

## Rozumím, ale co mám dělat?

### I Understand, but What Should I Do?

*Tomáš Sobek*\*

Ústav státu a práva  
Akademie věd České Republiky  
Národní 18, 116 00 Praha 1 - Nové Město

&

Fakulta Právnická  
Západočeská univerzita v Plzni  
Sady Pětatřicátníků 14, 306 14 Plzeň  
hattori@seznam.cz

#### Abstrakt/Abstract

Lidé s různými politickými názory interpretují klíčové pojmy politiky odlišně. Mají různé koncepte těchto pojmů, protože mají různou odpověď na politickou otázku: Co dělat? Mít stejný pojem znamená identifikovat stejnou praktickou otázku, mít různé koncepte tohoto pojmu pak znamená mít jinou teorii toho co je správná odpověď na tuto otázku, tedy jinou teorii toho, co máme dělat.

People of different political persuasions interpret key concepts of politics in different ways. They have different conceptions of these concepts because they answer differently on the political question: What to do? To have the same concept means to identify the same practical question, to have different conceptions of this concept means to have a different theory of what is the right answer to this question.

#### Úvod

Žijeme v liberálně demokratické společnosti, ve které se pluralita koncepcí morálky nevnímá jako úpadkový jev, ale naopak jako projev zdravé rozmanitosti. Požadavek na hodnotovou jednotu společnosti si spojujeme spíše s totalitními režimy. Nijak nás nepřekvapuje skutečnost, že rozumní a dobře informovaní lidé spolu nesouhlasí v celé řadě otázek politické morálky, tedy otázek, jak máme organizovat společný život a

---

\* Autor byl při práci na tomto textu podporován Grantovou agenturou AV ČR (KJB 700680801).

spolupráci, a že tyto neshody odolávají i velmi důkladné argumentaci. Jinými slovy, připouštíme možnost rozumného nesouhlasu v otázkách politické morálky, ale i v jiných tématech.<sup>2</sup> Zároveň ale potřebujeme takovou morální sémantiku, která nebude morální diskuze automaticky diskvalifikovat jako pseudospory.

### Diskurzivní pojmy

Co je to genocida? Slovo „genocida“ sice vypadá archaicky, ale je to neologismus. Zavedl ho židovský právník z Polska Raphael Lemkin (1900–1959) jako kombinaci řeckého slova „genos“ (rasa, kmen) a latinského slova „cide“ (zabíjet). Genocidu chápal jako záměrnou destrukci etnických skupin na základě jejich kolektivní identity. Měl za to, že zavraždění sto tisíc lidí stejného etnika je něco docela jiného než zavraždění stejného počtu lidí z různých etnik.<sup>3</sup> Dosud se vedou emotivně vypjaté debaty o tom, jestli otomanskou kampaň proti Arménům v Anatolii v roce 1915 je vhodné označit jako genocidu. Většina Turků velmi nerada slyší, když se v této věci mluví o genocidě. Onu krvavou kampaň ospravedlňují tak, že otomanská říše byla v té době (po velkých územních ztrátách) na zbytku svého území pod velkým tlakem ze strany cizích mocností, kterému se mohla ubránit jenom tím, že účinně zasáhla proti kolaborantským a separatistickým tendencím Arménů. Základem jejich postoje je názor, že Turci v této mimořádně těžké situaci nemohli jednat jinak.<sup>4</sup> Přitom argumentují, že tureckou kampaň z roku 1915 není vhodné klasifikovat jako genocidu, protože pojmovým znakem genocidy je úmysl k destrukci etnika, a ten tu údajně chyběl.<sup>5</sup> Turci samozřejmě nechtějí být házeni do jednoho pytle s nacisty, kteří si svobodně naplánovali vyhlazení Židů v Evropě. Důležité ovšem není to, jak Turci onu politováníhodnou akci klasifikují (systematika hromadného zabíjení), ale jejich „ospravedlnění“, že tenkrát nemohli jednat jinak. Tento názor totiž implikuje znepokojivý závěr, že by za stejných okolností jednali stejně. Morální otázky nejsou primárně otázky o klasifikaci, tedy o tom, co jak zaškatulkovat, ale o tom, co je za určitých okolností správné dělat. Klasifikace jsou morálně významné jenom tehdy, když mají určité implikace pro praktickou otázku: Co dělat? V takovém případě to ale nejsou prosté klasifikace, ale hodnotové kvalifikace.

William Gallie si v 50. letech minulého století všimnul toho, že některé pojmy nejsou založené na konvenci, ale jsou už ve své podstatě diskutabilní (tzv. *essentially contested concepts*). Nejvíce pozornosti v tomto směru věnoval pojmu umění. Je vcelku běžné, že nějaké výtvarné dílo (např. obraz) se někomu líbí a někomu se naopak nelíbí. O ryze subjektivních pocitech nemá smysl vést spor: *De gustibus non est disputandum*. Když jeden člověk vyjádří pocit, že se mu to líbí, a druhý vyjádří pocit, že se mu to nelíbí, tak spolu nejsou ve sporu. Ale pokud jeden vyjádří názor, že to je umění, a druhý vyjádří názor, že to přece není umění, ale kýč, pak vzájemně jsou ve sporu. Jestliže

---

<sup>2</sup> McMahan (2009).

<sup>3</sup> Jones (2006, s. 9).

<sup>4</sup> Akçam (2004, s. ix).

<sup>5</sup> Bloxham (2005, s. 95).

řeknu, že se mi ta věc líbí, uzavírám tím prostor pro diskuzi. Zpochybní snad někdo, že se mi ta věc líbí? Ale jestliže řeknu, že ta věc je umění, tak je to doslova výzva k diskuzi. Pokud spolu vedeme spor, pak ne o tom, jak určitý obraz vnímáme, jak na nás působí, jaký z něj máme pocit, ale jestli je to umění. V tom případě ovšem není předmětem sporu onen konkrétní obraz, ale obecná otázka, co je to vlastně umění. Pojem umění je předmětem v principu nekonečných, ale legitimních sporů. Použití ve sporu o jeho správnou aplikovatelnost je pro tento pojem standardní použití. Diskutabilnost pojmu umění totiž není jenom důsledek nějakého terminologického nedorozumění, ale je už v samotné povaze umění. Umění nelze redukovat na nějakou konvenci, a proto onu diskutabilnost nelze vyřešit nějakou definicí. Vždyť nejlepší příklady umění jsou právě ta díla, která ve své době zpochybnila konvence o tom, co je to umění. Umění je už ve své podstatě diskutabilní fenomén, protože má tendenci zpochybňovat samo sebe. Tím se problematizuje už samotný pojem jazykové konvence, my si jazykové konvence spojujeme se shodou v použití slov, jenomže použití slova „umění“ při sporu, tedy neshodě o tom, co je to umění, je standardní a v určitém smyslu autentický způsob jeho použití.<sup>6</sup> Tyto spory přece nechápeme jako nějaké deviace, ale naopak jako výraz toho, že umění žije a plní svoji vlastní funkci, totiž čerit vody kultury, takže sporné případy nejsou marginálními, ale naopak centrálními případy umění, nejsou to jenom rozmazané okraje, ale jsou to středobody, kolem kterých se umění točí.

Tzv. *essentially contested concepts* mají hodnotící charakter. Když např. o něčem řeknu, že je to umění, tak to hodnotím pozitivně. Totéž platí třeba o pojmu spravedlnosti. Jejich aplikace není přímočará, ale vyžaduje zvážení více koncepcí, které jsou vzájemně konkurenční. Nejsou redukovatelné na nějakou konvenci, ale vždy jsou v principu otevřené k diskuzi a k novým modifikacím.<sup>7</sup> Budeme jim říkat **diskurzivní pojmy**, protože to nejsou pouze nástroje komunikace (nositelé konvenčního významu), ale samy o sobě jsou legitimním předmětem diskurzu. Praktický význam diskurzivních pojmů spočívá v tom, že vytvářejí určitý rámec pro diskuzi o nějakém tématu z hlediska jeho protichůdných koncepcí. John Rawls rozlišoval mezi pojmem spravedlnosti a různými koncepcemi (principy) spravedlnosti. Lidé sice spolu sdílejí obecný pojem spravedlnosti, ale precizují ho ve směru různých principů rozdělování hodnot:

Ti, kteří se hlásí k různým koncepcím spravedlnosti, můžou ještě souhlasit v tom, že instituce jsou spravedlivé tehdy, když základní práva a povinnosti nejsou rozdělené na základě arbitrárních rozdílů mezi osobami a když pravidla určují správné vyvážení mezi konkurenčními požadavky na výhody, které plynou ze života ve společnosti. Lidé můžou s tímto popisem spravedlivých institucí souhlasit, protože pojmy arbitrárního rozdílu a

---

<sup>6</sup> Kulturní význam umění rozhodně nespočívá v tom, abychom podle nějaké konvence automaticky nálepkovali předměty jako něco, co je nebo není umění. Neshoda je pro umění jako společenskou instituci konstitutivní. Nebýt neshod o tom, co je to umění, pak by umění, jak ho chápeme, vůbec neexistovalo, měli bychom jenom řemeslo s hezkými výsledky.

