

především, i „individuální“ antidiskriminační právo může sehrát důležitou komunikační (*expressive*), vzdělávací a popularizační úlohu. Žalobkyním přináší přinejmenším zadosťučnění spočívající v tom, že bezpráví, které na nich bylo spácháno, bude pojmenováno a odsouzeno. V rámci soudního procesu lze také odhalit, za jakých konkrétních okolností k diskriminaci dochází a z čeho pramení, např. z nevědomých genderových předpokladů v případě přímé diskriminace nebo z obecného androcentrismu, který se často projevuje cestou nepřímé diskriminace. Řízení

před soudem může dále poskytnout fórum, na němž budou rozebrány škodlivé následky diskriminace, ať už půjde o materiální škodu, spočívající v omezení životních možností (nepřijetím do zaměstnání, nízkým příjmem, absencí kariérního postupu), nebo nemateriální újmu, spočívající v ponížení, které pramení z faktu, že člověk není posuzován ve své individualitě a plné komplexitě, ale primárně podle svého pohlaví. Zejména v postsocialistických zemích tak má antidiskriminační právo před sebou velké epistemologické a morální poslání.

Krise hodnot a soudobé právo

FILIP HORÁK*

The Crisis of Values and Contemporary Law

Summary: *The aim of this article is to discuss the deepening crisis of axiological core of western civilization's legal system. First, this problem is examined through three stories analyzing the evolution of western thought. Second, a specific analysis of the development of thinking about the most important values creating the basis for western legal systems, specifically dignity, justice, liberty and equality, is conducted. The goal here is to highlight the fact, that these values have become empty shells fillable with any content, which makes them an unsuitable basis for law. Finally, the article points out, that attempts to axiomatize these values are not a solution but rather an enlargement of the problem. As an alternative, the new approach towards values based on their empirical functional analysis combined with the philosophical teleological approach is introduced.*

Keywords: *crisis of values, axiology, functional analysis, empty shells*

Tento článek se pokouší poukázat na poměrně komplexní axiologický problém stojící v samotném centru našeho politického, morálního a právního myšlení a uvádějící toto myšlení do stále hlubší krize, jež se pak odráží v reálném fungování lidské společnosti a jejích normativních systémů. Cílem článku je vyprávět příběh vývoje filozofického myšlení o člověku a společnosti a analyzovat axiologické změny, kterými si toto myšlení zejména v posledním století prošlo, a jejich vliv především na fungování právního systému.

Počátek příběhu můžeme situovat do antického světa, kde proběhl známý filozofický obrat, jenž snesl objekt myšlení z nebeských výšin dolů do lidského světa. K původně

jediné filozofické disciplíně, zvané dnes ontologie či metafyzika, tak postupně přibývaly další, jež stále více souvisely s člověkem. Gnozeologie neboli noetika již potřebovala člověka jako subjekt, který poznává svět kolem sebe. Logika je ve svém nejjednodušším smyslu nástroj, který člověk při svém myšlení používá. Konečně etika a politická či právní filozofie jsou systémy myšlení, jejichž samotným objektem jsou lidské záležitosti.

Tento filozofický posun k člověku je na jednu stranu možné hodnotit velmi pozitivně, neboť učinil samotné filozofické myšlení užitečným. Jeho výsledky je možné využívat v reálném světě. Na stranu druhou však kontakt s člověkem filozofické myšlení

* Autor působí jako interní doktorand na katedře ústavního práva PF UK. E-mail: horakfil@prf.cuni.cz. ResearcherID: E-9069-2019. Tento článek byl finančně podpořen SVV projektem č. 260363 s názvem „Aktuální problémy ústavního práva“.

svazuje a limituje. Filozofie, která má potenciál ovlivnit realitu, může být velkým přínosem, ale také zásadním nebezpečím. Výsledky subjektivních spekulací jednotlivce mohou ovlivňovat lidské životy. Filozofie opouští bezpečné zálivy deskripce a analýzy a vydává se do rozbouřených vod normativity a axiologie. Filozofické myšlení může být aplikováno, ale také překrucováno, zneužíváno a v posledku rovněž společností hodnoceno a přijímáno či odmítáno. Zabýval-li by se Sókrates výlučně abstraktním jsoucнем, ignoruje záležitosti člověka, jeho názory by pravděpodobně nikoho nedokázaly pobouřit natolik, aby jej to v posledku stálo život.¹

Zaměření filozofie na člověka tak má dva závažné důsledky. Tím prvním je obrovská moc, jež se pojí se stejně obrovskou odpovědností filozofa. Leo Strauss právě v reakci na tento důsledek postuluje dichotomii mezi exoterickým a ezoterickým učením, která podle něj protkává celé dějiny „lidské“ filozofie.² Druhým důsledkem, jež si klade ambici vyzdvihnout a prozkoumat tento článek, je krize hodnot. V bodě, kde se sráží normativita s realitou, Kantův inteligibilní svět se světem smyslovým,³ myšlenka se svou interpretací a aplikací, Straussova ezoterie s exotérií,⁴ Arendtové minulost s budoucností,⁵ myšlení o politice, morálce a právu s politikou, morálkou a právem samotnými, v bodě, kde se generují veškeré naše hodnoty, v samotném axiologickém jádru naší civilizace vzniká nekonečný chaos, jehož výslednicí je památná věta, že to jediné, co skutečně víme, je, že vůbec nic nevíme.

Právě dva výše zmíněné autory, Lea Straussa a Hannah Arendtovou, společně s Carlem Schmittem v tomto článku využívám jako průvodce tímto problémem, neboť všichni, byť každý trochu jiným způsobem, sdílejí a interpretují povzdech nad tímto vývojem. Představíme-li si filozofii o člověku jako proces hledání hodnot, které pak vytvářejí základ našeho práva, a přijmeme-li (prozatím)

jako axiom existenci zmíněné krize, je namíště se zeptat, jak vůbec můžeme rozumně ukotvit naši morálku, politiku a právo, pokud jejich samotné jádro je spíše chaosem než systémem. Jak můžeme naplňovat ideály svobody, rovnosti, spravedlnosti či důstojnosti, pokud nevíme, co znamenají? Věděli jsme to vůbec někdy? A pokud ano, jak došlo k tomu, že jsme to vědět přestali? Jak je možné, že se jednotlivé hodnoty staly natolik amorfními a bezobsažnými, že mohou znamenat všechny totéž, anebo dokonce vůbec nic? A co se stalo s filozofií, že není schopna vyřešit tyto problémy, ba naopak že je sama způsobuje? Právě na tyto otázky, jež stojí v samotném jádru práva, politiky a morálky, se pokusí nabídnout odpovědi tento článek.

V první části článek vypráví tři nikoli nepodobné reflexe vývoje na poli myšlení o lidských záležitostech, na základě nichž ve druhé části vymezuje jádro zkoumaného problému, spočívající v relativitě a bezobsažnosti současného axiologického systému. Třetí část pak krátce vysvětluje, proč současné snahy o axiomatizaci některých hodnot, jež lze chápat jako reakci na zmíněný problém, nejsou vhodným řešením. Konečně čtvrtá část nabízí jiný přístup k současnému problému v podobě funkcionálního a teleologického přístupu k hodnotám.

Tři příběhy

Vývoj myšlení o lidských záležitostech lze nahlížet mnohými úhly pohledu. V této kapitole bude pojednáno o třech z nich, které považuji za stěžejní. Hannah Arendtová, Leo Strauss i Carl Schmitt vyprávějí své dialektické⁶ příběhy o vývoji našeho myšlení s neuvěřitelnou jemností a všímají si detailů, které mnohými zůstávají nepostřehnuty. Jejich přístupy jsou často odlišné, nicméně lze tvrdit, že se jedná o tři různá vysvětlení téhož problému, akcentovaného i tímto článkem.

¹ K tomu srov. PLATÓN. *Euthyfrón; Obrana Sókrata; Kritón*. Praha 2000.

² STRAUSS, L. *Persecution and the art of writing*. Chicago 1952, str. 22–37.

³ KANT, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha 2014, část III.

⁴ STRAUSS, C. d., str. 22–37.

⁵ ARENDT, H. *Mezi minulostí a budoucností: osm cvičení v politickém myšlení*. Brno 2002, str. 13–18.

⁶ Dialektiku najdeme u všech tří autorů na mnoha místech. Leo Strauss chápe dialekticky např. samotnou politickou filozofii, kdy mínění o dobru (teze), musí být nejprve zpochybněno (antiteze), aby se postupně vyvinulo ve vědění o dobru (syntéza). Viz STRAUSS, L. Co je politická filozofie? In: Strauss, L. *Eseje o politické filosofii*, Praha 1995, str. 11. I Straussovy tři viny modernity lze chápat jako tezi, antitezi a syntézu (STRAUSS, L. *The Three Waves of Modernity*. In: Strauss, L. *An introduction to political philosophy: ten essays*, Detroit 1989, str. 81–98; STRAUSS, *Co je politická filozofie*, str. 36–49). Stejně tak Schmittova neutralizace a depolitizace je syntézou dříve soupeřící teze a antiteze v rámci dané dějinné epochy (SCHMITT, C. *Epocha neutralizace a depolitizace*. In: Schmitt, C. *Pojem politična: text z r. 1932 s předmluvou a se třemi korolárii*, Praha 2013, str. 79–92). Konečně Hannah Arendtová vymezuje tradiční epochu politické filozofie dichotomií světa smyslového (teze) a světa inteligibilního (antiteze), kterou přemostuje filozof, harmonizující chaotickou smyslovou lidskou realitu právě prostřednictvím prostředků získaných ze světa idejí. Syntézou těchto světů, provázenou zánikem filozofa a jeho funkcí, dochází ke konci této dichotomické, tradiční epochy (ARENDT, C. d., str. 19–20; 36–40). Zároveň dochází k narušení lineárního kontinua času v inteligibilním světě. Trhlina, která takto vzniká, rozděluje čas vedví, aby i na této úrovni vytvořila další dichotomii mezi minulostí a budoucností, v níž je člověk coby nejčastější návštěvník inteligibilního světa uvězněn. Syntézou minulosti a budoucnosti (tj. výslednicí těchto protichůdných sil) by mělo být myšlení, které je však neustále zatlačováno silou protichůdných proudů minulosti a budoucnosti (tamtéž, str. 13–16). Trhlina v čase, která byla doposud přemostována právě tradicí (tj. tradičním způsobem myšlení), se s nástupem modernity a koncem této epochy začíná drodit, což vede nejen filozofii, ale i společnost jako takovou ke krizi (tamtéž, str. 17).

