

Tomáš Sobek

KRÁLOVSTVÍ PRÁVA NA ZEMI

Abstrakt: *Jurisprudence není jenom bádáním o právu, izolovaným od všeho ostatního poznání. Jestliže chceme porozumět historickému vývoji jurisprudence, potřebujeme vzít v úvahu širší perspektivu, která zahrne i vývoj fundamentálních názorů v oblasti náboženství, metafyziky, svobodné vůle a metaetiky. Tento text se věnuje výkladu hlavních prvků tzv. naturalistického projektu v jurisprudenci. Můžeme si pak všimnout například skutečnosti, že právní myšlení některých autorů (typicky Olivera W. Holmese) bylo ovlivněné ateismem, materialismem, determinismem, etickým subjektivismem, utilitarismem a sociálním darwinismem. Taková kombinace názorů sice může být dobrou obranou proti manipulativní argumentaci „falešnou metafyzikou“, ale také může sklouznout ke světónázoru, ve kterém je nakonec každá argumentace jenom metodou psychologického ovlivňování druhých lidí, tedy zase jen manipulací.*

Klíčová slova: *jurisprudence, naturalismus, etický subjektivismus, materialismus, přirozené právo, právní pozitivismus*

ÚVOD

Soudce Olivera W. Holmese známe hlavně jako kritika Langdellova formalismu a potažmo jako předchůdce amerického právního realismu. Albert Alschuler nabízí jiný pohled. V knize *Law without Values* argumentuje, že Holmesova revoluce v jurisprudenci nespočívala primárně v kritice formalismu, ale ve zpochybnění hodnotového objektivismu. Holmes prý americké právníky svedl k myšlence, že morální názory jsou jen subjektivními preferencemi. Alschuler kriticky prezentuje Holmese jako skeptika Thrasymachova střihu: „V jeho světě skoro každé tvrzení o hodnotách, když nepočítáme své osobní zájmy a zájmy své vlastní skupiny, bylo jen předstíráním. Prakticky každou etickou otázku bylo možné redukovat na záležitosti dominance, moci, smrti a přežití.“¹ Zajímavé jsou i další pohledy na Holmese. Např. Michael Schutt vidí Holmesův vliv zejména v tom, že ve veřejném prostoru právních a politických debat marginalizoval náboženství jako něco irelevantního, protože prý neosvíceného a nevědeckého.² A Rodney Chrisman napsal: „Holmes nepochybně argumentoval nejen pro eliminaci ideje, že za common law ještě existuje přirozené nebo vyšší právo, ale také pro úplnou eliminaci křesťanství jako základu práva.“³ V době 2. světové války Holmesovu „bezbožnou“ jurisprudenci, popírající přirozené právo a objektivní morální řád, několik jezuitů dokonce přirovnalo k nacistickému právnímu myšlení, protože v Holmesově vidění světa se prý společnost nakonec opírá pouze o konkurenční působení fyzických sil vedených pragmatismem užitku.⁴

Holmesova filozofie vycházela z materialismu, induktivní metody přírodních věd považoval za paradigma všeho poznání. Uvažoval o právu v pojmech sociálního darwinismu,

¹ ALSCHULER, A. W. *Law without Values*, Chicago, 2000, s. 6.

² SCHUTT, M. P. Oliver Wendell Holmes and the Decline of the American Lawyer: Social Engineering, Religion, and the Search for Professional Identity. *Rutgers Law Journal*, Vol. 30, 1998, s. 203.

³ <http://www.rodneychrisman.com/2011/01/22/no-brooding-omnipresence-in-the-sky-and-the-end-of-liberty/>

⁴ LUCEY, Jurisprudence and the Future Social Order. *Social Science*, Vol. 16, 1941, str. 211–217; FORD J. C. The Fundamentals of Holmes' Juristic Philosophy. *Fordham Law Review*, Vol. 11, 1942, str. 255–278; GREGG, P. L. The Pragmatism of Justice Holmes. *The Georgetown Law Journal*, Vol. 31, 1943, str. 262–295; PALMER, B. W. Hobbes, Holmes, and Hitler. *American Bar Association Journal*, Vol. 31, 1945, str. 569–573.

ale v obskurní verzi, která měla s Darwinovou teorií jen málo společného.⁵ Zároveň byl ateistou,⁶ popíral existenci jakékoli spirituální síly organizující vesmír a odmítal každou víru, která něco takového předpokládá.⁷ „Pro Holmese, stejně jako pro Nietzscheho, byl ateismus důsledkem vědeckého světonázoru, signalizoval konec nejen samotného náboženství, ale každé antropocentrické útěchy, kterou můžeme ve světě hledat.“⁸ Holmes tvrdil, že chceme-li vidět hranice práva jasně, měli bychom právo nahlížet z hlediska tzv. zlého muže, tedy člověka, který jedná jenom podle svých osobních zájmů, bez korektivů svého svědomí.⁹ Byl právním pozitivistou toho typu, že neměl důvěru k abstraktním úvahám, které nevycházejí z faktů lidské zkušenosti.¹⁰ Právo se rozvíjí v konfliktech zájmů uvnitř konkrétní společnosti, má spíše historické směřování než racionální koherenci.¹¹ „Podle Holmese právo není ztělesněním univerzálního rozumu nebo transcendentálního řádu, vždy je produktem partikulární, lokální kultury a její jedinečné historie.“¹² Vymezoval se proti univerzalistickým nárokům teorie přirozeného práva: „Zdá se mi, že právníci, kteří věří v přirozené právo, setrvávají v naivním stavu mysli, který předpokládá, že to, co bylo pro ně a jejich sousedy dobře známé a přijímané, musí být přijato všemi lidmi na celém světě.“¹³ V současnosti má k Holmesově myšlení blízko Richard Posner, který má za to, že sporné morální otázky nemají objektivně správné odpovědi.¹⁴ Posner počítá Holmese mezi ty myslitele, kteří vzali vážně možnost, že člověk je „drobným produktem neplánované řady přírodních otřesů beze stopy čehokoli božského, a kteří se dívali s podezřením na snahy podloudně propašovat Boha zadními vrátky ... k obnově jistoty a směřování, které poskytlo křesťanství“.¹⁵ (Vynechme zde rétorické hlediště, totiž že Holmes a Posner mají sklony k cynismu. Ale nejen proto je máme rádi.) Brian Leiter prezentuje Holmese, po boku Nietzscheho, jako zastávce názoru, že normativní úvahy mají respektovat přírodní fakty o povaze člověka, jakkoli vyznívají pesimisticky, místo aby se utápěly v romantických utopiích.¹⁶

Úkolem tohoto článku je zasadit Holmesovu materialistickou jurisprudenci do širšího intelektuálně historického kontextu. To lze samozřejmě udělat více způsoby. Na prvním

⁵ NOVICK, S. M. Justice Holmes's Philosophy. *Washington University Law Quarterly*, Vol. 70, 1992, s. 722.

⁶ Soudce Holmes ale nebyl tak ostře vyhraněným ateistou jako jeho otec Oliver W. Holmes Sr., lékař, akademik a známý spisovatel, který se „nakazil“ vědeckým materialismem na svých studiích v Paříži. Viz DOWLING, W. C. *Oliver Wendell Holmes in Paris*, UPNE, 2006, s. xii.

⁷ WHITE, G. E. *Justice Oliver Wendell Holmes: Law and the Inner Self*, Oxford, 1993, s. 23. Holmes zřejmě pod vlivem Comtova pozitivismu věřil, že lidské myšlení prochází třemi fázemi vývoje: teologickou, metafyzickou a pozitivně-vědeckou. Viz KELLEY, P. J. Holmes, Langdell and Formalism. *Ratio Juris*, Vol. 15, No. 1, 2002, s. 41.

⁸ LUBAN, D. Justice Holmes and the Metaphysics of Judicial Restraint. *Duke Law Journal*, Vol. 44, 1994, s. 465.

⁹ HOLMES, O. W. The Path of the Law. *The Boston Law School Magazine*, Vol. 1, No. 4, 1897, s. 3.

¹⁰ Holmes analyzuje právní doktríny jednak z hlediska faktů o jejich historickém původu, jednak z hlediska toho, jaké efekty budou mít pro budoucí jednání. Viz HANTZIS, C. W. Legal Innovation within the Wider Intellectual Tradition: The Pragmatism of Oliver Wendell Holmes, Jr. *Northwestern University Law Review*, Vol. 82, 1988, s. 567.

¹¹ KELLOGG, F. R. *Oliver Wendell Holmes, Jr., Legal Theory, and Judicial Restraint*. Cambridge, 2007, s. 22.

¹² PEARCEY, R. N. Darwin's New Bulldogs: Scopes in American Legal Philosophy. *Regent University Law Review*, Vol. 13, 2001, s. 500.

¹³ HOLMES, O. W. Natural Law. *Harvard Law Review*, Vol. 32, 1918–1919, s. 41.

¹⁴ POSNER, R. A. *The problematics of moral and legal theory*. Harvard, 1999, s. 12.

¹⁵ POSNER, R. A. Introduction. In: *The Essential Holmes*. Chicago, 1997, s. xviii.

¹⁶ LEITER, B. Holmes, Economics, and Classical Realism. In: Burton S. J. (ed.), *The Path of Law and Its Influence: The Legacy of Oliver Wendell Holmes, Jr.*, Cambridge, 2000, s. 287.

místě se nabízí nejbližší americký kontext, totiž pragmatismus, a to znamená spojit myšlení Holmese se jmény William James, Charles S. Peirce a John Dewey. V perspektivě pragmatismu ideje nejsou něčím objektivně daným, co čeká, až to objevíme, ale jsou společenskými konstrukty, které lidem jako jejich nástroje pomáhají adaptovat se na praktické problémy reálného života. Poznání není prostým zobrazením reality v mysli, ale je neoddělitelné od společenských praktik zdůvodňování. Pragmatismus přesunuje filozofický zájem od vědomí ke komunikaci, od pravdy k oprávněné tvrditelnosti, od pevných základů k flexibilní adaptabilitě, od definitivních závěrů k provizorním názorům.¹⁷ Posner prezentuje pragmatismus jako respekt k empirické vědě, smysl pro historickou kontinuitu, zájem o praktické důsledky jednání, rezignaci na hledání fundamentálních pravd, nedůvěru k metafyzickému fantazírování („transcendentálním nesmyslům“) a též jako neúctu ke všemu rádo by posvátnému.¹⁸ Tady se ale zaměřím na jiný příběh, který bude reprezentovat především trojice britských filozofů: Thomas Hobbes, David Hume a Jeremy Bentham. Spojuje je úsilí porozumět normativitě práva a morálky novým způsobem, který oni sami považovali za vědecký, nicméně mnohé jejich současníky doslova děsil jako bezbožný útok na samotné základy společenského řádu. Těž je spojuje hodnotový subjektivismus a instrumentální koncepce racionality: rozum sám o sobě nestanoví cíle jednání, pouze slouží k jejich efektivní realizaci. Jejich projekt lze označit jako naturalistický, protože se snažili vysvětlit normativitu v rámci přírodovědného obrazu světa. V textu také zmíníme epikurejství, aby se ukázalo, že klíčové ideje našeho příběhu se objevily mnohem dříve. V Závěru se ještě vrátíme k Holmesovi, bude to v kontextu právního realismu, který je přirozeným pokračováním příběhu.

1. NATURALISMUS

Pro teorii přirozeného práva už tradičně používáme termín ‘iusnaturalismus’, což ale není zrovna šťastné označení.¹⁹ Termín ‘naturalismus’ se totiž v současné filozofii obvykle používá pro názor, že filozofie má být kontinuální s přírodními vědami. Ontologický naturalismus znamená, že existuje pouze to, co je součástí přírodního světa, resp. co má přírodní základ.²⁰ Takže normativní fakty, pokud něco takového existuje, mají povahu přírodních faktů.²¹ Metodologický naturalismus znamená, že ultimátním zdrojem poznání jsou přírodní vědy.²² Naturalistický program v rozvoji filozofických teorií spočívá

¹⁷ Viz např. MENAND, L. *The Metaphysical Club*. New York, 2001; BERNSTEIN, J. R. *The Pragmatic Turn*. Polity Press, 2010.

¹⁸ POSNER, R. A. *The problems of jurisprudence*. Harvard, 1990, s. 28.

¹⁹ Dan Priel preferuje termín ‘materialismus’ před termínem ‘naturalismus’, aby se vyhnul zmatení s teoriemi přirozeného práva, které „se občas označovaly jako naturalistické, přestože často bývají přesným opakem toho, co většina naturalistů označuje tímto termínem“. Viz PRIEL, D. *Jurisprudence between Science and the Humanities*. In: *Washington University Jurisprudence Review*, Vol. 4, 2012, s. 279.

²⁰ „Naturalisté se staví proti všemu nadpřirozenému. Popírají existenci skřítků, bohů a jiných přízračných entit.“ Viz RITCHIE, J. *Understanding Naturalism*. Acumen 2008, s. 2.

²¹ De CARO, M. – MacARTHUR, D. (eds.). *Naturalism and normativity*. Columbia UP, 2010. Etický naturalismus neimplikuje morální realismus. Etický naturalismus sám o sobě neznamená, že existují morální fakty, které mají přírodní povahu. Pouze znamená, že jestliže existují morální fakty, pak mají přírodní povahu. I nonkognitivisté, kteří popírají existenci morálních faktů, se mohou smysluplně hlásit k naturalistickému programu, a také se hlásí. Viz FISHER, A. *Metaethics: An Introduction*. Acumen 2011, s. 7.

²² KNOWLES, J. *Norms, Naturalism and Epistemology*. Palgrave 2003, s. 24.

primárně v plánu používat metody, které navazují na metody přírodních věd, aby zde nebyla nepřekonatelná propast.²³

Rozhodně nelze obecně říct, že teorie přirozeného práva jsou uplatněním naturalismu ve filosofii práva. Naopak si musíme jednotlivě klást otázku, zda ta či ona teorie přirozeného práva, resp. přirozených práv, je vůbec slučitelná s naturalismem.²⁴ Někteří autoři tvrdí, že teorie přirozených práv jsou metafyzické fantazie bez reálného základu a že ve skutečnosti nic takového jako přirozená práva neexistuje.²⁵ Ačkoli je zřetelné, že naturalismus má dnes blíže k právnímu pozitivismu, v principu je slučitelný i s některými teoriemi přirozeného práva. Ostatně nejvýraznějšími současnými reprezentanty naturalismu v jurisprudenci jsou právní pozitivista Brian Leiter²⁶ a přirozenoprávník Michael S. Moore.²⁷ Za zmínku přitom stojí, že ty teorie přirozeného práva, které vycházejí z ideje, že příroda má („naplánovanou“) teleologickou povahu, jsou v rozporu s darwinismem. Darwinisté totiž argumentují, že přírodní výběr sice vytváří formy života, které svou organizovaností působí dojem, že byly záměrně navrženy pro nějaký účel, nicméně přírodní výběr je ve skutečnosti slepým, nevědomým procesem, který nic neplánuje a nesleduje žádný účel.²⁸

Etický naturalismus spočívá v úsilí formulovat etiku jako teorii morálky, která dobře zapadá do přírodovědného obrazu světa, včetně empirické psychologie.²⁹ Snaží se poskytnout přijatelnou odpověď pro skeptické názory, jako je třeba tento: „Kdyby existovaly objektivní hodnoty, byly by to entity, kvality či vztahy velmi podivného druhu, zcela odlišné od všeho ostatního ve vesmíru.“³⁰ Morální myšlení, i když je to přírodní proces (= činnost mozku), má normativní obsahy, protože zpracovává informace o tom, co bychom měli dělat. Etický naturalista se nemusí hlásit k tzv. sématickému naturalismu, tedy k názoru, že normativní pojmy jsou smysluplné jen tehdy, když jsou přeložitelné do přírodních pojmů. Může připustit, že etické pojmy jsou specificky normativní pojmy, neredukovatelné na přírodní pojmy. Pro jeho naturalismus bude podstatné, že jediné fakty (resp. vlastnosti) jsou přírodní fakty.³¹

²³ Srovnej: REA, M. Naturalism and material objects. In: W. L. Craig – J. P. Morelands (eds.). *Naturalism: A critical analysis*. Routledge, 2000, s. 111.

²⁴ Např. John Skorupski argumentuje, že teorie společenské smlouvy formulovaná v pojmech přirozených práv předpokládá takové pojetí světa, které je neslučitelné s naturalismem. Viz SKORUPSKI, J. *John Stuart Mill*. Taylor & Francis 1989, s. 32–33.

²⁵ „Přestože napříč současným světem existuje silné a vášnivé přesvědčení sdílené mnoha běžnými lidmi, politiky, intelektuály různého druhu a rozmanitými filozofy, že každá lidská bytost je vybavená vrozenými právy, jejichž respektování je morálně závazné pro všechny osoby, autority a vlády, je pozoruhodným rysem literatury o tomto tématu, že neposkytuje žádný přesvědčivý základ nebo důkaz pro tvrzení, že taková práva skutečně existují.“ Viz ZAGORIN, P. *Hobbes and the Law of Nature*. Princeton 2009, str. 21. „Žádná taková práva neexistují, víra v ně je na stejné úrovni s vírou v čarodějnice a jednorožce. ... Každý pokus poskytnout dobré důvody pro názor, že taková práva existují, selhal.“ Viz MacINTYRE A. *After Virtue*. Notre Dame, 2007 (1981), s. 69.