<sup>7</sup> Gallie (1955–1956, s. 171–172).

správného vyvážení jsou ponechány otevřené, aby je každý interpretoval podle principů spravedlnosti, které on sám akceptuje. Tyto principy totiž vymezují, které podobnosti a rozdíly mezi osobami jsou pro určení práv a povinností relevantní a také specifikují, jaké rozdělení výhod je správné.<sup>8</sup>

To znamená, že pojem spravedlnosti vytváří sémantický rámec pro politickou diskuzi konkurenčních koncepcí spravedlnosti. Pojem spravedlnosti je otevřený k diskuzi o tom, které rozdíly a podobnosti mezi osobami jsou relevantní pro rozdělování hodnot. Diskurzivní pojmy nemají klasifikační funkci. Pokud pojem spravedlnosti chápeme jako diskurzivní pojem, pak jeho vlastní funkcí není poskytnout určité kritérium pro rozlišení toho, co je spravedlivé. Diskurzivní pojmy umožňují smysluplné spory, protože vytvářejí místo, ve kterém se střetávají protichůdné názory. Je dobré, když dokážeme najít obecný pojem jako společný jmenovatel pro různé koncepce, přičemž se identifikuje ten parametr, který diskutující strany interpretují různě. Pomáhá to k lepšímu porozumění tomu, v čem vlastně spočívá jejich spor. Socialisté a klasičtí liberálové spolu nesouhlasí v tom, co je spravedlivé, protože mají různou koncepci spravedlnosti. Ale zároveň platí, že spolu vedou spor o téže otázce, totiž o spravedlnosti, jinak by to byl jenom zdánlivý spor. Skutečný spor znamená, že máme různou odpověď na stejnou otázku, resp. že máme různý názor na stejný problém. Diskurzivní pojmy jsou místem sporu v tom smyslu, že definují problém (spornou otázku). V čase se mění podle toho, kam se „posunuje“ místo sporu, tedy podle toho, co se aktuálně považuje za sporné. Diskuze o tom, co je to umění, byly před sto lety někde jinde než jsou současné diskuze, a v tomto smyslu se změnil pojem umění.

Přijetí toho, že nějaký pojem je diskurzivní, nemusí znamenat přijetí pluralismu v tom smyslu, že všechny koncepce tohoto pojmu jsou akceptovány jako rovnocenné. John Rawls respektoval, že existují různé koncepce spravedlnosti, ale zároveň prezentoval svoji koncepci spravedlnosti, tedy spravedlnost jako férovost, jako tu nejlepší. Ronald Dworkin uvažuje tak, že právníci sdílejí pojem práva, ale vedou spolu spory o jeho různé koncepce.<sup>9</sup> Ve své práci opakovaně diskutuje tři koncepce pojmu práva, totiž právní pozitivismus, právní pragmatismus a právo jako integritu. Přitom první zmíněnou koncepci považuje za nejhorší, druhou pak za lepší, ale zároveň jako koncepci, která už neobstojí před argumenty politické filozofie. On sám se hlásí ke třetí koncepci, protože ta je prý nejlepší interpretací toho, co právníci dělají.<sup>10</sup> Dworkin je explicitní v tom, že když říká, že pojem práva je interpretační pojem, tak tím myslí, že je to *essentially contested concept*.<sup>11</sup> Různí právníci mají různou koncepci práva (právního odvětví, právního institutu), protože mu připisují jiný účel, smysl, funkci, nebo protože ho uvažují v jiném vztahu k jiným společenským institucím (např. politice, ekonomice, morálce, náboženství). Dworkin má za to, že pojem práva nelze

---

<sup>8</sup> Rawls (2003, s. 5).

<sup>9</sup> Dworkin (1978, s. 351–352).

<sup>10</sup> Dworkin (1986, s. 94).

<sup>11</sup> Dworkin (2006, s. 221).

fixovat nějakou konvencí, která bude definovat formální kritérium platnosti práva (tzv. *rule of recognition*). Problém tzv. *hard cases* nespočívá jenom v tom, že konvence jsou vždy otevřené, protože jsou neúplné (neřeší každý možný případ). Tento problém spočívá zejména v tom, že některé právní případy jsou diskutabilní už v tom hlubším smyslu, že se v nich střetávají různé koncepce toho, co je to vlastně právo, v čem spočívá smysl, účel, hodnota práva.<sup>12</sup>

Jestliže máme různé koncepce téhož, znamená to, že odlišně interpretujeme stejný kus společenské reality, tedy tytéž společenské praktiky. Věc je ale mnohem komplikovanější, a to už proto, že interpretace určitého předmětu vede k upřesnění nebo dokonce překreslení jeho hranic, takže odlišná interpretace může dodatečně vést k jinému vymezení toho, o čem se vlastně mluví. Např. právní pozitivista nakonec vymezuje hranici mezi právem a morálkou jinak než nonpozitivista. Tam, kde nonpozitivista ještě mluví o právu, tam pozitivista už mluví o morálce. Pro elementární smysluplnost jejich diskuze je samozřejmě nutná určitá předinterpretací shoda, měli by se shodnout alespoň na výchozích příkladech práva a nepráva, které považují za neproblematické.<sup>13</sup> Nicméně dřív nebo později bude každý mluvit o něčem jiném. To je vcelku pochopitelné. Právnického pozitivistu primárně zajímá deskriptivní otázka, čím se právo liší od jiných společenských institucí, zejména pak od morálky, takže má přirozený sklon vylučovat morálku ze sféry práva, aby je mohl spolu dobře kontrastovat. Právnického nonpozitivistu (resp. přirozenoprávníka) primárně zajímá normativní otázka, jaké musí právo být, abychom měli dobré důvody (závazek) ho dodržovat, takže má přirozený sklon do práva „vpašovat“ kus morálky, která bude garantovat jeho správnost. Mapy společenské reality pozitivisty a nonpozitivisty divergují proto, že tito dva sledují odlišné teoretické zájmy.<sup>14</sup> Když hledáš něco jiného, potřebuješ jinou mapu.

Někteří američtí právníci si notoricky stěžují, že zákaz krutých trestů je vágní, protože už samotný pojem krutosti je vágní. Podle Dworkina je to ale nedorozumění. Ústavodárce nechtěl navždy prosadit nějakou konkrétní koncepci trestání, a proto ani nedefinoval pojem krutosti. Zavedl ho do Ústavy jako diskurzivní pojem, tedy jako místo právně-politických diskuzí o tom, jaké tresty ještě jsou přijatelné a jaké už nejsou.<sup>15</sup> Právníci mají spolu vést (v principu nekonečný) diskurz o tom, jaké trestání je akceptovatelné, a ne prosit o definici krutosti. Ústavněprávní pojem krutosti se v čase mění pouze v tom smyslu, že se mění to, co se aktuálně považuje za diskutabilní, o čem se aktuálně vedou spory. Pojem materiálního jádra ústavy je také diskurzivní, a to v tom smyslu, že vytváří prostor pro diskurz na téma, které změny ústavy jsou akceptovatelné a které už nejsou. V tomto diskurzu má být Ústavní soud pouze jedním z hráčů. Kdyby Parlament (nebo Ústavní soud nálezem) stanovil nějaké precizní kritérium toho, co

---

<sup>12</sup> Dworkin (1978, s. 102).

<sup>13</sup> Dworkin (1986, s. 91); Perry (1999, s. 430–432); Burge-Hendrix (2008, s. 86); Raz (2005, s. 332).

<sup>14</sup> Coleman (2007, s. 583).