Cílem všech tří příběhů je snaha vymezit epochu lidského myšlení, jež spěje, ba již dospěla ke svému konci. Přestože se jednotliví autoři liší jak v popisu příčin, tak v určení okamžiku, kdy k tomuto konci dochází, shodně trvají na tom, že se filozofie i společnost již delší dobu nacházely ve stále se prohlubující krizi, jejíž vyvrcholení nastalo v průběhu 20. století. Tato krize zároveň podle všech tří autorů úzce souvisí s modernizací či modernitou, resp. s nějakými jejich inherentními projevy.

Carl Schmitt začíná svůj příběh v 16. století, kde se podle něj hlavní politický souboj odehrával na poli náboženství, a postupně popisuje, jak se v průběhu staletí arény politiky proměňují a předchozí, doposud bytostně politická témata se depolitizují či neutralizují. Tento dialektický proces končí prozatím ve století dvacátém, kdy se do centra pozornosti dostává věda a technika, autonomizující se z područí ekonomiky, jíž sloužily v 19. století.⁷ Věda a technika jsou interpretovány jako bytostně apolitické či ahodnotové a na první pohled vypadají jako úspěšné dokončení procesu depolitizace, což je způsobeno auru objektivit, jíž se tyto disciplíny opředly.

Schmitt však podotýká, že snaha o neutralitu v případě vědy a techniky je jen bojem s větrnými mlýny. Technika je, stejně jako všechna témata předešlých epoch, arénou politického zápolení, neboť environmentalisté a další postmateriální proudy do určité míry zpochybňují konsenzus na objektivní správnosti a žádoucnosti technického pokroku, čímž vědu a techniku politizují. Neutralita vědy a techniky je navíc neutralitou specifickou, neboť přestože jsou vědecké poznatky a technika samy o sobě neutrální, mohou se stát nástrojem pro dosahování rozmanitých politických zájmů, a právě pro tuto instrumentální podstatu nemohou skutečné neutrality nikdy dosáhnout. Technika je kulturně, morálně, politicky, právně a nábožensky indiferentní. Nedokáže tyto sféry ovlivnit tím, že by jim vnukla objektivitu či neutralitu. Naopak může být jimi využita, což její objektivitu a neutralitu značně ohrožuje, ba znemožňuje. Věda a technika jsou tak především bezduché, skrze ně dospěla duchovní neutralita k duchovní nicotě.⁸

Hannah Arendtová vypráví příběh tradičního paradigmatu, jež začalo Platónem, když

se vytvořila dichotomie mezi světem smyslovým a světem idejí a ze smyslového světa vzešel filozof, aby se dotkl světa idejí a tlumočil ostatním jeho moudrost, a které skončilo v průběhu 19. století, když Marx tyto světy opět propojil a tím zničil tradiční a zároveň unikátní postavení filozofů. Marxův filozof se odvrací od filozofie, aby ji uskutečnil ve smyslovém světě, v politice.⁹ Proces likvidace tradičního paradigmatu však není dílem jednoho autora. Začal již dávno před Marxovým narozením a skončil až několik dekád po jeho smrti. Tradiční filozofické paradigma končí, protože již přestává odpovídat realitě smyslového světa, kterou nově nelze pochopit, vysvětlit ani formovat prostřednictvím tradičních pojmů a konceptů.¹⁰

I Arendtová dochází k závěru, že s tímto procesem má leccos společného moderní ahodnotová a skeptická věda. Přírodní vědy vnesly do tradičního paradigmatu cizorodé prvky, především skepticismus, snahu o objektivitu a neutralitu a představu, že vědění se získává nikoli kontemplací, nýbrž prostřednictvím výzkumné činnosti. Tyto nové prvky poté metastázovaly do myšlení o člověku a společnosti, což mělo jeden zajímavý důsledek. Jak píše Arendtová: „Zrození sociálních věd bychom tak mohli datovat do okamžiku, kdy byly všechny věci, ‚ideje‘ právě tak jako materiální předměty, ztotožněny s hodnotami, takže všechno začalo svou existenci odvozovat ze společnosti a vztahovat se k ní, bonum a malum úplně stejně jako hmotné předměty.“¹¹ Ruku v ruce s procesem zvědečtění tak podle Arendtové dochází k transformaci všech různorodých entit na hodnoty. To, čemu se dříve říkalo ideje, bylo na hodnoty poníženo. Ostatní věci pak naopak svým vnímáním jakožto hodnoty získaly status vyšší.

Co se však stane ve chvíli, kdy absolutní a nedosažitelnou ideu, vyjadřující samotnou podstatu sebe sama, srazíme ze světa idejí do světa lidského a nazveme ji hodnotou? Způsobíme její relativizaci. Ztratí svůj smysl jako nedosažitelný ideál a získá své místo na polici vedle ostatních takto sražených idejí, stejně jako obyčejných hmotných předmětů nebo lidských žádostí, tužeb a preferencí. Systém (či hierarchie) idejí tak byl nahrazen relativistickým chaosem hodnot.¹² V tomto kontextu se snahy Kierkegaarda, Nietzscheho či Marxe

⁷ SCHMITT, c. d., str. 79–85.

⁸ Tamtéž, str. 88–92.

⁹ ARENDT, c. d., str. 19–20.

¹⁰ Tamtéž, str. 26–29.

¹¹ Tamtéž, str. 34.

¹² Tamtéž, str. 34–35.

převrátit tradiční hierarchii jeví spíše jako projev tohoto relativistického vývoje, popř. jako reakce na něj, než jako jeho příčina.¹³

Důsledky tohoto procesu můžeme najít i v praxi. Tento chaos totalitární hnutí prostřednictvím teroru a ideologie přetvořila v novou formu vlády a nadvlády, nepopsatelnou, nepochopitelnou pomocí tradičních konceptů, jejíž zločiny není možné soudit ani trestat pomocí tradičních morálních a právních měřítek. Svět smyslový a svět myšlení se definitivně rozloučily.¹⁴

Svůj příběh konečně vypráví i Leo Strauss, který identifikuje ve vývoji myšlení o lidských záležitostech dva vzájemně související procesy. První nazývá postupným rozvojem pozitivismu a historicismu, kdežto ten druhý lze označit jako postupné snižování laťky politické filozofie.

Jádrem myšlenky pozitivismu je sleva z nároků, nebo, chcete-li, gnozeologická sebevražda. Dle pozitivistů není potřeba zkoumat podstatu problému a hledat absolutní poznání (tj. odpovědi na otázky „proč?“). Bohatě postačí postupné generování odpovědí na otázky relativní (tj. „jak?“). Vrchol a zároveň konec vývoje pozitivismu pak dle Strausse přichází již v roce 1890 v postulování základního rozdílu mezi fakty a hodnotami.¹⁵ Věda je od té doby kompetentní pouze k faktickým soudům a musí být ze své podstaty ahodnotová, což lze považovat za nejen nežádoucí,¹⁶ ale také nemožné.¹⁷ Ahodnotovost vědy navíc posiluje arogantní přesvědčení, že jakékoli předvědecké poznání je spíše mýtem a folklórem než relevantní informací. To vede podle Strausse k tomu, že „sociální vědy pak provádějí všechny možné sterilní výzkumy a komplikované blbosti. Věci, jež každé desetileté dítě s normální inteligencí ví, jsou považovány za potřebné vědeckého důkazu, aby se staly přijatelnými jakožto fakta“.¹⁸ Zároveň však věda v důsledku ahodnotovosti nekriticky akceptuje názory a mínění o fundamentálních a kontextuálních otázkách ve formě axiomů, což vede buď k naprosto

nepodstatným, nebo k nebezpečně deformovaným výsledkům.¹⁹

Strauss navazuje tím, že pozitivismus se vždy nutně proměňuje v historicismus. Jelikož již nejsme schopni abstraktně nic zkoumat ani tvrdit, nezbyvá nám než se uchýlit k prosté deskripci konkrétních událostí v konkrétní době na konkrétním místě. Pokud se pokusíme nějakou případovou studii zobecnit, vyvoláme smršť kritiky opírající se o jiné případové studie, dokazující, že naše zobecnění někde jinde neplatí. Nakonec tedy nezbyvá než všechny fenomény vysvětlovat skrze náhodné historické a geografické podmínky. Dle historicismu tudíž nelze generovat obecná tvrzení či teorie, ani vytvářet určité evolucionistické teze a konečně ani vynášet hodnotové soudy. Historicismus je tudíž ve své indiferentnosti vůči dobru, dobrému životu a dobré společnosti pravým opakem filozofie, která dobro akcentuje především.²⁰

Pokud společně se Straussem definujeme politickou filozofii jako neustálé a usilovné hledání dobra ve věcech lidských, jež můžeme vymezit jako systém či hierarchii idejí, jež mají člověka a společnost charakterizovat, vysvětlovat a usměrňovat,²¹ dostáváme se k druhému výše zmíněnému procesu postupného snižování laťky politické filozofie. Strauss staví do kontrastu klasickou politickou filozofii, kterou rozumí myšlení antických autorů,²² a moderní politickou filozofii, kterou rozděluje do tří na sebe navazujících vln, kdy reprezentanty první vlny jsou N. Machiavelli, T. Hobbes, J. Locke či Ch. L. de Montesquieu,²³ představiteli druhé vlny pak J. J. Rousseau či němečtí idealisté²⁴ a konečně zakladatelem třetí, dodnes existující vlny F. Nietzsche.²⁵

Centrálními pojmy klasické politické filozofie jsou idea dobra a *politeiá* (tj. dobrá či nejlepší společnost, resp. zřízení). Když se ptají klasikové, kterápak hodnota je pro dobrý život a dobré společenství nejdůležitější, tedy co především činí člověka a společnost dobrými, jejich odpovědí je ctnost. Ctnost je

¹³ ARENDT, C. D., str. 28.

¹⁴ Tamtéž, str. 27.

¹⁵ STRAUSS, *Co je politická filozofie*, str. 18.

¹⁶ A to zejména z toho důvodu, že ahodnotovost znemožňuje vyřknout jakékoli tvrzení, interpretaci či hodnocení a musí nutně skončit u pouhé nicneříkající deskripce (tamtéž, str. 18–19).

