověk pak nekřivdí člověku.“ - Charles-Louis Montesquieu, cit. 446, str. 224; Je potěšitelné, že si Montesquieu připouštěl riziko možné svévole nejen ze strany soudní, nýbrž i ze strany zákonodárné moci. V Beccariově díle, které jinak vychází z obdobných premis a také jasně nadřazuje legislativu nad ostatní moci ve státě, se s takovou obavou prakticky nesetkáme. Za bytostně arbitrární je zde považována moc soudní a o tom, že i zákony mohou být za určitých okolností přijímány zcela svévolně, se zde nehovoří.

⁴⁵¹ Charles-Louis Montesquieu, cit. 446, str. 224; Lze si povšimnout, že Montesquieu ve svém sekularismu nezašel ještě tak daleko, aby odmítal trestnost svatokrádeže jako takovou. Zároveň ale jasně odděloval veřejný svatokrádežný projev, který může destabilizovat veřejné náboženství, od projevu čistě soukromého, který nikdo neslyší, a který smýšlení druhých lidí ani stabilitu existujícího náboženského řádu nijak neovlivňuje. Takovýto hřích již nesmí být kriminalizován a musí být ponechán jen případnému Božímu trestu na onom světě. Mstít Boha za takovéto činy již zde na zemi nejenže není nutné, ale často je to naopak vzhledem k některým problematickým stránkám lidské povahy vysloveně škodlivé. „Jestliže úřady stíhají tajnou svatokrádež, spletou dvě zcela různé věci a dělají inkvizitora tam, kde to není nutné; ničí svobodu občanů tím, že proti nim štvou horlivost občanů bázlivých a smělých. Zlo vzniklo z myšlenky, že je nutno pomstít uražené božstvo. Nutno však se starat o to, aby božstvo bylo ctěno a ne jen mstěno. Kdyby se někdo skutečně řídil touto myšlenkou, kam by až došly tresty? Jestliže mají lidské zákony mstít urážku bytosti věčné, mají se řídit její věčností a ne slabostí, nevědomostí a vrtošivostí lidskou.“ - Charles-Louis Montesquieu, cit. 446, str. 224n

odpuštěno.⁴⁵²

Dvanáctá kniha se pak dotýká řady konkrétnějších trestněprávních otázek. Montesquieu se v ní vyslovuje například proti praxi tajných obvinění, zde nazvaných „tajné dopisy“. Podobně jako později Beccaria, i Montesquieu je považuje za méně věrohodná: „Kdyby ti, kdož na někoho žalují, tak činili veřejně, neutíkali by se k panovníkovi, který může lehce podlehnouti vlivu, nýbrž k soudním úřadům, které znají předpisy, které nahánějí hrůzu jen utrhačům na cti. Jestliže někdo nechce postavit mezi sebe a obžalovaného zákon, je to důkazem, že má, proč by se bál zákonů; nejmenší trest, který ho může stihnouti, je ten, že mu nikdo nevěří.“⁴⁵³ Transparentní systém, v němž je dopředu jasné, kdo s obviněním přichází a osobně za ně ručí, pokládal tedy Montesquieu za spravedlivější a efektivnější. O atmosféře strachu a nedůvěry, jež tato praxe ve společnosti působí, nicméně nehovořil. To učinil až Beccaria.

Na rozdíl od něj se Montesquieu držel zpět ještě i v jedné zásadní otázce: neodmítal trest smrti, naopak jej v případě zvláště závažných zločinů, které ohrožují bezpečnost občanů, považoval za nutný. Zdá se, že souhlas s touto formou trestu u něj stojí na jednoznačně retributivistických základech: pachatel, který nerespektuje práva na život a bezpečnost druhého člověka, nemůže očekávat, že tato jeho vlastní práva budou respektována ze strany veřejné moci. Namísto toho musí strpět odplatu.⁴⁵⁴ Montesquieu přitom hrdelní trest neomezuje jen na zločiny proti „bezpečnosti občanů“, ale v určitých, výjimečných případech je ochoten jej připustit i na zločiny majetkové. Obecně tento postup sice nepokládá za ideální, zároveň si ale klade otázku, jak jinak trestat toho, kdo sám nic nemá. Přitom právě z řad nemajetných se rekrutuje největší počet pachatelů a ti nemají případný peněžitý trest z čeho platit. O alternativě v podobě trestu veřejných prací popřípadě odnětí svobody (v té době pro svou nákladnost pravda nepříliš rozšířeného) Montesquieu z neznámého důvodu vůbec neuvažuje.

⁴⁵² Charles-Louis Montesquieu, cit. 446, str. 126

⁴⁵³ Charles-Louis Montesquieu, cit. 446, str. 243

⁴⁵⁴ „Činy proti klidu občanů omezují na provinění, která porušují jen pořádek; ta, která porušují klid, ale zároveň také ohrožují bezpečnost občanů, musí se dáti do skupiny čtvrté. Tresty za tyto poslední zločiny jsou tresty hrdelní. Je to jaksi zákon odplaty, podle kterého společnost odepře ochranu občanu, který se prohřešil nebo se chtěl prohřešit proti bezpečnosti druhého občana. Tento trest je odůvodněn povahou činu, rozumem a tkví v rozeznávání dobra a zla. Občan zasluhuje smrt, když ohrozil bezpečnost druhého občana tím, že mu odňal nebo se pokusil mu odnět život. Tento trest smrti je jaksi lékem proti nemocem společnosti.“ - Charles-Louis Montesquieu, cit. 446, str. 226

5. TRAKTÁT O ZLOČINECH A TRESTECH: ANALÝZA

Tento oddíl práce je věnován analýze Beccariova traktátu *O zločinech a trestech* (dále jen *Traktát*) a jeho jednotlivých důležitých myšlenek. Text tu s výjimkou prvních dvou subkapitol věnovaných předmluvě a úvodnímu paragrafu díla důsledně nekopíruje strukturu Beccariova pojednání, nýbrž nabízí vlastní logické členění, soustředěné na nejpodstatnější myšlenky, které jím prostupují napříč. Text se zaměřuje především na ty ideje, které mají (z hlediska morální filosofie i filosofie práva) obecnější rozměr, a které jsou určitým způsobem relevantní i dnes. Celou řadu konkrétních, dobově ukotvených jednotlivostí, především pokud jde o záležitosti praktického fungování trestněprávního systému, naopak pomíjí. V centru pozornosti stanou především ty trestněprávní záležitosti, jež vyrůstají z hlubšího morálněfilosofického podhoubí, a jež zpravidla nelze redukovat na čistě právně-technické otázky.

Veškeré citace pocházejí ze starého překladu *Traktátu* z roku 1893, který pořídil Josef Sládeček, jelikož žádné novější české vydání textu bohužel není k dispozici. Jakkoliv překlad v některých ohledech pochopitelně zastaral, v zásadě je velmi přesný a základní smysl Beccariovy výpovědi je z něj i s odstupem let zřejmý.

V případě, že překlad užívá dnes již vysloveně archaického tvaru (například „ctnost“ namísto „ctnost“, „spůsobilost“ namísto „způsobilost“), upřednostňuji v rámci citace pro potřeby srozumitelnosti a čtenářského pohodlí tvar dnešní. Tam, kde jsem v *Traktátu* narazil na některé drobné nejasnosti, jsem přitom pro lepší porozumění využíval několik jeho moderních anglických překladů, jeden překlad francouzský, jeden nepřilíš zdařilý překlad slovenský a v omezené míře – nakolik mi to mé pasivní znalosti italštiny dovolovaly – i italský originál.

5.1 Předmluva *Traktátu*

Dodatečně psaná předmluva *Traktátu* působí především jako důkladná sebeobhajoba opatrného spisovatele, který teprve nedávno vystoupil z anonymity a pečlivě dbá na to, aby oficiální autority neshledaly jeho dílo závadným a nezpůsobily mu potíže. Zvolený tón promluvy je proto velmi obezřetný. Beccaria tu dává jasně najevo, že není nepřitelem zavedeného náboženství ani existujícího politického uspořádání, a že ve svém díle rozhodně nezašel tak daleko jako jiní soudobí spisovatelé a myslitelé, zejména ti francouzští. Poté, co dominikánský mnich Ferdinando Facchinei v textu *Note ed osservazioni (Poznámky a pozorování)* podrobil *Traktát* zdrcující kritice vedené především z pozic tradiční věrouky, byla jistá opatrnost patrně namístě.

Beccaria zde proto s velkou rozhodností ujišťuje celou veřejnost o „svém náboženství“ i „oddanosti vůči svému panovníkovi“ – pokud si snad někdo vyložil jeho dílo jako bezbožné a nerespektující světské autority, musí prý jít o omyl. Aby podobným nedorozuměním konečně učinil přítrž, vyslovuje se Beccaria naprosto jasně: „Špatně pochopené posudky, uveřejněné proti této knize, zakládají se na zmatených pojmech a nutí mne, abych přerušil na okamžik své úvahy k osvěceným čtenářům, abych zamezil jednou pro vždy veškerý přístup bludům ze snahy bázlivé, anebo pomlouvám ze zášti zlomyslné.“⁴⁵⁵ O něco málo dále pak důrazně říká, že mu nikdo nesmí podsouvat „zásady, podrývající buď ctnost, buď náboženství.“⁴⁵⁶ Zároveň s tím ale také dává najevo, jakým směrem by měla případná kritika mířit, aby ji mohl pokládat za prospěšnou. Takovou bude jen tehdy, usvědčí-li jej z konkrétní chyby nebo nedůslednosti v logické argumentaci, případně ukáže-li na nedostatečný zkušenostní fundament jeho učení.

Zajímavější než Beccariova apologie jsou však pro nás některé další myšlenky vyslovené v této

⁴⁵⁵ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 4

⁴⁵⁶ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 5

dodatečné předmluvě.⁴⁵⁷ V podstatě do jedné se přitom odvíjejí v duchu typického osvícenského narativu, jak byl výše nastíněn. Přesto ale tu a tam míří nečekaným směrem, a kromě mnohokrát opakovaných osvícenských hesel tak přináší i některé relativně svěží postřehy. Stojí tudíž za to, projít celou tuto pasáž od začátku do konce a na několika místech se zastavit.

Předmluva začíná výše již citovaným, zřetelně sarkastickým historickým exkursem o genezi trestních zákonů, které před dvanácti staletími, tedy ve století šestém, „sebral“ konstantinopolský vladař (zřejmě je tu myšlen Justinián a jeho *Corpus iuris civilis*, konkrétně dvě knihy věnované trestnímu právu, známé jako *Libri terribiles*), a které se později – již na italské půdě – smísily s obyčejí langobardskými. Zákony minulosti jsou tu v osvícenském duchu představeny nikoliv jako posvátné dědictví, nýbrž jako vesměs neužitečné „haraburdí“ a nechtěný pozůstatek „barbarské minulosti“. Na tomto místě si Beccaria neodpustí první ironický osten, pro nás poměrně významný. Říká tu, že uvedené zákony byly posléze „uloženy ve spisech soukromých a neslavných interpretů.“⁴⁵⁸ Hned tu tedy jasně naznačuje, že jakákoliv osobní interpretace neosobních zákonných textů je čímsi neblahým, čímsi, co v konečném důsledku působí více škody než užítku. Slova o potřebě jasných zákonů, které nemají podléhat svévolnému výkladu, pak samozřejmě prostupuje napříč celým textem *Traktátu*, přičemž nejsystematičtěji je rozvedena v jeho čtvrtém a pátém paragrafu. Skutečnost, že Beccaria tuto sarkastickou poznámku vyslovuje hned v první větě dodatečně psané předmluvy, jasně vypovídá o tom, jak zásadní toto téma pro něj bylo.

Dále tu pak následuje jistá (možná povinná) úlitba existující moci. Beccaria tu jednoznačně říká, že současný neblahý stav trestní justice nepadá na její hlavu, nýbrž že je pozůstatkem temné, dosud bohužel nepřekonané minulosti. Trestní zákony jsou podle něj „výplodem století nejsurovějších“ a s dnešními jemnějšími mravy se již neslučují. Autor *Traktátu* výslovně oceňuje „mírnou a osvícenou vládu“, již je v Lombardii podroben, a dokonce dává najevo, že celá jeho kniha je jejím „výsledkem“. Vděčnost vůči hraběti Karlu Josephovi von Firmianovi, který zdejší habsburskou državu fakticky spravoval, a který vždy důsledně vystupoval na jeho ochranu, se tu zdá evidentní. Důležitější je však skutečnost, že Beccaria se v této pasáži fakticky hlásí k výše již zmiňované myšlence „osvícenství shora“ a otevřeně říká, že svou knihou míří na „ředitele veřejného blaha“, kterým v ní chce vyložit „nesrovnalosti“ existující trestní soustavy a přimět je ke krokům vedoucím k nápravě.⁴⁵⁹ V podtextu je jasně cítit, že změna nemůže přijít z nižších pater společnosti, neboť reálné prostředky k nápravě mají v rukou jen skuteční držitelé moci, na něž je proto třeba cílit především. Beccaria se tu tedy neprezentuje jako rozený revolucionář a neočekává, že všechny potřebné změny přijdou přes noc – jak se zdá, přehnaného radikalismu se obává. Namísto něj si přeje spíše postupné kroky vpřed,⁴⁶⁰ rozvázně dávkované osvíceným vladařem. Možná i proto říká,

⁴⁵⁷ Vzhledem k tomu, že byla uveřejněna až ex post, můžeme předmluvu chápat jako specifický komentář autora ke svému dílu, jako vypíchnutí jeho klíčových myšlenek i pokus o jejich nové vysvětlení.

⁴⁵⁸ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 3

⁴⁵⁹ V této souvislosti se hodí zmínit interpretaci, se kterou ve svém článku *Alternative Ideologies of Law: Traditionalists and Reformers in Eighteenth-Century Lombardy* přichází David B. Young. Young se zde podrobně věnuje polemice, kterou Beccaria a jeho kolegové z „Akademie pěsti“ vedli s Ferdinandem Fachineim a dalšími tradicionalisty. Snaží se ukázat, že i přes veškeré zásadní, převážně ideologické rozdíly, které mezi nimi panovaly, sdílely oba tábory jednu společnou socioekonomickou platformu, na které se byly s to dorozumět. Jak tradicionalisté, hájící význam autority, tak reformátoři, hájící význam svobody, podle Younga nijak zásadně nezpochybňovali existující ekonomický řád a obraceli se především k jeho elitám, zejména ze třídy urozených pozemkových vlastníků, v severní Itálii tradičně velmi vlivné. Beccaria i jeho přátelé patřili ke starodávné pozemkové šlechtě, jejíž moc a vliv se ve svém díle snažili ospravedlnit, a v této věci byli se zastánci starého řádu zcela zajedno. Young tu přirovnává tehdejší diskusi mezi tradicionalisty a reformisty k dnešní debatě mezi americkými konzervativci a liberály, kteří se sice také v mnoha – bezesporu zásadních – otázkách nemohou shodnout, ale pořád v tom sdílejí společnou platformu „demokratického kapitalismu“. Do jaké míry je tato Youngova interpretace oprávněná, je samozřejmě ke zvážení. Třeba v otázce „posvátnosti soukromého vlastnictví“ byl Beccaria přinejmenším ambivalentní a jak uvidíme dále, některé jeho věty neznějí zrovna jako slova přesvědčeného zastánce zájmů tradiční pozemkové aristokracie. Srov. David B. Young, cit. 14, str. 264n

⁴⁶⁰ Tomu přesně odpovídá i citát z Bacona, postavený do záhlaví celého *Traktátu*: „in rebus quibuscumque

že „velicí panovníci, dobrodinci lidstva, kteří panují nad námi, milují pravdu“⁴⁶¹, kdežto on je jen „malý mudrc“, který jim ji vyloží. A učiní tak „nikoliv s přemrštěnou silou, která se vzbuzuje pouze u toho, kdo si zahrává s mocí anebo se štěstěnou.“⁴⁶² Použití tohoto očividně machiavellistického slovníku tu patrně není náhodné: Beccaria jako by tím chtěl zdůraznit, že pravda o důležitých společenských a politických otázkách se může vyjevit především tichému, trpělivému pozorovateli, který se nenechává vláčet vášněmi a nehoní se za mocí a „světskými poctami“, ale který je naopak – smím-li tu drobně parafrázovat jeho vlastní slova – „držen na uzdě rozumem“⁴⁶³.

Přitom je ale třeba pečlivě odlišovat dvě různé roviny věci: chladný, distancovaný rozum je pro Beccariu jakožto pozorovatele světa tou nejosvědčenější, konečnou instancí. To ale ještě nutně neznamená, že by jej zároveň také považoval za hlavní hybnou sílu lidského jednání. Jak o něco podrobněji uvidíme dále, za mnohem pádnější a spolehlivější považuje ty jeho pohnutky, které nazývá jako „smyslné“. Tuto důležitou pravdu ale může odhalit jen ten, kdo není v jejich vleku, a kdo je proto schopen poklidné reflexe z odstupu. Beccaria – podobně jako mnozí další osvícenci – hodlá užívat rozum jako cenný nástroj, zároveň ale nepřehlíží, že život se racionálním principům mnohdy vzpírá. Uvědomuje si, že lidé v první řadě vyhledávají slast a vyhýbají se bolesti,⁴⁶⁴ a že na ně účinněji než racionální argumentace mnohdy působí sugestivní obrazy a smyslové vjemy obecně. Dobrý politik a dobrý zákonodárce toto musí vědět a musí se podle toho také řídit. Kromě rozumu tak má ve svém praktickém rozhodování neustále zohledňovat i jemný cit: „Nejsou to toliko umění vkusu a požitku, které mají za všeobecnou zásadu věrné napodobení přírody; avšak i sama politika, aspoň ta pravá a trvalá, jest podrobena této všeobecné zásadě, poněvadž ona není ničím jiným, nežli uměním nejlépe řídit i uváděti v souhlas nezměnitelné city lidí.“⁴⁶⁵

Kromě toho, že tu rozhodně odsuzuje „barbarskou“ minulost, hlásí se k myšlence „osvícenství shora“ a hodlá při posuzování společenských otázek užívat kritického rozumu, pozorného k mimorozumovým elementům, se Beccaria v předmluvě *Traktátu* zajímavě vyslovuje ještě ke dvěma dalším otázkám. Předně tu dává čtenářům najevo, že ve shodě s osvícenským paradigmatickým stojí jednoznačně na straně humanity a „jemných mravů“. Výmluvná je už zběžná frekvenční analýza předmluvy: na třech stranách, které tento oddíl zabírá, se slovo „lidskost“ objevuje dvakrát, adjektivum „(ne)osvícený“ rovněž dvakrát a slovo „mírnost“ ve svých různých tvarech dokonce hned třikrát. Tyto nové kvality přitom stojí ve zřetelném protikladu k domnělé krutosti dob minulých a z prvního, zběžného čtení by se skoro zdálo, že nepotřebují dalšího ospravedlnění, neboť nesou hodnotu samy v sobě. Při detailnějším pohledu do následujících paragrafů *Traktátu* se však ukazuje, že je nakonec ospravedlňuje především jejich společenská užitečnost. Mírného a lidského společenského řádu si je třeba vážít proto, že nejvíc přispívá k „co největšímu štěstí pro co největší počet“. Zdá se, že utilitární důvody jsou Beccariu nakonec těmi nejvyššími, přinejmenším tedy na této obecné úrovni.⁴⁶⁶ Kdyby se – čistě hypoteticky – ukázalo, že k „největšímu štěstí pro největší počet“ vede spíše krutost a nelidskost, bylo by patrně „nutné a užitečné“ se pro ně

difficilioribus non expectandum ut quis et arat et metat, sed praepartione opus est, ut per gradus maturescant.“

⁴⁶¹ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 3

⁴⁶² Cesare Beccaria, cit. 1, str. 3

⁴⁶³ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 3; V této otázce se Beccaria shoduje s Kantem a jeho výše citovanými úvahami o vzájemném vztahu filosofů a vladařů. Jelikož moc korumpuje, filosof by sám vládnout neměl (jakmile by se do osidel moci zapletl, přestal by již být filosofem), nicméně panovník by jeho radám měl být otevřen. Pohled z kritického odstupu, který filosofická nezúčastněnost skýtá, mu totiž může otevřít perspektivy, ke kterým by byl jinak nevšimavý, a může mu tak být v celé řadě ohledů užitečný.

⁴⁶⁴ Ovšem je třeba jedním dechem dodat, že při jejich vzájemném poměřování v rozličných situacích života už kalkulují zcela racionálně. Upřednostňují tedy to, co je pro ně smyslově či jinak příjemné, což racionalistická tradice, počínaje Parmenidem a Platónem vždy ve větší či menší míře odsuzovala, ale rozum ze svého rozhodování nevynechávají.

⁴⁶⁵ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 54

⁴⁶⁶ V některých případech, především v souvislosti s odmítnutím trestu smrti a tortury, pak ale Beccaria utilitarismus opouští a tyto praktiky – i kdyby náhodou byly sebeužitečnější – odmítá z principiálních důvodů. Utilitární argumenty proti nim používá rovněž, nejsou zde však stěžejní.

rozhodnout. To je ale jen čistě akademická debata, jelikož Beccaria pochopitelně takovouto možnost, protivící se jeho běžné zkušenosti, nepřipouští.

Zajímavější je spíše sledovat, v čem konkrétně spatřuje původ oné tolik opěvované „humanity“. O něco dále, konkrétně v pátém paragrafu, na to nabízí poměrně překvapivou odpověď: „Kdo zná dějiny dvou nebo tří století předešlých a dějiny naše, snadno pozná, jak z rozkoše a zženštilosti povstaly nejmírnější ctnosti, lidskost, dobročinnost, shovívavost k omylům lidským.“⁴⁶⁷ Zdá se, že se tu jedná o jednoznačné, možná záměrně provokativní vymezení vůči jednomu proudu tradice, který by snad šlo s určitou mírou zjednodušení označit dnešním jazykem za „machistický“. Fakt, že se tu Beccaria namísto tradičně oslavované zmužilosti zastává jejího opaku a že dokonce v otevřeně hedonistickém duchu hájí pozitivní vliv rozkoše na celkový chod světa, je patrně možné vyložit jako určité přitakání duchu pařížských salónů, jimž často vládly ženy, a v nichž se na rozličné pozemské radosti rozhodně nehledělo odmítavě.⁴⁶⁸ Návštěvníci salónů měli vesměs za to, že lidé, kteří se jim oddávají a zachovávají v tom alespoň základní rozumnou míru, lnou k životu s větší láskou a více si ho díky tomu váží. Potom jsou také méně náchylní k rozličným projevům nesnášenlivosti, jsou méně agresivní, ohleduplnější a především se starají o pokojnou sebezáchovu. Drží se toho, co mají spolehlivě před sebou, a odmítají bojovat ve jménu rozličných „přeludů“. Jak se zdá, Beccaria vzal tuto – ve své době modní – francouzskou rétoriku za svou a na její možná úskalí nehleděl.⁴⁶⁹ Věk humanity pro něj byl věkem, povstávajícím z uměřeného „epikurejství“, které se drží při zemi, a které dosavadní nadpozemské směřování člověka nahradilo mnohem bezpečnějšími pozemskými radostmi.

Konečně se je třeba zastavit u poslední důležité tendence, již je možné v textu předmluvy vysledovat. Jde o zřetelně sekulární (či sekularistický) tón, který tu Beccaria hned od začátku důsledně nastoluje. Jakkoliv tu čtenáře ujišťuje o své bezpodmínečné oddanosti existujícímu náboženství, oproti dosavadním zvyklostem mu ve veřejných záležitostech vyhrazuje jen velmi omezené místo. Svůj výklad tu začíná jednoduchým dělením: „Tři jsou prameny, ze kterých plynou zásady mravní a politické, ředitelé lidí: zjevení, přirozený zákon, učiněné smlouvy společenské.“⁴⁷⁰ Jim pak také odpovídají „tři různé třídy ctností a neřestí: náboženská, přirozená a politická.“⁴⁷¹ To alespoň zhruba odpovídá tradičnímu členění, jak jej známe třeba již od svatého Tomáše. Pokud však jde o pojetí jejich vzájemného vztahu, tady už se Beccaria odlišuje. Zjevení chápe jako kategorii samu o sobě, jež nemůže být „co do hlavního účelu“ srovnávána s přirozenými ani politickými (tj. pozitivními) zákony. Jeden účel však s nimi přece jen sdílí: všechny tři vedou (či mají vést) „k blaženosti tohoto vezdejšího života.“⁴⁷² Základní důraz na pozemský rozměr lidské existence je tu tedy jasně patrný.

Důležité je ale především to, že politické zákony se podle Beccarii svou logikou od zákonů

⁴⁶⁷ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 15

⁴⁶⁸ K tomu srov. např. Gauvin Alexander Bailey, *The Spiritual Rococo: Decor and Divinity from the Salons of Paris to the Missions of Patagonia*, Farnham: Ashgate, 2014, str. 4n

⁴⁶⁹ Tato úskalí naopak ve svém díle popsal Rousseau, který se oproti frivolnímu duchu salónů dovolával tradičních republikánských ctností, jako je smysl pro povinnost, odříkává tvrdost k sobě samému, hrdost, bratrství a orientace spíše na veřejné blaho než na soukromé zájmy a rozkoše. Ideálem mu v tom byla především stará Sparta s jejím důrazem na prostý, vnitřně disciplinovaný život a tradiční mužné ctnosti, jež v jeho očích stály v přímém protikladu k novodobé změkčilosti, neřkuli dekadenci. V této souvislosti se hodí zmínit jeden důležitý postřeh Franca Venturiho: zhruba na konci 17. století měla řada tradičních evropských republik (Nizozemí, Polsko, italské republiky) to nejlepší již za sebou a nadále většinou jen stagnovala. Na výsluní se ve stále větší míře dostávaly spíše absolutistické monarchie. Mj. i z toho důvodu nebyla pro většinu soudobých myslitelů tolik atraktivní sama republikánská forma vlády jako spíše tradiční republikánské ctnosti. V tomto období pak „republikanismus“ přežíval především coby specifická morální teorie. Srov. Franco Venturi, cit. 14, str. 70

⁴⁷⁰ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 4

⁴⁷¹ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 4

⁴⁷² Cesare Beccaria, cit. 1, str. 4

přirozených a náboženských odlišují, neboť podléhají „nutnosti“ a „společné“ (dnes bychom spíše řekli společenské) užitečnosti. Ta se na rozdíl od přirozeného zákona i věci zjevných proměňuje v čase a místě, a její posuzování je proto kontextuální: co se hodí pro jednu určitou společnost v jedné určité konstelaci, nemusí se hodit pro jinou. Co je v daném případě spravedlivé, nelze poznat jinak než „pouze správným rozborem spleťtých a velmi vratkých poměrů vzájemného občanského žití.“⁴⁷³ Zatímco posouzení vnitřní dobroty nebo špatnosti toho kterého činu je věcí teologů, určit poměr mezi „spravedlností a nespravedlností politickou“ mohou jen „státníci“. Státníky se tu přitom patrně nemíní jen praktikující politici v úzkém slova smyslu, nýbrž všichni představitelé veřejné moci, kteří mají co dělat s právními záležitostmi. Vzhledem k Beccariově averzi vůči soudní moci, jíž chtěl v jejím manévrovacím prostoru co možná nejvíce omezit, je ale zřejmě namísto považovat za „státníka“ především právoplatného zákonodárce, který se zřetelem k momentální situaci ve společnosti a jejím potřebám stanoví z titulu své suverenity obecně závazné normy.⁴⁷⁴ Celá Božská sféra již v tomto procesu nemá zdaleka takovou váhu jako dříve: pozitivní zákonodárství se jí sice nesmí v základních principech (Nezabiješ!) protivit, ale tam, kde takovýto konflikt nehrozí, mu je ponechána volnost. Nic než nutnost a společenská užitečnost tu přitom při stanovování zákonů ve hře není.

S konceptem společenské užitečnosti, o něž se moderní trestní právo dodnes opírá (předpokládá, že trestán může být jen takový čin, který společnosti nějakým způsobem škodí), žádný větší interpretační problém není. O společenské užitečnosti toho kterého zákona může být v Beccariově pojetí řeč tehdy, vede-li „k co největšímu štěstí pro co největší počet“, jiná kritéria se tu aplikovat nemají. To samé platí i v případě posuzování konkrétního jednání: pokud je s tímto požadavkem ve shodě (a pokud je tedy ve shodě s literou zákona), nemůže být jakkoliv zpochybňováno, natož trestáno – a to zcela bez ohledu na jeho vnitřní motivaci.

Otázkou spíše je, jak přesně chápat v *Traktátu* tolikrát opakovaný pojem „nutnosti“. Ten zřejmě odkazuje především ke konceptu společenské smlouvy, která předpokládá „nutný“ souhlas původně zcela svobodných jednotlivců se vznikem jim nadřazené autority, nadané pravomocí závazně posuzovat soulad jejich jednání s platnými zákony a eventuálně – pokud se ukáže, že takovýto soulad schází – je i trestat. Vše, co jde nad tento rámeček, však již nutné není, a nejde tomu proto přiznat jakékoliv oprávnění. Beccaria v přísně lockeovském duchu zdůrazňuje, že lidé se sice v zájmu vytvoření společenského řádu, který je bude chránit před nepříjemnostmi přirozeného stavu, vzdali části své přirozené svobody, že je to ale pouze její nejmenší možná část. Pokud by tomu tak nebylo a veřejná moc by získala i další oprávnění, o „nutnosti“ by už nemohla být řeč. Ve druhém paragrafu *Traktátu* se to říká celkem pregnantně: „Byla to tudíž nutnost, která donutila lidi, aby postoupili část své vlastní svobody: jest tudíž jisto, že nikdo nechce vložiti do obecného majetku, leč toliko pokud možno nejmenší část z ní, která by právě dostačila, aby přiměla jiné, by ho

⁴⁷³ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 5; Otázkou ovšem je, zda se toto vymezení pozitivních zákonů jakožto historicky a společensky podmíněných neocítá v určitém rozporu s celkovým zaměřením *Traktátu*. Beccaria v něm totiž většinu svých doporučení předkládá, jako by šlo o de facto nečasové, universálně platné zásady. To mu také ve své době vytýkal například skotský malíř Allan Ramsay, přítel Diderotův, jenž se o filosofické otázky živě zajímal a tu a tam vstupoval se svými názory do diskuse. Beccariovo dílo bylo podle Ramsayho, který tu dokonce mluví o jeho „platónském“, „utopistickém“ duchu, nemístně abstraktní, nezakořeněné v konkrétní společenské realitě. (K tomu srov. např. Peirs Beirne, *Inventing Criminology*, in: Marilyn McShane, Frank P. Williams, *Criminological Theory*, New York: Garland Publishing, 1997, str. 781) Beccaria dle Ramsayho přehlížel zásadní rozdíly mezi jednotlivými evropskými státy a společnostmi a neuvědomoval si, že právě ony přitom mají v trestněprávních otázkách rozhodující slovo. Určitě tak tomu ale nebylo u Beccarii vždy. Na některých místech, například když se zabýval možnostmi extradice do cizích států, se v jeho díle určitá citlivost vůči historické a společenské rozmanitosti přeci jen projevuje.

⁴⁷⁴ V této souvislosti se nabízí znovu připomenout již citovaná Voltairova slova o tom, že zákon, který zakazuje pít víno a jíst vepřové, může být užitečný v Arábii, ale v Cařihradě mít smysl nemusí. Platné právo má vždy nějakým způsobem reagovat na aktuální společenskou situaci. Pokud se v určité zemi zrovna rozmáhá jeden konkrétní typ zločinů, kdežto v jiné zemi k tomuto typu zločinnosti prakticky nedochází, je logické, že trestní zákonodárce bude v každé zemi postupovat zcela jinak. A přirozený zákon, natožpak zjevení, mu v tom rozhodně vodítkem nebude.

chránili. Souhrn veškerých těchto nepatrných částek tvoří trestní právo; všechno, co jest nad to, jest zneužitím a nikoliv spravedlností; jest skutečností a nikoliv právem.⁴⁷⁵

Jak je patrné, Beccaria tu promlouvá v duchu klasické liberální tradice „omezené moci“. Stát v jeho pojetí má být „silný“, ale nikoliv „velký“ – nemá život svých občanů omezovat více než je to nutné k udržení spravedlnosti a veřejného pořádku. Beccaria nechce ani státní paternalismus (na jednom místě výslovně hovoří o tom, že obec nemá fungovat podle principů rigidní „klášterní pravidelnosti“), ani anarchii. Však také čtenáře na samém začátku předmluvy ubezpečuje o tom, že účelem jeho vystoupení není, aby „zmenšoval zákonitou moc“, nýbrž „aby ji rozmnožil.“⁴⁷⁶ Aby státní moc nebyla zbytnělá, ale bylo se na ni možné za všech okolností spolehnout. V jistém ohledu to vyznívá podobně jako programové teze dnešních liberálních politických stran, které svým voličům zpravidla zdůrazňují, že usilují o malý, silný, dobře fungující stát, který neupřednostňuje žádnou konkrétní víru či světonázor. Řečeno Beccariovým jazykem, na principech „nutnosti“ a „společenské užitečnosti“ se v něm musí shodovat každý, lhostejno z jaké „seky“ pochází či jaký „systém mravnosti“ pro sebe zvolil.⁴⁷⁷

5.2 Úvod *Traktátu*

V podobném duchu jako v předmluvě uvažuje Beccaria i v úvodním paragrafu *Traktátu*, který byl jeho součástí již od samého počátku. Opět se tu setkáváme s příkrou kritikou barbarské minulosti, tedy všech „omylů nakupených více staletími“, opět tu Beccaria velebí „mírumilovné následovníky rozumu“ a odsuzuje „chladnou krutost“. Celkový tón je místy snad ještě emociálněji než v předmluvě: „A přece vzdechy slabých, obětovaných kruté nevědomosti a bohaté nevšímavosti, ukrutná muka, bujnou a neužitečnou přísností rozmnožená pro zločin buď neprokázaný buď vymyšlený; oškřivost a hrůza vězení rozmnožované nejkrutějšími mukami nešťastníků, nejistotou, měly otráset oním druhem úředníků, kteří řídí veřejné mínění lidských myslí.“⁴⁷⁸ Jak vidno, představa osvěty přicházející shora našla své uplatnění i zde.

Kromě již řečeného se tu ale objevují ještě některé další myšlenky hodné pozornosti. Beccaria se zde například otevřeně hlásí k „nesmrtelnému presidentovi Montesquieuovi“ a doznává, že jeho „jasné stopy“ v mnohém následuje. Přesto dává jasně na srozuměnou, že není jeho pouhým epigonem, že v mnohém zachází dál, případně že již řečené tvořivě rozvíjí.⁴⁷⁹ Pak se tu také jako mnozí jiní osvícenci otevřeně přihlašuje ke dvěma novodobým výdobytkům, konkrétně tiskové svobodě a svobodnému obchodu: „Obchod obživl zásluhou pravd filosofických, které se staly

⁴⁷⁵ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 9n; Ze stejného kořene pak vyrůstá i požadavek, aby tresty za zločiny byly jen tak přísné, jak to vyžaduje potřeba odrazení potenciálních pachatelů, ale ani o chlup více.

⁴⁷⁶ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 3

⁴⁷⁷ V rámci současné politické filosofie věnoval tomuto přístupu, někdy označovanému jako tzv. „procedurální liberalismus“, pozornost například Gerald Dworkin. Upozorňoval, že státní moc nesmí za žádných okolností vystupovat ve jméno žádné konkrétní koncepce „dobrého života“, ale pouze hájit základní pravidla, umožňující mírové soužití svobodných jednotlivců. (Srov. Gerald Dworkin, *Autonomy and Behavior Control*, in: Hastings Center Report, vol. 6., no. 1, 1976, str. 24n) Ve shodném duchu uvažuje s odvoláním na Kanta, Humboldta, Milla či Deweyho i Alan Ryan, pro kterého individuální autonomie v otázkách dobrého života rovněž představuje samu esenci liberalismu. Srov. Alan Ryan, *The Making of Modern Liberalism*, Princeton: Princeton University Press, 2012, str. 35n; Není ale jisté, zda tento de facto pouze procedurální rámec postačuje pro plnohodnotný život politické společnosti. Pokud se společnost soustředí jen na dodržování bazálních norem, bez nichž vzájemné soužití jejích členů není možné, a otázku po správném vedení života ponechá zcela na libovůli jednotlivců, může se stát, že se z ní vytratí základní etos, který je pro její zdravé fungování rovněž nezbytný. Námitky tohoto druhu po léta zaznívají především z řad komunitaristů a podle mého názoru je nelze ignorovat. K debatě mezi liberály a komunitaristy v této otázce srov. např. James P. Sterba, *Liberalism and a Non-Question-Begging Conception of the Good*, in: Cornelius F. Delaney (ed.), *The Liberalism-Communitarianism Debate: Liberty and Community Values*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1994, str. 240n

⁴⁷⁸ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 7

⁴⁷⁹ „Avšak mužové myslitelé, pro které píši, dovedou rozeznati kroky mé od kroků jeho.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 7

všeobecnými tiskem; roznítil se v národech tichý boj podnikavosti, boj nejlidštější a nejhodnější lidí rozumných.⁴⁸⁰ Beccaria tedy evidentně sdílel rozšířené dobové přesvědčení o prospěšnosti obchodu a jeho humanizujícím vlivu na vztahy mezi lidmi a mezi národy i o prospěšnosti tiskové svobody.

Dále tu Beccaria vyslovuje ještě jednu podstatnou myšlenku, která poněkud narušuje výše zmíněný Youngův výklad. V této pasáži *Traktátu* se totiž jeho autor najednou jeví spíše jako přesvědčený zastánce chudých a utlačovaných. To, co se jim po staletí předkládá jako nevyhnutelné a spravedlivé, totiž podle Beccarii ve skutečnosti vůbec není v jejich zájmu: „Lidé ponechávají nejdůležitější uspořádání nejvíce denní moudrosti anebo libovůli těch, v jejichž zájmu jest, aby se opírali nejprozíravějším zákonům, které svou povahou zevšeobecňují prospěchy, a odporují oné snaze, která hledí ono dobro soustřediti v několika málo vyvolených, udílejíce jedné straně vrchol moci a štěstí, druhé pak veškerou slabost a bídu. Proto pouze tehdy, když prošli tisícem omylů ve věcech nejpodstatnějších pro život a svobodu, jsou unaveni snášeti zlo, jež dosáhlo vrcholu, mají se k tomu, aby odstranili nepořádky, které je utlačují, a poznávají pravdy nejmakavější, které prchají právě pro svou jednoduchost před myslími prostými, které nejsou zvyklé zkoumati předměty, leč přijímají jejich dojmy více z podání, nežli z vlastní zkušenosti.“⁴⁸¹

V této promluvě je možné vysledovat hned několik důležitých momentů. Vezmeme-li to od konce, zaznívá tu jasný osvícenský vzkaz k používání svého vlastního rozumu (*Sapere aude!*) a spoléhání se na osobní, nezprostředkovanou zkušenost. Dále zde Beccaria říká, že lidé, jimž už došla trpělivost dále již nechtějí všechny do očí bijící křivdy snášet, musejí přijmout jednoduché, „makavé“ pravdy. Tomu je možné rozumět tak, že užitečné vědění nemusí být (a reálně ani není) zahaleno žádným esoterickým závojem, že není pouze doménou učenců, nýbrž že je tu potenciálně přístupné pro každého, kdo otevře oči, začne vnímat svět kolem sebe a zamyslí se. Pak se mu jasně ukáže, že existující společenský řád, ztvrzený prostřednictvím platných zákonů, primárně chrání privilegované a utlačuje všechny ostatní, jimž pak zbývá jen „slabost a bída“. Řečeno jednoduše, lidem není měřeno rovným metrem a zákony tu nejsou skutečně „pro všechny“. Soucit, který bohatí a mocní předstírají vůči chudým a trpícím, je soucitem falešným. O něco dále, v pátém paragrafu *Traktátu*, dokonce Beccaria vyzývá čtenáře, aby se rozhlédl po dosavadních dějinách a zjistil, co tam spatří. Odpověď není ani trochu povzbudivá: „uvidí lidstvo úpící pod nesmiřitelnou pověrou; najde pokladnice zlata, trůny vladařů zbarvené krví lidskou k vůli lakomosti a ctižádosti několika málo jednotlivců; najde zatajené zrady, veřejné ubíjení; pozná, že každý šlechtic je tyran lidu poddaného; pozná konečně, že služebníci pravdy evangelické potíšíšují krví lidskou ruce své, jimiž každého dne dotýkají se Boha, bytosti nejmírnější.“⁴⁸² To nezní zrovna jako slova pozemkového aristokrata, ale spíše rozhněvaného buřiče.

V následujícím odstavci pak Beccaria své rozhořčení ještě stupňuje: „Otevřme dějiny a uvidíme, že zákony, které přece jsou aneb měly by býti smlouvami lidí svobodných, nebyly po většině nežli nástrojem vášní několika osob, anebo že povstaly z nahodilá a přechodné nutnosti.“⁴⁸³ Nechť vůči těm, kteří zneužívají svých neoprávněných výsad, je tu velmi dobře patrná a je obtížné ji jakkoliv bagatelizovat.⁴⁸⁴ Druhou věcí ovšem je, zda se v dalším textu *Traktátu* – kdy už dojde na mnohé zásadní jednotlivosti – tímto skutečně za všech okolností řídí. Tady už odpověď tak jednoduchá

⁴⁸⁰ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 7

⁴⁸¹ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 6

⁴⁸² Cesare Beccaria, cit. 1, str. 16

⁴⁸³ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 6

⁴⁸⁴ O tom, že Beccaria pokládal problém nerovnosti za důležitý, svědčí i jedna z jeho poznámek v dalším textu *Traktátu*. Jako jednu z předností společenské smlouvy tu uvádí skutečnost, že tato zavazuje skutečně všechny lidi bez rozdílu, a že na rod a majetek nehledí. „Tento závazek, který kráčí od trůnu až k chaloupce; který právě tak váže velmože, jak nejmenšího človíčka z lidu, neznámá nic jiného, leč že jest zájmem všech, aby bylo šetřeno úmluv, které jsou užitečné většímu počtu.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 12

není.

Beccaria konečně v úvodním paragrafu *Traktátu* označuje sebe sama za „chladného pozorovatele povahy lidské“ a otevřeně se zde hlásí k již nastíněnému utilitaristickému pojetí trestních zákonů a nabízí tu čtenářům základní, již zmiňované kritérium pro jejich posuzování: „NEJVĚTŠÍ ŠTĚSTÍ ROZDĚLENO POČTU CO MOŽNÁ NEJVĚTŠÍMU.“⁴⁸⁵ Nakolik zákony tomuto principu slouží, natolik je podle Beccarii máme brát za správné. Jak přesně se má toto štěstí měřit, se tu ale nedozvídáme. Je jeho posouzení jen věcí prosté aritmetiky? Nebo máme přihlížet ke konkrétním zásluhám jednotlivců, jejichž osobní štěstí je tu ve hře? Hledí se tu i k zájmu menšin, jejichž štěstí se nemusí nutně shodovat se štěstím většiny? A je vůbec možné štěstí jakkoliv kvantifikovat, lze tu realisticky dospět k nějakým věrohodným číslům? Nevíme, Beccaria toto ponechává bez explicitní odpovědi.

V samém závěru úvodního paragrafu pak Beccaria nastoluje otázky, které pokládá za zvlášť důležité, a které zamýšlí v dalších oddílech „s přesností geometrickou“⁴⁸⁶ rozřešit: „Ale jaké tresty budou příslušné těmto zločinům? Jest smrt trestem vsutku *užitečným* a *nutným* k bezpečnosti a dobrému řádu společnosti? Jsou-li mučidla a mučení *spravedlivá* a dosáhnou-li *účelu*, který si předkládají zákony? Který způsob je nejlepší zabrániti zločinům? Jsou-li tytéž tresty stejně užitečnými ve všech časech? Jaký vliv mají na mravy?“⁴⁸⁷ Beccaria zde tímto mimochodem částečně předznamenává i další směr této práce, která se všem vyřčeným – i některým souvisejícím – otázkám bude dále podrobněji věnovat.

5.3 Původ a účel trestu

Na začátku se je třeba zastavit u dvou stěžejních otázek, které právní i morální filosofové dodnes zaměstnávají, a od kterých se do jisté míry odvíjí i jejich další uvažování o souvisejících trestněprávních záležitostech: 1. Kde se bere právo státu trestat zločince, z čeho vychází a o co se opírá? 2. Jakému účelu trest slouží, jaký je jeho smysl? Nutno předem podotknout, že jde (obzvlášť v druhém případě) o problematiku velmi složitou, jíž jsou v současné právní a morální filosofii věnovány celé objemné spisy.

Primárním záměrem této práce přitom není detailně rozebrat konsekvencialistické a retributivistické argumenty obecně, nýbrž analyzovat, jak o účelu trestu smýšlel sám Beccaria a představit polemiku, kterou s ním v této otázce vedli Kant a Hegel. V čem spočívá hlavní rozdíl mezi retributivismem a konsekvencialismem a jaké jejich základní varianty existují, však samozřejmě alespoň ve stručné podobě v dalším textu nastíním, neboť je to nezbytné už jen z hlediska přiřazení Beccariova díla k tomu či onomu táboru. Beccaria bývá zpravidla označován za představitel konsekvencialistického (utilitárního) proudu, což je podle mého soudu v zásadě opodstatněné. Jak uvidíme dále, někteří interpreti (v první řadě David B. Young) se ale snaží naznačit, že v jádru byl Beccaria retributivistou. Ovšem jejich argumentace v této věci až na výjimky příliš přesvědčivá není.

Dříve než se začneme věnovat otázce, jakému účelu má trest sloužit, musíme si nicméně alespoň v krátkosti odpovědět na to, jak rozumět samotnému pojmu trestu, i na to, kde se právo státu ukládat občanům za jejich zločiny trestní sankce podle Beccarii vůbec bere.

⁴⁸⁵ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 6 (kapitálky použity v původním znění)

⁴⁸⁶ Touha posuzovat trestněprávní záležitosti s přesností „geometra“ však v dalších oddílech *Traktátu* naráží na některé přirozené překážky, vyplývající především ze složitosti a neuchopitelnosti lidské psychiky (Beccaria tu přímo mluví o „nepořádkách ve všeobecném zápasu lidských vášní“). Uznává proto, že v některých záležitostech se je namísto „přesnosti matematické“ třeba spokojit toliko s pravděpodobností.

⁴⁸⁷ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 7n

5.3.1 Pojem trestu, původ práva trestat

Samotný pojem trestu necítí Beccaria potřebu na žádném místě *Traktátu* definovat – patrně proto, že mu připadá zcela jasný a samozřejmý. V právní teorii se o tom, co dělá trest trestem, dodnes vedou komplikované debaty, určitý minimální konsensus však přece jen existuje. Z kontextu celého *Traktátu* i ze způsobu, jak jeho autor o trestních sankcích uvažuje, lze dovodit, že níže naznačený pojem trestu je i pojmem Beccariovým. Je přitom třeba předem zdůraznit, že tu nemáme co dělat s obecným pojmem trestu, které může zahrnovat třeba i tresty, jež rodiče ukládají dětem nebo učitelé žákům, nýbrž se specifickým pojetím trestu, který státní moc ukládá podle práva občanům za jejich protiprávní jednání (anglosaská právní teorie užívá v této věci většinou výrazu „legal punishment“⁴⁸⁸).

Tato podoba trestu bývá zpravidla definována skrze několik základních znaků: trest je takto chápán jako určitá újma, kterou pachatel, jenž zaviněně porušil konkrétní právní normu, a dopustil se tak společensky nebezpečného jednání, za tento delikt ukládá orgán veřejné moci. Jde pochopitelně o definici poměrně hrubou, jíž se určité konkrétní případy vzpírají: tresty jsou dnes v rámci konceptu tzv. objektivní odpovědnosti ve společensky odůvodněných případech ukládány i za některá nezaviněná jednání, ve výjimečných situacích o nich rozhoduje těleso, u kterého je sporné, zda je skutečně můžeme nazvat orgánem veřejné moci (např. válečný tribunál) apod.⁴⁸⁹ Tak jako každá definice, naráží i tato na některé partikulární skutečnosti, které se jí potenciálně vzpírají. To esenciální, co dělá trest trestem, nicméně obsahuje.

Podívejme se alespoň krátce na jednotlivé definiční znaky. Trest v první řadě vždy představuje určitou újmu, tedy něco, co bude odsouzený pachatel vnímat nelibě, a čemu by se raději vyhnul.⁴⁹⁰ Ve starším právu byl kladen důraz především na způsobené utrpení, typicky především fyzickou bolest, moderní trestní politika naproti tomu pojímá trest spíše jako odnětí některých cenných hodnot, typicky osobní svobody nebo třeba majetku. Výsledek je ale v zásadě tentýž.⁴⁹¹ Důležité je, že způsobení takovéto újmy je v dané chvíli konečným účelem,⁴⁹² který trest sleduje, nikoliv pouze vedlejším následkem (to odlišuje trest třeba od ochranné léčby, kterou sice dotčený subjekt rovněž může vnímat útrpně, ale takováto újma rozhodně není cílem, pro který se mu dané opatření stanovuje). Dalším podstatným znakem trestu je to, že jej ukládá výhradně k tomu zmocněný orgán veřejné moci. Vezme-li poškozený jedinec právo do vlastních rukou a pomstí-li se tomu, kdo na něm zločin spáchal, není to trest podle práva, ale pouhá odvěta. Pravomoc trestat totiž náleží výhradně státu. A využít ji může samozřejmě jen tehdy, došlo-li k závažnému, společensky nebezpečnému porušení nějaké právní normy, a to v rozhodující většině případů porušení

⁴⁸⁸ Srov. Igor Primoratz, *Justifying Legal Punishment*, Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1989, str. 1

⁴⁸⁹ Srov. Ted Honderich, *Punishment: The Supposed Justifications Revisited*, London: Pluto Press, 2006, str. 9

⁴⁹⁰ Lze říci, že když někoho trestáme, děláme vlastně něco, co by za jiných okolností bylo nutné vnímat jako špatnost. To je také základní důvod, proč si trest žádá své ospravedlnění.

⁴⁹¹ V principu jde totiž pořád o to samé: způsobit odsouzenému určitou újmu, kterou bude vnímat bolestně. S odnětím svobody se (přinejmenším v rozhodující většině případů) nevyhnutelně pojí určité utrpení: tím, že dotčenému odebíráme cenný statek v podobě osobní svobody, mu zároveň způsobujeme i určité subjektivní utrpení. O tom, který záměr máme chápat jako primární, lze jistě vést akademickou debatu, pro nás to zde ale zásadnější význam nemá.

⁴⁹² Tím není pochopitelně myšlen účel trestu v onom specifickém smyslu, jak se jím budeme zabývat v následující kapitole. Znamená to pouze tolik, že způsobení určité újmy je cíl, který každý trest z podstaty věci sleduje, lhotejnost zda je za jeho účel považována retribuce nebo některé společensky užitečné následky.

zaviněnému.⁴⁹³ Bez zločinu tedy nemůže být trestu, trest je vždy odpovědí na zločin⁴⁹⁴ – jen tak o něm můžeme říci, že je zasloužený. A jelikož každý zločin má svého pachatele, který se ho (buď vědomě nebo z nedbalosti) dopustil, vždy tu musí být nějaký konkrétní subjekt, na který trest dopadá. Zda dotyčný zločin skutečně spáchal či nikoliv, je z hlediska definice trestu lhostejné: stačí, pokud se soudce domnívá, že tomu tak bylo.

Zhruba takto lze načrtnout základní definici trestu, která odpovídá i Beccariovu uvažování.⁴⁹⁵ Zbývá ale zodpovědět otázku, kde podle něj bere veřejná moc své oprávnění tresty lidem skutečně ukládat. V Beccariově pojetí jí není toto právo dáno od Boha a neopírá se ani o přirozený zákon, nýbrž vychází zcela důsledně z konceptu společenské smlouvy, jak již byl podrobněji nastíněn v oddílu 4.6.1. Beccaria společenskосmluvní učení přejímá zcela důsledně, pouze jej formuluje svým vlastním jazykem: lidé podle něj státu obětují malou část svobody (všechny tyto částičky dohromady tvoří „svrchovanost národa“), aby mohli její zbytek využívat „v klidu a bezpečnosti“. Kdyby tak neučinili, hrozil by jinak kvůli jejich přirozenému egoismu de facto válečný stav, v němž by si nikdo nemohl být ničím jistý. Jak poznamenává Mario A. Cattaneo, trest pak tedy v tomto smyslu můžeme pochopit jako politickou překážku, která brání tomu, aby společnost ovládly destruktivní síly.⁴⁹⁶

I v politickém stavu samozřejmě nadále existuje nebezpečí, že si sobečtí jednotlivci budou osobovat více než jim náleží a snažit se „uloupit sobě i částky jiných“. Tady už však zafunguje trestní právo jako nezbytný korektiv jejich egoismu. Jednotlivci v rámci společenské smlouvy svěřili státu právo stíhat pachatele zločinů, a mohou proto oprávněně očekávat, že pokud někdo překročí hranice zákona, nevyhnutelně se za to dočká sankce. Právo trestat je tedy důsledně fundováno společenskou smlouvou. Jak ještě uvidíme dále, také to znamená, že ukládané sankce nesmějí být o nic přísnější, než je nezbytně nutné k odstrašení potenciálních pachatelů. Každý jedinec imaginárně uzavírající společenskou smlouvu je totiž v Beccariově pojetí „dobrým počtářem“, a logicky proto ze své svobody odmítá postoupit více než musí. Při splnění této podmínky je potom právo státu trestat pachatele zločinů podle Beccarii legitimní.

⁴⁹³ Trestní právo hledí na své subjekty jako na bytosti nadané svobodnou vůlí, schopné samostatně se rozhodovat mezi různými možnostmi. Důsledné uplatnění determinismu by koncept trestní odpovědnosti prakticky znemožňovalo: pokud bychom v lidských činech neviděli výsledky svobodného rozhodnutí, těžko bychom za ně jejich pachatele mohli spravedlivě volat k odpovědnosti. Namísto toho ale existující trestní právo u lidí svobodnou vůlí i schopnost dohlížet následky vlastních činů předpokládá. Ne ovšem u všech – nezletilí, mentálně postižení nebo třeba lidé jednající v náhlém pominutí smyslů jsou samozřejmě posuzováni jinak než běžní jedinci. Stejně tak panuje obecná shoda o tom, že není spravedlivé trestat člověka za jednání, k němuž byl donucen násilím nebo určitou (dostatečně závažnou) pohrůzkou. K otázce determinismu, který principiálně vylučuje možnost trestní odpovědnosti, podrobněji srov. zejména Ted Honderich, cit. 489, str. 130nn

⁴⁹⁴ Uložení trestu bývá v teorii často vydáváno za jakési vyjádření nesouhlasu. Stát tím dává jasně najevo, že dané chování není v pořádku, a že jej tedy v doslovném i přeneseném smyslu slova „odsuzuje“. Otázkou je, zda je toto třeba zvlášť zdůrazňovat – vždyť jasné odsouzení určitých typů činů je obsaženo už v trestních zákonech, které je zapovídají. K tomu srov. např. Anthony Ellis, *The Philosophy of Punishment*, Exeter: Imprint Academic, 2012, str. 15n

⁴⁹⁵ Jedna odlišnost by se však přeci jen našla: Beccaria kladl velký důraz na společenskou nebezpečnost činu a zločinem pro něj tedy bylo jednoduše takové jednání, které společnosti způsobuje určitou škodu. K mentálnímu stavu pachatele (*mens rea*), k tomu, zda se jednání dopustil úmyslně či nikoliv, přihlížet odmítal. To považoval za příliš nejisté. Jde samozřejmě o velmi radikální řešení, které se patrně vzpírá přirozenému morálnímu citění, a které ostatně není v existujících trestních zákonech uplatněno. Platné trestní právo i z něj vycházející soudní praxe naopak důsledně odlišuje jednání zaviněná od nezaviněných, přihlíží k pachatelově motivu a mj. i podle toho stanovuje výši trestu. V ostatních ohledech však jinak Beccariovo pojetí trestu výše načrtnuté definici odpovídá.

⁴⁹⁶ Srov. Mario A. Cattaneo, *Les fondements philosophiques de la fonction de la peine chez Beccaria*, in: Michel Porret (ed.), *Beccaria et la culture juridique des Lumières: Actes du colloque européen de Geneve 25-26 novembre 1995*, Geneve: Librairie Droz, 1997, str. 86

5.3.2 Účel trestu. Retributivismus (interní teorie) a konsekvencionalismus (externí teorie)

Traduje se, že lidé nejprve žijí a teprve potom se snaží rozumově vysvětlit, podle čeho se jejich životy odvíjejí. V životě společnosti je tomu podobně. Tak jako rodiče od nepaměti trestají své potomky, postihuje i veřejná moc odedávna pachatele zločinů. Otázka, jak tuto běžnou, zdánlivě zcela samozřejmou praxi ospravedlnit, přitom zaměstnává filosofy už celá dlouhá staletí – jde dost možná o jednu z nejstarších otázek právní a morální filosofie vůbec.

Trestem vždy nevyhnutelně působíme odsouzenému pachateli nějaké utrpení, nějaké zlo. A toto zlo si samozřejmě žádá své ospravedlnění: musíme vědět, proč se ho dopouštíme, proč je to za daných okolností nutné.⁴⁹⁷ Kdyby trest neměl žádný takovýto účel, nebyl by trestem, ale jen pouhým zlovolným a zbytečným útokem na lidskou bytost. Lidé se však po celé dějiny domnívají, že trest takovýto účel sleduje, a že pro něj tedy určité ospravedlnění existuje. Zásadním způsobem se však liší v tom, co tímto účelem ve skutečnosti je – podle toho také rozlišujeme několik základních škol či teorií.

Už jen ohledně jejich základní klasifikace panuje v právní filosofii určitý nesoulad. Různí teoretici volí různá definiční kritéria, a tak existuje více variant členění jednotlivých škol. I přes všechny terminologické odlišnosti se však v teorii zpravidla rozlišuje mezi dvěma základními školami. Ta první hledí v čase zpět, a klade proto hlavní důraz na zločin, který se již v minulosti odehrál („Trestá se proto, že bylo spácháno zlo.“). Trest přichází z toho důvodu, že minulý zločin musí být odčiněn, a že si to jeho viník zaslouží – žádné jiné, společensky užitečné cíle s ním spojovány nejsou.⁴⁹⁸ Druhý proud naproti tomu hledí do budoucnosti, a usiluje proto hlavně o to, aby v ní k dalším zločinům nedocházelo („Trestá se proto, aby nebylo páčáno zlo.“). První proud se obvykle označuje jako retributivistický, druhý jako konsekvencionalistický, někdy též jako utilitaristický. To proto, že s výkonem trestu spojuje některé společensky užitečné budoucí konsekvence, které jediné jej v tomto pojetí mohou ospravedlnit – typicky je to individuální a generální prevence (jak samotný pachatel, tak i zbytek společnosti se pod vlivem trestu do budoucna trestné činnosti zdrží), dále fakt, že odsouzenému je na určitou dobu znemožněno páchat další zločiny a v lepším případě se očekává i jeho morální náprava.⁴⁹⁹ Takovýto postoj lze nalézt například již v Platónově dialogu *Prótagoras*:

⁴⁹⁷ Existuje samozřejmě i radikální abolicionistický proud, který říká, že to vůbec nutné není – pro institut trestu podle něj žádné ospravedlnění neexistuje, pročez by měl být zrušen. Takovouto pozici dnes zastává například americký právní filosof David Boonin. Srov. David Boonin, *The Problem of Punishment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008

⁴⁹⁸ Jak ukazuje Walter Berns v knize *For Capital Punishment*, možná nejpřesvědčivěji vyjádřil tento postoj celým svým životem známý lovec nacistů Simon Wiesenthal. Jeho základní motivace byla jednoznačná: dostat všechny nacistické vůdce i pouhé vykonavatele jejich rozkazů, kteří se jakýmkoliv způsobem provinili, před soud a potrestat je. Přitom z čistě utilitárního hlediska k tomu už nebyl bezprostřední důvod. Snažit se o nápravu starých nacistů bylo samozřejmě absurdní, zbavit je možnosti páchat další trestnou činnost rovněž, neboť k ní už beztak neměli nezbytné prostředky. Působit generálně preventivně na zbytek společnosti také nemělo zásadnější význam, neboť v nových, demokratických podmínkách již byl hlavním problémem zcela jiný typ kriminality (jakkoliv možnost, že se totalitarismus znovu dostane ke slovu, není samozřejmě nikdy radno podceňovat). Přesto Wiesenthal ve své činnosti neustal a snažil se dopadnout všechny žijící nacisty prostě proto, že si zaslouhovali spravedlivý trest. Lepší vyjádření „retributivního sentimentu“ by šlo nalézt jen stěží. Srov. Walter Berns, *For Capital Punishment, Crime and Morality of the Death Penalty*, Basic Books, Inc., Publishers, New York 1978, str. 7n

⁴⁹⁹ Někteří kritici konsekvencionalistického proudu tvrdí, že důraz, který kladou jeho představitelé na společensky užitečné důsledky trestu, je přehnaný. Aby poukázali na domnělou slabinu tohoto postoje, dovádějí jej ad absurdum a ptají se, co nám brání v potrestání nevinného pachatele, ukáže-li se, že takovýto trest je společensky užitečný. (K tomu srov. např. Anthony J. Sebok, *Normative Theories of Punitive Damages: The Case of Deterrence*, in: John Oberdiek(ed.), *Philosophical Foundations of the Law of Torts*, Oxford: Oxford University Press, 2014, str. 321) Třeba z hlediska generální prevence, což je pro většinu konsekvencionalistů nejdůležitější účel trestu, se může zdát účelné předhodit společnosti pomyslného „obětího beránka“, neboť její členové tak nabudou dojmu, že ruka zákona může dosáhnout i na ně a celková míra kriminality díky tomu v budoucnosti klesne. Tento blahodárný efekt přitom v tomto pojetí jasně převáží nad individuálním bezprávím. Konsekvencionalisté se brání, že jde o pouhou karikaturu jejich skutečného postoje, a že jde o otázku čistě hypotetickou, která nemá s běžnou praxí nic společného. Etičtí

„Jestliže pak chceš uvážit, Sókrate, jaký asi význam má trestat ty, kteří se dopouštějí bezpráví, sama ta úvaha tě poučí, že lidé pokládají zdatnost za věc získatelnou. Neboť nikdo, kdo se rozumně nemstí jako zvíře, netrestá viníka myslé na to a z toho důvodu, že se provinil; ale kdo přistupuje k trestu s rozumem, nemstí se za minulé provinění – vždyť by nemohl způsobit, aby se odestalo to, co se stalo – nýbrž trestá pro budoucnost, aby se znova neprovinil ani sám ten, kdo je trestán, ani jiný, kdo by uviděl jeho potrestání. A když má takovou myšlenku, myslí, že lze ke zdatnosti vychovati; trestá tedy pro odvrácení.“⁵⁰⁰

Platón byl patrně první myslitel ve známých dějinách, který otázku po účelu trestu takto jasně a otevřeně vyslovil. Po něm se jí zabývala celá řada dalších, ať již to byl svatý Augustin, svatý Tomáš, Hugo Grotius, Kant, Hegel nebo i celý zástup moderních filosofů práva, kteří vytvořili řadu rozdílných teorií. Jejich členění na teorie orientované do minulosti a do budoucnosti rozhodně není zavádějící, za přeci jen o něco výstižnější však pokládám rozlišování, s nímž v relativně nedávné knize *The Philosophy of Punishment* přišel americký právní a morální filosof Anthony Ellis. V dalším textu se proto pokusím stručně nastínit, v čem spočívá jeho podstata a zároveň skrze ně i stručně představit základní myšlenkové pozice, které v této otázce existují.

Jak víme již od Aristotela, v podstatě každý lidský čin sleduje nějaký svůj účel. Když člověk něco dělá, chce uskutečnit nějaké dobro. Jenže různé činy se k takovému dobru mohou vztahovat různě. Nejběžnější varianta je, že určitým jednáním sledujeme cíl, který sám o sobě s tímto jednáním bezprostředně nesouvisí. Když si bereme kabát, děláme to proto, že se chceme zahřát. Ale samotné pojmy „zahřátí“ a „kabátu“ se spolu nutně nepojí: z pojmu „kabátu“ nelze nijak automaticky usuzovat na pojem „zahřátí“ a neplatí to ani opačně. Vždyť zahřát se lze i jinak, s využitím jiných prostředků: stačí si třeba rozdělát oheň. Proto také Anthony Ellis takovouto vazbu mezi určitým činem (prostředkem) a jeho účelem nazývá jako „externí“. Existují však i vazby „interní“, kdy čin (prostředek) a jeho účel od sebe oddělit nelze, a kdy daného účelu nelze dosáhnout jinak, nežli skrze daný prostředek. Když někdo říká, že nezabíjí nevinné lidi proto, že nechce být vrahem, účel a prostředek tu v podstatě spadají v jedno – účelu „nebýt vrahem“ nelze dost dobře dosáhnout jinak než tak, že nebudeme zabíjet nevinné. Vzájemný vztah mezi určitým činem (prostředkem) a jeho účelem proto Ellis v tomto případě nazývá jako „interní“.⁵⁰¹

Takovéto členění lze ale především velmi dobře aplikovat v oblasti trestání. Teorie trestu mohou být buď externí nebo interní. Externí teorie spojují trest s nějakým účelem, který existuje nezávisle na trestní sankci, a kterého je možné dosáhnout i jiným způsobem (takovými cíli jsou typicky obecná i zvláštní prevence kriminality či náprava pachatele). Skutečnost, že tohoto cíle je ovšem možné (alespoň s určitou pravděpodobností) dosáhnout právě i skrze uložení trestu, tvoří základní předpoklad, o nějž se všechny externí teorie opírají, a na němž také zakládají své ospravedlnění trestu. Teorie

teoretici by namísto provozování takovéto „morální akrobacie“ podle nich spíše měli řešit reálné problémy, které život přináší. (Srov. T. L. S. Sprigge, *A Utilitarian Reply to Dr. McCloskey*, in: M.D. Bayles (ed.), *Contemporary Utilitarianism*, New York: Doubleday, 1968, str. 275) Konsekvencionalisté zároveň namítají, že v daném případě vůbec nejde o ospravedlnění trestu, nýbrž přinejlepším „kvazitrestu“. (K tomu srov. např. David Boonin, cit. 497, str. 43n) Tam, kde se nikdo zaviněně nedopustil zločinu, totiž nemůže být o trestu vůbec řeč. Celou tuto námitku proto zpravidla odmítají jako čistou sofistiku. Existuje však i její druhá, méně radikální podoba, kterou lze formulovat zhruba takto: je-li hlavním cílem trestu generální prevence, nemělo by to logicky vést k uplatňování velmi přísných trestů i na relativně méně závažné zločiny či přestupky? Vždyť dobro v podobě snížené kriminality, které takto společnost vyzíská, by mělo jednoznačně převážet nad téměř jakoukoliv individuální křivdou. I na to však dovedou konsekvencionalisté poměrně snadno odpovědět. Mj. třeba i takto: naznačená možnost není schůdná už jenom proto, že zločiny a tresty musejí být co do své závažnosti a přísnosti jasně odstupňovány. Pokud by byly bagatelní přestupky trestány stejně přísně jako závažné zločiny, neměli by racionálně uvažující delikventi žádný důvod zůstat u nich a rovnou by se mohli odhodlat k závažnějšímu jednání, z něhož se jim nabízí větší prospěch.

⁵⁰⁰ Platón, *Prótagoras*, 324a-b; V podobném - „antiretributivistickém“ - duchu pak hovoří Sókratés i v dialogu *Kritón*: „Nemá se tedy ani splácet bezpráví bezprávím, ani se nemá nikomu činit zlé, a to ani kdyby člověk cokoli okoušel od lidí.“ - Platón, *Kritón*, 49e

⁵⁰¹ Srov. Anthony Ellis, cit. 494, str. 17n

interní naproti tomu nespojují trest s žádným vnějším účelem, který s trestem nutně nesouvisí, a účel trestu tak de facto hledají v něm samém. Je jasné, že tohoto účelu není možné dosáhnout jinak než právě prostřednictvím trestu. Teorie stojí na jednoduchém morálním předpokladu, že pachatel si za svůj zločin zaslouhuje utrpět určitou újmu, a že takto (a jen takto) může být učiněno spravedlnosti za dost.

Podívejme se nyní alespoň stručně na různé varianty obou základních teorií a naznačme jejich základní úskalí. Jednotliví myslitelé, kteří se hlásí jak k externí, tak interní teorii, se totiž rozcházejí v tom, co má být oním hlavním účelem trestu, i v tom, jak konkrétně tohoto účelu dosáhnout. Odpovědí se nabízí celá řada, ale v tuto chvíli se zde omezím jen na ty nejvýznamnější. Začneme nejprve u různých variant teorie externí.

1. První varianta říká, že trest je ospravedlnitelný potud, pokud přispívá k nápravě pachatele a skrze tuto nápravu pak i k prevenci kriminality.⁵⁰² Co ale máme rozumět pachatelovou nápravou? Podle Ellise o ní můžeme hovořit tehdy, když se jakkoliv sníží pravděpodobnost, že by se dotyčný znovu uchýlil k delikvenci.⁵⁰³ Ten už v ideálním případě necítí jakékoliv puzení páchat další zločiny, nebo je alespoň cítí v menší míře než dříve, z čehož má určitý prospěch jak on sám, tak i celá společnost. Nejde tu tedy o to, že by byl pachatel od zločinnosti prostě odstrašen (o tom dále), ale je namísto toho veden k tomu, aby si nemorálnost zločinu sám autenticky uvědomil a získal k ní odpor. Řečeno jazykem Hegelovým, nejedná se s ním jako se psem, kterému stačí pohrozit, nýbrž jako s lidskou bytostí, která je morálně vnímavá a dokáže se napravit. S touto koncepcí se v dějinách právní filosofie setkáváme již od samotných jejích počátků, mj. u již zmiňovaného Platóna,⁵⁰⁴ ale třeba i u Aristotela, svatého Augustina, svatého Tomáše či u Hugo Grotia. Beccaria sám morální nápravu pachatele coby cíl trestu v *Traktátu* nezmiňuje, ale někteří jemu blízcí, podobně naladěni myslitelé ano – mezi nimi to byl v první řadě Jeremy Bentham, pro nějž byla náprava odsouzeného dokonce jedním ze dvou hlavních účelů trestu. Celé 19. století bylo vůbec charakteristické velkou důvěrou v možnosti „trestní pedagogiky“ – dnes nám představa, že bude delikvent ve vězení polepšen, zpravidla připadá naivní, v dřívějších dobách tomu tak ale nebylo.

V Anglii se již v průběhu 18. století zrodilo hnutí za penologickou reformu, inspirované především spisem Johna Howarda *The State of the Prisons in England and Wales*, v němž autor vyjadřuje

⁵⁰² Existuje i interní (retributivistická) varianta tohoto postoje, která říká, že účelem trestu je sama morální náprava pachatele bez ohledu na jakékoliv další společensky užitečné konsekvence. Důležité přitom je, že této nápravy není možné dosáhnout jinak než prostřednictvím trestu. Ten je totiž jediným efektivním způsobem, jak pachateli sdělit, že se dopustil něčeho špatného a především mu dát pocítit, co musela zakusit jeho oběť. Zločinec je totiž nemorální především proto, že nebere žádné ohledy na svou oběť a její utrpení. Jen pokud pocítí obdobné utrpení, může naplno pochopit, co dotyčnému způsobil a projevit nad tím lítost, což je první krok k nápravě. V současné právní filosofii zastávala tuto koncepci například Jean Hamptonová, ale musela s ní čelit celé řadě výhrad. Jen namátkou: co si třeba počít se zločiny, které žádnou oběť nemají (třeba jízda v protisměru po dálnici, která zůstala bez následků)? Ale existuje i jedna podstatnější výhrada: tato teorie se opírá o velmi sporný psychologický předpoklad, podle nějž zločinci trpí určitým kognitivním deficitem, na jehož základě bohužel nejsou schopni dohlédnout, co vlastně své oběti způsobují. Dozvědět se to podle Hamptonové mohou až prostřednictvím vykonaného trestu. Kritici ale namítají, že to zločinci ve skutečnosti již předem vědí velmi dobře, ale že se tím prostě jen netrápí. Sami již ve svých životech zpravidla mnohokrát pocítili utrpení, jen u druhých jsou k němu lhostejní. Domnívat se, že by se to prostřednictvím trestu mělo nějak zásadně změnit, je přinejmenším odvážné. Srov. Jean Hampton, *The Moral Education Theory of Punishment*, in: John Simmons et al. (ed.), *Punishment*, Princeton: Princeton University Press, 1995, str. 112n; Anthony Eliis, cit., str. 82n

⁵⁰³ Srov. Anthony Ellis, cit. 494, str. 19

⁵⁰⁴ Například v dialogu *Gorgias* vyjadřuje Sókratés v rozmluvě s Kalliklem přesvědčení, že zločinnost má fundamentální původ v neuměřenosti a obecně ve špatném uspořádání duše, které v platónském pojetí de facto spadá jedno s nespravedlností. Starořecké slovo *akolazein* má dvojí význam: jednak jde o omezení vášní, jednak o trestání. Trest je tu tedy vnímán jako způsob, jak zkrotit vášně a nastolit v duši řád. Je to podobné jako v lékařství: lék pacientovi nechutná, protiví se mu, ale v konečném důsledku je mu prospěšný. Soudce ukládající trest tedy v této analogii představuje lékaře, který podává lék a snaží se v jeho duši znovunastolit spravedlivé uspořádání tak, aby dotyčný již nadále nepáchal zlo. Srov. Platón, *Gorgias*, 480a-b

přesvědčení, že při nastavení správného disciplinárního režimu se delikventi mohou ve vězení zotavit jak po fyzické, tak i morální stránce.⁵⁰⁵ Ve Spojených státech pak zase měly v tomto ohledu zásadní význam reformní aktivity Benjamina Rushe (srov. kapitulu 6.1.4). I širší veřejnost – či přinejmenším její část – uvěřila, že pokud se zvolí správné metody působení, může pachatel během výkonu trestu dojít morální nápravy. Velkou roli v tom pořád hrálo i teologické myšlení, podle kterého je trest určitou formou pokání: pachatel si skrze něj může niterně uvědomit, že se dopustil čehosi špatného a objevit v sobě autentickou vůli k mravní obrodě. Na podobných základech stojí i sekulární varianta tohoto postoje: pachatel, na kterého naplno nezapůsobila pouhá jeho hrozba, musí trest skutečně pocítit a skrze tuto nepříjemnou zkušenost v sobě musí probudit morální odhodlání nic podobného již v budoucnu nezakusit.⁵⁰⁶

To je ale samozřejmě jen úplný začátek. Následovat musí celý komplexní „reformativní“ program, během nějž vězeň získá potřebné užitečné návyky (nejen ty pracovní) a stane se skutečně odolným vůči všem svodům delikvence. O pedagogickém účinku trestních sankcí již bylo napsáno mnohé, bohužel však většinou zůstalo jen u samotných slov. Ve vězeňské praxi se v průběhu let dosti jasně ukázalo, že vzletné představy reformátorů narážejí na celou řadu úskalí. Přinejmenším od konce 20. století proto také mezi teoretiky i širší veřejností začala ohledně výchovného efektu trestu odnětí svobody převládat čím dál větší skepse. Zvítězil názor, podpořený i jistou empirickou evidencí, že vězení nejenže pachatele mravně nepozvedne, ale spíše se naopak může samo stát významným kriminogenním faktorem.⁵⁰⁷ Odsouzený je v něm zpravidla vykořeněn, ztrácí určité důležité návyky, ocitá se mimo své běžné sociální vazby a vstupuje namísto toho do společenství kriminálních, od nichž se může mnohému přiučit. I dnešní právní filosofie je proto ohledně výchovného účinku trestu již opatrnější a spíše připouští, že většina idealisticky motivovaných vězeňských projektů nakonec selhala. Nejlépe to koneckonců dokládají statistiky ve věci recidivy.⁵⁰⁸ Dnes se proto již najde jen málo teoretiků, kteří by vyzdvihovali nápravný účinek trestu, natož aby ho dokonce označovali za primární. Mj. i v tomto ohledu působí Beccaria, který se o možnostech pachatelovy nápravy nezmiňuje, skutečně „moderně“.

2. Zabránit pachateli v další delikvenci – i v tom byl tradičně spatřován důležitý účel trestu. Na rozdíl od předchozí teorie se v tomto případě rozhodně neočekává, že by dotyčný přestal trestnou činnost páchat o své vlastní vůli, to je (patrně oprávněně) považováno za příliš naivní, nerealistický předpoklad. Existuje přeci mnohem spolehlivější způsob, jak ho odvést z cesty zločinu: jednoduše mu páčání dalších zločinů znemožnit, a to prostřednictvím trestu. V odborné literatuře se proto v této souvislosti někdy hovoří tzv. „inkapacitací“. Některé typy trestních sankcí se samozřejmě pro tento účel hodí lépe než jiné: zatímco peněžitá pokuta toho mnoho nezmůže (dotyčný prostě zaplatí, co je na něm požadováno, ale do budoucna má již volné ruce), například zákaz činnosti (pachatel, který způsobil dopravní nehodu, nemůže na jeho základě řídit) nebo – ještě lépe – trest odnětí svobody⁵⁰⁹ jej mohou na určitou dobu v páčání trestné činnosti omezit velmi účinně. Potíž je však

⁵⁰⁵ Srov. Michael Meranze, *Laboratories of Virtue: Punishment, Revolution and Authority in Philadelphia, 1760-1835*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996, str. 140

⁵⁰⁶ Toto je ale mezní případ, u nějž není zcela jasné, zda nejde spíše o formu odstrašení. Hranice jsou tu poněkud prostupné.

⁵⁰⁷ Srov. Francis T. Cullen, Pamela Wilcox (eds.), *Encyclopedia of Criminological Theory, Volume 1*, Los Angeles: Sage Publications, 2010, str. 467n; Peter K. Ennes, *Incarceration Nation*, New York: Cambridge University Press, 2016, str. 9n

⁵⁰⁸ Právní filosof Ted Honderich uvádí kriminologickou statistiku, podle níž dva ze tří propuštěných vězňů ve Spojených státech spáchají do tří let od propuštění jiný závažný zločin. Polovina tak učiní dokonce již během prvního půl roku. Za zmínku stojí i fakt, že náchylnost k recidivě je nižší v případech vražd či znásilnění, než třeba v případech loupeží. Srov. Ted Honderich, cit. 489, str. 78

⁵⁰⁹ Pachatel se ve vězení kromě útoků na spoluvězně a vězeňskou ostrahu pochopitelně nemůže dopustit celé široké škály zločinů, ke kterým by měl příležitost na svobodě. Kriminalitu ve vězení však na druhé straně také není radno podceňovat. Například někteří obhájci trestu smrti často zmiňují statistiky, podle nichž se poměrně důležité procento vražd stane ve věznicích. Ted Honderich se zase dovolává statistiky, podle níž muži žijící na svobodě ve Spojených

v tom, že jakmile delikvent opustí vězení nebo jakmile mu třeba skončí zmiňovaný zákaz činnosti, znovu hrozí návrat do starých kolejí. Cynicky vzato, z tohoto pohledu samozřejmě nejlépe dosahuje požadovaného efektu trest smrti, neboť ten již další trestnou činnost znemožňuje zcela spolehlivě.

3. Odradit od delikvence potenciální pachatele, to je další – velmi rozšířený a opět i velmi starý – důvod, pro který se trestá. Předpokládá se, že trest může mít a také má významný preventivní účinek. Vidí-li občané, že určitá jednání, která je mohu případně lákat, budou nevyhnutelně sankcionována, raději si je rozmyslí.⁵¹⁰ V teorii se zpravidla rozlišuje mezi zvláštní (speciální) a obecnou (generální) prevencí, je ale otázkou, do jaké míry je to přesné. O obecné prevenci nemůže být pochyb: hrozba trestu působí na celou širokou veřejnost a odrazuje ji od kriminality. Je ale sporné, zda můžeme – důsledně vzato – mluvit o specifické prevenci hovořit v případě, že je trest uložen konkrétnímu pachateli. Tady přece již nejde jen o hrozbu trestu, ale o samotný, reálně uložený trest. Pokud na pachatele výkon trestu nějakým způsobem mravně zapůsobí a on se díky tomu stane méně náchylným k případné delikvenci, je přesnější mluvit o jeho nápravě. A pokud nikoliv, je ve stejné situaci jako všichni ostatní občané: na jeho případná další jednání působí spíše hrozba eventuálních budoucích trestů, což je bezpochyby prevence generální. Koncept individuální prevence jakožto samostatné kategorie se proto zdá sporný.⁵¹¹

Pojem obecné prevence naproti tomu v relevantní literatuře nijak zpochybňován není. To ale samozřejmě neznamená, že by samotná teorie nemusela čelit jistým námitkám. Někteří kritici upozorňují, že hrozba trestu tímto způsobem může účinkovat jen na racionální bytosti, které jsou schopné dívat se do budoucnosti a dohlížet důsledky svých činů. Zdaleka všichni lidé ale takoví nejsou. V každé společnosti existuje určité procento delikventů, jež se řídí spíše vidinou momentálního prospěchu či potěšení, který zločin může přinést, a dále již nehledí, neboť jejich (v zásadě pudová) inklinace je jednoduše silnější.⁵¹² Anebo o možnosti trestního postihu sice vědí, ale spoléhají se, že mu díky vlastní šikovnosti uniknou. Konečně existuje i velmi vzácný typ zločinců, kteří jsou dokonale otrlí a nemají bázeň naprosto před ničím.⁵¹³

Podle dnešních statistik⁵¹⁴ jde nejčastěji o mladší muže, orientačně mezi osmnácti a pětadvaceti

státech ročně znásilní cca. 90 000 žen, zatímco vězni ročně znásilní nějakých 240 000 jiných vězňů. Srov. Ted Honderich, cit. 489, str. 77

⁵¹⁰ Jestliže má hrozba trestu reálně účinkovat, musí být samozřejmě také splněna. Občané musí vidět, že možnost trestu neexistuje pouze na papíře, nýbrž že se také stane skutečností, budou-li naplněny zákonné podmínky. Každý reálně uložený trest pak slouží jako příklad, že tomu tak bude. Potud o něm můžeme – bez jakýchkoliv hanlivých konotací – hovořit jako o „trestu exemplárním“.