²⁶ LEITER, B. *Naturalizing Jurisprudence: Essays on American Legal Realism and Naturalism in Legal Philosophy*. Oxford 2007.

²⁷ MOORE, M. S. Legal Reality: Naturalist Approach to Legal Ontology. *Law and Philosophy*, Vol. 21, 2002, s. 619–705.

²⁸ DAWKINS, R. *The Blind Watchmaker*. New York, 2006 (1986), s. 5. Srovnej: NAGEL, T. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford 2012.

²⁹ HARMAN, G. Naturalism in moral philosophy. In: S. Nuccetelli – G. Seay (eds.). *Ethical Naturalism: Current Debates*. Cambridge 2012, s. 10.

³⁰ MACKIE, J. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin Books, 1990 (1971), s. 38.

³¹ GIBBARD, A. *Thinking How to Live*. Harvard 2003, s. 126.

Právní pozitivismus na konci 18. století a v průběhu 19. století vytvořil spojenectví s utilitarismem a materialismem: „Z epistemologického hlediska materialismus, utilitarismus a právní pozitivismus spojovala kritika filozofické spekulace.“³² Měl to být přechod od racionalistického idealismu k empirické vědě. Mimochodem, ačkoli neexistuje nutný vztah mezi právním pozitivismem a ateismem,³³ je zřejmé, že mezi pozitivisty je markantně vyšší podíl ateistů než mezi přirozenoprávníky.³⁴

2. SVĚT JAKO KULEČNÍK (HOBBS)

Historický počátek moderní sekulární teorie přirozeného práva není snadné uchopit. Jako zlomový se nabízí tento slavný výrok Hugo Grotia: „To, co jsem právě řekl, by si zachovalo svoji míru platnosti, i kdybychom předpokládali (ovšem takový předpoklad by znamenal naprostou ohavnost), že Bůh neexistuje, nebo že se nezajímá o lidské záležitosti.“³⁵ Problém je ale v tom, že Grotiova teorie je v podstatě kontinuální se scholastickými koncepcemi teorie přirozeného práva. Nelze např. tvrdit, že Grotius nahradil starou teorii přirozeného práva za novou teorii přirozených práv tak, že by se nyní přirozené právo v objektivním smyslu odvozovalo od přirozených práv v subjektivním smyslu.³⁶ Navíc, alespoň z čtení Suareze Grotius zřejmě věděl, že názor, že přirozené právo by bylo závazné, i kdyby Bůh neexistoval, najdeme u řady scholastiků, a to už nejpozději od pol. 14. století (např. u Řehoře z Rimini).³⁷ Vlastně šlo o to, jestli se teorie přirozeného práva spojovala s voluntarismem (závaznost plyne z autority Boží vůle), nebo s intelektualismem (závaznost plyne z autority rozumu).³⁸ „Ačkoli je možné (ale ne pravděpodobné), že [Grotius] zamýšlel formulovat teorii přirozeného práva na racionalistických základech nezávislých na teologii, jeho pojem přirozeného práva rozhodně nebyl nezávislý na teismu, ve své koncepci totiž potřeboval křesťanského Boha jako pramen přirozeného práva stejně jako jeho středověcí předchůdci.“³⁹

Prvním filozofem, který kritizoval nedostatečné pojmové rozlišování mezi *ius/right* na jedné straně a *lex/law* na straně druhé, a potažmo pak mezi přirozeným právem v objektivním smyslu a přirozenými právy v subjektivním smyslu, byl Thomas Hobbes.⁴⁰

³² WITTKAU-HORGBY, A. *Materialismus*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, s. 223. Viz PRODI, P. *Eine Geschichte der Gerechtigkeit: vom Recht Gottes zum modernen Rechtssaat*. C. H. Beck, 2004, s. 301; TASSI, S. *Die Verbindlichkeit des Rechts: Ein Fremdwort für den Positivismus?*. Hamburg 2010, Teil IV.1.

³³ FOLEY, E. B. The Political Theory Perspective: Jurisprudence and Theology. *Fordham Law Review*, Vol. 66, 1998, s. 1197.

³⁴ Herbert Hart byl ateista se silnými antipatiemi k náboženství. Hans Kelsen dvakrát konvertoval, nicméně prezentoval se jako agnostik. Prý litoval toho, že nedokáže věřit v Boha jako jeho bratra, dominikánský mnich. Viz LACEY, N. *A Life of H. L. A. Hart: The Nightmare and the Noble Dream*. Oxford, 2006, s. 347; LESER, N. *Skur-rile Begegnungen: Mosaik zur österreichischen Geistesgeschichte*. Wien, 2011, s. 117.

³⁵ GROTIUS, H. *Prolegomena* (1625), *De Iure Belli ac Pacis*, cf. Grotius, H. *The Rights of War and Peace*. Liberty Fund, 2005, s. 1748.

³⁶ TIERNEY, B. *The Idea of Natural Rights*. Emory University, 1997, s. 319.

³⁷ FINNIS, J. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford 2011 (1980), s. 43.

³⁸ Suárez argumentuje, že přirozené právo pro člověka není jenom racionálním indikátorem k poznání toho, co je špatné (*lex indicans*), zároveň je i Božím příkazem (*lex praecipiens*), abychom to nedělali. Viz SUÁREZ, F. *De Legibus, Ac Deo Legislatore* (1612), kniha II, VI.13.

³⁹ ZAGORIN, P. *Hobbes and the Law of Nature*. Princeton 2009, str. 19.

⁴⁰ „Teorie přirozených práv přichází spolu s Hobbesem. U Grotia ji ještě nenajdeme.“ Viz BOBBIO, N. *Thomas Hobbes and Natural Law Tradition*, Gobetti D. (překl.). Chicago, 1993, s. 154.

Ten uvažoval tak, že přirozené právo v objektivním smyslu (*lex naturalis*) jsou pravidla poznatelná rozumem, která zakazují sebe-zničující chování. Zákony přírody prostě požadují přežití. Lze je uvažovat nejen jako teorémy rozumu týkající se lidského přežití, ale také jako zákony v preskriptivním slova smyslu, pokud si je představíme jako Boží příkazy.⁴¹ Přirozené právo v subjektivním smyslu (*ius naturale*) je svobodou něco dělat či něčeho se zdržet, kterou má každý k tomu, aby využil svých přirozených schopností podle správného rozumu.⁴² Lidské zákony přirozená práva nestanoví, ale pouze je umožňují. Kdyby byly zrušeny, byla by naše přirozená práva absolutními svobodami.⁴³ Ovšem přirozená práva v přirozeném stavu jsou jen svobodami k využití všech dostupných prostředků k zachování si svého života, kterým neodpovídají žádné povinnosti ze strany druhých lidí.⁴⁴

Jak známo, Hobbes žil ve velmi neklidné době, ve které by snad každý soudný člověk musel nakonec uznat, že společný život v míru nejenže není samozřejmostí, ale je i rozhodujícím předpokladem samotného přežití, a proto je už z hlediska jeho osobního zájmu rozumné se zavázat k určitým, třeba i bolestným ústupkům ve své vlastní svobodě ve prospěch suveréna, který dokáže zajistit bezpečnost. Politickou autoritu lze pak ospravedlnit jako legitimní na základě skutečností, že poskytuje lepší vyhlídky pro život než anarchie tzv. přirozeného stavu. Hobbes uvažuje ve formátu myšlenkového experimentu. Politická autorita se v konečném důsledku neospravedlňuje ani údajným historickým faktem, že si ji lidé zvolili, ani údajným aktuálním faktem, že s ní implicitně souhlasí, ale tím, že kdyby lidé stáli před volbou mezi přirozeným stavem a podřízením se politické autoritě a rozhodovali se o tom rozumně, zvolili by si to druhé. Pro jednotlivce může být rozumné, aby obecně autorizoval jednání suveréna a tím je do budoucna v zásadě akceptoval, jako by byla jeho vlastní, a to bez ohledu na to, jestli budou skutečně v souladu s jeho vlastním názorem o tom, co je správné.⁴⁵ Výchozím zdrojem legitimacy je tedy racionalita, konkrétně pak skutečnost, že jednotlivci, i když sleduje výhradně svůj osobní zájem, má dobré důvody se zavázat k podřízení se politické autoritě, resp. k autorizaci určitého okruhu jednání suveréna, ovšem za předpokladu, že tak recipročně učiní i ostatní.⁴⁶ Rozhodujícím důvodem pro podřízení se politické autoritě je skutečnost, že suverén svým podřízeným poskytne ochranu,⁴⁷ takže jakmile suverén ztratí svoji schopnost jim zajistit bezpečí, ti přestávají být vázáni k poslušnosti.⁴⁸

⁴¹ HOBBS, T. *Leviathan* (1651). Oxford, 1998, s. 86, 106. V Hobbesově době někteří vlivní common law právníci (např. John Selden, Matthew Hale) uvažovali přirozené právo voluntaristicky jako Boží příkaz s morálním obsahem, který je podpořený hrozbou věčného trestu. Měli za to, že rozumný člověk bude preferovat jakoukoli osobní materiální újmu, včetně destrukce svého těla, před nekonečným utrpením své duše. Jenomže Hobbes nevěřil v nesmrtelnou duši. Viz CROMARTIE, A. *Sir Matthew Hale (1609–1676): law, religion, and natural philosophy*. Cambridge, 2003, s. 90–91.

⁴² HOBBS, T. *Leviathan* (1651). Oxford, 1998, s. 86.

⁴³ HOBBS, T. *De Cive* (1642). In: H. Warrender (ed.). Oxford, 1983, s. 170.

⁴⁴ NEWEY, G. *Hobbes and Leviathan*. Routledge, 2008, s. 57.

⁴⁵ WARRENDER, H. *The Political Philosophy of Hobbes*. Oxford, 1957, s. 115.

⁴⁶ HOBBS, T. *De Cive* (1642). In: H. Warrender (ed.). Oxford, 1983, s. 105. Hobbes zde nemluví o smlouvě mezi lidmi a suverénem, ale o smlouvě mezi lidmi ve prospěch suveréna. Srovnej: HOBBS, T. *Leviathan* (1651). Oxford, 1998, s. 144. Zde ale musíme rozlišovat dva druhy suverenity (by institution, by acquisition).

⁴⁷ Hobbes mluví o vzájemném vztahu mezi ochranou a poslušností. Viz HOBBS, T. *Leviathan* (1651). Oxford, 1998, s. 445.

⁴⁸ Další věcí je, že osoba, ačkoli jinak podřízená suverénovi, si zachovává právo nejen na sebeobranu, ale obecně na přežití, takže lze např. ospravedlnit krádež jídla, pokud je to nutné pro přežití. Viz SREEDHAR, S. *Hobbes on Resistance: Defying the Leviathan*. Cambridge 2010, s. 8.

Nejde-li nakonec o to, zda lidé skutečně souhlasí, ale o to, že by měli souhlasit, pokud jsou racionální, pak se nabízí otázka: A nevypadla nám z úvahy společenská smlouva?⁴⁹ Nevypadla. Chápeme-li povinnost k poslušnosti politické autoritě jako závazek vůči ostatním občanům svého společenství, pak se tato povinnost nemůže redukovat na povinnost k racionalitě. My přece nemáme vůči druhým lidem závazek jednat racionálně. Nedlužíme jim svoji racionalitu. Je-li někdo neposlušný k příkazům politické autority, pak ostatní občané ho nebudou kritizovat primárně za to, že jedná iracionálně, ale za to, že porušuje jejich závazkový vztah, jehož obsahem je reciproční omezení své vlastní svobody, a taková kritika už pojmově předpokládá společenskou smlouvu. Reciproční vzdání se části své svobody je z hlediska preferencí ryze sobeckého aktéra až jeho second best. Na prvním místě preferuje to, že se omezí všichni ostatní, ale on si ponechá plnou svobodu.⁵⁰ Jenomže kdyby jednotlivec nedokázal přepnout své myšlení do modu férovosti ve smyslu symetricky uvažovaného závazku, nedosáhl by ani onoho second best. Mimochodem skutečnost, že my lidé lovíme divoké šelmy, lze hobbesovsky ospravedlnit tím, že tyto šelmy nedokáží vůči nám udělat ten reciproční krok, že by se vzdaly lovu lidí.⁵¹

Filozofická klasifikace Hobbese není snadná. Někteří autoři ho prostě interpretují jako přirozenoprávníka, ale další poukazují na skutečnost, že měl blízko k etickému subjektivismu, psychologickému egoismu a instrumentální koncepci racionality, což do teorie přirozeného práva zapadá velmi špatně.⁵² Hobbesovo myšlení o tom, co je dobré a co zlé, se primárně orientovalo na mechanismus zachování života. Spojoval hodnotové pojmy s vyjadřováním osobních náklonností a averzí. Věci nazýváme dobrými, protože po nich toužíme.⁵³ Pro jednotlivce je jeho vlastní život hodnotou alespoň v tom smyslu, že je nutným předpokladem k tomu, aby vůbec mohl po něčem toužit. Hobbesovou intelektuální ambicí bylo vytvořit koherentní systém filozofie, který by vycházel z teorie pohybu těles a systematicky by postupoval skrze zkoumání lidské přirozenosti (= psychologie) směrem ke studiu morálního závazku a politické organizace lidských společenství.⁵⁴ „Hobbes věřil, že existuje několik málo základních principů, které jsou fundamentální pro všechny aspekty reality, přičemž základní porozumění těmto principům je nutnou podmínkou správného postupu v každé morální a politické filozofii.“⁵⁵ V této souvislosti lze diskutovat o tom, zda by tento naturalistický projekt byl snadnější, kdyby se Hobbes vzdal teorie přirozeného práva, jak to po něm udělali David Hume a Jeremy Bentham.⁵⁶

⁴⁹ NEWWEY, G. *Hobbes and Leviathan*. Routledge, 2008, s. 88.

⁵⁰ LLOYD, S. A. *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes*. Cambridge, 2009, s. 25.

⁵¹ Tamtéž s. 52.

⁵² HAMPTON, J. Hobbes and Ethical Naturalism. *Philosophical Perspectives, Ethics*, Vol. 6, 1992, s. 334.

⁵³ LLOYD, S. A. *Ideals As Interests In Hobbes's Leviathan: The Power of Mind Over Matter*, Cambridge 2003, s. 258.

⁵⁴ HERBERT, G. B. *Thomas Hobbes: The Unity of Scientific and Moral Wisdom*. The University of British Columbia Press 1989, s. 5.

⁵⁵ DUNGEY, N. Thomas Hobbes's Materialism, Language, and the Possibility of Politics. *The Review of Politics*, Vol. 70, 2008, s. 193.

⁵⁶ Hobbes je sice přechodovým autorem mezi teorií přirozeného práva a právním pozitivismem, nicméně je přirozenoprávníkem alespoň v tom smyslu, že některé příkazy suveréna nejsou platným právem, protože porušují nezczizitelná práva, tedy práva, která nepodléhají režimu společenské smlouvy. Nejde tedy jenom o to, že kdyby suverén vydal např. příkaz k sebevraždě, pak by adresát příkazu neměl morální povinnost tento příkaz splnit, ale též o to, že takový (*ultra vires*) příkaz by vůbec nebyl platným právem. Viz MURPHY, M. S. Was Hobbes a Legal Positivist? *Ethics*, Vol. 105, No. 4, 1995, s. 850.

Hobbesova morální a potažmo i politická filozofie vychází z názoru, že ačkoli různí lidé mají různé vnímání toho, co je dobré či špatné, společně se shodnou na tom, že mír je obecným dobrem, protože obecně umožňuje to, po čem lidé touží nejvíc, totiž zachování si života. Morální normy jsou pak primárně normami vzájemně výhodné spolupráce mezi aktéry, kteří je akceptují, protože touží přežít a dokáží rozumně sledovat tento cíl. „Takové vysvětlení normativní autority jasně splňuje naturalistovy metafyzické standardy. ... Měli bychom jednat kooperativně a uplatnit přitom tradiční charakterové ctnosti, protože je to v našem vlastním zájmu (ovšem jen tehdy, když i ostatní mají podobný sklon).“⁵⁷ Na jedné straně Hobbes pracuje se subjektivistickou koncepcí hodnoty, ovšem na druhé straně je objektivistou v tom smyslu, že některá pravidla podporují mírovou spolupráci a tedy realizaci (subjektivních) preferencí lidí, což je objektivní fakt, který lze empiricky zkoumat.