¹⁷ Nemožné proto, že hodnocení je vždy implicitně přítomno v jakékoli klasifikaci či typologii (např. na normalitu a deviaci, na legální a nelegální, na demokracii a autoritářství), která je neodmyslitelnou součástí deskripce, a také proto, že přinejmenším hodnotu pravdy vědec popřít nemůže. Navíc při samotném vymezení předmětu zkoumání jakékoli sociální vědy dochází k implicitnímu hodnocení, neboť žádný předmět nelze definovat bez zmínky o jeho funkci či účelu (tamtéž, str. 18–22).

¹⁸ Tamtéž, str. 22.

¹⁹ Tamtéž, str. 22–24.

²⁰ Tamtéž, str. 24–25.

²¹ Tamtéž, str. 11–13.

²² Tamtéž, str. 26–36.

²³ Tamtéž, str. 36–44; STRAUSS, *The Three Waves*, str. 84–89.

²⁴ STRAUSS, *Co je politická filozofie*, str. 44–48; STRAUSS, *The Three Waves*, str. 89–95.

²⁵ STRAUSS, *Co je politická filozofie*, str. 48–49; STRAUSS, *The Three Waves*, str. 96–98.

základním limitem chování jednotlivce a zřízení společnosti.²⁶

Vývoj moderní politické filozofie probíhá dle Strausse v duchu slevování z těchto klasických antických nároků a idejí. Ideální zřízení bylo nahrazeno zřízením realizovatelným a ideál ctnosti jakožto základ systému byl vystřídán realistickou analýzou přirozených charakteristik člověka a úvahou, jak využít tyto charakteristiky k dosažení žádoucích cílů.²⁷ Machiavelli proto staví svou teorii na sobecké touze po slávě,²⁸ Hobbes na strachu o vlastní život²⁹ a Locke na touze hromadit vlastnictví.³⁰

Druhá, idealistická či romantická vlna moderní politické filozofie vychází z pobouření nad morálním relativismem vlny první. Rousseau ve svém učení integruje idealistické prvky přirozené ctnosti člověka s realistickým prvkem přirozeného stavu. Zatímco antičtí autoři – stejně jako první vlna moderních politických filozofů – vytvářejí společnost proto, aby mravnost vůbec mohla vzniknout, Rousseau vidí ve společnosti prostředí, kde mravnost nevyhnutelně zaniká odcizením lidí od jejich idylické, ctnostné primitivní přirozenosti.³¹

Rousseau však dle Strausse nedokázal vyřešit napětí mezi blažeností v prosté primitivní mravní existenci člověka v přirozeném stavu a pudem sebezáchovy, který je touto blažeností vyvoláván a který pak vede ke vzniku společnosti, jež všechny tyto atributy nevyhnutelně ztrácí, aby je nahradila pouze totalitarismem demokraticky vytvořeného pozitivního práva.³² Němečtí idealisté se pak o překonání tohoto napětí pokusili prostřednictvím filozofie dějin, prezentující zářné zítřky ideální společnosti jako cosi nevyhnutelného bez ohledu na to, co společnost dělá a jestli ke svému zdokonalování vědomě směřuje. Strauss o tom velmi trefně pronáší, že „[f]alešné představy komunistů jsou již falešnými představami Hegela, a dokonce Kanta“.³³

Konečně potíže, do nichž zabředla druhá vlna moderní politické filozofie, vyvolaly, počínaje Nietzsche, vlnu třetí. Ten se nadále držel filozofie dějin, avšak nebyl již optimistický.

Vrátil se slovy Strausse „od Hegelovy harmonie k Rousseauově antimonii“³⁴ mezi autentickým individuem a moderním státem. Nietzscheho učení však nepřísluší každému. Je radikální výzvou pro velké jednotlivce (a nikoli pro masy) k chopení se své dějinné role a k vybudování kvalitního společenského řádu s vypětím všech sil a proti všem překážkám kladeným prostřednictvím morálky a společnosti resentmentu.³⁵ Ideálním zřízením je dle Nietzscheho planetární aristokracie jakožto opozitum globální beztrždní a bezstátní společnosti. Nietzsche je tedy bytostným odpůrcem masovosti, socialismu i komunismu, demokracie i nacionalismu.³⁶ Nedokázal však dle Strausse podat jasný, konstruktivní návrh, jak by mělo ideální zřízení vypadat, což společnosti nechalo „volbu mezi nezodpovědnou politickou lhostejností a nezodpovědnou politickou volbou“.³⁷

Proces snižování laťky od prosazování idejí dobra a ctnosti postupně přes vytváření systému, který bude spravedlivý, přestože lidé v něm ctnostní nejsou, a dále přes vizi, že ctnost a spravedlnost není potřeba vůbec pěstovat, protože se jedná buď o přirozenou vlastnost člověka, nebo o nutný důsledek na lidské vůli nezávislého dějinného vývoje, dospívá až do bodu, kdy v Nietzscheho politické filozofii ztrácí dobro veškerý význam a zůstává jen óda na vládu velkých a silných lidí nad slabými a neschopnými. Straussův příběh tedy lze interpretovat jako volání po resuscitaci dobra v moderní politické filozofii a jako povzdech nad vývojem, kterým se myšlení o člověku, jakož i společenská realita ubírá.

Prázdné skořápky

Co nám tři výše uvedené příběhy vyprávějí? Co je společným jmenovatelem depolitizace, neutralizace, pozitivismu, historicismu, postupného snižování laťky, relativizace idejí a jejich transformace v pouhé hodnoty, konce tradice a zpřetržení časového kontinua? Proč by nás to vůbec mělo zajímat?

²⁶ STRAUSS, *Co je politická filozofie*, str. 31–33.

²⁷ Tamtéž, str. 38–39; STRAUSS, *The Three Waves*, str. 86–87.

²⁸ STRAUSS, *Co je politická filozofie*, str. 38.

²⁹ Tamtéž, str. 43.

³⁰ Strauss k tomu dodává, že „Machiavelliho objev či výmysl potřeby nemorální či amorální náhrady morálky dosáhl vítězství v Lockově objevu či výmyslu, že onou náhradou je nenasytost po majetku“ (STRAUSS, *Co je politická filozofie*, str. 44).

³¹ Tamtéž, str. 45; STRAUSS, *The Three Waves*, str. 90.

³² STRAUSS, *Co je politická filozofie*, str. 46.

³³ Tamtéž, str. 48.

³⁴ Tamtéž.

³⁵ STRAUSS, *The Three Waves*, str. 97.

³⁶ STRAUSS, *Co je politická filozofie*, str. 48.

³⁷ Tamtéž.

Jedná se o různá pojmenování téhož. V jádru problému se vždy vyskytuje ztráta schopnosti reflektovat a usměrňovat společenskou realitu, což nevyhnutelně vytváří intelektuální vakuum, v němž jednotlivé ideje postupně ztrácejí svou podstatu, své jasné ohraničení, jakož i svůj doposud jednoznačný obsah ve snaze adaptovat se na neúprosně se modernizující společenské prostředí. Tento proces však vytvořil prostor pro všemožné převrácení systému a hierarchie hodnot, jakož i pro jejich dezinterpretaci a překrucování jejich obsahu, což se ve vší hrůznosti projevilo nejcitelněji prostřednictvím totalitarismu dvacátého století.

Systém tradičních západních idejí, či přesněji již hodnot, který se od antiky až do 19. století různě proměňoval a vyvíjel, avšak v každém okamžiku jej bylo možno považovat za poměrně jasné a jednoznačně vymezený a stabilní, prožil v průběhu 20. století svou klinickou smrt a musel být po druhé světové válce (zejm. lidská důstojnost, právní stát), popř. po rozpadu východního bloku (zejm. rovnost, svoboda, spravedlnost) resuscitován. To vede k neustálému přeskládávání hierarchie hodnot a dalšímu rozměňování jejich obsahu. Vhodně to popisuje opět Arendtová, když podotýká, že cílem, o němž bychom měli usilovat, je „objevení skutečných kořenů tradičních konceptů, aby tak z nich byl znovu získán jejich původní duch, který naneštěstí vymizel i z těch nejdůležitějších slov politického jazyka – jako je svoboda, spravedlnost, autorita, rozum, odpovědnost, ctnost, moc, sláva – a zůstavil je tak jako prázdné skořápky, jimiž se snažíme uzavírat téměř jakýkoli účet bez ohledu na jejich základní jevovou skutečnost“.³⁸ Obdobně Strauss poznamenává, že „krize modernity odhaluje svou podstatu ve faktu [...], že moderní člověk již neví, co chce – že již nevěří ve svou schopnost rozpoznat dobré od zlého, správné od špatného“.³⁹

Potřeba resuscitace hodnot vede ke dvěma protichůdným tendencím. První z nich je implicitní neutralizace práva. Morální a političtí filozofové začali v reakci na druhou

světovou válku a zkušenost s totalitarismem stále častěji prosazovat morální individualismus a neutralitu státu a práva.⁴⁰ Poválečné myšlení prezentuje demokracii co nejvíce očištěnou od původních ideálů občanské ctnosti, spravedlnosti či sounáležitosti, staženou zpět do svého procedurálního minima a obehnanou neprostupnými hradbami ústavního, právního a liberálního státu, dělby moci a systému brzd a protiváh ve snaze ochránit demokracii před společností a jednotlivce a společnost před demokracií, resp. tyranii většiny.⁴¹ Právo jakožto dominantní normativní systém moderní západní civilizace pak ve snaze vypořádat se s těmito problémy přijalo princip proporcionality, spočívající ve vzájemném poměrování hodnot, z nichž žádná nemůže *a priori* převážit, čímž samo deklaruje svou vlastní hodnotovou neutralitu a nezúčastněnost.⁴²

Druhou, do velké míry protichůdnou tendencí je stále explicitnější zaštitování se všemožnými hodnotami v rozmanitých interpretacích a významech. Přes výše uvedené neutralizační změny totiž nadále zůstáváme přinejmenším konceptuálně a jazykově v zajetí tradičního myšlení. Neustále mluvíme o svobodě, spravedlnosti, rovnosti či důstojnosti jakožto hodnotách prozařujících celým naším společenským a právním systémem, a to přesto, že jsme již dávno degradovali jejich podstatu coby idejí, jakož i vyprázdnili jakýkoli jejich obsah. Tvrdíme, že jsme demokracii i právo hodnotami naplnili, což, jak se pokusím ukázat, lze považovat jen za všeobecně rozšířený a uznávaný klam.⁴³

Slovy Arendtové, to, co kdysi bývaly ideje, stále ještě používáme, činíme tak ale již jen *pro forma*, neboť jejich původní podstata i smysl se vytratily. Dnes idejím říkáme hodnoty a užíváme je jako *prázdné skořápky* naplnitelné jakýmkoli obsahem, který je zrovna zapotřebí.⁴⁴ To se pokusím nyní demonstrovat na čtyřech vybraných hodnotách.