<sup>15</sup> Dworkin (1978, s. 136).

přesně jsou podstatné náležitosti demokratického právního státu, pak by pojem materiální jádro ústavy nebyl diskurzivní, ale klasifikační pojem. Legalisté si myslí, že právě toto je žádoucí, zatímco diskurzivisté preferují, aby zůstal otevřený diskuzi.<sup>16</sup> Legalisté nezpochybňují užitečnost pojmu *diskurzivní pojem*. Oni ho používají stejně často jako diskurzivisté. Rozdíl je v tom, že legalisté ho používají ve větách jako: „Chceme méně diskurzivních pojmů v právu.“ Výše jsme řekli, že umění je už ve své podstatě diskutabilní, protože zpochybňuje sebe samo. Něco podobného ovšem platí i o právu. To se např. projevilo, když si Ústavní soud ČR v onom tolik diskutovaném nálezu položil provokativní otázku: „Vypadá to jako ústavní zákon, ale opravdu je to ústavní zákon?“<sup>17</sup>

Pokud přijmeme, že některé pojmy jsou diskurzivní, pak tím zejména uznáme to, že otevřenost (diskutabilnost) pojmu nemusí být jeho vada, ale že může být jeho vlastní a legitimní funkcí. Některé pojmy totiž musí být otevřené, aby umožnily smysluplný nesouhlas a potažmo smysluplnou diskuzi o hodnotově orientovaných tématech. Utilitarista a retributivista vidí jiný smysl (hodnotu, účel) trestání. Když utilitarista o určitém trestu řekne, že je to dobrý (resp. špatný) trest, říká to proto, že onen trest je v souladu (resp. rozporu) s principem společenského užitku. A když retributivista o určitém trestu řekne, že je to dobrý (resp. špatný) trest, říká to proto, že si potrestaný onen trest morálně zaslouží (resp. nezaslouží). Jedna věc je morální pojem dobrého (resp. špatného), druhá věc je etická koncepce toho, co je morálně dobré (resp. špatné). Pokud bychom utilitaristovo tvrzení, že to je dobrý trest, interpretovali tak, že tento trest je v souladu s principem společenského užitku, a retributivistovo tvrzení, že to je špatný trest, interpretovali tak, že potrestaný si tento trest nezaslouží, pak by jejich tvrzení nebyla v logickém rozporu. Ale to je chybný výklad. Oni spolu přece vedou smysluplný spor. Utilitarista zde něco schvaluje, zatímco retributivista totéž odmítá. Ten první vyjadřuje morální názor, že takový trest má být (doporučuje ho), druhý naopak vyjadřuje morální názor, že takový trest nemá být (odrazuje od něj).

### Naturalistický omyl

George E. Moore svoji slavnou knihu *Principia Ethica* (1903) uvedl slovy:

Zdá se mi, že v etice, stejně jako v ostatních filozofických disciplínách, mají obtíže a neshody, kterých je plná historie, jednoduchou příčinu, a tou je úsilí odpovědět na nějaké otázky, aniž by se nejdříve precizně prozkoumalo, jakou otázku vlastně chceš odpovědět.<sup>18</sup>

Moore se proslavil zejména jako kritik tzv. etického naturalismu. Odmítal názor, že morální vlastnosti jsou ryze přírodní (*natural*) vlastnosti, resp. že morální pojmy lze

---

<sup>16</sup> Waldron (2007, s. 215).

<sup>17</sup> Nález ÚS sp.zn. Pl. ÚS 27/09.

<sup>18</sup> Moore (1903/1993, s. 33).

analyticky redukovat na přírodní pojmy, resp. že morální tvrzení jsou tvrzení o ryze přírodních faktech.<sup>19</sup> Nebyl v tom zcela originální, myšlenku o neredukovatelnosti etiky můžeme v určitých formách dohledat už u morálních intuicionistů a samozřejmě též v díle morálních sentimentalistů. Jeho inspirací byl v této věci Henry Sidgwick, který byl podle Moora jediným, kdo problém neredukovatelnosti etiky formuloval jasným způsobem. Sidgwick tvrdil, že morální soudy nemůžeme interpretovat jako soudy o faktech smyslově vnímatelného světa, protože normativní pojmy jsou už ve své podstatě odlišné od pojmů, které reprezentují empirické fakty.<sup>20</sup> Klíčová otázka tedy zní: Čím se liší normativní pojmy od empirických pojmů?

Moore s naturalisty souhlasil v tom, že morální věty mají deskriptivní význam, tedy že označují nějaké fakty, ale měl za to, že to jsou neredukovatelně normativní fakty, jeho postojem byl tzv. nonnaturalistický kognitivismus.<sup>21</sup> Argumentoval, že fundamentální morální pojmy nemůžou být reduktivně analyzovány, takže např. pojem (morálně) dobrého musí odkazovat k nějaké neanalyzovatelné *sui generis* vlastnosti být (morálně) dobrý.<sup>22</sup> Tato vlastnost je nepřírodní (*nonnatural*) v tom smyslu, že není smyslově vnímatelná, resp. v tom smyslu, že nemá kauzální význam.<sup>23</sup> Snahu analyticky redukovat morální pojmy na pojmy empirické („přírodní“) kritizoval jako tzv. naturalistický omyl (*naturalistic fallacy*).<sup>24</sup> Moore argumentoval, že pokud by morální predikát „dobrý“ byl synonymní s přírodním predikátem *X*, pak by bylo pojmově nesmyslné se ptát, jestli je *X* opravdu dobré. Pokud by morální predikát „dobrý“ byl synonymní např. s přírodním predikátem „příjemný“, pak by otázka, jestli to, co je příjemné, opravdu je (morálně) dobré, byla stejně nesmyslná jako otázka, jestli to, co je příjemné, opravdu je příjemné. Jenomže otázka, jestli to, co je příjemné, opravdu je (morálně) dobré, dává dobrý smysl a je netriviální, takže přírodní predikát „příjemný“ nemůže být s morálním predikátem „dobrý“ synonymní. Této argumentační strategii se říká argument otevřené otázky (*open-question argument*). Lze ji použít obecněji proti jakékoli snaze o redukci morálních pojmů na mimomorální pojmy. Např. je lze argumentovat, že morální predikát „dobrý“ není synonymní s metafyzickým

---

<sup>19</sup> „Slovem „příroda“ [*nature*] myslím a myslel jsem to, co je předmětem zkoumání přírodních věd, včetně psychologie. Lze říct, že příroda zahrnuje všechno, co existovalo, existuje a bude existovat.“ Viz Moore (1903/1993, s. 92).

<sup>20</sup> Sidgwick (1967, s. 25.)

<sup>21</sup> Když Moore říkal, že morální soudy jsou založené na intuicích, myslel tím pouze to, že není možné je dokázat. Viz Moore (1903/1993, s. 37).

<sup>22</sup> Moorovi nešlo primárně o to, jak se obvykle používá slovo „dobrý“ (resp. „good“), zajímal se o analýzu pojmu dobrého. Viz Moore (tamtéž, s. 58).

<sup>23</sup> Miller (2003, s. 11).

<sup>24</sup> Moore (1903/1993). Jako příklad takového omylu se někdy prezentuje teze Thomase Hobbesa (1588–1679), že dobro je to, co je předmětem touhy jednotlivce, zatímco zlo je to, co je předmětem jeho nechuti. Viz Hobbes (1651, část 1., kap. VI). Nicméně má se za to, že hlavním cílem Moorovy kritiky byly utilitaristické koncepce etiky, zejména pak utilitarismus Johna Stuarta Milla (1806–1873).

predikátem „být schválený Bohem“ už proto, že se můžeme smysluplně a netriviálně ptát: „Bůh toto jednání schvaluje, ale je opravdu dobré?“<sup>25</sup>

Morální pojmy jsou stejně jako všechny normativní pojmy „fraught with ought“, jak by řekl Wilfrid Sellars. Mají normativní obsah v tom smyslu, že jsou pojmově vázány na praktickou otázku: „Co mám dělat?“<sup>26</sup> Pojmově nedává smysl říct: „Toto jednání je morálně dobré, ale opravdu bych to (z morálního hlediska) měl dělat?“ Uvažovat o tom, jaké jednání je za určitých okolností dobré, znamená uvažovat o tom, co by se za těchto okolností mělo dělat. Když řeknu, že určité konkrétní jednání (čin) má přírodní vlastnosti  $X_1 \dots X_n$ , bude to jen deskripce tohoto jednání, ale otázka, jestli tento čin máme schválit jako morálně správné jednání (mělo se to dělat), anebo ho kritizovat jako morálně špatné jednání (nemělo se to dělat), tím zůstává otevřená. Vždy můžu smysluplně a netriviálně říct: „Jeho jednání lze popsat tak a tak, ale opravdu to měl dělat?“ Na tuto „věcnou“ morální otázku odpovím až na základě toho, jakou morálku osobně akceptuji, různé koncepce morálky totiž mohou znamenat různou odpověď.<sup>27</sup> Když řeknu „Toto bych měl dělat.“, říkám to vždy z hlediska určité morálky, kterou (vědomě nebo nevědomě) akceptuji jako svoji koncepci jednání.<sup>28</sup>

