

Nebezpečí totalitarismu universalistických koncepcí

Jan Petr Kosinka*

Abstrakt: Základní filosoficko-teoretické rozdělení v oblasti práva (iusnaturalismus vs. positivismus) bývá v literatuře spojováno se dvěma rozdílnými představami o deonticky ideálním světě, který je buď humovovsky pluralitní, nebo tomisticky universální. Každá z těchto dvou základních představ má podle Pavla Holländera konsekvence nejen ontologické, nýbrž i noetické a axiologické. Z pozice představitelů relativistických koncepcí zaznívá často závažná výtka vůči universalismu v tom smyslu, že jsou ideovým fundamentem totalitárních politických systémů a obecně omezování svobody jednotlivce. V této práci bych chtěl vzít tuto námitku vážně a v pomyslné diskusi s názory několika významných zástupců tohoto kritického postoje (Isaiah Berlin, Bertrand Russell, John N. Gray, Ota Weinberger) se zamyslet nad platností jejich námitek, nad vztahem filosofie a politiky, universalistické noetiky, ontologie a axiologie a politického totalitarismu. Na závěr bych rád předestřel vlastní řešení možného vztahu metafyzického universalismu a politické svobody.

Klíčová slova: Akvinský Tomáš, Berlin Isaiah, Russell Bertrand, Weinberger Ota, axiologie, demokracie, fikce, kognitivismus, nihilismus, noetika, nominalismus, nonkognitivismus, pluralitní koncepce, svoboda, totalita, universalistická koncepce

Úvod: náčrt problému

Základní filosoficko-teoretické rozdělení v oblasti výchozího přístupu k pojetí práva (iusnaturalismus vs. positivismus) bývá v literatuře spojováno¹ se dvěma rozdílnými představami o deonticky ideálním světě, který je buď humovovsky pluralitní, nebo tomisticky universální. Každá z těchto dvou základních představ má podle Pavla Holländera konsekvence nejen ontologické, nýbrž i noetické a axiologické...² Tentýž autor vyzval ve své nejnovější knize *Příběhy právních pojmů*³ k „novému promýšlení složitých proporcí mezi svobodou člověka a hodnotami identifikujícími společnost“. Jedná se nepochybně rovněž o důležité téma soumraku moderního státu, jakož i otázky krize legitimacy práva, která je předmětem méj disertační práce.

Od představitelů relativistických koncepcí zaznívá často závažná výtka vůči universalismu v tom smyslu, že je ideovým fundamentem totalitárních politických systémů a obecně omezování svobody jednotlivce. Bylo by jistě jednoduché poukázat na zaujatost takových kritik zaznívajících pravidelně z pozic části liberálně orientovaných autorů, kteří stavějí svoje myšlenkové konstrukce často na široce pojatém principiálním relativismu, a s poukazem na jiné myslitele, kteří rozhodně nepatří k tomistické tradici,⁴ jako

* Bc. Mgr. Jan Petr Kosinka, doktorand na Právnické fakultě Masarykovy Univerzity. E-mail: PetrKosinka@seznam.cz.

¹ HOLLÄNDER, P. *Filozofie práva*. 2. rozšířené vydání. Plzeň: Aleš Čeněk, 2012, s. 44, 46, 48.

² Ibidem, s. 44.

³ Ibidem, s. 252.

⁴ Vedle níže uvedené Jadwigy Staniszkis např. Pavel Holländer píše (*Příběhy právních pojmů*, Plzeň: Aleš Čeněk, 2017, s. 251): „K omezení může vést autorita odvolávající se na transcendenci a může k ní vést demokracie bez ní (v tomto smyslu i lynč nebo pogrom jsou instituty velmi demokratické, jsou přece výrazem vůle většiny). Nepozitivismus může ústít nejen v postavu fanatického Savonaroly, nýbrž i humanisty Radbrucha; pozitivismus pak nejen v postavu stalinských či hitlerovských katů Vyšinského a Freislera, ale i liberálů Kelsena a Harta. Totalitní systémy 20. století – nacismus (fašismus) a komunismus – se nezrodily jako důsledek iusnaturalismu a jeden jako druhý si ani nevytvořily žádnou konzistentní koncepci práva, jež by bylo možné spojit buď s iusnaturalismem nebo iuspozitivismem.“ (s odkazem na KNAPP, V. *Problém nacistické právní filozofie*.

například Jadwiga Staniszkis,⁵ která uvádí,⁶ že „*tomismus poskytuje lepší kapitál vzdorovat totalitám*“, prostě debatu ukončit. To by bylo ovšem poněkud zjednodušující a nedostatečné. Vezmeme proto argumenty několika významných reprezentantů této liberální kritiky vážně a blíže je prozkoumejme, zda je lze přijmout jako pravdivé, či zda je možné je identifikovat jako mylné, a pokud by platilo to druhé, zda neobsahují přece jen určitá zrnka nebo i větší části pravdy.

Pro pomyslnou diskusi jsem jako zástupce tohoto kritického postoje vybral celkem zvukná a – domnívám se – i reprezentativní⁷ jména: v noetické oblasti bych se předně rád zabýval výchozími premisami nonkognitivismu Bertranda Russella, v oblasti axiologie a sociální aplikace universalistických respektive pluralistických teorií si potom zaslouží pozornost zejména práce Isaiaha Berlina a Oty Weinbergera, přičemž příležitostně zmíním i některé další (např. Tomáše Sobka aj.). Postup předkládaného textu vychází od zamýšlení se nad platností relativistických tezí, respektive námitek proti universalismu, v pořadí nejprve noetika, poté axiologie a za třetí nebezpečí ohrožení politické svobody či demokracie a jeho vztah k filosofickým východiskům. Na závěr bych rád předestřel vlastní řešení možného vztahu metafyzického universalismu a politické svobody.

1. Předběžná poznámka – noetika

Dříve než se budu zabývat podrobně argumenty vybraných autorů, rád bych se vypořádal s obecnou námitkou zaznívající z nonkognitivistických pozic, jejíž přijetí by prakticky již předem vylučovalo plauzibilitu a relevanci universalismu. Jedná se v zásadě o základní noetický předpoklad akceptace jakékoliv universalistické teorie (dokonce i relativistické, pokud je předpokládáno, že platí universálně). Tím je řešení otázky lidské schopnosti poznávat a vztahu poznání k (objektivní) realitě. Otázka kognitivismu a nonkognitivismu je úzce spojena s otázkou pravdy jako hodnoty poznání vůbec a potažmo pravdy a právní normy.⁸

Otázka pravdivosti norem je v hlavním proudu současného právněteoretického myšlení široce a téměř konsenzuálně marginalizována. Např. Tomáš Sobek si ve své knize *Nemorální právo* vystačil k pojednání o významu pravdy v právu s necelými dvěma stranami textu,⁹ aby svoji argumentaci zakončil smečí o fiktivnosti normativního základu práva,¹⁰ přičemž tento závěr prohlašuje za nejdůležitější sdělení citované knihy.¹¹ Jistě není náhodou, že ústřední myšlenka textu pojednávajícího o povaze práva a jeho vztahu k morálce se koncentruje do kapitoly o vztahu pravdy a práva; ovšem o to více s podivem je fakt, že

Praha, 1947. Reprint: Dobrá Voda, 2002, s. 15. PLOTNIEKS, A. A. *Stanovlenije marksistsko-leninskij obščej teorii prava v SSSR. 1917–1936*, gg. Riga, 1978).

⁵ Ve své práci (STANISZKIS, J. *O moci a bezmoci*. Brno: CDK, 2009) velmi oceňuje výhody politického systému založeného na nominalismu.

⁶ Ibidem, s. 104.

⁷ Nejde mi o to, reagovat na nejnovější trendy, jako spíše zachytit původce či typické představitele oponentních názorů.

⁸ Viz můj text: KOSINKA, J. P. *Metafyzické předpoklady lidských práv*. In: VEČEŘA, M. – HAPLA, M. (eds). *Weyrovsky dny právní teorie. Sborník z konference* [online]. Brno: PrF MU, 2016, s. 118, 119, 129, 130. [cit. 25. 2. 2017]. Dostupné z: <https://www.law.muni.cz/sborniky/weyr/weyr2016.pdf>, nebo též KOSINKA, J. P. *Metafyzické předpoklady lidských práv. Právní prostor*. [online]. Publikováno 22. 2. 2017 [cit. 25. 2. 2017]. Dostupné z: <<https://www.pravniprostor.cz/clanky/ostatni-pravo/metafyzicke-predpoklady-existence-lidskych-prav>>.

⁹ SOBEK, T. *Nemorální právo*. Praha–Plzeň: ÚSP AV ČR – Aleš Čeněk, 2010, s. 376.

¹⁰ „Fiktivní slepice snese fiktivní vejce [...], tedy jestliže je normativní základ práva fiktivní, pak je z normativního hlediska celé právo fiktivní fenomén“, ibidem.

¹¹ Ibidem.

toto, slovy autora, „*hlavní sdělení knihy*“ si vystačí s tak strohou argumentací. Přitom je třeba zdůraznit, jak jsem napsal již v jiném svém textu,¹² že vyřešení této otázky podmiňuje i odpovědi na další právněteoretická tázání.

O poznání pečlivěji se věnuje této problematice Pavel Holländer¹³ ve své *Filozofii práva*.¹⁴ Nejprve – logicky – začíná pojednáním o možnosti pravdivého poznání obecně, přičemž pomocí argumentů *ex auctoritate* nastiňuje pozice Georga Henrika von Wrighta, Hanse Kelsena, Jerzyho Wróblewského, Tarského koncepci pravdivostních výroků a korespondenční teorii pravdy Kazimierze Opałka, aby dospěl k závěru,¹⁵ že tento způsob argumentace k jednoznačnému závěru o pravdivosti normativního myšlení nevede. Holländer to vysvětluje tím, že odlišná stanoviska vyplývají jednak z lišícího se náhledu na obsah korespondenční teorie pravdy a jednak z příklonu k některé z odlišných koncepcí pravdivosti. Sám potom zaujímá jednoznačný postoj proti názoru o možnosti slučitelnosti korespondenční teorie pravdy (a to jak ve své silné, tak i redukovaných verzích), dle níž je pravdivost dána shodou myšlenky se skutečností, s představou přiřazení pravdivosti normě. Tento svůj názor opírá o dva argumenty, jednak o tvrzení, že „*v koncepcích, spatřujících ve vůli normotvůrce normě korespondující entitu, není ve skutečnosti obsažena formulace vztahu jazykové formy (normy) a korespondující entity (vůle normotvůrce), nýbrž vztahu formy a obsahu stejné entity. O vůli lze hovořit pouze tehdy, existuje-li akt takové vůle. Vůle je dána teprve jejím projevem. Jako nemůže existovat vůle a chybět její projev, tak nemůže existovat ani žádný obsah bez určité formy. V oboru soukromého práva v této souvislosti platí, že právní úkon je právně relevantním projevem vůle, není ale vůlí samotnou. Mluvit tedy na jedné straně o vůli a na straně druhé o normě znamená oddělovat u stejné entity obsah a formu.*“¹⁶

A za druhé na poznatku, že „*norma obsahuje znak, který není obsažen v korespondující entitě. Tímto prvkem je povinnost*“. S odkazem na Weinbergerovu ironickou poznámku, že pokud by bylo možné ze skutečnosti logicky vyvozovat normy, potom „*by bylo jediné rozumné zrušit parlament a ostatní normotvorné orgány státu a přenechat novotvorbu sociologickému ústavu a několika logikům, kteří by ze sociologických poznatků dedukovali optimální právní řád*“,¹⁷ uzavírá svůj příspěvek na toto téma tvrzením o rozpornosti konsekvencí Tarského sémantické koncepce pravdy. K volbě svého závěru podotýká, že má „*mimořádný význam pro ústavní systém svobody a demokracie. Jeho nepřijetí by znamenalo argument ve prospěch kolektivismu, autoritářství a totalitarismu, jež jsou spjaty s výlučnou „jednotící“ ideologií, jako jedinou „pravdivou“ koncepcí společnosti*“ a pokračuje citátem z knihy Vladimíra Klokočky:¹⁸ „*Tam, kde si mocensko-politické struktury vyhradily monopol na pravdu, zbavily se a priori jakýchkoliv alternativ: pravdu lze jenom uznat, není možné jí integrovat s jinými od pravdy odlišnými prvky. Pravda nezná toleranci – jedinou alternativou k ní je násilí. Pravda je, anebo není. Je tudíž svou podstatou monistická. Vlastnictví pravdy vylučuje z politiky pluralismus a je prvním krokem k politickému fanatismu.*“

¹² KOSINKA, J. P. *Metafyzické předpoklady lidských práv*, s. 128.

¹³ HOLLÄNDER, P. *Filozofie práva*, s. 254–259.

¹⁴ Děkuji panu profesorovi za upozornění, že ještě podrobněji se otázce vztahu pravdy a práva věnoval ve své německy psané knize HOLLÄNDER, P. *Rechtsnorm, Logik und Wahrheitswerte*. Baden-Baden: Nomos Verlag, 1993.

¹⁵ Ibidem, s. 256: „*Řada vědecky vlivných autorit, řada odlišných, vůči sobě stojících názorů.*“

¹⁶ Ibidem, s. 256–257.

¹⁷ Ibidem, s. 258, cit. WEINBERGER, O. *Norma, právní norma a právo v pojetí Jiřího Boguszaka*, pozn. 96, s. 865.

¹⁸ HOLLÄNDER, P. *Filozofie práva*, s. 258 s odkazem na KLOKOČKA, V. *Politická reprezentace a volby v demokratických systémech*. Praha, 1991, s. 14.

Mám-li tedy splnit předsevzetí, které jsem formuloval v úvodu této stati, tedy vzít argumenty oponentů vážně, musím se jednak vypořádat s předloženými námitkami a jednak – pokud bych dospěl k jejich zpochybnění, a tudíž závěru o udržitelnosti kognitivistického přístupu (a tím možnosti připsání plauzibility universalistických koncepcí) – popasovat se s námitkou o mocensko-politických konsekvencích takových filosofických závěrů s ohledem na svobodu, demokracii a možnost politické plurality. Avšak – a to je důležité zdůraznit – má-li si filosofické tázání uchovat důstojnost skutečné filosofie a neskouznout k pouhé sofistické obraně předem (voluntaristicky) zvolených politických cílů, mělo by předcházet analýze a hodnocení politických konsekvencí, ze závěrů filosofického zkoumání vyplývajících.