Hobbes uvažoval z pozic mechanistického materialismu, měl za to, že neexistuje jiná příčina pohybu než v pohybu přilehlého tělesa, svět je tedy něco jako velký kulečnick.⁵⁸ Někdy se říká, že nebyl klasickým, ale moderním přirozenoprávníkem, protože se programově vymezil proti aristotelovské teleologii, podle které přírodní řád v sobě zahrnuje své účely jakožto to, kvůli čemu se něco děje.⁵⁹ V Hobbesově filozofii život nemá svůj *finis ultimus*, resp. k cíli zaměřené bytí. Tělesa (včetně lidí) se pohybují nikoli tak, že by sledovala svůj konečný účel, ale podle kauzální nutnosti. Hobbes přitom zahodil nejen bohatou scholastickou ontologii,⁶⁰ ale i karteziánský dualismus, takže odmítl uvažovat duši jako zvláštní substanci, která je odlišná od těla – jako netělesnou entitu,⁶¹ která je v těle jen zabydlená.⁶² Říkáme-li, že člověk má duši, podle Hobbesa to neznámá, že má navíc cosi netělesného, ale že lidské tělo (centrálně mozek) má určité duševní schopnosti, zejména schopnost vnímat, racionálně myslet a smysluplně mluvit.⁶³ Pro Hobbesovu politickou filozofii měl materialismus už ten význam, že argumentaci v otázkách politické autority nelze formulovat v pojmech, které odkazují na netělesné substance.⁶⁴ Hobbes byl už za svého života ostře obviňován, že je ateistou.⁶⁵ Např. anglikánský arcibiskup John Bramhall o něm kriticky napsal: „Vzdáním se všech netělesných substancí se vzdal i samotného Boha.“⁶⁶ O Hobbesově údajném ateismu se dosud vedou spory. Někteří autoři tvrdí, že sice věřil v Boha, ale v „nekřesťanský“ materiální Boha, jiní se domnívají,

⁵⁷ HAMPTON, J. Hobbes and Ethical Naturalism. *Philosophical Perspectives, Ethics*, Vol. 6, 1992, s. 338. Hampton argumentuje, že Hobbesův naturalistický projekt nebyl důsledný. Klíčová je pak otázka, jaký prostor pro normativitu by zůstal, kdyby byl důsledný.

⁵⁸ THOMSON, A. *Bodies of Thought: Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment*. Oxford, 2008, s. 47.

⁵⁹ IRWIN, T. *The Development of Ethics*, Volume II. Oxford 2008, s. 122.

⁶⁰ ROSS MacDONALD, G. *Starting with Hobbes*. Continuum, 2009, s. 47.

⁶¹ Hobbes považoval tzv. netělesné (incorporeal) substance za pojmový nesmysl. Viz HOBBS, T. *Leviathan* (1651). Oxford, 1998, s. 261.

⁶² PETTIT, P. *Made with Words: Hobbes on Language, Mind and Politics*. Princeton, 2008, s. 18.

⁶³ FROST, S. *Lessons from a Materialist Thinker: Hobbesian Reflections on Ethics and Politics*. Stanford University Press, 2008, s. 22.

⁶⁴ „Z politických důvodů chtěl Hobbes ukázat, že nikdo nedisponuje poznáním o Bohu, a proto se nikdo nemůže odvolávat na Boží přání za účelem ospravedlnění neposlušnosti vůči civilnímu suverénu.“ Viz FINN, S. J. *Thomas Hobbes and The Politics of Natural Philosophy*. Continuum, 2009, s. 120.

⁶⁵ „Zejména hobbesovský materialismus a popření posmrtného života byly považovány za popření víry v Boha.“ Viz THOMSON, A. *Bodies of Thought: Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment*. Oxford 2008, s. 38.

⁶⁶ Cf. JACKSON, N. S. *Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity*. Cambridge 2007, s. 236.

že „Hobbes explicitně a opakovaně zastával principy, ve světle kterých je pojem Boha absurditou, která má být vypuzena ze skutečné filozofie“.⁶⁷

Hobbes byl determinista, měl za to, že vše, co se děje, se děje nutně. Každá událost je totiž vynucená nějakou příčinou. Člověk se sice rozhoduje a jedná na základě své vůle, ale jeho vůle je kauzálně determinovaná. Podle Hobbese jsem svobodný, když mi nic nebrání v tom, abych realizoval svoji vůli. Nicméně už samotné zformování mé vůle bylo determinované. Kauzální řetězec prostě nepřipouští, aby byla jiná.⁶⁸ Přírodním zákonům (kauzální fakticita) člověk podléhá vždy, ať už se rozhoduje jakkoli, ovšem zákonům přirozeného práva (normativita) se podřizuje jenom tehdy, když se rozhoduje rozumně. „A protože jsou lidé ve skutečnosti více motivováni svými vášněmi než rozumem, nelze se spolehnout, že budou dodržovat závazky plynoucí z přirozeného práva, dokud tyto závazky nebudou podpořené strachem z použití fyzické síly.“⁶⁹

Podle Hobbese neexistuje metafyzická propast mezi člověkem a zvířetem, ale je tu významný rozdíl ve schopnostech. Lidská mysl se svými schopnostmi odpoutala od limitů zvířecí mysli, uvězněná v proudu konkrétní přítomnosti, díky tomu, že lidé „objevili“ jazyk.⁷⁰ Jazyk posunul člověka nejen tak, že mu umožnil abstraktně (= pojmově) myslet, ale i v tom, že má možnost spolehnout se na něčí slovo, a také v tom, že když věci kolem sebe označuje nějakými slovy, tak je tím nejen klasifikuje, ale také jim stanoví určitý normativní režim. Jazyk dává Hobbesově kulečníku nový – symbolický – rozměr. „Proč mezi zvířaty, která spolu neumí promlouvat ani si psát, v přirozeném stavu nemůže být mír? Protože bez sdílených konvencí o tom, co který zvuk nebo znak označuje, by nebyly možné myšlenky, a bez myšlenek o omezení svého jednání může omezení spočívat jen v tom, že jedno fyzické tělo brání jinému tělu v pohybu.“⁷¹ Jazykovou kompetenci Hobbes nachází už ve své definici osoby. Osobou je ten, jehož slova nebo činy jsou považovány buď za jeho vlastní, nebo tak, že reprezentují slova nebo činy jiného člověka.⁷² Být osobou je pak sociálním statutem, protože to znamená, že ostatní lidé k němu přistupují jako k někomu, kdo vyjadřuje své vlastní (nebo reprezentuje cizí) postoje, takže je v jejich očích způsobilý sebe (nebo druhého) zavázat. Jazyková reprezentace přitom umožňuje sjednocení mnohosti do jednoty. Dav lidí se totiž stává jednou osobou, když je (se souhlasem každého člena davu) zastupován jednou osobou, protože dav je zosobněný v jednotě svého zástupce.⁷³

Hobbes pojímá lingvisticky i pojem pozitivního práva. Krádež, vražda, cizoložství, ..., jsou sice zakázány už přirozeným právem, ale co má být *označováno* jako krádež, co jako vražda, co jako cizoložství, ..., to stanoví pozitivní právo.⁷⁴ Suverén uplatňuje svoji právní autoritu ve formě jazykové autority, vládne nejen pomocí slov, ale i tím, že vládne veřejným

⁶⁷ JESSEPH, D. M. Hobbes's Atheism. *Midwest Studies in Philosophy*, XXVI, 2002, s. 141.

⁶⁸ „Z Hobbeseva hlediska jsem svobodný mít zmrzlinu, jestliže mi nic nebrání, abych tuto svoji vůli naplnil. Ale to neznamená, že jsem měl možnost nemít onu vůli ke zmrzlině.“ Viz NEWEX, G. *Hobbes and Leviathan*. Routledge, 2008, s. 92.

⁶⁹ RAPHAEL, D. D. *Hobbes: Morals and Politics*. Taylor & Francis, 2013, s. 66.

⁷⁰ BILETZKI, A. *Talking Wolves: Thomas Hobbes on the Language of Politics and the Politics of Language*. Kluwer, 1997, s. 82.

⁷¹ CONKLIN, W. E. *The Invisible Origins of Legal Positivism*. Kluwer 2001, s. 80.

⁷² HOBBS, T. *Leviathan* (1651). Oxford, 1998, s. 106.

⁷³ Tamtéž s. 109.

⁷⁴ HOBBS, T. *De Cive* (1642). In: H. Warrender (ed.), Oxford, 1983, s. 101.

významům slov.⁷⁵ Autoritativně kodifikuje klíčové normativní pojmy, a to nejen proto, aby se předcházelo jazykové anarchii, ale i proto, že ne všechno nemorální má být nelegální.

Hobbes předjímal tzv. projektivismus Davida Huma.⁷⁶ Svět kolem nás je sám o sobě hodnotově neutrální (bezbarvý), je to mechanický svět pohybu těles.⁷⁷ Mluvíme-li o věcech kolem sebe jako o dobrých nebo špatných, připisujeme jim nějakou hodnotu svými pozitivními nebo negativními postoji, vyjadřujeme k nim své touhy či averze.⁷⁸ Jsou to naše osobní hodnotové projekce na plátno neosobního světa. Rozum pak má člověk nejen k tomu, aby slaďoval jeho touhy, ale hlavně proto, aby korigoval touhy, které by ho vedly do záhuby. Hobbes, vědom si skutečnosti, že co jeden oceňuje jako ctnost, to druhý odmítá jako neřest, kritizoval spisy o etice své doby, že jen vyjadřují osobní náklonnosti jednotlivých autorů, kryté citacemi klasických autorit.⁷⁹ Morální rétoriku odkazů na autority chtěl nahradit skutečnou vědou o morálce, totiž zkoumáním zákonů toho, co je objektivně nutné k zachování míru. Jenomže zároveň byl skeptický k možnosti, že společnost nalezne široký morální konsenzus, takže věřil v potřebu mít suveréna jako mocného zákonodárce a arbitra sporů. Je v tom kapka ironie, že na jedné straně se vymezoval proti aforistickým odkazům na autority, ale na druhé straně se stal klasikem justifikace (absolutní) politické autority.⁸⁰

3. SVĚT OBARVENÝ CITEM (HUME)

David Hume, na rozdíl od svých britských předchůdců sekulární etiky, nezamýšlel své nejvlivnější dílo *A Treatise of Human Nature* (1739–1740) primárně jako praktickou práci, která chce přesvědčit své čtenáře o tom, jak se mají správně chovat, ale jako vědeckou práci o morální psychologii.⁸¹ Na některé z nich (Lord Shaftesbury, Francis Hutcheson) ale navazoval v tzv. morálním sentimentalismu. Morální myšlení je citově angažované, přitom rozum nemá vášním vládnout, ale sloužit.⁸² Hybatelem jednání není chladný rozum, ten je motivačně inertní, ale vášnivé sentimenty. Rozum ani neurčuje, co jsou (objektivně) správné cíle života. Pomáhá lidem k dobrému životu pouze tak, že jim umožňuje volit takové jednání, které nejlépe splňuje požadavky jejich vášní. Vášně

⁷⁵ MURPHY, J. B. *The philosophy of positive law*. Yale, 2005, s. 138.

⁷⁶ DARWALL, S. Normativity and Projection in Hobbes's Leviathan. *The Philosophical Review*, Vol. 109, No. 3, 2000, s. 328.

⁷⁷ Hobbes pečlivě rozlišoval otázku, jaký se nám svět zdá být, od otázky, jaký svět opravdu je. Např. barvy, chutě, pachy, ..., nejsou vlastnostmi věcí jako takových, ale jsou výsledkem zprostředkovaného působení věcí na naše smyslové receptory. Viz HOBBS, T. *The Elements of Law Natural and Politic* (1640). Cambridge, 1928, 2.9.

⁷⁸ „Dobro a zlo jsou jména, která označují naše touhy a averze; které se liší podle různých temperamentů, zvyků a učení lidí.“ Viz HOBBS, T. *Leviathan* (1651). Oxford, 1998, s. 105.

⁷⁹ „Jeden rys zůstává konstantní, totiž Hobbesovo podezření vůči každé politické teorii, která závisí na dovolávání se údajné autority určitých autorů a knih.“ Viz SKINNER, Q. *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*. Cambridge, 1996, s. 334.

⁸⁰ SKINNER, Q. *Visions of Politics, Volume 3: Hobbes and Civil Science*. Cambridge, 2002, s. 137.

⁸¹ GILL, M. B. *The British Moralists on Human and the Birth of Secular Ethics*. Cambridge, 2006, s. 201. „Hobbes a Hume zahájili tradici ... nevpouštění hodnotových soudů do svých analýz, které zamýšleli jako vědecké.“ Viz HARDIN, R. *David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford, 2007, s. 2.

⁸² „Rozum je a měl by být jenom otrokem vášní, a nikdy si nemůže nárokovat jinou roli, než jim sloužit a poslouchat je.“ Viz HUME, D. *A Treatise of Human Nature* (1739–1740). In: G. Sayre-McCord (ed.). *Moral Philosophy*. Hackett Publishing Company, 2006, s. 62.

nemohou být v rozporu s rozumem jinak než v tom, že se opírají o nějaký mylný předpoklad ve faktech.⁸³ Sentimenty jsou pro lidskou morálku konstitutivní, kdyby lidé měli jinou mentalitu citů, měli by jinou morálku.⁸⁴ Sentimentalisté se vymezovali proti morálním racionalistům své doby (Samuel Clark,⁸⁵ William Wollaston), kteří diferencí mezi dobrým a zlým odvozovali z objektivní povahy věcí, prý poznatelné samotným rozumem podobně jako matematické pravdy.

Také se vymezovali proti morálnímu egoismu (Thomas Hobbes, Bernard Mandeville).⁸⁶ Měli za to, že předpoklad o tom, že lidé jednají výhradně ze sobeckých motivů, je v evidentním rozporu s empirickými fakty.⁸⁷ Lidé jsou totiž přirozeně společenští, součástí jejich přirozenosti jsou sympatizující sentimenty orientované na druhé osoby, např. laskavost, soucit, láska, vděčnost a velkorysost. Mají morální cit, umí být vnímaví k motivům, potřebám, charakteru a pocitům druhých lidí. Dokáží se vcítit do druhého člověka tak, že jeho štěstí prožívají jako své vlastní štěstí a jeho utrpení jako své vlastní utrpení.⁸⁸ Humova etika má velmi blízko k jeho estetice. Ublížovat druhým je ošklivé, hnusí se nám to. Pro Huma bylo obtížné si představit ctnostného člověka se špatným vkusem. Neotesanec prostě nemůže být dobrý člověk.⁸⁹

Bylo by nepochopením Humovy filozofie tvrdit, že logicky oddělil svět faktů a svět norem. V jeho naturalistické ontologii není místo pro svět norem, existuje jenom svět přírodních faktů. Ono oddělení se týká dvou postojů k faktům, totiž poznání faktů a hodnocení faktů. Pozorovatelný svět faktů kolem nás je sám o sobě hodnotově bezbarvý, to my ho hodnotově barvíme svými morálními sentimenty. Fakty jako takové nemají hodnotový obsah, a proto ze samotných faktů nelze deduktivně odvodit hodnotící soud. Nicméně, znalost faktů vymezuje a upřesňuje předmět našeho hodnocení. Čím lepší máme znalosti relevantních faktů, tím lépe můžeme zaostřit svůj morální cit. Můžeme detailně popsat jednání určitého člověka, ale morální soud učiníme až tím, že zaujmeme hodnotící postoj k motivu a potažmo i k charakteru jednajícího.⁹⁰ Hume, podobně jako

⁸³ Některé vášně jsou iracionální, protože jsou zaměřené na něco, co ve skutečnosti neexistuje, nebo vycházejí z chybné představy o tom, jaký prostředek je vhodný k dosažení zvoleného cíle. Viz HUME, D. A Treatise of Human Nature (1739–1740). In: G. Sayre-McCord (ed.). *Moral Philosophy*. Hackett Publishing Company, 2006, s. 62.

⁸⁴ HARDIN, R. *David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford, 2007, s. 28.

⁸⁵ Samuel Clark ve svém díle *Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion* (1706) jako první filozof vcelku jasně zformuloval tzv. morální realismus, tedy názor, že morální soudy jsou pravdivé na základě toho, že jsou v souladu s objektivními morálními fakty. Byla to Clarkova reakce na Hobbesovu teorii, která prý nepřipouští skutečný rozdíl mezi dobrem a zlem. Viz KORSGAARD, Ch. M. *The Constitution of Agency*. Oxford, 2008, s. 302. Někteří současní přirozenoprávníci zahrnují morální realismus přímo do definice teorie přirozeného práva. Viz např. MOORE, M. S. *Moral Reality Revisited*. *Michigan Law Review*, Vol. 90, 1992, s. 2425.

⁸⁶ Klasickou námitkou proti Hobbesově etice je, že jeho egoistická psychologie vylučuje skutečně morální motivace k jednání. Nicméně např. Lloyd argumentuje, že Hobbesovi šlo právě o to, aby ukázal, že politické závazky lze uvažovat nezávisle na morálce. Viz LLOYD, S. A. *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes*. Cambridge, 2009.

⁸⁷ BAILLIE, J. *Hume on morality*. Routledge, 2000, s. 14.