Proti Moorově argumentu otevřené otázky lze vznést několik námitek, mezi nimi je asi nejzajímavější ta, že ve svém důsledku likviduje možnost jakékoli pojmové analýzy (tzv. paradox analýzy).<sup>29</sup> Musíme si ale uvědomit, že ve hře je především diference mezi normativními a empirickými (deskriptivními) pojmy. Zatímco normativní pojmy už samy o sobě zahrnují implikaci k tomu, že se něco má (resp. nemá) dělat, empirické (deskriptivní) pojmy tuto implikaci samy o sobě ještě nezahrnují. Normativní pojmy nelze analyticky (definičně) redukovat na empirické pojmy, protože tím ztrácíme onu implikaci k tomu, co se má dělat. Např. morální pojem *vražda* je (stejně jako každý morální pojem) normativním pojmem, jeho normativní obsah lze rozvinout následujícími inferencemi:

Toto je vražda.

Tedy: Toto je morálně špatné jednání.

Tedy: Toto by se z morálního hlediska nemělo dělat.

Pojem *úmyslné zabití člověka* v tomto smyslu není normativním pojmem, i když v jiném smyslu možná je. Některá úmyslná zabití člověka mají morální ospravedlnění, přičemž rozsah těchto ospravedlňujících důvodů je relativní vzhledem ke koncepcím

<sup>25</sup> Miller (2003, s. 14).

<sup>26</sup> Gibbard (2003, kap. 2).

<sup>27</sup> Filozofové formulovali řadu koncepcí normativní etiky, např. hédonismus, etika ctnosti, utilitarismus, egalitarismus, kantovská etika, ..., jiná věc ovšem je, jak morálně myslí běžní lidé.

<sup>28</sup> Jestliže řeknu „Z hlediska morálky, kterou **akceptuji**, bych to měl dělat, ale opravdu bych to měl dělat?“, pak se moje výpověď *prima facie* podobá tzv. Moorovu paradoxu: „Kočka je na střeše, ale nevěřím tomu.“ Tato věc ale vyžaduje subtilnější analýzu, protože se tu vyskytuje jednak postoj akceptace, jednak pochybnost o tom, zda je onen postoj akceptace správný.

<sup>29</sup> Kolář P. a Svoboda V. (1997, s. 88).



normativní etiky. Většina lidí snad připustí, že přiměřená sebeobrana je ospravedlňujícím důvodem zabití člověka, ale jsou např. velké spory o to, jestli obětování jednoho člověka pro záchranu více lidských životů je morálně přijatelné, utilitarista řekne, že ano, kantovec řekne, že ne. Pokud kvalifikujeme určité jednání z morálního hlediska jako vraždu, je to už závěr velmi robustní morální úvahy, která v principu vyloučila všechna možná ospravedlnění.<sup>30</sup> Vražda je prostě takové úmyslné zabití člověka, které není morálně ospravedlnitelné.<sup>31</sup> Pojem *vražda* nelze analyticky redukovat na pojem *úmyslné zabití člověka*, a to už proto, že otázka „Měl bych ho zavraždit?“ pojmově nedává smysl, zatímco otázka „Měl bych ho zabít?“ je smysluplná a netriviální.<sup>32</sup> Kdybych pojem *vražda* analyticky redukoval na pojem *úmyslné zabití člověka*, přesekl bych tím inferenci „Toto je vražda, tedy toto je morálně špatné.“, což je pojmová inference, protože je konstitutivní pro jeho sémantický obsah.

Pomocí morálního pojmu *dobrý* (resp. *špatný*) vyjadřujeme morální postoj schválení (resp. odmítnutí), ale tento pojem v sobě už nezahrnuje konkrétní důvody schválení (resp. odmítnutí).<sup>33</sup> Kdybychom ho precizovali ve směru retributivismu nebo naopak ve směru utilitarismu, už by nemohl sloužit jako sdílený pojem v diskusi mezi retributivisty a utilitaristy o tom, co se má dělat. Pokud mají spolu diskutovat morální otázky, musí přitom používat pojmy, které jsou k jejich koncepcím neutrální.<sup>34</sup> I když mají lidé různé etické koncepce, naráží na sebe ve sporu o to, co se má dělat, a proto potřebují sdílet základní normativní pojmy, aby si tuto neshodu mohli sdělit.<sup>35</sup> Důsledně

---

<sup>30</sup> Pojem vraždy je samozřejmě nejen morální, ale i právní pojem. Podle českého práva jsou potraty do 12. týdne plodu legální, ale řada lidí si myslí, že i tyto potraty jsou z morálního hlediska vražda.

<sup>31</sup> Nejde mi o to, jak se v češtině používá slovo „vražda“, ale o rozlišení použití slova v jeho normativním a deskriptivním významu. Právníci sice používají slovo „vražda“ promiskuitně, někdy deskriptivně, někdy normativně, ale tuto pojmovou diferenci chápou velmi dobře a respektují ji. Uvažují zhruba takto: Buď slovo „vražda“ chápeme deskriptivně jako úmyslné zabití člověka, a pak můžeme o výjimce smysluplně říct: „Tato vražda není trestná.“ Anebo slovo „vražda“ chápeme normativně jako trestnost úmyslného zabití člověka, a pak můžeme o výjimce smysluplně říct: „Toto úmyslné zabití člověka není vražda.“ Výrok „Tato vražda není vražda.“ vypadá jako kontradikce. Spíše jde ale o to, že slovo „vražda“ se tu používá dvojznačně. V prvním výskytu se používá deskriptivně, ve druhém výskytu pak normativně. Výrok „Tato vražda není vražda.“ při tomto vstřícném, možná až příliš vstřícném, výkladu vlastně znamená, že toto úmyslné zabití člověka jako výjimka není trestné.

<sup>32</sup> Výborný článek „Vražda a normativita“ na toto téma napsal Marek Tomeček. Zatím je to jen manuskript.

<sup>33</sup> Blackburn (1984, s. 168).

<sup>34</sup> Gallie nechápal diskurzivní pojmy jako odlehčené pojmy (minimální průnik konkurenčních koncepcí), ale naopak jako velmi komplexní pojmy. Pokud diskutující strany používají pojem v jeho diskurzivní funkci, pak si uvědomují, že spolu v diskusi sdílejí pojem, který má diskutabilní charakter, a že každý z nich se ve své koncepci orientuje pouze na určitý aspekt tohoto pojmu. Viz Gallie (1955–1956, s. 172).

<sup>35</sup> *Ad absurdum*: Kdyby měli svůj souhlas (nesouhlas) vyjadřovat vlastním pojmem (utilitaristický souhlas, kantovský souhlas, puritánský souhlas, hédonistický souhlas, atd.), měli by též kývat (otáčet) hlavou jiným způsobem.

vzato, hodnotové spory se primárně nevedou o pojmy jako takové, ale o praktické otázky, co se má dělat. Podle nacisty norimberské zákony **jsou** spravedlivé, protože jsou založené na rasovém principu. Antinacista samozřejmě nebude popírat fakt, že tyto zákony jsou založené na rasovém principu. K tomu ale rozhořčeně dodá, že právě proto **nej** jsou spravedlivé. Zřejmě mají radikálně odlišnou koncepci spravedlnosti, ale přitom spolu jsou ve sporu. Jsou spolu ve sporu v tom smyslu, že nacisty norimberské zákony schvaluje jako něco, co má být (on by pro ně hlasoval), zatímco antinacista je odmítá jako něco, co nemá být (on by pro ně nehlasoval). Že mají odlišnou koncepci spravedlnosti, samozřejmě neznamená, že jejich neshoda je zdánlivá, že je to jenom nějaké pojmové nedorozumění. Naopak to znamená, že jejich neshoda v tom, co se má dělat, není nahodilá, ale má principiální základ. Stejně tak by se neshodli v odpovědích na otázky „Máme se úplně zbavit Židů?“; „Mají Němci vládnout jiným národům?“; „Máme být ve všem poslušní Vůdci?“; atd. Neshody v koncepci hodnotového pojmu mají vždy normativní povahu, znamenají totiž systematickou neshodu v odpovědích na praktické otázky typu: „Máme dělat X?“