Předpokladem aplikovatelnosti pravdivostní koncepce v oblasti práva je přijetí předpokladu obecné lidské poznávací schopnosti reality. Jestliže bychom mohli s jistotou uzavřít, že lidé nejsou schopni metafyzického poznávání obecně (např. v Kantově smyslu), potom by byl problém vyřešen již na obecné úrovni, a pro normativní oblast, respektive pro její ideální část (ve smyslu Alexyho závěru, který cituje¹⁹ Holländer na s. 238 své nejnovější monografie²⁰), která je nutně metafyzická, by nemělo cenu zvláštní zkoumání provádět.

Základní námitka proti obecnému nonkognitivismu je klasické triviální vyvracení skeptika sporem. Jestliže totiž skeptik popírá *možnost* poznání pravdy, potom by měl především tento svůj přístup aplikovat i na sebe samotného, čímž se nutně rozpadá v rozporu. Vědom si tohoto logicky problematického momentu, který v sobě nutně zahrnují všechny nonkognitivistické teorie, přišel Bertrand Russell se svojí teorií typů, oddělující metajazyk a objektový jazyk a v důsledku oddělující běžné soudy (výroky) o skutečnostech, včetně nesebezahrnujících se soudů (výroků) o všech soudech (výrocích) od sebezahrnujících se soudů (výroků) o všech soudech (výrocích).²¹ Tento přístup bývá relativistickým *mainstreamem* obecně akceptován a považován za východisko z jinak nevyhnutelného rozporu těchto teorií. Je však skutečně tak nezpochybnitelný, jak se většinově přijímá?

Russell v podstatě – na úrovni logiky a noetiky – vytvořil teorii, která umožňuje udržet základní noetický nonkognitivistický předpoklad, že totiž můžeme nerozporně tvrdit, že na úrovni partikulárních výroků nejsme schopni poznat pravdu nikdy s jistotou, respektive že naše výroky (soudy) nepostihují svoje předměty jakožto takové nikdy, a zároveň trvat na tom, že toto tvrzení, tedy výrok o všech výrocích (soud o soudech) pravdivý je. Russellova teorie se stala široce akceptovanou a tvoří základní stavební kámen dnešního nonkognitivismu. Významný polský logik a filosof Józef Bocheński, který po většinu svého aktivního filosofického života akceptoval Russellova noetická východiska, v jedné ze svých posledních prací uvádí: „*Logika totiž zapovídá mluvit o všech větách. Jakmile říkáme*

¹⁹ „Alexy tvrdí, že rozlišení mezi pozitivistickými a nepozitivistickými teoriemi podstaty práva zůstane objasňující kategorií po dobu existence práva. Důvodem je dvojí povaha práva, které má na jednu stranu povahu faktuální a na druhé straně ideální. Vztah mezi těmito dvěma stránkami práva je [...] nejdůležitějším východiskem při objasnění jeho podstaty.“

²⁰ HOLLÄNDER, P. *Příběhy právních pojmů*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2017.

²¹ Teorii typů se Russell zabýval v mnoha svých pracích, zvláště v dodatku B k *The Principles of Mathematics*, ve statích *Les paradoxes de la logique*, *Mathematical Logic as Based on the Theory of Types* a dalších. V češtině je jeho teorie shrnuta v knize RUSSELL, B. *Logika, jazyk a věda*. Praha: Svoboda, 1967, zejména na s. 10, 51–92. Jádrem jeho argumentace (s. 52 cit. díla) je tvrzení, že: „Analýza paradoxů, jichž se máme vyvarovat, ukazuje, že všechny tyto paradoxy jsou důsledkem jistého bludného kruhu. Tento bludný kruh vzniká z předpokladu, že nějaký soubor objektů může obsahovat prvky, jež lze definovat pouze pomocí tohoto souboru jako celku [...]. Princip, jenž nám umožňuje vyvarovat se nesprávně utvořených celků, lze formulovat takto: Cokoliv zahrnuje všechny prvky nějakého souboru, nesmí být jedním z jeho prvků; nebo naopak: Jestliže určitý soubor – za předpokladu, že by tvořil celek – obsahuje prvky, jež by se daly definovat jen pomocí tohoto celku, pak takový soubor netvoří žádný celek.“

„všechny věty“, myslíme tím „všechny věty na určité úrovni“. Věta, kterou se to říká, je na jiné úrovni, nemůže se týkat sama sebe. Nedávno jsem proti tomu rozvinul určitou argumentaci na obranu onoho tradičního argumentu. Vytvářím si jazyk, který obsahuje celý objektový jazyk plus tu skeptickou větu, popřípadě její negaci. I v metajazyce říkám, že chování skeptiků je v nejvyšší míře paradoxní. Protože mi zabraňují vědět, že nyní sedím a že mám na hlavě málo vlasů, a dovoluji si říkat věty vyjadřující něco o tak složitém fenoménu, jakým je lidské poznání. Co je to za hru? Velice podivná, že ano?“²²

Minimálně v českém prostředí²³ se pravděpodobně nejsystematičtěji s Russellovými námitkami vyplývajícími z teorie typů vypořádává Jiří Fuchs, který k tomu uvádí,²⁴ že: „Ve sporu o noetiku je teď rozhodující, jestli v podobných případech vede k rozporu už samotné sebezahrnutí, nebo zda je k němu potřebná ještě nějaká speciální konstrukce či specifikace. Jestliže totiž samotné sebezahrnutí rozpor neimplikuje, pak jsou možné případy bezrozporného sebezahrnování. Potom ale není nutné ve filosofii akceptovat konvenci metajazyka, protože ta pak nemá status obecného logického pravidla bezrozporného myšlení. Pak se ale důvod proti noetice zakládá na falešné generalizaci: defekt speciálního sebezahrnutí se neoprávněně imputuje všem případům sebezahrnutí [...]. Analýza ukazuje, že v Russellově paradoxu je rozpor mezi zvláštním obsahem predikátu (normální/nezahrnující se množina) a samotným aktem přidělení tohoto predikátu zcela zvláštnímu subjektu – množině všech normálních/nezahrnujících se množin. Toto přidělení právě takovému subjektu však působí sebezahrnutí, zatímco obsah přiděleného predikátu říká pravý opak – nezahrnutí sebe. Rozpor pak spočívá v tom, že se normálnost danému subjektu přiděluje a zároveň odmítá. V takové situaci je už soud²⁵ jen verbálně simulován; neuskutečnil se. Neboť soud je konstituován určitým vztahem a rozpor tuto určitost vztažení znemožňuje. Paradox tedy nenastává samotným sebezahrnutím. Vzniká za zcela speciálních podmínek – (pro rozpor) vhodnou volbou pojmů. Např. lehce obměněné sebezahrnutí v soudu „množina všech nenormálních množin je nenormální“ už žádný rozpor nepřináší. Také soudy, jimiž definujeme soudy, jsou určité a tedy bezrozporné, ačkoliv se jich definice také týká; jsou do jejího rozsahu zahrnuty [...]“.

Nonkognitivismu však v dnešní době nepodráží pozice pouze klasická aristotelská filosofie (logika a noetika) se svým požadavkem nerozpornosti mezi výchozími předpoklady a závěry z nich vyvozovanými.²⁶ Zastání se kognitivistických postojů přichází – možná pro někoho poněkud překvapivě – i z oblasti na výstost empirické, totiž z oblasti fyziky, přesněji řečeno fyziky kvantové. Například Albert Einstein píše,²⁷ že „dle naší dosavadní zkušenosti můžeme plně doufat, že příroda je uskutečněním svrchované matematické jednoduchosti. Ryze matematickou konstrukci jsme podle mého přesvědčení schopni nalézt

²² BOCHEŇSKI, J. *Mezi logikou a vírou. Rozhovory*. S Józefem Bocheńskim rozmlouvá Jan Parys. Praha: Barrister & Principal, 2001, s. 90.

²³ V zahraničí se této problematice věnuje např. Saul Kripke, viz KRIPKE, S. *Outline of a Theory of Truth*. *The Journal of Philosophy* [online]. Seventy-Second Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division. 1975, Vol. 72, No. 19, s. 690–716 [cit. 11. 7. 2018]. Dostupné též z: <http://links.jstor.org/sici?sici=0022362X%2819751106%2972%3A19%3C690%3A0AOTOT%3E2.0.CO%3B2-7>>.

²⁴ FUCHS, J. *Iluze skeptiků. Systematický kurz noetiky*. Praha: Academia Bohemica, 2015, s. 61–63. Mnou citovaná pasáž začíná shrnutím Russellovy pozice: „Russell ukazuje na příkladu množin, že takové sebezahrnování přivádí k rozporům. Rozlišuje množiny, které se nezahrnují (normální) a které se zahrnují (nenormální), a konstruuje paradox: Množina všech normálních množin je normální. Jako taková se však zahrnuje, takže zároveň je nenormální; a to už je rozporné. Proto musí být sebezahrnování v bezrozporném myšlení eliminováno.“

²⁵ Proč autor raději používá pojem „soud“, a nikoliv „výrok“ objasňuje v předchozí pasáži téže knihy na s. 60.

²⁶ FUCHS, J. *Filozofie. 2. Kritický problém pravdy*. Praha: Krystal OP, 1995.

²⁷ EINSTEIN, A. *Jak vidím svět. Radost z uvažování a z chápání je nejkrásnějším darem Přírody*. Praha: NLN, 1993, s. 97.

takové pojmy a takové zákonité vztahy mezi nimi, jaké poskytují klíč k pochopení přírodních jevů.“ Co je však z noetického hlediska ještě důležitější, Einstein trvá na tom, že z empirické zkušenosti²⁸ tyto pojmy nelze nijak odvodit.²⁹ To lze pouze analytickým způsobem, přičemž „v jistém smyslu ryzí uvažování dokáže postihnout skutečnost, tak jak o tom snili naši předkové“. ³⁰ A na jiném místě³¹ se přiznává k tomu, že věří, že „je možné vytvořit model skutečnosti, tj. teorii, která bude znázorňovat věci samy, a nejenom pravděpodobnost jejich výskytu, a to i přes to, že dokonalé lokalizace částic v teoretickém modelu nebudeme schopni pravděpodobně nikdy (jak vyplývá z Heisenbergových relací neurčitosti)“. V těchto myšlenkách lze snad spatřovat určitou rehabilitaci Aristotelova pohledu na jsoucno.

S ohledem na výše uvedené se proto domnívám, že obecně skeptická teze je neudržitelná, respektive neprokázaná, protože se rozpadá v rozpornosti. Russellova teorie se z tohoto pohledu jeví být spíše konceptem, v němž se voluntaristicky a arbitrárně zakazují³² výroky o všech soudech, protože takové soudy ve své negativní modalitě nutně vedou k rozporům a tím nonkognitivistické pozice vyvracejí. Domnívám se, že z filosofického hlediska nelze obecnou skepsi přijmout.

Co se týká pravdivosti aplikované na normy, je zřejmě třeba si vyjasnit, na co pravdivost vztahujeme, zda na slovní vyjádření skutečnosti, nebo na skutečnost samotnou a analogicky tomu, zda z hlediska pravdivosti testujeme výrok o normě nebo normu samotnou, či dokonce skutečnost, která je *teleologickým smyslem normy*. Otázkou totiž je, zda už v definici – vůle zákonodárce (myšleno „jakákoliv“) = norma, není implicitně obsaženo voluntaristické pojetí.³³ Z výše uvedeného rovněž vyplývá, že diskuse o pravdě v právu nemá smysl ve dvousložkovém pojetí (*Sein – Sollen*), kde skutečně norma nekoresponduje s pozitivní skutečností, nýbrž v pojetí tříložkovém (*Sein – telos – Sollen*), jak správně ukázal MacIntyre³⁴ a poznamenává i Holländer.³⁵ Považuji proto za plauzibilní, že o pravdivosti normy lze hovořit minimálně v tom smyslu, že pravdivost se vztahuje

²⁸ Jedním ze dvou základních principů, které Russell při konstruování svých filosofických teorií vytýčil, byl i tzv. „princip analýzy“, podle něhož musí být každý výrok, jemuž jsme s to porozumět, zcela složen z prvků, o nichž máme bezprostřední zkušenost, viz BERKA, K. Předmluva k RUSSELL, B. *Logika, jazyk a věda*. Praha: Svoboda, 1967, s. 15 s odkazem na RUSSELL, B. *Problémy filozofie*. Praha, 1927, s. 59.

²⁹ EINSTEIN, A. *Jak vidím svět. Radost z uvažování a z chápání je nejkrásnějším darem Přírody*, s. 97.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem, s. 99.

³² Obdobně se zase naopak neodůvodněně přikazuje užívat minimálně jeden princip, již vzpomínaný „princip analýzy“, který požaduje redukovatelnost všech poznatků na empirická fakta. Sám tento princip se však z empirických zkušeností dokázat nedá a dostává se tak opět do typicky nominalistického vnitřního rozporu.

³³ A dále se domnívám (pokud termínem „projev vůle“ nemíníme samotný akt vůle navenek nijak se neprojevuující), že vztah vůle a jejího projevu neodpovídá vztahu formy a jejího obsahu (jak uvádí Pavel Holländer), nýbrž vztahu jedné entity k jejímu zevnějšímu vyjádření (tedy druhé entitě), protože obsahem normotvorné vůle je chtění určitého *telos* (směřování k určitému dobru = má být – *Sollen*) a formou je samotný úkon vůle (ten se v zásadě může uskutečnit, aniž je jakkoliv projev navenek). Vyjádření tohoto aktu vůle je tak jen jeho vnější projev mají stejnou formu, ale liší se látkou. Právě isomorfismus je základem korespondence. (Za poslední tři věty děkuji tomistovi Petru Dvořákovi z Akademie věd ČR). Problematický moment z hlediska diskvalifikace či verifikace korespondenční teorie pravdy však dle mého mínění není dán až Holländerovými závěry, nýbrž už samotnou Tarského sémantickou koncepcí pravdy, která redukuje vztah pravdivostní korespondence v normotvorné oblasti na vztah vůle zákonodárce a jejím jazykovým vyjádřením (tam se skutečně může jevit, že se vytváří vztah mezi dvěma stránkami téhož – jak uvádí Pavel Holländer – minimálně v perspektivě pozitivistického nazírání na realitu). Domnívám se však, že primárně je třeba korespondenční vztah situovat mezi metafyzickým *telos* a pozitivní normu, potom se zcela jistě jedná o dvě odlišné entity.

