

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze

Ústav filozofie a religionistiky

Bakalářská práce

Václav Janeček

Fikcionalismus v právu a morálce

(Fictionalism in Law and Morality)

Poděkování

Rád bych na tomto místě poděkoval především Jakobovi Jirsovi, Ph.D. za všechny jeho cenné rady, připomínky a za velice ochotný a vstřícný přístup při vedení této práce. Neméně dík potom patří mé rodině a přítelkyni za soustavnou podporu a trpělivost, bez níž by text jen stěží mohl vzniknout.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 8. srpna 2011

podpis

Abstrakt

Tématem této bakalářské práce je teorie fikcionalismu, a to především ve vztahu k morálce a právu. Autor nejprve čtenáře seznamuje s tradičními přístupy k normativním výro- kům - kognitivismem a nonkognitivismem. Poté na poli morálky ukazuje, v čem mohou být tyto pozice deficientní. Argumentuje, že tato slabost je zapříčiněna nedostatečnou ana- lýzou morálky, totiž nereflektováním její dvojí povahy. Autor dovozuje, že pokud budeme tuto povahu morálky brát vážně, dospějeme k teorii fikcionalismu. Samotný fikcionalismus je následně představen jako svébytná filozofická pozice, která však není historicky zcela bezprecedentní. Nejsilnější ozvuky fikcionalismu tato studie spatřuje právě v morálce a morálnímu fikcionalismu je pak věnována celá čtvrtá kapitola. Zde je fikcionalismus speci- fikován jako tzv. nonkognitivní faktualismus. Za použití moderních děl autor vykládá, v čem tkví přednosti morálního fikcionalismu. V závěrečné kapitole se dozvídáme, že kaž- dá vážně míněná právní filozofie vysvětluje závaznost práva pomocí nějaké fikce a že vzhledem k společným rysům morálky a práva, je tuto skutečnost možné interpretovat tak, že i v právní filozofii je přítomen fikcionalismus.

Klíčová slova

filozofie, filozofie práva, právní pozitivismus, právní naturalismus, morálka, právo, fik- cionalismus, morální fikcionalismus

Abstract

This bachelor thesis deals with the theory of fictionalism concerning particularly morality and law. In the first section author makes explicit the difference between cognitivism and noncognitivism. Then he shows in the domain of morality what could be the deficiencies of these two theories. He argues that this possible weakness is caused by insufficient analyses of morality. The nature of morality is in fact ambiguous and this feature, given that our meta-ethic theory is to be serious, leads us to fictionalism. Fictionalism as a distinctive philosophical theory has its precedents. The most notable ones come from morality. The whole fourth chapter focuses on moral fictionalism which is to be understood as so called noncognitive factualism. Author tells us what the cons of this theory are. Within the last section we will see the analogy between morality and law which can be interpreted as fictionalism in law.

Key words

philosophy, philosophy of law, legal positivism, ius naturalism, morality, law, fictionalism, moral fictionalism

Obsah

Poděkování.....	ii
Prohlášení.....	iii
Abstrakt.....	iv
Klíčová slova	iv
Abstract.....	v
Key words	v
Obsah.....	vi
1. Předmluva.....	1
2. Morální problém.....	3
2.1 Kognitivismus vs. nonkognitivismus.....	4
2.2 Dvojnáčnost morálky	7
2.3 Frege-Geachův problém	9
3. Fikcionalismus.....	14
3.1 Akceptace.....	18
4. Morální fikcionalismus.....	21
4.1 Hermeneutický vs. revoluční fikcionalismus.....	21
4.2 Nonkognitivní faktualismus.....	22
4.3 Teorie omylu a revoluční fikcionalismus	25
5. Fikcionalismus v právu.....	29
5.1 Fiktivní legitimita	29
5.2 Pozitivismus a nonpozitivismus.....	35
6. Závěr.....	42
Seznam použité literatury a odborných pramenů	43

1. Předmluva

Vznik moderního fikcionalismu jako svébytného filozofického směru můžeme datovat ke konci 20. století, konkrétně do roku 1980, kdy spatřily světlo světa dvě významné publikace. Byla to jednak kniha *The Scientific Image* od Basa van Fraassena a *Science Without Numbers* od Hartryho Fielda. Oba autoři ve svých dílech shodně prezentují do té doby v západním vědeckém myšlení nepřiliš rozšířenou ideu, totiž že cílem vědeckého zkoumání není získávání a vytváření pravdivých přesvědčení. Vědecká teorie může být akceptována, aniž jsme přesvědčeni o pravdivosti jejího obsahu. Tvrzení, že věda nám nezjevuje „pravdy“ o světě, se pro někoho dnes již možná zdá být zcela samozřejmé, avšak tehdy se ve filozofii vědy jednalo o zásadní změnu paradigmatu. Dokladem toho budiž skutečnost, že oba autoři za tato svá díla získali prestižní „The Lakatos Award“, která se každoročně uděluje za mimořádný přínos na poli filozofie vědy. Fikcionalismus následně vyvolal v západním myšlení silnou vlnu zájmu a během posledních třiceti let vzniklo v angloamerickém intelektuálním prostředí mnoho textů věnovaných jak obhajobě, tak kritice fikcionalistického postoje. Díla z nejnovějších pak nepochybně svědčí ve prospěch aktuálnosti tohoto směru (např. Kalderon, 2005; Sainsbury, 2010). Jedním dechem je bohužel třeba konstatovat, že v české literatuře se problematice fikcionalismu prozatím věnuje pohříchu málo pozornosti. To bylo také jedním z důvodů, proč jsem se rozhodl napsat tuto práci. Druhým motivem pro mě byla možnost nabídnout čtenáři zajímavý a snad i nový pohled na vztah morálky a práva, který nám fikcionalismus nabízí.

V zásadě přicházely v úvahu dvě možnosti, jak téma zpracovat. První variantou bylo vytvořit práci ryze přehledovou, která by mapovala historické kořeny fikcionalismu a jejich růst. Vzhledem k rozsahu práce by se však nutně jednalo o studii nežádoucně povrchní. Proto se raději pokusím vydat cestou soustavného výkladu vybraných problémů fikcionalismu, na které budu navazovat expozicí relevantní právně-filozofické tematiky. Na příslušném místě si přesto dovolím čtenáře seznámit alespoň s těmi nejzajímavějšími momenty historie fikcionalismu.

V práci si nejprve vymežíme problém dvojznačnosti morálky, který zapříčiňuje zásadní rozchod v metaetických teoriích. Ukážeme si klíčové varianty uchopení morálky, z čehož vyplyne potřeba vypořádat se s problémem pravdivosti morálních normativních soudů. Tento problém se pokusíme zodpovědět pomocí teorie fikcionalismu, s nímž čtenáře nejprve trochu obecněji seznámíme, abychom jej posléze mohli aplikovat na danou problematiku na poli normativního systému morálky a konečně i na poli práva.

Na závěr zde chci ještě zmínit pár poznámek formálního charakteru. Pro větší přehlednost a plynulost textu jsou použitá díla identifikována pouze jako „(příjmení autora, rok vydání, příp. svazek: strana).“ Kompletní bibliografické údaje lze pak dohledat v „Seznamu použité literatury a odborných pramenů“ na konci práce. Citace jsou v textu odlišeny uvozovkami a kurzívou. Hranaté závorky v citovaném textu označují změny oproti původnímu textu provedené autorem této studie. Pokud není uvedeno jinak, jedná se vždy o vlastní překlad užitého textu.

2. Morální problém

Je naší každodenní praxí, že z morálního hlediska odsuzujeme či vyzdvihujeme jednání druhých. Říkáme, že je správné dodržovat své sliby, nebo že potrat je nepřijatelný zásah do lidského života. Myslíme si, že je špatné, když člověk krade, a ještě horší, když zavraždí druhého. Naše morální soudy často vyslovujeme tak, jako kdyby se jednalo o již dopředu rozhodnutou záležitost. Jako kdybychom pouze našli odpověď na již zodpovězenou otázku. Cílem etického diskurzu je určení správného morálního postoje. Každý člověk chce vědět, co je v určité situaci správné, a morálka mu v tom má pomoci. Díky ní jsme rozhodnější. I v komplikovaných životních situacích nás totiž morálka dokáže svou normativní silou vyvést z cest pochybování a rozpaků. Obdivujeme morálně silné jedince, kteří jsou konzistentní ve svých postojích, a chceme nalézt stejně pevnou morálku také v sobě. Zkrátka chceme mít jasno v tom, jak se v různých situacích máme chovat. Za tímto účelem vznikají rozličné disciplíny normativní či aplikované etiky, které nás učí, jak správně jednat. Učíme se, jaká je správná etika obchodu, biomedicíny, sportu, etika úřední, politická, novinářská atd. Všechny tyto obory se snaží hledat a vytyčovat hranice morálně správného jednání.

Čím to ale je, že například v otázce potratu panuje tak trvalá neshoda ohledně toho, co je správné? Proč jsme ochotni označit krádež ve prospěch záchrany života pěti malých dětí za správnou a v jiném kontextu za špatnou? Dříve, než se pokusíme zodpovědět jakoukoliv normativně etickou otázku, tedy otázku po správném jednání, dokonce i dříve, než si tuto otázku vůbec položíme, by nás alespoň ve filozofii měly zajímat obecnější a abstraktnější východiska, na nichž samo normativně etické zkoumání stojí. Naše zkoumání by se mělo dít na poli metaetickém. Metaetika zkoumá, co vlastně děláme, když děláme normativní etiku (viz Smith, 1994: 2; Miller, 2003: 1-2). Klademe si zde otázky o otázkách normativní etiky, jako: „Co to znamená věta: 'vražda je horší než krádež'?“ „Je 'správný' nějaká morální vlastnost?“ „Existují nějaká morální fakta?“ „Pokud ano, jsou skutečná?“ „Je možná morální argumentace?“ „Liší se morální argument od jiných typů argumentace?“ apod. Až pokud dokážeme uspokojivě zodpovědět tyto ale i další otázky metaetiky, pak lze reflektovaně a o to úspěšněji obhajovat teze etiky normativní, resp. aplikované. Teprve potom můžeme porozumět, co to znamená, když někdo říká, že „válka je špatná.“ V následujícím textu se tedy budeme zabývat především metaetikou. Nebudeme hájit ten či onen morální postoj, nýbrž se poohlédneme po jeho samotné podstatě, po předpokladech jeho vyslovení a závazcích, které tím na sebe bereme.

2.1 *Kognitivismus vs. nonkognitivismus*

V současné metaetice existuje velké množství rozličných směrů, z nichž každý se svým vlastním způsobem vypořádává s problémem povahy morálních soudů. V závislosti na tom, jaké kritérium si zvolíme, lze tyto směry třídit do různých skupin.¹ Nás zde v tuto chvíli bude zajímat rozdělení na 'kognitivismus' a 'nonkognitivismus'. Pro názornost si vezměme větu: „Potrat je špatný.“ a položme si následující otázku: „Co tento výrok vyjadřuje?“ Vyjadřuje naše přesvědčení (belief)? Nebo se jedná o postoj jiný? Pro výroky vyjadřující postoj přesvědčení je charakteristické, že nabývají pravdivostních hodnot. V zásadě u nich můžeme rozpoznat (z lat. cognoscere), zda se jedná o přesvědčení pravdivé či nepravdivé. Takový názor, tedy že morální výroky vyjadřují naše postoje přesvědčení, nazýváme 'kognitivismus'. Naproti tomu teorii těch, kteří mají za to, že svými morálními soudy vyjadřujeme postoje jiné než je postoj přesvědčení, nazýváme 'nonkognitivismus'. My mezi kognitivismem a nonkognitivismem povedeme základní dělicí linii.

Vraťme se zpět k naší větě o potratu. Pokud bychom se běžného člověka zeptali, zda je potrat správný, nejspíše odpoví 'ano' nebo 'ne'. Jak otázka, tak odpověď předpokládá určité metaetické kategorie. Otázka „Je potrat správný?“ má tutéž gramatickou strukturu jako například otázka „Je Země kulatá?“. Jazykové vyjádření morální otázky tak anticipuje subjekt predikátovou formu odpovědi. Jinými slovy náš morální jazyk se podobá tomu nemorálnímu, resp. jinému než morálnímu natolik, že lidé mají tendenci své morální soudy chápat kognitivně. Zjednodušeně by se dalo říci, že člověk je od přírody naivní morální realista. Když říká, že potrat je špatný, myslí to doslovně, čili že potrat má morální vlastnost být špatný, a jestli je tento výrok pravdivý, závisí na tom, zda reálně existuje taková vlastnost 'špatný' a potrat jí skutečně má. Podle realisty je morální soud definitivní a jednoznačný, neboť je jeho znění odvislé od morální reality, která je nutnou podmínkou jeho pravdivosti. Morální realista má za to, že existují morální fakta, která pouze odhalujeme. Naše morální výroky se vztahují k nějaké na našem myšlení nezávislé skutečnosti.

Mohou ale opravdu morální výroky nabývat pravdivostních hodnot? Skutečnost, že naše morální soudy mají často shodnou strukturu jako výroky v logickém slova smyslu, ještě nemusí znamenat, že je nutné rozumět jim kognitivně, neboli tak, že jimi vyjadřujeme svá přesvědčení. Otázkou pravdivosti morálních soudů, resp. obecněji otázkou pravdivosti normativních výroků se zabýval již David Hume. Moderní logika v této souvislosti hovoří

¹ Pro přehled různých teorií a jejich dělení viz více např. Kalderon, 2005; Miller, 2003; Sainsbury, 2010; Smith, 1994; Sobek, 2010.

o tzv. „Humově tezi“. Podle ní nelze normativní závěr logicky platně odvodit pouze z faktuálních premis (viz např. Sobek, 2008: 68). Podle Huma nám etické, potažmo normativní výroky neříkají jaký svět je, nýbrž jak máme jednat. To, že jsem někomu něco slíbil, je fakt. Mohu o něm být kognitivně přesvědčen. Jednoduše to vím, protože se to stalo a já si to pamatuji. Stejně tak mohu být přesvědčen o tom, že sliby se mají dodržovat. Pouze tím popisuji své přesvědčení o tom, co slovo slib znamená. Dejme tomu, že jsem slíbil uklidit celý dům. Řekl jsem to, to je pravda. Navíc mám jasnou představu o tom, že slib znamená vykonat to, co bylo přislíbeno. O tom jsem rovněž přesvědčen. Znamená to ale, že svůj slib dodržím? Možná se zdá, že ano, avšak pokud tak neučiním, neudělám žádnou logickou chybu. To, že mám svůj slib dodržet, je nějaký normativní závěr. Soud o tom, co je správné. Žádná taková informace ovšem nebyla v předchozích premisách obsažena. Celý příklad si rozepišme:

<i>I:</i>	<i>Slib znamená: Kdo co slíbí, vykoná to.</i>	<i>(pravda)</i>
<i>II.</i>	<i>Slíbil jsem uklidit celý dům.</i>	<i>(pravda)</i>
<i>Tedy:</i>	<i>Uklidím celý dům.</i>	<i>(?)</i>

Na první pohled jde o logicky platný úsudek. Problém však tkví v tom, jak interpretujeme premisy tohoto argumentu. Můžeme jim rozumět jako deskriptivním výrokům o nějakých faktech. Potom by v případě logicky platného argumentu mělo být popření závěru neslučitelné s přijetím jeho premis. To zde ale neplatí. Platilo by to, pokud bychom četli závěr čistě deskriptivně, avšak větu „Uklidím celý dům.“ dost dobře deskriptivně číst nejde. Právě naopak se zde zcela jasně jedná o preskriptivní, resp. normativní větu. Argument tak neplatí. Humova teze nám jasně říká, že z čistě deskriptivních premis nemůžeme odvodit normativní závěr. Z toho, co „je“, nijak logicky platně nedokážeme odvodit to, co „má být“. Tím bychom totiž k závěru přidávali něco, co v premisách obsaženo nebylo.

