

## DISKUSE

# Proti utilitarismu za spravedlnost a přirozená práva. Perspektiva klasického právního realismu

Jiří Baroš\*

**Abstrakt:** V předloženém článku pokračuji v polemice s pragmatickým utilitarismem Martina Haply a zároveň posouvám argumentaci dál, když načrtávám pohled klasické tradice na fenomén přirozených (lidských) práv. V první části poukazuji na hlavní místa neshody. Utilitaristický projekt považuji za nevhodně redukcionistický, poněvadž arbitrárně povyšuje maximalizaci jednoho dobra na úkor ostatních dober. Je pochybné, že by měl mít užitek nad jinými hodnotami primát. Navíc se utilitaristům v konkrétních případech nedaří ukázat, že v nich jde o hédonistické dobré důsledky. Neplatí, že by tento přístup dosahoval stejných výsledků s nižším počtem předpokladů. Pravdivostí paradigmatických norem spravedlnosti jsme si jistější než samotným principem užítka. Pojem spravedlnosti je důležitý jak pro morální jednání, tak pro právo, na což se zaměřuji v druhé části článku. Podle klasického právního realismu se právo týká rozdělení věcí mezi jednotlivce. Je třeba dávat lidem to, co jim náleží; musí být respektováno, že na věc, která mu byla přidělena, má člověk právo. Článek vrcholí v analýze přirozených práv. Vycházím z toho, že člověk je osobou. Proto by mu měly věci s touto skutečností související náležet. Přesvědčivost klasického právního realismu plyne z toho, že bere v potaz komplexitu právních vztahů.

**Klíčová slova:** lidská práva, přirozená práva, přirozenoprávní teorie, společné dobro, spravedlnost, utilitarismus

## Úvod

Mimořádný ohlas nedávno získaly dvě knihy o čtyřech velkých filozofkách 20. století (G. E. M. Anscombové, Philippě Footové, Mary Midgleyové a Iris Murdochové), které se odvážily čelit mainstreamovému přístupu v poválečné anglosaské analytické filozofii.<sup>1</sup> Pro tento přístup – jež nejlépe ztělesňoval J. L. Austin, svou celebritu měl v A. J. Ayerovi a v morální filozofii byl reprezentován R. M. Harem – bylo typické odmítání spekulativních metafyzických systémů, striktní rozlišování mezi fakty a hodnotami a vysoké standardy preciznosti v užívání pojmů a konstrukci argumentů. Obtíž porozumět jistým metafyzickým myšlenkám se v poválečné době stala spíše koncem než začátkem filozofické konverzace. Filozofové, kteří vycházeli z velké metafyzické tradice Západu, začali být označováni za „pouhé historiky“, ba dokonce (někteří z nich) za „šarlatány“. Kontinentálním filozofům bylo vyčítáno, že nejsou schopni přesně říct, co svými texty míní.<sup>2</sup> Například

\* Mgr. et Mgr. Jiří Baroš, Ph.D., odborný asistent, katedra politikologie Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity. E-mail: baros@fss.muni.cz. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8744-463X>. Podpořeno z projektu *Lidská práva a wel-farismus* (GA23-06790S).

1 LIPSCOMB, Benjamin J. B. *The Women Are Up to Something. How Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley, and Iris Murdoch Revolutionized Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2022; MAC CUMHAILL, Clare – WISEMAN, Rachael. *Metaphysical Animals. How four women brought philosophy back to life*. Dublin: Vintage, 2022.

2 LIPSCOMB, Benjamin J. B. *The Women Are Up to Something*, s. 133.

když studenti vychovaní v analytické filozofii chtěli odmítnout nějakou pro ně nepohodlnou doktrínu, opakovali věty typu: „Jednoduše tomu nerozumím.“ či „Co to jen může znamenat?“.<sup>3</sup>

Lidé se přirozeně ptají po dobru a kráse, smyslu a pravdě; nejde je proto připravit o možnost klást si metafyzické otázky či (věčné) otázky, jak naložit se životem.<sup>4</sup> Nejlépe je lze charakterizovat jako společenské, tvůrčí, zvědavé a spirituální živočichy.<sup>5</sup> Na rozdíl od mladých filozofů své generace naše čtyři oxfordské filozofky sdílely myšlenku jednoho ze svých učitelů, filozofa a teologa Donalda M. MacKinnona, podle něhož znamenají snahy o eliminaci metafyziky hlavně „útok na člověka v zájmu metody“.<sup>6</sup> Byly fascinovány bohatstvím lidské zkušenosti, které se snažíme slovy, respektive filozofickými pojmy zachytit. Realita lidského života je nesmírně komplexní; nikdy nemůžeme odhlížet od kontextu života, jenž se vždy odehrává ve společenství s druhými, a začít vše odvozovat z několika jednoduchých axiomů. Hlavními nepřáteli našich filozofek se stala Austinova filozofie běžného jazyka, Ayerovo odmítání smysluplnosti morálních soudů (a jeho emotivismus), Hareova obhajoba morálního preskriptivismu a utilitarismu, ale také Sartrovo odstrižení morálky od lidské přirozenosti (tj. od formy či vzorců života, jež jsou vlastní lidským bytostem), transcendentní reality a světa již překypujícího různými hodnotami či reduktivní scientismus Bertranda Russella a (později) Richarda Dawkinse.

V polemice s Martinem Haplou o utilitarismu a utilitaristické justifikaci lidských práv,<sup>7</sup> jež spolu s dalšími reakcemi vyšla loni v *Právnickovi*,<sup>8</sup> měly některé myšlenky Anscombeové a Footové zásadní postavení v méj argumentaci. Ač z výše zmíněných filozofů měl jen Hare přímý vliv na Haplovo myšlení, domnívám se, že – přes všechn jeho deklarovaný důraz na komplexitu světa a z ní plynoucí mnohost obecných principů a pravidel a přes všechnu citlivost k empirickým vstupům a faktuálnímu kontextu – je mu bližší oxfordská ortodoxie s jejími současnými představiteli. Mám dojem, že ve své polemice mám blíže k řečeným dvěma filozofkám, zatímco Hapla se zhlédl v přístupu, jenž nakonec zůstává nevhodně redukcionistický. Stále si myslím, že by princip užitku neměl hrát v našem morálním myšlení ústřední roli, jak by si Hapla přál. Vnímám to tak, že konceptuální síť, v níž je pro něj zásadní pojem potěšení v morálním diskurzu zapuštěn (*geografie* morálních konceptů je totiž nesmírně bohatá<sup>9</sup>), není v pragmatickém utilitarismu dostatečně tematizována a arbitrárně se pak povyšuje maximalizace jednoho dobra na úkor dober ostatních. Ač by Hapla mohl přijmout Sobkovu *tezi překladu*, podle níž se různé morální hodnoty pojímají jako empirická fakta, jež jsou morálně relevantní jako faktory maximalizace celkového užitku, neumožňuje to podle mého názoru zachránit Haplovu pozici. Tato empirická fakta mají morální relevanci jen „*vzhledem k principu užitku*“; jediným

<sup>3</sup> CUMHAILL, Clare – WISEMAN, Rachael. *Metaphysical Animals*, s. 52.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 91; LIPSCOMB, Benjamin J. B. *The Women Are Up to Something*, s. 43.

<sup>5</sup> CUMHAILL, Clare – WISEMAN, Rachael. *Metaphysical Animals*, s. 127.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 51.

<sup>7</sup> Polemika má původ v Haplově knize a člancích, v nichž obhajuje svou verzi utilitarismu, nazvanou *pragmatický utilitarismus* – viz HAPLA, Martin. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*. Praha: Leges, 2022; viz též *Utilitarismus a lidská práva. Časopis pro právní vědu a praxi*. 2020, roč. 28, č. 3, s. 321–336. Hapla dále rozvinul svou verzi pragmatického utilitarismu při řešení konkrétních problémů právní etiky, viz jeho *Consequentialism and problem of role morality in legal ethics. Legal Ethics*. 2023, roč. 26, č. 2, s. 183–200.

<sup>8</sup> BAROŠ, Jiří. Proč nejsem utilitaristou? Vyznání přirozenoprávníka. *Právník*. 2023, roč. 162, č. 11, s. 1047–1061.