³⁴ MACINTYRE, A. *Ztráta ctnosti*. Praha: Oikymen, 2004, s. 72.

³⁵ HOLLÄNDER, P. *Filozofie práva*, s. 47.

k teleologické finalitě dané normy (s ohledem na povahu příslušného jsoucna), již je dobro, *avšak pouze natolik, nakolik je poznáváno*.³⁶

2. Axiologická část

Tento závěr by neměl budit zvláštní podiv, protože právo je například právě podle Holländera³⁷ či Engliše³⁸ definičně, respektive účelově, spojené s konceptem rozlišování dobra a zla.³⁹ Zároveň však stále přetrvává historicky fundovaná obava z totalitárních nároků univerzální koncepce dobra.

Jestliže nonkognitivisté popírají samotnou možnost poznání dobra, Isaiah Berlin přichází s teorií ontologické plurality neredukovatelných dober. Zdá se, že v jeho podání pluralita není založena na úrovni subjektivního „poznávání“ (přesnější by asi bylo napsat „preferenci“) každé jednotlivé osoby, nýbrž vyplývá ze samé podstaty uspořádání universa, ve kterém se nacházejí natolik rozdílné a vzájemně nesouměřitelné hodnoty, že je nelze podřadit pod jakékoliv společné měřítko, jímž by mohly být konzistentně poměřovány. Samozřejmě i tento postoj předpokládá určitý druh relativismu, nespočívá však v tvrzení, že nikdo není schopen poznat věci tak, jak jsou o sobě, nýbrž v tvrzení, že autor tohoto přístupu objevil vlastní povahu jsoucna, spočívající v tom, že jsoucno netvoří jednotu (tedy universum), nýbrž vzájemně nesouměřitelnou pluralitu dober (hodnot), mezi kterými si konkrétní osoba opět (a to má s předchozím nonkognitivismem společné) prakticky libovolně volí, protože neexistuje kritérium, podle něhož by bylo možno kvalitu takové volby hodnotit.

Podívejme se proto i na Berlinovu argumentaci⁴⁰ podrobněji. I pro něho je signifikantní, že svoji argumentaci zahajuje expozicí historické zkušenosti „*vybíjení jednotlivců ve jménu univerzální hodnoty*“.⁴¹ Dle Berlina⁴² v pozadí této praxe stojí „*falešná*“ představa, že jednak všichni lidé mají jediný společný cíl. Za druhé, že veškeré pozitivní hodnoty musejí tvořit nějaký ideální koherentní celek. Za třetí, že každý střet ohledně těchto cílů je zapříčiněn srážkou rozumu s tím, co je iracionální, nedokonalé. A za čtvrté, že až budou všichni lidé plně racionální, budou spontánně poslouchat zákony rozumu a stanou se plně svobodnými.

Přestože všechna výše uvedená (údajná) tvrzení universalistů mají charakter obecných soudů, Berlin sám na to reaguje argumenty téměř výhradně (celkem logicky) partikulár-

³⁶ K této klíčové větě je třeba se ještě později vrátit a provést nutný metodologický korektiv, z důvodu plynulosti textu je však zařadím až za výklad o axiologické části.

³⁷ HOLLÄNDER, P. *Filozofie práva*, s. 46.

³⁸ ENGLIŠ, K. *Věčné ideály lidstva*. Praha: Vyšehrad, 1992, s. 74.

³⁹ Recenzentem mi bylo namítáno, proč by právo mělo být spojeno s rozlišováním dobra a zla, když by mohlo být pouze nástrojem udržování pokojného stavu ve společnosti (či vyvarování se extrémní nespravedlnosti). K tomu lze uvést, že jednak se nejedná o mé původní tvrzení, nýbrž o citát uvedených profesorů, kde na citovaných místech je možné dohledat celkem přesvědčivou argumentaci; není totiž v možnostech formátu časopiseckého textu podrobně argumentovat každou námitku proti všem premisám zastávané pozice. Za druhé však se odpověď v tomto případě nabízí celkem snadná: Pokud se někdo domnívá, že účelem práva je primárně „jenom“ zajištění pokojného *modus vivendi* společnosti či vyvarování se extrémní nespravedlnosti (podle čeho však bychom mohli určit, co je a co není extrémní, pokud bychom neměli ideu dobra?), potom přeci i tento účel je určitým druhem dobra. Nevidím tedy žádný rozpor v tvrzení a námitkách, které jsou proti němu vznášeny. Spor samozřejmě může vzniknout o konkrétní obsah dobra, nikoliv však o to, zda je rozlišování mezi dobrem a zlem obecně účelem práva. Nakonec i sám John N. Gray (na kterého mě právě uvedený recenzent, jakožto na pokračovatele Berlina upozorňoval) uvádí: „*Právo totiž nikdy nemůže být nadřazeno dobru [...] striktně politický liberalismus, který je na jakémkoliv názoru na dobro nezávislý, není možný [...]*“, viz GRAY, J. N. *Dvě tváře liberalismu*. Praha: Mladá fronta, 2004, s. 31.

⁴⁰ BERLIN, I. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999.

⁴¹ Ibidem, s. 273.

⁴² Ibidem, s. 258.

ními a (již ne tolik logicky) empirickými: „běžně se ví, že ekonomická výkonnost je v rozporu se svobodou jednotlivce, podobně spravedlnost vs. velkorysost atd.“⁴³ a induktivně z těchto námitek dovozuje obecný relativistický závěr, který u něho plní funkci základní premisy: „ne všechny dobré věci jsou slučitelné“.⁴⁴

Z bližšího pohledu je možné hned na počátku pozorovat u Berlinovy argumentace určitý problém ve výchozích pojmech: tím je skutečnost, že málokterá (pokud vůbec nějaká) věc je sama o sobě dobrá nebo zlá,⁴⁵ dobro a zlo se vztahuje k morálnímu jednání osoby (respektive k jeho zaměření na cíl, jímž je určité partikulární dobro daného jsoucna, které však nějakým způsobem dále odkazuje na nejvyšší dobro, které však neumíme co do esence vyčerpávajícím způsobem poznat⁴⁶). Dobrým nebo zlým může být i konkrétní skutek nebo stav, ale primárně vždy jako jednání nebo výsledek jednání nějaké osoby (nebo ve vztahu k nějakému cíli osoby), odvozeně potom osoba, která jedná dobře, může být označována jako dobrá. V dalším smyslu může být za dobro považována určitá hodnota, např. peníze, zdraví apod. V tomto smyslu tento termín zřejmě používá i Berlin. Ale i zde je problematické označit takovouto hodnotu samu o sobě za dobrou, nebo zlou, bez ohledu na kontext. Někdy může být velké množství peněz (například na pomoc chudým) dobré, ale stejné množství peněz v rukou teroristy může být zlem; pokud zdravím překypuje společnosti prospěšný člověk, je to dobré, pokud jím však překypuje terorista nebo Adolf Hitler, nic dobrého to být nemusí atd. Proto stavět do protikladu abstraktní hodnoty jako spravedlnost a velkorysost, výkonnost organizace vs. svoboda jedince v ní apod. je poněkud zavádějící, protože v konkrétním případě bude vždy záviset na okolnostech a často bude skutečným dobrem určitý konkrétní poměr mezi těmito hodnotami (nikoliv dobry), protože v daném případě by zvolení jiného poměru mezi nimi nebylo ve skutečnosti dobro (nýbrž jeho oslabení). Toto dobro je potom nakonec transcendentním (ale pro jakékoliv obecné posuzování nutným) měřítkem, které nám umožňuje jednotlivé případy posuzovat v závislosti na tom, nakolik jej posilují či oslabují.

Berlinem zmiňované kvality jsou sice určitými hodnotami, které však spíše vymezují určité póly hodnotového kontinua, nicméně skutečné dobro (dobré jednání, kýžený stav = *telos* norem) bude za často výsledkem jejich kombinace nebo určitého poměru. Jestliže tedy *in abstracto* se nám může jevit, že se jedná o neslučitelné („neredukovatelné“) hodnoty, *potom in concreto* naopak jejich sloučení (někdy však může nastat i potřeba eliminace jedné z konkurujících si hodnot) je za často předpokladem dobrého výsledku celku.⁴⁷

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem, s. 274.

⁴⁵ V určitém – ontologickém – smyslu lze říci, že všechna pozitivně existující jsoucna jsou nějakým způsobem dobrá. Zlo je potom vlastně pouze privace plnosti dobra. To by ale byla zcela jiná debata, viz klasická koncepce zla Augustina Aurelia.

⁴⁶ Toto je velmi důležité a v průběhu textu se ještě k tomu vrátím.

⁴⁷ Jeden můj přítel, jemuž jsem dával koncept tohoto textu číst, mi namítal, že: „Berlin by se domníval, že v určitých případech toto sloučení není prostě možné [...] Např. že moje oddanost filosofii [...] nemusí být slučitelná s mým manželstvím, [...] že být věrným manželem bude znamenat být horším filosofem atd.“ Nedomnívám se, že tomu tak je, protože být filosofem, nebo manželem není ultimativní cíl, od kterého by bylo možné odvozovat dobro o sobě. Pro křesťana takovým cílem může být „obraz Boží“, pro Aristotela „dokonale ctnostný člověk“. V takovéto perspektivě pravděpodobně existuje – teoreticky vzato – určitá optimální kombinace oddanosti filosofii a manželství v konkrétním lidském životě, jejíž uskutečňování vede k uvedeným cílům. Samozřejmě v praxi může být zcela legitimní pluralita názorů (s ohledem na omezenost našeho poznání) na to, jaká je ona správná míra těchto preferencí. Dokonce zřejmě může nastat i případ, kdy rozvoj jedné ctnosti nebo schopnosti skutečně vylučuje rozvoj jiné (např. být knězem v římskokatolické církvi a manželem), i v takovém případě ovšem zůstává, že společným nadřazeným kritériem výběru z těchto možností je to, jaká volba konkrétnímu člověku více pomůže naplnit onen ultimativní cíl. Avšak protože v reálném konkrétním lidském životě je oněch zvažovaných proměnných mnohem více než pouze dvě, je samozřejmě možné, že ve dvou konkrétních případech různých lidí budou konkrétní správné volby ohledně stejného kritéria protikladné. To však vůbec neznamená, že existují zcela neredukovatelné hodnoty, jejichž jediným kritériem správnosti je to, zda byly

A právě pojem „dobra“ je ve skutečnosti onou nadřazenou kategorií, na níž všechny tyto hodnoty redukuje a z jejíhož pohledu *nutně* výsledek hodnotíme a jí poměřujeme a k ní zaměřujeme. K tomu malý příklad s Berlinem uváděnou dichotomií výkonnosti organizace a svobodou jednotlivce: Dejme tomu, že v některém koncentračním táboře nebo gulagu se podaří dosáhnout mimořádně vysokého tempa práce a výkonnosti organizace, např. v uranovém dole, čímž si nespravedlivý režim zajistí prosperitu, avšak svoboda jedince bude v takových zařízeních prakticky na nule. Za předpokladu, že vězni budou nevinní, asi těžko bude možno v jakémkoliv smyslu hovořit o tom, že se jedná o dobro. Stejně však, pokud by existovalo nějaké pracoviště, kde by si odpykávali trest dejme tomu dozorcí z Osvětlení, asi bychom neviděli jako dobro, pokud by toto pracoviště bylo extrémně nevýkonné, zato by se vyznačovalo dokonalou svobodou pro tyto své „pracovníky“. Ale může nastat i třetí situace, běžného výrobního závodu, kde bude kýženým dobrem dosažení maximalizace jak výkonu, tak svobody pro zaměstnance. Vždy však budeme situaci hodnotit pod zorným úhlem naplnění dobra, jež je účelem takového opatření (a *vice versa*: účel takového opatření je a měl by být dobrem).

S představou plurality dober je totiž spojena ještě jedna, a sice naprosto zásadní potíž: Jak píše Aristoteles v *Metafyzice II 2*,⁴⁸ nelze v příčinnosti postupovat do nekonečna; ani původ hmotného nelze odvozovat z něčeho jiného do nekonečna, ani účel norem, a dodává: „*Ti, kdo tvoří nekonečno, nevědomky odstraňují povahu dobra.*“ Dobro totiž v pojetí Aristotelově má charakter správné míry věcí (*fýsis*). To, co tohoto stavu dosáhne, je dokonalé a další vývoj je nutně zhoršením. Tento princip Aristoteles dokazuje shodně s Platonem, ve vývoji jak v organické přírodě, tak i v kulturních jevech. Jestliže však by bylo nekonečné množství dober (cokoliv, co lidé za dobro prohlásí), potom by se idea dobra (v objektivním smyslu) zcela vytratila. Stejně tak platí, že pokud by měla existovat pluralita dober, potom musíme mít měřítko, na jehož základě určíme, zda se vůbec jedná o dobra či nikoliv. Toto měřítko je potom oním ultimativním (nejvyšším) dobrem. Mám za to, že to může být ze samé podstaty věci pouze jedno.

