

Univerzita Karlova v Praze  
Ústav filosofie a religionistiky  
Obor filosofie

Bakalářská práce  
Přirozené právo

Vypracoval: Martin Bulušek  
Vedoucí práce: prof. Miroslav Petříček, Dr.  
Rok odevzdání: 2010

*„Po lidsku, ne podle práva! Podle lidskýho rozumu ten kanec patří nám.  
No to musí každej uznat!“*  
(Slavnosti sněženek.)

*"DROIT NATUREL (Morale). L'usage de ce mot est si familier, qu'il  
n'y a presque personne qui ne soit convaincu au-dedans de soi-même que  
la chose lui est évidemment connue (...)"*

*"(...) de toutes les notions de la morale, celle du droit naturel est une des plus  
importantes et des plus difficiles à déterminer."*  
(DIDEROT Denis, Encyclopédie, Article "Droit naturel".)

*„Z trvalého pěstování přetvářky vzniká nakonec přirozenost: přetvářka zruší  
nakonec samu sebe a neočekávanými plody v zahradě pokrytectví se stanou  
orgány a instinkty.“*  
(NIETZSCHE Friedrich, Ranní červánky, § 248.)

## Úvod

Rozlišování mezi tzv. přirozeným a pozitivním právem je v různých podobách přítomno v západním filosofickém a právním myšlení takřka od jeho počátku. Patrná je tato stopa již u řeckých tragiků, nalezneme ji u předsókratovských myslitelů, tématu se dotýkají Platón, Aristotelés, stoikové i středověcí křesťanští filosofové. Problematika přirozeného práva se dále objevuje u novověkých myslitelů a skutečný rozkvět zažívá v dobách osvícenského racionalismu. Po příchodu velkého rozmachu věd a pozitivistických filosofií, jež spojuje programový odpor k metafyzice, zasahuje tento trend i oblast práva, a dochází k jistému obratu, k nadvládě právního pozitivismu nad iusnaturalismem. To už ovšem přichází období velkých změn a dvou velkých válek. Zejména hrůzy té druhé a tyranie „zákonného bezpráví“ vedou nakonec v druhé polovině dvacátého století k jisté renesanci myšlenky přirozeného práva, kterou doprovází i teoretický zájem na jejím vyjasnění.

Zkoumání otázek kolem přirozeného práva brzy ukáže, že se jedná o téma navýsost filosofické, jelikož při jejich zodpovídání nevystačíme s pojmovým aparátem ryze právním. Nutné je totiž zkoumat nejenom pojem práva jako takový, ale též pojmy s právem související, jakými jsou morálka, spravedlnost, jakož i samotná „pozitivita“ a „přirozenost“. Komplexní zodpovídání otázek, kterými na nás idea přirozeného práva naléhá, by jistě vyžadovalo i průzkum témat dalších. To však v naší práci není možné.

Šíře daného tématu bude tudíž „zvládnuta“ za cenu jistého omezení. Cílem práce není rozbor jednotlivých přirozenoprávních koncepcí či mapování jejich vývoje. Práce by chtěla ukázat, co pro nás může přirozené právo znamenat dnes, tzn. jak lze problémy, které před nás klade, uchopit prismaticem naší dnešní filosofické a právní situace. Pokouší se tedy ukázat, kde leží výhody a limity pojmu pozitivního práva, a možný důvod toho, proč je neustále jako svým stínem doprovázeno ideou práva přirozeného. Prozkoumá vztah práva a morálky, jakož i roli spravedlnosti v právu. Okrajově také provede exkurz k recentnímu právu a předvede metafyzicky nemotivovanou explikaci některých jeho „přirozenoprávních“ vět. Toto vše nemá problém přirozeného práva definitivně vyřešit, ale spíše naznačit cesty, které by mohly vést k novým pohledům na některé z důležitých problémů filosofie práva.

## Právo a ontologie skutečnosti

Pustíme-li se do zkoumání problému přirozeného a pozitivního práva, narazíme ihned zpočátku na důležitou otázku – co je to vůbec právo? Otázka je to, zdá se, zásadní. Ovšem při pokusech o její zodpovězení se velmi záhy ukazuje, že se před námi rozevívá dosti široké významové spektrum, do něžž je tento pojem rozlámán. V tomto množství lze ovšem identifikovat dva významy nejsilnější. Jsou jimi za prvé právo jakožto obecně závazná norma mající formu pramene práva, či jednoduše řečeno „zákon“<sup>1</sup> (tak řekneme například: „*Tento případ se bude posuzovat podle českého práva.*“), za druhé pak právo jakožto výraz a výkon spravedlnosti, tzn. právo ve smyslu „napravení“, „narovnání“ nějaké újmy, nějaké nepravosti, nějakého vychýlení, učinění zadost nějakému (oprávněnému) nároku. Tento motiv nalezneme již v prvním filosofickém textu západu, v Anaximandrově zlomku B1: „*Z jakých věcí pak jsou věci mají svůj vznik, do těch nastává i zánik, podle nutnosti, navzájem si totiž udělují právo (δική) i odplatu za bezprávi (ὀδικία), podle řádu času.*“<sup>2</sup> Zcela pregnančně by byl tento smysl slova právo vyjádřen větou „*Nespravedlivé právo nemůže být právem.*“

Mám za to, že jsou to mimo jiné tyto dvě významové roviny pojmu právo, které zapříčiňují „rozštěp“ na právo pozitivní a právo přirozené, tzn. zapříčiňují nekončící linie úvah o tom, zda určitý lidmi formulovaný zákon dostatečně odráží nároky založené údajně v nějaké ontologicky vyšší (neměnné) struktuře bytí. Právní pozitivismus existenci takové struktury popírá a považuje za určující kritérium pro identifikaci práva jeho formální stránku (formu pramene práva). Přirozenoprávní teorie se snaží navíc formulovat kritérium obsahové, v poměru ke kterému chce za právo označovat jen to, co je v souladu s lidskou přirozeností, a tedy není nespravedlivé. Nakonec se snad ukáže, že obě pozice spolu úzce souvisí a víceméně představují pouze rub a líc

---

1) Termín „zákon“ je zde skutečně zjednodušující, jelikož krom zákona ve formálním smyslu mohou mít obecně závazné normy i formu obyčeje, judikatury apod.

2) Překlad dle <http://www.fysis.cz/presokratici/anaximandros.htm>.

jednoho komplexního fenoménu. Je totiž jisté možné hodnotit pozitivní právo jako nespravedlivé, aniž bychom přitom museli přijímat názor, že tuto kritiku provádíme z nějaké ontologicky ryzejší či fundamentálnější pozice (z pozice přirozenosti). Nyní je ovšem potřeba vybrat některý z významů pojmu právo a započít od něj odvíjet linii úvah. Při úvahách o právu nám patrně jako první vytane na mysl ten z jeho významů, který odkazuje k zákonům, tedy k formálně specifikovanému souboru právních norem daného státu. Započneme tedy odtud, od práva ve významu pozitivistickém.

Právem se v tomto smyslu bude rozumět v první řadě to, co bychom mohli nazvat pozitivním objektivním právem, tzn. soubor platných obecně závazných norem, které mají specificky určenou formu (formu pramene práva<sup>3</sup>), a jejichž dodržování je na daném území vynutitelné státní mocí. Na daném území existuje tedy v daný okamžik konečná množina právních norem, které mají specifickou formu, upravují chování subjektů práva, a jsou státní mocí v případě potřeby vynutitelné. Touto množinou norem, jejich vzájemnými vztahy, jejich vnitřní hierarchií, jakož i důsledky z této preskriptivní množiny norem plynoucími, se zabývá právní věda. Předmětem právní vědy je tedy to, stručně řečeno, co je v dané chvíli na daném území legální. Vycházet proto bude z výzkumu platného a účinného práva, k jehož identifikaci slouží určité „testy“. Platností se rozumí kvalita normy, kterou tato získá dodržáním předepsaného postupu pro vytváření právních norem. Účinností se rozumí aktuální schopnost normy působit právní následky. Takto vymezená právní věda je tedy omezena ve svém výzkumu „pouze“ na normy platného a účinného práva, a to v zásadě bez rekurzu k jiným normativním systémům, jakými jsou např. morálka, náboženství apod.<sup>4</sup> Toto „omezení“ však do jisté míry není na škodu a je to pochopitelné, metodologicky nejlepší řešení, jak vůbec něco jako vědu o platném a účinném právu, na jehož poznání má společnost eminentní zájem, konstituovat. „Pozitivní právo“ je v tomto kontextu dnes již spíše terminus technicus, který znamená tolik co „platné právo dané společnosti“, byť má tento termín jisté základ v pozitivistické

---

3) Gerloch, Teorie práva, str. 20.

4) S výjimkou tzv. dobrých mravů.

epistemologii, která chápe poznání jako odkrývání objektivních faktů, a zakazuje si tuto oblast překročit směrem k „metafyzickým“ spekulacím.

Ptáme-li se v tomto kontextu co je právo, potom bude v odpovědi kladen důraz na jeho formální stránku – právo je to, co je v daný okamžik součástí platného a účinného právního řádu, tj. má jistou formu a kvalitu. Jak nějaká norma těchto kvalit nabude? Určitým speciálním právotvorným procesem. Společností akceptovaný proces tvorby práva je od počátku nezbytným předpokladem pro vznik práva ve formálním smyslu.<sup>5</sup> Aby se norma stala normou právní, musí být utvořena entitou, která je společensky identifikována jako normotvůrce. Pověštinou tvoří normotvůrce právo rovněž formálně upraveným způsobem. Vulgárně řečeno je v tomto kontextu právem vše, co normotvůrce procesně nezávadně vytvoří. Významově se tu tak slévají pojmy zákon a právo.

Zákonodárská procedura je ovšem v moderních ústavních státech doplněna i o kontrolu obsahovou. Hierarchicky nejvyšší místo v takovém státě zaujímá ústava coby dokument nejvyšší právní síly. Ústava v zásadě upravuje nejen proces tvorby práva, ale celý způsob výkonu státní moci, jejímž jedním výrazem je i zákonodárství. Součástí platného právního řádu se potom v takovém státě mohou stát pouze ty normy, které jsou přijaty ústavou předepsaným způsobem a zároveň nejsou svými obsahovými důsledky v rozporu s některým z ústavou zaručených lidských práv. Právě ústava obsahující výčet lidských práv tedy vnáší do testovací otázky „co je právo“ i kritérium obsahové. V dobách ještě poměrně nedávných (zvláště pak u nás) byla ústava, a zejména pak její listina základních práv, považována toliko za nezávazný dokument povahy nikoli právní, ale spíše deklarační a programové. V průběhu 20. století však ústavy přešly od povahy deklarativní a právně nezávazné k povaze současné, která staví ústavu a lidská práva v ní obsažená rovnou na nejvyšší příčku v hierarchii právních norem (někdy se lze setkat

---

5) Hart popisuje tuto situaci tak, že lidé musí obecně sdílet a považovat za závazné tzv. „základní pravidlo uznání“, kterým se poměřuje platnost zákonů (Hart, Pojem práva, str. 119). Nejjednodušší formou takového pravidla by byla např. věta „co řekne král, je právo“, jeho nejpracovanější formou potom moderní liberálně-demokratické ústavy.

dokonce až s „nadústavním“ chápáním právní síly lidskoprávních listin).<sup>6</sup> Dodržení formálního procesu normotvorby již tedy v takto nastaveném systému není jediným kritériem „právnosti“<sup>7</sup> norem, jelikož lze nyní zkoumat i jejich obsah, který nebylo dříve vůbec možné nijak právně posoudit (tj. „intrasystémově“), protože nebylo, čím je poměřovat. Jakmile byl však systém přenastaven tak, že ústavám a v nich obsaženým lidským právům byla propůjčena přímá aplikovatelnost a nejvyšší právní síla, dostaneme ve výsledku možnost právně posuzovat přijímané zákony nejen co do formy, ale i co do obsahu. V kontextu otázky po existenci měřítka správnosti pozitivního práva tím však byl problém víceméně pouze přenesen „o úroveň výše“, jelikož je stále možné se ptát, proč bychom se měli vlastně vůbec řídit ústavou, proč by i ústava nemohla být špatná, tzn. kde má ona záruky své správnosti. Ponechme tuto otázku zatím stranou a zastavme se na chvíli u lidskoprávních listin. V čem spočívá specifičnost norem zakotvujících lidská práva?