⁸⁸ Centrálním pojmem morálního sentimentalismu je pojem sympatie, který má ztělesňovat jednak přirozený zájem lidí o dobro těch druhých, jednak skutečnost, že komunikace umožňuje, aby lidé spolu empatizovali, tedy sdíleli své vnitřní mentální stavy.

⁸⁹ TOWNSEND, D. *Hume's aesthetic theory: sentiment and taste in the history of aesthetics*. Routledge, 2001, s. 141.

⁹⁰ BROWN Ch. R. – MORRIS W. E. *Starting with Hume*. Continuum, 2012, s. 107; STROUD, B. *Hume*. Routledge, 1977, s. 177.

Hobbes, chápal svobodu jako schopnost jednat či zdržet se jednání podle své vůle. Taková koncepce svobody předpokládá absenci donucení a vnějších překážek, ale není v rozporu s kauzálním determinismem.⁹¹ Stačí, že jednání aktéra je determinované jeho vůlí (touhou, vášní), která vyjadřuje jeho charakter.⁹² Předmětem našeho hodnocení není jednání jako takové, ale charakterové rysy (neřesti a ctnosti) aktéra, které svým jednáním projevuje. Podle Huma totiž morální hodnocení není samoúčelné, ale plní motivační roli. Je užitečné jen tehdy, když může fungovat jako korektiv sklonů aktéra směrem k žádoucím způsobům jednání.⁹³

Idea kauzality podle Huma není založená na prostém pozorování, ale na přirozeném instinktu důvěřovat tomu, že pravidelně opakované události budou po sobě následovat jako dosud.⁹⁴ Vlastně jde o projekci našeho pocitu jistoty (či spoléhání se) do světa pozorovaných faktů, že určité vztahy následnosti budou pokračovat obvyklým způsobem. Hume netvrdil, že kauzalita je jen v naší mysli.⁹⁵ Tvrdil, že máme přirozený instinkt poznávat svět v pojmech kauzálního řádu, který se nám dlouhodobě osvědčuje. Tento instinkt nám prospívá, i když mu sami nerozumíme.

Hume nevěřil v Boha s morálními atributy, tedy nevěřil v křesťanského Boha.⁹⁶ Můžeme sice Boha chápat jako původní příčinu či organizující princip vesmíru, ale pro takového Boha by rozdíl mezi morálně dobrým a špatným neznamenal víc než např. rozdíl mezi horkým a studeným.⁹⁷ Hume byl některými současníky označován jako tzv. minute philosopher, čímž se myslelo, že je ateistickým volnomyšlenkářem v tradici Hobbesa, Spinozy a Collinse. Deisté byli ortodoxními křesťanskými autory považováni za maskované ateisty, protože to, co označovali jako Deity, prý nebyl skutečný, rozuměj křesťanský Bůh.⁹⁸ Humův názor, že Bůh je morálně neutrální, se někdy označuje jako morální ateismus.⁹⁹

„Hume, stejně jako Nietzsche, nám poskytl radikální morální kritiku náboženství, a křesťanství zvláště.“¹⁰⁰ Kritizoval křesťanství jako etablovanou pověru, posmíval se církevním dogmatům, modlení, postění, celibátu, víře v zázraky, ale i víře v posmrtný život. Snažil se neutralizovat jakýkoli vliv teologických spekulací na politické a morální záležitosti, tedy na otázky, jak máme žít.¹⁰¹ Místo křesťanské metafyziky chtěl nabídnout empirickou vědu o lidské přirozenosti. „Tento alternativní světonázor ukazuje náboženství

⁹¹ „Svobodou pak můžeme myslet pouze schopnost jednat nebo zdržet se jednání na základě volního rozhodnutí; to znamená, že jestliže bychom si zvolili zůstat na místě, pak můžeme; a jestliže bychom si zvolili se pohnout z místa, pak také můžeme. Tuto hypotetickou svobodu má každý kromě vězně nebo toho, kdo je spoutaný v řetězech.“ Viz HUME, D. *An Enquiry concerning Human Understanding* (1748). Oxford, 2007, s. 69.

⁹² Problém je v tom, že i charakter člověka je determinovaný, což budou kritici kompatibilismu připomínat jako jeho povrchnost a nedůslednost.

⁹³ RUSSELL, P. *Freedom and moral sentiment*. Oxford, 1995, s. 99.

⁹⁴ MOUNCE, H. O. *Hume's Naturalism*. Routledge, 1999, s. 4, 131.

⁹⁵ KAIL, P. J. E. *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. Oxford, 2007, s. 124.

⁹⁶ WILLIAMS, B. *The Sense of the Past*. Princeton, 2006, s. 267.

⁹⁷ HUME, D. *Dialogues concerning natural religion* (1779). Cambridge 2007, s. 86.

⁹⁸ RUSSELL, P. *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*. Oxford 2008, s. 55–56.

⁹⁹ GASKIN, J. C. A. Hume, Atheism, and the “Interested Obligation” of Morality. *McGill Hume Studies*, Norton D., Capaldi N., Robison W. (eds.), San Diego, 1976, s. 147–59; HOLDEN, T. *Spectres of False Divinity: Hume's Moral Atheism*. Oxford 2010.

¹⁰⁰ BEAM, C. Hume and Nietzsche: Naturalists, Ethicists, Anti-Christians. *Hume Studies*, Vol. XXII, No. 2, s. 303.

¹⁰¹ HOLDEN, T. *Spectres of False Divinity: Hume's Moral Atheism*. Oxford 2010, s. 216.

jako něco, co je pro potřeby lidského života zbytečné.¹⁰² „Není vyloučeno, že Hume připouštěl, že náboženství má své místo v soukromém životě člověka. „Ale zdá se být více pravděpodobné, že jeho ideálem byl ryze sekulární svět, který není pokroucený náboženskou „pověrou“.“¹⁰³ Měl za to, že víra ve vyšší metafyzickou či náboženskou spravedlnost člověka neosvobozuje z nutností pozemského života, spíše ho utápí v iluzi. Chtěl oddělit politické zdůvodňování od falešných autorit teleologické Přírody a dozírajícího prozřetelného Boha.¹⁰⁴ Humovská morálka rozhodně není morálkou s velkým M, vytesanou zlatým písmem do metafyzické desky, je to veskrze pozemská a hlavně veskrze lidská morálka. Nejde jen o to, že je sekulární, jde hlavně o to, že je morálkou, kterou každodenně, doslova fyzicky prožívají běžní lidé z masa a kostí. Na určité způsoby jednání reagují pozitivními či negativními sentimenty, např. vděčností nebo hněvem, protože je vnímají jako prospěšné nebo škodlivé, či proto, že sympatizují s dalšími osobami, které je takto vnímají.¹⁰⁵

Hume nechtěl odvozovat morální normy z empirických faktů a už vůbec ne z metafyzických „faktů“, nejméně pak z existence Boha. Obecně odmítal prezentovat morální normy jako závěry nějakých dedukcí. Když argumentoval proti pochybným dedukcím od faktů k normám,¹⁰⁶ ohrazoval se proti manipulativnímu stylu argumentace, který do úvahy „podloudně propašuje názor o objektivně autoritativních předpisech, aniž by přitom objasnil, kde se vlastně vzaly“. ¹⁰⁷ Tzv. Humovu tezi lze chápat jako obranu proti snaze vnucovat druhým lidem svůj osobní morální názor předstíráním, že vyplývá z něčeho objektivně daného, tedy nezávislého na jejich morálním citu. „Snad nejběžnější kritikou sentimentalistického porozumění morální a politické reflexi je, že nedokáže poskytnout závazné normy, alespoň ne bez podložení nějakými vnějšími náboženskými nebo metafyzickými zdroji morální autority.“¹⁰⁸ Taková kritika ale pramení z nepochopení Humova projektu, který neměl ambici předložit a obhájit určitý morální systém jako autoritativní systém příkazů a zákazů. Chtěl poskytnout porozumění skutečnosti, že člověk dokáže být vnímavý a ohleduplný k pocitům ostatních a že jeho morální vývoj spočívá právě v rozvoji těchto schopností. Zdrojem morálky není něco mezi nebem a zemí, ale lidský cit. „Platón psal daleko dříve, v dobách, kdy intelektuálové předstírali, že jsou následovníky kněží, předstírali, že vědí něco ezoterického. Hume udělal, co mohl, aby takové předstírání s úsměvem vyprovodil z našich dveří.“¹⁰⁹

Jedním z hlavních Humových příspěvků politické filozofii byla jeho kritika teorie společenské smlouvy. Hume poukázal na historický fakt, že většina vlád získala svoji moc

¹⁰² RUSSELL, P. *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*. Oxford, 2008, s. 288.

¹⁰³ WILEY, J. *Theory and Practice in the Philosophy of David Hume*. Palgrave Macmillan, 2012, s. 246–247.

¹⁰⁴ MANZER, R. A. Hume's Constitutionalism and the Identity of Constitutional Democracy. *The American Political Science Review*, Vol. 90, No. 3, 1996, s. 490.

¹⁰⁵ HARDIN, R. *David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford, 2007, s. 31.

¹⁰⁶ „V každém systému morálky, se kterým jsem se dosud setkal, jsem vždy zaznamenal, že autor nějakou dobu usuzuje běžným způsobem, prokazuje existenci Boha nebo něco zjišťuje o lidských záležitostech, když tu jsem náhle byl překvapen, že místo běžných výroků typu *je a není* se setkávám s větami typu *má být* nebo *nemá být*.“ Viz HUME, D. *A Treatise of Human Nature* (1739–1740). In: G. Sayre-McCord (ed.). *Moral Philosophy*. Hackett Publishing Company, 2006, s. 77.

¹⁰⁷ MACKIE, J. *Hume's Moral Theory*. Routledge, 1980, s. 59.

¹⁰⁸ FRAZER, M. L. *The Enlightenment of Sympathy*. Oxford, 2010, s. 11.

¹⁰⁹ RORTY, R. *Truth and Progress*. Cambridge, 1998, s. 185.

silou a ne na základě smlouvy.¹¹⁰ Takový argument by sám o sobě jistě neobstál. Kontraktualista by jednoduše odpověděl, že teorie společenské smlouvy není politickým dějeписem, ale teorií možného ospravedlnění politické autority.¹¹¹ Hume dále zformuloval pět argumentů proti Lockově teorii tacitního souhlasu, některé více, některé méně přesvědčivé.¹¹² Hlavní linii Humovy kritiky teorie společenské smlouvy ale musíme hledat jinde: 1) Už samotná závaznost společenské smlouvy si vyžaduje nezávislé vysvětlení. 2) Souhlas podřízených možná je dobrým ospravedlněním vlády. Nicméně, chceme-li porozumět principům politické organizace realisticky, nemáme uvažovat souhlas izolovaně, ale v kontextu mechanismů postupné institucionalizace.¹¹³ V základech politického řádu je nakonec přirozený sklon člověka k socializaci, který se manifestuje ve zvyklosti.¹¹⁴

Základní metodou organizace společnosti není smlouva, ale konvence, tedy určité schéma mezilidské koordinace jednání, které se postupně, někdy spontánně, vyvíjí společenskou praxí. A to už proto, že závazek dodržovat smlouvy neplyne ze samotného rozumu, ale zakládá se právě na společenské konvenci. Ta se ve společnosti nějak, ať už to bylo jakkoli, vyvinula a přetrvává zřejmě proto, že se ukazuje jako užitečná.¹¹⁵ Ve věci politické legitimacy není samotný původ vlády relevantní, takže nakonec není podstatné, zda byla konkrétní vláda ustavena silou, souhlasem, či jakkoli jinak. Záleží na faktické schopnosti vlády plnit své hlavní funkce, totiž zajištění míru a umožnění prosperity.¹¹⁶ Nemáme přeceňovat otázku samotné volby určité formy vlády, spíše si máme všimnout toho, že lidé vedeni smyslem pro společný zájem vzájemně koordinují svá jednání ve směru sdílené akceptace určitého řádu.¹¹⁷

Humovy společenské konvence se ale podobají Hobbesově společenské smlouvě v tom, že také předpokládají reciprocitu. Konvenční pravidla dodržujeme podmíněně, např. necháváme ostatní při držbě svých statků za předpokladu, že ostatní se zachovají stejně vůči nám.¹¹⁸ Podle Friedricha Hayeka to byl právě Hume, kdo nám ukázal,

¹¹⁰ HUME, D. Of the original contract. In: G. Sayre-McCord (ed.). *Moral Philosophy*. Hackett Publishing Company, 2006, s. 364.

¹¹¹ Názor, že kontraktualisté chápali společenskou smlouvu pouze jako myšlenkový experiment a že se o historické fakty v této věci vůbec nezajímali, neplatí bezvýhradně. Zejména ne v případě Johna Locka. Viz BROWNSEY, P. F. Hume and the Social Contract. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 28, No. 111, 1978, s. 133.

¹¹² Zajímavý je např. argument, že Lockova teorie je v rozporu s obecným míněním: Podle obecného mínění má vládce právo zakázat emigraci; jenomže teorie tacitního souhlasu takový zákaz automaticky vylučuje, protože možnost emigrace je nutnou podmínkou tacitního souhlasu, ten totiž (stejně jako každý souhlas) předpokládá možnost volby. Viz HUME, D. Of the original contract. In: G. Sayre-McCord (ed.). *Moral Philosophy*. Hackett Publishing Company, 2006, s. 368.

¹¹³ Tamtéž s. 366.

¹¹⁴ HUME, D. Of the origin of government. In: G. Sayre-McCord (ed.). *Moral Philosophy*. Hackett Publishing Company, 2006, s. 314.

¹¹⁵ „Fundamentální konvence, stejně jako všechny konvence, se vyvíjejí dlouhodobým obyčejem a praxí – obyčejem a praxí, které byly akceptované, protože jsou užitečné v nejširším slova smyslu. ... Fundamentální konvence začínají jako nahodilost, přetrvávají, protože je oceněná jejich užitečnost, postupně zakoření, protože jsou nutné pro politickou koordinaci, takže jsou v širším smyslu slova užitečné, i když se jejich aktuální použití zdá být nevyhovující.“ Viz SABL, A. *Hume's Politics: Coordination and Crisis in the History of England*. Princeton, 2012, s. 123–124.

¹¹⁶ CASTIGLIONE, D. History, reason and experience: Hume's arguments against contract theories. *The Social Contracts from Hobbes to Rawls*. Boucher D., Kelly P. (eds.), Routledge, 1994, s. 105.

¹¹⁷ HUME, D. A Treatise of Human Nature (1739–1740). In: G. Sayre-McCord (ed.). *Moral Philosophy*. Hackett Publishing Company, 2006, s. 90.

¹¹⁸ RAWLS, J. *Lectures on the history of moral philosophy*. Harvard, 2000, s. 60.

že v základech společnosti nemáme hledat pravidla, která byla záměrně navržena rozumem, ale pravidla, která se spontánně vyvinula jako společenské konvence.¹¹⁹ Humova myšlenka, že „morální pravidla nejsou závěrem našeho rozumu“, patří k základům Hayekova ekonomického liberalismu.¹²⁰

Lidé žijící v nejistotě mají sklon preferovat blízké menší dobro před vzdáleným větším dobrem, ale dobrá vláda ve společnosti vytváří prostředí důvěry, ve kterém se mohou přeorientovat na sledování dlouhodobé perspektivy.¹²¹ Obecně usilují o dobrý život a v této perspektivě mají dobrý důvod poslouchat vládu jenom tehdy, když je v zásadě prospěšná.¹²² Takže bude-li vláda dlouhodobě škodit jejich zájmům, pak nebudou mít morální povinnost ji poslouchat, ať už je její původ jakýkoli.¹²³ Vláda některých starořeckých tyranů (= uchvatitelů moci) byla prospěšná lidem, jejich tyranida byla obdobím kulturního a ekonomického rozkvetu.¹²⁴ Hume by k tomu řekl, že lidé měli dobré důvody takové „tyrany“ poslouchat. Ale ještě by významně dodal, že velmi důležitý je časový aspekt legitimacy, totiž že zvyk posiluje pocit závazku (sázka na osvědčený trend), takže sentiment loajality lidí ke svému vládci se posiluje spolu s délkou jeho vlády.¹²⁵ A posuneme-li se v úvaze o úroveň výš, můžeme konstatovat, že i loajalitu jako takovou oceňujeme jako ctnost, protože se dlouhodobě osvědčila. „Loajality si vážíme proto, že máme z minulosti zkušenost o její výhodnosti a vytváříme si zvyklost, která všem ostatním připomíná její pravděpodobné budoucí výhody. ... Naše „politické povinnosti“ spočívají na „lidských konvencích“.“¹²⁶

Ctnosti nejsou hodnotami o sobě, jsou hodnotné, protože prospívají lidem. Některé (např. vlídnost, soucitnost, štedrost, laskavost k dětem) jsou „přirozené“ v tom smyslu, že jsou instinktem lidské přirozenosti a bezprostředně působí prospěšně už v jednotlivých případech své realizace. Jiné (např. respekt k cizímu vlastnictví, loajalita k vládě, poctivost v dodržování slibů) jsou konvenční („umělé“) v tom smyslu, že jsou až produktem ustálených společenských praktik a vytvářejí prospěch nepřímo, totiž prostřednictvím fungování určitých společenských institucí, které jsou z dlouhodobého hlediska užitečné.¹²⁷ Přirozené ctnosti se neuplatňují nestranně, nejvíce působí mezi blízkými osobami, typicky v rámci rodiny a mezi přáteli. Konvenční ctnosti jsou naopak významné pro efektivní spolupráci v rámci velkých (anonymních) společenství, jejichž organizace si nevystačí s cementem mezilidských vztahů osobní povahy, ale potřebují formální pravidla, která se aplikují nestranně.¹²⁸

¹¹⁹ HAYEK, F. A. *The constitution of liberty*. Chicago, 2011 (1960), s. 124.