„[T]o, co „má být“ (ought), nebo co „nemá být“ (ought not), vyjadřuje nějaký nový způsob tvrzení. Je nutné, aby to mohlo být pozorováno a vysvětleno, a zároveň bychom o tom měli mít platný úsudek. Avšak zdá se být spolu zcela nepředstavitelné, abychom tento nový způsob tvrzení dokázali dedukovat z něčeho, co je od něj zcela odlišné.“

(Hume, 1739: 3.1.1.27)

Co ale teď? Pokud bychom chtěli zachránit platnost celého argumentu, musíme jeho vyšší premisu interpretovat normativně. Samy deskriptivní premisy nám totiž neříkají, co

„máme“ dělat. Co „máme“ dělat není naše přesvědčení. Přesvědčení je pravdivá nebo nepravdivá popisná věta o světě. Normativní věty jsou však orientovány na naše praktické postoje. Položíme-li si znova otázku, co jimi vyjadřujeme, pak se zdá, že se jedná o postoj jiný než přesvědčení. Jsou tedy normativní soudy nonkognitivní? Jejich význam není čistě sémantický, tedy pokud možno pravdivý popis světa, nýbrž i pragmatický. Pokud si však nejsme jistí, kdy naše věty interpretovat podle jejich sémantického obsahu (deskripce) nebo podle jejich obsahu pragmatického (norma), pak bude nanejvýš vhodné zvolit nějakou univerzální kategorii. Zavedeme si proto účelově technický termín 'akceptace'. Akceptace, je totiž slučitelná jak s kognitivním postojem přesvědčení, tak s jakýmkoliv jiným nonkognitivním postojem. Díky kategorii akceptace můžeme v jistém smyslu říci, že celá předchozí argumentace o úklidu domu platí. Pokud budeme tvrdit, že akceptujeme jak premisy, tak závěr, nenastane nám dřívější problém. Svým způsobem takto dokážeme obejít Humovou tezi, avšak nemělo by nás to uspokojit. Zavedli jsme přeci rozlišení kognitivismus vs. nonkognitivismus a zajímá nás, zda morálním výroky rozumět tak či onak. Zeptejme se proto přesněji. „*Jaký druh psychického stavu tento výrok vyjadřuje?*“ (Miller, 2003: 3) To znamená, zda vyjadřuje postoj kognitivní nebo nonkognitivní.

Jak již bylo řečeno, morální výroky mají často gramatickou strukturu deskriptivních výroků, jinými slovy nám říkají, že něco má nějakou morální vlastnost. Například, že vražda má morální vlastnost být špatná. Nás zajímá, co takový výrok vyjadřuje. Kognitivismus říká, že věta „vražda je špatná“ vyjadřuje propozici, že vražda má morální vlastnost být 'špatná' a náš postoj přesvědčení o této propozici. Můžeme to chápat tak, že podle kognitivismu je postoj přesvědčení pragmatickým významem předmětné věty. Propoziční postoj přesvědčení je však unikátní tím, že mu chybí určitá motivační síla, neboli ona přidaná hodnota, o které mluvil Hume a kterou nonkognitivní postoje mají. Podle nonkognitivistů totiž kognitivní postoj přesvědčení nedokáže pohnout člověka k jednání. To znamená, že vlastně nedokáže zachytit normativitu předmětného výroku.

Byl to právě Hume, který ostře rozlišoval mezi kognitivismem a nonkognitivismem (viz Hume, 1888). Podle něj je kognitivní postoj přesvědčení význačný tím, že má ambici popsat svět tak, jak 'je'. Proto mohou být naše přesvědčení pravdivá nebo nepravdivá v závislosti na adekvátnosti popisu. Naopak všechny ostatní nonkognitivní postoje přání, odmítnutí, souhlasu apod. se ani nesnaží reprezentovat svět, jak 'je', a proto nemohou být pravdivé či nepravdivé. Nonkognitivismus naopak říká, že výrok „vražda je špatná“ znamená odmítnutí vraždy, její nedoporučení, nesouhlas nebo nějaký podobný propoziční postoj. Nikoliv však, že bychom takovým výroky vyjadřovali své přesvědčení. Tedy:

Kognitivismus

Akceptace morálního výroku vyjadřuje postoj přesvědčení (belief) o morální propozici, kterou daný výrok obsahuje.

Nonkognitivismus

Akceptace morálního výroku vyjadřuje postoj odlišný od přesvědčení o morální propozici, kterou daný výrok obsahuje.

Zdá se, že Hume zde nerozlišuje mezi sémantickým a pragmatickým obsahem věty. S normativními výroky jednoduše spojuje nonkognitivismus, jelikož ten je schopen vysvětlit náš postoj, který je orientovaný na jednání. V takovémto chápání je kognitivismus spjat s deskriptivními výroky a nonkognitivismus s výroky normativními. V následující části si ukážeme, v čem tkví specifická normativního systému morálky a zároveň i její problematičnost, která nás nutí k zavádění dalších metaetických kategorií. Pokud bychom si totiž měli vystačit pouze s kognitivním a nonkognitivním chápáním normativních výroků morálky, pak bychom minuli podstatný rys morálního diskurzu – jeho dvojznačnost. Z této charakteristiky vyplyne potřeba zavést další aspekt.

2.2 Dvojznačnost morálky

Když se účastníme morálního diskurzu, tedy když v praxi vyslovujeme morální soudy, vždy předpokládáme, že jsou tyto naše výroky v nějakém smyslu správné. To je dáno svébytnou povahou morálky. Je to normativní systém, který si klade za cíl být objektivní. Dva lidé se dokáží hádat o tom, jestli je správné zavést trest smrti, protože předpokládají, že na takovou otázku existuje správná odpověď. „*Přirozená interpretace tohoto předpokladu je, že zde existuje nějaká doména morálních faktů; faktů, o kterých si můžeme utvářet svá přesvědčení a o kterých se můžeme mýlit.*“ (Smith, 1994: 5) Morální soudy mají smysl právě tehdy, pokud se na nich lidé shodnou. Maxima, že lhát se nemá, bude fungovat, pokud jí lidé budou chápat jako fakt. Teprve potom se totiž budou moci spolehnout na to, že tutéž maximu zastávají i ostatní. Pokud je špatnost lhaní morální fakt, potom je velice pravděpodobné, že se o tomto faktu budou moci přesvědčit i ostatní a následně jej dodržovat. Jedna z bytostných charakteristik morálky je, že ji pokládáme za objektivní systém norem. Odpůrci interrupce považují 'špatnost' potratu za fakt, a proto od ostatních chtějí, aby zaujali tentýž morální postoj – uznali existenci stejné skutečnosti, jakou uznávají oni. Nebo ještě jinými slovy, totéž jednání více osob ve shodné situaci nemůže být jednou hodnoceno jako špatné a jindy jako správné. Jak by jinak mohlo fungovat vzájemné učení se morálním

normám? Mohli bychom snad přebírat morální standardy od svých vzorů tak, jak to děláme, kdyby byla morálka věcí soukromou? Morální spory se přeci vedou o to, co 'je' správné a co 'je' špatné. Kdyby neexistovala alespoň principiální možnost konvergence v morálním názoru, veškerá morálka by postrádala smysl. Morálku je třeba předpokládat jako objektivní fakt, abychom se jí mohli učit, nebo o ní mluvit. Na jedné straně tedy morálka vznáší nárok na svou 'objektivitu'.

Na druhé straně máme zároveň podle morálky jednat. Jenomže tvrzení, že lhaní je špatné, nás samo o sobě nepřiměje k tomu, abychom nelhali. K tomu musíme mít ještě nějaký důvod. Otázka, jestli je potrat správný či ne, nijak nutně nesouvisí s tím, jestli má těhotná žena potratit. Zde se tak opět dostáváme k již předloženému Humovu rozlišení mezi deskriptivními a normativními soudy. Problémy morálních výroků jsou dány touto dvojnásobnou povahou morálky. Morální soud má být zároveň objektivní a zároveň v něm má být ona motivační síla, která nás přiměje jednat. Tento druhý význačný rys morálky pojmenujme jako nárok na 'praktičnost' (podobně Smith, 1994: 7).

V tuto chvíli by nám již mělo být zřejmé, odkud se berou obtíže s metaetickým uchopením morálních výroků. Ptáme-li se, co vyjadřuje věta: „Vražda je špatná“, pak nelze podat jednoznačnou odpověď, a to právě kvůli zmíněné dvojnásobnosti morálních výroků. Dvojnásobnost se tu navíc objevuje nejen v povaze morálky, nýbrž i ve výrazu 'vyjadřuje'. Obecně „*se má za to, že užití slova 'vyjadřuje' je neměnně kognitivní.*“ (Kalderon, 2005a: 91) Už jsme ale řekli, že se zde jednou vyjadřuje propoziční sémantický obsah, chcete-li fakt (objektivita) a podruhé propoziční postoj, který může být i postojem jiným než postojem přesvědčení o vyjádřeném propozičním obsahu. V prvním případě nás zajímá význam, resp. sémantika, kdežto ve druhém se tážeme psychický stav, na pragmatiku. Základní otázka: „Co vyjadřuje věta: 'Vražda je špatná'?“ se tedy rozpadá na dvě, a to jednak: „Jaký sémantický obsah je vyjádřen větou: 'Vražda je špatná'?“ a za druhé: „Jaký pragmatický obsah vyjadřuje věta: 'Vražda je špatná'?“. Situace se navíc komplikuje tím, že následná odpověď se bude u každé z obou variant lišit podle toho, v jakém ohledu budeme morálku interpretovat. Jestli v intencích jejího objektivního rysu nebo zda pohledem její praktické povahy. Nyní je již snad zřejmé, že zodpovězení původní otázky: „Co vyjadřuje věta: 'Vražda je špatná'?“ bude vyžadovat mnohem subtilnější odpověď než onu intuitivní morálně realistickou.

2.3 Frege-Geachův problém

Tím, že si uvědomíme tuto dvojznačnost morálních tvrzení, se dostáváme do problematiky tzv. kombinovaných postojů (viz Sobek, 2010: 95). V literatuře bývá tento problém označován také jako „Frege-Geachův problém“.² Jak nám napověděl již David Hume, kognitivisté mají problém s tím, že nedokáží dost dobře vysvětlit požadavek praktičnosti morálky. Jejich morální argumentace sice zdánlivě dodržuje pravidla logiky a zdá se, že z pozice kognitivismu dokážeme vytvářet platné morální úsudky, avšak jak bylo dokázáno, pokud i závěry těchto argumentů chápeme kognitivně, čili jako svá přesvědčení o nějakých morálních faktech, neděláme vlastně již morální argumentaci, protože závěrečný úsudek nás nedokáže vždy pohnout k morálně žádoucímu jednání. Oba uvedené rysy morálky, objektivní i praktický, jsou pro ni natolik význačné, že pokud jeden byť jen z části pomineme, nemůže být naše analýza etických soudů nikdy úplná a správná.

Avšak zdá se, že klasický kognitivismus skutečně jeden z rysů morálky dostatečně nereflektuje, takže se nám vzhledem k dělení, které jsme doposud zavedli, nabízí alternativní nonkognitivistická interpretace. Ukážeme si ale, že standardní nonkognitivismus se s tzv. Frege-Geachovým problémem nedokáže vypořádat a že je proto nutné hledat jinou cestu. Za tím účelem si vytvoříme jemnější a adekvátnější dělení metaetických kategorií, než jaké máme doposud a které bude lépe odpovídat dvojznačné povaze morálky. Nejdříve se ale podívejme na samotný Frege-Geachův problém.

Britský filozof Peter Geach tento problém formuluje jako námitku vůči jedné z variant nonkognitivismu, vůči tzv. 'expresivismu'³ (Geach, 1960: 221-225)⁴. Podle expresivismu je náš morální výrok vyjádřením psychického stavu mluvčího, který se liší od přesvědčení. Toto, jak už víme, je typickým znakem pro nonkognitivismus. Zároveň také víme, že v otázce „Co vyjadřuje výrok: 'Je správné dodržovat sliby'?“ se netážeme pouze na psychický stav mluvčího, nýbrž i na sémantický obsah tohoto výroku.

Expresivismus tak říká, že morální výrok „Je správné dodržovat sliby“ vyjadřuje právě ten postoj, který je při akceptaci tohoto morálního soudu ve hře. To znamená, že expresi-

² Na tento problém poprvé upozornil W. David Ross ve své knize *Foundations of Ethics*, kde argumentuje proti Alfredovi J. Ayerovi (viz Ross, 1939: 33-34).

³ Více k expresivismu např. Sobek (2008: 180-184); (2010: 38-103).

⁴ Dlužíme zde jisté upřesnění. Poprvé tento problém Geach formuluje obecně v článku „*Imperative and Deontic Logic*“ (viz Geach, 1958: 49-56). O expresivismu ale nemluví. Explicitním terčem Geachovy kritiky v citovaném díle z roku 1960 byl 'askriptivismus', potažmo 'emotivismus'. Ayerův emotivismus čelí Frege-Geachovu problému kvůli své atomistické redukci významu morálních pojmů na mluvnické akty. Říká, že každému morálnímu pojmu odpovídá právě jeden řečový akt. Avšak, jak si ukážeme, morální pojem či morální tvrzení může ve vložených kontextech odpovídat různým řečovým aktům, což je proti emotivismu zásadní námitka (srov. Ayer, 1936: 108). Vzhledem k současné terminologii a s přihlédnutím k potřebám našeho výkladu však nahrazujeme oba zmíněné '-ismy' pojmem 'expresivismus'.

visté, stejně jako ostatní nonkognitivisté říkají, že pro obsah morálního výroku je klíčový ten postoj, který aktuálně zastáváme. V otázce sémantiky potom expresivismus hájí jednu pozitivní a jednu negativní tezi (srov. Kalderon, 2007).⁵ Pozitivní teze říká, že sémantický obsah nějaké věty o morálce je určen nonkognitivním postojem, který při vyjádření této věty člověk zastává. Jinými slovy, že morální výrok má svůj sémantický význam a tento význam je určen naším nonkognitivním postojem k takovému výroku o morálce. Znamená to, že sémantický význam morálního tvrzení se mění v závislosti na našem postoji.

Podle negativní sémantické teze není význam vět o morálce reprezentační (representational). Nepoznáváme kognitivně fakta morální reality, již bychom přizpůsobovali své postoje. Expresivisté tedy popírají reprezentační sémantiku morálních výroků. Mají za to, že morální výroky nevyjadřují fakta, tedy skutečnou doménu morální reality. Podle této negativní teze není funkce slov v rámci určitého morálního diskurzu čistě reprezentační a tvrzení v této oblasti nám jednoduše neukazují, že svět je takový či onaký. Naopak by měl být popisován jazykem mentálních stavů, které mluvčí vyslovuje. Takové mentální stavy bychom pak neměli chápat jako přesvědčení a alespoň zpočátku bychom je vůbec nemuseli nahlížet jako pravdivé či nepravdivé (viz Blackburn, 2006: 244-251). Sama negativní sémantická teze odpovídá tzv. 'nonfaktualismu', podle kterého významy vět o morálce nedokáží reprezentovat nějaká opravdová morální fakta.

Nonfaktualismus

Obsahem morálního soudu není propozice, protože morální soud vůbec nereprezentuje žádná fakta.

Expresivismus, jak jsme jej právě vyložili, je typickým představitelem nonkognitivismu, tedy směru, který bychom měli zvolit jako alternativu místo kognitivní interpretace morálky. Problematika vložených postojů (embedding problem), chcete-li Frege-Geachův problém, ale touto jeho rolí otrásá. O co se vlastně jedná? Na první pohled naše morální tvrzení vypadají jako deskriptivní, resp. predikativní výroky, avšak z praktického ohledu morálky vyplývá, že svými morálními postoji vyjadřujeme spíše schválení (approve) či odmítnutí (disapprove) atp. a nikoliv přesvědčení. To je pro kognitivisty, resp. morální realisty, jak víme od Huma, problém. Pokud ale nahradíme náš postoj přesvědčení kategorií schválení, pak vzniká nemenší problém pro samotný nonkognitivismus a to s logikou

⁵ Tyto teze nebývají v metaetice, resp. v nonkognitivismu vůbec tradičně rozlišovány. Např. Miller vůbec neuvádí pozitivní sémantickou tezi (srov. Miller, 2003: 111).

postojů. Kámen úrazu spočívá v tom, že pokud souhlasíme s nonkognitivní pragmatickou interpretací našich výroků, pak tyto výroky ve vložených kontextech mění svůj význam.