Jedním z význačných myslitelů, kteří zkoumali otázku „co je právo“ byl H. L. A. Hart. Ve svém stěžejním díle *Pojem práva*<sup>8</sup> dochází k závěru, že obtížnost podání odpovědi na tuto otázku spočívá zejména v různém charakteru a různé funkci norem, které souhrnně označujeme jako normy právní. Hart rozlišuje dva základní druhy právních norem. Normy primární, což jsou příkazy s hrozbou sankce, a normy sekundární, na primárních normách „parazitující“, které umožňují institucionalizovaný výkon norem primárních. Sekundární normy zakládají pravomoci institucí a stanoví pravidla pro vznik různých právně závazných dokumentů (podle Harta se tím vymykají modelu norem primárních, tedy struktury *příkaz – hrozba sankcí*). Právo je zde pochopeno jako „pravomoc“, která působí, že se *můžeme* nějak chovat, a otázka co *musíme* či *nesmíme* nás začne zajímat až v okamžiku, kdy se pro

---

6) Pavlíček a kol., Ústavní právo a státověda, II. díl. Praha: Linde, 2008, str. 247.

7) Norma zasahující do některého z lidských práv se může stát normou platnou i účinnou. Je ovšem možné ji následně z právního řádu odstranit ústavním soudem pro její defekt obsahový, což se zde snažím postihnout neobratným termínem „kritérium právnosti“.

8) Hart, *Pojem práva*. Praha: Prostor, 2004.

takové chování rozhodneme. Na zjištění toho co *můžeme* či *musíme* máme potom v Hartově světě test, kterým je akceptované základní pravidlo uznání. Narazíme-li jakožto soudci na případ, pro jehož řešení žádnou takovou normu nenalezneme, potom vystupujeme v roli zákonodárce a normu v rámci své diskrece vytvoříme. V tomto bodě kriticky navazuje Dworkin, když se snaží ukázat, že soudci někdy dokonce rozhodují vyloženě *proti* zákonným normám. Opírají se přitom o tzv. právní principy či morální práva jednotlivce, jež hrají roli i při rozhodování v dosud neupravených případech, kde Dworkin odmítá chápat soudcovu diskreci jako „libovůli“. O povaze těchto principů a morálních práv se toho ovšem v knize<sup>9</sup> moc bližšího nedozvíme. Dále pak Dworkin trvá na tom, že ani při interpretaci práva soudci nevystačí pouze s explicitně vyjádřenými normami. To je jistě pravda, ovšem Dworkin chápe takovou interpretaci jako nacházení principů, tzn. snaží se ji opět vykládat jako následování pravidla. Oba autory tedy charakterizuje, zdá se mi, jistá „posedlost pravidlem“. Jakoby interpretace a spravedlivé soudní rozhodnutí byly pouze více či méně zdařilým následováním pravidel (byť i člověkem vytvořených), jejichž hledáním se máme zabývat, namísto snahy lépe vysvětlit roli interpretace, tradice (právní jistoty) či spravedlnosti v právu. Soudní interpretace právních norem v rámci jejich aplikace na konkrétní případy je jistě svérázným a komplikovaným typem interpretace. V zásadě se zdá, že „směr“ interpretace je jasný – případ interpretujeme *skrze* normu. Na základě toho je potom jednání shledáno legálním či nelegálním. Možný je ovšem i druhý směr, tzn. že i normu lze interpretovat *skrze* případ. Tímto směrem se totiž norma může, po zvážení všech okolností, jevit nespravedlivou. Proto jde-li soud v interpretaci právní normy proti její literě, je to výraz toho, že posuzovat normu případem „převážilo“, tzn. bylo spravedlivějším, než postup opačný. Z toho plyne, že taková interpretace se neřídila předem daným pravidlem, ale pravidlo (nové) je až výsledkem takové interpretace, která zvážila nově všechny v případě přítomné elementy a nově rozhodla o žádoucí podobě jejich uspořádání.<sup>10</sup>

---

9) Dworkin Ronald, *Když se práva berou vážně*. Praha: Oikoymenh, 2001.

10) Problematiku spravedlnosti se pokouším více řešit v části nazvané „Právo a spravedlnost“.



Vrátíme-li se ještě jednou k lidským právům, potom se zdá, že jsou jednou konstituována pravidlem právním (Hart), podruhé pravidlem morálním (Dworkin). Tato pravidla stanoví, co subjekt nerušeně vykonávat *může*. Z čeho však takové pravidlo čerpá svou moc, co stojí za jeho akceptací? Subjektivní právo, byť formálně nesahá dále, než je stanoveno v právu objektivním, musí svůj nárok zakládat na pojetí subjektu. Toto podivné triviální tvrzení musíme poněkud rozvést. Ať už je zákonodárcem panovník stojící nad zákony nebo demokratické těleso, v každém případě takový zákonodárce při své normotvorbě „naráží“ na subjekt, kterému jsou tyto normy určeny (ontologickou povahou tohoto „narážení“ a tedy i subjektu, jejichž vymezení je zásadní pro celé další pojetí subjektivních práv, se budeme zabývat dále). Tento subjekt objektivnímu právu klade určitý odpor či hranice, nenechá si nařídit cokoliv.<sup>11</sup> Existuje vždy určitá hranice, po jejímž překročení již zákonodárce není nadále považován za legitimního. Tento fakt může snad vést k iusnaturalistickému domnění, že „před“ institucionalizovaným pozitivně objektivním normováním už nějaká subjektivní práva existují a objektivní právo je nalézá a musí respektovat. Tomu se ovšem vehementně brání pozitivismus z pohledu (nutně legalistického) objektivního práva, pro které předtím, než nějaké právo dostane formu pramene práva a s ní kvalitu platnosti a účinnosti, žádným právem být nemůže. Jak se ale ukazuje a ukáže, tento spor je neodstranitelný, jelikož se jedná o dva různé pohledy a významy, z nichž každý má své oprávnění. Stejně tak ale oba dělají chybu, považují-li se za pohled původní. Iusnaturalismus správně vidí jisté meze pozitivní normotvorby, ovšem dopouští se metafyzické „hypostaze“ subjektu, jehož přirozenosti (esenci) toto omezení přičítá. Domnívá se, že před pozitivní normotvorbou tu existuje subjekt v silném slova smyslu, obdařený právy, která jsou založena v jeho přirozenosti. Ovšem na této úrovni lze mluvit maximálně

---

11) V demokraticko-liberálním kontextu se individuum střídavě podílí na dvojitým typu moci. Jednou je to moc společenství, „obecná vůle“, která chce pro své posílení urvat co nejvíce prostoru na úkor individua a jeho soukromých zájmů (demokracie). Druhým kontextem je právě tato soukromá individuální sféra, kde subjekt vystupuje proti druhým. Jedinec se tak musí vypořádávat s otázkou, kde vést hranici mezi těmito dvěma kontexty, jelikož se posiluje vždy jeden na úkor druhého, a subjekt z tohoto napětí nemůže vystoupit.

o podmínkách možnosti instalace právního řádu a tyto podmínky, jak dále uvidíme, nejsou navíc neměnné a v žádném smyslu odvoditelné ze singulárně (mimo společnost) koncipovaného „subjektu“. Přirozenoprávní teorie se tu pokouší spojit se spravedlností (protože zákon souladný s všelidskou přirozeností nemůže být nespravedlivý). Nicméně právě toto spojení je pro něj fatální, jelikož spojením spravedlnosti se stabilně chápanou přirozeností činí ze spravedlnosti statické faktum (kritiku tohoto pojetí spravedlnosti provedeme v části věnované spravedlnosti).

Pozitivismus potom správně zdůrazňuje důležitost pozitivních objektivních formálních znaků právních norem, tj. jejich fixovanost a určitelnost, poznatelnost zákona.<sup>12</sup> Tímto metodologicky pochopitelným krokem se ovšem zbavuje možnosti říci něco o tom, co je to spravedlnost, která k právu zásadním způsobem patří, ale s akty zákonodárce se nemusí krýt. Oba pohledy pak, snažíce se ze sebe učinit plnoprávnou doktrínu (většinou akcentováním toho, co je „před“ čím, tedy co je původní a co je jenom odvozené), nevidí, že oba jsou „naráz“ stejně důležité. Aby mohlo nějaké právo být nespravedlivé a nepřirozené, musí se stát nejprve poznatelným zákonem. Tento zákon však musí respektovat určité mimo-formálněprávní aspekty reality a sama formální stránka práva nemůže být jediným kritériem jeho spravedlnosti.

Měřítko (s)právnosti (a spravedlnosti) pozitivního práva klade iusnaturalismus nejčastěji do přirozenosti subjektu. Ta má krom esenciálního rozměru ještě rozměr morální, v němž je subjekt pochopen jako svobodnou vůlí nadaný a k morálnímu jednání zavázaný. Má-li ovšem subjekt vystupovat jako poslední kritérium práva a jako vlastní půda morálních výkonů, vede to k důležitým ontologickým důsledkům, k ontologicky specifickému pojmu subjektu. To nás nutí probrat nyní ontologické otázky a musíme tak učinit i proto, jelikož jak subjekt, tak přirozenost a morálka prošly významnou

---

12) „(...) *forma publicitatis, jejíž možnost v sobě zahrnuje každý právní nárok, protože bez veřejné formy by nebylo žádné spravedlnosti, a tím ani práva.*“ Kant, K věčnému míru, str. 46.

ontologickou kritikou, po které se již nezdá býti možné zakládat na jejich tradičních pojetích seriózní výklad. Tuto kritiku zformuloval Friedrich Nietzsche, který spolu s ní předložil i vlastní pojetí ontologie. Tato ontologie je „nemorální“<sup>13</sup> a spolu s metafyzickým subjektem odstraňuje i jeho metafyzicky založenou přirozenost.