⁵¹¹ Srov. Anthony Ellis, cit. 494, str. 21

⁵¹² V krásné literatuře popsal tento lidský typ na základě svých vlastních vězeňských zkušeností například Dostojevskij: „Nad takovými lidmi jako Petrov má rozum moc jen do té doby, než začnou po něčem toužit. Pak je nezadrží nic na světě. (...) Nějakou velkou rozvahu nebo nějaký zvlášť praktický rozum jsem u něho nikdy nepozoroval. Tihle lidé se narodí jen s jednou myšlenkou, která je podvědomě celý život pohání sem i tam, a proto se životem zmitají tak dlouho, dokud si nenajdou činnost zcela podle své chuti; za tou pak jdou hlava nehlava. (...) Divíval jsem se také, kdykoli mě přes svou zřejmou oddanost okradl; časem totiž takové záchvaty míval. To on mi ukradl bibli, kterou jsem mu svěřil, aby ji donesl z jednoho místa na druhé. Bylo to pár kroků, ale on cestou stačil najít kupce, prodal bibli a peníze hned propil. Asi měl na kořalku příliš velkou chuť, a na co měl chuť, to dostat musel. Takový člověk zabije pro pětadvacetník, aby si za něj koupil žejdlík vodky, třebaže jindy si nechá ujít statisíce.“ - Fjodor Michajlovič Dostojevskij, *Zápisky z Mrtvého domu*, Praha: Odeon, 2006, str. 95

⁵¹³ I s tímto typem člověka se Dostojevskij během pobytu ve vězení setkal, konkrétně v osobě trestance Orlova: „Byl to hrdlořez, jakých je málo, klidně zabíjel starce a děti – člověk se strašně silnou vůlí a s hrdým vědomím své síly. (...) Bylo vidět, že se dovede neomezeně ovládat, pohrdá vším trýzněním a všemi tresty a nebojí se ničeho na světě. Z něho vyzařovala jen nekonečná energie, touha po činnosti, touha po pomstě a touha dosáhnout vytčeného cíle. Mimořádně řečeno, zarazila mě jeho podivná povýšenost. Na všechno se díval nějak neuvěřitelně zvysoka, ale bez nejmenší snahy se nějak holedbat, jen tak zcela přirozeně. Myslím, že na světě neexistovala bytost, která by na něj mohla působit jenom svou autoritou.“ - Fjodor Michajlovič Dostojevskij, cit. 512, str. 50n

⁵¹⁴ Srov. např. Terance D. Miethe, Robert Frank Meier, *Crime and its Social Context: Toward an Integrated Theory of Offenders, Victims, and Situations*, Albany: State University of New York Press, 1994, str. 119; Jennifer Schwartz,

roky věku, kteří jsou ke zločinnosti (v souvislosti s násilnými trestnými činy někdy nazývanými jako „testosteronová zločinnost“⁵¹⁵) nejnáchylnější, neboť na ně pohružka trestu z různých důvodů neúčinkuje. Obhájeví teorie generální prevence toto většinou nepopírají a rozhodně netvrdí, že by hrozba trestu měla působit na všechny bez rozdílu. Pouze zdůrazňují, že na většinu občanů trest skutečně preventivně účinkuje, a že již jen to je samo o sobě pozitivní.⁵¹⁶ Empirické studie jim v tomto dávají za pravdu. Pokud se zločiny z jakéhokoliv důvodu přestanou stíhat, vyšetřovat a trestat, pro potenciální pachatele to představuje významnou kriminogenní pohnutku. Jsou zdokumentovány případy společností, v nichž se zákonná moc na určitou dobu fakticky zhroutila, a v níž se občané nemuseli po určitou dobu trestu reálně obávat. Tak tomu bylo třeba v Dánsku v roce 1944, kde byla na čas fakticky rozpuštěna státní policie a míra zločinnosti se prakticky okamžitě začala podstatným způsobem zvedat.⁵¹⁷ Zajímavé je, že významný nárůst bylo možné pozorovat zejména u majetkové kriminality, zatímco počet vražd ani znásilnění nijak zásadně nestoupl. To by nasvědčovalo, že hrozba trestu skutečně odstrašuje zejména určité typy pachatelů, především ty přemýšlivější a méně impulsivní, a na jiné typy takový vliv nemá. Buď jak buď, zdá se, že i statistická data potvrzují základní intuici, že reálná hrozba trestu míru kriminality snižuje, zatímco vidina beztrestnosti ji zvyšuje.

4. Trest je podle některých teoretiků ospravedlněn také proto, že se jeho prostřednictvím směrem k celé společnosti šíří určitá důležitá zpráva. Často se proto v této souvislosti hovoří o tzv. „expresivní teorii“ – trest je tu v první řadě od toho, aby vyjádřil jisté sdělení, jehož základní ráz je zpravidla denunciační.⁵¹⁸ Trest dává společnosti na vědomí, že daný typ jednání je zavrženíhodný, nezákonný, a že si proto zasluhuje odsouzení (jak v morálním, tak doslovném smyslu slova). Jeho pachatel čelí ostudě, je určitým způsobem stigmatizován. Ve společnosti se díky tomu účinně fixuje základní představa o tom, co je ještě dovoleno a co už je zapovězeno. S takovouto úvahou se setkáváme třeba u Emila Durkheima či Jamese Fitzjamese Stephena.⁵¹⁹ Otázkou nicméně zůstává, zda máme samu skutečnost, že se společnost dozvídá o zavrženíhodném charakteru určitých činů (což už by ostatně beztak měla vědět ze samotných trestních zákonů), považovat za dobro samo o sobě. Neměli bychom takovouto zprávu považovat za hodnou ocenění až ve chvíli, kdy odstraní některé potenciální pachatele, a reálně tak přispěje k omezení kriminality? I proto je ke zvážení, zda vůbec mám v „expresivní teorii“ spatřovat samostatnou, svébytnou nauku.

5. Podobné je to i v případě posledního „externího“ ospravedlnění trestu, s nímž se v literatuře rovněž někdy setkáváme. Ani u něj není úplně jasné, zda jej máme považovat za samostatnou teorii. Trest je v tomto pojetí legitimní proto, že ubezpečuje⁵²⁰ občany dbalé zákonů o tom, že ostatní je musí – byť třeba neradi – dodržovat také. Pokud by porušení zákonů nebylo trestáno, poctiví občané, kteří je dodržují o své vlastní vůli, by se samozřejmě ocitli v nevýhodě oproti těm, kteří tak nečiní (o nich se někdy v sekundární literatuře hovoří jako o „černých pasažérech“⁵²¹). Instituci trestu je pak možné pochopit i jako určité ujištění poctivých občanů, že zbytek společnosti – či přinejmenším jeho větší část – je bude nucen v jejich správném jednání následovat. V jiném, příbuzném pojetí je pak existence trestu ujišťuje o tom, že nebudou muset vzít právo do vlastních

Meredith Conover Williams, *Crime in America, Distribution*, in: Wilbur R. Miller (ed.), *The Social History of Crime and Punishment in America: An Encyclopedia*, Los Angeles: Sage Publications, 2012, str. 385

⁵¹⁵ K tomu srov. např. R. Barri Flower, *Male Crime and Deviance: Exploring Its Causes, Dynamics, and Nature*, Springfield: Charles C Thomas Publisher, 2003, str. 10

⁵¹⁶ Srov. např. Thom Brooks, *Punishment*, Abingdon: Routledge, 2012, str. 40

⁵¹⁷ Srov. Stephan Hurwitz, Karl O. Christiansen, *Criminology*, London: George Allen & Unwin, 1983, str. 35

⁵¹⁸ Srov. Anthony Ellis, cit. 494, str. 22

⁵¹⁹ Srov. Bill Wringe, *An Expressive Theory of Punishment*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2016, str. 11

⁵²⁰ V anglosaské literatuře se z tohoto důvodu zpravidla hovoří o tzv. „Assurance Theory“. Srov. Anthony Ellis, cit. 494, str. 22n

⁵²¹ Srov. např. Pat Barclay, Toko Kiyonari, *Why Sanction? Functional Causes of Punishment and Reward*, in: Paul A.M. Van Lange, Bettina Rockenbach, Toshio Yamagishi (eds.), *Reward and Punishment in Social Dilemmas*, Oxford: Oxford University Press, 2014, str. 188

rukou, jestliže je někdo druhý poškodí. V tom, že oběti zločinů nebudou muset samy složitě usilovat o pomstu, a dále se tak zaplétat do sítě vin, ale že jejich požadavky budou naopak uspokojeny prostřednictvím platného práva, odpovídajícího jejich morálnímu citění, spatřoval hlavní smysl trestu například zakladatel školy právního realismu Oliver Wendell Holmes.⁵²²

Je ovšem sporné, zda máme skutečnost, že trestní právo kohokoliv o čemkoliv ujišťuje, považovat za samostatný důvod k jeho ospravedlnění. Právo totiž může člověka účinně ujistit jen o skutečnostech, které reálně existují. Pokud by trest nevedl k prevenci kriminality, ať již skrze to, že napraví pachatele, zabrání mu v další trestné činnosti, nebo že odstraší od delikvence či svépomoci celou širší veřejnost, nebylo by občany o čem ujišťovat. Je proto nejisté, zda tato teorie může obstát sama o sobě a ne jako pouhý derivát teorií ostatních.⁵²³

Interní teorie – v zavedené terminologii zpravidla označované jako retributivistické – pak mají tyto základní varianty:

1. Podle první teorie je trest hoden ospravedlnění čistě z toho důvodu, že si pachatel, který se provinil, za svůj zločin trpět zaslouží. Míra tohoto utrpení samozřejmě nemůže být nahodilá, ale musí důsledně vycházet z morální závažnosti zločinu – je spravedlivé, že za prosté ublížení na zdraví má pachatel trpět méně nežli za vraždu. Jak vidno, odůvodnění trestu je tu provedeno na důsledně morální bázi: pachatel porušil určitou morální normu a z tohoto porušení povstává nutnost, aby zakusil určité utrpení. Norma, kterou překročil, samozřejmě není jen morální, nýbrž je i právní. Požadavek aby trpěl však nikoliv, ten je pouze morální. A je samozřejmě namístě se ptát, zda je oprávněný. Proč by měl ten, kdo se provinil, bez dalšího trpět? Od retributivistů se dozvídáme prostě jen tolik, že si to zaslouží – jde tu patrně o určitou formu morální intuice. Otázkou ale je, proč si to zaslouží. Protože se provinil, protože se dopustil zla, odpovědí nám retributivisté a není úplně jasné, zda se jen netočí v kruhu. Další zdůvodnění již nepotřebují – uvedený princip je jasný a samozřejmě sám o sobě (v angličtině se užívá příhodného výrazu „self-evident“).⁵²⁴ Na to samozřejmě kritici ihned logicky namítnou, že na tomto principu nic samozřejmého není, že jejich vlastní morální intuice hovoří zcela jinak.

Význačný soudobý právní filosof a jeden z nejznámějších zastánců této varianty retributivismu Michael S. Moore proto také ve své knize *Placing Blame*⁵²⁵ zmiňuje příklad zvláště závažných, vysloveně odpudivých zločinů. Když se s nimi běžný člověk setká, nejenže je ihned odsoudí, ale dokonce se v něm zpravidla probudí i určité morální rozhořčení, které mu říká, že tyto prohřešky prostě nemohou ujít potrestání. Tuto „retributivistickou reakci“, která je údajně vlastní většině lidí,⁵²⁶ pokládá Moore za zcela přirozenou a na jejím podkladě se snaží doložit, že základní morální intuice retributivistů („Zločinec si zaslouží být spravedlivě potrestán“) je správná. Naše retributivistické mravní city (filosof John L. Mackie pro ně užívá prostě výrazu „retributivistické emoce“⁵²⁷) nás vedou správným směrem, tvrdí Moore, jsou dobrým „heuristickým průvodcem“ na cestě k poznání pravdy o morálních záležitostech.⁵²⁸ Navrch ještě vybízí k určitému myšlenkovému

⁵²² Srov. Oliver Wendell Holmes, *Law as Civilization*, in: tentýž, Max Lerner (ed.), *The Mind and Faith of Justice Holmes: His Speeches, Letters, and Judicial Opinion*, New Brunswick: Transaction Publishers, 2010, str. 57

⁵²³ Srov. Anthony Ellis, cit. 494, str. 23

⁵²⁴ Srov. Anthony Ellis, cit. 494, str. 49

⁵²⁵ Michael S. Moore, *Placing Blame: A General Theory of the Criminal Law*, Oxford: Clarendon Press, 1997, str. 176nn

⁵²⁶ V této souvislosti se hodí připomenout, že přesně tento druh emoce se často dostává ke slovu při rozhodování soudních porot. Jejich členové obvykle hledí v čase zpět a nikoliv vpřed – soustředí se v první řadě na spáchaný zločin a nikoliv na možnosti delikventovy nápravy či preventivní efekt trestu.

⁵²⁷ Srov. John L. Mackie, *Morality and the Retributive Emotions*, in: *Criminal Justice Ethics* 1, no. 1., 1982, str. 3nn

⁵²⁸ Srov. Michael S. Moore, cit. 525, str. 182nn; Ani toto poměrně směle tvrzení se samozřejmě nemůže vyhnout mnohým kritickým výhradám. Spoléhat na mravní citění je leckdy ošidné, neboť jen rozum dokáže vidět věci v širším kontextu, nahlížet souvislosti a porovnávat různé alternativy co do jejich důsledků. Lze si třeba představit

experimentu na bázi introspekce: člověk si má takto představit, že se dopustil skutečně těžkého, odporného zločinu. Jaká bude jeho reakce? Podle Moora velmi pravděpodobně pocítí vinu a co víc, nabude neochvějného dojmu, že by měl za své provinění trpět.⁵²⁹

Kritici samozřejmě ale zpochybňují i toto. Namítají, že popsaným způsobem to v lidské duši ve skutečnosti nefunguje: lidé ve „spravedlivém hněvu“ očekávají, že budou potrestáni poklesky druhých (velkou roli v tom hraje jejich touha po pomstě⁵³⁰), ale sami na sebe uplatňují méně náročný metr. Pokud skutečně tvrdí, že si sami zasluhují trpět, je to ve většině jen výrazem jejich snahy o myšlenkovou koherenci: nároky, které uplatňují na druhé, vztáhnou i na sebe, ale nikoliv proto, že by to tak v nejhlubším nitru cítili, nýbrž proto, že na teoretické úrovni nechtějí činit rozdíly mezi sebou a druhými.⁵³¹ Vůle přijmout utrpení za vlastní prohřešky, jak ji známe třeba z Tolstého románu *Vzkříšení* nebo ze závěru Dostojevského *Zločinu a trestu*, prý ale není většinou lidí vlastní. Jestliže tvrdíme, že bychom si zasloužili spravedlivě trpět, jde z naší strany spíše o konceptuální postoj, který s žitou realitou nemá mnoho společného, tvrdí kritici. Jedna věc je, co tvrdíme předem, a druhá věc je, jak se skutečně zachováme, když se v popsané situaci ocitneme. A zkušenost bohužel spíše ukazuje, že důležitá část lidí pak dělá všechno pro to, aby trestu unikla. Jak je z tohoto náčrtu vidět, uvedená varianta retributivismu se opírá o mnohé psychologické i metafyzické předpoklady, které nejsou zcela samozřejmé, a o jejichž oprávněnosti je možné dlouze diskutovat. Řada filosofů práva, kteří se kloní k retributivistické koncepci, proto hledá zdůvodnění postoje ještě jinde.

2. Podle jiné větve retributivismu, která byla předznamenána již u svatého Tomáše, Kanta či u Hegela, je takto trest ospravedlněn proto, že ve společnosti obnovuje nezbytnou rovnováhu, jež byla spáchaným zločinem narušena. Trest je jednoduše aktem obnovení spravedlnosti, ničím více, ničím méně. Kantovu a Hegelovu řešení se budu ještě podrobněji věnovat dále, na tomto místě je však třeba představit i přístup novější. V poválečné právní filosofii se myšlenka obnovení narušené rovnováhy pojí zejména se jménem Herberta Morrise, který na jejím základě zformuloval celou ucelenou teorii trestu, v sekundární literatuře nazývanou zpravidla jako „teorie spravedlivé distribuce“.⁵³² Stručně řečeno, ve společnosti podle Morrise vždy dochází k určité distribuci výhod a nevýhod, které jsou v přirozené rovnováze. Pachatel zločinu – na rozdíl od ostatních neochotný omezovat sebe sama – však svým činem získal oproti jiným občanům nějakou nezaslouženou výhodu, a de facto se tak nad ně povýšil a tuto rovnováhu narušil. Vzniklou nespravedlnost je třeba napravit a jediným možným prostředkem k tomu je trest.

Trestní právo na lidech požaduje, aby se podřídili určitým pravidlům, z jejichž dodržování budou mít prospěch všichni členové společnosti. Nikdo nemůže svévolně vstupovat do výsostné sféry druhého: nemůže ho jen tak připravit o život, zdraví, osobní svobodu, majetek a řadu jiných důležitých hodnot. Respektovat tato pravidla znamená určitým způsobem se omezit a vzdorovat některým přirozeným impulsům či inklinacím. Toto omezení je samozřejmě jistou nevýhodou,

mezní situaci, v níž jsme nuceni usmrtit nevinného člověka proto, abychom zachránili mnohem více jiných nevinných lidí. Přesto ale v daném případě cítíme vinu, pronásledují nás výčitky a naše morální citění nám naznačuje, že jsme neudělali dobře. Máme se jím ale řídit? Ano, neudělali jsme dobře, těžko můžeme mít ze svého počínání radost, ale co jiného se nám nabízelo? Spoléhat pouze na mravní citění nemusí být za všech okolností na místě a opírat o ně ospravedlnění trestu je přinejmenším odvážné. Srov. Anthony Ellis, cit. 494, str. 54

⁵²⁹ Srov. Michael S. Moore, cit. 525, str. 148

⁵³⁰ Toto například – v podobném duchu jako výše zmiňovaný Oliver Wendell Holmes – uvažuje i další význačný muž praxe, viktoriánský soudce a právní myslitel James Fitzjames Stephen. Ten jasně říká, že pocíťovaná nenávist a touha po pomstě jsou důležitými, neopominutelnými součástmi lidské přirozenosti, ovšem měly by být uspokojeny řádnou, institucionální cestou, nikoliv živelně. Srov. James Fitzjames Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity*, London: Smith, Elder & Co., 1874, str. 162

⁵³¹ Srov. Anthony Ellis, cit. 494, str. 53

⁵³² Srov. zejména Herbert Morris, *On Guilt and Innocence: Essays in Legal Philosophy and Moral Psychology*, Berkeley: University of California Press, 1976, str. 31nn

kteřou musejí všichni občane přijmout, má-li celá společnost fungovat a mají-li její členové užívat výhod nerušeného života. Každý člověk proto od druhých očekává, že se tak budou skutečně chovat, tj. že přijmou díleč nevhodu ve jménu uchování společenského systému, který je výhodný pro všechny. Ale člověk, který se dopustí zločinu, si najednou nárokuje více: sám se omezit odmítá, ale nadále coby „černý pasažér“ využívá předností systému, v němž se ostatní omezují. Těší se tedy neoprávněné výhodě nebo – řečeno jinými slovy – něco ostatním dluží. A trest je tu jednoduše od toho, aby tento dluh vyrovnal, aby neoprávněnou výhodou anuloval. Trest tedy v tomto pojetí ve společnosti znovu nastoluje přirozenou rovnováhu, tj. spravedlivou distribuci výhod a nevhod mezi jejími členy. To je pochopitelně možné jen tehdy, když trest ctí základní požadavek proporcionality: nevhoda, kterou pachatel způsobuje, musí odpovídat nevhodě sebeomezení, kterou on v daném případě odmítl přijmout a namísto toho podlehl sobecké inklinaci.

Tato teorie samozřejmě rovněž čelí početným námitkám. Základní potíží je podle kritiků již s pojmem „neoprávněné výhody“, kterou pachatel zločinem získává. Jak tuto nevhodu pochopit? Dozajista nemůže jít o materiální zisk, neboť u celé řady zločinů – nemluvě o pouhých pokusech – pachatel nic hmotného nezískává. Mohlo by snad jít i o určitý pocit uspokojení, jež pachatel svým činem získává. Jak ale upozorňuje Anthony Ellis, toto pojetí by mělo zhoła absurdní konsekvence. V prvé řadě je velmi obtížné, ba spíše nemožné toto uspokojení jakkoliv změřit. I kdybychom však připustili, že jej změřit můžeme, co by to znamenalo? Vezměme si třeba zločin znásilnění – tady by tvrdost trestu měla odpovídat uspokojení, které násilník v daném případě nabył. Najde se však asi jen velmi málo násilníků, kteří by vyměnili jeden takovýto moment uspokojení za řadu let ve vězení, říká Ellis.⁵³³

Pojem „neoprávněné výhody“ je proto podle něj třeba hledat ještě jinde, na abstraktnější úrovni. V tomto pojetí, které zastává například John Finnis,⁵³⁴ je pak „neoprávněnou výhodou“ již jenom to, že se pachatel prostě na rozdíl od druhých odmítl omezit, a že tedy vykonával svou osobní svobodu nelegitimním způsobem. Podstata trestu pak spočívá v tom, že mu je jeho osobní svoboda recipročně omezena. Jak ale upozorňují kritici, to může platit v případě trestu odnětí svobody, u jiných typů sankcí však tato teorie poněkud kulhá. Třeba na tělesné tresty, které měly v dějinách po dlouho dobu to nejdůležitější místo, rozhodně adekvátně nepasuje. Také je otázkou, co si počít v případě, že pachatel trest přijme dobrovolně: lze pak ještě o trestu mluvit jako o nevhodě spočívající v omezení individuální svobody? Konečně se mnozí kritici pozastavují i nad tím, jak míru nezbytného sebeomezení objektivně posuzovat, když u každého pachatele jsou jeho individuální inklinace různě silné. Správně bychom totiž měli hodnotit, jak intenzivně se musel pachatel omezit, aby se zločinu nedopustil, a na základě toho pak hledat takový trest, který se shodnou intenzitou omezí jeho osobní svobodu. To je ale v praxi v podstatě nemožné.

Jak je vidět, žádný z dosud načrtnutých pojmů „neoprávněné výhody“ není zrovna uspokojivý. Samotný Herbert Morris ale nabízí ještě jinou alternativu: onu „neoprávněnou výhodou“ musíme podle něj chápat v prvé řadě v relaci k ostatním, zákona dbalým občanům. Zatímco zločinec se neomezuje a přitom stále požívá výhod systému, oni se omezovat musí. Pojem „neoprávněné nevhody“ pak ale můžeme chápat ve dvojím smyslu: I. Zločinec nedodrží nějaký konkrétní právní předpis, který ostatní dodržují, a získává tím neoprávněnou výhodou. II. Zločinec není poslušný práva v obecném slova smyslu, zatímco ostatní jej poslušní jsou – i v tomto případě je zločinec zvýhodněn.⁵³⁵

Pokud jde o první případ, bývá namítáno, že na dodržování toho kterého předpisu nemají všichni občane zcela shodný zájem. Třeba předpisy, zakazující zpronevěru, jsou o poznání důležitější pro ty,

⁵³³ Srov. Anthony Ellis, cit. 494, str. 65

⁵³⁴ Srov. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1980, str. 263n

⁵³⁵ Srov. Herbert Morris, cit. 532, str. 34

kteří mají nějaký majetek, a může jim tudíž být něco zpronevřeno. Ostatní mají na dodržování těchto norem již jen nepřímý, zdaleka ne tak intenzivní zájem.⁵³⁶ Podobně předpisy chránící svobodu slova mají větší význam pro aktivní občany, kteří se chtějí vyjadřovat k veřejným záležitostem, nežli pro občany, kteří dávají přednost životu v ústraní. Ten, kdo tyto normy poruší, samozřejmě získává určitou neoprávněnou výhodu, ta je však vůči některým skupinám obyvatel větší a vůči jiným menší. Otázkou pak je, jak v takovémto případě stanovit trest, který by byl skutečně proporční k získané „neoprávněné výhodě“, když nám k jejímu změření chybí pevný referenční bod.

V principu podobným směrem míří námitky i ve druhém případě. Někdy se uvádí, že už sám fakt, že pachatel překročil hranice dovoleného, poškozuje všechny ostatní občany bez rozdílu. V hrubém pojetí by to ale znamenalo, že všechny druhy porušení práva jsou rovnocenně závažné (jde prostě bez dalšího o porušení práva), a musí na ně proto dopadnout rovnocenná sankce. To by ale v praxi bylo zcela neudržitelné, neboť zločiny (a tresty) by pak nemohly být odstupňovány co do závažnosti (a přísnosti). Ve skutečnosti však nevnímají všichni občané porušení práva shodně. Na tom, aby právo jako takové bylo skutečně dodržováno, a aby mělo ve společnosti nezpochybnitelnou autoritu, mají různí lidé různý zájem. Slabí například potřebují ochranu práva více než silní. „Neoprávněná výhoda“, kterou pachatel oproti jiným získává, se pak tedy odvíjí od toho, jak důležitý je pro něj samotného zájem na právní ochraně. To je však rovněž poměrně absurdní, v praxi těžko udržitelný závěr, neboť by vedl k tomu, že by se potom tresty (odpovídající míře neoprávněné „výhody“) neodvíjely ani tak od povahy zločinu jako spíše od společenského postavení jeho pachatele.

Jakkoliv se tedy „teorie spravedlivé distribuce“ na první pohled jako poměrně přesvědčivá a elegantní, i ona musí čelit řadě relevantních námitek. Na rozdíl od jednodušší verze retributivismu popsané sub 1. se neopírá jen o (pro řadu lidí spornou) morální intuici, ale snaží se namísto toho nabídnout konkrétní zdůvodnění oprávněnosti trestu. Daří se jí to však jen do určité míry.

Retributivismus má kromě dvou uvedených základních verzí ještě i některé jiné podoby. Ty si však nezasluhují detailnější pozornost, neboť důsledně vzato ani samostatnými teoriemi nejsou. Retributivisté takto někdy například uvádějí, že účelem trestu je poskytnout satisfakci obětem zločinu případně pozůstalým. Při bližším pohledu je ale sporné, zda vůbec jde o samostatný účel trestu. O jaký druh satisfakce se tu vůbec jedná? Jistě může jít o materiální kompenzaci, ta ale spadá především do sféry civilního práva. Pokud pachatel způsobil své oběti určitou hmotnou škodu, vzniká mu za ni odpovědnost a musí ji nahradit. Na to má poškozený nezpochybnitelný občanskoprávní nárok. V případě škody, která není hmotné povahy, má rovněž nárok na určitou materiální satisfakci. Je patrné v principu správné, pokud jsou pachatelé k tomuto vedení (jak o to usiluje například škola restorativní justice)⁵³⁷, se samotným trestem to ale nespojuje. Trest sám o sobě totiž žádnou skutečnou kompenzaci nepředstavuje. Pohled na pachatele, který zaslouženě trpí, samozřejmě může přinést obětem nebo pozůstalým určité zadostiučinění, to bezesporu ano. Podle Ellise bychom to pak ale měli nazvat pravým jménem a spatřovat účel trestu prostě v uspokojení individuální touhy po pomstě, která tu pouze není vykonána živelně, nýbrž řádnou, institucionální

⁵³⁶ Srov. Anthony Ellis, cit. 494, str. 68

⁵³⁷ Zároveň se je ale třeba ptát, zda se má přísnost vyměřeného trestu odvíjet mj. i od toho, jestli pachatel své oběti utrpěnou škodu nebo nemateriální újmu nahradil či kompenzoval. Zatímco pro zámožné delikventy nepředstavuje vyplacení finanční náhrady zpravidla žádný problém, těm chudším takováto možnost schází, ačkoliv i oni mohou mít dobrou vůli k nápravě. Když byla před nedávnem u soudu projednávána autonehoda Romana Janouška, soudce jeho trest částečně zmínil i proto, že se se svou obětí finančně vypořádal. Mezi širší veřejnost se to setkal se značnou nevolí. Lidé měli oprávněně pocit, že Janoušek, pro nějž daná částka prakticky nic neznamená, si takto de facto kupuje mírnější zacházení a získává oproti chudším pachatelům neoprávněnou výhodu. Je však pochopitelné otázkou, jak jinak motivovat delikventy k tomu, aby své oběti odškodňovali.

cestou.⁵³⁸ Ani pak ale není jisté, zda to k ospravedlnění trestu samo o sobě stačí. Co si totiž počít se zločiny, které žádnou konkrétní oběť nemají? Nebo co dělat v případě vraždy člověka, po němž nikdo netruchlí? Kdybychom spatřovali účel trestu pouze v zadostiučinění, které přinese pohled na trpícího odsouzeného obětem nebo pozůstalým, nebyl by v těchto případech k potrestání žádný důvod. Takovéto zadostiučinění tedy samo o sobě trest ospravedlnit nedokáže, význam může mít přinejlepším doplňkový.

Podobně bývá za samostatnou teorii někdy vydávána i nábožensky ukotvená nauka, podle níž je trest ospravedlněn proto, že smývá z pachatele jeho hřích (Ellis v této souvislosti hovoří o „expiation theory“⁵³⁹). Toto zdůvodnění se v dějinách dostávalo často ke slovu – jak jsme viděli, obzvlášť tomu tak bylo v předosvícenské éře, kdy pojem zločinu a pojem hříchu fakticky spadaly v jedno. Trest byl takto určitou formou pokání a očištění. Není ale jasné, zda nejde spíše jen o specifickou variantu výše uvedených teorií, zejména té nápravné. Pokud pachatel svého činu upřímně lituje a snaží se být lepším člověkem, jistě to můžeme nazývat „očištěním od hříchů“, ale v zásadě jde o jeho nápravu. Pokud se snaží usmířit se svou obětí a odčinit utrpení, můžeme v tom opět spatřovat jednoznačný výraz pokání, ale v zásadě jde o formu kompenzace, o níž byla řeč výše. Jde tu tedy spíše o určitý specifický interpretační akcent, se kterým se tu k otázce po smyslu trestu přistupuje, nikoliv však o zcela svébytnou, samostatnou teorii. Existuje ještě i řada dalších dílčích teorií (např. teorie anulace zločinu skrze trest, která ale v konečném důsledku není než variantou „teorie spravedlivé distribuce“), žádná z nich ale nemá pro nás nyní nemá zásadnější význam.

5.3.3 Účel trestu u Beccarii

Beccaria se otázce po smyslu trestu explicitně věnuje jen na poměrně malé ploše. Činí tak v patnáctém paragrafu *Traktátu* nadepsaném „Mírnost trestu“, což už je samo o sobě výmluvné. Lze z toho vyčíst, že trest nebude pojímat jako odvetu, a že cíl způsobit pachateli zločinu utrpení, které si zasluhuje, nebude zcela určitě pokládat za hlavní.⁵⁴⁰ To, co Beccaria na tomto místě o účelu trestu říká, skutečně při prvním čtení velmi přesně zapadá do typicky konsekvencialistického rámce: „Uvažující pravdy až dosud vyložené seznáme, že účelem trestu není trápení a zarmucovati bytost citlivou, ani odčiniti zločiny již spáchané. Mohl by tedy některý politický celek, který nepodléhá vášním a který naopak co nejušilovněji se snaží, aby zabránil výstřednostem jednotlivců, mohl by celek takový ovládnán býti bezúspěšnou krutostí, která je vlastní zuřivému fanatismu a tyranům, znajícím vlastní slabost? Může úpění nešťastníka od času nikdy se nevracejícího zpět požadovat činy již dokonané? Účel tudíž není jiný, nežli zameziti, aby viník působil nové škody svým občanům a zdržeti ostatní od škodlivých činů podobných. Jaké tudíž tresty a jaký způsob vykonávání trestů má býti vyvolen, aby ze stejných poměrů docílilo se dojmu co nejučinnějšího a nejtrvalejšího v myslech lidí a pocitu pokud možno co nejméně trapného pro tělo viníkov.“⁵⁴¹

Zkusme si tuto pasáž rozebrat a podívat se jednu po druhé na jednotlivé myšlenky, které v ní Beccaria vyslovuje. Hned na začátku se dozvídáme, že účelem trestu není člověka – tuto „bytost citlivou“ – jakkoliv trápení ani zarmucovat. Jak jsme však již viděli výše, bez určité míry „trápení a zarmoucení“ se žádný trest neobejde, způsobní utrpení či újmy je jedním z bytostných rysů, které dělají trest trestem. Beccaria nicméně v působení tohoto utrpení, třebaže je zasloužené, odmítá vidět samotný účel trestu. S interní teorií, která byla výše nastíněna sub 1, se tedy neshoduje, naopak. Z druhé části věty, která říká, že trest tu není proto, aby odčinil již spáchané zločiny, pak vyplývá, že mu není vlastní ani interní teorie naznačená sub 2, alespoň tedy ne v této pasáži textu. Beccariova

⁵³⁸ Srov. Anthony Ellis, cit. 494, str. 24n

⁵³⁹ Srov. Anthony Ellis, cit. 494, str. 25

⁵⁴⁰ Podle Maria A. Cattanea byl Beccaria stejně jako většina jeho současníků přesvědčen, že retributivistické zdůvodnění trestu přímo implikuje ideu pomsty, a z tohoto důvodu je proto odmítal. Srov. Mario A. Cattaneo, cit. 496, str. 83

⁵⁴¹ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 41

slova je patrně možné vykládat dvojím způsobem: jednak v zásadě přízvěrně, tedy zhruba v tom smyslu, že co se stalo, nelze odestát, že zavražděného již beztak nikdo nevzkřísí. Nabízí se ale i výklad obecnější, podle nějž nemá být účelem trestu snaha o „odčinění zločinu“ ve smyslu obnovení rovnovážného stavu. Mám za to, že Beccaria zde kloní k této interpretaci. Je ale sporné, nakolik se to slučuje s jeho společenskosmluvním zdůvodněním práva trestat (o tom dále).

Další věta jako by chtěla naznačit, že retributivismus je veden krutostí a vůbec primitivními vášněmi, zejména patrně touhou po pomstě na těle provinilého. S takovými konotacemi zde totiž Beccaria retributivní postoj líčí – vždyť hned v další větě dokonce ještě mluví o „úpění nešťastníka“, který může jen marně doufat v to, že se podaří vrátit zpět čas.⁵⁴² O tom, v čem naopak účel trestu sám spatřuje, nenechává vzápětí Beccaria čtenáře na pochybách: jsou to cíle, které byly v rámci výkladu externích teorií výše nastíněny sub 2 a sub 3. Trest má pachateli zamezit v tom, aby se dopouštěl dalších deliktů a působit i generálně preventivně na zbytek společnosti.⁵⁴³ Tento dojem pak ještě posiluje závěrečná citovaná věta, v níž Beccaria speciálně vyzdvihuje exemplární význam trestních sankcí.⁵⁴⁴ Tresty mají být vykonávány veřejně a mají být vůbec koncipovány tak, aby zachovaly v lidech silný (účinný a trvanlivý) dojem. Toto je rovněž bytostně utilitární zřetel – hledí se tu do budoucnosti, cílem trestního představení je odvést celou širokou veřejnost od kriminality, učinit z ní v jejích očích méně atraktivní možnost než dodržování zákonů, a minimalizovat tak škody, jež společnosti hrozí. Právě důraz na prevenci možných budoucích škod je společný většině externích teorií,⁵⁴⁵ což představuje další důvod, proč řadit Beccariu spíše do konsekvencionalistického tábora. Platí to tím spíše, že navrhoval posuzovat závažnost zločinů jen podle společenské škodlivosti jejich důsledků a jiné zřetele odmítal.⁵⁴⁶

Potud se tedy Beccaria skutečně jeví jako jednoznačný zastávce konsekvencionalistického přístupu, jisté dílčí retributivní aspekty lze v jeho díle přesto nalézt. Základní ospravedlnění trestu je v *Traktátu* dozajista konsekvencionalistické, pokud však jde o principy, na jejichž základě je trest v konkrétním případě ukládán, ty jsou přinejmenším zčásti retributivistické. Jde přitom o dvě odlišné roviny věci, na které jako první upozornil jeden z nejdůležitějších právních filosofů uplynulého století H. L. A. Hart ve svém díle *Punishment and Responsibility*.⁵⁴⁷ Hart si správně všiml, že diskuse mezi retributivisty a konsekvencionalisty je plná zmatků a nedorozumění, vyplývajících z určité teoretické nedůslednosti. Když hovoříme o ospravedlnění trestu, můžeme mít na zřeteli v zásadě tři různé typy otázek. 1. Jaké je obecné ospravedlnění („general justifying aim“) samotného institutu trestu a trestního systému jako takového? Jakému základnímu účelu celý trestní systém

⁵⁴² Je třeba zdůraznit, že předosvícenská trestní praxe musela mít na Beccariu v tomto značný vliv. To, vůči čemu se vymezuje je specifické pojetí „lex talionis“ s velmi krutými, bolestivými tresty, orientovanými primárně na lidské tělo.

⁵⁴³ O nápravě pachatele se zde však nemluví – koncepce vězení jakožto reformativní instituce se teprve měla zrodit a Beccaria sám patrně nepředpokládal, že by výkon trestu mohl pachatele jakkoliv mravně obrodit. Mělo bohatě stačit, pokud mu páchání zločinů na čas prostě znemožní.

⁵⁴⁴ Na tomto základě pak lze oprávněně tvrdit, že hlavní účel trestu spatřoval Beccaria v prevenci generální. Se shodnou interpretací se lze setkat i u Maria A. Cattanea či Thomase Würtenbergera. Srov. Mario A. Cattaneo, cit. 496, str. 84; Thomas Würtenberger, *Cesare Beccaria und die Strafrechtsreform*, in: Erinnerungsgabe für Max Grünhut, Marburg, 1965, str. 208n; Byla-li však řeč o exemplárním významu trestu, pochopitelně se tím nerozumí, že by Beccaria prosazoval neúměrně přísné, tj. „exemplární tresty“ v silnějším slova smyslu. Jak uvidíme dále, požadavek proporcionality pro něj byl naopak stěžejní. K tomu srov. Mario A. Cattaneo, cit. 496, str. 85

⁵⁴⁵ Tato tendence je patrná například u Barbary Woottonové, jedné z čelních představitelky poválečného konsekvencionalistického proudu. Srov. Barbara Wootton, *Crime and the Criminal Law*, London: Steven & Sons, 1981

⁵⁴⁶ Retributivismus – obzvlášť v prvním naznačeném pojetí – přitom tradičně klade důraz na pachatelovo individuální provinění, za které si zasluhuje být potrestán. Negativní společenské následky zločinu retributivisté v principu nepodceňují, jsou pro ně však až sekundární. Pokud pachatel poruší určitou trestní normu, ale jeho čin zůstane zcela bez následků, pořád si podle nich za své morální provinění trest zasluhuje.

⁵⁴⁷ H. L. A. Hart, *Punishment and Responsibility: Essays in Philosophy of Law*, Oxford: Oxford University Press, 2008, str. 1-27

slouží, jakému morálnímu nároku má vyhovět? 2. Kdo konkrétně může být potrestán? Na základě jakých principů mají být tresty individuálním občanům ukládány? 3. Podle jakých kritérií máme v daném případě určit konkrétní podobu trestní sankce? Jak tvrdý má trest být? A Hart ukazuje, že na každou z těchto otázek lze odpovědět jiným způsobem a nemusí v tom být nutně žádný rozpor. Obecné ospravedlnění trestu může být konsekvencialistické, ale při aplikaci práva v individuálních případech se mohou ke slovu dostat i principy retributivistické.⁵⁴⁸

Pokud tímto prismatem nahlédneme text *Traktátu*, můžeme si povšimnout některých retributivistických aspektů, a to zejména v otázce, koho a jak trestat. Trestán má být v jeho pojetí ten, kdo porušil společenskou smlouvu, tj. ten kdo si nadále osoboval její dobrodiní, ale odmítal se ve svém egoismu omezit. To v jistém smyslu připomíná „teorii spravedlivé distribuce“, jak byla naznačena výše. U Beccarii však tento koncept neslouží k obecnému ospravedlnění institutu trestu (bod 1. Hartova členění), ale má svůj význam v otázce, na koho má trest dopadnout (bod 2. Hartova členění). Z textu *Traktátu* přitom jednoznačně vyplývá, že trest musí být bez výjimky uložen každému, kdo vstoupil do výsostné sféry druhého člověka a snažil se „uloupit částky jeho svobody“. Žádné utilitární hledisko se tu uplatňovat nemá, základní rovnice je jednoduchá: dotyčný porušil společenskou smlouvu, ergo musí být potrestán.

Například David B. Young ovšem zachází dále a v článku *Cesare Beccaria: Utilitarian or retributivist?*⁵⁴⁹ vystupuje proti dominantnímu mínění většiny Beccariových interpretů a snaží se ukázat, že Beccaria byl v první řadě retributivistou, který do svého učení pouze inkorporoval některé utilitární elementy. Young toto tvrzení opírá zejména o Beccariovo důsledné lpění na ochraně některých individuálních práv, nad nimiž nemůže jakákoliv utilitární výhoda za žádných okolností převážet, a zejména o způsob, jakým lombardský filosof konstituuje právo státu trestat. Ten je podle Youngova mínění svou nejvlastnější povahou retributivistický. Když zločinec porušuje společenskou smlouvu, nárokuje si větší díl svobody než mu skutečně náleží (snaží se „uloupit sobě i částky jiných), a získává tak nad ostatními neoprávněnou výhodu. Za to si zasluhuje být potrestán. Když tak veřejná moc učiní, odstraňuje tím umělou a nespravedlivou nerovnováhu, která zločinem vznikla. To v tomto případě skutečně v zásadě odpovídá interní teorii, jak byla načrtnuta výše sub 2, byť na jiném, výše citovaném místě zase Beccaria otevřeně říká, že cílem trestu rozhodně není zločin odčinit. Young těmto protikladným slovům ale nepřikládá větší význam a zaměřuje se spíše na společenskosmluvní ospravedlnění práva trestat, kterému přikládá fundamentální význam. Všechny utilitární aspekty Beccariova učení (včetně výslovného prohlášení, že účelem trestu je toliko generální prevence a inkapacitace a odstupňování tvrdosti jednotlivých trestů dle společenské škodlivosti zločinů, na něž dopadají) jsou pak pro něj již jen sekundární. Osobně však tuto Youngovu argumentaci nepokládám za příliš přesvědčivou. Z Beccariova pojetí práva trestat nelze automaticky usuzovat na retributivistické pojetí účelu trestat – oprávnění, o které se veřejná moc ve svém výkonu opírá, totiž není totéž jako účel, kterému tím slouží. Pokud zůstaneme věrní dikci *Traktátu* a nebudeme se uchylovat k přehnaně „tvůřivým“ interpretacím, musíme spíše konstatovat, že Beccaria v porušení společenské smlouvy spatřuje právní titul, na základě kterého veřejná moc ukládá trest. Účel tohoto sankcionování, a tedy i obecné ospravedlnění trestu („general justifying aim“), však vidí v generální prevenci a inkapacitaci. Retributivistické zdůvodnění práva trestat mu pak slouží jako vodítko v otázce, na koho a za jakých podmínek má sankce dopadnout. Čili Beccaria je primárně utilitaristou a teprve sekundárně retributivistou, ne naopak, jak tvrdí Young.

Young dále správně upozorňuje, že napříč Beccariovým dílem se opakovaně setkáváme s výrazným akcentem na absolutní, nezadatelná práva jednotlivce, která nemohou ustoupit žádnému utilitárnímu

⁵⁴⁸ Hart naznačuje, že na základě konsekvencialistického ospravedlnění trestu postupuje zákonodárce, když formuluje obecné trestní zákony, zatímco soudce, který je aplikuje v právním životě, se řídí spíše retributivistickým zřetelem.

⁵⁴⁹ Srov. David B. Young, *Cesare Beccaria: Utilitarian or retributivist?*, in: *Journal of Criminal Justice*, vol. 11, no. 4, 1983, str. 317nn

účelu, byť sebevýznamnějším. Young v tomto spatřuje jednoznačný retributivistický aspekt jeho učení, kdy posvátné principy nemohou ustoupit přizemnějším „počtářství“. Například trest smrti – jak ještě dále uvidíme – odmítá Beccaria na základě řady utilitárních argumentů, tím nejdůležitějším je však pro něj existence práva na život, jehož se žádný jedinec nemůže vzdát. To pro něj (až na dvě zcela mimořádné výjimky) představuje nepřekročitelnou mez a žádná hlediska užitečnosti to nemohou změnit. Stejně tak se i zcela bezpodmínečně vyslovuje pro zákaz mučení. A podobnou nekompromisnost osvědčuje Beccaria ještě i na jiném místě *Traktátu*, a to když se věnuje problému konfiskace jmění jakožto jedné z forem trestní sankcí. Konfiskaci odmítá nejprve proto, že nespravedlivě dopadá na delikventovu rodinu, která se přitom nijak neprovinila. Je-li například odsouzený vyhoštěn ze země a ještě všechn jeho majetek spadne do klína panovníkovi, není to podle Beccarii spravedlivé. Vyhnanství se podle něj „vzhledem k politickému tělesu“ fakticky rovná smrti, takže zločincovy statky by spíše měly připadnout jeho zákonným dědicům. Významnější pro nás ale je, že Beccaria poté připustí i možnost praktického, ryze utilitárního protiargumentu, aby jej však hned vzápětí odmítl s poukazem na vyšší hlediska spravedlnosti: „Jestliže někteří tvrdili, že konfiskace tvořily závoru proti krevní mstě a soukromé převaze, přece nejsou spravedlivy, poněvadž, aby byly takovými, musely by býti nutny, a užitečná nespravedlnost nemůže býti trpěna oním zákonodárcem, který chce zavřítí všechny brány bdící tyranii, která svůdně líčí okamžitě dobro a blaženost několika málo vznešených jednotlivců, nedbajíc zkázy budoucí a záhuby bezčetných chud'asů.“⁵⁵⁰

Ponechme nyní stranou poslední, sociálně kritickou část této promluvy a zaměřme se toliko na požadavek ochrany spravedlnosti a individuálních práv, který zde Beccaria vyslovuje velmi rezolutně. Jasně naznačuje, že hledisko společenské užitečnosti nemusí být za všech okolností hlediskem nejvyšším, a že existují i hlediska jiná, která nad ním mohou – přinejmenším v některých situacích – převážít. Důraz na individuální práva, spravedlnost a odpor k utilitárním úvahám – to vše přitom mají podle Younga být esenciální znaky retributivismu. Young z toho vyvozuje, že pokud Beccaria takovouto principiálnost na některých místech projevuje, jedná se o jednoznačně retributivistický aspekt jeho učení. Potíž je však v tom, že nic z toho, co Young ve prospěch této teze uvádí, se ani vzdáleně netýká otázky po účelu trestu, v jejím řešení jsou přitom hodnoty společenské užitečnosti pro Beccariu klíčové. Hned vzápětí také uvidíme, že přesně toto bylo důvodem útoku, který proti němu podnikl Kant. Vyvozovat ze skutečnosti, že Beccaria v určitých, bezprostředně nesouvisejících případech důsledně trval na zachovávání principů spravedlnosti a utilitární hlediska odmítal, dalekosáhlý závěr, že byl retributivistou, proto podle mého soudu nelze.

Za pozornost konečně stojí i fakt, že Beccaria se na rozdíl od jiných autorů nedomnívá, že by trest mohl jakkoliv přispět k pachatelově nápravě. V tom lze spatřovat výraz jistého zdravého realismu, který je o to cennější, že autor *Traktátu* se pochopitelně ještě nemohl seznámit s pozdějšími (vesměs neúspěšnými) pokusy realizovat v rámci vězeňství sofistikovanou „trestní pedagogiku“. Jeho přínos pak podle mého soudu spočívá i v tom, že se na základě jeho vystoupení začalo v právní a morální filosofii o účelu trestu živě diskutovat. Byly to koneckonců především Beccariovy utilitaristicky laděné úvahy o smyslu trestu a o nepřípustnosti trestu smrti, jež přiměly Kanta k jeho známé reakci.

5.3.4 Odpověď Kantova

Kant formuloval svou teorii trestu v *Metafyzice mravů* z roku 1797, tedy v době, kdy se Beccariovo dílo již těšilo značné proslulosti. Beccariově argumentaci v otázce trestu smrti tu věnuje jeden odstavec a rezolutně ji odmítá jako pouhou sofistiku (více k tomu v kapitole 5.6.1). Zároveň zde ale také předkládá své vlastní ospravedlnění trestu, které představuje významnou alternativu vůči pojetí Beccariovu. Jelikož český překlad *Metafyziky mravů* neexistuje, omezím se tu na základě anglické

⁵⁵⁰ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 53

verze textu⁵⁵¹ na parafrázi jeho základního sdělení.

Kant nejprve odlišuje trest podle práva (*poena forensis*) od obecnějšího pojmu trestu, který nazývá trestem přirozeným (*poena naturalis*). Na čistě morální úrovni se ten, kdo dal průchod neřesti a dopustil se něčeho zlého, podle Kanta trestá sám, zcela bez vědomí zákonodárce. O tom se ale Kant dále rozšiřovat nehodlá, v centru jeho pozornosti stojí trest uložený pachateli zločinu podle práva.⁵⁵² A ten má podle něj přijít primárně proto, že se pachatel dopustil tohoto zločinu, nikoliv jako prostředek k jakémukoliv jinému dobru, ať už jde o dobro společnosti jako takové, dobro oběti či pozůstalých nebo samotného pachatele (typicky jde o jeho nápravu). Trest je takto v Kantově pojetí „kategorickým imperativem“ – obnovuje spravedlnost zcela bez ohledu na možné pozitivní nebo negativní společenské následky.⁵⁵³ Kant se zde otevřeně a principiálně obrací proti utilitaristickému „počtářství“, které bylo v této věci vlastní i Beccariovi, a zdůrazňuje, že spravedlnost je tou nejvyšší hodnotou, bez které by lidský život již neměl žádnou cenu. Spravedlnosti tedy musí být učiněno za dost stůj co stůj a rozhodně s ní není možné jakkoliv obchodovat a obětovat ji domněle užitečným cílům. Odtud také slavný Kantův výrok, podle nějž i v případě, že by se občanská společnost rozhodla sama rozpustit, pořád by musel být popraven poslední vrah sedící ve vězení.

Velkou roli v tomto ospravedlnění samozřejmě hrají i Kantovy hlubší etické předpoklady. Kant, jak známo, odmítal jednat s člověkem jako s pouhým prostředkem, lidská bytost pro něj vždy představovala konečný cíl. Pokud ale trest ospravedlnujeme jakýmikoliv vnějšími užitečnými cíli, jednoznačně se této maximě zpronevřujeme.⁵⁵⁴ Všechny úvahy o generální prevenci, individuální nápravě proto mohou být přinejlepším sekundární: na prvním místě musíme vidět jednotlivce, který se dopustil zločinu a zaslouhuje si trest. Ten přitom musí přijít na bázi prosté ekvivalence v duchu tradičního *ius talionis*: kdo vzal druhému život, musí o něj být připraven.⁵⁵⁵ Nejedná se tu však o pouhou „primitivní“ odplatu, nýbrž o neosobní výkon spravedlnosti, která nesleduje žádné individuální, rodové ani jiné motivy. V Kantově pojetí, které musíme vnímat v úzké souvislosti jak s „kategorickým imperativem“, tak především s „universálním principem práva“, jde o to, že zločinec svým činem útočí na obecný princip a tím de facto ohrožuje sebe sama. Zloděj takto například svým činem jen nepřipravuje jiného konkrétního člověka o jeho majetek, ale především narušuje obecný institut soukromého vlastnictví, který se tím stává nejistým. Z tohoto obecného principu má přitom jinak sám prospěch, a de facto tak útočí sám na sebe. Přesně v tomto smyslu může také Kant říci: „Kdo krade jinému, krade sám sobě.“ Trest pak tento abstraktní princip

⁵⁵¹ Srov. Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996

⁵⁵² Pro Kanta jsou veškerá individuální práva pouze provizorní, dokud není ustavena veřejná moc (on sám ve své specifické terminologii, poněkud odlišné od té dnešní, hovoří o „občanské společnosti“), která je bude chránit a vymáhat. Když soud vynáší svůj rozsudek o zločinu a trestu, jde o autoritativní výrok směřující k ochraně individuálního práva a individuální svobody. Kantův „universální princip práva“ nám říká, že náš čin je podle práva potud, pokud v souladu s universálním zákonem umožňuje koexistenci jednotlivcovy svobody se svobodou všech ostatních. Svoboda (a oprávněné zájmy) druhých tedy představuje nepřekročitelné hranice naší vlastní svobody. A trestní právo se v Kantově pojetí dostává ke slovu vždy, když je tato hranice překročena. K tomu srov. např. Nelson Thomas Potter Jr., „*The Principle of Punishment Is a Categorical Imperative*“, in: Jane Kneller, Sidney Axinn (eds.), *Autonomy and Community: Reading in Contemporary Kantian Social Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1998, str. 171

⁵⁵³ Jak správně upozorňuje George P. Fletcher, pojem kategorického imperativu, se kterým Kant v této pasáži operuje, je třeba odlišovat od jeho proslaveného, obecně etického konceptu kategorického imperativu. Zde tento pojem znamená jen bezvýhradnou nutnost podrobit se při trestání obecným a universálním zákonům a aplikovat je bez zřetele k jakýmkoliv jiným zájmům. Srov. George P. Fletcher, *Punishment and Responsibility*, in: Dennis Patterson (ed.), *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2010, str. 507

⁵⁵⁴ Není bez zajímavosti, že ve shodném duchu se vyjádřil i Marx, když ironizoval čistě utilitární zdůvodnění trestu. Marx se ptal: „Jaké máte právo trestat mě, když vám jde jen o zastrašení nebo nápravu ostatních?“ Srov. Karl Marx, *Capital punishment*, in: Jeffrie G. Murphy (ed.), *Punishment and rehabilitation*, Belmont: Wadsworth, 1973, str. 91 (volný překlad autora)

⁵⁵⁵ Jak správně ukazuje Allen W. Wood, pro Kanta je princip *ius talionis* především – pokud ne výhradně – naplněním požadavku proporcionality mezi závažností zločinu a tvrdostí trestu. Srov. Allen W. Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, str. 212

uskutečňuje v praxi a obnovuje rovnováhu, kterou zločinec svým činem narušil. V rámci provedeného náčrtu základních variant retributivismu se tedy u Kanta setkáváme jak s teorií uvedenou výše sub 1, tak především s teorií uvedenou sub 2.

Celkově lze říci, že Kantovo ospravedlnění trestu je téměř dokonalým protipólem toho Beccariova. Kant odmítá utilitaristické „kupčení“ z výsostně principiálních pozic – je pro něj nepřipustné, aby nad principy spravedlnosti bylo cokoliv nadřazováno. Z hlediska běžného chodu života sice ignorování spravedlnosti může přinést určité dílčí výhody, toho si je dobře vědom, takový život podle něj ale postrádá jakoukoliv hlubší hodnotu. A o tu mu zjevně jde především. Netvrdí přitom, že by se s trestem některé užitečné důsledky pojit nemohly (jak generální prevence, tak třeba i individuální náprava mohou k upevnění spravedlnosti ostatně přispět), zásadně v nich ale odmítá vidět primární ospravedlnění trestu. To je pro něj výrazem přízemního, „počtářského“ myšlení, které je nevšimavě ke skutečným hodnotám a jenom sčítá náklady a výnosy.

Spor o ospravedlnění trestu je takto rovněž projevem o mnoho hlubšího sporu mezi dvěma základními školami morální filosofie. Kantova deontologická etika a utilitarismus představují dva protichůdné směry, jejichž zastánci vedou už celá desetiletí dlouhou a dodnes neukončenou diskusi.

5.3.5 Odpověď Hegelova

Hegel se otázce po účelu trestu poměrně obsírně věnuje ve svých *Základech filosofie práva* a kromě jiného se tu i výslovně vypořádává s některými Beccariovými myšlenkami.

Celou Hegelovu politickou a právní filosofii lze přitom pochopit jako pokus o usmíření části a celku, individuální vůle a společnosti prostřednictvím práva. Právo se takto stará o to, aby svoboda nebyla pouhou libovůlí: „To, že nějaké jsoucno vůbec je jsoucnem svobodné vůle, je právo. Právo je tedy vůbec svoboda jakožto idea.“⁵⁵⁶ Každý zločin je pak nutno chápat především právě jako útok na právo, a to jak na subjektivní právo konkrétního poškozeného, tak i na právo objektivní – to patrně především. Zločin je tedy de facto negací práva, je to „neprávo.“⁵⁵⁷ Zločinec se svým jednáním nedopouští jen „násilí“ či „donucení“ na druhém člověku, ale zároveň – což je ještě důležitější – i znásilňuje právo v abstraktnějším smyslu slova. A to nemůže – přesně v duchu interní teorie popsané sub. 2 – zůstat bez odpovědi. Touto odpovědí je v Hegelově dialektickém pojetí trest: je-li zločin negací práva, trest je negací této negace, která obnovuje právo v celém jeho majestátu.⁵⁵⁸ Trest tu tedy není vyjádřením pouhé „subjektivní vůle“, není osobní mstou, která mnohdy vede jen k dalšímu řetězení násilí, často na rodové bázi,⁵⁵⁹ nýbrž projevem „obecné vůle“, obecné, neosobní

⁵⁵⁶ Georg Wilhelm Hegel, cit. 3, str. 66

⁵⁵⁷ „Protože vůle je, jen pokud má jsoucno, idea nebo skutečně svobodná a jsoucno, do něhož se vložila, bytí svobody, ruší se násilí nebo donucení ve svém pojmu bezprostředně samo, jakožto projev vůle, který překonává projev nebo jsoucno vůle. Násilí nebo donucení je proto, abstraktně vzato, *neprávní*.“ - Georg Wilhelm Hegel, cit. 3, str. 124

⁵⁵⁸ Zločin sám o sobě nepředstavuje pro Hegela nic pozitivního, v jeho pojetí je to akt zcela nicotný: „Zločinem se něco mění a věc existuje v této změně; ale tato existence je opak jí samé a potud v sobě nicotná. Nicotnost je chtít překonat právo jakožto právo. Právo je totiž jakožto absolutno nepřekonatelné, projev zločinu je tedy o sobě nicotný a tato nicotnost je bytností účinku zločinu. Avšak to, co je nicotné, musí se jako takové manifestovat, to znamená, že se musí ukázat samo jako porušitelné. Čin zločinu není něco prvního, pozitivního, k čemuž by se připojil trest jako negace, nýbrž je něčím negativním, takže trest je jen negací negace. Skutečné právo je nyní překonáním tohoto porušení a právě v tomto překonání se ukazuje jeho platnost a osvědčuje se jako nutné zprostředkované jsoucno.“ - Georg Wilhelm Hegel, cit. 3, str. 128

⁵⁵⁹ Hegel byl – jak známo – schopen vnímat věci v širším dějinném kontextu, sledovat „vývoj ducha“ od primitivních počátků až po vyspělejší současnost. Dobře si proto uvědomoval, že trest byl v dějinách zprvu pojímán především jako osobní pomsta a jasně vnímal i konkrétní úskalí, která to s sebou nese: „Překonání zločinu je v této sféře bezprostřednosti práva zprvu *pomsta*, spravedlivá co do *obsahu*, pokud je odplatou. Avšak co do *formy* je jednáním *subjektivní* vůle, která může vložit *svou nekonečnost* do každého porušení, jež se stalo, a jejíž spravedlnost je proto vůbec nahodilá, rovněž tak je také *pro druhého* jen jako *zvláštní* vůle. Pomsta se tím, že je pozitivním jednáním

spravedlnosti. Netrestá se proto, že někomu konkrétnímu bylo způsobeno nějaké partikulární „zlo“, které máme splatit jiným „zlem“, nýbrž proto, že utrpěla sama spravedlnost. Trest přitom musí na zločin odpovědět jeho vlastním jazykem. Je-li podstatou zločinu určité donucení, musí být přítomno i v samotném trestu: „Donucení má reálné znázornění toho, že se ve svém pojmu ruší, v tom, že je donucení překonáváno donucením; donucení je proto nejen podmíněně právní, nýbrž nutné – totiž jako druhé donucení, které je překonáním prvního donucení.“⁵⁶⁰

Když je zločinec tomuto „donucení“ podroben, je tím vlastně vyznamenán. Tím, že mu ukládáme trest, v něm zároveň podle Hegela uznáváme racionální bytost a uskutečňujeme jeho „právo být potrestán“.⁵⁶¹ Smyslem trestu totiž není jen restaurovat právo jako takové, byť právě v tom máme spatřovat jeho hlavní účel, ale zároveň i náležitě přistoupit k pachateli zločinu: „Porušení, které postihuje zločince, je nejen o sobě spravedlivé – jakožto spravedlivé je zároveň jeho o sobě jsoucí vůlí, jsoucnem jeho svobody, jeho právem –, nýbrž je i právem kladeným na zločince samotného, tj. kladeným v jeho jsoucí vůli, v jeho jednání. Neboť v jeho jednání jako jednání někoho rozumného spočívá, že je něčím obecným, že je jeho prostřednictvím nastolen zákon, který on v tomto jednání pro sebe uznal, pod který tedy může být subsumován jako pod své právo.“⁵⁶²

Hegel tuto myšlenku vyslovuje v přímé reakci na učení německého právního vědce a autora bavorského trestního zákoníku Anselma Feuerbacha, pro nějž byl hlavní účel trestu generálně preventivní. Trestní sankce jsou tu v jeho pojetí od toho, aby odstrašily potenciální pachatele zločinů, a přispěly tak ke snížení kriminality. Jak již víme, k tomuto základnímu ospravedlnění trestu se hlásil i sám Beccaria, takže Hegelovu kritiku můžeme s klidným svědomím vztáhnout i na něj. Hegel proti tomu namítal, že pokud chceme občany odstrašit od delikvence prostřednictvím nějaké hrozby, neuznáváme v nich jejich svobodnou vůli a fakticky je tím ponížujeme na pouhou zvířecí úroveň. Dodnes jsou také hojně citována tato jeho slova: „Taková hrozba pokládá člověka za nesvobodného a chce ho donutit pomocí představy nějakého zla. Právo a spravedlnost však musí sídlit ve svobodě a ve vůli a nikoliv v nesvobodě, na niž se obrací hrozba. S takovým zdůvodněním trestu je to, jako když se na psa zvedne hůl, a s člověkem není jednáno v souladu s jeho ctí a svobodou, nýbrž jako se psem.“⁵⁶³

Tato slova působí velmi efektně a na první pohled i dávají jednoznačný smysl. Při bližším zkoumání ale po mém soudu působí spíše jako projev silně spekulativní, realitu ignorující metafyziky. Už sama základní úvaha, podle níž hrozba trestu automaticky pokládá člověka za nesvobodného, je navýsost sporná. Jakákoliv pohrůžka – a pohrůžka trestem v tom není žádnou výjimkou – totiž přece z podstaty věci v člověku předpokládá svobodnou vůli a snaží se na ni působit. Člověk pohrůžky může, ale nemusí uposlechnout. Pokud neuposlechne, ponese určité sankce, to ano, pořád má ale na výběr. Každopádně je na něm, aby si svobodně vyhodnotil, zda chce nebo nechce pohrůžce vyhovět – kdyby tomu tak nebylo, neměla by koneckonců hrozba žádný smysl. Trestní

zvláštní vůle, stává novým porušením: upadá jakožto tento rozpor do nekonečného progresu a dědí se neomezeně z pokolení na pokolení.“ - Georg Wilhelm Hegel, cit.3, str. 134

⁵⁶⁰ Georg Wilhelm Hegel, cit. 3, str. 124

⁵⁶¹ S takovouto myšlenkou se setkáváme i v povídce *Nehoda (Die Panne)* Friedricha Dürrenmatta, který se otázkami zločinu a trestu a individuální odpovědnosti ve svém díle opakovaně zabýval. Hlavní postava příběhu, obchodní zástupce s textilím, havaruje v cizím městě se svým automobilem a musí tu zůstat přes noc. Nehoda ho zavede nečekaným směrem. Je zde pozván na večeři – jeho hostitelem je bývalý soudce a přítomni jsou i další právníci. Během večeře se rozjede hra, která zkraje působí jen jako nevinný vtip, ale která postupem času nabírá na intenzitě i vážnosti. Obchodní cestující se zde v pomyslném trestním procesu ocitá v roli obžalovaného – je mu kladeno za vinu, že zabil svého nadřízeného. Jeden z právníků, vystupující jako jeho obhájce, se snaží „tribunál“ přesvědčit, že dotyčný je trestně neodpovědný. Ten to ale v určité fázi rozhořčeně odmítá a rezolutně trvá na svém „právu být potrestán“. V podtextu je přitom cítit zřetelný hegelovský akcent: pokud v člověku neuznáváme právně a morálně odpovědného činitele, zároveň ho připravujeme i o jeho důstojnost.

⁵⁶² Georg Wilhelm Hegel, cit. 3, str. 130

⁵⁶³ Georg Wilhelm Hegel, cit. 3, str. 130

právo přistupuje k lidem jako k bytostem nadaným svobodnou vůlí a v zásadě jim říká: „Dělej si co chceš, pokud se ale rozhodneš pro toto a toto jednání, musíš počítat s určitými následky.“ Celá analogie se psem je pak v tomto ohledu podle mého soudu lichá – bereme na psa hůl a on na ni reflexivně reaguje, ale rozhodně se svobodně nerozhoduje. Člověk, který stojí před volbou, zda spáchat či nespáchat zločin, však ano. Jeho rozhodování musí počítat s některými neblahými konsekvencemi, které mu hrozí, pořád je to ale v základu svobodné rozhodování.

Podobné je to i s konceptem „práva na trest“. I ten se zprvu jeví velmi přesvědčivě, ale také musí čelit jistým kritickým výhradám. Již samotný pojem práva totiž předpokládá určitou svobodu a autonomii jedince, který je jím nadán. Dotyčný se může rozhodnout, zda chce nebo nechce své oprávnění realizovat – třeba pokud jde o právo na svobodu projevu, je jen na něm, zda ve veřejném prostoru promluví nebo bude mlčet. V případě „práva být potrestán“ ale samozřejmě žádnou takovou volbu nemá, prostě bude potrestán a tím je věc vyřízena. Podobně bychom mluvit třeba i o právu umřít, které každý dříve či později „realizovat“ musí, ale nemá žádnou možnost se jeho „realizace“ vzdát. Takovou námitku by však Hegel patrně odbyl jako čiré sofisma – a dost možná právem. Zločinec se totiž podle něj svobodně rozhodl již v okamžiku spáchání zločinu a trest toto jeho rozhodnutí jako svobodné uznává. Je jasné, že Hegel míří k čemusi obecnějšímu – ve zločinci je třeba vidět „rozumnou lidskou bytost“, ne pouhé „škodlivé zvíře“.

Uložením trestu podle něj nahlas deklaruujeme, že se rozhodoval svobodně, že jednání bylo skutečně projevem „jeho jsoucí vůle“ a vlastně mu tím i v jeho delikvenci přiznáváme základní důstojnost.⁵⁶⁴ Pokud bychom tak neučinili, nemohli bychom se potom divit, že se lidé budou jako zvířata skutečně chovat. Na tomto podkladě pak uvažují i někteří současní filosofové práva a Hegelovu myšlenku, že zločinec má určitou důstojnost, kterou trestem uznáváme, dále rozvíjejí. Nakolik jsou v tom věrní nejen duchu, nýbrž i liteře jeho díla, je samozřejmě sporné. Hegela, který nápravný účel trestu rozhodně nepovažoval za primární, se takto dovolává například Jean Hamptonová, pro níž má pachatelova zkušenost potrestání i důležitý morální rozměr. Skrze uložený trest si delikvent uvědomuje, čeho se na druhých dopustil, trest dobrovolně přijímá a znovu v sobě rozpoznává narušenou lidskost. Námitky, kterým tato (dostí idealistická) teorie musí čelit, již ovšem byly uvedeny výše (v oddílu 5.3.2).

Hegelovo pojetí trestu je třeba vnímat v širším kontextu jeho filosofického myšlení. Hegel má zřetelný sklon k obecné spekulaci a abstrakcím všeho druhu, vůči konkrétním, „přízemním“ stránkám lidského života a lidské zkušenosti je apriori přehlíživý. Ospravedlnění trestu proto podle něj musí být povzneseno nad všechna „povrchní“, utilitární hlediska: účelem trestu je primárně restaurovat spravedlnost a vše ostatní je proti tomu zcela podružné. Explicitně to říká třeba zde: „Jestliže jsou zločin a jeho překonání, které se nadále určuje jako trest, považovány jen za nějaké *zlo* vůbec, lze ovšem pokládat za nerozumné chtít nějaké *zlo* jen proto, že už je *zde nějaké jiné zlo* (...). Tento povrchní charakter *zla* je v různých teoriích trestu, teorii prevence, odstrašení, pohrůžky, nápravy atd., předpokládán jako něco *prvního*, a to co naproti tomu z trestu má vzejít, je stejně povrchně určeno jako něco *dobrého*. Nejde však ani o nějaké *zlo*, ani o to či ono *dobro*, nýbrž jde určitě o *bezprávi* a o *spravedlnost*. Oněmi povrchními hledisky je však objektivní zkoumání spravedlnosti, která je u zločinu prvním a substanciálním hlediskem, ponecháno stranou a plyne z toho samo sebou, že tím, co je bytostné, se stává morální hledisko, subjektivní stránka zločinu, smíšená s triviálními psychologickými představami o přitažlivosti a síle smyslových pohnutek oproti rozumu, o psychologickém nátlaku a působení na představu (jako by takové působení nebylo

⁵⁶⁴ Vnímaví interpreti si povšimli, že v tomto ohledu má Hegelovo pojetí trestu má přes všechny fundamentální odlišnosti paradoxně blízko k tomu Beccariovu. Když Beccaria, který vychází na rozdíl od Hegela ze společenskospoluprávní teorie, zakládá právo trestat na dobrovolném souhlasu pachatele, de facto tak také rozpoznává v pachateli morální bytost s individuální důstojností. Srov. Charles F. Abel, Frank H. Marsch, *Punishment and Restitution: A Restitutionary Approach to Crime and the Criminal*, Westport: Greenwood Press, 1984, str. 37

díky svobodě zrovna tak sníženo na něco pouze nahodilého).⁵⁶⁵

To neznamená, že o dalších partikulárních účelech trestu není možné diskutovat, především pokud jde o způsob, jakým je trest vykonáván, oním obecným ospravedlněním trestu v Hartově smyslu („general justifying aim“) ale podle Hegela rozhodně být nemohou: „Různé zřetele, které patří k trestu jakožto k jevu a jeho vztahu k zvláštnímu vědomí a které se týkají následků na představu (odstrašit, napravit apod.), jsou na svém místě, a to především s ohledem na *modalitu* trestu, snad hodny bytostného zkoumání, avšak předpokládají zdůvodnění, že trestání je o sobě a pro sebe *spravedlivé*. V tomto zkoumání záleží jedině na tom, že zločin je třeba překonat nikoli jakožto způsobení nějakého *zla*, nýbrž jakožto porušení práva jakožto práva, a potom na tom, jaká je existence, kterou zločin má a kterou je třeba překonat; ona je to pravé zlo, které je třeba odstranit, to v čem spočívá, je bytostný bod; dokud příslušné pojmy nebudou s určitostí poznány, dotud musí v názorech na trest vládnout zmatek.“⁵⁶⁶

Z uvedeného je jasně patrné, že „obecné“ má u Hegela vždy přednost před „zvláštním“. Zločin narušil řád spravedlnosti, pošlapal určitý posvátný princip a už jen proto si zasluhuje odpověď v podobě trestu, který zjedná nápravu a zločin anuluje. Samozřejmě tu ale nejde o nápravu v praktickém smyslu: to, že je někdo potrestán, následky zločinu nijak neanuluje. V případě vraždy se vynesením trestu na faktickém stavu věcí nic nezmění: oběť je mrtvá i nadále. V Hegelově pojetí jde ale o jiný, abstraktnější způsob obnovení původního stavu. Když někoho zavraždíme, samozřejmě jsme vzali život konkrétnímu člověku, ale především jsme dočasně zneplatnili obecnou normu spravedlnosti, která nám říká, že druhé lidi zabíjet nesmíme. Trest (coby jediný možný způsob, jak tohoto dosáhnout) pak musí v první řadě obnovit platnost normy, negovat negaci. Jaká role zůstává v tomto spekulativním systému pro živého člověka s jeho nedokonalou přirozeností, je ale nejisté.

Dobře je to patrné už na samotném pojmu „zneplatnění práva“. Zločinec v Hegelově pojetí normu jenom neporušuje, on jí především o své svobodné vůli upírá platnost, což je závažnější. Jak ale této myšlence rozumět? V jakém smyslu byl obecný princip zneplatněn? Znamená to snad, že nadále musí čelit pochybnostem jak ze strany samotného pachatele, tak i ze strany všech ostatních občanů, kteří jsou na základě toho nyní náchylnější k možné delikvenci? To jistě nikoliv – takovéto „přízemní“, čistě lidské hledisko nemá Hegel s největší pravděpodobností na mysli. Musíme se asi domnívat, že platnost normy je prostě bez dalšího zpochybněna na té nejobecnější možné úrovni, a že již jen tento samotný fakt si jasně říká o nápravu zcela bez ohledu na to, co si o tom konkrétní lidé myslí. Lidská perspektiva je tu záměrně eliminována: to, že lidé zpravidla vnímají především konkrétní zločin a partikulární zlo jím způsobené, není podstatné. Stanovisko tohoto druhu je jistě legitimní, rozumět mu (a identifikovat se s ním) budou ale patrně jen jedinci se zálibou ve spekulativním myšlení.

Pokud jde o Hegelův přístup k Beccariovi, ten je v zásadě velmi kritický, ale na rozdíl od Kanta však nikoliv zcela odmítavý. Hegel se dotýká jak Beccariovy konsekvencialistické koncepce trestu, tak především i úzce souvisejícího odmítnutí trestu smrti, jemuž se budu podrobněji věnovat v kapitole 5.6.2. Hegelovu námitku vůči Beccariovu abolicionismu je však dobré zmínit již zde, neboť se fakticky netýká jen otázky trestu smrti, nýbrž i samotného původu práva trestat. Hegelova

⁵⁶⁵ Georg Wilhelm Hegel, cit. 3, str. 129; Nelze si nepovšimnout, že tu Hegel útočí – byť možná ne záměrně – i na samotného Beccariu a jeho přesvědčení, že smyslové vjemy na lidi působí přesvědčivěji, názorněji, a tudíž i účinněji než hlas rozumu. Pro „spekulativního ducha“ Hegelova ražení je toto samozřejmě příliš „povrchní“ přístup, který člověka coby „rozumovou bytost“ zbytečně degraduje. O tom, zda to náhodou není prostě jen realistický odhad „lidské situace“, vůbec žádnou polemiku vést nehodlá. U Hegela to rozhodně není nic ojedinělého, jistou povýšenost vůči některým „přízemnějším“ stránkám lidské existence mu vytykala celá řada kritiků, podle mého soudu v zásadě oprávněně.

⁵⁶⁶ Georg Wilhelm Hegel, cit. 3, str. 129n

základní výhrada vychází z jeho odmítnutí společenskosmluvní teorie, proti které prosazoval organické pojetí státu: „*Beccaria* upřel státu právo na trest smrti jak známo z toho důvodu, že nemůže být presumováno, že je ve společenské smlouvě obsažen souhlas individua nechat se zabít, že spíše musí být předpokládán opak. Avšak stát není naprosto žádnou smlouvou a ani *ochrana a zajištění* života a vlastnictví individuí jakožto jednotlivců nevyjadřuje bezpodmínečně jako substanciální bytost, jež si na tento život a toto vlastnictví samo rovněž činí nárok a požaduje jeho obětování.“⁵⁶⁷

Hegel – podobně jako před ním třeba Aristotelés – považuje příslušnost člověka k obci či ke státu již za věc přirozenosti, nikoliv za výsledek dohody různých subjektů nadaných individuální (libo)vůli. Jasně říká, že „není v libovůli individuí odloučit se od státu, poněvadž jsou jeho občany už z přírodní stránky. Rozumné určení člověka je žít ve státě, a jestliže zde ještě stát není, pak přichází požadavek rozumu, aby byl založen. Právě stát musí dát svolení k tomu, aby do něho člověk vstoupil, nebo ho opustil; nezávisí to tedy na vůli jednotlivce, a stát tudíž nespočívá na smlouvě, která předpokládá libovůli. Je mylné, říká-li se, že je v libovůli všech založit stát: spíše je pro každého absolutně nutné, aby byl ve státě.“⁵⁶⁸ Zda je toto dostatečný způsob, jak se s teorií společenské smlouvy vypořádat, je ovšem sporné. Hegel ji nevyvrací prostřednictvím konkrétních argumentů, ale spíše předkládá svou vlastní, alternativní koncepci a předpoklady společenskosmluvních teoretiků označuje bez dalšího za chybné. Je přitom jasné, že v závislosti na přijatých politickofilosofických předpokladech se budou lišit i konkrétní trestněprávní závěry, které z nich vyvozujeme. Mezi kontraktualisty a zastánci organického pojetí státu dodnes probíhá rozsáhlý a poměrně komplikovaný spor, jehož není v možnostech této práce. Namísto toho zbývá doplnit, v jakém ohledu byl Hegel vůči Beccariovi přeci jen smířlivější.

Hegel v Beccariově díle nachází v zásadě dvě dílčí pozitiva: 1. Zásluhou jeho principiálního vystoupení proti trestu smrti se s tímto druhem trestu začalo více šetřit a uvažovat, pro které případy se hodí a pro které nikoliv. „Trest smrti se tím stal vzácnějším, jak to také tento nejvyšší trest zaslouží.“⁵⁶⁹ Beccaria podle Hegela otevřel velmi důležité téma veřejné diskuse, a ač se ve svém základním požadavku i jeho zdůvodnění mýlil, sama tato diskuse byla západní společnosti rozhodně kuprospěchu a napomohla k postupné humanizaci trestního systému. 2. Hegel – zcela v souladu s jeho pojetím lidské důstojnosti pachatele, který má na trest „právo“ – u Beccarii oceňuje i jeho myšlenku, že pachatel musí dát s potrestáním svůj vlastní souhlas. Hegel samozřejmě nehledá tento souhlas ve společenské smlouvě, ale – stejně jako Kant – již v samotném pachatelově činu.⁵⁷⁰

5.4 Legalita, nestrannost, mírnost, proporcionalita, neodvratnost, rychlost

Z toho, jak pojal právo trestat, následně Beccaria vyvozuje ve třetím paragrafu *Traktátu* tři základní závěry. Za prvé, že jen zákony mohou stanovit tresty za zločiny (požadavek legality). Za druhé, že posuzovat soulad či nesoulad konkrétního jednání se zákonem může jen „nezúčastněný třetí“ (požadavek soudcovské nezávislosti a nestrannosti, požadavek oddělení soudu od obžaloby). Za třetí, že tresty nemají být přehnaně kruté (požadavek mírnosti), a že mají být přiměřené závažnosti zločinů (požadavek přiměřenosti – proporcionality). K tomu pak v dalších oddílech přistupuje ještě myšlenka, že na potenciálního pachatele nejvíce působí vědomí, že se se trestu nebude moci vyhnout (požadavek neodvratnosti), a že trest přijde nedlouho po spáchání zločinu (požadavek rychlosti). Nezbyvá než probrat tyto požadavky jeden po druhém.

Ve společnosti, která chce sebe sama nazývat spravedlivou, musí podle Beccarii vládnout především

⁵⁶⁷ Georg Wilhelm Hegel, cit. 3, str. 131

⁵⁶⁸ Georg Wilhelm Hegel, cit. 3, str. 111

⁵⁶⁹ Georg Wilhelm Hegel, cit. 3, str. 131

⁵⁷⁰ K tomu srov. např. Robert R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley: University of California Press, 1998, str. 175

neosobní zákon, stojící nade všemi a nade vším.⁵⁷¹ Namísto zásady *Rex lex* („král je zákon“) má nadále platit zásada *Lex rex* („zákon je král“) – jednou z klíčových hodnot správně uspořádaného státu se stává zákonnost (legalita).⁵⁷² Pokud jde o sféru trestního práva, do ní se tato zásada promítá jednoduše: jen zákon může stanovit, jaké jednání je zločinem, a jaký trest za něj jeho případnému pachateli náleží.⁵⁷³ V latině je to vyjádřeno prostřednictvím hesla „*Nullum crimen sine lege, nulla poena sine lege*.“⁵⁷⁴ Tomu lze rozumět snadno: pokud určitý čin se všemi svými znaky není přesně vymezen v platné právní normě a není tam označen jako trestný, žádný soudce jej nemůže postihovat, a to i kdyby byl pro společnost sebenebezpečnější. Od toho se odvíjí jeden ze základních principů moderního právního státu: „Co není zakázáno, je dovoleno“, který je v dnešních právních předpisech (včetně těch ústavních) zpravidla v rozšířené podobě vyjadřován takto: „Každý může činit to, co zákon nezakazuje. Nikdo nesmí být nucen činit to, co zákon neukládá.“⁵⁷⁵ Beccaria jej v *Traktátu*, alespoň pokud jde o první část, formuluje obdobně a vyzdvihuje přitom blahodárné společenské účinky tohoto „dogmatu“. „Může obstát mínění, že každý občan má právo činit všechno, co nestojí v odporu se zákony, aniž by se obával jiné škody nežli té, která může povstati z činu samého. Jest to dogma politické, ve které by měl každý věřiti a které mělo by býti od úřední moci s neporušitelnou bedlivostí zákonů vyhlašováno; jest to posvátné dogma, bez něhož nelze mysliti společnosti mravné, a spravedlivé odměny za oběť přinesenou lidstvem ve prospěch všeobecné působnosti, pokud síly jednotlivce vystačují. Z dogmatu tohoto rodí se duchové svobodní a stateční, rodí se mysl osvícená; dogma to činí duše svobodnými a statečnými a myslí osvícenými; dodává mužům ctnosti takové, která dovede odporovati strachu a která nezná vypočítavé moudrosti, která sluší pouze tomu, kdo dovede snášeti život bídný a neurčitý.“⁵⁷⁶

Z kontextu celého *Traktátu* přitom vyplývá, že zákon musí být jasný, jednoznačně formulovaný a veřejně vyhlášený. Případný delikvent musí mít možnost se s ním seznámit dříve, než se pro

⁵⁷¹ V dějinách evropského myšlení nejde o myšlenku nijak novou. Setkáváme se s ní například již v Platónových *Zákonech* i na řadě jiných míst.

⁵⁷² Například Alessandro Barratta uvádí, že tento důraz na zákonnost, který Beccaria sdílel s dalšími představiteli klasické školy trestního práva, se v průběhu 20. století v teorii opět dočkal jednoznačné renesance: „Princip legality charakterizuje kritickou pozici klasické liberální školy vůči trestněprávní a trestněprocesní praxi ‚ancien régime‘, jakož i snahu vystavět kriminální politiku na radikálně jiných zásadách – principu humanity, principu legality a principu přiměřenosti. V tomto smyslu, jako kritická rozprava a jako radikální alternativa trestněprávního systému, vzbudila klasická liberální škola znovu pozornost těch směrů, které v opozici k pozitivistické kriminologii přesunuly zájem o kriminalitu na trestní právo.“ Srov. Alessandro Barratta, cit. 9, str. 14

⁵⁷³ Beccaria říká, že „toliko zákony mohou ukládati tresty za zločiny; tato moc se nemůže nalézati leč u zákonodárce, který představuje veškerou společnost, která jest spojena smlouvou společenskou.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 10n

⁵⁷⁴ V literatuře bývá Beccaria řazen – například vedle Mablyho – mezi jedny z prvních a nejvlivnějších zastánců tohoto principu. Srov. Stanislaw Pomorski, *American common law and the principle nullum crimen sine lege*, Warszawa: Polish Scientific Publishers, 1975, str. 13

⁵⁷⁵ Tento princip má samozřejmě relevanci hlavně v oblasti civilního práva, v němž panuje tzv. autonomie vůle, a každý občan si tedy může s druhými svobodně ujednat cokoli, co zákon nezapovídá. Trestní právo je tu především od toho, aby takovéto zákazy stanovovalo a navíc je ještě stvrzovalo hrozbou sankce.

