

K postulátu morální argumentace v právu

(základní nástin struktury problému)

Libor Hanuš*

„Člověk vycvičený rozumem a uměním, ale bez mravnosti, podobá se zlaté pochvě, ve které se drží olověný meč.“

Jan Amos Komenský

„Ó, že by přece právníci horlivci ustoupili od svého pohrdání filozofií a pochopili, že bez filozofie je většina otázek jejich práva labyrintem bez východu?“

Gottfried Wilhelm Leibniz

I. Prolog

1.1. Sluší se říci, že dílo prof. Oty Weinbergera je kromě mnoha dalšího jeho neocenitelného významu především výzvou ke hledání spravedlnosti. Stran právnícké argumentace vybízí v těchto intencích k odpovědné racionalitě ve smyslu uváženého a zralého pozitivizmu. Současně ovšem obsahuje i poznání, dle něhož logika a její náležité užití je sice zcela nezbytným a neopomenutelným komponentem právnícké argumentace,

nikoliv však komponentem (samotným o sobě) dostatečným.

Svým obsahem opakovaně připomíná, že intenzivní a tvůrčí vnitřní dialog člověka se sebou samým, a stejně tak i s jeho okolím, opřený o poznání a rozumné konstruktivní a pozitivně orientované pochybování, je nezbytným předpokladem skutečně řádného a odpovědného usuzování.

Dává nám poznat, že hodnoty právníckého diskurzu spočívají též v toleranci a otevřenosti vůči druhým, a že nosnou podmínkou každé disputace je étos racionální diskuze, jakož i schopnost jejích účastníků reflektovat nepředpojatě nově vnesená hlediska a v důsledku toho odpovídajícím způsobem korigovat vlastní názory a přesvědčení, čímž i dospívá k vytříbenějším závěrům, jejichž praktické uplatnění je posléze s to přispět ke společnému úsilí o obecné dobro. V této souvislosti pochopit, že patří se rovněž přiměřeně závažnosti věci se zamýšlet nad svou vlastní rolí a mít neustále na paměti, že i při korektní racionální argumentaci pohybující se v mezích právního řádu není pro povahu navýsost vážné problematiky, o níž jde, to jest pro „realizaci lidské spravedlnosti“ vyloučeno, že to, co je byt' i třeba po určité stránce velmi logické, nemusí být současně vždy také lidsky správné, a že tomu tak tedy má i být.

* JUDr. Libor Hanuš, Ph.D., Katedra právní teorie PrF MU, Brno, Ústavní soud ČR

Připomeňme, že ve vztahu ke klíčovému komponentu zde pojednaného tématu potom prof. O. Weinberger formuloval tuto tezi: „Autonomní koncepce morálky, jak převládá ve filozofii minimálně od Kanta, implikuje možnost a přípustnost různých morálních hodnocení. Tato skutečnost podtrhuje roli vlastní zodpovědnosti, implikuje však také nutnost společenských diskursů o hodnotách a morálních otázkách.“¹

1.2. Řečené spolu s citovanou „výzvou“ vedlo k zajisté neskromné opovázlivosti, totiž k sepsání následující úvahy, již bych chtěl se vši pokorou a úctou věnovat památce prof. Oty Weinbergera.

Odvahy k tomuto kroku dodává přesvědčení, že bude se na ni pohlížet tak, jak by (domnívám se) na ni nahlížel zajisté tento koryfej právní filozofie; se shovívavým pochopením a vědomím, že při snaze o hledání spravedlnosti a práva se lze případně mýlit i s těmi nejlepšími úmysly. Čtenáře prosím jen o trochu sympatie, bez níž se žádné porozumění neobejde.