<sup>9</sup> Viz k tomu HACKER, Peter M. S. *The Moral Powers*. Hoboken: Willey-Blackwell, 2021.

standardem hodnocení nakonec zůstává ztráta potěšení či nárůst utrpení.<sup>10</sup> A problémy s explanací a justifikací principu užítku byly v samotném jádru mého předchozího kritického příspěvku.

Sice v tomto textu ještě chci pokračovat v polemice s Haplovou verzí pragmatického utilitarismu, ovšem zaměřím se též na to, co v mé reakci chybělo a co jsem avizoval, že bude potřeba doplnit.<sup>11</sup> Pokusím se tedy rekonstruovat odpověď *klasické* tradice na fenomén práva a (především) přirozených (lidských) práv.<sup>12</sup> Distinktivní pohled *klasického právního realismu*<sup>13</sup> na lidská práva Hapla ve své knize nepodrobil kritice, neboť v centru jeho zájmu byla polemika s teorií základních potřeb a schopností, normativním aktérstvím, diskurzivní teorií anebo politickou koncepcí lidských práv. Jelikož jsem minule kritizoval samotná teoretická východiska projektu utilitaristické justifikace těchto práv (tj. Haplovu verzí utilitarismu), dlužím mu ještě odpověď na to, jak klasická tradice, očima svých předních reprezentantů, vnímá fenomén práva (zde je třeba se vrátit k samotným základům klasického právního realismu) a v něm dnes tak zásadní pojem lidských práv. Proto se v první části svého příspěvku ještě vrátím k polemice o utilitarismu, abych poukázal na některá místa, v nichž mezi námi přetrvává neshoda. Rozhodující místo v mém argumentu bude zaujímat koncept spravedlnosti, který je určující i pro navazující část mého článku. Druhá část bude proto věnována výhradně rekonstrukci klasického realismu a jeho pojmání práv. Vzhledem k rozsahu se jej nebudu pokoušet hájit proti alternativním pojetím. Rekonstrukce této pozice, bohužel prakticky neznámé v našem prostředí, ale v zahraničí nyní hojně diskutované, představuje poměrně náročný úkol.

## 1. Pragmatický utilitarismus – *status quaestionis*

Jedna z důležitých oblastí sporu mezi utilitaristy a jejich odpůrci se týká možnosti hodnotit první principy určité teorie normativní etiky. Každá teorie totiž obsahuje určité první principy, a to jak utilitarismus, tak teorie přirozeného práva.<sup>14</sup> V této věci zastávám přístup skotského filozofa Alasdaira MacIntyry k obtížně řešitelným morálním neshodám. Každý z nás podle něj vždy žije v prostředí určité tradice, v níž se diskutuje o dobrech, jež bychom měli sledovat. Zastává jisté blíže neartikulované premisy a první principy, jež dále nezpochybňuje, ale pracuje s nimi při vynášení morálních soudů. Při debatě mezi

<sup>10</sup> Srov. SOBEK, Tomáš. Utilitaristická teorie lidských práv jako explanační projekt. *Právník*. 2023, roč. 162, č. 11, s. 1040–1041 a 1044.

<sup>11</sup> BAROŠ, Jiří. *Proč nejsem utilitaristou*, s. 1049.

<sup>12</sup> Tj. tradice, která má své kořeny u starověkých autorů typu Aristotela a vrchol v Akvinském. V této tradici není činěn rozdíl mezi přirozenými a lidskými právy (tyto pojmy tak užívám *promiscue*). To však platí jen za podmínky, že lidská práva nejsou pojímána ve smyslu moderních přirozenoprávních teorií jako *subjektivní* práva, tj. jako individuální schopnost či moc nárokovat si věci. Je totiž třeba uznat, že tento subjektivní význam práva je závislý na objektivním pojetí práva jako konkrétní věci či dobra, jež se nachází ve vztazích spravedlnosti. Viz POPOVIČ, Petar. *The Goodness of Rights and the Juridical Domain of the Good*. Roma: EDUSC, 2021, s. 315–316.

<sup>13</sup> Jde o zcela odlišný přístup, než je *americký a skandinávský právní realismus*, který je spojen se jmény autorů jako Axel Hägerström, Alf Ross, Jerome Frank, Karl Llewellyn či Max Radin. Skandinávský právní realismus odmítá objektivní existenci morálních hodnot a norem. Stojí tak na zcela jiném obrazu světa než klasický právní realismus. Americký právní realismus se zase soustředí na soudcovskou aplikaci (či lépe vytváření) právních norem; soudci normy tvoří podle svých politických a morálních preferencí. Podle klasického právního realismu ovšem existují určité objektivní morální pravdy, které jsou rozhodné i pro právní oblast. Viz blíže POPOVIČ, Petar. *Natural Law and Thomistic Juridical Realism*. Washington: The CUA Press, 2022, s. 98–102.

<sup>14</sup> HAPLA, Martin. Proč být utilitaristou? O smyslu a zdůvodnění lidských práv. *Právník*. 2023, roč. 162, č. 11, s. 1081.

představiteli jednotlivých tradic není obvykle nikdo ochoten opustit své výchozí principy, jak to ostatně dokumentuje i polemika s Haplou. V souladu s MacIntyrem si však nemyslím, že by to mělo být důvodem pro rezignaci na radikální filozofickou kritiku a pro opuštění přesvědčení, že klasická tradice nabízí „dobře zdůvodněnou a racionálně ospravedlněnou morální filozofii“.<sup>15</sup> I když se nám nepodaří porazit naše kritiky a oponenty, kritická pozornost věnovaná premisám protistrany pomáhá „podkopat víru v tyto premisy tím, že se ukážou chyby a nedostatky, jež prostupují těmito premisami“.<sup>16</sup> Proto ve své polemice mířím především na princip užitku.

Utilitaristé se domnívají, že v konečném důsledku je možné vyřešit všechny morální problémy prizmatem principu užitku. Nepopírají, že lidé mají různá, mnohdy pečlivě uvážená morální přesvědčení, jež nejde jako jednotný systém bezprostředně odvodit z principu užitku.<sup>17</sup> Od morální praxe se nechtějí izolovat, nýbrž berou ji – podle svých slov – jako východisko. V poslední instanci by však tato praxe měla být s principem užitku souladná.

Hlubší rozbor geografie morálních pojmů, jež jsou v morální praxi užívány, by podle mě ukázal, že volba principu užitku jako posledního standardu hodnocení morálně relevantních empirických faktů je arbitrární. Ostatně, i z hlediska *teorií dobrého života* je zvláštní, že by mělo být potěšení (a jeho absence) vnímáno jako jediná položka, jež je rozhodná pro dobrý (nebo špatný) život člověka, ačkoliv je potěšení jistě integrální součástí vzkvétání člověka.<sup>18</sup> Ne všechny věci děláme a máme dobrý důvod dělat kvůli potěšení, jež nám

<sup>15</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Intractable Moral Disagreements*. In: CUNNINGHAM, Lawrence S. (ed.). *Intractable Disputes about the Natural Law*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 2009, s. 51. MacIntyřův přístup jsem využil při kritice některých východisek liberalismu. Srov. BAROŠ, Jiří. *Katolické výhrady vůči liberálnímu chápání svobody a sociálního řádu*. *Studia theologica*. 2021, roč. 23, č. 2, s. 79–100.