Dobro (a zlo) se tedy primárně týká stavu či zaměření jednání lidské osoby s ohledem na její *telos*, přičemž je komplexní kategorií a je poměrně značně závislé na okolnostech. Proto spíše platí, že tato Berlinem uváděná partikulární „dobra“ jsou vždy jen jednou z dimenzí konkrétní situace nebo jednání člověka, a dobro potom záleží ve schopnosti tyto dimenze vybalancovat tak, aby situace jako celek byla zaměřena k dobrému, respektive k Dobru o sobě. Z neslučitelnosti (protikladnosti) abstraktních opozitních hodnot proto nikterak neplyne nemožnost existence jediného správného (nejsprávnějšího) řešení pro konkrétní případ. Pokud by totiž měl pravdu Berlin, potom by člověk mohl být buď spravedlivý, nebo velkorysý, firma výkonná, nebo tyranská apod. Těžko bychom však takového člověka mohli označit za dobrého, respektive firmu za dobrou. Zdá se tedy, že lze uzavřít v tom smyslu, že *základem Berlinova relativismu je nonkognitivismus (apriorní?) v oblasti*

„svobodně“ zvoleny subjektem. Jinou debatou, ovšem v lecčems analogickou té výše naznačené, by ovšem bylo, zda je možná existence více legitimních a zcela neslučitelných ultimativních cílů. Domnívám se, že nikoliv. (V případě „dokonale ctnostného člověka“ a „obrazu Božího“ se nejedná o neslučitelnost, nýbrž první je obsaženo v druhém, byť druhé je nepochybně širší pojem.) Kdybychom řekli, že existuje více (a kolik? – libovolný počet? – pokud bychom je chtěli taxativně identifikovat, budeme muset mít kritérium, na jehož základě je určíme) zcela neredukovatelných a nezávislých ultimativních cílů, znamená to říci, že neexistuje kritérium, podle něhož bychom mohli rozhodnout, zda se jedná vůbec o dobro. Znamená to zrušit kategorie dobra a zla (a nahradit je pouze subjektivními preferencemi), znamená to kosmos prohlásit chaosem, a v důsledku i vymazat rozdíl mezi právem a bezprávím. Důsledně vzato by to znamenalo nihilismus. K tomu viz pozn. č. 106 a odkaz v ní citovaný.

⁴⁸ ARISTOTELES. *Metafyzika*. Praha: Petr Rezek, 2008, s. 66 an. Obdobně též ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Praha: Petr Rezek, 2009, s. 249, 250, pozn. pod čarou k textu na s. 23 a 24.

ultimativního cíle člověka jako lidské bytosti; být v kontextu této své argumentace Berlin připouští, že v sázce je pojetí světa jakožto kosmu – uspořádaného systému⁴⁹ – nicméně trvá na tom, že pokud nemáme záruku, že soulad „*pravých*“ (uvozovky uvádí sám Berlin) hodnot lze nalézt, musíme zůstat odkázáni na empirii,⁵⁰ ze které údajně nevyplývá, že všechny dobré věci jsou vzájemně smířitelné.

Problém je, že autorovo tvrzení o neredukovatelných hodnotách je také nějaké ontologické tvrzení; a paradoxně rovněž monistické: pravda je jen toto a nic jiného; především však o jeho platnosti není možné podat empirický důkaz (který Berlin vyžaduje jako zásadní kritérium). Pokud by svůj vlastní postoj v souladu se svými východisky zrelativizoval, potom by musel připustit možnost existence takové jím hanlivě nazývané „*zázračně jednoduché formule*“ – univerzální hodnoty.

I v jeho podání se lze tedy setkat s obecnými kategorickými soudy, které ovšem někdy z úst relativistů⁵¹ nabývají téměř až jistou příchutí komičnosti.⁵² Tak například na straně 277 se lze dočíst, že: „*Výrok, že nemůžeme mít všechno, je pravda nutná, nikoliv kontingentní*“.⁵⁴ U tohoto výroku veškerá Berlinova relativita končí. Avšak proč by tomu tak mělo být a kde bere autor takovou jistotu k tomuto tvrzení, se prakticky z textu nelze dozvědět; argumentace je bohužel velmi strohá a odmyslíme-li si silně emocionální obraty typu, že tvrzení „*o nemožnosti dosáhnout jasných a jistých odpovědí, a to i v ideálním světě, rozzuří ty, kdo*

⁴⁹ Bohužel v sázce není jen toto, ale v oblasti práva je to především otázka legitimacy normativity samotné.

⁵⁰ O dílčích problematických bodech empirismu jsem pojednal např. v KOSINKA, J. P. Teleologická metoda Karla Engliša. In: *Dny práva 2016. Část III. Karel Engliš – zdroj inspirace pro rozvoj práva i národního hospodářství. Sborník z konference* [online]. Brno: PrF MU, 2016, s. 72–74. [cit. 11. 7. 2018]. Dostupné z: <<https://www.law.muni.cz/dokumenty/39642>>. Dostatečné pojednání na toto téma např. Aristotelova *Metafyzika* nebo FUCHS, J. *Iluze skeptiků. Systematický kurz noetiky*, s. 174 an.

⁵¹ Opakovaně mi bylo recenzenty i přáteli, kterým jsem dal text číst, namítáno, že přehlížím možnost, že by někdo mohl být pluralista a zároveň nebyl relativista. Jeden recenzent v této souvislosti například odkazoval na Johna N. Graye – pravděpodobně ve smyslu některých Grayových tvrzení, jako například: „*z tvrzení, že některé konkurenční životní způsoby nelze co do hodnoty vzájemně srovnat, neplyne, že všechny životní způsoby jsou stejně hodnotné*.“ (viz např. GRAY, J. N. *Dvě tváře liberalismu*, s. 59). Jinými slovy oponenti se domnívají, že je možné být nerelativistickým pluralistou. Jestliže např. sám Gray tuto pozici na několika místech (viz např. GRAY, J. N. *Dvě tváře liberalismu*, s. 54) ohledně relativity hodnoty peněz a přátelství opouští (což sice může empiricky naznačovat určitou konfuznost tohoto pojetí), není to ještě univerzální důkaz o rozpornosti této pozice. Ten, domnívám se, je možné podat takto: 1) především tvrzení universálního pluralismu jakožto axiologického uspořádání není dostatečně prokázáno, 2) k tomu, abychom mohli něco nazývat dobrem, je nutné mít nadřazené hodnotící kritérium, 3) pokud by toto kritérium neexistovalo, potom každá „hodnota“ má hodnotu pouze subjektivní, a tudíž relativní (jako to např. i sám Gray uvádí ohledně hodnot přátelství a peněz). Někdy v této souvislosti namítaná analogie s neredukovatelnou pluralitou věcí (např. smrků a borovic) je neadekvátní, protože se zde zaměřuje ontologická pluralita jsoucen (což nikdo nezpochybňuje) s pluralitou dober, která musejí mít vždy nějaké teleologické zaměření, jež určuje, zda se vůbec jedná o dobra, či nikoliv.

⁵² Tím vůbec nechci snižovat jejich osobní vážnost, je jasné, že všichni zde citováni autoři jsou vynikajícími osobnostmi ve svých oborech; Je rovněž nasnadě, že mnohé zde kritizované teorie zřejmě vznikly ze zcela legitimních motivů, hledat a teoreticky zabezpečit lidské myšlení, kulturu i právo proti návratu totalitarismu. Jsou plodem zcela legitimního hledání správné cesty. Domnívám se však, že vznikaly v určité době, kdy se na jednu stranu mohlo zdát, že radikální oproštění se v teorii od přirozených daností je možné, a zároveň kdy v praxi bylo možné čerpat z kulturního a hodnotového kapitálu tradiční evropské civilizace (původně postavené na přirozeném zákoně), která určité „*jakékoli*“ volby činila v praxi nemyšlitelnými (a tedy do logických důsledků neaplikovanými). Tento civilizační kapitál tak umožňoval udržet potřebnou společenskou homogenitu (formulace společného dobra, pojetí autority, legitimita práva). Tento – jak říkal Schumpeter – „*ochranný obal*“, se zdá být v současnosti vyčerpán.

⁵³ Samozřejmě, že nelze „*mít všechno*“ ve smyslu neslučitelných hodnot, ale takováto otázka dává smysl jen za předpokladu, že všechny hodnoty mají stejnou cenu, respektive, že je úplně jedno, jakou mají hodnotu, protože neexistuje kritérium, podle něhož by mohly být poměřovány, či cíl, na jehož dosažení by mohly být zaměřeny. Jestliže však takové dobro existuje, potom je tvrzení absurdní. Například pokud někdo usiluje o vybudování „*dobrého*“ podniku, nevádí mu, že nemůže mít zároveň nevýkonný podnik se svobodou zaměstnanců a transký prosperující podnik. Hledá samozřejmě optimum – dobro – a je jasné, že názory na to, kde konkrétně na úsečce hodnotového kontinua leží, se mohou – s ohledem na náš poznávací deficit (k tomu viz níže) – lišit (a v průběhu času vyvíjet), nicméně stále platí, že naše volba není a nemůže být samoučelná, nýbrž je teleologicky vázaná hledat dobro a pravdu, nakolik jsme toho schopni.

⁵⁴ BERLIN, I. *Čtyři eseje o svobodě*, s. 277.

*hledají konečná řešení*⁵⁵ apod., v zásadě spočívá pouze na empiricky fundovaném závěru o tom, že v praxi některé hodnoty, které (za určitých okolností!) považujeme za dobré (viz výše uváděná svoboda a ekonomická produktivita nebo velkorysost a spravedlnost) jsou (nebo se zdají být?) v protikladu. A za druhé na historicky doložitelném faktu, že „standard úsudku – je-li dostatečně neohebný – musel narazit na nepředstavitelný vývoj, a je posléze využit k prokrustovskému barbarství, vivisekci reálných lidských společností do nějakého fiktivního tvaru diktovanému našim omylným chápáním převážně imaginární minulosti nebo budoucnosti“. Takovýto postoj staví do protikladu k tomu, který „ctí fakta“.⁵⁶

3. Dvě pojetí svobody Isaiha Berlina

Podstatnou pasáž Berlinova pojednání tvoří rozpracování dvou pojmů svobody a vztah axiologických východisek k řešení otázky politické svobody a demokracie. Dovolím si k tomuto tématu rovněž několik stručných poznámek.

Už základní uvozující předpoklad Berlinových úvah na toto téma se zdá být poněkud konfuze: „*Chci být subjektem [...] vymýšlet vlastní cíle [...] to míním, když říkám, že jsem racionální bytost*“⁵⁷ – „*být racionální znamená vymýšlet vlastní cíle a postupy a uskutečňovat je*“⁵⁸ Ve skutečnosti je tato Berlinem zkoumaná otázka spíše záležitostí vůle, nikoliv rozumu – „*chci vymýšlet*“, „*chci se vnímat jako autonomní* [...]“, jak nakonec sám mimoděk přiznává.⁵⁹ Tedy svoboda je předpokladem toho, abychom vůli mohli připisovat konkrétnímu subjektu, racionalita je naopak nástroj, který umožňuje v této svobodě vůli správnou orientaci. Racionální tedy není cokoli, co subjekt napadne, nýbrž to, co vede k adekvátnímu cíli.⁶⁰ Měřítkem racionality tedy není to, zda autorem myšlenek je konkrétní subjekt (zda se jedná o jeho vlastní cíle a postupy), nýbrž zda jsou tyto přiměřené zamýšlenému účelu. Toto rozlišení však v Berlinově pojetí absentuje, a zřejmě i proto a s ohledem na výše naznačenou základní axiologickou pluralitu, ze které autor vychází, lze podle něho nalézt význam a hodnotu svobodné volby: Protože pokud by existovala jistota dosažení „*dokonalého stavu uskutečnitelného lidmi na zemi, že cíle, o které usilují, se nikdy nedostanou do rozporu, potom by trýzeň a nutnost volby zmizela a spolu s ní i klíčový význam svobodné volby. Každá metoda, jak se přiblížit tomuto konečnému stavu, by se potom jevila jako plně oprávněná bez ohledu, kolik svobody se jejímu dosažení obětuje*“.⁶¹

Tato argumentace se mi jeví smysluplná pouze v kontextu představy o dosažení definitivního *pozemského* stavu (komunismus, nacismus, pozemské Boží království v pojetí některých fanatických sekt, jako např. u některých radikálních husitů apod.). Nalézá-li se však onen konečný stav člověka v metafyzické oblasti a dosáhnout jej lze primárně mravními, nikoliv politickými prostředky, potom samozřejmě nelze anihilovat ani svobodu (jakožto předpoklad mravní volby), ani nelze připustit „*jakékoliv*“ prostředky k dosažení kýženého stavu, *protože ne každé prostředky jsou s tímto cílem slučitelné. Nad to je třeba docenit i omezenost lidského poznání (k tomu viz pátá kapitola této stati).*

⁵⁵ Ibidem, s. 277.

⁵⁶ Ibidem, s. 278.

⁵⁷ Ibidem, s. 230.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Zřejmě se v tomto bodě jedná – jakoby mimochodem a nereflektovaně – o onen již mnou i jinde (KOSINKA, J. P. *Metafyzické předpoklady lidských práv*, s. 131, 132, 138, 139) zmiňovaný typický nominalistický útok na racionalitu.

⁶⁰ Jenomže jak poznám, že zvolený cíl je adekvátní, respektive zda volba konkrétního cíle je adekvátní? To bohužel Berlin vůbec neřeší, protože spočívá na pozicích teleologického nonkognitivismu.

⁶¹ BERLIN, I. *Čtyři eseje o svobodě*, s. 275.

Berlin s ohledem na svá shora řečená východiska operuje s rozlišením dvou pojmů svobody. Svobody v *pozitivním* smyslu a ve smyslu *negativním*.⁶² Vyjadřuje přitom přesvědčení, že pojem svobody v jejím pozitivním smyslu „*se nachází v jádře požadavků národního nebo společenského sebeurčení, jimiž žijí ona nejvlivnější a morálně nejspravedlivější veřejná hnutí naší doby, a pokud si to neuvědomíme, tak nemůžeme pochopit svrchované zásadní fakta a ideje našeho věku*“.⁶³ Zároveň ale zastává přesvědčení o falešnosti naděje na nalezení takovéto jednotící ideje. Jestliže však takováto jednotící idea schází, střet nelze z lidského života nikdy odstranit a dle autora tím nabývá na významu hodnota volby, která je chápána jako samoučel.