II. *Quaestio disputata*

2.1. Cílem práva a vůbec každého normativního systému uplatňujícího se ve společnosti, byť i pouze v parciální oblasti regulace sociálních vztahů, je dosažení obecného míru a pokoje prostřednictvím postulování kompatibilního předvídatelného chování, které je mezi lidmi v důsledku tu více či méně etablovaných pravidel vzájemně očekáváno, a jež tedy každý jedinec může ve styku se svým okolím důvodně předpokládat.

Soužití lidí coby kooperativních bytostí, kteří mohou přežít pouze ve vzájemné symbióze, vyžaduje na jedné straně respektování (rovné) důstojnosti člověka a s ní spjaté svobody autonomní lidské bytosti, na straně druhé nezbytné je dosáhnout sladění svobody jedince s (ohledně obsahu a rozsahu) identickými svobodami ostatních. Svoboda neslučitelná se stejnou svobodou všech je bez jakéhokoli praktického významu nebo řečeno ještě jinak svobodou není, leč je nepředvídatelnou svévolí zakládající chaos a anarchii.²

Normy jsou zde právě kvůli svobodě, přičemž „člověka sice omezují, ale umožňují mu, aby byl v rámci

jimi stanovených hranic svobodný ve větší míře, než kdyby žil ve stavu libovůle bez norem“.³ Svoboda v rámci pravidel znamená moci se spolehnout na to, že každý, kdo chce být účasten vzájemné koexistence, je bude dodržovat, resp. by je dodržovat měl.

Dostát předestřenému cíli normativních systémů není možno jinak, nežli v rámci přinejmenším hypoteticky konsensuálně přijímaných pravidel, v krajním případě v soudobé moderní společnosti alespoň pomocí právních norem vytvořených či uznaných státní mocí. Pravidla disponující a priori mocenskou sankcí jsou však sama o sobě nedostačující, a to mimo jiné zejména z toho důvodu, že krom své neschopnosti dynamické reakce na sociální problémy a z charakteru jejich podstaty i imanentně omezené možnosti působení nemohou pokrýt všechny rozmanité životní situace a jejich nejsubtilnější dílčí nuance. Nadto k tomu přistupuje fakt, že ne vždy také jsou, z povahy formulace své obecné podoby, pokud se týče přiměřené posuzované skutkové situaci zcela jednoznačná.

Uvedeným přiznáním předznamenává se zásadní konstatování další, totiž že v kterékoliv kulturní společnosti je východiskem již ex definitione slušícím člověku korekce vlastního chování především prostřednictvím pravidel morálky, při současném sankcionování autonomním skrze vlastní svědomí a v ideálním případě i heteronomním cestou veřejného odmítnutí nepatřičného chování. Bez tohoto požadavku morality stěží lze očekávat dosažení obecného míru, spíše pak v reálném životě možno nadít se naopak navenek skrytého či dokonce nepokrytého zjevného děsivého stavu označeného příznačně T. Hobbessem jako „homo homini lupus“ („bellum omnium contra omnes“).

Tuto skutečnost potřeby každé lidské bytosti inherentního morálního postulátu všezahrnujícím způsobem konečně vyjadřuje již ona starořímská sentence „Neminem laede, immo omnes, quantum potes, iuva.“ (nikomu neškod, ba všem, pokud můžeš, pomáhej).⁴

2.2. Naznačená esenciální otázka lidského bytí a morality přirozeně úzce souvisí i s problematikou právnícké profese. To jednak s všeobecným osobnostním požadavkem nositele výkonu právníckého povolání, a dále rovněž s argumentačním instrumentáři sloužícím k odůvodňování příslušných tvrzení v případech právnícké argumentace předsevzaté úsilím o dosažení spravedlnosti a práva.

¹ WEINBERGER, O. Filozofie, právo, morálka. Problémy praktické filozofie. Masarykova univerzita: Brno, 1993, s. 144.