⁵⁷⁶ Netřeba zdůrazňovat, že zde mluvíme toliko o sféře právní – to, že určité jednání nezakazuje platné právo, vůbec nemusí znamenat, že by bylo obhajitelné i morálně. Jestliže právo je jen „minimum morálky“, pro právo trestní to platí dvojnásob: represi v něm nepodléhá celá řada morálně odsouzených aktů (dnes například zrada přítele, cizoložství apod.), ale jen ta jednání, o jejichž společenské nebezpečnosti je zákonodárce aktuálně přesvědčen. U Beccarii má celá věc přitom ještě jeden rozměr: otázky ctnosti a neřesti pokládá v duchu rozšířeného osvícenského kulturního relativismu za těžko rozšiřitelné a samotné pojmy ctnosti a neřesti za nejasné a v čase a místě proměnlivé. Žádná nadčasová, kategoricky platná norma mravnosti, na základě které by bylo možno tyto otázky jednou pro vždy rozsoudit, se lidem podle Beccarii nenabízí. To představuje jasný důvod, proč tyto neurčité pojmy ze sféry platného práva vykázat a nadále právní řád stavět na důsledně sekulárních základech. Pojem „zločinu“ již proto rozhodně nemá spadat v jedno s pojmem hříchu, ale má od něj být naopak důsledně oddělen. Patrně inspirovan Montesquieum, vyslovuje se tu Beccaria v jednoznačně relativistickém duchu. Říká, že mezi lidmi „povstaly velmi nejasné pojmy cti a ctnosti, a jsou takovými proto, poněvadž se mění nejen dle převratů časových, které ponechávají jméno věci, ale mění se s řekami, které často jsou hranicemi netoliko fysické, ale i mravní geografie.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 33

dotyčné jednání rozhodne. Ono latinské heslo je proto třeba rozšířit ještě o jedno dodatečné, velmi důležité slovo: „*Nullum crimen sine lege praevia*.“ Tj., že není trestu bez *předchozího* zákona. Postihovat někoho za čin, který se stal trestným až dodatečně, není spravedlivé, a retroaktivitu trestních zákonů je proto třeba podle Beccarii vyloučit.⁵⁷⁷ Každý svobodný občan musí naopak dopředu jednoznačně vědět, podle jakých norem bude jeho jednání posuzováno – musí mít možnost se s nimi ve srozumitelné, veřejně dostupné podobě seznámit, jinak schází případnému trestu morální opodstatnění.⁵⁷⁸ Zároveň není možné trestat ani jednání, které se tomu, jež bylo vymezeno v textu zákona, sice v určitých ohledech podobá, které však všechny jeho znaky nenese. Jinými slovy, trestat podle analogie je rovněž zapovězeno.

Pozici, kterou tu Beccaria zastává, by šlo shrnout do dvou jednoduchých slov: „právní jistota“. Oproti dosavadnímu stavu, podrobněji popsanému v kapitole o předosvícenské trestní justici, má v novém trestním systému každý jasně vědět, co mu za jeho případnou delikvenci hrozí. Má mu být jasné, jakým normám se zpronevřuje, a jak za to bude sankcionován.⁵⁷⁹ A zároveň musí i vědět, že bude posuzován zcela shodně jako kterýkoliv jiný občan, jenž by se za obdobných podmínek dopustil téhož.⁵⁸⁰ Před zákonem si zkrátka všichni občané musejí být rovni. Týká se to přitom i udělovaných trestů, které se nemají nijak lišit v závislosti na osobě pachatele: „Tvrdím, že tresty mají být stejné jak pro prvního tak pro nejposlednějšího občana.“⁵⁸¹ Myšlenka je to velmi radikální a lze proti ní ihned vznést jednoduchou námitku: různí lidé nebudou pociťovat stejný trest stejně – pro některé bude velmi tvrdý, pro jiné nikoliv. Peněžitý trest v jedné určité výši má zcela jiný dopad na chudého nežli na bohatého. Pokud soudce nebude přihlížet k osobním poměrům pachatele a nebude zkoumat, jak moc se ho konkrétní sankce může dotknout, nebude míra represe určená správně a spravedlivě. Beccaria, jehož pojetí rovnosti je zde důsledně geometrické, tuto námitku odbývá poměrně jednoduše: „Kdyby někdo pravil, že tentýž trest, jsa uvržen na vznešeného a prostého, není skutečně týmž pro různost vychování, pro nečestnost, kterou rozšiřuje na rodinu vznešenou, tomu bych odpověděl, že citlivost viníkova není měřítkem trestu, nýbrž veřejná škoda.“⁵⁸² Soudce tedy nemá vůbec přihlížet k tomu, jak moc daný trest odsouzeného „subjektivně bolí“, nýbrž jen k tomu, jaká objektivní škoda byla společností způsobena. Opět tu tedy vítězí koncept důsledně neosobní spravedlnosti.⁵⁸³

⁵⁷⁷ K tomu srov. např. Ezzat A. Fattah, *Criminology: Past, Present and Future: A Critical Overview*, Basingstoke: Macmillan Press Ltd., 1997, str. 196

⁵⁷⁸ Beccaria v této souvislosti hovoří o tom, že celá veřejnost, nikoliv již jen několik vyvolených, má být nadále správcem „posvátné kodifikace zákonů“. To je možné chápat mj. i v kontextu výše popsaného procesu zrodu veřejné sféry. Veřejnost, obeznámená s platnými zákony, se tu stává významným nástrojem kontroly veřejné moci.

⁵⁷⁹ „Neznám žádné výminky z této všeobecné zásady: ‚Že každý občan musí vědět, kdy jest vinným anebo kdy jest nevinným.‘“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 79

⁵⁸⁰ Rovnost před zákonem je pro Beccariu hodnotou zcela esenciální. V jedné pasáži *Traktátu* proto například velebí švédského panovníka Gustava III. za to, že učinil občany svobodnými a rovnými „v odvislosti od zákonů“. Dokonce pak dodává, že za daného „stavu věcí“ je takováto rovnost tou jedinou možnou. Přinejmenším z některých jiných jeho výroků by přitom šlo vyvodit, že by si přál i větší rovnost majetkovou, bez které nebude možné zásadní problémy společnost vyřešit. Nyní se však „drží více při zemi“ a omezuje se toliko na rovnost před zákonem, která byla například ze strany pozdější marxistické jurisprudence vysmívána jako nicneřešící buržoazní koncepce, výhodná hlavně pro majetné.

⁵⁸¹ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 69

⁵⁸² Cesare Beccaria, cit. 1, str. 70; Beccaria ještě vzápětí dodává, že míra veřejné škody je odvislá od významnosti pachatele, ale to je tvrzení velmi problematické. U specifického typu zločinů jako jsou například „urážky na cti“ tomu snad tak v Beccariově době být mohlo, jinak je ale otázkou, v čem se liší společenská nebezpečnost vraždy spáchané zámožným šlechticem od té spáchané chudým rolníkem. Jinak se zdá, že Beccaria je v této otázce zaslepený principy, které si vytyčil, a že ho jeho geometrické uvažování zavádí příliš daleko. Princip „individualizace trestu“ v závislosti na osobních poměrech obžalovaného je dnes ostatně běžnou součástí trestních zákonů. A je tomu tak z dobrého důvodu: soudce má před sebou vždy živého člověka a bez bližšího ohledání jeho osobní situace nemůže poznat, jaký trest by pro něj byl adekvátně tvrdý.

⁵⁸³ Stojí za povšimnutí, že v době, kdy Beccaria jako člen lombardské kodifikační komise připravoval návrh nového trestního zákoníku, již tento svůj původní postoj dost podstatným způsobem přehodnotil. Jak ve své práci ukazuje Marcelo Maestro, v případě méně závažných zločinů už považoval individualizaci trestu za žádoucí a vysloveně

Jak vidno, právo musí být podle Beccarii především transparentní⁵⁸⁴ a předvídatelné, zbavené veškeré nahodilosti a libovůle – jinak nemůže být o zákonnosti řeč. Autor *Traktátu*, který se zřetelně přiklání ke kontinentální tradici psaného zákona (*lex scripta*), a který proto odmítá soudcovskou tvorbu práva, zde nepřipouští možnost, že by obecně závazné normy mohly být občanům přístupné i skrze korpus soudních rozhodnutí, nastolujících závazné precedenty pro budoucnost. Výslovně tu mluví pouze o zákonodárci a možnost soudcovské normotvorby v potaz nebere.⁵⁸⁵ Moc zákona má být v jeho pojetí důsledně neosobní, nezávislá na jakýchkoliv nahodilostech. Jak ještě uvidíme, implikace této teorie byly vpravdě dalekosáhlé.

Druhý požadavek, který zde Beccaria vznáší, volá po tom, aby justice byla nestranná, nezávislá, a důsledně oddělená od ostatních složek veřejné moci. Patrně v návaznosti na Montesquieuho a jeho koncept děly moci tu tvrdí, že „panovník, který představuje celou společnost samu, nemůže než tvořiti zákony všeobecné, které by zavazovaly veškeré členy, avšak nikoli souditi, zda někdo porušil smlouvu společenskou, neboť potom rozdělil by se národ na dvě strany, z nichž jedna zastupována by byla panovníkem, který tvrdí, že smlouva porušena byla, druhá obžalovaným, který to popírá. Proto jest nutno, aby třetí rozhodoval o pravdivosti skutečnosti.“⁵⁸⁶ Jak se zdá, Beccaria se v této otázce obrací proti dosavadním zvyklostem, nalézajícím kořeny už ve fungování Svaté inkvizice, kdy žalobcem a soudcem byla jedna a tatáž osoba (dodnes tomu přitom takto v některých zemích je a mluví se tu o tzv. „vyšetřujícím soudci“). Nyní má být soud od žaloby, reprezentující veřejný zájem, jasně oddělen, má být oním „nezúčastněným třetím“, nestranně rozhodujícím vzniklý trestní spor. Jinou věcí je, že soudce je v jeho pojetí podřízen zákonodárci ve zcela zásadním ohledu – jeho úkolem je provádět pouhou subsumpci konkrétního případu pod příslušnou právní normu a nic dalšího nezkoumat. V této činnosti má však být zcela nestranný – nemá hledět na to, kdo je pachatelem zločinu, z jaké společenské třídy pochází, jaký je jeho majetek, jakým se těší výsadám apod., a pochopitelně také nemá jakkoliv zohledňovat své osobní vztahy k předpokládanému pachateli.⁵⁸⁷ Má jej zajímat jen samotný zločin a jeho společenská škodlivost. Jakkoliv to Beccaria sám výslovně nezmiňuje, pro celou věc existuje jedna konkrétní vizuální metafora: vždy, když je na starých obrazech nebo prostřednictvím soch zobrazována spravedlnost, má oči zahalené páskou. Smysl je jasný: spravedlnost nesmí hledět na to, kdo konkrétně delikt spáchal a musí naopak důsledně eliminovat veškeré osobní sympatie či antipatie, které by mohly ohrozit správnost verdiktu.

zdůrazňoval, že například u trestů, které se dotýkají cti, bude rozdíl v citelnosti jedné a téže sankce naprosto markantní. Jinak ji bude vnímat negramotný tovaryš, jinak vysoce postavený šlechtic, zdůrazňoval Beccaria. Srov. Marcello Maestro, cit. 53, str. 145

⁵⁸⁴ Transparence byla pro Beccariu významnou hodnotou, prostupující celým jeho dílem. Když se na jiném místě *Traktátu* například věnuje trestnímu posuzování dlužníků a problematice insolvence, vyslovuje myšlenku, která zní naprosto současně: „Jak snadno by prozíravý zákonodárce mohl zameziti velikou část zaviněných úpadků, a odpomoci neštěstí nevinného průmyslníka! Veřejný i přístupný záznam všech smluv a volnost všem občanům nahlédati do listin dobře uspořádaných.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 78

⁵⁸⁵ Mnozí interpreti, mezi nimi například Newman a Marongiu, si povšimli, že Beccaria v celém textu *Traktátu* ani jednou nezmiňuje Williama Blackstonea, dost možná největší právní autoritu své éry. (Srov. Graeme R. Newman, Pietro Marongiu cit. 13, str. xlvi) Je tomu tak proto, že Blackstone – jakkoliv v řadě dílčích otázek zaujímá překvapivě „pokroková“ stanoviska, s nimiž by byl Beccaria patrně ochoten souhlasit – zůstává bezpodmínečně věrný tradici common law. Zdá se, že právě tato skutečnost ho v Beccariových očích jednou pro vždy diskvalifikuje. Autorovi *Traktátu* šlo totiž o to, aby každý občan předem jasně věděl, podle čeho bude souzen. V případě soudcovské tvorby práva toto ale nebylo z podstaty věci úplně možné, neboť závazné precedenty v něm vznikaly postupně – Beccaria tak v tomto právním systému shledával (alespoň v principu) prvek retroaktivity. Dlouhodobá zkušenost však spíše ukazuje, že individuální práva, o něž ostatně šlo Beccariovi především, byla v zemích common law chráněna patrně nejspolehlivěji. Míra právní jistoty, které se v těchto zemích občané těšili, neměla v řadě kontinentálních států obdoby.

⁵⁸⁶ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 10n

⁵⁸⁷ V moderním trestním právu jakákoliv takováto vazba, často i její pouhý náznak, zakládá důvod k vyloučení soudce z rozhodování případu.

Jako třetí tu konečně Beccaria vyslovuje principiální požadavek mírnosti trestů, následně doplněný ještě i o požadavek jeho neodvratnosti.⁵⁸⁸ Jeho slova tu nejsou zcela srozumitelná, ale zdá se, že míří proti přehnané krutosti existujících trestů, dělajících z lidské společnosti pouhé „stádo otroků“, a že naopak požadují, aby tresty byly jen tak přísné, jak je nezbytně třeba k odstrašení potenciálních pachatelů. Podrobněji – a již i o poznání srozumitelněji – pak tuto myšlenku rozvíjí v patnáctém paragrafu *Traktátu*, pojednávajícím o „mírnosti trestů“.

Podívejme se na Beccariovu argumentaci blíže. Ta se v mnohém shoduje s tou, kterou Montesquieu předkládá v *Duchu zákonů*, v určitých bodech (či akcentech) se však přeci jen odlišuje a v lecčems i zachází dál. Beccaria vychází z konsekvencionalistického pojetí trestu – jeho účelem není (a v mnoha případech ani nemůže být) spáchaný zločin napravit, neboť jeho důsledky jsou (většinou) již nevratné, nýbrž zabránit pachateli v další trestné činnosti a působit odstrašujícím způsobem na širší veřejnost (generální prevence). V její „mysli“ by měl trest zanechat stopu co možná nejsilnější, kdežto pachatele by měl „bolet“ co možná nejméně. Této tendence si povšiml Michel Foucault a formuloval na jejím základě „pravidlo dostatečné ideality“.⁵⁸⁹ Trestání podle Foucaulta již nově nepracuje primárně s tělem, nýbrž s jeho ideální „reprezentací“ – důležitější než konkrétní způsobená fyzická bolest je její představa jak v mysli pachatele, kterého zdržuje od možné recidivy, tak především v mysli ostatních členů společnosti. Dovedeno do krajnosti, jestliže by zbytek společnosti uvěřil, že pachatel byl skutečně potrestán, samotného fyzického trestu by ani nebylo třeba. V Beccariově trestní psychologii se totiž klade zvýšený důraz především na představu trestu v jeho „idealitě“, což v ryzí podobě dále uvidíme především v kapitole věnované trestu smrti. Nyní se je ale třeba zaměřit na obecné argumenty ve prospěch „mírnosti trestání“.

Důvodů pro mírnost trestů je podle Beccarii hned několik. Dříve než se dostane k jejich konkrétnějšímu nastínění, přichází autor *Traktátu* nejprve se sugestivní obžalobou starodávných, nemístně krutých a spektakulárních trestních praktik. „Kdo čítá dějiny, nestrne hrůzou nad barbarským a zbytečným mučením, které od lidí, kteří se nazývali moudřími, bylo vynalezeno a vykonáváno s chladnou myslí? Kdo necítí, kdo v hloubi srdce není rozechvěn, vida tisíce nešťastníků, které bída buď žádaná buď trpěná zákony, jež podporovaly vždy několik málo vyvolených a urážely mnohé, přivedla k zoufalému návratu do prvního stavu přírody, kteří byli obžalováni ze zločinů nemožných a vytvořených bázlivou nevědomostí, aneb kteří byli vinni z ničeho jiného vytvořených, nežli že zůstali věrnými vlastním svým zásadám, kteří byli od lidí, obdařených týmiž smysly a tudíž důsledně týmiž vášněmi, promyšlenými formalitami a pozvolnými mukami roztrháni, jsouce veselou podívanou pro zběsilou rotu?“⁵⁹⁰

Pak již Beccaria přikračuje k vlastní argumentaci, která je založena na představě člověka jako tvora nadaného svobodnou vůlí a zároveň pečlivě zvažujícího potenciální náklady a výnosy zamýšleného činu. Pro tento typ uvažování, který v člověku vidí racionálního, kalkulujícího činitele (*homo economicus*), se přitom v dnešním diskursu zpravidla užívá termín „teorie racionální volby“.⁵⁹¹

⁵⁸⁸ Je třeba podotknout, že koncept mírnosti nelze zaměňovat s konceptem proporcionality mezi spáchaným zločinem a uloženým trestem. Obecný princip, že tvrdost trestu se má odvíjet od závažnosti deliktu (že například vražda má být trestána přísněji než pouhá krádež), je vlastní všem trestním systémům bez rozdílu. Veškeré známé trestní zákony v lidských dějinách nějakým způsobem odstupňovaly závažnost jednotlivých zločinů a podle obdobné úměry za ně stanovovaly tresty – na tomto jednoduchém principu se shodovali v podstatě všichni teoretici trestního práva, lhostejno zda retributivisticky či utilitaristicky orientovaní. Koneckonců i Chamurabbiho zásadu „Oko za oko“ je kromě jiného možné pochopit i jako výzvu k důslednému zachování proporcionality mezi zločiny a tresty. Obrazně vyjádřeno, vyrazení zubu není správné trestat vypíchnutím oka, protože to by bylo neúměrné.

⁵⁸⁹ Michel Foucault, cit. 10, str. 147

⁵⁹⁰ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 41

⁵⁹¹ Teorie racionální volby je přitom považována za jeden ze základních definičních znaků klasické školy trestního práva, do níž bývá řazen coby jeden z jejích nejdůležitějších představitelů právě i Beccaria. V posledních několika desetiletích přitom zažívá teorie racionální volby v právní filosofii i kriminologii zřetelnou renesanci. Postarali se o

Člověk je v tomto pojetí tvor nadaný sebeláskou, a za všech okolností se tudíž snaží maximalizovat své osobní blaho. Kdyby ho v tom zákony nijak neomezovaly, společnost by se rychle navrátila do přirozeného stavu.⁵⁹² Tomu však naštěstí brání trestní právo, které ve své moderní, osvícenské podobě již člověka neučí, tedy alespoň ne primárně, že spáchat zločin je nemorální, ale že to jednoduše není v jeho zájmu. Trest tedy musí být důsledně koncipován tak, aby nevýhody jím způsobené převážily potenciální výhody plynoucí ze spáchaní zločinu.⁵⁹³ Převážít jej mají ale jen nepatrně, v podstatě jen o ten nejmenší „mikrogram“, který již je schopen učinit na pomyslné váze rozdíl, jinak je třeba považovat trest za „tyranský“ – Foucault v této souvislosti hovoří o „pravidle minimální kvantity“ trestu.⁵⁹⁴ Beccaria sám vymezuje toto pravidlo velmi jednoznačně: „Aby trest dosáhl svého účinku, stačí, aby zlo trestu převyšovalo dobro ze zločinu pocházející, a v toto stupňované zlo má být počítána nevyhnutelnost trestu, a ztráta dobra, jež bylo přivoděno zločinem: všechno, co nad to jest, jest tudíž zbytečným tyranstvím.“⁵⁹⁵ Ve shodném duchu pak mluví i v pasáži věnované trestu smrti: „Aby byl trest spravedlivý, nesmí míti nežli onen stupeň rozsahu, který postačuje, aby oddálil lidi od zločinů.“⁵⁹⁶ Z uvedeného je zřejmé, že Beccaria se tu především snaží šetřit zájmy jednotlivce a jeho nedotknutelná práva. Ta má veřejná moc omezovat jen v té míře, v jaké je to nutné k uchování mírového společenského soužití. Překročení této míry žádné jednoznačné výhody nepřináší⁵⁹⁷, zato má několik nevýhod.⁵⁹⁸

Zde se je třeba na okamžik zastavit. Beccaria tvrdí, že příliš kruté tresty jsou nejen zbytečné (pokud k odvrácení od krádeže postačí řekněme peněžité trest či trest kratšího vězení, není třeba občanům hrozit useknutím ruky), ale přímo kontraproduktivní. Lidé v sobě totiž mají co do vnímání krutosti určitý přirozený práh, který by neměl být překračován: „Lidé jsou omezeni na určité hranice, jak v dobrém tak v zlém; a podívaná příliš hrozná pro lidskost nemůže být leč okamžitou slabostí.“⁵⁹⁹ Lámání v kole jim sice na okamžik nabízí velkolepý „spektákl“, ten je ale těžké unést, a tak trvalou impresi v jejich myslích nakonec nezanechá – zhruba takto by šlo jeho pozici rozumět. Jak uvidíme

to především představitelé chicagské školy, známé jako *Law and Economics*, zejména Gary Becker, Richard Posner, ale na čtenářsky přístupnější úrovni třeba i Steven Levitt a Stephen J. Dubner, autoři popularizačního bestselleru *Freakonomics*. Všem těmto autorům je společná snaha analyzovat otázky zločinnosti na přísně ekonomickém základě a nehledět k nejrůznějším sociologickým, psychologickým a jiným teoriím, které hledají kořeny kriminality ať už v neblahém vlivu prostředí, nebo naopak ve zvláštních dědičných sklonech. Podle Beckera i Posnera je nejpoptivější vrátit se zpět k Beccariovi a Benthamovi a přiznat si, že lidé budou páchat trestnou činnost především tehdy, když to pro ně bude výhodné, tedy když „výnosy“ zločinu jasně převáží nad jeho „náklady“. Touto cestou se také vydala celá řada mladých ekonomů i právních teoretiků a zrodila se celá řada pozoruhodných, často překvapivých studií, sledujících korelaci mezi mírou zločinnosti a rozmanitými ekonomickými faktory. Jak Posner, tak Becker přitom považují za duchovního otce tohoto přístupu právě Beccariu. Není proto zvlášť překvapivé, že mezi některými americkými právními filosofy je dnes Beccaria zapsán především jako první významný teoretik racionální volby, spíše než jako „osvícenský humanista“. Ke vztahu Beckera a Posnera k Beccariovi srov. zejména Bernard E. Harcourt, cit. 419, str. 57

⁵⁹² „Síla nabádající nás, abychom se snažili o blaženost, nemůže být poutána, než jen potud, pokud jí stojí v cestě příslušné překážky.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 63; Těmito překážkami (Beccaria je nazývá jako „překážky politické“) jsou pochopitelně tresty.

⁵⁹³ Velmi přesně to vyjádřil Michel Foucault: „Nalézt pro zločin odpovídající trest znamená nalézt takovou nevýhodu, že pouhé pomyšlení na ni zbaví myšlenku na zločin veškeré přitažlivosti.“ - Michel Foucault, cit., str. 159; Celý osvícenský trestní systém je proto podle něj nově koncipován jako „soubor znaků“, jehož smyslem je působit na „mechaniku sil“ existujících v člověku, tj. „zmenšovat touhu, která činí zločin žádoucím, zvyšovat zájem na tom, co vyvolává obavu z trestu; převrátit vztah intenzit, dosáhnout toho, aby reprezentace trestu a jeho nevýhod byla pronikavější než představa zločinu s jeho slastmi.“ - Michel Foucault, cit. 10, str. 161n

⁵⁹⁴ Srov. Michel Foucault, cit. 10, str. 146

⁵⁹⁵ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 41

⁵⁹⁶ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 47

⁵⁹⁷ „Jestliže představíme si dva národy a v jednom z nich ve stupnici trestů přiměřené stupnici zločinů, největším trestem je věčné otroctví a ve druhém kolo: já pravím, že první národ bude míti právě tolik strachu před trestem největším jako druhý.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 41

⁵⁹⁸ Otázkou samozřejmě je, zda máme vůbec hovořit o „mírnosti trestání“, když zlo trestu převyšuje zlo pocházející ze zločinu. Lze se oprávněně tázat, zda by nestačilo, aby si tato zla byla rovna, jak velí požadavek proporcionality

⁵⁹⁹ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 42

dále v souvislosti s diskusí o trestu smrti a jeho alternativně v podobě „věčného otroctví“, důležitější než momentální síla dojmu je jeho schopnost přetrvat v čase. „Podívaná příliš hrozná“ člověka pouze dočasně ochromí, vyvolá v něm „okamžitou slabost“, ale dlouhodobě se do jeho duše neimprintuje.⁶⁰⁰

Hlavně ale přílišná krutost podle Beccarii vede k tomu, že se lidé zatvrzují, získávají k existujícím zákonům nenávistný vztah a v konečném důsledku spíše ztrácejí zábrany. Jsou pak ochotni více riskovat a krýt již spáchané zločiny pácháním zločinů dalších, jen aby unikli strašlivému trestu, který jim hrozí.⁶⁰¹ Taková je podle něj alespoň empirická zkušenost z předešlých staletí. Minulost nicméně nabízí ještě jedno, patrně zásadnější poučení: „V krajích a dobách, když panovaly tresty nejkrutější, daly se vždy nejkrvavější a nejnelidštější činy; poněvadž duch zvířecosti, který řídil ruku zákonodárce, řídil ruku otce vraha a zákeřníka: na trůnu diktoval zákony tyranské poslušným duším otroků a ve tmách soukromí pobízel ku vraždě tyranů, aby za ně utvořil nové.“⁶⁰²

Beccaria nám zde de facto předkládá určité trestně-sociologické pozorování: společnost, v níž se kruté, krvelačné tresty stanou běžnou, denně viditelnou praxí, jim postupně přivyká a ztrácí vůči nim jakoukoliv citlivost. Platí to zvláště tehdy, je-li průběh trestního řízení veřejnosti skryt, a trest tak de facto „padá z nebe“. Lidé nevědí, jaký zločin je trestán, a vnímají jen samotnou brutalitu trestu. V důsledku pak reálně hrozí, že se tato krutost přenesení i do mimotrestní oblasti, a že podstatným způsobem promluví do běžných vztahů mezi lidmi, kteří se ocitnou v bludném kruhu násilí.⁶⁰³ Způsob, jakým jsou tresty vykonávány, totiž může významně ovlivňovat celkové klima ve společnosti, obzvláště když se tak děje veřejně. Řečeno jazykem moderních společenských věd, trest vždy směrem k veřejnosti „komunikuje“ určitou zprávu o žádoucích hodnotách. V první řadě samozřejmě tím, jaké jednání trestá – společnost se takto závazně dozvídá, které hodnoty (moderní trestněprávní teorie hovoří o tzv. „objektu“ zločinu) nesmějí být narušovány. V neposlední řadě ale i tím, jak konkrétně je trest aplikován.⁶⁰⁴ Pokud je nemístně krutý, společnost může snadno nabýt dojmu, že násilí mezi lidmi je něčím zcela běžným, že je přirozenou součástí života. Beccaria, jehož trestní psychologie byla v řadě ohledů inspirována anglosaským empirismem (obzvláště tím Lockeovým), zde staví na předpokladu, že každodenní impresie „zvířecosti“ plíživě promění lidské vědomí a zanechá v něm nesmazatelné stopy.⁶⁰⁵ Lidská mysl je totiž podle něj „jako tekutina: stojí

⁶⁰⁰ Je ale sporné, do jaké míry je tento předpoklad, který zde Beccaria vydává za jednoznačný fakt, skutečně správný. Svě by k tomu jistě mohly říci především moderní neurovědy, ale ani jejich závěry by patrně nebyly zcela jednoznačné.

⁶⁰¹ „Sama ukřutnost trestů působí, že lidé odvažují se tím více, aby jí unikli, čím větší jest zlo podnikané; působí, že páchá se zločinů několik, aby uniklo se trestu za zločin jediný!“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 41n; To zní poměrně logicky, žádná kriminologická data však na podporu této teze Beccaria nenabízí. Navíc tu jaksi obchází možnou námitku, že tvrdost trestu může odradit pachatele již od prvního zločinu, a že pak všechny dodatečné zločiny, které mají ten původní krýt, nejsou jednoduše nutné. Moderní kriminologický výzkum kromě toho rozhodně nenaznačuje, že by zpřísnění trestní represe mělo nutně vést – *ceteris paribus* – k nárůstu kriminality. Je však třeba zároveň brát v potaz, že v novodobém trestním právu se ve většině případů pohybujeme na zcela jiné kvalitativní úrovni: „lámání v kole“ dnes v západním světě žádný zákonodárce nezavádí.

⁶⁰² Cesare Beccaria, cit. 1, str. 42

⁶⁰³ Riziko, kdy krutost trestů působí na krutost lidských charakterů, které pak v důsledku toho musí mírnit tresty ještě krutější, popsal už Montesquieu: „Poddaní, kteří jsou stále děšeni a kteří byli učiněni krutějšími, museli být vedeni s ještě větší krutostí.“ - Charles-Louis Montesquieu, cit. 446, str. 121

⁶⁰⁴ „Tresty nemají býti toliko přiměřeny mezi sebou a k zločinům co do tíže, nýbrž také co do způsobu, jakým se ukládají.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 57

⁶⁰⁵ Tento argument je bezpochyby nutné brát vážně. Často je zmiňován třeba v současných Spojených státech z úst tamních kritiků zostřování trestní represe. Ti upozorňují, že přehnaně tvrdé zacházení se zločinci se zde častokrát mívá účinkem, a že v konečném důsledku vede jen k upevnění všeobecné „kultury násilí“. Někteří kritici trestu smrti (například Reiman) pak také jako nejzákladnější důvod pro jeho odmítnutí uvádějí, že sama existence tohoto trestu, byť by se v potírání kriminality ukázal jako sebezúčinnější, dává společnosti jasný vzkaz o tom, že základní hodnoty humanity v ní nemají své pevné, nepochybnitelné místo. Reiman nepopírá, že například trest smrti může být za určitých okolností užitečný a nepochybně ani fakt, že si ho některý pachatel skutečně zaslouhuje. Důvody pro jeho odmítnutí, stejně jako třeba pro odmítnutí tortury, však spatřuje především v tom, že je tím společnosti

vždy v rovnováze s předměty ji obklopujícími.⁶⁰⁶ Jestliže se ve společnosti postupně šíří „jemné mravy“, drakonické tresty se stávají nepotřebnými.⁶⁰⁷

Dále pak Beccaria ve prospěch mírných trestů uvádí ještě jeden důvod. Otázkou ale je, zda tu z jeho strany nejde spíše o výzvu k důslednému zachování proporcionality mezi závažností zločinu a tvrdostí trestu, což je další důležitý princip, který musí každý skutečně humánní zákonodárce bezpodmínečně ctít, a kterému proto také Beccaria později věnuje samostatný paragraf. Základní myšlenka je jednoduchá: pokud budeme ukládat příliš tvrdé tresty za zločiny méně závažné, nezbude pak již potřebný prostor pro adekvátní potrestání zločinů závažnějších. „Jakmile se přišlo až k tomuto nejzazšímu konci, nelze nalézt pro zločiny třeba nejnebezpečnější a nejohrožnější přiměřeného většího trestu, jako by bylo potřeba k jejich zamezení.“⁶⁰⁸

Když nejsou tresty co do tvrdosti náležitě odstupňovány v závislosti na závažnosti deliktů, začnou lidé neblaze kalkulovat a sami sebe se ptát ve stylu: „Proč páchat čin méně závažný, když mohu za stejných důsledků spáchat trest závažnější, z něž budu mít větší prospěch?“ Hrozí-li jim například trest smrti stejně dobře za loupež jako za vraždu, mohou – čistě utilitárně – vyhodnotit, že nebude od věci přepadeného, který by proti nim mohl případně svědčit, pro jistotu rovnou zabít. To v díle *O duchu zákonů* naznačoval už i Montesquieu.⁶⁰⁹ Beccaria ve shodném duchu nabízí ještě i jiný, záměrně extrapolovaný příklad: „Kdokoliv uvidí, že tytéž tresty smrti jsou stanoveny kupříkladu na toho, kdo zastřelí bažanta a na toho, kdo zavraždí člověka anebo padělá důležitou listinu, nebude činiti žádných rozdílů mezi těmito zločiny, čímž podrývají se cesty mravnosti, které jsou dílem mnohých století a mnohé krve, které velmi zdlouhavě a nesnadně se rodí v duchu lidském, k jichž

podávána důležitá zpráva o tom, co je nepřipustné. A význam této zprávy nakonec převáží nad vším ostatním: „Tím, že zařadíme popravu stejně jako torturu do kategorie činů, které si nesmíme vůči našim bližním dovolit, i když si to třeba v daném případě zaslouhují, dáváme světu najevo, že podrobit bližního moci jiných a vystavit ho situaci, kdy ví, že někdo jiný již rozhodl o jeho odchodu ze světa, je příliš ohavné, než aby to civilizovaný člověk činil druhému. (...) A já věřím, že pokud budeme toto poselství vyhlášovat do světa jasně a nahlas, přispějeme tím v dlouhodobém horizontu k tomu, že vraždění lidí se ocitne v obecném opovržení. A pokud se tento názor vryje do srdcí a myslí obecné populace, může se sám o sobě stát i odstrašujícím prostředkem. Krátce řečeno, jestliže odmítáme popravovat vrahy, byť si to zaslouhují, (...) pokračujeme tím v procesu krocení lidského druhu, procesu, který nazýváme civilizací. A proto považují zrušení trestu smrti, i když za vraždu je to trest spravedlivý, za součást civilizačního poslání moderních států.“ - Jeffrey H. Reiman, *Why the Death Penalty Should Be Abolished in America*, in: Louis P. Pojman, Jeffrey H. Reiman, *The Death Penalty: For and Against*, Oxford: Roman & Littlefield Publishers, 1998, str. 116 (volný překlad autora)

⁶⁰⁶ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 41; Ke zřejmé závislosti celého tohoto Beccariova pojetí na lockeovské psychologii srov. např. Steven Lynn, *Locke and Beccaria: Faculty Psychology and Capital Punishment*, in: *Postscript*, vol. 5, 1988, str. 8n

⁶⁰⁷ Jestliže ovšem sled Beccariových myšlenek prostudujeme podrobněji, povšimneme si určitého pohybu v kruhu. Jemné mravy podle něj vedou k mírnějším zákonům, ale zároveň i mírnější zákony, jež ovlivňují celkové společenské klima, vedou k jemnějším mravům. Otázkou tedy je, kde začít. Máme ve společnosti, která k „jemným mravům“ dosud nedospěla, postupně zmírňovat trestní represí a doufat, že to na převládající étos časem bude mít vliv? Beccaria sám úplně jednoznačnou odpověď nedává. Věrný svému přesvědčení, že povaha pozitivních zákonů se má odvíjet od konkrétní situace ve společnosti a od jejích potřeb, nám totiž říká, že míra trestní represe musí být jiná ve „zdivočelých“ společnostech nežli v těch „osvícených“: „Končím podotýkáje, že velikost trestů má být přiměřena vyspělosti národa samého. Silnější a účinnější mají být dojmy na mysl zatvrzelé národa, jenž nedávno vyšle ze stavu zdivočelosti; jest třeba blesku, aby srazil zuřícího lva, který vzdoruje ranám z pušky. Avšak v té míře, jak mysl ve stavu společenském stává se jemnější, vzrůstá vnímavost a vzrůstá-li tato, má umenšovati se moc trestů, jestliže se má zachovati trvalý poměr mezi předmětem a dojmem.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 43; Na jedné straně hovoří Beccaria o tom, že přehnaně tvrdé tresty neblaze mění společenské klima a posouvají sdílený práh krutosti špatným směrem, na straně druhé ale tvrdí, že společnosti, které dosud nevyspěly, takové tresty potřebují. Jak potom postupovat, není úplně jasné. Pokud tvrdé tresty ponecháme v platnosti, společnost bude dále přivykat krutosti. Pokud je zmírníme, je možné, že v dosud nezralé společnosti způsobíme rozvrat. Samý závěr *Traktátu* naznačuje, že odpověď by snad bylo možné hledat především ve výchově. To je ale přeci jen vyhlídka poněkud neurčitá. A rozpor, který existuje mezi rozdílnými pasážemi *Traktátu*, zcela neumenšuje.

⁶⁰⁸ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 42

⁶⁰⁹ Srov. Charles-Louis Montesquieu, cit. 446, str. 125n

utvoření byla považována za nutnou pomoc důvodů nejvznešenějších a celý aparát velevázných formalit.⁶¹⁰ Budou-li v trestním systému existovat takovéto disproporce, lidé brzy ztratí důvěru v jeho racionalitu a přestanou jej respektovat. A pokud se uchýlí ke zločinu, dají v tom plný průchod své přirozené sobeckosti. Toto však (přísně posuzováno) není argument pro obecnou mírnost trestů, nýbrž toliko pro důsledné zachovávání proporcionality mezi závažností zločinu a tvrdostí trestní represe, což je koneckonců požadavek, na jehož oprávněnosti by se spolu s Beccariou byla schopna shodnout celá řada jiných, mnohdy i zcela odlišně orientovaných filosofů práva. Jinou věcí je, že v konkrétní zákonodárné ani soudní praxi tento požadavek častokrát nebyl ctěn, což autor *Traktátu* kritizuje zcela oprávněně. Je nicméně otázkou, jak důsledný byl v zachovávání principu mírných trestů sám Beccaria. Ze šestadvacátého paragrafu *Traktátu* totiž vysvětluje, že tělesné tresty v principu neodmítal. Na tomto místě rozlišuje zločiny proti majetku, které by měly být trestány méně přísně, a zločiny proti osobám, které by měly být trestány přísněji,⁶¹¹ v určitých případech dokonce i tresty tělesnými. Beccaria to bohužel nijak dále nespecifikuje.

Beccariovo varování před „neužitečným mrháním tresty“ je třeba chápat také v souvislosti s jeho požadavkem rychlosti a neodvratnosti trestu. Spíše než přísnost sankce totiž podle něj na mysl potenciálních pachatelů působí skutečnost, že pokud se dopustí zločinu, nevyhnutelně budou odhaleni, usvědčeni a potrestáni. Na to, že by spravedlnosti bylo možné uniknout, tak nikdo nebude moci realisticky spoléhat.⁶¹² S představou zločinu se – v duchu výše popsané teorie asociace idejí (srov. subkapitulu 4.6.3) – má v jejich mysli zcela nevyhnutelně, de facto automaticky pojít také představa trestu. Foucault proto přílehlavě hovoří o tzv. „pravidlu naprosté jistoty“, které zabezpečuje účinnost celého trestního systému. „S představou každého zločinu a od něj očekávaných výhod musí být spojena představa určitého trestu s přesně danými nepřijemnostmi, jež z něj plynou; je třeba, aby spojení jednoho s druhým bylo považováno za nevyhnutelné a aby je nic nemohlo narušit.“⁶¹³ Každý občan musí vědět, že po zločinu bude následovat sankce a především že se tak stane nikoliv až v daleké budoucnosti, nýbrž již v době, kterou je možné reálně dohlédnout.

Rychlost, se kterou trest následuje po spáchání zločinu, považuje Beccaria za jednu ze zásadních hodnot humánního trestního systému, a věnuje jí proto také v *Traktátu* samostatný paragraf. Důvody ve prospěch rychlosti trestu jsou přitom dvojí povahy. Jednak je tato rychlost v zájmu samotných pachatelů, jednak i v zájmu celé společnosti. Pokud jde o pachatele, Beccaria v něm i přes to, čeho se dopustil, pořád vidí lidskou bytost. Nechce ho tudíž vystavovat většímu utrpení, než je nezbytně nutné. A dlouhodobá nejistota, ve které se ať již jen domnělý, nebo i skutečný pachatel před vynesením rozsudku ocitá, takovéto zbytečné utrpení podle něj znamená. Lidská představitost je totiž mocným nástrojem. Jak moc může být člověku v určitých situacích na škodu, známe dobře ze svých vlastních životů. Budoucí hrůzy, které si představujeme, jsou zpravidla mnohem děsivější v naší fantazii nežli ve skutečnosti. A nejistota ohledně toho, zda nastanou či nenastanou, pak

⁶¹⁰ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 62; Zastánci předosvícenského trestního systému by patrně mohli namítnout, že určitá proporcionalita je v něm pořád zachována, protože není trest smrti jako trest smrti. Třeba pouhé oběšení je výrazně milosrdnějším trestem než vaření ve vodě, a jejich odstrašující účinek se proto liší. Není ale jisté, zda je to z hlediska trestní psychologie skutečně tak významné, tj. zda potenciální delikvent nehledí hlavně na výsledek, který mu trest přinese (tedy, že v tomto případě přijde o život), než na způsob, jakým se tak stane. O něm možná začíná přemýšlet spíše až ve chvíli, kdy je dopaden a usvědčen.

⁶¹¹ To, že zločiny proti osobám jsou v principu závažnější než zločiny proti majetku, zohledňují prakticky všechny trestní kodexy dnešních civilizovaných států. Nejinak je tomu i v případě nového českého *Trestního zákoníku*, který po letech konečně odstranil určitou disproporci mezi trestními sazbami za majetkové zločiny a za zločiny proti životu a zdraví. Šlo o neblahý pozůstatek z dob reálného socialismu, kdy se zákonodárce snažil reagovat na rozšířenou praxi „rozkrádání socialistického vlastnictví“, a výrazně proto zpřísnil postih tohoto typu deliktů.

⁶¹² „Jednou z největších překážek zločinů není ukrutnost trestů, nýbrž nevyhnutelnost těchto a tudíž bedlivost úředníků a ona neúprosná přísnost soudcova, která má být doprovázena mírným zákonodárstvím, má-li být užitečnou ctností.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 57; Jinak řečeno, v Beccariově trestní psychologii je co do působení na mysl potenciálního zločince za účinnější považován trest sice mírný, ale nevyhnutelný, nežli trest, který je sice tvrdý, ale kterému je myslitelné se vyhnout.

⁶¹³ Michel Foucault, cit. 10, str. 148

člověka vyčerpává ještě více. Není přitom možné nalézt důvod, proč by měl být člověk těmto „krutým mukám“ vystavován déle, než je třeba. Pokud je nevinný, děje se mu neodůvodněné příkoří. A pokud je vinný, postačí přece již samotný trest, který mu bude vyměřen. Soudce se proto má snažit o to, aby daná trestní věc byla vyřízena co možná nejdříve, obzvlášť pokud obviněný prodlévá ve vazbě.⁶¹⁴

Druhý důvod pro co nejrychlejší rozhodnutí řešeného případu potom spočívá v působení na ostatní občany. Beccariova trestní psychologie je pod vlivem Lockeova přísně sensualistická: uložený trest má smyslově působit na širší veřejnost – jednoduše řečeno, musí v duších lidí zanechat tu správnou stopu. To je ale možné jen tehdy, pokud se tak stane v nějakém přijatelném časovém intervalu od spáchání zločinu, obzvlášť pokud jde o lidi „surových myslí“.⁶¹⁵ Jestliže tomu tak není, lidé přestanou vnímat příčinnou souvislost mezi zločinem a trestem a budou se soustřeďovat jen na trest samotný. Ten se pak stane pouhou velkolepou podívanou pro veřejnost, nemající žádnou jasně viditelnou příčinu. Přesně v duchu již popsání teorie o „asociaci idejí“ tu Beccaria rozvádí následující: „Řekl jsem, že rychlost trestu jest užitečnější, poněvadž čím menší jest délka času, která je mezi trestem a zločinem, tím mohutnější a trvalejší v mysli lidské jest sloučení těchto dvou pojmů *Zločinu* a *Trestu*, tak že mimovolně se považuje jeden za příčinu a druhý za účinek nutný a nevyhnutelný. Jest tudíž dokázáno, že spojení pojmů jest pojátkem, které tvoří veškeru dílnu lidského rozumu, bez kterého rozkoš a bolest byly by city osamělými a beze všeho účinku.“⁶¹⁶ Věc lze tedy uzavřít s tím, že rychlost, se kterou trest nevyhnutelně následuje spáchaný zločin, byla pro Beccaria jedním z podstatných znaků humánní a efektivní trestní justice.⁶¹⁷

5.5 Neosobní spravedlnost

Výše jsme viděli, jak důsledně Beccaria ve svém díle hájí ideu zákonnosti. V jeho pojetí přitom tato idea získává velmi specifický rozměr: zákonodárce a zákon jsou pro něj *de facto* vším, soudce a jeho „souzení“ naopak ničím. Soudce podle něj musí být ve svém rozhodování litéře zákona zcela podroben, jinak z jeho strany nevyhnutelně hrozí svévole. Úkolem soudce je prostě jen podřizovat konkrétní jednání, které bylo žalobou označeno, pod obecnou normu a posuzovat, do jaké míry je s ní konformní. Dnes se tato operace zpravidla označuje jako *subsumpce*, Beccaria sám hovoří o „sylogismu“: „Při každém zločinu musí sobě soudce učinit důkladný sylogismus. První větou musí býti povšechný zákon; druhou čin shodující se, či neshodující se se zákonem; důsledek: svoboda anebo trest.“⁶¹⁸

Jak je patrné, lombardský myslitel tu představuje souzení jako zcela mechanickou aktivitu, kdy soudce vystupuje *de facto* jen jako pomyslný „stroj na správná rozhodnutí“ a jeho osobní vklad v tomto procesu je nulový. Pro to, co dnešní právní teorie zpravidla nazývá „volnou úvahou“ soudce či „diskrecí“, tu není ponechán žádný prostor. Není na soudci, aby jasný a jednoznačný zákon

⁶¹⁴ „Proces sám má být vyřízen v čase co možná nejkratším. Jaký krutější kontrast možno si mysliti, než nevšímavost soudcovu a úzkosti viníkovy? Pohodlí a požitky necitelného úředníka na straně jedné a na druhé straně slzy a bída uvězněného?“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 55

⁶¹⁵ Beccaria tu, jak se zdá, vyjadřuje zřetelnou skepsi ohledně lidské pamětlivosti, tedy přinejmenším pokud jde o „surové mysli lidí obyčejných“. Že by většina běžných smrtelníků byla schopna podržet věci dlouhodobě v paměti a zařadit si je do správných souvislostí, si není jednoduše jist. Dodnes se v tom ostatně mnoho nezměnilo, v naší „informační společnosti“, kdy kauza střídá kauzu, se tento neblahý rys naopak ještě zesílil. Lidé, kteří byli (často jen mediálně) obviněni ze závažných přečinů, si mnohdy oprávněně stěžují, že jejich pozdější očištění už většinou nikoho nezajímá. Veřejnost s odstupem času celou kauzu příliš nevnímá, neboť se již zpravidla věnuje aktuálním záležitostem, a hlavně si už ani na podrobnosti dotyčného případu většinou přesně nepamatuje. Obvinění vnímají všichni, očištění již většinou jen ti zasloučení.

⁶¹⁶ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 56

⁶¹⁷ K tomu srov. např. Francesco Parisi, Giampaolo Frezza, *Cesare Beccaria (1738-94)*, in: Jürgen G. Backhaus (ed.), *The Elgar Companion to Law and Economics*, Cheltenham: Edward Elgar Publishing Limited, 2005, str. 483

⁶¹⁸ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 12

jakkoliv interpretoval, stačí prostě, když jej bude důsledně aplikovat na konkrétní posuzovaný případ. Řečeno jazykem současné právní teorie, Beccaria tu zastává pozici radikálního, vyhraněného „formalismu“. Jde podle mého soudu o jednu z nejzásadnějších myšlenek celého *Traktátu*, které přitom v dosavadní „beccarianské“ literatuře nebyla věnována adekvátní pozornost. Podrobněji se celé této problematice budu věnovat v závěrečné kapitole této práce, kde se ji pokusím zařadit do širších právně-filosofických, etických a částečně i právně-historických souvislostí. Nyní jen stručně popíši dva základní aspekty neosobní spravedlnosti, kterých se Beccaria v *Traktátu* dotýká.

5.5.1 Problém diskrece v *Traktátu*

Beccaria jde v stopách Montesquieuových, a již od začátku volí ve věci interpretace zákona velmi rezolutní tón. Hned v úvodní větě čtvrtého paragrafu *Traktátu* takto výslovně tvrdí, že výklad trestních zákonů soudcům vůbec nepřísluší, a to jednoduše proto, že nejsou zákonodárci. Moc soudní a moc zákonodárná, která je nejvyšší a nejpůvodnější mocí ve státě, od sebe musejí být důsledně odděleny. Důvody pro to Beccaria nachází znovu ve společenskосmluvní teorii. Zákony podle něj nejsou žádným posvátným dědictvím po předcích, které by soudcové mohli podle vlastní úvahy opečovávat a dále rozvíjet, nýbrž výsledkem závazného, zcela určitého společenského kontraktu.⁶¹⁹ Zákonodárce přesně věděl, co sleduje a do textu závazných norem to vtělil. A jde přitom o hodně – ve hře je tu svoboda, majetek a v některých případech dokonce i život lidských bytostí. Nepřichází proto v úvahu, aby tyto normy byly jakkoliv revidovány ze strany soudní moci, již normotvorná pravomoc nepřísluší. Jak je tedy vidět, osvícenský primát legislativy nachází dalšího přesvědčeného zastávce i v Beccariovi. Ten se také (čistě rétoricky) táže, komu tedy náleží právo vykládat zákony, ale fakticky si na to odpovídá již v samotné otázce: „Kdo bude tedy zákonným vykladatelem zákona? Panovník, to jest opatrovník skutečné vůle všech, aneb soudce, jehož úkolem jest toliko to zkoumati, zdali určitý člověk dopustil se, či nedopustil činu, odporujícího zákonům?“⁶²⁰ Samozřejmě, že to bude panovník, tj. zákonodárce. Soudce má jen subsumovat konkrétní řešené případy pod obecné normy a to je vše.

Důvody k odmítnutí soudcovské diskrece, které tu Beccaria uvádí, jsou v zásadě předvídatelné. Daly by se v podstatě shrnout do tří základních slov: svévole, nepořádek, nejistota. Dáme-li soudcům byť jen ten nejmenší prostor k volné úvaze, otevíráme podle něj Pandořinu skříňku. Za jistých okolností to snad může přinést prospěch, mnohem pravděpodobnější ale je, že to vzhledem k nedokonalé lidské přirozenosti (i soudci jsou pořád lidé) napáchá pouze škodu. Proto také Beccaria říká, že „nic není věcí více nebezpečnou, než ona všeobecná zásada, že nutno tázat se ducha zákona.“⁶²¹ Jakmile bychom toto učinili, vznikl by tu podle něj prostor pro dohady a individuální libovůli. Zatímco text zákona je jasný a určitý, ohledně jeho interpretace budou vždy nevyhnutelně panovat neshody, neboť rozdílní lidé mají rozdílná mínění. Jak vidno, možnost, že by mohlo existovat něco jako správná a adekvátní interpretace (stojící v protikladu k interpretaci nesprávné a neadekvátní) tu Beccaria vůbec nepřipouští. Namísto toho zaujímá pozici extrémního subjektivismu a tvrdí, že „každý člověk má svůj vlastní názor; každý člověk v různých časech má různé náhledy.“⁶²² A ty se podle něj odvíjejí od řady různých, často i zcela přízemních a iracionálních

⁶¹⁹ „Soudcové nepřijali zákonů od starobylých našich otců jako domácí podání a odkaz, který by ponechával potomkům pouze péči, aby jich poslouchali, nýbrž přijímají je od živoucí společnosti, anebo od panovníka, jejího zástupce jakožto zákonitého strážce nynějšího výsledku vůle všech; přijímají je ne jako závazky ze starodávné přísahy; neplatno, poněvadž vázaly by vůli ještě neexistující, nespravedlivě, poněvadž snižovaly by lidi ze stavu společenského na stav stáda; avšak jako účinky mlčky učiněné nebo vyslovené přísahy, kterou učinily spojené vůle poddaných panovníkovi, jako nutná pouta ke zkrocení a řízení vnitřního kvasu soukromých zájmů. To jest ta přirozená a skutečná moc zákonů.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 12

⁶²⁰ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 12

⁶²¹ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 13

⁶²² Cesare Beccaria, cit. 1, str. 13

faktorů. Bylo by tudíž chybou dávat soudci do rukou moc, kterou by tak snadno mohl zneužít.⁶²³ Zvláště když se pohybujeme na poli trestního práva, kde jde obžalovanému častokrát skutečně o mnohé.

Beccaria to hrozící nebezpečí pojmenovává zcela jasně: „Duch zákona byl by tudíž výsledkem dobré nebo špatné logiky soudcovy, lehkého nebo nezdravého porozumění; závisel by na mohutnosti jeho vášně, slabosti toho, kdo trpí, na stycích soudce s uraženým a na všech těch nevysvětlitelných mocích, které zaměňují zevnějšek každého předmětu v těkavé mysli člověka. Proto vidíme, že osud občana mění se častokráte přechodem od jednoho soudu ke druhému, že život nešťastníkův jest obětí nepravého rozumování anebo nahodilého rozkvašení, nálady soudcovy, který považuje za zákonitý výklad nejasný důsledek této veškeré spletité řady poznání, které jemu víří v hlavě.“⁶²⁴ Dostane-li se na soudní stolicí člověk tyranický nebo úplatný a výklad zákona je ponechán jeho volné úvaze, hrozí lidem velké nebezpečí. Toho ostatně nejsou ušetřeni ani tehdy, když jim soudce sice zlovolně neškodí, ale pouze se zcela obyčejně zmýlí. Jedinou skutečně spolehlivou pojistkou proti takovýmto excesům je proto důsledné podrobení soudce liteře zákona.⁶²⁵ Pokud se zákon ukáže jako ne zcela přesný, pak jej pouze stačí adekvátně novelizovat.⁶²⁶

Občané budou stále vědět, na čem jsou, získají vůči veřejné moci potřebnou sebejistotu, plynoucí z vědomí, že jejich práva, která vzešla ze společenské smlouvy, jsou důsledně ochráněna, a budou se tak moci mnohem jednodušeji rozhodovat o svých dalších krocích. „Tak nabývají občané bezpečnosti své osoby, která jest spravedlivou, poněvadž jest účelem, za kterým lidé spojují se ve společnost, poněvadž je činí způsobilými, aby dokonale uvažovali o následcích zločinu. Jest ovšem pravda, že osvoj sobě ducha nezávislosti, avšak nikoliv toho, který otrásá zákonem a vzpírá se nejvyšším úřadům; nýbrž proti těm, kteří odvážili se nazývati svatým jménem ctnosti slabost, povolovati jich zjištným a rozmarným názorům.“⁶²⁷

To, že zde Beccaria explicitně zmiňuje úvahy o následcích zločinu, jasně naznačuje, že důsledné podrobení soudce liteře zákona může mít ještě jednu nezanedbatelnou výhodu: stane-li se právo předvídatelnějším, i samotný trest se potom bude občanům jevit jako neodvratný. Nebudou již moci doufat v to, že se zločin dostane do rukou soudce, který je přehnaně benevolentní, nebo kterého je možné uplatit – pro nic takového již jednoduše nebude prostor. Do rozhodování, zda zločin spáchat či nespáchat, tak tímto vstupuje ještě jedna významná proměnná. Jejího významu si povšiml i Michel Foucault: „Ideální trestání bude transparentní vzhledem k zločinu, který trestá; pro ty, kteří o něm přemýšlejí, by mělo být nevyhnutelně znakem zločinu, který trestá; a pro ty, kteří sní o zločinu, by sama idea přestupku měla přivést na mysl znak trestu. To je výhoda pro stabilitu onoho spojení, výhoda pro kvalifikaci mezi zločinem a potrestáním a pro kvantitativní počítání zájmů; je to také výhoda v tom, že trest se nejeví, bere-li na sebe podobu přirozeného následku, jako nahodilý účinek

⁶²³ Stojí za povšimnutí, že kupříkladu Voltaire již Beccariu v tomto důsledně formalistickém směru nenásledoval a oprávněnost soudcovské diskrece v určitých případech připouštěl. Výmluvná je zejména tato pasáž s jeho komentáře k *Traktátu*: „Jsou věci trestní tak nepředvídatelné nebo složité, anebo které provázejí okolnosti tak spletité, že zákony byly nuceny v mnohých krajinách ponechati tyto zvláštní případy moudrosti soudců.“ - Voltaire, *Komentář k traktátu o Zločinech a trestech*, cit. podle: Cesare Beccaria, cit. 1, str. 51

⁶²⁴ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 13

⁶²⁵ Lze si povšimnout, že Beccariův radikální přístup k této otázce trochu připomíná oblíbenou argumentaci některých českých pravicových politiků, mezi jinými třeba senátora Kubery. Ten tvrdí, že korupci, k níž dochází například v souvislosti s veřejnými zakázkami a rozdělováním veřejných prostředků obecně, lze nejlépe vymýtit tak, že se veřejné zakázky, soutěže apod. jednoduše zruší. Pak již nebudou potřeba žádná razítka, povolení apod. a ke korupci nadále nebude žádný důvod.

⁶²⁶ Potřebu správné normotvorby tváří v tvář dosavadnímu chaosu, výslovně zdůrazňuje ve svém komentáři k *Traktátu* i Voltaire: „Na kteroukoliv stranu se podíváme, všude shledáme odpory, krutost, libovůli. Snažme se tudíž v tomto století o zdokonalení za každou cenu; snažme se tudíž zdokonaliti zákony, na nichž závisí náš život a naše statky.“ - Voltaire, *Komentář k traktátu o Zločinech a trestech*, cit. podle: Cesare Beccaria, cit. 1, str. 14

⁶²⁷ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 14

lidské moci.⁶²⁸ Lidé po čase fungování neosobního trestního aparátu uvyknou⁶²⁹ a začnou se spoléhat na jeho pravidelnost. Míra jejich právní jistoty pak podle Beccarii nesnese s dřívějším stavem žádného srovnání.

Nelze tu samozřejmě zanedbat ani historický kontext. Beccariova kritika soudcovské diskrece odrážela soudobý stav trestní justice. Nepřehlednost tehdejšího právního řádu i soudní soustavy byla značná, do hry navíc vstupovala i různá privilegia, exempce apod. Soudcovské excesy nebyly ojedinělé, a tak člověk mohl často jen obtížně odhadnout, jak jeho kauza před soudem asi dopadne. Ne náhodou tu také Beccaria výslovně kritizuje skutečnost, že různé soudy či různé soudní instance mnohdy posuzují jednu a tu samou trestní věc zcela odlišně.⁶³⁰ To v zásadě odpovídá výhradám, které vůči soudcům v té či oné míře v této době zaznívaly prakticky po celé Evropě, v prvé řadě v předrevoluční Francii.⁶³¹ Léčba, kterou na tyto neduhy Beccaria navrhuje, je jednoduchá i radikální zároveň: odebrat soudcům jejich pravomoc zákony interpretovat a zároveň koncipovat jejich texty tak, aby byly co možná nejpřesnější a nejurčitější. O této potřebě se pak milánský myslitel rozhovoří hned v následujícím, úzce souvisejícím paragrafu.

Začíná tím, že nejasnost zákonů je stejným zlem jako soudcovská libovůle. Jsou-li zákony nejasné a lidé jim nerozumí, ocitají se rovněž v nejistotě a nemohou si smysluplně plánovat budoucnost, neboť jednoduše nevědí, podle čeho přesně bude jejich jednání posuzováno – slovy moderní právní teorie, jejich „právní vědomí“ je jen slabé. A je to přitom právě „neznalost a nejistota trestu“, jež podle Beccarii „napomáhá vzniku vášní“, z nichž se pak rodí zločin. Zákony by proto měly být co možná nejpřesnější a nejsrozumitelnější. Rozhodně by měly být psány v jazyce, kterému rozumí celá široká veřejnost, nikoliv jen několik vyvolených (evidentně je tu míněna latina).⁶³² A měly by být veřejně přístupné, šířené tiskem. Informovaná veřejnost by se takto měla stát jejich „strážcem“ a nepřenechávat již nadále tuto povinnost úzkému okruhu zasvěcených, co v sobě nedokáží potlačit „zpátečnického, úkladného a pletichářského ducha, který prchá před tváří světla a věd.“⁶³³ Ze

⁶²⁸ Michel Foucault, cit. 10, str. 160

⁶²⁹ Význam zvyku Beccaria výslovně zmiňuje ještě i na jiném místě. Když se v osmém paragrafu zabývá problematikou dokazování, po vzoru Montesquieuho vyzdvihuje důležitost důsledného zachovávání všech procedurálních formalit a „obřadnosti“ a jako jeden z důvodů pro to uvádí, že lidé skrze ně uvyknají mechanismům spravedlnosti: „Formalita a obřadnost jsou nutnými při konání spravedlnosti, jednak protože ničeho neponechávají volnému uvážení úředníkovu, jednak protože zakládají v národě představu, že soud není vášnivým a stranickým, ale stálým a spravedlivým; avšak též proto, poněvadž na lidi, napodobitele a otroky zvyků, účinnější vliv mají dojmy než důvody rozumové.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 23

⁶³⁰ To, že by se stejnými případy mělo nakládat stejně, zatímco s různými různě, přitom patří k fundamentálním principům spravedlnosti. Například H.L.A. Hart v tom dokonce spatřuje její základní atribut: „Spravedlnost je tradičně považována za něco, co udržuje nebo obnovuje rovnováhu či úměrnost, a její hlavní pravidlo se často vyjadřuje větou ‚Posuzuj podobné případy podobně‘, ačkoliv zde je třeba doplnit ‚Posuzuj odlišné případy odlišně‘.“ - H.L.A. Hart, Pojem práva, Praha: Prostor, 2004, str. 104n

⁶³¹ Americký právní historik John Henry Merryman v této souvislosti dokonce v již citovaném článku hovoří o tzv. „francouzské úchylce“ („The French Deviation“), jejíž následky podle něj dodnes bolestně pociťujeme. Ve Francii bylo možné dlouhodobě pozorovat odpor vůči konzervativně naladěným soudním dvorům (*parlements*), které hájily zájmy regionální aristokracie, a centrální „královské“ zákony proto mnohdy interpretovaly tak, aby je fakticky zbavily jejich účinků. Tento odpor podle Merrymana mezi Francouzi postupně přerostl v nechuť vůči soudní moci jako takové, o jejíž nejrůznější poklesky pochopitelně nebyla nouze. Vzniklo tu tak specifické pojetí dělby moci, jasně akcentující význam suverénního zákonodárce a zpochybňující právo soudů zákony vykládat. Jedním z nejhlasitějších a nejnámějších hlasatelů této doktríny byl bezpochyby Montesquieu. Jeho koncepce se po čase otiskla i do konkrétní soudní praxe: pokud soudce narazil na mezeru v zákoně či nějakou jinou nejasnost, měl povinnost jednání přerušit a obrátit se na zákonodárce, aby mu k věci podal závazný výklad. Z toho je jasně vidět, jaký vzájemný poměr zákonodárné a soudní moci se tu prosadil. Srov. John Henry Merryman, cit. 178, str. 109nn

⁶³² „Je-li výklad zákonů zlem, jest zřejmo, že druhým zlem jest nejasnost, která následuje nutně po výkladu a která bude o mnoho větší, jestliže zákony jsou psány řečí národu cizí, která by jej uvedla v odvislost několika málo vyvolenců, poněvadž by nemohl sám o sobě posouditi, jaký by byl osud jeho svobody, aneb jeho členů, kdyby zákony byly psány jazykem, který tvoří z knihy posvátné a veřejné knihu soukromou a domácí.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 15

⁶³³ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 14

stejného důvodu musí být veřejné i samotné soudní řízení.

Mohou-li se lidé volně účastnit projednávání případu u soudu, ocitá se výkon spravedlnost pod jejich dohledem. Tato demokratická kontrola může podle Beccarii jednak zabránit těm největším excesům, které se pokoutně děly v dřívější kabinetní justici, jednak může i znatelně posílit sebevědomí občanů a jejich důvěru ve veřejnou moc.⁶³⁴ Zároveň také přispěje ke generálně-preventivnímu účinku trestu, neboť veřejnost bude vědět, na jaké konkrétní závadné jednání trest dopadá. Asociace mezi zločinem a neodvratným trestem se v jejich myslích díky tomu zafixuje silněji. Zadostiučinění, že spravedlnosti bylo v daném případě učiněno za dost, navíc rovněž přispěje k jejich vyššímu právnímu vědomí (nejen ve smyslu znalosti platných norem, ale i určité identifikace s nimi). Veřejná kontrola, transparence, předvídatelnost práva, silné právní vědomí – to jsou ve zkratce hodnoty, které zde Beccaria vyzdvihuje. V typicky osvícenském duchu pak ještě dodává, že jejich pozvolné šíření je příčinou, „pro kterou v Evropě neděje se tolik ukrutných zločinů, jak tomu bylo v dávnověku u našich otců.“⁶³⁵

5.5.2 Milosti a azylu

S odmítnutím soudcovské diskrece úzce souvisí i Beccariův vztah k milostem. Uznává sice, že v dosavadním partikularistickém trestním systému, jemuž vládne nepořádek a svévole, měl tento institut své opodstatnění, neboť mohl pomoci korigovat mnohé do očí bijící nespravedlnosti, v principu jej ale odmítal. Pokud by byl celý systém postaven na jasných, všem srozumitelných principech rozumu a nevzbuzoval v lidech žádné pochyby, jaká že jsou „pravidla hry“, nebylo by již podle Beccarii milostí třeba. Milosti jsou totiž škodlivé především tím, že narušují pravidelný, předvídatelný běh věcí a do výkonu spravedlnosti, který by měl být důsledně neosobní, vnášejí nevypočítatelný lidský element. V tomto ohledu pak také někteří interpreti o Beccariovi hovoří jako o jednom z významných předchůdců moderní teorie „racionálního očekávání.“⁶³⁶

Jestliže budou mít potenciální pachatelé naději, že dostanou od panovníka milost, jejich vědomí neodvratnosti trestu to zásadním způsobem oslabí. Pokud je pak milost pachateli zločinu skutečně udělena, znamená to navíc i neblahý vzkaz pro celou širší veřejnost, která vidí, že se všem občanům neměří stejným metrem, a ztrácí tak důvěru ve spravedlivost trestního systému jako takového.⁶³⁷ V racionálním a humánním uspořádání tudíž nemá být pro toto „reziduum minulosti“ místo. Mírnost trestu má vyplývat z mírných zákonů, nikoliv z individuální libovůle. Budou-li trestní sankce v zákoně správně vyměřené, tj. budou-li mírné, stanou se milosti jakožto korektiv individuální nespravedlnosti zbytečnými, ba škodlivými. Národ, který do této fáze již dospěl, nazývá Beccaria „šťastným“.

Z totožného důvodu je podle něj třeba odmítnout i (v té době stále ještě poměrně rozšířený) institut azylů, které narušují jednotnou státní jurisdikci a opět dávají potenciálním delikventům nebezpečnou naději, že budou schopni spravedlnosti nakonec uniknout. Možnost uchýlit se na církevní půdu nebo na jakékoliv jiné místo, z něž je veřejná moc vykázána, je zásadní překážkou předvídatelnosti práva. Beccaria proto jasně říká, že „uvnitř hranic nějaké země nemá býti žádné

⁶³⁴ „Veřejnými at' jsou soudy a veřejnými důkazy o vině, aby veřejné mínění, které jest snad jediným pojítkem společnosti, ukládalo závoru moci a vášním, aby národ mohl říci: ‚My nejsme otroci, neboť jsme chráněni!‘, blaživý pocit, který vdechuje odvalu a který rovná se poplatku odvážnému vladaři, jenž rozumí svým pravým zájmům.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 22

⁶³⁵ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 14

⁶³⁶ Francesco Parisi, Giampaolo Frezza, cit. 617, str. 483

⁶³⁷ Tento neblahý důsledek je ostatně častokrát zmiňován i v dnešní diskusi o prezidentských milostech a souvisejícím právu udělovat amnestii. Rozšířené je v ni například tvrzení, že výhoda, kterou omilostněný či amnestovaný zločinec získává oproti ostatním, kteří toto štěstí neměli, se neslučuje se základním principem rovnosti před zákonem, pro moderní právní stát klíčovým.

místo nepodřízené zákonům.⁶³⁸ Jenom tak může být zajištěn ničím nerušený, pravidelný chod spravedlnosti.

Beccaria celou věc shrnuje v této jedné větě: „Avšak necht' se uváží, že mírnost jest ctností zákonodárce a nikoli vykonavatele zákona; že má se skvíti ve sbírce zákonů, nikoli však v jednotlivých rozsudech; že naděje, že mohly by se odpustiti lidem zločiny, aneb že trest není jich nutným výsledkem, znamená buditi svůdnou naději v beztrestnost; jest vírou, že odsouzení, které nebylo odpuštěno a odpustiti se může, jest více násilím moci nežli výronem spravedlnosti.“⁶³⁹ Tato argumentace se svou povahou zcela shoduje s jeho předchozí obhajobou důsledného dodržování litery zákona. Jakákoliv osobní intervence do neosobního chodu spravedlnosti v sobě podle Beccarii jednoduše nese tyranský potenciál, a proto je nutné se jí absolutně zříci.⁶⁴⁰ Místo toho si má podle něj zákonodárce počínat jako „opatrný stavitel“, který se znalostí lidské povahy vybuduje svou pomyslnou právní stavbu, jež přetrvává v čase, a v níž se budou svobodní lidé moci „brát o vlastní štěstí“. Tato „trestní architektura“ bude jednak solidní a bytelná, jednak bude myslet i na ty nejjemnější detaily.

5.6 Humanita

Beccaria oslavoval „humanitu“ a odsuzoval „nelidskost“ a „barbarství“ s podobnou důsledností jako mnozí další osvícenci – v *Traktátu* se rétorika tohoto druhu také dostává ke slovu. Nezůstalo ale jen u slov. Velebení humanity mělo svůj konkrétní dopad přinejmenším ve dvou důležitých otázkách: v otázce trestu smrti a v otázce mučení. Obě tyto praktiky – v jeho době stále přípustné, byť již částečně ustupující – Beccaria rozhodně odmítl. Jakkoliv se jeho argumentace v těchto záležitostech pokaždé opírala o řadu partikulárních důvodů, odsouzení jejich „nelidskosti“ přitom vždy stálo v popředí.

Právní a morální filosofie udělala v těchto věcech od Beccariových dob přece jen určitý pokrok, a současná diskuse o tortuře a zejména o trestu smrti je tak přesnější a strukturovanější. Některé argumenty, jež nalezneme již v *Traktátu*, v ní však stále zaznívají. Na následujících řádcích proto ukáží, jak konkrétně Beccaria o trestu smrti a mučení uvažoval a na několika místech se pokusím ukázat i na některé hlubší historické, psychologické a etické souvislosti jeho úvah. Krátce se pak zastavím ještě i u problematiky soubojů, které byly v Beccariově době stále vnímány jako palčivý problém, a které autor *Traktátu* navrhoval – rovněž ve jménu humanity – podrobit přesnější reglementaci.

5.6.1 Odmítnutí trestu smrti

Beccariův důsledný odpor vůči trestu smrti je dodnes často připomínán, vedle pasáže odmítající torturu patří patrně k nejznámějším částem celého jeho díla. Některé argumenty, jež v *Traktátu* proti trestu smrti zaznívají, jsou přitom citovány i v současné diskusi ze strany abolicionistů. Ti také Beccariu často oslavují jako prvního myslitele ve známých dějinách, který byl připraven otevřeně a

⁶³⁸ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 59; V otázce mezinárodních extradic, tj. vydávání pachatelů ze státu do státu, je však již Beccaria opatrnější. Dokud existují státy s nehumánními trestními systémy, v nichž lidem i za relativně nezávažné delikty hrozí drakonické tresty, je třeba být ohledně jejich vydávání ostražitý a pečlivě případ od případu rozlišovat, zda je to v konkrétní situaci vzhledem k možným konsekvencím správné a spravedlivé. Současná extradiční praxe ve většině civilizovaných států je ostatně založena na shodném principu.

⁶³⁹ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 59

⁶⁴⁰ To se netýká jen soudců, ale platí to prakticky ve všech oblastech veřejné sféry: „Jestliže censorové a zejména úředníci, kteří jednají dle volného uvážení, jsou nutnými v některém státu, pak pochází to z nedostatečné jeho ústavy a nikoliv z povahy vlády dobře zařízené. Nejistota vlastního osudu poskytla tajnému tyranství více obětí, nežli veřejná a okázalá ukrutnost.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 79

uceleně zformulovat výhrady proti tomuto typu trestu. A někdy o něm dokonce hovoří jako o zakladateli samotného abolicionistického hnutí.⁶⁴¹

Schvalování či odmítání trestu smrti je možné vnímat kromě jiného i v širším náboženském kontextu. Jak ve svých textech opakovaně ukazoval Jan Sokol, náhled na trest smrti se v jednotlivých společnostech liší v odvislosti od toho, zda tu převládá víra v nesmrtelnou duši či nikoliv. Podle Sokola je takto třeba odlišovat „státy náboženské“ od „států laických“, protože trest smrti v každém z nich znamená něco zcela jiného. Ty první „svou autoritu neodvozují od občanů a za to nejvzácnější nepovažují život, nýbrž duši. Pro ty totiž smrt není definitivní konec člověka, a poprava tedy není ‚absolutní‘ trest jako v současném právu. Znamená odeslání duše k vyšší instanci, k soudu Božímu, který teprve rozhodne s konečnou platností. (...) Naopak státy laické, které s posmrtnou nadějí počítat nemohou, nemohou argumentovat ani obnovením Božího řádu, a musí tedy trest chápat jako výchovu a nápravu.“⁶⁴² S podobnou myšlenkou se setkáme i u Alberta Camuse, který trest smrti v podmínkách moderní společnosti jednoznačně odmítal. Camus tvrdí, že naše západní civilizace již definitivně ztratila vztah k hodnotám, které by trest smrti mohly případně ospravedlnit, neboť neuznává existenci jakékoliv vyšší pravdy či principu stojícího nad člověkem.⁶⁴³ V tomto světle je pak také dobré nahlížet Beccariovu pozici v otázce trestu smrti. Jak jsme viděli, Beccaria se jednoznačně přihlašuje k osvícenskému sekularismu a ze zásady odmítá, aby náboženské představy – včetně těch eschatologických – jakkoliv ovlivňovaly podobu politického řádu a existujících zákonů. Trest smrti je pro něj pak logicky trestem absolutním, trestem, který připravuje člověka o tu vůbec nejvyšší uznávanou hodnotu. O to větší váhu mu pak přikládá, a o to vášnivěji proti němu také argumentuje.

Důvodů, které proti trestu smrti Beccaria uvádí, je hned několik. V *Traktátu* se mezi nimi však zatím neobjevuje argument justičních omylů – ten Beccaria vyslovil až v době, kdy zasedal v komisi připravující lombardskou trestní kodifikaci a společně s Paolem Rissim a Francescem Gallarati Scottim sepsal v této otázce minoritní stanovisko.⁶⁴⁴ Tehdy už tvrdil, že v takto závažném a navíc nezvratném⁶⁴⁵ rozhodování se není možné spoléhat na běžné dokazování, které je již ze své podstaty nevyhnutelně nedokonalé. Důkazy podle Beccarii nikdy nejsou absolutní, na jejich pravdivost se není možné stoprocentně spolehnout, a to dokonce ani tehdy, je-li jedním z nich doznání samotného obžalovaného. Je-li ve hře další osud souzeného, je třeba uplatnit ta nejnáročnější kritéria. Řečeno dnešní právní terminologií, trest smrti by mohl být uložen jen tehdy, pokud by vina obžalovaného byla dokázána „mimo jakoukoliv pochybnost“, nikoliv jen „mimo veškerou rozumnou pochybnost“. Něco takového není ale z podstaty věci možné, prostor pro nějakou – byť sebemenší míru – pochybnosti totiž zbývá vždy. Jakkoliv většina členů kodifikační komise nejevila pro toto zdůvodnění pochopení, pro Beccariu byl trest smrti nepřijatelný už jen z tohoto důvodu.

V samotném *Traktátu* se však proti trestu smrti, který byl přítom v lidských společnostech běžnou

⁶⁴¹ K tomu srov. např. Michael Kronenwetter, *Capital Punishment: A Reference Handbook*, Santa Barbara: ABC-CLIO, 2001, str. 159

⁶⁴² Jan Sokol, *Můžeme (ještě) trestat smrtí?*, in: Mladá fronta DNES, 11.2006

⁶⁴³ Srov. Albert Camus, *Reflections on the Guillotine*, in: *Resistance, Rebellion, and Death*, New York: Knopf, 1961, str. 220nn

⁶⁴⁴ Srov. Marcello Maestro, cit. 53, str. 148

⁶⁴⁵ Právě nemožnost rozhodnutí později zvrátit, typicky v situaci, kdy ex post vyjdou najevo nové, dříve neznámé okolnosti důležité pro posouzení věci, odlišuje trest smrti od všech ostatních trestních sankcí. Léta strávená ve vězení samozřejmě také nikdo nemůže nespravedlivě odsouzenému navrátit (mohou mu být pouze finančně nebo jinak kompenzována), pořád se ale vrací na svobodu, s možností prožít zbytek života dle svých představ. Nic takového pochopitelně v případě trestu smrti možné není, a proto je zcela na místě hovořit o něm jako o nejvyšším a nejzávažnějším trestu. K tomu srov. např. Ernest Van den Haag, John Phillips Conrad, *The Death Penalty: A Debate*, New York: Plenum Publishing, 1983, str. 257

praxí již od samých počátků civilizace,⁶⁴⁶ objevují jiné argumenty. Některé z nich bychom mohli chápat jako principiální, založené na abstraktním pojetí práv člověka, jiné spíše jako praktické, vycházející z toho, jak podle Beccarii funguje trestní systém a jak je podle něj ustrojena lidská mysl. Zatímco některé argumenty jsou poměrně precizní, jiné jsou podle mého soudu vytvořeny spíše pro efekt – Beccaria v takových chvílích působí více jako veřejný rétor nežli jako filosof či právní teoretik. V určitých momentech pak jeho emotivní promluva hraničí až s demagogií.

Beccaria začíná zkoumání institutu trestu smrti podle očekávání: v souladu se svým utilitaristickým přesvědčením se ptá, zda tento trest „jest vskutku užitečný a spravedlivý ve vládě dobře zařízené.“⁶⁴⁷ A hned vzápětí si klade zásadní, poněkud sugestivní otázku: „Jaké může být právo, které si osvojují lidé, aby vraždili sobě podobné?“⁶⁴⁸ Beccaria odpovídá, že žádné takovéto právo neexistuje, což zdůvodňuje na podkladě společenské smlouvy. Tou přenáší jednotlivce na veřejnou moc jen ta oprávnění, jimiž může skutečně disponovat. Jenže nikdo podle Beccarii nemá právo volně nakládat se svým životem – proto je ostatně také přísně zapovězena sebevražda.⁶⁴⁹ Nemůže-li s ním nakládat, nemůže jej pochopitelně ani přenést na nikoho jiného, stát nevylíká. Něco takového by ostatně nebylo ani v jednotlivcově zájmu.⁶⁵⁰

Tato argumentace, jakkoliv může na první pohled působit přesvědčivě, přece jen musí čelit některým námitkám. Předpoklad, že nikdo nemůže nakládat se svým právem na život, totiž není z hlediska společenskospoluprávní teorie samozřejmý. John Locke coby přední teoretik společenské smlouvy kupříkladu tvrdí, že člověk ve skutečnosti právo na život vznikem společenského kontraktu na suveréna přenáší, nebo přesněji: dává jej do zástavy pro případ, že se dopustí zvlášť závažného zločinu. Pokud se tak stane, může mu být trest smrti v souladu se společenskou smlouvou uložen.⁶⁵¹ Poměrně šalamounsky se k této otázce postavil Hobbes: veřejná moc má právo pachatele usmrtit, ale ten má stejně tak právo jí do posledního dechu vzdorovat, zabít své strážce i kohokoliv dalšího, kdo mu bude bránit v útěku.⁶⁵² Konflikt jejich dvou práv (práva suveréna

⁶⁴⁶ S trestem smrti se setkáváme již ve Starém zákoně i ve všech starověkých trestních kodexech. Poměrně běžnou praxí byl i ve starém Řecku, a to i za zločiny, jejichž závažnost je z dnešního pohledu přinejmenším diskutabilní – vždyť například k odsouzení Sókrata formálně stačilo pouze to, že kazil mravy mládeže a zpochybňoval uznávaná božstva. V Římě zase připouštěl Zákoník dvanácti desek popravu třeba za křivou přísahu nebo i za některé majetkové delikty. Počítat s ním takto musel například ten, kdo v noci sklídlil nebo nechal spást sousedovu úrodu. Srov. Donald G. Kyle, *Spectacles of Death in Ancient Rome*, London: Routledge, 1998, str. 41

⁶⁴⁷ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 43

⁶⁴⁸ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 43; Je příznačné, že tu Beccaria o institucionalizovaném výkonu trestu smrti mluví bez dalšího jako o „vraždě“. Rétorický efekt je tu pro něj evidentně důležitější než terminologická přesnost – o něco podrobněji k tomu níže.

⁶⁴⁹ V této věci se Beccaria zřetelně odlišoval od Montesquieua, který – jak už jsme viděli – oprávněnost sebevraždy připouštěl. Jestliže nikdo nedal předem dobrovolný souhlas s tím, že se narodí, nelze podle něj po nikom rozumně požadovat, aby v životě pokračoval, pokud k tomu již nemá chuť. Dotyčný má proto právo svůj život kdykoliv ukončit (což je mimochodem názor, se kterým se setkáváme již třeba u Epikura či u stoiků). Lze se domnívat, že Beccaria by byl Montesquieu v tomto „libertinství“ rád následoval, že mu to však znemožňovalo právě jeho vyhraněné stanovisko v otázce trestu smrti. Zájem na celkové logické konzistenci díla u něj v tomto případě patrně převážil.