Peter Geach připisoval zásluhu a inspiraci k formulování tohoto problému především Gottlobu Fregemu, o čemž svědčí, že svůj slavný článek *Assertion* začíná právě prezentací tzv. 'Fregeho bodu', který vychází z Fregeho rozdílu mezi predikací a tvrzením:

„Myšlenka může mít právě ten samý obsah, pokud souhlasíte s její pravdivostí nebo ne; nějakou propozici můžeme v rámci diskurzu jednou tvrdit, jindy naopak ne, a stále se bude zjevně jednat o tutéž propozici.“ (Geach, 1965: 449)

Samostatné normativní morální pojmy nejsou samozřejmě odlišné od pojmů užitých ve vloženém kontextu bezvýhradně. Problém je, že jednou vyjadřuje samostatně stojící slovo totéž, co slovo ve vloženém kontextu, a jindy při užití v kontextu selhává ve vyjádření morálního postoje, který vyjadřuje samostatně. Ukážeme si to na následujícím příkladu:

I. Jestliže je válka špatná, pak je špatné i podněcování k ní.

II. Válka je špatná.

Tedy: Podněcování k válce je špatné.

Jestliže máme výroky obsahující hodnotící morální soudy interpretovat expresivisticky, pak není samozřejmé, že se ve výroku I. jedná o tentýž význam morálního tvrzení jako ve výroku II. Předmětné morální tvrzení „Válka je špatná“ je ve výroku II. použito samostatně. V premise I. je ale totéž tvrzení použito ve vloženém kontextu. Problém je nyní v tom, že pokud význam věty nechápeme jako propozici, tedy jako nějaký fakt, k čemuž se expresivismus coby nonfaktualistická teorie zavázal, pak se význam soudu „Válka je špatná“ nemusí v obou premisách shodovat. Pragmatický, nonkognitivní význam první věty je něco jako: „Schvaluji, že jestliže je válka špatná, pak je špatné i podněcování k ní.“ Význam vložené věty „Válka je špatná“ však v první premise vůbec nemusí znamenat „Odmítám válku“. První premisu může zcela konzistentně zastávat i ten, kdo zároveň odmítá, že válka je špatná. Když tedy přistoupím na expresivistickou tezi o významu morálních výroků (viz výše), pak má první premisa tentýž obsah bez ohledu na to, jestli si daný mluvčí myslí, že je válka špatná nebo ne. V takové interpretaci se už ale nemusí jednat o platný argument, neboť věta „Válka je špatná“ ve vloženém kontextu v premise I. vůbec nemusí znamenat odmítnutí války, jinými slovy, že její vložený kontext se může lišit od samostatného užití. Ve druhé premise tato věta znamená „Odmítám válku“, ale pro fungování celého argumentu musíme mít jistotu, že se ve vyšší i nižší premise jedná o tentýž význam. Narážíme zde

vlastně na již zmíněný objektivní nárok morálky. Pro názornost zapíšeme expresivistickou interpretaci našeho příkladu schematicky.

I. Schvaluji (Jestliže A je špatné, pak B je špatné)

II. Odmítám A

Tedy: Závěr logicky neplatný

Neplatnost argumentu tkví v tom, že v expresivistické interpretaci významu nemáme nijak ošetřeno, že by význam vložené věty „Válka je špatná“ byl v první premise shodný s významem v premise druhé. Simon Blackburn, přední obhájce sofistickované varianty expresivismu - 'quasi-realismu',⁶ chtěl tento problém vyřešit pomocí postojů druhého řádu. S nimi bychom náš příklad interpretovali následovně (viz Blackburn, 1984: 194-196):

I. Schvaluji (Jestliže odmítám A, pak odmítám B)

II. Odmítám A

Tedy: Odmítám B

Nyní musíme první premisu analyzovat takovým způsobem, aby byla zřejmá logická „mechanika“ nonkognitivního vyplývání. Postoj druhého řádu, tedy schvalování kondicionálu „Jestliže odmítám A, pak odmítám B“ je třeba číst jako (srov. Sobek, 2010: 97):

1. schvalovat kombinace postojů:

{odmítnutí A, odmítnutí B};

{neodmítnutí A, odmítnutí B};

{neodmítnutí A, neodmítnutí B}.

2. odmítnout kombinaci postojů:

{odmítnutí A, neodmítnutí B}.

Co takový přepis znamená? Pomůže nám? Pokud se jedná o platný logický argument, pak by přijetí premis mělo být inkonzistentní s popřením závěru. Když však premisy původního argumentu přeložíme do postojů druhého řádu, pak není popření závěru inkonzistentní s přijetím premis. Nedopustíme se tak logické, ale spíše morální chyby. Problém totiž stojí následovně: Jestliže na sebe v premisách vezmu závazek odmítnout podněcování k válce a přesto budu s podněcováním k válce souhlasit, tak se vůbec nejedná o logickou chybu!

⁶ O quasi-realismu viz Blackburn (1993); ve vztahu k fikcionalismu (2005: 322-338).

„Tak třeba povinnost platit daně je v logickém rozporu s oprávněním neplatit daně, ale rozhodně není v logickém rozporu s neplacením daní. Kdyby bylo logicky vyloučeno mít povinnost platit daně a přitom neplatit daně, tak by bylo zbytečné stíhat neplacení daní jako trestný čin.“ (Sobek, 2010: 99)

V expresivistické interpretaci (schválení - odmítnutí) závěr nevyplývá z premis ve smyslu logické neslučitelnosti přijetí premis s popřením závěru, ale tak, že popření závěru je nedodržením toho, k čemu se v přijetí premis zavážu. Když nedodržím, co jsem slíbil, tak to neznamená selhání logického vyplývání, ale spíše to značí inkonzistenci mých postojů. Ale na tom, že lidé mají nekonzistentní postoje, není přeci nic tak zvláštního. Životní zkušenost nás o tom přesvědčuje asi častěji, než bychom si přáli.

Ani expresivismus tak nejspíš nedokáže dostatečně přesně uchopit a vysvětlit význam morálky, protože mu chybí nějaký dobrý nástroj k tomu, aby vyjádřil její objektivní rys. Jak jsme viděli, je význam morálních výroků a spolu s ním i logika postojů problémem i pro takovou formu nonkognitivismu. Právě fikcionalismus, který je předmětem této studie, by měl těmto obtížím úspěšně vzdorovat.

„Výhoda, kterou má morální fikcionalismus oproti standardnímu nonkognitivismu, je, že fikcionalismus nemusí čelit sémantickým obtížím, které nám přináší Frege-Geachův problém. Konkrétně: nonfaktualistický expresivismus se musí potýkat s přetrvávajícími obtížemi s vysvětlením morálního závazku, čímž ovšem morální fikcionalismus netrpí.“ (Kalderon, 2007: 16-17)

Ještě než se ale pustíme do exposé morálního fikcionalismu, bude vhodné učinit drobnou odbočku a povědět si něco o fikcionalismu obecně. Lépe tak pochopíme, o co vlastně morálním fikcionalistům jde.

3. Fikcionalismus

Fikcionalismus lze asi nejobecněji popsat jako teorii o určité oblasti diskurzu, v níž se vyskytují metafyzicky problematické výroky, a to takové, které obsahují fikce. Fikcionalismus vymezujeme proti realismu, „protože podle něj není konečným cílem nějakého diskurzu produkovat pravdy o skutečnosti, ale spíše produkovat teorie s určitými přednostmi, kteréžto může taková teorie mít, aniž by byla pravdivá.“ (Rosen, 2005: 14) Tento rys je pro fikcionalismus velice příznačný. První dva moderní fikcionalisté Bas van Fraassen (*The Scientific Image*, 1980) a Hartry Field (*Science Without Numbers*, 1980) shodně tvrdili, že cílem zkoumání nemusí být pravda a že akceptace nějaké matematické nebo vědecké teorie nemusí zahrnovat pravdivá přesvědčení o jejím obsahu (viz Kalderon, 2005: 1-13). Klíčovým krokem fikcionalismu je přechod od postoje „Jsem přesvědčen (belief), že P“ k „Akceptuji, že P“. Díky fikcionalismu dokáží smysluplně uvádět propozice o fiktivních objektech, ačkoliv neznám jejich skutečnou povahu. Fikcionalista se zavazuje ostře rozlišovat mezi akceptací a přesvědčením, takže podle něj není cílem vědeckého zkoumání samo pravdivé poznání, resp. přesvědčení, tedy kognitivní propoziční postoj, ale spíše vytváření reprezentací, které mají určité výhody, ale které v zásadě mohou být zcela nepravdivé. To je idea v západním pojetí poněkud nezvyklá. Věda by nám přeci měla říkat, jaký svět skutečně je, a díky ní bychom jej měli opravdu poznávat. Alespoň takové se zdá být intuitivní chápání současného postavení vědeckého bádání v našem životě.

„Přesvědčení, že vědy se snaží představit věci tak, jak jsou, bylo do dneška v západním myšlení téměř univerzálním přístupem.“ (Rosen, 2005: 18)

Jenomže kognitivní realistická pozice s sebou obzvláště ve vědě přináší riziko jakési ontologické přebujelosti. S každou vědeckou teorií se realisté zavazují k existenci dalších a dalších entit, přičemž však nedokáží vysvětlit jejich metafyzický statut. Naopak fikcionalismus „*nám dává smysluplnější obraz o vědě a vědecké činnosti než realismus, a to bez inflační metafyziky.*“ (van Fraassen, 1980: 73)

Ačkoliv podle fikcionalismu již není určujícím kritériem našeho bádání získávání pravdivých přesvědčení, je pro něj přesto stále zásadní, abychom se na námi akceptované výroky spoléhali jak v teoretickém, tak i v praktickém usuzování. To znamená stejně, jako kdyby námi akceptované fikce byly pravdivé. Takový postoj bývá někdy označován jako plná akceptace (full acceptance). Naše výroky však můžeme také akceptovat pouze prozatímně (tentative acceptance). (viz Kalderon, 2005a: 3-8) Fikcionalismus proto odlišujeme i

od instrumentalismu. Instrumentalismus bychom mohli vyjádřit touto větou: „Jsem přesvědčen, že non-P, ale akceptuji, že P.“ Postoj přesvědčení (první část věty) je kognitivní, což zde má za následek, že P akceptuji jakýmsi slabým způsobem (druhá část věty), čili instrumentálně. Nechci zde tvrdit, že P lze o světě pravdivě predikovat. To znamená, že pokud instrumentálně používám například právní pojem „vlastnictví“, pak o nikom skutečně nepredikuji, že má k určité věci vlastnictví. Vlastnictví podle instrumentalismu nemůžeme nikomu pravdivě připisovat, ale pouze jej akceptujeme jako bezobsažný, ale užitečný nástroj. Naproti tomu fikcionalismus se zavazuje pojem vlastnictví chápat podle jeho doslovného znění (at face value). Čili pokud řekneme, že někdo má k určité věci vlastnictví, pak to zkrátka znamená, že vlastnictví akceptujeme jako fakt. Z hlediska fikcionalismu „*mohu mít dostatečný důvod k přesvědčení, že P je nepravdivé, ale protože je P vysoce užitečné, měl bych jej akceptovat.*“ (Joyce, 2004: 190) To znamená přistupovat k němu, jako kdyby bylo pravdivé, a plně jej akceptovat.

Podobný přístup lze ilustrovat na díle nejvýraznějšího předchůdce moderního fikcionalismu Hanse Vaihingera *The Philosophy of „As If“* (1935). Tento německý myslitel, veliký znalec Kantovy filosofie⁷ a obdivovatel Charlese Darwina⁸, ve své knize formuloval ideu, že lidské myšlení je vedlejším produktem evoluce a že odpovídá systému boje o přežití. Tvrdí, že myšlení, které dříve bylo jen prostředkem v boji o přežití, se již dnes stává cílem samým o sobě. S takovým myšlením ovšem přicházejí závažné otázky týkající se záležitostí přesahujících naše vrozené schopnosti. Typicky například otázky etiky, metafyziky či práva. Naše myšlení se podle Vaihingera v takovýchto vědeckých diskurzích často zakládá na problematických a často nepravdivých výrociích. Zároveň však dovozuje, že takové „fikce“ jsou pro náš život nezbytné a užitečné a měli bychom k nim přistupovat tak, jako kdyby byly pravdivé („as if“). Vaihinger si myslí, že pokud si uvědomíme, že naším cílem není poznání pravdy, ale přežití, pak mohou být fikce něčím dobrým, resp. rozumným. V předmluvě k anglickému překladu své knihy se o fikcionalismu vyjadřuje následovně:

„Fikcionalismus nepřipouští následující pragmatický princip: „Jestliže shledáme nějakou ideu býti v praxi užitečnou, pak se tím ukazuje, že je pravdivá v rámci teorie. Čili to, co je plodné, je vždy pravdivé.“ Princip fikcionalismu, nebo spíše jeho výsledek, je naopak takovýto: „To, že je nějaká idea shledána býti teoreticky nesprávnou

⁷ Vaihinger mimo jiné právě Kanta interpretuje v některých směrech jako fikcionalistu (viz Vaihinger, 1924: 271-318).

⁸ Vaihinger sám přiznává silný zájem o ostrovní myšlení a není proto náhodou, že určité aspekty fikcionalismu spatřuje právě u britských nominalistů Scota či Occama. Mezi jinými pak jmenuje ještě G. Berkeleyho, T. Hobbese, A. Smitha.

či nekorektní a tedy nepravdivou, není důvodem její praktické nehodnotnosti a neúčinnosti; taková idea totiž, navzdory své teoretické nicotnosti, může být obrovského praktického významu.“ Ačkoliv jsou tak sice pragmatismus a fikcionalismus v principu diametricky odlišné, v praxi mohou mít mnoho společného. Oba přístupy přiznávají určitou hodnotu metafyzickým ideám, ač kvůli rozdílným důvodům a s různými následky.“ (Vaihinger, 1935: viii)

Takovýto fikcionalistický přístup však není ničím zcela překvapivým. Hodnoty vědeckých metafyzických postulátů si byli vědomi již například v astronomii. V historii tohoto oboru lze vysledovat ne jeden příklad fikcionalismu. Astronomové akceptovali fiktivní entity, ačkoliv bylo zřejmé, že se o nich nemohou nikdy přesvědčit. Jak si máme například vysvětlit pohyby hvězd a planet, když je stále pozorujeme jen z jedné perspektivy? Soustavný zájem o nebeská tělesa přinesl spousty statistických údajů o jejich pohybech. Lidé předpokládali, že celá nadpozemská scénérie má svůj řád, a proto se mu snažili porozumět. Připomeneme například Mikuláše Koperníka (1473-1543), který přišel s heliocentrickou teorií pohybu nebeských těles. Literatura věnovaná historii fikcionalismu shodně označuje text předmluvy ke Koperníkovu posmrtně vydanému dílu *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) za fikcionalistický (např. Rosen, 2005: 26-46; Sainsbury, 2010: 153-154). Až o téměř sto let později byla odhalena skutečnost, že zmíněná předmluva „*Prefatio ad lectorem*“ není vlastním dílem Koperníkovým, nýbrž že pochází z pera jeho vydavatele, jistého Andrease Osiandera (1498–1552). Osiander v předmluvě tvrdí, že:

„[Ú]kolem astronoma [...], jelikož žádnou linií úvah nedosáhne skutečných příčin těchto [pozorovaných nebeských] pohybů, je vymyslet nebo zkonstruovat jakékoliv příčiny či hypotézy podle své libosti tak, aby za předpokladu těchto příčin mohly být tytéž pohyby vypočítány na základě principů geometrie, a to jak do minulosti, tak do budoucnosti [...]. Nutně neplatí, že by tyto hypotézy měly být pravdivé, nebo dokonce pravděpodobné; stačí, když poskytnou nějaký kalkulus, který odpovídá pozorování [...].“ (Koperník, 1995: 3-4)

Z Keplerových spisů můžeme usuzovat, že Osiander byl vzdělaný člověk, a tudíž k jeho fikcionalistickému projektu přistupovat zcela seriózně (viz Jardine, 1984: 151). Vzhledem k tomu, že se dlouho nevědělo o nepůvodnosti předmluvy, mohla být tato pasáž způsobila rozšířit fikcionalistické stanovisko mezi větší počet vědeckých myslitelů té doby. Ti, kteří

se této problematice věnují podrobněji (Jardine, 1984; Rosen, 2005),⁹ se víceméně shodují, že tomu tak skutečně bylo. Tak například kardinál Bellarmine radil Galileu Galileovi, aby svá stanoviska raději prezentoval „*jako hypotézy a ne jako absolutní pravdy.*“ (Rosen, 2005: 39) Jak ale víme z historie, Galileo jeho rady nedbal a měl proto problémy s církví, jelikož se troufl plést do metafyzických záležitostí. Ty byly v té době výhradní doménou teologického zkoumání. Galileo Galilei byl jedním z prvních, kdo na mechaniku pohybu nebeských těles aplikoval matematickou analýzu. Dalším příkladem rozšíření fikcionalismu může být známý astronom Nicholas Ursus (Ursus, 1984: 29-57), proti jehož pragmatickému stanovisku se později explicitně staví Jan Kepler se svým vědeckým realismem (Kepler, 1984: 134-207). Kepler bral silně v potaz zákony fyziky a věřil, že je může aplikovat i na nebeská tělesa, která dosud byla považována spíše za metafyzická. Ursus a Osiander tedy zastávali poměrně radikální fikcionalistické stanovisko, podle něhož jediným omezením astronomické teorie je to, jak se věci jeví. Pokud taková teorie odpovídá jevům, pak můžeme její postuláty akceptovat, jako kdyby byly pravdivé.