² Pro účely následných úvah pojmám svobodu takto, vycházejí z toho, že absolutní svoboda člověku již z povahy jeho bytosti nepřísluší [srov. kupř. velmi přesné vyjádření Spinozovo: „Říkáme, že nějaká věc je svobodná, jestliže existuje pouze z nutnosti své přirozenosti a je pouze sama sebou determinována k svému jednání.“ (SPINOZA, B. Etika. Přeložil K. Hubka. Nakladatelství Svoboda: Praha, 1977, s. 56)] a ani není ve vzájemném soužití lidí z hledisek praktických co do předjímání bezkonfliktní koexistence myslitelná.

³ WEISCHEDEL, W. Skeptická etika. Přeložil J. Karásek. OIKOYMENH: Praha, 1999, s. 106.

⁴ („Nečini nikomu bezpráví, ba každému, pokud můžeš, pomáhej.“) Na jejímž obsahu později programově vyjádřil své pojetí morálky soucitu A. Schopenhauer. (Srov. SCHOPENHAUER, A. O základu morálky. In O vůli v přírodě a jiné práce, přeložil M. Váňa. Academia: Praha, 2007, s. 508 a násl., resp. s. 419 a násl.)

Pokud se posléze uvedeného týče, při hledání právnicky správné, tj. juristicky dostatečně obhajitelné, jakož i v tom rámci rozumné a spravedlivé odpovědi, vztahující se k volbě některé z více v úvahu přicházejících interpretačních alternativ co do výkladu (aplikace) sporné otázky *quid iuris*, jsme z povahy věci konfrontováni taktéž s problematikou relevance morálních argumentů.

Ve vyloženém kontextu je tudíž nezbytné položit si následující otázku: Je odůvodněné tvrzení o tom, že morální argumentace bez jakýchkoliv pochybností předjímá a determinuje upřednostnění výběru některé z více se nabízejících interpretačních alternativ potud, pokud nemá jít při aplikaci práva o svévoli, již pojem právního státu svým postulovaným obsahem naprosto vylučuje?⁵

2.3. Začněme své úvahy v mezích takto ohraničeného tématu nejprve stručným exkurzem, takřkajíc z pohledu *ex autoritate*.

Doktrínou byl vyvozen též závěr (J. Raz, R. Alexy⁶), na který stran dále vyloženého poukázal v našem právním prostředí P. Holländer⁷, totiž že v takové situaci nutno vybrat interpretační alternativu podepřenou morálními argumenty. V té souvislosti, což je ovšem již („toliko“) otázkou algoritmu odůvodnění a akceptace daného přístupu, případně vycházejí „z rozdílných názorů o významu a implikacích“ tohoto výběru.⁸

Pavel Holländer na okraj tohoto problému uvádí: „Dle Raze skutečnost, že soudce vybírá morálně správnou interpretační alternativu, neznamená, že tuto alternativu podporující morální důvod je součástí práva. Výběr morálně správné interpretace je aktem ‚autoritativního výkladu‘, který má efekt ‚tvorby práva‘. Je to právě akt tvorby práva, jenž transformuje morálku na právo, a to obdobně, jak je tomu u legislativních aktů tvorby práva.⁹ Alexy přitom zvažuje dopad této Razovy úvahy pro případ, zvolí-li náš hypotetický soudce alternativu druhou, tj. morálně vadnou. Alexy uzavírá, že soudce pak ‚neporušuje žádný právní standard‘, přičemž ‚apelační soud by mohl zvrátit jeho rozhodnutí toliko z morálních, nikoli z právních důvodů‘.¹⁰ Alexyho stanovisko k ‚významu a implikacím‘ výběru mezi