Mám za to, že je to již ontologie, jež určuje zásadním způsobem pojetí všech fenoménů dalších, právo nevyjímaje. Co je tedy základem ontologie, ze které bych chtěl vycházet? Pojmy jako skutečnost, možnost, moc, dynamika a interpretace, které oproti ontologické soběstačnosti substancí a věcí o sobě zdůrazňují bytostnou vzájemnou odkázanost a zvratnost identity subjektu a toho, co proti tomuto subjektu vystupuje jako jiné, tzn. vůči čemu subjekt jako identická jednotka děje platí. „Identické“ je samo sebou pouze skrze své vztahy k jinému, které může vystupovat jako jiné pouze v odkázanosti k tomu, co je s to vystupovat jako identické. O tom však, co bude s to v dané situaci uhájit nějakou podobu identity není předem rozhodnuto. Subjektem děje je tedy podoba moci, která se v daném kontextu prosazuje, a osvědčuje se udržením své identity vůči jinému. Tato odkázanost stejného a jiného ožívá v kategoriích skutečnosti a možnosti, jelikož vzájemné mocenské „soupeření“ o to „být subjektem děje“ vede k různým podobám skutečnosti a tím i k různým možnostem, které jsou jako její koreláty „otvírány“. Pojmy možnosti a skutečnosti odkazují především k filosofům Aristotelově a Heideggerově, odkázanost identity a jinakosti vyjádřil pregnantně např. Hegel v kapitole Vněm aneb věc a klam Fenomenologie ducha, kde čteme, že „(...) *předmět je pro sebe pouze pokud je pro jiné, a je pro jiné, pouze pokud je pro sebe.*“<sup>14</sup> Pro nás je nyní důležité, že ontologie, která nás zajímá, zdůrazňuje vzájemně odkázaný, podmíněný, možnostní, mocenský a interpretativní charakter skutečnosti. Pokusím se proto vytknout základní motivy takové ontologie, které považuji za nezbytné pro potřeby této práce.

---

13) Kouba, Smysl konečnosti, str. 56-72.

14) Byť se nakonec ukáže, že „jiným“ podmíněná „svébytnost“ předmětu je pouhou rozrůzněnou nepodmíněnou stejností absolutna.

Aristotelés předvedl bytí možností a skutečností pomocí pojmů dynamis/energeia. Ukazuje tak, že k jsoucnu jakožto skutečnosti patří vždy i nějaká možnost, která by se mohla uskutečnit (s výjimkou čistého aktu). Heidegger bytí v možnostech dále rozpracoval, zejména pomocí pojmů časovosti, starosti a bytí ve světě, ovšem přisoudil bytí v možnostech pouze jednomu typu „archetypálního jsoucna“, a to pobytu, který kontrastoval se jsoucnem výskytovým.<sup>15</sup> Nietzsche zdůraznil nemetafyzickou a nesubstanciální povahu bytí, kde není předem nic rozhodnuto, a kde substancialita není jsoucnu inherentní, ale je jeho „aktivním výkonem“ (svébytným, zvratným a nestálým). Subjekt vystupuje vždy jako subjekt určitého děje.<sup>16</sup> Suma sumárum, po zužitkování těchto jednotlivých ontologických náhledů, je pro ontologii, kterou bychom zde chtěli hájit a postavit na ni výklad práva, základní charakteristikou nemyslitelnost absolutně své-bytného jsoucna typu věci o sobě, ale naopak chápání bytí v jeho skutečně působících možnostech a možnosti otevírajících skutečnostech. Skutečným je pro takovou ontologii to, co skutečně nějak působí, tzn. k čemu patří určité možnosti, vůči kterým platí v dané situaci jako skutečné, jako „jednota“. Do takto pochopené skutečnosti patří samozřejmě i člověk, který svými možnostmi a jejich uskutečňováním nějakým způsobem vládne (rozvrhováním z fakticity), tj. má schopnost pole možností a skutečností ovlivňovat. S tím, jak skrze pospolitě bytí roste moc společenství, rozšiřuje se jak paleta jeho možností, tak schopnost jejich uskutečňování. Když potom v rámci společnosti dojde k jednání, ať individuálnímu, nebo společnému, může se stát, že takové jednání významně zasáhne do sféry druhého a zbaví ho např. části jeho moci (tzn. znemožní mu další realizaci nějakých možností). Takový zásah jistě může vyvolat protiakci, touhu po napravení. Vzniká tak jisté napětí,

---

15) Kouba, Smysl konečnosti, str. 217.

16) „(...) za aktivitou, působením, děním není žádné ‚jsoucno‘; ‚aktér‘ je k aktivitě jen přibásněn – aktivita je vše.“ Nietzsche, Genealogie morálky, str. 32.

kteře stojí v základu práva jakožto vyrovnávání, napravování či usměřování výkonu moci.<sup>17</sup>

Nietzsche právo charakterizuje jako určité kvantum moci, které je subjekt schopen uhájít, nebo které je mu přiznáno.<sup>18</sup> To znamená, že existuje oblast skutečnosti, ve které *může* subjekt nerušeně (legálně) jednat. Pokud by takový výkon někdo rušil, či jen zabraňoval jeho možnému provedení, bude jeho chování klasifikováno jako protiprávní. Jak ale pochopit právo jako oblast moci? Je velice důležité, abychom se nenechali svést k příliš primitivní interpretaci tohoto pojmu. Mocí se tu totiž právě nemyslí pouhé uplatňování násilí na jiných.<sup>19</sup> V Nietzschevě pojmu moci je samozřejmě nutně přítomen nějaký element, na kterém nebo vůči kterému se moc uplatňuje. Moc je schopnost uskutečňovat, působit, a tím zároveň odemykat nové možnosti. Moc je ovšem u Nietzscheho vždy konečná, ohraničená, je to určité „kvantum“, jelikož nekonečná, ničím neomezená absolutní moc je nesmyslný pojem. O moci se dá mluvit, dokud přemáhá či působí na „něco“. Moc je tedy vždy nějak vymezena, či snad lépe řečeno „vymezována“, jelikož podoba tohoto vymezení je zvrtná. Pokud by se moc v dané oblasti působení již nemohla aktivně uplatnit, mohlo by to dát protiváze okamžitý impuls k rozšíření svého vlivu do takto zbytnělé a vyprázdněné oblasti,<sup>20</sup> čímž by se její původní podoba stala „pouze“ možnou, případně by to mohlo vést až k její eventualizaci.<sup>21</sup>

---

17) „Vracet v té míře v níž nám bylo dáno (...) – chceme obnovit svou vlastní autonomii, stavíme-li proti tomu, co druzí učinili pro nás něco, co my činíme pro ně, - neboť oni tím zasáhli do sféry naší moci a měli by v ní svou ruku natrvalo, kdybychom jim ‚povinností‘ neoplatili, to znamená: nezasáhli do jejich moci.“ Nietzsche, Ranní červánky, § 112.

18) „Moje práva: to je část mé moci, kterou mi druzí nejen přiznali, nýbrž ve které mě chtějí udržet.“ Nietzsche, Ranní červánky, § 112.

19) Násilí jako projev bezmoci viz Arendtová, O násilí. Praha: Oikoymenh, 2000.

20) „Jestliže se mocenské poměry podstatně posunou, pak práva zaniknou a vytvoří se nová.“ Nietzsche, Ranní červánky, § 112.

21) Eventuální jakožto „možné mimo rámec toho možného, které je korelátém skutečného“ viz Petříček, Majestát zákona, str. 101.

Traktujeme-li právo na tomto „mocenském základě“, můžeme si povšimnout dalších charakteristik, které díky tomuto pojetí vystoupí na povrch. Právo v tomto pojetí netvoří oblast neměnných výsečí, do kterých by se prostě nemělo zasahovat na základě jejich neměnného vytyčení. Právo je zde oblast živého soupeření možností, skutečností a perspektiv, které v žádném případě nejsou pasivní nebo statické, ale naopak předpokládají aktivitu, výkon, změnu a samozřejmě i stabilitu, která je však stabilitou zjednanou, stabilitou „balancující“, neustále „nacházenou“, a tedy i zvratnou co do své podoby. Takovéto pojetí práva by mohlo poskytnout nový pohled na tradiční problém zda mají lidé i jiná práva, než jaká jsou aktuálně vyčtena v zákonech. Je-li právo nesené elementem moci, potom není těžké si představit, že taková moc působí, či chtěla by působit, i za rámeček litery zákona, která tak někdy pouze opožděně artikuluje reálně existující mocenské relace. Stejně dobře je potom možná i situace opačná, kdy lidé reálně nemají práva, která jsou ve formálních pramenech práva uvedena. Je to případ toho, kdy se v takto formálně vymezené oblasti nenachází žádná moc schopná výkonu, a tedy ani žádný výkon práv.

Právo v tomto „mocenském“ významu nejlépe ilustrují tzv. lidská práva, která jsou velice dobře popsitelná jako sféry moci, jež jsou individuálně zaručena. Nyní je důležité více rozvést ono „zaručení“. Právě zde totiž vystupuje do popředí důležitost „pozitivity“ práva (možnost jeho poznání). Zaručení se může provést jenom tak, že existuje moc schopná ustanovit a vymoci, co se nesmí a co se může.<sup>22</sup> V kontextu moderní společnosti je takovým usměrňovatelem stát. Právem lze tedy v tomto kontextu rozumět síť norem, která speciálním způsobem reguluje výkon moci, tj. reguluje vybrané možnosti a skutečnosti, jejich trvání, nebo přechody mezi nimi (vynucuje, aby určitá možnost trvala jen jakožto možnost, tj. aby nebyla uskutečněna [vražda] a naopak, tj. aby určitá skutečnost skutečnou zůstala i nadále a nestala se „pouhou“ možností [existence nezávislých soudů]). Jinak řečeno, právo je

---

22) Nietzsche vidí u zrodu zákona snahu mocných zamezit řádění msty a resentimentu v „nižších vrstvách“. Vtiskli proto do společnosti zákon, který jakožto objektivní entita zbavuje přečiny osobního charakteru, a činí z pachatele v první řadě přestupníka zákona. Viz Nietzsche, Genealogie morálky, Druhý pojednání, § 11.

specifický (obecnost, vynutitelnost, forma pramene práva) způsob „alokace a redistribuce“ moci ve společnosti. Redistribuci moci tu ovšem musíme chápat na té nejobecnější rovině – totiž jako přechod od možnosti ke skutečnosti a/nebo naopak. Pro ilustraci zkusme uvést pár příkladů. Trestní právo stanoví zejména příkaz neuskutečňovat určité možnosti, např. zabití jiného člověka, krádež apod. Normy soukromého práva, ve kterém jde výhradně o právně relevantní projevy vůle potom stanoví, jaké náležitosti musí takový projev vůle mít, aby nabyl právní relevance. V oblasti lidských práv pak objektivní právo předepíše, jaké možnosti mohou subjekty uskutečňovat, aniž by subjekt jiný směl takovému případnému uskutečňování zabraňovat. Tak má (v ČR) každý právo na život, na vzdělání, na přístup k informacím apod.