⁶⁵⁰ „Kdo chtěl by kdy ponehati jiným lidem rozhodnutí o tom, aby ho zavraždili? Tak jako by v nejmenší oběti svobody jednotlivcovy mohla být obsažena oběť největšího statku mezi všemi, totiž života? A kdyby se i to stalo, jak shoduje se taková zásada s jinou, že člověk není pánem sama sebe, aby se mohl zabít? A musil by jím být, jestliže mohl dát toto právo jinému, anebo celé společnosti.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 43n

⁶⁵¹ V okamžiku, kdy jedinec spáchá zločin, za který si zasluhuje smrt, své přirozené právo na život podle Locke ztrácí. Potíž je v tom, že Locke nevymezuje, o jaké činy se konkrétně jedná – zda jen o vraždu, případně o společensky zvlášť nebezpečné zločiny typu velezrady, nebo i o některé další, méně závažné zločiny. Podle některých interpretů nalézá právě v tomto svůj původ nadužívání trestu smrti v anglické trestní praxi. K tomu srov. zejména Hugo Adam Bedau, *Death is Different: Studies in the Morality, Law and Politics of Capital Punishment*, Boston: Northeastern University Press, 1987, str. 12n

⁶⁵² Například Sókratés takto podle Hobbese nejenže neměl povinnost vypít kalich s jedem, ale naopak byl oprávněn zabít strážce a pokusit se o útěk nebo alespoň oddálit dobu popravu a prodloužit čas života. Právo na sebezáchovu je totiž pro Hobbese posvátné, žádný zákon nad ním nestojí. K tomu srov. např. Susanne Sreedhar, *Hobbes on*

potrestat pachatele a práva pachatele na život) už lze potom rozřešit jen silou, která je zpravidla na straně suveréna (i když hovořit zde ještě o „právu“ je navýsost cynické). Leo Strauss přitom ve svém díle *Natural Right and History* tvrdí, že to byl až Beccaria, kdo se v tomto sporu jako první důsledně postavil na stranu práva na život (přežití) a na základě jeho absolutnosti trest smrti odmítl – stalo se tak podle Strausse možná „proti liteře Hobbesova díla, ale zcela v jeho duchu.“⁶⁵³

Beccariovu snahu opřít se ve věci trestu smrti o společenskosmluvní zdůvodnění ostře odsoudil zejména Kant ve své *Metafyzice mravů*. Nejde tu prý ze strany autora *Traktátu* o nic jiného než o pouhou sofistiku. I kdybychom přistoupili na předpoklad, že nikdo nedá svůj život dobrovolně do rukou druhých, nelze z toho prý ještě rozhodně vyvodit Beccariovy závěry. Kant celou věc otáčí a jasně říká, že nikdo není trestán proto, že by chtěl být podroben trestu, tj. v tomto případě dokonce přijít o život (pokud by někdo potrestán být chtěl, nešlo by už ani přísně vzato o trest), nýbrž proto, že se chtěl dobrovolně dopustit – a také reálně dopustil – činu, za který spravedlivě zasluhuje trest, v tomto případě trest smrti.⁶⁵⁴ To jsou dvě zcela rozdílné věci, které není možné směšovat. Stejně tak je podle Kanta nutné důsledně rozlišovat osobu zákonodárce (přičemž každý občan je skrze společenskou smlouvu de facto spolu-zákonodárcem – *homo noumenon*) s osobou, která musí zákonů poslouchat, a která je případně trestána za jejich porušení (*homo phenomenon*).⁶⁵⁵ Člověk se tu tedy ocitá v dvojčlenném postavení: když vyjadřuje svůj souhlas se společenskou smlouvou, promlouvá v něm pouze jeho rozum jakožto neosobní instance. V takovémto případě se daný jedinec de facto podepisuje pod obecný požadavek, aby byl každý, kdo se dopustí zločinu, spravedlivě potrestán (v daném případě trestem smrti). Když však páchá zločin, je v danou chvíli zcela jinou osobou, neboť nepouští ke slovu neosobní rozum, nýbrž zcela osobní (Hegel by řekl „zvláštní“) zlou vůli. Snažit se tyto dvě roviny smístit, je podle Kanta výrazem čiré demagogie. O osobě, která se dopouští zločinu, proto rozhodně nemůžeme říci, že nakládá se svým právem na život – ona v danou chvíli prostě jen porušuje zákon a nese následky v podobě soudem uloženého trestu.⁶⁵⁶ Snad by v této věci bylo možné použít přirovnání z oblasti sportu: hráč, který fauloval protihráče a byl za to vyloučen, nechtěl být vyloučen, jeho cílem bylo pouze zastavit soupeře. To, že na počátku hry přijal pravidla, na základě kterých byla možnost vyloučení dána, naprosto neznamena, že by v danou chvíli vyloučení záviselo na jeho souhlasu.⁶⁵⁷ Kdybychom navíc Beccariovu argumentaci dovedli do důsledků, nemusela by se vztahovat jen na trest smrti, ale stejně tak i na všechny ostatní tresty bez rozdílu. Neboť ať už jde o trest smrti nebo jen o nějakou mírnější sankci, nikdo si zpravidla sám od sebe potrestán být nepřeje a souhlas k tomu neposkytuje.

Proti bezpodmínečnému zamítnutí trestu smrti ve jménu absolutní povahy práva na život, se kterým se v *Traktátu* setkáváme, je možné vznést ještě i další kritické námitky. Lze se například ptát, zda vrahovi, který upírá své oběti právo na život, máme i nadále toto právo bez dalšího přiznávat.

Resistance: Defying the Leviathan, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, str. 8

⁶⁵³ Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1950, str. 197 (volný překlad autora)

⁶⁵⁴ Podobně, byť s o něco jiným zřetelem hledí na věc i Hegel: „To, co požaduje Beccaria, že totiž člověk musí dát svůj souhlas k potrestání je zcela správné, ale zločinec souhlas dává už svým činem.“ - Georg Wilhelm Hegel, cit., str. 131

⁶⁵⁵ *Homo noumenon* a *homo phenomenon* tu představují dva různé aspekty jedné a téže osoby. Zatímco *homo noumenon* je veden výhradně čistým rozumem a obecnými principy spravedlnosti, *homo phenomenon* hledí na své osobní zájmy. *Homo noumenon* tedy představuje jakýsi pomyslný ideál rozumové bytosti, kdežto *homo phenomenon* spíše odpovídá tomu, jak v procesu introspekce sebe sama poznává běžný smrtelník. K tomu srov. Nelson Potter, *Punishment*, in: Thomas E. Hill (ed.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, Oxford: Wiley-Bleekwell, 2009, str. 190n; Oliver Sensen, *Kant on Human Dignity*, Berlin: Walter de Gruyter, 2011, str. 129

⁶⁵⁶ Věc tedy rozhodně nelze podle Kanta stavět tak, že si tu jednotlivec sám bere život – život mu bere nezávislý soud na základě neosobního výkonu spravedlnosti. K tomu srov. Bernard E. Harcourt, cit. 43, str. 50

⁶⁵⁷ Jistým námitkám nicméně může čelit i Kantova odpověď. To, že si osoba, která má být podrobena trestu, v danou chvíli potrestána být nepřeje, je zcela pochopitelné a lidské. Beccariova argumentace míří ale úplně jiným směrem: právo na život je pro něj právem základním, nezczizitelným a nezadatelným, a člověk se ho proto nemůže sám od sebe vzdát. Nemůže dát předem souhlas s tím, aby ho byl v budoucnu eventuálně zbaven. To, že se později třeba zdráhá trest přijmout, je v této věci zcela irrelevantní.

Nevzniká tu pak ale mezi vrahem a obětí neoprávněná nerovnost? Dále se je třeba tázat, jak naložit s případy nutné obrany, kdy člověk v zájmu sebezáchovy usmrcuje útočnicka (samozřejmě za předpokladu, že je jeho obrana přiměřená). K takovémuuto počínání přitom získal zákonodárcovo svolení, byť útočnickův „souhlas“, aby byl zbaven života, v tomto případě pochopitelně schází. Měli bychom pak i zabití v nutné obraně chápat jako porušení společenské smlouvy? Přesnou odpověď bohužel neznáme, neboť Beccaria v této věci žádný podrobnější výklad, který by možné rozpory mohl vyřešit, nenabízí.

Z jeho dalších slov navíc vyplývá, že trest smrti je pro něj za určitých výjimečných okolností přijatelný, a že tedy právo na život může ojediněle ustoupit jiným zájmům.⁶⁵⁸ Není tomu tedy tak, že by Beccaria odmítal nejvyšší trest z pozic důsledného morálního absolutismu a ctěl příkázání „Nezabiješ!“ za všech myslitelných okolností. Dvě výjimky z něj totiž výslovně připouští. Tou první je situace, kdy zájem na národní bezpečnosti převažuje nad zájmem na ochraně lidského života, konkrétně případ vlastizrady. Jestliže byl vlastizrádce už sice zadržen, ale i nadále má „takové styky a takovou moc, že uvádí bezpečnost národa v nebezpečí,“⁶⁵⁹ trest smrti je potom „nutný“ a „spravedlivý“. Z dalších Beccariových slov lze dovodit, že musí jít o situaci, kdy jsou ohroženy samy základy existujícího společenského řádu – dnešním jazykem bychom řekli, že musí jít o „výjimečný stav“.⁶⁶⁰ Na takovouto eventualitu koneckonců myslí i mnohé dnešní trestní zákony, které sice za běžných okolností trest smrti zapovídají, ale například v podmínkách války ho za kvalifikované vlastizrádné jednání připouštějí. Zájem na ochraně mnoha životů, které jsou vlastizrádným počínáním bezprostředně ohroženy, tu v duchu utilitární logiky může převážit nad zájmem na ochraně života jediného. Potud je Beccariova argumentace relativně srozumitelná a patrně i přijatelná.

O něco problematičtější to je s interpretací druhé výjimky připouštějící trest smrti. Ta zřejmě neplatí již jen za „výjimečného stavu“, nýbrž kdykoliv, tedy i v situaci, kdy konkrétní politická společnost funguje, jak má. Její vymezení je přitom dosti vágní. Beccaria říká, že občan může být podroben trestu smrti i tehdy, když „smrt jeho byla by pravou a jedinou překážkou, aby oddálila ostatní od spáchání zločinu: toť druhá příčina, pro kterou může se trest smrti považovati za spravedlivý a nutný.“⁶⁶¹ Beccaria už ale neuvádí, od jakého že zločinu by měla případná smrt popraveného ostatní občany odradit. Lze předpokládat, že musí jít o zločin skutečně závažný, má-li zájem na jeho odvrácení převážit nad zájmem na zachování jednoho konkrétního života. Lombardský filosof tu ale vůbec nevysvětluje, podle jakých kritérií je tuto otázku třeba posuzovat, ani kdo ji má posuzovat. Lze si jen těžko představit, že by to mohl být někdo jiný než soudce, neboť popsat v zákoně předem všechny myslitelné situace je zhora nemožné. Zároveň je ale třeba pamatovat na Beccariovu nechuť vůči soudcovské diskreci a ptát se, zda by byl autor *Traktátu* skutečně ochoten toto rozhodování soudcům svěřit. Těžko proto říci, jak s tímto velmi nekonkrétním tvrzením naložit. Od Beccarii, který si tolik zakládal na přesnosti a předvídatelnosti práva, to v takto zásadní otázce působí přinejmenším jako nedůslednost.

⁶⁵⁸ Zda i v těchto případech máme o trestu smrti hovořit jako o „vraždě“, již však Beccaria neříká.

⁶⁵⁹ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 45

⁶⁶⁰ To, co bychom dnes nazvali „výjimečným stavem“ však Beccaria definuje poměrně široce – z jeho slov se zdá, že tu jde jak o případy anarchie, tak i o případy občanské války. Dává však jasně najevo, že jde na každý pád o situaci atypickou, zřetelně se odlišující od běžného, „mírového“ stavu, v němž trest smrti nemůže mít místo. „Smrt některého občana stává se tudíž nutnou, když národ dobývá anebo ztrácí své svobody, aneb za času bezvládní, když vlastní nepořádky zastupují místo zákonů: při formě vlády, v níž přání národa jest spojeno, dobře chráněné uvnitř a zevně mocí a veřejným míněním, které snad účinnější jest moci samé, kde za bohatství kupuje se potěšení a nikoli moc.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 45; Není bez zajímavosti, že se tohoto Beccariova argumentu dovolával Robespierre, když prosazoval nutnost poprav Ludvíka XVI., ač jinak trest smrti – rovněž pod vlivem Beccarii – v principu zavrhoval. Srov. Michelline Ishay, *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*, Berkeley: University of California Press, 2004, str. 90

⁶⁶¹ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 45

Vedle toho si je třeba povšimnout, že důraz na ochranu individuálních práv v této věci jednoznačně ustupuje vyhraněně utilitaristickému uvažování, neboť popravovaný jedinec tu slouží jako pouhý prostředek k efektivnějšímu působení na zbytek společnosti. To jen umocňuje dojem, že Beccaria mezi těmito dvěma póly ve svém díle osciluje a nedaří se mu udržet úplnou koherenci. Navíc se lze právem ptát, proč Beccaria, který – jak vzápětí uvidíme – jinak zpochybňuje odstrašující účinek trestu smrti a dává v tomto ohledu přednost trestu doživotních galejí, najednou s trestem smrti za výjimečných okolností souhlasí právě kvůli jeho možnému odstrašujícímu účinku. V tom lze přece spatřovat evidentní, těžko řešitelný rozpor. Interpretaci nám tu samozřejmě neusnadňuje ani příliš obecná, svým vyzněním dosti nejasná formulace této druhé výjimky z obecné nepřipustnosti trestu smrti.⁶⁶²

Další argumenty, které Beccaria proti trestu smrti snáší, jsou již konkrétnější. Opírají se přitom o originální – byť možná sporné – pojetí trestní psychologie, se kterým se v dosavadní tradici nesečkáme. Výkon trestu zanechává podle Beccarii v lidské mysli určitou impresi, a to jak u samotného pachatele, tak i u veřejnosti, která ho sleduje zpovzdálí. Mezi těmito dvěma druhy impresí přitom existuje zásadní odlišnost. Pokud jde o impresi trestu ze strany veřejnosti, ta nemá být co nejsilnější, jak se do té doby většina teoretiků domnívala, nýbrž co nejtrvalejší. V tom je pak také třeba spatřovat důvod, proč trest smrti nemá takový odstrašující účinek jako trest doživotních galejí: „Není účelem trestu, aby činil větší dojem na lidskou mysl, ale aby trvale působil na tuto; poněvadž naše vnímavost jest snadněji a trvaleji uchválena třebas velmi malými, jen když trvalými dojmy, nežli mohutným, ale rychle mizícím pohnutím. Moc zvyku jest všeobecná u každé bytosti, která cítí; a jako člověk mluví a kráčí a zjednává si potřeby její pomocí, tak ideje mravní neutkvívají v mysli leč trvalými a opěťovanými dojmy. Není to hrozná, ale krátká podívaná na smrt jednotlivcovu, avšak dlouhý a neustálý příklad člověka zbaveného svobody, který sklesnuv na zvíře určené k otroctví, odměňuje svou námahou onu společnost, kterou urážel, která jest zdou nejmohutnější proti zločincům. Obrácení se k sobě samému, velmi účinné, poněvadž přechasto se opakuje: *Já sám budu přiveden do tak dlouhého a nešťastného stavu, jestliže dopustím se podobných zločinů, jest mohutnější nežli myšlenka smrti, kterou lidé vidí vždy v temné vzdálenosti.*“⁶⁶³

Ve slovech o „všeobecné moci zvyku“ jako by se ozýval David Hume. Zvyk – tato druhá přirozenost člověka – působí podle Beccarii možná pomalu, ale rozhodně nejspolehlivěji.⁶⁶⁴ Pokud je tedy lidský jedinec dlouhodobě vystavován nějaké podívané (v tomto případě na trestance vykonávajícího doživotní práce), do jeho mysli se otiskne trvaleji než jediný prchavý vjem, jakkoliv silný a mocný.⁶⁶⁵ V tomto pojetí tedy mohutný vzruch sice člověka na chvíli přemůže, brzy ale

⁶⁶² Při velmi benevolentním výkladu bychom snad mohli tvrdit, že Beccaria tuto druhou výjimku, za které je trest smrti přípustný, formuluje pouze jako možnou hypotézu, jíž pak v dalším textu již vyvrací. S takovouto interpretací, kterou však osobně pokládám za nepodloženou, se lze setkat zde: Joseph A. Melusky, Keith A. Pesto, *Capital Punishment*, Santa Barbara: Greenwood, 2011, str. 27n

⁶⁶³ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 46; Franco Venturi v této souvislosti zmiňuje, že k třetímu vydání *Traktátu* prý Beccaria vydavateli přidal vlastnoruční skicu, na níž vyobrazil postavu spravedlnosti, jak se s hrůzou odvrací od useknutých hlav, které jí nabízí popravčí, a s úlevou a úsměvem místo toho hledí na lopaty, pily a jiné pracovní nástroje. Srov. Franco Venturi, cit. 14, str. 105

⁶⁶⁴ Beccaria tuto myšlenku opakuje a dále rozvádí ještě o několik řádků níže: „Náš duch vzdoruje více mohutnosti a velkým, ale rychle mizícím bolestem, než času a neustálému trudu, poněvadž se může, abych tak řekl, soustředit sám v sobě na jeden okamžik, aby zapudil první; avšak silná jeho ohebnost nepostačuje, aby vzdoroval dlouhému a opětnému působení druhých.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 47

⁶⁶⁵ Je nicméně otázkou, zda si tu Beccaria tímto příkladem nevypomáhá především proto, že se mu to v danou chvíli hodí a záměrně ignoruje interpretaci, která by odpovídala ostatním psychologickým předpokladům, o něž se jindy opírá. Z hlediska lockeovské psychologie, kterou se jinak ve své trestněprávní teorii ve většině důležitých bodů řídí, je totiž lidská mysl ustrojena tak, že přirozeně vnímá přítomnou bolest i slast jako větší nežli tu, která se má v budoucnu teprve dostavit. Locke to přirovnává k obecnému lidskému sklonu nesprávně vnímat ty předměty, které má člověk přímo před očima, jako větší než ty, které jsou od něj vzdáleny, a to bez ohledu na jejich skutečnou velikost. (Srov. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding. And a Treatise on the Conduct of the*

„odvane“ – lidem je totiž podle Beccarii vrozena určitá zapomnětlivost, a tak musejí mít to důležité stále na očích. Veřejná poprava dočasně zanechá v duši silný dojem, ten ale v delším časovém horizontu nepřetrvá. Navíc jde o velký spektakl, u nějž se lidé zaměřují na všemožné barvitě detaily, dávají najevo soucit s popravovaným, nebo naopak své opovržení vůči němu a pro to nejdůležitější – tj. „onen blahodárný strach, jež zamýšlí způsobiti zákon“⁶⁶⁶ – již často potřebný prostor nezbyvá. A právě v tomto Beccaria spatřuje jednoznačnou chybu, neboť v jeho pojetí má být trest ideální reprezentací neosobní spravedlnosti, nikoliv konkrétní manifestací krutosti.⁶⁶⁷

Vedle toho se je třeba zastavit ještě u další relevantní myšlenky, kterou tu milánský myslitel artikuluje: většina lidí má přirozený sklon na svou smrt zapomínat, chápat ji jako věc vzdálené budoucnosti, která sice jednou přijde, ale kterou se v daný moment necítí potřebu příliš zabývat. Zhlédnutá poprava snad může na chvíli člověka z tohoto pokojného stavu vytrhnout, brzy se ale vše navrátí do starých kolejí.⁶⁶⁸ Navíc podle Beccarii existuje řada lidí, kteří se smrti jednoduše nebojí, ať už proto, že jsou svým založením stoupci, nebo prostě proto, že nepřikládají svému „bídnému“ životu žádnou hodnotu a spíše z něj doufají uniknout (kolik takových lidí reálně existuje, Beccaria ovšem neříká). Ještě jiní pak zase nacházejí útěchu v náboženství a oddávají se jeho „iluzím“, což je strachu ze smrti zbavuje rovněž.⁶⁶⁹ Ať už jsou jejich pohnutky jakékoliv, podle Beccarii se zkrátka najde celá řada jednotlivců, pro které smrt mnoho neznamena, a na které proto vidina dlouhodobého dennodenního utrpení na galejích zapůsobí mnohem účinněji: „Přemnozí pohlížejí na smrt klidně a pevně, ten z přepjatosti, onen z ješitnosti, která téměř vždy doprovází člověka i za hrob. Onen z posledního zoufalého pokusu buď nežítí, buď vyjítí z nouze. Avšak ani přepjatost ani ješitnost neobstojí mezi kameny anebo řetězy, pod hlídkou pod jhem, v kleci železné a zoufalec neukončuje svá zla, ale je začíná.“⁶⁷⁰

Tím se dotýkáme určitého paradoxu: Beccaria, který se doposud vyslovoval ve prospěch mírných trestů a který tvrdil, že pokud k odstrašení pachatele postačí trest mírnější, je třeba jej upřednostnit před trestem přísnějším, nás tu nyní přesvědčuje o tom, že trest věčného otroctví je trestem tvrdším nežli trest smrti, a je se pro něj proto třeba rozhodnout. To se na první pohled jeví jako jednoznačný rozpor. Stále je tu však třeba rozlišovat dvě rozdílné roviny věci – to, jak vnímá trest přihlížející

Understanding, Philadelphia: Hayes & Zell, Publishers, 1854, str. 172) V tomto smyslu by se pak měl vykonat trest smrti, který měli přihlížející diváci „před očima“, jevit jako přeci jen spolehlivější odstrašující prostředek nežli trest galejí – alespoň tedy za předpokladu, že jsou schopni jeho impresi v mysli podržet. K tomu podrobněji srov. Steven Lynn, cit. 606, str. 10n

⁶⁶⁶ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 46

⁶⁶⁷ Toto je třeba nahlížet ve světle výše zmiňované proměny chápání zločinu, který již v novém pojetí nemá být považován za útok na panovníkův majestát, nýbrž na společenskou smlouvu respektive společnost jako celek. Zatímco panovník se výkonem trestu „osobně mstí“, společnost jím pouze dává světu neosobní vzkaz o nezpochybnitelné vládě zákona.

⁶⁶⁸ Tento přirozený, ale zároveň i bytostně nefilosofický sklon člověka podrobila kritice řada významných myslitelů, ve 20. století například Martin Heidegger v díle *Bytí a čas*. Je něco úplně jiného říkat si: „Jednou se umřít musí, ale zatím se nás to netýká“ nežli si připustit a naplno prožít trpkou existenciální pravdu, vtělenou do dvou jednoduchých slov: „Já umřu.“ To ale většina lidí neudělá. A pokud ano, stejně pak toto vědomí dlouho neudrží. Heidegger o takovéto existenci mluví jako o „neautentické – člověk, který pomýšlení na svou vlastní smrt vytěsnil, v jeho pojetí nežije skutečně autenticky. (Srov. Martin Heidegger, *Bytí a čas*, Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 289) Pokud lze Beccariův zmiňovaný argument proti účinku veřejných poprav volně interpretovat, je právě toto uhýbání většiny lidí před skutečností vlastní smrtelnosti důležitým důvodem, proč na ně popravy v dlouhodobějším horizontu nemohou působit zdaleka tak odstrašujícím dojmem, jak si většina dosavadních zákonodárců a teoretiků představovala.

⁶⁶⁹ Jakkoliv v předmluvě (nejspíš z defenzivních důvodů) zdůrazňoval, že není nepřítelem víry, v pasáži *Traktátu* věnované trestu smrti si Beccaria neodpustí jednoznačný protináboženský osten. Jde tu přitom z jeho strany o poněkud vulgarizovanou interpretaci posmrtného života, jehož vidina má dávat zločinci útěchu a zbavovat ho strachu ze smrti, kterou svým činem riskuje: „A na to pak náboženství dostaví se do mysli zločincovy, které nadožívá všeho a představuje jemu pokání snadným a téměř s bezpečností slibujícím věčnou blaženost, velmi značně zmenšuje hrůzu této poslední truchlohry.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 48

⁶⁷⁰ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 47

veřejnost, se může zásadním způsobem lišit od toho, jak jej pocítuje konkrétní potrestaný zločinec. Zatímco veřejnost podle Beccarii vnímá trest v jeho totalitě a řečeno s Foucaultem „ideálně“, zločinec je pevně ukotven v přítomnosti a soustředí se vždy jen na aktuální nešťastný okamžik. V očích přihlížející veřejnosti tedy nemůže existovat trest přísnější – odstrašující účinek je tu dokonalý, neboť lidé mají odsouzeného stále před sebou a skrz jeho útrapy se jim manifestuje moc zákona.⁶⁷¹ To samotný zločinec má své utrpení rozděleno do řady dílčích momentů (Foucault proto v této souvislosti přiléhavě hovoří o „elejském trestu“), přičemž to, co cítí v každém jednom z nich, se co do intenzity nemůže rovnat s útrapami veřejné popravy. Beccaria se v této věci vyslovuje jasně: „Kdo by tvrdil, že věčné otroctví jest tak bolestné jako smrt a proto rovněž kruté, tomu odpovím, že spočtete-li veškerý okamžiky nešťastné v otroctví, bude toto ještě ukrutnější: ale tyto se rozprostírají po celý život a onen vykonává veškerou svou moc v jediném okamžiku; a to jest s prospěchem při trestu otroctví, že toto tím více děsí toho, kdo naň se dívá, nežli toho, kdo je snáší, poněvadž první uvažuje celý souhrn nešťastných okamžiků a druhý zapomíná pro neštěstí skutečnosti na neštěstí v budoucnosti. Veškerá zla zvětšují se v obrazotvornosti a ten, kdo trpí, nalézá odměny a útěchy od pouhých diváků nepoznané a pro ně neuvěřitelné, poněvadž tito pokládají vlastní citlivost duchu otužilému nešťastníka.“⁶⁷² Jde tedy o jakousi rafinovanou dichotomii skutečně pocívaného trestu a jeho veřejné, odstrašující reprezentace.⁶⁷³

Je ovšem sporné, zda pro lidi přihlížející zvenku, je trest doživotních galejí skutečně strašlivější než trest smrti, a zda Beccaria lidský strach ze smrti nepodceňuje. V současné literatuře věnované problému trestu smrti se často uvádí, že pokud má pachatel na výběr mezi trestem smrti a trestem doživotí, téměř s jistotou zvolí trest doživotí⁶⁷⁴ (ten samozřejmě na druhé straně není v dnešních podmínkách takovou hrozbou jako doživotní těžká práce).⁶⁷⁵ Lidé zpravidla již dopředu dávají přednost životu, jakkoliv tíživý a nepříjemný pravděpodobně bude. Řečeno jednoduše: dokud trvá

⁶⁷¹ „Ale ten, kdo vidí před svými očima velký počet let anebo také celý běh života, strávený v otroctví anebo v bolesti přede tváří svých spoluobčanů, s kterými žije svobodně a společensky, jsa otrokem oněch zákonů, kterými byl chráněn, - ten jistě srovná toto všechno s nejistotou výsledků svých zločinů, s krátkostí času, ve kterém by uživateli mohl ovoce zločinů. Trvalý příklad těch, které nyní vidí jako oběti vlastní neprozřetelnosti, činí onen dojem daleko mohutnějším nežli podívaná na trest, který jej více zatvrzuje nežli polepšuje.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 48

⁶⁷² Cesare Beccaria, cit. 1, str. 47

⁶⁷³ Velmi přesně tuto novou tendenci popsal Foucault: „Trestání již nepracuje s tělem, ale s reprezentací. Či přesněji, pokud pracuje s tělem, pak v tom smyslu, že není ani tak subjektem utrpení, jako spíše objektem reprezentace: vzpomínka na bolest může zabránit recidivě stejně, jako může představa fyzického trestu, jakkoli umělá, sloužit jako prevence před nakažlivostí zločinu.“ - Michel Foucault, cit. 10, str. 147

⁶⁷⁴ „Život ve vězení je pořád život, jakkoliv nepříjemný. Trest smrti naproti tomu nehrozí život jenom znepříjemnit, ale hrozí vzít život jako takový. Tento rozdíl vnímají ti, kterých se to týká. Zjišťujeme, že když si mají vybrat mezi doživotím a popravou, 99% odsouzených k trestu smrti si zvolí doživotí.“ - Ernest Van den Haag, Ernest Conrad, cit. 645, str. 68 (volný překlad autora)

⁶⁷⁵ Lze samozřejmě celkem oprávněně namítnout, že z tohoto samotného faktu ještě nic zásadnějšího nevyplývá. To, že trest smrti možná odstraňuje potenciální pachatele více, nutně neznamená, že by je trest doživotí neodstrašoval dostatečně. Je to jako porovnávat schopnost dvou nebeských těles nás oslnit: jedno slunce může zářit silněji než druhé, ale obě nás oslní natolik, že budeme muset zavřít oči. Nazíráno takto, trest smrti se z hlediska teorie odstrašení jeví jako zbytečný, resp. ne nutný. O odstrašujícím potenciálu restu smrti se beztak vedou diskuse i v současné kriminologii. Někteří kriminologové například na podkladě různých empirických výzkumů, sledujících korelaci mezi přítomností trestu smrti a mírou závažné kriminality, upozorňují, že trest smrti nemá na míru zločinnosti zásadní vliv. Podle jedné ze studií například v osmi ze třinácti sledovaných států počet vražd po zrušení trestu smrti klesl a v pěti stoupl. (Srov. Rita J. Simon, Dagny A. Blaskovich, *A Comparative Analysis of Capital Punishment: Statutes, Policies, Frequencies, and Public Attitudes the World Over*, Lanham: Lexington Books, 2002, str. 41n); Zajímavý je v této souvislosti i případ Toskánska po zavedení Leopoldova trestního zákoníku z roku 1786, který trest smrti pod přímým Beccariovým vlivem rušil. Je samozřejmě otázkou, do jaké míry jsou tehdejší trestní statistiky spolehlivé, ale například Coleman Phillipson uvádí, že počet zvláště závažných trestních zločinů tu poměrně brzy začal klesat. (Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 95) Obecně ale mohou být všechny takovéto statistiky jen velmi orientačním vodítkem, neboť trest smrti je pouze jedním z více faktorů ovlivňujících celkovou míru kriminality a jeho konkrétní dopad nelze nijak exaktně „změřit“. Korelaci není možné vydávat za příčinnou souvislost.

život, trvá i naděje.⁶⁷⁶ A lidé ve velké většině případů volí naději, což však Beccaria neviděl anebo vidět nechtěl. Buď jak buď, psychologické předpoklady, o něž svou teorii opírá, se zdají přinejmenším nejisté. Bylo by jistě zajímavé podrobit je empirickému psychologickému zkoumání a zjistit, zda většina lidí skutečně smýšlí tak, jak si Beccaria představoval.

Proti Beccariově argumentaci v otázce trestu smrti a doživotních galejí je však možné vznášet ještě i další výhrady. První námitka je zcela praktická a vyslovil ji ve své kritice *Traktátu* již Ferdinando Facchinei: v době, kdy bylo dílo publikováno, prý byly životní podmínky většiny běžných lidí natolik tíživé, že se od situace na galejích mnohdy zásadně nelišily. Facchinei šel v této věci tak daleko, že napsal následující: „Máme před očima příklad tolika lidí, kteří svobodně vedou život těžší než to nejtěžší otroctví.“⁶⁷⁷ Je-li toto líčení pravdivé, potom je otázkou, jak velký odstrašující účinek mohl trest doživotních galejí skutečně mít. Toto ale není možné rozhodnout, aniž bychom provedli detailní rozbor evropské každodennosti v 18. století a zejména tehdejší socioekonomické situace, pro což zde chybí potřebný prostor. Osobně však pokládám Facchineiho soud za poněkud nadsazený, poněvadž život na svobodě, jakkoliv obtížný a vyčerpávající může být, se pořád podstatným způsobem liší od života „v řetězech“.

Druhá námitka, vyslovená z úst některých Beccariových interpretů (např. amerického kriminologa Johana Thorstena Sellina), se rovněž opírá o empirické pozorování. Výkon doživotních galejí byl v Beccariově době údajně v naprosté většině případů do té míry náročný a brutální, že většina galejníků nemohla v dlouhodobějším horizontu přežít. Zvlášť v případě výkonu trestu na lodích bylo údajně jen otázkou času, kdy odsouzený zemře. Trest věčného otroctví tak v sobě podle mnohých implicitně obsahoval zároveň i rozsudek smrti, jíž pouze předcházely kratší nebo delší útrapy. Sellin pak v této souvislosti dokonce hovořil o trestu horším než je sama smrt, totiž o „smrti za živa.“⁶⁷⁸ I zde ovšem platí, že posoudit relevanci této námitky by šlo jen na základě detailního studia fungování tehdejšího trestního systému.

Konečně lze vznést ještě jednu ryze praktickou výhradu vůči Beccariovým smělym tvrzením. Výhodu galejí spatřuje milánský myslitel také v tom, že odsouzený je během výkonu trestu zbytku populace neustále na očích, a že jim tak připomíná neosobní moc zákona. Lze však oprávněně pochybovat, zda tomu tak v konkrétní trestněprávní praxi vždy skutečně bylo. Mnohé těžké práce (například v dolech) byly totiž vykonávány na odlehlých místech, mimo zrak širší veřejnosti. Ta o nich sice měla běžné povědomí, jejich bezprostřednímu smyslovému působení (pro Beccariu přitom tak důležitého) ale ve všech případech vystavena nebyla.

Kromě uvedených důvodů se v *Traktátu* setkáváme ještě i s jedním pragmatickým argumentem, zdůrazňujícím užitečnost galejí oproti trestu smrti. Beccaria hovoří o kriminálníkovi, který výkonem prospěšné práce postupně splácí svůj dluh vůči společnosti. Podrobněji to ve svém komentáři k *Traktátu* rozvedl Voltaire: „Již před dávnými časy říkalo se, že člověk oběšený k ničemu se nehodí, a že tresty ukládané pro dobro společnosti mají býti užitečny této společnosti. Jest zřejmo, že dvacet statečných zlodějů, kteří byli odsouzeni na veřejných pracích po celý svůj život, slouží státu svým trestem a že jejich smrt nepřináší užitku leč katovi, kterému se platí, aby

⁶⁷⁶ Srov. např. William A. Schabas, *The Death Penalty As Cruel Treatment and Torture: Capital Punishment Challenged in the World's Courts*, Boston: Northeastern University Press, 1996, str. 99; Elizabeth Beck, Sarah Britto, Arlene Andrews, *In the Shadow of Death: Restorative Justice and Death Row Families*, Oxford: Oxford University Press, 2007, str. 9

⁶⁷⁷ Cit. podle: Franco Venturi, cit. 14, str. 106 (volný překlad autora)

⁶⁷⁸ Cit. podle: Wayne Morrisson, *Theoretical Criminology: from modernity to post-modernism*, London: Cavendish Publishing, 1995, str. 97 (volný překlad autora); Podobný argument, totiž že se trest doživotního otroctví v konečném důsledku jeví ještě „barbarštější“ nežli trest smrti, vznáší i jeden z nejlivnějších současných zastánců trestu smrti Ernest Van den Haag. Srov. Ernest Van den Haag, John Phillips Conrad, cit. 645, str. 241

zabíjel lidi veřejně.⁶⁷⁹ Kdo byl odsouzen k trestu galejí, může v tomto pojetí tvrdou, namáhavou prací alespoň částečně odčinit škody, které společnosti způsobil, a postupně se skrze ni i stát „lepším člověkem.“ „Nuťte lidi k práci, učiníte je poctivými lidmi,“⁶⁸⁰ říká Voltaire doslova. Otázce, zda je třeba napravovat někoho, kdo zůstane po zbytek života v řetězech, se přitom vyhýbá.

Beccaria ve svých úvahách o trestu smrti také znovu opakuje onen „sociologicky“ fundovaný argument, který již vyslovil, když se přimlouval za mírnost trestání. Stala-li se veřejná poprava ve společnosti běžnou praktikou, posouvá se tím sdílený práh vnímání krutosti nesprávným směrem, a to zejména tehdy, je-li způsob usmrcení pro popravovaného mimořádně trýznivý. Lidé potom uvykají násilí a ztrácejí vůči němu potřebnou citlivost a ostražitost: „Není užitečný trest smrti pro příklad krutosti, který dává lidem. Jestliže vášeň aneb nutnost válečná naučily lidstvo prolévat krev, zákony zmírňující chování lidí neměly by rozmnožovat smutný příklad, tím zhoubnější, poněvadž smrt dle zákona jest dávana s rozvahou a formalitami.“⁶⁸¹ Tato slova je třeba brát vážně, dodnes se ostatně v relevantní literatuře s podobným názorem opakovaně setkáváme.⁶⁸² Pro společnost, která chce sama sebe nazývat humánní, by určité praktiky až na zcela výjimečné případy měly představovat tabu, zaznívá často v současné diskusi na toto téma.⁶⁸³ Jedním z prvních, kdo se takto jednoznačně vyslovil, byl přitom právě Beccaria.

Hned v následující větě se však Beccaria neubrání jisté demagogii, když znovu mluví o výkonu trestu smrti jako o vraždě: „Zdá se mi to náramně zpozdilé, když zákony, které jsou výrazem veřejné vůle, které zatracují a trestají vraždu, samy dopouštějí se této, a aby oddálily občany od vraždy, veřejně tuto nařizují.“⁶⁸⁴ Pokud tu Beccaria vydává výkon spravedlnosti jednoduše za vraždu, jde spíše jen o lacinou rétorickou figuru. Jak správně upozorňují Newman a Marongiu ve svém komentáři k *Traktátu*, je-li trest smrti považován za legalizovanou vraždu, šlo by stejně dobře říci, že galeje jsou de facto legalizovaným únosem a ztročením.⁶⁸⁵ A dalo by se – přesně po vzoru Beccariovy dikce – ještě i dodat, že je zpozdilé, když zákony, které únos a ztročení zapovídají, samy se jich dopouštějí.

I přes toto dílčí pochybení lze Beccariovo vystoupení proti trestu smrti pochopit jako odvážné, ve své době přelomové gesto.⁶⁸⁶ Jakkoliv je jeho argumentace v některých aspektech problematická a místy se omezuje spíše jen na rétorická prohlášení, autor *Traktátu* tímto otevřel zásadní, do té doby spíše opomíjené téma, což oceňoval třeba i (jinak velmi kritický) Hegel.⁶⁸⁷ A jak bude patrné z

⁶⁷⁹ Voltaire, *Komentář k traktátu o Zločinech a trestech*, cit. podle: Cesare Beccaria, cit. 1, str. 50

⁶⁸⁰ Voltaire, *Komentář k traktátu o Zločinech a trestech*, cit. podle: Cesare Beccaria, cit. 1, str. 50

⁶⁸¹ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 48

⁶⁸² Beccariův „sociologicko-hodnotový“ argument je kromě mnoha jiných teoretických pojednání o trestu smrti připomínán například zde: Robert M. Bohm, *DeathQuest: An Introduction to the Theory and Practice of Capital Punishment in the United States*, London: Routledge, 2012, str. 154; Šlo by se nicméně tázat, zda z hlediska působení na společenské hodnotové klima, není potenciálně nebezpečný i v jistém ohledu velmi krutý trest galejí. Beccaria se však touto otázkou nezabývá, zjevně se jen snaží snést argumenty proti trestu smrti a dalším aspektům, které by čtenáře mohly znejistět, se tu spíše vyhýbá.

⁶⁸³ Vedle již citovaného Jeffreyho J. Reimana je to například i americký právní teoretik Stephen B. Bright, který výslovně tvrdí, že žádná slušná společnost nesmí trest smrti vykonávat, nechce-li poklesnout na stejnou úroveň jako samotní zločinci. Srov. Stephen B. Bright, *Why the United States Will Join the Rest of the World in Abandoning Capital Punishment*, in: Hugo Adam Bedau, Paul G. Cassell (eds.), *Debating the Death Penalty*, Oxford: Oxford University Press, 2004, str. 155

⁶⁸⁴ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 48

⁶⁸⁵ Graeme R. Newman, Pietro Marongiu, cit. 13, str. xl

⁶⁸⁶ Beccariův radikální odpor vůči trestu smrti byl ve své době skutečně ojedinělý. Montesquieu trest smrti připouštěl a stejně tak třeba i Voltaire nebo Diderot, kteří Beccariu četli, komentovali a v rozhodné většině trestněprávních otázek jej následovali. V otázce trestu smrti však podle nich zašel příliš daleko, společnost podle nich na takto radikální krok ještě nebyla připravena. Před Beccariou se v novověku proti trestu smrti zřetelně vyslovil patrně jen Pascal. Ve zlomku 911 svých *Myšlenek* hovoří v tom smyslu, že poprava vraha nevede k tomu, že na světě bude o jednoho vraha méně, ale spíše více – namísto jedné vraždy tu budou vraždy dvě.

⁶⁸⁷ „Přesto vyvolalo toto Beccariovo úsilí o zrušení trestu smrti prospěšné účinky. Ačkoliv ani Josef II., ani Francouzi

kapitoly 6, Beccariovy argumenty proti trestu smrti ovlivnily i zákonodárce v řadě zemí západního světa. V mnoha z nich byl trest smrti zrušen, případně byl – což rovněž odpovídá Beccariovu záměru – omezen na zvlášť závažné zločiny proti národní bezpečnosti.

Pasáž *Traktátu* věnovaná trestu smrti je konečně hodna pozornosti ještě v jednom dílčím ohledu. Beccaria zde promlouvá velmi naléhavým, sociálně kritickým tónem a nemá daleko k tomu, aby ve zločinci spatřoval především oběť nespravedlivého společenského zřízení. Hovoří-li současná nauka o kriminogenních faktorech, podle Beccarii je takovýmto faktorem především bída, nezaměstnanost a do očí bijící majetková nerovnost. Pokud v této oblasti nedojde k nápravě, chování potenciálních delikventů se nezmění. Zločinec podle něj uvažuje následovně: „Jaké jsou to zákony, kterých mám si vážit; které nechávají tak velkou prostorou mezi mnou a bohatým? On mi odpírá peněz, který hledám, a neposkytuje mně práci, kterou hledám a které on nezná! Kdo učinil tyto zákony? Lidé bohatí a mocní, kterým nikdy se neuráčilo navštívit špinavého chudáka, kteří nikdy nerozdělovali chléb zplsnivělý mezi nevinné úpějí děti hladovějící a slzí manželky.“⁶⁸⁸

Ve velmi podobném – možná ještě radikálnějším – duchu uvažuje Beccaria i ve třicátém paragrafu *Traktátu* pojednávajícím o krádežích: „Avšak jako tento zločin není pravidelně nežli zločinem z nouze a zoufalosti, zločinem oné nešťastné části lidí, kterým právo vlastnické (hrozná a snad nikoli nutná) neponechalo leč holý život.“⁶⁸⁹ Za zmínku konečně stojí i dodatečně učiněná poznámka, v níž Beccaria ustupuje od svého původního požadavku, aby byl dlužník držen ve vazbě coby „živá zástava“ za své závazky a aby věřitel mohl využít jeho otročké práce k jejich postupnému splacení. To je, jak Beccaria s odstupem zjišťuje, nepřijatelné, neboť princip soukromého vlastnictví může být takto nemístně nadřazen nad princip osobní svobody.⁶⁹⁰ V jistém rozporu s lockeovskou tradicí tu Beccaria dokonce výslovně tvrdí, že „obchod, vlastnictví statků nejsou účelem smlouvy společenské, ale mohou být prostředkem k docílení jejímu.“⁶⁹¹ Soudě podle těchto úryvků, milánský filosof tu rozhodně nepůsobí jako důsledný zastánce statu quo a obhájce zájmu tradiční pozemkové aristokracie, jak se to ve výše zmiňovaném článku (supra note 459) snažil naznačit David Young. Citované výroky se naopak jeví bezmála jako manifest marxistické jurisprudence, která byla zvyklá v existujících zákonech spatřovat jen nástroj třídního útlatku, kdy vykořisťovatelé formulují v souladu se svými zájmy určitá pravidla a vykořisťování pak pod nimi trpí.⁶⁹²

Recept k nápravě, který Beccaria následně nabízí, se rovněž zdá poměrně revoluční: „Zlomme tato

nikdy nedokázali prosadit jeho úplné zrušení, přesto jen se začalo chápat, co jsou zločiny hodné smrti a co ne.“ - Georg Wilhelm Hegel, cit. 1, str. 131

⁶⁸⁸ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 48

⁶⁸⁹ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 75; Jde o často citovaná a v sekundární literatuře i hojně diskutovaná slova, pro která byl Beccaria již ve své době kritizován ze strany francouzských fyziokratů. (Srov. Bernard E. Harcourt, cit. 419, str. 54) O tom, že na nich neochvějně trval, však nejlépe svědčí fakt, že citovaná formulace je až výsledkem promyšlené revize – v prvním vydání *Traktátu* totiž Beccaria mluvil toliko o právu, které je „strašlivé, ale nutné“. (Srov. Graeme R. Newman, Pietro Marongiu, cit. 13, str. xiii) David B. Young se ve shodě s výše nastíněnou interpretací snaží vyložit Beccariova slova v tom smyslu, že nejsou útokem na soukromé vlastnictví jako takové, ale spíše jen na některé jeho specifické formy. Stejně jako ostatním členům „Akademie pěští“ vadilo prý Beccariovi zejména církevní vlastnictví a také tradiční vlastnictví rodové, které může být pouze předmětem dědictví, ale nikoliv již jakýchkoliv jiných obchodních transakcí. Ze samotného textu *Traktátu* však toto dovodit nelze. (Srov. David B. Young, *Introduction*, in: Cesare Beccaria, *On Crimes and Punishments*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1986, str. xiii)

⁶⁹⁰ Beccaria tu rovněž upozorňuje na to, že toto jeho pochybení v prvním vydání *Traktátu* zcela ušlo pozornosti jeho kritiků, kteří jinak nevynechali jedinou příležitost k útoku: „Stydím se, že jsem tak psal. Vinili mne z neznabožství, a nezasloužil jsem si toho. Vinili mne z buřičství, a nezasloužil jsem si toho. Porušil jsem práva lidstva, a nikdo mě to nevytýkal.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 78

⁶⁹¹ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 78

⁶⁹² Podíváme-li se blíže například na situaci na britských ostrovech v 17. a 18. století, potom se takováto interpretace nejvíce jako úplně neoprávněná. V podmínkách rodícího se kapitalismu se tu trestní represe vůči majetkovým deliktům neustále zosťovala a trest smrti byl často ukládán třeba i za drobné krádeže. Tehdejší platné právo pak můžeme pochopit – kromě jiného – i jako nástroj sloužící primárně bohatým a jejich majetkovým zájmům.

pouta osudná větší části lidstva a užitečná pouze málo vyvoleným a nevšimavým tyranům; udeřme na nespravedlnost u jejího pramene. Vráťím se do svého stavu přirozené odvislosti, budu žít svobodně a šťastně po nějaký čas z plodů své odvahy a své podnikavosti: přijde snad den bolesti a zármutku za mnohá léta svobody a rozkoše. Jsa králem malého počtu lidí, opravím omyly štěstěny a uvidím, jak tito tyranové zblednou a třásti se budou v přítomnosti těch, které v urážlivé své pýše cenili níže svých koní a svých psů.⁶⁹³ Beccaria se tu patrně snaží naznačit, že problém musí být vyřešen přímo u kořene, jinak se situace zásadně zlepšit nemůže. Není však zcela jasné, jak by tato fundamentální změna měla vypadat, tj. jak konkrétně by ona „osudná pouta“ měla být zlomena – zda se tak má stát násilnou cestou, nebo jen postupnou, mírovou evolucí. Z celkového kontextu *Traktátu* a koneckonců i z jeho vlastní životní dráhy lze nicméně usuzovat, že Beccaria byl jako řada dalších osvícenců spíše stoupencem postupných změn přicházejících především shora. V tomto duchu také hovoří o významu vzdělávání a osvěty, kterou směrem k trůnu i napříč celou společností pomalu a obtížně šíří několik „osamělých mudrců“.⁶⁹⁴ V závěru *Traktátu* pak také vyzdvihuje důležitost prevence zločinu a zmiňuje nenahraditelnou roli, kterou v této věci může sehrát výchova a vzdělání. Mezi řádky tak naznačuje, že pokud se nezmění myšlení lidí, sebeosvícenější zákony všechno samy nezmůžou.

5.6.2 Odmítnutí tortury

Jednou z nejslavnějších a nejcitovanějších pasáží *Traktátu* je ta, v níž se Beccaria vyslovuje proti mučení podezřelých.⁶⁹⁵ Je tomu tak z dobrého důvodu – argumenty vznesené proti tortuře totiž patří mezi ty nejpřesvědčivější a nejpropracovanější, jež celé dílo nabízí. Nesetkáváme se tu pouze s obecnými proklamacemi ve prospěch humanity, nýbrž s pádnými důvody, proč tuto krutou praktiku odmítnout. Většina z nich ostatně dodnes na své relevanci neztratila nic. Tváří v tvář některým nedávným odhalením (například mučení podezřelých zajatců ve věznicí Abu Ghraib na přelomu let 2003 a 2004 ze strany CIA a americké vojenské policie aj.) i sílí hrozbě mezinárodního terorismu možná naopak v posledních letech ještě získala na významu.

Mučení podezřelých bylo před vydáním *Traktátu* po několik století poměrně rozšířenou praktikou, nad níž se většina společnosti příliš nepozastavovala – proto je také Beccaria nazýval „ukrutenstvím, které zvyklostí jest posvěceno v převelické části národů.“⁶⁹⁶ Praxe, která ještě v Beccariově době v řadě evropských států přežívala, byla pochopitelně výsledkem dlouhodobějšího historického vývoje. Jak ukazuje například právní historik a filosof Jeremy Wisniewski, s mučením

⁶⁹³ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 48

⁶⁹⁴ Je to však podle něj velmi zdoluhavý, náročný proces, neboť mnohá neblahá rezidua minulosti vykazují velkou životnost. „Hlas mudrce jest příliš slabý proti hluku a skřeku tolika lidí, kteří se nechávají vésti slepým zvykem; avšak oni nečetní mudrci, kteří jsou roztroušeni po okrsku zemském, budou souhlasiti se mnou ve svých srdcích; a kdyby pravda mohla mezi nekonečnými překážkami, které ji vzdalují od panovníka i proti jeho vůli proniknouti až k jeho trůnu, věděl bych, že by tam přišla s tajným přáním všech lidí; věděl bych, že umlkne potom netoliko krvavá sláva dobyvatelů, a že spravedlivé potomstvo vyznačovalo by jim prvé místo mezi mírumilovnými reky Titů, Antoniiů, Trajánů.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 50

⁶⁹⁵ Jedná se tu pouze o mučení v rámci vyšetřování, nikoliv o mučení již odsouzeného zločince v rámci výkonu trestu. Pokud jde o samotný pojem mučení (tortury), Beccaria necítí potřebu jej explicitně definovat – předpokládá zřejmě, že je jeho obsah zcela jasný. Z kontextu díla lze nicméně dovodit, že jde o formu promyšleného, krutého zacházení s podezřelým ze strany představitelů veřejné moci, jehož cílem je získat od něj doznání (tortura předběžná) nebo další informace ohledně spáchaného zločinu či jeho možných spolupachatelů (tortura následná), a to prostřednictvím silné bolesti, která je mu za tímto účelem úmyslně způsobována (třeba napínáním na skřípec, bičováním či mnoha jinými způsoby). Beccaria se nikde výslovně nezmiňuje o možném psychickém utrpení, které je dnes již také pod pojem mučení v řadě případů podřazováno, a zdá se tedy, že se zaměřuje jen na tělesný rozměr věci. Vždy důsledně uvažuje o „svalech a žilách“ mučeného jedince, nikdy však o jeho „nervech“ či dokonce „duši“. Z hlediska současné diskuse o přípustnosti tortury je toto však irrelevantní – argumenty, které Beccaria vyslovuje proti mučení tělesnému, lze bezpochyby analogicky vztáhnout i na mučení v jeho psychické formě.

⁶⁹⁶ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 28

podezřelých se ve zvýšené míře začínáme setkávat ve vrcholném středověku.⁶⁹⁷ Ve starém Římě bylo povoleno užívat ve vyšetřování tortury toliko k opatření podpůrných důkazů, a to výhradně v trestních, nikoliv v civilních kauzách. Mučení přitom mohli být podrobeni pouze otroci, svobodní občané nikoliv. Až později se tato praxe rozšířila i na propuštěné otroky a obyvatele podmaněných provincií, kteří neměli status plnoprávných římských občanů. Raně středověké trestní právo pak stálo na převážně germánských základech a spíše než inkviziční zásada se v něm uplatňovala zásada akuzační. Záleželo tu tedy na konkrétních poškozených, zda proti delikventovi vznesou žalobu. Veřejná moc v tom sama iniciativu nepřebírala a „materiální pravdu“ o spáchaném deliktu nezjišťovala. Tortury tudíž nebylo třeba.

Od 13. století se ale v Evropě postupně začala prosazovat vyšetřovací (inkviziční) zásada. Soudce již neměl jen posuzovat to, co mu strany sporu předkládají, ale měl se snažit sám aktivně přesvědčit o individuální vině či nevině obžalovaného. Jeho doznání (coby pomyslná světská analogie vyznání hříčů) bylo přitom v novém trestním systému považováno za korunu důkazů.⁶⁹⁸ Veřejná moc o ně proto začala sama aktivně usilovat a často je i vynucovat silou, jakkoliv se soudci snažili vytvářet dojem, že k němu došlo „spontánně“. V raném novověku tak již bylo možné vyšetřovací proceduru mnohdy označit za jakousi zvláštní formu souboje mezi vyslyšajícím a vyslychaným. Pregnantně to zformuloval například Michel Foucault: „Utrpení, konfrontace a pravda jsou v praxi mučení svázány jedno s druhým: spolu zpracovávají tělo postiženého. Hledání pravdy při ‚výslechu‘ je dozajista způsobem, jak dosáhnout nejsilnějšího důkazu mezi všemi – doznání viníka; je to však také bitva, v níž vítězství jednoho protivníka nad druhým rituálně ‚produkuje‘ pravdu. Mučení, jež mělo vést k doznání, obsahovalo něco z vyšetřování, avšak i něco ze souboje.“⁶⁹⁹ Pokud obžalovaný tělesnou bolest vydržel a nepřišel s doznáním, vyšetřující soudce se nakonec musel obvinění vzdát. To ovšem v praxi nebylo příliš časté.

V průběhu let v trestním procesu přece jen vykristalizovaly relativně přesné normy, stanovující kdo, kdy, kým a jak může být tortuře podroben. Díky nim již celý proces mučení nebyl zcela živelný. Tehdejší zákoníky takto například stanovovaly, že s mučením je možno začít až tehdy, má-li soudce ve prospěch viny podezřelého alespoň jeden polodůkaz, že soudce musí být výkonu tortury po celou dobu přítomen a musí dohlížet na jeho korektnost, že doznání obžalovaného musí být znovu zopakováno před soudem, a to až po uplynutí čtyřadvaceti hodin apod.⁷⁰⁰ Třeba *Constitutio Criminalis Carolina* Karla V. z roku 1532, nebo ještě i *Theresiana* Marie Terezie z roku 1767, pak dokonce ve svých grafických přílohách ukazovaly, jak konkrétně mají být jednotlivé mučící nástroje používány.⁷⁰¹ Velkou pozornost této otázce věnovala jak církev (Svatá inkvizice byla reálně – navzdory mnoha dnešním předsudkům – spoutána celou řadou konkrétních procedurálních norem), tak i soudobá právní teorie. O efektivním postupu mučení, který nezatíží podezřelého více než to bude nutné, takto ve svých spisech v 16. století hovořili například flanderský právník Damhouder, marseillský jurista Hippolytus a mnozí další.⁷⁰²

I tak ovšem v právních dějinách evidujeme celou řadu případů zneužití tortury. Hovořit v této

⁶⁹⁷ Srov. Jeremy Wisnewski, *Understanding Torture*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010, str. 18nn

⁶⁹⁸ Zřetelný náboženský podtext má například obhajoba tortury ze strany Ferdinanda Facchineiho. Ten klade velký důraz na vyznání viny. V jednoznačně paternalistickém duchu tu přirovnává zločince k neposlušnému dítěti, které musí učinit přiznání před svým otcem, jehož roli plní v trestním procesu soudce. Náboženství učí lidi poslušnosti jak vůči rodičům, tak i vůči politické autoritě, a tak je to podle Facchineiho správné. Když soudci vymáhají zákony, prosazují v jeho pojetí zároveň i „vůli Všemohoucího.“ K tomu srov. zejména David B. Young, cit. 14, str. 272n

⁶⁹⁹ Michel Foucault, cit. 10, str. 75

⁷⁰⁰ Podrobněji srov. Jeremy Wisnewski, cit. 697, str. 22n

⁷⁰¹ V případě *Theresiana* však opět platí, že mnohé jeho právní instituty zůstávaly již toliko „na papíře“ a s jejich uváděním do praxe se nepočítalo. Tortura, oficiálně zrušená v roce 1776, byla jedním z nich. Srov. Daniela Tinková, cit. 2, str. 76

⁷⁰² Srov. Adhémar Esmein, *A History of Continental Criminal Procedure: With Special Reference to France*, Union: The Lawbook Exchange, 2000, str. 158

souvislosti jen o ojedinělých excesech by patrně bylo přehnaně smířlivé – o tom, kde leží skutková pravda, v předosvícenské justici leckdy nerozhodovalo nestranné vyšetřování, nýbrž cosi na způsob fyzické výzvy, v níž obstojí jen ti nejsilnější a nejodolnější. Případů, kdy bylo mučení užito proti zcela nevinným podezřelým k vynucení jejich falešného doznání, je v dějinách hrdelní justice zaznamenáno více. Jak již víme, například v případě Jeana Calase v Toulouse se terčem kritiky kromě jiného stala i skutečnost, že vyšetřující soudce neváhal v průběhu procesu podrobit starého a již nemocného Calase velmi kruté tortuře.

Že je mučení samo o sobě zavrženíhodnou praktikou se však v desetiletích a staletích předcházejících Beccariovu vystoupení odvažovali naplno vyslovit jen někteří. Čestnou výjimkou byli v novověké historii například právníci a teologové Johannes Grevius Clivensis, Friedrich von Spee či Nicolas Guedeville. Zřetelné výhrady vůči tortuře bylo možné najít i v díle Boccaciově, Cervantesově či u Bodina, Baylea a některých dalších.⁷⁰³ A pak také u Michela de la Montaigne, který ve svém *Eseji o svědomí* zpochybnil představu, že by mučení mohlo vést ke spolehlivému poznání pravdy o skutkovém ději. Spíše než o tom, co se v minulosti odehrálo, vypovídá podle něj tortura o fyzické síle podezřelého a jeho schopnosti snášet bolest. Jak uvidíme dále, jeden ze základních Beccariových argumentů proti mučení je prakticky totožný, pouze o něco detailněji propracovaný.⁷⁰⁴

Kritické hlasy tohoto druhu však nadlouho zůstávaly spíše osamocené a na převládající praxi ve většině států neměly větší vliv. Výjimkou bylo jen Švédsko a Prusko, kde byla tortura zrušena již před vydáním *Traktátu*, a pak také Anglie, kde byla již po více staletí vykonávána jen v ojedinělých případech. Ve většině evropských států se ale situace začala měnit až v letech následujících po vydání Beccariova stěžejního díla.⁷⁰⁵ Třebaže některé v něm vyslovené argumenty se již objevily dříve, jde patrně o první skutečně ucelené kritické uchopení problematiky tortury ve známých dějinách. O to více si je třeba vážit rozhodnosti, se kterou Beccaria proti tortuře v *Traktátu* vystoupil. Jednotlivé důvody proti této praxi tu vyslovuje velmi pregnantně a elegantně. Často je navíc vtěluje do jednoduchých, úderných a snadno zapamatovatelných hesel.

⁷⁰³ Sov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 33

⁷⁰⁴ Nevíme, zda byl Beccaria s Montaignovým dílem obeznámen, stejně jako nevíme, zda znal dílo Aristotelovo. Ten totiž v *Rétorice* uvažoval již o mnoho staletí dříve v podobném duchu: „Vždyť lidé, jsouc nuceni mučením, řeknou zrovna tak nepravdu, jako pravdu, poněvadž jednak vytrvale nemluví pravdu a jednak snadno vypovídají křivě, aby se rychleji vyprostili.“ - Aristotelés, *Rétorika* I, 15, 1377a; K tomu Aristotelés navíc ještě dodává, že silní a odvážní se – bez ohledu na skutečné individuální provinění – chovají u výslechu zcela jinak než slabí a zbabělí. Prakticky totožný argument přitom nalezneme i v *Traktátu*.

⁷⁰⁵ Švédsko, kde byla tortura postavena mimo zákon již v roce 1734, a Prusko, kde se tak stalo v roce 1740, pak postupně následovaly například Bádensko (1767), Sasko (1770), Dánsko (1771), Rakousko (1776) a Francie (1780). Srov. Jonathan Israel, cit. 221, str. 339n; Příklad států, v nichž se již tortura nevykonávala, ostatně také Beccaria v *Traktátu* výslovně zmiňuje, a to společně s o něco spornějším příkladem starého Říma: „Tyto pravdy byly poznány římskými zákonodárci, u kterých nenalézá se žádné mučení, leč toliko při otrocích, kteří byli zbaveni veškeré osobnosti: byly přijaty v Anglicku, u národa, u něhož sláva umění, převaha obchodu a bohatství a proto též moci, i příklady ctnosti a odvahy nikterak nám nedovolují pochybovati o dobrotě jejich zákonů. Mučidla byla zrušena ve Švédsku; byla zrušena jedním z nejprozíravějších panovníků v Evropě, který povýšiv mudrctví na trůn, jsa zákonodárcem a přítelem svých poddaných, učinil je rovnými a svobodnými v odvislosti od zákonů, což jest jediná rovnost a svoboda, kterou mohou žádati lidé rozumní za přítomného stavu věcí.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 35; Ponechme nyní stranou, že poslední věta poněkud relativizuje kritiku majetkové nerovnosti, s níž se setkáváme v jiných pasážích *Traktátu*. Za pozornost tu stojí spíše obdiv, který tu dává Beccaria najevo k Anglii. Ten přesně zapadá do širšího osvícenského trendu, jak byl naznačen výše. Montesquieu, Voltaire a mnozí další se netajili svými sympatiemi ke svobodnému anglickému zřízení a Beccaria je v tomto ohledu následoval. Anglický trestní systém přitom nebyl bez chyb a jak ukazují historické analýzy, zdejší praxe byla také v některých případech sporná. Dochovaly se například depeše, v nichž panovnice Alžběta I. přímo autorizuje podřízené v londýnské věznici Tower, aby použili tortury ke zjištění zločinů velezrady, vraždy či loupeže. Toto však bylo spíše ojedinělé – tortura v Anglii nikdy institucionalizována nebyla a součástí common law se nestala. Srov. Felix Pryor, *Elizabeth I: Her Life in Letters*, Berkeley: University of California Press, 2003, str. 61

Beccariovy argumenty proti tortuře se tak staly jednou z nejcitovanějších pasáží celého *Traktátu* a postupně se otiskly také v konkrétních trestněprávních kodexech evropských států, jakož i v prvních ústavách.⁷⁰⁶ Patrně proto také může Daniel P. Mannix ve své práci *The History of Torture* výslovně tvrdit, že pokud bychom měli zásluhu na postupném omezování tortury připsat pouze jedinému člověku, musel by to být Cesare Beccaria.⁷⁰⁷ Je proto na místě podívat se na jeho argumentaci o něco podrobněji.

Z díkce *Traktátu* lze jasně vyčíst, že tortura představuje v očích jeho autora jednoznačné a nezpochybnitelné zlo. Možná i z tohoto důvodu nemá Beccaria potřebu detailněji rozvádět konkrétní příklady z dějin, kdy byl zcela nevinný člověk donucen mučiteli k falešnému doznání.⁷⁰⁸ Důvody proti tortuře jsou u něj obecnější, neodvislé od rozličných případů z minulosti. Svůj výklad začíná tím, že přehledně rozčleňuje tři základní důvody, pro které bylo v jeho době mučení vykonáváno. První důvod přitom odpovídá výše načrtnutému pojmu „tortury předběžné“, zbylé dva pak pojmu „tortury následné“. V prvním případě jde jednoduše o to vymoci z podezřelého doznání ke zločinu. K tomu ještě Beccaria dodává, že podezřelý mohl být mučen i tehdy, když upadl do rozporů.⁷⁰⁹ V tom ale – přísně vzato – nelze spatřovat samostatný důvod k mučení, pořád se zde totiž jedná pouze o specifickou formu vynucování doznání. Za druhé sloužilo mučení k odhalení možných kompliců. Za třetí pak mohl být podezřelý mučen proto, aby rozkryl ještě i jiné zločiny, z nichž prozatím obžalován nebyl, ale které možná spáchal rovněž.

Mučení podezřelých Beccaria odmítá mj. na podkladě principu presumpce neviny, který je v *Traktátu* formulován v jednoznačných intencích společenskosmluvní teorie: „Nikdo nemůže se nazývat *vinným* před rozsudkem soudcovým, aniž společnost může jemu odníti veřejnou ochranu, dokud není rozhodnuto, zdali porušil úmluvu, na základě které jemu ochrana byla poskytnuta.“⁷¹⁰ Jelikož jen soudce může rozhodovat o vině a trestu, je třeba až do chvíle, kdy vynese případný odsuzující rozsudek, hledět na obžalovaného jako na nevinného. A zde vyvstává kruciólní otázka: jak můžeme někoho, kdo je – alespoň prozatím – nevinný, podrobovat útrapám, jež jsou s mučením spojeny? Lze to snad nějak ospravedlnit? Podle Beccarii nikoliv. Pokud se vinu podaří později prokázat, bude pachatel přece adekvátně potrestán a utrpení, které by mu způsobilo eventuální mučení, by bylo již navíc. A jestliže se podezřelého usvědčit nepodaří a on bude označen za nevinného, bude to znamenat, že byl postižen člověk, který si to ničím nezasloužil.

Na této obecné úrovni jde o argumentaci jen obtížně napadnutelnou a Beccaria ji na dalších řádcích *Traktátu* ještě snaží dále posílit. Nejprve si vypomáhá jednoduchým empirickým pozorováním a pravděpodobnostní úvahou: „Je-li pravda, že daleko větší jest počet lidí, kteří buď ze strachu, anebo ze ctnosti, dbají zákonů, nežli počet těch, kteří je porušují, tu nebezpečí – trápení nevinného – musí

⁷⁰⁶ Zhruba od poloviny 19. století můžeme v řadě evropských států pozorovat snahu o úplný zákaz tortury. Skutková podstata zločinu mučení se pak od této doby také začíná objevovat v jejich trestních zákonících. Srov. M. D. Evans, R. Morgan, *Preventing Torture*, Oxford: Clarendon Press, 1998, str. 12

⁷⁰⁷ Viz Daniel P. Mannix, *The History of Torture*, Stroud: Sutton Publishing, 2003, str. 136

⁷⁰⁸ „Jest zbytečno objasňovati tuto věc, uváděním bezpočetných příkladů těch nevinných, kteří se doznali býti vinnými, jsouce bolestně mučeni; není národa, není věku, který by neuváдел příkladů svých vlastních.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 33

⁷⁰⁹ Beccaria v této souvislosti správně upozorňuje, že pokud si obžalovaný začne protiřečit, nejde o nic obzvlášť odsouzeníhodného. Ve stresu a „rozčilenosti mysli“, které mu vznesená žaloba způsobila, je to naopak pochopitelné. Dotyčný se prostě chce zachránit „před hrozícím nebezpečím“ a v danou chvíli pro to neváhá učinit téměř cokoliv. Koneckonců i současné evropské trestní právo toto reflektuje – na rozdíl od svědků, kteří za křivé svědectví postihováni být mohou, nesmí být obžalovaný za svou vlastní nepravdivou výpověď (včetně eventuálních rozporů) nijak trestán.

⁷¹⁰ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 30; J. M. Bernstein přiléhavě interpretuje tato Beccariova slova tak, že presumpci neviny je zde pro něj výrazem morální nezávislosti jednotlivce na státu i jeho trestněprávním systému. Stát může omezovat jedincovu osobní svobodu a limitovat jeho individuální práva nad rámec společenské smlouvy jen tehdy, když dotyčný společenskou smlouvu již porušil. Jinak jde o bezprávní zásah, který nelze nijak ospravedlnit. Srov. J.M. Bernstein, *Torture and Dignity: An Essay on Moral Injury*, Chicago: The University of Chicago Press, 2015, str. 51

se tím výše ceniti, čím větší jest pravděpodobnost, že člověk, za daných podmínek, spíše váží si zákonů, nežli jimi opovrhuje.⁷¹¹ Veškeré dostupné dnešní statistiky toto potvrzují: počet těch, kteří jsou dbalí zákonů, převyšuje počet delikventů, ať odhalených nebo neodhalených, naprosto zásadně. A pravděpodobnost, že mučení podrobíte nevinného člověka, je potom značná, dovozuje Beccaria. Otázkou však je, zda se tu nejedná o argument příliš povšechný: podobně by pak bylo například možné tvrdit, že není vhodné brát podezřelého pachatele do vazby, jelikož pravděpodobnost, že způsobíme újmu nevinnému občanovi, je vzhledem k nízkému podílu skutečných delikventů v rámci celé populace příliš vysoká. Nikdo přesto nepochybně, že ve kvalifikovaných případech, kdy je podezření skutečně podložené, je vzetí do vazby správným a potřebným opatřením. Nebezpečí, že podezřelý bude nevinný, neboť statisticky vzato je většina populace nevinná, se tu z celkem pochopitelných důvodů v potaz nebere. Stejně tak by bylo možné odkázat na výše zmiňovanou zásadu presumpce nevinny a pozastavit se nad tím, že podezřelý, u nějž jeho vina prozatím nebyla soudně prokázána, sice nemůže být mučen, ale do vazby vzat být může. To je rozpor, se kterým se na čistě logické úrovni lze jen obtížně vyrovnat. Vznesené Beccariovy argumenty proto není možné pokládat za zcela validní, jakkoliv jistě mohly na soudobé čtenáře mocně zapůsobit.

Zásadnější důvod proti mučení je tudíž třeba hledat ještě jinde. Obdobně jako Montaigne, zpochybňuje i Beccaria názor, že by tortura byla spolehlivým nástrojem ke zjištění pravdy o minulých skutcích. Podle něj je tomu dokonce naopak: tortura představuje nástroj krajně nespolehlivý a v tom je také nutné spatřovat důležitý důvod pro její odmítnutí. Prostřednictvím mučení lze sice bezpochyby správně „usvědčit“ skutečné viníky, jenže co je to platné, když zároveň může do neštěstí uvrhnout i nevinné podezřelé. Na reálné vině či nevině tu totiž doopravdy nezáleží, rozhodující je schopnost či neschopnost snášet bolest. Beccariův výklad v této věci je vcelku prostý: pokud by byla bolest prubířským kamenem pravdy, jak se domnívají zastánci tortury, pak by „pravda byla umístěna ve svalech a žilách nešťastníkůvých.“⁷¹² A je-li pravda skutečně umístěna „ve svalech a žilách“, pak největší naději na zproštění viny mají ti nejsilnější a nejodolnější.

To se skutečnou spravedlností pochopitelně nemá nic společného, a Beccaria proto také neváhá srovnávat mučení s dřívější praxí Božích soudů. Tvrdí, že rozdíl, který mezi nimi lidé spatřují, je pouze zdánlivý. V případě ordálů nebyl výsledek naprosto v moci obžalovaného, vše záviselo na nepředvídatelné konstelaci přírodních sil, jež byla vydávána za výraz Boží prozřetelnosti. V případě mučení to ale podle něj není o mnoho jiné, alespoň pokud ponecháme stranou několik málo jedinců, kteří dovedou snášet i tu největší bolest. Rozhodující většina populace však takovouto schopností neopývá a v daný okamžik u ní převáží touha zbavit se fyzické trýzně. Raději se proto k tvrzenému zločinu dozná. Beccaria to formuluje následovně: „Jest právě tak málo volno říci pravdu uprostřed mučení a strachu, jako bylo tenkrát nemožno zameziti bezelstně účinky ohně a vody vřící. Každý čin naší vůle jest vždy přiměřeným síle dojmů smyslných, která jest jejich zřídlem; a citlivost každého člověka jest omezena. Tudíž účinek bolesti může vzrůstati až k tomu stupni, že zaujme-li celou bytost, nenechává jiné svobody mučenému, nežli zvoliti cestu nejkratší pro přítomný okamžik, aby se osvobodil od trestu. Tenkrát odpověď viníkova jest tak neodvratitelnou, jako účinky ohně nebo vody. Tenkrát nevinný, který jest citlivým, nazývati sebe bude vinným, když se domnívá, že tím zastavil mučení.“⁷¹³

Torturu tedy podle Beccarii rozhodně není možné chápat jako nestranné, nepředpojaté hledání

⁷¹¹ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 31

⁷¹² Cesare Beccaria, cit. 1, str. 31

⁷¹³ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 32; Tento fakt také podle Beccarii oslabuje odstrašující účinek trestu – lidé nadaní velkou fyzickou silou budou předpokládat, že mučení odolají a trestu se vyhnou. Ti slabí budou naopak očekávat, že mu bez ohledu na svou vinu či nevinu neujdou. Obě skupiny potom celou situaci logicky vyhodnotí tak, že eventuální trestnou činností vlastně nic neriskují. Srov. Richard Bellamy, cit. 13, str. xxv

pravdy o minulém skutkovém ději. Právě naopak: jejím základním účelem je stvrdit presumovanou vinu skrze fyzicky vynucené doznání. Beccaria pak tento přístup otevřeně ironizuje, když formuluje pomyslný soudní rozsudek, vycházející toliko z konkrétní tělesné výbavy mučeného: „Ze dvou lidí, kteří jsou stejně vinnými anebo stejně nevinnými, ochablý a bázlivý bude odsouzen na základě tohoto dokonalého rozumování: ‚Já, soudce, musil jsem vás shledati vinnými takového zločinu; ty, statný, dovedl jsi odporovati bolesti, a proto tě osvobozuji; ty slabý, ty jsi neodolal, a proto tě odsuzuju. Cítím, že doznání vyrvané uprostřed muk nemělo by žádné moci, avšak já vás budu mučiti znovu, jestliže nestvrdíte to, co jste doznali.‘“⁷¹⁴

Je-li ze strany soudců uplatňován takovýto princip, logicky to pak také zakládá nerovnost mezi vinnými a nevinnými. Ten, kdo se skutečně deliktu dopustil, se tu totiž ocitá v neoprávněné výhodě vůči nevinnému. Nevinný se buď nepravdivě dozná a bude nespravedlivě potrestán anebo bolesti odolá a nedozná se, ale stejně utrpí mučení, které si nezasluhoval. Zato skutečný viník nemá až tolik co ztratit, naopak může v podstatě jen získat: pokud mučení neodolá, dopadne na něj trest, který je spravedlivý, neboť se provinil (samo mučení za spravedlivé ani přesto pochopitelně pokládat nelze). Ovšem pokud odolá a nedozná se, „vymění větší trest za menší“ a spravedlnosti unikne. Tato neoprávněná nerovnost před zákonem, v rámci moderního liberálního paradigmatu jen těžko přípustná, je tedy dle Beccarii dalším obecným důvodem, pro který je třeba torturu zavrhnout.

Beccaria nadto poměrně originálně upozorňuje na skutečnost, že podezřelý, který už způsobované bolesti nemůže dále vzdorovat, se pod vlivem vykonávané tortury paradoxně stává svým vlastním žalobcem. Člověk již v této situaci není schopen myslet na své skutečné zájmy, protože jediné, co si v danou chvíli přeje, je aby zakoušená bolest konečně ustala: „Zákon, který prikazuje mučení, jest zákonem, který praví: Lidé, vzdorujte bolesti; a jestliže příroda stvořila ve vás nevyhnutelnou sebelásku, jestliže vám dala nezadatelné právo k vaší obraně, já ve vás vzbuzuju cit úplně opačný, to jest hrdinnou zášť proti vám samým, a poroučím vám, abyste sebe sami obviňovali, řeknouce pravdu, když žily vám budu trhati a kosti lámati.“⁷¹⁵ Něco takového opět odporuje modernímu liberálnímu paradigmatu, podle nějž má každý jedinec důsledně a zodpovědně hájit své zájmy a práva a myslet na vlastní blaho. Institut tortury ale nevyhnutelně vede k pravému opaku, a také proto nemá mít v moderní liberální společnosti místo (kromě toho představa, že se člověk ve snaze vyhnout se bolesti přestává chovat jako důsledný *homo economicus*, mohla Beccariu patrně autenticky pohoršovat).

Zde se musíme na okamžik zastavit. Z širšího textu *Traktátu* lze totiž vyčíst, že proti tortuře a jiným krutým trestněprávním praktikám – byť by byly sebeúčinnější – existuje ještě jeden obecnější důvod, který je třeba za všech okolností zohledňovat, a na který jsme již narazili v souvislosti s otázkou krutých trestů i trestu smrti. Základní úvaha je tu přitom pořád stejně jednoduchá: společnost, v níž se krutý výkon veřejné moci stane dennodenně přítomnou praxí, této krutosti postupně uvyká a ztrácí vůči ní jakoukoliv citlivost. V důsledku pak reálně hrozí, že se takovéto mravy přenesou i do mimotrestní oblasti, že podstatným způsobem promluví do běžných vztahů mezi lidmi a následně pak i do způsobu, jakým na ně opětně reaguje veřejná moc. I z tohoto (hodnotově-sociologického) důvodu je tedy podle Beccarii třeba torturu odmítnout – v civilizované společnosti „jemných mravů“ pro ni stejně jako pro trest smrti jednoduše nemůže být prostor.

Ještě jeden dílčí argument proti mučení pak Beccaria vyslovuje v té části *Traktátu*, která se zabývá problematikou sugestivních otázek. Pozastavuje se tu nad určitou disproporcí v některých tehdy platných trestních předpisech: návodné otázky, které mohou obžalovanému uškodit, jsou v nich zapovězeny, kdežto tortura, která mu může uškodit ještě mnohem podstatněji, zakázána není. Pokud chce zákonodárce skutečně šetřit práv obžalovaného a starat se o to, aby nebyl znevýhodňován, pak

⁷¹⁴ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 32

⁷¹⁵ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 31

by měl být v tomto důsledný a s okamžitou platností torturu zrušit. Lidé si však navykli uvažovat pouze v zavedených kategoriích a možné souvislosti zcela přehlížejí. Beccaria se proto elegantně táže a hned si i odpovídá: „Jest *suggestivnější* otázky nad bolest? První důvod se zjišťuje při tortuře, poněvadž bolest vnukne silnému zatvrzelou zamlklost, aby si změnil trest větší za menší; a slabému vnukne přiznání, aby se vysvobodil z mučení nynějšího, které jest působivějším v přítomnosti nežli bolest v budoucnosti. Druhý důvod jest zřejmě tentýž, protože jestliže otázka zvláštní proti právu přírody přinutí obviněného k doznání, tím snáze přinutí jej bolest: avšak lidé více se řídí růzností jmen, nežli růzností věcí.“⁷¹⁶ V tomto je podle mého názoru třeba dát Beccariovi za pravdu: mají-li být trestní zákoníky logicky i hodnotově konsistentní, neměly by na jedné straně zakazovat suggestivní otázky a na straně druhé dovolovat torturu.

Je-li cílem mučení vyjádření možných spolupachatelů, Beccariův argument proti němu je prostý: případní komplicové by měli být odhaleni během standardní trestní procedury, s pomocí běžných důkazních prostředků. Pokud se toto nepodařilo, je otázkou, zda předpokládání spolupachatele skutečně existují. Zkušenost navíc velí nebrat slova obviněného příliš vážně: co když se chce někomu zlovolně mstít nebo prostě jen zatáhnout do svého neštěstí ještě i jiné, dost možná nevinné subjekty? A hlavně, ať už je jeho konkrétní motivace jakákoliv, je třeba se podle Beccarii ptát: „Jako by člověk, který sám sebe obviňuje, nemohl zároveň obviňovati jiných?“⁷¹⁷ Je-li člověk tvor nadaný sebeláskou a je-li schopen přiznat vlastní vinu, jen aby se v dané chvíli vyhnul nesnesitelné bolesti, proč by neměl být schopen přiznat i domnělou vinu jiných? Jistotu, že dotyčný usvědčuje skutečně spolupachatele, proto rozhodně mít nemůžeme. I v tomto světle se tedy tortura ukazuje jako nanejvýš problematický instrument.

Tortury bylo v některých případech užíváno i proto, aby se obžalovaný doznal ještě k dalším zločinům, jež měl spáchat. Soudce sice o nich v danou chvíli nic konkrétního netuší, ale nemůže vyloučit, že byly spáchány (vzato důsledně, vyloučit nelze nic). V této věci nemusí existovat byť jen náznak důkazu, přesto je ale možné dotyčného podrobit další útrapám. Že jde v tomto případě o poněkud zvrácenou logiku, vystihl Beccaria velmi pregnantně. V pasáži, v níž ironizuje promluvu soudce vůči obžalovanému, se ukazuje, jak schopným byl rétozem a v jak účinné zkratce dokázal vystihnout slabiny systému, který kritizoval: „Jsi vinný z jednoho zločinu, tudíž jest možno, že jsi vinným ze sta jiných zločinů: tato pochybnost mne tíží, já chci ji zjistiti svým kritériem pravdy; zákon tebe mučí, poněvadž jsi vinným, poněvadž můžeš býti vinným, poněvadž chci, abys byl vinným.“⁷¹⁸ Beccaria tuto praxi podrobuje kritice z dobrých důvodů: kdybychom předpokládali, že ten, kdo se dopustil jednoho zločinu, patrně spáchal i zločiny jiné, mohli bychom ve vyšetřování pokračovat prakticky donekonečna a obžalovaný by se ocitl ve stavu těžko snesitelné subjektivní nejistoty. Viděno optikou standardů současného právního státu, připadá nám takováto možnost zhora absurdní, v Beccariově době tomu však pohříchu bylo jinak.

Vedle základních výhrad proti předběžné i následné tortuře se Beccaria v *Traktátu* vyrovnává ještě i se dvěma argumenty, které často zaznívaly z úst jejích zastánců. Za prvé se tu obrací proti v té době poměrně rozšířené představě, že výpověď vynucenou mučením může obviněný vždy později účinně korigovat u soudu, a že pokud ji zde nepotvrdí, není k ní možné přihlížet. Podle mnohých přitom právě toto pravidlo představovalo dostatečnou pojistku proti zneužití institutu tortury. Tak jednoduché to však v praxi dle Beccarii nebylo. Obžalovaný, který vzal před tribunálem svou původní, vynucenou výpověď zpět, byl totiž častokrát mučení jednoduše podroben znovu. V některých zemích bylo dovoleno to zopakovat celkem třikrát⁷¹⁹ (a nutno podotknout, že odolat třem mučícím procedurám v řadě rozhodně není snadné), jinde to bylo dokonce ponecháno na volném

⁷¹⁶ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 27

⁷¹⁷ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 34

⁷¹⁸ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 33

⁷¹⁹ Takto to stanovoval například trestní zákoník *Constitutio Criminalis Carolina* z roku 1532. K tomu srov. např. Ulinka Rublack, *The Crimes of Women in Early Modern Germany*, Oxford: Clarendon Press, 1999, str. 54

uvážení soudců, což Beccaria coby přesvědčený odpůrce soudcovské diskrece považoval za zvlášť nebezpečné. Každopádně poukazoval na skutečnost, že domnělá pojistka v podobě potvrzení výpovědi před soudem byla svou povahou spíše jen formální, a že tak v reálném právním životě často bohužel neměla větší dopad.