interpretačními alternativami se od stanoviska Razova liší: ‚Je-li skutečně nutné, aby právo kladlo požadavek správnosti, pak zahrne požadavek morální správnosti, který je, přijde-li na něj řada, především požadavkem spravedlnosti. Právní rozhodnutí, jež nespĺňují tento požadavek, pak nemohou být právně perfektními rozhodnutími. Jejich morální vadnost přerůstá do vadnosti právní. Právní vadnost sama o sobě neimplikuje právní neplatnost. Tato nastává toliko v případech extrémní nespravedlnosti. To však umožňuje apelačním soudům, zvrátí-li rozhodnutí našeho soudce v případě, zvolí-li tento morálně nesprávný výklad, zůstat právními soudy. Tímto se netransformují na soudy morální. Vše uvedené je ale vedlejším důsledkem inkorporace morálních prvků do práva cestou požadavku správnosti. Hlavním důsledkem je fundamentální změna povahy práva. Právo zůstává autoritativní, avšak nadále není pouze autoritativní. Jeho autoritativní dimenze je vnitřně spjata s dimenzí ideální. Napětí mezi těmito dimenzemi není nadále proto napětím mezi právem a morálkou v důsledku něčeho, nacházejícího se mimo právo, nýbrž napětím uvnitř práva. To má dalekosáhlé důsledky. V této souvislosti je zřejmě tím neefektivnějším Radbruchova formule, která říká, a to nejpřesvědčivějším způsobem, že extrémní nespravedlnost není právem.‘¹¹“

V kontextu hodnot demokratického právního státu P. Holländer z pohledu úvahy normativní, tj. úvahy vyjadřující představu ideálního měří, vyslovuje ve vztahu k aplikační činnosti státních orgánů pokud se týče upřednostnění příslušné interpretační alternativy názor, jenž je s citovaným co do naznačeného výchozího (společného) přístupu srovnatelný: „Stěží si představit jejich rozumné a spravedlivé rozhodování bez přítomnosti mravních principů (bez přítomnosti akceptovaných mravních hodnot) při interpretaci právních předpisů. Právní řád, jehož existence by spočívala pouze na systému sankcí (zejména uvnitř systému orgánů veřejné moci), a to bez jakéhokoli sepětí se společností akceptovanými morálními principy, ztrácí jakoukoli legitimitu.“¹²

2.4. Předkládány bývají, jak známo, naproti tomu i názory odlišné. Tyto ve vší obecnosti stran odůvodnění jejich pojetí – hrubě zjednodušeno – vycházejí z pravdivého a nezpochybnitelného předpokladu, že ohledně práva a morálky jde o různé normativní systémy, pročež nutno vyvodit závěr, dle něhož morální

⁵ Čl. 1 odst. 1 úst. zákona č. 1/1993 Sb., Ústavy ČR, ve znění pozdějších předpisů (dále jen „Úst“).

⁶ K tomu srov. rovněž kupř. KÜHN, Z. Aplikace práva ve složitých případech, k úloze právních principů v judikatuře. Nakladatelství Karolinum: Praha, 2002, s. 187 a násl.

⁷ HOLLÄNDER, P. Filozofie práva. Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s.r.o.: Plzeň, 2006, s. 27 a násl.

⁸ ALEXY, R. Agreements and Disagreements. Some Introductory Remarks. *Anales de la cátedra francisco suárez*. 39., 2005, s. 737-742.

⁹ RAZ, J. On the Nature of Law. *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*. 82., 1996, s. 23.

¹⁰ Viz opus cit. 8.), s. 742.

¹¹ Tamtéž, s. 742.

¹² Opus cit. 7.), s. 34 a násl. K nezbytnému sepětí právního řádu s morálními komponenty a potřebě překonání právněpozitivistické teze o striktním oddělení práva a morálky srov. kupř. též BYDLINSKI, F. Thesen über Rechtsethik und praktische Jurisprudenz. In: Morscher, S., Pernthaler, P., Wimmer, N. (Hrsg.) *Recht als Aufgabe und Verantwortung*. Festschrift Hans R. Klecatsky zum 70. Geburtstag. Manz Verlag: Wien, 1990, s.13 a násl.