Důstojnost. Lidská důstojnost je v tomto kontextu specifickou hodnotou, neboť se okolo ní již rozeběhla poměrně intenzivní odborná diskuse, všímající si mimo jiné i problémů,

³⁸ ARENDT, C. D., str. 18.

³⁹ STRAUSS, *The Three Waves*, str. 81.

⁴⁰ VIZ SANDEL, M. J. *Spravedlnost: co je správné dělat*. Praha 2015, str. 225–231.

⁴¹ Pro podrobnosti o principech právního, ústavního a liberálního státu viz WINTNER, J. *Principy českého ústavního práva*. Plzeň 2018.

⁴² Pro podrobnosti o principu proporcionality viz zejm. DUARTE, D. – SAMPAIO, J. S. (eds.). *Proportionality in law: an analytical perspective*. New York 2018; ALEXY, R. *A theory of constitutional rights*. New York 2002.

⁴³ Tímto nehodlám říci, že každá z těchto tendencí je sama o sobě nežádoucí. Lze si jistě představit hodnotově neutrální systém, v němž jsou hodnoty ponechány individuální volbě jednotlivce. Lze si také představit společnost, jejíž normativní systém se hodnotami vědomě zcela obklopuje a naplňuje. Co však dle mého názoru není žádoucí, je existence systému, který by se snažil o obojí, který by se zaštitoval hodnotami a zároveň se snažil být hodnotově neutrální. Takovýto systém se nutně stává vnitřně rozporným. Tato práce tak není kritikou ani liberálního, ani komunitariánského přístupu k politice, společnosti a právu, nýbrž kritikou vytváření určitých hybridních, vnitřně rozporných systémů snažících se naplnit ideály obou těchto zásadních metahodnotových proudů.

⁴⁴ ARENDT, C. D., str. 18.

kteří zde naznačují.⁴⁵ Zevrubněji jsem o lidské důstojnosti, jakož i o jejích možných aplikacích v normativních systémech pojednal na jiném místě.⁴⁶ Zde se tudíž omezím jen na stručnější shrnutí toho, co je pro tento článek nezbytně nutné.

V antickém světě slovo *dignitas* znamenalo statusovou důstojnost či vážnost, kterou si občan musel zasloužit svým příkladným a ctnostným jednáním. *Dignitas* byla v posledku projevem společenského uznání zásluh.⁴⁷ Tento přístup se však začíná měnit již v době antiky. Cicero vnímal důstojnost jako cosi inherentní člověku, co jej odlišuje od zvířete.⁴⁸ Z různých důvodů a příčin pak tento přístup obhajovali křesťanští myslitelé,⁴⁹ stejně jako osvícenci. Nejznáměji se tento přístup projevuje v myšlení Immanuela Kanta, který inherentní lidskou důstojnost opírá o potenciál člověka racionálně myslet.⁵⁰ K třetímu převratu v chápání lidské důstojnosti dochází v průběhu 19. století v reakci na myšlenky francouzské revoluce. Lidská důstojnost je chápána nikoli jako přirozená vlastnost člověka či zásluha, ale jako objektivní cíl lidské společnosti či jako služba v podobě zajištění důstojného života, který má společnost svým členům poskytovat.⁵¹ Právě v důsledku tohoto přístupu získává důstojnost silně normativní nádech a postupně se přesunuje do axiologického jádra normativních systémů.

Po druhé světové válce, kterou můžeme mimo jiné chápat jako bezprecedentní útok proti lidské důstojnosti, se pak tato hodnota dostává do centra normativního jazyka. Stává se mimo jiné dominantní hodnotou Všeobecné deklarace lidských práv,⁵² stejně jako Základního zákona poválečného Německa.⁵³ Důstojnost tak prošla intenzivní resuscitací

a dnes dochází k jejímu častému užívání, až nadužívání.⁵⁴ Přitom z původních tří chápání lidské důstojnosti se vyvinuly tři základní funkce této hodnoty v současném právu (tj. samostatné osobnostní právo, zdroj všech lidských práv, objektivní ústavní hodnota), jakož i jejich všechny možné kombinace, které lze souborně označit jako hybridní formy lidské důstojnosti.⁵⁵

Tato rostoucí mnohoznačnost a obsahová neurčitost lidské důstojnosti je poměrně problematická. Lidskou důstojnost lze dnes asociovat s jakýmkoli lidským právem či s jakoukoli jinou hodnotou. V jejím antickém pojetí z ní můžeme vyvozovat rozmanitá osobnostní práva, jako např. ochranu jména, osobní cti, dobré pověsti či právo na soukromí. Její přirozenoprávní pojetí směřuje k ochraně tělesné i duševní integrity (zákaz mučení a ponižujícího zacházení, svoboda myšlení, vyznání, ba i projevu). Kant dokonce důstojnost použil jako ekvivalent autonomie člověka, stejně jako formální rovnosti.⁵⁶ Pojetí lidské důstojnosti jakožto objektivního cíle zase zdůvodňuje veškerá sociální, kulturní a environmentální práva a dostává se velmi blízko k hodnotě rovnosti a distributivní či materiální spravedlnosti. Důstojnost tak může znamenat cokoli, vše anebo také vůbec nic.⁵⁷ Stává se z ní pověstná prázdná skořápka využitelná k podpoře jakékoli myslitelné právní argumentace.

Spravedlnost. Spravedlnost lze uvést jako nejdiskutovanější hodnotu posledních dekád 20. století. Je to právě ona, která stojí v jádru pověstného intelektuálního zápolení mezi liberály a komunitariány. Její dějiny však stejně jako v případě důstojnosti sahají až do antických dob, přičemž již zde najdeme hned několik jejích vzájemně si odporujících pojetí.

⁴⁵ Mezi nejdůležitější příspěvky k této problematice lze zařadit např. ALEXY, R. Lidská důstojnost a princip proporcionality. *Právník*, 2015, č. 11, str. 867–878; BARAK, A. *Human dignity: the constitutional value and the constitutional right*. Cambridge, UK, 2015; BOTHA, H. Human dignity in comparative perspective. *Stellenbosch Law Review*, 2009, č. 2, str. 171–220; HENRY, L. M. The Jurisprudence of Dignity. *University of Pennsylvania Law Review*, 2011, č. 1, str. 169–233; McCRUDDEN, C. Human dignity and judicial interpretation of human rights. *European Journal of International Law*, 2008, č. 4, str. 655–724; RAO, N. On the Use and Abuse of Dignity in Constitutional Law. *Columbia Journal of European Law*, 2008, č. 1, str. 201–256; RAO, N. Three Concepts of Dignity in Constitutional Law. *Notre Dame Law Review*, 2011, č. 1, str. 183–272; SHULTZNER, D. – CARMÍ, G. E. Human dignity in national constitutions: functions, promises and dangers. *The American Journal of Comparative Law*, 2014, č. 2, str. 461–490; SCHACHTER, O. Human dignity as a normative concept. *American Journal of International Law*, 1983, č. 4, str. 848–854.

⁴⁶ HORÁK, F. Lidská důstojnost v ústavním právu: legitimní argument nebo axiom? *Jurisprudence*, 2017, č. 4, str. 3–14.

⁴⁷ HENNETTE-VAUCHEZ, S. A human dignitas? Remnants of the ancient legal concept in contemporary dignity jurisprudence. *International Journal of Constitutional Law*, 2011, č. 1, str. 53.

⁴⁸ CICERO, M. T. *On duties*. New York 1991, kniha I, kapitola XXX.

⁴⁹ Srov. např. AKVINSKÝ, T. *Theologická Summa svatého Tomáše Akvinského: doslovný překlad*. Olomouc 1937–1940, část III ot. 4 čl. 1; část I ot. 72–76.

⁵⁰ KANT, I., část II odst. 70, 71.

⁵¹ Srov. MAHLMANN, M. *Elemente einer ethischen Grundrechtstheorie*. Baden-Baden 2008, str. 167; McCRUDDEN, C. d., str. 660–661.

⁵² V preambuli Všeobecné deklarace lidských práv z 10. prosince 1948 se můžeme dočíst, že „uznání přirozené důstojnosti a rovných a nezcizitelných práv členů lidské rodiny je základem svobody, spravedlnosti a míru ve světě“.

⁵³ Článek 1 odst. 1 Základního zákona stanoví: „Důstojnost člověka je nedotknutelná. Respektovat a chránit ji je povinností veškeré státní moci.“

⁵⁴ D. Shultzner a G. Carmi poskytli ve své práci kvantitativní analýzu a dospěli k závěru, že v současnosti se s pojmem lidské důstojnosti pracuje ve 162 ústavách na světě (SHULTZNER – CARMÍ, C. d., str. 462–463).

⁵⁵ HORÁK, F. d., str. 8–13.

⁵⁶ Viz SANDEL, C. d., str. 128–135.

⁵⁷ K tomu srov. výsledky mého předešlého výzkumu: HORÁK, F. *Analýza funkcí lidské důstojnosti v ústavním právu se zaměřením na judikaturu Ústavního soudu České republiky*. Praha 2018. Diplomová práce. Právníká fakulta UK. Vedoucí práce JUDr. PhDr. Marek Antoň, LL.M., Ph.D., str. 54–56; 84–87.

Hned prvním problémem je, že spravedlnost může být analyzována na dvou různých rovinách. V případě té první je jí myšlena kvalita jednání subjektu, čímž se částečně dostává do překryvu s pojmem ctnosti (izolované spravedlivé jednání). Na druhé rovině je spravedlnost hodnotou interpersonální, chápánou jako kvalita určitého uspořádání (materiální spravedlnost) či procesu, který k nějakému uspořádání směřuje (procedurální spravedlnost).