Domnívám se, že tento Berlinův závěr má rovněž závažné a potenciálně nebezpečné antropologické a potažmo sociální a politické konsekvence. Člověk sám je vztahovou bytostí, Berlinem zvoleným přístupem ztrácí kritérium rozlišení správné a nesprávné volby, a tedy dobra a zla, které má být – jak výše uvedeno – základním účelem práva. Pokud je takto pojatá „*svobodná volba*“ samoučelem, není-li možné ji mravně zhodnotit, má vůbec nějakou vlastní hodnotu? Je-li samoučelem, není potom vlastně její obsah irelevantní a zásadní se stává pouze její formální stránka; nedochází tak vlastně k její degradaci (člověk může sice volit, ale je vlastně úplně jedno, co zvolí, volba největšího vraha a největšího altruisty jsou na stejné úrovni...)?⁶⁴

Samotné jádro argumentace ohledně distinkce pozitivní a negativní svobody se nachází na stranách 232–233, včetně poznámky pod čarou. Autor v podstatě tvrdí, že v jádru utlačovatelských idejí stojí představa nějakého nadřazeného stavu (pravé já, skutečná svoboda apod.) v jehož jménu je empirická realita utlačována, či potlačována. V důsledku toho potom protagonista těchto idejí prosazuje tento cíl ve jménu sledování dobra pro druhé i proti jejich reálné vůli pod záminkou, že pokud by měli poznání jako on, jistě by s jeho úsilím souhlasili, a tedy že jejich „*pravé já*“ sledovaný cíl ve skutečnosti chce také: „*Toto obludné odosobnění spočívající ve ztotožnění toho, co by si X zvolil, kdyby byl něčím, čím (alespoň zatím) není, s tím, o co X skutečně usiluje a co chce, se nachází v jádře všech politických teorií seberealizace*“.⁶⁵

Sice si nejsem jistý, zda v takto vyhocené pozici (že něčí neuvědomované já si volí něco jiného, než reálně dotyčná osoba chce) tuto tezi vůbec kdo relevantní z kognitivistů a universalistů kdy tvrdil, domnívám se však, že není třeba ulpívat na podrobnostech a jemných nuancích, protože v jejich obhajobě moje pozice nespočívá, ba naopak – k tomu viz níže kapitola o metodologické korekci. Zůstaňme však u prověřování principů, ke kterým nonkognitivisté pravidelně v horlení – někdy (částečně) oprávněném – proti přehnaným závěrům kognitivistů dospívají.

Podle Berlina každý výklad slova svoboda musí zahrnovat minimum „*negativní svobody*“.⁶⁶ Svoje pojednání o svobodě potom tento autor uzavírá tím, že pluralismus, který se pojí s „*dávkou*“ negativní svobody, se mu jeví jako „*pravdivější a humánnější ideál než cíle*

⁶² Pozitivní svoboda je svobodou „*k*“ něčemu, negativní svoboda je svobodou „*od*“ něčeho.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ K podobným závěrům ohledně liberalismu dochází i např. významný katolický politický filosof Patrick J. Deneen, například v DENEEN, P. J. *Unsustainable Liberalism. Liberalism's Contradictions are Unsustainable and We Must See Man and Nature Anew* [online]. *First Things*, August 2012. [cit. 25. 11. 2018]. Dostupné z: <<https://www.firstthings.com/article/2012/08/unsustainable-liberalism>>. Implicitní nihilismus základních východisek liberalismu tematizuje podle Jiřího Baroše (BAROŠ, J. *Američtí katolíci intelektuálové proti liberalismu. Kontexty*. 2016, roč. VIII, č. 1, s. 53–58) např. též ortodoxní teolog David Bentley Hart (viz HART, D. B. *Atheist Delusions. The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies*. New Haven: Yale University Press, 2009).

⁶⁵ Ibidem, s. 233.

⁶⁶ Ibidem, s. 266.

*těch, kteří ve velkých disciplinovaných, autoritářských strukturách hledají ideál „pozitivní sebevlády tříd, národů nebo celého lidstva“.*⁶⁷ Je prý pravdivější, protože „uznává fakt, že lidské cíle jsou mnohé a ne vždy souměřitelné“.⁶⁸

V této části předložené argumentace spatřuji hned dva problematické body.⁶⁹ První spočívá podle mého mínění v tom, že tento „fakt“ by chtělo lépe prokázat, protože jinak stále přetrvává podezření z tautologické argumentace ve smyslu: lidské cíle jsou pluralitní, proto negativní svoboda je lepší a humánnější, protože lépe respektuje tuto pluralitu, pluralita je lepší, protože podmiňuje negativní svobodu. Negativní svoboda je lepší, protože lépe odpovídá pluralitě lidských cílů. Neexistence společného cíle (respektive ontologická pluralita ultimativních lidských cílů) však zůstává neprokázána. Druhý problematický bod zřejmě vychází z Berlinovy poněkud zkarikované představy universalismu. O tom svědčí pasáž: „Tvrdit, že v jakési nejzazší, všeusmiřující, později uskutečnitelné syntéze povinnost je zájem, svoboda jednotlivce je čistá demokracie nebo autoritářský stát, znamená přehodit metafyzickou pokrývku přes sebeklam, anebo záměrné pokrytectví.“⁷⁰ A hned pokračuje: „Pluralismus je humánnější, protože (na rozdíl od stavitelů systémů) nezbavuje lidi ve jménu jakéhosi vzdáleného nebo inkoherentního ideálu mnohého z toho, co shledali nepostradatelným pro svůj život nepředstavitelně sebezpyšlivých lidských bytostí. V poslední instanci se lidé rozhodují mezi neredukovatelnými hodnotami a rozhodují se tak či tak, protože jejich život a myšlení jsou určovány fundamentálními morálními kategoriemi a pojmy, které – alespoň v dlouhých časových a prostorových rozmezích – tvoří součást jejich bytí, myšlení a vědomí vlastní identity; součástí toho, co z nich činí lidi.“⁷¹

Zdá se, že toto je esence Berlinovy argumentace ohledně svobody člověka: identitu a zároveň podstatu lidí (to co z nich činí lidi) tvoří v podstatě náhodný historický materiál „fundamentálních morálních kategorií a pojmů“, který je oprávněně rozhodovat se jednou tak a jindy jinak, přičemž samotná volba nemá žádnou obsahovou hodnotu a jednotu, protože není kritérium, podle níž bychom tak mohli usuzovat. Hodnota volby je jen formální, protože je samoučelem.

Přes výše řečené Berlin explicitně vyjadřuje názor, že z ideálu „svobodné volby cílů [...] neplynou nějaké skeptické důsledky“.⁷² S odkazem na J. A. Schumpetera⁷³ potom dodává: „Civilizovaný člověk se od barbara liší tím, že si uvědomuje relativní platnost svých přesvědčení“,⁷⁴ a přesto je neúnavně hájí.⁷⁵

V kapitole *Sarastrův chrám* autor argumentuje proti zastáncům pozitivní svobody, jejichž ústřední sentencí má být, že svoboda v sobě neobsahuje svobodu dělat zlo (jakkoliv je definováno, dle převládající ideologie). Za autora, který podle Berlina shrnuje všechny tyto tendence, označuje Augusta Comtea:⁷⁶ „Když nepřipustíme svobodné uvažování

⁶⁷ Ibidem, s. 278.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Kriticky, byť poněkud s odlišnými akcenty, se staví k uvedenému Berlinovu pojetí – zejména sebezpyšlivosti negativní svobody – např. i Charles Taylor, viz např. TAYLOR, Ch. Omyl negativní svobody. *Filosofický časopis*. 1995, roč. XLIII, č. 5, s. 795–814. Za upozornění na tento text děkuji svému příteli J. B.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Ibidem, s. 279.

⁷³ SCHUMPETER, J. A. *Capitalism, Socialism and Democracy*. Londýn, 1943, s. 243. V češtině vyšlo SCHUMPETER, J. A. *Kapitalismus, socialismus a demokracie*. Brno: CDK, 2004.

⁷⁴ I tohoto? – pozn. autor.

⁷⁵ Proč? – pozn. autor.

⁷⁶ BERLIN, I. Čtyři eseje o svobodě, s. 254.

v chemii nebo biologii, proč bychom je měli připustit v morálce či politice?“ Berlin z toho dovozuje, že toto vše vychází z představy o jediné správné cestě, po níž „rozumní kráčeji spontánně a nerozumní k tomu musejí být dovedeni všemi společenskými prostředky“. ⁷⁷ Brojí proto proti „radikálně“ fundované morálce, protože se obává, že ve jménu racionálně zvolených cílů odborníky, kteří lépe poznali příslušné principy, bude docházet k omezování cílů libovolně volených jednotlivými lidmi. Určité rysy této tendence odhaluje dokonce i u Kanta, kterého jinak hodnotí jako myslitele, který „dospěl k vyhlášení ‚negativního‘ ideálu svobody nejbližší“. ⁷⁸ Berlin odmítá odvolávání se na rozumové ⁷⁹ poznávání lidských cílů a dovolává se jejich empirického zdůvodňování, čímž chce zřejmě říci, že cíle jsou různé a nesouměřitelné.

Dále Berlin píše: „Spočívá-li totiž podstata člověka v tom, že je autonomní bytostí – původcem hodnot či cílů o sobě, jejich nejzazší autorita pramení právě z toho, že jsou předmětem svobodného chtění – pak není nic horšího než zacházet s ním, jako kdyby nebyl objektem autonomním, nýbrž přirozeným, hříčkou kauzálních vlivů, tvorem vydaným na milost vnějším podnětům, jehož rozhodnutí mohou vládcové ovládat, ať již hrozbou síly nebo nabídkou odměny.“ ⁸⁰ Následně Berlin rozvíjí klasickou kantovskou argumentaci o tom, že žádný člověk nemůže být prostředkem k dosažení cílů jiných lidí, což podle něho plyne z toho, že naše cíle jsou si rovny.

Toto tvrzení vypadá na první pohled velmi sympaticky, nadto v sobě skrývá silný humanistický apel, avšak filosoficky se nezdá jako příliš přesvědčivé: Jestliže by totiž „nejzazší autorita“ hodnot a cílů pramenila z toho, že jsou předmětem svobodného chtění, potom by hodnota či cíl vyvraždění Židů měla stejnou „autoritu“ (legimititu) jako například volba zachraňovat žebračky v Kalkatě, protože obě byly provedeny „svobodně“, jednou Adolfem Hitlerem a podruhé matkou Terezou.

Další rozpor (kromě těch již zmiňovaných v předešlé kapitole) lze postřehnout např. na straně 271. Autor tvrdí, že „Triumf despotie spočívá v tom, když otroky donutí, aby se prohlásili za svobodné. Nemusí k tomu být zapotřebí síly, otroci mohou svou svobodu vyhlásit upřímně – ale přesto zůstávají otroky.“ Replika by logicky mohla znít: Zahrnuje negativní svoboda i svobodu chtít být otrokem? Pokud ano, potom výrok není pravdivý (protože potom se nejedná o „triumf despotie“, nýbrž svobodné přání této osoby); pokud ne, přestává být v tomto bodě negativní svobodou (protože zde subjektu svobodu neponechává).

K těmto závěrům beznadějně tenduje každá argumentace snažící se vyvázat zdůvodnění hodnot a cílů z objektivní reality a snažící se nalézt jejich poslední zdůvodnění v libovolné volbě subjektu. *Problém spatřuji v tom, že Berlin v dobré vůli zdůraznit rovnost lidí zaměňuje rovnost lidí s rovností cílů a hodnot.* Lidé si jsou rovni (opět však nikoliv na empirické rovině, nýbrž v metafyzickém slova smyslu), nikoliv však jejich cíle či hodnoty. Hodnotu svobody nelze odvozovat od nemožnosti poměřovat hodnotové obsahy dober a neschopnosti stanovit (či lépe rozpoznat) ultimativní cíl člověka, nýbrž od té skutečnosti, že každá volba ⁸¹ má morální charakter, jehož nutným předpokladem je svoboda jednatího člověka, jakož i požadavek kompatibility tohoto ultimativního cíle (plnost jednání v souladu s lidskou důstojností) s prostředky k jeho dosažení.

⁷⁷ Ibidem, s. 255.

⁷⁸ Ibidem, s. 257, pozn. pod čarou č. 1.

⁷⁹ Ve smyslu universálního rozumu.

⁸⁰ Ibidem, s. 237.

⁸¹ Předpokladem hodnoty volby je ovšem alespoň principiální možnost pravdivého poznání skutečnosti.

Za vyložený argumentační faul potom považují poslední větu celé Berlinovy eseje: „*Možná pocítujeme hlubokou a nevyléčitelnou metafyzickou potřebu žádat něco více; avšak pokud jí dovolíme, aby vedla naší praxi, je to symptomem stejně hluboké a mnohem nebezpečnější mravní a politické nezralosti.*“ Opravdu? – Chtělo by se dodat. A je toto tvrzení stále ještě jen „relativně platné“, nebo jde už o tvrzení univerzální? A nedostal se tím Berlin do obdobného vnitřního rozporu mezi svými východisky a závěry z nich vyvozovanými jako bylo již výše demonstrováno na příkladech nonkognitivistů (a jako se to pravidelně stává všem nominalistům)?

Abych však neskončil jen u negací Berlinových tezí, dovolím si vznést alespoň několik otázek: Jak je možné stavět na antropologii, která popírá „*hlubokou a nevyléčitelnou metafyzickou potřebu žádat něco více*“, zvláště uvážíme-li, že tento hájený relativistický model je z historicko-empirického hlediska spíše abnormální raritou a z hlediska filosoficko-logického vnitřně rozporný. Není snad Berlinova dichotomie, totiž „*univerzální všelék*“ versus „*svoboda volby*“, poněkud umělý, respektive zjednodušující? Nelze například uvažovat tak, že člověk (obecně) může rozumem odhalit – alespoň do určité míry⁸² – inteligibilní struktury jsoucna a dobrého⁸³ a podle toho svobodně volit (jednat). Není snad něco pravdy na tom, že v pasáži, kde Berlin kritizuje⁸⁴ konfuzi negativní svobody s touhou po sounáležitosti, vlastně přiznává, že člověk v sobě má jakousi oblast, kterou prožívá jako nejhlubší touhu, po jejímž naplnění dychtí a jejíž naplnění prožívá jako osvobození? A pokud tomu tak je, lze tuto dimenzi jednoduše ignorovat s poukazem na blíže neurčené „*nebezpečí mravní a politické nezralosti*“?

V čem je tedy problém, proč tolik myslitelů (jen z těch které jmenuje Berlin: Platon, Fichte, Hegel, Marx, Comte, nakonec i Kant a mnozí jiní) trvalo na tom, že iracionální volba není skutečnou svobodou, páchání zla není skutečnou svobodou, a na druhé straně politika, založená na určitém konkrétním typu racionality, vedla poměrně dost často k sebediskreditujícím projevům nesvobody?