Bez ohledu na to, jakou etickou koncepci individuálně akceptujeme, měli bychom se všichni shodnout na inferenčním schématu: „X je morálně dobré, tedy z morálního hlediska bych měl dělat X.“<sup>36</sup> Pokud se s ohledem na stejné fakty neshodneme na tom, co by se z morálního hlediska mělo dělat, pak zřejmě proto, že máme jinou koncepci toho, co je morálně dobré. Vezměme třeba, že nějaký satanista řekne: „Měl bych páchat zlo.“ Můžeme to sice chápat tak, že satanista je jazykový exot, protože neumí používat elementární normativní pojmy, ale vstřícnější interpretací je, že je morální exot, což je ostatně ve shodě s jeho sociálními ambicemi. Satanista svojí větou ve zkratce říká, že to, co většina lidí odmítá jako špatné, on naopak akceptuje jako dobré.<sup>37</sup> Prostě má opačně nastavené hodnoty. Např. mučení lidí pro zábavu je z hlediska „satanistické morálky“ správné, tedy je to něco, co by dobrý satanista měl dělat.<sup>38</sup> Satanistický mistr svého učně pokárá za to, že se chová k lidem altruisticky, protože takto se „dobrý satanista“ nechová, to je z hlediska satanismu přece to nejhorší chování. Můžeme sice argumentovat, že „satanistická morálka“ vlastně není žádnou morálkou a že něco takového ani pro morálního pluralistu nemůže být adekvátním morálním systémem, poněvadž normy „satanistické morálky“ jdou přímo proti vlastní funkci morálky ve společnosti.<sup>39</sup> V tom případě ale chápeme „satanistickou morálku“ jako mimomorální normativní systém. Tento posun od špatné morálky k něčemu, co už je mimo morálku, je v našem kontextu velmi důležitý, protože naše inferenční schéma spojuje morální hodnoty s morálními normami. Když je něco morálně dobré, pak mám morální důvod to dělat, tedy z morálního hlediska (na rozdíl třeba od právního hlediska) bych to měl

---

<sup>36</sup> Tato věc se komplikuje tzv. problémem supererogace. Je morálně dobré udělat hrdinský čin, ale máme morální povinnost chovat se hrdinsky? Viz Zimmerman (1996, kap. 8).

<sup>37</sup> Ve IV. knize Miltonova *Paradise Lost* Satan říká: „Evil be thou my good.“ Viz Milton (2005 (1667), s. 108).

<sup>38</sup> Srovnej: Blackburn (1998, s. 61).

<sup>39</sup> Wong (Oxford, 2006).

dělat.<sup>40</sup> Inference „Je to morálně špatné, tedy z mimomorálního hlediska *Y* bych to měl dělat.“ není v rozporu s naším schématem. Úvahu můžeme shrnout takto. Buď „satanistická morálka“ je morální systém a v tom případě musíme větu „Měl bych páchat zlo.“ chápat takto: *Co ostatní chápou jako morální zlo, já chápu jako morální dobro.* Anebo „satanistická morálka“ není morální systém a v tom případě musíme stejnou větu chápat takto: *Mám mimomorální důvody dělat nemorální věci.* Ovšem obě interpretace zachovávají naše inferenční schéma: „*X* je morálně dobré, tedy z morálního hlediska bych měl dělat *X*.“

Tato analýza je ovšem zjednodušující.<sup>41</sup> Aktér totiž může mít k dispozici morálně dobré, ale vzájemně konkurenční alternativy jednání. Preciznější analýza je tato: „*X* je morálně nejlepší alternativa z těch, které dokážu realizovat, tedy z morálního hlediska bych měl dělat *X*.“<sup>42</sup> Které jednání z dostupných alternativ je morálně nejlepší, je pak záležitostí koncepce morálky, kterou akceptujeme.

### Pojmová shoda

Diskuze o tom, jestli jsou potraty z morálního hlediska akceptovatelné, resp. o tom, jestli by měly být legální, se obvykle stočí k otázce, jestli lidský plod je už osoba v morálním smyslu. (Nebo méně vhodně: Jestli lidský plod je už člověk.) Jedni prostě tvrdí, že každý lidský plod je osoba, a to už proto, že je z biologického hlediska příslušníkem lidského rodu. Druzí říkají, že lidský plod není osobou automaticky, ale stává se jí až tím, že ve svém vývoji nabývá určité vlastnosti. Přitom se mezi sebou liší v tom, které vlastnosti lidského plodu považují za rozhodující v otázce, jestli je z morálního hlediska ještě něco (věc), anebo už je někdo (osoba). Nediskutuje se tu biologická, ale morální otázka. V centru emotivních diskuzí o potratech je morální status, resp. práva lidského plodu, a to v opozici k morálnímu statusu, resp. k právům těhotné ženy. To, jaký morální status připisujeme lidskému plodu, je úzce svázáno s tím, jaký relativní význam připisujeme zájmům jeho matky. Morální pojem osoby je diskurzivním pojmem zejména proto, že zde na sebe naráží dva protichůdné, ale legitimní zájmy.<sup>43</sup> Nejde tu o taxonomický, ale o morální problém, není to pojmové nedorozumění (různost klasifikace), ale morální dilema. Pojem osoby by nebyl ve své podstatě diskutabilní, kdyby nebyla diskutabilní praktická otázka, zda máme být pro

---

<sup>40</sup> K otázce normativního hlediska viz: Raz (1999, s. 142–144); Hage (1997, s. 17–18).

<sup>41</sup> Děkuji anonymnímu recenzentovi za námitku v tomto směru.

<sup>42</sup> Zimmerman (1996).

<sup>43</sup> Diskuzi o potratech neukončíme ani definicí toho, co je to osoba (méně vhodně: kdy začíná život), ani prostým konstatováním faktu, že každý preferuje něco jiného: *De gustibus non est disputandum.* Vlastně ani není důvod usilovat o její ukončení. Tato diskuze je sama o sobě hodnotná, když má diskurzivní povahu, a to je tehdy, když diskutujícím nejde pouze o to, přesvědčit toho druhého o své „pravdě“, ale když vzájemně usilují o porozumění. Otevřenost pojmu osoby protichůdným koncepcím není nějaká jeho vada, ale naopak je jeho vlastní funkcí. Viz Habermas (1981, s. 94–101).

volbu matky, anebo pro život plodu. Důležité přitom je, které postoje vnímáme jako legitimní. Můžeme např. říct, že feministické postoje k potratům (a potažmo k lidskému plodu) akceptujeme jako legitimní, přestože s nimi osobně nesouhlasíme, ale že nacistické postoje k Židům jsou mimo náš diskurz. Susanne Gibson říká, že realizace diskurzivní povahy morálního pojmu osoby rozvíjí sebe porozumění:

„To znamená, že při určitém použití pojmu osoby k obhajobě nějakého postoje v etice potratů tuto koncepci osoby nutně též obhajujeme proti těm koncepcím, které sice odmítáme, ale zároveň je bereme natolik vážně, aby nám stálo za to s nimi polemizovat. Tímto nejen rozvíjíme porozumění tomu, co je to osoba, ale též porozumění své vlastní osobě, stáváme se více lidští v hodnotovém smyslu toho slova.“<sup>44</sup>