Tento pokus o definování práva je, řekli bychom, pozitivistický. I když je třeba možné traktovat právo po způsobu alokace a usměrňování moci, tzn. jako společenskou regulaci možností a skutečností, nic nám to neříká o tom, zda je taková konkrétní regulace spravedlivá, tzn. zda je moc alokována a distribuována dobře, zda by neměla být alokována jinak, zda by nemělo být uskutečňováno, zakazováno či umožňováno něco jiného než je apod. Taková situace, tj. kritika právních řádů, je jevem velice častým. Přírozenoprávní teorie mají za to, že zde pozitivní právo kritizujeme z pozice nějakým způsobem základnější, jako je např. rozum, zjevená pravda, či morálka. Nejčastěji bývá právní řád kritizován právě pro svůj rozpor s morálkou. Určité právo (např. svoboda slova) musí být podle této teorie pozitivním právem umožněna, jelikož jest morálním právem individua. Pokusme se tedy nyní prozkoumat, zda morálka skutečně skýtá možnost „založení“ práva.

## Morálka

I v této části budu vycházet z analýz morálky, které provedl Nietzsche. Bez nadsázky se dá říci, že morálka byla oblastí jeho celoživotního zájmu. Nietzscheův vlastní vztah k morálce je nicméně na první pohled poměrně ambivalentní. Tak tomu ovšem není jen u Nietzscheho. Většina moderních autorů se při užívání termínu „morálka“ pohybuje promiscue v tak různých významech, jako jsou např. „subjektivní žebříček hodnot“, „hodnoty, které

vyznává nějaká společnost“, „nepodmíněné zastávání takových hodnot“, „takové uspořádání hodnot, které je platné pro všechny a provždy“. Je potom někdy velice obtížné určit, jaký z těchto významů má autor v dané chvíli na mysli. Kolikrát se až zdá, že se „morálka“ stává jakýmsi samospasitelným termínem, ke kterému se uchylujeme, když se nám to zrovna hodí. V Nietzscheových dílech o takovémto chaosu nemůže být řeč, nicméně i on užívá termínu „morálka“ ve více významech. Na některých místech se nazývá imoralistou stojícím mimo dobro a zlo a opuštění morálky považuje za náš hlavní úkol.<sup>23</sup> Na jiných místech však ten samý autor spatřuje v morálce a jejím tlaku těžko docenitelný přínos, který západní civilizaci zduchovnil (zejména skrze křesťanství),<sup>24</sup> a otevřel tak člověku nové možnosti.<sup>25</sup> Jinde pak Nietzsche morálku hájí, a to v podobě tzv. morálky panské.<sup>26</sup> Co tedy Nietzsche morálkou myslí, je-li ji schopen jedním hlasem odmítat i prosazovat? Dle mého názoru lze v Nietzscheho chápání morálky rozlišit trojí význam. V tom prvním je morálka prostě soubor zastávaných norem a hodnot. Není potom těžké prokazovat relativitu a rozpornost takto pochopených morálek napříč společnostmi, či napříč historií společnosti jedné. Ba mnohdy narazíme i na rozpory mezi současně existujícími normami morálky jediné. Těchto rozporů a rozdílů rádi využívají popěrači morálky, kterým tento fakt stačí k paušálnímu odmítnutí jakéhokoli morálního konceptu. Přispívá k tomu samozřejmě také tendence každé morálky považovat sebe samu za jedinou správnou, čímž vytváří dilema buď jedné správné, nebo vůbec žádné

---

23) „Můj požadavek na filosofy je znám – postavit se mimo dobro a zlo – iluze morálních soudů nechat za sebou.“ Nietzsche, Soumrak bůžků, str. 48.

24) „(...) celá morálka je odvážné a dlouhé falšování, díky němuž je vůbec možné mít při pohledu na duši požitek.“ Nietzsche, Mimo dobro a zlo, str. 177.

25) „(...) právě toto je ten dlouhý příběh o původu odpovědnosti (...) nesmírná práce toho, co jsem nazval ‚mravností mravů‘ – vlastní práce člověka na sobě samém (...) má právě v tom svůj smysl, své velké oprávnění.“ Nietzsche, Genealogie morálky, str. 42.

26) Např. Nietzsche, Mimo dobro a zlo, § 260.



morálky.<sup>27</sup> Pro ilustraci morálního dilematu nemusíme chodit daleko. Tak například Sókratés<sup>28</sup> měl možnost buď podstoupit trest (morální požadavek podrobit se výroku kompetentního orgánu), nebo uprchnout (morální požadavek neuposlechnout nespravedlivé nařízení jakéhokoliv orgánu). Nejen tento příklad o morálce cosi vypovídá, a sice fakt, že rozhodnutí praktikovat morální poslušnost nás nezabavuje nutnosti zvažovat, kterého morálního imperativu užít. Jinými slovy se tu ukazuje, že morální norma, byť sebe samu chápe jako stanovisko nepodmíněné, je přece jen vevázána do širšího kontextu, a proto je možné soudy a příkazy morálky samy hodnotit.<sup>29</sup> První význam morálky, tj. morálka jako soubor morálních norem poodhalil, že *morální* neznamená nikdy jednoduše správné či dobré. Co lze však o morálce říci dále?

Dle mého názoru je nyní třeba se více než na obsah morálních norem a předvádění situací, ve kterých vedou ke „špatným koncům“, zaměřit na „formální“ stránku morálky, tj. na kvalitu, kterou norma prohlášena za morální získává. Jinak řečeno, morálku je třeba pochopit jako určitou oblast, ve které norma do ní vtažená získává specifický náboj, kvalitu, způsob svého prosazování se. Touto formálně morální kvalitou rozumím nepodmíněnost (kategoričnost). Identifikujeme-li normu jako normu morální, potom tím dáváme najevo, že tato norma má pro nás nepodmíněný charakter, což dává tušit mnohé o tom, jak budeme takovou normu hájit či prosazovat. Nepodmíněností (kategoričností) tu musíme chápat (v duchu Kantova chápání morálky) vytržení takové normy z oblasti situační argumentace, jakož i apriorní odmítnutí vhodnosti porovnávání morálního přístupu k situaci s přístupem ne-morálním (tzn. takovým, který argumentuje věcně). Hodnota

---

27) „*Různost náboženství: podivný výraz! Jako by se mluvilo i o různých morálkách.*“ Kant, K věčnému míru, str. 33.

28) Jako morálního fanatika vidí Sókrata např. Brickhouse a Smith v knize *The Trial and Execution of Socrates*. Z tendencí k morálnímu výkladu světa ho viní Nietzsche v *Soumraku bůžků*. Opačně, tj. jako „uvolňovatele“ z každého systému vidí Sókrata Jan Patočka v *Negativním platonismu*.

29) „*(...) za jakých podmínek si člověk vynalezl ona hodnocení ‚dobré‘ a ‚zlé‘? a jakou hodnotu mají tato hodnocení sama?*“ Nietzsche, *Genealogie morálky*, str. 9.

prohlášená za morální se stává hodnotou „o sobě“. Již není tím, co by bylo právě nyní hodné prosazení, co by bylo hodnotným postojem. Hodnota je moralizací vyzdvižena nad jednání a jde nyní o to se k ní co nejlépe a obecně vztahovat. Že takovému nepodmíněnému nároku samozřejmě nelze skoro nikdy dostat není paradoxně faktem, který by morálku zpochybňoval, ale činí morální hodnoty v očích morálně založeného člověka o to ryzejší a hodné snažení.<sup>30</sup>

Vztáhneme-li naše úvahy o materiální a formální stránce morálky na Nietzscheho dílo, lépe pochopíme, co na morálce odmítá, a čemu přiznává oprávnění. V prvním (obsahovém) významu se lze stavět proti morálce jakožto konkrétnímu systému norem a hodnot dané společnosti. Tak je možné kritizovat např. morálku „spartskou“, a to pro krutost, ke kterým obsah jejích morálních norem a hodnot vede (příkaz zabít fyzicky slabé ve jméno hodnoty síly). Můžeme kritizovat rovněž morálku křesťanskou (jak v tomto významu činí i Nietzsche) pro výsledek, ke kterému vedou její morální příkazy a hodnoty (pro Nietzscheho adorace slabosti a malosti). Morálku lze ale kritizovat rovněž v jejím formálním významu. V tomto případě by se kritik obracel proti morálce jakožto ambici považovat vůbec něco za nepodmíněné, tj. proti nároku nepodmíněnosti jako takovému. V tomto smyslu chápe Nietzsche morální oblast jako určitou součást bytí, kterou by sprovodit ze světa rozhodně nechtěl. Naopak měl dojem, že v době, ve které žil, by bylo bývalo záhodno morální oblast vyplnit normami a hodnotami, které nazýval „panskými“. Chtěl tedy morální rámec využít a „nadít“ jej novým obsahem.<sup>31</sup>

Ve třetím významu potom Nietzsche za morálku označuje snahu o rozšíření morálního formátu na bytí jako takové, tj. víru filosofů v morální povahu samotného bytí, která se projevuje zejména jako víra v přehlednou a obecnou vertikální hodnotovou strukturu, kde lze vše subsumovat pod jeden z protikladů „dobra“ nebo „zla“. Toto pojetí hledá objektivní strukturu bytí

---

30) Viz např. Nietzsche, Ranní červánky, § 21.

31) Panská morálka u Nietzscheho zdůrazňuje zejména individualitu, tvorbu, tvrdost, ale i radost apod.

skrytou za jevy, ale přístupnou rozumu, která by umožnila řešit obecně a nepodmíněně rozporuplnost světa jevů. Morálka v tomto smyslu znamená tolik co morální výklad světa.<sup>32</sup> Proti němu se Nietzsche staví zcela odmítavě.<sup>33</sup> Zaměřme se nyní na ten význam morálky, který je nejdůležitější pro nás, tj. její význam druhý, který hraje důležitou roli v politickém životě společnosti (morálka jako specifická oblast, naplnitelná však různým obsahem).

## MORÁLKA A POLITIKA

Politické společenství, ke kterému nějak patříme všichni, charakterizují vždy jisté cíle (důvody), kvůli nimž se jednotlivci rozhodli v toto společenství sjednotit, či kvůli kterým v něj byli sjednoceni (nejpůvodněji patrně kvůli znásobení moci). Výhody života v politickém společenství tkví právě v tom, že naakumulovaná moc sjednocených individuí otevírá takovému celku i jeho členům mnoho nových možností. Rozvrhování se do těchto možností, tzn. vytyčování politických cílů, potom „tlačí“ na společenskou realitu tím, že omezuje repertoár možného chování těch, kdo mají takové cíle či hodnoty na svém štítu. Hodláme-li tedy realizovat nějaký politický cíl, setkáme se s tím, že jeho povaha bude tlačít určité hodnoty a normy právě až do oblasti morálky, tj. do oblasti nepodmíněnosti, nedotknutelnosti.<sup>34</sup> Chování, které by totiž šlo proti smyslu takového cíle, by krom ztížení jeho dosažení rovněž zpochybňovalo tento cíl samotný, a tím i samotné pouto jeho společného sdílení. Tak např. křesťanské politické strany „musí“ označit sebevraždu za nemorální, kdežto ultraliberální strany ji „musí“ za morální považovat. Jednou je totiž kýženým cílem život souladný se zjevenými pravdami, podruhé je cílem a smyslem politického bytí dosažení maximální autonomie jednotlivce. Oblast morálky

---

32) Kouba, Nietzsche, str. 117.