Domnívám se, že chyba je v tom, že se ztotožňují, respektive zaměňují principy a pravidla. Jako princip je dle mého názoru pojetí svobody jako naprosté libovůle neudržitelný a ve své podstatě zvrácený. Na druhou stranu, jestliže se opačný princip ztotožní s určitým konkrétním typem racionality (často velmi úzce pojaté a silně dobově podmíněné) a ta se začne nekompromisně a důsledně realizovat v aktuální fyzické realitě – a přitom se zapomene – pod vlivem přílišného (racionálního) optimismu – na naši omezenost správného poznávání, omylnost anebo prostou lidskou slabost a zkorumpovatelnost, jakož i na poměrně rozsáhlou rozmanitost lidí – potom se může napáchat velké množství škod. Na druhou stranu však prostá negace předpokladů situací, v nichž historicky došlo k negativním zkušenostem jako např. k politické totalitě, v Berlinově smyslu nebo obecně po vzoru nonkognitivistů, nemusí vést k řešení, protože zlo mohlo být způsobeno nějakou akcidentální záležitostí nebo chybným pochopením dílčích (ve filosofickém slova smyslu) parametrů (o to brutálněji však prosazovaných).

K Berlinově replice o srážce rozumu se zpozdilostí lze totiž uvést, že zaprvé ultimativní cíl může být (v nejzákladnějších principech) univerzální, ale cest k němu může být více. Za druhé, že dobré nejsou hodnoty samy o sobě, nýbrž jejich míra. Za třetí: střet o cíle nemusí být pouze srážkou rozumu se zpozdilostí, může to být i srážka dvou zpozdilostí,

⁸² To je důležité! Viz níže metodologický korektiv.

⁸³ Problematika poznávání Dobra o sobě je poněkud složitější a vyžadovala by samostatnou kapitolu.

⁸⁴ BERLIN, I. Čtyři eseje o svobodě, s. 263.

ale také dvou aspektů téhož rozumu; nad to je potřeba vzít úvahu nedokonalost poznání, omylnost, lidskou slabost nositelů těchto názorů. Za čtvrté – a to je nejpodstatnější – těžiště cíle je v metafyzické oblasti, a je-li morální, potom každé donucení ve skutečnosti snižuje morální hodnotu takového jednání.

Podstatnou výhodou metafyzických koncepcí oproti empirickým je však skutečnost, že pouze tyto jsou schopny garantovat onen normativní imperativ, který je základem legitimacy každé normotvorby, jak uzavírá pro oblast morálky V. E. Frankl: „*každý kategorický imperativ získává svou legitimitu výhradně z transcendence [...], tak tedy nemůže existovat žádný autonomní kategorický imperativ.*“⁸⁵ Jsou základním předpokladem toho, abychom nemuseli končit u pojetí normativního základu práva v podobě Sobkovy fiktivní slepice, nebo Marxova ztotožnění aktuální politické moci a práva; jsou nenahraditelným zdrojem legitimacy normotvorby.

4. Demokracie a svoboda

Berlin ve své obhajobě plurality nevidí východisko ani v samotné demokracii, protože i ta může být neliberální.⁸⁶ V tom se shoduje např. s Otou Weinbergerem⁸⁷ či Pavlem Holländerem⁸⁸ a mnoha jinými autory. Pléduje pro empiricky pojatou politiku jakožto alternativu politiky pojaté metafyzicky.

Tématem demokracie a svobody se také poměrně zevrubně zabýval ve svých textech již vícekrát zmiňovaný Ota Weinberger. V jeho souhrnné monografii⁸⁹ je několik kapitol věnováno pojednání o demokracii, svobodě, morálce, pravdě. V kapitole o demokracii je podán zajímavý výčet dílčích charakteristik teorií demokracie, aby následně autor konstatoval, že „*absolutní demokracie*“ nezaručí automaticky lepší řešení daného problému. Lze souhlasit i s tím, že není nikde jistota, že by lid (na rozdíl od elit) musel vědět lépe, „*co je v zájmu lidu dobré*“ (s. 93). Zásadní problém v takové úvaze však spatřuji v tom, jak autor – vycházející z pozic relativismu – je vůbec schopen stanovit kritéria pro určení toho, co je „*dobré*“.

Weinbergerův postoj, který propustuje jeho myšlením v otázkách tzv. praktických vět a který je explicitně vyjádřený např. na straně 156 dole – tedy, že „*vědomí vlastní pravdy vede k netoleranci*“, s ohledem na nedobré historické zkušenosti⁹⁰ chápu, avšak přesto se nedomnívám, že by evropské myšlení mělo být v důsledku tohoto historického traumatu natrvalo uvězněno ve vnitřně rozporuplném a v podstatě nihilistickém myšlení, když je zřejmé, že samotná skutečnost, že se někdo domnívá nebo je přesvědčen, že poznal pravdu, ještě nutně nevede z jeho strany k akceptaci použití jakýchkoliv prostředků pro její uskutečňování nebo realizaci svých představ, *ovšem za předpokladu, že obsahem této poznané pravdy bude rovněž poznání, že ne každý prostředek je dovolen, respektive že není souladný se samotnou poznanou pravdou.*

Z přístupu autora vlastně vyplývá, že tolerance je podmíněna agnostickým nebo skeptickým kognitivním postojem v základních morálně-hodnotových otázkách. To by zname-

⁸⁵ FRANKL, V. E. *Psychoterapie a náboženství (Hledání nejvyššího smyslu)*. Praha: Cesta, 2006, s. 36.

⁸⁶ „Mezi svobodou jednotlivce a demokracií není žádná nutná souvislost.“ Ibidem, s. 229.

⁸⁷ WEINBERGER, O. *Filozofie, právo a morálka*. Brno: Masarykova univerzita, 1993, s. 93.

⁸⁸ Viz pozn. pod čarou č. 4.

⁸⁹ WEINBERGER, O. *Norma a instituce*. Brno: PrF MU, 1995.

⁹⁰ Přitom je však třeba zdůraznit, že lze rovněž pozorovat v historii evropského myšlení souvislost mezi domnělým vyvracením gnoseologického realismu (zejména v díle G. W. F. Hegela a jeho pokračovatelů) a nástupem radikálních totalizujících ideologií (za toto upozornění děkuji příteli P. L.).

nalo, že lidstvo by stálo v neřešitelném dilematu: 1) buď rezignuje na základní duchovní lidskou touhu – po pravdě a poznání – a smíří se s agnosticizmem a z něho vyplývajícím nihilismem, nebo 2) musí rezignovat na toleranci ve společnosti. Domnívám se, že i tato dichotomie je falešná, neboť vychází z analýzy situace, kdy byla tato touha zneužita k mocenské agresii. *Tato situace je však akcidentálním, historicky podmíněným, nikoliv esenciálním aspektem stavu, že někdo je přesvědčen o objektivitě poznání pravdy nebo dobra.* Je proto zřejmé, že nemohu akceptovat ani závěr, že „*pochybování by mělo být základní morální ctností*“ (s. 125), neboť se mi opět jeví poněkud pochybným. Je totiž v rozporu se základním antropologickým nastavením člověka,⁹¹ který hledá jistotu a bezpečí (a to i v racionální a ideové rovině). Postoj pochybování je sice užitečný jako kognitivní nástroj, gnoseologická metoda v procesu poznávání, ale pouze za předpokladu jisté principiální instrumentálnosti. Avšak jako cíl nebo *habitus* (= ctnost) se jeví nesmyslně. Proto ani heslo na konci kapitoly 7.4: „*Zabraňte duchovním ideálům*“, kterým končí své pojednání o masových agresivních společenských fenoménech, nepůsobí příliš konzistentně, neboť sám jeho autor se jím neřídí, když propaguje svůj pohled relativistického humanismu, což je přece rovněž určitý „*duchovní ideál*“.⁹² Nadto je obsah tohoto hesla nesplnitelný, respektive při jeho realizaci by lidský život ztratil smysl a stal by se jen pustým konzumismem nebo vegetováním na úrovni zvířat. Rychlost, se kterou autor zavrhl (s. 72 a opět s. 108) byť jen teoretickou možnost poznání správného práva, je až podezřele překotná. Proto i prezentovaný „*základní morální postulát boje proti dogmatismu*“ považuji opět za poněkud přehnaně akcentovaný a navrhuji bych jeho určitou modifikaci například takto: *Základní morální postulát je hledat a následovat pravdu, i kdyby to bylo proti obecně přijímanému klíši, nikoliv a priori bojovat proti dogmatům.*

Proto dalším tematizovaným problémem, který mne v knize zaujal, je pojetí morálky. Autor na straně 143 vymezuje, že morálka spočívá na autonomii a na důstojnosti síly nést vlastní zodpovědnost. S tím lze souhlasit, pokud ovšem „autonomií“ rozumíme schopnost osobního rozhodování, nikoliv vyvázanost z existujících vztahů a řádu. Otázka však zní: Odpovědnost komu, když si sám „*autonomně*“ ustanovím hodnotová měřítka? Weinbergerem naznačené pojetí (s. 147) tudíž je ve skutečnosti naprosto antagonistické ve vztahu k výše citovaným závěrům, ke kterým ve svém díle dospěl známý vídeňský psycholog V. E. Frankl, který učí, že zodpovědnost pouze sobě je nesmysl. Sám pojem svědomí totiž předpokládá transcendenci.

Již výše jsem citoval tvrzení Jadwigy Staniszkis o lepší schopnosti tomismu vzdorovat totalitám. Je tomu tak zřejmě proto, že nominalismus umožňuje prakticky zdůvodnění čehokoliv,⁹³ kdežto opoziční perspektiva je postavena na úzké vazbě politiky na dobro.⁹⁴

⁹¹ Hlavními antropologickými konstantami dle aristotelovsko-tomistické koncepce je rozum zaměřený k pravdě a vůle zaměřená k dobru.

⁹² Že by opět ten nešťastný nominalistický protimluv?

⁹³ Viz HOLLÄNDER, Pavel. *Příběhy právních pojmů*, s. 49, když cituje ROTH, K. *Genealogie des Staates*, pozn. č. 73, s. 571–572: „Nominalismus umožnil konkrétním jednotlivcům realizovat ovšem protičecící si opce.“ nebo rovněž můj text: KOSINKA, J. P. *Metafyzické předpoklady lidských práv*, s. 135–136. Tyto důsledky vyplývají z apriorního voluntarismu, který není vázaný rozumem, respektive ze subjektivizace obecnin, v důsledku čehož tento přístup poskytuje předpoklady pro zdůvodnění i zcela protikladných pozic (Hegel–Marx ve filosofii, Hobbes–Lock v teorii státu a politiky apod.). Důsledkem toho pojetí je nepochybně moderní racionální skepse a až cynismus (zaznívající často z mnohých textů relativistických autorů), který má velmi podobné rysy jako starověký sofismus.

⁹⁴ Velmi zajímavou studii o pojmu společného dobra (ve starší terminologii „obecného dobra“) v pojetí brilantních tomistických autorů Charlese de Konincka a Yvese Simona podává Jiří Baroš: BAROŠ, J. Krize liberální demokracie a pojem společného dobra. *Studia theologica*. 2018, 20, č. 2, s. 129–149.

Problémem ovšem zůstává definice dobra, jeho správné poznávání a přiměřené používání prostředků k jeho dosažení.

Sekularizované vize pozitivní svobody nerespektují tuto základní charakteristiku transcendentního (eschatologického) naplnění metafyzické perspektivy. Platí proto pro ně ona Berlinova kritika o „prokrustovském postoji“...

5. Metodologický korektiv universalismu

Už Aristoteles a po něm poněkud obměněným způsobem i Tomáš Akvinský zdůrazňovali, že normativita (Aristoteles hovoří o etice, Akvinský o poznávání přirozeného zákona⁹⁵) není oblastí exaktního poznávání. I zde jde tedy zřejmě o správnou míru věcí. Problém kognitivistů (historicky např. určitého proudu neotomismu 19. a počátku 20. století) vidím v tom, že příliš extenzifikovali možnosti lidského poznání (zejména v metafyzice), a tím velmi napomohli diskreditaci kognitivismu.⁹⁶ Přitom už sám Aristoteles píše, že „vzdělanci přísluší hledat v každém oboru tolik přesnosti, kolik povaha věci připouští“, ⁹⁷ přičemž trvá na tom, že etika není exaktní vědou (doslova říká, že „se musíme spokojit s tím, že pravdu vyjádříme jen zhruba⁹⁸ v obryse“⁹⁹). Čili metafyzika poznává (a skutečně poznává – proti nonkognitivistům) především principy, ale čím více sestupujeme ke konkrétní a komplikované kazuistice, tím více lidský rozum ztrácí evidenci a roste riziko chyb (Tomáš Akvinský¹⁰⁰), proto je potom nutný pozitivní zákon (právní jistota).¹⁰¹

Pochybení nonkognitivistů se mi však nejeví o nic menší, protože vycházejíce z požadavků exaktnosti na eticko-normativní závěry dospěli analytickým způsobem nejen k fal-

⁹⁵ Ani Tomáš Akvinský nikde netvrdí, že dokonce ani přirozené právo (natož pozitivní!), tak jak je poznáváme a definujeme, je *a priori* hotové a absolutně neměnné vždy, všude a do posledního detailu. Naopak on sám dává poměrně velký prostor pro individuální dotváření práva pozitivním zákonodárcem a nadto celkem realisticky dosvědčuje, že naše poznání obecně trpí značným deficitem (a nevýjimaje z toho ani esence věcí – viz např. chápání „protipřirozenosti“ půjčování peněz na úrok samotným Tomášem Akvinským, nebo velmi problematické pojetí lži a morálních konsekvencí s tím spojených v tradici sv. Augustina Aurelia a jeho pokračovatelů), a proto je vždy prostor pro zpřesnění či rozvoj poznání. Akvinský uvádí, že čím více lidské poznání sestupuje od prvotních principů ke konkrétnějším a ke komplikovanější kazuistice, tím více ztrácí náš rozum evidenci a schopnost přesnosti, viz AKVINSKÝ, T. *Summa Teologická I-II*, q. 94, a to nejen z důvodu nedostatku poznání, nýbrž Akvinský jde dokonce ještě mnohem dále, když zmiňuje až revoluční myšlenku, pro některé jeho současné následovníky zřejmě těžko akceptovatelnou, že přirozenost člověka je v některých „druhotných složkách“ měnitelná, a to vlivem okolností časových, osobních a jiných. Píše, že ačkoliv jsou obecné principy přirozeného zákona samy o sobě neměnné, v konkrétním individuálním případě může dojít (příklad, který k tomu Akvinský uvádí, bychom dnes popsali jako problém střetu principů) s ohledem na komplikované okolnosti k určitým modifikacím, viz *Summa Teologická I-II*, q. 94, art. 4 a 5. Zde je široké pole pro rozvoj poznání i kreativní normotvorby.