<sup>16</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Intractable Moral Disagreements*, s. 52. V souladu s MacIntyrem jsem v minulém příspěvku (až na výjimky; ovšem i ty byly ilustrací určitého obecnějšího konceptuálního problému této pozice) nemířil na závěry, k nimž utilitarismus v konkrétních případech vede, ale na premisy utilitaristické argumentace. Podle MacIntyry jsou vyhlídky úspěchu strategie, jež se snaží ukázat rozpor utilitaristického řešení praktických případů s našimi *morálními intuicemi* (viz TURČAN, Martin. *Utilitarismus, lidské práva a naše morální intuície*. *Právník*. 2023, roč. 162, č. 11, s. 1067–1079), malé. Navíc jako přirozenoprávník nemám důvod přijmout koncept morálních intuicí. Ale rád se bych pozastavil nad tím, proč Haplova strategie obrany, jak ji nazývá Sobek, není schopna oponenty (Turčana) na rozdíl od příznivců (Sobka) utilitarismu přesvědčit. Jak si všimla v kontextu debaty o utilitaristických justifikacích lidských práv německá filozofka Katharina Nieswandt, tyto justifikace budou vždy vystaveny protipříkladem, a to kvůli tomu, že vztah mezi justifikujícím principem (užitku) a justifikovanými věcmi (právy) je nahodilý. U *utilitarismu činů* je to očividné: jsou-li práva justifikována užitkem, potom potomci, kteří by prohýžili majetek rodičů (na rozdíl od někoho, kdo by ho využil k maximalizaci užitku), nemají na tento majetek právo. I kdybychom chtěli jejich právo konstruovat jako podmíněné právo (mají ho, pokud tu není nikdo jiný, kdo by lépe maximalizoval užitek), mělo by to nepřijemný důsledek – za podmíněné bychom měli považovat jakékoliv vlastnictví, což by způsobilo obrovskou právní nejistotu. Pokud má člověk právo na určitou věc jen tehdy, když tato věc v jeho rukách generuje největší užitek, není jasné, proč tu vůbec hovořit o něčem jako právu (např. na dědictví dle výše uvedeného případu). Podle *utilitarismu pravidel* by nerespektování vlastnických práv erodovalo obecnou praxi soukromého vlastnictví, a proto by mělo z dlouhodobé perspektivy horší důsledky. Lze si nicméně představit případ, kdy by potomek vůbec nevěděl o svém právu dědit a nebylo by tu žádné riziko odhalení, a tedy eroze praxe. Proč bychom měli dodržovat pravidla určité praxe za situace, když nemaximalizují užitek, pakliže to byla maximalizace užitku, jež justifikovala závazek dodržovat pravidla této praxe? Viz NIESWANDT, Katharina. *Do Rights Exist by Convention or by Nature?* *Topoi*. 2016, Vol. 35, s. 318–320.

<sup>17</sup> HAPLA, Martin. *Utilitarismus*, s. 72.

<sup>18</sup> LIN, Eden. *Well-being, part 2. Theories of well-being*. *Philosophy Compass*. 2022, Vol. 17, No. 2, s. 3 a 9. Šlo by se též ptát, zda je hédonistický utilitarista schopen odpovědět asketovi, které se aktivně chce vyhnout potěšení, jelikož to by mohlo korumpovat jeho duši či zneprátelit si božstvo, v něhož věří. Viz FLETCHER, Guy. *A Fresh Start for the Objective-Listy Theory of Well-Being*. *Utilitas*. 2013, Vol. 25, No. 2, s. 211. A dále by bylo zajímavé vyjasnit vztah mezi potěšením, spokojeností a radostí a u samotného potěšení potom vztah mezi jeho subjektivními a objektivními, aktivními a pasivními formami, mezi potěšením a pocity, vědomím a intencionalitou.

přinášejí; štěstí nelze ztotožňovat s potěšením. Potěšení nadto není ani jedinou částí vědomého vnitřního života člověka, také to není jediná fenomenální kvalita, kterou stojí za to zakoušet. To lze snadno vidět na situaci, když v muzeu obdivuji některý ze slavných obrazů; množství vjemů, myšlenek a pocitů, které při jeho pozorování mám, nelze redukovat jen na potěšení.<sup>19</sup> Proto také hledáme věci (zkušenosti) i pro jiné kvality, než je potěšení; ve svém jednání sledujeme i další dobra a nemáme žádný důvod se domnívat, že by nad nimi mělo mít potěšení (vždy) primát. Naopak tato dobra mohou nad potěšením převážet.<sup>20</sup> Ba se zdá, že hodnota potěšení je poměrně malá ve srovnání s dalšími aspekty naší zkušenosti.<sup>21</sup> To je podle amerického filozofa Richarda Krauta patrné, když srovnáme dobra v životě rostlin, ústřic a lidí. Ač jen ústřice a lidé jsou schopni zakoušet potěšení, dobra rostlin a ústřic jsou si mnohem podobnější než neskutečně pestrá dobra, která se objevují v lidských životech.<sup>22</sup> Potřebujeme i různé odstíny toho, jak zobrazit špatnost určitých skutků a událostí; v případech osobní či skupinové krutosti je namísto jazyk zla. Ačkoliv jsou zvířata schopna agrese, nejsou schopna na rozumu založeného, svobodně zvoleného a cíleně zamýšleného zla, jakož ani reflexe nad těmito (zlými) skutky.<sup>23</sup> Podle mého názoru je to jeden z důvodů nevěrohodnosti morální teorie, která nerozlišuje – kvůli tomu, že chce nakonec všechno poměřovat toliko podle jednoho měřítko (potěšení) – morální odlišnost (statusu) lidí a zvířat.<sup>24</sup>

Pro náš morální život je důležité, že hodnoty typu spravedlnosti, férovosti či lásky není možno chápat jako formy potěšení. Neceníme si jich na základě hédonistických důvodů; naopak mnohdy svoji touhu po tom zažít potěšení překonáváme, abychom se obětovali pro druhé<sup>25</sup> (např. pro rodinu, přátele anebo vlast) či abychom splnili slib, k němuž jsme se zavázali, a nepoškodili tak toho, kdo se na náš slib spoléhá.<sup>26</sup> Důvodem našeho jednání v těchto případech není maximalizace užitku. Pochybuji o tom, že by utilitaristé byli schopni nabídnout úspěšnou redukci správnosti činů, jimiž se realizují hodnoty jako spravedlnost, férovost anebo láska, na jejich příspěvek k užitku společnosti.<sup>27</sup> Zdá se, že utilitarismus má problém i jako explanační teorie naší praxe morálky; stěží ho lze považovat za shrnutí našich myšlenek o morálce, a proto nemáme dobré důvody jej přijmout za základ

<sup>19</sup> KRAUT, Richard. *The Quality of Life. Aristotle Revised*. Oxford: Oxford University Press, 2018, s. 25.

<sup>20</sup> Americký filozof Talbot Brewer uvádí, že budoucí potěšení jsou jen vzácné důvody pro jednání, častěji to jsou indikátory dalších důvodů. Potěšení sice přináší do života jisté dobro, avšak toto dobro je podmíněno souladem s dalšími nehédonistickými dobry. Potěšení spíše doprovází a završuje vnitřně hodnotné aktivity, než aby bylo záměrně sledovaným produktem našeho jednání. BREWER, Talbot. *The Retrieval of Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 110 a 137.

<sup>21</sup> KRAUT, Richard. *The Quality of Life*, s. 39.

<sup>22</sup> Lze zmínit různá dobra zmiňovaná teoretiky objektivního seznamu dober (tj. úspěch, přátelství, štěstí, potěšení, sebeúctu, ctnost, jak to činí Guy Fletcher) nebo perfekcionisty (tj. život, vědění, hru, estetický zážitek, sociabilitu (přátelství), praktický rozum a náboženství, jak je najdeme u Johna Finnise).

<sup>23</sup> HACKER, Peter M. S. *The Moral Powers*, s. 93.

<sup>24</sup> To samozřejmě neimplikuje, jak mi Hapla podsouvá (viz HAPLA, Martin. *Proč být utilitaristou*, s. 1092), že by zvířata neměla žádný morální status. Ale zdá se, že v Haplově utilitarismu mají zvířata stejný status jako lidé (není totiž důvod od sebe odlišovat kvalitu potěšení zvířat a lidí). Je-li však zvířat mnohem více než lidí, měli bychom je na úkor lidí preferovat. Lze proto očekávat, že to někdy může vést ke značnému utrpení lidí (aby se kompenzovalo utrpení zvířat, respektive aby se maximalizovalo jejich potěšení). Je jasné, že psychologicky se tomu lidé budou bránit, jak Hapla uvádí. Ovšem je-li toto normativní ideál, měl by utilitarista hledat způsoby, jak lidi přesvědčit, aby tento ideál přijali za vlastní, aby se způsob organizace světa postupně (tj. ne hned a radikálně) proměňoval.

<sup>25</sup> HACKER, Peter M. S. *The Moral Powers*, s. 234.

<sup>26</sup> WIGGINS, David. *Ethics*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2006, s. 155.