33) „(...) vůbec žádné morální skutečnosti nejsou. (...) Morálka je jen výklad jistých fenoménů, přesněji řečeno falešný výklad.“ Nietzsche, Soumrak bůžků, str. 48.

34) „(...) zda se máme zaměřit na maximálně dlouhou existenci lidstva? Nebo na co nejdůslednější odzvířečnění lidstva? Jak odlišné by musely být v obou případech prostředky, to znamená praktická morálka!“ Nietzsche, Ranní červánky, § 106.

jako oblast nepodmíněného tedy v tomto kontextu znamená, že v základu systému (politického), který hledí realizovat určité hodnoty a cíle, nakonec vždy budou stát nějaké „pilíře“, jež budou mít punc nepodmíněnosti, morálnosti, protože s jejich zrušením či obměnou by to pak již nebyl ten samý systém, vedoucí k původně stanoveným cílům.

Možný je samozřejmě i pohled opačný, kde morálka jako způsob hodnocení, tj. fixovaný způsob interpretace, ovlivňuje povahu politických cílů společnosti. Zejména tento druhý „směr“ zdůrazňoval ve svých výpadech proti dobové morálce Nietzsche. V moderních ideálech viděl především sekularizovanou „starou morálku“, která dle něj život povahou svých hodnot nivelizuje a nenutí jej tvořit „nad sebe“. Morálka a politika k sobě tedy nerozlučně patří a vzájemně se ovlivňují. Vposledku jsou však na sebe nepřevoditelné. Morálka se nikdy nemůže stát vskutku politickou, stejně jako politika nemůže být nikdy pouze aplikovanou morálkou. Politika je totiž neustálým tvořením a nalézáním nových hodnot, principů a významů, s čímž vždy souvisí možnost opuštění těch starých. Morálku naproti tomu tvoří principy a hodnoty „již nalezené“.

Dalo by se jistě namítnout, že morálka se týká člověka i jinak, než skrze svázanost s politickou sférou skutečnosti, a že vlastním morálním „centrem“ je člověk jakožto rozumová bytost. Tak je tomu u Kanta, který je autorem vlivné moderní morální doktríny. V jedné z podob jeho kategorického imperativu stojí, že člověka nelze pro jeho morální podstatu nikdy používat pouze jako prostředek, ale je třeba na něj vždy zároveň hledět i jako na účel.<sup>35</sup> To ve svém důsledku u Kanta znamená, že existuje pouze jeden správný směr žádoucího působení mezi politikou a morálkou, a tím je podřízení politiky morálce. Kant také podřízení politiky morálce výslovně provádí a škůdce možnosti jejich reálného souladného stavu vidí ve zlém principu sebelásky a politickém moralizování (které je opositem morálkou řízené politiky).<sup>36</sup> Má-li potom v takovém systému být vůbec prostor pro svobodu, je třeba dokázat, že je totožná

---

35) Kant, *Základy metafyziky mravů*, str. 91.

36) „*Objektivně (v teorii) tedy vůbec neexistuje žádný spor mezi morálkou a politikou.*“ Kant, *K věčnému míru*, str. 44.

s následováním zákona. To je myšlenková figura, o kterou se krom Kanta (na úrovni autonomního zákonodárství rozumu) snažil např. i Rousseau (na úrovni zákonodárství jehož základem by byla společenská smlouva). Autonomně zákonodárný rozum je potom Kantovi absolutním účelem a principem celé morálky. Kantovský pokus podřídít politiku morálce jsme již kritizovali, ale musíme tak učinit ještě i zde, u jeho pojetí absolutního účelu. Jakkoli je zřejmé, že existuje „morální osoba“ coby zdroj důstojnosti člověka, tzn. že jedinec je neredukovatelný na jakékoli věcné určení, a nemůže být tedy nikdy legitimně v silném smyslu instrumentalizován, zdá se být přece jen „vyřešení“ vztahu politických kategorií prostředku a účelu pomocí zavedení morálního imperativu, tj. otázky zda by se naše jednání mohlo stát obecným zákonem, nedostatečné.

Ve skutečné, morálně „nepodřízené“ politice, nabývá člověk ke kategoriím prostředku a účelu různě intenzivního vztahu, tzn. že je jedním nebo druhým v různě silné míře a bez vyhlídky na to, že by se takové „přelévání“ mohlo někdy v budoucnu na nějaké z těchto limit zastavit. Zhruba totiž platí, že čím více je individuum prostředkem „k něčemu“, tím může být toto „něco“ obsáhlejší. Zároveň s tímto prostředkováním nad-individuálnímu cíli však hrozí vážné narušení či dokonce destruování „osobního prostoru“, tzn. prostoru „seberealizace“, který je pro člověka stejně důležitý, jako prostředkované dosahování cílů s druhými. Zmíněný vztah platí samozřejmě i na druhou stranu. Čím více je člověk účelem, tím většímu osobnímu prostoru se může těšit, ovšem tím více se společnosti uzavře vyhlídka na uskutečnění těch možností, kterých jinak než podřízením individua jejich společné realizaci docílit nelze. Správné zacházení s těmito kategoriemi je jistě tím, co patří k pravému politickému umění, jelikož obecné řešení problému *co* podřídít dosažení *čeho* neexistuje, ale je vždy třeba jej znovu vynalézat.

Ohlédněme se nyní nazpět ke kontextu, v němž jsme se morálkou začali zabývat. Hledali jsme odpověď na otázku, zda je možno pozitivně právní normy založit v morálce, tzn. zda by v morálce mohlo být ono vysněné kritérium správnosti právních norem. Ukazuje se, že v určitém smyslu to pravda je, že morálka k právu rozhodně patří a dochází k jejich vzájemnému hodnotovému ovlivňování. Stejně jako právo je i morálka normativním systémem se stabilně uspořádanými hodnotami. Mezi právem a morálkou tedy

nemůže vládnout v rámci jedné společnosti zásadnější dissens. Morálka se nám navíc příhodně nabízí v momentech, kdy chceme tematizovat půdu, ze které provádíme kritiku práva. Přestože neexistuje žádná jedna správná a absolutní morálka, a čisté hájení jakýchkoli morálních kategorií by muselo skončit nihilismem nebo fanatismem, poskytuje morálka jakožto stabilní způsob hodnocení důležitou možnost pohledu na právo z jiné hodnotové perspektivy. S trochou nadsázky by se dalo říci, že vstup na půdu morálky je filosofickým manévrem zvaným „krok stranou“, jenž je znám z Címrmanovy filosofie externismu.<sup>37</sup> Krokem stranou docílíme toho, že jednu teorii můžeme hodnotit z pozic teorie jiné. Jiná perspektiva nám přináší možnost srovnání. Máme tak šanci posoudit a zvážit, zda právní norma přináší oproti morálnímu pohledu na svět více možností, zda nám pomůže lépe se rozvrhovat, či zda je tomu naopak.

Žádný z těchto závěrů o neabsolutní povaze morálky potom nesnižuje hodnotu určitých morálně motivovaných činů. Rozhodne-li se někdo k morálnímu jednání a odhlížeje od své situace i hrozících útrap hájí určité hodnoty např. i za cenu vlastního života, potom v žádném případě nevdává, že tyto hodnoty nejsou absolutně platné pro všechny, tzn. že to byly „jeho“ hodnoty. Důležité však je, že takový morální výkon je možno hodnotit, tj. posoudit, o jakou podobu světa v něm vlastně šlo. Filosofické spojení morálky s rozumem, které činí z jednání morálního jednání rozumné, stojí na metafyzickém pojetí rozumu, který je schopen zjednat si přístup k přirozenosti či jiným inteligibilitám (nebo je za jevy alespoň tušit), a na jejich základě být zdrojem morálního povinování. Jinak řečeno, z rozumové artikulace povinnosti se mnohdy mylně usuzuje na to, že rozum sám je zdrojem povinování.<sup>38</sup> Takové pojetí rozumu je však již neudržitelné a zdroje povinování je nutno hledat jinde. Všechny takové zdroje budou podmíněné, ovšem to neznamená, že musí být „nahodilé“ (libovolné), jak se obává Kant.<sup>39</sup>

---

37) Viz např. <http://www.phil.muni.cz/fil/texty/externismus.html>.

38) Petříček, *Majestát zákona*, str. 58.

39) Kant, *Základy metafyziky mravů*, str. 91.

Nietzsche charakterizuje „*naše povinnosti*“ jako „*práva druhých na nás*“.<sup>40</sup> Těchto práv druhí nabyli tak, že nás uznali za sobě rovné, že nám přiznávají určitou moc, kterou je schopnost vracet. Tím nám dávají najevo, že nás považují za někoho, s kým má smysl počítat. Naše povinnosti potom plynou z naší potřeby tuto jejich představu o naší moci ospravedlňovat. Splácíme či vracíme, abychom obnovili svou mocenskou autonomii, vyvážili nepoměr moci. Takové vyvažování nazývá Nietzsche spravedlností, která je tím možná pouze tam, kde existují alespoň přibližně stejné moci. Nemá smysl „spravedlivě“ po někom požadovat to, co v jeho moci vůbec není. Tím se dostáváme k pojmu spravedlnosti, který s právem výsostně souvisí, a který by tak mohl nabídnout osvětlení některých problémů, které nás v souvislosti s právem trápí.

## Právo a spravedlnost

Na samém začátku této práce citovaný Diderotův výrok poodkrývá cosi zásadního pro problém pozitivního a přirozeného práva. Ve výroku se na počátku tvrdí, že přirozené právo je natolik zdomácnělým pojmem, že by se nenašel takřka nikdo, kdo by nebyl přesvědčen o tom, že mu rozumí. O pár řádek dál se však setkáme s názorem, že přirozené právo je jednou z nejtěžších věcí na „vymezení“. Na jedné straně tu tedy máme pozitivní právo, které je vymezené, ale právě proto ve svém rozsahu omezené, nedostatečné či naopak přebujelé. Na straně druhé potom právo přirozené, které tím, že se odvozuje od „přirozenosti“ (především racionální), pretenduje na správné rozhodnutí každé situace. Je tedy aplikačně neomezené, vždy spravedlivé, absolutně dostatečné, ovšem „velice těžce vymežitelné“. Proč? Je tomu tak proto, jelikož právem se v tom smyslu rozumí výkon spravedlnosti. Je zřejmé, že má-li přirozené právo skutečně odečítat normy z nějaké univerzální pevně dané přirozenosti, potom takové normy nemohou být nespravedlivé, jelikož by se skrze ně každému mělo dostat toho, co mu přirozeně patří. Zatím však, zdá se, žádné takové normy nebyly nalezeny. Dle mého názoru stojí za nemožností tohoto nalezení

---

40) Nietzsche, Ranní červánky, § 112.

sama povaha spravedlnosti. Jak již bylo několikrát dříve naznačeno, je spravedlnost výkonem, tzn. neustálým vyvažováním. Z toho vyplývají dva základní smysly spravedlnosti. Spravedlnost jako narovnání a spravedlnost jakožto respektování jiné podoby smyslu. Začneme u první podoby spravedlnosti, kde jde o vyvážení nějakého výkyvu, tzn. o znovudosažení rovnováhy.