Aristotelés, všímaje si těchto konceptualizačních problémů, představil dva typy spravedlnosti. Ten první nazval spravedlností všeobecnou,⁵⁸ kterou charakterizoval jako individuální morální a mravní kvalitu jednotlivce spočívající zejména v jeho vůli dodržovat zákony (spravedlivé jednání). Spravedlivě myslet, rozhodovat se a jednat znamenalo především myslet, rozhodovat se a jednat tak, aby byl co nejlépe naplněn vnitřní a esenciální účel (*telos*) určitého jednání, statku či instituce. Všeobecná spravedlnost propojená se ctností je tak pro Aristotela spravedlností teleologickou.⁵⁹ Druhý typ pak označil jako spravedlnost částečnou,⁶⁰ která je určitou speciální výsečí všeobecné spravedlnosti. Tento typ spravedlnosti Aristotelés dále rozdělil do dvou kategorií.

Spravedlnost rozdělovací⁶¹ (resp. distributivní či materiální) spočívala ve způsobu, jakým jsou ve společnosti rozdělovány statky, práva, svobody a další dobra. V tomto kontextu bylo nutné vážit mezi rovností aristokratickou (spočívající v tom, že společné entity jsou rozdělovány numericky nerovně, avšak rovně podle zásluh, rodu, vzdělání či jiných kritérií) a rovností demokratickou (spočívající v numericky rovné distribuci). Optimální distribuce, vlastní ideálnímu státnímu zřízení (*politei*), se pak našla tím, že do pomyslného čtyřúhelníku spravedlnosti byly naneseny obě osy rovnosti (spojující Aristotelovými slovy body „A“ a „C“ a „B“ a „D“) a jako stav dokonalé spravedlnosti byl určen bod, v němž se tyto dvě osy (úhlopříčky) protnou.

Spravedlnost vyrovnávací⁶² (resp. komutativní či procedurální) tkvěla v rovnoměrném uspokojení potřeb členů společenství.

Zatímco distributivní spravedlnost byla odpovědí na otázku „komu kolik?“ a jejím výsledkem bylo rozdělení hodnot mezi všechny členy společenství bez ohledu na to, jaké jsou jejich skutečné individuální potřeby, zájmy, tužby atd., spravedlnost komutativní byla odpovědí na otázku „komu co konkrétně?“ a jejím cílem bylo dosáhnout takového rozdělení společných entit, které uspokojí všechny členy společenství na nejvyšší možnou úroveň. K tomu bylo zapotřebí dvou subkategorií této spravedlnosti – jedné řídící dobrovolný styk jednotlivců při přerozdělování společných entit, jejímž cílem bylo zajistit takovou redistribuci, která je celkově výhodná (např. směna, koupě a prodej, darování apod.), a druhé chránící před stykem nedobrovolným, jejímž cílem bylo napravit škodu vzniknuvší na straně toho, kdo byl k určité redistribuci nedobrovolně přinucen (např. krádež, únos apod.).

Co se aplikace Aristotelovy typologie týče, spravedlnost spočívající v konkrétním izolovaném jednání subjektu můžeme najít jednak u Platónova Thrasymacha⁶³ či jeho kopie v podobě Ciceronova Karneada⁶⁴ a jednak také v Benthamově utilitarismu.⁶⁵ Tyto směry jsou zaměřeny na konkrétní izolovanou situaci, v jejímž rámci se má subjekt rozhodnout, jak se zachová. Zatímco Thrasymachos a Karneades argumentují v neprospěch spravedlivého jednání, neboť je dle jejich názorů hloupé a vede ke zkáze daného subjektu, Bentham ztotožňuje pojem spravedlnosti s pojmem celkového užitku. Spravedlivé je pak podle něj takové rozhodnutí a jednání, které umožní v dané izolované situaci maximalizovat celkový užitek coby sumu individuálních užiteků všech zúčastněných. Zatímco antické teorie, které můžeme pracovníčně nazvat *utilitární teorie nespravedlnosti*, se od dob Machiavelliho využívají spíše jako analytické a deskriptivní nástroje,⁶⁶ klasický utilitarismus, přestože se vyznačuje mnohými problémy, mezi nimiž nejvýznamnější jsou degradace veškerých hodnot do jednotvárného relativistického pojmu užitku, jakož i absence jakéhokoli absolutního zákazu chránícího alespoň ta nejzákladnější lidská práva a svobody,⁶⁷ poměrně silně ovlivňuje současné právo,

⁵⁸ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Praha 1996, str. 124–125.

⁵⁹ SANDEL, c. d., str. 197–199.

⁶⁰ ARISTOTELÉS, c. d., str. 125–127.

⁶¹ Tamtéž, str. 127–129.

⁶² Tamtéž, str. 128–132.

⁶³ PLATÓN. *Ústava*. Praha 2001, str. 14–24.

⁶⁴ CICERO, M. T. *O věcech veřejných: latinsko-česky*. Praha 2009, str. 132–139.

⁶⁵ BENTHAM, J. *An introduction to the principles of morals and legislation*. Dover ed. Mineola, N. Y., 2007, str. 1–7.

⁶⁶ Právě již Machiavelli si byl vědom, že spravedlnost a ctnost nejsou hodnotami člověku vlastními a při vytváření optimálního společenského systému s nimi spíše nelze počítat (STRAUSS, *Co je politická filozofie*, str. 37–38).

⁶⁷ Pro podrobnou argumentaci viz SANDEL, c. d., str. 45–56.

neboť samotný princip proporcionality má své zakotvení právě v utilitaristické teorii.⁶⁸

Zajímavé je, že žádná z těchto teorií spravedlnosti, přestože odpovídá Aristotelově kategorii všeobecné spravedlnosti, nepřevzala jeho teleologický přístup.⁶⁹ Účel a jeho naplnění jakožto kritérium spravedlnosti jednání však zcela ze soudobé teorie nevymizel, neboť právě on se stal základním stavebním kamenem komunitariánské teorie.⁷⁰ V právu jej pak najdeme zejména v odůvodnění rozsudků zabývajících se morálně a společensky citlivými tématy.⁷¹

Spravedlnost distributivní či materiální akcentuje mnoho rozmanitých teorií, které se od sebe liší pouze představou ideálního spravedlivého výsledného stavu distribuce statků ve společnosti, kterého by se mělo dosáhnout. V jednom extrému najdeme marxistické představy absolutního egalitářství,⁷² v extrému druhém teorie elitismu.⁷³ Mezi nimi škálu více či méně rovnostářských teorií, z nichž nejpropracovanější se v současnosti jeví Rawlsova liberálně-egalitární teorie spravedlnosti jako slušnosti.⁷⁴ Problémem všech teorií materiální spravedlnosti je, že nivelizují rozdíl mezi (ne)spravedlností na straně jedné a (ne)rovností na straně druhé. Nicméně i tyto teorie jsou v právu velmi silné. Právě ony jsou používány ke zdůvodnění jakékoli formy ekonomické regulace či ochrany, jakož i systému majetkové redistribuce. Jinými slovy, právě tyto teorie stojí u základů finančního (a zejm. daňového) práva, pracovního práva i práva sociálního zabezpečení a právě tyto teorie jsou často chápány jako zdroj pro hospodářská, sociální a kulturní lidská práva. V neposlední řadě každá z těchto materiálních teorií spravedlnosti určitým způsobem straní některé z forem vlády od socialismu přes demokracii až po aristokratické, autoritativní či monarchické systémy.

Konečně spravedlnost komutativní či procedurální považuje za spravedlivý jakýkoli výsledek za předpokladu, že se k němu

dospělo spravedlivým procesem. Ke znovuoživení tohoto přístupu došlo zejména prostřednictvím libertariánské teorie, která spravedlnost spatřuje ve třech základních principech – spravedlivém nabytí, spravedlivém transferu a nápravě nespravedlností při naplňování prvních dvou principů. Spravedlnost nabytí či transferu jakéhokoli práva je pak vymezena jako proces, během něhož není v důsledku chování jednotlivce nikomu jinému způsobena újma na jeho právech.⁷⁵ Zatímco materiální teorie spravedlnosti deformují tuto hodnotu tak, že se (ne)spravedlivé začíná podobat (ne)rovnému, procedurální teorie spravedlnosti zase mají tendenci pokládat rovnítko mezi (ne)spravedlností a (ne)svobodou. I libertariánské pojetí spravedlnosti najdeme v současném právu, a to v ochraně práva vlastnického, ve svobodě podnikání a v jiných hospodářských svobodách, stejně jako v ochraně volného trhu. Obecně se pak procedurální pojetí spravedlnosti v právu vyskytuje ještě v mnohem očividnější souvislosti, totiž v právu na spravedlivý proces a v principech a normách z tohoto práva plynoucích.

Podobně jako důstojnost i spravedlnost má mnoho rozmanitých pojetí, která se překrývají a míchají nejen vzájemně, ale také s jinými hodnotami. Hodnota spravedlnosti je, jak jsme si ukázali, aplikovatelná v mnoha situacích a na různých a zdánlivě spolu nijak nesouvisejících místech právního systému. I ona tak může být považována za prázdnou skořápku naplnitelnou takřka jakýmkoli obsahem a využitelnou k podpoře jakýchkoli argumentů.

Svoboda. Stejně jako předchozí hodnoty i svoboda se v průběhu vývoje západního myšlení rozrostla do velké rozmanitosti a s ní spojené vágnosti. Známe dnes svobodu pasivní a aktivní, pozitivní a negativní, svobodu liberální a egalitární či svobodu obecnou a svobody dílčí.

Dichotomii mezi svobodou pasivní a aktivní lze vyčíst již z antických textů. Podstata

⁶⁸ Základem tohoto principu je myšlenka, že všechny hodnoty jsou souměřitelné a vzájemně porovnatelné a že jednu lze v konkrétní věci upozdat ve prospěch jiné. Pro podrobnosti k proporcionalitě a zejm. k ústavnímu testu proporcionality viz ONDŘEJKA, P. *Princip proporcionality a jeho role při interpretaci základních práv a svobod*. Praha 2012.

⁶⁹ Snaha o teleologickou interpretaci utilitarismu je však vlastní J. S. Millovi, který největší užitek nechápal jen jako kritérium pro rozhodování v konkrétních izolovaných situacích, ale z dlouhodobého hlediska. Užitek byl pro něj ekvivalentem rozvoje a zdokonalování společnosti, což lze chápat jako *telos* veškeré lidské činnosti, jehož lze dosáhnout jen ve společnosti svobodné. Touto úvahou tak Mill propojuje dohromady spravedlnost, užitek a svobodu, čímž však nejenže ustupuje od původních utilitaristických myšlenek, ale také vnáší ještě více chaosu do systému hodnot (MILL, J. S. *O svobodě*. Praha 1913, sv. 2, str. 8–9).