<sup>27</sup> Srov. podobně ibidem, s. 156. Wigginsovým úvahám jsem v tomto odstavci velice zavázán.

našich morálních úvah. Spíše jde o jejich pokřivení. Utilitaristé by samozřejmě mohli říct, že našim motivacím a důvodům rozumí a berou je v potaz jakožto empirická fakta, která mají morální relevanci; naše jednání by nakonec podle nich bylo správné, jelikož je v souladu s principem užitku. Pokud však nelze redukovat spravedlnost, férovost či lásku na užitek, proč by měl mít nad nimi primát? Proč právě užitku přikládat nejvyšší váhu, když vidíme komplexitu naší morální praxe s nejrůznějšími hodnotami, jež v ní sledujeme? Proč bychom měli tyto hodnoty „obhajovat před soudem“ principu užitku?

Hapla se domnívá, že pro utilitarismus by mělo svědčit to, že „*relevantní teorie welfare se ve většině případů ve svých závěrech shodují*.“<sup>28</sup> O tomto závěru je ovšem možno s ohledem na konsekvencialistickou složku utilitarismu pochybovat, jak jsem na to již upozornil ve svém minulém příspěvku. Ale připusťme prozatím, že by to byla pravda. Pak by se zdálo, že devízou utilitarismu je to, že dosahuje stejných výsledků s daleko menším množstvím předpokladů. Ve srovnání s ostatními teoriemi by měl být jeho výhodou normativní minimalismus (který si nakonec vystačí pouze s jednou morální normou jednání), jelikož „*minimalizuje normativní ideologii ve prospěch pečlivé práce s empirickými fakty*.“<sup>29</sup> Sobek ve své reakci na Haplův text ukazuje příklad toho, jak je utilitarista schopen přeložit lidskoprávní myšlenku lidské důstojnosti do svého jazyka. Princip užitku totiž vyžaduje respektovat fakt, že lidé jsou schopni si plánovat a organizovat budoucnost, neboť to maximalizuje užitek.

Příklad s akomodací lidskoprávní myšlenky důstojnosti skrze přijetí faktu, že lidé mají schopnost plánovat a organizovat vlastní budoucnost, ale nenahrává Haplovu *hédonistickému* utilitarismu. Pohybuje se na tak vysoké míře abstrakce, že by si šlo snadno představit analogické úvahy přirozenoprávníků, které by vedly k podobnému závěru: pakliže bychom se ochudili o kreativitu lidí, spočívající mj. v jejich schopnosti plánovat a organizovat si vlastní budoucnost, nedosáhli bychom rozkvětu společnosti (a ani dané osoby by bohužel nenaplnily svůj potenciál). Abychom z těchto dvou alternativ přijali utilitarismus, potřebovali bychom hlouběji vědět, jak nakládat se základní normativní kategorií utilitarismu – s principem užitku, tj. museli bychom ukázat, že důsledky, o něž tu jde, jsou *hédonistické* dobré důsledky. Pokud je *hédonistická* koncepce důsledků správná, měli by utilitaristé ukázat, že lze provádět prakticky užitečné *hédonistické* kalkulace. Pochybují, že se jim to může podařit.

Podívejme se na příklad *vraždy*.<sup>30</sup> Ta je podle utilitaristů problematická, jelikož by její povolení učinilo život, vzájemnou důvěru a vlastnictví nejistými. Avšak tyto špatné důsledky ještě nejsou argumentem pro utilitarismus, neboť jeho příznivci nijak neukazují, že tyto důsledky jsou špatnými *hédonistickými* důsledky. Obyčejní lidé mohou souhlasit, že předmětné důsledky při povolení vraždy nastanou, ovšem to neznamená, že je pojmají utilitaristicky; na kategorii důsledků nemá tento filozofický proud monopol. Navíc, jestliže by určité typy vraždy přinášely extrémní potěšení, utilitarista nikdy nemůže vyloučit, že by dané typy neměly být povoleny. Utilitarismus se tak nevyhne *hédonistickým* kalkulacím, jež ovšem z vraždy činí skutek, o jehož dovolenosti lze uvažovat. Zde by

<sup>28</sup> HAPLA, Martin. *Proč být utilitaristou*, s. 1085.

<sup>29</sup> SOBEK, Tomáš. *Utilitaristická teorie lidských práv jako explanační projekt*, s. 1036.

<sup>30</sup> Dále v tomto odstavci budu vycházet z námitek vůči utilitarismu, které mají svůj původ již u Millova současníka Williama Whevella (1794–1866). Viz blíže IRWIN, Terence. *The Development of Ethics III. From Kant to Rawls*. Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 385–397.



se opět mohla vynořit argumentace proti konsekvencialismu z mého minulého článku,<sup>31</sup> v němž jsem kriticky hodnotil principiální přezkoumatelnost všech typů jednání prizmatem principu užitku. Na tomto místě bych už pouze poukázal na mimořádně zajímavou argumentaci Anscombové, podle níž vražda spadá do případů inherentně špatných činů.<sup>32</sup> Zákaz vraždy je pro naši morální praxi tak zásadní, že je podle ní obtížné říct, proč je inherentně špatná. To mnohé filozofy vede k tomu, aby odpověď hledali v obecnějších principech. Anscombová naopak uvádí, že v tomto případě postačí říct, že poslušnost tomuto zákazu vede k lidskému dobru, tj. dobru konkrétního člověka. Pokud bychom jej zabili, zničili bychom bytost, která je předmětem všech našich úvah.<sup>33</sup> Absolutní zákaz vraždy je tak přirozenou součástí naší morální praxe, že stěží mohou existovat důvody, které by jej mohly zpochybnit. Mnohem kontroverznější jsou veškeré soudy o dlouhodobé a celkové maximalizaci užitku. Jak uvádí německý filozof Anselm Müller, jsme si daleko jistější absolutní autoritou ústředních morálních norem než pravdou složité teorie, jež byla navíc odmítnuta mnoha kolegy. Zákaz vraždy je tak paradigmatickou normou spravedlnosti, která nepotřebuje být založena na něčem jistějším.<sup>34</sup> Nemáme dobrý důvod si být jisti, a proto ani dobrý důvod přijmout teorii, která závěr o zákazu vraždy umožňuje za určitých okolností zpochybnit.

## 2. Klasický právní realismus o právu a přirozených právech

V předchozí části jsem se vrátil k „radikální filozofické kritice“, která cílí na samotné premisy utilitarismu, tj. na princip užitku. Volba principu užitku jako standardu hodnocení je podle mého názoru tvářív v tvář pestrosti naší morální praxe arbitrární. Utilitarismus činí této praxi (s jejím bohatstvím „normativně zatížených pojmů“) násilí, a nemáme proto dobré důvody ho přijmout ani jako explanační teorii. Tato praxe zahrnuje hodnoty, jako je spravedlnost, férovost či láska, před nimiž nemá smysl dávat přednost potěšení. Příklady, jichž se utilitaristé dovolávají, nesvědčí ve prospěch této teorie normativní etiky, jelikož ta nás není schopna přesvědčit, že v těchto případech jde o hédonisticky pojímané dobré důsledky. I kdyby se jí to však podařilo, konsekvencialistické premisy její argumentace se dostávají do rozporu s ústředními prvky naší morální praxe (jako u zákazu vraždy), jejichž pravdivostí jsme si jistější než principem užitku.

Abych k utilitarismu nebyl jen kritický, rád bych zdůraznil, že tato teorie správně přisuzuje ústřední postavení v praktickém myšlení kategorii *dobra*.<sup>35</sup> V tom navazuje na přirozenoprávní tradici, pro niž má dobro – jako to, po čem všichni touží, – povahu (účelové) příčiny jednání, tzn. svým jednáním chceme vždy dosáhnout určitého cíle. Morální pravidla jsou pak ospravedlněna jen tehdy, když je jednání v souladu s těmito pravidly konstitutivní částí našich cílů či jich umožňuje dosáhnout. Jinak řečeno, tato pravidla by měla být chápána teleologicky. Měla by především umožnit dosáhnout společných dober,

<sup>31</sup> BAROŠ, Jiří. *Proč nejsem utilitaristou*, s. 1055–1059.