Za druhé se pak Beccaria v *Traktátu* důrazně vyslovuje proti rozšířené, teologicky ukotvené představě, že by bolest, která je jednotlivci v rámci mučení způsobena, mohla napomoci očistit jej od hříchu.⁷²⁰ Člověk, který se pod vlivem mučení doznal, nezůstává podle této teorie dále ve lži a je na nejlepší cestě učinit pokání. Pokud toho není schopen sám od sebe, pak nezbyvá než mu k tomu dopomoci silou. Zhruba takto podle Beccarii argumentovali někteří paternalističtí zastánci tortury, ovšem on jejich zdůvodnění odmítl. Především proto, že v praxi není mučený člověk v řadě případů nucen k pravdomluvnosti, nýbrž k jejímu pravému opaku (falešné doznání není nic jiného než lež). A dále samozřejmě i proto, že celá argumentace je podle něj založena na nesprávném, anachronickém směřování dvou různých rovin lidské existence: „Jiným směšným důvodem mučidel jest očista od nečestnosti; to jest člověk dle zákona prohlášený za nečestného, má stvrditi své svědectví tím, že rozlámány bývají jeho kosti. Tento zlořád neměl by býti trpěn v osmnáctém století. Věřím se, že bolest, která jest pouhým pocitem, očišťuje od nečestnosti, která jest pojmem čistě mravním. Jest snad bolest tavidlem?“⁷²¹ Beccaria se domnívá, že nikoliv – záležitosti tělesné a záležitosti mravní by podle něj měly zůstat přísně odděleny. Z toho, že někdo vytrpěl bolest, nelze automaticky usuzovat na to, že by jeho duše prošla obrodou. Beccaria toto považuje za neblahý relikt náboženského myšlení, které by se v trestněprávní sféře vůbec nemělo uplatňovat. Kajičné doznání hříchů či prodělané fyzické utrpení mohou mít svůj význam v konkrétní náboženské praxi, pokud je ale vyžadována jejich světská obdoba v trestním procesu, jde již podle Beccarii o jednoznačné zneužití „nejjistějších pravd zjevení.“ Ke slovu se tu tedy dostává důsledný sekularismus, pro Beccariu velmi typický: náboženství musí být vykázáno do patřičných mezí, veřejné záležitosti se musí z jeho moci vymanit.⁷²²

Důraz na pozemský rozměr existence má konečně ještě jeden dopad. Pojem „nečestnosti“, se kterým Beccaria ve svých úvahách operuje, má u něj zřetelně veřejný rozměr. Nejde mu zde tedy primárně o niternou pravdivost či pravdomluvnost ve smyslu individuální ctnosti, nýbrž o veřejnou čest, jejímž jediným kritériem je podle něj veřejné mínění. Je to myšlenka v duchu tradic Macchiavelliho *Vladaře*, na první pohled možná přízemní, zároveň ale realistická: čest a uznání, kterým se člověk ve společnosti těší a na kterých mu v jádru i nejvíce záleží, se odvíjejí od mínění druhých. A pokud je někdo podroben mučení, na cti mu to v jejich očích pochopitelně nepřidá – spíše to na něj jen vrhne podezřelé světlo: „Právě mučení samo způsobuje skutkovou nečestnost tomu, kdo jest jeho obětí. Tudiž touto methodou snímá se nečestnost tím, že vrhá se někdo v nečestnost.“⁷²³ Pro člověka, který byl mučen, bude obtížné znovu si vydobýt úctu druhých. I v případě, že mu vina nebude prokázána, pořád mu zůstane skvrna, kterou nebude snadné smýt. Zhruba takto lze pochopit Beccariův argument, který ovšem v celkovém kontextu *Traktátu* nepatří mezi ty nejzásadnější. Navíc se zdá, že se tu Beccaria (možná i záměrně) dopouští určitého

⁷²⁰ Jde o poměrně starou teologickou představu, se kterou se setkáváme již hluboko ve středověku. Nemoc či vytrpěná bolest je sice na jedné straně chápána jako důsledek spáchaných hříchů, na straně druhé však i jako jedna z cest k vykoupení. Odtud pak také pochází „záliba“, kterou v bolesti a fyzickém utrpení jako takovém našli někteří světci, mystici či asketové. K tomu srov. např. Albrecht Classen (ed.), *Handbook of Medieval Studies: Terms – Methods – Trends*, Berlin: Walter de Gruyter, 2010, str. 1454

⁷²¹ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 34

⁷²² „Učení neklamné nás ubezpečuje, že skvrny, jichž dopustila se slabost lidská a které nezasluhují věčný hněv velké Bytosti, mají býti očištěny ohněm od nás nepochopitelným; nečestnost pak je skvrna občanská; a jako bolest a oheň snímají skvrny duševní a netělesné, proč by bolest muk nesňala skvrnu občanskou, za kterou se považuje nečestnost? Věřím, že doznání se viníka, jehož při některých soudech se vyžaduje jako podstatné části k odsouzení, má původ ne nepodobný, poněvadž před tajemnou soudnou stolicí kajičné doznání hříchu jest podstatnou částí svátosti. Hle, jak lidé zneužívají nejjistějších pravd zjevení.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 34n

⁷²³ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 34

pojmového zmatení. Pro zastánce mučení neměl onen veřejný pojem „čestnosti“ valného významu, šlo jim (alespoň co do jejich oficiálních proklamací) o onu vnitřní „čestnost“, tj. o to, zda obžalovaný dále setrvává či neseťvá ve hříchu lži. Beccaria jim sice právem vytýká jejich násilnou metodu, která k vytoženému výsledku v rozhodné většině případů nevede, ale vedle toho nesprávně směšuje dva různé pojmy „čestnosti“ a podsouvá svým odpůrcům názory, které reálně nezastávali.

Za zmínku stojí konečně i fakt, že Beccaria v *Traktátu* vydává torturu za nepřijatelnou praktiku za všech myslitelných okolností. Na rozdíl od trestu smrti, z jehož zákazu výjimky připouštěl, byl tedy v jejím odmítání zcela principiální.⁷²⁴ V *Traktátu* není jediná zmínka o možných situacích, za nichž by mučení snad mohlo být ospravedlnitelné, což vzhledem ke zřetelně utilitaristickému ladění mnoha ostatních pasáží textu poněkud překvapuje. V této konkrétní věci má Beccaria blíže k pozici kantovské, resp. deontologické. Individuální práva jsou zde pro něj posvátná a o jejich omezení ve jménu společensky užitečných cílů odmítá být jen uvažovat.⁷²⁵ S obdobně nekompromisním přístupem se přitom často setkáváme i v dnes vedené diskusi, a to jak ze strany lidskoprávních aktivistů a organizací (absolutní nepřipustnost tortury dodnes hájí například organizace Amnesty International), tak i ze strany mnohých právních filosofů a teoretiků. A stejně neobblomný je v této věci ve své dosavadní judikatuře koneckonců i Evropský soud pro lidská práva.

Principiální odmítnutí tortury, jak se s ním setkáváme u Beccarii i řady jiných myslitelů, přitom musí již po léta čelit řadě námitek. Podle utilitaristů, kteří takovýto přístup napadají nejčastěji, mohou tu a tam nastat situace, kdy je správné rozhodnout se pro menší zlo v podobě mučení, protože jen tak je možné zabránit hrozícímu zlu většímu. To samozřejmě neznamená, že by utilitaristé považovali mučení *prima facie* za správné, naopak. Stejně jako představitelé deontologického proudu morální filosofie i oni uznávají, že mučení je samo o sobě hodné odsouzení, na rozdíl od nich jsou ale ochotni uvažovat o výjimkách, za kterých může být opodstatněné. V sekundární literatuře – například v textech Williama Twininga, Johna T. Parryho⁷²⁶ a mnohých dalších – je v této souvislosti často zmiňována modelová situace, kdy atentátník na utajeném místě nastražil špinavou bombu, jež má teprve vybuchnout, a v mezidobí se dostal do rukou policie (hovoří se zpravidla o tzv. „scénáři tikající bomby“).⁷²⁷

V takové chvíli je potom podle mnohých správné a spravedlivé podrobit ho mučení, na základě

⁷²⁴ Například Voltaire v této věci zastává mnohem opatrnější pozici. Ve svém *Komentáři k Traktátu* přichází s návrhem, který by měl předejít alespoň těm největším hrůzám a omezit mučení výhradně na tzv. „následnou torturu“, a to pouze ve zvlášť závažných případech: „Vyhradte aspoň tuto krutost zločincům usvědčeným, kteří zavraždili otce rodiny anebo otce vlasti, vyhledejte jejich spolupachatele, avšak aby mladá osoba, spáchavši nějaké zločiny, které po sobě nezanechávají žádných následků, snášela tutéž torturu jako otcovrah, není to neúčinné barbarství?“ - Voltaire, *Komentář k traktátu o Zločinech a trestech*, cit. podle: Cesare Beccaria, cit. 1, str. 35n

⁷²⁵ To oceňuje například americký právní filosof Jeremy Waldron, který se beccarianské tradice dovolává a tvrdí, že vláda práva není možná bez úplného, bezpodmínečného zákazu tortury. Odpor vůči brutalitě státní moci a důsledné lpění na důstojnosti každého jednoho občana v jeho očích představují konstitutivní principy právního státu. Stát, který se uchyluje k mučení, ať už tím slouží jakémukoliv účelu, za „právní“ v žádném případě označován být nemůže. Srov. Jeremy Waldron, *Torture and Positive Law: Jurisprudence for the White House*, in: *Columbia Law Review*, vol. 105, no. 6, 2005, str. 1739, 1742

⁷²⁶ William Twining, *Torture and philosophy*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 52, 1978, str. 143nn; John T. Parry, *Understanding Torture: Law, Violence, and Political Identity*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2010

⁷²⁷ Kritici často namítají, že jde o situaci zcela hypotetickou, která v reálném běhu dějin sotva kdy nastane. Jak ale ukazuje například Alex Bellemy, není to tak docela pravda: k totožné situaci došlo například během alžírské krize v roce 1957, kdy francouzské bezpečnostní složky zadržely člena komunistického odbojového hnutí přímo ve chvíli, kdy bombu nastražoval a přitom jej podezíraly, že už stejně postupoval ještě i na jiném, jim neznámém místě. Reálně tak po určitou dobu stály před výše popsaným rozhodnutím, tj. zda podezřelého v zájmu ochrany nevinných životů podrobit mučení či nikoliv. Srov. Alex J. Bellamy, *No Pain, No Gain? Torture and Ethics in the War on Terror*, in: *International Affairs*, vol. 82, iss. 1, 2006, str. 121-148

kterého vyzaří, kde se bomba nachází. Zájem na ochraně jeho základních individuálních práv totiž musí ustoupit zájmu na ochraně života a bezpečnosti (řádově mnohem většího počtu) jiných lidí.⁷²⁸ Je to jednoduchá, veskrze utilitární kalkulace: jeden člověk, nadto pravděpodobně – byť ne jistě – zločinec, musí podstoupit útrapy, aby mnoho ostatních mohlo přežít (někdy v této souvislosti bývá dokonce zmiňována i zcela hypotetická situace, kdy mučení jednotlivce je jediným způsobem, jak odvrátit jadernou válku a z ní plynoucí zkázu celé planety). Takovýto postup přitom bývá morálně ospravedlňován rozličnými způsoby: někdy na základě analogie s právem na nutnou obranu (jde de facto o formu nutné obrany společnosti), jindy pro změnu na základě analogie s právem spravedlivé války. V obou případech jde o totéž: jednání, které by samo o sobě bylo nutné odmítnout, je třeba posuzovat jinak, jde-li o adekvátní, proporcionální reakci na neoprávněný zásah do našich práv.⁷²⁹ Všichni ti, co mučení ve výjimečných případech s tímto zdůvodněním připouštějí, přitom jedním dechem dodávají, že musí i nadále v trestních normách zůstat zapovězenou praktikou – tyto normy pouze nemají být v některých ojedinělých případech aplikovány a mučitel nemá být trestně stíhán (takto v této otázce v minulosti judikoval například izraelský Nejvyšší soud, podle jehož svérázné právní konstrukce může konkrétní vyšetřovatel najít záchranu „pod křídly krajní nouze“⁷³⁰).

Uvažování tohoto druhu je i dnes nicméně terčem ostré kritiky, a to jak ze strany některých morálních a právních filosofů (např. Jean Maria Arrigo a Vittorio Bufacchi), tak i ze strany řady nevládních lidskoprávních organizací. Například Amnesty International (AI) ve svých dokumentech⁷³¹ tvrdí, že tortuře v jakékoliv formě je třeba říct důsledné ne, a to za všech myslitelných okolností. S člověkem, říká se tu v kantovském duchu, nikdy není možné jednat jako s pouhým prostředkem.⁷³² Ovšem právě to se dle AI v případě tortury děje. Ve skutečně humánní společnosti proto nemůže mít mučení své místo, stejně jako je v ní nemůže mít třeba otroctví nebo genocida, jimž je tu tortura fakticky postavena naroveň (lze si povšimnout, že jde o velmi podobný druh hodnotově-sociologického argumentu jako u Beccarii). V materiálech AI se dále hovoří o tom, že jakmile učiníme ze zákazu tortury první výjimku, ocitneme se na šikmé ploše a budeme pak náchylní „oprávněné výjimky“ dále rozšiřovat (opět jde o argument, který by Beccariovi coby známému odpůrci soudcovské diskrece a zastánci až formalistického dodržování pravidel patrně konvenoval)⁷³³.

⁷²⁸ K této spleťté problematice viz např. Jeremy Wisnewski, op. cit., str. 93n; Fritz Allhoff, *Terrorism, Ticking Time-Bombs and Torture*, Chicago: University of Chicago Press, 2012; David Luban, *Liberalism, Torture and the Ticking Bomb*, in: Virginia Law Review, vol. 91, 2005, str. 1425-1461 aj. Obecně tu jde o klasické morální dilema, kdy na miskách vah leží na jedné straně individuální práva a na straně druhé národní bezpečnost (podobné dilema se řeší například v otázce, zda sestřelit či nesestřelit letadlo unesené teroristy, a zabít tak v zájmu bezpečnosti většího celku nevinné pasažéry).

⁷²⁹ K tomuto ospravedlnění srov. zejména: Henry Shue, *Torture*, in: Philosophy and Public Affairs, vol. 7, no. 2, 1978, str. 124-143

⁷³⁰ K rozhodnutí Nejvyššího soudu státu Izrael ze dne 6.9. 1999 ve věci *Komise proti mučení v Izraeli a další proti Generální bezpečnostní službě* srov. zejména Jiří Herczeg, *Zákaz mučení a jeho relativizace*, in: Trestněprávní revue, č. 7, 2006, str. 208n

⁷³¹ Materiály AI jsou dostupné například zde: http://www.apt.ch/content/files_res/tickingbombscenario.pdf

⁷³² Není bez zajímavosti, že zcela shodně ve věci mučení ve svém separátním stanovisku k případu *Tibi proti Ekvádoru* uvažuje například i soudce Meziamerického soudu pro lidská práva Cancado Trindade. Ten se v něm rovněž přímo dovolává kantovského pojetí osoby jakožto „účelu o sobě“ a mučení odmítá mj. i na základě toho, že tento princip zcela flagrantním způsobem porušuje. Tortura degraduje jednotlivce na pouhý prostředek k dosažení konkrétních trestněprocesních cílů, a zcela tak popírá jeho lidskou důstojnost. Srov. Meziamerický soud pro lidská práva: Rozsudek ze dne 7.9. 2004, *Tibi proti Ekvádoru*, ser. C, č. 114. Separátní vótum soudce Candade Trandadeho, odst. 24

⁷³³ Totožnou argumentaci, tj. že od povolení tortury v extrémních případech vede přímá cesta k jejímu postupnému rozšíření, lze nalézt například i zde: Marta Simoncini, *Risk Regulation Approach to EU Policy against Terrorism in the Light of the ECJ/CFI Jurisprudence*, in: German Law Journal, vol. 10, no. 69, 2009, str. 1526nn; Obdobně – jen z druhé strany – se na věc dívá také právní a morální filosof Yuval Ginbar. Ten si klade otázku, zda existují nějaké přesné hranice v tom, co je ochotna společnost vykonat pro to, aby terorista tikající bombu odstranil. Kam až je mu možné ustupovat, jaké všechny hodnoty je možné ve jménu bezpečnosti obětovat? I tady se totiž podle Ginbara pohybujeme na potenciálně šikmé ploše a v konečném důsledku tu nehrozí nic menšího než morální zotročení celé

Právní teoretici Jean Maria Arrigo a Vittorio Bufacchi se pak v jednom ze svých časopiseckých článků⁷³⁴ snaží o komplexní argumentaci proti nastíněnému „scénáři tikající bomby“. Za pozornost stojí především dvě jejich námitky. Ony údajné výjimečné důvody, které mohou mučení ospravedlnit, podle nich vždy stojí na několika zcela konkrétních předpokladech, které je třeba případ od případu pečlivě empiricky prověřovat. Není totiž vůbec předem jisté, zda mučení bude provedeno správně, zda mučený potřebnou informaci v tak krátké době vyrazí (mučení zpravidla zafunguje až tehdy, je-li vykonáváno po delší čas), a zda se tudíž podaří zachránit ony životy, které jsou údajně v sázce. Jinými slovy: situace je zpravidla natolik nejistá a ovlivňuje ji tolik různých proměnných, že se na úspěch mučení vůbec není možné realisticky spolehnout. Pokud je přitom celý argument ve prospěch mučení založen utilitárně (použitý negativní prostředek je ve výjimečném případě ospravedlněn dosaženým pozitivním účelem), není možné tyto praktické okolnosti přehlížet.

Má-li mučení pomoci odvrátit hrozící škody na životech, musíme se podle nich také ptát, zda tyto škody skutečně převáží nad ostatními škodami, jež mučení způsobuje. A to nejen konkrétnímu mučenému jedinci a jeho lidské důstojnosti, nýbrž i celé společnosti, jejíž právní vědomí bude podle Arriga a Bufacchiho v důsledku provedené tortury zásadně oslabeno, a jejíž občané ztratí základní důvěru v existující instituce (opět zde v určité formě slyšíme ozvuky Beccariova hodnotově-sociologického argumentu). Takováto eroze důvěry v právní stát a spravedlnost pak má pro společnost dle autorů ještě závažnější důsledky než sebeničivější útok. To je samozřejmě předpoklad přinejmenším sporný, který navíc není možné v praxi nijak přesně ověřit. V zásadě tu ale máme co do činění s obecnějším hodnotovým sporem, zda je pro nás důležitější sebezáchova jakékoliv společnosti (coby nutný předpoklad jakýchkoliv dalších hodnot) nebo její důstojná, „nepošpiněná“ existence. Zdá se, že pokud jde o případ tortury, Beccaria by se postavil na stranu důstojnosti a spravedlnosti a upřednostnil by je před společenskou sebezáchovou.

Zatímco právní filosofové vedou diskusi, která je bezpochyby cenná, ale na život konkrétních občanů bezprostřední vliv vždy nemá, soudci mají v tomto ohledu o mnoho větší zodpovědnost. Zvláštní úloha přitom náleží zejména Evropskému soudu pro lidská práva coby hlavnímu „strážci“ práv garantovaných Evropskou úmluvou o lidských právech a základních svobodách – to zejména díky doktríně „interpretační závaznosti“ jeho rozsudků pro rozhodovací činnost vnitrostátních soudů. Evropský soud se otázkou, zda je právo jednotlivce nebýt mučen či podroben nelidskému nebo ponižujícímu zacházení či trestu, jak je zakotveno ve článku 3 Evropské úmluvy, právem absolutním nebo zda je za určitých mimořádných okolností přípustné je omezit, v minulosti již opakovaně zabýval. Ať již šlo o případ, kdy byla ohrožena národní bezpečnost v důsledku teroristických akcí (Rozsudek ESLP ze dne 28. 7. 1999, *Selmouni proti Francii*, stížnost č. 25803/94), nebo o případ, kdy byl v sázce život nevinné lidské bytosti, nadto dítěte⁷³⁵ (Rozsudek ESLP ze dne 1. června 2010, *Gäfgen proti Německu*, stížnost č. 22978/05), Evropský soud vždy došel k závěru, že zákaz mučení nebo jiného nelidského či ponižujícího zacházení je zákazem

společnosti. Srov. Yuval Ginbar, *Why Not Torture Terrorists?* Oxford: Oxford University Press, 2008, str. 45n

⁷³⁴ Jean Maria Arrigo, Vittorio Bufacchi, *Torture, Terrorism and the State: a Refutation of the Ticking-Bomb Argument*, in: *Journal of Applied Philosophy*, vol. 23, no. 3, August 2006, str. 355nn

⁷³⁵ Jen stručně k povaze tohoto případu: na podzim 2002 unesl sedmadvacetiletý student práv Magnus Gäfgen jedenáctiletého syna zámožného německého bankéře. Uškrtil jej, tělo ukryl v přírodě a na chlapcově rodně požadoval milionové výkupné. Od okamžiku, kdy peníze převzal, ho již německá policie sledovala a při pokusu opustit zemi pak i zatkla. Vyšetřovatelé se přitom v danou chvíli domnívali, že chlapec je stále naživu, ale během výslechu nebyli od Gäfgena schopni získat žádné uspokojivé informace o místě jeho úkrytu. S ubíhajícím časem se proto rozhodli použít drastičtější metodu a přistoupili k pohrůžce užití fyzického násilí (Evropský soud ve shodě s dřívější judikaturou toto jejich jednání později kvalifikoval jako „nelidské zacházení“ spadající pod článek 3 Úmluvy). Gäfgen se tomuto nátlaku rychle podvolil, přiznal se vyšetřovatelům, že chlapce zavraždil a také je zavedl na místo, kde ukryl jeho tělo. Evropský soud pak posuzoval, zda byl takovýto postup ze strany policejních orgánů oprávněný, a dospěl k závěru, že nikoliv.

absolutním, jehož porušení nemůže být ospravedlněno za žádných myslitelných okolností.

Podle ESLP tedy neexistuje situace, za níž by tato norma mohla být derogována či suspendována – zákaz mučení představuje podle mínění Evropského soudu fundamentální princip právního státu, který nemůže být jakkoliv vyvažován jinými právními principy či zájmy, byť by byly sebedůležitější (například zájmem pozůstalých na potrestání viníka nebo koneckonců i obecným zájmem veřejnosti na stíhání pachatelů trestných činů).⁷³⁶ Jak vidno, Evropský soud v této otázce zaujal stejně principiální postoj jako Beccaria a jasně konstatoval, že mučení nebo jiné ponižující či nelidské zacházení není v civilizovaném právním státě – hodným toho jména – přípustné za žádných okolností, a že se k němu tedy policejní orgány nesmějí nikdy uchýlovat. Tradice, na jejímž počátku stál lombardský myslitel, je tedy evidentně stále živá a má svůj konkrétní vliv i na životy dnešních občanů.

5.6.3 Omezení soubojů

Za jeden z neblahých pozůstatků minulosti považovali mnozí osvícenci i praxi soubojů, v 18. století stále poměrně frekventovanou (srov. subkapitulu 3.2). Cítil-li se někdo uražen na cti, mohl druhého člověka vyzvat na souboj. Jak přitom upozornil již Montesquieu, pojem cti byl obzvláště důležitý v monarchiích, v nichž měla silné slovo tradiční šlechta. Čest byla typicky aristokratickou hodnotou – šlechtic musel neochvějně cítit, že jej zbytek společnosti chová v patřičné úctě, a nemohl proto za žádných okolností strpět urážku. Pokud se domníval, že ho druhý člověk urazil na cti, musel ze sebe tuto potupu smýt. A za nejvhodnější prostředek, jak toho docílit, v mnoha případech považoval „čestný souboj“.

Není třeba zdůrazňovat, že souboj je typickým případem obcházení spravedlnosti. Dotyčný, jenž se domnívá, že mu byla způsobena újma, tu bere právo do vlastních rukou a hodlá spor vyřešit mimo dohled veřejné moci. Z tohoto důvodu se také proti rozšířené praxi soubojů snažili mnozí zákonodárci bojovat, většinou bez většího úspěchu.⁷³⁷

Z řad osvícenců však proti soukromým duelům zazníval ještě zcela jiný argument. Souboje mužové osvícenství často interpretovali jako pozůstatek nehumánní, pokrytecké minulosti, která se přehnaně soustředí na vnější znaky cti a staví na odiv uhlazenost a zdvořilost, ale skutečnou čest, která spočívá v důsledném plnění povinností vůči společnosti, trestuhodně zanedbává. Navíc jim představa, že by případná urážka mohla být zahlazena „mužným“ soubojem, připadala zcela iracionální, ba směšná. Takovéto pojetí „mužnosti“, které v praxi vede jen ke zbytečnému krveprolití, většina z nich rozhořčeně odmítala. Příliš nepřekvapuje, že přesně v tomto duchu se v jednom z dopisů d' Alembertovi vyjádřil například Rousseau: „V čem pozůstává předsudek souboje, který bychom rádi odstranili? V mínění velmi podivném a přeukrutném, které kdy vstoupilo do mysli lidské. To jest, že všem povinností vůči společnosti činíme zadost svou hodnotou; že člověk není více darebákem, zlomyslníkem, pomlouvačem, avšak že je uhlazený, lidský, zdvořilý, dovede-li se bít; že lež mění se v pravdu; že krádež stává se zákonnou, věrolomnost poctivou, nevěrnost chvályhodnou, jakmile má ke své obraně v ruce železo; že urážka jest vždy napravena ranou meče, a že nikdy nedopustili jsme se bezpráví naproti muži, jestliže jsme ho zabili.“⁷³⁸ Poselství tu z toho plyne jasné: stane-li se nějaké bezpráví, má o něm meritorně rozhodnout soud, nikoliv individuální síla a šikovnost.

Podobným způsobem uvažuje o praxi soukromých duelů i Beccaria. Začíná konstatováním, že

⁷³⁶ Srov. Rozsudek ESLP ze dne 1. června 2010, *Gäfgen proti Německu*, stížnost č. 22978/05, odst. 175 a 176

⁷³⁷ „Marná byla snaha vyhubiti tento zvyk, marno bylo trestem smrti hroziti tomu, kdokoli přijal by souboj.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 73

⁷³⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Dopisy d' Alembertovi o divadle*, cit. podle: Cesare Beccaria, cit. 1, str. 73

souboje se začaly rozšiřovat v dobách, kdy veřejná moc byla nefunkční (Beccaria hovoří o „bezvládí zákonů“). Naznačuje tedy, že šlo o určitou formu svépomoci – pokud dotyčný nemohl očistit své jméno před soudem, nezbývalo mu než vzít právo do vlastních rukou. Dále se Beccaria pozastavuje nad skutečností, že v antice se s touto praxí nesetkáváme. Proč, to osvětluje poměrně osobitým způsobem: „Tvrdí se, že byly neznámy v dobách minulých, snad proto, že staří nenosili tajně zbraň, scházely se ve chrámech, v divadlech a s přáteli; snad proto, poněvadž souboje byly podívanou obyčejnou a všední, kterou zotročili gladiátorové jsouce k tomu donuceni poskytovali lidu, a lidé svobodní opovrhovali tím, aby byli považováni a vyhlašováni za gladiátory pro souboje soukromé.“⁷³⁹ Tato doba však dávno minula: podívaná v podobě gladiátorských soubojů se lidem již nenabízela a řešení urážek na cti prostřednictvím duelu bylo běžně na pořadu dne. Kořeny tohoto problému přitom Beccaria spatřoval v tom, že lidé – a zejména pak šlechtici či honoreové obecně – přikládali stále větší důležitost úctě, v níž je chována zbytek společnosti. Jde tu z jeho strany o jednoduché sociologické pozorování, které by šlo patrně interpretovat i ve světle výše popsaného odklonu od transcendence směrem k imanenci. Pokud se člověk stará především o svou duši a o to, jak jej u Posledního soudu bude vnímat Bůh, na mínění druhých tolik nedbá. Pokud ale pro něj tento eschatologický horizont ztratí na důležitosti, „světská sláva“ mu najednou připadá daleko podstatnější. To, jak o něm smýšlejí druzí, pak pro něj může být i zcela klíčové. Právě proto může Beccaria říci, že někteří lidé se veřejného opovržení obávají dokonce více než smrti.⁷⁴⁰

Beccaria, jako by již zčásti předznamenával Tocquevillovy úvahy z *Demokracie v Americe*, v této souvislosti dokonce hovoří o „despotismu veřejného mínění“⁷⁴¹ jakožto zcela novém fenoménu, který může mít i některé méně šťastné důsledky (souboje jsou tím nejviditelnějším z nich). Záleží-li nyní na soudu druhých stále více lidem, ve společnosti pak nezbytně narůstá napětí, poněvadž očekávané mínění druhých se s tím skutečným v praxi dost často podstatně rozchází. Člověk, který musel snést urážku, to podle Beccarii nemá lehké, zvláště pokud se pohybuje ve specifických společenských kruzích. K tomu, aby ochránil své jméno, mu právo nenabízí účinné nástroje a logicky pak souboj považuje za jediné možné východisko z těchto útrap: „Čestný muž, zbaven jsa vážnosti svých spoluobčanů, buď stává se bytostí samotářskou, což jest právě pro muže společensky vychovaného nesnesitelným, anebo stává se terčem hanlivých urážek, které jsouce opakovány jsou pro něho daleko trapnější nežli obávaný trest! Nejenom proto, že jest bez zbraně, avšak i proto, že potřeba vážnosti jiných jest lidu méně vrozena nežli těm, kteří jsouce výše postaveni pohlížejí na sebe s větší podezřívavostí a řevnivostí.“⁷⁴²

Recept k nápravě byl podle Beccarii v zásadě dvojitý. Jednak upravit existující zákony tak, aby reflektovaly novou situaci, v níž stále většímu počtu lidí ve stále větší míře záleží na jejich veřejném obrazu, a nabídly jim proto účinný způsob, jak se urážkám bránit standardními právními prostředky (žaloba pro nactiutrhání, na základě které bude k „bezčestnosti“ odsouzen samotný „útočník“⁷⁴³). Jednak pozměnit existující právní úpravu soubojů, a to možná poměrně překvapivým způsobem. Beccaria si nedělal iluze, že souboje přes noc vymizí. K tomu, aby jich ubylo, však

⁷³⁹ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 73

⁷⁴⁰ Souboje lze v tomto smyslu pochopit především jako vyjádření specifické morálky válečníků a jejich vyhraněného pojetí osobní cti. Vyzyvatel se jednak chce pomstít, jednak ale riskuje i vlastní život a tím dokládá, že si něčeho cení ještě více. Pro důstojníky, kteří museli vojáky přesvědčovat, aby v boji nasazovali vlastní životy, to navíc mělo i jistý praktický význam. Takovýto druh myšlení byl Becariovi – i jiným „civilním“ učencům – pochopitelně cizí.

⁷⁴¹ „A veřejné mínění trápí mudrce i sprostáka; ono povzneslo ku vážnosti nepravou ctnost a povzneslo ji nade ctnost samu, ono přivádí zločince k tomu, že stávají se misionáři, poněvadž v tom shledávají vlastní svůj zájem. Proto vážnost lidí stala se nejen užitečnou, ale nutnou, aby někdo neupadl pod úroveň veřejného mínění. Proto, jestliže ješitný člověk jde žebrot o ni jako o důkazy vlastní zásluhy, nedivme se muži čestnému, žádá-li býti vážen; potřebuje toho nutně! Tato čest jest podmínkou, kterou přemnozí lidé cení výše vlastního života.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 72

⁷⁴² Cesare Beccaria, cit. 1, str. 73

⁷⁴³ „Urážky osobní a urážky cti, to jest onoho spravedlivého podílu zevnější vážnosti, kterou obyčejně má právo požadovati každý občan od jiných, mají být trestány bezčestností.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 70

podle něj postačí zavést jednoduché opatření, po kterém prý už dříve volali někteří jiní právní učenci: „Nejlepší způsob, zameziti tento zločin, jest potrestati útočníka, toho totiž, který dal příčinu k souboji, a prohlášením za nevinna kdo bez své viny byl donucen hájiti, co zákony nynější nedosti zabezpečují, to jest svou čest.“⁷⁴⁴ Jak se zdá, Beccaria tu tedy nenavrhuje trestat toho, kdo vyzval druhého na souboj, nýbrž toho, kdo souboj svou urážkou vyprovokoval. Zřejmě se domníval, že tímto odstraňuje problém u samého jeho kořene. Přístup je to však sporný, neboť se můžeme oprávněně ptát, zda by spíše ten, kdo souboj vyvolal, neměl být trestán za jeho vyvolání, a ten, kdo ho k tomu svou urážkou vyprovokoval, pak případně za tuto urážku, ukáže-li se jako zvlášť závažná, a tudíž postižitelná podle práva. Věc ale vyžaduje jedno dovysvětlení: pro Beccariu šlo v případě této formy represe toliko o odpověď na dosavadní situaci, kdy existující zákony nechránily čest poškozeného buď vůbec anebo jen nedokonale. V ideálním případě by soubojů nemělo být vůbec třeba, neboť ten, kdo byl uražen na cti, by se mohl dovolat spravedlnosti před soudem. Ani tak by ale souboje patrně hned nevymizely, což ostatně přehledně dokládají i pozdější dějiny, a Beccariův navrhovaný způsob jejich potlačování by musel čelit otázkám i nadále.

5.7 Spravedlivý proces

Těžiště *Traktátu* se sice nachází spíše v otázkách hmotněprávních, tím se ale myšlenkové bohatství tohoto díla nevyčerpává. Alespoň krátce se je třeba zmínit i o tom, co znamenalo Beccariovo učení v oblasti práva procesního. Nebudu se této problematice věnovat zcela detailně, neboť morální rozměr procedurálních otázek není až na některé výjimky tak zásadní (zvlášť určité dílčí problémy, které se v *Traktátu* řeší – například ohledně promlčení – bychom mohli označit spíše za právně technické). Přesto se pokusím probrat nejdůležitější body Beccariovy procesní teorie a stručně se dotknout některých jejích morálně-filosofických a také historických aspektů. Řadu Beccariových návrhů v oblasti totiž musíme chápat především jako odpověď na neuspokojivý stav soudobé trestní justice, jak již byl v této práci výše – v této konkrétní souvislosti zejména v kapitole 3.5 – nastíněn.

Obecný požadavek zákonnosti se u Beccarii projevil i ve sféře procesní. Trestní řízení se mělo důsledně odehrávat na podkladě zákona: tak jako není zločinu a trestu bez zákona, nemá bez něj být ani trestního procesu (*nullus procesus criminalis sine lege*). Díky tomu se celé řízení mělo významně zpřehlednit a stát se předvídatelnějším – občané měli být schopni lépe odhadovat, s čím mohou a nemohou během procesu počítat. Napomoci tomu mělo zejména precizní zákonné uchopení jednotlivých procesních institutů, neposkytující soudci prakticky žádný prostor k volné úvaze.

Zásadní roli tu měl i princip veřejnosti řízení, o němž již byla výše řeč. Možnost, že se celé řízení stane transparentním a jednotlivé procesní úkony budou vystaveny veřejnému dohledu, považoval Beccaria za zcela zásadní. Tento obecný přístup měl ale ještě i některé další praktické konsekvence. Jednou z nich bylo odmítnutí tajných obvinění, v té době stále velmi rozšířených.

5.7.1 Odmítnutí tajných obvinění

Český překlad *Traktátu* používá výrazu „tajné žaloby“, vzhledem k současnému jazykovému úzu v této věci by však bylo přiléhavější hovořit o „tajných obviněních“ či ještě přesněji o „tajných trestních oznámeních“. Nejde tu totiž o oficiální vznesení žaloby, k němuž je povolán jen speciálně zmocněný orgán (dnes typicky státní zástupce), nýbrž o oznámení, které může učinit kterýkoliv občan, mající podezření, že byl spáchán zločin.

⁷⁴⁴ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 74

Hlavní přednesený argument proti tajným obviněním je de facto sociologický. Pokud se v jakékoliv společnosti tato forma udávání významně rozšíří, má to pro ni podle Beccarii fatální následky. Nutně v ní dříve či později povedou ke vzájemnému „špiclování“ a atmosféře strachu a nedůvěry, která dusí tolik potřebnou spontaneitu společenského života. Mj. i pod dojmem zkušenosti s totalitními režimy dvacátého století, které dovedly tuto praxi téměř k dokonalosti, musíme brát výhrady tohoto druhu vážně. Beccaria se v této záležitosti vyslovuje zcela jasně: „Zřejmý, avšak posvěcený zlořád a u mnohých národů téměř nutný pro nedostatečnost ústavy, jsou tajné žaloby. Takový mrav činí lidi neupřímnými a tajemníky. Kdokoliv může mít podezření a vidět v jiném udavače, vidí v něm nepřítele. Lidé pak uvykají sobě zatajovat své vlastní činy a uvykají sobě tajiti je před druhými a docházejí konečně k tomu, že je zatajují před sebou samými.“⁷⁴⁵

Na občanech, kteří žijí v neustálém strachu jeden před druhým, se solidní, funkční společnost podle Beccarii založit nedá. Stačí se na věc podívat psychologicky a hned se jasně ukáže, že člověk, který od druhých pouze očekává zradu, nemůže být dobrým občanem a už vůbec ne dobrým veřejným služebníkem: „Nemajíce jasných a pevných zásad, které by je vedly, bloudí, jsou vrtkaví a kolísaví v ohromném množství domněnek; jsouce vždy zaměstnání přípravami, jak by se zachránili před strašidly, která je ohrožují, zanedbávají dobu přítomnou, poněvadž neznajíce budoucnost mají přítomnost ztrpčovanou, a jsouce zbaveni trvalých požitků klidu a bezpečnosti, nenacházejí dostatečné útěchy za život minulý v oněch, které zřídka kdy v jejich smutném životě se přiházejí, a jichž oni s chvatem a ne v pravé míře ochutnali. A z těchto lidí chtěli bychom mítí neohrožené vojíny, obránce vlasti a trůnu? A mezi těmito hledali bychom nepodplatitelné úředníky, kteří svobodnou a vlasteneckou výmluvností by podporovali a dokazovali skutečné zájmy panovníkovy a kteří přinášejíce k trůnu daně, nesli by zároveň lásku a dobrořečení všech tříd národa, a odtud přinášeli palácům a chýškám mír, bezpečnost a podnikavou naději ve zlepšení osudu, což právě pro národ jest užitečným kvasem a životní otázkou pro stát?“⁷⁴⁶ Je tedy zřejmé, že i kdyby tajná obvinění vedla k odhalení skutečného pachatele, což je však možnost, kterou Beccaria hned vzápětí zpochybní, nemohla by tato dílčí výhoda převážit nad zájmem po řádné, dobře fungující společnosti, v níž mezi lidmi panuje elementární vzájemná důvěra.

Ovšem nedůvěra pochopitelně nevzniká jen mezi občany navzájem, ale promítá se i do jejich nepřátelského vztahu k veřejné moci. Ta nevěří jim a oni nevěří jí. Beccaria se ptá celkem správně: „Jaká jest to vláda, kde panovník podezřívá každého svého poddaného jako nepřítele a jest donucen k zachování klidu veřejného odejmouti klid všem? Jaké jsou důvody, kterými se ospravedlňují tajné žaloby a tresty? Veřejné blaho, bezpečnost a zachování formy vládní? Avšak jaká podivná jest ústava, ve které ten, kdo za sebou má moc a – což i nad moc jest – veřejné mínění, obává se každého občana? Bezpečnost udavačova? Což zákony jej s dostatek nechrání? Hanba pro udavače? Tedy dovoluje se pomluva tajná a trestá se veřejná! Jest to povaha zločinu? Jestliže činy lhostejné, ba i prospěšné celku nazývají se zločiny, pak ovšem žaloby a soudy nejsou nikdy dosti tajemnými! Byly by tedy možny zločiny, blaho veřejné ohrožující, aby při nich veřejný rozsudek, jakožto odstrašující příklad, nebyl zájmem veškerenstva?“⁷⁴⁷

Jak je vidět, Beccaria se alespoň rámcově zabývá i praktickou rovinou problému. Představu, že je třeba utajit identitu udavače, odmítá, neboť ten je podle něj již dostatečně ochráněn existujícími zákony. O výjimečných situacích, kdy se lze odůvodněně domnívat, že svědecká výpověď může být nebezpečná, a svědkovi je proto umožněno vystoupit v utajení, nehovoří – zdá se, že jeho odmítnutí tajných obvinění je zcela paušální. Další argument pak upozorňuje na zjevnou disproporci, která v tehdejších trestních právu vznikla právě v důsledku existence tajných žalob: zatímco veřejná denunciacie je přísně trestána, její tajná obdoba nejenže postihována není, nýbrž je ještě aktivně

⁷⁴⁵ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 25

⁷⁴⁶ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 25n

⁷⁴⁷ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 26

podporována. Tento argument ale samozřejmě platí jen pokud skutečně jde o křivé nařčení, v jehož důsledku utrpí obviněný určitou újmu.

Konečně se tu Beccaria dotýká ještě i jednoho zásadního problému, ale bohužel se jím zabývá spíše jen nedbale. Pokud však na tuto záležitost pohlédneme v kontextu celého *Traktátu*, jakož i v kontextu tehdejší justiční praxe, stane se jeho základní výhrada proti tajným obviněním o mnoho jasnější. Beccaria se právem ptá: „Kdo může hájiti se proti pomluvě, když tato jest obrněna nejsilnějším pancířem tyranství, *tajemstvím*?”⁷⁴⁸ Když uvážíme, že obviněný leckdy neměl ani možnost blíže se seznámit s tím, co konkrétně se mu klade za vinu, požádat o právní pomoc a připravit si obhajobu, začne být jasné, že občan – nezřídká i ten zcela bezúhonný – byl v řadě případů vydán veřejné moci doslova na milost a nemilost. Kdosi proti němu vznesl tajné obvinění – třeba jen proto, že mu hodlal uškodit – a on v řadě případů ani nemohl zjistit, z čeho přesně je viněn. Namísto toho byl třeba hned obratem podroben tortuře a jen proto, aby si ulevil od těžko snesitelné bolesti, se k domnělému zločinu přiznal.⁷⁴⁹ Vše se přitom odehrávalo kdesi v ústraní, zcela mimo zrak veřejnosti, což zásadním způsobem oslabovalo odstrašující účinek trestu. Lidé se byli s to seznámit jen s výsledkem trestního řízení a zejména pak přihlížet (často spektakulárnímu) výkonu trestu, samotný jeho průběh však zůstával zahalen. Zatímco trest byl všem dobře viditelný, podstata zločinu zůstávala skryta. Potřebná asociace mezi spáchaným zločinem a trestem, který na něj dopadá, tak z očí veřejnosti prakticky vymizela. Argument proti tajným obviněním je tak zároveň i argumentem proti kabinetní justici, nerespektující základní procesní práva obviněného.

Je přitom třeba zdůraznit, že Beccaria byl v prvé řadě teoretik a samozřejmě ve své práci volil především takové argumenty, které se mu hodily. Zda trestní proces skutečně ve většině případů probíhal popsáním způsobem, není úplně jisté. Bylo by třeba detailního historického rozboru, zaměřeného na konkrétní praxi v jednotlivých zemích i v jednotlivých časových obdobích, abychom mohli posoudit, zda šlo skutečně o zcela pravidelný běh věcí nebo jen o občasný excesy. V odborné literatuře se na tuto otázku můžeme setkat s rozdílnými názory. Většina teoretiků i právních historiků se nicméně shoduje, že tato možnost rozhodně byla v tehdejších trestních normách implicitně přítomna, a že v určitých obdobích skutečně byla zcela běžně na pořadu dne.⁷⁵⁰ V době vydání *Traktátu* už sice tyto tendence začínaly poněkud slábnout, i tak ale pořád platilo, že pokud má člověk nepřátele a padne do rukou nevyzpytatelnému soudci, nemůže si být jistý naprosto ničím. Beccaria proto usiloval o takový trestní systém, v němž nic podobného již nebude možné. Kromě jiného toho chtěl dosáhnout i prostřednictvím posílení práv obžalovaného a jejich jasné, jednoznačné garance v trestních zákonech.

5.7.2 Posílení procesních práv obžalovaného

K tomu, aby obžalovaný nadále již nebyl jen pasivním objektem řízení, nýbrž jeho aktivním, cílevědomým subjektem, mělo napomoci několik změn. Beccaria například požadoval, aby podmínky, za nichž může být na obžalovaného uvalena vazba, byly nadále jasně stanoveny zákonem a nebyly ponechány volné úvaze soudce, jak tomu bylo dříve. Vazba bývá za určitých okolností nutná, jde ale o snadno zneužitelné opatření, které může obžalovanému, jehož vina zatím nebyla prokázána, zásadně uškodit.⁷⁵¹ Namíste je proto značná obezřetnost. Vazba by měla trvat co

⁷⁴⁸ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 26

⁷⁴⁹ Také proto několik Beccariových interpretů – mezi nimi například John Hostettler – dává institut tajných obvinění do bezprostřední souvislosti s institutem tortury. Dohromady podle něj v inkvizičním systému vytvářejí mimořádně nebezpečnou kombinaci, v níž se z obžalovaného stává pouhý nesvéprávný objekt trestního řízení, jemuž schází jakékoliv účinné prostředky k ochraně vlastních práv. Srov. John Hostettler, cit. 201, str. 37

⁷⁵⁰ Srov. např. Elio Monachesi, *Cesare Beccaria*, in: Hermann Mannheim (ed.), *Pioneers in criminology*, Chicago: Quadrangle Books, 1960, str. 39

⁷⁵¹ Beccaria se obával snadné zneužitelnosti institutu vazby i obecně zneužitelnosti jakýchkoliv donucovacích

nejkratší možnou dobu a měla by podezřelého omezovat jak nejméně je to možné. Podmínky, za nichž je jeho zajištění přípustné, musí stanovit toliko zákon: „Veřejná pověst, útěk, mimosoudní doznání spolupachatele, hrozby a stálé nepřátelství s poškozeným, corpus delicti, a podobné příznaky jsou dostatečnými důkazy k uvěznění občana. Avšak tyto důkazy mají se určití zákonem a nikoli soudci, jejichž výnosy jsou vždy v odporu se svobodou politickou, nejsou-li návrhy zvláštními, plynoucími ze zásad pevných, všeobecně obsažených ve veřejném zákoníku.“⁷⁵²

Beccaria dále ještě zdůrazňuje, že člověk, který byl vzat do vazby a následně byl obžaloby zproštěn, „neměl by na sobě nésti žádné příhany.“⁷⁵³ Za příklad hodný následování tu dává staré Římany, kteří podle něj dokázali na tuto záležitost pohlížet střízlivě a nenechat se padlými obviněními jakkoliv zaslepit. Beccaria uvádí, že řada z těch, jimž vina nebyla v řízení prokázána, byla později – pochopitelně na základě jiných svých skutků – „uctívána národem“ a dokonce „pochtěna úřady“. Tuto věcnost a schopnost rozlišovat mezi pomluvou a skutečností Beccaria velmi oceňoval a přál si, aby ve společnosti znovu získala své místo. Uvědomoval si však, že se to nestane hned. Staré mravy totiž podle něj pořád byly velmi silně a hluboce zakořeněné. V typicky osvícenském duchu o nich říká, že „vždy o jedno století jsou pozadu za nynější osvěteností národa“, v němž „trvají ještě barbarské názory a divoké idee našich otců, pokud byli ještě obyvateli severu.“⁷⁵⁴

Za pozornost přitom stojí, že ačkoliv si Beccaria uvědomuje, jakou újmu může nesprávně nařízená vazba člověku způsobit, nehovoří vůbec o možném finančním odškodnění pro jeho oběť. Nespravedlivě uložená vazba je pro něj prostě jen politováníhodnou událostí, která se již stala a není možné ji odestát. Možnost, že by tato bolestná zkušenost mohla být postiženému člověku posléze alespoň materiálně kompenzována, zůstala mimo jeho horizont. Spokojil se prostě s tím, že podmínky vzetí do vazby podstatným způsobem zpřesnil a zpřísnil. V této souvislosti lze konstatovat, že vazba byla ve své době skutečně závažným problémem a že jisté omezení soudcovské diskrece v této oblasti představovalo krok správným směrem. Koneckonců i dnes je přípustnost vazby považována za palčivý problém a existence co nejpřesněji formulovaných vazebních podmínek je považována za naprostou nezbytnost.⁷⁵⁵

Jen u zákonnosti vazby ale Beccaria ve svých reformních požadavcích nezůstal. Práva obžalovaného měla být posílena i vyhrazením nezbytného času k přípravě obhajoby, rovněž stanoveného přímo v zákoně. Zatímco dříve obviněný často ani nebyl přesně informován o tom, co je mu kladeno za vinu, a velká většina procesních úkonů se odehrávala bez jeho přítomnosti i bez jeho vědomí, nyní mu muselo být umožněno seznámit se s přesným zněním žaloby a nachystat si případné důvody svědčící v jeho prospěch. Musel také dostat možnost naslouchat výpovědím jednotlivých svědků a v případě zájmu jim i klást otázky, ať již sám nebo prostřednictvím svého právního zástupce.⁷⁵⁶ Autor *Traktátu* si však zároveň dobře uvědomoval, že tato lhůta nemůže být

prostředků, jimiž veřejná moc disponuje. Trval proto na tom, aby použití těchto prostředků sloužilo výhradně procesním cílům a nemohlo se stát například prostředkem mocenského boje. Srov. Cees Maris, Frans Jacobs (eds.), *Law, Order and Reform: A Historical Introduction to Legal Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2011, str. 152

⁷⁵² Cesare Beccaria, cit. 1, str. 16

⁷⁵³ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 16

⁷⁵⁴ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 17

⁷⁵⁵ Úloha soudce je tu ale pořád zcela nezastupitelná. Je on totiž může posoudit, zda je v konkrétním případě k uvalení vazby důvod či nikoliv. Takové rozhodnutí musí vycházet z detailního prozkoumání osobních poměrů obžalovaného, jeho konexí, finančních možností, zdravotního stavu, rodinné situace, možností, které se mu nabízejí k útěku apod.

⁷⁵⁶ Voltaire ve svém komentáři k *Traktátu* upozorňuje na to, že práva obžalovaného byla důsledně hájena již ve starém Římě, a že požadavek po jejich dodržování není žádnou revoluční novinkou. Je prostě jen voláním po čemsi, co už zde dříve bylo, co se osvědčilo, a k čemu by se společnost opět měla navrátit. Voltaire navíc tvrdí, i když je otázkou, zda tu z jeho strany nejde o drobnou ironii, že celá neblahá novodobá praxe vznikla vlastně nedopatřením, pouze ze špatného porozumění latinskému jazyku: „Porovnejme toliko v některých bodech trestní řízení Římanů s řízením naším. U Římanů svědkové byli slyšeni veřejně u přítomnosti obžalovaného, který mohl jim odpovídati, sám jim klásti otázky aneb postaviti proti nim advokáta. Toto řízení bylo upřímné a šlechetné a dýchalo velkodušností

přehnaně dlouhá, neboť pak by se tento zájem obviněného ocitl v konfliktu se zájmem na rychlosti trestu, což pro něj byla z hlediska generálně-preventivního účinku trestní sankce hodnota zcela klíčová.⁷⁵⁷ Každopádně ji ale podle něj musí vždy stanovovat zákon – nikdy nemá být ponechána na vůli soudcové a má platit jak pro obviněného, tak i pro stranu žalobní. To ve své době představovalo zcela jednoznačný krok směrem k právní jistotě. Beccaria se ve shodném duchu zamýšlel i nad délkou promlčecích lhůt a rovněž i ty pokládal za nutné stanovit zákonem. Dnes toto považujeme za naprostou samozřejmost, ale v 18. století o běžnou praxi zdaleka nešlo.

5.7.3 Dokazování, svědectví, přísahy

Důraz na procesní práva občanů se u Beccarii projevil i ve sféře dokazování. Autor *Traktátu* odmítá, aby se stanovení viny nadále opíralo o polodůkazy, jak tomu bylo zejména v případě některých specifických zločinů typu cizoložství, a rozhodně trvá na tom, že důkaz viny musí stát na mnohem solidnějších základech. „Rovněž i cizoložství, řecká láska, zločiny to těžko dokazatelné, jsou takové, že u nich dle zásad přijatých jest připuštěno tyranství domněnky, totiž *polodůkazy*, jako by člověk mohl býti na *polovic nevinný*, či jinak řečeno z *polovice trestným* a z *polovice osvoboditelným*.“⁷⁵⁸ Beccaria tento druh uvažování odmítal a spíše se chtěl i ve sféře práva přiblížit ideálu vědecky zdůvodněného poznání. Uvědomoval si však, že vinu není nikdy možné v trestním procesu odhalit s absolutní jistotou, a že se je často nutné spokojit toliko s určitou vysokou mírou pravděpodobnosti⁷⁵⁹ (dnešní teorie zpravidla hovoří o „vině mimo veškerou rozumnou pochybnost“). Nehodlal nicméně připustit, aby se v takto závažné otázce soud uchýloval k pouhým domněnkám. Presumpce nevinny pro něj totiž byla klíčovým principem, což mělo zřetelné konsekvence i zde: jestliže dosavadní úprava dokazování byla nastavena tak, že jeho apriorním cílem bylo usvědčení obviněného, často i s využitím domněnek, které bylo buď obtížné, nebo v extrémních případech i zcela nemožné vyvrátit, od nynějška se mělo na obviněného v důkazním řízení hledět bez jakýchkoliv předsudků. Řečeno Beccariovým vlastním jazykem: jeho základním cílem nemělo být odhalení zločinu, nýbrž odhalení pravdy.⁷⁶⁰

Pravda přitom má být určena s nezbytnou – ideálně co nejvyšší – mírou pravděpodobnosti. Vylučuje-li Beccaria možnost absolutně spolehlivého důkazu, znamená to pouze tolik, že lidské poznání není neomylné a že to, co se v danou chvíli jeví jako nezpochybnitelné, může být později revidováno. Soudy ale pochopitelně nemohou nechat spornou záležitost bez rozhodnutí jenom proto, že v ní nenabýly úplné jistoty. Musí dospět k co možná nejpravděpodobnějšímu poznání o projednávaném skutku a na jeho základě pak judikovat. Beccaria (možná i pod vlivem

římskou. U nás vše se děje tajně. Jedině soudce se svým zapisovatelem vyslýchá každého svědka jednoho po druhém. Tato zvyklost, zavedená též Františkem I., byla schválena a sice od redaktorů, kteří měli sestavit ordonnance Ludvíka XIV. z roku 1670. Pouhé neporozumění bylo její příčinou. Domnívali se čtouce hlavu ‚De testibus‘, že slova ‚testes interare iudicis secretum‘ znamenala, že svědkové byli tázáni tajně. Avšak interare secretum znamená tu úřadovnu soudcovu. ‚Secretum‘ vykládati jako ‚mluviti tajně‘ nebylo by latinské; to byl solecismus, který tvořil část naší jurisprudence.“ - Voltaire, *Komentář k traktátu O zločinech a trestech*, cit. podle: Cesare Beccaria, cit. 1, str. 19

⁷⁵⁷ „Jsou-li známy důkazy, a dá-li uvážiti jistota zločinu, jest nutno poskytnouti obviněnému času a přiměřených prostředků, aby se ospravedlnil; avšak čas tak krátký, který by neškodil rychlosti trestu, o které jsme viděli, že jest jedním z předních závor zločinu. Špatně pochopená láska k lidstvu zdá se odporovati této krátkosti času, avšak každá pochybnost zmizí, uváží-li se, že nebezpečí nevinnosti vzrůstá nedostatkem zákonodárství.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 30

⁷⁵⁸ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 38

⁷⁵⁹ Piers Beirne jej proto také označuje za stoupence „probabilismu“ a zdůrazňuje v tomto bodě vliv prakticky orientovaných anglických filosofů, zejména Humea a Hutchesona. Srov. Piers Beirne, cit. 14, str. 33n

⁷⁶⁰ „Při úvaze těchto zásad divným bude se zdáti tomu, kdo neuvažuje, že rozum nebyl téměř nikdy zákonodárcem národů, že zločiny buď nejhroznější, buď nejtajemnější a vymyšlené, to jest takové, jichž nepravděpodobnost jest menší, jsou prokázány domněnkami a důkazy nejslabšími a obojetnými; jako by zákon a soudce neměli zájmu na tom, aby pátrali po pravdě, nýbrž aby našli zločin; jako by v odsouzení nevinného nebylo tím větší nebezpečí, čím více pravděpodobnost nevinnosti vyniká nad pravděpodobností o vině.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 38

Montesquieu a jeho obdivu vůči anglickému právnímu životu) v této souvislosti hovoří o tom, že k posouzení skutkových otázek může soudce využít početnou porotu. Evidentně si tedy uvědomuje, že rekonstrukce minulých událostí je složitým úkolem, ve které se nelze spolehnout na jednoduchá pravidla či nějaké expertní vědění.⁷⁶¹

Pokud jde o členění důkazních prostředků, Beccaria rozlišuje mezi důkazy „nedokonalými“ a „dokonalými“. Toto označení nemá co dělat s tím, zda ten který důkaz skutečně přináší nebo nepřináší nezpochybnitelné poznání skutkového stavu (to jednoduše není v silách žádného důkazu), nýbrž s tím, zda tento důkaz sám o sobě stačí k prokázání viny nebo zda vyžaduje ještě další, doprovodné důkazy. „Nazývám dokonalými ty, které úplně vylučují možnost nevinu; nazýváme nedokonalými pak ty, které ji nevylučují. Z prvních i jediný důkaz postačí k odsouzení, z druhých třeba důkazů tolik, kolik by dostačilo, aby tvořily důkaz dokonalý, což znamená, že jestliže při každém jednotlivém důkaze tomto jest možné, aby někdo byl nevinným, a shodují-li se tyto důkazy na jednom předmětu, jest vina nemožna.“⁷⁶² Toto rozdělení zhruba odpovídá dnešnímu členění na důkazy přímé a nepřímé a ve své době představovalo poměrně významnou garanci individuálních práv obžalovaného. Platí to tím spíš, že Beccaria také důrazně trval na tom, aby jednotlivé nepřímé důkazy na sobě vzájemně nezávisely, ale aby byl každý pokud možno věrohodný sám o sobě. Jinak hrozí, že pokud selže důkaz předcházející, logicky musí selhat i důkaz na něj navazující.

Základním důkazním prostředkem je v trestním řízení vždy především výpověď svědků. Jejím prostřednictvím se soud dozvídá o domnělém skutkovém ději a zpřesňuje své poznatky – cílem je dojít k pravdivému poznání o tom, co přesně se v minulosti odehrálo, jakým způsobem se to odehrálo, a do jaké míry za to může být volán k odpovědnosti konkrétní podezřelý. Této problematice je dnes věnována rozsáhlá trestněprávní literatura, která podrobně rozebírá, jak by měl být výslech svědků veden, jaké otázky mají být v jeho rámci zapovězeny, jak posuzovat svědeckou hodnověrnost či zda nutit obžalovaného k přísaze. Všech těchto záležitostí se v *Traktátu* určitým způsobem dotýká i Beccaria.

Otázky, které jsou svědkům a obviněnému kladeny, musí podle autora *Traktátu* splňovat některé základní náležitosti. Ve shodě s dosavadní teorií, která však nebyla ve všech případech uvedena do praxe, považuje za nepřijatelné tzv. sugestivní neboli návodné otázky (o otázkách kápiciozních neboli úskočných se zde nerozšiřuje). Za sugestivní je třeba považovat takovou otázku, která v sobě již implicitně obsahuje možnou odpověď, a která tak – přinejmenším podprahově – vyslychaného k takovéto odpovědi předem navádí. Vyslychaný by přitom měl v ideálním případě vypovídat o tom, co sám viděl a zažil, jeho slova by měla vycházet z jeho vlastní, autentické zkušenosti. Beccaria primárně hovoří o zákazu kladení takovýchto otázek obviněnému, není však rozhodně nemístné vztáhnout tento princip i na výslech svědků. Důvody, které jsou tu proti návodným otázkám vysloveny, jsou zcela přesvědčivé a de facto se zcela shodují i s dnešní trestněprávní teorií: „Otázky, podle učení kriminalistů, mají, abych tak řekl, otáčeti se úponkovitě okolo skutku, avšak nikdy nemají jíti přímým směrem k tomuto. Důvody tohoto způsobu jsou, buď aby se nevnukla obviněnému odpověď, která by jej postavila proti žalobě; anebo snad proto, že se zdá býti proti přírodě, aby obviněný sám sebe obviňoval.“⁷⁶³ Skutečnost, že se Beccaria na tomto místě takto otevřeně shoduje s dosavadní jurisprudencí, což jinak v celém *Traktátu* prakticky nečiní, není pochopitelně sama sebou. Sice tu nijak nerozporuje její správný a spravedlivý přístup k této otázce, jedním dechem ale dodává, že ti teoretici, kteří zastávají takovéto stanovisko ve věci sugestivních otázek, ale zároveň schvalují torturu, se ocitají v neřešitelném rozporu.

⁷⁶¹ Zatímco v otázce interpretace právních norem nedává Beccaria soudu žádný prostor k volnému uvážení, ve skutkových otázkách to připouští. Jak ovšem správně upozorňuje John L. Langbein, není možné pochopit, proč bychom se v případě výkladu zákona měli bát „nahodilého rozkvašení, nálady soudcovy“ a v případě posouzení skutkových otázek nikoliv. Srov. John L. Langbein, cit. 198, str. 181

⁷⁶² Cesare Beccaria, cit. 1, str. 18

⁷⁶³ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 27

Pokud jde o hodnověrnost svědků, Beccaria přichází s radikálně demokratickou myšlenkou, která jak v jeho rodné Lombardii, tak i jinde v Evropě narazila na poměrně silný odpor. Každý člověk, který je schopen smyslově vnímat určitou vnější skutečnost a podat o tom druhým srozumitelnou zprávu, má podle jeho mínění oprávnění stát se svědkem, a to bez ohledu na jeho pohlaví (svědectví žen není samo o sobě o nic méně hodnotné než svědectví mužů), společenské postavení nebo úctu, které se ve společnosti těší. Na jeho hodnověrnost nic z toho nemá mít vliv: jediné, co má soudce zkoumat, je konkrétní zájem svědka vypovídat v dané věci pravdu.⁷⁶⁴ Soudce tedy musí především posuzovat, zda k obžalovanému není v nějakém osobním vztahu, ať již přátelském či nepřátelském, na jehož základě u něj mohou být dány důvody předpojatosti. Dále – dost možná v narážce na rostoucí popularitu a možná i vliv svobodného zednářství – Beccaria upozorňuje, že je rovněž třeba sledovat, zda svědek není „údem nějaké soukromé společnosti“, jejíž zájmy buď nejsou dobře známy, nebo se přímo rozcházejí se zájmy veřejnými. Zřejmě tu má na mysli situaci, kdy jsou svědek i obžalovaný členy téhož spolku, a svědek proto nemusí být ve své výpovědi zcela nestranný.

Jestliže je soudce povinen pečlivě zkoumat všechny tyto „subjektivní“ faktory, stranou má naopak ponechat osobní poměry svědka i pověst, jíž se ve společnosti těší. Platí to dokonce i tehdy, kdy byl svědek sám odsouzen ke společensky defamujícímu trestu, a stal se z něj tak z občanského hlediska – jak Beccaria výslovně říká – „nebožtík“. I v takovémto případě má na něj soudce hledět bez předsudků a má se (kromě obligátního zkoumání vztahu k obžalovanému) zajímat výhradně o to, co se ve svědectví říká, nikoliv na to, kdo je podává.⁷⁶⁵ To se však ve své době nesetkalo se zrovna příznivou odezvou, kriticky se k tomuto principu stavěl mj. i Diderot, který byl toho mínění, že spoléhat na věrohodnost těch, kteří v minulosti již občansky selhali, není příliš prozíravé. Pravděpodobnost, že budou před soudem lhát, je totiž podle něj přeci jen vyšší.⁷⁶⁶

Kromě uvedeného vyslovuje Beccaria v souvislosti s problematikou svědectví ještě dvě další cenné, již méně sporné myšlenky. Za prvé říká, že v případě, kdy existují dvě protikladná, ale co do věrohodnosti rovnocenná svědectví, jedno usvědčující a druhé zprošťující, nemůže být obžalovaný odsouzen, aniž by před soudem byla učiněna přinejmenším ještě jedna výpověď svědčící o jeho vině. Tento princip se jeví jako zcela logický a nenapadnutelný a pokud je mi známo, vážnější kritice ze strany jiných právních teoretiků podroben nebyl. Vedle toho tu Beccaria také tvrdí, že mezi věrohodností svědecké výpovědi a závažností obvinění či hrůzností zločinu existuje vztah nepřímé úměry: „Věrohodnost svědectví stává se v tom stupni značně menší, čím vzrůstá ohavnost

⁷⁶⁴ „Velmi důležitým bodem jest v každém dobrém zákonodárství určití dokonale věrohodnost svědků a důkazy o zločinu. Každý rozumný člověk, který má jistou souvislost ve svých vlastních myšlenkách, a jehož dojmy shodují se s dojmy lidí ostatních, může býti svědkem. Pravým měřítkem věrohodnosti jeho není nežli zájem, který má, aby řekl anebo neřekl pravdu; tudíž směšným jest důvod slabosti ženské na vyloučení žen ze svědectví; dětským jest u odsouzených vztahovati účinky smrti skutečné na smrt občanskou a neodůvodněnou jest záminka příhany u nečestných, nemají-li žádné příčiny, aby lhali.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 22

⁷⁶⁵ Jde o poměrně radikální přístup, který je možné vnímat v kontextu ústupu od osobně ukotvené „etiky ctností“ směrem k neosobní „etice norem“. Věrohodnost svědka, vycházející zejména z jeho dosavadních skutků, je tu zjevně považována za příliš problematickou, obtížně měřitelnou kategorii, jíž je proto lépe se zcela vyhnout. Otázkou ale je, zda není přeci jen vhodnější vydat se na tuto nejistou půdu a i s rizikem možných omylů zkoumat svědkovu osobnost a minulé činy. Že by ale v této otázce neměl být automaticky přisuzován význam například pohlaví nebo společenskému statutu dotyčného svědka, je nicméně zřejmé. Eliminaci těchto hodnotících kritérií lze z hlediska moderního právního státu, založeného mj. na rovnosti občanů před zákonem, jistě chápat jako krok správným směrem.

⁷⁶⁶ „Svědčům musí býti věřeno, nemají-li žádného důvodu, aby lhali. Avšak kdo může zjistiti, že zlomyslní a nečestní nechovají žádnou trpkost a žádnou osobní zášť, žádný skrytý důvod, aby oklamali soudce? Jestliže svědkům podobného druhu má býti věřeno, kdo odvažuje se spoléhati na vlastní nevinu. Oni ztratili veřejnou důvěru a přece těší se důvěře zákona! Což život, což ctnost občanů má záviseti od jejich svědectví?“ - Denis Diderot, *Ouvres*, cit. podle: Cesare Beccaria, cit. 1, str. 22n

zločinu.⁷⁶⁷ Na mysli zde má zejména delikt čarodějnictví, ale třeba i některé zvlášť brutální zločiny. Podle Beccarii je v případě takovýchto deliktů daleko větší pravděpodobnost davové psychózy, kdy nad zdravým rozumem a obyčejnou zkušeností vítězí zášť a domněle spravedlivý hněv. To, že s totožným svěděním přichází větší množství svědků, nemusí pravděpodobnost, že byl delikt skutečně spáchán, vůbec posilovat, často spíše naopak.⁷⁶⁸ V dodatečně učiněné poznámce se pak Beccaria s hněvem obrací vůči dosavadním trestním právníkům, kteří v převažující většině razili heslo, že čím je delikt závažnější, tím méně důkazů je třeba a tím větší je také hodnověrnost usvědčujících svědectví.⁷⁶⁹ Zde je třeba dát Beccariovi jednoznačně za pravdu – dosavadní praxe, jak ji popisuje, byla skutečně nemorální. Pravděpodobnost kolektivního lynče při zvlášť závažných obviněních vzrůstá, a soudce by proto měl jednotlivá svědectví posuzovat se zvýšenou obezřetností.

Konečně se lombardský myslitel v jedenáctém paragrafu *Traktátu* dotýká také problematiky přísah, které byly v jeho době vyžadovány nejen na svědcích, což bezpochyby může mít své opodstatnění, nýbrž i na obviněném. Morálnost této praxe Beccaria zpochybňuje a v jeho argumentaci lze opět postřehnout zřetelně sekulární, osvícenský tón. V podstatě tu čtenáře přesvědčuje o tom, že otázky spásy by se neměly směřovat s otázkami čistě pozemskými, protože takto jen vystavujeme obviněného složitým, těžko řešitelným dilematům. Beccaria se na věc dívá zcela realisticky (pro některé možná spíše cynicky): pokud souzený chová byť jen tu nejmenší naději, že by spravedlnosti mohl uniknout, nebude váhat použít jakékoliv prostředky k vlastní záchraně. Klidně bude před soudem lhát a zapírat, bude-li to třeba. V kritických chvílích se podle něj člověk zachová tak, jak mu velí racionální kalkulace, nikoliv morální či náboženské imperativy a zvolí vlastní sebezáchovu (nepochybně tu slyšíme jistě ozvuky Hobbese). To je třeba brát jako danost, vycházející z lidské přirozenosti, v níž klíčové místo zaujímá sebeláska.⁷⁷⁰ Pokud na obviněném vyžadujeme přísahu, vystavujeme jej nepříjemnému dilematu: buď zradit své vlastní zájmy, nebo vlastní náboženství. To je ale podle Beccarii nemístně kruté. Jestliže v rozhodující většině případů zvolí lidé nakonec své vlastní blaho, nelze se jim podle něj divit. A pokud bychom jim ještě navíc měli ve jménu morálního maximalismu způsobovat výčitky svědomí a obavy o vlastní spásu, bylo by to podle Beccarii již za hranou.⁷⁷¹ Je třeba podotknout, že moderní trestní právo v Evropě se v tomto ohledu vydalo zcela v Beccariových stopách. Obviněný přísahat nemusí, a na rozdíl od svědků (s výjimkou rodinných příslušníků a jiných blízkých osob) proto nemůže být za křivou výpověď trestán. Pokud obviněný před soudem lže a zapírá, pokládá se to nanejvýš za nemorální.

⁷⁶⁷ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 24

⁷⁶⁸ Takto tomu bylo například ve výše zmiňovaném případě Jeana Calase v Toulouse. Jakmile bylo proti Calasovi vzneseno obvinění a ve městě se začalo hovořit o rituální vraždě, ochotných svědků rychle začalo přibývat. Pro podobné příklady ale není třeba chodit jen do starších dějin. Již na prahu 20. století, v roce 1899 byl ve městě Polná na Vysočině obviněn z vraždy „mladé křesťanské panny“ Anežky Hružové nezaměstnaný židovský mladík Leopold Hilsner. Mj. i pod dojmem rychle se šířící rituální pověry přispěchala řada místních občanů se svědectvími, o jejichž pravdivosti šlo oprávněně pochybovat. Domnělý rituální motiv vraždy probudil v místních lidech veliký hněv a paniku a viníka bylo třeba nalézt stůj co stůj. I přes absenci jakýchkoliv věrohodných přímých důkazů byl také Hilsner nakonec odsouzen a uloženému trestu smrti unikl jen díky císařské milosti.

⁷⁶⁹ „U kriminalistů věrohodnost svědkova je tím větší, čím hroznější jest zločin. Hle železná zásada diktovaná hlupáctvím nejkřutějším: *In atrocisimis leviores conjuncturae sufficiunt, et licet judici jura transgredi.* Přeložme to řečí obyčejné, a Evropané uvidí jednu z přečetných, a rovněž nerozumných zásad mužů oněch, kterým jsou podrobeni, ani o tom tušení nemajíce. V *největších zločinech* (to jest oněch, které jsou nejméně pravděpodobny) *postačí i nejnepatrnější domněnky, a jest dovoleno soudci překročiti zákon.* Nerozumná praxe zákonodárství jest plodem bázně, hlavního to zřídla lidských odporů.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 24

⁷⁷⁰ „Jak neužitečný jsou přísahy, ukázala zkušenost, poněvadž každý soudce může mi býti svědkem, že žádná přísaha nikdy nepřiměla žádného viníka, aby řekl pravdu: ukazuje nám rozum, který prohlašuje za neužitečné a důsledně nebezpečné veškeré zákony, které odporují přirozeným citům člověka.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 28

⁷⁷¹ „Důvody, které náboženství klade proti mému strachu a lásce k životu, jsou větším dílem příliš slabými, poněvadž smyslu nedostupnými. Věci nebeské řídí se dle zákonů úplně různých od zákonů, kterými řídí se lidské záležitosti: a proč měly by se uváděti zákony ve vzájemnou nezávislost jedny pro druhé? A proč má se uváděti člověk do rozporu, aby buď zpronevěřil se Bohu, anebo přispěl ku vlastní své záhubě? Proto takový zákon, který nutí k takové přísaze, nakazuje, aby někdo byl buď špatným křesťanem nebo mučedníkem.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 28

Jak je patrné, Beccariovo pojetí trestního procesu se až na malé výjimky shoduje s jeho dnešní právní úpravou i s morálními představami, z nichž tato úprava vychází. O to více překvapuje postoj, který Beccaria zaujal v otázce odpírání výpovědi. Výše jsme již viděli, že určitá brutalita, se kterou hodlá donucovat obžalovaného k tomu, aby před soudem vypovídal, z jinak převážně humánního rámce *Traktátu* zřetelně vystupuje. Právo nevypovídat, které je dnes chápáno jako zcela samozřejmé, Beccaria zjevně neuznával. Naopak se domníval, že obviněný má k výpovědi přímo povinnost, která může být případně vynucována i silou.⁷⁷² Toto nelze vnímat jinak než jako vážné pochybení, které nelze omlouvat coby pouhou nedůslednost.

5.8 Prevence, výchova, rodina

Konečně se je třeba alespoň krátce zastavit u několika závěrečných paragrafů *Traktátu*, v nichž se Beccaria věnuje otázkám, jež poněkud překračují užší trestněprávní rámec. Téměř v jakékoliv dnešní diskusi, která se dotýká problému zločinnosti, dříve či později zazní názor, že problémy je třeba řešit u kořene, a že trestní represe by měla být až tou nejzazší možností (řečeno jazykem dnešní teorie: represe je *ultima ratio*). Všude tam, kde je to jen trochu možné, má společnost a vláda kriminalitě předcházet a starat se o to, aby ke zločinům vůbec nedocházelo. Prevence je v dnešním kriminologickém diskursu slovem zcela klíčovým. Nejde však o nic radikálně nového. Naprosto totožná slova totiž najdeme již v samotném *Traktátu*. Beccaria se ve shodě s Montesquiueuem vyjadřuje v tom smyslu, že „lépe jest zamezovati zločiny, nežli je trestati.“⁷⁷³

Recept, který Beccaria nabízí, nepochybně stojí za pozornost. Mísí se v něm některé notoricky známé myšlenky s myšlenkami neotřelými, které u jeho předchůdců nenajdeme. Mezi ně určitě patří návrh, aby podobně jako se v rozličných soutěžích oceňují hodnotné knihy nebo jiné výkony ducha, byly oficiálně oceňovány i ctnostné skutky. Lidem to dá pozitivní motivaci ke šlechetnému jednání a celkové společenské klima se díky tomu podle Beccarii významným způsobem zlepší.⁷⁷⁴ U nás dnes udělují rozličná vyznamenání za morálně hodnotné skutky ministerstva, kraje či prezident republiky a vedle nich i bezpočet soukromých společností a nadací. Do jaké míry to napomáhá ke změně klimatu ve společnosti, nemůžeme s jistotou říci. Jisté je, že to přinejmenším ničemu neškodí, a že na symbolické úrovni to určitý význam má. Lidé skrze vyznamenání dostávají zprávu o tom, jaké činy a jaké charakterové vlastnosti jsou hodné úcty a následování. Nelze vyloučit, že se je v touze vyznamenat se poté budou snažit napodobit.⁷⁷⁵

⁷⁷² „Konečně ten, kdo při vyšetřování by odpíral odpovědi na otázky jemu kladené, zasluhuje trest ustanovený zákonem a to trest těžší oněch trestů, které jsou určeny v zákoně, aby lidé nevyhýbali se tak dáti nutný příklad, který veřejnosti dáti jsou povinni.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 27

⁷⁷³ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 96; Skutečnost, že Beccaria nepokládá trestní reprezi za jedinou cestu k potlačení kriminality, oceňují i někteří současní kriminologové – například G.O.W. Mueller o něm dokonce mluví jako o jednom z proroků moderních preventivních teorií. Srov. G.O.W. Mueller, *Whose Prophet is Cesare Beccaria? An Essay on the Origins of Criminological Theory*, in: William S. Laufer, Freda Adler (eds.), *Advances in Criminological Theory, Volume 2*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1990, str. 8

⁷⁷⁴ „Jiný prostředek zamezení zločiny jest odměna ctnosti. V tomto bodu pozoruji všeobecné mlčení v zákonech všech národů až do dnešního dne. Jestliže odměny navrhované akademii objevitelům užitečných pravd rozmnožily jak vědomosti, tak dobré knihy, proč odměny rozdělované rukou panovníkovou by rovněž nerozmnožily činy ctnostné? Peníz cti jest vždy nevyčerpatelný a plodonosný v rukou moudrého rozdělovatele.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 100

⁷⁷⁵ Beccariovu myšlenku o odměňování ctnosti hned dva roky po vydání *Traktátu* rozpracoval Giacinto Dragonetti v útlém, ale ve své době velmi vlivném (a také hojně překládaném) spisu *O ctnostech a odměnách (Delle Virtù e de 'premi)*. Dragonetti zachází ve svých návrzích ještě dál než Beccaria. Nejprve se tu pozastavuje nad tím, že lidstvo má miliony zákonů trestajících zločiny, ale žádný zákon, který by odměňoval ctnosti. Staří římscí zákonodárci prý o jeho potřebě věděli, ale nakonec podle něj nenašli odvahu jej uvést do praxe. Společnost, která ctnosti neodměňuje, se podle Dragonettiho dopouští bezpráví srovnatelného s tím, když je někdo připravován o výsledky vlastní práce. Sám přitom navrhoval vytvořit celý systém zákonů v čele se zvláštním „zákoníkem ctnosti“, který by byl protiváhou zákoníku trestního. Tato myšlenka se po určitý čas v Evropě těšila pozornosti, z celkem pochopitelných důvodů ale v praxi realizována nebyla. Srov. Luigino Bruni, Alessandra Smerilli, *The Economics of Values-Based*

Dalším krokem k prevenci zločinnosti, který Beccaria navrhuje, je podle očekávání výchova a vzdělávání – řečeno jeho vlastními slovy, osvěta musí doprovázet svobodu. Autor *Traktátu* se přimlouvá za to, aby vzdělání nebylo doménou jen několika málo učenců, nýbrž aby bylo dostupné širším vrstvám, což zcela zapadá do klasického osvícenského rámce. Beccariův příspěvek je zajímavý v tom, že jednak zdůrazňuje nikoliv šíři, ale spíše hloubku a poctivost vzdělání jakož i jeho autentický osobní prožitek⁷⁷⁶ a dále v tom, že odmítá paternalistické tendence a nabádá k tomu, aby na chování lidí mělo namísto strachu z rozkazu vliv jejich vlastní svobodné přesvědčení.⁷⁷⁷ Bude-li národ vzdělaný či alespoň vzdělanější než dříve, postupně si podle Beccarii vypěstuje odpor ke zločinnosti a získá ostražitost vůči nejrůznějším bludům, jimž by jinak snadno podlehl. Vzdělání lidé kromě toho také snáze pochopí, že společenská smlouva je v jejich zájmu, a že drobný ústupek v podobě části obětovaných svobod bohatě vyváží možná nebezpečí přirozeného stavu.⁷⁷⁸

Beccaria se dále zasazuje i za vytvoření zvláštního veřejného sboru, který by měl mít dohled nad dodržováním zákonů v zemi. Jak by toto těleso mělo vypadat a jaké by přesně mělo mít pravomoci, není z jednoho odstavce, který mu je v *Traktátu* věnován, zcela jasné. Klíčová – a i v dnešních poměrech zajímavá – myšlenka nicméně spočívá v tom, že by tento sbor měl být relativně početný, neboť pak hrozí menší nebezpečí korupce než v případě sboru malého. Zákulisní dohody, které nejsou v zájmu veřejnosti, ale jen několika málo vyvolených, se totiž podle Beccarii nejlépe činí v úzkém okruhu: „Čím větší jest počet těch, kteří sbor tento tvoří, tím méně nebezpečný jest přehmat proti zákonům, poněvadž prodejnost jest nesnadnější mezi členy, kteří se navzájem pozorují, a mají tím menší zájem, aby rozmnožovali vlastní vážnost, čím menší jest díl, který by každému z ní připadl, zejména porovná-li se tento s nebezpečím podniku.“⁷⁷⁹ Jinými slovy, korupční prostředí existuje podle Beccarii tam, kde k sobě několik málo lidí má blízko, vzájemně si důvěřuje a může si být jisto, že se na všem důležitém „domluví“.

Dále se k prevenci zločinnosti podle Beccarii nabízí ještě jeden jednoduchý, dost možná nejdůležitější nástroj: zákony musí být „jasné a prosté“ a celá společnost má vystupovat k jejich obraně. Lidé se mají zákonů zdravě obávat, mají se sklonit před jejich majestátem, ale tím má jejich strach také končit. Ve všem ostatním si už mají počínat jako sebevědomí, svobodní občané. Žádný úředník ani soudce pro ně nemá být postrachem, naopak. Tam, kde vítězí „lokajství“, se totiž podle Beccarii nakonec daří i zločinu.⁷⁸⁰ Despotická společnost, kterou ovládá strach a nedůvěra, je tak v jeho očích ještě horší než anarchie přirozeného stavu: v něm si sice lidé mohou vzájemně škodit, sledující vlastní, sobecké zájmy, ale aspoň tím pořád uskutečňují nějaký logický, z jejich hlediska

Organisations: An Introduction, London: Routledge, 2015, str. 65; Luigino Bruni, *The Wound and the Blessing: Economics, Relationships, and Happiness*, New York: New City Press, 2012, str. 61

⁷⁷⁶ „Velký kterýs muž, který osvěcuje a vzdělává lidstvo, které ho stíhá, ukázal dopodrobna jaké jsou hlavní zásady vychování vskutku užitečného lidem; to jest, že pozůstává méně v neužitečném množství předmětů než ve vybrané přesnosti jich; ukázal k tomu, aby nahradily se kopie originály jak v životě mravním tak fysickém, které náhoda nebo podnikavost předvádí myslím mladistvým.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 100

⁷⁷⁷ „...aby pobízelo se ku ctnosti snadnou drahou cti a odvádělo se od zla bezpečnou stezkou nutnosti a pohodlnosti, nikoliv však nejistou cestou rozkazu, které jen tak daleko jsou k užitku, že zjednávají pokryteckou, ale jen dočasnou poslušnost.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 100

⁷⁷⁸ „Odvážnému lháři, který jest vždy člověkem nikoli obyčejným, dostává se zbožňování lidu nevědomého a výsměchu vzdělanců. Vědomost, usnadňujíc porovnávání předmětů a rozmnožujíc hlediska, staví proti sobě mnoho citů navzájem, které mezi sebou pozměňují se tím snáze, když lze předvídati ve druhých tatáž hlediska a tytéž odpory. Před tváří osvěty hojně rozšiřované v národě umlká podezřívavá nevědomost, a třese se moc neozbrojená důvody, kdežto mohutná síla zákonů zůstane nezměněna. Proto není člověka osvíceného, který by nemiloval veřejných, jasných a užitečných smluv společenské bezpečnosti, porovnávaje drobet neužitečné svobody jim obětované s velikým počtem všech svobod, obětovaných lidmi jinými, kteří nemajíce zákonů mohli by se státí spiklenci proti němu.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 97

⁷⁷⁹ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 99

⁷⁸⁰ „Strach před zákony jest blahodárný, avšak osudný, a úrodný pro zločin je strach člověka před člověkem. Lidé otroci jsou většími rozkošníky, hýřilci, většími ukrutníky, nežli lidé svobodní.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 97

pochopitelný motiv. V despotismu jsou však lidé donuceni ve jménu špatně pochopeného „veřejného zájmu“ škodit druhým, aniž by tím sami něco získávali. A to se utilitaristicky naladěnému Beccariovi zdá jako obzvlášť zavrženíhodné.⁷⁸¹

Zákony musí být založeny na základní důvěře k lidským bytostem, jejich rozumu a schopnosti se samostatně, svobodně rozhodovat. Paternalismus – ať už v jakékoliv podobě – nemá mít v zákonodárství žádné místo. Riziko, že se lidé v určité situaci rozhodnou špatně, pochopitelně existuje, trestní systém jej ale podle Beccaria musí umět unést. Zakazovat určitá morálně neutrální jednání pouze proto, že jsou potenciálně riziková, je pro něj proto zcela nepřijatelné: „Nepravá představa o užitečnosti jest ona, která obětuje tisíce skutečných prospěchů za škodu buď myšlenou, buď malého dosahu; která odnímá lidem oheň, poněvadž zapaluje, a vodu, poněvadž zaplavuje; která nenapravuje zla leč záhubou.“⁷⁸² Z tohoto důvodu se také Beccaria ostře vyslovuje proti zákazu opatřování a nošení střelných a jiných zbraní, za což samozřejmě dodnes – zejména ve Spojených státech – sklízí uznání mnoha obhájců práva na svobodné ozbrojování.⁷⁸³ Nakolik je toto důvodem k obdivu, je samozřejmě diskutabilní. Použitá analogie s ohněm a vodou je navíc příliš hrubá – zatímco oheň a voda mohou sloužit roztočivým účelům, jak vyloženě zlým a škodlivým, tak i dobrým a užitečným, u zbraní takovýto výrazný rozptyl chybí. Zřící se ohně jen proto, že nás může popálit, by samozřejmě bylo chybou – vždyť je tu tolik jiných, prospěšných způsobů jeho využití, bez nichž se lidstvo nemůže dost dobře obejít. Je tomu tak ale obdobně v případě střelných zbraní? Zbraně slouží primárně k zabíjení lidí (zabíjení zvířat na lovu ponechme stranou), což nelze nikdy považovat za vyloženě pozitivní účel, byť samozřejmě mohou nastat situace (typicky je to oprávněná sebeobrana), kdy je to coby menší zlo nutné. Oprávněným důvodem k držení zbraní může patrně být potřeba domobrany v určitém společenství, jemuž jinak účinné prostředky k uchování vlastní bezpečnosti scházejí. V ostatních situacích je ale koncept volného držení zbraní, jak jej známe především z USA, vzhledem k mnoha rizikům, jež sebou nese, podle mého soudu problematický a žádá si kritickou ostražitost. Není však v možnostech této práce detailněji celý problém rozebírat, zůstaňme proto jen u konstatování, že Beccariaův příměr není zcela přesný.