Mnozí filozofové práva měli za to, že spor právního pozitivismu s právním nonpozitivismem o tzv. tezi pojmové oddělitelnosti práva a morálky, má nějaký metodologický význam, zejména pak pro soudní rozhodování. Jenomže důsledná analýza tohoto sporu, včetně tzv. Radbruchovy formule, ukazuje, že je to jenom pojmová hra. Uvažme dva soudce, pozitivistu (Hartova stříhu) a nonpozitivistu (Alexyho stříhu).<sup>45</sup> Tito dva soudci narazí na extrémně nemorální zákon. Pozitivista řekne: Tento zákon je platné právo, ale je extrémně nemorální, a proto mám morální povinnost ho neaplikovat. A nebude ho aplikovat. Nonpozitivista řekne: Tento zákon je extrémně nemorální, tedy to není platné právo, a proto mám právní povinnost ho neaplikovat. A nebude ho aplikovat. Výsledek je stejný. Rozdíl je zde pouze klasifikační, spočívá v tom, co označíme jako právo a co označíme jako morálku. Zdeněk Kühn uznává, že otázka právního pozitivismu nemá prakticky žádný význam pro metodologii běžného soudního rozhodování, ale k tomu dodává, že může mít význam pro řešení zločinů totalitárního systému.<sup>46</sup> Ano, ovšem i v tomto případě se rozdíl mezi pozitivistou a nonpozitivistou omezí na pojmové uspořádání argumentace. Nonpozitivista zločiny odsoudí vzhledem k tomu, jak identifikuje tehdejší právo, pozitivista stejné zločiny také odsoudí, ale retroaktivně.<sup>47</sup> Jejich „nekonečný“ spor není o tom, co dělat, ale o tom, jak to odůvodnit. Pozitivisté si znovu a znovu stěžují, že právníci nerozlišují mezi právním pozitivismem na jedné straně a formalismem (resp. legalismem) na straně druhé. Toto nerozlišování je opravdu chybné, ale zároveň je vcelku pochopitelné. Prakticky orientovaný právník vnímá jako absurdní, že se někdo s někým „nekonečně“ dohaduje o tom, jak něco onálepkovat, a proto problém (nebo

---

<sup>44</sup> Gibson (2004, s. 229).

<sup>45</sup> K tomu viz např. Hart (1983, s. 21–49); Alexy (2002, s. 60–61).

<sup>46</sup> Kühn (2005, s. 103).

<sup>47</sup> Nálepkování ovšem má velký rétorický význam. Praktický dopad toho, jestli totéž označíme nebo neoznačíme jako retroaktivní akt, není zanedbatelný, v tom má Zdeněk Kühn samozřejmě pravdu. Právníci, kteří se rozhodli aprobovat potrestání zločinů minulých režimů, přijali zamlženou nonpozitivistickou rétoriku, protože byla průchodnější než upřímnější pozitivistická rétorika, která otevřeně přiznávala, že to je retroaktivita. Když se mluví o renesanci teorie přirozeného práva (právní naturalismus) tam, kde šlo hlavně o politický realismus, je to stěží něco víc než komická nadsázka.

spíš pseudoprobém) pozitivismus vs. nonpozitivismus nevědomky zaměňuje za jiný problém, který je z praktického hlediska mnohem zajímavější, totiž formalismus vs. instrumentalismus.

Smysluplná diskuze předpokládá elementární sémantickou (rozuměj klasifikační) shodu, jinak každý mluví o něčem jiném: Jeden o voze, druhý o koze. Někdy to znamená požadavek na upřesnění pojmů, ale někdy to naopak znamená požadavek na jejich zobecnění. Připustíme-li, že spory mezi různými koncepcemi etiky jsou smysluplné, pak musíme též připustit, že morální pojmy mají být dost obecné, aby tyto různé koncepce absorbovaly. Jestliže chci s někým rozumně diskutovat o určité morální otázce, pak nemá smysl morální pojmy konkretizovat tak, aby klasifikovaly jako správné právě to, co já (ale ne on) považuji za morálně správné. Taková „diskuze“ by zkolabovala už na pojmové úrovni. Utilitarista samozřejmě nepřesvědčí retributivistu, že společenský užitek z trestání má *a priori* přednost před zásluhou k trestu, welfarista nepřesvědčí formalistu (ve Weinribově smyslu), že společenský blahobyt má *a priori* přednost před korektivní spravedlností, klasický liberál nepřesvědčí socialistu, že svoboda má *a priori* přednost před solidaritou. Hodnotové pojmy jsou diskurzivní. Jsou konvenční v tom smyslu, že umožňují shodu o tom, co je vlastně předmětem diskuze (o čem se mluví), ale nejsou konvenční v tom smyslu, že by kodifikovaly konvence o tom, co je správná odpověď na hodnotově orientované otázky. Morální pojem *dobrý* sám o sobě nevymezuje kritérium toho, co je morálně dobré. Klasifikační pojmy mají větší ambici. Zoologický pojem *savec* vymezuje kritérium toho, co je *savec*, matematický pojem *prvočíslo* vymezuje kritérium toho, co je *prvočíslo*.

Morální pojem *dobrý* není diskutabilní v tom smyslu, že by byl vágní (rozmazaný), ale v tom smyslu, že sám o sobě neurčuje kritérium toho, co je morálně dobré. Prostě to není klasifikační pojem. Legalistům vadí to, že když zákonodárce řekne „Dělejte to, co je morálně dobré.“, tak adresátům zákona vlastně nedává návod k tomu, co mají dělat. To už mohl rovnou říct: „Dělejte to, co se má dělat.“<sup>48</sup> Morální pojem *dobrý* je diskutabilní v tom smyslu, že praktická otázka „Co se má dělat?“ je už ve své podstatě diskutabilní.

Pokud uznáváme, že morální pojmy jsou diskurzivní, neznamená to, že jsme morální relativisté, ale znamená to, že věříme, že je možné vést smysluplnou diskuzi i s těmi, kteří mají odlišnou (konkurenční) etickou koncepci.<sup>49</sup> Pokud ale morální pojmy chápeme klasifikačně, máme sklon svého oponenta v diskuzi chápat jako někoho, kdo je pojmově zmatený, kdo zřejmě mluví o něčem jiném než o morálce, případně vůbec neví, o čem mluví. Nežádoucím důsledkem tohoto přístupu jsou blahosklonné reakce typu: Ten člověk si myslí, že prostitute není morálně špatná, zřejmě vůbec nechápe pojem morální špatnosti. A to v podobném smyslu, jako bychom řekli: Ten člověk si myslí, že trojúhelník má čtyři strany, zřejmě vůbec nechápe pojem trojúhelníku.

---

<sup>48</sup> To je z metodologického hlediska záležitost legalismu (resp. formalismu), z pojmového hlediska je to záležitost exkluzivního pozitivismu. Viz např. Raz (2004, s. 17); Shapiro (2009).

<sup>49</sup> Besson (2005, s. 72).

Alisdair MacIntyre si všímá zřejmého faktu, že tradice západní kultury v sobě zahrnuje ne jednu, ale celou řadu rozmanitých a vzájemně konkurenčních etických koncepcí, od aristotelovské etiky ctnosti, přes rozmanité křesťanské koncepce, utilitarismus až ke kantovské etice. Přitom esenciální diskutabilnost morálních pojmů je výrazem toho, že morální konflikty nejsou pouze záležitostí nějakého nedorozumění v terminologii, ale že vychází z rozdílnosti hodnotové orientace.<sup>50</sup>

Každý diskurzivní pojem je otevřený (v principu nekonečné) diskuzi o své aplikovatelnosti, a v tomto smyslu je neurčitý, ale ne každý neurčitý pojem má diskurzivní funkci. Tak třeba Bertrand Russell tvrdil, že aplikovatelnost pojmů barev je už ve své podstatě pochybná (*essentially doubtful*) záležitost. Vágnost pojmů barev vysvětloval tak, že barvy spolu vytvářejí kontinuum, takže vždy budeme narážet na odstíny, u kterých budeme mít pochybnosti o tom, jak je máme pojmově klasifikovat.<sup>51</sup> Je tato bunda červená nebo je oranžová? Když lidé spolu vedou takové diskuze („spory“) o hraniční případy, obvykle v tom není nic hlubšího než to, že se neshodnou v použití pojmů pro barvy. Standardní funkce pojmů barev je klasifikační, ne diskurzivní. V komerční praxi, typicky při prodeji nátěrových barev, se používají vzorníky, které jsou konvencemi pro zpřesnění pojmů barev. Např. vzorník RAL rozlišuje 37 odstínů žluté (signální žlutá, žlutá medová, zlatožlutá, žlutá kukuřičná, žlutá dopravní, zářivá žlutá, atd.). Morální pojmy jsou diskutabilní v jiném smyslu než pojmy barev. Utilitarista a retributivista se neshodnou na nějakém „vzorníku“ toho, co je dobrý trest. Vlastním důvodem jejich neshody totiž není neurčitost morálních pojmů, ale skutečnost, že mají jiný názor na to, co je legitimním účelem trestání. Neurčitost (přesněji otevřenost) morálních pojmů, které spolu v diskuzi používají, je naopak důsledkem toho, že se spolu neshodnou na základní koncepci (hodnotové orientaci) trestání.