Spravedlivé je v tomto významu napravení něčeho nepravého, tj. narovnání určitého vychýlení, jak se děje v právu (a jak to hezky vystihuje francouzský termín „droit“). Tohoto úkolu se totiž v moderním státě zhošťuje justice, které lid prostřednictvím zákonů ukládá, které výkyvy narovnávat, a jak to činit. Jinými slovy, v zákonech by se mělo odrážet, jaké výkony moci považuje společnost za nežádoucí, a co považuje za dostačující vyvážení, pokud k takovým výkonům dojde. V tomto kontextu spravedlnosti tedy pracujeme zejména s těmi normami, které Hart nazývá normami primárními (příkazy podepřené hrozbou sankcí). Právě sankce je totiž tím, co má jednak subjekt od jistého chování odradit, a co má sloužit jakožto „hodnota“, kterou se platí „dluh“ za jeho provedení. Právo v tomto smyslu je bez sankcí (chápaných po způsobu vyrovnávajících „protihodnot“) vlastně nemyslitelné. Řekli jsme, že o tom *co* a *jak* se napravuje rozhoduje skrze zákony zákonodárce (lid, zástupci lidu, atp.). Stojíme nyní u klíčového problému – může představa lidu o spravedlnosti být sama ve skutečnosti nespravedlivá? A pokud ano, na základě čeho to lze tvrdit, odmítáme-li existenci přirozeného práva? Zákonodárce samozřejmě nespravedlivý zákon stanovit může, byť jej třeba považuje za spravedlivý. Pokusím se nyní využít předešlých úvah k tomu, abych naznačil možnou cestu, jak toto posoudit.

Vodítkem nám zde budiž jednoduchá idea vah, která je základním symbolem spravedlnosti. Ponechme nyní stranou zda máme vážit s očima zavázanýma (zda je spravedlivé odhlížet od konkrétností jako např. „kdo“ jednal apod.) či nezavázanýma (zda nás zavázané oči spíše nečiní skutečně slepými a nebylo by spravedlivější vážit s co největší znalostí váženého). Co máme vlastně v tomto smyslu na váhy klást? Smysluplně lze dle mého názoru vážit pouze to, co patří do „rozvrhového rozměru“ bytí ve světě. Řečeno s tradicí jde o činy učiněny na základě „svobodné vůle“. Situace, ve které se rozhodneme sankcionovat ty aspekty, které nelze ovlivnit, které spadají do



oblasti fakticity, budou případy zjevné nespravedlnosti. Ukládat tedy sankce např. za barvu pleti, pohlaví, původ apod. je nespravedlností par excellence, jelikož tu o nějakém vyrovnávání vybočení nemůže být vůbec řeč. V oblasti rozvrhování potom vážení předpokládá interpretaci jednotlivých položek, tzn. jejich ohodnocení určitou vahou. Přikláním se zde k Nietzscheovu názoru<sup>41</sup>, že toto ohodnocení je primárně odvislé od moci společnosti. S rostoucí mocí jsou např. zločiny hodnoceny mírněji, jelikož v poměru k silné společnosti „škodí“ méně, než v poměru ke společnosti, která si je vědoma své mocenské slabosti. Dokonalé vědomí moci by potom podle Nietzscheho přivedlo sebepopření spravedlnosti, tzn. odhození sankcí z důvodu toho, že každý přečin by se již z pohledu takové moci jevil jako nicotný. Takto mocná entita by byla „*mimo právo*“.<sup>42</sup>

Obecněji z našich úvah dále vyplývá, že při tomto vážení a vyrovnávání jde vždy „jen“ o určitou podobu spravedlnosti, tedy že vážení položek, které je vyrovnané dnes, se kvůli zítřejší změně hodnoty (váhy) váženého bude moci jevit nespravedlivým. Právě proto je spravedlnost výkonem a není faktem, protože to by znamenalo, že vše je předem rozhodnuto, že vše má jednu provždy určenou váhu. Krom představ o takto pevně určené váze věcí je dle mého názoru neudržitelná i ta představa, která by se chtěla při určování toho, co je bezprávním (nespravedlností) „materiální“ stránky věci zcela oprostít a řešit tento úkol jenom čistě formálně. Nelze tedy dle mého názoru přijmout závěr, že by mohl existovat účinný, ryze formální „test“ identifikace bezpráví, který v podobě transcendentální formule veřejného práva navrhuje Kant: „*Veškerá jednání, jež se dotýkají práva jiných lidí a jejichž maxima se neslučuje se zveřejněním, jsou bezprávním.*“<sup>43</sup> Taková formule totiž vůbec nerozlišuje mezi právem (ve smyslu normy mající formu pramene práva) a právem ve významu výkonu spravedlnosti, jak ostatně dokazuje Kantův bizarní příklad o bezprávnosti aktu svržení tyrana, který Kant zároveň chápe jako

---

41) Nietzsche, Genealogie morálky, Druhé pojednání, § 10, str. 54.

42) Nietzsche, Genealogie morálky, Druhé pojednání, § 10, str. 55.

43) Kant, K věčnému míru, str. 46.

nespravedlivý.<sup>44</sup> Takové pojetí je zjevně neudržitelné, jelikož zveřejněny bývají i normy, jež si zasluhují kritiku právě pro nespravedlnost. Tato kritika se děje ne z pohledu nějakého lepšího práva (v silném slova smyslu), ale proto, že norma vede k nevyváženým výsledkům. Došlo-li by potom např. pod tlakem lidu k její změně, není zde nic, co by nám zaručilo, že se tato podoba normy neukáže nespravedlivou jindy. Proměnlivý charakter skutečnosti totiž nepočítá s neměnně určenými hodnotami. Vždy jde jen o *podobu* spravedlnosti, která je zjednána, a která se prismatem budoucího vývoje hodnocení může ukázat krajně nespravedlivou. Čím je ale způsobena změna hodnocení, tzn. změna „cen“ věcí, institucí, činů? Domnívám se, že pozadí těchto proměn může osvětlit na první pohled poněkud paradoxní Nietzscheho věta, že právní řád je třeba chápat jako „*prostředek boje komplexů moci*“ a nikoli jako „*prostředek proti boji vůbec*“.<sup>45</sup> Tento boj, v kontextu naší doby částečně institucionalizován do podoby voleb, je dle mého názoru bojem různých pojetí žádoucího rozložení moci ve společnosti. Právě z tohoto soupeření krystalizuje aktuální podoba právního řádu. Bylo-li by právo nástrojem proti soupeření vůbec (jako v komunismu), vedlo by dle Nietzscheho k rozkladu společnosti.<sup>46</sup>

Tím se dostáváme k druhé „podobě spravedlnosti“. Spravedlivým bychom v tomto kontextu mohli nazvat respektování jiné perspektivy, než jakou je v dané situaci perspektiva naše. V boji, jehož výsledkem je podoba právního řádu, to znamená tolik co poctivý přístup k boji samotnému. Spravedlivou není snaha soupeře „zlikvidovat“ a nastolit tak diktaturu své představy o správném uspořádání (což by musela být nutně totalita). Spravedlivým je vystavení se v „boji“ s ním možností, že se bude moci prosadit i jiný smysl a přístup k věcem, než je ten náš. Nietzsche v podobných kontextech často mluví o potřebě rovného soupeře, kterého by si bylo možno vážít, který nechce vést boj (tj. ničit) tam, kde už není odporu, který k útoku vyhledává věci vítězí (snad právě proto, že jakožto vítězí již jsou tendencí,

---

44) Kant, K věčnému míru, str. 47.

45) Nietzsche, Genealogie morálky, str. 58.

46) Tamtéž.

kteřá by se mohla zvrhnout v totalitu).<sup>47</sup> Historie by bohužel mohla dosvědčit, jak málo v tomto smyslu spravedlivých bojů se zatím událo. Spíše jsme mohli být svědky toho, že o svém výlučném vlastnictví pravdy přesvědčené strany se snažily naprosto ovládnout interpretaci jako takovou a tím udělit věcem jednu provždy zafixovaný smysl a hodnotu. Jakákoli jiná perspektiva měla být vymýcena. Z toho ovšem vyplývá, že ani sebevětší demokratický konsensus ohledně žádoucí podoby hodnotového systému neposkytuje žádnou imunitu před tím, aby takový hodnotový systém a jeho právní dimenze nebyly vysoce nespravedlivé. Nespravedlivá mohou být nejenom demokraticky založená zřizení (ve kterých Nietzsche viděl hrozbu totální vlády „průměrnosti“, tj. nadvlády průměrného a úpadkového rozvržení hodnot). Nespravedlivé mohou být rovněž všemožné morální či náboženské koncepce. Nikterak zde nepomůže názor, že morální normy či božské zákony se nemusí ospravedlňovat (což je samo o sobě dosti podezřelé). Nietzscheova pronikavá kritika a dotazování se právě po hodnotě takových koncepcí ukázala, že ani ony (coby fixované způsoby hodnocení) nejsou vyňaty z dynamiky hodnocení jako takové. Věty typu „*tato právní norma je legitimní, protože je v souladu s morálkou*“ nejsou v žádném případě samospasitelné. Krok na půdu morálky nemusí být krokem vstříc spravedlnosti. Je totiž velice dobře možné představit si nespravedlivé právo „založené“ v nespravedlivé morálce, které i přes většinový konsensus může být nelegitimní (neospravedlnitelné). Nic z toho ovšem neznamena, že se morálka vůbec nemůže stát důvodem toho, aby se z práva např. nestal jen nástroj útlaku. Chceme jenom říci, že se tak nemůže dít automaticky, tj. prostě tím, že konstatujeme souhlas práva s morálkou a tváříme se, že jsme tím problém vyřešili.

Proti tomuto pojetí by se morálka či přirozené právo jistě bouřily a zdůrazňovaly by nutnost posledních základů pro právní či společenské normy. Této námitce bychom museli v nietzschovském duchu příkře oponovat. Právě jejich zavedení bychom totiž mohli vidět v základu jistého „právního nihilismu“ (stejně jako vidí Nietzsche u kořene nihilismu hodnotového již zavedení ryzích hodnot, a ne až jejich opuštění). Určíme-li totiž za základ

---

47) Viz např. Nietzsche, *Ecce Homo*, § 7.

samotné možnosti soudit nějaké ryzí neměnné entity, potom se ztrátou důvěry v ně (což se v důsledku jejich neustálého nedosahování musí stát) přichází „vakuum“, kdy se zdá, že se najednou nemáme čeho chytit, že jediným znakem práva, který nám zbyl, je jeho formální stránka, a jediným možným vztahem k němu je poslušnost (jakožto jediná alternativa libovůle). Právě v takové situaci se mohou chopit příležitosti různé nespravedlivé systémy, které využívají společenské rezignace na pojem hodnot včele se spravedlností. Proto bychom si měli uvědomit, že dilema „ryzí hodnota“ versus „svévole“ je umělé. Možnou cestou z něj je naučit se opět hodnotit věci ne z transcendentní hůry či ploché perspektivy stejně hodnotných pozitivních dat, ale z jejich dynamického kontextu, tzn. z jejich aktuálně oprávněného smyslu.