Zřetelný odpor vůči paternalismu a prakticky jakémukoliv nadbytečnému omezování individuální autonomie se jasně projevuje i v jednom ze závěrečných paragrafů *Traktátu*, nadepsaném „O duchu rodiny“. Způsob, jakým se v něm Beccaria k instituci rodiny vyjadřuje, je až překvapivě neuctivý. Rodinu tu přitom pojímá v přísně dobovém, severoitalském duchu jako rodinu patriarchální, v níž je otec nezpochybnitelnou autoritou a v řadě ohledů i zcela neomezeným vládcem. Jak jsme již viděli, Beccaria sám s takovýmto modelem rodiny neučinil nejlepší zkušenost. Je proto možné, že boj, který svedl se svým otcem v otázce budoucí nevěsty, se na jeho vztahu k „rodinným hodnotám“ podepsal. Ať už ale byla jeho motivace jakákoliv, slova z *Traktátu* jsou v této záležitosti zcela jednoznačná: společnost má být chápána mnohem spíše jako spojení svobodných jednotlivců než jako spojení rodin. „Jestliže jest tu sto tisíc lidí, nebo je-li tu dvacet tisíc rodin, z nichž každá se skládá z pěti osob, připočteme-li hlavu, která ji zastupuje; jestliže spolčení jest provedeno rodinami, bude tu dvacet tisíc mužů a osmdesát tisíc otroků, jestliže spolčení skládá se z mužů, bude tu sto tisíc občanů a nikdo otrokem. V případě prvého bude tu republika a dvacet tisíc malých monarchií, které ji tvoří; ve druhém případě duch republikánský dýchati bude netoliko na veřejných místech a shromážděních národa, avšak také uvnitř domácího života, kde nalézá se velká část blaženosti anebo bídy lidské.“⁷⁸⁴

⁷⁸¹ „Konečně nepravou jest představa užitečnosti ona, která obětující věc jménu rozlišuje dobro veřejné od dobra všech soukromníků. V tom jest rozdíl mezi stavem společnosti a stavem přirozeným, že člověk divoký nečiní jinému škodu, leč pokud stačí, aby učinil dobře sobě samému. Avšak člověk společenský jest někdy pobádán zákony špatnými, aby ubližoval druhému, nečině sobě dobře.“ - Cesare Beccaria, cit. 1, str. 92

⁷⁸² Cesare Beccaria, cit. 1, str. 91

⁷⁸³ Srov. např. Stephen P. Halbrook, *A Right to Bear Arms: State and Federal Bill of Rights and Constitutional Guarantees*, Westport: Greenwood Press, 1989, str. 43

⁷⁸⁴ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 92

Z obou předestřených možností byla Beccariovi zcela jednoznačně bližší možnost druhá. Domníval se, že syn se má z otcovského područí vymanit již okamžikem dosažení plnoletosti, a že se v této věci nemá čekat až na otcovu smrt.⁷⁸⁵ To přitom byla v tehdejší severní Itálii zcela běžná praxe. A Beccaria proti ní vystupoval velmi prudce a vášnivě. Nezůstal jen u přirovnání otcovské moci k otroctví, ale na adresu rodiny pronesl i některá další širavá slova: „Duch rodinný jest duchem podrobenosti a omezeným na malé činy, duch řídící republiku, vládce zásad všeobecných, vidí skutky a soustřeďuje je v hlavních a užitečných třídách pro dobro větší části. V republice rodinné synové zůstávají pod mocí hlavy dotud, pokud tato žije, a jsou nuceni vyčkávat až do její smrti, kdy kyne jim život nepodléhající jen jediným zákonům. Jsouce uvyklí skláněti a obávají se ve věku nejživějším a nejmšťastnějším, kdy city jsou málo zmírňovány oním strachem zkušenosti, který se nazývá umírněnost; jak budou odpírati překážkám, které neřest vždy předkládá ctnosti u věku vadnoucím, jenž sám od sebe brání se každé změně násilné, ze strachu, že nedožije se plodů?“⁷⁸⁶ Tento Beccarioův výpad lze podle mého názoru interpretovat následujícím způsobem: svobodná společnost dbalá zákonů se neobejde bez aktivních, sebevědomých občanů, kteří jsou připraveni hájit svá práva a v případě potřeby se stavět veřejné moci – alespoň pokud překročí své kompetence – na odpor. To ale není dost dobře možné tehdy, pokud si lidé v rodině navyknou pasivity a podřízenosti. Potom od nich nelze nic podobného realisticky očekávat.

Beccaria zde kritizuje uzavírání se v rodinném kruhu a soustředění všech svých starostí toliko na zájmy rodiny. Namísto toho se jasně hlásí k republikanismu a vyjadřuje přání, aby republikánský duch – duch „svobody a odvahy“ – prostoupil celou společností včetně jednotlivých rodin. Mravnost soukromá a mravnost veřejná se pak již nebudou ocitat v konfliktu a jedinci nebudou muset řešit nepříjemná dilemata. Duch rodinný, který zde srovnává s duchem republikánským, totiž podle něj „učí, abychom omezovali dobročinnost na malý počet osob, bez vlastního výběru, tento, abychom ji rozšiřovali na každou třídu lidí: onen káže stálé obětování sebe samého liché modle, která se nazývá dobrem rodinným, které přechasto není leč dobrem někoho, který ji tvoří; tento učí, abychom sloužili vlastnímu prospěchu, neurážejíce zákonů, anebo vybízí, abychom se obětovali vlasti za odměnu nadšení, které předchází čin.“⁷⁸⁷ Jak se zdá, v této konkrétní Beccariově myšlenkové pozici se mísí zřetelný utilitarismus (orientace na vlastní prospěch) s jistou formou republikanismu (touha sloužit vlasti), přičemž obě dvě možnosti (těžko říci, zda zcela slučitelné) jsou jednoznačně upřednostněny před patriarchálním konzervatismem. Lidé se mohou sami rozhodovat, zda se budou starat spíše o své vlastní zájmy (nikoliv o zájmy svého otce) nebo zda dají přednost zájmům obce. Důležité je ale to, že pořád půjde o jejich samostatné rozhodnutí. Jen společnost, v níž mohou lidé sami převzít iniciativu, totiž podle Beccarii stojí na zdravých základech a i zločinnosti je v ní v konečném důsledku méně.

⁷⁸⁵ Beccaria se na druhé straně nedomníval, že by v tomto okamžiku měl syn rozvázat s otcem veškerá pouta. I nadále mu měl zůstat povinován vděčností za všechna přijatá dobrodíní a v případě potřeby samozřejmě i pomoci. Na úctě k rodičům se tak vymaněním z otcovské moci nemělo nic změnit.

⁷⁸⁶ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 93

⁷⁸⁷ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 93

6. BECCARIŮV VLIV NA ZÁKONODÁRCE A ÚSTAVODÁRCE V EVROPĚ A USA

Jak jsme již viděli, ještě za Beccariova života se většina jeho myšlenek stihla proslavit a některé z nich také našly své vyjádření v nově přijatých trestních zákonících, ústavách i deklaracích práv, a to jak na starém kontinentě, tak i v právě se rodících Spojených státech. Následující kapitola proto bude věnována tomuto dopadu Beccariových idejí na konkrétní zákonodárnou praxi. Zaměřím se tu především na oblast Rakouska, Francie a Spojených států, ale krátce se zmíním i o některých dalších zemích, kde reformátoři trestní justice vycházeli z Beccariova učení. Nepůjde tu přitom o komplexní, vyčerpávající výklad, ale spíše jen o rámcový přehled. Opírat se v něm budu zejména o již opakovaně citovanou práci Daniely Tinkové, ale také texty Colemana Phillipsona, Paula P. Bernarda, Marcela Maestra a dalších. V určité míře budu rovněž přihlížet ke znění některých zákonných a ústavních textů, o nichž bude dále řeč.

Reformní návrhy, které Beccaria v *Traktátu* vyslovil, nezůstaly dlouho bez odezvy. Velmi rychle se o nich začalo diskutovat především ve Francii a postupně se šířily i do dalších evropských zemí.⁷⁸⁸ Pronikaly i na panovnické dvory mnoha evropských států, zájem o ně jevil třeba pruský vladař Fridrich II., ruská carevna Kateřina Veliká nebo habsburský arcivévoda Leopold, jemuž byla svěřena správa rodové državy v Toskánsku. Právě on se do historie zapsal první trestní kodifikací (*Riforma criminale di 30 novembre*, tzv. *Leopoldina* z roku 1786), která z beccariánských principů vycházela velmi důsledně. O rok později jej následoval *Všeobecný zákoník o zločinech a trestech na ně* Josefa II. a v roce 1791 pak *Trestní zákoník*, přijatý v revoluční Francii jejím Ústavodárným shromážděním. Těmto třem důležitým trestněprávním kodexům chci v dalším textu věnovat pozornost zejména.

6.1 Leopoldina

Trestní reforma v italském Toskánsku představuje první známý pokus uvést principy zformulované v traktátu *O zločinech a trestech* do praxe. Je to pokus smělý, ale také v některých ohledech problematický. Samotnému trestnímu zákoníku, vydanému pod názvem *Riforma della legislazione criminale del 30 novembre del 1786*, dnes ale všeobecně označovaném jako *Leopoldina*, předcházela několikiletý přípravný proces.⁷⁸⁹ Na jeho počátku stála instrukce z roku 1781, která již jasně naznačovala, že se vévodství má v dalších letech vydat „beccariánským směrem.“⁷⁹⁰

Před Leopoldovým příchodem patřilo Toskánsko mezi nejzanedbanější oblasti Itálie. Florencie si samozřejmě stále částečně udržovala svou bohatou kulturní tradici, ale jinak byla většina toskánského území spíše jen chudá a nepokojná. I přes velmi tvrdé tresty zde kriminalita údajně dosahovala značné úrovně, rozšířené byly zejména brutální vraždy a loupežná přepadení.⁷⁹¹ Arcivévoda Leopold se tomuto rozhodl čelit a ve svém boji se spoléhal na typické osvícenské zbraně. Jak ukazují výzkumy Daniely Tinkové ve florentském archivu, kromě Beccarii četl Leopold hojně třeba i jeho francouzského následovníka, aktivního reformátora Jacquese-Pierra Brissota a mnohé další teoretiky. Kromě toho také pečlivě sledoval statistiky z dosavadních trestních procesů

⁷⁸⁸ První překlad Traktátu překvapivě nebyl vydán ve Francii (Morelletův francouzský překlad vyšel až v roce 1776 ve švýcarském Lausanne), nýbrž v Praze. V roce 1765 se o to postaral profesor práva na zdejší univerzitě Josef Ignác Buček, žák Josefa Sonnenfelse. Německý překlad knihy tu však na rozdíl od Francie nezaznamenal prakticky žádný ohlas, výraznější reakce zdokumentovány nebyly. Ve stejném roce pak byly v Německu vydány i další dva překlady díla. V průběhu sedmdesátých let pak následovaly překlady do polštiny (1772), španělštiny (1772) a dalších jazyků včetně angličtiny. Srov. Daniela Tinková, cit. 2, str. 47; Marcello Maestro, cit. 53, str. 128

⁷⁸⁹ Jak ukazuje Renato Pasta, na toskánském dvoře se o novém pojetí veřejného práva a oprávněných veřejné moci diskutovalo již od počátku sedmdesátých let 18. století. V rámci této diskuse se řešily mj. otázky, zda omezit nebo úplně zrušit trest smrti či panovníkovo právo udělovat milosti, zda posílit procesní práva obžalovaného apod. Srov. Renato Pasta, *Dei delitti e delle pene et sa fortune*, in: Michel Porret (ed.), cit. 496, str. 144

⁷⁹⁰ Srov. Daniela Tinková, cit. 2, str. 71

⁷⁹¹ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 94n

mezi lety 1762–1782 a společně se svými rádci si je analyticky vyhodnocoval.⁷⁹² Celý svůj záměr tedy pojímal vážně a již od samého počátku dával jasně najevo, jakým směrem se bude ubírat. Nepřekvapuje proto, že zmiňovaná instrukce z roku 1781 například výslovně stanoví, že nadále mají trestu podléhat jen takové delikty, které jsou pro společnost nebezpečné, že zdůrazňuje důležitost prevence zločinnosti a významným způsobem limituje soudcovskou diskreci. V příbuzném duchu byly koncipovány i zákony z let 1780 a 1781, které omezily trest konfiskace majetku, proti němuž Beccaria ve svém díle vystupoval. V plném proudu byla také reforma místního velmi zanedbaného vězeňství. V roce 1782 byla v Toskánsku zrušena inkvizice a na nádvoří soudního paláce Bargello ve Florencii byly demonstrativně spáleny popravčí a mučící nástroje.⁷⁹³ Tato událost jako by měla symbolicky ukázat, že vévodství vstupuje do nové éry, v níž se namísto strachu a bolesti bude stavět na humanitě a racionální kalkulaci. Do jaké míry se tato vzletná slova podařilo naplnit v praxi, je však sporné.

Samotný trestní zákoník totiž příliš podařeným legislativním dílem nebyl. Někteří teoretici (např. polský právní historik Stanislaw Salmonowicz⁷⁹⁴) dokonce vyslovují názor, že spíše než o trestní kodex šlo o nové pojednání o zločinech a trestech. Textu chyběla přesnější logická struktura a organizace, některé jeho formulace nebyly dostatečně precizní, a při aplikaci proto nevyhnutelně hrozily jisté rozpory. I tak se ale zákoník ve své době setkal s velkou chválou (nadšení vyjadřoval třeba již zmiňovaný Brissot) a byl velmi rychle přeložen do řady evropských jazyků. Důvod vřelého přijetí byl jednoduchý: i přesto, že po legislativně-technické stránce nešlo o příliš dobře odvedenou práci, zákoník jako vůbec první v Evropě uváděl v život většinu zásadních Beccariových principů. V první řadě zákoník rušil torturu i trest smrti, což bylo ve své době zcela průlomové. Mnozí – zejména konzervativněji orientovaní – teoretici to také sledovali s velkým znepokojením. Všeobecně se očekávalo, že kriminalita musí následkem abolicie okamžitě stoupnout, to se ale podle dostupných statistik nestalo, možná tomu bylo dokonce naopak.⁷⁹⁵ *Leopoldina* dále v plném rozsahu rušila milosti, možnost azylů, tajná obvinění, trest obecné konfiskace majetku i trestnost urážky majestátu. Také oficiálně dekriminalizovala sebevraždu, čímž de facto posvětila převažující praxi většiny soudů z uplynulých let.⁷⁹⁶ Tresty byly oproti dosavadním toskánským zvyklostem mírnější (ty zcela drakonické byly odstraněny) a co je obzvlášť důležité, především byly mezi sebou lépe

⁷⁹² Srov. Daniela Tinková, cit. 2, str. 71

⁷⁹³ Srov. Daniela Tinková, cit. 2, str. 71

⁷⁹⁴ Srov. Daniela Tinková, cit. 2, str. 71n; Tento závěr je zcela oprávněný: když nahlédneme do samotného textu zákona, řada jeho konkrétních paragrafů působí spíše jako preambule dnešních ústavních textů případně jako důvodová zpráva zákonodárce. Klasickou strukturu právní normy, která jasně formuluje, co občan smí, nesmí a musí, leckdy v zásadě postrádají. Na mnoha místech se tu spíše setkáváme s teoretickými a hodnotovými proklamacemi. Srov. Hans Schlosser, *Die „Leopoldina“: Toskanisches Strafgesetzbuch vom 30. November 1786*, Berlin: Walter de Gruyter, 2010, str. 49n (italský originál zákoníku), str. 91n (německý překlad)

⁷⁹⁵ Coleman Phillipson takto například zmiňuje statistiku, podle níž bylo v Toskánsku během dvaceti let spácháno jen pět vražd, zatímco v Římě, kde byl trest smrti po celou dobu důsledně uplatňován, jich bylo možno během pouhých tří měsíců napočítat šedesát. (Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 95) Je nicméně otázkou, zda jde o skutečně hodnověrná data a nikoliv o osvěcenskou „propagandu“, která se snažila představit Leopoldovo Toskánsko jako „nejbezpečnější a nejlépe spravovaný stát v Evropě.“ I kdyby však šlo o statistiku zcela spolehlivou, pořád by nebylo jisté, jakou přesně jí máme přisuzovat výpovědní hodnotu. V Římě totiž panovaly zcela jiné sociální a ekonomické podmínky než v Toskánsku, na malé ploše se tu soustředilo velké množství lidí a existovalo tu přeci jen odlišné, podle dochovaných svědectví o něco násilnější společenské klima. Faktorů, které působí na míru kriminality, přitom existuje celá řada a je třeba je vnímat v jejich komplexu. Pokud budou posuzovány izolovaně mimo celkový kontext, může to být zavádějící. Srovnání mezi Toskánskem a Římem není srovnáním „za jinak stejných podmínek“. A není jím ostatně ani srovnání míry kriminality v Toskánsku řečneme v letech 1776, 1786 a 1796. Pokaždé v zemi platily jiné trestní předpisy a pokaždé byla míry kriminality jiná – jelikož se ale v průběhu času mohly proměňovat (a také s velkou pravděpodobností proměňovaly) i socioekonomické podmínky a další kriminogenní faktory, nelze kolísající míru kriminality dávat bez dalšího do souvislosti pouze se změnou trestních norem a proměnami fungování trestního aparátu.

⁷⁹⁶ Srov. Paolo L. Bernardini, *Introduction: A Culture of Death*, in: Anita Virga, Paolo L. Bernardini (eds.), *Voglio morire! Suicide in Italian Literature, Culture, and Society 1789- 1919*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013, str. 5

odstupňovány. Kodex byl důsledně založen na osvícenské myšlence proporcionality mezi závažností zločinu a tvrdostí trestu, což můžeme jasně vyčíst třeba již z jeho Preambule.

Zákoník ale nevydržel v účinnosti příliš dlouho. Leopold po čase vystřídal Josefa II. na rakouském trůnu a zejména tváří v tvář francouzským revolučním událostem svůj původní proreformní kurz v mnohém přehodnotil. Byl to on, kdo v rakouské monarchii v roce 1790 znovu zavedl trest smrti za zločin podněcování k násilné vzpouře a v roce 1795 za plánovanou vraždu i za pokusy podřívát katolickou víru – nicméně je pravdou, že trest smrti byl v Rakousku až do roku 1799 vynesena pouze dvakrát.⁷⁹⁷ V podobném duchu postupoval i jeho syn Ferdinand, když se po něm ujal vlády nad toskánskou državou. Regentská vláda mu předložila nové statistiky hovořící o tom, že zde kriminalita po zavedení mírnější *Leopoldiny* ve skutečnosti stoupla,⁷⁹⁸ což zúčastněné pochopitelně znepokojovalo. Zda šlo o informaci pravdivou nebo o účelové zkreslení reality, nemůžeme s odstupem let říci. Statistika citovaná výše (supra note 791) nasvědčuje, že přinejmenším počet hrdelních zločinů v Toskánsku spíše klesal, jak to ale bylo s tamní celkovou úrovní kriminality, jisté není.

K tomu, že Ferdinand začal uvažovat o novelizaci *Leopoldiny* či o jejím nahrazení novým zákoníkem, pak přispěly ještě dva další faktory. Aplikace nepříliš přehledného a ne úplně jasně formulovaného zákoníku se v praxi vždy neobcházela bez problémů. Když se pak navíc daly do pohybu události v revoluční Francii, mladý Ferdinand usoudil, že je třeba dosavadní trestní politiku revidovat. V roce 1790 obnovil trest smrti a v roce 1795 jej rozšířil i na případ vraždy.⁷⁹⁹ *Leopoldinu* pak v srpnu 1795 nahradila *Ferdinandina*, která znovu zavedla panovnické milosti a kriminalizovala některé „zločiny proti majestátu božímu a lidskému“.⁸⁰⁰ To ale neznamená, že by nový kodex šel zcela protichůdným směrem, některé dosavadní tendence v něm byly zachovány. Mírněji byly třeba stíhány sexuální delikty a i nadále se s podezřením hledělo na volné soudcovské uvážení. Nově se také více přihlíželo k subjektivnímu aspektu zločinu (zkoumání úmyslu), což původní beccariánský přístup nepřipouštěl. Tak jako v řadě dalších evropských států, neznamenalo tedy přijetí nového, „reakčnějšího“ kodexu ve všech ohledech jednoznačný krok zpět – spíše šlo o potvrzení, že mnohé reformní návrhy jsou smysluplné a má význam je dále rozvíjet, ne však již tak překotně a radikálně, nýbrž opatrně a krok za krokem.

6.2 Josefina

Leopoldův bratr Josef II. je dodnes dobře znám pro svůj reformní zápal, důsledný sekularismus a velkou pracovitost i mimořádnou pozornost k detailům. Nedlouho poté, co se v Rakousku ujal vlády po své matce, císařovně Marii Terezii, přikročil v roce 1781 ke třem zásadním rozhodnutím: zrušil nevolnictví, vyhlásil Toleranční patent a odstranil cenzuru. Osobní svoboda, autonomie, sekularismus, tolerance, svoboda slova – všechny tyto důležité osvícenské principy se u něj tedy dočkaly svého konkrétního, zákonného vyjádření.

Jen na to se však jeho reformní snahy neomezovaly. Známé jsou i jeho pokusy o reformu daňového systému a o zvýšení hospodářského výkonu impéria jako takového, zlepšení postavení židů, rušení klášterů (s výjimkou těch, které se věnovaly vzdělávání, vědě a zdravotní nebo sociální péči), zřízení pozemkového katastru, sítě nemocnic, porodnic i ústavů pro duševně choré apod. Josef II. byl mimořádně pilný a aktivní panovník a prostor pro změny a vylepšení spatřoval prakticky ve všech oblastech lidského a společenského života (včetně těch zdánlivě méně důležitých jako jsou třeba způsoby pohřbívání).⁸⁰¹

⁷⁹⁷ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 95

⁷⁹⁸ Srov. Daniela Tinková, cit. 2, str. 82

⁷⁹⁹ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 95

⁸⁰⁰ Srov. Daniela Tinková, cit. 2, str. 82

⁸⁰¹ K Josefovým reformám podrobněji srov. např. Derek Beales, *Enlightenment and Reform in Eighteenth-Century*

Není proto divu, že jeho pozornosti samozřejmě neunikla ani sféra trestního práva a trestní justice. Od roku 1768 – tedy již od doby, kdy byly Beccariovy myšlenky v oběhu – zde platil zákoník pojmenovaný po císařovně Marii Terezii *Constitutio Criminalis Theresiana* (dále jen *Tereziana*). *Tereziana* „představovala první pokus o sjednocení a centralizaci trestní justice pro celek dědičných habsburských zemí.“⁸⁰² V tomto ohledu byl již zákoník vyjádřením nastupujícího osvícenského paradigmatu, neboť usiloval o zpřehlednění dosud spíše chaotického právního řádu.

Pokud však jde o konkrétní obsah normy, zákoník se ještě většinou beccarianských principů protivil. Jak si všimá například Karel Malý, navzdory době svého vzniku byla *Tereziana* pořád ještě hluboce zakořeněna v minulosti: „Byla již ve své době zaostalým zákoníkem, který byl poplatný feudálním přežitkům a zachovával prakticky všechny nedostatky feudálního pojetí trestního práva. Podle koncepcí *Tereziany* mělo potrestání pachatele především pomstít škodu způsobenou jednotlivci či společnosti a tresty měly tedy charakter msty na odsouzeném. *Tereziana* nerespektovala požadavek úměrnosti mezi mírou provinění, resp. jeho společenskou nebezpečností a uloženým trestem, který měl vesměs symbolický charakter a svou krutostí měl odstrašovat feudální veřejnost od trestné činnosti. Stále tu přežívá celý systém krutých feudálních trestů, tak jak jsme je poznali již v předcházejícím výkladu: vedle oběšení a stětí i čtvrcení, upalování a zahrabávání za živa apod.“⁸⁰³ Výjimkou nebylo ani utěti ruky svatokrádežníkovi či tresty vykonávané na mrtvém těle sebevraha.

Tereziana připouštěla torturu (podmínky jejího využívání však byly alespoň zpřesněny a zpřísněny)⁸⁰⁴ a umožňovala i trestání na základě analogie. Některé „zlosynné a pohoršlivé“ jednání mohlo být pro svou domnělou nebezpečnost postihováno i bez jakéhokoliv zákonného podkladu (*sine lege*). Panovník měl oprávnění *ex plenitudine potestatis* vstupovat do jakéhokoliv trestního řízení, měnit soudní verdikty nebo svěřovat kauzy speciálním tribunálům.⁸⁰⁵ Je tedy vidět, že osvícenský imperativ bezpodmínečné legality tu ještě dodržován nebyl. Zákoník byl rovněž vzdálen osvícenskému sekularismu a požadavku humánnějších trestů. Kodex stíhal urážky Božího i panovnického majestátu a stanovoval za ně mnohdy mimořádně přísné sankce.⁸⁰⁶ Například za urážku Boha „slovy či skutky“ mohl být pachatel postížen vytržením nebo uřezáním jazyka

Europe, London: I.B. Tauris & Co., 2005, str. 287nn; Helmut Reinalter, *Joseph II.: Reformer auf dem Kaiserthron*, München: Verlag C.H. Beck, 2011, str. 20nn

⁸⁰² Daniela Tinková, cit. 2, str. 43

⁸⁰³ Karel Malý a kol., cit. 117, str. 162

⁸⁰⁴ Text zákona také doprovázely některé poměrně naturalistické nákresy, znázorňujícími, jak torturu v praxi provádět. To mimochodem velmi pohoršilo kancléře Václava Antonína Kounice, který proti přijetí zákoníku na základě tohoto vznesl námitku, po dvou dnech ji však nakonec stáhl. (K tomu srov. Paul P. Bernard, *The Limits of Enlightenment: Joseph II and the Law*, Urbana: University of Illinois Press, 1979, str. 10n) Tortura pak byla v Rakousku častým terčem kritiky z řad několika teoretiků i nadále. Nejhlasitěji byl slyšet především vídeňský profesor práva Josef von Sonnenfels. Ten byl s Beccariovým dílem dobře obeznámen a v otázce trestu smrti a mučení také zastával totožné stanovisko. Svými texty i veřejnými prohlášeními to v rakouském prostředí dával jasně najevo. Několik let po vydání *Tereziany* mu císařovna sdělila, že na něj byla podána stížnost, neboť hlásá učení, které je v přímém rozporu s platnými zákony. V reakci na to vydal Sonnenfels otevřené memorandum adresované císařovně, v němž ji vyzval ke zrušení jak trestu smrti, tak i tortury a snesl ve prospěch těchto návrhů rozličné argumenty. Memorandum však narazilo na odpor vídeňského arcibiskupa Migazziho i samotné Marie Terezie. Ta odmítla tuto záležitost sama řešit a svěřila ji svému synovi. Josef II. se pak v zemích rakouské monarchie postaral o zrušení tortury v roce 1776 a zásadní omezení trestu smrti v roce 1777. (K tomu srov. zejména Robert A. Kann, *A History of the Habsburg Empire, 1526-1918*, Berkeley: University of California Press, 1977, str. 179n; Daniela Tinková, cit. 2, str. 66) To v Beccariově Lombardii i dalších italských státech byla situace složitější. I přes občasné pokusy (například mantovská rada v roce 1772 uznala „nelidskost“ mučení, ale neodhodlala se jej závazně zrušit) tu tortura zůstávala v platnosti, neboť tradiční kruhy byly o její potřebnosti přesvědčeny i nadále. V roce 1783 vyslovil kancléř Kounic velké znepokojení nad místní trestní praxí, v níž mělo mučení stále své nezastupitelné místo, ale žádný bezprostřední efekt to nepřineslo. Tortura tak byla v Lombardii nakonec zrušena až dekretem z roku 1789. K tomu srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 93n

⁸⁰⁵ Srov. Paul P. Bernard, cit. 804, str. 12

⁸⁰⁶ Srov. Paul P. Bernard, cit. 804, str. 12

případně useknutím ruky a nakonec upálen. Trest za urážku Panny Marie byl stanoven přeci jen „mírněji“: pachatel nebyl upálen, nýbrž sťat. Smrtí byly také stále stíhány i některé sexuální delikty, například pohlavní styk se zvířetem. Alespoň de iure bylo také nadále trestné čarodějnictví, byť de facto bylo stíháno stále vzácněji – posledním souzeným byl na našem území pastýř Jan Polák z jihočeské Jistebnice, jehož Marie Terezie omilostnila a na základě této kauzy také zakázala zahajování čarodějnických procesů bez svého souhlasu.⁸⁰⁷ Zachovávání presumpce nevin, ochrana práv obžalovaného včetně práva na zastoupení před soudem,⁸⁰⁸ proporcionalita mezi závažností zločinu a tvrdostí trestu, zákonnost a právní jistota – na toto vše museli obyvatelé Rakouska ještě čekat.

Je však třeba zdůraznit, že v právním životě nebyla mnohá zákonná ustanovení důsledně aplikována. Zákoník totiž ještě dával soudcům poměrně rozsáhlý prostor k volnému uvážení. V případě, že určitý skutkový děj podléhal dvěma rozdílným právními normám, bylo na soudci, aby tento konflikt sám vyřešil. Měl se rozhodnout pro takové řešení, které lépe odpovídá principům přirozeného práva.⁸⁰⁹ V praxi to znamenalo, že soudci často vykládali příliš tvrdý zákon relativně benevolentně a jeho dopad v řadě případů dokázali účinně zmírnit. Jak ukazuje Paul P. Bernard, v některých případech pak také do konkrétních trestních kauz zasahovala sama císařovna. Pokud se konkrétní případ protivil jejímu mravnímu cítění nebo v ní vzbuzoval soucit, neváhala zasáhnout. Takto byla přitom zvyklá jednat již dlouhodobě. Když se například v roce 1758 dozvěděla o případu Slovinky Magdaleny Legomerové, která byla obviněna z čarodějnictví a po krutém mučení odsouzena k useknutí ruky a následné popravě, zásadním způsobem ji to rozhořčilo. Okamžitě rozhodla o zrušení verdiktu, propuštění dívky a soudu adresovala důraznou důtku.⁸¹⁰ O jisté schizofrenii mezi právní praxí tohoto druhu a oficiální právní reglementací dobře svědčí skutečnost, že když byla později koncipována *Tereziana*, císařovna i přesto souhlasila s tím, aby zákoník obsahoval skutkovou podstatu zločinu čarodějnictví a dovoľoval torturu. Vedle toho je nutné zmínit, že ne ve všech případech Marie Terezie zasahovala do řízení ve prospěch obžalovaných. Pokud se jí nějaký trest zdál neadekvátně mírný, a pokud tak urážel její mravní cítění, neváhala se zasadit o jeho zpřísnění. Když se například doslechla o případu muže, který zavraždil vlastní matku a byl za to odsouzen pouze k šesti letům galejí, prosadila pro něj trest smrti.⁸¹¹ Zmírnění trestů v konečném součtu nicméně převažovalo. I tak je ale zjevné, že mezi textem právních norem a způsobem, jakým byly tyto normy realizovány, v této době zela široká propast.

Překlenuta byla na začátku roku 1787, jen nějakých šest neděl poté, co Josefův bratr Leopold vydal toskánský trestní zákoník. Josef II. a jeho legislativní poradci v čele s Josefem Sonnenfelsem⁸¹² ale koncipovali *Všeobecný zákoník o zločinech a trestech na ně* o poznání důkladněji. Pokud jde o legislativně-technickou stránku věci, Josef II. svého bratra nepochybně překonal – kodex je dostatečně přesný, ale přitom ne kazuistický, jeho formulace jsou ve srovnání s Leopoldinou precizní a dobře srozumitelné. Reakce na Josefův nový zákoník byly smíšené. Kodex byl rychle přeložen do francouzštiny a většina tamních reformně naladěných teoretiků a publicistů o něm okamžitě začala živě diskutovat. Na jedné straně se pro svou systematickosti a uskutečnění mnohých „beccarianských“ principů dočkal chvály z úst Marata, Brissota, Thorillona a dalších evropských proponentů trestních reform, na straně druhé se ale také setkal s poměrně ostrou kritikou, zacílenou především na přehnaně kruté tresty typu vláčení lodě po Dunaji („Schiffziehen“). Jak uvádí Daniela Tinková, Josef II. totiž podle mnohých „vytvořil moderní a racionální mechanismus snad ještě strašnější pro diváka, než jaký požadovali beccarianisté.“⁸¹³ K tomu podrobněji níže.

⁸⁰⁷ Srov. Jiří Klabouch, *Staré české soudnictví*, Praha: Orbis, 1967, str. 107

⁸⁰⁸ K tomu srov. např. Paul P. Bernard, cit., str. 12

⁸⁰⁹ Srov. Paul P. Bernard, cit. 804, str. 11

⁸¹⁰ Srov. Paul P. Bernard, cit. 804, str. 13

⁸¹¹ Srov. Paul P. Bernard, cit. 804, str. 13

⁸¹² Srov. Jan Kuklík, *Czech law in historical contexts*, Praha: Karolinum Press, 2015, str. 48n

⁸¹³ Daniela Tinková, cit. 2, str. 72

Josefina představovala unikátní trestní kodex minimálně ve dvou ohledech. Jednak se jako první v dějinách zaměřila výhradně na trestní právo hmotné a úpravu práva procesního zcela ponechala samostatným předpisům.⁸¹⁴ Kromě toho byla také poprvé v dějinách rozdělena na obecnou a zvláštní část – v té první byly vymezeny základní principy trestního práva, ta druhá se pak již věnovala konkrétnímu výčtu skutkových podstat jednotlivých zločinů a jim odpovídajících trestů. „Je to první evropský zákoník, který ztělesňuje ideál etatizace, unifikace a centralizace, stejně jako proporčnost trestů (soudci ale ponechává jistou vůli ve výměře trestu).“⁸¹⁵ Na první pohled je patrné, že oproti obecně humanistickým proklamacím *Leopoldiny*, se v tomto případě zákonodárce opírá spíše o princip utilitární kalkulace. To se odráží především v poměrně krutých, fyzicky nesmírně náročných doživotních trestech veřejně prospěšných prací, které jsou ukládány namísto trestu smrti, nyní vyhrazeného jen pro zločin velezrady podle stanného práva a vykonávaného formou oběšení.⁸¹⁶ Toto zásadní omezení trestu smrti⁸¹⁷ v řádném řízení, které vyplývá z dvacátého paragrafu obecné části, bylo jedním z nejvýraznějších symbolů celé josefinské trestněprávní reformy, jen u něj ale zdaleka nezůstalo.

Zákoník začal nově na základě kritéria společenské nebezpečnosti rozlišovat zločiny a méně závažné správní přestupky, mezi které nadále řadil i činy namířené proti náboženství (skutková podstata čarodějnictví již v zákoníku nebyla obsažena vůbec). O zásadní hodnotové proměně svědčí i skutečnost, že manželská nevěra mohla být podle paragrafu 45 nadále stíhána toliko na podkladě soukromé žaloby (tu mohla podat i žena), nikoliv již z iniciativy státu. Určitý odklon od dosavadního paternalistického zákonodárství je tedy dobře patrný. Zákoník byl dále chválen za to, že zavedl do té doby nepoužívanou kategorii polehčujících a přitěžujících okolností, a že důsledně trval na tom, aby byl k trestní odpovědnosti volán každý občan jakožto „jediný (právní) subjekt“, zcela bez ohledu na jeho společenské postavení nebo osobní historii.⁸¹⁸ Stavovská privilegia již v trestní oblasti nadále neměla nic znamenat. Kodex kromě toho v přísně beccariánském duchu významně omezil volnou úvahu soudců a zcela jim zakázal trestat podle analogie. V paragrafech 12, 13 a 19 pak výslovně stanovil zásadu, že není zločinu ani trestu bez zákona, a trestní represí tak založil na principu přísné legality. Jasně se zde praví, že sankcionováno může být jen takové jednání, které je jako trestné označeno přímo v zákoníku, a že za ně nemůže být pachateli uložen jiný trest, než jaký tento kodex stanovuje.

K pochvalně přijímaným novinkám patřila skutečnost, že kodex nově zavedl trestnost pokusu, samozřejmě méně přísnou než v případě dokonání zločinu. S uspokojením přijala odborná veřejnost i to, že komplicové měli být nově trestáni v závislosti na míře jejich účastenství, tj. mírněji než hlavní viník. S nemenším potěšením vnímala i částečné omezení trestu konfiskace za

⁸¹⁴ Procesní řády z let 1781 a 1788 zůstaly kdesi na půl cesty. Proces byl i nadále tajný a písemný, což progresivněji naladěni teoretici vnímali nelibě. Na druhé straně – přesně v duchu Beccariova učení – byly ze soudního řízení odstraněny povinné přísahy obviněného a torturu nahradil tělesný trest za neposlušnost vůči justici, ukládaný obviněnému, který soudu lhal nebo popíral svou zcela evidentní vinu. Většina soudobých komentátorů také vítala, že normy podstatným způsobem omezují soudce v jejich libovůli a podrobují je stále většímu počtu jednoznačně formulovaných procesních ustanovení. Zásada akuzací byla s konečnou platností opuštěna, celé trestní řízení se nyní důsledně opíralo o princip vyhledávací. Srov. Daniela Tinková, cit. 2, str. 72n

⁸¹⁵ Daniela Tinková, cit. 2, str. 72

⁸¹⁶ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 94

⁸¹⁷ V josefinské kodifikační komisi se ve věci případné abolice vedly poměrně ostré spory. Ostře proti ní vystupoval například jeden z autorů *Tereziány*, konzervativní jurista Holger, který se zejména obával hrozícího nárůstu zločinnosti. Vytrvale mu v tomto sporu oponoval zejména tyrolský právník Martini, který v minulosti působil i jako učitel práva arcivévodě Leopolda, a od nějž budoucí monarcha převzal sympatie k osvícenským myšlenkám.

„Pokrokověji“ naladěni členové komise nakonec zvítězili a trest smrti se jim podařilo ze zákoníku odstranit – zůstal v něm ponechán jen pro případy stanného práva. Nahradil jej trest stoletého žaláře – zákonodárce se totiž z nějakého důvodu bránil použití výrazu „na doživotí“, patrně proto, že jim ve své definitivnosti připadal příliš hrozivý. Srov. Daniela Tinková, cit. 2, str. 73 a 85

⁸¹⁸ Srov. Daniela Tinková, cit. 2, str. 73

hrdelní zločiny (zločiny namířené proti panovníkovi a vlasti, životu, cti a jmění). Zatímco dříve konfiskace nespravedlivě dopadala na rodinu odsouzeného globálně, nyní byla podle paragrafu 36 pro pachatele rodinné příslušníky z propadlého majetku vyhrazena určitá povinná část (neplatilo to ovšem v případě nejzávažnějších deliktů). Konečně většina odborné veřejnosti vítala i podstatné omezení trestů peněžitých, které byly podle Josefa II. příliš měkké pro bohaté a naopak příliš tíživé pro chudé. Nový trestní zákoník dovoľoval uložit peněžitý trest pouze v jediném případě, a to podle paragrafu 39 za zakázanou (hazardní) hru.

Ovšem kodex se dočkal i některých kritických výhrad. Ty hlavní mířily především proti přehnaně přísné represí. Mrzačící tresty (s výjimkou bití holí⁸¹⁹ a vypalování cejchu⁸²⁰) byly sice odstraněny, ale i nadále byly ponechány v platnosti kruté, exemplární tresty typu vystavování na pranýř dle paragrafu 33, bičování či bití holí dle paragrafu 32 nebo uvázání řetězem.⁸²¹ Hlavně ale *Josefina* zaváděla nesmírně tvrdé a fyzicky náročné tresty galejí a také zpřísnila výkon trestu odnětí svobody za závažnější zločiny, který byl prováděn v žalářích s ukováním rukou i nohou (v případech zvláště závažných zločinů byl podle paragrafu 27 zločinec dokonce v pase obepnut železnou obručí, na kterou mohla být v případě obavy z útěku zavěšována další železa⁸²²). Zvláště výkon galejí podle paragrafu 31 byl mimořádně náročný a vysilující a pro většinu odsouzených znamenal takřka jistotu smrti vyčerpáním, u které bylo pouze otázkou, kdy přesně přijde. Kritika na sebe nedala dlouho čekat. Brissot, který jinak s Josefovými reformními snahami v mnoha ohledech sympatizoval a řadu ustanovení *Josefíny* chválil, vyjádřil své znepokojení v dopise adresovaném přímo vladaři: „Kníže, Evropou se rozléhá ozvěna reformy, které děláš ve svých státech, ve svém soudnictví civilním i trestním. Bezpochyby je to lidskost, co vede tvé úmysly. Ale proč jsou důsledky tak strašlivé, tak ničivé? (...) Lidskost se bouří proti pohledu na ty nešťastníky, odsouzené k vláčení lodi na Dunaji! Jak strašlivé divadlo!“⁸²³

Výhrada, kterou Brissot vznesl, měla své opodstatnění. Při bližším pohledu na rakouskou trestněprávní praxi v průběhu let totiž vyvstává otázka, zda se zavedením *Josefíny* reálně došlo ke zmírnění represe. *Tereziána* sice na papíře vypadala hrozivě, v život ale byla po většinu času uváděna poměrně umírněně. Trest smrti byl – obzvlášť ve srovnání se zbytkem Evropy – ukládán jen vzácně a především byl skutečně vykonán jen ve výrazné menšině případů.⁸²⁴ Když došlo na konkrétní rozhodování, rakouské hrdelní soudy většinou trest podstatným způsobem zmírnily – z popravy se stalo vězení, jehož délka jen zřídka přesahovala deset let. Nejinak tomu prý bylo i co se

⁸¹⁹ V Rakousku (stejně jako v Toskánsku) zůstával výprask platným a poměrně hojně užívaným trestem až do poloviny 19. století. Byl mu přiznáván pozitivní výchovný účinek, a po určitou dobu byl proto dokonce vykonáván veřejně. Šlo ale jen o dočasný „protipohyb“ – osvícenské pojetí, podle nějž je zločin vždy zločinem vůle, a má za něj být tudíž voláno k odpovědnosti „duševní“, nikoliv „tělesné já“, se postupem času prosazovalo stále výrazněji. Zatímco z trestního práva tělesné tresty v průběhu let vymizely, ve výchově se držely ještě velmi dlouho. K tomu srov. např. Daniela Tinková, cit. 2, str. 90n

⁸²⁰ Cejchování, zrušené v Toskánsku i ve Francii, zůstalo v *Josefině* zachováno, neboť mělo sloužit jako jakýsi „živý trestní rejstřík“ k rozpoznání recidivistů. Skutečnost, že cejch může zásadním způsobem bránit polepšeným zločincům v návratu do života, nebyla na rozdíl od obou zmiňovaných zemí příliš brána v potaz. Převládá zde jednoznačně pragmatický zřetel, potřeba spolehlivě rozeznat nebezpečné recidivisty měla přednost. Není náhodou, že z totožných důvodů se pak k cejchování brzy vrátili jak v Toskánsku, tak i v napoleonské Francii. Srov. Daniela Tinková, cit. 2, str. 85

⁸²¹ Tento trest stanoví paragraf 25 *Josefíny* následujícími slovy: „Zločinci je uloženo přísné vězení a je tak těsně spoután řetězem, že nemá více svobody, než která slouží k nejnútnejšímu pohybu.“ Cit. podle: Thomas Vormbaum, *A Modern History of German Criminal Law*, Heidelberg: Springer, 2014, str. 30 (volný překlad autora)

⁸²² Srov. Thoms Vormbaum, cit. 821, str. 31

⁸²³ Jacques-Pierre Brissot, *Otevřený dopis Josefovi II.*, cit. podle: Daniela Tinková, cit. 2, str. 74; *Josefina* přitom nečelila kritice jen ze strany „pokrokově“ naladěných duchů, nýbrž i ze strany konzervativců. Těm vadilo především důsledné rovnostářství zákoníku i jeho přísně sekulární duch. V jejich očích ztělesňoval vše, co jim na osvícenském hnutí bylo podezřelé.

⁸²⁴ Paul P. Bernard dokonce zmiňuje statistiku, podle níž soudy ve všech rakouských dominiích uložily během celé čtyřicetileté vlády Marie Terezie pouhých 56 trestů smrti. Z tohoto počtu údajně Marie Terezie celých 53 zmínila na trest odnětí svobody, z nichž přitom žádný nepřesahoval 10 let. Srov. Paul P. Bernard, cit. 804, str. 14

týče tortury – i v době, kdy ještě zůstávala v platnosti, byla aplikována jen velmi zřídka. Celý trestní systém, byť postavený na starodávných, v řadě ohledů skutečně krutých základech, tedy až na několik do očí bijících excesů fungoval relativně humánně. Když vstoupila v platnost *Josefina*, znamenalo to mnohá nepochybná zlepšení i větší efektivitu celého trestního aparátu. Ta však měla i svou odvrácenou tvář. Nově zavedené tresty se v praxi pro většinu odsouzených ukázaly jako tíživější: „Inovativní“ tresty vězení, zavedené Josefem, a trest vláčení lodí po Dunaji měly podobu doživotního nebo několik desítek let trvajících ukování a pravidelného bití. Pokud připustíme, že tato inovace byla projevem josefínské ‚racionalizace‘, můžeme se ptát, do jaké míry byla též projevem ‚humanizace‘.⁸²⁵ Takováto otázka je bezpochyby na místě, neboť některé tresty se skutečně ocitly daleko za hranou lidskosti a později byly také revidovány (např. nechvalně proslulé vláčení lodě po Dunaji bylo zrušeno roku 1790, brzy poté, co se po Josefovi II. ujal vlády jeho bratr Leopold II.).

Pokud jde o další vývoj, vše změnila Francouzská revoluce a zvláště pak jakobínský teror. Napříč evropským kontinentem se začal šířit strach z revolučního běsnění a většina vlád zvolila opatrnější přístup. „Revoluční a válečná situace si žádala v řadě evropských zemí zavedení výjimečných opatření a trestněprávní justiční aparát měl opět i zde posloužit jako nezbytný nástroj k disciplinaci nebezpečných elementů. Po Josefově smrti musel i Leopold ustoupit vůči svým osvícenským počátkům, ale již po dvou letech následoval svého staršího bratra do kapucínské krypty. Byl to konec smířlivého reformismu, který hledal kompromis s revolučním stavem v zemi jeho sestry, Marie Antoinetty.“⁸²⁶ Leopoldův nástupce František II. se již nijak nerozpakoval postupovat razantněji – obnovil trest smrti v řádném řízení a nařídil práce na novém zákoníku, který měl nahradit houfně kritizovanou *Josefinu*. To se stalo v roce 1803, kdy byl přijat *Zákoník o zločinech a těžkých policejních přestupcích*. Předlohou mu byl trestní kodex pro Západní Halič, přijatý v roce 1796 na základě návrhu Mathiase Wilhelma von Haana. Ten pak dále zdokonalil dvorský rada Franz Alois von Zeiler a také již zmiňovaný význačný jurista Joseph von Sonnenfels, který vytvořil jeho druhou část, věnovanou těžším policejním deliktům.⁸²⁷ Zákoník – nově obsahující i úpravu procesního práva – sice ponechával v platnosti trest smrti oběšením nebo opětně rozšiřoval možnosti ukládání peněžitých trestů, většina sankcí (zvláště trest žaláře a veřejně prospěšných prací) v něm ale byla mírnější než v *Josefině*.⁸²⁸ Původní koncepce individualizované trestní odpovědnosti byla zachována – trestáno bylo jen zaviněné, úmyslné jednání. V případě nepřičetnosti, ať již trvalé nebo přechodné, nedostatku věku (hranice 14 let), zlovolného donucení nebo nedbalosti byla trestnost vyloučena. Zákoník jasně rozlišoval návod, pomoc i pokus a explicitně zdůrazňoval, že neznalost zákona případného pachatele neomlouvá. Ke společenskému postavení pachatelů se nepřihlíželo, všichni občané si byli před zákonem rovni. Z technického hlediska šlo o velmi zdařilé, precizní legislativní dílo, které nadále udržovalo při životě důležitou část osvícenských trestněprávních principů, dávalo občanům poměrně vysokou míru právní jistoty a také dokázalo velmi pružně reagovat na měnící se socioekonomické podmínky. O tom svědčí třeba i skutečnost, že tato norma, která byla dílčím způsobem novelizována v roce 1852, zůstala třeba na našem území v platnosti až do roku 1949.

⁸²⁵ Daniela Tinková, cit. 2, str. 90

⁸²⁶ Daniela Tinková, cit. 2, str. 81

⁸²⁷ Srov. Daniela Tinková, cit. 2, str. 81

⁸²⁸ Nahlíženo dnešní optikou, pořád šlo samozřejmě o tresty velmi přísné. Zvláště v případě trestu žaláře šlo existující podmínky stěží označit za humánní: „Žalář byl vykonáván buď doživotně či dočasně, a to od 6 měsíců do 20 let. Počínaje těžkým žalářem byl vězeň ukován na nohou, nebylo mu podáváno maso a byl chován v izolaci. Při výkonu trestu nejtěžšího byl ukován na nohou i v pase. Obden dostával teplé jídlo (kromě masa), jinak jen chléb a vodu. Tyto tresty pak byly zosťřovány nucenými pracemi, vystavením na pranýř, bitím holí či metlou, posty a vyhnanstvím po odpykání trestu.“ - Karel Malý a kol., cit. 117, str. 165

6.3 Francouzský revoluční Trestní zákoník a Deklarace práv člověka a občana

Ve Francii se o trestních reformách živě diskutovalo celá desetiletí, nejrůznější společnosti na toto téma vypisovaly rozličné veřejné soutěže, do zákonodárství se to ale promítlo jen z malé části⁸²⁹ (zrušení tortury při výslechu a před popravou v 80. letech 18. století, zákaz vynesení rozsudku bez jasného označení zločinu, kterého se měl odsouzený dopustit). V roce 1789 však zákonodárné aktivity směřující k uskutečnění osvícenských myšlenek nabraly do té doby nevídanou rychlost. Lafayette, Robespierre či Marat byli s Beccariovým dílem dobře obeznámeni a hodlali jeho stěžejní zásady využít v nových trestních i ústavních předpisech.⁸³⁰

Jednoznačná „beccariánská“ stopa je cítit již v *Deklaraci práv člověka a občana* ze srpna 1789, na jejímž vzniku měl rozhodující podíl právě Lafayette. Některé formulace jsou dikci *Traktátu* vysloveně poplatné. Například článek 8 přímo operuje s výše analyzovaným Beccariovým pojmem „nutnosti“: „Zákon má stanovit pouze tresty, které jsou nezbytně a zřejmě nutné; každý může být potrestán pouze na základě zákona, schváleného a vyhlášeného před spáchaným činem a zákonně prováděného.“ Jak vidno, *Deklarace práv* důsledně uplatňuje také princip legality: zločin, trest i trestní proces se musí podle článků 7 a 8 odehrávat výhradně na základě zákona. Dále rovněž ve zřetelně utilitaristickém duchu v článku 5 uvádí, že trestné má být jen takové jednání, které je nebezpečné pro společnost a v článku 9 pak výslovně stanoví presumpci nevinu.

Jestliže *Deklarace práv člověka a občana* byla z podstaty věci obecnějšího charakteru, do detailu upravoval trestněprávní materií *Trestní zákoník (Code pénal)* z podzimu 1791. Ten byl prvním uceleným francouzským trestním kodexem v dějinách a vedle toho patrně i nejpřesnějším uvedením Beccariových myšlenek do praxe. Text byl rozdělen do dvou částí: obecná vymezovala základní principy trestní odpovědnosti a ukládání trestů, zvláštní část pak podrobně definovala jednotlivé delikty a jim odpovídající trestní sankce. Zvláštní část byla rozdělena do dvou hlav, první upravovala zločiny proti veřejnému pořádku, druhá pak tzv. „*crimes contre les particuliers*“, tj. zločiny proti osobám a majetku (třetí hlava se potom stručně vyrovnávala s otázkou spolupachatelství). Toto pořadí mělo i svůj symbolický charakter: ve své hodnotové hierarchizaci veřejné a soukromé sféry v zásadě odpovídalo Rousseauově konceptu obecné vůle. Dopad to mělo zároveň i v samotném textu zákona – právní historik Jos Monballyu spočítal, že celých 83 paragrafů zákoníku (tj. 43,6% z jejich celkového počtu) chránilo existující politický režim, zatímco 70 paragrafů (tj. 35,5%) chránilo život, zdraví, majetek a další hodnoty jednotlivců.⁸³¹ To je ve srovnání s tím, jak trestní normy vypadají dnes, zásadní výchylka ve prospěch ochrany veřejných hodnot, pokud ne rovnou známka zřetelného etatismu.

Pokud jde o vliv Beccariův, zákoník především důsledně uplatňoval myšlenku proporcionality mezi závažností zločinu a tvrdostí trestu a jednotlivé delikty a jim odpovídající sankce precizně odstupňoval od těch nejméně závažných (a tíživých) po nejzávažnější (a nejtíživější). Kromě toho kodex také v článku 13 hlavy VII. první části rušil právo krále udělovat milosti a vůbec se snažil z trestního systému vymýt vše arbitrární a osobní. Nadřazenost neosobní zákonodárné moci tu byla zcela jednoznačná: soudce měl být v tomto novém pojetí pouhým vykonavatelem zákona, žádný

⁸²⁹ Opět se je tu třeba odvolat na pronikavou analýzu z pera Alexise de Tocquevilla: většina francouzských intelektuálů i šlechticů byla od praktické politiky odtržena a debata, kterou o veřejných otázkách tak vášnivě vedli, měla povětšinou vysloveně akademický charakter. Přitom vůle k nápravě nechyběla ani ze strany trůnu. Ludvík XVI. vyhlásil na sklonku 80. let svůj záměr přikročit ke komplexní reformě trestního systému a vyzval francouzské občany, aby přicházeli s konkrétními návrhy a memorandy. Jak ale uvádí Coleman Phillipson, vše nakonec ztroskotalo na odpor trestních parlamentů v Métách, Besanconu, Paříži a jinde a původní královský návrh byl v září roku 1788 stažen. Jak se zdá, mezi rodící se veřejnou sférou tvořenou intelektuály a faktickou vládní vrstvou v předrevoluční Francii zela příliš hluboká propast. Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 96

⁸³⁰ Srov. např. Marcello Maistro, cit. 53, str. 136

⁸³¹ Srov. Jos Monballyu, *Six Centuries of Criminal Law: History of Criminal Law in the Southern Netherlands and Belgium (1400-2000)*, Leiden: Brill Nijhoff, 2014, str. 25

prostor k interpretaci mu ponechán nebyl. Tomu odpovídaly i podrobné, de facto kazuistické skutkové podstaty zločinů i přesně odstupňované tresty, které za ně měly být ukládány.⁸³² K zásadním změnám došlo i v úpravě trestního řízení: po anglickém vzoru byly zavedeny porotní soudy, které měly podle článku 1 hlavy I první části zákoníku rozhodovat o trestu smrti, vyhoštění, domácího vězení, nebo třeba i o vazbě či o veřejném pranýřování. Na základě pěti souvisejících procesních předpisů, vydaných mezi červnem a říjnem 1791,⁸³³ měla být procedura před soudem nadále veřejná a ústní a občané měli mít v řízení ze zákona právo na právní pomoc. Kodex také kromě čarodějnictví či kacířství zcela dekriminalizoval sodomii,⁸³⁴ v čemž jeho tvůrci zašli ještě dále než přeci jen opatrnější Beccaria.

Jedinou zásadnější odchylku od ducha *Traktátu* tak představovalo zachování trestu smrti. Vzhledem k nejisté mezinárodní situaci se Ústavodárné národní shromáždění usneslo, že trest smrti prozatím rušen nebude, výslovně však deklarovalo, že jde o rozhodnutí provizorní, které má být později, v časech míru a stability podrobena další revizi.⁸³⁵ Proti trestu smrti ve Francii zprvu vášnivě vystupoval především generál Lafayette⁸³⁶ a posléze také hlavní mluvčí legislativní komise a zároveň i velký ctitel Beccariova díla, tehdy třicetiletý Louis-Michel Le Peletier.⁸³⁷ Při projednávání zákoníku v legislativním sboru se mu v tom velké podpory dostalo například od Adriena Duporta a také od Maxmilliena Robespiera. Ani to však v danou chvíli nepomohlo a po třech dnech bouřlivých diskusí se Ústavodárné shromáždění nakonec rozhodlo ponechat trest smrti v platnosti, ale jen pro kvalifikované zločiny typu velezrady a také za promyšlenou vraždu podle článku 11 druhého oddílu hlavy II druhé části. Trest smrti měl být nyní podle článku 3 hlavy I první části vykonáván výhradně formou gilotinování a článek 2 téže hlavy téže části nadto explicitně stanovil, že výkon tohoto trestu nesmí být doprovázen mučením. Za pozornost konečně stojí i skutečnost, že v důvodové zprávě přípravné komise v čele s Le Peltierem, která trest smrti původně odmítala, se také ve vyložené „beccariánském“ duchu hovoří o tom, že by tento trest měl být nahrazen trestem odnětí svobody a prospěšných prací, přičemž potrestaný zločinec by měl být během jejich výkonu veřejnosti co nejvíce na očích.⁸³⁸

Další vývoj francouzské trestní justice je dobře znám. Jakkoliv se revolucionáři ve svých projevech i nadále dovolávali „posvátných principů legality“, v praxi nemohla být o zákonnosti a právní jistotě vůbec řeč. S postupujícími roky musela spravedlnost stále častěji ustupovat politickým zájmům a kriminální justice sloužila jako represivní nástroj v jakobínských rukou. Nový *Zákoník o*

⁸³² V praxi se tento model záhy ukázal jako nefunkční a již napoleonský trestní kodex se navrátil k o něco flexibilnějším skutkovým podstatám a znovu svěřil soudcům volnou úvahu při stanovování trestů v zákonem daném rozmezí.

⁸³³ Srov. Jos Monballyu, cit. 831, str. 24

⁸³⁴ Když Le Peletier, hlavní spiritus agens zákoníku, představoval svůj návrh Ústavodárnému shromáždění, nechal se v této souvislosti slyšet, že norma má trestat jen „skutečné zločiny“, nikoliv domnělé delikty, vycházející z nesmyslných předsudků minulosti. K tomu srov. např. Michael David Silabis, *The Regulation of Homosexuality in Revolutionary and Napoleonic France*, in: Jeffrey Merrick, Bryant T. Ragan Jr. (eds.), *Homosexuality in Modern France*, New York: Oxford University Press, 2001, str. 82

⁸³⁵ Zákoník z roku 1795 pak již ponechával trest smrti v platnosti jen do té doby, dokud bude trvat válečný stav. Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 97

⁸³⁶ Lafayette, který se v roce 1787 do Francie vrátil ze Spojených států a v roce 1789 byl zvolen do generálních stavů, zakládal svůj odpor vůči trestu smrti především na argumentu justičních omylů. Kromě toho také hlasitě prosazoval svobodu tisku, zastupitelskou demokracii, náboženskou toleranci, zrušení šlechtických výsad a na poli trestním třeba zavedení procesu před porotou, veřejnost řízení apod. Jak je tedy patrné, osvícenským principům byl důsledně věrný a neváhal je hájit i v dobovém politickém zápase. K tomu srov. např. Ebenezer Mack, Jules Cloquet, *The Life of Gilbert Motier de Lafayette*, Ithaca: Mack, Andruff, & Woodruff, 1841, str. 299

⁸³⁷ Le Peletier v jasně „beccariánském“ duchu prosazoval, aby namísto trestu smrti musel odsouzený vykonávat veřejně prospěšné práce a byl při tom zbytku společnosti na očích. To pak zajistí jednoznačný výchovný efekt trestu: „Často, a to ve význačné době, musí přítomnost lidí přinášet hanbu padající na hlavu viníka; a přítomnost viníka v žalostném stavu, do něž jej přivedl jeho zločin, musí duši lidu podávat užitečné poučení.“ - Cit. podle: Michel Foucault, cit. 10, str. 169

⁸³⁸ Srov. Jos Monballyu, cit. 831, str. 25n

zločinech a trestech z roku 1795 pouze doplňoval a rozšiřoval předchozí zákoník z roku 1791, a to především po procedurální stránce. Soustava soudů byla rozšířena o soudy výjimečné – vojenské komise a Nejvyšší soud – a některá původní ustanovení *Trestního zákoníku*, jež se v nových podmínkách jevila jako příliš benevolentní, byla zpřísněna.⁸³⁹ Systém založený na kazuistických skutkových podstatách a minimální soudcovské diskreci se v právním životě stále jasněji jevil jako nefunkční a začalo se již uvažovat o jeho revizi.

K té definitivně došlo až s přijetím napoleonského *Trestního zákoníku* z roku 1810, který byl po *Občanském zákoníku* (1806), *Obchodním zákoníku* (1807) a *Trestním řádu* (1808) čtvrtým velkým legislativním dílem napoleonské éry. Kodifikační práce na něm byly zahájeny roku 1801, kdy Napoleon sestavil pětičlennou komisi, která měla za úkol převzít veškeré funkční, osvědčené principy z kodexu roku 1791,⁸⁴⁰ ale zároveň odstranit vše, co bylo v danou chvíli vnímáno jako neblahé. Zákoník proto znovu obnovil třeba právo milosti, obnovil cejchování nebo třeba i trest zmrzačení ruky otcovrahů a atentátníků. Trest smrti pochopitelně v platnosti zůstal. To odpovídalo porevoluční změně paradigmatu, kdy se ochrana individuální i kolektivní bezpečnosti stala prioritou a reformní snahy budovat novou, spravedlivější společnost zeslábly.⁸⁴¹ Obecně již kodex také nevycházel z tak důsledné nadřazenosti moci zákonodárné a posiloval naopak pravomoci moci výkonné (zde lze spatřovat jasný vliv bonapartismu) i moci soudní. Soudcům byl opět dán větší prostor k interpretaci zákonných norem. Skutkové podstaty jednotlivých deliktů v nich již nebyly formulovány tak kazuisticky jako v zákoníku z roku 1791 a tresty, které na ně dopadají, nebyly stanoveny zcela fixně.⁸⁴² Podobně jako v Rakousku, šlo i zde o normu, která z osvětského dědictví v mnohém vycházela, ale která na základě některých problematických revolučních zkušeností volila spíše konzervativnější přístup. A i tady se napoleonský trestní kodex ukázal jako mimořádně trvanlivá norma, která se v dalších desetiletích pružně přizpůsobovala měnícím se společenským okolnostem.

6.4 Spojené státy americké

Beccariovo učení nepochybně zanechalo jistou stopu i na americkém kontinentu. V sekundární literatuře se uvádí, že vydání *Traktátu* bylo mezi lety 1777-90 dostupné v celé třetině amerických veřejných knihoven, a že citace z tohoto díla zaujímaly v sedmdesátých letech jedno procento a v letech osmdesátých dokonce tři procenta z celkového počtu citací.⁸⁴³ Otcové zakladatelé Spojených států amerických s ním byli velmi dobře obeznámeni a chovali je ve značné úctě. K Beccariovým

⁸³⁹ Srov. Daniela Tinková, cit. 2, str. 80

⁸⁴⁰ Jak uvádí Daniela Tinková, mnohé „progresivní“ prvky zůstaly v textu zákoníku zachovány, ale namísto původních, pro mnohé příliš naivních humanistických pohnutek se při tvorbě kodexu dostával silněji ke slovu o něco přízemnější, prakticky orientovaný benthamovský utilitarismus. Srov. Daniela Tinková, cit. 2, str. 80

⁸⁴¹ K tomu srov. Peter Becker, Richard F. Wetzell, *Criminals and their Scientists: The History of Criminology in International Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, str. 36n; Velmi dobře tuto tendenci vystihují slova Jeana-Baptista Targeta, jednoho z právníků, kteří se na přípravě zákoníku podíleli: „Společnosti, kterým jsou dávány zákony, musejí být brány takové, jaké jsou, a nikoliv takové, jaké by měly být.“ - Cit. podle: Peter Becker, Richard F. Wetzell, cit. 841, str. 37 (volný překlad autora)

⁸⁴² Srov. Jean Pradel, *Criminal Law*, in: George A. Bermann, Etienne Picard (eds.), *Introduction to French Law*, Austin: Wolters Kluwer, 2008, str. 104

⁸⁴³ Srov. David Lundberg, Henry L. May, *The Enlightened Reader in America*, in: *American quarterly*, vol. 28, no. 2, 1976, str. 262nn

obdivovatelům patřili zejména John Adams,⁸⁴⁴ Thomas Jefferson,⁸⁴⁵ Benjamin Franklin,⁸⁴⁶ ale i další vlivné osobnosti amerického veřejného života. Není proto překvapivé, že se mnohé principy vyslovené v *Traktátu* otiskly do americké *Ústavy* i do jejích prvních deseti dodatků (a zejména toho osmého, zakazujícího kruté a nelidské tresty) dnes dohromady známých jako *Listina práv*. Právo na veřejný, ústní a dostatečně rychlý proces probíhající na podkladě zákona, právo na obhajobu, právo seznámit se s podstatou obvinění, zákaz tortury a přehnaně krutých, nelidských trestů, zákonnost a odmítnutí vágních norem, důsledné oddělení soudní a zákonodárné moci – to vše jsou výdobytky, jimž se američtí občané dodnes těší, a na jejichž zakotvení v ústavním textu mělo Beccariovo učení ve své době určitý vliv.⁸⁴⁷

Svou stopu zanechalo třeba i v zákonodárství státu Pensylvánie, kde již o řadu let dříve, ještě v časech britské správy, podnikl první pokusy o změnu trestního zákonodárství kvakerský reformátor William Penn (jeho zákony však byly anulovány královnou Annou). V roce 1794 se v Pensylvánii dočkali jistého dílčího úspěchu abolicionisté – trest smrti zde sice zůstal zachován, ale toliko za zločin vraždy. Zvláště aktivní byl v tomto ohledu Benjamin Rush, významný soudobý lékař („pensylvánský Hipokratés“), trestněprávní teoretik, politik, jeden ze spolu-signatářů Deklarace nezávislosti a občanský aktivista v jedné osobě. Rush je dodnes znám především jako odpůrce trestu smrti⁸⁴⁸ a jeden z prvních reformátorů vězeňského systému. Rush Beccariovo učení choval v úctě, některými jeho obecnějšími principy se podle vlastních slov i inspiroval,⁸⁴⁹ v řadě konkrétních ohledů však zašel o mnoho dále a vyslovil myšlenky, se kterými se u Beccarii nesetkáme. Především věřil, že prevence zločinu je hlavním cílem trestání, a že náprava delikventů je za určitých příznivých okolností možná.⁸⁵⁰ Domníval se proto, že je třeba nalézt „nejrychlejší a nejúčinnější metody jak obrátit k ctnosti a k dobrotě tu nejzkaženější část lidského pokolení a vymýtít jeden díl neřesti, která na světě existuje.“⁸⁵¹

⁸⁴⁴ Adams, význačný právník a později i druhý americký prezident, se dovolával odkazu „markýze Beccarii“ již ve své známé řeči před soudem, projednávajícím případ Bostonského masakru z roku 1770. Adams zde zaznamenal pronikavý úspěch: žádný z deseti britských vojáků, jimž byl masakr kladen za vinu, nakonec nebyl odsouzen. Srov. Stuart Banner, *The Death Penalty: an American History*, Cambridge: Harvard University Press, 2003, str. 91

⁸⁴⁵ Jefferson, pro změnu třetí americký prezident a zároveň i hlavní autor Deklarace nezávislosti, Beccariu nejenže vzpomínal ve svých pamětech a citoval z něj ve své *Commonplace Book*, ale výrazně se o něj opíral i v návrhu virginského trestního zákoníku (ten nakonec neprošel rozdílem jednoho hlasu, protože Virginie zřejmě ještě nebyla zcela připravena na nahrazení trestu smrti trestem veřejně prospěšných prací). Jefferson se také na Beccariu odvolával, když vystupoval proti institutu milostí. Tvrdil, že pokud jsou zákony koncipovány racionálně a s určitou základní mírností, stává se možnost narušovat jejich majestát udělením milosti zhola absurdní. K tomu srov. např. Barbara Esposito, Lee Wood, *Prison Slavery*, Washington: CAPS, 1982, str. 38

⁸⁴⁶ Franklin se trestněprávními otázkami zabýval zejména v textu *On the Criminal Laws and the Practice of Privateering*. Pohoršen soudobým případem londýnské ženy odsouzené k trestu smrti za drobnou krádež, jehož byl svědkem během svého evropského pobytu, horoval zejména proti disproporci mezi závažností zločinu a tvrdostí trestu. Na rozdíl od Beccarii nebyl principiálním odpůrcem trestu smrti, ale zato sdílel jeho přesvědčení, že zločinu se daří zejména v ovzduší krutosti a násilí, kterému opět napomáhají přehnaně tvrdé tresty. Podle některých zdrojů si také Franklin s Beccariu dlouhá léta korespondoval. K tomu srov. např. J. A. Leo Lemay, *The Life of Benjamin Franklin, Volume 2: Printer and Publisher, 1730-1747*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006, str. 19

⁸⁴⁷ Srov. Barbara Sims, *A History of Criminological Thought: Explanations for Crime and Delinquency*, in: M.A. Dupont Morales, Michael K. Hooper, Judy H. Schmidt (eds.), *Handbook of Criminal Justice Administration*, New York: Marcel Dekker, 2001, str. 34

⁸⁴⁸ Rush – poměrně odvážně – tvrdil, že trest smrti nejenže zločinnost neomezuje, ale že ji naopak zvyšuje. Shodně jako Beccaria odmítal státu přiznat právo zbavovat pachatele zločinů života a namísto toho v nich spíše viděl pacienty, které je potřeba léčit. K tomu srov. např. Edvard Tivnan, *The Moral Imagination: Confronting the Ethical Issues of Our Day*, New York: Simon & Schuster, 1996, str. 146

⁸⁴⁹ Srov. Mitchel P. Roth, *Crime and Punishment: A History of the Criminal Justice System*, Balmont: Wadsworth, 2011, str. 90

⁸⁵⁰ Je třeba zdůraznit, že v tomto ohledu zašel Rush výrazně dále než samotný Beccaria, který možné nápravě pachatele nevěnoval v *Traktátu* žádnou pozornost.

⁸⁵¹ Benjamin Rush, *An Enquiry into the Effects of Public Punishments upon Criminals and upon Society*, cit. podle: Michel Foucault, cit. 10 str. 190

Právě i na základě jeho teoretických představ vznikl proslulý pensylvánský model vězeňství, o němž se lze dodnes dočíst v učebnicích kriminologie. Ve filadelfské ulici Walnut Street fungovala stejnojmenná věznice již od roku 1776. V prvních letech byla proslulá zejména velmi tvrdým interním režimem. Vězni byli podle dochovaných zpráv coby „zlá stvoření“ terčem krutého zacházení ze strany dozorců a pracovat nemohli. Kvetla zde prostituce, alkoholismus a hazardní hry.⁸⁵² Od konce osmdesátých let 18. století se ale místní koncepce vězeňské péče začala zásadním způsobem měnit. Kromě zdánlivě méně podstatných změn – jako bylo vysázení květin a stromů na vězeňském dvoře – se trestanci nyní především museli soustavně oddávat práci v dílnách, z níž byl také celý provoz instituce částečně financován (zbylý výdělek mohli vězni po propuštění použít k novému životu na svobodě).⁸⁵³ Za touto proměnou vězeňského režimu se skrýval předpoklad, že vykonáváním prospěšné práce vězni splatí svůj dluh společnosti, jednak – a to vnímali zakladatelé věznice jako obzvlášť významné – získají užitečné životní návyky, důležité z hlediska jejich resocializace. Celý denní program tu byl organizován do nejmenšího detailu: „Všichni vězni vstávají za rozbřesku, a to tak, že poté, co ustelou své postele, očistí se a umyjí a vykonají další potřeby, začínají obecně svou prací za východu slunce. Od této chvíle nesmí nikdo z nich odejít do pokojů nebo jiných místností, jež by nebyly součástí dílen a míst určených jim k práci... Na sklonku dne zazní zvon, který je upozorní, že mají zanechat práce. Je jim ponechána půlhodina na přípravu lůžek, po jejímž uplynutí již není dovoleno mluvit nahlas či působit sebemenší hluk.“⁸⁵⁴ Právě tento důraz na osamocenou kontemplaci byl též důležitý: delikventi se měli ve svých myšlenkách navracet ke spáchanému zločinu, litovat jej a usilovat o polepšení. V případě zvlášť nebezpečných kriminálníků, kterým by byl dříve uložen trest smrti, pak byla nařizována úplná samotka.

Při nástupu do vězení byla o každém zločinci vyhotovena komplexní zpráva, která hovořila o povaze a okolnostech jeho deliktu, o jeho chování před odsouzením a po něm a jeho osobnostních rysech. V tom spatřovali provozovatelé věznice nutný předpoklad k efektivnímu odstranění dřívějších nevhodných návyků a vybudování návyků nových, již veskrze pozitivních.⁸⁵⁵ Od této chvíle se také vězni ocitali pod neustálým, systematickým dohledem inspektorů, kteří se na ně snažili působit i morálně – připomínali jim jejich přestupek a jeho neblahé konsekvence, nabádali je k poctivé práci, pokání a vůbec slušnému chování, které by jim případně mohlo zajistit předčasné propuštění.⁸⁵⁶ Zásadní odchylku od Beccariova učení představoval především neveřejný způsob výkonu trestu. Veřejnosti má v tomto pojetí stačit, pokud bude moci být svědkem samotného procesu a rozsudku, a pokud bude mít i nadále jistotu, že za zdmi věznice vše probíhá, jak má. Viditelnost trestu jakožto nástroj generální prevence, po které volal Beccaria, tu tedy nebyla přípustná: „Trest a náprava, kterou má přinést, jsou procesy, jež se odehrávají mezi vězněm a těmi, kteří na něj dohlížejí.“⁸⁵⁷

Oproti Beccariovým představám mělo důležitou roli v nápravě kriminálníka sehrát také

⁸⁵² Srov. Rex A. Skidmore, *Penological Pioneering in the Walnut Street Jail, 1789-1799*, in: *Journal of Criminal Law and Criminology*, vol. 39, iss. 2, 1948, str. 168

⁸⁵³ Rush na založení ani provozu věznice žádný bezprostřední podíl neměl, navštívil ji ale v roce 1794 a (patrně s uspokojením) konstatoval, že se všichni vězni, které tu viděl, věnovali práci. Srov. Rex A. Skidmore, cit. 852, str. 177

⁸⁵⁴ J. Turnbull, *Visite a la prison de Philadelphie*, cit. podle: Michel Foucault, cit. 10, str. 186

⁸⁵⁵ Takováto zpráva o nově příchozích věznicích se pořizuje i v mnoha dnešních vězeňských systémech, které na pensylvánský model i po více než dvou stech letech stále v řadě dílčích ohledů navazují. Je tomu tak třeba i v případě rozdělování vězňů do více různých kategorií podle míry napravitelnosti, k němuž bylo ve Filadelfii přikročeno v roce 1797 – dnes se v trestních zákonících sice nerozlišují přímo typy vězňů (s výjimkou kategorie recidivistů), nýbrž typy věznic, do kterých mají být zařazeni, což je ale v konečném důsledku prakticky totéž.

⁸⁵⁶ Foucault k tomu podotýká: „Organizuje se zde celek individualizujícího vědění, které si za svou referenční oblast bere ani ne tak spáchaný zločin (přinejmenším v jeho izolovanosti), nýbrž možnost nebezpečí, která v sobě jedinec odkrývá a která se manifestují v jeho každodenně pozorovatelném chování. Zde funguje vězení jako aparát vědění.“ - Michel Foucault, cit. 10, str. 189

⁸⁵⁷ Michel Foucault, cit. 10, str. 187

náboženství: vězňům bylo předčítáno z Bible a bohoslužby sem přicházeli sloužit kněží různých vyznání. Tyto odlišnosti ale nijak zásadně neumenšují skutečnost, že inspirace některými beccariánskými principy tu byla přinejmenším v počátku důležitá. Celkově šel ale celý pensylvánský model o mnoho dál: snažil se zmocnit nejen těla, ale především i duše odsouzeného, povznést ji a napravit ji. Foucaultovská teze o osvícenských trestněprávních reformách jakožto jednom z prvních nástrojů disciplinace obyvatelstva se v tomto konkrétním případě zdá být celkem na místě. Význam tohoto vězeňského modelu v rámci dějin penologie Foucault ostatně také patřičně oceňoval: „Je nepochybně nejslavnější, protože se objevil ve spojitosti s politickými inovacemi amerického systému a také proto, že nebyl tak jako ostatní odsouzen k okamžitému nezdaru a zapomnění; byl neustále přezkoumáván a transformován až do velkých debat o vězeňské reformě v třicátých letech 19. století.“⁸⁵⁸

6.5 Ostatní země

Zbývá se jen v krátkosti zmínit o dalších evropských státech, do jejichž trestních systémů se Beccariovy myšlenky rovněž stihly otisknout. *Traktát* byl čten prakticky po celé Evropě a některé jeho myšlenky se prosadily i v dalších zemích. Předběžná tortura byla mj. i na jejich základě zrušena ve Španělsku, kde jinak celá desetiletí vládl velmi rigidní režim, v Portugalsku se jimi zase zásadně inspirovaly Pombalovy reformy.⁸⁵⁹ V Dánsku byla tortura zrušena roku 1771, ve Švédsku, které již k jejímu zrušení přistoupilo dříve, byla komplexní trestněprávní reforma – v mnohém vycházející z beccariánských principů – schválena místním parlamentem v roce 1779. K velkým Beccariovým obdivovatelům, jak víme například z jeho korespondence s Voltairem, patřil i pruský panovník Fridrich II. Ten na podkladě Beccariových myšlenek inicioval přípravu nového trestního zákoníku, který byl přijat až po jeho skonu. Kodex kromě jiného významně omezil přípustnost trestu smrti, nyní vyhrazeného jen pro ty nejzávažnější delikty.

V Rusku zrušila carevna Kateřina I. galeje a lámání v kole, Kateřina II. Veliká pak v roce 1767 zahájila práce na novém trestním zákoníku. Principy, o něž se mělo toto dílo opírat, vyjádřila panovnice ve svých instrukcích adresovaných kodifikační komisi, dodnes známých pod jménem *Nakaz*. V osmé, deváté, desáté a jedenácté kapitole instrukce věnovaných právní problematice je přitom inspirace *Traktátem* i Montesquieho spisem *O duchu zákonů* zcela zjevná. Kateřina Veliká zde hovoří mj. o tom, že zákony mají být koncipovány tak, aby přispívaly k co největšímu štěstí pro co největší počet. Dále uvádí, že je nesrovnatelně lepší zločinům předcházet nežli je trestat. Lidské bytosti není možné učinit lepšími jinak nežli prostřednictvím správně vedené výchovy a vzdělávání. Všechny tresty, které nejsou nezbytně nutné k zachování veřejného pořádku, jsou tu vylíčeny jako nespravedlivé. Kruté tresty jsou pak rovnou označeny za vysloveně škodlivé. Sankce mají být stejné na celém území státu a musí být vykonány bez zbytečného odkladu a veřejně. Tortura je ve jménu humanity zapovězena zcela. V řádně fungující společnosti nemá své místo ani trest smrti – jedinou výjimkou v tom představují toliko mimořádné situace, kdy je veřejná bezpečnost ohrožena a její rušitel nemůže být zastaven jinak než prostřednictvím tohoto trestu. Nikdo nemůže být zatčen a odsouzen bez zákonného podkladu. Je lépe nechat uniknout deset viníků než potrestat jednoho nevinného. Soudce musí být zcela důsledně podroben zákonnému textu a má pouze zkoumat, zda je s ním to které jednání ve shodě či nikoliv. Lidé se mají bát pouze zákonů a ničeho jiného.⁸⁶⁰ Takové i další podobné proklamace obsahoval text instrukce *Nakaz* – podobnost s dikcí *Traktátu* je tu markantní. Inna Grobotovová k tomu uvádí, že například z celkových 108 článků, ve kterých se text instrukce zabývala právními otázkami, si Kateřina Veliká „vypůjčila“ Beccariovy myšlenky v rovných 104.⁸⁶¹ Ruské, latinské, francouzské, německé a italské vydání *Traktátu* bylo k instrukcím

⁸⁵⁸ Michel Foucault, cit. 10, str. 185

⁸⁵⁹ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 97

⁸⁶⁰ Srov. Her Imperial Majesty Catherine II., *The Grand Instructions to the Commissioners Appointed to Frame a New Code of Laws for the Russian Empire*, London: T. Jefferys, 1768, str. 85nn

⁸⁶¹ Srov. Inna Grobotov, *Catherine the Great and the French Philosophers of the Enlightenment: Montesquieu, Voltaire,*

ostatně i přiloženo. Jak tomu bylo i v jiných případech, mj. třeba i v Beccariově Lombardii, v přijetí trestního zákoníku nakonec tato iniciativa nevyšla. Obzvláště někteří rádcové z okruhu konzervativní šlechty se výše nastíněných myšlenek zalekli a zákonodárnou aktivitu císařovně rozmluvili. Kodifikační práce byly na základě toho přerušeny. Kateřina Veliká pak ze svého osvícenského entuziasmu definitivně vystřízlivěla s vývojem Francouzské revoluce.