V souvislosti s vlivem zmíněné přemluvy ke Kopernikovu dílu bychom měli uvést i fikcionalistický aspekt George Berkeleyho, který v §51 svého spisu *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710) říká:

„[N]ěkdo se zeptá, zda to nevypadá jako absurdnost odstranit přirozené příčiny a připisovat vše přímému působení duchů? Nesmíme už podle těchto principů říkat, že oheň pálí nebo voda chladí, nýbrž že duch pálí atd. Zdali pak bychom se právem nevysmáli tomu, kdo by takto mluvil? Říkám, že ano; v takových věcech bychom měli myslet jako učenci a mluvit jako lidi. Ti, kdo se pomocí důkazů přesvědčili o pravdivosti Kopernikova systému, přesto říkají, že slunce vychází, zapadá anebo prochází poledníkem; kdyby se snad pokusili mluvit jinak, než se obvykle mluví, vypadalo by to jistě velmi směšně. Stačí trochu přemýšlení o tom, co je zde řečeno, a bude zcela jasné, že kdyby naše názory byly přijaty, běžná řeč by tím nebyla nijak pozměněna ani porušena.“ (Berkeley, 1995: 94)

Berkeleyho formulaci: „myslet jako učenci a mluvit jako obyčejní lidé“ třeba opět chápat jako určitý fikcionalistický program. Měli bychom akceptovat, co říkáme, ale být přesvědčen či věřit jenom tomu, co si jako kriticky uvažující učenci skutečně myslíme. Berkeley zastává názor, že síla zvyku nás může přimět užívat jazyk tak, že ve skutečnosti

⁹ Někteří dokonce připisují, ač patrně nedůvodně, fikcionalistický postoj mnohem většímu okruhu postav dějin astronomie (viz Duhem, 1969).

neodpovídá tomu, co si myslíme. Pokud se však jedná o zvyk užitečný, pak proti tomu nemá nejmenší námitky. Když se podíváme na současný morální fikcionalismus, najdeme u něj velice podobné formulace. Například Kalderon říká, že pokud je fikcionalistická teorie správná, není to důvod k tomu, abychom v morálním diskurzu mluvili jinak. Pouze si máme rozumně vysvětlit, jaké metaetické závazky na sebe při morální praxi bereme (viz Kalderon, 2005a: 140-156).

3.1 *Akceptace*

V tuto chvíli už máme o fikcionalismu relativně dobrou představu. Stále však dlužno podrobněji vysvětlit fikcionalistický postoj akceptace, který je pro něj tolik příznačný. O akceptaci jsme poprvé hovořili v souvislosti s Humovou tezí. Řekli jsme, že pokud si nejsme jisti, zda určitý výrok interpretovat jako deskripci či jako normu, resp. zda daný soud vyjadřuje náš postoj přesvědčení či postoj jiný, bude vhodné takové dilema ošetřit univerzálním technickým termínem akceptace. Termín akceptace nám má pomoci zachránit soudržnost morálního argumentu. Aby však tento termín nebyl jenom laciným trikem k obcházení problému, je třeba správně porozumět, co se jím myslí.

V předcházejícím výkladu jsme rozlišili mezi plnou a prozatímní akceptací a řekli jsme, že nás ve fikcionalismu zajímá pouze akceptace plná. To znamená taková, kde se na naše výroky budeme spoléhat jak v teoretickém tak praktickém diskurzu, čili kde naše výroky budeme interpretovat podle jejich doslovného znění, jako kdyby byly pravdivé. Fikcionalismus je totiž vždy teorií o nějaké oblasti diskurzu, a to takové, kde se objevují metafyzicky problematické entity. Možná ještě přesněji bychom mohli říct, že fikcionalismus je postoj k doméně výzkumu či bádání. Taková specifikace se zdá být vhodnější především z následujících důvodů. Pojem bádání či výzkum v sobě zahrnuje určitou kontinuitu. Je to podnik, při němž produkujeme určitá tvrzení, jiná revidujeme, kritizujeme, přezkoumáváme a v návaznosti na to se o ně opíráme jako o legitimní zdroje našich teoretických i praktických rozhodnutí. V rámci výzkumu chceme dostát nároku objektivitu podobně jako u morálky. Navíc se u výzkumu, stejně jako u morálky snažíme o formulaci takových tezí, které budou mít praktický ohled. Tak například když postulujeme zákonitosti fyzikálních jevů apod.

Fikcionalistická kategorie plné akceptace tedy obecně musí být schopná vyjádřit oba dva rysy bádání - objektivní i praktický. V postoji akceptace musí být vyjádřeno, že předmětný výrok v rámci daného diskurzu akceptujeme tak, že jsme jej ochotni interpretovat podle jeho doslovného znění, že jsme ochotni předkládat argumenty ve prospěch takového

výroku, že jej chápeme jako fakt, zkrátka že je zde ve prospěch všech. Zároveň pak musí akceptace určitého výroku vyjadřovat ohled praktický, tzn. jeho normativitu. Musíme jej akceptovat ve svůj vlastní prospěch jako důvod našeho jednání. Tento praktický ohled, resp. normativitu předpokládáme například i u přírodních zákonů, neboť v nich spatřujeme důvody přírodních dějů.

Ve fikcionalistickém postoji akceptace jsou tak přítomny oba dva ohledy, což nám umožňuje vypořádat se s Humovou tezí. Stále je zde ale otázka, jestli je samotný postoj akceptace kognitivní nebo nonkognitivní, řekli jsme totiž, že je slučitelný s oběma kategoriemi. Jaký druh psychického stavu tedy akceptace vyjadřuje? Někdo by mohl říct, že plná akceptace je totožná s postojem přesvědčení, to znamená, že je kognitivní. Jenomže jak jsme viděli, kognitivisté nedokáží vysvětlit praktický ohled daného výroku. Naproti tomu klasický nonkognitivismus se neuměl vypořádat s nárokem objektivitu. Řekli jsme, že tento problém tkví v dvojznačnosti morálky. Není to ale jenom tato povaha sama, která celou věc komplikuje. Druhá obtíž je v tom, že se jak v rámci kognitivismu, tak v rámci nonkognitivismu obvykle nereflektuje rozdíl mezi psychickým stavem a sémantickým obsahem, který mohou lidé spolu s těmito postoji vyjadřovat. Tázání po tom, co vyjadřuje například právě nějaký morální výrok, se přeci ptá na oba významy slovesa 'vyjadřuje'. Shrnout oba významy pod jednu metaetickou kategorii je proto značně nepřesné.

Kognitivismus a nonkognitivismus nám říkají, jaký psychický stav určitým výrokiem vyjadřujeme. Chybou je myslet si, že postoj přesvědčení je nutně spjat s popisem faktů, resp. skutečnosti, a nonkognitivismus analogicky vyjadřuje postoj odlišný od postoje přesvědčení, který žádnou propozici, či fakta nevyjadřuje. Mezi nonkognitivismem a nonfaktualismem totiž vůbec není nutná logická souvislost. Toto zmatení patrně pochází z následující úvahy

V jazyce rozlišujeme normativní a deskriptivní predikáty. Toto dělení je poměrně intuitivní. Mohli bychom říci, že každý kompetentní mluvčí dokáže ve svém jazyce spolehlivě určit, kdy se jedná o normativní a kdy o deskriptivní užití predikátu. Jenomže normativní realisté budou tvrdit, že jazykovému rozdílu mezi těmito predikáty odpovídá i rozdíl metafyzický. To znamená, že tak, jako máme normativní a deskriptivním predikáty, tak jim ve skutečnosti odpovídají normativní a deskriptivní vlastnosti. Jinými slovy, že náš normativní diskurz vyjadřuje nějaká fakta. Nonfaktualisté by toto odmítli. Podle nich žádné normativní vlastnosti jednoduše nejsou. Expresivisté mohou ve prospěch nonfaktualismu argumentovat třeba takto. Normativní predikáty nerepresentují žádná normativní fakta, protože naše normativní výroky lze vysvětlit, aniž bychom nějaká taková domnělá fakta

předpokládali, resp. abychom vůbec používali nějaké normativní predikáty (srov. Kalderon, 2005a: 76-77). To ale není dostatečný argument. Z postradatelnosti normativních vlastností pro vysvětlení našich normativních výroků nutně nevyplývá, že zde nejsou žádná normativní fakta. Normativní výrok vůbec nemusíme chápat nonfaktualisticky.

Pokud by nám ale předchozí argumentace připadala úspěšná, pak se zde nabízí jasná implikace od nonfaktualismu k nonkognitivismu. Nemůžeme mít kognitivní postoj přesvědčení o něčem, co vůbec nereprezentuje skutečnost, co nevyjadřuje žádný fakt a co tedy nemůže ani v principu naše přesvědčení buďto potvrdit anebo vyvrátit. Proto musíme mít nějaký postoj nonkognitivní. Z nonfaktualismu takto vyplývá nonkognitivismus, ale ne opačně. Opačná implikace se neprávem hlásí o slovo proto, že běžný jazyk stírá rozdíl mezi sémantickým obsahem normativní věty (faktualismus - nonfaktualismus) a psychickým stavem (kognitivismus – nonkognitivismus), který ona věta 'vyjadřuje'. Analogicky platí, že kognitivismus implikuje faktualismus, ale faktualismus neimplikuje kognitivismus.

Jestliže není nutné spojení mezi nonkognitivismem a nonfaktualismem, potom je možné fikcionalistický postoj akceptace nejlépe vyjádřit jako 'nonkognitivní faktualismus'. V další části si ukážeme, proč bychom se k této variantě měli přiklonit v metaetice a vysvětlíme, jak může fikcionalismus dostát jednotlivým nárokům morálky.

4. Morální fikcionalismus

„Pokud by Bůh neexistoval, museli bychom si jej vymyslet.“ (Voltaire, 1768)

Asi nejsilnější větev moderního fikcionalismu můžeme nalézt v metaetice. Richard Joyce vypočítává celou řadu morálních fikcionalistů, čímž dokládá, že fikcionalismus má právě v morální filozofii určitou tradici. V jeho seznamu nalezneme jména jako Albert Camus, Ludwig Wittgenstein, Bertrand Russell, Friedrich Nietzsche, David Hume, Thomas Hobbes a mnohá další (srov. Joyce, 2004: ix). Za předchůdce morálního fikcionalismu bývá někdy dokonce označován také pyrrhonismus (srov. Rosen, 2005: 18-26; Sainsbury, 2010: 153). Dnešní morální fikcionalismus se samozřejmě od svých předchůdců v jistém smyslu liší, a to především proto, že jeho dnešní podoba se etabluje na pozadí problémů moderní analytické filozofie a pracuje tak již se svou vlastní terminologií, která v dřívějších podobách tohoto směru ještě nebyla k dispozici.

Fikcionalismus v oblasti vědy, například v matematice, bývá často motivován ontologickými skrupulemi. Podobně je tomu u morálního fikcionalismu, který se snaží *„uchovat výhody morálního diskurzu, ale zároveň se chce vyhnout problémům s ontologií morálních hodnot.“* (Sainsbury, 2010: 193) To, že ontologický statut morálky je nějakým způsobem problematický, asi netřeba příliš dokazovat. Hodnoty či morální vlastnosti jednoduše nevidíme jako fyzické objekty našeho světa. Jsou to nějaké specifické kategorie, na které naivní kognitivismus, tedy morální realismus nestačí. Jak jsme si už řekli, má morálka dvojznačnou povahu – objektivní a praktickou.

Za hlavní představitele recentního morálního fikcionalismu můžeme považovat Marka Eli Kalderona a Richarda Joyce, z nichž každý dospívá k fikcionalismu z poněkud jiných pozic. Těmito dvěma odlišným přístupům odpovídá klasické rozdělení mezi vědeckým přístupem deskriptivním a preskriptivním. Kalderon jako fikcionalistický popisuje náš aktuální morální diskurz; Joyce říká, že aktuální diskurz takový není, ale měl by být. Joyce říká, že náš aktuální diskurz je v jistém smyslu defektní, ale pokud jej chceme zachovat, měli bychom fikcionalismus přijmout. Tento rozdíl bývá v literatuře označován jako rozdíl mezi hermeneutickým (Kalderon) a revolučním (Joyce) fikcionalismem.

4.1 Hermeneutický vs. revoluční fikcionalismus

Moderní fikcionalismus, ostatně podobně jako kterýkoliv jiný myšlenkový směr, nemá zcela jednotné vyjádření. Tomu odpovídá i rozlišení mezi tzv. hermeneutickým a revoluč-

ním fikcionalismem. Uvedená terminologie pochází z kritiky Fieldova fikcionalismu (Field, 1980), kterou kdysi formuloval John P. Burges (Burges, 1983: 93-105). Vzhledem k trefnosti rozlišení používáme oba termíny dodnes. Tak například Kalderon označuje hermeneutický fikcionalismus jako deskriptivní přístup k doméně zkoumání, to znamená, že náležitá analýza našeho diskurzu ukáže, že jsme v dané oblasti fikcionalisté; a revoluční fikcionalismus jako preskriptivní přístup, který má doménu našeho zkoumání přetvořit, jinými slovy, že náš diskurz není fikcionalistický, ale máme rozumné důvody k tomu, aby takový byl (Kalderon, 2005: 5-6). To znamená, že podle hermeneutického fikcionalismu je naše jazyková praxe taková, že když mluvíme o nějakých morálních hodnotách, pak je již jako fikcionalisté vyslovujeme. Na druhou stranu revoluční fikcionalismus nám říká, že náš aktuální morální diskurz akceptujeme s přesvědčením, že je pravdivý, ale napříště bychom jej měli akceptovat po vzoru fikcionalismu s vědomím toho, že pravdivý není. Jinými slovy, že namísto přesvědčení o pravdivosti naší morálky, které jsme schopni rozumem vyvrátit, bychom jí měli z určitých důvodů nadále alespoň akceptovat (viz Kalderon, 2005a: 136-142).

Abychom rozdíl mezi těmito dvěma přístupy opravdu pochopili, vyložíme si nyní vlastní argumentaci obou autorů ve prospěch fikcionalismu a zároveň si ukážeme, jak se tím dokáží vypořádat s nástrahami dvojí povahy morálky.

4.2 *Nonkognitivní faktualismus*

Mark Eli Kalderon prezentoval své pojetí v monografii s příznačným názvem *Moral Fictionalism* (2005a). Kalderonovu strategii lze zjednodušeně shrnout v těchto třech krocích (srov. Sainsbury, 2010: 194):

1. K povaze morálního diskurzu lze v zásadě přistupovat kognitivně nebo nonkognitivně. Existují ale dobré důvody, proč odmítnout kognitivismus.
2. V rámci nonkognitivismu lze rozlišit nonfaktualismus (např. expresivismus) a faktualismus. Existují ale dobré důvody, proč odmítnout nonfaktualismus.
3. To znamená, že bychom měli přijmout fikcionalismus.

V prvním kroku je třeba nejdříve vymežit kognitivismus a nonkognitivismus jako takový. Toto rozlišení bylo již dostatečně probráno v první kapitole, a proto zde pouze krátce zopakujeme definice, k nimž jsme dospěli.

Kognitivismus

Akceptace morálního výroku vyjadřuje postoj přesvědčení (belief) o morální propozici, kterou daný výrok obsahuje.

Nonkognitivismus

Akceptace morálního výroku vyjadřuje postoj odlišný od přesvědčení o morální propozici, kterou daný výrok obsahuje.

Kalderon, stejně jako dnes už všichni fikcionalisté, užívá univerzální termín akceptace a ptá se, zda je tento vyjadřuje postoj kognitivní nebo ne. Potřebuje nějaký argument, který nám poskytne dostatečný důvod k odmítnutí kognitivismu, čili k odmítnutí tvrzení, že máme nějaká morální přesvědčení. Kalderon nám jich poskytuje hned několik (viz Kalderon, 2005a: 8-51). Klasický argument pro nonkognitivismus vychází z Humova postřehu, že kognitivním postojům něco schází - motivační síla, která ovlivňuje naše jednání. Kognitivní postoj přesvědčení je sám o sobě bez této přidané hodnoty. Humova argumentace byla však probírána na jiném místě, proto se teď podíváme na jiný, nejzajímavější argument, který nám Kalderon nabízí. Je to tzv. argument z neústupnosti (intransigence).