⁷⁰ Viz zejm. SANDEL, C. D., str. 211–265.

⁷¹ Viz např. rozsudek Nejvyššího soudu USA *PGA Tour, Inc. v. Martin*, 532 U.S. 661 (2001), kde hlavním bodem odůvodnění je teleologická úvaha o účelu golfu jakožto sportu (zejm. str. 682 citovaného rozhodnutí), nebo rozsudek Nejvyššího soudního dvora státu Massachusetts *Hillary Goodridge v. Department of Public Health*, 440 Mass. 309 (2003), kde se rozhodnutí ohledně povolení sňatku osob stejného pohlaví nakonec opřelo o výklad účelu instituce manželství (zejm. str. 322 citovaného rozhodnutí).

⁷² MARX, K. *Myšlenky o státu a revoluci*. Praha 1971, str. 222–227.

⁷³ Jedním z příkladů elitistické teorie spravedlnosti s jasným nádechem teleologie je i teorie Platónova (PLATÓN, *Ústava*, str. 123–140). Jiným klasickým příkladem pak bude teorie Nietzscheho [viz zejm. NIETZSCHE, F. *Antikrist: přehodnocení všech hodnot (fragment): předmluva a kniha první*. Olomouc 2001; NIETZSCHE, F. *Genealogie morálky: polemika*. Praha 2002].

⁷⁴ RAWLS, J. *Teorie spravedlnosti*. Praha 1995.

⁷⁵ NOZICK, R. *Anarchie, stát a utopie*. Praha 2015, str. 162–165.

rozdílu tkví ve vztahu mezi svobodou na straně jedné a mocí či odpovědností na straně druhé. Aristotelés,⁷⁶ stejně jako Cicero⁷⁷ považují tyto entity za neoddělitelné. Předpokládají, že naplnění svobody jednotlivce ve státě je závislé na jeho schopnosti prosazovat individuální či kolektivní zájmy a je plně svázáno s odpovědností za své jednání. Platón⁷⁸ naopak tento vztah popírá, když vidí svobodu většiny obyvatel v tom, že jsou oproštěni od starostí s řízením státu, které přenechávají jiným. Platónova teorie tedy ztotožňuje svobodu s užíváním materiálu a moc s povinnostmi v chudobě. Jeho svoboda je tedy pasivní, neboť umožňuje pokojný život bez starostí, moci i odpovědnosti.

Tímto pojetím se Platón stal předchůdcem moderního chápání svobody, a to jak v jejím liberálním pojetí,⁷⁹ tak i v pojetí etatistických, autoritativních a totalitních ideologických proudů.⁸⁰ V tomto kontextu je Aristotelova koncepce svobody pro antické myšlení podstatně přirozenější než Platónova. Dobře to ukazuje druhá dichotomie mezi klasickou svobodou pozitivní neboli kolektivistickou (svobodou kolektivního sebeurčení, svobodou podílet se na správě věcí veřejných) a moderní svobodou negativní, resp. individualistickou (osvobozením se od vnějších tlaků, autonomií).⁸¹ Platónovo myšlení o svobodě je v této dichotomii blíže ke koncepci moderní.

Nicméně kolektivistická koncepce svobody, přestože je nazývána klasickou, s koncem antiky zcela nevymizela. Najdeme ji např. v Rousseauově⁸² nebo Dahlově⁸³ myšlení o demokracii či v úvahách komunitariánů.⁸⁴ V současném právu se vyskytuje zejména v konstrukci občanských a politických práv v demokratické společnosti.⁸⁵

Moderní individualistická koncepce, navazující na Platóna, se pak postupně vyvinula přinejmenším ve tři svébytná pojetí svobody.

Tato pojetí shodně chápou svobodu jako osvobození se od vnějšího tlaku, v jehož bližším popisu se však liší. Liberální koncepce⁸⁶ vidí zdroj nesvobody ve veřejné moci a svobodu chápe jako prostor individua, do nějž veřejná moc nemůže zasáhnout. Projevem této koncepce v právu jsou jednak obecné axiomy svobody⁸⁷ a jednak také jednotlivá základní lidská, jakož i ekonomická práva a svobody.⁸⁸

Marxistická⁸⁹ či šířeji egalitářská⁹⁰ koncepce spatřuje zdroj nesvobody v nerovné distribuci statků, kterou v důsledku působení náhody generuje trh a která vůči těm, kteří v loterii náhodného přiřazování schopností, příležitostí a statků prohráli, vyvíjejí tlaky výrazně omezující jejich svobodné rozhodování a jednání. Svobodou pak rozumí oproštění se či emancipaci od těchto tlaků, čímž tuto hodnotu propojuje s rovností. Dnes tuto teorii najdeme v pozadí systému sociálních a kulturních práv.⁹¹

Svébytnou koncepci svobody pak vytvořil Kant,⁹² který za zdroj nesvobody považoval působení hypotetických imperativů (tj. tlaků jiných osob či vlastních žádostí). Skutečnou svobodu neboli autonomii našel v situaci, kdy je individuum řízeno pouze vlastním rozumem, který mu dává kategorické příkazy žádoucí pro ně samotné. Jen takové individuum, které samo sobě ukládá zákony, jedná nejen svobodně, ale také morálně. Svoboda se tak v Kantově myšlení stává ekvivalentem mravnosti a paradoxně také povinnosti. Konkrétní aplikace takového vnímání svobody v právu bychom hledali jen stěží. Kantův přístup je však nesmírně důležitý jakožto humanistický korektiv limitující naše myšlení, rozhodování a jednání.

I svobodu tedy můžeme přidat do skupiny prázdných skořápek. Lze ji totiž využít jako záštitu pro takřka jakákoli lidská práva a pro široké spektrum rozmanitých argumentů. To

⁷⁶ ARISTOTELÉS. *Politika*. Praha 1998, str. 117–119; 124–129.

⁷⁷ CICERO, *O věcech*, str. 46–49.

⁷⁸ PLATÓN, *Ústava*, str. 101–109.

⁷⁹ Co se liberálního pojetí svobody týče, viz zejm. GRAY, J. *Liberalismus*. Praha 1999, str. 68–83.

⁸⁰ POPPER, K. R. *Otevřená společnost a její nepřítel*. Praha 1994, str. 84–112.

⁸¹ SROV. CONSTANT, B. *Starověká a novověká svoboda*. Cit. dle RUGGIERO, G. *The history of European liberalism*. Oxford 1927, str. 167–168; BERLIN, I. *Two concepts of liberty: an inaugural lecture*. Oxford 1962.

⁸² ROUSSEAU, J. J. *O společenské smlouvě neboli O zásadách státního práva*. Dobrá Voda 2002, str. 23–33.

⁸³ DAHL, R. A. *Demokracie a její kritici*. Praha 1995, str. 292–308.

⁸⁴ Pro přehled komunitariánských názorů v kontrastu k názorům liberálním viz zejm. AVINERI, S. – DE-SHALIT, A. (eds.). *Communitarianism and individualism*. Oxford 2002.

⁸⁵ Tedy svobody projevu a práva shromažďovacího, sdružovacího, volebního či práva na občanský odpor.

⁸⁶ K tomu srov. zejm. LOCKE, J. *Druhé pojednání o vládě*. Praha 1992, str. 102–105, 107–114, MILL, C. d., sv. 1, str. 22–26, NOZICK, C. d., str. 42–51.

⁸⁷ Například „dálej cokoli, pokud tím neublížíš jinému“, „máš právo brát se jakýmkoli způsobem, který neomezuje jiného, o své štěstí“, „každý smí dělat vše, co zákon nezakazuje, nikdo nesmí být nucen dělat nic, co zákon nepřikazuje“ atd.

⁸⁸ Zejména právo na život, soukromí, ochrana obydlí, svoboda pohybu, myšlení, vyznání, podnikání atd.

⁸⁹ MARX, C. d., str. 130 a násl.

⁹⁰ John Rawls tak například odmítá, aby klíčem k distribuci ekonomických statků byla kritéria, jež jsou z morálního hlediska arbitrární (a tedy nezasažovaná), což splňují prakticky jakákoli kritéria včetně nadání, schopností či morálně-volních vlastností člověka (RAWLS, C. d., str. 54–55).

⁹¹ Zejména práva na vzdělání, zdravotní péči, podporu v případě znevýhodnění, nezaměstnanosti, stáří, nemoci či ochranu zaměstnance v pracovněprávních vztazích atd.

⁹² KANT, C. d., část II, odst. 71.

Lze rovněž demonstrovat na Rooseveltových čtyřech svobodách,⁹³ konkrétně svobodě projevu, svobodě myšlení a vyznání, svobodě od nouze (či potřeby) a svobodě od strachu. Vše z řečeného je nazýváno svobodou, avšak z autonomie a nezávislosti jednotlivce se její význam postupně posouvá přes demokratickou participaci a sociální jistotu, či dokonce rovnost až po bezpečnost, která je již s přirozeným významem pojmu svoboda ve zřetelném protikladu. Svoboda tak, stejně jako důstojnost a spravedlnost, může znamenat cokoli nebo vůbec nic.

Rovnost. Poslední hodnotou analyzovanou v tomto článku je rovnost. Ta se od předchozích liší zejména tím, že je výlučně interpersonální. Sám jednatel může být svobodný, důstojný a také spravedlivý, ale nelze o něm bez relace k jinému tvrdit, že je „rovný“. Rovnost tak *ex definitione* nelze chápat jako vlastnost člověka, zdroj lidských práv ani samostatné lidské právo.⁹⁴ Bude vždy jen cílem, kterého se společnost snaží dosáhnout či naopak vyvarovat. Zdá se tak, že vymezení rovnosti bude v porovnání s předchozími hodnotami jednoznačnější a její rozmanitost či vágnost nižší. Na stranu druhou však v případě rovnosti, právě proto, že je pouze cílem a ničím jiným, neexistuje konsenzus na tom, do jaké míry, v jakém rozsahu a zdali vůbec je žádoucí. Právě v tomto ohledu se pak jednotlivé přístupy k rovnosti začínají významně lišit.