V Anglii nebylo třeba tolika reforem jako na kontinentě, zejména trestní procedura tu byla na uspokojivé úrovni. Tortura byla vykonávána jen zcela ojediněle, i této praxi však učinila přítrž reforma z roku 1772, která *Peine forte et dure* definitivně zrušila.⁸⁶² Kritizovaná praxe cejchování pak byla odstraněna v roce 1779, stejně tak i trest smrti upálením. Problém však nadále představovaly zejména nemístně přísné sankce za majetkové delikty i přetrvávající nadužívání trestu smrti. Svou roli v tom sehrály například i aktivity lorda Ellenborougha a arciděkana Williama Paleyho, kteří se oba shodně domnívali, že přísné tresty – trest smrti nevyjímaje – mají jednoznačné opodstatnění, neboť jako jediné dokáží odstrašit potenciální pachatele od delikvence.⁸⁶³ V opačném táboře naopak vystupovali především Jeremy Bentham a Samuel Romilly,⁸⁶⁴ kteří se k Beccariovi otevřeně hlásili a v probíhající veřejné debatě důsledně hájili utilitárně orientované reformy. Pokud jde o odpor vůči trestu smrti, zvláště aktivní byl v tomto směru v parlamentu zejména Samuel Romilly – bylo to do značné míry jeho zásluhou, že byl v roce 1808 v Anglii zrušen trest smrti za drobné krádeže, nebo že byl v roce 1814 zakázán výkon trestu smrti prostřednictvím věšení či čtvrcení.⁸⁶⁵ V roce 1832, čtrnáct let po Romillyho smrti, pak byl konečně zrušen i trest smrti za krádeže hodnotnějšího majetku, například koňů či ovcí.

Ne ve všech zemích však byly reformní aktivity úspěšné a ne všude byly dotaženy do konce. Leckde narážely na překážky, které se v některých případech ukázaly jako nepřekonatelné. To byl i případ Beccariovy rodné Lombardie, kde byla sestavena komise k přípravě nového trestního zákoníku a Beccaria se stal jedním z jejích klíčových členů. Výchozí podmínky přitom byly příznivé: kancléř Kounic a zejména ministr pro rakouskou Lombardii Firmian byli vůči osvícenským reformám naladěni přátelsky a jejich kroky byly v mnoha ohledech svobodomyšlnější než si místní rodová aristokracie představovala. Výmluvná je v tomto ohledu například situace z roku 1776 – Kounic tehdy předal Firmianovi své „suverénní rozhodnutí“ o úplném zrušení tortury a zásadním omezení trestu smrti. Narazil však na odpor lombardského senátu, který se proti obojímu rozhořčeně postavil a zejména zdůraznil naprostou nezbytnost trestu smrti. Není bez zajímavosti, že mluvčím konzervativních kruhů byl Gabriele Verri, otec Pietra a Alessandra, Beccariových bývalých přátel z „Akademie pěští“. Gabriele Verri se v principu nebránil tomu, aby tortura byla zmírněna, jejímu úplnému zákazu se ale ve zprávě přednesené senátu protivil těmito slovy: „Gravitas criminis, veritas non aliter emersura, urgentia indicia: haec tria usum torturae necessarium reddunt.“ („Závažnost zločinu, pravda, k níž se jinak nelze dostat, a naléhavost indicie – tyto tři věci činí použití tortury nezbytným.“)⁸⁶⁶ Jak je patrné, generační střet v lombardské společnosti – zde

Rousseau, Diderot and Grimm, Bethesda: Academica Press, 2006, str. 29

⁸⁶² Srov. John Hostettler, *The Criminal Jury Old and New: Jury Power from Early Times to the Present Day*, Winchester: Waterside Press, 2004, str. 26

⁸⁶³ Srov. John Hostettler, cit. 201, str. 63

⁸⁶⁴ Bentham a Romilly jsou bezpochyby dvěma nejznámějšími představiteli reformního hnutí, ve svém úsilí však rozhodně nebyli osamoceni. Podobné aktivity na britských ostrovech vyvíjeli například i William Meredith a William Eden, o zlepšení podmínek ve věznicích a celkovou humanizaci trestního aparátu se zase zasazoval John Howard. Všichni jmenovaní přitom chovali odkaz lombardského myslitele v úctě a čas od času jej ve svých textech i citovali. Za zmínku však stojí i skutečnost, že Beccarii se výslovně dovolával i jeden z představitelů opačného názorového uskupení. Byl jím zastávce tvrdých trestů Martin Madan, který trval na tom, že potenciální delikvent nesmí chovat ani tu nejmenší naději, že trestu unikne. Z tohoto důvodu také odmítal udělování milostí, v čemž v podstatě jen opakoval argument Beccariův. Srov. Marcello Maestro, cit. 53, str. 131

⁸⁶⁵ Srov. Coleman Phillipson, cit. 15, str. 275nn

⁸⁶⁶ Cit. podle: Modestino R. Manfra, *Biblioteca storica del risorgimento italiano*, Milano: Soc. Edit. Dante Al., 1932, str. 2 (volný překlad autora)

symbolicky umocněný kontrastem italštiny a latiny – ani dvanáct let po vydání *Traktátu* nezeslábl, spíše naopak.⁸⁶⁷

Nejinak tomu bylo na začátku devadesátých let 18. století, kdy byly zahájeny práce na přípravě nového lombardského trestního zákoníku. *Josefina* totiž na lombardském území nikdy nevstoupila v platnost. Habsburkové vždy respektovali jistou míru autonomie italských teritorií, a Josef II. se proto rozhodl svůj zákoník do jeho právního řádu neinkorporovat. Norma se tu navíc nesetkala se zrovna vstřícnou odezvou, stala se terčem kritiky jak ze strany konzervativců, tak i reformistické, pokrokově naladěné skupiny kolem bratrů Verriových (jejich vztahy s Beccariou se v této době již urovnaly, a Pietro Verri proto mohl odmítnout přehnaně přísný rakouský trestní zákoník z otevřeně beccariánských pozic).⁸⁶⁸ Josefův nástupce Leopold se v červnu 1791 rozhodl zřídit zvláštní kodifikační komisi (*giunta criminale*), v níž připadlo důležité místo právě Beccariovi. Velkou zásluhu na tom měl kancléř Kounic, který autorovi *Traktátu* i po Firmianově smrti nadále důvěřoval a do tohoto sboru jej aktivně prosazoval.⁸⁶⁹ Jak uvádí Daniela Tinková, komise se záhy dala do práce a až do Leopoldovy smrti pravidelně do centra habsburské říše ve Vídni odevzdávala protokoly, shrnující prozatímní výstupy svých kodifikačních aktivit. Leopold se s jednotlivými závěry komise průběžně seznamoval, ale do její činnosti nijak nezasahoval.⁸⁷⁰ Po jeho skonu se celkové klima změnilo a důvěra vůči italským kodifikačním záměrům v centru impéria podstatným způsobem ochabla. Kontakt s vídeňským ústředím slábl, až nakonec v únoru 1792 ustal úplně. Definitivní tečkou pak byly události v jakobínské Francii, pod jejichž vlivem se od jakýchkoliv reformních snah ustoupilo zcela. I tak ale představuje nedokončený návrh lombardského trestního zákoníku (*Progetto*) velmi zajímavý pokus, u něž stojí za to se na okamžik zastavit – zvláště byl-li jedním z jeho nejdůležitějších spolupůrců sám Beccaria.

Návrh zákoníku stojí za pozornost v několika ohledech. Jak ukazuje Marcelo Maestro,⁸⁷¹ kodex především důsledně rozlišoval mezi závažnějšími a méně závažnými zločiny, což byla trestní politika, kterou předznamenal již zmiňovaný Beccariův komentář k *Josefině*. V závislosti na závažnosti provinění pak měly být stanovovány i tresty. Vězení, v němž byl oproti viditelným a tudíž ponižujícím veřejným pracím spatřován trest méně přísný, se mělo nadále ukládat především za méně závažné delikty (u těch lehčích dokonce připadalo v úvahu domácí vězení). Věznice komise navrhovala rozdělit na dvě části: těžcí kriminálníci měli být separováni od pachatelů méně závažných deliktů. Komise přitom výslovně vyzývala k tomu, aby byly budovy věznic umístěny v blízkosti měst, a byly tak na očích. To mělo podle jejích členů významně přispět ke generálně-preventivnímu účinku trestu. Zároveň také návrh trestního zákoníku pracoval s pojmem recidivy, což oproti *Traktátu* představovalo vcelku důležitou novinkou. Princip byl jednoduchý: závažným

⁸⁶⁷ Kounic pak výzvu ke zrušení tortury zopakoval ještě v roce 1783 a přidal i výhrady vůči lámání v kole, tyto praktiky však byly v Lombardii s konečnou platností postaveny mimo zákon až v roce 1789.

⁸⁶⁸ Stojí za zmínku, že vypracováním kritického komentáře k josefinskému trestnímu zákoníku byl v Lombardii pověřen sám Beccaria. (Srov. Daniela Tinková, cit. 2, str. 123) V té době se totiž ještě uvažovalo, že by kodex na italském území mohl přeci jen vstoupit v platnost, byť v modifikované podobě, což se však nakonec nestalo. Beccaria již ve svém komentáři rozlišoval mezi méně závažnými a závažnějšími zločiny – rozdíl mezi nimi měl spočívat v tom, že ty druhé ničí základní společenská pouta, zatímco ty první uvedené nikoliv. U méně závažných zločinů má zákonodárce usilovat o nápravu pachatele (důraz, který tu Beccaria klade na možnou nápravu kriminálního rozhodně stojí za pozornost – v *Traktátu* se s tímto vůbec nesetkáváme), zatímco u těch závažnějších je primárním smyslem trestu především odstrašení ostatních potenciálních pachatelů. *Josefina* přitom tímto způsobem mezi zločiny nerozlišovala, což Beccaria považoval za vážnou chybu. Například vystavování na pranýř byly v *Josefině* trestány oba typy zločinů a na jejich závažnost se nikterak nehledělo – tento druh veřejného zneuctění by byl přitom podle Beccarii namístě jen v případě zločinů těžších. Je-li pachatel odsouzený za méně závažný zločin vystaven takovéto hanbě, spíše se podle Beccarii jen zatvrdí, získá nálepku zločince a napříště bude připraven i k těžším zločinům. Srov. Marcello Maestro, cit. 53, 144n

⁸⁶⁹ Srov. Adriano Cavana, *La codificazione penale in Italia: le origini lombarde*, Milano: A. Giuffrè, 1975, str. 81

⁸⁷⁰ Srov. Daniela Tinková, cit. 2, str. 76

⁸⁷¹ K Maestrovu výkladu výsledků práce lombardské kodifikační komise, který dále přejímám, srov. Marcello Maestro, cit. 53, str. 145nn

kriminálním se podle komise delikvent stává, jakmile spáchá i méně závažný zločin podruhé.

Obzvlášť významný posun oproti myšlenkám *Traktátu* pak představoval princip personalizace trestu. Sankce podle komise neměly být ukládány čistě podle litery zákona, zcela bez ohledu na osobu odsouzeného, nýbrž s přihlédnutím k jeho osobní situaci. Cílem bylo, aby dotčený trest skutečně pocítil jako trest, což bez důkladného posouzení jeho individuálních poměrů nebylo dost dobře možné. Šlo o zásadní průlom hned ze dvou důvodů: jednak se tu otevřel prostor pro volné uvážení soudců, jednak byly opětně brány v potaz třídní či stavovské rozdíly mezi lidmi, které *Traktát* ve svém „geometrickém“ přístupu záměrně ignoroval. Podle Maestra i Tinkové tu zásadní roli sehrál především přirozený konzervatismus lombardských aristokratů, pro něž byla čest stále tou nejvyšší hodnotou, a kteří z toho důvodu nemohli snést představu, že veřejnému výprasku může být stejně dobře vystaven urozený muž jako chudý čeledín.⁸⁷² Bez ohledu na konkrétní pohnutky však v principu šlo o krok správným směrem, neboť závažnost trestu je v některých případech skutečně do značné míry dána pocitu a situaci toho, komu je ukládán. Dobře se to ukazuje především na peněžitých trestech, jejichž tíživost se odvíjí od solventnosti odsouzených. Pokuta v jedné určité výši je něčím zcela jiným pro multimilionáře než pro nezaměstnanou matku, a proto soudce, který by k tomuto rozdílu nepřihlížel a oběma uložil pokutu ve shodné výši, by de facto neměřil rovným metrem. Jinými slovy: skutečná rovnost před zákonem není možná, pokud soudce nevezme v potaz faktickou, již existující nerovnost mezi lidmi. A jestliže takováto nerovnost – byť ne primárně majetková, nýbrž stavovská – v Lombardii mezi lidmi reálně existovala, byl krok kodifikační komise i přes jeho poněkud spornou motivaci v zásadě adekvátní.

Návrh lombardského trestního zákoníku stojí kromě jiného za pozornost také díky způsobu, jakým uchopil kontroverzní otázky prostituce a manželské nevěry. Nevěra měla být podle komise trestána jen tehdy, když k tomu poškozená strana dá podnět, nikoliv z úřední pravomoci. Z toho je jasně znát respekt k autonomii jednotlivce, který sám dovede s ohledem na existující rodinné vztahy nejlépe posoudit, zda se má nešťastná záležitost dostat před soud. Ovšem patriarchální duch zde byl stále přítomný: nevěru ze strany manžela pojímal návrh zákona jako méně nebezpečnou nežli nevěru ze strany manželky. To je princip tradiční (jde takřka o antropologickou konstantu), z hlediska osvícenského myšlení však problematický. Jak upozornil například Marcelo Maestro, lze se například oprávněně ptát, zda větší společenskou škodu nezpůsobí záletník, jehož děti budou vyrůstat mimo manželství a budou vychovávány svobodnou matkou.⁸⁷³

Pokud jde o prostituci, komise zaujala na svou dobu velmi liberální přístup: prostituci se coby nutné zlo rozhodla dekriminlizovat, alespoň tedy za předpokladu, že není prováděna způsobem, který by ve své otevřenosti a skandálnosti mohl ohrožovat veřejné mravy. Komise výslovně prohlásila, že zákaz prostituce by v konečném důsledku vedl k tomu, že by se mladí muži – diplomaticky řečeno – pouze uchýlili k takovým aktivitám, které by počestné dámy a vdané ženy ohrožovaly mnohem zásadněji.

K již zmiňované kontroverzi došlo mezi Beccariou a některými dalšími členy kodifikační komise v otázce trestu smrti. Autor *Traktátu* nově přišel s argumentem justičních omylů a zmiňoval i zkušenost z nedalekého Toskánska, v němž kriminalita po zrušení trestu smrti údajně nestoupala, většinu svých kolegů tím ale přesvědčit nedokázal.⁸⁷⁴ Ti se kromě jiného obávali i migrace zvlášť

⁸⁷² Důsledné rovnostářství *Josefiny* z tohoto důvodu také narazilo v Lombardii na silný odpor: „Navrhované tresty – veřejný výprask (nikdy neužívaný v Lombardii a považovaný za ‚poslední potupu‘), veřejné vystavení provinilce i veřejná práce v okovech bez ohledu na postavení odsouzence, byly nemyslitelné, jak o tom svědčí raporty zasílané různými lombardskými úřady do Vídně na žádost dvora, které například požadovaly odstupňování trestů na základě toho, zda je provinilec šlechtic či ‚osoba nízká‘.“ - Daniela Tinková, cit. 2, str. 76n

⁸⁷³ Srov. Marcelo Maestro, cit. 53, str. 146n

⁸⁷⁴ Beccaria přítom – shodně s dikcí *Traktátu* – připouštěl výjimky, za nichž je trest smrti na místě. Ani to však zbytek komise nepovažoval za dostatečný ústupek a aboličním tendencím učinil přítrž.

nebezpečných zločinců ze zemí, v nichž trest smrti zůstal v platnosti. Spory, které v tomto bodě mezi jednotlivými členy komise existovaly, však nakonec neměly na osud zákoníku zásadní vliv. O něm bylo rozhodnuto jinak a jinde. Pod dojmem revolučních otřesů ve Francii se jeho přijetí stalo nemyslitelným. Zákonodárné dílo, které bylo podle mínění řady právních historiků nejen zajímavé, nýbrž i po legislativně-technické stránce zdařilé, tak zůstalo pouze v archívech.

7. ZÁVĚREM

Zbývá podrobněji naznačit jeden konkrétní způsob, jakým můžeme Beccariovu reformnímu projektu porozumět a ukázat na některé jeho hlubší myšlenkové souvislosti. Beccariu je totiž podle mého soudu možné chápat mj. i jako jednoho z duchovních otců moderního soudcovského formalismu: v jeho pojetí se z justice, a to nejen té trestní, má stát neosobní, de facto mechanizovaný aparát, který se nepotřebuje opírat o tradiční soudcovské ctnosti.

V sekundární literatuře se samozřejmě Beccariově nechuti k jakékoliv formě soudcovské diskrece jistá pozornost věnuje, zpravidla ale tento rys zůstává poněkud ve stínu jeho odporu vůči trestu smrti, tortuře či zdůrazňování významu prevence zločinnosti. Osobně mám za to, že důraz na mechanickou aplikaci zákona je jedním z nejdůležitějších stavebních kamenů celého Beccariova reformního projektu, a že právě v něm musíme hledat významnou příčinu některých jeho selhání. A jak se budu snažit dále naznačit – zejména s odkazem na Theodora W. Adorna a Maxe Horkheimera – v jistém smyslu v tom můžeme spatřovat i jeden z konkrétních projevů obecnější tendence osvícenského myšlení, které sice usiluje o svobodu, ale musí přitom čelit nereflektovaným nástrahám odcizení a z něj povstávající nesvobody. Na dalších řádcích se proto pokusím v širším kontextu západní právní a morální filosofie ukázat, co Beccarioův pokus o spoutání soudců literou zákona znamenal, a nabídnout interpretaci, podle níž právě důraz na neosobní výkon spravedlnosti představuje zásadní slabinu Beccariova – jinak v zásadě pozitivního – reformního záměru. Ve zviditelnění tohoto aspektu Beccariova myšlení a také v jeho zařazení do širšího myšlenkového rámce, s nímž nebývá běžně spojován, je pak možné spatřovat původní přínos této práce. Nakolik je takovýto výklad podnětný a nakolik vrhá na Beccariovo učení nové světlo, pochopitelně nechávám na posouzení samotných čtenářů.

Vedle toho se v této části textu stručně vyjádřím ke způsobu, jakým Beccariovo dílo interpretuje Michel Foucault, neboť jeho výklad se dodnes v odborném diskursu těší značnému vlivu. Není v mých silách (ani schopnostech) vést s Foucaultovou teorií zrodu „disciplinární společnosti“ komplexní polemiku – omezím se zde pouze na několik dílčích kritických poznámek ke způsobu, jakým Foucault v díle *Dohlížet a trestat* interpretuje samotné Beccariovo vystoupení. Především se budu snažit ukázat, že vztahovat na Beccariovo dílo základní Foucaultovu tezi, podle níž osvícenským reformátorům ve skutečnosti nešlo o humanizaci trestního systému, nýbrž o vytvoření podmínek pro efektivnější kontrolu a disciplinaci občanů, není prosto problému.

7.1 Foucaultův Beccaria – několik kritických poznámek

Foucault se o základní povaze osvícenské trestněprávní reformy ve svém díle vyslovil hned na několika místech, reprezentativní jsou například tato jeho slova: „Po celé 18. století uvnitř i vně soudního aparátu, v každodenních trestních praktikách, stejně jako v kritice institucí lze sledovat, že se formuje nová strategie vykonávání moci trestat. A ‚reforma‘, tak jak se formuluje v teoriích práva či jak je schematicky podána v jednotlivých projektech, je, řečeno jasně, politickým nebo filosofickým obnovením této strategie s prvotními cíli: učinit trestání a potlačení nezákonností pravidelnou funkcí, koextenzivní se společností; trestat nikoliv méně, nýbrž lépe; trestat možná s menší přísností, avšak proto, aby se trestalo s větší univerzálností a nutností; vpravit moc trestat hlouběji do těla společnosti.“⁸⁷⁵

⁸⁷⁵ Michel Foucault, cit. 10, str. 130; Rovněž srov. text supra note 11; Zcela jasně se pak Foucault vyjadřuje například ještě i zde: „Změnit cíl a zvolit jiné měřítko. Definovat novou taktiku k dosažení tohoto cíle, který je nyní mnohem subtilnější, ale také širěji rozprostřen v sociálním poli. Nalézt nové techniky, které přizpůsobí trestání tomuto cíli a

Trestní reformátoři tedy podle Foucaulta primárně neusilovali o humanizaci trestního systému, nýbrž o jeho efektivnější, racionálnější fungování, umožňující snazší disciplinaci narůstající masy obyvatelstva. Trestní represe již v tomto pojetí nemusela (a ani neměla) být prvoplánově krutá, ale jen mnohem přesněji dávkovaná, tak aby celý trestní systém fungoval jako dobře seřízené soukolí, produkující „disciplinované“ občany. Vzletná slova reformátorů o dřívějším „barbarství“, „krutosti“ apod., které má nahradit osvícená „mírnost“ a „humanita“, proto Foucault chápe spíše jen jako rétorické ospravedlnění tohoto záměru.⁸⁷⁶

V očích Michela Foucaulta, který v tomto ohledu nikdy nezastíral zejména významnou inspiraci myšlením Nietzscheovým, jsou pojmy „spravedlnosti“, „humanity“ apod. důsledně podřízeny prvotním (a důležitějším) zákonitostem mocenských vztahů.⁸⁷⁷ Pokud chceme fungování lidské společnosti porozumět správně, musíme podle něj především pečlivě sledovat konkrétní konfiguraci těchto vztahů a s tímto zřetelem pak nahlížet i na všechny proklamace filosofů, kteří v rámci této konkrétní konfigurace formulovali své myšlenky. Jak už jsem předesílal, ačkoliv takovýto přístup považuji za sporný,⁸⁷⁸ nebudu s ním v této práci vést polemiku.⁸⁷⁹

I pokud bychom však na Foucaultův výklad bezvýhradně přistoupili, zůstává otázkou, zda jej máme důsledně uplatňovat i vůči samotnému Beccariovi a spatřovat v něm jednu z hlavních symbolických postav – ne-li postavu úplně nejhlavnější – nově formulované disciplinační „trestní ekonomie“, což Foucault činí.⁸⁸⁰ Výhrada je zde v zásadě dvojího druhu: 1. Některé teze o disciplinaci lze mnohem přesvědčivěji vztáhnout na jiné osvícenské právní myslitele, v první řadě na Jeremyho Benthama. 2. V konkrétním znění Beccariova textu můžeme vedle pasáží, jež Foucaultovu tezi podporují, nalézt i několik částí, jež jsou s ní spíše v rozporu.

Ad 1:

Nakolik je Foucaultova teze adekvátní v případě celého širokého spektra osvícenských myslitelů a reformátorů, se necítím povoláný posoudit. K tomu mi scházejí detailnější znalosti jejich díla i jejich (eventuálních) praktických kroků. Domnívám se nicméně, že pokud některý myslitel svým dílem dává Foucaultově teorii za pravdu, potom je to spíše než Beccaria Jeremy Bentham. Ten ve

změní jeho účinky: Stanovit nové principy regulace, zpřesnění a univerzalizace umění trestat. Homogenizovat jeho aplikace. Snížit jeho ekonomické a politické náklady pomocí zvýšení jeho efektivnosti a rozmnožením oblastí aplikace. Zkrátka konstituovat novou ekonomii a novou technologii trestající moci: to jsou bezpochyby základní *raisons d'être* reformy trestního práva v 18. století.“ - Michel Foucault, cit. 10, str. 140

⁸⁷⁶ Srov. Katerina Deligiorgi, cit. 371, str. 173

⁸⁷⁷ K tomu srov. např. Katerina Deligiorgi, cit. 371, str. 174

⁸⁷⁸ S trochou nadsázky bych tento přístup připodobnil k metodologii moderní freudovské psychoanalýzy, která většinu našich vědomých konceptů chápe jen jako racionalizaci nevědomých, v konečném důsledku pohlavních sil. S již o něco větší nadsázkou v něm pak spatřuji (podstatně) sofistikovanější obdobu některých současných konspiračních teorií, které rovněž nikdy z principu nedůvěřují tomu, co se říká, a namísto toho vždy hledají, co je takzvaně „za tím.“

⁸⁷⁹ Na některé dílčí – zejména chronologické – nesrovnalosti ve Foucaultově pojetí, jichž si povšiml Robert Muchembled, jsem již upozornil výše (supra note 86). Podnětnou kritiku Foucaultovy koncepce, která podle něj trestní záležitosti nemístně redukuje jen na otázky moci a kontroly a význam jakýchkoliv jiných morálních hodnot a „společenských sentimentů“ v zásadě vylučuje, nabízí například významný současný sociolog práva a kriminolog David W. Garland. Srov. David W. Garland, *Punishment and Modern Society: A Study in Social Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1990, str. 132, 144n, 167nn

⁸⁸⁰ Nejde tu přitom jen o můj osobní dojem: v sekundární literatuře se lze s názorem, že Beccaria pro Foucaulta reprezentuje bezmála esenci disciplinující „trestní ekonomie“, setkat častěji. Srov. např. Bernard E. Harcourt, cit. 43, str. 57; Příznačná je i skutečnost, že když Foucault ve svém textu vyjmenovává jednotlivé trestní reformátory, kterým si dosavadní teoretici vesměs zvykli vzdávat hold, ale které on hodlá dále nahlížet podstatně jiným prismaem, symbolicky uvádí Beccaria na prvním místě, a to nikoliv z důvodů abecedního pořadí. Srov. Michel Foucault, cit. 10, str. 121

svém vlivném, stejnojmenném textu⁸⁸¹ přišel s konceptem vězeňského zařízení *Panopticon*. Zvolený název odrážel skutečnost, že v něm měli být všichni vězni (*pan-*) podrobeni neustálému dohledu (*-opticon*). Bentham otevřeně usiloval o to získat nad myslí jednotlivých vězňů co možná největší kontrolu, díky které nebudou už dřívější řetězy a okovy třeba.

V tomto konceptu nápravné instituce, který se mimochodem v praxi významným způsobem uplatnil a třeba pojetí vězeňské architektury ovlivňuje v řadě států světa dodnes, může Foucault právem spatřovat ztělesnění disciplinačních snah osvícenců: „Tento uzavřený, rozkouskovaný, ve všech svých bodech kontrolovaný prostor, kde jsou jednotlivci vsazeni na vymezené místo, kde jsou kontrolovány i ty nejmenší pohyby, kde jsou všechny události zaznamenávány, kde centrum a periferii propojuje nepřetržitá činnost zapisování, kde moc působí nerozděleně podle souvislého hierarchického schématu, kde je každý jednatel neustále vyhledáván, zkoušen a distribuován v prostředí živých, nemocných a mrtvých – to vše utváří kompaktní model disciplinárního dispozitivu.“⁸⁸²

Bentham si Beccarii velmi vážil (dokonce o něm hovořil jako o „evangelistovi rozumu“⁸⁸³) a mnoho jeho myšlenek přijal za své. V řadě otázek, ať už to bylo třeba Beccariovo společenskosmluvní zdůvodnění práva trestat, jeho koncepce dokazování či jeho argumentace v otázce trestu smrti, se však od italského myslitele odlišoval, volil jiné (důsledně utilitární) typy argumentů a někdy dospíval i ke zcela odlišným závěrům.⁸⁸⁴ V některých záležitostech se pak vydával i na půdu, na níž Beccaria nevkročil, a přicházel s myšlenkami zcela novými, což je také případ projektu věznice *Panopticon*. Mohli bychom snad konstatovat, že Beccaria svým vystoupením pro tuto Benthamovu myšlenku vytvořil určitý prostor, tvrdit však, že je jejím přímým původcem, by ale podle mého soudu bylo podobně zjednodušující, jako když někdo hledá původ všech podstatných Marxových myšlenek v systému Hegelově. Beccaria a Bentham měli mnoho společného, v lecčems se ale i lišili – zatímco Benthama takto můžeme na základě jeho konkrétních textů právem označovat za jednoho z duchovních otců moderní disciplinace, u Beccarii to tak jednoznačné není. Osobně mám za to, že Michel Foucault v této otázce dostatečně nerozlišuje, a že jeho soud je příliš paušální. To se také budu snažit alespoň částečně doložit v následujícím bodu.

Ad 2:

Nahlíženo nepředpojatě, v Beccariově myšlení lze bezpochyby vysledovat určité tendence, které správnost Foucaultovy teze podporují. Jde zejména o navrhované nahrazení trestu smrti trestem doživotních galejí, jak o něm byla řeč výše. Tento krok lze za určitých okolností pochopit jako ústup od starodávné krutosti směrem k moderní sofistikovanější represí, která není již prvoplánově „krvelačná“, ale která se „duše i těla“ poddaného zmocňuje promyšleněji a účinněji. Trestanci měli podle Beccariových představ vykonávat velmi těžkou, úmornou práci, z níž mohla mít společnost nebo nějaká její konkrétní zájmová skupina prospěch (to by mimochodem odpovídalo Foucaultovu „ekonomickému“ vidění) a zároveň měli být na očích celé široké veřejnosti, která pod vlivem tohoto odstrašujícího příkladu měla uvykat kázní. Tato myšlenka představuje patrně nejsilnější důvod, proč bychom Foucaultovu „disciplinační“ tezi mohli oprávněně vztáhnout i na samotného Beccariu, a proč bychom pak také mohli jeho humanistické proklamace chápat jen jako rétorickou

⁸⁸¹ Srov. Jeremy Bentham, *Panopticon; Or, The Inspection House*, Dublin: Thomas Byrne, 1791

⁸⁸² Michel Foucault, cit. 10, str. 277n; Podrobněji k Benthamovu pojetí i jeho „foucaultovské“ reflexi srov. zejména Malik Bozzo-Rey, *Social Control and the Legal Panoptic Paradigm*, in: Anne Brunon-Ernst (ed.), *Beyond Foucault: New Perspectives on Bentham's Panopticon*, Farnham: Ashgate, 2012, str. 161nn

⁸⁸³ Bernard E. Harcourt, cit. 43, str. 37

⁸⁸⁴ K tomu srov. zejména Jean-Pierre Cléro, *Penal Theory without the Panopticon*, in: Anne Brunon-Ernst (ed.), cit. 882, str. 93nn

„zástěrku“⁸⁸⁵ pro vybudování nového, sofistikovanějšího systému ovládnutí člověka.

Na druhé straně nalezneme v *Traktátu* i pasáže, které s Foucaultovou tezí buď v úplném souladu nejsou, nebo jí i výslovně odporují. V první řadě je třeba poukázat na fakt, že Beccaria s trestem záměrně nespojuje žádný „reformativní“ účel: individuální nápravu pachatele skrze změnu jeho myšlení i jeho základních návyků pokládá za nereálnou.⁸⁸⁶ Disciplinační efekt trestu tedy v jeho případě přichází v úvahu pouze ve smyslu generální prevence. V daném ohledu tedy Beccaria do Foucaultova rámce zapadá jen částečně.

V této souvislosti je rovněž vhodné připomenout interpretaci Franca Venturiho, který si je dobře vědom jisté ambivalence Beccariova myšlení, v němž se humanismus mísí s utilitárními principy racionální kalkulace, aniž by v něm jedna z těchto tendencí získala zcela navrch.⁸⁸⁷ Venturi si také podrobněji všímá reakce dominikánského mnicha Ferdinanda Facchineiho, který nedlouho po vydání *Traktátu* podrobil Beccariovy myšlenky kritice z vyhraněně tradicionalistických pozic a kromě jiného tu Beccariu nazval „socialistou“. Podle Venturiho šlo o jedno z prvních použití tohoto výrazu ve známých dějinách, přinejmenším tedy v národním jazyce.⁸⁸⁸ Facchinei s ním však nespojoval význam, na jaký jsme dnes zvyklí. Socialistou zde nebyl míněn zastánce společenského vlastnictví ani přerozdělování a zvýšené ingerence státu do ekonomiky, nýbrž myslitel, prosazující společnost (societu) rovných a svobodných občanů. Takovouto představu považoval Facchinei nejen za naivní, ale dokonce za vysloveně nebezpečnou. Domníval se, že narušení tradiční – podle něj přirozené – hierarchie mezi lidmi povede ke společenskému rozvratu. Odmítal, že by obyčejní poddaní byli na svobodu připraveni, přisuzovat jim rovný status zásadně odmítal, a Beccariův „egalitární liberalismus“ (Venturi), rušící tolik potřebnou kázeň, tak pro něj byl zcela nepřijatelný. Bez ohledu na to, zda byly tyto výhrady oprávněné, můžeme konstatovat, že to, co měl Facchinei autorovi *Traktátu* za zlé, se s disciplinačním záměrem zcela neslučuje. A nutí nás to se ptát, zda Beccaria kritizoval jen nerovnost před zákonem nebo i společenskou nerovnost v obecnějším slova smyslu. Ve Foucaultově pojetí je totiž disciplinaci možné chápat kromě jiného i jako nástroj upevnění ekonomické a společenské nerovnosti.⁸⁸⁹

⁸⁸⁵ Srov. Katerina Deligiorgi, cit. 371, str. 174

⁸⁸⁶ Tohoto nesouladu mezi Foucaultovou teoretickou proklamací a konkrétní dikcí Beccariova díla si povšiml například i australský historik Keith Windschuttle. Srov. Keith Windschuttle, *Foucault as Historian*, in: Robert Nola (ed.), *Foucault*, Oxon: Routledge, 2013, str. 26; Foucault ve svém díle na druhé straně netvrdí, že by všichni osvěcenci trestní reformátoři byli strůjci moderního vězeňství, spíše jen naznačuje cestu, která od jejich reformních návrhů vedla k pozdějším projektům kázní jako byla například ta filadelfská (srov. subkapitulu 6.5). Moderní vězení Foucault líčí jako disciplinační instituce nového druhu, která se snaží s pomocí precizně koncipované techniky zasáhnout celou delikventovu osobnost a systematicky s ní pracovat. Odsouzený je takto veden ke konformitě, musí se podrobit jasně stanoveným normám. Aby se to podařilo, „trestní pedagogové“ na něj uplatňují takové postupy, které předtím měly své místo prakticky jen v armádě nebo v kláštorech. Oproti dřívějšímu pojetí, v němž uvěznění sloužilo převážně vazebním účelům nebo jako specifický nástroj vymáhání dluhů, představuje tento cíl zcela novou kvalitu. Podobně jako třeba na nemocnice, veřejné školy či ústavy pro duševně choré tak Foucault hledí na novodobá vězení jako na významnou součást celého důmyslného aparátu ovládnutí, bez něž se moderní společnost neobejde. (K tomu srov. např. Marcelo Hoffman, *Foucault and Power: The Influence of Political Engagement on Theories of Power*, str. 26nn) Je nicméně sporné, zda zrovna Beccaria, jenž byl vůči nápravné funkci trestu vysloveně skeptický, má sloužit za příklad myslitele, který k tomuto disciplinárnímu působení na nepoddajné (nebo hůře poddajné) jedince otevřel cestu. A to i s vědomím, že například tvůrce amerického vězeňského systému (Benjamin Rush aj.) chovali k Beccariovi velký obdiv a jeho základní principy zákonnosti, racionální kalkulace či důrazu na obecnou prevenci tvořily nezpochybnitelný základ jejich úvah.

⁸⁸⁷ Srov. zejména Franco Venturi, cit. 14, str. 100nn

⁸⁸⁸ Jako první údajně toto slovo užil – ještě v latině – německý benediktin Anselm Desing (1699-1772), když kritizoval novodobé teoretiky přirozeného práva jako byl například Samuel Pufendorf. Tito teoretici se podle něj dopouštěli omylu v tom, že původ přirozeného práva spatřovali nikoliv v Boží vůli, nýbrž v lidské *socialitas* – odtud ono užití výrazu „socialista“. Srov. Franco Venturi, cit. 14, str. 103n

⁸⁸⁹ Srov. Marcelo Hoffman, cit., str. 56n

V tomto ohledu je především třeba znovu připomenout některé dříve citované pasáže *Traktátu*, které se s Foucaultovou interpretací podle mého názoru příliš neslučují (některé z nich jí snad i přímo odporují). Když člověk pohlédne do dosavadních dějin, podle Beccarii v nich „uvidí lidstvo úpící pod nesmiřitelnou pověrou; najde pokladnice zlata, trůny vládařů zbarvené krví lidskou k vůli lakomosti a ctižádosti několika málo jednotlivců; najde zatajené zrady, veřejné ubíjení; pozná, že každý šlechtic je tyran lidu poddaného; pozná konečně, že služebníci pravdy evangelické potřísňují krví lidskou ruce své, jimiž každého dne dotýkají se Boha, bytosti nejmírnější.“⁸⁹⁰ Dále tu Beccaria kritizuje i skutečnost, že „zákony, které přece jsou aneb měly by býti smlouvami lidí svobodných, nebyly po většině nežli nástrojem vášní několika osob.“⁸⁹¹ Proto také vyzývá zákonodárce k jednoznačnému kroku: „Učiňte, aby zákony podporovaly ne tak třídy lidí, jako lidi samy.“⁸⁹² Výmluvný je i tento úryvek: „Jaké jsou to zákony, kterých mám si vážiti; které nechávají tak velkou prostoru mezi mnou a bohatým? On mi odpírá peníz, který hledám, a neposkytuje mně práci, kterou hledám a které on nezná! Kdo učinil tyto zákony? Lidé bohatí a mocní, kterým nikdy se neuráčilo navštívit špinavého chudáka, kteří nikdy nerozdělovali chléb zplesnivělý mezi nevinné úpějí děti hladovějící a slzíci manželky.“⁸⁹³ Beccaria nicméně nezůstává jen u diagnózy daného stavu, ale nabízí i možný recept k nápravě: „Zlomme tato pouta osudná větší části lidstva a užitečná pouze málo vyvoleným a nevšímavým tyranům; udeřme na nespravedlnost u jejího pramene. Vráťím se do svého stavu přirozené odvislosti, budu žítí svobodně a šťastně po nějaký čas z plodů své odvahy a své podnikavosti: přijde snad den bolesti a zármutku za mnohá léta svobody a rozkoše. Jsa králem malého počtu lidí, opravím omyly štěstěny a uvidím, jak tito tyranové zblednou a třásti se budou v přítomnosti těch, které v urážlivé své pýše cenili níže svých koní a svých psů.“⁸⁹⁴

Beccaria nám tu mocné a privilegované tedy představuje de facto jako třídu, která v první řadě střeží vlastní zájmy, a záměrně proto udržuje prostý lid ve stavu vynucené poslušnosti, pro něj nevýhodné. Zejména poslední dva citované úryvky v tomto ohledu bezmála připomínají pozdější radikální marxistickou kritiku, podle níž je formální rovnost před zákonem pouhým „buržoazním“ výmyslem maskujícím faktickou společenskou nerovnost a třídní vykořisťování. Jednání „bohatých a mocných“, které tu Beccaria otevřeně kritizuje, lze přitom pochopit také jako jistou formu „disciplinace“ – tedy alespoň co do jeho podstaty a základního účelu, samozřejmě nikoliv co do konkrétní techniky ovládnutí (ta moderní je o poznání rafinovanější a „techničtější“). Je pak ovšem otázkou, jak se tento Beccariův přístup slučuje s interpretací Foucaultovou. Foucault se s touto polohou Beccariova díla ve své práci nijak nevypořádává – v zásadě si z jeho textu vybírá jen ty myšlenky, které s jeho základním interpretačním přístupem konvenují. Osobně mám za to, že pokud by Beccaria skutečně důsledně usiloval o vybudování nové „disciplinační“ trestní ekonomie, takovéto věty by do svého díla vůbec nezařadil. V ortodoxně „foucaultovském“ duchu lze jistě odvětit, že konkrétní slova, která mnohdy slouží jen jako „mimikry“, znamenají mnohem méně než reálné mocenské vztahy v jejich pozadí. Pokud však na takovýto výklad přistoupíme, zůstává otázkou, zda lze potom vůbec smysluplně diskutovat o jakémkoliv filosofickém textu a myšlenkách do něj vtělených. Toto však již nechávám na posouzení samotných čtenářů.

7.2 Beccaria a problém soudcovského formalismu

⁸⁹⁰ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 16

⁸⁹¹ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 6

⁸⁹² Cesare Beccaria, cit. 1, str. 97

⁸⁹³ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 48

⁸⁹⁴ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 48

Způsob, jakým Foucault promýšlí podstatu osvícenského trestněprávní reformy, je i přes uvedené výhrady, které se nadto týkají především jeho vztahu k Beccariovi, nepochybně cenný. Není to však jediný možný způsob. Rád bych proto na následujících řádcích zprostředkoval ještě i poněkud odlišnou perspektivu, z níž se lze na Beccariovo myšlení a obecně i na osvícenskou reformní snahu rovněž podívat a dojít k o něco jiným závěrům. Velkou inspiraci mi v tomto ohledu bylo především myšlení Theodora W. Adorna a Maxe Horkheimera.

Adorno a Horkheimer ve své *Dialektice osvícenství* napsali: „Nemáme žádnou pochybnost – a v tom spočívá naše *petitio principii* –, že svoboda ve společnosti je neoddelitelná od osvícenského myšlení. Věříme však, že musíme stejně zřetelně poznat, že pojem právě tohoto myšlení – neméně než konkrétní historické formy, instituce společnosti, do nichž se zapletlo – již obsahuje zárodek onoho regresu, k němuž dnes všude dochází. Nepřijme-li osvícenství do sebe reflexi tohoto regresivního momentu, zpečetuje si svůj vlastní osud.“⁸⁹⁵ Autoři knihu psali během druhé světové války v americkém exilu, kam se uchýlili před nacistickou diktaturou. Moderní totalitarismus, včetně hrůz holocaustu, pro ně přitom nepředstavoval nahodilou „živelní pohromu“, která náhle postihla jinak kultivovanou a zdravou evropskou společnost, naopak: jeho kořeny podle nich byly podstatně hlubší, sahající právě až do osvícenství.⁸⁹⁶ V tomto smyslu si také vytyčili poměrně ambiciózní úkol: „Nepředsevzali jsme si ve skutečnosti nic menšího než objevit, proč lidstvo, místo aby vstoupilo do skutečně lidského stavu, upadá do nového druhu barbarství.“⁸⁹⁷

Osvícenské myšlení, které ve svém emancipačním úsilí směřuje k co největší svobodě a snaží se úplně vymanit z moci mytologie, podle Adorna s Horkheimerem do (jiné, ale příbuzné formy) mýtu paradoxně znovu upadá a svou instrumentální racionalitou svobodu ohrožuje. To proto, že osvícenský pokrok má v sobě již předem zakódován určitý „destruktivní prvek“.⁸⁹⁸ Jak přesně máme tento „prvek“ pochopit? Myšlení Adorna s Horkheimerem rozhodně nevyniká velkou systematičností, v některých chvílích je – podobně jako například myšlení Heideggerovo – svou podstatou téměř až básnické. Navíc je velmi vrstevnaté, a jedné a téže otázky se napříč celým textem dotýká rozmanitým způsobem. I přesto si dovoluji – mj. s odkazem na shodnou interpretaci Kateriny Deligiorgi⁸⁹⁹ – tvrdit, že základní původ tohoto „destruktivního prvku“ spatřují Adorno s Horkheimerem ve způsobu, jakým se moderní přírodní vědy (pro většinu osvícenců posvátné)

⁸⁹⁵ Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektika osvícenství: Filosofické argumenty*, Praha: OIKOYMENH, 2009, str. 13

⁸⁹⁶ Autoři takto dokonce tvrdí, že „příčinu upadnutí osvícenství do mytologie netřeba hledat ani tak u nacionalistických, pohanských a dalších moderních mytologií, vymyšlených právě za účelem tohoto upadnutí, nýbrž v osvícenství samotném, které ztuhlo ve strachu před pravdou.“ - Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, cit. 895, str. 13; Na jiném místě (str. 20) se pak dokonce vyslovují v tom smyslu, že samo osvícenství je totalitární, a přicházejí s některými velmi odvážnými příklady: „Horda, jejíž princip se bezpochyby vyskytuje v organizaci Hitlerjugend, není žádný návrat ke starému barbarství, nýbrž triumf represivní egality, rozvinutí rovnosti práva k bezprávní prostřednictvím rovných.“ - Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, cit. 895, str. 26; *Dialektika osvícenství* pochopitelně není knihou historiografickou – v mnohých hodnoceních, která v ní můžeme nalézt, by řada historiků (přinejmenším z metodologického hlediska) patrně shledala jistý nebezpečný anachronismus. Adorno a Horkheimer se ale ve své práci vydávají odlišným směrem. Nepředkládají nějakou ucelenou teorii osvícenství, ale spíše svobodně promýšlejí celou duchovní tradici západu a upozorňují na některé skryté sociologické, psychologické i obecně filosofické souvislosti, jichž si většina předchozích interpretů nepovšimla. Kniha má takto vcelku úctyhodný záběr – od rozboru antických bájí, přes de Sadvu Juliette až po analýzu moderního reklamního a zábavního průmyslu. Sám přitom zdaleka všechny vývody autorů nepřejímám, mnohé z nich dokonce považuji za přehnaně spekulativní a příliš kategoricky formulované (to se týká například i výroků citovaných v této poznámce). Pro potřeby této práce se nicméně zaměřuji jen na jednu z jejich základních tezí, totiž že racionalizace a schematizace živé skutečnosti, které měly být podle osvícenců zárukou svobody, nakonec paradoxně vedly k odlišné formě nesvobody. A jak se budu snažit ukázat dále, nahlédnout moderní soudcovský formalismus tímto prizmatem, může být podnětné.

⁸⁹⁷ Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, cit. 895, str. 11

⁸⁹⁸ Srov. Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, cit. 895, str. 13

⁸⁹⁹ Srov. Katerina Deligiorgi, cit. 371, str. 161nn

zmocňují živé přírody. Příroda přitom byla tradičně něčím, čeho se lidé obávali jakožto nevyzpytatelné síly, která je přesahuje a která má nad nimi v konečném důsledku prakticky neomezenou moc. S příchodem novověku, jak jsme už viděli v subkapitole 4.2, se ale přístup k přírodě zásadním způsobem změnil: vědci jí začali „klást otázky“, podrobovat ji řízeným experimentům, a to nejen proto, aby pochopili, na jaké bázi funguje, ale i proto, aby ji pomohli ovládnout.

Tento přístup, který tedy de facto usiluje o jistý druh „dominance“ nad přírodou, se podle Adorna s Horkheimerem postupně promítl i do ostatních sfér života a stal se z něj jeden ze základních principů osvícenského myšlení. Tak jako osvícenci obdivovali přírodní vědce pro jejich snahu ovládnout a kontrolovat přírodní síly, sami se snažili obdobným způsobem podrobit a spoutat veškeré domnělé předsudky a pověry, z jejich pohledu iracionální a stejně obtížně kontrolovatelné. Touha porozumět „přirozeným procesům“, odhalit jejich zákonitosti a získat nad nimi vládu se tak stala hybnou silou osvícenství i modernity jako takové.⁹⁰⁰

Adorno s Horkheimerem nepojmenovali svou knihu *Dialektika osvícenství* bezdůvodně: výše popsaný pohyb má totiž podle nich v sobě implicitně zakódován jistý protipohyb, jehož si sami osvícenci nebyli plně vědomi. V dialektickém pnutí se tu jejich racionálně-instrumentální snaha podrobit si přírodu i celou živou skutečnost obrací proti sobě samé.⁹⁰¹ Ukazuje se, že tato snaha v konečném důsledku představuje podobně neovladatelnou sílu.⁹⁰² Autoři se v této věci vyslovují jasně: „Každý pokus zlomit přírodní nutnost narušením přírody jen o to hlouběji upadá do přírodní nutnosti. Tak proběhla dráha evropské civilizace. Abstrakce, nástroj osvícenství, se ke svým objektům chová jako osud, jehož pojem vylučuje: jako likvidace.“⁹⁰³ S pomocí různých – vesměs vhodně zvolených příkladů – se pak Adorno s Horkheimerem na mnoha místech pokoušejí konkrétně ukázat, „jak podřízení všeho přírodního samovládnému subjektu nakonec ústí právě v panství slepě objektivního, přírodního.“⁹⁰⁴ Ve sféře společenských vztahů je pak nevyhnutelným důsledkem tohoto sklonu i jistá „byrokratizace“ a odosobnění mocenského aparátu.⁹⁰⁵

Smyslem této práce pochopitelně není detailně zkoumat Adornovo a Horkheimerovo spleťté myšlení a prověřovat, zda jejich výše popsaná – nutno říci, že značně pesimistická, ale podle mého soudu v základu přesná – teze může v kritické polemice bezzbytku obstát,⁹⁰⁶ nýbrž se jen v jejím světle podívat na jeden konkrétní aspekt Beccariovy trestněprávní koncepce. Domnívám se totiž, že Beccariovu touhu důsledně podrobit soudce neosobní moci zákona můžeme pochopit jako bytostný výraz důležité tendence osvícenského myšlení přesně v tom smyslu, jak ji Adorno s Horkheimerem pojmenovali.

Jak jsme již viděli, Beccaria, rovněž inspirován principy přírodních věd, se snažil sjednat v otázkách zločinu a trestu co největší možnou – řečeno jeho vlastním jazykem „geometrickou“ – přesnost a eliminovat vše, co dnes zpravidla označujeme jako „lidský faktor“. Bedlivě vnímal svévoli, která byla v předosvícenské justici při rozhodování sporů o právo často přítomná, a kterou

⁹⁰⁰ Srov. Katerina Deligiorgi, cit. 371, str.

⁹⁰¹ „Lidé se chtějí naučit od přírody to, jak ji využívat, aby ji naprosto ovládli. Nic jiného nemá smysl. Osvícenství, bezohledné vůči sobě samému, spálilo i poslední zbytky svého vlastního sebevědomí.“ - Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, cit. 895, str. 18

⁹⁰² Srov. Katerina Deligiorgi, cit. 371, str. 165

⁹⁰³ Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, cit. 895, str. 26

⁹⁰⁴ Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, cit. 895, str. 15

⁹⁰⁵ Srov. Katerina Deligiorgi, cit. 371, str. 165

⁹⁰⁶ K některým kritickým výhradám srov. např. Katerina Deligiorgi, cit. 371, str. 166n; Karin Bauer, *Adorno's Nietzschean Narratives: Critiques of Ideology, Readings of Wagner*, Albany: State University of New York Press, 1999, str. 31n; Albrecht Wellmer, *Reason and Utopia and the Dialectic of Enlightenment*, in: Richard Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1985, str. 50n

bychom mohli v jistém smyslu chápat jako společenskou obdobu oné nespoutané přírodní síly, o níž byla řeč výše. Rozhodl se proto tuto sílu ve jménu individuální svobody a „co největšího štěstí pro co největší počet“ spoutat. Trestní systém z toho důvodu konstruoval jako důsledně neosobní, de facto byrokratický aparát, v němž soudce ctí pravidla „sylogismu“, a je tak pouze poslušným vykonavatelem dostatečně přesných zákonných norem (srov. výklad v subkapitole 5.5).

Podobně jako on o celé věci již dříve uvažoval i Montesquieu, pro nějž byli soudcové „jen ústa, kteří citují text zákona, lidé bez vůle, kteří nemohou zmírnit moc ani přísnost zákonů.“⁹⁰⁷ V přehledném systému psaného práva, které je jasným vyjádřením suverénní vůle zákonodárce a které nepřipouští žádné dvojznačnosti, spatřoval nejspolehlivější garanci individuální svobody a mnozí další osvícenci (včetně Beccarii, který v této věci formuloval svou velmi vlivnou větu o soudcovském „sylogismu“) ho v tom následovali. Montesquieu také otevřeně obhajoval celou řadu procedurálních formalit, které sice běh spravedlnosti možná zdržují, ale které podle něj v konečném důsledku účinně brání soudcovské zvlsti: „Stále se slyší, že by se mělo soudit všude tak, jak je tomu v Turecku. Nejlépe tedy pochopil věci, na nichž lidem nejvíce záleží, nejnevědomější národ na světě? Zkoumáme-li soudní formality vzhledem k tomu, jak se občan namáhá, aby dostal zpět to, co mu náleží, nebo aby se mu dostalo zadostiučinění za nějakou urážku, shledáte, že je jich jistě přespříliš. Jestliže se na ně díváte ve spojitosti se svobodou a bezpečností občanů, najdete jich často příliš málo; uvidíte, že útrapy, výdaje, průtahy a docela nebezpečí při vymáhání spravedlnosti jsou cena, kterou platí občan za svou svobodu.“⁹⁰⁸

Beccaria toto formalistické myšlení podle mého soudu ale dovedl ještě o stupeň dále. Především zformuloval svou zásadu „sylogismu“ (srov. subkapitolu 5.5), která se stala základním modelem „kognitivistického“ a „formalistického“ rozhodování soudních sporů, v němž se činnost soudce omezuje toliko na mechanickou subsumpci konkrétního skutkového případu pod obecnou normu. Navíc se v této věci nerozpakoval snést i některé rétoricky působivé argumenty. Alespoň jeden z nich, vyvracející představu, že by soudce měl jakkoliv přihlížet k duchu zákona, si je tu dobré znovu připomenout: „Duch zákona byl by tudíž výsledkem dobré nebo špatné logiky soudcovy, lehkého nebo nezdravého porozumění; závisel by na mohutnosti jeho vášně, slabosti toho, kdo trpí, na stycích soudce s uraženým a na všech těch nevysvětlitelných mocích, které zaměňují zevnějšek každého předmětu v tékavé mysli člověka. Proto vidíme, že osud občana mění se častokrátě přechodem od jednoho soudu ke druhému, že život nešťastníkův jest obětí nepravého rozumování anebo nahodilého rozkvašení, nálady soudcovy, který považuje za zákonitý výklad nejasný důsledek této veškeré spletité řady poznání, které jemu víří v hlavě.“⁹⁰⁹ Závěr, který z tohoto vyvodil, byl velmi radikální: soudcovská diskrece je z principu nebezpečná, a nesmí mít proto v právním systému místo.⁹¹⁰

Pozice, kterou Beccaria ve věci zachovávání litery zákona v textu *Traktátu* zastává, by šlo jazykem současné právní filosofie popsat jako „radikální formalismus“. Ten má v jeho pojetí umožnit, aby celý trestní systém operoval jako technicky racionální stroj, na jehož pravidelnost se mohou občané (na rozdíl od „nahodilého rozkvašení, nálady soudcovy“) skutečně spolehnout, a těšit se tak maximální možné míře svobody. Tento přístup, na první pohled vcelku logický, má nicméně i některá významná úskalí, v nichž se podle mého názoru přesně zrcadlí výše popisovaný paradox

⁹⁰⁷ Charles-Louis Montesquieu, cit. 446, str. 198

⁹⁰⁸ Charles-Louis Montesquieu, cit. 446, str. 108n

⁹⁰⁹ Cesare Beccaria, cit. 1, str. 13

⁹¹⁰ Tento obecný sklon se přitom u Beccarii odrazil i v některých dalších trestněprávních otázkách. Jak jsme již výše viděli, v *Traktátu* takto například odmítal při stanovování trestu přihlížet k osobním poměrům pachatele. Závažnost zločinů navrhoval posuzovat striktně podle míry škody, kterou společnosti způsobují, a vůbec nezohledňovat pachatelovu míru zavinění či jeho konkrétní pohnutky. Odpor vůči příliš „subjektivní“, a proto z povahy nebezpečné volné úvaze soudců tedy skutečně prostupuje napříč celým jeho dílem.

osvícenského myšlení, usilujícího o co největší svobodu, ale nakonec opětně upadajícího do nesvobody.

Než se však dostaneme k detailnějšímu popisu těchto úskalí, musíme nejprve vyjasnit, jak máme pojmu soudcovského formalismu rozumět. Konflikt mezi formalistickým a antiformalistickým pohledem na právo má svou dlouholetou historii. Tímto tématem se soustavně zaobírá například přední český právní teoretik a soudce Nejvyššího správního soudu Zdeněk Kühn, z jehož podnětného výkladu v textech *Aplikace práva soudcem v éře středoevropského komunismu a transformace*,⁹¹¹ *Aplikace práva ve složitých případech: k úloze právních principů v judikatuře*⁹¹² a *Soudce jako interpret práva: Formalismus a antiformalismus v soudcovské argumentaci*⁹¹³ budu na následujících řádcích v mnohém čerpat.

Soudcovský formalismus a antiformalismus představují dvě krajní pozice, mezi nimiž existuje celá řada dílčích – po mém soudu realističtějších – poloh. Základní spor se vede o úlohu soudce při rozhodování sporů o právo: formalisté prosazují jeho striktní omezení textem zákonných norem, antiformalisté mu chtějí dát větší volnost.

Pro radikálního formalistu je aplikace obecné normy na konkrétní případ činností ryze mechanickou, psané právo podle něj dává odpověď na každou eventuální situaci právního života. Existenci tzv. „složitých případů“, na něž platné právo nepamatuje, a jež je nutno rozhodovat především na základě citlivého vyvažování obecných právních principů (a ve zcela krajním případě i na základě morální intuice), radikální formalista nepřipouští. Existují pro něj jen případy jednoduché, řešitelné mechanickým způsobem. Jiné argumenty, než které lze bezproblémově dovodit ze zákonného textu, radikální formalista uznat odmítá. Pokud se v zákoně najdou normy méně určité, formalista je neaplikuje, jakkoliv se třeba pro řešený případ hodí lépe, a raději se uchyluje k normám určitějším. Ze zásady se pak pochopitelně také vyhýbá tomu, aby ve své rozhodovací činnosti interpretoval, jaký obsah mají v konkrétním projednávaném případě obecné pojmy jako „dobré mravy“, „zásady poctivého obchodního styku“ či „případy zvláštního zřetele hodné.“⁹¹⁴ Tomuto pak zpravidla odpovídá i způsob, jakým formalisticky orientovaní soudci sepisují (povětšinou velmi stručná) odůvodnění svých rozsudků: „Čtenář se vůbec nedozví, jak se soud postavil k argumentu, který směřoval k opačnému interpretačnímu závěru. Rozhodnutí si zachovává legalistickou fasádu, soudce navenek prezentuje své úvahy formou ‚subsumpčního automatu‘, aniž ovšem rozkryje důvody, proč volí pro posouzení věci určitou premisu namísto premisy jiné.“⁹¹⁵

Ve své době byl přitom tento vyhraněně formalistický přístup považován za jednoznačný krok vpřed, překonávající všechny nevýhody arbitrárního, a tudíž nevypočitatelného práva feudálního. V zásadě pochvalně se o něm vyjadřoval třeba i Max Weber: „Právní formalismus umožňuje, aby právní systém operoval jako technicky racionální stroj. Tím je jednotlivcům a skupinám uvnitř právního systému garantována relativně maximální míra svobody, a podstatně jim zvyšuje možnosti předvídat právní následky jejich jednání. Procedury se stávají specifickým typem pacifikovaného souboje, vázaného stanovenými a nenarušitelnými ‚pravidly hry‘.“⁹¹⁶ Formalismus takto můžeme

⁹¹¹ Zdeněk Kühn, *Aplikace práva soudcem v éře středoevropského komunismu a transformace*, Praha: C. H. Beck, 2005

⁹¹² Zdeněk Kühn, cit. 169

⁹¹³ Zdeněk Kühn, *Soudce jako interpret práva: Formalismus a antiformalismus v soudcovské argumentaci*, in: Aleš Gerloch, Jan Tryzna, Jan Wintř (eds.), *Metodologie interpretace práva a právní jistota*, Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2012, str. 206nn

⁹¹⁴ Srov. Zdeněk Kühn, cit. 913, str. 211

⁹¹⁵ Zdeněk Kühn, cit. 913, str. 219

⁹¹⁶ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit. podle: Zdeněk Kühn, *Aplikace práva ve složitých případech: k úloze právních principů v judikatuře*, str. 5; Weber byl ovšem schopen vidět věci v jejich přirozené ambivalenci a nehodnotil tuto záležitost jen bezvýhradně pozitivně – známá jsou v této souvislosti například jeho slova o „železném kleci racionality“, v níž jsou moderní lidé odsouzeni žít. Srov. Max Weber, *Economy and society*, Vol. 2, Berkeley:

pochopit především v kontextu rodícího se liberálního kapitalismu, v němž je nutno vést jednoznačnou dělící čáru mezi „právem“ a „neprávem“. Všichni důležití ekonomičtí aktéři díky tomu získají tolik potřebnou základní jistotu o tom, co se ještě smí, a co již dovoleno není. Ve společnosti obchodníků musí být jednání všech subjektů předem odhadnutelné. Posvátná zásada *Pacta sunt servanda* se tu netýká jen smluvních vztahů, nýbrž má platnost obecnější: i samotný zákon je chápán jako nedotknutelné ujednání, které je třeba ctít stůj co stůj.⁹¹⁷ Odchyly od něj se nepřipouštějí, neboť se má za to, že by se to v konečném součtu nevyplatilo. „Tento model je v kontinentálním prostředí spojen s pojmem formální platnosti, která stanoví jednoznačné podmínky pro to, aby právo bylo právem. Současně předpokládá jasné oddělení tvorby práva ve fázi legislativní od použití již ‚hotového‘ práva ve fázi aplikační.“⁹¹⁸

Sestává-li pro důsledného formalistu právní život jen z jednoduchých případů, pro radikálního antiformalistu je naopak každý rozhodovaný případ „případem složitým“. Upírá proto statutárním pramenům práva jakoukoliv závaznost a prakticky vše nechává na soudcově jemmocitu a soudnosti. Soudce se podle něj vždy rozhoduje na základě určité hodnotové koncepce správného a nesprávného, která se s psaným právem vůbec nemusí slučovat. Jak ukazuje Zdeněk Kühn, v rámci „ideologie volného soudcovského rozhodování“ se setkáváme s řadou konkrétních variant – interpret zákona se takto může rozhodovat například na základě „právní praxe a právní vědy“ (Gény, Kohler), „sociální dynamiky“ (Wurzel), „subjektivních důvodů“ (Rumelin), „smyslu pro právo“ (Heck, Rumelin, Rumpf) či jednoduše na základě „osobnosti právníka“ (Ehrlich, Rumpf, Kantorowicz, Gény).⁹¹⁹ Úskalí tohoto přístupu, které však hrozí spíše jen v teorii, neboť skutečně extrémní antiformalisté se mezi soudci reálně téměř nevyskytují, je nasnadě: soudce, který se necítí svazován zákonem, se může stát svévolným.⁹²⁰

V tomto textu se však radikálně antiformalistickým uvažováním blíže zaobírat nebudu. Namísto toho zde podrobněji poukážu na základní nedostatky vyhraněně formalistické koncepce, s níž se setkáváme u samotného Beccarii. Tento jeho přístup se přitom pokusím včlenit do širšího kontextu právního a morálního myšlení od Aristotela až po moderní fenomenologii. Kromě kritiky formalistického přístupu se budu snažit objasnit i jeho hlubší ideové kořeny a v úzké souvislosti s již naznačeným přístupem Adorna a Horkheimera ukázat, že je můžeme spatřovat zejména v moderním, osvícenském scientismu.

Za obzvlášť důležité v této věci pokládám zejména úvahy, s nimiž se setkáváme v Aristotelově *Etice Nikomachově*. V kapitolách 4.1 a 4.2 jsme již viděli, že vztah většiny osvícenců vůči antické tradici nebyl jednoznačný. D'Alembert sice mluvil o Aristotelovi jako o „velkém muži“, zároveň ale vyjadřoval značnou skepsi ohledně dosavadní (zejména scholastické) tradice, která jeho myšlenky v Evropě zprostředkovávala především. Rovněž jsme si mohli povšimnout, že například

University of California Press, 1978, str. 835n

⁹¹⁷ Na tomto obecném základě je ostatně postaveno i současné evropské komunitární právo. Srov. např. Juha Raitio, *The Principle of Legal Certainty in EC Law*, Berlin: Springer Verlag, 2003, str. 167

⁹¹⁸ Zdeněk Kühn, cit. 911, str. 4

⁹¹⁹ Srov. Zdeněk Kühn, cit. 169, str. 238

⁹²⁰ V současné praxi ale toto nebezpečí zpravidla nehrozí. Pokud jde například o českou justici, pořád čelíme spíše opačnému problému v podobě soudcovského alibismu: soudci se v některých případech zříkají zodpovědnosti a místo toho, aby učinili nelehké rozhodnutí, se pouze tzv. „schovávají za paragrafy“. Případně se setkáváme ještě i s jinou tendencí, již ve svém textu podrobněji popsal Zdeněk Kühn: soudci obecných soudů se sice samostatně úvahy nebojí, ve svých rozsudcích ji pak ovšem skrývají za fasádu formalistické argumentace tak, jak to odpovídá převládajícímu stylu rozhodování nastavenému zejména judikaturou Nejvyššího soudu. „Soudce – zdánlivý formalista – si je vědom toho, že formalismus ve skutečnosti nefunguje, navenek však postupuje formalisticky. Například ví, že určitý termín s ohledem na pestrost lidského života nemá v daném kontextu jasný význam, přesto však předstírá, že tento význam jasný je. Nejčastěji tak bude činit proto, aby uspokojil nějaké externí motivy, typicky očekávání účastníků právního diskursu o náležité právní argumentaci.“ - Zdeněk Kühn, cit. 913, str. 216

aristotelské vysvětlení přírodních dějů považovala řada osvícenců, poučených objevy moderní přírodovědy, za povrchní a v základu pomýlené. Někdy z toho proto vyvozovali závěr, že myšlení, které stojí na takto chatrných základech, není možné brát vážně ani v jiných směrech.⁹²¹ Hlavní otázkou nicméně zůstává, jak pozorně osvícenci Aristotela skutečně četli. Přesnou odpověď dnes pochopitelně neznáme – soudě podle způsobu, jakým Beccaria přistupuje k otázce interpretace zákonných norem, to ovšem vypadá, že buď Aristotelovy úvahy v této věci neznal vůbec, nebo je sice znal, ale jednoduše je nebral vážně. Aristotelés totiž v *Etice Nikomachově* jasně pojmenovává některé základní – a podle mého soudu dodnes zcela relevantní – důvody, proč důsledně formalistický přístup k právu nemůže obstát. Jeho základní sdělení lze moderním jazykem parafrázovat zhruba takto: pokud „etiku norem“ nebude v soudcovském rozhodování doprovázet neméně důležitá „etika ctností“, potom se ke správnému a spravedlivému rozhodnutí konkrétního případu nemusíme vždy dopracovat.

Aristotelés si především uvědomoval, že zákon – svou povahou obecný – nemůže z principu předem myslet na všechny eventuální okolnosti, jež život přináší: „Tam tedy, kde jest nutno mluvíti povšechně, není však možno činiti tak správně, má zákon zření k většině případů, ač dobře ví, že jest to chyba. Ale přece jest to správné, neboť chyba není v zákonu ani v zákonodárci, nýbrž v povaze věci; taková totiž právě jest látka v oblasti jednání. Kdykoli tedy zákon mluví povšechně, ale přitom se přihodí něco mimopovšechného, tehdy jest správné tam, kde zákonodárce, poněvadž mluvil všeobecně, něco opominul a pochybil, opominutí opravit, jak by řekl i sám zákonodárce, kdyby tu byl přítomen, a jak by byl ustanovil, kdyby byl o tom věděl.“⁹²²

Zákon má tedy daleko k tomu, abychom jej nazývali „sepsaným rozumem“ (*ratio scripta*). Platné právo, nejde-li zrovna o zákony otevřeně zločinné, pochopitelně zpravidla obsahuje sumu správných a spravedlivých zásad, ta je ale z podstaty věci neúplná. Správná a spravedlivá rozhodnutí, učiněná na místě, jsou proto nevyhnutelná. Vedle toho není zákon sám o sobě ani dostatečně pružný, v konkrétním případě vždy vyžaduje „taktního“ interpreta. Aristotelés si zde vypomáhá přílehlavým příkladem z oblasti stavitelství. Člověk, který neochvějně trvá na dodržování apriorně daných pravidel bez zřetele k povaze situace, podle něj připomíná architekta, který se snaží užít rovné pravítka na složité křivky žlábkovaného sloupu. Dobrý architekt naproti tomu využije po vzoru svých kolegů z ostrova Lesbos olověného metru, který se „vychyluje podle tvaru kamene a nemá stálosti.“⁹²³ A dobrý soudce, jemuž nechybí *epieikeia* (tj. „takt“, smysl pro situaci či podle původního českého úzu „slušnost“), by si měl počínat obdobně. Měl by mít přirozenou úctu ke všem složitostem světa a zpupně se nedomnívat, že je může bezezbytku podříditi svému pravítku ve formě zákona. Postupovat v lidském světě „plném záhybů“ po způsobu geometra (což je mimochodem přesně to, oč Beccaria usiloval) si tedy soudce podle Aristotela nikdy nesmí dovolit.⁹²⁴ Namísto toho se má snažit (svým dlouze trénovaným duševním zrakem) nahlédnout, co od něj konkrétní situace žádá. Kdyby sveřepě trval na dodržování strohých pravidel, mohl by v některých situacích působit bezmála až směšně.⁹²⁵

⁹²¹ Tohoto si v jednom ze svých esejů povšiml i Leo Strauss. Klasická politická filosofie je podle něj v moderní době terčem kritiky jednak pro svou domnělou „nedemokratičnost“, jednak proto, že „je založena na klasické přírodní filosofii nebo klasické kosmologii, kteréžto východisko úspěchy moderní vědy prokázaly za nesprávné.“ - Leo Strauss, *Co je to politická filosofie?* in: tentýž, *Eseje o politické filosofii*, Praha: OIKOYMENH, 1995, str. 33

⁹²² Aristotelés, *EN*, V, 14, 1137b12-24

⁹²³ Aristotelés, *EN*, V, 14, 1137b31-32

⁹²⁴ Výstižně tento rys Aristotelova myšlení popsal jeden z jeho předních současných interpretů, francouzský filosof a historik idejí Pierre Aubenque: „Člověk s dobrým úsudkem ví, že se věda může stát nelidskou tehdy, když si ve své přísnosti činí nárok vnucovat svá určení světu, jenž patrně není stvořen k tomu, aby je přijímal. Proti přísnosti vědy, jež může být násilná, klade takt ohleduplnost úsudku.“ - Pierre Aubenque, *Rozumnost podle Aristotela*, Praha: OIKOYMENH, 2003, str. 177

⁹²⁵ Na komičnosti, kterou s sebou nese otrocké lpění na liteře rozličných pravidel, je (přínejmenším z části) postaven například i Haškův Švejk. Také Bergson ukazuje, že smát se často začínáme tehdy, když u druhých pozorujeme

Právě za této situace vyvstává naléhavá potřeba soudcovy praktické rozumnosti (*fronésis*).⁹²⁶ Soudce by podle Aristotela neměl být jen *nomikos* (člověk zákona znalý a dbalý), nýbrž i *fronimos*. *Fronimos* je v Aristotelově pojetí jedinec, který je nadán praktickou rozumností, a který je tudíž schopen správně posuzovat spletité případy, jež život přináší, a jež není vždy možné mechanicky podřadit pod příslušnou právní normu. Dobrý soudce takto ví, že rovné pravítko pomine mnohé důležité nuance a odstínění a „zjedná spravedlnost“ příliš hrubým způsobem. Aristotelés tu tedy individuální takt a soudnost staví do protikladu vůči nemístně strohému „geometrickému“ myšlení, což se u něj mimochodem netýká jen oblasti práva, ale i etických záležitostí jako takových. Obecné principy mají podle něj svou platnost jen jako určitá schémata, která vyžadují konkretizaci, mají-li být lidem ku prospěchu.⁹²⁷ Jak si ve své objevené interpretační eseji o aristotelském pojmu „přirozeně spravedlivého“ povšiml Eric Voegelin, v Aristotelově praktické filosofii má konkrétní vždy přednost před obecným (konkrétním výroky je takto prisuzován „vyšší stupeň pravdivosti“): „Ve vědě o lidském jednání sice platí, že obecné principy mají širší oblast použití (anebo – podle jiného čtení – jsou obecněji přijatelné; výraz *koinóteroi* je víceznačný). Konkrétní výroky jsou však *alithinóteroi*, tj. označují více pravdy, neboť při jednání máme co do činění s konkrétními věcmi (*hekasta*), čemuž se musíme přizpůsobit i při filosofické úvaze.“⁹²⁸

Přesně v tomto smyslu pak také Aristotelés může říci: „Přidržujeme-li se rozumového důvodu, jeví se zvláštním, že slušnost (*epeikeia*) jest hodna chvály, ač jest něčím proti právu; buď totiž právo není dobré, anebo slušné není právo, je-li od něho něčím různým; anebo je-li oboje dobré, jest to totéž. To je tak asi úvaha, proč se u pojmu slušnosti vyskytuje nesnáze, ale jistým způsobem všechno jest správné a nic sobě samému se neprotiví; slušnost totiž, ježto jest lepší než jisté právo, jest

určitý slepý automatismus (sám v této souvislosti hovoří o „mechanické tuhosti“). Humor pak lze pochopit mj. i jako jistou formu pranýřování tohoto automatismu. Harpagonovi se smějeme především proto, že se za všech okolností řídí jediným „fixním pravidlem“, jímž je jeho lakota. Na povahu konkrétních situací Harpagon nehledí, pravidlo, které si sám pro sebe vytyčil, v nich uplatňuje zcela mechanicky: „Toto posunutí života do oblasti mechanismu je pravá příčina smíchu.“ - Henri Bergson, *Smích*, Praha: Naše vojsko, 1993, str. 27

⁹²⁶ *Fronésis* - v pozdějším latinském úzu *prudencia* - je vedle moudrosti (*sofia*) jednou ze dvou dianoetických ctností. Zatímco s pomocí *sofie* podle Aristotela poznáváme věci, jež nemohou být jinak, a přibližujeme se tak bohům, prostřednictvím *fronésis* se obracíme na zem, k věcem nahodilým – tedy právě k těm, s nimiž má co dělat soudce. O první z obou ctností hovoří Aristotelés jako o „vědecké“, o té druhé pak jako o „usuzovací“ či „mínící“. K tomu srov. zejména Pierre Aubenque, cit. 924, str. 16nn

⁹²⁷ Tento přístup má přitom jistou relevanci třeba i v oblasti porozumění textu. Není bez zajímavosti, že pro Gadamera představuje celé Aristotelovo pojednání o přirozeně spravedlivém, *epeikeia* a *fronésis*, důležitý hermeneutický model hodný následování. Situaci, v níž se interpret snaží porozumět určitému textu, vnímá totiž Gadamer v jistém ohledu analogicky k situaci soudce aplikujícího text zákona. Text v sobě rovněž nese nějaké universální sdělení, jehož se čtenář snaží dobrat. Podle Gadamera se mu to ale nikdy nepodaří, pokud se bude snažit uměle vymanit ze své vlastní, jedinečné hermeneutické situace. Není to tak, že by interpret měl nejprve pochopit obecný smysl textu a posléze jej aplikovat na svou vlastní situaci. Naopak – má-li tento smysl odkryt, pak jediné právě skrze svou partikulární situaci. Pokud jde o rozhodování sporů o právo, Gadamer nám v podstatě říká, že soudce nemůže správně porozumět zákonnému textu, odhlíží-li od povahy konkrétního případu, v němž má být tento text aplikován. Jistý primát konkrétního nad obecným tak zaznamenáváme i zde. Gadamer tu proto také hovoří o „ontologickém primátu situace“ a ukazuje, že pokud například odmítáme plnit nějaké nařízení, není to většinou proto, že by samo o sobě bylo nespravedlivé, ale že se nespravedlivým stává až za okolností, v nichž má být realizováno. O jeho správnosti v konečném důsledku rozhodují právě až tyto okolnosti. (Srov. Hans-Georg Gadamer, cit. 288, str. 283nn) Aristotela a Gadamera se v podobných důvodů ostatně dovolávají i některé proudy současné medicíny. Snaží se ukázat, že prvotní je vždy pacient se svými konkrétními problémy, od kterých mu má lékař ulevit. Ten sice může správně stanovit základní diagnózu, v níž mj. určí název choroby a popíše symptomy odpovídající obecné klasifikaci, ale konkrétní povaze onemocnění správně porozumí (a na základě tohoto porozumění pak také navrhne účinnou léčbu) jediné skrze živý kontakt s pacientem a jeho důkladnou, výsostně osobní anamnézu. Srov. Frederik Svaneus, *Hermeneutics of Medicine in the Wake of Gadamer: The Issue of Phronesis*, in: *Theoretical Medicine and Bioethics*, vol. 24, no. 5, 2003, str. 407nn

⁹²⁸ Eric Voegelin, *Co je přirozeně spravedlivé?*, in: tentýž, *Kouzlo extrému: Revolta proti rozumu a skutečnosti*, Praha: Mladá fronta, 2000, str. 54

právem, ale není lepší než právo v tom smyslu, jako by byla jiného druhu. Slušnost tedy a právo jest totéž, a ač obojí jest dobré, přece lepší jest slušnost.⁹²⁹

Epieikeia tedy v žádném případě není s právem v rozporu, nýbrž je jeho účinným doplňkem a korektivem, je „lepší, vylepšeným právem“ (a soudce, který se jako *fronimos* odchýlí od litery zákona si proto i nadále zaslouhuje označení *nomikos*). *Epieikeia* tudíž ani nutně neohrožuje (pro Beccariu a další osvícence tolik důležitý) princip právní jistoty – jak ukazuje Gadamer, konkrétní soudcovské rozhodnutí v žádném případě nesmí být nahodilé a vždy se musí opírat o přesnou a přezkoumatelnou argumentaci.⁹³⁰ Jednoduše řečeno, vždy existuje jedna správná – byť mnohdy zastřená – odpověď, k níž kromě soudce může volně dospět kdokoliv další, komu nechybí potřebné vzdělání a schopnosti.⁹³¹ Soudcovské dotváření příliš obecných zákonů a jejich interpretace v konkrétní situaci tedy není v právním státě (oproti státu absolutistickému, kde panovník stojí nad zákonem) v žádném případě záležitostí soudcovy libovůle. Skutečnost, že pouhá subsumpce konkrétního pod obecné nemusí navzdory přesvědčení právních formalistů vždy stačit, tedy nutně neotevívá prostor pro relativismus a právní nihilismus.

Jak jsme viděli, toto hledisko bylo Beccariovi cizí. Na individuální ctnost soudců záměrně spoléhat nechtěl, v jeho očích to bylo příliš nespolehlivé a rizikové. Z Aristotelova výkladu nicméně vyplývá, že ač riziko všemožných excesů pochopitelně zcela eliminovat nelze, úplné vyloučení soudcovské diskrece představuje podstatně horší alternativu. I kdyby byly psané normy sebekřesnější, spravedlnost by i tak vyžadovala, aby je interpretoval soudce nadaný praktickou rozumností (v dnešním jazykovém úzu zpravidla označovanou jednoduše jako „soudnost“). Individuální soudcovské ctnosti (a *frónésis* v první řadě) v tomto pojetí rozhodně nejsou jedinou zárukou spravedlnosti (kvalitní zákony jsou neméně důležité), jsou však jejím důležitým, neopomenutelným pilířem.

Praktickou rozumnost pochopitelně nelze přesně změřit ani „objektivně“ vykázat (možná i z tohoto důvodu byla Beccariovi podezřelá). Spíše je určitou zažitou osobní dispozicí, jistým *habitem*, k němuž lze dospět pouze na základě dlouhodobého zdárného vedení života – ne náhodou si Aristotelés v této souvislosti také všímá etymologické příbuznosti slov *frónésis* a *sofrosyné* (uměřenost).⁹³² K tomu, aby se člověk stal „prakticky rozumným“, a byl tak schopen správně analyzovat a řešit konkrétní situace, v nichž se ocitá, musí ve své všednodenní praxi jednak získat dobré morální návyky, jednak potřebuje i určitou životní zkušenost.⁹³³ Jen na jejím základě totiž podle Aristotela dovede rozpoznat bytostné vlastnosti a smysl konkrétních jednotlivin, s nimiž přichází do styku. Právě v tomto smyslu také Aristotelés říká: „Důkazem toho, co jsme řekli, jest také skutečnost, že mladí lidé se stávají geometry a matematiky, a to moudřími v takových naukách, nezdá se však, že by se mladý člověk stával rozumným. Důvod toho jest v tom, že rozumnost se týká i jednotlivin, které se učíme znáti zkušeností, již právě mladý člověk nemá - neboť zkušenost jest podmíněna délkou času.“⁹³⁴

V tomto ohledu je zejména důležité, že pro praktickou rozumnost neexistuje žádná předem daná

⁹²⁹ Aristotelés, *EN*, V, 14, 1137b2-11

⁹³⁰ Jinou věcí je, že tato argumentace mnohdy přichází až *ex post*. Soudce může ke správnému řešení případu dospět na základě své soudcovské intuice a teprve posléze pro něj hledat argumenty. Vyloučena není pochopitelně ani možnost, že by soudce správné řešení našel pouhou náhodou – vlivem *tyché*, štěstí, o němž Aristotelés hovoří v *Etice Eudémově*. K tomu srov. rovněž Eric Voegelin, cit. 928, str. 55

⁹³¹ Velmi se tu hodí zavedené slovní spojení „nalézání práva“ – to, co nalezneme, nijak nezáleží na nás samotných, stejně dobře to totiž může objevit i někdo jiný.

⁹³² Podrobněji jsem se této otázce věnoval ve své diplomové práci *Soudce jako frónimos*, na níž tímto odkazuji.

⁹³³ V tomto světle je mimochodem dobré nahlédnout i na relativně nedávné domácí diskuse o minimálním přípustném věku soudců.