Krom konstatování nespravedlnosti celého právního řádu lze jistě mluvit i o nespravedlnosti některých norem či soudních rozhodnutích řádu jinak spravedlivého. Kritika bude o to silnější, známe-li navíc celé „pozadí případu“, tzn. vidíme-li, že rozhodující v něm byly ty významy, na které třeba pozitivní právo nemyslí, což je ovšem v systému psaného práva nevyhnutelné. Nenarazili jsme tu tedy na určitou slabinu systému psaného práva? Není v tomto ohledu výhodnější např. angloamerický právní systém, kde soudy právo v každé neupravené situaci naleznou, a mohou tak lépe dostat spravedlnosti? Spravedlnosti na úkor právní jistoty takto nastavený systém patrně vyhoví více (odtud i jeho název – equity). Do značné míry totiž odpadá problém právně „nepokryté“ reality. Na místo toho však takto nastavený systém vede k teoretickým problémům jiným. Již samotný pojem nalézání práva je velice problematický. Nalézá-li soudce právo, jak to dělá, tj. „kde“ ho nalézá? Není snad pravdivější, že soudce právo tvoří? A to dokonce ještě ex post, tzn. s retroaktivní aplikací? Nemáme bohužel místo ani kompetenci se těmito otázkami obsáhleji zabývat. Uvedeny byly pouze jakožto ilustrace toho, že každý nějak nastavený systém se v určitých momentech musí potýkat s problémy, které jakoby nebyly řešitelné explicitně definovanými nástroji tohoto systému samotného. Jinak řečeno, dochází k situacím, kdy „mechanika“ systému (v právu mluvíme o formalismu či legalismu) vede k zjevně nesmyslným, nespravedlivým, či k vůbec žádným výsledkům. Člověk však není bytostí v tomto smyslu „mechanickou“, nýbrž je schopen si takového problému povšimnout a nějak ho řešit. Spolu s Janem Patočkou a jeho spisem

Negativní platonismus bychom tuto „schopnost“ (jde spíše o *výkon*) mohli nazvat svobodou. Patočka v tomto pojednání rozvíjí Heideggerovu koncepci metafyzického jádra pobytu v kombinaci s Husserlovou epoché, které ve výsledku chápe jako oblast lidské svobody.

V Negativním platonismu se Patočka snaží myšlenkově uchopit, co znamená pro člověka mnohokrát ohlašovaný konec metafyziky. Dospívá k závěru, že metafyzika v jistém smyslu skončila (záměna bytí za nejvyšší jsoucno), ovšem určité jádro z ní neustále přetrvává (transcendování jsoucího). Tento moment je pak třeba uchopit a uchovat, nikoliv se snažit ho společně s protimetafyzickým trendem nevidět či eliminovat (což by nakonec podle Patočky ani nešlo, a takový pozitivistický pokus by stejně byl vždy metafyzický, jelikož by se týkal pozitivně nedaného celku). Nemožnost netranscendovat je pak podle Patočky hlavním důvodem, proč nikdy nemohou dostat svým cílům pozitivní filosofie, které hodlají vycházet pouze z „pozitivně daného“. Taková pozitivní danost sama o sobě, tj. bez zasazování do celku, nemá žádný smysl. Zasazování do celku je ale krok, který z kusých atomizovaných pozitivně-empirických dat není odvoditelný. Je možný jenom díky bytostné schopnosti transcensu jsoucího (tj. díky epoché, pochopené jako uvolnění se od všeho daného), díky němuž je člověk schopen uvolňujících přesahů z faktické danosti jsoucna. Člověk je tak mocen transcendovat všechny své schematizace a tím s nimi pracovat, tj. v distanci od nich jim udílet nový smysl či hloubku. Zkušenost svobody je tedy i zkušeností smyslu (či nesmyslu) toho, od čeho se takto uvolňujeme.

Vztaženo na náš právní problém lze říci, že člověk je vždy od pozitivního práva nějak uvolněn, není jeho faktickým momentem. Čistě mechanický (legalistický) přístup by pak, jak nepřímo ukazuje Jan Patočka, ani nebyl „lidský“, byl by zcela nesmyslný. Toto osvobození ale neznamená bezuzdný relativismus či znehodnocení pozitivního práva, které by si nyní každý mohl „transcendovat“ jak se mu zlíbí, a udílet mu jakýkoli smysl. Je totiž jistě možné odlišit spravedlivé a tvůrčí překračování fixovaných norem, tzn. předvedení, že tyto normy již v něčem nevyhovují, od pouhé lenosti dodržovat ty normy, jejichž smysl je plně ospravedlnitelný a přispívá k hodnotnému a otevřenému spolubytí.

## Přirozené právo v kontextu dnešních právních řádů

Zatímní linie úvah ukázala, že „vydávání se“ mimo oblast pozitivního práva je stejně nevyhnutelné, jako neustálé „vážení“ jeho spravedlnosti. Z toho však ještě neplyne, že by se tak dělo z pudy neměnné přirozenosti, čekající na své objevení (které by navíc z práva udělalo mechanickou záležitost). Formulace některých právních textů se ovšem někdy zdají o takto absolutně chápanou přirozenost opírat. Pokusím se ukázat, že mnohé tyto věty lze interpretovat i zcela nemetafyzicky, a že tak navíc získají mnohem lepší smysl, zatímco doposud vyvolávají spíše teoretické rozpaky.<sup>48</sup>

Události druhé světové války nemálo oživily myšlenku přirozeného práva. Bylo to jistě tím, že se uprostřed Evropy objevily zákony, které vedly k naprosto hrůzostrašným důsledkům. Po skončení války byly soudy postaveny před problém, jak právnicky uspokojivě vyřešit následky režimu, o jehož nespravedlnosti nemohlo být nejmenších pochyb. Souhlasím s názorem, že s podobnými situacemi (vypořádání se s nespravedlivým režimem) je možno se právně-technicky vypořádat dvěma cestami<sup>49</sup> (či jejich kombinací). Cestou první je cesta pozitivně právní, kdy činy nespravedlivého režimu soudíme pozitivním právem novým (nevýhoda tohoto řešení spočívá v prolomení zákazu retroaktivity). Druhou cestou je cesta přirozenoprávní, jejíž princip je pojmenován v Radbruchově formuli: *„Konflikt mezi spravedlností a právní jistotou lze patrně řešit jen tak, že pozitivní právo, zajišťované předpisy a mocí, má přednost i tehdy, pokud je obsahově nespravedlivé a neúčelné. Pokud však nespravedlnost pozitivního práva dosáhne takové míry, že pozitivním právem zaručená právní jistota vůči této nespravedlnosti nemá žádnou váhu, musí nespravedlivé právo ustoupit spravedlnosti.“*<sup>50</sup> Normy působící nesnesitelnou nespravedlnost jsou prohlášeny za neprávo pro svůj obsah (nevýhoda tohoto řešení spočívá vlastně taktéž v retroaktivitě, která je ovšem omluvena tím, že

---

48) Jako např. zákon č. 2/1993 Sb. Listina základních práv a svobod, zejména její preambule.

49) Holländer, *Filosofie práva*, str. 18.

50) Citace převzata z: Gerloch, *Teorie práva*, str. 270.

jakožto nespravedlivé nemohly nežádoucí normy nikdy žádným právem být, byť nabyly jeho formy). V souvislosti z řešením druhým, uplatněným například v poválečném Německu, potom získaly na síle úvahy o „minimálních přirozenoprávních či morálních základech“ každého právního řádu.<sup>51</sup> Teoreticky jsou však tyto koncepce dosti nevyjasněné, či nevěrohodné. Jistým způsobem se vezou stále na vlně osvícenského optimistického racionalismu, který práva odvozoval z metafyzicky chápané racionality. Člověk se rodí jako rozumová bytost a rozumem poznává práva, která jsou v něm založena. Odtud samozřejmě vyplývá nárok univerzalizmu takových práv, z čehož tato práva odvozují i svůj název (práva lidská). Základním závěrem, který z tohoto pojetí plyne je potom nelibovolnost podoby právních řádů. Zákonodárce je ve své tvorbě omezen subjektem a jeho individuálními právy. Zákon, který by tato práva porušoval, by právem nebyl. S tím úzce souvisí myšlenka, že stát vlastně některá práva netvoří, ani je nemůže platně zrušit, ale jeho povinností je tato práva zaručit. Co je na tom pravdy?

Využijeme-li předchozí úvahy a pochopíme-li právo jako regulativní systém alokace a redistribuce moci, a spolu s tím lidská práva jako oblasti, ve kterých může individuum nerušeně uskutečňovat určité možnosti, tj. uplatňovat svou moc, potom z toho v první řadě plyne, že právo neexistuje mimo společnost. Jednak proto ne, že individuální práva lze zaručit jen společně (jelikož existují pouze ve společnosti individuí), druhak proto ne, že většina možností, tj. předpokladů pro uplatnění svobody jakožto rozhodnutí se k něčemu, se individuu otevírá právě jen skrze společné bytí s druhými (které skýtá více moci, více možností). Je to tedy nakonec vždy lid (různě široce pochopený), kdo jediný je schopen být „živnou půdou“ normativních systémů. To, že určitý regulativní systém může být lidu „vmasírován“, v extrémním případě vládou i jen jediného člověka (pomocí demagogie, propagandy a násilí), nemění nic na faktu, že za faktickým udržováním tohoto systému stojí vposledku vždy společnost, která ho svým jednáním uvádí v život. Jak to osvětluje tezi, že stát základní práva toliko nalézá a zaručuje?

---

51) Otázkou zůstává, proč tyto základy mají být jen minimální, a ne maximální.