Takto od sebe můžeme oddělit přinejmenším rovnost formální (tj. rovnost v právech, svobodách a povinnostech, rovnost před zákonem, rovnost v právním postavení) a rovnost materiální (tj. rovnost v důležitosti, majetku, pracovních možnostech apod., rovnost v ekonomickém postavení), kterou můžeme dále rozdělit na rovnost příležitostí (tj. rovnost v možnostech uplatnit své schopnosti k vlastnímu ekonomickému prospěchu) a rovnost výsledků (tj. rovnost v ekonomickém prospěchu samotném).⁹⁵ Jednotlivé teorie rovnosti pak mění své rovnostářské požadavky a cíle v závislosti na tom, zdali rovnost chápou jako svébytnou hodnotu, či ji propojují a ztotožňují s předchozími třemi hodnotami (tj. důstojností, spravedlností a svobodou).

Výše bylo ukázáno, že v antickém světě důstojnost ještě nebyla přirozenou vlastností člověka, náležející mu již jen proto, že je člověkem, a tudíž neexistovala myšlenka rovnosti lidí v důstojnosti, že tehdy nebyla nutně ztotožněna rovnost se spravedlností, a nikdo proto netvrdil, že jakákoli nerovnost je nutně nespravedlivá, a konečně že nedocházelo ani k propojování rovnosti a svobody, a nemohlo být tudíž tvrzeno, že pouze v rovnostářské společnosti může být člověk skutečně svobodný, neboť svoboda znamená emancipaci od materiálního nedostatku, ba dokonce závisti.

Z toho důvodu můžeme v antice najít koncepcce zcela či zčásti odmítající všechny výše uvedené druhy rovnosti, z nichž nejznámější je Platónova vize rozdělovací obec do systému takřka nepropustně oddělených tříd, z nichž každá má své jasné místo a funkci v obci a jejich vzájemné postavení je zcela nerovné.⁹⁶ Aristotelés pak rovnost sice do určité míry prosazoval, nechápal ji však nikdy jako hodnotu žádoucí samu o sobě, ale jako prostředek k dosažení určitého vyššího cíle, konkrétně dobré správy či spravedlnosti v obci.⁹⁷

Rovnost sama o sobě není ostatně žádoucí takřka v žádné relevantní teorii. Její žádoucnost se odvozuje až od jejího ztotožnění s jinou hodnotou. Takto je rovnost formální potřeba zdůvodňovat lidskou důstojností,⁹⁸ rovnost příležitostí a popř. i potírání extrémně nerovných výsledků nalézá svou legitimitu v hodnotě spravedlnosti⁹⁹ a rovnost výsledků bývá obhajována jako „skutečná svoboda“.¹⁰⁰ Byť se tedy mohlo na první pohled zdát, že rovnost je z analyzovaných hodnot ta nejjednoznačnější a nejjednodušeji interpretovatelná, nezbyvá než konstatovat, že samotná podstata této hodnoty v posledku vychází z jejího více či méně úspěšného propojování s hodnotami jinými, což činí i z ní prázdnou skořápku.

Axiomatizace jako řešení?

Tři příběhy vyprávěné v první kapitole naznačovaly, že s nástupem paradigmatu moderní vědy došlo od 19. a zejména 20. století

⁹³ ROOSEVELT, F. D. *Zpráva Kongresu o stavu Unie ze dne 6. ledna 1941.*

⁹⁴ Individuální lidské právo „být roven“ se samo o sobě jeví jako nesmyslné nebo přinejmenším neúplné, neboť nevíme, vůči komu či v porovnání s kým nebo s čím má jednatel právo být roven. Jediné, co lze tvrdit, je, že v nějakém ohledu mají všichni jednotlivci právo být si navzájem rovni. Slovník přirozených lidských práv se však v tomto kontextu jeví jako zavádějící. Rovnost má spíše formu postulátu, který zní „pakliže existují více než dva jednotlivci, pak je žádoucí, aby si v nějakém ohledu byli vzájemně rovni“. To však svědčí ve prospěch vnímání rovnosti jako cíle, a nikoli lidského práva.

⁹⁵ GERLOCH, A. *Teorie práva.* Plzeň 2013, str. 251.

⁹⁶ PLATÓN, *Ústava*, str. 123–127, 280, 301–304.

⁹⁷ ARISTOTELÉS, *Politika*, str. 124–135, 204–211.

⁹⁸ K tomu srov. BAROŠ, J. Svoboda a rovnost v důstojnosti a právech. Základní práva a svobody obecně (komentář k čl. 1 Listiny). In: Wagnerová, E. – Šimíček, V. – Langášek, T. – Pospíšil, I. a kol. *Listina základních práv a svobod. Komentář*, Praha 2012, str. 55–56.

⁹⁹ Viz např. Rawlsův předpoklad, že jakoukoli nerovnost je potřeba ospravedlnit, z čehož vyplývá, že rovnost je *a priori* spravedlivá a její porušení musíme zdůvodňovat, což dává vzniknout principu difference (RAWLS, *Teorie*, str. 24).

¹⁰⁰ MARX, c. d., str. 130 a násl., 225–229.

postupně k relativizaci původních idejí, k jejich ponížení na hodnoty a k jejich odsunutí stranou s argumentem, že skutečné poznání musí být hodnotově neutrální a objektivní. Filozofie postupně toto paradigma přinejmenším částečně přijala a začala ideje nejen vnímat relativisticky, ale také různě interpretovat a dezinterpretovat, až z nich vytvořila ve druhé kapitole popsané vágní prázdné skořápky naplnitelné libovolným obsahem podle aktuální argumentační potřeby.

Tento stav však z hodnot činí naprosto nevhodné jádro jakéhokoli normativního systému, neboť se jedná o jádro amorfní, proměnlivé a nestabilní, čímž ohrožuje jakoukoli normativní konstrukci na sobě vystavěnou. Právo ve snaze vyřešit tento stále palčivější problém podvědomě reagovalo, opět na základě inspirace dané vědeckým paradigma-tem, snahami o axiomatizaci roztékajícího se hodnotového základu, tj. o nahrazení jednotlivých hodnot, jež by měly stát na počátku právní argumentace, axiomy, které můžeme definovat jako nedokazatelné a zároveň nevyvratitelné předpoklady, z nichž v rámci axiomatického systému odvozujeme veškeré důsledky pouze prostřednictvím formálnělogických operací.¹⁰¹

Axiomatizace je v kontextu vědeckých teorií a modelů žádoucím nástrojem, a je tudíž také zejména v přírodních vědách často využívána. V kontextu právní argumentace však vede spíše k nežádoucím dopadům, neboť způsobuje zužování argumentačního prostoru, absolutizaci těch argumentů, které jsou s axiomy v souladu, na úkor všech argumentů ostatních, jakož i pokřívání testu proporcionality,¹⁰² a to vše na základě nedokázaných a mnohdy spíše intuitivně přijatých předpokladů ohledně obsahu a vzájemných vztahů jednotlivých hodnot. Axiomatizace tedy není tolik žádaným návratem od relativity a proporcionality hodnot k stabilní hierarchii idejí. Je to posun ještě dál, neboť axiom není totéž co idea. Není to samotná podstata nějakého pojmu, ale aktuální zachycení jeho neustále se měnící interpretace zabsolutizované do podoby neporazitelného argumentu.

V éře hodnot jsme mohli do chaosu vnášet pořádek v konkrétních případech tím, že jsme mohli prostřednictvím proporcionality vážit všechna možná pro a proti a zabývat se i těmi sebemenšími detaily umožňujícími co nejkompexnější úvahu a co nejrelevantnější rozhodnutí. V éře axiomů nám nezbyvá nic jiného než vytáhnout z nepřeborného chaosu možností jednu hodnotu v jedné interpretaci a autoritativně pronést, že vždy převáží, a proto rozhodujeme tak či onak, čímž test proporcionality nutně pokříváme, ba zcela znemožníme jeho provedení. Axiomatizace právní argumentace tak není řešením, nýbrž spíše zhoršením problému.

Teleologie hodnot a funkcionální přístup

Pokud tedy řešení nespočívá ani v axiomatizaci, tak v čem? Nejspíše není jiná cesta než další změna paradigmatu, kterou se pokusím naznačit. Je potřeba si uvědomit, že záležitosti lidské nejsou totéž co příroda a že paradigma exaktních věd je při zkoumání člověka a společnosti naprosto neúčinné, ba zavádějící.

Společnost, politiku i normativní systémy (a zejména právo) sice lze legitimně zkoumat prostřednictvím vědeckých metod. Je však potřeba se ptát, zdali je možné a žádoucí takto získané výsledky nehodnotit. Můžeme skutečně zůstat neutrální? Proč bychom neměli tvrdit, že nějaké společenské, politické či normativní uspořádání (např. liberálnědemokratické) je lepší než jiné (např. totalitní)? Podmínkou relevantního hodnocení je však jasný a konzistentní soubor hodnotících kritérií, jímž je v podmínkách lidských záležitostí právě systém hodnot stojící v jádru naší civilizace. Hodnoty mají sloužit k tomu, aby se jejich prostřednictvím argumentovalo a hodnotilo, a nikoli k tomu, aby se polemizovalo o nich. Hodnoty mají být jasné a jednoznačně vymezené.¹⁰³

Abychom tohoto cíle dosáhli, musejí společenské vědy a filozofie spojit své síly. Pomocí vědeckých metod lze totiž vyzkoumat všechny možné interpretace a funkce jednotlivých

¹⁰¹ Pro podrobnosti ohledně axiomatizace viz zejm. MADEJ, M. – HORÁK, F. Axiomy v právní argumentaci: dvousečná zbraň v rukou orgánů aplikujících právo. *Jurisprudence*, 2018, č. 5, str. 29–42 či HORÁK, F. – MADEJ, M. Možnosti a limity axiomatizace práva. *Časopis pro právní vědu a praxi*, 2018, č. 1, str. 150–152.

¹⁰² To bylo demonstrováno již na příkladu axiomatizace lidské důstojnosti, viz HORÁK, *Lidská důstojnost*, str. 74–82.