¹²⁰ HUME, D. A Treatise of Human Nature (1739–1740). In: G. Sayre-McCord (ed.). *Moral Philosophy*. Hackett Publishing Company, 2006, s. 68.

¹²¹ BAIER, A. *A Progress of Sentimentss*. Harvard, 1991, s. 274.

¹²² Tamtéž s. 134–135.

¹²³ BROWNSEY, P. F. Hume and the Social Contract. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 28, No. 111, 1978, s. 141.

¹²⁴ „Tyran, ve starořeckém smyslu slova, není nutně špatným vládcem, ale je to autokrat (a obecně uzurpátor), který poskytuje vládu silné ruky.“ Viz ANDREWES, A. *Greek Tyrants*. New York, 1956, s. 7.

¹²⁵ HUME, D. A Treatise of Human Nature (1739–1740). In: G. Sayre-McCord (ed.). *Moral Philosophy*. Hackett Publishing Company, 2006, s. 138–139.

¹²⁶ SABL, A. *Hume's Politics: Coordination and Crisis in the History of England*. Princeton, 2012, s. 92.

¹²⁷ HUME, D. A Treatise of Human Nature (1739–1740). In: G. Sayre-McCord (ed.). *Moral Philosophy*. Hackett Publishing Company, 2006, s. 154.

¹²⁸ COHON, R. *Hume's Morality*. Oxford, 2008, s. 165.

V Humově etice lze kromě utilitarismu vystopovat i morální pluralismus.¹²⁹ Hume, na rozdíl od Benthama, nevěřil, že užitek je transparentním měřítkem, podle kterého by vše mohlo být explicitně vykalkulováno a definitivně poměřeno.¹³⁰ Morálka lidských sentimentů není morálkou abstraktního výpočtu, ale autentického prožitku. Není morálkou jistoty ve správnost názoru, to už je spíše morálkou hořce prožívaných dilemat těžké volby. Morální sentimenty jednotlivce mohou být a také bývají ke stejné věci protichůdné, přičemž neexistuje vnější objektivní standard, který by je mohl autoritativně uspořádat. Některé neshody v morálních názorech lze přičítat tomu, že různí lidé preferují opačné řešení stejného morálního dilematu.¹³¹ Přitom skutečnost, že dva lidé odlišně řeší stejné dilema, paradoxně předpokládá, že respektují stejné hodnoty, jinak by totiž neřešili stejné dilema.

Hume nebyl naivním subjektivistou.¹³² Morální sebe-korekce nespočívá v tom, že nahlédneme ještě hlouběji do svého nitra, ale v tom, že dokážeme vnímavě konfrontovat své postoje s postoji druhých lidí v dialektice shody a neshody. Pouze na pozadí obecné shody o tom, co jsou ctnosti, můžeme být s někým smysluplně v neshodě o tom, jestli je určité jednání ctnostné.¹³³ Zkušenost přitom ukazuje, že prosperita společnosti nevyžaduje její morální homogenitu. Hume by si v dnešní době všímal skutečnosti, že lépe prosperují liberálně-pluralitní společnosti než společnosti jedné Pravdy.¹³⁴ Některé morální neshody ve svobodné společnosti úporně přetrvávají, protože zde existují protichůdné zájmy, které lidé vnímají s různou intenzitou. Např. v otázce potratů jedni více sympatizují s matkou (*pro-choice*), druzí více sympatizují s dítětem/plodem (*pro-life*). Takové neshody lze nakonec řešit jedině politickým rozhodnutím.¹³⁵

4. POTĚŠENÍ NA RAMENOU ATOMŮ (EPIKUROŠ)

Utilitarismus nezačíná u Jeremyho Benthama, objevuje se už ve starověku, konkrétně v učení epikurejců.¹³⁶ Epikurejská psychologie je hedonistická, všechno naše jednání motivují potěšení a/nebo bolest. Přitom se považuje za evidentní, že potěšení je dobrem a bolest zlem. Největší potěšení spočívá v absenci jakékoli bolesti, čehož lze dosáhnout poklidným, strážlivě zdrženlivým stylem života neulpívání, který ale nevyžaduje askézi.¹³⁷

¹²⁹ Andrew Sabl prezentuje Humův morální pluralismus tak, že velmi připomíná hodnotový pluralismus, který formuloval Isaiah Berlin. Viz SABL, A. When Bad Things Happen from Good People (and Vice-Versa): Hume's Political Ethics of Revolution. *Polity*, Vol. 35, No. 1, 2002, s. 83.

¹³⁰ „... u Benthama je důraz na racionalitu, která má formu měření a výpočtu potěšení a jeho maximalizace, zdůrazňuje význam toho, aby jednotlivec dělal takové výpočty, a používá vnější sílu práva ke změnám ve společnosti, aby vytvořil společnost, která generuje ještě větší štěstí – to vše bylo Humově přístupu cizí.“ Viz ROSEN, F. *Classical utilitarianism from Hume to Mill*. Routledge, 2001, s. 50.

¹³¹ „Různá dobra nemusí být vzájemně slučitelná, některé neshody v morálních názorech lze přičítat tomu, že se obětuje jedno dobro, aby se dosáhlo druhého.“ Viz HERDT, J. A. *Religion and Faction in Hume's Moral Philosophy*. Cambridge, 1997, s. 141–142.

¹³² BAILLIE, J. *Hume on morality*. Routledge, 2000, s. 182.

¹³³ HERDT, J. A. *Religion and Faction in Hume's Moral Philosophy*. Cambridge, 1997, s. 141.

¹³⁴ HARDIN, R. *David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford, 2007, s. 124.

¹³⁵ SABL, A. When Bad Things Happen from Good People (and Vice-Versa): Hume's Political Ethics of Revolution. *Polity*, Vol. 35, No. 1, 2002, s. 84.

¹³⁶ ROSEN, F. *Classical utilitarianism from Hume to Mill*. Routledge, 2001, kap. 2.

¹³⁷ WOOLF, R. Pleasure and Desire. In: J. Warren (ed.). *The Cambridge companion to epicureanism*. Cambridge, 2009, s. 160.

Ctnosti jsou jen instrumentální dobra, jsou dobré, protože přinášejí potěšení. Spravedlnost je lidským výtvozem. Spočívá v recipročním závazku neškodit druhým lidem: Je spravedlivé respektovat život druhých lidí, když oni respektují ten náš. Vlastně se jedná o společenskou smlouvu nebo konvenci.¹³⁸ Takový závazek je rozumný, protože je z hlediska zajištění spokojeného života všestranně užitečný.¹³⁹ Právo musí vyjadřovat skutečné zájmy lidí, ale nemusí je vyjadřovat zrovna ve formě recipročního závazku, takže nikoli spravedlnost jako taková, ale užitečnost je nutnou podmínkou platnosti práva. I paternalisticky vnučené zákony mohou být platným právem, pokud opravdu působí ve prospěch svých adresátů. Kdyby všichni lidé byli moudří a dokázali stejně dobře rozpoznat, co je pro ně užitečné, nepotřebovali by ke svému životu zákony, jenomže mnozí lidé nejsou moudří.¹⁴⁰ Antonina Alberti tvrdí, že v epikurejské koncepci je užitečnost nutnou podmínkou platnosti, ale ne samotné existence práva. „Právo, které není užitečné, či přestalo být užitečné, pokračuje ve své institucionální existenci, ale už ne jako platné právo, protože už neztělesňuje povahu a funkci práva.“¹⁴¹ Jestliže byl určitý zákon v době svého přijetí užitečný, ale změnou okolností už užitečný není, takže svým adresátům už neposkytuje rozumné důvody k jednání, pak to znamená, že už si nezaslouží jejich důvěru a loajalitu jakožto platné právo, ačkoli zatím formálně zůstává zákonem.¹⁴²

Epikurova metafyzika je materialistická, jediné věci, které samy o sobě existují, jsou atomy a prázdno. Stavby lidské mysli, např. potěšení a bolest, se v konečném důsledku vysvětlují redukcionisticky jako určitá, více či méně stabilní uspořádání atomů.¹⁴³ Pohyby atomů nejsou zcela deterministické, což prý ponechává prostor pro svobodnou vůli. Epikurovi ovšem nešlo primárně o svobodu, která je potřebná pro „skutečnou“ morální odpovědnost, ale o svobodu, která je potřebná k tomu, aby člověk mohl kontrolovat své jednání ve směru spokojeného života, a taková svoboda je s kauzálním determinismem slučitelná.¹⁴⁴ Epikurejci jsou tradičně označováni jako ateisté. Nepopírali však přímo existenci bohů, ale tvrdili, že bohové vůbec nezasahují do dění ve světě. Živou přírodu vysvětlovali přírodním výběrem.¹⁴⁵

V souvislosti s epikurejským utilitarismem stojí za zmínku Lockův argument, že redukce přirozeného práva v pojmech individuálního užitku by vedla k tomu, že by nám z etiky vypadla normativita. Místo morální povinnosti by zůstalo jen vrozené puzení

¹³⁸ BROWN, E. Politics and society. In: J. Warren (ed.). *The Cambridge companion to epicureanism*. Cambridge, 2009, s. 192.

¹³⁹ LONG, A. A. *From Epicurus to Epictetus*. Oxford, 2006, s. 190.

¹⁴⁰ „Takže zákon těm, kteří jsou povoláni ho dodržovat, přikazuje chování, které by bylo jejich přirozeným a spontánním chováním, kdyby dokázali racionálně sledovat svůj vlastní užitek. To je důvod, proč by právo bylo zbytečné ve světě moudrých, kde neexistuje potřeba obstarávat nedostatečnost individuální racionality.“ Viz ALBERTI, A. The Epicurean theory of law and justice. In: A. Laks – M. Schofield (eds.). *Justice and Generosity, Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*. Cambridge, 1995, s. 173.

¹⁴¹ ALBERTI, A. The Epicurean theory of law and justice. In: A. Laks – M. Schofield (eds.). *Justice and Generosity, Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*. Cambridge, 1995, s. 176.

¹⁴² Alberti považuje epikurejce za předchůdce právního pozitivismu. Jenomže pro ty pozitivisty, kteří chápou platnost práva jako jeho institucionální existenci, to může být matoucí formulace. K tomu viz níže.

¹⁴³ KONSTAN, D. *A life worthy of the gods: the materialist psychology of epicurus*. Parmenides Pub, 2008, s. 131.

¹⁴⁴ O'KEEFE, T. *Epicurus on Freedom*. Cambridge, 2005, s. 153.

¹⁴⁵ „... Epikurejci tvrdili, že dnešní organismy kolem nás jsou výsledkem dlouhého procesu přírodního výběru, a tak můžeme vysvětlit dobrou adaptaci organismů k přežití a reprodukci bez odvolávání se na jakýkoli druh účelu.“ Viz O'KEEFE, T. *Epicureanism*. Acumen, 2010, s. 51.

k potěšení.¹⁴⁶ Locke připouští, že respektování přirozeného práva podporuje společenský užitek. Odmítá ale názor, že morální povinnosti lze založit na prostém sledování vlastního užitku. Poukazuje na skutečnost, že mnohé ctnosti spočívají právě v tom, že konáme dobro pro druhé na své náklady. Nejde tedy o vrozené puzení k potěšení, ale o požadavek přirozeného práva brát ohled na potěšení a bolest druhých lidí. Svoji úvahu pak uzavírá tezí: „Správnost jednání nezávisí na jeho užitku, ale naopak platí, že jeho užitek závisí na jeho správnosti.“¹⁴⁷

5. VŠE JE, JAK MÁ BÝT (BLACKSTONE)

Učebnice prezentují klasické právní pozitivisty v tradici analytické jurisprudence (Jeremy Bentham, John Austin) zejména v souvislosti tzv. teorie příkazu, což ale nebyl jejich vlastní objev. Navazovali v tom zejména na Hobbese, který uvažoval právo jako příkaz suveréna, tedy jako projev vůle nadřízeného adresovaný jeho podřízeným, podpořený hrozbou sankcí.¹⁴⁸ Příkaz je, na rozdíl od dobré rady, formálně závazný. Vytváří podřízeným určité povinnosti už na základě samotného faktu, že ho stanovil ten, kdo k tomu má autoritu.¹⁴⁹ Výstižně to napsal přirozenoprávník Samuel Pufendorf: „Jistě, i zákon by měl mít své důvody, ale ty nejsou vlastním důvodem k poslušnosti. Ten spočívá spíše v autoritě zákonodárce, který vyhlášením požadavku své vůle zavazuje podřízeného k jednání, které plně vyhoví příkazu, i když podřízenému nejsou důvody pro onen příkaz zcela jasné. ... Takže zákony jsou v principu dodržovány proto, že vyjadřují vůli zákonodárce a ne kvůli jejich obsahu.“¹⁵⁰ Podle Pufendorfa navíc hraje významnou roli skutečnost, že zákonodárce dokáže dodržování svých příkazů podpořit reálnou hrozbou sankcí: „Chce-li někdo pro druhého stanovit zákon, na prvním místě se požaduje, že bude mít nad tím, komu se zákon adresuje, takovou autoritu, že ho může pomocí trestu donutit k dodržování onoho zákona; neboť je marné někomu něco prikazovat, když to pak může být beztrestně ignorováno. A tak nikdo není vázán zákony nějaké osoby či skupiny osob, které nad ním nemají autoritu.“¹⁵¹

Nelze tedy říct, že teorie příkazu je výhradně pozitivistická teorie právní autority, ve skutečnosti to bylo tak, že ji zformulovali přirozenoprávníci, pozitivisté ji převzali a modifikovali. Hart má pravdu, když říká, že Benthamův přínos nespočíval v teorii příkazu jako takové, ale v demystifikaci práva. Bentham kritizoval podivnosti, absurdity, rozpory,

¹⁴⁶ LOCKE, J. *Essays on the Law of Nature*. In: M. Goldie (ed.). *Political Essays*. Cambridge, 1997, s. 88.

¹⁴⁷ Tamtéž s. 129.

¹⁴⁸ HOBBS, T. *Leviathan* (1651). Oxford, 1998, s. 175–176.

¹⁴⁹ Soudy mají podle Hobbese právní autoritu, protože rozhodují jménem suveréna podle přirozené ekvity, kterou lze presumovat jako vůli suveréna. Obyčej má autoritu jakožto *právní* obyčej na základě toho, že ho adoptuje suverén, přičemž pouze u rozumného obyčeje lze presumovat, že ho suverén adoptoval. Viz LOBBAN, M. *A History of the Philosophy of Law in the Common Law World, 1600–1900*. In: E. Pattaro (ed.). *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*. Springer, 2007, s. 84.

¹⁵⁰ PUFENDORF, S. *On the Law of Nature and of Nations in Eight Books* (1671). In: C. L. Carr (ed.). *The Political Writings of Samuel Pufendorf*. Oxford, 1994, s. 119.