Kalderon říká, že „*pokud je akceptace nějakého morálního postoje kognitivní záležitostí, pak jestliže dojde k neshodě ohledně důvodů pro naše morální postoje, potom máme jakýsi závazek zkoumat dále základy našich postojů.*“ (Kalderon, 2005a: 34) Kognitivní postoj přesvědčení totiž není slučitelný s přesvědčením o morálním relativismu. To znamená, že pokud Pavel řekne, že potrat je správná věc, a Jana, že potrat není správná věc, pak jsou tito dva v morálním sporu. Z pozice kognitivismu není možné, aby měli zároveň oba dva pravdivá přesvědčení. Je zde totiž nějaká na našem myšlení nezávislá morálka, k níž máme kognitivní přístup a která určuje pravdivost našich morálních propozic. Tedy Pavel a Jana, coby morální kognitivisté, mají alespoň jakýsi mírný závazek dále zkoumat, kdo má pravdu. V principu totiž díky svému kognitivnímu přístupu předpokládají morálku jako danost. Jenomže Kalderon argumentuje přesně opačně. Říká totiž, že takový závazek nemáme. Jinými slovy, že v případě morálního sporu je přijatelné a snad i žádoucí být neústupný (intransigent). Náš morální postoj proto podle Kalderona nejlépe nevystihuje kognitivismus nýbrž nonkognitivismus.¹⁰

¹⁰ Podobně uvažuje například i právní filozof Andrei Marmor, když mluví o pojmu ústavně zaručených práv, která můžeme nalézt v dokumentech nejvyšší právní síly. Také je chápe takto nonkognitivně. Taková práva mají podle Marmora v pluralitní společnosti pouze prostředkující povahu (Marmor, 2005: 151-155). Jednak fungují jako určitá zjednodušení nebo zkratky těch výroků, které se týkají jednotlivých povinností, jež předmětným právům odpovídají; a za druhé umožňují lidem shodu ohledně uznání některých práv, ačkoliv by spolu hrubě nesouhlasili, pokud jde o důvody pro ochranu takových práv. Mnohem snáze se tedy lidé dohodnou na právech, která znamenají spíše možnost nějak jednat, než na povinnostech, které se

Proč si tedy Kalderon myslí, že v našich morálních sporech můžeme být neústupní? Argumentuje příkladem. Vezměme si, že jsou dva lidé v morálním sporu. Kognitivismus implikuje závazek tvrdit, že jeden z nich udělal chybu. Jeden zkrátka nemá pravdu a mýlí se. Morální spor se zde končí tím, že je někdo usvědčen ze svého omylu. Samozřejmě, že v první chvíli, dokud nevíme, jestli je náš diskurz kognitivní či ne, máme tendenci snažit se našeho protivníka přesvědčit o naší pravdě. Intuitivně totiž chápeme většinu našich morálních výroku kognitivně. Kritickým zkoumáním se však některé spory ukáží být spíše nonkognitivní. U nonkognitivních sporů, na rozdíl od těch kognitivních, se naše pře končí tím, že respektujeme jinakost druhého a sami se nechceme měnit.

„[Poznáme totiž], že další argumenty, pokud mají být účinné, už nemůžou být zaměřené pouze na změnu názoru toho druhého. Další úsilí by se muselo (možná manipulativně) zaměřit na změnu jeho morálního citu pro věc, tedy něco jako převýchovu toho druhého [...] Tzv. argument z neústupnosti je ale založen na něčem jiném. Neukončíme spor s tím, že každý má svoji pravdu, ale s tím, že respektujeme jinakost toho, s kým jsme v rozporu. Věcně mezi námi zůstává rozpor, ale „procesně“ jsme ukončili spor, protože nemáme v úmyslu „předělat“ morální vnímavost (citlivost) toho druhého.“ (Sobek, 2010: 117)

Kalderon demonstruje příklad takového morálního rozporu na politicko-filozofické příkladu sporu Nozicka s Putnamem. Oba, byť pronikaví myslitelé, již jednoduše nemají žádnou motivaci podkopávat protivníkovy argumenty a snažit se ho přesvědčit (viz Kalderon, 2005a: 37). Pokud by nám takový argument příkladem nestačil, lze připomenout Kantovu formulaci lidskosti. Jestliže je pro nás druhý člověk skutečně účelem o sobě, pak je už snad zřejmé, že máme jeho morální citlivost a jinakost alespoň v principu respektovat (Kalderon, 2005a: 176).

Samozřejmě by někdo mohl namítnout, že když jsme v našich morálních postojích neústupní, pak tím jenom vyjadřujeme jakousi lhostejnost k přesvědčení toho druhého a nikoliv nonkognitivní charakter morálky. Předpokladem jakéhokoliv přístupu k morálce ale je, že dokáže vysvětlit objektivní povahu morálky, čili že morálka je tady ve prospěch všech a ne jen nás. To znamená, že pokud chceme mít nějaká morální přesvědčení, pak by měla být konzistentní napříč společnostmi. Spory, které se v morálním diskurzu vyskytují, tuto kon-

zkrátka musí dodržovat. Takže ústavní práva, která mají vlastně být morálními soudy, sama o sobě nejsou kognitivně vyjádřitelná. Marmor není prvním, kdo něco takového tvrdí. Už Bentham označoval deklarace přirozených lidských práv za holé nesmysly. „Přirozená a nezcižitelná práva jsou rétorický nesmysl - nesmysl na chůdách.“ (Bentham, 1843, vol. 2: 501)

zistenci vyvracejí, a proto bychom měli mít závazek hledat dále, které morální přesvědčení je pravdivé. My ten závazek ale nemáme, protože morální přesvědčení pravdivé jednoduše není. Můžeme ho akceptovat, protože je rozumné, vhodné či jiné, ale ne pravdivé.

Druhým krokem Kalderonova fikcionalistického argumentu je odmítnutí nonfaktualistické varianty nonkognitivismu. Nonfaktualistická varianta nonkognitivismu se totiž potýká s problémem tzv. vložených kontextů (embedding problem) a tedy s nárokem objektivit morálky. Jestliže se Kalderon v prvním kroku věnoval otázce psychického postoj, pak se ve druhém kroku věnuje problému sémantického obsahu. Fikcionalismus chápe morální diskurz jako tvrzení o morálních faktech, aniž by se ale zavazoval k existenci těchto faktů, jelikož má za to, že morální výroky nejsou kognitivní. „*Morální fikcionalismus je nonkognitivismus bez nonfaktualismu.*“ (Kalderon, 2005a: 115) Jak jsme již dříve uvedli, klasický nonkognitivismus čelí Frege-Geachovu problému, jelikož je v něm chybně obsažena negativní sémantická teze, která odpovídá právě nonfaktualismu. Nonkognitivismus však tuto tezi neimplikuje, a proto se jí můžeme vzdát a vyhnout se tím problému vložených kontextů. Faktualistická interpretace našich morálních výroků totiž vyjadřuje onen nárok objektivit morálky. Na faktech se totiž můžeme alespoň v principu shodnout. Přitom nemusíme být kognitivisté, čímž se zbavíme ontologických závazků ohledně těchto faktů a zároveň tím naplníme požadavek objektivit (faktualismus) i praktičnosti (nonkognitivismus) morálky.

Kalderonovu metaetickou odpověď na dvojznačnost morálky lze shrnout jako nonkognitivní faktualismus. Tomuto postoji říkáme fikcionalismus proto, že nepostuluje nějaká skutečná fakta. Na rozdíl od kognitivismu se k tomu nezavazuje. Jde tady spíše o jakési morální fiktivní entity, které akceptujeme, jako kdyby byly pravdivé. Postoj přesvědčení pouze jakoby fingujeme.

4.3 *Teorie omylu a revoluční fikcionalismus*

V dalším oddíle si povíme něco o Mackieho 'teorii omylu' (Mackie, 1977), z níž Joycova varianta morálního fikcionalismu přímo vychází. Richard Joyce vykládá Mackieho teorii omylu pomocí dvou hlavních argumentů (viz Joyce, 2009). Jednak na základě relativity morálky či morální neshody a za druhé používá tzv. argument z podivnosti (queerness).

První argument záleží v tom, jak Mackie interpretuje skutečnost, že v různých koutech světa mají lidé různá morální přesvědčení, která spolu dokonce mohou být a bývají v kolizi. Říká, že spíše než abychom tvrdili, že nějaká kultura má výhradní přístup

k morální realitě, zatímco jiná jej nemá, je lépe tento fakt interpretovat tak, že morálka se ve společnosti objevuje pouze jako výsledek kulturních či jiných důvodů a nikoliv jako danost. To znamená připustit, že zde není nějaká na našem vědomí nezávislá morální realita, kterou poznáváme.

Druhý argument má metafyzickou a epistemologickou fázi. V té první si Mackie všímá, že „naše pojmy morálních vlastností, které se zavazujeme připisovat světu, jsou velice podivné kvality a vztahy, které se úplně odlišují od toho, s čím se ve světě opravdu setkáváme.“ (Mackie, 1977: 38) V druhé fázi pak říká, že abychom mohli takové podivné (queer) vlastnosti ve světě najít, „museli bychom mít speciální schopnost morálního vnímání, či intuice, zcela odlišné od našich běžných způsobů poznávání čehokoliv jiného.“ (Mackie, 1977: 38) Podle Mackieho můžeme „můžeme zakopnout o zavražděné tělo, ale nemůžeme zakopnout o morální špatnost vraždy.“ (Sobek, 2010: 15)

Pokud však morálním faktům nic ve světě neodpovídá a my zjistíme, že náš diskurz je fiktivní, co máme dělat? Morálka už pro nás nemůže představovat objektivní důvod našeho jednání. Ve světě totiž není nic, co by bylo kategoricky dobré či špatné. Richard Joyce proto ve své knize *The Myth of Morality* navrhuje, abychom náš morální diskurz nezavrhovali, ale akceptovali jej kvůli jeho užitečnosti. Hodnota morálního diskurzu podle Joyce spočívá v tom, že „morální přesvědčení obrňují naše sebeovládání proti praktické iracionalitě.“ (Joyce, 2004: 184) Postoj akceptace se u revolučního morálního fikcionalismu zakládá na rozhodnutí motivovaném užitečností morálky. Morálka bude pro revoluční fikcionalismus akceptovatelná a užitečná instituce přinejmenším tak dlouho, dokud budou všichni ostatní podléhat systematickému omylu morální reality (srov. Joyce, 2004: 205). Lidská historie se zdá být dokladem užitečnosti morálky. Díky ní se dokážeme lépe adaptovat ve společnosti a navzájem spolupracovat (srov. Ruse, 2006: 13-26). To je samozřejmě silný důvod proč morální diskurz neodmítat.

Jenomže jak může mít něco fiktivního takový vliv na naše jednání? Joyce tvrdí, že i fikce v nás vyvolávají skutečné emoce. Vezměme si například, že se někdo bojí strašidel. Sám ví a je kognitivně přesvědčen o tom, že strašidla neexistují. Přesto v něm pouhé pomyslení na jejich možnou přítomnost pod postelí vyvolává pocit úzkosti a strachu. Tyto emoce pak dokáží motivovat i jeho jednání. Například se každý večer ze strachu bude dívat pod postel, protože by jinak nemohl ani usnout. A to vše na základě pouhé akceptaci strašidel. U morálky je to samozřejmě trochu odlišné. V takovém případě člověk chce, aby se i ostatní chovali, jako by morální výroky byly pravdivé. To znamená tak, aby všichni morálku 'plně' akceptovali. Podívejme se například na známé 'věžňovo dilema'. I zde platí, že

pokud každý akceptuje normu svého jednání nikoliv jen ve prospěch sebe, nýbrž ve prospěch všech, to znamená, pokud jí akceptuje 'plně', potom takový přístup jasně vede k celkově většímu užitku. O morálce bychom podle Joyce měli uvažovat jako o „*ideálním, nezkorumpovatelném a vševědoucím zvnitřněném suverénovi*.“ (Joyce, 2004: 208) Akceptace byť i fiktivního suveréna, který dokáže koordinovat naše rozhodnutí je v jistém smyslu lepší. Neměli bychom proto naši morálku zavrhnout.

Shrňme tedy, co Joyce říká. Podle něj, svými morálními výroky v rámci aktuálního diskurzu vyjadřujeme kognitivní postoj přesvědčení o morálních faktech a zároveň věříme, že tato fakta reprezentují realitu (morální realismus). Předpoklad morální reality je však mylný, což nám dokazuje Mackieho teorie omylu, a proto bychom měli náš současný morální diskurz opravit. Morální fakta nejsou reálná ale fiktivní. Zastávat přesvědčení o pravdivosti fikce, tedy ji kognitivně akceptovat, je nemožné, neboť fikce nemůže být pravdivá (viz Sainsbury, 2010: 203). Můžeme tedy náš morální diskurz buďto zcela zavrhnout, nebo jej akceptovat, ale nikoliv kognitivně. Joyce dospívá k tomu, že morálka je natolik užitečná, že bychom jí měli akceptovat i když není pravdivá. Měli bychom provést revoluci našeho morálního uvažování a namísto přesvědčení o její pravdivosti bychom jí měli pouze nonkognitivně akceptovat jako kdyby byla pravdivá. I revoluční fikcionalismus se tedy dostává k postoji plné akceptace ve významu nonkognitivního faktualismu.

V této kapitole jsme si představili teorii morálního fikcionalismu jako teorii nonkognitivního faktualismu. Takové upřesnění nám umožnilo pochopit, jak se morální fikcionalismus dokáže vypořádat s nároky morálních normativních výroků. Ve fikcionalistické kategorii akceptace jsou vyjádřeny oba dva podstatné rysy morálky, totiž objektivní a praktický, resp. deskriptivní a normativní. Toto rozlišení, které působí mnoha jiným metaetickým teoriím potíže, dokázal morální fikcionalismus vyjádřit postojem akceptace. Avšak nikoliv tak, že by tento rozdíl jednoduše nivelizoval, právě naopak se pokusil co možná nejpřesvědčivěji vysvětlit, jak je morální diskurz navzdory své dvojznačnosti vůbec možný. Morální fikcionalismus nám ukazuje, jak může morálka fungovat jako objektivní systém norem. Je to tím, že běžná jazyková praxe nedokáže zachytit a vyjádřit rozdíl mezi sémantickým a pragmatickým obsahem nějakého morálního normativního výroku. V každodenním fungování nám to samozřejmě nemusí nijak vadit, naopak je přínosné, když dokážeme úsporně vyjádřit komplikovanou povahu morálky. Pokud však děláme z morálky přesahy do jiných disciplín, například politiky, státovědy nebo třeba do trestního práva, pak bychom měli mít jasno v tom, jaká je skutečná povaha morálního diskurzu. A k tomu nám má fikcionalismus pomoci.

Spojení objektivitu s normativitou bude podobně příznačné i pro filozofii právní, kterou se budeme v dalším textu zabývat. Právní systém je totiž rovněž jako morálka souborem norem, resp. normativních výroků, který by měly řídit naše jednání. Tento praktický ohled je v právu navíc zcela zřetelně doplněn i ohledem objektivním, jelikož právní řád má být systémem, který je společný všem občanům daného státu.