<sup>32</sup> Ten, kdo se dopustí vraždy, nemůže nikdy jednat správně, neboť způsobuje oběti obrovskou škodu (bere jí život).

<sup>33</sup> ANSCOMBE, Gertrude E. M. Murder and the Morality of Euthanasia. In: GEACH, Mary – GORMALLY, Luke (eds). *Human Life, Action, and Ethics*. Exeter: Imprint Academic, 2005, s. 266–267.

<sup>34</sup> MÜLLER, Anselm W. Practical Reason as Human Nature: G. E. M. Anscombe's Moral Philosophy. In: HÄHNEL, Martin (ed.). *Aristotelian Naturalism*. Dordrecht: Springer, 2020, s. 158–160.

<sup>35</sup> VIZ KRAUT, Richard. *What is Good and Why. The Ethics of Well-Being*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007, s. 21.

jež lidé sdílejí ve vztazích s dalšími lidmi (v rodině anebo politické společnosti), a posledních (tj. nejvyšších) dober jednotlivců.<sup>36</sup> Jak podotýká MacIntyre, problémem moderní morální teorie typu utilitarismu je to, že chce závaznost morálních norem odvozovat z našich vášní a inklinací, a proto operuje s konceptem potěšení. Ten lze nicméně stěžejně spojit s neosobním a univerzálním respektem k druhým, s jejich zájmy a s potřebami, což je v jádru morálky. Specifický ohled na druhé je podle klasické tradice vlastní i právu, a to díky vazbě mezi právem a spravedlností. V další části příspěvku nejprve poukážu na specifickou oblast práva ve vztahu k širší oblasti morálky, abych se potom věnoval chápání pojmu přirozených, respektive lidských práv, a to z perspektivy *klasického právního realismu*.<sup>37</sup> Ten je nutno odlišovat od moderní tradice přirozených práv, jež má svůj původ u takových myslitelů, jako je Thomas Hobbes či Vilém Ockham.<sup>38</sup>

Podle *klasického právního realismu* představuje právo zvláštní fenomén, který nicméně není zcela oddělen od morálky.<sup>39</sup> Právo představuje specifickou výseč reality, jež je předmětem zájmu právní vědy. Podle francouzského právního filozofa Michela Villeyho se právo nachází ve věcech (tj. ve vnější realitě), nikoliv v subjektu nebo v zákonech.<sup>40</sup> Základním prvkem práva není subjektivní právo (a ani subjektivní individuální schopnosti, pravomoci, svobody anebo imunity), ale konkrétní statky, statusy, výhody, benefity, závazky či kompetence lidí.<sup>41</sup> Můžeme v tomto kontextu hovořit o *právních dobrech*.<sup>42</sup> Pojmem právo jsou označovány tyto (reálné, v realitě existující) věci (dobra), které jsou zároveň předmětem ctnosti spravedlnosti. Vstupují do *vztahů spravedlnosti*: určité (jak materiální, tak imateriální) věci náležejí (většinou) jisté osobě; jsou jí dlužny, jsou jejím právem, a proto ctnost spravedlnosti vyžaduje, aby byla tato skutečnost – tj. že někdo má právní titul, na jehož základě je určitá věc jeho – naplňována a respektována.<sup>43</sup> To zároveň

<sup>36</sup> Zde sleduji MACINTYRE, *Alasdair. Intractable Moral Disagreements*, s. 47–50.

<sup>37</sup> Cíleně zde vycházím z takových autorů, jakými jsou francouzský právní teoretik Michel Villey anebo španělský právní teoretik Javier Hervada, a ne z představitelů nové teorie přirozeného práva typu Johna Finnisse. Jejich práce jsou mi mnohem bližší, protože jsou daleko přesnější a vymezují fenomén práva a právního statusu dober, jež jsou v základu právních vztahů (respektive vztahů spravedlnosti). K Finnisovu pojetí práva viz KŘÍŽ, Jakub. *Nepatříčné právo. Příspěvky ke studiu nespravedlivých zákonů*. Praha: Leges, 2022, s. 44–48.

<sup>38</sup> Viz k tomu již BAROŠ, Jiří. Právo nebo lidská práva? O původu lidských práv. *Jurisprudence*. 2010, roč. 19, č. 2, s. 24–29. Ke kořenům přirozených subjektivních práv srov. i mnohé texty Michala ŠEJVLA, např. Původ pojmu subjektivního práva v antickém právním myšlení v kontextu uvažování o lidských právech. *Právník*. 2014, roč. 153, č. 6, s. 448–463; Pojem přirozeného subjektivního práva ve středověkém myšlení v kontextu uvažování o lidských právech. *Právník*. 2015, roč. 154, č. 12, s. 1009–1028; Přirozená subjektivní práva mezi středověkem a novověkem. *Právník*. 2017, roč. 156, č. 5, s. 416–452. Dovolím si dodat malou poznámku k teoretickému rámci Šejvlova přístupu, jímž je hohfeldovská analýza právních pozic. Přes nezpochybnitelnou analytickou užitečnost je třeba vidět právní vztahy jako součást většího celku (vztahů spravedlnosti), v jehož rámci určitá věc náleží určité osobě, a proto se tato věc nachází v komplexní síti vztahů k jiným osobám. Hohfeldovská analýza pak představuje nástroj, jak tyto vztahy pochopit; zachycuje však jen fragment těchto vztahů, jež získávají svou srozumitelnost tehdy, když si uvědomíme, že v nich jde o různá právní dobra (věci).

<sup>39</sup> POPOVIĆ, Petar. *Natural Law and Thomistic Juridical Realism*, s. 93.

<sup>40</sup> VILLEY, Michel. *Philosophie du droit*. Paris: Dalloz, 2001 [1986], s. 55.

<sup>41</sup> POPOVIĆ, Petar. *Natural Law and Thomistic Juridical Realism*, s. 126. Edmund Waldstein pak obecněji hovoří o věcech či jednáních – srov. WALDSTEIN, Edmund. Rights and the Common Good. In: WALDSTEIN, Edmund (ed.). *Integralism and the Common Good II*. Brooklyn: Angelico Press, 2022, s. 19–20.

<sup>42</sup> Viz POPOVIĆ, Petar. *The Goodness of Rights and the Juridical Domain of the Good*, s. 71–94.

<sup>43</sup> HERVADA, Javier. *Introduction critique au droit naturel*. Bordeaux: Biere, 1991 [1990], s. 25. Spravedlnost sama tak nevytváří tato práva, ale snaží se o jejich naplňování a realizaci. Viz HERVADA, Javier. *Lecciones propeđeuticas de filosofía del derecho*. Pamplona: EUNSA, 2008, s. 110–111; HERVADA, Javier. *Temas de filosofía del derecho*. Pamplona: EUNSA, 2012, s. 48–54.



o této ctnosti říká jednu důležitou věc: týká se vztahů k vnějším věcem a druhým lidem, (a zásadně) ne vnitřních dispozic člověka.<sup>44</sup> Jde jí o naše zaměření na druhé (tj. o naše vztahy k jednotlivcům či společenstvím lidí, respektive k jejich partikulárním a společným dobrům<sup>45</sup>), a proto je (pověštinou) indiferentní k vnitřní dimenzi toho, jak člověk jedná. Všimá si toho, jak se člověk skrze vnější činy a věci vztahuje k druhým, ale o vášně člověka, které ovlivňují jeho jednání, se zásadně nestará. Zajímají ji v prvé řadě vnější účinky těchto vášní.<sup>46</sup> Pro právo má zásadní význam, že cílem spravedlnosti je ustavit rovnost ve vztazích s ostatními tím, že jim dává, co jim náleží (tj. že např. nezasahuje do života, vlastnictví či dědictví druhých).<sup>47</sup> To předpokládá, že právo se týká věcí, jež lze mezi lidmi rozdělovat, a proto i odlišit to, co je moje, od toho, co je tvoje, respektive to, co mi dlužíš, od toho, co ti dlužím já.