Tato teze, na první pohled „metafyzická“, je přece jen v určitém smyslu pravdivá. Záleží ovšem zejména na významu, který dáme slovu „stát“. Chápeme-li stát jako synonymum slova „lid“, potom je význam teze takový, že lid může někde nalézt normy, tj. „hotový“ či alespoň „prefabrikovaný“ regulativní systém, který má posléze uvést v život. Pochopíme-li ovšem pod pojmem „stát“ soubor státních orgánů, kterými si lid vládne, potom dává věta velice dobrý smysl. Jakkoli je totiž možné považovat *prima facie* za materiální pramen práva volený zákonodárny sbor, při bližším pohledu (či v přímých demokraciích) se ukazuje, že poslední instancí, která tvůrčím způsobem rozhoduje o právu, je lid (a nejen v demokraciích – ale ve všech politických systémech, a to i v diktatuře, protože vždy záleží na tom, co lid „míní“ o způsobu výkonu politické moci, tedy co si nechá líbit). V tomto smyslu potom odvozený zákonodárce (monarcha, parlament atd.) skutečně společnost v nějakém stavu nachází. Jde o to, že členové určité společnosti si nechají vládnout jen za nějakých podmínek, tzn. že způsob vlády, který by zašel příliš daleko, by jako vládnoucí nemusel být dále uznáván. Je tedy třeba neustále hledat správnou míru, která odměří, kam ještě moc společenství, jejímž jménem někdo jedná, může na úkor sféry individuální zajít, a kam již ne. I zde je ale řeč ne o pevné mezi (míře), ale o neustálém vyrovnávání, které vždy nějaké meze má, ovšem tyto meze nejsou neměnné. Někdy může společenství tíhnout k větší volnosti individua, jindy ke zvětšení své vlastní moci.

Nejdůležitější kontury takovýchto mezí jsou obsaženy zejména v ústavách, ve kterých dává lid najevo, jak si výkon moci ustavené představuje. Lid je v tomto smyslu skutečnou originární mocí ustavující.<sup>52</sup> Skrze ústavu konstituuje orgány, které jsou tedy mocí ustavenou, byť jsou nadány širokými pravomocemi (dokonce i nějak pozměňovat samu ústavu). Některé z pravomocí však tyto orgány nemívají. Nebývá jim například dovoleno změnit podstatné rysy demokratického právního státu, či rušit základní lidská práva.

---

52) Bylo by snad možno namítnout, že lid jakožto moc ustavující je pouhou fikcí, a že ústava je dílem pouze malé skupinky autorů. To je z technického hlediska třeba pravda, ale nesmíme zapomínat, že tyto „architekti ústavy“ jsou ve své práci velice úzce omezeni a de facto jen „kopírují“ a artikulují ty mocenské a institucionální struktury, které lid svým nasazením vybojoval, a za nimiž tedy stojí skutečně on a jeho vůle.



Jejich nezrušitelnost je tedy odvozena z absence pravomoci státních orgánů. Tyto předpisy tvoří ty nejzazší meze, za které už orgán nesmí zajít, a z jeho pohledu je tedy takový stav skutečně „nalézán“. Tato práva nemohou instituce než zaručit, protože nemají od suveréna pravomoc je zrušit.

Podobně je tomu z tezí, že právo je na rozumu nezávislé a toliko jím je poznatelné. Jak jsme viděli, právo zejména není záležitostí jednotlivce, i když se jednotlivce může týkat. Jednotlivý rozum tedy stěží bude nejprve dělat více, než nalézat nějak rozvrženou a fungující společnost. Společnost je rovněž nositelkou smysluplnosti dělení práv na práva občanská a práva lidská. Tímto dělením chce daný právní řád říci to, že pod jeho jurisdikcí má ta a ta práva zaručena jakákoliv lidská bytost. Jiná práva (občanská) se potom týkají pouze jeho státních občanů. Že individuum taková práva „má“, je tedy odvozeno primárně od „nastavení“ a moci konkrétního právního systému. Individuum těchto práv nepožívá kdekoliv a čistě z titulu „bytí člověkem“, ale jen tehdy, nachází-li se v mocenském systému, který člověku taková práva okamžitě přisuzuje.

Měli bychom tedy i proklamace, že právní řády jsou založeny na úctě k přirozeným právům člověka chápat spíše v kontextu té které společnosti samé a ne v ostrém metafyzickém smyslu. Přirozená práva, jak jsou známa v našem kulturním prostředí, jsou přirozená v rámci liberálně-demokratického zřízení kapitalistické společnosti, jejíž „ochota“ a možnost tato práva hájit a vykonávat je poslední zárukou jejich skutečné existence.

## Závěr

Předešlé úvahy se snažily interpretovat některé tradiční problémy filosofie práva, tj. ukázat, jak bychom jim mohli lépe porozumět. Současné chápání přirozeného práva a morálky je hojně buď ve vleku metafyzické tradice, kterou sice různě změkčuje a rozmělnuje, ale její základní motivy přece jen nadále konzervuje, nebo je na této tradici závislé negativně, a pouze ji bezhlavě odmítá, což většinou končí v nejrůznějších „relativismech“ či „legalismech“. Morální či iusnaturalistický dogmatismus nebo bezduchý, na zkoumání formálních aspektů práva omezený pozitivismus, však nemohou nikdy ve skutečně živém světě práva a společenského spolubytí obstát.

Oproti těmto krajním pozicím se snažíme navrhnout přirozenější interpretaci těchto problémů. Tato interpretace spočívá v tom, že oblast morálky, přirozeného a pozitivního práva neztrácuje jednu na úkor druhé, ani se nesnaží je na sobě „zakládat“, ale snaží se ukázat jejich vzájemnou propojenost, specifickou funkci a limity každé z nich. Tak se nakonec dostává k náhledu, že legitimitu společenských norem a odpovědnost za jejich podobu není možné svalovat na neměnný řád věcí, ani není v opačném extrému možné propadat bezduchému hodnotovému relativismu, ve kterém se prostě slepě následuje „zákon“ (ve formálním slova smyslu). Ukazuje se, že nakonec jsme to my, kteří spoluurčujeme, jaká vlastně bude naše přirozenost, co bude morální, co bude legální, a tím jsme odpovědní za výsledky, a musíme přijmout za vlastní ty důsledky, ke kterým takto nastavený systém povede. Ono „my“ je potom různě široké v závislosti na tom, kam až sahá regulativní síla norem, kterými se to či ono „my“ cítí být vázáno. Fakt, že v dnešním světě se ono „my“ stále rozšiřuje, nesmí vést k apatii, ve které by měl jednotlivec pocít, že jeho se už pro individuální bezvýznamnost žádný ze společenských problémů vlastně netýká. Taková apatie totiž může vést k pohodlné manipulaci společností, ze které se stává lehce ovladatelná masa. Je tedy důležité hlídat, co je v dané společnosti morální a legální. Výrazem toho bývá nejčastěji pozitivní právo. Skrze to, jak takové právo nakládá s jednotlivcem, jak upravuje vládnutí, zkrátka jaké možnosti otvírá, či jaké skutečnosti ve svém rámci realizuje, z toho všeho poznáváme, jak dané politické společenství interpretuje

sebe samo. Právní řád je společenským sebeporozuměním a odráží, jak společenské těleso zachází se svými „vnitřními momenty“. Je zřejmé, že tak může činit buď dobře a spravedlivě, nebo špatně. Údiv nad možností takového hodnocení společenských norem ale není zcela na místě. Zejména tehdy ne, předpokládá-li kvůli jeho možnosti existenci nějakého objektivního měřítka, vůči kterému takové hodnocení údajně probíhá, zároveň však toto měřítko nikde doopravdy nenalézá. Žádné takové absolutní měřítko totiž neexistuje. To nás ovšem nezbavuje možnosti hodnotit podobu právního řádu z hlediska jeho spravedlnosti. Spravedlivý právní řád podporuje živý a poctivý boj perspektiv, ze kterého ostatně sám vzhází. Hodnocení společenských norem je tak modifikací hermeneutické kruhové struktury rozumění. Hodnotíme-li právo (rozumíme-li něčemu), vždy už nějak hodnotíme i sebe (rozumíme sobě). Sebe ovšem takto hodnotíme (rozumíme sobě) skrze právo (rozumíme si skrze nějaké „ne-já“). Jako spolutvůrci takového právního řádu pak zodpovídáme jak za jeho chyby, tak se i můžeme radovat z jeho úspěchů.

## Résumé:

Práce je zaměřena na průzkum problémů, ke kterým vede dělení práva na právo pozitivní a právo přirozené, a jejichž stručným shrnutím je otázka, zda lze někde objevit měřítko správnosti pozitivního práva, či zda je jeho tvorba ničím neomezenou libovůlí. Práce předkládá tezi, že možné východisko z tohoto dilematu by mohlo být vytěženo z ontologické reinterpretace pojmů subjektu, morálky, moci a spravedlnosti, kterou provedl Friedrich Nietzsche. Výsledkem by měl být náhled, že odmítnutím metafyzicky pochopeného přirozeného práva se nezbavujeme možnosti hodnocení práva jako takového. Nástrojem nového hodnocení by se měla stát spravedlnost, která ovšem není pochopena staticky, jako faktum, ale jako určitá neustále nacházená a ztrácená kvalita právního řádu. Právní řád sám je totiž pochopen jako výsledek boje perspektiv, který vede k neustále novému určování hodnot (interpretaci) svých prvků, a tím i k neustále novým podobám spravedlnosti, z nichž žádná nemůže být spravedlivá „o sobě“, jelikož takové ustrnutí by vedlo ke zrušení pole práva jako takového.

This bachelor thesis focuses on the problems which result from the division of law into positive law and natural law. These problems can be summarized by a question whether there is a standard by which one could evaluate the rightness of the positive law or whether there is only boundless legal licence. The thesis sees a possible solution to this dilemma in the work of Friedrich Nietzsche and his ontological reinterpretation of the concepts of subject, morality, power and justice. The result is an insight that by rejecting metaphysically conceived natural law, we do not throw off the possibility of evaluating the law as such. Justice, conceived not as a static factum, but as a constantly found and lost quality of a legal system, should become the instrument of this new criticism. Legal system itself is conceived as an outcome of the struggle of diverse perspectives, which leads to continuous revaluation (interpretation) of its elements and so it constantly leads to new forms of justice from which none can be just "per se", because that would lead to the elimination of the tension which founds the legal system as such.

## Bibliografie:

BOGUSZAK, ČAPEK, GERLOCH, Teorie práva. Praha: ASPI, 2004.

DWORKIN Ronald, Když se práva berou vážně. Praha: Oikoymenh, 2001.

GERLOCH Aleš, Teorie práva. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007.

HART H. L. A., Pojem práva. Praha: Prostor, 2004.

HOLLÄNDER Pavel, Filosofie práva. Plzeň: Aleš Čeněk, 2006.

KANT Immanuel, K věčnému míru. Praha: Oikoymenh, 1999.

KANT Immanuel, Základy metafyziky mravů. Praha: Svoboda, 1990.

KOUBA Pavel, Nietzsche. Praha: Oikoymenh, 2006.

KOUBA Pavel, Smysl konečnosti. Praha: Oikoymenh, 2001.

NIETZSCHE Friedrich, Ecce Homo. Praha: Naše vojsko, 1993.

NIETZSCHE Friedrich, Genealogie morálky. Praha: Aurora, 2002.

NIETZSCHE Friedrich, Mimo dobro a zlo. Praha: Aurora, 2003.

NIETZSCHE Friedrich, Ranní červánky. Praha: Aurora, 2004.

PATOČKA Jan, Negativní platonismus. Praha: Oikoymenh, 2007.

PAVLÍČEK Václav, Ústavní právo a státověda, II. díl. Praha: Linde, 2008.

PETŘÍČEK Miroslav, Majestát zákona. Praha: Herrmann & synové, 2000.