¹⁵¹ PUFENDORF, S. *Two Books of the Elements of Universal Jurisprudence* (1660). Liberty Fund, 2009, s. 205. Na jiném místě ale Pufendorf píše, že nestačí, že někdo má faktickou moc donutit druhé k poslušnosti, ale musí zde být i legitimní důvody pro akceptaci jeho autority. Viz PUFENDORF, S. *On the Law of Nature and of Nations in Eight Books* (1671). In: C. L. Carr (ed.). *The Political Writings of Samuel Pufendorf*. Oxford, 1994, s. 123.

pověry, přežitky, zbytečné složitosti, nesrozumitelnosti, neefektivnosti a nespravedlnosti tehdejšího anglického práva, které právníci lidem prezentovali jako něco, co je prý přirozené a nutné. Byl přesvědčený, že až lidé plně pochopí, že právo není ničím více než lidským výtvořem, tedy projevem lidské vůle, uvědomí si, že tyto absurdity nejsou nutné a že to, jaké právo je, a jestli je takové, jaké má být, závisí jenom na nás, lidech.¹⁵² Bentham odkouzlil právo. Právo není cosi posvátného, něco mezi nebem a zemí, co nám smrtelníkům odhalují právníci jako kněží. Lidé tu nejsou pro právo, právo je tu pro lidi. A jestliže lidským potřebám nevyhovuje, musí se reformovat. Teorie přirozeného práva je podle Benthama nástrojem manipulace. Formulace, že něco požaduje přirozené právo, se prý používá jako náhražka věcného zdůvodnění.¹⁵³ To, čemu se vznešeně říká přirozené právo, jsou nakonec jenom osobní názory a preference těch, kteří si chtějí nenápadně přisvojit postavení, které patří zákonodárci.¹⁵⁴

Však i přirozenoprávník William Blackstone, kterého Bentham tolik kritizoval, uvažoval v pojmech teorie příkazu. V úvodu ke svým *Commentaries on the Laws of England* napsal, že zákon ve svém nejobecnějším smyslu je pravidlem chování, které nadřízený stanovil podřízenému a které je podřízený povinen poslouchat.¹⁵⁵ Přirozené právo je Boží vůlí, vlastně je příkazem Boha jako Suveréna. Samotná povaha dobrého a zlého je ale na Boží vůli nezávislá, tím spíše je pak nezávislá na tom, co si myslí lidé.¹⁵⁶ Bůh je všemohoucí, takže mohl lidem stanovit jakékoli zákony, ale On je i nekonečně moudrý, a proto jim stanovil přirozené právo podle principů spravedlnosti. Bůh je ovšem i nekonečně dobrý. Aby lidé nemuseli přirozené právo zjišťovat komplikovanými metafyzickými úvahami, stvořil člověka tak, že každý jednotlivec může dodržovat principy věčné spravedlnosti už tím, že bude sledovat své vlastní štěstí. Nemyslí se tím subjektivní pocit štěstí, ale *skutečné a podstatné* štěstí,¹⁵⁷ což musí každý kontrolovat svým rozumem, pokud možno zdravým a dobře informovaným rozumem, který nepodléhá předsudkům, ani poryvům vášní. Blackstonova koncepce ale nemůže uspokojit klasické přirozenoprávníky. Ti se totiž nechtějí spokojit s vysvětlením, jak je člověk nasměrován k tomu, co je objektivně dobré. Primárně je zajímavá, jak člověk může rozumově poznat objektivní principy toho, co je dobré. „Musí vysvětlit nejen sledování dobrého, ale sledování dobrého, protože to je dobré.“¹⁵⁸

¹⁵² HART, H. L. A. *Essays on Bentham*. Oxford, 1982, s. 22; HART, H. L. A. *Essays in Jurisprudence and Philosophy*. Oxford, 1983, s. 146–147.

¹⁵³ BENTHAM, Fragment on Government (1776). In: J. Bowring (ed.). *Works of Jeremy Bentham*, Vol. I, Edinburgh, 1843, Liberty Library, 2009, s. 501.

¹⁵⁴ LIEBERMAN, D. *The province of legislation determined*. Cambridge, 1989, s. 230. Pobaveně si představuji, jak by Bentham reagoval na metafyziku tzv. materiálního jádra Ústavy.

¹⁵⁵ BLACKSTONE, W. *Commentaries on the Laws of England* (1765–1769). Liberty Fund, 2009, s. 45. Blackstone zde mluví nejen o zákonech jednání lidí jako bytostí nadaných rozumem a svobodnou vůlí, ale nejobecněji o zákonech, včetně přírodních zákonů, kterým deterministicky podléhají neživé věci a zvířata. Je přitom nejasné, v jakém smyslu je přírodní zákon (např. zákon gravitace) preskriptivní.

¹⁵⁶ „Blackstone připouští, že zákony dobrého a zlého předcházejí i Boží legislativní činnost: takže Bůh může být příčinou všeho, co existuje jako dobré a zlé, ale samotná povaha dobrého a zlého existuje před Ním.“ Viz HAYDEN, R. William Blackstone's Natural Law. *Bulletin of the Australian Society of Legal Philosophy*, Vol. 20, 1995, s. 62.

¹⁵⁷ BLACKSTONE, W. *Commentaries on the Laws of England* (1765–1769). Liberty Fund, 2009, s. 46.

¹⁵⁸ HAYDEN, R. William Blackstone's Natural Law. *Bulletin of the Australian Society of Legal Philosophy*, Vol. 20, 1995, s. 67.

„Blackstone byl více komentujícím a shrnujícím autorem než hlubokým myslitelem, jeho teoretické pozice byly často inkonzistentní.“¹⁵⁹ Měl za to, že lidské zákony, které jsou v rozporu s přirozeným právem, nejsou platné. Přitom ty, které jsou platné, odvozují veškerou svoji autoritu z přirozeného práva.¹⁶⁰ Zároveň připouštěl, že přirozené právo je k řadě lidských záležitostí, např. jestli Anglie zakáže export vlny, indiferentní. V záležitostech ke kterým není indiferentní, jsou lidské zákony pouze deklarací přirozeného práva. Blackstone přitom tvrdil, že každá vláda předpokládá určitého suveréna, který má ve státě nejvyšší autoritu. Lid, sjednocený společenskou smlouvou,¹⁶¹ zformoval stát jako fiktivní osobu, která je reprezentovaná suverénem, takže stát, ačkoli je kolektivem, může jednat jako by měl jednotnou vůli. V Británii, která má smíšenou vládu, tvoří suveréna tři nezávislé a vzájemně vyvážené složky, totiž monarchistická (King), aristokratická (Lords) a demokratická (Commons).¹⁶² Blackstone přitom považoval za samozřejmé, že Parlament je nadřazený vzhledem k soudní moci. Parlament může stanovit cokoli, co není přirozeně nemožné.¹⁶³ Ne proto, že by byl všemohoucí, ale protože má v ústavním systému poslední slovo, resp. protože nikdo nemá právní autoritu ho kontrolovat. Případné zneužití jeho moci nemá být kontrolováno soudními, ale pouze politickými prostředky. Blackstone uvažoval, že kdyby soudy nemusely respektovat zákony, které zhodnotí jako nerozumné, byla by soudní moc postavena nad legislativu,¹⁶⁴ což by prý podvracelo vládu.¹⁶⁵ „Konečným účelem práva [law] je pro Blackstona ochrana základních práv [rights]. Ovšem zdá se, že pod právy Blackstone nemyslel nic vznešenějšího než podmínky pro maximalizaci společenského blahobytu.“¹⁶⁶ Praktický význam přirozeného práva možná nakonec nespočívá v tom, že bychom měli z přirozenoprávních principů odvozovat řešení konkrétních právních otázek, ale spíše v tom, že sleduje-li zákonodárce požadavky přirozeného práva, pak stanoví takové zákony, které budou podporovat osobní bezpečnost, osobní svobodu a soukromé vlastnictví, prostě zákony, které budou prospívat skutečnému štěstí lidí.¹⁶⁷ Jenomže Blackstone neměl zrovna vysoké mínění

¹⁵⁹ LOBBAN, M. A History of the Philosophy of Law in the Common Law World, 1600–1900. In: E. Pattaro (ed.). *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*. Springer, 2007, s. 91.

¹⁶⁰ BLACKSTONE, W. *Commentaries on the Laws of England* (1765–1769). Liberty Fund, 2009, s. 47.

¹⁶¹ Blackstone uvažoval v pojmech postupného společenského vývoje, takže neexistuje historický okamžik jako formální počátek společnosti. Odmítal fantazii, že existovala doba přirozeného stavu bez společnosti a že se pak jednotlivci vedeni svým rozumem najednou sešli někde na planině, uzavřeli spolu společenskou smlouvu a zvolili si svého vládce. Viz BLACKSTONE, W. *Commentaries on the Laws of England* (1765–1769). Liberty Fund, 2009, s. 50.

¹⁶² McLEAN, J. *Searching for the State in British Legal Thought: Competing Conceptions of the Public Sphere*. Cambridge, 2012, s. 3.

¹⁶³ Známejší je podobný výrok „Parlament může cokoli, kromě změny ženy v muže a muže v ženu.“, jehož autorem je Jean-Louis de Lolme.

¹⁶⁴ Ale zvyklost, má-li být právním obyčejem, podle Blackstona musí být rozumná, a to ve smyslu právní rozumnosti. „Tento odkaz na právní rozumnost byl zamýšlený jako poslední trumfová karta pro soudní přezkum platnosti obyčeje.“ Viz BEDERMAN, D. J. *Custom as A Source of Law*. Cambridge, 2010, s. 35.

¹⁶⁵ BLACKSTONE, W. *Commentaries on the Laws of England* (1765–1769). Liberty Fund, 2009, s. 76. John Finnis to chápe takto: „... soudy se mohou sehnout spíše před Parlamentem než před vyšším právem, ale z toho ještě neplyne, že by se mělo takto podřídít též individuální svědomí, a naopak.“ Viz FINNIS, J. *Philosophy of Law: Collected Essays*. Oxford, 2011, s. 197.

¹⁶⁶ POSNER, R. Blackstone and Bentham. *The Journal of Law and Economics*, 1976, Vol. 19, s. 574.

¹⁶⁷ ALSCHULER, A. W. From Blackstone to Holmes: The Revolt Against Natural Law. *Pepperdine Law Review*, Vol. 36, 2009, s. 494.

o kvalitě legislativy své doby a považoval za krajně nevhodné, aby revolučně zasahovala do common law, které se prý osvědčuje testem času.

Někteří autoři mají za to, že bychom Blackstonovy úvahy o věčném a univerzálním přirozeném právu neměli přeceňovat, protože jsou spíše ornamentální rétorikou než snahou vybudovat jurisprudenci na metafyzických základech.¹⁶⁸ Bentham ho kritizoval, že jeho filozofické úvahy o povaze práva jsou povrchní, amatérské a inkonzistentní. Jenomže Blackstone nebyl filozof, ale právník, který psal pro prakticky orientované gentlemen (= širokou veřejnost).¹⁶⁹ Z juristického hlediska chápal právo jako ve své podstatě historický a kulturní fenomén, který se kontinuálně rozvíjí v konkrétních faktech každodenního života lidí a ne v abstraktních polemikách filozofických traktátů.¹⁷⁰ Legitimita anglického common law je založena na skutečnosti, že se během staletí svého vývoje postupně zlepšovalo spolu s tím, jak se adaptovalo na potřeby a kontexty anglické společnosti. Pobožný, konzervativně smýšlející Blackstone, který považoval křesťanství za integrální součást anglického common law, byl silně znepokojený novotami, které přinášela modernita.¹⁷¹ Věřil, že common law v sobě akumulovalo moudrost věků, kterou soudci přebírají od svých předchůdců s odpovědností, aby nebyla zapomenuta.¹⁷² „Ačkoli byl přesvědčený, že praxi common law nelze vysvětlit pouze odkazem na historická pravidla a případy, jen zřídka využíval předpisů přirozeného práva ke zhodnocení nebo kritice materie common law.“¹⁷³ Bentham Blackstonovi vyčítal, že je nestoudným obhájcem *statu quo*, nepřítelem jakýchkoli reforem a že je formalisticky slepý ke křiklavým nedostatkům anglického právního systému. Posmíval se mu, že to je ten pán, který si myslí, že všechno je tak, jak to má být. Ale nejen to. Bentham nabyl přesvědčení, že Blackstone přirozené právo ve skutečnosti nepoužívá ke kritice pozitivního práva, ale naopak jako ideologickou zástěrku k zachování etablovaného řádu bohatství, moci a privilegií.¹⁷⁴

Jeremy Bentham („dítě osvícenství“)¹⁷⁵ vstoupil na scénu v době, kdy už se v Anglii točila kola průmyslové revoluce na plné obrátky. Svět se výrazně zrychlil, lidé se masově stěhovali z venkovských statků do kouřících měst, tradiční komunity se rozpadaly, zvyklosti byly otřeseny, moudrosti předků byly najednou k ničemu. Nový model vztahu mezi nadřazeným a podřazeným, totiž mezi kapitalistou a dělníkem, je neosobní, nahodilý a nejistý. Církev ztrácela svoji autoritu, včerejší Pravdy dnes vypadaly jako pověry. Pojem pravdy se oddělil od víry. Zdálo se, že lidé potřebují nový morální kodex, který bude mít vědecké základy.¹⁷⁶ V předmoderní jurisprudenci se uvažovalo tak, že čím je

¹⁶⁸ LIEBERMAN, D. *The province of legislation determined*. Cambridge, 1989, s. 40.

¹⁶⁹ Blackstonovy *Commentaries* byly bestsellerem své doby. Už během jeho života měly osm vydání. Viz PREST, W. Blackstone and Biography. In: W. Prest (ed.). *Blackstone and his Commentaries: Biography, Law, History*. Hart Pub, 2009.

¹⁷⁰ „Blackstone prezentoval právo nikoli jako spekulativní abstrakci či množinu pravidel, ale jako funkční společenský systém, podobně jak Adam Smith o několik let později ve své knize *Wealth of Nations* prezentoval ekonomii Anglie jako funkční společenský systém.“ Viz POSNER, R. Blackstone and Bentham. *The Journal of Law and Economics*, 1976, Vol. 19, s. 571.

¹⁷¹ SMITH, C. *The Oracle and the Curse: A Poetics of Justice from the Revolution to the Civil War*. Harvard, 2013, kap. 1.

¹⁷² LIEBERMAN, D. *The province of legislation determined*. Cambridge, 1989, s. 43.

¹⁷³ Tamtéž s. 46.

¹⁷⁴ MACCORMICK, N. *Practical Reason in Law and Morality*. Oxford, 2008, s. 109.

¹⁷⁵ HART, H. L. A. *Essays On Bentham*. Oxford, 1982, s. 22.

¹⁷⁶ STEINTRAGER, J. *Bentham*. Routledge, 2004 (1977), s. xiii.

právní pravidlo starší, tím má větší váhu, protože se historicky osvědčilo. Nyní se pod ohromujícím dojmem z vědecko-technického pokroku začíná věřit, že nové bude vždy lepší než to staré. Zásada *lex posterior* mohla roztáhnout křídla.

6. CO JE ŠPATNĚ, MUSÍ SE ZMĚNIT (BENTHAM)

Anglický právní pozitivismus vznikl v kontextu toho, jak Jeremy Bentham, který preferoval moderní zákonné právo, neúnavně kritizoval common law jako něco zastaralého a iracionálního. Uznával sice, že respekt k autoritě precedentu obecně podporuje stabilitu právního systému, ale přitom namítal, že precedent je „oficiální náhražkou rozumu“,¹⁷⁷ protože doktrína precedentu předpokládá pochybnou ideu, že cokoli je, je tak správně, která vytváří odolnost ke každé výraznější reformě. Soudci prý slepě udržují velmi stará pravidla, která možná byla vhodná v době svého vzniku, ale aktuálně jsou přežitá, případně i škodlivá. A když už se soudci snaží být flexibilní ve vztahu ke kontextu konkrétního právního případu, aby zajistili spravedlnost svého rozhodnutí, dělají to netransparentně, často metodou právních fikcí, takže to zvnějšku vypadá jako svévole.¹⁷⁸

Humova teze nachází v Benthamově jurisprudenci svůj výraz v tom, že z toho, jaké právo je, nelze odvodit, že takové má být. Fakticita práva negarantuje svoji vlastní správnost.¹⁷⁹ Nebo moderněji: legalita neimplikuje etickou legitimitu.¹⁸⁰ Bentham zdůrazňoval, že potřebujeme rozlišovat úvahy *de lege lata* od úvah *de lege ferenda* a potažmo dva metodologické přístupy k právu, totiž deskriptivní a hodnotící: „Úkolem Expositora je, aby nám vysvětlil právo takové, jaké si myslí, že je. Úkolem Cenzora je, aby nám ukázal, co si myslí o tom, jaké by právo mělo být. Takže ten první se má v principu zabývat zkoumáním faktů, zatímco ten druhý má diskutovat *důvody*.“¹⁸¹ Nejde přitom jen o metodologickou dělbu práce, ale zejména o snahu vidět realitu práva bez růžových brýlí. „Jestliže chceš poznat, jaké právo je, musíš zkoumat relevantní společenskou realitu a nezaměřovat předmět svého zkoumání za to, co si přeješ, aby bylo právem.“¹⁸² Kritika platného práva v sobě ale nakonec zahrnuje oba postoje, protože k vynesení hodnotícího soudu, že aktuální právo je špatné, potřebujeme udělat tři kroky: 1) udělat si názor, jaké by právo mělo být; 2) nezávisle na tom poznat aktuální právo; 3) zhodnotit, že aktuální právo není takové, jaké by mělo být.¹⁸³

Ronald Dworkin by namítl, že to je nevhodné zjednodušení, protože už samotné poznání práva podléhá požadavku na hodnotově vstřícný výklad, totiž že máme právo

¹⁷⁷ BENTHAM, Memorandum Book. In: J. Bowring (ed.). *Works of Jeremy Bentham*, Vol. X, Edinburgh, 1843, Liberty Library, 2011, s. 846.

¹⁷⁸ LETWIN, R. *On the History of the Idea of Law*. Cambridge, 2005, s. 156.