⁹⁶ Mimořádně, podobný proces nejen hrozí, ale lze již i pozorovat v procesu extenzifikace a s tím nutně spojené inflace, respektive diskreditace, konceptu lidských práv pod vlivem různých liberálně-levicových aktivistických hnutí.

⁹⁷ ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*, s. 25. Podobně Tomáš Akvinský in: AKVINSKÝ, T. *Thomae Aquinatis Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita, Tom. XLVII, Sententia Libri Ethicorum, Vol. I, Romae, Ad Sanctae sabinae* 1969, II, 2. Citováno podle AKVINSKÝ, T. *Komentář k Etice Nikomachově II. kniha*. Praha: Krystal OP, 2013, s. 10.

⁹⁸ Domnívám se, že za mnohou kritikou metafyzicky založených koncepcí ze strany pozitivistů je určitá netrpělivost nebo nespokojenost s neexaktností povahy jejich metafyzických závěrů. Běda však metafyzikům, pokud této kritice a pokusuší v ní obsaženému podlehnou a pokusí se prezentovat svoje závěry jako exaktní (a ještě větší běda, pokud se tyto závěry někdo pokusí prosazovat násilím bez ohledu na empirickou realitu); opačnou chybu však je naopak zcela rezignovat na metafyzická tázání, jak to činí pozitivisté nebo na pravdu, jak to činí relativisté.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Mimořádně zajímavou (být v určitých pasážích poněkud diskutabilní) studii o „změnitelnosti“ přirozeného zákona v pojetí Tomáše Akvinského a určitou klasifikaci jednotlivých složek přirozeného zákona s ohledem na možnost jejich změnitelnosti za komplikovaných okolností podává DVORSKÝ, P. Dispenzace přirozeného zákona u Tomáše Akvinského. *Studia theologica*. 2018, 20, č. 2, s. 109–128.

¹⁰¹ Důvodů potřebnosti pozitivního zákona je samozřejmě ještě více, např. existence více rovnocenných dobrých voleb a potřeba jednotné úpravy (např. jízda vpravo nebo vlevo), to ale není předmětem této stati.

zifikaci konkrétních dílčích normativních závěrů, nýbrž k popření reálnosti i základních principů obecně, což v normativní oblasti nutně vede k popření normativity jako takové, viz výše citovaný závěr Tomáše Sobka, který tento závěr prohlašuje za hlavní sdělení své knihy *Nemorální právo*¹⁰² (s. 375–376).

Hlavním účelem metafyziky je proto vytýčit základní mantinely, mimo něž se lidské myšlení a poznání utápí ve fikcích a vnitřních rozporech, zajistit jeho uspořádanost, soulad s realitou a jednotu v nejširším slova smyslu; v oblasti normativní potom zejména garantovat její objektivní základ, legitimitu a ochranu před masivními a nejhrubšími manipulacemi ze strany aktuální moci prostřednictvím principální nezměnitelnosti jejího jádra. Jejím úkolem však v zásadě není a nemůže být podrobná regulace složitých kazuistik, ke které může poskytnout pouze určitá principální vodítka.

6. Nástin řešení

V předchozích kapitolách jsem se snažil ukázat, že zastánci nonkognitivismu, a to jak na úrovni noetické, tak na úrovni axiologické – byť zřejmě z velmi ctihodných důvodů jako je ochrana individuální svobody před politickou represí a glajchšaltováním oprávněné různosti či z obavy před možným vyvozováním totalitárních politických důsledků z universalistické filosofické doktríny volí – poněkud voluntaristicky – v zásadě inkoherentní, vnitřně rozporné, pozice. Jak noetičtí, tak i axiologičtí relativisté reagují na empiricky prokázané, byť často v soudobém podání poněkud zkarikované omyly založené na některé formě (deklaratorně) universalistické teorie.¹⁰³

V oblasti noetiky byly v zásadě zmíněny dva základní typy nonkognitivistů. Základní tezí, která je společná oběma směrům noetického nonkognitivismu je tvrzení, že v normativní oblasti nelze operovat s pojmem pravdy, a tedy ani poznání. Základní filosofické linie tohoto myšlení jsou obsaženy již v učení Wiliama z Ockhamu ve 14. století a poté rozvinuty zejména Davidem Humem.

Představitel prvního směru nonkognitivismu, řekněme „hybridního“ nonkognitivismu – v českém prostředí zde uvedme zejména Pavla Holländera – si uvědomují nihilistické konsekvence skeptického přístupu, i jejich promítnutí do takových fundamentálních otázek společnosti, jako je legitimita práva a jeho autority, jakož vůbec do schopnosti formulovat obecné konstitutivní hodnoty, a tudíž i zájem společnosti, a možná právě proto minimálně z praktického hlediska nejsou zcela spokojeni s tímto řešením. V teoretické rovině však vesměs akceptují etablovaný noetický nonkognitivistický přístup. Pavel Holländer tento problém přemostuje akceptací „*metafyzického appendixu*“ v ontologické oblasti za současného setrvávání na pozicích noetického nonkognitivismu. V praktické rovině jsou tím zachráněny obě základní komponenty práva (metafyzický základ i pozitivní materie práva). Na úrovni teoretické se však tato pozice jeví jako zjevně vnitřně nekonzistentní.¹⁰⁴ Když pomineme rozpor s Holländerem explicitně vyjádřeným závěrem, že přijetí jedné ze dvou představ o deonticky ideálním světě předznamenává i závěry ontologické, axiologické a noetické, vystupuje především do popředí problém, jak na bázi

¹⁰² Citát viz výše, pozn. č. 10.

¹⁰³ Být v naprosté většině nikoliv jako metafyzického konceptu, nýbrž v některé jeho sekulární mutaci.

¹⁰⁴ Podle Holländera existují dvě základní představy o deonticky ideálním světě, přičemž přijetí jedné z nich předznamenává i konsekvence ontologické, noetické a axiologické, viz citát výše. Přitom se zdá, že Holländerův přístup akceptuje v noetické oblasti Huma a v oblasti ontologie alespoň částečně Akvinského. Zároveň ale říká, že tento deontický ideální svět může být „*bud'humovský, nebo tomistický*“.

noetického nonkognitivismu můžeme být vůbec schopni identifikovat obsah onoho „*metafyzického appendixu*“ a jak je možné garantovat jeho skutečnou metafyzickou povahu a univerzalitu. Pokud bychom toho schopni nebyli, museli bychom se omezit na oblast pouze fyzické, stále proměnlivé reality, pozitivního práva. Potom ovšem nemá smysl hovořit o „*metafyzice*“ a je třeba dát za pravdu představitelům druhého proudu nonkognitivismu.

Ti představují druhou skupinu (*čistých* nebo *důsledných*) nonkognitivistů, kteří z výše uvedených historicky fundovaných důvodů a s poukazem na nekonzistentnost pozic první skupiny v teoretické rovině zcela dekonstruuji základní principy a pojetí práva a dospívají – často nereflektovaně a nezřetelně – k naprosto neudržitelným a vnitřně rozporným závěrům teoretickým; v oblasti praktické si však začasto vypomáhají panující morálkou (morální povinnost odmítnutí aplikovat „extrémně“ nemorální zákon)¹⁰⁵ a opírají se tak o zdroje, které na základě vlastních noetických východisek nejsou schopni garantovat, a tak jen potvrzují známou pravdu Böckenfördeho dikta, kterou lze vyjádřit i tak, že se vezou ve vagóně vlaku, proti jehož lokomotivě sami brojí (dekonstruuji ji) či její existenci přímo popírají. Výrazným představitelem tohoto druhého typu nonkognitivismu je v českém prostředí například již vícekrát zmiňovaný Tomáš Sobek, kterému nelze upřít, že dovádí relativistické premisy nonkognitivismu důsledně do jejich logických závěrů, bohužel výsledkem je popírání smysluplnosti kladení si otázek ohledně pojmu práva¹⁰⁶ a konstatování, že „*z normativního hlediska je celé právo fiktivní fenomén*“.¹⁰⁷

To je ovšem z praktického pohledu těžko akceptovatelné, protože by to znamenalo návrat k bezhodnotovému pojetí práva se všemi důsledky z toho vyplývajícími: Právo ztrácí schopnost plnit svoji základní funkci, totiž rozlišovat dobro a zlo, stává se čistým projevem moci (subjektem této moci nutně nemusí být konkrétní osoba, ale případně sociální třída, společenská instituce apod.). Například Ota Weinberger sice kritizuje Kelsenovu teorii norem jako antropologicky pesimistickou, protože do popředí vystupuje moc jako poslední argument závaznosti normy,¹⁰⁸ sám ovšem tím, že akceptuje stejný (nominalistický) základní pohled na ontologickou povahu hodnot, norem a účelů se dostává opět do vnitřního rozporu. Jestliže hodnoty, normy a účely nejsou podřízeny nějakému nadřazenému pravidlu a v zásadě mohou být volně stanoveny, pak o jejich konkrétním výběru v posledku rozhodne opět pouze aktuální moc, která však ve Weinbergerově pojetí navíc působí prostřednictvím sociálních institucí.¹⁰⁹ Totiž i za předpokladu (značně nepravděpodobného), že by všichni aktéři přistoupili na Weinbergerem zastávanou metodu dialogu a vzájemné diskuse,¹¹⁰ tak i potom ve skutečnosti o přijetí konkrétní normy, respektive akceptaci hodnot a účelů rozhoduje síla, protože *v systému, kde není objektivní řád, nemohou platit ani objektivní argumenty a argumentace je potom spíše sofistickým cvičením* nebo v lepším případě pouhým přesvědčováním odpůrců, kdy se argumenty volí převážně ne pro jejich vnitřní sílu, ale výhradně pro jejich přesvědčivost ve vztahu ke konkrétnímu oponentovi. Důsledkem toho je potom ztráta legitimacy (práva i autority), jakož i společnost sebeidentifikujících hodnot, což je jen jiným vyjádřením stavu rozpadu společnosti.

¹⁰⁵ SOBEK, T. *Nemorální právo*, s. 375.

¹⁰⁶ Ibidem, pozn. č. 1252 a na s. 376 dokonce prohlašuje toto za „*hlavní sdělení*“ své knihy SOBEK, T. *Argumenty teorie práva*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2008.

¹⁰⁷ SOBEK, T. *Nemorální právo*, s. 376.

¹⁰⁸ BOHÁČKOVÁ, R. *Základy konstrukce Kelsenovy ryzí nauky právní*. Brno: PrF MU, 1995, s. 142.

¹⁰⁹ WEINBERGER, O. *Norma a instituce*. Brno: PrF MU, 1995.

¹¹⁰ WEINBERGER, O. *Filozofie, právo a morálka*, s. 102.

Domnívám se však, že existuje ještě třetí možnost: Přijmout v základních rysech jediný skutečně konzistentní¹¹¹ teoretický koncept – slovy Holländerovými ten tomistický – a to ve všech třech základních dimenzích (noetická, ontologická, axiologická) a zároveň na praktické (a potažmo i teoretické úrovni) vybalancovat evidentní empirické nedostatky jeho historických aplikací ve smyslu kapitoly páté tohoto textu.

Pluralita nevychází z toho, že pravda není hodnotou našeho myšlení, nebo že bychom nikdy nebyli schopni pravdu poznat.¹¹² Z připsuštění *možnosti* pravdu poznat neplyne, že ji poznáváme vždy, že ji poznává každý anebo že ji někdo poznává ohledně všeho a plně. Tento závěr je potom základem zcela legitimní plurality názorů, a tedy i prostoru pro demokracii. A právě v tomto kontextu se odhaluje pravý smysl slova dialog jakožto společného hledání pravdy prostřednictvím tříbení názorů. Jen na základě tohoto principu má věda smysl.

Ultimativní lidský cíl tedy může být – v metafyzickém a transcendentním smyslu – universální a můžeme být schopni jej (v principu) poznat, ale cest k němu může být více. Dobré nejsou hodnoty samy o sobě, ale jejich míra. Střet o cíle nemusí být ani v universalismu pouze srážkou rozumu se zpozdilostí. „*Konečný stav*“ je metafyzická kategorie, není plně dosažitelný v empirické realitě, je především etickou, nikoliv politickou kategorií. Svoboda neplyne z toho, že by všechny cíle měly stejnou hodnotu, ale z důstojnosti lidské osoby a z toho, že je podmínkou mravní volby, jakož i z nekompatibility násilí (pokud nemá charakter sebeobrany) a ultimativního cíle člověka.

Jaké teoretické závěry lze z navrženého přístupu vyvozovat? Především to, že metafyzika je skutečně nepostradatelná na úrovni principů a základních zásad. Jen skutečně nerozporná metafyzická teorie je schopna poskytnout základní rámec a legitimitu normotvorbě i určitou garanci před manipulacemi ze strany aktuální moci. Druhý závěr je však neméně důležitý: principy a zásady by měly zůstat principy a zásadami, je vždy ošidné nerozlišovat mezi těmito principy a reglementací konkrétní kazuistiky či ohledně konkrétní kazuistické normy se dovolávat universální platnosti bez ohledu na čas, prostor a okolnosti.