¹⁰³ V tomto kontextu se současná (post)moderní společnost axiologicky stala pravým opozitem společnosti antické. Nejjednodušeji lze tuto dichotomii vyjádřit tak, že zatímco v antice si byli filozofové jisti v tom, co která hodnota znamená, avšak vedli nekonečné disputace o tom, které z nich a zdali vůbec nějaké jsou žádoucí, tak v současnosti panuje konsenzus nad tím, že všechny v této práci analyzované hodnoty jsou žádoucí, avšak probíhá nekonečná diskuse o tom, co vlastně ta která hodnota znamená a co z ní plyne. Rád bych zdůraznil, že ani jedno nepovažuji za vhodné a antikvu v tomto kontextu nevnímám jako určitý dokonalý a nedostižný ideál. Co však považuji za žádoucí z antického myšlení převzít, je přístup snažící se o precizní a jasné vymezení hodnot, s nimiž pracujeme. Je možné, že na základě funkcionální analýzy dospějeme k tomu, že jednotlivé hodnoty znamenají a mají znamenat něco zcela jiného, než znamenaly v antickém světě, což nepovažuji za problém. Alespoň totiž k nějakému jednoznačnému obsahu a významu hodnot v kontextu současné společnosti dospějeme, což nám umožní stabilizovat vlastní civilizační axiologické jádro a zároveň jej adaptovat na nové podmínky soudobé společnosti a soudobého práva.

hodnot tak, jak jsou dnes v naší společnosti chaoticky a vágně aplikovány a užívány. Jinými slovy, společenské vědy mají schopnost odhalit všechny alternativní náplně zmíněných prázdných skořápek. Zde však jejich potenciál končí a začíná role filozofie, která musí pomoci své racionální a teleologické dedukce systém hodnot stabilizovat. Je to právě filozofie, která musí odhalit význam a účel zmíněných hodnot a posoudit, které z alternativních náplní prázdných skořápek tomuto žádoucímu účelu odpovídají a které nikoli. Spoluprací filozofie a vědy tak můžeme pravděpodobně dosáhnout opětovného naplnění prázdných skořápek a jejich transformace v tolik potřebné hodnoty.

Jinými slovy, zoufale potřebujeme vědecky odhalit veškeré potenciální funkce jednotlivých hodnot v současné společnosti (funkcionální přístup)¹⁰⁴ a odpovědět tak na otázky, čemu všemu vlastně může určitá hodnota sloužit. K čemu a jak bývá využívána? Jaké jsou její funkce? Zároveň však rovněž potřebujeme, aby filozofie zkoumala účely a smysl jednotlivých hodnot (teleologický přístup) a odpověděla na otázku, které z těchto funkcí jsou skutečně smysluplné, účelné a žádoucí a které jsou naopak jen výsledkem určité dezinterpretace a měli bychom se jich vyvarovat.

Pevně věřím, že kombinace funkcionálního a teleologického přístupu může do budoucna vrátit hodnotám jejich jasný a určitý význam, lesk, jakož i tolik potřebnou funkci v našem společenském systému. Pravdu tak nemohou mít ani morální relativisté, rezignující na samu možnost vrátit do stávajícího axiologického chaosu pořádek,¹⁰⁵ protože pak by debata o dobru, morálce či hodnotách vůbec nebyla možná či užitečná, ani morální univerzalisté,¹⁰⁶ protože při snaze dosáhnout univerzálně akceptovatelného¹⁰⁷ axiologického systému prostřednictvím neutrálního přístupu se dostali do fáze, kdy veškeré hodnoty vykořenili a učinili je vágními, až bezobsažnými.¹⁰⁸

Přestože lze akceptovat Rawlsovu vizi ryze politické koncepce axiologického jádra využitelného výlučně pro normativní účely, stejně jako jeho tezi, že tuto koncepci jsme

schopni vytvořit prostřednictvím konstruktivistického (ve smyslu alternativy k pozitivismu i naturalismu) přístupu založeného na konstrukci *nějaké* počáteční situace z *nějakých* normativních předpokladů o společnosti a člověku, problém, na nějž naráží tento text, spočívá již v samotných normativních předpokladech, mezi kterými Rawls na prvním místě zmiňuje „spravedlivou kooperaci“ a „svobodné a vzájemně si rovné jednotlivce“.¹⁰⁹ Bez *konkrétní* interpretace těchto předpokladů nelze vytvořit žádnou *konkrétní* podobu počáteční situace, a tudíž ani žádnou *konkrétní* podobu elementárních principů našeho normativního systému. Problém je v tom, že pro tuto *konkrétní* interpretaci je potřeba nejprve vědět, co vlastně svoboda, rovnost či spravedlnost znamenají, co vše obsahují a co nikoli. Rawlsova konstruktivistická vize se tak rozpadne sama od sebe, neboť je založena do určité míry na definici kruhem. Chce konstruovat hodnoty, které však již využil jako normativní předpoklady samotného procesu jejich konstrukce, což činí jeho teorii spravedlnosti poněkud zbytečnou.

Závěrem této kapitoly si pak dovoluji nabídnout ještě jednu provokativní myšlenku. Krize demokracie či krize institucí, ať už na národní úrovni, na úrovni Evropské unie a jiných nadnárodních entit, či na úrovni politických stran, o níž se stále častěji mluví, nemusí být vzhledem výše řečenému skutečnou krizí institucí. Naskytá se otázka, zdali problém nespočívá spíše v obsahu než ve formě, zdali krize institucí není jen špatnou interpretací právě krize hodnot, na kterou se tento článek snažil poukázat. Koneckonců Rawls správně poznamenává, že v pozadí celého systému společenských institucí stojí určité elementární normativní principy regulující jejich podobu a fungování.¹¹⁰ Tyto normativní principy pak nejsou ničím jiným než konkrétním způsobem interpretace základních hodnot, tedy axiologického jádra normativního systému.

Závěr

Tento článek se pokusil upozornit na rostoucí, avšak doposud opomíjený problém vyskytující

¹⁰⁴ Funkcionální přístup k hodnotám byl již použit v mé jiné práci (viz HORÁK, F., *Analýza funkcí*).

¹⁰⁵ MACINTYRE, A. Justice as a Virtue: Changing Conceptions. In: Avineri – De-Shalit, c. d., str. 51–64.

¹⁰⁶ Viz např. RAWLS, *Teorie*.

¹⁰⁷ Viz např. pojem překrývajícího se konsenzu (RAWLS, J. Justice as Fairness: Political not Metaphysical. In: Avineri – De-Shalit, c. d., str. 189–195).

¹⁰⁸ V tomto kontextu se debata mezi komunitariány a liberály jeví jako boj s větrnými mlýny, neboť jak správně poukazuje Amy Gutmann (GUTMANN, A. Communitarian Critics of Liberalism. In: Avineri – De-Shalit, c. d., str. 130–131), místo abychom hledali zlatý střed, spočívající v oddělení normativního světa od světa deskriptivního, a pokračovali následnou rekonstrukcí axiologického základu světa normativního s ohledem na principy obou znesvářených směrů s cílem vytvořit rámec pro svět reálný, zabředli jsme do bezcílné dichotomické debaty dvou extrémních, a proto neutrálních pohledů.

¹⁰⁹ RAWLS, *Justice*, str. 195–204.

¹¹⁰ Tamtéž, str. 190 a násl.

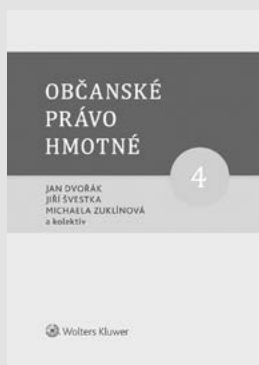
se v samotném jádru myšlení o člověku a společnosti, který může mít velmi negativní důsledky nejen v teorii, ale také v praxi normativních systémů. Tímto problémem je neustále postupující relativizace hodnotového jádra naší civilizace, způsobená změnou paradigmatu tradiční filozofie na paradigma moderní, objektivní, pozitivistické a hodnotově neutrální exaktní vědy.

Důsledkem tohoto vývoje je axiologický chaos, vytvářející z jednotlivých hodnot prázdné skořápky naplnitelné libovolným aktuálně žádoucím či potřebným obsahem, což zcela eliminuje jejich funkci esenciálního jádra naší společnosti a základu našich normativních systémů. Tento proces byl demonstrován na hodnotách důstojnosti, spravedlnosti, svobody a rovnosti. Zároveň bylo

argumentováno, proč současná snaha práva jakožto dominantního normativního systému západní civilizace vrátit hodnotám alespoň nějaký význam prostřednictvím jejich axiomatizace přináší více škody než užitku.

Řešení těchto problémů bylo naznačeno v další změně paradigmatu z ahodnotové exaktní vědy na paradigma spolupráce mezi vědeckými metodami a filozofií, v němž není hodnocení tabuizováno, ale naopak vřele vítáno. Prostřednictvím této spolupráce by bylo možné za použití funkcionální vědecké analýzy a teleologického filozofického přístupu rekonstruovat jasný a logicky konzistentní systém hodnot, který je pro zdárné fungování právního řádu v západní společnosti nepostradatelný.

V nakladatelství Wolters Kluwer právě vyšlo



Občanské právo hmotné Díl čtvrtý: Dědické právo

Jan Dvořák, Jiří Švestka, Michaela Zuklínová a kolektiv

Čtvrtý svazek základní vysokoškolské učebnice obsahuje výklad dědického práva podle hlavy III části třetí občanského zákoníku č. 89/2012 Sb. Kniha navazuje na první tři svazky, které čtenáře provedly obecnou a rodinnou částí a obecným výkladem k věcným právům.

Dědické právo po přijetí občanského zákoníku č. 89/2012 Sb. doznalo ve srovnání s jinými částmi občanského práva hmotného největších změn, zejména co se týče posílení testovací svobody zůstavitele. Zároveň

je nyní jednou z nejsložitějších oblastí soukromého práva.

Učebnice postupuje přehledně od základních zásad dědického práva a výkladu pojmu subjektivního dědického práva k jednotlivým dědickým titulům. Podrobně je vysvětlena jejich podstata, pořadí podle síly i jejich podstatné náležitosti. Výklad zákonné dědické posloupnosti jako nejslabší dědický titul je doplněn o názorné grafy dědických tříd. Předposlední kapitola učebnice obsahuje důležité procesní souvislosti projednání pozůstalosti soudem podle zákona č. 292/2013 Sb., o zvláštních řízeních soudních, a také praktické informace o přechodu dluhů na dědice.

Kniha je dílem předních českých civilistů působících na Právnické fakultě Univerzity Karlovy i v právní praxi.

Objednat můžete na obchod.wolterskluwer.cz