¹⁷⁹ Podobně Kelsen: „Výrok o právu nemůže implikovat žádný soud o jeho morální hodnotě, spravedlnosti nebo nespravedlnosti; což samozřejmě nevylučuje postulát, že právo má být spravedlivé.“ Viz KELSEN, H. What Is the Pure Theory of Law? *Tulane Law Review*, Vol. 34, 1960, s. 271.

¹⁸⁰ COLEMAN, J. *The Practice of Principle*. Oxford, 2001, s. 176.

¹⁸¹ BENTHAM, Fragment on Government (1776). In: J. Bowring (ed.). *Works of Jeremy Bentham*, Vol. I, Edinburgh, 1843, Liberty Library, 2009, s. 446.

¹⁸² WEST, R. *Normative Jurisprudence*. Cambridge, 2011, s. 61.

¹⁸³ Věc je složitější v tom, že podle Benthamu neexistují ryze teoretické problémy. Každá lidská aktivita, včetně poznání práva, je vedena praktickým požadavkem na maximalizaci užitku, takže ani poznání práva nelze pojímat jako morálně neutrální činnost.

vykládat z hlediska spravedlnosti v tom nejlepším světle.¹⁸⁴ Z hlediska metodologie aplikace práva to je sice pravda, jenomže i teoriím práva musíme rozumět vstřícně, tedy relativně k tomu, jaký teoretický zájem a praktický cíl sledují. Benthamův pozitivismus se rozvinul jako konceptuální podvozek pro radikální reformu stávajícího právního systému. Smysl pozitivistického rozlišování jednak existence (resp. platnosti) práva, jednak jeho správnosti, spočívá v tom, že vytváří logický prostor pro kritické hodnocení platného práva.¹⁸⁵ Kdyby totiž bylo platné právo už z definice správné, bylo by nesmyslné kritizovat jeho špatnost.¹⁸⁶ Náзор, že tzv. teze oddělitelnosti práva a morálky znamená nekritický přístup k pozitivnímu právu, by byl naprostým nepochopením právního pozitivismu.¹⁸⁷ Pozitivisté přece pojmově oddělují právní platnost od morální správnosti právě proto, že je to logickým předpokladem každé kritiky platného práva z etických pozic.¹⁸⁸ A Bentham kritizoval právo své doby, totiž anglické common law, z pozic utilitaristické etiky, tedy z pozic tzv. principu užitku.¹⁸⁹

Bentham svůj výklad principu užitku uvedl těmito slovy: „Příroda uvedla lidstvo pod vládu dvou suverénních pánů, bolesti a potěšení. Pouze jim přísluší, aby nám ukázaly, co bychom měli dělat, a také aby určily, co ve skutečnosti budeme dělat. Na jedné straně standard správného a špatného, na druhé straně řetězec příčin a následků jsou připoutány ke svému trůnu.“¹⁹⁰ Pro Huma je rozum otrokem vášní, pro Benthama je kalkulačkou štěstí. Rozum není zdrojem morálky, tím jsou potěšení a bolest, rozum je pouze jejich instrumentem. „Princip užitku se liší od všech ostatních principů nikoli v tom, že by byl více racionální, ale v tom, že potěšení a bolesti přiznává absolutní moc.“¹⁹¹ Morální hodnocení jednání je tedy otázkou faktů, spočívá v odhadu kvantity potěšení a bolesti, které ono jednání pravděpodobně způsobí. Psychologický hédonismus je názor, že lidé jsou motivováni potěšením a bolestí. Etický hédonismus je pak názor, že předmětem morálky je podpora potěšení a redukce bolesti. Stoupenec principu užitku schvaluje jednání, které zvyšuje štěstí (= převaha potěšení nad bolestí), a naopak odmítá jednání, které zvyšuje utrpení (= převaha bolesti nad potěšením). Bentham se hlásil jak k psychologickému, tak i k etickému hédonismu. Ačkoli si uvědomoval, že lidé ve skutečnosti nejsou čistokrevnými

¹⁸⁴ DWORKIN, R. *Law's Empire*. Harvard, 1986, s. 90.

¹⁸⁵ „Existence práva je jedna věc, jeho kvalita či vadnost je druhá věc.“ Viz AUSTIN, J. *The Province of Jurisprudence Determined*. Cambridge, 1995 (1832), s. 157.

¹⁸⁶ Logik Eugenio Bulygin kritizuje Alexyho koncepci nutného spojení mezi právní platností a morální správností jako obskurní metaforu. Viz BULYGIN, E. Alexy's Thesis of the Necessary Connection between Law and Morality. *Ratio Juris*, Vol. 13, No. 2, 2000, s. 133–137.

¹⁸⁷ Teze pojmově oddělitelnosti práva a morálky, jak se dnes chápe, zavedl do jurisprudence Hart, nikoli Bentham. Benthamovi nevadilo primárně to, že Blackstone právo pojmově spojil s nějakou morálkou, ale to, že když už právo pojmově spojil s nějakou morálkou, mělo to být se solidní morálkou a ne s fantazijním nesmyslem jako je přirozené právo. Viz SCHOFIELD, P. Jeremy Bentham and HLA Hart's 'Utilitarian Tradition in Jurisprudence'. *Jurisprudence*, 1 (2), 2010, s. 156.

¹⁸⁸ Jestliže chceme morální vady platného práva vidět jasně, musíme mít na paměti, že právní platnost je jedna věc, morální správnost pak druhá věc. Viz HART, H. L. A. *The Concept of Law*. Oxford, 1994 (1961), s. 210.

¹⁸⁹ „Benthamovo uznání principu užitku s jeho „skutečným zdrojem“ v pocitech bolesti a potěšení prožívaných vnímavými bytostmi jako kritického standardu morálky mu umožnilo rozlišovat mezi právem, jaké je, a právem, jaké by mělo být.“ Viz SCHOFIELD, P. *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*. Oxford, 2006, s. 51.

¹⁹⁰ BENTHAM, J. An Introduction to The Principles of Morals (1780). In: J. Bowring (ed.). *Works of Jeremy Bentham*, Vol. I, Edinburgh, 1843, Liberty Library, 2009, s. 121.

¹⁹¹ ROSEN, F. *Classical utilitarianism from Hume to Mill*. Routledge, 2001, s. 50.

egoisty a že se občas chovají altruisticky, měl za to, že je rozumné, aby zákonodárce vycházel z předpokladu, že jednají obecně egoisticky. Budeme-li totiž vytvářet právní instituce v pesimistickém předpokladu, že lidé jednají pouze ve prospěch svých vlastních zájmů, nebudeme pak zklamáni.¹⁹² Utilitaristická etika ale odmítá egoismus. Nespokojí se ani s projevy sympatie k vybraným jednotlivcům, či skupinám lidí. Požaduje principiální zohledňování zájmů všech osob, které jsou, nebo můžou být dotčeny uvažovaným jednáním.¹⁹³

Bentham napsal: „Odhlédneme-li od předsudku, hra push-pin má stejnou hodnotu jako umění a vědy o hudbě a poezii. Poskytne-li hra push-pin více potěšení, pak je hodnotnější než ony.“¹⁹⁴ Jeho pojetí hodnot bývá označováno jako radikální subjektivismus,¹⁹⁵ ale spíše se jedná o kombinaci subjektivismu s objektivismem. Lidé jsou různě vnímaví, co jednomu přináší potěšení, to druhému způsobuje bolest. Nicméně to, že někdo něco nějak vnímá, je objektivní fakt, řekněme stav jeho mozku.¹⁹⁶ Materialistovi Benthamovi velmi záleželo na tom, že utilitaristická etika, na rozdíl od teorie přirozeného práva, má solidní vědecký základ, totiž že hodnoty vycházejí z empirické reality.¹⁹⁷ Měl za to, že i společenské vědy, včetně etiky, se můžou opřít o pozorování, experimenty a měření.¹⁹⁸ Ateista Bentham snil o ryze sekulární (utilitaristické) společnosti, která se oprostí od všech mystických pověr. „Mezi lety 1809 a 1823 uskutečnil důkladné přezkoumání náboženství s deklarovaným cílem vykořenit z lidských myslí náboženská přesvědčení, včetně samotné ideje náboženství. Opakovaným použitím utilitaristického testu se jeho analýza zaměřila na údajnou škodlivost lidského uctívání nadpřirozených bytostí, a to ve vztahu k autoritě „svatých knih“, církví a jejich kleriků.“¹⁹⁹ Bentham zřejmě připouštěl, že víra v Boha by pro konkrétního člověka byla hodnotná, kdyby v jeho životě podporovala štěstí. Zároveň byl ale přesvědčený, že víra v Boha lidem škodí, protože je pod falešným příslibem posmrtné blaženosti odvádí od reálného pozemského štěstí.

Z hlediska utilitaristické etiky se činy, pravidla a instituce hodnotí podle toho, jak přispívají ke společenskému užítku, který je složený z individuálních užitků všech členů společnosti. Společnost jako taková je fiktivním tělesem, které nemá své vlastní zájmy, či vhodněji, nemá jiné zájmy než zájmy svých členů. Společenský užitek je tedy složený pouze z užitků konkrétních členů společnosti. To je důležité pro rozlišování legitimních politických argumentů, které přímo či nepřímo odkazují na užitek lidí z masa a kostí, od nelegitimních argumentů, které odkazují na kolektivní pseudo-hodnoty (např. sláva národa, čistota rasy).²⁰⁰ Benthamův princip užitku požaduje maximum štěstí pro maximum osob ve společnosti. Primárně mu jde o „největší stejné štěstí, nikoli o maximalizaci

¹⁹² MULGAN, T. *Understanding Utilitarianism*. Acumen, 2007, s. 15–16.

¹⁹³ SCHOFIELD, P. *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*. Oxford, 2006, s. 46.

¹⁹⁴ BENTHAM, J. *The Rationale of Reward* (1833). In: J. Bowring (ed.). *Works of Jeremy Bentham*, Vol. II, Edinburgh, 1843, Liberty Library, 2009, s. 484. Push-pin je dětská hra z 16.–19. století, pro dospělé byla symbolem něčeho triviálního.

¹⁹⁵ ROSS, D. *Economic Theory and Cognitive Science: Microexplanation*. MIT, 2005, s. 76.

¹⁹⁶ SCHOFIELD, P. *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*. Oxford, 2006, s. 44.

¹⁹⁷ LIGHTBODY, B. *The Problem of Naturalism*. Lexington Books, 2013, s. 109.

¹⁹⁸ CRIMMINS, J. E. Bentham and Hobbes: An Issue of Influence. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 63, No. 4, 2002, s. 680.

¹⁹⁹ CRIMMINS, J. E. Bentham on Religion: Atheism and the Secular Society. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 47, No. 1, 1986, s. 95.

²⁰⁰ ROSEN, F. *Classical utilitarianism from Hume to Mill*. Routledge, 2001, s. 53.

celkového (abstraktního) štěstí. ... Zdá se tedy, že Bentham neakceptuje názor, který se mu často připisuje, že dobro nebo blahobyt jednotlivce by se mohlo zcela podřídit blahobytu společnosti jako celku.²⁰¹ Spíše mu šlo o to, že ve světě plném konfliktů zájmů se nakonec nelze úplně vyhnout tomu, že zájmy jednoho člověka, resp. menšiny, někdy musí ustoupit zájmům více lidí, resp. většiny, a že některé takové oběti lze rozumně ospravedlnit. „Kdyby nebyl připraven obětovat zájmy menšiny, tak by např. nemohl obhajovat zavedení zastupitelské demokracie na úkor zájmů panovníka a aristokracie.“²⁰²

Bentham navázal na Huma v utilitaristické kritice teorie společenské smlouvy, nicméně je tu zřetelný ideový rozdíl. Zatímco konzervativního Huma více zajímaly užítky, které plynou z evoluce relativně stabilních konvencí, revolučně laděný Bentham kladl mnohem větší důraz na princip užitku jako kritický standard pro ospravedlnění reform, příp. i pro neposlušnost vůči vládě.²⁰³ Mohlo by se zdát, že v otázce poslušnosti právu je Bentham dvojnásobný, ne-li inkonzistentní. Na jedné straně říká, že v systému vlády zákonů je mottem dobrého občana: „Přesně dodržovat, svobodně kritizovat.“²⁰⁴ Na druhé straně ale říká, že jestliže se zákon zdá být v rozporu s morálkou, pak „bychom měli zvážit, zda pravděpodobná zla plynoucí z poslušnosti jsou menší nebo větší než pravděpodobná zla, která plynou z neposlušnosti“.²⁰⁵ Bentham odmítl Blackstonův názor, že lidské právo, které je v rozporu s přirozeným právem, není platné, ani závazné. Tato „nebezpečná maxima“ by prý vedla k důsledku, že by se občané mohli, pod zástěrkou prázdné fráze přirozeného práva, vzpírat zákonu už jen proto, že se jim osobně nelíbí.²⁰⁶ Z hlediska utilitarismu lze ale ospravedlnit občanskou neposlušnost jako eticky správné jednání, a to v případech, že celkové důsledky odepření poslušnosti zákona jsou z hlediska společenského užitku lepší, resp. méně špatné než celkové důsledky jeho splnění.²⁰⁷

Lze namítnout, že také utilitaristické ospravedlnění neposlušnosti je až příliš snadno po ruce.²⁰⁸ Jenomže občan jako jednatel obvykle není v lepší epistemické pozici k hodnocení společenského užitku než demokratický zákonodárce. S liberální vstřícností můžeme předpokládat, že dospělý, duševně zdravý jednatel dokáže samostatně zhodnotit pravděpodobné efekty svého jednání na svůj vlastní individuální užitek, a to lépe než kdyby to za něj udělal kdokoli jiný. Nicméně jako zodpovědný občan by si měl být vědom skutečnosti, že jeho názor může být vychýlený jeho vlastními partikulárními zájmy. A také by si měl být vědom svých informačních omezení pro kompetentní

²⁰¹ POSTEMA, G. Interests, Universal and Particular: Bentham's Utilitarian Theory of Value. *Utilitas*, Vol. 18, No. 2, 2006, s. 114.

²⁰² SCHOFIELD, P. *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*. Oxford, 2006, s. 40.

²⁰³ BEN-DOR, O. *Constitutional Limits and the Public Sphere: A Critical Study of Bentham's Constitutionalism*. Hart Pub, 2000, s. 106.

²⁰⁴ BENTHAM, Fragment on Government (1776). In: J. Bowring (ed.). *Works of Jeremy Bentham*, Vol. I, Edinburgh, 1843, Liberty Library, 2009, s. 447.

²⁰⁵ BENTHAM, J. Principles of Legislation (1802). In: *Theory of Legislation*, London, 1931, s. 65.

²⁰⁶ BENTHAM, Fragment on Government (1776). In: J. Bowring (ed.). *Works of Jeremy Bentham*, Vol. I, Edinburgh, 1843, Liberty Library, 2009, s. 526–527.

²⁰⁷ TELLA, M. J. F. *Civil Disobedience*. Martinus Nijhoff Publishers, 2004, s. 183.

²⁰⁸ Oren Ben-Dor prezentuje Benthama jako utilitaristického anarchistu, a to v tom smyslu, že morální povinnost dodržovat právo nelze ospravedlnit *in abstracto* jako univerzální povinnost. Legitimní politická autorita je sice možná, ale zároveň je vždy možné ji zpochybnit z hlediska principu užitku, což záleží na empirických faktech konkrétního kontextu. Viz BEN-DOR, O. *Constitutional Limits and the Public Sphere: A Critical Study of Bentham's Constitutionalism*. Hart Pub, 2000, s. 102.

zhodnocení efektů na společenský užitek. Zdá se, že k této věci je nejlépe přistupovat ve veřejné komunikaci s ostatními.²⁰⁹ Bentham byl stoupencem zastupitelské demokracie s téměř univerzálním volebním právem pro muže i pro ženy. Věřil, že jestliže zastupitelská demokracie bude mít vhodný systém veřejné kontroly, transparentní mechanismy rozhodování a zdůvodňování, svobodu tisku a celkovou informační otevřenost, pak to bude nejlepší forma vlády pro zajištění maxima štěstí pro maximum osob. Dokonce lze říct, že Bentham je předchůdcem tzv. deliberační teorie demokracie.²¹⁰

Samostatný problém otevírá otázka, jestli by právní platnost měla v sobě zahrnovat kritérium užitečnosti. Důležité přitom je, že hlavní funkce právní platnosti je koordinační, takže kritéria právní platnosti by měla být v zásadě konsenzuální. Paradoxně: neshodne-li se společnost v názorech na to, co je společensky užitečné, pak by zahrnutí principu užitku mezi kritéria právní platnosti vedlo k právní nejistotě a potažmo i k neefektivitě práva, což by ve svém důsledku bylo v rozporu právě s principem užitku.²¹¹ To se ale netýká jenom principu užitku, podobnou úvahu lze formulovat i ve vztahu ke spravedlnosti: Neshodnou-li se soudci v názorech na to, co je spravedlivé, pak by zahrnutí spravedlnosti mezi kritéria právní platnosti vedlo k tomu, že by různí soudci odlišně identifikovali, co je právo, takže by v analogických případech rozhodovali odlišně, což je v rozporu právě s požadavkem na spravedlnost.²¹²

Jak známo, Bentham v reakci na Deklaraci práv člověka a občana zkritizoval teorii přirozených práv. Nešlo pouze o to, že si v textu všiml řady neurčitostí, pojmových zmatků, víteznačností a rozporů. Výraz 'přirozená práva' je prý jenom nesmysl na chůdách, tedy cosi bez solidního základu.²¹³ Zatímco běžné věty o právních povinnostech mají sémantické ukotvení v něčem reálném (suverén, příkaz, sankce), věty o přirozených právech takové ukotvení nemají. Ledaže by měly ukotvení v Božím příkazu, ale k tomu Bentham ironicky poznamenal, že nejvíce se přirozenými právy ohánějí popírači Boha-zákonodárce, což v revoluční Francii zřejmě platilo.²¹⁴ Bentham uvažoval práva (legal rights) v pojmech tzv. zájmové teorie. Práva jsou odvozena od povinností. Mít právo znamená mít prospěch z povinnosti někoho jiného, přičemž splnění této povinnosti se autoritativně vynucuje sankcemi. Faktický režim vynucování je pro práva konstitutivní, a proto nedává dobrý smysl tvrdit, že přirozená práva jsou práva, která existují nezávisle na jakémkoli režimu vynucování.²¹⁵ Jestliže se respektování tzv. přirozených práv autoritativně vynucuje, pak to jsou „normální“ pozitivní práva, jinak neexistují vůbec. Teze, že určitá práva jsou přirozená, není ničím jiným než trikem, jak jim poskytnout zvláštní režim nedotknutelnosti, a to bez ohledu na to, jestli jsou opravdu prospěšná. Bentham

²⁰⁹ „Alternativní koncepce bolesti a potěšení by v průběhu komunikace mohly vykrystalizovat do morálních závazků.“ Viz BEN-DOR, O. *Constitutional Limits and the Public Sphere: A Critical Study of Bentham's Constitutionalism*. Hart Pub, 2000, s. 21.