argumentaci, byť užívají povětšinou slovních spojení „mravní normy“, nelze uplatnit v rámci argumentace právní. Tvrdí se, že tuto argumentaci morálními argumenty relevantně podepřít z důvodu odlišnosti normativních systémů¹³ možno není, a proto argumentace morálními hledisky rovněž není a ani nemůže být její součástí. To přirozeně za podmínky, kdy morální norma, resp. její konkrétní obsahová podoba, není současně normou právní (nejde o průnik množin)¹⁴ nebo systémem objektivního práva na použití mravního pravidla při řešení právních otázek výslovně neodkazuje.¹⁵

Se vši úctou domnívám se, že s tímto náhledem třeba nesouhlasit, nutno mu upřít důvodnost a především se vši vážností nezbyvá než odkázat jej do prostoru, v němž myšlenkový pohyb řádné juristické argumentaci odrážející základní postuláty materiálního právního státu nesvědčí, a to ani při přístupu právně pozitivistickém. Argumenty, jimiž má být podložena a odůvodněna opodstatněnost tohoto tvrzení budou následně předloženy.

Dodejme, že nejde o akademickou disputaci, tudíž o související (takříkajíc toliko pojmové) řešení toho, zda jsou morální argumenty „pramenem práva“, či o zdůvodnění jejich topické (argumentativní) funkce coby komponentu právní argumentace. V tomto

¹³ Ke vztahu těchto normativních systémů a otázkám s tím spjatých zmíňme za všechny z nejnovějších prací kupř. MARŠÁLEK, P. Právo a společnost. Auditorium s.r.o.: Praha, 2008, s. 15 a násl.

¹⁴ Srov. coby korelát k „Desateru“ [Ex 20, 2-17 (Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona /včetně deuterokanonických knih/, Ekumenický překlad, 3. přepracované vydání, Česká biblická společnost, 1993, s. 81), Dt 5, 6-21 (s. 164-165)] kupř. § 219, § 241, § 247 zákona č. 140/1961 Sb., trestního zákona, ve znění pozdějších předpisů. Zde však jde při subsumpci o argumentaci opírající se o právní pravidlo. Jeho totožnost s normou morální je pro úvahy juristické (z hlediska legitimacy žádoucí) fakticitou bez dalšího argumentačního významu.

¹⁵ Kupř. § 3 odst. 1, § 39, § 424, § 469a odst. 1 písm. a), § 471 odst. 1, § 482 odst. 2, § 564, § 630, § 711 odst. 2 písm. a), § 759 odst. 2 zákona č. 40/1964 Sb., občanského zákoníku, ve znění pozdějších předpisů; § 96 odst. 2 zákona č. 94/1963 Sb., o rodině, ve znění pozdějších předpisů, a další. V těchto případech, pokud se týče poukazu na dobré mravy coby referenční kritérium, nejde ovšem o tentýž postup právní argumentace (sub 2.3.), jelikož konkrétní zákonný odkaz na „morální normy“ má jiný charakter a příslušné pravidlo chování je zdrojem práv a povinností na zcela odlišném metodologickém základě. [Samostatným problémem vykračujícím z rámce této úvahy je potom otázka vymezení dobrých mravů a jejich vazby na denotát označený pojmem morálka. K tomu srov. mutatis mutandis kupř. KUBEŠ, V. „Přirozené zásady právní“ a „dobré mravy“ v obecném zákoníku občanském (Randův jubilejní památník k stému výročí narození Antonína Randy, Právnická fakulta University Karlovy: Praha, 1934, s. 412 a násl.) nebo KUBEŠ, V. Smlouvy proti dobrým mravům. Nakladatelství „Orbis“: Praha, 1933, s. 98 a násl.; rovněž HANUŠ, L. Právní argumentace nebo svěvole. Úvahy o právu, spravedlnosti a etice. C.H.Beck: Praha, 2008, s. 145.]

směru nepochybně významnou roli sehrávají či přinejmenším vykazují způsobilost ji mít a povaha relevantního argumentu, jak dále se ukáže, jim dle mého přesvědčení zajisté již ex constitutione, vycházejí především z principu zákazu svěvole, přísluší.