Jelikož se právo nachází ve vnějších věcech, které jsou rozdělovány a přidělovány jednotlivým osobám, není možno je ztotožňovat se zákony, tj. s určitými pravidly, která mají řídit jednání lidí.<sup>48</sup> To samozřejmě neznamená, že dodržování pravidel není důležité, naopak. Ctnost *obecné spravedlnosti* nás totiž směřuje ke společnému dobru a tato ctnost nemá pouze morální rozměr (není to pouze jednání v souladu s univerzálními standardy morálky či dodržování morálního zákona v jeho celistvosti),<sup>49</sup> ale i právní: neboť členové politické společnosti mají povinnost dodržovat právní normy, čímž přispívají společnému dobru předmětné politické jednotky.<sup>50</sup> Obecná spravedlnost je tak zdrojem určitých (právních) závazků vůči společnosti; na jejím základě dlužíme určitou „kvótu“ naší účasti na dosahování společného dobra.<sup>51</sup> Samotné směřování lidí ke společnému dobru je předmětem morálky; právo představuje její zvláštní část, jíž jde o rozdělení věcí, které náleží jednotlivcům.<sup>52</sup> Zatímco morálka se táže po lidském dobru v jeho úplnosti, v perspektivě klasického právního realismu představuje právo její specifickou oblast s jedinečnými rysy. Podle španělského právního filozofa Javiera Hervady věci, jež mají být přiděleny

<sup>44</sup> Spravedlnost se tak soustředí jen na určitý zvláštní aspekt dobra; netýká se celého lidského dobra.

<sup>45</sup> TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, IIa IIæ, q. 58. K vysvětlení pojmu společného dobru, jehož zásadním znakem je to, že je člověk může sdílet s ostatními, viz BAROŠ, Jiří. Drama politiky a otázka společného dobru podle Gastona Fessarda. *Verba Theologica*. 2023, roč. 22, č. 2, s. 102–117; BAROŠ, Jiří. Společné dobro: minimalistické, instrumentální, či robustní? *Studia theologica*. 2023, roč. 25, č. 2, s. 191–213; SEKERÁK, Marián. A Common Good-Based Justification for Non-Compliance with the Political Obligation of Homeland Defence. *Political Studies Review*, 2024, Online First, 1–17.

<sup>46</sup> V určitých případech se o vnitřní dispozice člověka může zajímat, ale pouze do té míry, do jaké jednání daného člověka, vyvolané těmito dispozicemi, negativně ovlivnilo věci ostatních lidí (tj. musel se stát určitý skutek, který neoprávněně zasáhl jisté právem chráněné společenské vztahy, zájmy a hodnoty, muselo dojít k vnější škodě, respektive k porušení společného dobru dané politické jednotky). Relevantní je potom z hlediska spravedlnosti např. otázka subjektivní stránky deliktu, zejména zavinění, jak na to případně poukázal anonymní recenzent, jemuž jsem za jeho poznámku vděčný.

<sup>47</sup> POPOVIĆ, Petar. *Natural Law and Thomistic Juridical Realism*, s. 144–146.

<sup>48</sup> VILLEY, Michel. *Critique de la pensée juridique moderne*. Paris: Dalloz 2009 [1976], s. 42; HERVADA, Javier. *Lecciones propedeuticas de filosofía del derecho*, s. 181.

<sup>49</sup> VILLEY, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris: Puf, 2003 [1975], s. 80; VILLEY, Michel. *Le droit et les droits de l'homme*. Paris: Puf, 2008 [1983], s. 42.

<sup>50</sup> HERVADA, Javier. *Introduction critique au droit naturel*, s. 56, nebo *Lecciones propedeuticas de filosofía del derecho*, s. 161.

<sup>51</sup> HERVADA, Javier. *Qu'est-ce que le droit? La réponse moderne du réalisme juridique*. Paris: Boleine, 2018 [2002], s. 106.

<sup>52</sup> A k tomuto rozdělení věcí dochází s ohledem na společné dobro. Např. distribuce práva na soukromé vlastnictví je regulována právě s ohledem na to, zda slouží společnému dobru. Srov. WALDSTEIN, Edmund. *Rights and the Common Good*, s. 21. Společné dobro by ale nemělo být chápáno jako něco, co „soutěží“ s individuálními právy. Neplatí, že když se více realizuje jedno, je tím umenšeno to druhé. Naopak lidská práva lze vnímat jako podstatné komponenty společného dobru. Viz BIGGAR, Nigel. *What's Wrong with Rights?* Oxford: Oxford University Press, 2020, s. 84.

jednotlivým subjektům, musí být dostatečně určité, porovnatelné a dělitelné, aby mohly vstoupit do sféry panství těchto subjektů.<sup>53</sup> Přidělením věci získává subjekt právní *titul* (na danou věc) a ta se tak stává jeho; může ji ovládat.<sup>54</sup> Jak ještě ukážu níže, tímto titulem může být i lidská přirozenost. Přidělování věcí je však obvykle záležitostí vlády a správy (tzn. politické moci, která by měla jednat rozumně); k jejich výměně potom dochází prostřednictvím smluv. Tím, že se určitá věc stává něčí, z ní činí zároveň *právo*, které danému subjektu náleží ve vztahu k ostatním. Může-li mít člověk určitou věc ve své moci, může se (potenciálně) stát, že se tato věc dostane do sféry moci někoho jiného. Druhý člověk může do mých věcí<sup>55</sup> zasáhnout, poškodit je, ba přivlastnit si je. Úkolem spravedlnosti je proto určit subjekt, jemuž daná věc náleží (má na ni právo), jakož i subjekt, který má povinnost ji vrátit, dát či respektovat.<sup>56</sup>

Jak jsem již naznačil, v perspektivě klasického právního realismu, některé věci mohou být člověku přiděleny již na základě přirozenosti; základem toho, proč jsou jí dlužny, je *lidská přirozenost*.<sup>57</sup> U jiných věcí je to zase smlouva anebo pozitivní zákony. Jak přirozený zákon,<sup>58</sup> tak pozitivní zákon<sup>59</sup> mohou lidem přiznávat určité podíly, které jim náleží jako jejich práva ve vztazích (spravedlnosti) s ostatními subjekty. Zákony tak vytváří práva. V případě přirozených práv je nezbytné reflektovat (nepřísahá, nicméně lidem daný) přirozený řád věcí, který směřuje k harmonickému uspořádání sociálních vztahů. Tento lidmi nevytvořený, ovšem poznatelný řád přirozené normativity lidského života naznačuje, že některé věci (dobra anebo podíly) náleží lidem již na základě jejich přirozenosti, která je právním titulem, v němž má dané právo svůj původ, zdroj či příčinu. Samotné *bytí člověka* (tj. především to, že je osobou)<sup>60</sup> určuje, že určité věci (např. život, fyzická integrita, svoboda či dobrá pověst) by měly náležet danému člověku.<sup>61</sup> Skutečnost, že je člověk osobou (nadanou vlastní důstojností),<sup>62</sup> podle Hervady znamená, že je pánem nad

<sup>53</sup> HERVADA, Javier. *Qu'est-ce que le droit*, s. 25–28; POPOVIĆ, Petar. *Natural Law and Thomistic Juridical Realism*, s. 158–159.

<sup>54</sup> HERVADA, Javier. *Introduction critique au droit naturel*, s. 25–27 a 43–45; POPOVIĆ, Petar. *Natural Law and Thomistic Juridical Realism*, s. 159–160.

<sup>55</sup> I nehmotné statky jsou v tomto kontextu věci, neboť mají vždy určitý sociální výraz, jež je dané osobě vnější. Jsou její vnější (sociální) projekcí, a tak se dostávají do různých vztahů s ostatními lidmi. Viz HERVADA, Javier. *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, s. 224–225.

<sup>56</sup> HERVADA, Javier. *Introduction critique au droit naturel*, s. 30; POPOVIĆ, Petar. *Natural Law and Thomistic Juridical Realism*, s. 161.

<sup>57</sup> TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 57, a. 2.