Diskurzivní pojmy jsou otevřené různým interpretacím, a proto jim Dworkin říká interpretační pojmy (*interpretive concepts*).<sup>52</sup> Např. Gerald MacCallum charakterizuje pojem svobody tak, že ho můžeme reprezentovat velmi obecným schématem: *X is (is not) free from Y to do (not do, become, not become) Z*. Přitom *X* se vztahuje na aktéry, *Y* na omezující podmínky (překážky, zasahování, rušení), *Z* se vztahuje na druhy jednání, resp. na možnosti realizace. Toto schéma umožňuje rozmanité interpretace proměnných *X*, *Y*, *Z* a tím vytváří široký prostor pro různé koncepce pojmu svobody. MacCallumovi ale šlo zejména o to, že pojem svobody může absorbovat jak pozitivní koncepci svobody (svoboda k něčemu), tak i negativní koncepci svobody (svoboda od něčeho). Jestliže každá svoboda je svobodou k něčemu a zároveň od něčeho, pak stoupenci pozitivní a negativní koncepce svobody nemají jiný pojem svobody, ale soustředí svoji pozornost na různé aspekty tohoto pojmu.<sup>53</sup> Herbert Hart poukazoval na to, že různí lidé zdůrazňují různé aspekty svobody, protože se při používání pojmu

---

<sup>50</sup> MacIntyre (1998, s. 169).

<sup>51</sup> Russell (1923, s. 86).

<sup>52</sup> Dworkin (2006, s. 221).

<sup>53</sup> MacCallum (1967).

svobody intuitivně odvolávají na jiné hodnoty, prostě že vnímají (chápu) hodnotu svobody primárně v něčem jiném.<sup>54</sup>

Cizí slova „contract“, „Vertrag“, „contrat“, „contrato“, ..., překládáme do češtiny jako smlouva, přestože konkrétní normativní úprava smluvního práva v různých zemích je různá. Máme za to, že to jsou různé koncepce stejného pojmu. Jeremy Waldron má pravdu, že praktický právník nepotřebuje používat pojem vlastnictví jako takový (*in abstracto*), on se totiž ve své praxi obvykle nezabývá obecnou ideou vlastnictví, ale jen tou konkrétní koncepcí, kterou normativně realizuje jeho právní řád. Jestliže se ale někdo věnuje legislativě, komparatistice nebo třeba teorii práva, potřebuje uvažovat konkurenční koncepce téhož pojmu.<sup>55</sup> Waldron upozorňoval, že i v těch normách, ve kterých byla např. sovětská úprava vlastnictví velmi podobná západním standardům, realizovala velmi odlišnou ideu (koncepci?) vlastnictví.<sup>56</sup> Laura Underkuffler argumentuje, že volba určité koncepce vlastnictví je praktická záležitost už v tom, že různé koncepce řeší různým způsobem konflikty hospodářských zájmů nebo očekávání ve společnosti, typicky konflikt mezi individuálními a kolektivními zájmy.<sup>57</sup> Podobně uvažuje Hanoch Dagan: „Vlastnictví není nějaká uniformní, sterilní koncepce. Spíše je to pojem s otevřenou texturou. Doktrinální volba mezi jeho možnými konfiguracemi je sama o sobě konstrukcí, ale i důsledkem sociálních hodnot.“<sup>58</sup>

Hranice mezi tím, kdy ještě mluvíme o tomtéž (různé koncepce téhož pojmu) a kdy už mluvíme o něčem jiném (různé pojmy), není jasná, přičemž diskuze v tomto směru mohou být matoucí. Rozumnější otázka je, zda řešíme stejný praktický problém různými způsoby, anebo řešíme jiný problém. Vlastnictví není přírodnina, je to společenská instituce (sociální konstrukt), která v určitém kontextu plní určité praktické funkce. Vezměme, že lidé nějaké velmi exotické kultury ve svém každodenním společenském životě řeší velmi odlišné praktické problémy (otázky *Co máme dělat?*) než my, takže praktikují velmi odlišné společenské instituce. A to znamená, že nemají pouze jiné koncepce stejných normativních pojmů, ale že používají jiné pojmy. Těžko pak nějaké jejich slovo přeložit do češtiny jako vlastnictví. Názorová neshoda je neshoda v odpovědi na stejně pochopenou otázku, takže už předpokládá shodu v rozumnění. Sdílené jazykové rozumnění předchází a umožňuje neshodu v názorech, samo o sobě je přitom založeno na sdílení problémů praktického života, životní formy.<sup>59</sup> Mít stejný pojem znamená identifikovat stejnou praktickou otázku, mít různé koncepce

---

<sup>54</sup> Hart (1973).

<sup>55</sup> Alexandra George hodnotí dichotomii obecného pojmu vlastnictví a jeho různých koncepcí jako užitečnou, ovšem za předpokladu, že ji nebudeme tautologicky trivializovat tím, že budeme pojem vlastnictví uvažovat jako abstrakci různých koncepcí vlastnictví, a přitom budeme naopak koncepce vlastnictví definovat jako různé konkretizace pojmu vlastnictví. George, A. (2005, s. 807).

<sup>56</sup> Waldron (1988, s. 53).

<sup>57</sup> Underkuffler (2003, s. 62).

<sup>58</sup> Dagan (2004, s. 221).

<sup>59</sup> Wittgenstein (1953, §241).

tohoto pojmu pak znamená mít jinou teorii toho, co je správná odpověď na tuto otázku, tedy jinou teorii toho, co máme dělat.<sup>60</sup> Např. různé teorie normativní etiky jsou různými koncepcemi morálního pojmu *dobrý*, a to v tom smyslu, že jsou různými teoriemi toho, co máme z morálního hlediska dělat. Jsou to konkurenční teorie, protože odlišně odpovídají na stejnou otázku.

Stephen Krasner si všímá toho, že termín „suverenita“, který je v současné politice tak oblíbený, se používá čtyřmi různými způsoby, takže můžeme mluvit o mezinárodní právní suverenitě, vestfálské suverenitě, vnitrostátní suverenitě a suverenitě nezávislosti. Mezinárodní právní suverenita odkazuje k praktikám vzájemného uznání, a to obvykle mezi teritoriálními jednotkami, které mají formální jurisdikční nezávislost. Vestfálská suverenita odkazuje k principu, který vylučuje, aby nějací vnější aktéři měli (*de facto* nebo *de iure*) autoritu na území státu. Může být porušena nejen intervencí, ale i na základě pozvání. Vnitrostátní suverenita odkazuje k tomu, jaká politická autorita je uznaná uvnitř státu, jak je organizovaná a jak efektivně je na svém území schopná vykonávat svoji moc. A konečně suverenita nezávislosti odkazuje ke schopnosti státní moci regulovat pohyb informací, idejí, zboží, osob, emisí, kapitálu, apod. přes hranice svého státu.<sup>61</sup> Mezi těmito různými druhy suverenity sice existují určité vztahy, nicméně jedná se o odlišné fenomény, které se můžou vzájemně doplňovat. Některé státy vykazují znaky jednoho druhu suverenity, ale zároveň postrádají znaky jiného druhu suverenity. Nejedná se o konkurenční koncepcce téhož pojmu suverenity, spíše se jedná o různé pojmy suverenity, které se orientují na jiný druh společenských praktik.

Nicméně někteří autoři analyzují pojem suverenity jako diskurzivní pojem. Zejména pak ti, kteří se orientují na konkurenční diference jako jsou např. právní vs. politická suverenita, absolutní vs. omezená suverenita, jednotná vs. rozdělená suverenita, samostatná vs. sdílená suverenita, suverenita vlády vs. suverenita lidu. Vycházejí z toho, že suverenita není cílem o sobě, ale je zaměřená na ochranu určitých hodnot, např. demokracie, rovnosti, jednoty, autonomie, nezávislosti a sebeurčení, které suverenitu ospravedlňují jako něco, co má být. Pojem suverenity je komplexním pojmem, jeho aplikace velmi citlivě závisí na tom, jaký relativní význam připisujeme hodnotám, které si se suverenitou spojujeme. Zkušenost ukazuje, že jakékoli pokusy vymezit pravidla, která jsou pro suverenitu konstitutivní, vedou k neshodám a „nekonečným“ diskuzím. Přitom různí autoři mají odlišná teoretická východiska. Např. někteří odvozují právní suverenitu z politické suverenity, takže mluví primárně o suverenitě vládce (*ruler sovereignty*) a teprve odvozeně o suverenitě pravidel (*rule sovereignty*), druzí to činí přesně naopak.<sup>62</sup> Autoři se liší už ve svých názorech na

---

<sup>60</sup> Viz Bellamy, R. a Mason A. (2003, s. 1).