Jaké praktické závěry z výše uvedeného vyplývají pro politiku? Politika by měla být v maximální možné míře umírněná – svobodná s ohledem na lidskou omylnost a obecně deficitní úroveň poznání. S ohledem na morální charakter lidské volby je třeba plně docenit, že nátlak snižuje mravní hodnotu této volby, a tedy i důstojnost lidské osoby. V otázkách nadpřirozených (konfesní války) není politika přiměřeným prostředkem korekce omylů.¹¹³

Jak už to bývá, nesoulad mezi klasickými autory (Aristoteles, Akvinský apod.) a autory novodobými (např. Berlin, Gray) není – zejména v praktické oblasti – naprostý, protože

¹¹¹ SMITH, S. D. *The Disenchantment of Secular Discourse*. Cambridge, Massachusetts – London, England: Harvard University Press, 2010, s. 64 s odkazem na RIST, J. M. *Real Ethics: Rethinking the Foundation of Morality* uvádí, že „z filozofického hlediska existují pouze dva myšlenkově důsledné systémy, buď nihilismus nebo realistický kognitivismus.“

¹¹² V diskusi mi bylo namítnuto, že soudobá filosofie nepopírá obecnou schopnost poznávat pravdu, ale popírá schopnost poznávat pravdu etickou (respektive metafyzické skutečnosti), bohužel pro nonkognitivisty musím konstatovat, že veškerá tvrzení o rozpornosti nonkognitivistického postoje (viz kapitola o námitkách Bertranda Russella) se naprosto stejně vztahuje jak na skutečnosti fyzické, tak metafyzické; rozdíl je pouze v tom, že metafyzické skutečnosti jsme schopni poznávat pouze rozumově pomocí abstrakce, a tudíž jen v principech a odvozeně, kdežto fenomény z fyzického světa jsme schopni poznávat i smyslově, a tudíž více detailně, což je na jednu stranu výhoda a jakýsi argument ve prospěch pozitivismu, z určitého pohledu to však může být i zavádějící.

¹¹³ Tam, kde je nutné korigovat určité projevy či aplikace náboženských idejí – například násilí na ženách, zabíjení jinověrců apod. – je třeba z pozice státu argumentovat přirozenoprávně, nikoliv teologicky.

částečně se zabývají odlišným předmětem (klasičtí autoři se zabývají svobodou primárně jako etickou kategorií a až sekundárně a spíše okrajově z ní dovozují politické konsekvence, zatímco Berlinovi jde především o svobodu politickou) a částečně se jejich závěry překrývají v důsledku jisté nekonzistence nonkognitivistických přístupů v tom smyslu, že jejich představitelé obvykle nedovádějí premisy až do úplných důsledků (a nějakým způsobem počítají s možností využití panujících etických a kulturních norem – ty však funkčně nemohou být libovolné).

Řešení by snad mohlo být v přijetí kognitivistické pozice na úrovni principů v oblasti noetiky, axiologie i ontologie a udržení tak filosofické konzistence této teorie, což má v normativní oblasti základní význam pro legitimitu a normativní aspirace a za druhé ve vyvážení tohoto přístupu důsledným zhodnocením deficitu konkrétního lidského poznání a složitosti hledání optima v případě konkrétní kazuistiky a tím podpoření významu pozitivního práva. *Principy poskytují právu legitimitu a základní rámec, pozitivní právo tvoří konkrétní normy chování. Tento přístup se zdá být v praktické rovině jakousi pozitivní analogií Radbruchovy formule, která je konstruována negativně.*

Závěr

Otázku možnosti pravdivého poznání (a to i v metafyzické respektive etické oblasti) bylo třeba prověřit nejprve a vytknout před závorku dalšího zkoumání, protože pokud by byl pravdivý skeptický názor ohledně pravdy jako hodnoty poznání, potom by universalismus byl podloměn na samém počátku, a to v nehlubším základě, a další tázání nebo zkoumání a polemizování s názory kritiků (Berlina, Weinbergera a dalších) by bylo zbytečné marnění času. Domnívám se však, jak výše rozvedeno, že není důvod pro přijetí tvrzení o nemožnosti pravdivého poznání, dokonce se domnívám, že tento závěr důsledně nemohou tvrdit ani oponenti, aniž by popírali svoje vlastní pozice (že to tak začasto ve skutečnosti činí, považují za nedostatečně odůvodněný paradox soudobé právní filosofie, respektive obecné filosofie).

I když připustíme tezi o principiální možnosti normativního poznání (alespoň v některých případech), nikterak to neznamená, že pravdivě poznáváme vždy, že správně poznává každý, anebo dokonce každý všechno a dokonale. To samozřejmě zcela legitimně otevírá značný prostor pro existenci pluralitních názorů, jejich demokratické diskutování a svobodné zastávání. V normativní oblasti potom vytváří svěbytný prostor pro roli pozitivního práva. Výhodou ovšem je, že taková diskuse nabývá charakteru společného hledání pravdy, na rozdíl debaty založené na apriorně nonkognitivistických pozicích, která má spíše charakter vzájemného informování se a prosazování voluntaristicky a nezávisle zvolených postojů a cílů. Co však považuji za důležité, je závěr, že pluralita nevychází z toho, že pravda není hodnotou našeho myšlení, nebo že bychom ji nebyli nikdy schopni jako pravdu poznat a tudíž zachovávat. Za takového předpokladu by totiž vědecká debata ztrácela smysl.

Berlinův postulát neredukovatelných dober se jeví v principu pouze jinou variantou téhož nonkognitivismu, jeho těžiště je však situované do axiologické oblasti a zdá se, že vyvěrá z poněkud přeakcentovaného zdůrazňování hodnoty svobodné volby jako samoučelu, nepodřaditelné žádným objektivním kritériím, a poněkud konfuzně pojatého pojmu dobra, respektive – domnívám se – pochybně prokázaného tvrzení o pluralitě neredukovatelných dober.

Co se týká námitky politické zneužitelnosti universalistické koncepce, je předně třeba zdůraznit, že v této práci nejsou hájeny všechny „universalismy“¹¹⁴ ani konkrétní katalogy lidských práv¹¹⁵ jak o tom pojednává např. i v českém prostředí hojně citovaný Jack Donnelly.¹¹⁶ Domnívám se, že ohrožení totalitou neplyne nutně již z pouhého faktu, že se jedná o universalistickou perspektivu (není tedy nutným znakem všech universalistických teorií), nýbrž buď přímo z chyb, vyplývajících právě z popírání objektivního přirozeného zákona,¹¹⁷ nebo z (chybně pojaté) politické nadstavby přirozenoprávní teorie či přílišné obsahové extenzifikace této teorie (požadování od filosofie či morální filosofie přílišné přesnosti, která odporuje její povaze – tedy chybná morální filosofie¹¹⁸). V takových případech, je politický totalitarismus sice možným, nikoliv však nutným důsledkem tohoto přístupu. Bohužel negativní historické zkušenosti s politicky zneužitým universalismem možná přispěly k (preventivní) akceptaci filosoficky nedostatečně podložených posunů na úrovni myšlení, které zpětně nemohou nemít dopad do dalších oblastí společnosti a společenských institucí, kde tyto důsledky zdaleka nelze považovat za pozitivní externalitu... Vedou k rozpadu myšlení, potažmo institucí, ztrátě legitimacy systému jako celku, ve svém důsledku potom k tomu, čemu měly původně bránit, totiž ohrožují individuální svobodu lidské osoby.

Zůstává neobjasněnou otázkou, proč stavět z hlediska gnoseologického na písku vnitřně rozporného nominalistického a relativistického konceptu,¹¹⁹ který má dekonstrukci jaksi inherentně zakódovanou ve svých genech, a neprovést onen pověstný koperníkovský obrat. Tedy postavit myšlení zpět na nohy realismu, za současné akceptace praktické omezenosti naší schopnosti poznávat. Právě tato pokora vůči omezenosti lidského

¹¹⁴ Z povahy věci je zřejmé, že *universalistická teorie může být pouze buď jen jedna, nebo žádná*. Argumentace větším množstvím universalismů nutně musí vést k závěru, že reálně není plausibilní universalistická teorie žádná. V tomto smyslu je v tuzemském diskursu Donnellyho text často argumentačně užíván. Při bližším zkoumání se však ukáže, že prakticky všechny moderní sekulární „universalismy“ jsou imanentistické ideologie, založené na akceptaci vnitřně rozporné subjektivizující nominalistické teze; universalní jsou jen dle svých nominálních deklarací, nikoliv skutečně. Posledním politicky násilným projevem fundovaným universalisticky byly v 15. století husitská revoluce a florentská tyranie Girolama Savonaroly, případně některé projevy středověké katolické inkvizice.

¹¹⁵ Vztahem přirozeného zákona, protože jen tento tu je beze zbytku hájen, a lidských práv (v jejich konkrétním pozitivním vyjádření) se zabýval např. MARITAIN, J. *Natural law*. South Bend, Indiana: St. Augustyne's Press, 2001. Poměrně zdařilé souhrnné studie na toto téma obsahuje sborník POSPÍŠIL, C. V. Úvodní studie. In: *Dokumenty mezinárodní teologické komise věnované Maritainovi a etice*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 39 an. Naopak jiný katolický autor Michel Villey odmítá koncept subjektivních lidských práv jako takový, protože v důsledku může ničit principy spravedlnosti, viz BAROŠ, J. *Právo nebo lidská práva? Ke kořenům lidských práv. Jurisprudence*. 2010, roč. XVIII., č. 2, s. 24–31. Mám za to, že rozpor mezi tímto autorem a např. Jacquesem Maritainem je dán především tím, že Villey chápe lidská práva v jejich liberalistické interpretaci (tedy jako voluntaristicky a v zásadě arbitrárně stanovené a prosazované nároky) a v důsledku potom jako rozporné s ideou spravedlnosti vyvěrající z ideálu obecného dobra, založeného na přirozeném zákonu. Domnívám se, že do konfliktu se dostanou lidská práva a přirozený zákon, pokud jsou tato chápána individualisticky a voluntaristicky; naopak pokud jsou chápána jako odvozenina z přirozenosti – jako individualizovaný přirozený zákon (a tak to zřejmě chápe i Maritain), potom je snad možné mezi nimi najít soulad. Vždy je však třeba mít na paměti, že přirozená subjektivní práva jsou spíše sekundární analogie (zrcadlové obrazy) primární povinnosti vůči spravedlnosti. Přirozená práva však nikdy nemohou být projevem libovůle, či pouhého prosazení se aktuální moci. Na toto nebezpečí liberální (antimetafyzické) koncepce lidských práv Villey upozorňuje oprávněně. Maritain i někteří další (tomisté) však zřejmě takto lidská práva nechápe (být někteří autoři upozorňují na určité nepřesnosti Maritainovy notiky, jež mohou vést k určitému nakročení ve směru k subjektivismu), na rozdíl od autorů nominalisticky orientovaných (přičemž tato druhá linie skutečně počíná již Williamem z Ockhamu či Tomasem Hobbesem, v čemž má nepochybně Michel Villay pravdu).

¹¹⁶ DONNELLY, J. *The Relative Universality of Human Rights. Human Rights Quarterly*. 2007, roč. 29, č. 2, s. 281–306. K tomu bych si s ohledem na omezený rozsah této práce dovolil poznamenat, že obecně jsem velmi skeptický k možnostem empirické argumentace v otázkách, které jsou ze své povahy nutně metafyzické.

¹¹⁷ Nacismus, komunismus apod.

¹¹⁸ Viz pozn. č. 93 a 94.

¹¹⁹ K tomu viz např. můj text: KOSINKA, J. P. *Metafyzické předpoklady lidských práv*.

poznání (a to je třeba zdůraznit!) spolu s úctou ke svobodě a zodpovědnosti každého člověka (vyplývající z jeho důstojnosti), které podmiňují jakoukoliv morailu, jakož i vědomí nezpochybnitělných historických selhání v této oblasti by snad mohly být vnitřně nerozporným ideovým základem ocenění sebeomezujícího pojetí politiky jako mocenského zásahu do autonomie jednotlivce (klasického liberálního státu) a pomyslného obranného valu proti eventuálním na (chybně pojatém) realismu založeným totalitárním politickým tendencím.

Oponent by mohl namítnout, jaký je vlastně specifický přínos navrhovaného řešení. Vždyť v praktické rovině¹²⁰ se navrhovaný přístup velmi blíží tomu, co jsem výše nazval *hybridním nonkognitivismem* (výše popsáném na tezích Pavla Holländera), nebo přístupu založenému na akceptaci tzv. Radbruchovy formule? Domnívám se, že v teoretické rovině by to mohlo být především poskytnutí nerozporného argumentačního zázemí, což však nemůže nemít vliv i na oblast praktickou, zejména na otázku legitimacy normotvorby, a na odolnost vůči kritice jak ze strany „*důsledného nonkognitivismu*“, tak i ze strany kognitivistů. „*Metafyzický appendix*“, Radbruchova formule či dokonce koncept lidských práv jako celek,¹²¹ tak mohou být zajištěny a znovu podepřeny solidní, racionální, realistikou a vnitřně nerozpornou teorií, která však zároveň stanoví i určité limity, které mohou chránit před excesivní extenzifikací agendy lidských práv.

¹²⁰ Viz např. DONNELLY, J. *The Relative Universality of Human Rights*, s. 283.

¹²¹ Nikoliv však některá příliš konkrétní jednotlivá „lidská práva“ či zcela subjektivní nároky, které se při dnešní inflaci lidských práv za ně vydávají.

Totalitarian Threat of Universal Ontological Conceptions

Jan Petr Kosinka

Abstract: The basic philosophical-theoretical division of law (iusnaturalism vs. positivism) is associated with two different conceptions of an ontologically ideal world that is either pluralistic or universal. Each of these two basic concepts, according to Pavel Holländer, has consequences not only ontological, but also noetic and axiological. From the position of representatives of relativistic concepts, there is often a serious criticism of universalism in the sense that they are the ideological foundation of totalitarian political systems and, in general, the restriction of individual freedom. In this paper, I would like to take this objection seriously and, in an imaginary discussion with the views of several important representatives of this critical attitude (Isaiah Berlin, Bertrand Russell, John N. Gray, Ota Weinberger), to consider the validity of their objections, the relationship between philosophy and politics, namely universal noetic, ontology and axiology and political totalitarianism. In conclusion, I would like to present my own solution to the possible relationship of metaphysical universalism and political freedom.

Key words: Aquinas Tomas, Berlin Isaiah, Russell Bertrand, Weinberger Ota, axiology, democracy, fiction, cognitivism, nihilism, noetics, nominalism, non-cognitivism, pluralistic concepts, freedom, totalitarianism, universalist concept