<sup>58</sup> Je třeba zdůraznit, že přirozený zákon, jež vychází z řádu přirozených tendencí či inklinací směřujících k cílům, které jsou charakteristické pro lidské bytosti, je v tomto případě nahlížen nikoliv z jeho morálního, nýbrž právního aspektu. Přiděluje totiž věci konkrétním osobám (tj. týká se jejich práv) s ohledem na společné dobro. Tím, že každému přiznává to, co je jeho, zajišťuje konkrétní způsob účasti na společném dobru, které je tímto způsobem „komunikováno“ jednotlivcům. Lze říct, že právní oblast má své autonomní zdroje a neodvozuje se automaticky z oblasti morálky. Ta se týká především pravidel jednání, jejichž dodržování je nezbytné pro dosahování společného dobra, osobního naplnění a štěstí. Srov. HERVADA, Javier. *Introduction critique au droit naturel*, s. 133–134; POPOVIĆ, Petar. *Natural Law and Thomistic Juridical Realism*, s. 185–187; viz též CRUZ PRADOS, Alfredo. *Filosofía política*, Pamplona: EUNSA, 2016, s. 130–137.

<sup>59</sup> Oba dva typy zákonů mají i svou politickou funkci, neboť jejich cílem je směřovat lidi ke společnému dobru dané politické jednotky. HERVADA, Javier. *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, s. 312.

<sup>60</sup> HERVADA, Javier. *Temas de filosofía del derecho*, s. 165–168. K hlubšímu rozboru toho, co to znamená být osobou (tj. k interioritě, subjektivitě, schopnosti sebeurčení a vztahovosti osoby), srov. WILLIAMS, Thomas D. *Who Is My Neighbor? Personalism and the Foundations of Human Rights*. Washington: The CUA Press, 2005, 133–143.

<sup>61</sup> HERVADA, Javier. *Introduction critique au droit naturel*, s. 76–77.

<sup>62</sup> Více k tomuto pojmu a sporům, které se o něj vedou, viz BAROŠ, Jiří. *Human Dignity between Competing Moral Traditions*. *Ratio Publica*. 2023, Vol. 3, No. 1, s. 22–42.

svým bytím a nenáleží druhému.<sup>63</sup> Všechna dobra, která jsou tomuto bytí (osobou) vlastní, jí proto musí patřit (musí být její), tj. druzí do nich nemohou zasahovat a přivlastňovat si je násilím anebo silou. Mají povinnosti je respektovat a v případě, že způsobí neoprávněnou újmu, mají povinnost tuto skutečnost napravit.<sup>64</sup> Poněvadž zasáhli do něčeho, co není jejich, do toho, co se nemělo dostat do jejich sféry moci. Např. dobro lidského života, jež umožňuje člověku sledovat různé další cíle, a tak dosáhnout naplnění, vyžaduje respekt ze strany druhých.<sup>65</sup> Jelikož zde existuje možnost jejich zásahů, stává se život předmětem vztahů spravedlnosti. V nich vznikají závazky vůči nositeli práva na život. Toto specifické právní dobro (lidský život) je tak třeba chránit jako přirozené právo.

Přirozená práva mají svůj původ v dobrech, která jsou vlastní člověku jakožto osobě.<sup>66</sup> Člověk má proto právo na vše, co ho jako osobu konstituuje. Tyto věci je možno považovat za jeho (tj. ne někoho jiného), a tak jsou optikou ctnosti spravedlnosti jeho právy, která mu náleží, a není možné do nich zasahovat. Jelikož má bytí člověka *historickou* povahu – dosahuje svých cílů v dějinách –, měl by mít právo na to, aby v nich mohl realizovat tyto cíle. Mnohá práva tak vycházejí z lidské přirozenosti, ale vždy se vztahují i k partikulárním historickým okolnostem (např. právo na legitimní obranu). K realizaci svých cílů navíc člověk potřebuje různé věci, jež nachází ve světě kolem sebe, a proto si je může přivlastňovat (na základě své práce). Tyto věci se dostávají do sféry jeho moci. Ač jde v těchto případech též o přirozená práva, v konkrétních případech vyžadují pozitivní tituly. Až ony (např. smlouva či závěť) totiž jednotlivým osobám vymezují přesně vymezená práva.<sup>67</sup> Skupina přirozených práv je tak vnitřně diferencovaná. Ač by šlo v tomto výkladu pokračovat dál, z důvodu rozsahu tohoto textu tu šířeji rekonstruuji pro ilustraci jen jedno z těchto přirozených práv, a to právo na náboženskou svobodu.

Jak uvádí chorvatský právní teoretik Petar Popović, jehož výkladem se v tomto odstavci budu inspirovat,<sup>68</sup> u kořene *náboženské svobody* stojí souhlas člověka s pravdami určitého náboženství. Člověk se věřícím stává při hledání teoretické a praktické pravdy o lidském životě. Může přitom dojít k přesvědčení, že existuje Bůh, v němž nachází smysl své existence. Toto přesvědčení má potom rozhodující vliv na způsob jeho života. Na čisté morální úrovni je přijetí určitého náboženství výrazem hledání pravdy, která by umožnila naplnit život člověka. Zároveň jde o akt, v němž se ukazuje a realizuje schopnost sebeurčení, tj. jde o akt, který vychází přímo z jeho osoby. Tímto aktem přijímá určitou transcendentní pravdu, jež pak ovlivňuje to, jak bude dále se svou svobodou nakládat. Předmětem práva se tento akt stává právě na základě toho, že tento původně vnitřní akt má celou řadu vnějších výrazů, jež z přijetí víry vyplývají. Do nich mohou zasahovat druzí lidé, a to dokonce násilným způsobem. Lze tak specifikovat, co by mělo být toliko mojí věcí, již by druzí

<sup>63</sup> Šlo by i říct, že člověk žije pro své vlastní dobro jako pro svůj poslední cíl. Neexistuje pro dobro někoho jiného, pro cizí dobro, na němž se nemůže podílet. Člověk nicméně může být užitečný druhým lidem a spolupracovat s nimi při sledování společného dobra, jež vzniká účastí na určitém společném projektu. Společné dobro je jeho dobrem, a proto se respektuje skutečnost, že lidé jsou tu pro své dobro jako svůj poslední cíl. BERQUIST, Richard. *From Human Dignity to Natural Law*. Washington: The CUA Press, 2019, s. 14.

<sup>64</sup> Viz HERVADA, Javier. *Introduction critique au droit naturel*, s. 76–77.

<sup>65</sup> POPOVIĆ, Petar. *Natural Law and Thomistic Juridical Realism*, s. 215.

<sup>66</sup> Zde sleduji HERVADA, Javier. *Introduction critique au droit naturel*, s. 57–58. Viz též HERVADA, Javier. *Temas de filosofía del derecho*, s. 171–176.

<sup>67</sup> HERVADA, Javier. *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, s. 232.

<sup>68</sup> POPOVIĆ, Petar. *Natural Law and Thomistic Juridical Realism*, s. 250–260. Viz i WHITE, Thomas J. The Right to Religious Freedom: Thomistic Principles of Nature and Grace. *Nova et Vetera*. 2015, Vol. 13, No. 4, s. 1149–1184.

neměli narušovat. Už jen proto, že nemohou nahradit můj souhlas ve věcech víry, protože ten je vždy jen mou osobní záležitostí. Na druhou stranu je třeba zdůraznit, že hledání pravdy o lidském životě se nikdy neděje ve vzduchoprázdnu. Přijetím víry se člověk stává členem určitého náboženského společenství, jehož učení přijímá. Toto společenství má též svá práva, a to např. právo zajistit si integritu své nauky. Má právo si nárokovat, aby člověk, chce-li být jeho členem, souhlasil s touto naukou. Na tomto místě je třeba konečně zmínit i to, jaká je v tomto kontextu role (či jurisdikce) státu, který má na starosti společné dobro určité politické jednotky, v jejímž rámci působí nejrůznější náboženství a církve. Do práva člověka přijmout určité náboženství ani do práva náboženského společenství chránit integritu své nauky by stát neměl zasahovat, pokud nositelé těchto práv nepřekračují hranice svého práva a nepoškozují dobra, která nenáleží jim, nýbrž ostatním. Potom ctnost spravedlnosti vyžaduje, aby stát – jakožto kompetentní autorita – jednal, protože dochází k porušování práv.