5. Fikcionalismus v právu

Fikcionalistický přístup k právu se nám sám nabízí hned ze tří důvodů. Za prvé proto, že někteří právní filozofové považují obsahovou shodu práva s morálkou za nutný důvod jeho platnosti práva. To znamená, že pokud je právo skutečně takto závislé na morálce, pak je pro něj relevantní i teorie fikcionalismu. Za druhé proto, že na právní normativní systém klademe podobné nároky jako na morálku, totiž nárok objektivitu a praktičnosti. Z těchto nároků, jak jsme ukázali, plynou některé problémy, kterým dokáže fikcionalismus čelit. A konečně za třetí proto, že vědecké fikce, které daly vzniknout modernímu fikcionalismu, se od mnoha fikcí postulovaných v právu v principu nijak neliší. Znamý právní teoretik Lon Fuller, který ve své teorii právních fikcí vychází právě z Vaihingerova pojetí fikcionalismu, chápe právo zcela jednoznačně jako vědu. A to jednu z nejstarších, jelikož právo se odnepaměti potýkalo s nutností abstrahovat z lidského jednání obecné poznatky a z nich potom vytvářet normy. Má za to, že z právní vědy pocházejí mnohé abstraktní pojmy, např. „průměr“, „věc“ aj. (viz Fuller, 1967: 124-133) Tyto pojmy jsou ale zcela typickými příklady vědeckých fikcí. V tomto smyslu lze pak jako fikcionalistické označit také snahy právní vědy o uchopení povahy práva obecně. Takový popis opět očesává poznání reality na určité generalizace a vytváří vhodné formulace, až nakonec dochází k jedinému fiktivnímu zdroji práva. Obecná právní teorie se zde dostává k pojmům jako: „příkaz“, „autorita“, „základní norma“ aj. Je tedy vidět, že i právo, coby společenská praxe, je popisována vědeckým způsobem. Právo má rys soustavného výzkumu, v němž jsme ochotni naše poznatky kontrolovat, revidovat, zastávat je jako základ pro své jednání atd. Tento rys je pro fikcionalismus velice důležitý. V právu „fikce fungují jako štuk, který máme vždy po ruce, abychom jím zalepili slabá místa našich myšlenkových struktur.“ (viz Fuller, 1967: 52)

V následující části nás bude zajímat, jak vlastně taková vědecká teorie práva vypadá. Pokusíme se zde ukázat, že fikce je obsažena již v samotném základu práva, a že k vysvětlení normativity práva je v posledku potřeba fikcionalistického postoje akceptace. Za tímto účelem představíme stěžejní koncepce zdrojů legitimacy práva, a to především v jejich fikcionalistických aspektech.

5.1 Fiktivní legitimita

Asi první fikce zdroje legitimacy práva, která nás napadne, je Hobbesova fikce společenské smlouvy, kterou formuloval ve svém díle *Leviathan* (1651). Vzhledem ke svému vědeckému přístupu k právu mohl Hobbes jeho závaznost hledat pouze v pozitivních

normách. Rozum totiž podle Hobbese nedokáže nahlížet samy hodnoty či normy, které nás samozřejmě nějak zavazují. Proto přichází s myšlenkovou konstrukcí přirozeného stavu. V něm nám hrozí nebezpečí, že ostatní, kteří, stejně jako my, mají právo na vše, nás budou omezovat a ohrožovat náš život. A tak ve svém vlastním zájmu, podle dikce přírodního zákona, dovozujeme, že potřebujeme nějakou ochranu. Tu nám podle Hobbese může poskytnout jedině silný stát. Hobbes říká, že zrození státu je skutečná jednota všech, která se sbíhá v jedné a téže osobě a která je tvořena úmluvou každého s každým:

„Autorizuji a vzdávám se svého práva na sebevládu ve prospěch tohoto člověka nebo tohoto shromáždění pod podmínkou, že se ty stejným způsobem vzdáš svého práva v jeho prospěch a autorizuješ veškeré jeho jednání. [...] O státě se říká, že vznikl ustavením, když se množství lidí dohodne a každý se každému úmluvou zaváže, že ať dá většina jakémukoli člověku nebo shromáždění lidí právo zastupovat osobu jich všech (to znamená být jejich představitelem), bude jak pro toho, kdo hlasoval pro, tak pro toho, kdo hlasoval proti, platit, že předem stvrzuje všechny činy a soudy tohoto člověka nebo shromáždění lidí, jako by byly jeho vlastní, a to za účelem žít spolu v míru a být chráněni před jinými lidmi. Z takového ustavení státu plynou veškerá práva a pravomoci toho nebo těch, na něž byla souhlasem shromážděného lidu přenesena suverénní moc.“ (Hobbes, 2009: 120-121)

Hobbes tedy normativitu vysvětluje racionálně pomocí tzv. přirozeného stavu. V souladu s přirozeným zákonem, který nám velí vyhledávat mír a zachovávat jej, je pro lidi racionální svá práva postoupit na suveréna (srov. morálka jako fiktivní suverén u Joyce – viz výše). Ten totiž dokáže jejich jednání efektivně usměrnit a optimalizovat lidské soužití tak, aby nemuseli žít ve strachu. Hobbes tím chtěl vysvětlit, že zákon, který aktuálně existuje, je pro všechny z racionálního hlediska závazný. O suverénní moci zákonodárné autority však nelze hovořit ve smyslu fyzické moci. *„Jelikož je politické těleso předstíraným tělesem, jsou také jeho moc a vůle předstírané.“ (Hobbes, 1640: 2.2.4)* Hobbes tady zcela otevřeně přiznává, že absolutní suverén je fikce. Opět se tak dostáváme k fikcionalistickému postoji: *„Je rozumné akceptovat společenskou smlouvu, a tedy se zavázat k poslušnosti vůči právnímu řádu suveréna, kterého tato společenská smlouva ustavila.“* Teorie nemusí být pravdivá, aby byla dobrá. Hobbes měl zkušenosti s občanskou válkou, což ho vedlo *„k postulování a legitimizaci požadavku absolutní suverenity.“ (Röd, 2001: 248)* V tom spatřoval její hodnotu. Smlouva každého s každým, byť o ní nejsme přesvědčeni, ale pouze jí akceptujeme, nás ochrání před dalšími neshodami a boji mezi sebou.

Motiv společenské smlouvy lze dále v různých obměnách nalézt například také u J. Locka (*Dvě pojednání o vládě*, 1698), J. J. Rosseaua (*O společenské smlouvě*, 1762), I. Kanta (*K věčnému míru*, 1795), E. Durkheima (*Společenská dělba práce*, 1893), aj. (více Příbáň, 2002: 37; Sousedík, 2010: 88-108)

Již u Hobbesa šlo vlastně o to, že suverén vydává svým poddaným příkazy, které jsou tito povinni dodržovat. Teorie práva jako příkazu sahá samozřejmě historicky ještě mnohem dál. Můžeme ji vysledovat například u Tomáše Akvinského a jeho následovníků, voluntaristů. Příkazce je zde ale ještě Bůh a ten zajišťuje závaznost zákona. Sankcí je totiž to, že nám za neuposlechnutí přirozeného zákona bude znemožněno přiblížit se k Bohu. Až v intelektuálním prostředí 16. - 17. století se začaly objevovat úvahy o tom, zdali by přirozený zákon byl závazný, i kdyby Bůh neexistoval (*etsi Deus non daretur*). Proti voluntarismu vystupuje známý Ludvík Molina (1536 - 1600), když závaznost zákona spatřuje v jeho předmětu a tím umožňuje myslet závaznost bez Boha:

„Závaznost přirozeného práva plyne z povahy předmětu a odtud se přelévá do příkazu. Z toho důvodu se často říká, že ty věci, jichž se týká přirozené právo, jsou zakázány, protože jsou špatné, a nikoli, že jsou špatné, protože jsou zakázány. Naproti tomu závaznost pozitivního práva vzniká z příkazu a z vůle příkazujícího a odtud přechází na předmět. A to je důvod, proč se říká, že věci, jichž se týká pozitivní právo, jsou špatné, protože jsou zakázané, a nikoli že jsou zakázané, protože jsou špatné.“ (Molina, 2010: 86)

Takovýto pohled na věc nám umožňuje vyhnout se problému s dokazatelností suveréna (Boha) u práva přirozeného. Teorie práva jako příkazu ale stále hraje významnou roli v právu pozitivním, a proto se k ní silně obrací pozornost novověkých osvícenských autorů.

Zcela explicitně se tzv. teorie příkazu objevuje u právních pozitivistů J. Benthama a jeho žáka J. Austina. Oba chápou příkaz jako něco, co je pojmově nutně spjato s politickým suverénem, kterýžto příkazuje, ale kterého nemusíme dokazovat nýbrž jen akceptovat. V teorii příkazu je politický suverén, coby zdroj normativity práva, pouhá intelektuální fikce. Bentham sám se právními fikcemi zabýval poněkud systematictěji,¹¹ a proto si teď něco málo o jeho teorii fikcí povíme.

¹¹ O tom blíže viz především Bentham (1843: vol. 8, 193-294). Dále viz např. Ogden (1932); Rosen (2005: 46-56), Sobek (2010: 105-107; 2010: 243-251).

Bentham je známý především svou kritikou právních fikcí. Chtěl, aby právo bylo srozumitelné, a proto fikce viděl jako „*syphilis, která proniká do každé žíly [práva] a přináší tam zárodky hniloby.*“ (Bentham, 1843: vol. 5, 92) Jeho cílem bylo zbavit právo fikcí, neboť podle něj takové kategorie o ničem nevypovídají. Právní fikce chápal jako zhoubný prostředek, jímž si soudci uzurpují právotvornou moc namísto legislativních orgánů (viz např. Bentham, 1843: vol. 5., 88-93). Aby však Bentham mohl kritizovat právní fikce, musel mít nejprve připravenou půdu, z níž bude útočit. Proto si vypracoval obecnou teorii fikcí, v níž zkoumal fikce logické. Ty totiž stojí podle Benthama v základech našeho jazyka (Bentham, 1843: vol. 8., 198). V jazyce používáme jména reálná a fiktivní, jimiž označujeme reálné a fiktivní entity.

„Fiktivní entita je taková entita, které kvůli gramatické formě jejího vyjádření připisujeme existenci, ačkoliv popravdě a ve skutečnosti jí existenci připisovat nezamýšlíme.“ (Bentham, 1843: vol. 8., 197)

Když tedy fikci odhalíme, pak je podle Benthama jasné, že taková vyjádření vlastně nic neříkají a že nemohou být interpretována podle jejich doslovného znění (at face value). V tom se zásadně liší od fikcionalismu, který naopak říká, že máme i naše fiktivní výroky interpretovat podle jejich doslovného znění. Současný fikcionalismus nám vlastně umožňuje čelit problémům, se kterými si Bentham nevěděl rady. Bentham tvrdí, že každé podstatné jméno má označovat nějaké těleso či substanci a že předložky místa jako „v/ve“, „na“, „nad“, „pod“, „z/ze“ aj. mají vždy jejich prostorový význam (viz Bentham, 1843: vol. 8., 200). To znamená, že když řekneme: „Václav je za zenitem.“, zavazujeme se tím, že existuje nějaké takové těleso či substance jako je „zenit“ a „Václav“, který označuje také těleso nebo substanci, je „za“ ním. Benthamovi je jasné, že takto nelze fikce doslovně interpretovat. Jestliže fiktivní entita neoznačuje nic, pak o ní nelze pravdivě mluvit. „*Nic nemá žádné vlastnosti. [...] Fiktivní entita coby čiré nic nemůže mít jakékoliv vlastnosti.*“ (Bentham, 1843: vol. 8., 246)

Problém, který Bentham, zdá se, přehlíží, je, že nerozlišuje mezi nereferenčními jmény jako „Dábel“ a termíny jako „vztah“, „závazek“ a „síla“, které sice nereferují k něčemu reálnému, ale které nacházejí své užití ve vážně míněném hovoru. Bentham má za to, že všechny tyto problematické fiktivní entity se od reálných liší tím, že za svou existenci vděčí jazyku. Proto namísto rozdílu mezi reálnými a fiktivními entitami přichází s rozlišením mezi reálnými a fiktivními jmény (viz Bentham, 1843: vol. 8., 198). Navzdory své obecné teorie fiktivních jmen, podle níž nemůžou být věty obsahující fiktivní jména pravdivé,

Bentham v nějakém smyslu akceptuje věty obsahující právě slova jako „vztah“, „závazek“ a „síla“ a to například v rámci etického, metafyzického či vědeckého diskurzu. Je tedy otázka, zda Bentham považuje takové věty za doslovně nepravdivé (Rosen, 2005: 52). Při řešení tohoto problému Bentham anticipuje problémy filozofie jazyka. Navrhuje totiž, abychom věty obsahující fiktivní jména parafrázovali tak, aby problém s pravdivostí zmizel. Takže věta jako: „A má závazek k B udělat X.“ má být parafrázována jako: „Jestliže A neudělá X pro B, pak bude sankcionován.“ (viz Bentham, 1843: vol. 8., 247) U Benthama ale není jasné, jaký je vztah mezi původní gramatickou formou a parafrází. Pokud je totiž parafráze pravdivá, pak nelze říct, že fiktivní jméno neoznačovalo nic. Parafráze spočívá totiž v tom, že je logicky ekvivalentní s původním výrokem, to znamená, že zachovává její pravdivostní hodnoty. Pak by ale měla být pravdivá i původní gramatická forma obsahující fiktivní výrok. Jenomže fikce podle Benthama nic neoznačují, a tedy nemohou být pravdivé. V tom je Benthamův fikcionalismus poněkud nedotažený. Zdá se totiž, že Bentham nerozlišuje mezi fikcionalistickým a instrumentalistickým postojem, čili mezi plnou a prozatímní akceptací (viz výše). Pokud bychom jej však četli prismatem tohoto rozlišení, pak to vypadá, že Benthamovi vadí pouze ty fikce, ke kterým přistupujeme ryze instrumentálně. Ty totiž skutečně nic neznamenají a zastírají svůj pravý důvod existence, kterým je uzurpace moci. Z Benthamova vlastního díla však *„není [zcela] jasné, zda jej lze interpretovat jako fikcionalistou [i] ohledně „závazků“, „pohybu“, „klidu“, a tedy ohledně abstraktních tvrzení etiky, vědy a filozofie.“* (Rosen, 2005: 56)

Vraťme se nyní zpátky k Benthamově teorii příkazu. V jeho a později i v Austinově pojetí práva je platnost práva, stejně jako u Hobbese, spojena s nějakým politickým suverénem. Bentham spatřuje ve fikci politického suveréna i základ závaznosti práva. Něco podobného by se dalo vysledovat i v Hobbesově pojetí přírodního zákona, který nám příkazuje zachovávat svůj vlastní život. Tak vlastně akceptace politického suveréna, který náš život ochrání, je pro nás závazná natolik, nakolik se tím sleduje náš vlastní *užitek*, totiž zachování života. Bentham je známý právě svým utilitarismem a v jeho duchu chápal i pozitivní právo. I v právu je *„jediný legitimní cíl vlády nejvyšší štěstí pro největší počet lidí.“* (Bentham, 1843: vol. 2., 120) Právo je ale definováno jako příkaz suveréna, a tak i pokud aktuálně nesleduje princip užitku, pak jej i přesto, byť coby špatné právo, máme akceptovat. Upozorňujeme, že závaznost takového práva se již neopírá o víru v Boha, ale o víru v jakéhosi fiktivního Boha – politického suveréna. Závaznost práva už tak napříště neznamená morální povinnost. Právní normy se zde oddělují od těch morálních. *„To je bod zlomu, protože pozitivistická teze pojmové oddělitelnosti práva a morálky je založená prá-*

vě na tom, že v principu je možné od sebe oddělit právní a morální hodnocení věci.“ (Sobek, 2010: 137) Benthamův následovník John Austin to ve své kritice W. Blackstona vyjadřuje následovně:

„[Ř]íct, že lidské zákony, které jsou v rozporu s Božským právem, nejsou zavazující, tedy říct, že lidské zákony nejsou zákony, to je naprostý nesmysl. [...] Dejme tomu, že suverén zakáže nějaký neškodný či dokonce přínosný čin pod trestem smrti. Pokud ten čin spáchám, měl bych být souzen a odsouzen, a pokud proti rozsudku namítnu, že zákon je v rozporu se zákonem Božím [...] soud prokáže nepřesvědčivost mého úsudku tím, že mě na základě zákona, jehož platnost jsem popíral, pověsí.“
(Austin, 1995: 158)

Zde se tak formuje pozitivní právo a jeho teze oddělitelnosti. Na tu pak v maximální míře navazuje rakouský normativista Hans Kelsen. Na rozdíl od analytického právního pozitivismu (Bentham, Austin, Hart), kteří uznávali i tzv. tezi společenského faktu, Kelsen zpočátku kategoricky odmítal jakoukoliv redukci normativity na pouhou fakticitu. Kelsen od sebe ostře odděloval svět norem a svět faktů. Fikci politického suveréna kritizoval z pozice svého normativismu tak, že popíral možnost odvozovat platnost a závaznost norem z faktů. Základ práva, které je normativní, podle něj musí být vždy zase jen normativní. Projev vůle suveréna však nepatří do normativní sféry (Přibáň, 2002: 41). Kelsen vlastně při svém rozlišování mezi sférou „mětí“ (sollen) a sférou „bytí“ (sein) vychází z Humovy teze. Když je v právu přikázáno, co „má být“ (sein-sollen), pak v praxi aplikace práva srovnáváme skutečnost (sein) s tím, co podle norem má být (sein-sollen) (Kelsen, 1960: 19). Takže když posuzujeme, zdali jsou normy dodržovány, nesrovnáváme fakty (sein) s normami (sollen), jak se někteří podle Kelsena mylně domnívají. To by nebylo ani možné, neboť tyto sféry jsou podle Kelsena jasně odděleny. Kelsen neustále upozorňuje na dualitu světa, a to na svět norem a svět faktů. Jenomže už ve formulaci „má být“ (sein-sollen) vidíme jakousi obtíž. Jak vysvětlit závaznost takového příkazu? Jak lze ze světa normativity vystoupit do světa fakticity?