2.5. V rámci vymezeného náhledu vyvstává ohledně dílčích bodů příslušné argumentace takto k zodpovězení několik klíčových otázek.

Z hlediska struktury tohoto dotazování předkládá se nejprve otázka, zda vůbec rámec objektivního práva připouští samostatnou (svébytnou) morální argumentaci, následně v případě kladné odpovědi tato determinuje dotaz, za jakých normativně (právně) vymezených okolností může se tak dít, a poté posléze konečně nutno zodpovědět otázku s předchozími úzce související, jež je spjata s požadavkem akceptovatelného odůvodnění kritéria „morality“ aplikovaného morálního argumentu.

V návaznosti na autorem této stati zastávané stanovisko budíž proto dále předložen stručný (diskurzivní) nástin vypořádání se s naznačenými momenty tvořícími schéma příslušné právní argumentace.¹⁶

2.6. Jak z řečeného zřejmo, vlastní problematika vztahu práva a morality, obzvláště potom problematika založená případným rozporem (napětím) mezi morálně předurčenou spravedlností a objektivním právem vymezeným normativním stavem, jinými slovy problematika samotné „morality“ práva ve smyslu případně „nespravedlivého práva“ a myslitelných alternativ řešení tohoto v úvahu přicházejícího konfliktu hodnot ponechává se mimo rámec našeho pojednání.¹⁷

III. *Nalézá požadavek morální argumentace oporu v objektivním právu?*

3.1. Domnívám se, že východiskem úvah o morální argumentaci v právu je otázka naprosto bezvýhradného respektování mezí právního rámce při aplikaci práva,

¹⁶ Ve vztahu k takto pojatému výkladu muselo nezbytně dojít k četným zjednodušením a přiznejme i „trivializacím“ mnohých zásadních otázek tvořících jednotlivé body nastíněné argumentační struktury, cílem však bylo především tuto strukturu v její úplnosti vůbec předložit. O ní samotné nemám pochybnosti, jednotlivosti by se slušelo případně v podrobnostech jinak upřesnit.

¹⁷ Namátkou z přečetné literatury lze v tomto ohledu pro ilustraci odkázat kupř. na HOLLÄNDER, P. opus cit. 7.), s. 18 a násl., s. 249 a násl.; ZIPPELIUS, R. Rechtsphilosophie, 3. Auflage. Verlag C.H.Beck: München, 1994, s. 38 a násl.; KYSELA, J. Právo na odpor a občanskou neposlušnost. Doplněk: Brno, 2001; HANUŠ, L. Gustav Radbruch – o napětí mezi spravedlností a právní jistotou [a zde připojené překlady statí G. Radbrucha „Pět minut právní filozofie“ a „Zákonné neprávo a nadzákonné právo“ (připravuje se k vydání v některém z následujících čísel časopisu Právní rozhledy, ročník 2009)].

jakož i v této souvislosti nezbytnost upřednostnění (relativně) správné, tudíž té „nejlepší argumentace“ ve smyslu racionálně logicky nejpřesvědčivější a argumentačně nejobhajitelnější z celé palety k dispozici se hypoteticky nabízejících.

Patří se tak předně zdůraznit hodnotu uváženého a zralého pozitivizmu ve smyslu dodržování a ctění legitimně přijatých jednotlivých právních pravidel systému. To s tím, že vykročit z mantinelů právním řádem vytčených a tedy odůvodňovat přijatý závěr bez argumentace v nich se pohybující, v krajním případě i na základě předkládání důvodů, jež lze za pomoci argumentačního instrumentária do tohoto vymezeného prostoru řádu právního při maximálním úsilí a schopnostech argumentačních „ještě vtěsnat“, je přísně zapovězeno.¹⁸ Řečené vychází z premisy, dle níž tímto způsobem vymezený postoj k profesnímu životu juristickému je garantem nejen řádu samotného, leč především i (lidské) spravedlnosti, a to spravedlnosti předvídatelné a v neposlední řadě takto i ústavně souladné.