### **Primát spravedlnosti aneb Několik slov závěrem**

Tento článek má svůj původ v polemice s pragmatickým utilitarismem Martina Haply, v níž cílím na samotné konceptuální základy tohoto přístupu a nabourávám víru, že lze na jejich základech postavit teorii normativní etiky. Utilitarismus nemůže uspět ani jako explanační projekt naší morální praxe. Jsem si vědom toho, že je běžné pokoušet se vysvětlit jeden jev z hlediska jednodušších a základnějších fenoménů, jež by měly stát v jeho pozadí.<sup>69</sup> Utilitaristický projekt však zůstává nevhodně redukcionistický, když se rozhoduje vysvětlovat dobro jen v termínech potěšení a bolesti. Arbitrárně se v něm povyšuje maximalizace jednoho dobra na úkor ostatních (nehedonistických) dober, když se nakonec všechno hodnotí prizmatem souladu s principem užitku. Hodnoty typu spravedlnosti, férovosti či lásky lze však stěží redukovat na užitek, a proto je pochybné, že by měl mít nad nimi primát. Utilitaristé se pokouší tuto redukci interpretovat naopak jako výhodu utilitarismu, protože je tímto způsobem minimalizována normativní ideologie ve prospěch práce s empirickými fakty. Ovšem příklady, jež uvádějí, nijak nesvědčí ve prospěch utilitarismu, neboť jeho představitelé neukazují, že v těchto případech jsou pro nás rozhodující hedonistické dobré (či špatné) důsledky. Jestliže by nám o ně opravdu šlo, dostáváme se jako v minulém příspěvku k polemice o konsekvencialismu. Neplatí, že by tento přístup dosahoval stejných výsledků s menšími předpoklady, tj. že by jeho redukcionismus byl ospravedlněn čistě metodologickým způsobem jako jednodušší, a proto vhodnější prostředek k dosažení stejných cílů. Naopak máme dobré důvody pochybovat o přístupu, který od nás vyžaduje principiální přezkoumatelnost všech typů jednání, tj. i paradigmatických norem spravedlnosti (jako je zákaz vraždy). Jejich pravdivostí jsme si totiž daleko jistější než mnohem kontroverznějším principem užitku.

Ctnost spravedlnosti lze považovat za klíčový pojem propojující obě části článku. Jak upozornila Anscombová, při posuzování morálnosti jednání by nás nemělo zajímat, zda dané jednání maximalizuje užitek, nýbrž zda je v souladu s požadavky morálních ctností,

<sup>69</sup> Jak upozorňuje americký filozof Elliott Sober, argumentace operující úsporností určité teorie nefungují stejně ve filozofii a vědě. Nicméně problém, že určitá teorie je přílišně zjednodušující, zatímco komplexnější teorie lépe odpovídá vstupním datům, je nejen vlastní vědě, ale analogicky zasahuje i filozofii. Viz SOBER, Elliott. *Ockham's Razors*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, s. 286–290.

především spravedlnosti. Ctnostný člověk se vždy musí ptát, zda je jeho jednání ne/spravedlivé.<sup>70</sup> Protože by měl při svém jednání brát ohled na druhé. Spravedlnost nemá ovšem jen morální rozměr, ale i právní, který se týká – jak upozorňují představitelé *klasického právního realismu* – rozdělení věcí mezi jednotlivci. Tyto věci vstupují do vztahů spravedlnosti, jejímž cílem je zajistit, aby skutečnost, že určitá věc náleží jisté osobě, byla naplnována a respektována. V souladu s touto ctností je třeba dávat lidem to, co jim náleží.<sup>71</sup> Tím, že určitá věc byla přidělena určitému subjektu, získal k ní právo, do něhož ostatní lidé nesmí zasahovat. Úkolem spravedlnosti je tak vymezit práva a povinnosti daných subjektů. Některé věci mohou být člověku přiděleny už na základě jeho přirozenosti; existuje řád přirozené normativity lidského života, v jehož základu je skutečnost, že člověk je osobou, tj. pánem nad svým bytím, a proto by určité věci měly náležet jemu a druzí lidé by si je neměli přivlastňovat. Pokud by zasáhli do něčeho, co by nemělo být v jejich sféře moci, měli by to napravit. Kvůli možnosti existence těchto zásahů se vztahy mezi lidmi stávají předmětem spravedlnosti, která vyžaduje určitá dobra chránit jako přirozená práva.<sup>72</sup> Tato práva existují jako součást určité sociální (tj. meziosobní) praxe (spravedlnosti), jejímž cílem je dosahování společného dobra a zajištění všech dober, jež jsou v daném kontextu ve hře.

Na klasickém právním realismu je podle mého názoru zvláště cenné to, že do hry znovu vrací takové pojmy jako lidská dobra, ctnosti, závazky či povinnosti,<sup>73</sup> neboť takto může naše uvažování o právech odpovídat integritě oblasti práva. Zvláště o lidských právech se totiž mnohdy uvažuje zjednodušeně, když není brán zřetel na to, že se práva vždy sestávají ze tří prvků: v jejich případě jde bez výjimky o vztah mezi držitelem práva, povinnou osobou a věcí (dobrem), jíž se právní vztah týká (tj. např. určitého jednání).<sup>74</sup> Ač jsem v tomto textu nabídl rekonstrukci klasického právního realismu, jsem si vědom, že normativní obhajoba by vyžadovala hlubší diskuzi s alternativními přístupy. Snad budu mít prostor ji v budoucnu více rozpracovat.

<sup>70</sup> ANSCOMBE, Gertrude E. M. *Modern Moral Philosophy*. In: *Ethics, Religion and Politics*. Oxford: Basil Blackwell, 1981, s. 39–40. Anscombová připouští, že za určitých okolností nám zhodnocení očekávaných konsekvencí pomůže určit, co je spravedlivé. Ale jsou tu činy (např. odsouzení člověka, o němž víme, že daný zločin nespáchal), u nichž nám žádné okolnosti či očekávané konsekvence nemohou změnit skutečnost, že jde o nespravedlivé skutky.

<sup>71</sup> Je příznačné, že spravedlnost hrála také zásadní roli v pohledu na právo bývalého ústavního soudce Vladimíra Čermáka. Účelem práva podle něj bylo nalézání spravedlnosti. Viz FIALA, Petr – MIKŠ, František. *Rozhovory s Vladimírem Čermákem. O filosofii, politice a právu*. Brno: CDK, 2000, s. 109. K nejaktuálnějšímu hodnocení Čermákovy filozofie srov. BAROŠ, Jiří. *People are born to struggle: Vladimír Čermák's vision of democracy*. *Studies in East European Thought*. 2024, Vol. 76, No. 2, s. 157–175.

<sup>72</sup> Byť se Anscombová užívání pojmu přirozených práv brání, mohla by tento pojem tak, jak ho používají klasičtí právní realisté, přijmout. Označoval by totiž práva, která mají úzkou spojitost s dobrou, jež jsou nutná pro rozkvět člověka (tj. k realizaci osoby). Viz k tomu NIESWANDT, Katharina. *Life and Other Basic Rights in Anscombe*. In: TEICHMANN, Roger (ed.). *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*. Oxford: Oxford University Press, 2022, s. 316.

<sup>73</sup> BIGGAR, Nigel. *What's Wrong with Rights*, s. 165.

<sup>74</sup> Simplifikace spočívá v tom, že všem těmto prvkům není věnována odpovídající pozornost. Práva potom nejsou něčím, co je schopno řídit lidské jednání. Práva jsou navíc mnohdy konstruována příliš široce (každý má právo dělat cokoliv, tj. pokrývají i různé kontroverzní skutky), což vede ke kolizi práv mezi sebou a jejich kolizi s veřejným zájmem. Ač v těchto kolizích práva nemusí převážet, zajímavé je už to, jak jsou konstruována, tj. jako práva, která nejsou zapuštěna ve vztazích mezi osobami, ale jde o „práva egoistického člověka“, „jednotlivce, jenž se stahuje sám do sebe“, „odděleného od společenství“, jak kdysi prohlásil Karl Marx. Klasický právní realismus nabízí korekci těchto jednostranných přístupů k právům. Srov. WEBBER, Grégoire. *Rights and Persons*. In: *Legislated Rights. Securing Human Rights through Legislation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, s. 27–54; WEBBER, Grégoire. *Human Goods and Human Rights Law: Two Modes of Derivation from Natural Law*. In: ANGIER, Tom – BENSON, Iain T. – RETTER, Mark D. (eds.). *The Cambridge Handbook of Natural Law and Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023, s. 324–337.