Normativní základ práva, a tedy důvod jeho závaznosti, Kelsen nachází v tzv. „základní normě“ (die Grundnorm). Od ní všechny ostatní normy odvozují svou platnost a existenci. Základní normu však nelze chápat jako nějaký skutečný ústavní dokument. Ten by byl závislý na společenském faktu přijetí ústavy. Základní norma je tedy pouhá teoretická fikce. Kelsen si však později uvědomuje, že má-li být norma závazná, je třeba jí doprovázet sankcí. Nakonec zase potřebujeme nějakého suveréna, který normu bude prosazovat. Kel-

sen tedy přichází s fiktivním normotvůrcem. Uvědomoval si, že žádná nová norma se nevytvoří sama. Že normy zmocňují lidi k tomu, aby tvořili další normy. „*Žádný imperativ bez imperátora, žádná norma bez normotvorné autority, tj. žádná norma bez volního aktu, jehož je smyslem.*“ (Kelsen, 2000: 245) Abychom zastavili celý normativní regres, musíme jednoduše akceptovat fiktivního prvního normotvůrce a jeho volním aktem „znečistit“ čistou normativitu. Kelsenův projekt je zde fikcionalistický, neboť podle něj akceptujeme něco, o čem máme dobrý důvod předpokládat, že to není pravda, a akceptujeme to jednoduše proto, že je to v nějakém smyslu hodnotné.

5.2 *Pozitivismus a nonpozitivismus*

Až doposud jsme se zabývali víceméně historickými podobami právní filozofie. Abychom však moli obecně říci, že právní filozofie má co do činění s fikcionalismem, bude nutné se poohlédnout rovněž po hlavních tendencích současné právní teorie. To znamená na inkluzivní a exkluzivní pozitivismus a nonpozitivismus. S vědomím určitého zjednodušení se budeme soustředit pouze na některé představitele těchto směrů. U inkluzivního pozitivismu to bude především H. L. A. Hart¹², u exkluzivního pozitivismu J. Raz a A. Marmor a konečně u nonpozitivismu americký právní filozof R. Dworkin.

Právní pozitivismus je obecnou teorií práva, čili není to teorie, která by byla vázána na jeden konkrétní právní řád, ale hovoří o právním řádu obecně. Jak jsme již naznačili, pro právní pozitivismus jsou klíčové dvě teze. Teze oddělitelnosti (separation thesis) a teze pramene práva (source thesis).¹³ Obě teze spolu velice úzce souvisí. Jestliže všichni právní pozitivisté souhlasí, že platnost či závaznost práva je založena na společenské praxi, jinými slovy, že pramenem či zdrojem (source) práva je nějaká společenská konvence, pak už stejná shoda nepanuje ohledně teze oddělitelnosti. Jde totiž o to, jak budeme tezi pramene práva chápat. Exkluzivní pozitivisté v zásadě hájí tezi, že platnost práva se zcela vyčerpává odkazem ke konvenčnímu prameni práva: „*veškeré právo se zakládá na pramenech práva (source based) a vše, co nemá formu pramene práva, není právo.*“ (Marmor, 2002: 104) Abychom to trochu objasnili, tvrzení, že platnost práva je založena v konvenčním prameni, znamená, že důvodem platnosti práva jsou jednoduše zákony, judikatura, smlouvy, obyčeje apod., tzn. právo pozitivně konstituované společenskou praxí. Exkluzivní pozitivista bude

¹² Řadit H. L. A. Harta mezi inkluzivní pozitivisty je samozřejmě svým způsobem problematické, neboť inkluzivní a exkluzivní pozitivisté se tradičně rozlišují až v „posthartovské“ tradici právní filozofie. Vzhledem k obsahu Hartova díla a jeho významu jej však zde budeme chápat jako představitele tohoto směru.

¹³ V české literatuře bývá teze pramenů označována také jako teze společenského faktu (srov. Sobek, 2008: 266).

tvrdit, že mezi právem a morálkou nemůže být jakýkoliv vztah. To samozřejmě neznamená, že nemáme žádné morální důvody jednání. Pokud jednáme v souladu s právem a zároveň i morálně, tím lépe, ale s platností práva to nemá co dělat. Nonpozitivistická Ronald Dworkin¹⁴ naopak tvrdí, že závislost platnosti práva na morálním uvážení je podstatným rysem práva, který v zásadě vychází ze základní interpretativní povahy práva. Inkluzivní pozitivismus říká, že je to naopak jenom záležitostí nahodilosti, zda bude platnost práva záviset na našem morálním uvažování (Marmor, 2005: 105). Díky různému chápání teze oddělitelnosti (*separation thesis*) můžeme tedy rozlišovat exkluzivní pozitivismus: platnost práva nemůže být závislá na jeho morální kvalitě; inkluzivní pozitivismus: není pravda, že platnost práva je nutně závislá na jeho morální kvalitě, ale je to možné (Sobek, 2008: 266n); a nonpozitivismus: platnost jakéhokoliv práva je závislá na jeho morální kvalitě. Pojdme si nyní trochu blíže prohlédnout jednotlivé přístupy a pokusme se u nich nalézt aspekty fikcionalismu.

Herbert Hart ve svém díle *The Concept of Law* (1961) odmítá tezi přirozenoprávních teoretiků, kteří mají za to, že „*existují jisté principy lidského jednání, které čekají na to, až budou objeveny lidským rozumem, a právo vytvořené člověkem, má-li být platné, s nimi musí být v souladu.*“ (Hart, 1994: 186) Hart si velice dobře všimá, že práva nebyla vždy a všude pro každého stejná, ale že dnes to všechny moderní státy předstírají (Hart, 1994: 200). Známy je Hartův příklad s Hucklebry Finnem, který na otázku, zda výbuch kotle někoho zranil, odpoví: „Ne, jenom to zabilo nějakýho negra.“ Tím chce Hart demonstrovat, že pro právo není typické, aby vždy sledovalo naši morálku. Na druhou stranu, nejspíše v reakci na dění druhé světové války, uznává jakýsi minimální obsah přirozeného práva v právu pozitivním, a proto nechce zcela pojmově vyloučit morálku z práva. Podíváme-li se třeba na ústavní dokumenty jednotlivých států západního světa, najdeme v nich jasně morální direktivy. Hart má nejspíše za to, že takové texty jsou součástí platného práva, a proto může být morální kvalita práva kritériem jeho platnosti. Exkluzivní pozitivisté by však toto odmítli a pouze by řekli, že normy, které odkazují k morálce, odkazují k mimoprávnímu normativnímu systému. Pokud má například soudce rozhodnout o platnosti smlouvy z důvodu jejího domnělého rozporu s dobrými mravy, pak podle exkluzivních pozitivistů bude sice rozhodovat podle morálky, ale proto, že bude aplikovat právo. Právní norma jej pouze odkáže na morální normativní systém. Kdyby tomu tak nebylo, pak by soudce tuto smlouvu zrušit nemohl, sic by byla nemorální.

¹⁴ Vzhledem k tomu, že Dworkin se staví primárně proti pozitivismu, bývá označován nikoliv jako právní naturalista, ale jako právní nonpozitivistická, byť samozřejmě jeho teorii můžeme přiřadit k té *ius naturalistické*.

Pro nás je nyní zajímavější jiná věc. Hart v právu rozlišuje tzv. pravidla primární, čili ta, která nám stanoví nějaké povinnosti a práva, a tzv. pravidla sekundární, tedy ta, která stanoví pravidla tvorby, změny, rušení či uznávání pravidel primárních (Hart, 1994: 89-96). Abychom jakékoliv pravidlo označili jako platné a závazné, musí zde být buďto nějaká autorita, která ho vydá, anebo je závaznost stanovena sekundárním pravidlem. Je však jasné, že sekundární pravidlo bude platné a závazné opět pouze tehdy, když za jeho vznikem bude stát nějaká autorita. Hart zcela otevřeně přiznává, že taková autorita musí být jednoduše akceptována. Právní platnost nezávisí na kognitivním postoji přesvědčení, nýbrž na nonkognitivním postoji akceptace. Hart má dále za to, že o skutečném pozitivním právním řádu můžeme mluvit až tehdy, pokud máme komplexní systém primárních a sekundárních pravidel. Pouze série primárních pravidel je spíše ještě jen jakýmsi proto-právním řádem. Jak jsme ale řekli, sekundární pravidla svou závaznost musí také někde získat. Máme-li být věrní Hartově koncepci, pak bychom měli říct, že sekundární pravidla jsou platná buďto na základě jiných sekundárních pravidel, anebo že je zkrátka akceptujeme. Podle Harta stojí v základu platnosti právního řádu nejdůležitější sekundární pravidlo, kterému říká pravidlo uznání (rule of recognition) (viz Hart, 1994: kap. VI.). Ale ani toto sekundární pravidlo uznání nemůže být samo o sobě platné. Je zkrátka a dobře akceptováno jako vhodné k užívání (srov. Hart, 1994: 105; Dworkin, 2001: 41; Sobek, 2010: 149-151).

Hart má vlastně podobný problém jako Kelsen. Pravidlo uznání, které říká, že soudci svým jednáním uznávají, co je právo, a tedy právo označují, předpokládá, že je zde nějaké pravidlo, které je k tomu opravňuje. Je zde tedy opět jakýsi nekonečný regres, který lze zastavit právě fikcionalistickým postojem akceptace. Hart měl ale za to, že morálka může být kritériem platnosti právního pravidla, což dokládá tím, že soudci při své interpretaci textu zákona morálku používají. Když soudce uplatňuje svou pravomoc, pak do hry o platnost nějakým způsobem vtahuje morální normy. Akceptujeme-li pravidlo uznání, pak totiž soudce může něco označit jako právo v závislosti na svém morálním úsudku.

Toho se chytil Ronald Dworkin, když tvrdil, že samotná povaha práva je interpretativní a tedy, že o platnosti práva rozhodují nutně naše morální standardy. Dworkin tvrdí, že výrokové věty o právu dávají smysl jedině tehdy, pokud jsou vnímány v rámci určité praxe. Tedy, pokud chce někdo interpretovat právo, musí jej už vnímat jako praxi, jejíž je sám určitým způsobem součástí. Dworkin otevřeně prohlašuje, že z „postoje soudce“ udělá paradigma své teorie (Dworkin, 1986: 14). Pozitivisté by s Dworkinem mohli souhlasit, že se právní teorie zakládá na hodnotách. To ostatně i jiné teorie. Už by s ním ale nesouhlasili v tom, že interpretace práva, jakožto normativní praxe je nutně normativně-hodnotící.

Dworkin chce, abychom ignorovali rozdíl mezi tím, co je vytváření pohledu na hodnoty, které se ukazují ve společenské praxi, a mezi skutečným zaujímáním hodnotícího soudu o takových hodnotách (Marmor, 2005: 42). Dworkin vlastně zcela stírá Hartovo rozlišení mezi vnějším a vnitřním hlediskem. Podle Harta lze rozlišit vnější a vnitřní hledisko při nějakém tvrzení o právu. Vnější hledisko je víceméně deskriptivní a nezahrnuje v sobě důvod k jednání. Ten je naopak obsažen ve vnitřním hledisku (Hart, 1994: 78-83). Pokud však Dworkin právo chápe z pozice účastníka tohoto diskurzu (vnitřní hledisko - soudce), je jasné, že chce, aby tito interpretovali právní řád v nejlepším možném světle. To znamená vždy hodnotícím způsobem a v závislosti na jejich morálce.

Jeden z čelných představitelů exkluzivního právního pozitivismu, Andrei Marmor, napadá Dworkinovu tezi, že právo je vždy nutně interpretativní povahy (Marmor, 2005: 7). Jestliže má Marmor pravdu v tom, že právo není třeba vždy interpretovat, pak to znamená, že není pravda, že platnost práva je nutně závislá na jeho morální kvalitě. Alespoň tedy ne v tom smyslu, že bychom právě pomocí interpretace do práva morálku vtahovali. Právní pozitivismus tvrdí, že existuje rozdíl mezi jednoduchými (easy case) a složitými případy (hard case), který spočívá v tom, že v jednoduchých případech může být právo jednoduše pochopeno a aplikováno. To znamená, že na danou právní otázku máme jednu jasnou odpověď. Ve složitých případech je pak třeba právo interpretovat, čímž však uchopujeme původní pravidlo a vytváříme z něj interpretací vlastně pravidlo nové. Problém je, že interpretace nám tak už nedává jistotu jediné správné odpovědi. Právní nonpozitivismus toto odmítá a říká, že právo interpretujeme vždy. Ronald Dworkin má za to, že na každou právní otázku existuje právě jedna právní odpověď (Dworkin, 2001: kap. XIII.). Když máme nějaké pravidlo, které se zdá být ve své aplikaci nejasné, pak náš problém podle Dworkina vyřeší nějaké metapravidlo. Jenomže nejasnost se může stejně tak dobře objevit v metapravidle. Můžeme nám například vzniknout konflikt mezi pravidlem a metapravidlem (srov. Sobek, 2010: 372). K řešení takového problému bude Dworkin nejspíše potřebovat meta-metapravidlo. Tak bychom ale mohli pokračovat dále a nikam bychom se nepohnuli. Vzniká nám zde jakýsi regres a je otázkou, zdali skutečně můžeme na všechny právní případy nalézt jednu konečnou odpověď. Aby Dworkin svou interpretativní povahu práva dotáhl do konce, musí ve své teorii nakonec akceptovat fiktivního soudce jménem *Herkules* (Dworkin, 2001: 141n), který má nekonečně mnoho času a nekonečně vysoký intelekt a vůbec spoustu fiktivních schopností.

Podívejme se nyní trochu blíže na pozitivistické pojetí interpretace. Právní pozitivismus se zavazuje držet rozdíl mezi chápáním či porozuměním právu na jedné straně a jeho poz-

měňováním či tvořením na straně druhé. Je to právě interpretace, která má za cíl druhou činnost, totiž pozměnit či tvořit právo. Jinými slovy právní pozitivismus nepřijímá tezi, že právo vždy interpretujeme (na rozdíl od Dworkina). S tím bezprostředně souvisí rozdíl mezi jednoduchými a složitými případy. Pokud je případ jednoduchý, dokážeme podřadit situaci pod jádro pojmu. Pokud je složitý, nacházíme se v polostínu pojmu a je třeba přistoupit k interpretaci a vytvořit nové pravidlo užití pojmu. Vezměme si například pojem „kulatý“. Je míč kulatý? Ano, odpovídá totiž jádru pojmu „kulatý“. Je fotbalový míč kulatý? Asi také ano. Je fotbalový míč z 32 panelů kulatý? A co když to bude fotbalový míč, který bude mít jenom z 20 panelů atd. Zde už se dostáváme do polostínu, a abychom mohli odpovědět, musíme náš původní pojem interpretovat. Anebo si vezměme pojem „ryba“. Aptejme se, co je ještě ryba a co už asi ne. Kapr, štika, losos, žralok, rejnok nebo i kosatka? Všechny pojmy, které používáme, jsou totiž vlastně jenom pravidla, která nám říkají, jak je máme aplikovat na svět. My je nějak používáme a svět nám je zpětně koriguje. Pojmy nejsou ostré. Ani svět totiž není ostrý a strukturovaný. To my jej pouze v zájmu přehlednosti takto strukturujeme a vytváříme si pojmy. Rozlišení mezi jádrem a polostínem pojmu, resp. mezi jádrem a jeho neurčitou částí učinil v právní filozofii právě H. L. A. Hart (viz např. Hart, 1983: 63).

Složitost a jednoduchost, která s tím souvisí, však nesmíme chápat mylně. Jak správně poukazuje Joseph Raz, rozhodnout jednoduchý případ, například daňový, může být mnohem složitější než rozhodnout více případů složitých (Raz, 1977: 182). Jednoduchost případu spočívá pouze v tom, že víme, že daný případ spadá pod danou normu, a tudíž jí aplikujeme. Normu jednoduše pochopíme a následujeme.