⁹³⁴ Aristotelés, *EN*, VI, 9, 1142a12-17

norma. Aristotelés proto postupuje v zásadě induktivně. Blíže si všímá toho, jak myslí a jedná „prakticky moudrý“ člověk (*fronimos*), a teprve na tomto základě pak dospívá k pojmu „praktické rozumnosti“ (*fronésis*): „Co jest rozumnost, pochopíme z toho, když prozkoumáme, koho nazýváme rozumným.“⁹³⁵ Aristotelés takto před sebou vidí určitý typ člověka, který se v jeho pojetí liší od „člověka vědy“, a který se proto „nesnaží zaujmout postavení mimo podmínky lidského života, ale opírá svůj úsudek o dlouhodobou a rozsáhlou zkušenost s těmito podmínkami.“⁹³⁶ Takovým člověkem byl podle něj například Periklés, jehož také klade do protikladu vůči Tháletovi a Anaxagorovi, kteří ve svém myšlení sledovali spíše odtažitě, spekulativní cíle. Tháleta a Anaxagora lze podle Aristotela bezpochyby nazvat moudřími, ale nikoliv již (bez dalšího) rozumnými – „sice vědí věci neobyčejné, podivuhodné, nesnadné a daimonské, ale nepotřebné, protože nehledají lidských dober.“⁹³⁷ Zřetelně tu takto vyvstává opozice mezi božskou moudrostí (*sofia*), která je účelem sama v sobě a o pozemské záležitosti z podstaty nejeví zájem, a lidskou rozumností (*fronésis*), která se naopak přehnaně abstrakci brání a pozemskými záležitostmi se zaobírá především.⁹³⁸

Periklés, který v Aristotelových očích praktickou rozumnost ztělesňoval možná nejpřesvědčivěji, patřil mezi ten druh jedinců, kteří „dovedou rozeznati, co jest dobré pro ně a pro lidi.“⁹³⁹ A to jak na úrovni soukromé, tak i veřejné – lidé jeho druhu jsou podle Aristotela odborníky „v hospodářství a v politice.“⁹⁴⁰ Je jim proto jasné, že praxe má svou vlastní logiku, která nespadá v jedno s „logikou logiků“ (Bourdieu). Takoví lidé se poznají zejména ve složitých situacích, které život někdy přináší, a to tak, že nám v nich dovedou správně poradit. Nespoléhají se v tom jen na abstraktní morální principy, ale dovedou celou naši situaci správně „přečíst“ a s jemným citem posoudit, jak se v ní zachovat. *Fronimos* (Aristotelés někdy používá i příbuzného termínu *spúdaios*) navíc také ví, kdy v myšlení ustát, a vyhnout se tak jeho ochromujícímu, znehybňujícímu vlivu, jehož si povšiml třeba i

⁹³⁵ Aristotelés, *EN*, VI, 5, 1140a24-25; V tomto ohledu se také Aristotela dovolává vlivný proud soudobého morálního myšlení známý jako „virtue ethics“. Ten přinejmenším od roku 1958, kdy britská filosofka G. E. M. Anscombeová vydala vlivný článek *Modern Moral Philosophy*, představuje v oblasti morální filosofie významnou alternativu vůči dvěma jejím dominantním proudům, tedy vůči utilitarismu a vůči myšlení deontologickému. Zatímco pro utilitaristy je – zjednodušeně řečeno – správné to jednání, které vede k užitečným následkům, a pro deontology zase to, jež je ve shodě se základním mravním imperativem povinnosti, představitelé „virtue ethics“ za správné pokládají takové jednání, které by za daných okolností vykonal *fronimos*, tedy člověk, jemuž se na základě řádného vedení života stala ctnost „druhou přirozeností“. Primární tu tedy není morální pravidlo ani možné konsekvence daného jednání, nýbrž určitá osobní morální dispozice. Tento druh uvažování, který dále rozvedli a obohatili morální filosofové jako Alsdair MacIntyre, Phillipa Footová, Martha C. Nussbaumová či Bernard Williams, se přitom uplatnil i v oblasti právního myšlení. Teoretici jako Lawrence B. Solum, Anthony Duff či Suzanna Sherryová v několika posledních desetiletích rehabilitovali význam tradičních soudcovských ctností a založili proud právní teorie známý jako „virtue jurisprudence“. Srov. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, in: *Philosophy*, vol. 33, no. 124, 1958, str. 1nn; Lawrence B. Solum, *Virtue Jurisprudence: A Virtue-Centered Theory of Judging*, in: *Metaphilosophy*, vol. 34, iss. 1-2, 2003, str. 178nn; Collin Patrik Farrelly, Lawrence B. Solum (eds.), *Virtue Jurisprudence*, New York: Palgrave Macmillan, 2008

⁹³⁶ Martha C. Nussbaumová, *Křehkost dobra*, Praha: OIKOYMENH, 2003, str. 558

⁹³⁷ Aristotelés, *EN*, VI, 7, 1141b2-4

⁹³⁸ Celá kosmologie rozumnosti, jak ji ve své studii představuje Aubenque, je postavena na důsledném odlišení lidské a božské úrovně. Bůh *fronésis* nepotřebuje, neboť nemusí zvažovat praktické záležitosti. Kdyby musel, nebyl by již Bohem. V lidském světě, který je vydán napospas nahodilosti, se bez ní naopak obejít nelze. Jen s moudrostí člověk nevystačí. Dobře se to podle Aubenquea odráží i v oblasti jazyka: „Latinský překlad Aristotela i lidově tradičního pojmu *fronésis* slovem *prudencia*, u něhož nám Cicero připomíná, že jde o stažený tvar výrazu *providentia*, se ukáže jako nikoli špatný nápad: rozumnost je specificky lidskou náhražkou chybějící Prozřetelnosti. Za prvé je předvídavostí, která se snaží proniknout do temné, protože víceznačné budoucnosti; je rovněž prozíravostí, která jednotlivce chrání před nebezpečími. Kdyby však byla jen tímto, byla by to pouhá zručnost; ona je ovšem též ctností v tom, že v sublunárním světě uskutečňuje tu trochu Dobra, kterou božstvo nebylo schopno do této oblasti zavést.“ - Pierre Aubenque, cit. 924, str. 112

⁹³⁹ Aristotelés, *EN*, VI, 5, 1140b9-10

⁹⁴⁰ Aristotelés, *EN*, VI, 5, 1140b10-11; Hospodářstvím tu Aristotelés rozumí sféru výsostně soukromou, jak to ostatně vyplývá již ze samotného významu řecké slova *oikos* (domácnost).

Nietzsche. Je uvážlivý a obezřetný, ale na druhé straně donekonečna vše nezpochybňuje. Ví, že v určité chvíli se je třeba rozhodnout a podle toho pak jednat. Je zřejmé, že právě tyto vlastnosti jsou pro osobu soudce mimořádně žádoucí – uvážlivost a rozhodnost se tu vzájemně vyvažují vhodným způsobem.

V Aristotelově pojetí jsou tedy soudcovské ctnosti nezbytnou součástí náležitého výkonu spravedlnosti. V mnoha případech se bez nich jistě obejít lze, pokud však nastane atypická situace, v níž se nelze dost dobře spolehnout pouze na existující pravidla, najednou se ctnostný, prakticky rozumný soudce velmi hodí. V čem tento Aristotelův přístup spočívá, s pomocí vhodně zvolené analogie přesně vystihla Martha C. Nussbaumová: „Kdyby byl postaven před novou řadu symptomů lékař, pro něhož je jediným východiskem obrátit se k Hippokratově textu, jistě by navrhl žalostně nevhodnou léčbu; kormidelník, který za bouře nepředvídaného směru a síly řídí svou loď jen podle pravidel, by se prostě a jednoduše na takový úkol nehodil. A právě tak musí být člověk s praktickou moudrostí připraven přistupovat k novému s citlivostí a představitivostí a musí si pěstovat takovou pružnost a vnímavost, která mu umožní (jak to výstižně říká Thúkydídés o společném athénském ideálu) ‚bezprostředně zařadit, co je potřeba.‘“⁹⁴¹

V podobném duchu jako Aristotelés pak o této věci v dalších dějinách právního a morálního myšlení uvažovala i řada dalších teoretiků, kteří nabídli i některé další důležité argumenty. Kritici soudcovského formalismu takto zejména stejně jako on upozorňovali na fakt, že otrocké následování litery zákona nás vždy nedovede ke správnému a spravedlivému posouzení konkrétního případu, a že přehnané lpění na procedurálních formalitách může odvádět pozornost od merita věci.⁹⁴² Hromadí se potom soudní rozsudky, které jsou ve své tvrdosti či naopak benevolenci v rozporu se sdíleným mravním cítěním a v občanech vyvolávají jen pocity krivdy a absurdity. I samotný účel, jemuž má zákon sloužit, je jimi v konečném důsledku mnohdy pošlapán. Tohoto nebezpečí si byl vědom i český Ústavní soud, když konstatoval, že „mechanická aplikace abstrahující, resp. neuvědomující si, a to buď úmyslně nebo v důsledku nevzdělanosti, smysl a účel právní normy, činí z práva nástroj odcizení a absurdity.“⁹⁴³

Přísné dodržování litery zákona ve skutečnosti často ani nevede k posilování právní jistoty mezi občany, jak si to Beccaria představoval. Na tento fakt podnětně upozorňuje mezi jinými třeba F. A. Hayek, který v díle *Právo, zákonodárství a svoboda* promlouvá v podobném duchu jako naši ústavní soudci: „Zdá se mi, že ve většině případů, v nichž soudní rozhodnutí šokovala veřejné mínění a přičila se obecnému očekávání, tomu tak bylo proto, že se soudce domníval, že se musí vejít do litery psaného práva a neodvážil se odchýlit od výsledku sylogismu, v němž mohly být premisami pouze explicitní formulace tohoto práva. Logicky dedukovat z omezeného počtu artikulovaných premis vždycky znamená držet se spíše ‚lityry‘ než ‚ducha‘ zákona. Avšak věřit, že každý musí být s to předvídat důsledky, které v nepředvídané faktické situaci vyplnou z aplikace

⁹⁴¹ Martha C. Nussbaumová, cit. 936, str. 579

⁹⁴² Jak v již citovaných textech, zejména v knize *Aplikace práva soudcem v éře středoevropského komunismu a transformace*, podrobně dokládá Zdeněk Kühn, tato neblahá tendence se v československém trestním soudnictví rozšířila zejména v šedesátých letech 20. století. Tehdejší soudci si uvědomovali, že nedávný stalinistický výklad práva, který s právními normami nakládal zcela svévolně a konečné rozhodnutí podřizoval výhradně „třídním zájmům“ (ve skutečnosti šlo většinou o zájmy aktuálně nejsilnější mocenské skupiny ve státě), byl slepou uličkou. Tváří v tvář do očí bijícím nespravedlnostem justice 50. let proto zvolili protikladnou strategii a začali extrémním způsobem lpět na zachování všech procedurálních náležitostí, což jim (alespoň v části) projednávaných případů skutečně umožnilo vyhnout se některým morálně nepřijatelným rozhodnutím. V otázce interpretace práva se tím pádem prosadila radikálně ideologie tzv. „vázané aplikace práva“, s jejímž radikálním formalismem by se patrně spokojil i sám Beccaria. Její vliv je v rozhodovací praxi většiny českých soudů (s výjimkou Ústavního soudu a Nejvyššího správního soudu) přitom možné vysledovat dodnes.

⁹⁴³ ÚS sv. 9, 399, náleží Pl. ÚS 33/97

oněch formulací již artikulovaných základních principů, je jasně iluzí.⁹⁴⁴ Pakliže se soudce stává „otrokem sylogismu“, společenská nedůvěra v justici může dosáhnout podobného – či ještě vyššího – stupně jako v případech svévolného soudcovského postupu.

Řada právních teoretiků kromě toho zpochybňuje, že by bylo možné právní normy formulovat tak, aby byly naprosto jednoznačné a mohly se úplně obejít bez dalšího výkladu.⁹⁴⁵ Něco takového totiž není v možnostech jazyka, neboť významy slov, které jazyk používá, jsou svou podstatou vždy kontextuální.⁹⁴⁶ Stejně jako je v podstatě vyloučeno podat zcela jednoznačnou, všem srozumitelnou a nenapadnutelnou definici nějaké věci nebo jevu, není ani v lidských silách vytvořit naprosto jednoznačné zákony, a právo je proto vždy z podstaty věci sémanticky neurčitě. Ovšem i kdyby tomu tak nebylo, pouhá subsumpce konkrétního skutkového stavu pod zcela jednoznačnou právní normu by při jejich aplikaci stejně nemusela vždy stačit.

Představa, že by psané zákony mohly přesně předjímat veškeré možné okolnosti, jež mohou nastat, je totiž zavádějící. Na určité případy nemusejí právní normy pamatovat, neboť život je vždy nevyhnutelně v určitém předstihu před zákonodárnou aktivitou. Před lidmi se tak v dějinách neustále vynořují nové výzvy, „měnící se svět staví jednající před stále nové podoby a překvapuje je tím, že postupuje za to, co již viděli.“⁹⁴⁷ Lidské poznání se pořád vyvíjí a přináší řadu problémů, na něž dřívější systém zákonných pravidel nemusí pamatovat. Jde například o některé nové fenomény, které s sebou nese vědecký a technologický pokrok. Ať už se jedná třeba o oblast genetiky, umělé inteligence či třeba klinické medicíny, platné právo zůstává za jejich překotným rozvojem vždy o krok pozadu, a potřebná reglementace tak přichází až s jistým zpožděním.

Pokud jde o reálné fungování právního systému, jak je lze empiricky pozorovat, v přijatých zákonech ve většině případů najdeme mezery i nejrůznější nepřesnosti.⁹⁴⁸ Někdy se normy obsažené v různých předpisech ocitají ve vzájemném konfliktu (typicky jde třeba o případ, kdy se zájem na „ochraně soukromí“ střetává se zájmem na „svobodném přístupu k informacím“, či o případ, kdy se svoboda projevu dostává do střetu s osobnostními právy). Žádná norma, která by nám říkala, jak takovýto konflikt rozřešit, přitom většinou neexistuje. To je nakonec možné jen prostřednictvím konkrétní soudcovské interpretace.⁹⁴⁹ Proto je také ve většině současných euroamerických právních

⁹⁴⁴ Friedrich August von Hayek, *Právo, zákonodárství a svoboda*, Praha: Academia, 1994, str. 111; A Hayek jde v celé věci dokonce ještě dál: „Zdá se mi, že by soudní rozhodnutí mohla být ve skutečnosti předvídatelnější, kdyby byl soudce vázán také obecně zastávanými názory na to, co je spravedlivé, i když tyto názory nejsou podpořeny literou zákona, než když je nucen svá rozhodnutí odvozovat pouze z těch přijatých přesvědčení, která nalezla výraz v psaném právu.“ - F. A. Hayek, cit. 424, str. 110

⁹⁴⁵ Navíc platí, že i v případě, kdy jsme konkrétní právní normu shledali jasnou a bezrozpornou, je takovéto její hodnocení pořád jen naší interpretací. K tomu srov. např. Aharon Barak, *Purposive Interpretation in Law*, Princeton: Princeton University Press, 2005, str. 12nn

⁹⁴⁶ Striktně vzato, ke každému přijatému pravidlu by tak bylo třeba přijmout pravidlo další, které by nám závazně říkalo, jak první pravidlo interpretovat. Tak by ale bylo možné postupovat donekonečna.

⁹⁴⁷ Martha C. Nussbaumová, cit. 936, str. 579

⁹⁴⁸ S voláním po tom, aby zákony byly co možná nejdetailejší, se setkáváme dodnes. Zkušenost nicméně spíše ukazuje, že takovéto snahy jsou odsouzeny k nezdaru, neboť velké množství předpisů nakonec činí právní řád ještě nepřehlednějším. Běžní občané, o jejichž „právní vědomí“ by přitom mělo jít především, se v nich pak již nedovedou správně orientovat. Někteří kritici navíc upozorňují, že o takto podrobnou reglementaci snažíme, v podstatě jen přenášíme diskreci ze soudce na zákonodárce. Rozhodující proud právní teorie se dnes proto shoduje, že je v této otázce třeba hledat určitý rozumný střed: zákony mají být přesné a jednoznačné, a to v míře, která je dostatečná, nikoliv ale extrémní. Některé pokusy o co možná nejdetailejší zákonnou úpravu nicméně v dějinách podniknuty byly a skončily vesměs neúspěšně. Jak jsme například viděli v subkapitole 6.3, mj. i na základě Beccariova spisu vznikl v revoluční Francii nesmírně podrobný *Trestní zákoník* z roku 1791, který se pak v praxi ukázal jako téměř nefunkční. Napoleonský trestní kodex, který ho později nahradil, se proto vrátil k osvědčenému „flexibilnějšímu“ pojetí skutkových podstat.

⁹⁴⁹ Tento problém existuje jak v kontinentálním systému psaného práva, tak i v anglosaském právním systému, opírajícím se ve zvýšené míře o soudní precedenty. Ani v něm se však hrozícím rozporům není možné vyhnout:

systémů za jeden z důležitých pramenů práva považována judikatura, v jejímž rámci hrají stále zásadnější roli obecné právní principy.⁹⁵⁰ A z tohoto důvodu již také velká většina právních teoretiků radikálně formalistické pozice opustila, lhostejno, k jaké konkrétní škole právní filosofie se hlásí.⁹⁵¹ Osvícenskou představu úplné supremacie zákonodárné moci považují za naivní a překonanou – navíc si všímají, že se ocitá v přímém rozporu s reálnou praxí.

Většina dnešních právních teoretiků zaujímá v otázce soudcovské diskrece polohu někde mezi formalistickým a antiformalistickým extrémem. Setkáváme se s řadou umírněných antiformalistů, kteří význam statutárních norem nerelativizují,⁹⁵² jakož i s mnoha umírněnými formalisty, kteří si jsou dobře vědomi, že při rozhodování tzv. „složitých případů“ se neobejdeme bez obecných právních principů a judikatury, a že dotváření psaného práva prakticky rozumným, ctnostným soudcem je záhodné. Zejména v poválečném vývoji můžeme zaznamenat zřetelný odklon od čistě formalistických pozic. Jak ve své práci ukazuje Zdeněk Kühn, po druhé světové válce se zrodila nová ideologie aplikace práva. Ta „chápe právo nikoliv pouze jako systém statický (což je vyjádřeno formální validitou), ale též jako systém dynamický, který se neustále tvoří a přetváří v nekonečném právním procesu. Děje se tak jednak při formálním vytváření práva zákonodárcem, jednak více či méně neformálně při realizaci a aplikaci práva. Formální validita je tudíž jen jedním z mnoha popisů existence práva.“⁹⁵³ Tváří v tvář dnešnímu roztříštěnému, komplikovanému právnímu řádu tedy znovu vychází jasně najevo zásadní význam soudcovských ctností, pro Beccariu i další osvícence zcela irrelevantních.

Kořeny tohoto Beccariova důsledně formalistického přístupu můžeme nahlédnout i prismatem moderní fenomenologie. Domnívám se, že fenomenologický výklad má v této věci i přes rozdílné interpretační akcenty a poněkud odlišné pojmosloví ve svém základním smyslu blízko k výše představené interpretaci Adorna a Horkheimera. Některé aspekty celého problému přitom zviditelňují možná ještě názorněji. Za obzvlášť cenné v tomto ohledu považují zejména některé

„Soudce musí volit mezi alternativními významy, které přisoudí určitému znění zákona, nebo mezi navzájem si konkurujícími interpretacemi, čemu se daný precedent rovná.“ - H. L. A. Hart, cit. 630, str. 27; Podobně visí celou situaci i Zdeněk Kühn, podle kterého složitost moderní společnosti a z ní vyplývající složitost právního řádu, potřebu dobrého interpreta ještě umocňuje: „S nárůstem právních předpisů stoupá počet kontradikcí, systémového a hodnotového napětí mezi normami, stoupá počet nejasných ustanovení, která musí být interpretována. Současně roste tlak na soudce, aby iracionálně působícímu právu přiřadili racionální význam. Soudci v tomto aspektu musí být lepší než legislativa, kterou aplikují.“ - Zdeněk Kühn, cit. 911, str. 167

⁹⁵⁰ K tomu podrobněji srov. zejména Zdeněk Kühn, cit. 169, str. 65nn

⁹⁵¹ Jak ukazuje jeden z předních současných českých právních teoretiků Tomáš Sobek, k obdobnému závěru dospívá dokonce i tzv. Ryzí nauka právní (*Reine Rechtslehre*), spojovaná v prvé řadě se jménem Hanse Kelsena. Ani Kelsen, který se snažil právní sféru důsledně očistit od všech „mimoprávních nánosů“ a konstruoval svou teorii ryze „normativisticky“, nezastíral, že možnost soudcovské (a správní) diskrece je v procesu aplikace práva nezbytná: „Když Hans Kelsen mluví o interpretaci práva, soustředí se na to, jak se obecná norma zákona aplikuje na fakty konkrétního případu, tedy jak se (v jeho terminologii) vytváří individuální norma, rozuměj soudní nebo správní rozhodnutí. Kelsen většinou nemluví o interpretaci zákona (rozuměj textu zákona), ale o interpretaci jeho norem. Kelsenovi jde zejména o to, že obecná právní norma nedeterminuje zcela rozhodnutí v individuálním případě. Říká, že obecná norma nemůže regulovat každý detail, který může být faktorem rozhodnutí. Obecná norma je pouze rámeček rozhodnutí, takže vždy zůstává nějaký (širší nebo užší) prostor pro soudní nebo správní diskreci. Aplikace práva je založena na konkretizaci a konkretizace vyžaduje diskreci. Toto pojetí neurčitosti je epistemické. Kelsen totiž vysvětluje nutnost diskrece tak, že individuální rozhodnutí vždy závisí na nějakých faktických okolnostech, které v době stanovení obecné normy nejsou známé ani předvídatelné. Pokud tvorbu práva chápeme jako adaptaci na faktické, pak aplikace práva je vlastně pokračování tvorby práva.“ - Tomáš Sobek, *Nemorální právo*, Praha, Plzeň: Ústav státu a Práva AV ČR a Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2010, str. 367

⁹⁵² Navíc v právní teorii panuje prakticky všeobecná shoda v tom, že v oblasti trestního práva je třeba dodržovat platné hmotněprávní i procesní normy o něco úzkostlivěji než v právu civilním, neboť sankce jsou tu skutečně citelné a leckdy se tu rozhoduje doslova o celém dalším osudu souzeného. Na pomyslné stupnici, která existuje mezi radikální variantou formalismu na straně jedné a antiformalismu na straně druhé, je proto v trestněprávní oblasti podle mnohých na místě vychýlit se o něco blíže směrem k formalismu.

⁹⁵³ Zdeněk Kühn, cit. 911, str. 9

úvahy Václava Bělohradského, jež na Beccariovo ryze formalistické právní myšlení rovněž vrhají důležité světlo.

V kapitole 4.2 jsme již viděli, že v rámci významného proudu osvícenského myšlení můžeme pozorovat zřetelnou tendenci k určitému scientismu, z níž pramení snaha napodobovat metodologii precizních přírodních věd i mimo jejich nejvlastnější oblast. To postupně vedlo k potlačení všeho nahodilého a osobního, všeho, co nelze vykázat jako „tvrdá vědecká data“. Jak víme především od Edmunda Husserla⁹⁵⁴ či Jana Patočky,⁹⁵⁵ tento jednostranný scientismus má i své problematické stránky. Oba tito myslitelé ve svém díle názorně ukazují, jak se moderní přírodověda dostala do konfliktu s přirozenou lidskou zkušeností a jak tuto zkušenost degradovala na úroveň pouhého „subjektivního“ zdání. Člověk se takto stal obyvatelem dvou rozdílných světů – světa přirozeného, v němž žije, cítí a jedná, a světa zkonstruovaného moderní vědou, v němž se myslí na základě zcela odlišných schémat. To mělo své dalekosáhlé konsekvence: sebeodcizení člověka, přitakání neosobním, vědecky nahlédnutým mechanismům, a v konečném důsledku tedy nejen krizi evropských věd, ale i krizi moderního evropského člověka jako takového (podobnost s tezí Adorna a Horkheimera je tu podle mého soudu výrazná). Přesně to v rámci své analýzy pojmu „přirozeného světa“ zformuloval Ivan Chvatík: „Přirozeným způsobem, bez vědeckého teoretizování, žijeme ve světě zdání, protože pravdou je rekonstrukce založená na formální matematické zákonitosti, která má vposled podobu mechanismu. Přirozený svět proto získává charakter nepůvodnosti, de facto neexistuje, jeho struktury a předmětnosti jsou pouhé fenomény. Ale nejde snad jen o takové věci, jako zda Slunce obíhá kolem Země, či Země kolem Slunce. Jde v neposlední řadě o to, že vzniká rozpor mezi citem svobody, který prožíváme v přirozeném světě, a objektivním posuzování člověka, které se děje ve vědě.“⁹⁵⁶

Václav Bělohradský si pak s odvoláním na Husserla, Patočku a některé další představitele moderní fenomenologie v textu *Krise eschatologie neosobnosti* všímá, jaké konsekvence měla tato zásadní proměna v oblasti práva a politiky. Nejprve tu ukazuje, jak model světa, který nabízí novověká přírodověda, získával v evropském prostoru v průběhu let na stále větší důležitosti, zatímco přirozená lidská zkušenost, kterou nelze přesně změřit a vykázat, postupně pozbývala závaznosti – až se nakonec (z čistě vědeckého hlediska) stala jen pouhopouhým zdáním. „Přirozený svět byl degradován na říši přibližnosti, iluzí, smyslových klamů, ‚opinio‘, soukromých názorů. Měření a formální postupy věd vytyčují hranice skutečnosti a zajišťují je proti invazi osobních prožitků, tj. proti ‚jen‘ subjektivní zkušenosti. Pravda, objektivnost je vázána na disciplínu, degradující prožitky na něco jen osobního.“⁹⁵⁷ Přirozená zkušenost člověka má nadále již jen jedinou úlohu: „rozpouštět se stále více v důkazech své vlastní neskutečnosti, na nichž vědeckost buduje svou důstojnost.“⁹⁵⁸

Člověk jakožto osoba se svými bezprostředními prožitky ztrácí na významu, jeho vidění světa je zavrženo jako toliko „subjektivní“, „partikulární“, „nestálé“ a svou podstatou „nahodilé“. Proti němu je postaveno karteziánské „dokonalé poznání“ (*perfecta scientia*), které stojí na pevných matematických základech. Svět přibližnosti je od 17. století postupně vytlačován světem přesnosti, v němž se „uvolňuje technologický potenciál západní vědy; vezdejší svět začíná být matematizován a systematicky podroben kalkulu, což představuje závratnou novost, protože až do té doby kalkul a měření se mohlo týkat jen nebeských těles, jejichž dokonalost teprve umožňovala ‚přesné měření‘.

⁹⁵⁴ Srov. zejména Edmund Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Praha: Academia, 1996

⁹⁵⁵ Srov. zejména Jan Patočka, *Tělo, společnost, jazyk, svět*, Praha: OIKOYMENH, 1995, str. 127nn; Jan Patočka, *Úvod do fenomenologické filosofie*, Praha: OIKOYMENH, 1993

⁹⁵⁶ Ivan Chvatík, *Patočkova kritika pojmu „přirozený svět“*, in: Bedřich Velický, Kateřina Trlifajová, Pavel Kouba & al., *Spor o přirozený svět*, Praha: Filosofía, 2010, str. 58

⁹⁵⁷ Václav Bělohradský, *Krise eschatologie neosobnosti, K Patočkově pojetí evropského dědictví*, in: *Přirozený svět jako politický problém, Eseje o člověku pozdní doby*, Praha: Československý Spisovatel, 1991, str. 70

⁹⁵⁸ Václav Bělohradský, cit. 957, str. 70

Přesnost tedy přestává být výsadní vlastností nebeských těles a stává se vlastností pozemskou.⁹⁵⁹ Přirozený svět musí být podmaněn a „disciplinován“, přičemž produktem této disciplíny je „svět objektivní, založený na neosobní racionalitě objektivizujících postupů jako např. měření (...), formalizace, technizace atd.“⁹⁶⁰ Ve světě přesnosti již pro člověka jakožto osobnost nezůstává místo – podle Bělohradského je z něj de facto vyloučen a jeho místo zaujímají neosobní principy, mechanismy a aparáty. Tato neosobní racionalita „je založena na funkcionářské etice, tj. na onom disciplinovaném odčítání osobní zkušenosti od skutečnosti, aby se dospělo k objektivnímu vědění.“⁹⁶¹

Celý proces „zneosobnění“, v němž jsou přirozená lidská zkušenost a vědomí odpovědnosti postupně vytlačovány na okraj až nakonec oněmi, nazývá Bělohradský „banalizací vědomí“. „Vidím základní rys současné doby ve zrychlující se banalizaci lidského vědomí, a tedy v zatmění této základní možnosti člověka. Dávám slovu banalizace zcela specifický smysl: legitimnost jednání přestává být problémem osobního vědomí a stává se čistě jen technickým problémem byrokratických aparátů. Je legitimní to, co byrokratické aparáty prosazují jako takové. Před racionálností aparátů osobní vědomí ztratilo uvěřitelnost.“⁹⁶² Tato ztráta uvěřitelnosti má přitom jasné důsledky v mnoha oblastech lidského života. V oblasti státu a práva se jedná o „útek k dokonalému, tj. dokonale neosobnímu zákonu a státu, na jehož půdě by se měla vybudovat racionální společnost.“⁹⁶³ Rozum je ztotožňován s neosobností,⁹⁶⁴ universální „funkcionářská etika“ zastihuje náboženský a mravní základ, na němž Evropa vyrostla.

„Funkcionářská etika“ byla – pochopitelně v podstatně vulgarizované podobě – i jedním z důležitých pilířů moderního totalitarismu. Pokud Adorno a Horkheimer spatřují jeho kořeny v osvícenské „technické racionalitě“, je v této souvislosti dobré připomenout osobu Adolfa Eichmanna. Eichmann byl člověk, který přirozenou lidskou zkušenost dokázal ze svého života vytěsnit zcela důsledně. V následování aparátů a neochotě cokoliv samostatně posuzovat podle mého názoru ztělesňoval základní principy „funkcionářské etiky“ takřka dokonale. Hannah Arendtová ve své znamenité analýze Eichmannova procesu⁹⁶⁵ podotýká, že neochota soudit spadá v jedno s neschopností přijmout perspektivu druhého a pokusit se „prožít“ jeho hledisko jako hledisko vlastní. Tam, kde chybí tato základní lidská sympatie k druhé osobě, zbývá již jen slepé následování neosobního aparátu. Transport Židů, k nimž sice Eichmann – jak ostatně sám před jeruzalémským trestním tribunálem opakovaně zdůrazňoval – nepociťoval žádnou zvláštní nenávisť, ale zároveň se o ně ani nijak blíže nezajímal, tak pro něj byl otázkou ryze technickou. Jeho nadřízení mu jednoduše stanovili určitý úkol a on se dále zaměřoval jen na to, aby ho splnil co možná nejefektivněji. Není však třeba volit jen takto krajní příklady – s problémem krize legitimnosti se v určité míře setkáváme i v moderních demokraciích. I v nich „postupující technizace státu a politické moci vede k redukci legitimnosti na soukromý názor a legality na moc aparátů: legitimnost je

⁹⁵⁹ Václav Bělohradský, cit. 957, str. 98

⁹⁶⁰ Václav Bělohradský, cit. 957, str. 67

⁹⁶¹ Václav Bělohradský, cit. 957, str. 105; Výraz „funkcionářská etika“ se mi jeví v souvislosti s Beccariovým pojetím výkonu soudní moci jako velmi přiléhavý. Soudce je tu chápán de facto jen jako poslušný úředník, který vykonává, co mu bylo shora nařízeno. Má se starat o bezproblémový chod celého trestního aparátu a tím se jeho poslání prakticky vyčerpává.

⁹⁶² Václav Bělohradský, cit. 957, str. 61n

⁹⁶³ Václav Bělohradský, cit. 957, str. 62

⁹⁶⁴ Tuto neosobnost je však nutno pečlivě odlišovat od „neosobnosti zákona“ jakožto jednoho z jeho podstatných rysů. Zákon i celá spravedlnost jsou neosobní potud, že nejsou věci lidské libovůle. Vedle výrazu „judge“ se ve Spojených státech pro soudce vyšších soudů často používá i pojmenování „justice“ – má se tím zdůraznit, že právní výrok není výrokem jednoho náhodného člověka, nýbrž výrokem spravedlnosti. Soudce k němu ale rozhodně nedospívá tak, že by ze svého nitra odstranil vše, co je nějakým způsobem osobní.

⁹⁶⁵ Hannah Arendtová, *Eichmann v Jeruzalémě*, Praha: Mladá fronta, 1995

postupně absorbována aparátem legality.⁹⁶⁶

Bělohradský si ve své práci také všímá „nezrušitelného napětí mezi legitimností a legalitou“ a v této „diarchické struktuře“ spatřuje fundamentální rys celé evropské civilizace. S postupující banalizací získává legalita stále větší převahu nad legitimností, a krize Evropy se tak prohlubuje. Legitimnost je postupně redukována „na něco jen soukromého, na soukromý názor a mínění, na ‚psychologii‘ - vzpomeňme stalinského hesla: ‚nepsychologizuj, soudruhu!‘ – na subjektivní stavy atd., které nemají nic společného s naší rolí; slova neopřena o moc aparátů a institucí vyjadřují jen soukromé stavy našeho vědomí. Této psychologizaci, zesoukromění legitimnosti odpovídá na straně legality rychle postupující redukce legálnosti na moc aparátů; zákony se stávají příliš komplexními a rozhodnutí padá stále rychleji do rukou ‚funkcionářů státního aparátu‘. V této banalizaci se rozpadají oba póly evropské diarchie a celá současná kultura je sevřena v podvojnou redukci legitimnosti na psychologii a legálnosti na aparát.“⁹⁶⁷ Zákon pak již není chápán jako výraz nějaké ideje dobra a zla, nýbrž toliko jako projev „určité techniky, systému určitých praktik, tj. systému administrativní práce, který analyzujeme pod titulem ‚byrokratizace‘.“⁹⁶⁸

Bělohradského líčení je neúprosné: v „přeorganizovaném světě administrativních aparátů, v němž všechna rozhodnutí jsou již zredukována na techniku a manipulaci neosobních kritérií“,⁹⁶⁹ nezbyvá pro přirozenou lidskou zkušenost místo. Ta byla nově vytěsněna především do oblasti umění, která nadále představuje sice svobodnou, ale co do svého konkrétního společenského dopadu v zásadě zcela nedůležitou „rezervaci“. Zmiňuje-li se přitom Gadamer o moderním zestetizování románské ideje *sensus communis* a jejím vykázání do oblasti hodnocení uměleckých děl,⁹⁷⁰ dotýká se podle mého názoru totožného fenoménu jako Václav Bělohradský.

Konsekvence tohoto nového paradigmatu jsou dalekosáhlé i pro právní život: „Zákon není předmětem osobního porozumění, ale neosobní kompetence. Zákon je tak prosazován jako produkt objektivní racionality, nezávislé ‚na‘ nebo osvobozené ‚od‘ subjektivních iluzí a klamů, citů a osobních obligací.“⁹⁷¹ Jak jsme již v různých souvislostech opakovaně viděli, právo se pak v tomto duchu stává systémem přesně formulovaných norem, které mají domněle předem dávat odpověď na každou situaci, jež může v budoucnu nastat. Nezbyvá než je slepě následovat a subsumovat pod ně konkrétní skutkový stav, neboť „lidský faktor“ již v celém procesu nalézání spravedlnosti nemá hrát roli. Právní systém si lze takto skutečně představit jako „obří stroj na správná rozhodnutí“, o jehož mechanickou obsluhu a bezproblémové fungování se stará soudce. Ten v rukou drží „kodex-manuál“ a na jeho osobnosti a úsudku už jinak nezáleží.

Tento problém má konečně ještě jeden podstatný aspekt. Je-li celý trestní systém ze strany důsledných formalistů (leckdy i s určitou pýchou) představován jako velký stroj,⁹⁷² odráží se v tom i další důležitý (a pochopitelně úzce související) rys modernity. Postupné technizaci západního světa se ve svém díle věnovala celá řada myslitelů, mezi jinými např. Max Scheler⁹⁷³ nebo Martin Heidegger.⁹⁷⁴ Velmi přesný popis „bezduchého věku techniky“, který má kromě toho i bezprostřední vztah k našemu tématu, však v textu *Epocha neutralizací a depolitizací* nabízí především Carl

⁹⁶⁶ Václav Bělohradský, cit. 957, str. 95

⁹⁶⁷ Václav Bělohradský, cit. 957, str. 117; Tato degradace všeho subjektivního na pouhý „psychologismus“ přitom podle mého soudu přesně odpovídá způsobu, jakým Beccaria ve výše citovaném úryvku ironizoval povahu soudcovského rozhodování s odkazem na soudcovo „nahodilé rozkvašení“.

⁹⁶⁸ Václav Bělohradský, cit. 957, str. 98

⁹⁶⁹ Václav Bělohradský, cit. 957, str. 109

⁹⁷⁰ Srov. Hans Georg Gadamer, cit. 288, str. 87nn

⁹⁷¹ Václav Bělohradský, cit. 957, str. 108

⁹⁷² Srov. Max Weber, cit. 916, str. 811

⁹⁷³ Srov. Max Scheler, *Místo člověka v kosmu*, Praha: Academia, 1968

⁹⁷⁴ Srov. Martin Heidegger, *Věda, technika a zamyšlení*, Praha: OIKOYMENH, 2009

Schmitt. Svět, v němž triumfovala technika, je podle něj světem neutrality: s tím, jak se moderní lidé emancipovali nejprve od náboženství a teologie a posléze i od tradiční (aristotelsko-tomistické) metafyziky, staly se veškeré otázky otázkami čistě technickými. Lidé měli za to, že se takto konečně zbaví nešťastných náboženských válek, vedených na metafyzickém základě, a vytvoří „neutrální oblast, kde by spory ustaly, kde by se lidé mohli dorozumět, sjednotit a navzájem přesvědčit.“⁹⁷⁵

S postupným triumfem (zdánlivě) neutrální techniky lidé novověku podle Schmitta optimisticky očekávali, že v nově uspořádaném světě už například nebude válek ani jiných zbytečných rozepří, protože ty přece vyplývají z rozdílnosti „pouhých mínění“, v nové době už v zásadě nepodstatných. Lidé takto uvěřili, že jsou schopni sestrojiti mechanismus mnohem dokonalejší, než jsou oni sami, kterému se pak mohou bez obav podrobit. Na počátku epochy, která přirozené lidské vědomí v podstatě eliminuje, tak paradoxně stálo přemrštěné lidské sebevědomí, jakási gnostická víra⁹⁷⁶ v možnost přemoci nástrahy lidské přirozenosti. Jakkoliv Schmitt představoval ve většině ohledů Adornův a Horkheimerův ideový protipól, nelze tu až přehlédnout pozoruhodnou podobnost jejich základních tezí v této věci: „Duch technicity, který vedl k masové víře v antireligiózní, veskrze pozemský aktivismus, je duchem, možná duchem zlým a ďábelským, nelze jej však mechanisticky odbýt ani přičítat technice. Je možná něčím děsivým, ale není v něm nic technického nebo strojového. Je přesvědčením aktivistické metafyziky, vírou v neomezenou moc a vládu člověka nad přírodou, dokonce i nad lidskou *fysis*, vírou v neomezené ustupování hranic kladených přírodou, v neomezenou možnost změny a štěstí v přirozené pozemské existenci lidí.“⁹⁷⁷

Domnívám se, že tento sklon osvícenského (či obecněji novověkého) myšlení v mnohém vysvětluje, proč Beccaria, který (podle mého názoru upřímně) usiloval o humanizaci trestního systému, ale nebyl si vědom výše popsaných nástrah instrumentálně-technické racionality, svým (jinak v zásadě účtyhodným⁹⁷⁸) vystoupením významně přispěl k neblahé formalizaci a mechanizaci soudního aparátu. Jakkoliv se právní teorie i právní praxe ve většině zemí západního světa od tohoto přísně formalistického přístupu v průběhu 20. století dokázala z větší části osvobodit,⁹⁷⁹ pořád si je dobré připomínat jeho nástrahy. Stejně jako opačný extrém v podobě soudcovské svévole totiž formalismus představuje krajní pól právního myšlení, který je pro život dnešního člověka i společnosti potenciálně nebezpečný. V českém právním prostředí, které je i v roce 2016 stále zatíženo tradicí „vázané aplikace práva“, to přitom platí dvojnásob.

Osvícenství dodnes formuje povahu našeho života. V řadě ohledů je to patrně kuprospěchu. Vůči některým jeho tendencím si je nicméně dobré udržovat kritickou ostražitost. Slovy Adorna a Horkheimera: „Co se nechce přizpůsobit měřítku vypočitatelnosti a užitečnosti, to osvícenství považuje za podezřelé. Pokud se už může nerušeně rozvíjet bez vnějšího omezování, nemá již

⁹⁷⁵ Carl Schmitt, *Epocha neutralizací a depolitizací*, in: tentýž, *Pojem politična*, Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 86

⁹⁷⁶ K tomuto srov. mj. Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism: Two Essays*, Washington, D.C.: Regnery Publishing, 1997

⁹⁷⁷ Carl Schmitt, cit. 974, str. 90

⁹⁷⁸ Beccariův nezpochybnitelný přínos v řadě konkrétních trestněprávních otázek (trest smrti, tortura, spravedlivý proces atd.) jsem již zhodnotil v jednotlivých kapitolách dosavadního textu a nyní bych se v tom jen opakoval. Nejlépe koneckonců tuto věc vystihl již citovaný Hegel (supra note 569): jakkoliv se nemusíme se všemi Beccariiovými argumenty do důsledků ztotožňovat, měli bychom ocenit, že svým dílem otevřel řadu podstatných otázek, a že také jednoznačně napomohl k postupnému zmírnění přehnaně krutého trestního systému i k historickému upevnění některých základních – dnes zdánlivě samozřejmých – občanských práv.

⁹⁷⁹ V některých zemích ale formalistická tradice vykazuje až podivuhodnou odolnost: například ve Francii se většina soudců sice v praxi rozhoduje relativně svobodně, ve zdůvodnění rozsudků se však stále (pro jistotu) opírá především o literu zákona. K vlivu „beccariánského“ formalismu na dějiny francouzského soudnictví srov. např. Michel Troper, *What Is Interpretation of the Law for the French Judge*, in: Yasuoumo Morigawa, Michael Stollies, Jean-Louis Halpérin (eds.), *Interpretation of Law in the Age of Enlightenment: From the Rule of the King to the Rule of Law*, Dordrecht: Springer, 2011, str. 139nn

žádnou zábranu.⁹⁸⁰ V oblasti trestního práva, jehož prostřednictvím stát uplatňuje svou moc nad lidmi, se tento sklon osvícenského myšlení zviditelňuje obzvlášť naléhavě. Pokud mu žádné „zábrany“ klást nebudeme a připustíme, aby si ve jménu neosobní moci zákona podrobovalo celou živou skutečnost, potom nám jisté nebezpečí pořád hrozí. Právě na to jsem se snažil upozornit v této práci.

⁹⁸⁰ Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, cit. 895, str. 20

8. POUŽITÁ LITERATURA

- ABEL, Charles F., MARSCH, Frank H. *Punishment and Restitution: A Restitutionary Approach to Crime and the Criminal*. Westport: Greenwood Press, 1984.
- ADAMS, Geoffrey. *The Huguenots and French Opinion, 1685-1787: The Enlightenment Debate on Toleration*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1991.
- ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. *Dialektika osvícenství*. Praha: OIKOYMENH, 2009.
- AKVINSKÝ, svatý Tomáš. *Theologická summa*. Olomouc: Edice Krystal, 1932.
- ALDRICH, Alfred Owen. *Voltaire and the Century of Light*, Princeton: Princeton University Press, 1975.
- ALDRICH, Robert. *Gay Life and Culture: A World History*, New York: Universe, 2006.
- ALLHOFF, Fritz. *Terrorism, Ticking Time-Bombs and Torture*. Chicago. University of Chicago Press, 2012.
- ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret. *Modern Moral Philosophy*. In: *Philosophy*, vol. 33, no. 124, 1958.
- ARENDTOVÁ, Hannah. *Eichmann v Jeruzalémě*. Praha: Mladá fronta, 1995.
- ARENDTOVÁ, Hannah. *O revoluci*. Praha: OIKOYMENH, 2011.
- ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Praha: Petr Rezek, 1996.
- ARISTOTELÉS. *Rétorika*, Praha: Petr Rezek, 2010.
- ARRIGO, Jean Maria, BUFACCHI, Vittorio. *Torture, Terrorism and the State: a Refutation of the Ticking-Bomb Argument*. In: *Journal of Applied Philosophy*, vol. 23, no. 3, 2006.
- AUBENQUE, Pierre. *Rozumnost podle Aristotela*. Praha: OIKOYMENH, 2003.
- AUGUSTIN, svatý. *O boží obci knih XXII*. Praha: Karolinum, 2007.
- BACKHAUS, Jürgen G. (ed.). *The Elgar Companion to Law and Economics*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing Limited, 2005.
- BAKER, Keith Michael, REIL Peter Hanns. *What's left of the Enlightenment?: A Postmodern Question*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- BALZAC, Honoré de. *Ztracené iluze*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1955.
- BAILEY, Gauvin Alexander. *The Spiritual Rococo: Decor and Divinity from the Salons of Paris to the Missions of Patagonia*. Farnham: Ashgate, 2014.
- BARAK, Aharon. *Purposive Interpretation in Law*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- BARRATTA, Alessandro. *Sociologie trestního práva*. Brno: Masarykova Univerzita, 1995.
- BAUER, Karin. *Adorno's Nietzschean Narratives: Critiques of Ideology, Readings of Wagner*. Albany: State

- University of New York Press, 1999.
- BAYLES, M. D. (ed.). *Contemporary Utilitarianism*. New York: Doubleday, 1968.
- BEALES, Derek. *Enlightenment and Reform in Eighteenth-Century Europe*. London: I.B. Tauris & Co., 2005.
- BECCARIA, Cesare. *Des délits et des peines*. Geneva: Librairie Droz, 1965. (Předmluva: Franco Venturi)
- BECCARIA, Cesare. *Dei delitti e delle pene*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1994.
- BECCARIA, Cesare. *Edizione nazionale delle opere di Cesare Beccaria*. Milano: Mediobanca, 1984.
- BECCARIA, Cesare. *O zločinech a trestech*, Praha: Bursík a Kohout, 1893.
- BECCARIA, Cesare. *O zločinoch a trestoch*, Bratislava: Kalligram, 2009.
- BECCARIA, Cesare. *On Crimes and Punishments and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. (Předmluva: Richard Bellamy)
- BECCARIA, Cesare. *On Crimes and Punishments*. New Brunswick, London: Transaction Pub., 2009 (Předmluva: Graeme R. Newman a Pietro Marongiu)
- BECCARIA, Cesare. *On Crimes and Punishments*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1986. (Předmluva: David. B. Young)
- BECK, Elizabeth, BRITTO, Sarah, ANDREWS, Arlene. *In the Shadow of Death: Restorative Justice and Death Row Families*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- BECKER, Gary S. *The essence of Becker*. Stanford: Hoover Institution Press, 1995.
- BECKER, Peter, WETZELL, Richard F. *Criminals and their Scientists: The History of Criminology in International Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- BEDAU, Hugo Adam, CASSELL, Paul G. (eds.). *Debating the Death Penalty*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- BEDAU, Hugo Adam. *Killing as punishment: reflections on the death penalty in America*. Boston: Northeastern University Press, 2004.
- BEDAU, Hugo Adam. *The death penalty in America: current controversies*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- BEIRNE, Piers. *Inventing Criminology: essays on the rise of homo criminalis*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- BEIRNE, Piers, MESSERSCHMIDT, James W. *Criminology: A Sociological Approach*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

BELLAMY, Alex J. *No Pain, No Gain? Torture and Ethics in the War on Terror*. In: *International Affairs*, vol. 82, iss. 1, 2006.

BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Přirozený svět jako politický problém: Eseje o člověku pozdní doby*. Praha: Československý Spisovatel, 1991.

BENTHAM, Jeremy. *Panopticon; Or, The Inspection House*. Dublin: Thomas Byrne, 1791.

BENTHAM, Jeremy. *The Works of Jeremy Bentham*. Edinburgh: William Tate, 1842.

BERGSON, Henri. *Smích*. Praha: Naše vojsko, 1993.

BERLIN, Isaiah. *The Age of Enlightenment*. New York: Mentor Books, 1956.

BERNARD, Paul P. *The Limits of Enlightenment: Joseph II and the Law*. Urbana: University of Illinois Press, 1979.

BERNS, Walter. *For Capital Punishment, Crime and Morality of the Death Penalty*. New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1978.

BERNSTEIN, J. M. *Torture and Dignity: An Essay on Moral Injury*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

BERNSTEIN, Richard (ed.). *Habermas and Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1985.

BESSLER, John D. *Revisiting Beccaria's Vision: The Enlightenment, America's Death Penalty, and the Abolition Movement*. In: *Northwestern Journal of Law & Social Policy*, vol. 4, no. 2, 2009.

BIEN, David. D. *The Calas affair: persecution, toleration, heresy in eighteenth-century Toulouse*. Westport: Greenwood Press, 1979.

BLACK, Jeremy. *Evropa osmnáctého století*. Praha: Vyšehrad, 2003.

BLOM, Phillip. *A Wicked Company: The Forgotten Radicalism of European Enlightenment*. New York: Basic Books, 2010.

BRAND, Peter, PERTILE, Lino (eds.). *The Cambridge History of Italian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

BROOKS, Thom. *Punishment*. Abingdon: Routledge, 2012.

BOHM, Robert M. *DeathQuest: An Introduction to the Theory and Practice of Capital Punishment in the United States*. London: Routledge, 2012.

BOJAR, Tomáš. *Soudce jako frónimos: O významu praktické rozumnosti při rozhodování sporů o právo*. Univerzita Karova, Právnická fakulta, Katedra filosofie a politologie, 2007. Vedoucí diplomové práce doc. PhDr. Milan Sláma.

- BOONIN, David. *The Problem of Punishment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- BOSSY, John. *Christianity in the West: 1400-1700*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- BRACKENRIDGE, J. Bruce. *The Key to Newton's Dynamics: The Kepler Problem and the Principia*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- BROWN, Ron. *Art of Suicide*. London: Reaktion Books, 2001.
- BROOKS, Peter. *Troubling Confessions: Speaking Guilt and Law in Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- BRUNI, Luigino, SMERILLI, Alessandra. *The Economics of Values-Based Organisations: An Introduction*. London: Routledge, 2015.
- BRUNI, Luigino. *The Wound and the Blessing: Economics, Relationships, and Happiness*. New York: New City Press, 2012.
- BRUNON-ERNST, Anne. *Beyond Foucault: New Perspectives on Bentham's Panopticon*. Farnham: Ashgate, 2012.
- BRYAN, Clifton D., PECK, Dennis L. (eds.). *Encyclopedia of Death & the Human Experience*. Thousand Oaks: Sage, 2009.
- BUSH, Michael L. *Noble Privilege*. Manchester: Manchester University Press, 1983.
- BURKE, Edmund. *Úvahy o revoluci ve Francii*. Brno: CDK, 1997.
- BURNS, William E. *Witch Hunts in Europe and America: An Encyclopedia*. Westport: Greenwood Press, 2003.
- CANALE, Damiano, GROSSI, Paolo, HOFMANN, Hasso (eds.). *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence: Volume 9: A History of the Philosophy of Law in the Civil Law World, 1600-1900*. Dordrecht: Springer, 2009.
- CAMUS, Albert. *Resistance, Rebellion, and Death*. New York: Knopf, 1961.
- CANTU, Cesare. *Beccaria et l'avenement du droit pénal moderne*. Paris: Librairie de Firmin-Didot, 1885.
- CANTU, Cesare. *Beccaria e il dritto penale*. Firenze: G.Barbera, 1862.
- CASSIRER, Ernst. *The philosophy of the Englihtenment*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- CATHERINE II., Her Imperial Majesty. *The Grand Instructions to the Commisioners Appoinetd to Frame a New Code of Laws for the Russian Empire*. London: T. Jefferys, 1768.
- CAVANA, Adriano. *La codificazione penale in Italia: le origini lombarde*. Milano: A. Giuffre, 1975.
- CLADIS, Mark Sydney. *Public Vision, Private Lives: Rousseau, Religion and 21st century Democracy*. New

- York: Columbia University Press, 2007.
- CLASEN, Albrecht (ed.). *Handbook of Medieval Studies: Terms – Methods – Trends*. Berlin: Walter de Gruyter, 2010.
- CHOCHRANE, Eric. *Florence in the Forgotten Centuries 1527-1800: A History of Florence and the Florentines in the Age of the Grand Dukes*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- COLINGWOOD, Robin George. *The Idea of History*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- CONDILLAC, Étienne Bonot de. *Traité des Systemes*. Paris: Lecointe et Durey, 1822.
- COSS, Peter R. (ed.). *The Moral World of the Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- COWIE, Leonard W. *Eighteenth-Century Europe*. London: G. Bell and Sons, Ltd, 1966.
- CROUZET, Denis. *Désir de mort et puissance absolue, de Charles VIII a Henri IV*. In: *Revue de synthese*, vol. 112, iss. 3, 1991.
- CULLEN, Francis T., WILCOX, Pamela (eds.). *Encyclopedia of Criminological Theory, Volume I*. Los Angeles: Sage Publications, 2010.
- D'ALEMBERT, Jean le Rond. *Výbor z díla*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1989.
- DARNTON, Robert. *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the 'Encyclopédie' 1775-1800*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1979.
- DARWALL, Stephen (ed.). *Contractarianism/Contractualism*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2002.
- DE PAULEY, W. C. *Beccaria and Punishment*. In: *International Journal of Ethics*, vol. 35, no. 4, 1925.
- DELANEY, Cornelius F. (ed.). *The Liberalism-Communitarianism Debate: Liberty and Community Values*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1994.
- DELIGIORGI, Katerina. *Kant and the Culture of Enlightenment*. Albany: State University of New York Press, 2005.
- DELON, Michel. *Encyclopedia of the Enlightenment: Volume I, A-L*. Abingdon: Routledge, 2013.
- DEVLIN, Patrick Arthur. *The Enforcement of Morals*. London: Oxford University Press, 1965.
- DICRISTINA, Bruce (ed.). *The birth of criminology: readings from the eighteenth and nineteenth centuries*. New York: Wolters Kluwer Law & Business, 2012.
- DIDEROT, Denis. *Výbor z díla*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1990.
- DOSTOJEVSKIJ, Fjodor Michajlovič. *Zápisky z Mrtvého domu*. Praha: Odeon, 2006.
- DOYLE, William (ed.). *The Oxford Handbook of the Ancien Régime*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- DU BOYS, Albert. *Histoire du droit criminel*. Grenoble: Maisonneville et fils, 1874.

- DUBBER, Markus D. (ed.). *Foundational Texts in Modern Criminal Law*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- DUBBER, Markus D., HORNLE, Tatjana (eds.). *The Oxford Handbook of Criminal Law*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- DURANT, Will, DURANT, Ariel. *The Age of Voltaire: The Story of Civilization*. New York: Simon and Schuster, 1965.
- DÜRENMATT, Friedrich. *Die panne and der tunnel*. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- DWORKIN, Gerald. *Autonomy and Behavior Control*. In: Hastings Center Report, vol. 6., no. 1, 1976.
- ELIAS, Norbert. *O procesu civilizace I*. Praha: Argo, 2007.
- ELIAS, Norbert. *O procesu civilizace II*. Praha: Argo, 2007.
- ELLIS, Anthony. *The Philosophy of Punishment*. Exeter: Imprint Academic, 2012.
- ENNES, Peter K. *Incarceration Nation*. New York: Cambridge University Press, 2016.
- EPSTEIN, Lee, WALKER, Thomas G. *Constitutional Law for a Changing America: A Short Course*. Los Angeles: CQ Press, 2014.
- ERDÉLYI, Gabriella. *A Cloister on Trial: Religious Culture and Everyday Life in Late Medieval Hungary*. Farnham: Ashgate, 2015.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault: 1926-1984*. Praha: Academia, 2002.
- ESMEIN, Adhémar. *A History of Continental Criminal Procedure: With Special Reference to France*. Union: The Lawbook Exchange, 2000.
- ESPOSITO, Barbara, WOOD, Lee. *Prison Slavery*. Washington: CAPS, 1982.
- EVANS, M. D., MORGAN, R. *Preventing Torture*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- FACCHINEI, Ferdinando. *Note ed osservazioni sul libro intitolato Dei delitti e delle pene*. Lugano: 1765.
- FATTAH, Ezzat A. *Criminology: Past, Present and Future: A Critical Overview*. Basingstoke: Macmillan Press Ltd., 1997.
- FAUCCI, Riccardo. *A History of Italian Economic Thought*. Abingdon: Routledge, 2014.
- FERRONE, Vincenzo. *The Politics of Enlightenment: Republicanism, Constitutionalism, and the Rights of Man in Gaetano Filangieri*. London: Anthem Press, 2014.
- FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- FITZPATRICK, Martin, JONES, Peter, KNELLWOLF, Christa, McCALMAN, Iain (eds.). *Enlightenment World*. Abingdon: Routledge, 2004.

- FLOWER, R. Barri. *Male Crime and Deviance: Exploring Its Causes, Dynamics, and Nature*. Springfield: Charles C Thomas Publisher, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Dohlížet a trestat*. Praha: Dauphin, 2000.
- FRANKLIN, Benjamin. *The works of Benjamin Franklin, vol. II*. Boston: Halliard, Gray, and Company, 1840.
- FULLER, Lon L. *Morálka práva*. Praha: OIKOYMENH, 1998.
- GADAMER, Hans-Georg. *Pravda a metoda I*. Praha: Triáda, 2010.
- GARIN, Eugenio, PINTON, Girogio A. *History of Italian Philosophy, Volume. 2*. Amsterdam: Rodopi, 2008.
- GARLAND, David W. *Punishment and Modern Society: A Study in Social Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- GAUCHET, Marcel. *Odkouzlení světa: Dějiny náboženství jako věci veřejné*. Brno: CDK, 2004.
- GAY, Peter. *Enlightenment: an interpretation, The Rise of Modern Paganism*. New York: Alfred A. Knopf, 1967.
- GAY, Peter. *Enlightenment, The science of Freedom*. New York: W.W. Norton & Company, 1996.
- GELLNER, Ernest. *Národy a nacionalismus*. Praha: Josef Hříbal, 1993.
- GERARD, Alexander. *An Essay on Taste: With Three Dissertations on the Same Subject. By Mr. De Voltaire, Mr. D'Alembert, Mr. De Montesquieu*. London, 1759.
- GERLOCH, Aleš, TRYZNA, Jan, WINTR, Jan (eds.). *Metodologie interpretace práva a právní jistota*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2012.
- GINBAR, Yuval. *Why Not Torture Terrorists?* Oxford: Oxford University Press, 2008.
- GOLDIE, Mark, WOKLER, Robert (eds.). *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- GOODEY, C. F. *A History of Intelligence and „Intellectual Disability“: The Shaping of Psychology in Early Modern Europe*. Farnham: Ashgate Publishing, 2011
- GOODMAN, Dena. *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- GOODMAN, Nathan Gerson. *Benjamin Rush: physician and citizen, 1746-1813*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1934.
- GORBATOV, Inna. *Catherine the Great and the French Philosophers of the Enlightenment: Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot and Grimm*. Bethesda: Academica Press, 2006.

- GROPP, Walter. *Strafrecht Allgemeiner Teil*. Berlin: Springer, 2015.
- HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti*. Praha: Karolinum, 2000.
- HAIJAR, Lisa. *Torture. A Sociology of Violence and Human Rights*. New York: Routledge, 2013.
- HALBROOK, Stephen P. *A Right to Bear Arms: State and Federal Bill of Rights and Constitutional Guarantees*. Westport: Greenwood Press, 1989.
- HAMPTON, Jean. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- HARCOURT, Bernard E. *The Illusion of Free Markets: Punishment and the Myth of Natural Order*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- HART, Herbert Lionel Adolphus. *Law, Liberty, and Morality*. Stanford: Stanford University Press, 1963.
- HART, Herbert Lionel Adolphus. *Pojem práva*. Praha: Prostor, 2004.
- HART, Herbert Lionel Adolphus. *Punishment and Responsibility: Essays in Philosophy of Law*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- HAYEK, Friedrich August von. *Právo, zákonodárství a svoboda*. Praha: Academia, 1994.
- HAZLITT, William. *The Works of Daniel Defoe: With a Memoir of His Life and Writings, Vol. III*. London: John Clements, 1843.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Věda, technika a zamyšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2009.
- HEJNA, Dalibor. *Náboženství a společnost, Věda o náboženství a její historické kořeny*. Grada: Praha, 2010.
- HELVÉTIUS, Claude Adrien. *The True Meaning of the System of Nature*. Boston: J.P. Mendum, 1852.
- HELVÉTIUS, Claude Adrien. *Výbor z díla*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953.
- HENRY, Stuart, EINSTADTER, Werner (eds.). *The Criminology Theory Reader*. New York: New York University Press, 1998.
- HERCEG, Jiří. *Zákaz mučení a jeho relativizace*. In: *Trestněprávní revue*, č. 7, 2006.
- HILL, Thomas E. (ed.). *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan, aneb, Látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha: OIKOYMENH, 2009.
- HOLMES, Oliver Wendell, LERNER, Max (ed.). *The Mind and Faith of Justice Holmes: His Speeches, Letters, and Judicial Opinion*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2010.

- HOLMES, Oliver Wendell. *The Collective Works of Justice Holmes*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- HONDERICH, Ted. *Punishment: The Supposed Justifications Revisited*. London: Pluto Press, 2006.
- HONEYMAN, Katrina. *Child Workers in England, 1780-1820: Parish Apprentices and the Making of Early Industrial Labour Force*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2007.
- HOSTETTLER, John. *Cesare Beccaria: The Genius of On Crimes and Punishments*. Sheffield Gables: Waterside Press, 2011.
- HOSTETTLER, John. *The Criminal Jury Old and New: Jury Power from Early Times to the Present Day*, Winchester: Waterside Press, 2004
- HUIZINGA, Johan. *Podzim středověku*. Praha, Litomyšl: Paseka, 2010.
- HUME, David. *A treatise of human nature*, Oxford, New York: Clarendon Press, 2011.
- HUME, David. *The Letters of David Hume, Vol. II*. Oxford: Clarendon Press, 1932.
- HUME, David. *The Natural History of Religion*. Stanford: Stanford University Press, 1957.
- HUME, David. *The Philosophical Works of David Hume, vol. II*. Edinburgh: Adam Black and William Tait, 1826.
- HUME, David. *The Philosophical Works of David Hume, vol. IV*, Edinburgh: Adam Black and William Tait, 1826.
- HUME, David. *Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- HUNT, Alan, WICKHAM, Gary. *Foucault and Law: Towards a sociology of Law as Governance*, London, Boulder: Pluto Press, 1994.
- HURWITZ, Stephan, CHRISTIANSEN, Karl O. *Criminology*. London: George Allen & Unwin, 1983.
- HUTCHESON, Francis. *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1971.
- HUSSERL, Edmund. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia, 1996.
- CHISICK, Harvey. *The Limits of Reforms in the Enlightenment: Attitudes Toward the Education of the Lower Classes in Eighteenth-Century France*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- IM HOF, Ulrich. *Evropa a osvícenství*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2001.
- ISHAY, Michelline. *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*. Berkeley: University of California Press, 2004.
- ISRAEL, Jonathan I. *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*.

- Oxford: Oxford University Press, 2001.
- ISRAEL, Jonathan I. *Radical Enlightenment: Philosophy and Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- JACOB, Margaret. *Living the enlightenment: freemasonry and politics in eighteenth-century Europe*. New York: Oxford University Press, 1991.
- JACOB, Margaret. *Newtonianism and the Origins of Enlightenment: A Reassessment*. In: *Eighteenth-Century Studies*, vol. 11, no. 1, 1977.
- JANDOUREK, Jan. *Vzestup a pád moderního ateismu*. Praha: Grada, 2010.
- JEFFERSON, Thomas. *Jefferson's Literary commonplace book*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- KANN, Robert A. *A History of the Habsburg Empire, 1526-1918*. Berkeley: University of California Press, 1977.
- KANT, Immanuel. *Studie k dějinám a politice*. Praha: OIKOYMENH, 2013.
- KANT, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KANTOROWICZ, Ernst Hartwig. *The King's Two Bodies: A study in mediaeval political theology*. Princeton: Princeton University Press, 1957.
- KLABOUCH, Jiří. *Staré české soudnictví*. Praha: Orbis, 1967.
- KNELLER, Jane, AXINN, Sidney (eds.). *Autonomy and Community: Reading in Contemporary Kantian Social Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- KRONENWETTER, Michael. *Capital Punishment: A Reference Handbook*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2001.
- KÜHN, Zdeněk. *Aplikace práva soudcem v éře středoevropského komunismu a transformace*. Praha: C. H. Beck, 2005.
- KÜHN, Zdeněk. *Aplikace práva ve složitých případech: k úloze právních principů v judikatuře*. Praha: Karolinum, 2002.
- KUKLÍK, Jan. *Czech law in historical contexts*. Praha: Karolinum Press, 2015.
- KYLE, Donald G. *Spectacles of Death in Ancient Rome*. London: Routledge, 1998.
- LANGBEIN, John H. *Torture and the Law of Proof: Europe and England in the Ancien Régime*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- LANCIANI, Rodolfo Amadeo. *The Golden Days of the Renaissance in Rome: From the Pontificate of Julius II to that of Paul II*. Boston: Houghton, Mifflin and company, 1906.

- LAUFER, William S., ADLER, Freda (eds.). *Advances in Criminological Theory, Volume 2*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1990.
- LEIGH, John. *Touché: The Duel in Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- LEMAY, J. A. Leo. *The Life of Benjamin Franklin, Volume 2: Printer and Publisher, 1730-1747*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.
- LEVINE, Alan. *Sensual Philosophy: Toleration, Skepticism, and Montaigne's Politics on the Self*. Lanham: Lexington Books, 2001.
- LEVITT, Steven, DUBNER, Stephen J. *Freakonomics: a rogue economist explores the hidden side of everything*. London: Allen Lane, 2005.
- LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding. And a Treatise on the Conduct of the Understanding*. Philadelphia: Hayes & Zell, Publishers, 1854.
- LOCKE, John. *Dopis o toleranci*. Brno: Atlantis, 2000.
- LOCKE, John. *Druhé pojednání o vládě*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1992.
- LOEWENSTEIN, Bedřich. *Víra v pokrok, Dějiny jedné evropské ideje*. Praha: OIKOYMENH, 2009.
- LUBAN, David. *Liberalism, Torture and the Ticking Bomb*. In: Virginia Law Review, vol. 91, 2005.
- LUNDBERG, David, MAY, Henry F. *The Enlightened Reader in America*. In: American quarterly, vol. 28, no. 2, 1976.
- LUTZ, Donald S. *The Relative Influence of European Writers on Late Eighteenth-Century American Political Thought*. In: The American Political Science Review, vol. 78, no. 1.
- LYNN, Steven. *Locke and Beccaria: Faculty Psychology and Capital Punishment*. In: Postscript, vol. 5, 1988.
- MACK, Ebenezer, CLOQUET, Jules. *The Life of Gilbert Motier de Lafayette*. Ithaca: Mack, Andruff, & Woodruff, 1841.
- MACKIE, John L. *Morality and the Retributive Emotions*. In: Criminal Justice Ethics 1, no. 1., 1982.
- MAESTRO, Marcello. *A Pioneer for the Abolition of Capital Punishment: Cesare Beccaria*. In: Journal of the History of Ideas, vol. 34, no.3, 1973.
- MAESTRO, Marcello. *Cesare Beccaria and the Origins of Penal Reform*. Philadelphia: Temple University Press, 1973.
- MAESTRO, Marcello. *Voltaire and Beccaria as reformers of criminal law*. New York: Columbia University Press, 1942.

- MALÝ, Karel a kol. *Dějiny českého a československého práva do roku 1945*. Praha: Linde, 1997.
- MANFRA, Modestino R. *Biblioteca storica del risorgimento italiano*. Milano: Soc. Edit. Dante Al., 1932.
- MANNHEIM, Hermann (ed.). *Pioneers in criminology*. Chicago: Quadrangle Books, 1960.
- MANNIX, Daniel P. *The History of Torture*. Stroud: Sutton Publishing, 2003.
- MARIS, Cees, JACOBS, Frans (eds.). *Law, Order and Reform: A Historical Introduction to Legal Philosophy*. Dordrecht: Springer, 2011.
- MARMONTEL, Jean-Francois. *Bélisaire*. Paris: 1780.
- MARRONE, Gaettana (ed.). *Encyclopedia of Italian Literary Studies*. New York: Routledge, 2007.
- MARSHALL, Aisdair. *Vilfredo Pareto's sociology, a framework for political psychology*. Aldershot: Ashgate, 2007.
- McGOWAN, Dale (ed.). *Voices of Unbelief: Documents from Atheists and Agnostics*. Santa Barbara: Greenwood, 2012.
- McNIVEN HINE, Ellen. *A Critical Study of Condillac's Traité des Systèmes*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979.
- McSHANE, Marilyn, WILLIAMS, Frank P. *Criminological Theory*. New York: Garland Publishing, 1997.
- MELUSKY, Joseph A., PESTO, Keith A. *Capital Punishment*. Santa Barbara: Greenwood, 2011.
- MERANZE, Michael. *Laboratories of Virtue: Punishment, Revolution and Authority in Philadelphia, 1760-1835*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.
- MERRICK, Jeffrey, RAGAN JR., Bryant T. (eds.). *Homosexuality in Modern France*. New York: Oxford University Press, 2001.
- MERRYMAN, John Henry. *The French Deviation*. In: *The American Journal of Comparative Law*, vol. 44, no. 1, 1996.
- MERRYMAN, John Henry, PÉREZ-PERDOMO, Rogelio. *The Civil Law Tradition: An Introduction to the Legal Systems of Europe and Latin America*. Stanford: Stanford University Press, 2007.
- MIETHE, Terance D., MEIER, Robert Frank. *Crime and its Social Context: Toward an Integrated Theory of Offenders, Victims, and Situations*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- MILLER, Wilbur A. (ed.). *The Social History of Crime and Punishment in America: An Encyclopedia*. Los Angeles: Sage Publications, 2012.
- MONACHESI, Elio. *Pioneers in Criminology IX.: Cesare Beccaria*. In: *Journal of Criminal Law and Criminology*, vol. 46, iss. 4, 1956.

- MONBALLYU, Jos. *Six Centuries of Criminal Law: History of Criminal Law in the Southern Netherlands and Belgium (1400-2000)*. Leiden: Brill Nijhoff, 2014.
- MONTAIGNE, Michel de. *Eseje*, Praha: ERM, 1995.
- MONTESQUIEU, Charles-Louis. *Cahiers*. Paris: Grasset, 1941.
- MONTESQUIEU, Charles-Louis. *O duchu zákonů*. Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2003.
- MONTESQUIEU, Charles-Louis. *Perské listy*. Praha: Odeon, 1989.
- MORALES, M.A. Dupont, HOOPER, Michael K., SCHMIDT, Judy H. (eds.). *Handbook of Criminal Justice Administration*. New York: Marcel Dekker, 2001.
- MORELLET, André, LEMONTEY, Pierre-Edouard (ed.). *Mémoires*, Paris: Bauduin Freres, 1823.
- MOORE, Michael. *Placing Blame: A General Theory of the Criminal Law*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- MORE, Sir Thomas. *Utopia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- MORIGAWA, Yasuoumo, STOLLIES, Michael, HELPÉRIN, Jean-Louis (eds.). *Interpretation of Law in the Age of Enlightenment: From the Rule of the King to the Rule of Law*. Dordrecht: Springer, 2011.
- MORRIS, Herbert. *On Guilt and Innocence: Essays in Legal Philosophy and Moral Psychology*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- MORRISSON, Wayne. *Theoretical Criminology: from modernity to post-modernism*. London: Cavendish Publishing, 1995.
- MUCHEMBELD, Robert. *History of Violence: From the End of the Middle Ages to the Present*. London: Polity Press, 2012.
- MUCHEMBLED, Robert. *L'invention de l'homme moderne, culture et sensibilités en France du Xve au XVIIIe siècle*. Paris: Hachette, 1994.
- MUNCK, Thomas. *Evropa sedmnáctého století: 1598-1700*. Praha: Vyšehrad, 2002.
- MUNCK, Thomas. *The Enlightenment: A Comparative Social History: 1721-1794*. London: Arnold, 2000.
- MURPHY, Jeffrie G. (ed.). *Punishment and rehabilitation*. Belmont: Wadsworth, 1973.
- MURRAY, Gilbert. *Five Stages of Greek Religion*. London: Watts, 1935.
- NASH, Jay Robert (ed.). *Encyclopedia of World Crime: A-C*. Wilmette: Crime Books, 1990.
- NOLA, Robert (ed.). *Foucault*. Oxon: Routledge, 2013.
- NUSSBAUMOVÁ, Martha C. *Křehkost dobra*. Praha: OIKOYMENH, 2003.
- OBERDIEK, John (ed.). *Philosophical Foundations of the Law of Torts*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

- O'DONOVAN, Oliver. *The Ways of Judgement: The Bampton Lectures, 2003*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.
- O'GORMAN, Frank, GUERRA, Lia (eds.). *The Centre and the Margins in Eighteenth-Century British and Italian Cultures*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013.
- O'HAGAN, Timothy. *Rousseau*. London: Routledge, 1999.
- O'NEIL, John. *The Disciplinary Society: From Weber to Foucault*. In: *The British Journal of Sociology*, vol. 37, no. 1, 1986.
- O'NEIL, John. *The Authority of Experience: Sensationist Theory in the French Enlightenment*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1996.
- OSSOWSKA, Maria. *Měšťanská morálka*. Praha: Academia, 2012.
- PARRY, John. T. *Understanding Torture: Law, Violence, and Political Identity*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2010.
- PASCAL, Blaise. *Myšlenky*. Praha: Nakladatel Bohuslav Hendrich, 1932.
- PAST, Elena. *Methods of Murder: Beccarian Introspection and Lombrosian Vivisection in Italian Crime Fiction*. Toronto: University of Toronto Press, 2012.
- PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995.
- PATOČKA, Jan. *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 1993.
- PATTERSON, Dennis (ed.). *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.
- PAYNE, Harry C. *The Philosophes and the People*. New Haven: Yale University Press, 1976.
- PHILLIPSON, Coleman. *Three Criminal Law Reformers: Beccaria, Bentham, Romilly*. Toronto, London: J.M. Dent & Sons, 1923.
- PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*, Praha: OIKOYMENH, 2005.
- PLATÓN. *Gorgias*. Praha: OIKOYMENH, 2000.
- PLATÓN. *Prótagoras*. Praha: OIKOYMENH, 2000.
- PLATÓN. *Ústava*. Praha: OIKOYMENH, 2001.
- PLATÓN. *Zákony*. Praha: OIKOYMENH, 1997.
- POCOCK, John G. A. *Barbarism and Religion, Vol. 1: The Enlightenments of Edward Gibbon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- POJMAN, Louis P., REIMAN, Jeffrey H. *The Death Penalty: For and Against*. Oxford: Roman & Littlefield

- Publishers, 1998.
- POMORSKI, Stanislaw. *American common law and the principle nullum crimen sine lege*. Warszawa: Polish Scientific Publishers, 1975.
- PORRET, Michel (ed.). *Beccaria et la culture juridique des Lumières: Actes du colloque européen de Geneve 25-26 novembre 1995*, Geneve: Librairie Droz, 1997.
- PORTER, Roy. *Dějiny medicíny: Od starověku po současnost*. Praha: Prostor, 2013.
- PORTER, Roy. *Enlightenment: Britain and the Creation of the Modern World*. London: The Penguin Press, 2000.
- PRIMORATZ, Igor. *Justifying Legal Punishment*. Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1989.
- PRIVATEER, Paul Michael. *Inventing Intelligence: A Social History of Smart*. Malden: Blackwell Publishing, 2006.
- PRYOR, Felix. *Elizabeth I: Her Life in Letters*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- PŘIBÁŇ, Jiří (ed.). *Právo a dobro v ústavní demokracii: polemické a kritické úvahy*. Praha: Sociologické nakladatelství (Slon), 2011.
- PUFENDORF, Samuel. *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- RADZINOWICZ, Leon. *History of English Criminal Law and Its Administration from 1750, vol. I*. New York: Macmillan, 1948.
- REINALTER, Helmut. *Joseph II.: Reformer auf dem Kaiserthron*. München: Verlag C.H. Beck, 2011.
- RÉMOND, René. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003.
- RAITIO, Juha. *The Principle of Legal Certainty in EC Law*. Berlin: Springer Verlag, 2003.
- ROTH, Mitchel P. *Crime and Punishment: A History of the Criminal Justice System*. Balmont: Wadsworth, 2011.
- ROULSTON, Chris. *Narrating Marriage in Eighteenth-Century England and France*. Farnhame: Ashgate Publishing Limited, 2010.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emil, čili O výchování*. Olomouc: Promberger, 1926.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O společenské smlouvě, neboli, O zásadách státního práva*. Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2002.
- RUBLACK, Ulinka. *The Crimes of Women in Early Modern Germany*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

- RUFF, Julius R. *Violence in Early Modern Europe, 1500-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- RUSSELL, Paul. *The Riddle of Humes Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- RYAN, Alan. *The Making of Modern Liberalism*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- SALMONOWICZ, Stanislaw. *Prawo karne oswieconnego absolutyzmu*. Torun: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1966.
- SENSEN, Oliver. *Kant on Human Dignity*. Berlin: Walter de Gruyter, 2011.
- SHARPE, Kevin, ZWICKER, Stephen (eds.). *Reading, Society, Politics in Early Modern England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- SHUE, Henry. *Torture*. In: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 7, no. 2, 1978.
- SCHABS, William A. *The Death Penalty As Cruel Treatment and Torture: Capital Punishment Challenged in the World's Courts*. Boston: Northeastern University Press, 1996.
- SCHELER, Max. *Misto člověka v kosmu*, Praha: Academia, 1968.
- SCHLOSSER, Hans. *Die „Leopoldina“: Toskanisches Strafgesetzbuch vom 30. November 1786*. Berlin: Walter de Gruyter, 2010.
- SCHMIDT, James (ed.). *What is Enlightenment?* Berkely: University of California Press, 1996.
- SCHMITT, Carl. *Pojem politična*. Praha: OIKOYMENH, 2007.
- SCHMOECKEL, Mathias. *Humanität und Staatsraison.: Die Abschaffung der Folter in Europa und die Entwicklung des gemeinen Strafprozess – und Beweisrechts seit dem hohen Mittelalter*. Köln: Böhlau, 2000.
- SCHNEIDERS, Werner (ed.). *The Enlightenment in Europe, Les Lumières en Europe, Aufklärung in Europa*. Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, 2003.
- SCHUMPETER, Joseph Alois. *History of economic analysis*. New York: Oxford University Press, 1954.
- SILEVERMAN, Lisa. *Tortured Subjects: Pain, Truth, and the Body in Early Modern France*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- SIMMONS, John et al. (ed.). *Punishment*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- SIMON, Rita J., BLASKOVICH, Dagny A. *A Comparative Analysis of Capital Punishment: Statutes, Policies, Frequencies, and Public Attitudes the World Over*. Lanham: Lexington Books, 2002.
- SIMOCINI, Marta. *Risk Regulation Approach to EU Policy against Terrorism in the Light of the ECJ/CFI Jurisprudence*. In: *German Law Journal*, vol. 10, no. 69, 2009.

- SIPE, Richard. *Cesare Beccaria*. In: *Indiana Law Journal*, vol. 22., iss. 1, 1946.
- SKIDMORE, Rex A. *Penological Pioneering in the Walnut Street Jail, 1789-1799*. In: *Journal of Criminal Law and Criminology*, vol. 39, iss. 2, 1948.
- SMITH, David Chan. *Sir Edward Coke and the Reformation of the Laws: Religion, Politics and Jurisprudence, 1578-1616*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- SOBEK, Tomáš. *Nemorální právo*. Praha, Plzeň: Ústav státu a Práva AV ČR a Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2010.
- SOKOL, Jan. *Etika a život: pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010.
- SOKOL, Jan. *Moc, peníze a právo: esej o společnosti a jejích institucích*. Plzeň : Aleš Čeněk, 2007.
- SOKOL, Jan. *Můžeme (ještě) trestat smrtí?* in: *Mladá fronta DNES*, 11.2006
- SOLUM, Lawrence B. *Virtue Jurisprudence: A Virtue-Centered Theory of Judging*. In: *Metaphilosophy*, vol. 34, iss. 1-2, 2003.
- SORABJI, Richard. *Aristotelés o paměti*. Praha: Petr Rezek, 1995.
- STEPHEN, James Fitzjames. *A Digest of the Criminal Law (Crimes and Punishments)*. London: Macmillan, 1887.
- STEPHEN, James Fitzjames. *Liberty, Equality, Fraternity*. London: Smith, Elder & Co., 1873.
- STRANGE, Carolyn. *Qualities of Mercy: Justice, Punishment, and Discretion*. Vancouver: UBC Press, 1996.
- STRAUSS, Leo. *Eseje o politické filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 1995.
- STRAUSS, Leo, CROPSEY, Joseph (eds.). *History of Political Philosophy*. Chicago, London: University of Chicago Press, 1987.
- STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1950.
- SVANEUS, Frederik. *Hermeneutics of Medicine in the Wake of Gadamer: The Issue of Phronesis*. In: *Theoretical Medicine and Bioethics*, vol. 24, no. 5, 2003.
- TAYLOR, Charles. *Sekulární věk: Dilemata moderní společnosti*. Praha: Filosofia, 2013.
- TESTER, Keith. *Civil Society*. London: Routledge, 1992.
- TINKOVÁ, Daniela. *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*. Praha: Argo, 2004.
- TIVNAN, Edvard. *The Moral Imagination: Confronting the Ethical Issues of Our Day*. New York: Simon & Schuster, 1996.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *Demokracie v Americe*. Praha: Academia, 1992.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *Starý režim a revoluce*. Praha: Academia, 2003.

- TWINING, William. *Torture and philosophy*. In: Proceedings of the Aristotelian Society, supp. vol. 52, 1978.
- VALIER, Claire. *Theories of Crime and Punishment*, Harlow: Pearson Education Limited, 2002.
- VALSECCHI, Francisco. *L'assolutismo illuminato in Austria e in Lombardia, vol. 2, La Lombardia*, Bologna: Nicola Zanichelli, 1934.
- VAN DEN HAAG, Ernest, CONRAD, John Phillips. *Death penalty, A debate*. New York: Plenum Publishing, 1983.
- VAN LANGE, Paul A.M., ROCKENBACH, Bettina, YAMAGISHI, Toshio (eds.). *Reward and Punishment in Social Dilemmas*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- VELICKÝ, Bedřich, TRLIČKOVÁ, Kateřina, KOUBA, Pavel & al. *Spor o přirozený svět*. Praha: Filosofia, 2010.
- VENTURI, Franco. *Settecento riformatore*. Torino: Giulio Einaudi, 1969.
- VENTURI, Franco. *Utopia and Reform in the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- VERRI, Pietro. *Meditazioni sulla felicità*. Pavia: Ibis, 1996.
- VOEGELIN, Eric. *Kouzlo extrému: Revolta proti rozumu a skutečnosti*. Praha: Mladá fronta. 2000.
- VOEGELIN, Eric. *Science, Politics and Gnosticism: Two Essays*. Washington, D.C.: Regnery Publishing, 1997.
- VOLCANSEK, Mary L., DE FRANCISCIS, Maria Elisabetta, LAFON, Jacqueline Lucienne. *Judicial Misconduct: A Cross-National Comparison*. Gainesville: The University Press of Florida, 1996.
- VOLTAIRE. *A Treatise on Tolerance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- VOLTAIRE. *Výbor z díla*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1989.
- VON BAAR, Ludwig. *A History of Continental Criminal Law*. Union: The Lawbook Exchange, 1999.
- VORMBAUM, Thomas. *A Modern History of German Criminal Law*. Heidelberg: Springer, 2014.
- WALDRON, Jeremy. *Torture and Positive Law: Jurisprudence for the White House*. In: Columbia Law Review, vol. 105, no. 6, 2005.
- WALSH, Richard T.G., TEO Thomas, BAYDALA, Angelina. *A Critical History and Philosophy of Psychology: Diversity of Context, Thought, and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- WARREN, Howard Crosby. *A history of the Association Psychology from Hartley to Lewes*. Baltimore: Charles Scribner's Sons, 1921.
- WEBER, Max. *Economy and society, Vol. 2*. Berkeley: University of California Press, 1978.

- WILLIAMS, Robert R. *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- WISNEWSKI, Jeremy. *Understanding Torture*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- WITHERS, Charles W. J. *Placing the Enlightenment: Thinking Geographically about the Age of Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.
- WOOD, Allen W. *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- WRINGE, Bill. *An Expressive Theory of Punishment*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2016.
- WOOTON, Barbara. *Crime and the Criminal Law*. London: Steven & Sons, 1981.
- WÜRTENBERGER, Thomas. *Cesare Beccaria und die Strafrechtsreform*. In: Erinnerungsgabe für Max Grünhut, Marburg, 1965.
- YOUNG, David B. *Cesare Beccaria: Utilitarian or Retributivist?* In: *Journal of Criminal Justice*, vol. 11, no. 4, 1983.
- YOUNG, David B. *Alternative Ideologies of Law: Traditionalists and Reformers in Eighteenth-Century Lombardy*. In: *McGill Law Journal*, vol. 43, no. 2, 1989.
- ZARONE, Giuseppe. *Etica e politica nell'utilitarismo di Cesare Beccaria*. Napoli: Istituto per gli Studi Storici, 1971.