<sup>61</sup> Krasner (1999, s. 4).

<sup>62</sup> „Zatímco Austin a teoretici příkazu dávají přednost politické suverenitě nad právní suverenitou, Hart a současní pozitivisté dávají přednost právní suverenitě nad politickou suverenitou. Další autoři jako např. Kelsen naproti tomu argumentují, že politická suverenita a právní suverenita jsou identické, a proto nemůžou být uvažovány v nějakém vztahu priority.“



samotnou pojmovou možností omezené, rozdělené a sdílené suverenity, případně jestli je vhodné pojem suverenity chápat jako tzv. prahový pojem.<sup>63</sup> Svoje „pojmové názory“ formulují v závislosti na rozmanitých faktorech, např. zda zdůrazňují spíše kooperativní nebo spíše konkurenční aspekty politiky, do jaké míry se osobně identifikují se stávajícím politickým řádem, resp. s jeho trendy, případně i v závislosti na historické zkušenosti svého národa.<sup>64</sup> Správnost té či oné koncepce suverenity ovšem není pojmovou, ale politickou otázkou. Ona diskutabilnost pojmu suverenity není důsledkem jakéhosi pojmového nedorozumění, spíše je důsledkem skutečnosti, že otázka, jaká by měla být alokace politické moci, je nejvlastnějším předmětem „nekonečného“ demokratického diskurzu.

### Závěr

Jak už bylo řečeno v Úvodu, potřebujeme takovou morální sémantiku, která nebude diskuze politické morálky automaticky diskvalifikovat jako pseudospory. Skutečnost, že dva lidé spolu nesouhlasí v koncepci politické morálky, ještě neznámá, že každý mluví o něčem jiném. Např. utilitarista může vést s egalitářem smysluplný spor v otázce distributivní spravedlnosti. Utilitarista tvrdí, že máme poskytnout pomoc těm, kteří z této pomoci budou mít největší prospěch, takže naše pomoc bude maximalizovat celkový blahobyt. Egalitář tvrdí, že máme poskytnout pomoc těm, kteří jsou na tom nejhůř.<sup>65</sup> Nejde o to, že by jinak definovali distributivní spravedlnost, ale o to, že jinak odpovídají na otázku: Jak máme ve společnosti rozdělovat omezené zdroje?

---

V současnosti se někteří autoři snažili oddělit právní a politickou suverenitu a naopak obnovit vztah mezi právní a institucionální suverenitou. V době, kdy stát a právo, obecněji pak sféry politického a právního, mají v praxi tendenci se od sebe vzdalovat, jak se ukazuje v ustavování evropského právního řádu, rozvoji *lex mercatoria* a jiných forem nadnárodního globálního práva, musí být nějak udržována vzájemná pojmová distinkce suverenity práva od státu a snad též od politické suverenity.“ Viz Besson (2004, s. 10).

<sup>63</sup> Pokud je suverenita prahovým pojmem (threshold-concept), pak teprve překročením určité míry jejího omezení lze mluvit o ztrátě suverenity.

<sup>64</sup> Besson tvrdí, že v postvestfálském světě, ve kterém jsou kompetence zcela běžně nejen omezené, rozdělené, ale i sdílené, jsou postoje, které zastávali např. Jean Bodin (1530–1596) a Thomas Hobbes (1588–1679), prostě už překonané.

<sup>65</sup> Stein (2006, s. 1).

**Použitá literatura**

- Akçam, T. (2004): *From Empire to Republic: Turkish Nationalism and the Armenian Genocide*. London.
- Alexy, R. (2002): *The Argument from Injustice: A Reply to Legal Positivism*. Oxford.
- Bellamy, R., Mason A. (2003): „Introduction.“ In *Political Concepts*. Bellamy R., Mason A. (eds.), Manchester.
- Besson, S. (2004): „Sovereignty in Conflict.“ *European Integration online Papers*, Vol. 8, No 15.
- (2005): „The Morality of Conflict – Reasonable Disagreement And The Law“, Oxford.
- Blackburn, S. (1984): *Spreading the Word*. Oxford.
- (1998): *Ruling Passions*. Oxford, 1998.
- Bloxham, D. (2005): *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism, and the Destruction of Ottoman Armenian*. Oxford.
- Burge-Hendrix, B. *Epistemic Uncertainty and Legal Theory*. Ashgate, 2008, s. 86;
- Coleman, J. (2007): „Beyond the Separability Thesis: Moral Semantics and the Methodology of Jurisprudence.“ *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 27, No. 4.
- Dagan, H. (2004): *The law and ethics of restitution*. Cambridge.
- Dworkin, R. (1978): *Taking Rights Seriously*. Harvard.
- (1981): *Law's Empire*. Cambridge.
- (2006): *Justice in Robes*. Harvard.
- Gallie W. B. (1995-1996): „Essentially Contested Concepts.“ In *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. 56.
- George, A. (2005): „The Difficulty of Defining ‚Property‘.“ *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 25, No. 4, s. 807.
- Gibbard, A (2003): *Thinking How to Live*. Harvard.
- Gibson, S.(2006): „The Problem of Abortion: Essentially Contested Concepts and Moral Autonomy.“, *Bioethics*, Vol. 18, No. 3.
- Habermas, J. (1981): *The Theory of Communicative Action: Reason and The Rationalization of Society*, Vol. 1, překl. McCarthy T., Boston.
- Hage, J. (1997): *Reasoning with Rules*. Kluwer.
- Hart, H. L. A. (1973): „Rawls on liberty and its priority“ In *University of Chicago Law Review*, Vol. XL, s. 534–50.
- (1983): „Positivism and the Separation of Law and Morals“ (1958), In *Essays in jurisprudence and philosophy*. Oxford, s. 21–49.
- Jones, A. (2006): *Genocide: A Comprehensive Introduction*. Oxon, 2006.
- Kolář, P., Svoboda, V. (1997): *Logika a etika: úvod do metaetiky*. Praha.
- Krasner, S. (1997): *Sovereignty: Organized Hypocrisy*. Princeton.

- Kühn, Z. (2005): *Aplikace práva soudcem v éře středoevropského komunismu a transformace: analýza příčin postkomunistické právní krize*, C-H-Beck.
- MacCallum, G. (1967): „Negative and Positive Freedom.“ In *Philosophical Review*, Vol. 76, s. 312–334.
- MacIntyre, A. (1998): *A Short History Of Ethics*. London, 2. vyd.
- McMahon, Ch. (2009): *Reasonable Disagreement, A Theory of Political Morality*. Cambridge.
- Miller, A. (2003): *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Blackwell Pub..
- Milton, J. (2005): *Paradise Lost*. Oxford.
- Moore, G. E. (1993): *Principia Ethica*. Cambridge.
- Nález ÚS sp.zn. Pl. ÚS 27/09.
- Perry, S. R. (1999): „Hart’s Methodological Positivism.“ *Legal Theory*, Vol. 4.
- Rawls, J. (2003): *A Theory of Justice*. Harvard , 6. vyd..
- Raz, J. (1995): *Practical Reason and Norms*. Oxford.
- (2004): „Incorporation by Law.“ *Legal Theory*, Vol. 10.
- (2005): „Can there be a theory of law?“ In *Blackwell Guide To Philosophy Of Law And Legal Theory*. Golding, M., Edmundson, W. (Eds). Blackwell.
- Russell, B. (1923): „Vagueness“ *The Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, Vol. 1.
- Shapiro, S. (2009): „Was Inclusive Legal Positivism Founded on a Mistake?“ *Ratio Juris*, Vol. 22, No. 3, s. 326–338.
- Sidgwick H. (1967): *The Methods of Ethics*. London.
- Stein, M. S. (2006): *Distributive Justice and Disability: Utilitarianism against Egalitarianism*, Yale.
- Underkuffler, L. (2003): *The idea of property: its meaning and power*. Oxford.
- Waldron, J. (1988): *The Right to Private Property*. Oxford.
- (2007): „Lucky in Your Judge.“ *Theoretical Inquiries in Law*, Vol. 9.
- Wittgenstein, L. (1953): *Philosophical Investigations*. Basil Blackwell.
- Wong, D. (2006): *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism*. Oxford.
- Zimmerman, M. J. (1995): *The Concept of Moral Obligation*. Cambridge.