Rozlišování mezi jednoduchými a složitými případy bývá často chybně směřováno s pozicí zvanou formalismus. Formalismus je ovšem pouze záležitostí logického odvozování pojmů a pravidel, nikoliv však už jejich aplikace na svět. Podle formalismu by soudci měli provádět čistě logické inference. Hart však s takovým ztotožněním jednoznačně nesouhlasí a je si tohoto nebezpečí vědom. Podle něj „*nám logika neříká nic o tom, jak máme utřídit konkrétní případy.*“ (Hart, 1983: 67) Logika nám neříká, jak aplikovat pravidla na náš svět. Je třeba si uvědomit, že Hart vlastně vychází z filozofické pozice Ludwiga Wittgensteina - *Filozofická zkoumání* (1953). Wittgensteinovu teorii jazykových her a jeho „následování pravidla“ lze nepochybně spatřovat i v Hartově koncepci jádra a polostínu pojmu. Mohli bychom se tedy ptát, zdali následování či aplikování pravidla přeci jen nezahrnuje interpretaci. Wittgenstein ve svých *Filozofických zkoumáních* již zastává pragmatickou koncepci významu, čili význam je podle něj konstituován aplikační praxí. Původní

otázka by tedy mohla znít takto: Dává smysl tvrdit, že každá aplikace pravidla musí být zprostředkována interpretací tohoto pravidla? Pravidla jsou standardně explicitní. Jejich význam nemůže být určen nějakým dalším pravidlem, ale musí být určen svou aplikací, tj. tím, jak se jich užívá. Porozumět pravidlu znamená umět určit, která jednání jsou v souladu s tímto pravidlem a která naopak ne. Takže nedává smysl říct, že někdo pravidlu rozumí, ale zatím neví, která jednání založí jeho následování. Interpretaci nepotřebujeme k tomu, abychom zjistili, zda máme určité pravidlo, kterému rozumíme, aplikovat na určitou situaci. V jednoduchých případech tedy interpretaci nepotřebujeme. Potřebujeme ji pouze k tomu, abychom nějak ošetřili hraniční případy užívání pravidla - vlastně polostín pojmu. Interpretace tedy neslouží jako střední člen mezi pravidlem a jednáním, ale mezi jedním pravidlem a pravidlem druhým. Jinými slovy mezi jednou a druhou formulací pravidla. Interpretace tedy dává smysl tam, kde je formulace právního pravidla taková, že není jisté, která jednání pod něj máme coby právně relevantní skutečnosti zařadit. Jde vlastně o výjimku z našeho běžného chápání pravidel, která mají být explicitní a jasná (Marmor, 2005: 118).

Jestliže tedy každé pravidlo nemusíme interpretovat, pak mají právní pozitivisté silný argument proti nutnému pojmovému vztahu mezi právem a morálkou, resp. závislosti právní platnosti na morálce. Stále to ale neznamená, že takový vztah zde být ani nemůže. To, že právo není vždy interpretativní, a tudíž že do něj nevtahujeme naše morální soudy, jak to chtěl Dworkin, to neznamená, že tak nečiníme alespoň někdy. Exkluzivní pozitivisté však chtějí tvrdit, že právo a morálka jsou pojmově vyloučené. Tuto silnější tezi hájí proto, že podle nich morálka nedokáže právo suplovat v jeho základní funkci, totiž v poskytování vylučujících důvodů pro naše jednání (exclusionary reasons) (viz Sobek, 2010: 279). To je třeba si trochu lépe vysvětlit. Podle exkluzivních pozitivistů je právo normativní systém autoritativní povahy (Raz, 1995: 215). To znamená, že je to takový normativní systém, který je důvodem našeho jednání. Takové normativní systémy autoritativní povahy jsou však i jiné systémy než právo. Právní normy jsou však oproti jiným normám (např. morálním či estetickým) specifické tím, že nám říkají, jak se máme chovat (guiding reasons) a zároveň implicitně vylučují za našeho uvažování normy jiné (exclusionary reasons) (Raz, 1995: kap. 9). Pro právo platí tzv. teze praktického rozdílu, která znamená, že soudce může vždycky říct: „*Kdyby neplatila tato právní norma, rozhodl bych jinak.*“ (Sobek, 2010: 280) Rozdíl mezi inkluzivním a exkluzivním pozitivismem je tak spíše v tom, že exkluzivní pozitivisté důsledněji drží linii pojmové analýzy práva. Mají totiž za to, že pokud bychom připustili morálku jako důvod platnosti právních pravidel, pak by právo

nenahrazovalo a nevyklučovalo důvody jednání lidí, ale jenom jim říkalo, aby se sami rozhodli, co jako právo uznají a co ne. Exkluzivní pozitivisté nejsou naivní, aby si mysleli, že soudci nepoužívají morální argumenty. Mají však za to, že pokud tak činí, tak je to oprávněné pouze tehdy, pokud je k tomu právo zmocní, tedy pokud právo samo výlučně rozhodne, aby tak jednali. Platnost a závaznost jakéhokoliv možného práva potom nemůže být závislá na morální kvalitě tohoto systému. Je závislá na tom, že právo akceptujeme jako normativní systém, který tvrdí, že má autoritu. De facto ji má určitě. Má-li i legitimní autoritu, to nemůžeme vědět a nemusí to být pravda. Razova analýza autority (Raz, 1985: 299) nám však poskytuje dobrý důvod jí akceptovat (Raz, 1995: 212). To znamená, že i pokud přísně vyloučíme morálku z práva, pak jeho normativita spočívá na fikcionalistické pozici akceptace.

Viděli jsme tedy alespoň v náznacích, že v právu jsou všemožně přítomny různé fikce. To by nás mělo svým způsobem zneklidňovat, protože, jak už vyplývá z jejich samotného pojmu, jsou fikce něčím vymyšleným, vytvořeným, což je problém. Co vlastně říkají naše výroky, v nichž fikce figurují? Znamenají něco? Máme je brát vážně? Máme se na ně v životě spoléhat? A co teprve v rámci teoretického diskurzu, který by měl být přesný? Pokud chceme přistupovat k právní vědě vážně, pak ji musíme vnímat jako kontinuální podnik, jako bádání, v němž se o naše tvrzení chceme opírat jako o základ našeho praktického i teoretického rozhodování. Tím se ale zavazujeme k tomu, že naše výroky o právu budou něco znamenat. V právu je však občas problematické zastávat nějaká pravdivá přesvědčení. Naopak vidíme, že se nám zde objevuje spousta tvrzení, která akceptujeme, aniž bychom byli přesvědčeni o jejich pravdivosti – typicky právě například zdroje legitimacy. Jak jsme viděli, samotné základy práva jsou fiktivní, a to, ať jsme pozitivisté nebo nonpozitivisté. Je proto třeba správně rozumět tomu, co znamená přítomnost fikcí v rámci právního diskurzu. V tom by nám měla teorie fikcionalismu pomoci.

6. Závěr

V poslední kapitole jsme si ukázali, že v základech práva stojí v posledku vždy nějaká fikce. Tím jsme sice nedokázali, že by jednotliví právní filozofové skutečně k základům legitimacy práva přistupovali fikcionalisticky. Takové tvrzení by vyžadovalo další mnohem podrobnější a rozsáhlejší výzkum. Přesto nám výsledky našeho bádání dovolují učinit o fikcionalismu a právu následující obecný závěr. Je-li tomu skutečně tak, že fikce stojí v základech práva, potom je fikcionalismus nasnadě, neboť pokud chceme brát právo vážně, pak bychom měli i k této fikci přistupovat, jako kdyby byla pravdivá. Měli bychom reflektovat dvojí povahu práva – objektivní i praktickou, které má právo společné s morálkou, což v důsledku vede, stejně jako v morálce, k fikcionalistickému postoji akceptace. To znamená, že bychom předmětný diskurz měli interpretovat nonkognitivně a zároveň faktualisticky. Na příkladech hlavních právně filozofických doktrín jsme mohli vidět, že pokud chtěla každá z těchto teorií býti domyšlena do konce, neobešla se bez postulování fikcí. A skutečnost, že by akceptace takových fikcí měla odpovídat fikcionalismu, vyplynula z dvojznačné povahy práva a morálky.

Fikcionalismus dokáže poměrně dobře vysvětlit, jak je vůbec nějaká morální normativní argumentace možná. Je to díky faktualistické sémantice, kterou fikcionalismus zastává. Díky nonkognitivismu zase dokáže vysvětlit, proč nás normativní výroky motivují k jednání. Tím se fikcionalismus liší od jiných teorií, neboť dokáže zachytit dvojznačnost objektivity a praktičnosti, chcete-li fakticity a normativity. V jeho postoji akceptace jsou zároveň obsaženy oba dva aspekty. To je možné kvůli jinak zřejmě opomíjenému postřehu, že tato dvojznačnost je víceúrovňová a že je proto třeba jemnějšího rozlišování teoretických kategorií. A konečně je to možné proto, že se fikcionalismus vyhýbá jakýmkoliv metafyzickým spletitostem, neboť o metafyzickém statutu fikce nic neříká. Ani nemusí. Kouzlo spočívá v tom, že o fikci máme pouze jakési předstíraně-přesvědčení (*make-believe*), čili jí nemusíme postulovat jako metafyzickou entitu. Jazykem fikcionalismu danou fikci jednoduše akceptujeme, jako kdyby byla pravdivá.

Seznam použité literatury a odborných pramenů

- AUSTIN, J. (1995). *The Province of Jurisprudence Determined*. Cambridge: Cambridge University Press.
- AYER, J. A. (1936). *Language, Truth and Logic*. London: Gollancz.
- BENTHAM, J. (1821/1843). *The Elements of the Art of Packing*. In *The Works of Jeremy Bentham, vol. 5.*, ed. J. Bowring. Edinburgh: William Tait.
- (1843). *A Critical Examination of Declaration of Rights*. In *The Works of Jeremy Bentham, vol. 2.*, ed. J. Bowring. Edinburgh: William Tait.
- (1843). *Fragment on Ontology*. In *The Works of Jeremy Bentham, vol. 8.*, ed. J. Bowring. Edinburgh: William Tait.
- (1843). *Essay on Logic*. In *The Works of Jeremy Bentham, vol. 8.*, ed. J. Bowring. Edinburgh: William Tait.
- (1843). *Principles of Judicial Procedure, With the Outlines of a Procedure Code*. In *The Works of Jeremy Bentham, vol. 2.*, ed. J. Bowring. Edinburgh: William Tait.
- BERKELEY, G. (1710/1995). *Pojednání o základech lidského poznání*, trans. J. Brdīčko. Praha: Svoboda.
- BLACKBURN, S. (1984). *Spreading the Word*. Oxford: : Oxford University Press.
- (1984/2006). *The Semantics of Nonfactualism, Non-cognitivism, and Quasi-realism*. In *The Blackwell Guide to the Philosophy of Language*, ed. M. Devitt a R. Hanley. Oxford: Blackwell.
- (1993). *Essays in Quasi-Realism*. Oxford: Oxford University Press.
- (2005) *Quasi-Realism no Fictionalism*. In *Fictionalism in Metaphysics*, ed. M. E. Kalderon. Oxford: Oxford University Press.
- BURGESS, J. P. (1983). *Why I Am Not a Nominalist*. In *Notre Dame Journal of Formal Logic*, roč. 24, č. 1.
- DUHEM, P. M. M. (1969). *To Save the Phenomena*. Chicago: University of Chicago Press.
- DWORKIN, R. (1977/2001). *Když se práva berou vážně*, trans. Z. Masopust. Praha: OIKOYMENH.
- (1986). *Law's Empire*. London: Fontana Press.
- FIELD, H. (1980). *Science without Nubers*. Princeton: Princeton University Press.
- FULLER, L. L. (1967). *Legal Fictions*. Stanford: Stanford University Press.
- GEACH, P. (1958). *Imperative and Deontic Logic*. In *Analysis*, roč. 18, č. 3.

- (1960). *Ascriptivism*. In *Philosophical Review*, roč. 69, č. 2.
- (1965). *Assertion*. In *Philosophical Review*, roč. 74, č. 4.
- HART, H. L. A. (1958/1983). *Positivism and the Separation of Law and Morals*. In *Essays in Jurisprudence an Philosophy*, H. L. A. Hart. Oxford: : Oxford University Press.
- (1961/1994). *The Concept of Law* (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press.
- HOBBS, T. (1640). *Elements of Law*.
- (1651/2009). *Leviathan*, trans. K. Berka. Praha: OIKOYMENH.
- HUME, D. (1739/1888). *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press.
- JARDINE, N. (1984). *The Birth of History and Philosophy of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JOYCE, R. (2001/2004). *The Myth of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2005). *Moral Fictionalism*. In *Fictionalism in Metaphysics*, M. E. Kalderon. Oxford: Clarendon Press.
- (2009). *Mackie's arguments for the moral error theory*. In *Moral Anti-Realism. The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta. URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/moral-anti-realism/moral-error-theory.html> [cit. 20. 04. 2011].
- KALDERON, M. E. (2005). *Fictionalism in Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- (2005a). *Moral Fictionalism*. Oxford: Clarendon Press.
- (2007). *Moral Ficionalism, the Frege-Geach Problem, and Reasonable Inference*. St. Andrews Metaethics Workshop.
- KELSEN, H. (1934/1960). *Reine Rechtslehre* (2. vyd.). Wien: Deuticke.
- (1979/2000). *Všeobecná teorie norem*, trans. M. Kubín. Brno: Masarykova universita v Brně.
- KEPLER, J. (1600/1984). *Apologia pro Tycho contra Ursum*. In *The Birth of History and Philosophy of Science*, trans. N. Jardine. Cambridge: Cambridge University Press.
- KOPERNÍK, M. (1543/1995). *De evolutionibus omnium coelestium*. In *On the Revolutions of the Heavenly Spheres*, trans. C. G. Wallis. Amherst: Prometheus Books.
- MARMOR, A. (1992/2005). *Interpretation and Legal Theory* (2nd ed). Oxford/ Portland: Hart Publishing.
- (2002). *Exclusive Legal Positivism*. In *The Oxford Handbook of Jurisprudence*, ed. Coleman a Shapiro. New York: Oxford University Press.

- MOLINA, L. (1539/2010). *De iustitia et iure*. In *Svoboda a lidská práva*, S. Sousedík. Praha: Vyšehrad.
- OGDEN, C. K. (1932). *Bentham's Theory of Fictions*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd.
- PŘIBÁŇ, J. (2002). *Legitimizační fikce legality*. In *Teoretické problémy práva na prahu 21. Století*, ed. A. Gerloch. Praha: Karolinum.
- RAZ, J. (1977). *Law, Morality, and Society: Essays in Honour of H. L. A. Hart*. Oxford: Clarendon Press.
- (1985). *Authority, Law and Morality*. In *The Monist*. roč. 68, č. 3.
- (1995). *Ethics in the Public Domain*, revised ed. Oxford: Clarendon Press.
- RÖD, W. (2001). *Novověká filozofie I.*, trans. J. Karásek. Praha: OIKOYMENH.
- ROSEN, G. (2005). *Problems in the History of Fictionalism*. In *Fictionalism in Metaphysics*, ed. M. E. Kalderon. Oxford: Clarendon Press.
- ROSS, D. (1939). *Foundations of Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- RUSE, M. (2006). *Is Darwinian Metaethics Possible (And If It Is, Is It Well Taken)?*. In *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology*, ed. G. Boniolo, G. de Anna. Cambridge: Cambridge University Press.
- SAINSBURY, R. M. (2010). *Fiction and Fictionalism*. London: Routledge.
- SOBEK, T. (2008). *Argumenty teorie práva*. Praha: Ústav státu a práva.
- (2010). *Nemorální právo*. Praha: Ústav státu a práva.
- SOUSEDÍK, S. (2010). *Svoboda a lidská práva*. Praha: Vyšehrad.
- URSUS, N. (1597/1984). *De hypothesisibus astronomicis tractatus*. In *The Birth of History and Philosophy of Science*, trans. N. Jardine. Cambridge: Cambridge University Press.
- VAIHINGER, H. (1911/1935). *The Philosophy of „As If“: A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind* (2nd ed.), trans. Ogden, C. K. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd.
- VAN FRAASSEN, B. (1980). *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1953/1993). *Filosofická zkoumání*, trans. J. Pechar. Praha: Filozofický ústav AV ČR.