²¹⁰ CRIMMINS, J. E. *Utilitarian Philosophy and Politics*. Continuum, 2011, s. 155.

²¹¹ Srovnej: LOBBAN, M. A History of the Philosophy of Law in the Common Law World, 1600–1900. In: E. Pattaro (ed.). *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*. Springer, 2007, s. 163.

²¹² Srovnej: WALDRON, J. Lucky in Your Judge. *Theoretical Inquiries in Law*, Vol. 9, 2007, s. 215.

²¹³ „Koukni do textu, najdeš nesmysl, koukni za text, nenajdeš nic.“ Viz BENTHAM, J. Anarchical Fallacies. In: J. Waldron (ed.). *Nonsense upon stilts: Bentham, Burke and Marx on the rights of man*. New York, 1987, s. 49.

²¹⁴ BENTHAM, J. Anarchical Fallacies. In: J. Waldron (ed.). *Nonsense upon stilts: Bentham, Burke and Marx on the rights of man*. New York, 1987, s. 73.

²¹⁵ EDMUNDSON, W. A. *An Introduction to Rights*. Cambridge, 2004, s. 58.

vnímal Deklaraci jako podivnou kombinaci utopických proklamací a pragmaticky míněných výjimek, které ony proklamace relativizují.²¹⁶ Jejich vágnost považoval za široce otevřené dveře ke svévoli. S nelibostí sledoval, že tzv. přirozená práva jsou prezentována jako dogmata, aniž by se někdo vážně zabýval tím, jaký společenský užitek nebo škodu jejich prosazování vlastně přinese.²¹⁷ Obecně choval nedůvěru k abstraktním sloganům, tím spíše, když jsou koncipované jako nezměnitelné.²¹⁸ Věřil naopak v detailní pravidla, která podléhají pravidelným aktualizacím a korekcím na základě dosavadní zkušenosti o jejich prospěšnosti a zvážení nových okolností.²¹⁹ Slovník tzv. přirozených práv považoval za nástroj imunizace před kritikou a reformou.

ZÁVĚR

Vraťme se na začátek. Ačkoli dějiny jurisprudence prezentují Olivera W. Holmesa a Christophera C. Langdella jako nesmiřitelné ideové oponenty, jejich myšlení mělo i společné prvky, a to včetně scientismu, tedy názoru, že věda je modelem každého lidského poznání a nejlepším zdrojem lidského pokroku. Nicméně i zde lze vidět určité rozdíly. Zatímco formalista Langdell vzýval vědeckou objektivitu nalézání práva a celkovou koherenci právního systému, pragmatista Holmes se soustředil na otázky predikce soudcovského rozhodování, společenských důsledků rozhodnutí a vývoje efektivitu působení práva ve společnosti.²²⁰ V orientaci na společenskou fakticitu práva se Holmes zřetelně ukazuje jako prekursor amerických právních realistů. „Holmes, proto-realista, neplýtvá časem, aby obecnstvu sdělil, že předmětem právního studia není morální pravda nebo spravedlnost, ani abstraktní principy nebo logické systémy“²²¹ Bez obalu řekne, že právníky zajímá to, jak soudy ve skutečnosti rozhodují.²²² Zajímá je to proto, že to je užitečná znalost. Rozhodnutí soudu mohou efektivně ovlivnit tehdy, když ví, jaké faktory (doslova stimuly) jeho rozhodování determinují. Pak ví, co mají soudy říct a jak mu to mají říct.²²³

²¹⁶ „Bentham vidí autory Deklarace jako trvale oscilující mezi utopickým světem (kde jsou si všichni lidé rovni) a reálným světem (kde je zřejmé, že nejsou).“ Viz DEMBOUR, M.-B. *Who Believes in Human Rights?* Cambridge, 2006, s. 33.

²¹⁷ Benthamův (klasický) utilitarismus vychází z tzv. principu nestrannosti: Eticky správné rozhodnutí bere v úvahu zájmy všech dotčených osob, a to rovným způsobem. To znamená, že zúžený pohled na zájmy jednoho konkrétního jednotlivce se považuje za eticky vadný. K přechodu od klasického utilitarismu k liberálnímu utilitarismu viz HÄYRY, M. *Liberal utilitarianism and applied ethics*. Routledge, 1994, kap. 3.

²¹⁸ Bentham měl za to, že nezměnitelnost ve svém důsledku znamená, že mrtví vládnou živým, což není legitimní. Viz SCHOFIELD, P. *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*. Oxford, 2006, s. 61.

²¹⁹ WALDRON, J. Jeremy Bentham's Anarchical Fallacies: Introduction. In: J. Waldron (ed.). *Nonsense upon stilts: Bentham, Burke and Marx on the rights of man*. New York, 1987, s. 42.

²²⁰ KELLEY, P. J. Holmes, Langdell and Formalism. *Ratio Juris*, Vol. 15, No. 1, 2002, s. 26–51.

²²¹ LEITER, B. Holmes, Economics, and Classical Realism. In: S. J. Burton (ed.). *The Path of Law and Its Influence: The Legacy of Oliver Wendell Holmes, Jr.* Cambridge, 2000, s. 297.

²²² Přitom právníkům doporučuje, aby se snažili právní praxi porozumět z ekonomického hlediska. Viz HOLMES, O. W. The Path of the Law. *The Boston Law School Magazine*, Vol. 1, No. 4, 1897, s. 11.

²²³ Herbert Hart proti Holmesově predikční teorii namítl, že vynechává něco, co je podstatné pro normativitu práva, totiž že v právní praxi, jak ji známe, se netematizuje pouze to, jak soudce rozhodne případ, ale také důvody, proč by soudce měl rozhodnout zrovna takto a ne jinak. Ostatně soudce si neklade otázku: K jakému rozhodnutí jsem determinován? Klade si otázku: Jaké rozhodnutí lze přijatelně odůvodnit jako správné? Viz HART, H. L. A. *The Concept of Law*. Oxford, 1994 (1961), s. 138.

Brian Leiter prezentuje americký právní realismus jako naturalistický projekt ve smyslu metodologické kontinuity jurisprudence s přírodními vědami. Jurisprudence si nevystačí s pojmovou analýzou, která nakonec nemůže nic více než odvolávat se na sdílené intuice, ale potřebuje empirický výzkum reality právní praxe. To znamená deskriptivní přístup k soudnímu rozhodování, který si klade empirickou otázku, jaké faktory kauzálně determinují soudní rozhodnutí.²²⁴ Takže se nezajímá pouze o právní důvody rozhodnutí, ale o jakékoli jeho motivy. A protože právo je do značné míry neurčité, hraje v soudním rozhodování významnou roli mimoprávní faktory, často i významnější než oficiální právní důvody. „... klíčovou tezí právního realismu je, že soudci dospívají ke svým rozhodnutím spíše podle toho, co si myslí, že by vzhledem k faktům daného případu bylo férové, než na základě aplikovatelných právních pravidel.“²²⁵ Ale pozor! Mluvíme tu o morálních názorech, nikoli o morálních pravdách. Osobní morální názory soudce jsou kauzálními determinanty jeho rozhodování bez ohledu na to, zda jsou pravdivé.²²⁶ A vlastně i bez ohledu na to, zda vůbec něco takového jako objektivní pravdy v morálce existuje.

Přestože existují významné rozdíly mezi americkým a skandinávským právním realismem, lze říct, že obě hnutí spojuje právě naturalistický projekt.²²⁷ Právní realisté z Uppsaly, následovníci Axela Hägerströma, chápali právo jako společenský fakt.²²⁸ Neexistují dva světy, svět faktů a svět norem, existuje jen jeden svět, totiž svět faktů, který podléhá zákonům kauzality. Právo je závazné pouze v tom smyslu, že ho lidé uvažují jako závazné, a proto je psychologicky efektivní. Existuje jen v myslích lidí, kde kauzálně ovlivňuje jejich rozhodování, takže poznávat právo lze jedinečně tak, že budeme empiricky zkoumat fakty o lidském myšlení a jednání. Skandinávští realisté chtěli zbavit jurisprudence všech nánosů spekulativní metafyziky a všeho nadpřirozeného. Právní pojmy redukovali na psychologické a sociologické pojmy, aby v principu každé právní tvrzení mohlo být empiricky verifikováno, resp. falzifikováno. Zároveň měli za to, že neexistují objektivní hodnoty a potažmo ani morální poznání. Morální hodnocení práva není záležitost vědeckého zkoumání faktů, ale politiky. Nic není dobré či špatné samo o sobě, vždy jen relativně k lidským pocitům. Hodnotový soud nemůže být pravdivý, ani nepravdivý, jeho funkcí totiž není tvrdit nějaký fakt. Hodnotovým soudem vyjadřujeme svoji emoci, resp. impuls vůle k něčemu, např. označit nějaký zákon jako nespravedlivý znamená vyjádřit k němu svoji (subjektivní) negativní emoci, řekněme hněv, a vůli k jeho změně.²²⁹ To, co se prezentuje jako morální argumentace, je ve skutečnosti snaha „nakazit“ svými emocemi i někoho druhého.

²²⁴ Mark Greenberg v polemice s Leiterem argumentuje, že ačkoli empirický výzkum může přinést lepší porozumění tomu, jak soudci *de facto* rozhodují, hlavním úkolem filozofie práva je něco jiného, totiž porozumět právu jako specifické společenské instituci, pro kterou je konstitutivní praxe zdůvodňování názoru na základě pramenů práva. Viz GREENBERG, M. Naturalism in Epistemology and The Philosophy of Law. *Law and Philosophy*, 2011, Vol. 30, s. 419–451. GREENBERG, M. Implications of Indeterminacy: Naturalism in Epistemology and The Philosophy of Law II. *Law and Philosophy*, 2011, Vol. 30, s. 453–476.

²²⁵ LEITER, B. *Naturalizing Jurisprudence: Essays on American Realism and Naturalism in Legal Philosophy*. Oxford, 2007, s. 21–22.

²²⁶ Např. některá rozhodnutí nacistických soudců byla ovlivněna jejich názorem, že rasová čistota je významnou morální hodnotou.

²²⁷ SPAAK, T. Naturalism in American and Scandinavian Realism: Similarities and Differences. In: M. Dahlberg (ed.). *De Lege: Law, Culture and Values*. Uppsala, 2009, s. 33–83.

²²⁸ Walter Ott řadí americký a skandinávský právní realismus mezi pozitivistické teorie práva s psychologickými a sociologickými prvky. Viz OTT, W. *Der Rechtspositivismus*. Berlin, 1992, s. 70, 86.

„Hägerström se hlásil k filozofii Augusta Comta, podle které pokrok lidstva spočívá v přechodu od teologického stavu charakterizovaného pověrou, že zdrojem hodnot je existence Boha, směrem k metafyzickému stavu charakterizovanému magickou vírou, že lidské bytosti mají přirozená práva, která se vztahují k jejich sobeckým zájmům, a nakonec přechází k pozitivnímu stavu vědeckého poznání založenému na faktech a kultivaci laskavých, či altruistických pocitů mezi lidmi.“²³⁰ Jak už bylo výše řečeno, ne každý právní pozitivista je zároveň ateistou. Jako příklad pozitivisty věřícího v Boha je už tradičně uváděný John Austin. Patricia Mindus ho takto přirovnává ke skandinávským realistům: „Zatímco Austin měl vysoké mínění o [morálce i náboženství], skandinávci by vstoupili do knih jako znesvěčující ateisté a morální revolucionáři. Konkrétně Hägerström byl obecně vnímaný jako otec tzv. axiologického nihilismu, jedněmi oslavovaný, druhými nenáviděný, ale určitě neredukovatelný do tradičního luteránského konzervatismu.“²³¹

Vyprávěli jsme si tu příběh, jehož jádrem je osvícenská touha po emancipaci člověka, a to nejen od předsudků všeho druhu, ale též od metafyzických konstruktů, které byly kriticky vnímány jako rétorické nástroje politické a morální manipulace. Teologická metafyzika byla odsuzována jako snaha prezentovat nic, jakoby to bylo něco, navíc jako něco, co prý implikuje určité povinnosti. Člověka měla osvobodit empirická věda orientující se na to, co je solidní, tedy co fyzicky existuje, prostě na svět kauzálního působení. V této perspektivě je lidské myšlení a citění normální součástí přírody, podléhá kauzálním tlakům stejně jako vše ostatní. Tím se ale příběh dostává do své vlastní pasti: „Argumenty pak nejsou ničím jiným než nástroji psychického ovlivňování.“²³² Boj proti „pouhé rétorice“ a „manipulaci metafyzickým“ sklouzne ke světonázoru, ve kterém neexistuje nic jiného než kauzální ovlivňování, takže ideologie je solidní, když viditelně působí. Naturalistický projekt možná vytěsňuje konkrétní druh manipulace, totiž falešnými idoly, ale za cenu toho, že nakonec každé přesvědčování má povahu manipulace.²³³ V pojmech kauzality je argumentace vždy jen rétorikou, tedy snahou někoho ovlivnit, dojmout ho, zapůsobit na něj, vyprovokovat ho k něčemu, vyvolat v něm nějaký pocit, postrčit ho někam.

Tento článek vznikl za podpory grantového projektu P408/12/2579 GA ČR. Zároveň děkuji kolegovi Davidovi Černému z ÚSP AV ČR za cenné připomínky k textu.

JUDr. Tomáš Sobek, Ph.D.

Ústav státu a práva AV ČR, v. v. i.
Právnická fakulta Masarykovy univerzity

²²⁹ OFSTAD, H. Objectivity of Norms and Value-Judgments According to Recent Scandinavian Philosophy. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 12, No. 1, 1951, s. 44.

²³⁰ BJARUP, J. Scepticism and Scandinavian Legal Realists. In: T. Endicott – J. Getzler – E. Peel (eds.). *Properties of Law: Essays in Honour of Jim Harris*. Oxford, 2006, s. 58.

²³¹ MINDUS, P. Austin and Scandinavian Realism. In: M. D. A. Freeman – P. Mindus (eds.). *The Legacy of John Austin's Jurisprudence*. Springer, 2012, s. 74.

²³² ALEXI, R. *Theorie der juristischen Argumentation*. Frankfurt am Main, 1983 (1978), s. 68.

²³³ Jak už nám řekl logik Gottlob Frege, psychologismus je slepý k racionalitě argumentace, z hlediska psychologismu nelze argumentovat chybě.

Tomáš Sobek

The Kingdom of Law on Earth

Abstract: *The jurisprudence is not only legal research, isolated from any other knowledge. If we want to understand to the historical development of jurisprudence, we need to take into consideration a broader perspective, included the development of fundamental beliefs about religion, metaphysics, free will and metaethics. This essay sets out the main elements of naturalistic project in jurisprudence. We can also find that legal thinking of some authors (e.g. Oliver W. Holmes) had been influenced by atheism, materialism, determinism, ethical subjectivism and social darwinism. Such combination of beliefs may be good defense against manipulative argumentation by “false metaphysics”, but it may also lapse into a world-picture, where all argumentation is only a method for psychological influencing people, in other words, only manipulation.*

Key words: *jurisprudence, ethical subjectivism, materialism, natural law, legal positivism*