Z uvedeného přístupu plyne, že jakékoli relevantní (spravedlnostní) zdroje v právní argumentaci použité, a to i s těmi nejlepšími úmysly, mají v ní místo jen tehdy, pokud nevykračují z mantinelů právního řádu, pročež nezasahují do ústavnosti právního státu samotné.¹⁹ Nadto musí disponovat pomocí obstát v kulturně vedeném racionálním právním diskurzu. V opačném případě jako základ nadále přijímaných závěrů, ať již shodných či odlišných, měly by být předkládány ty argumenty, jež se v disputační konfrontaci ukázaly jako co do racionální obhajitelnosti (prozatím) více přesvědčivé.

¹⁸ Nejde-li při náležitém úsilí o právo spravedlnostně nejdělnějšího řešení dosáhnout řádnou argumentací, a to ani tou nejkřkolomnější, potom nezbyvá než – mluvíme-li o odůvodnění v mezích právního řádu a tudíž juristické argumentaci lege artis – se vši odpovědností rámcem pravotvůrcem předpokládaného právního stavu respektovat. Tento přístup je ctěním systému, v němž každé kolečko jeho pomyslného strojků hodinového by svou funkci mělo ve spojení s těmi ostatními řádně konat, aby jako celek byl co do chodu svého posléze demokratickým právním státem via facti. Srov. blíže HANUŠ L.: Glosa k pojmu svévole. In opus cit. 15.), s. 169 a násl.

¹⁹ Obrazně a poněkud jinak vyjádřeno, ztotožňují se s názorem (platicím nejen pro soudce), dle něhož „pro soudce právní předpisy, které musí dodržet, jsou jistým druhem pracovního prostředku. Kvalita soudcovské práce do značné míry tedy souvisí s druhem a kvalitou právních předpisů. Soudce se tedy snadno může stát něčím podobným, jako ona nešťastná průvodčí v uzavřené tramvaji, které lidé, tj. cestující nadávali proto, že pro výpadek proudu ta tramvaj se zastavila a průvodčí nesměla v zájmu bezpečnosti cestujících otevřít dveře do proudu dále jedoucích aut. Často kritika se kupí na hlavu soudce, ač právní předpis jím použitý použít musel a použil jej správně.“ (BIČOVSKÝ, J. Pokleslost justice a její obroda. Soudce č. 7-8/2007, s. 61). Zde samozřejmě nutno vzít v úvahu odpovídajícím způsobem i konsekvence plynoucí z čl. 1 odst. 1, čl. 10, čl. 10a a čl. 95 odst. 1 Úst.

Vycházejí z tohoto pojetí, je třeba současně neztrácet ze zřetele, že začasť v oboru právní argumentace, usilující o předložení co nejakceptovatelnějších důvodů na podporu přijatých tezí, nemusí a z povahy věci většinou ani nemůže být vyvozený závěr vždy absolutní pravdou (již metodologická pluralita to začasť prima facie vylučuje), nýbrž v závislosti na přesvědčivosti předestřené argumentace řešením co do metodologického postupu a v něm prezentovaných důvodů tu větší či menší měrou dokonalým, tj. argumentačně plausibilním. Nespornou výhodou zde ovšem shledáváme, že takový diskurz je otevřený nově vneseným a případně dosud neuvažovaným hlediskům, v důsledku čehož se nestaví odmítavě vůči jakékoliv budoucí racionálně obhajitelné korekci. Kritický aktér diskuze totiž považuje vlastní, jakož i převzaté názory za revidovatelné, usiluje o společné hledání a z názorové konfrontace získává poučení i při precizování a strukturování vlastního stanoviska.²⁰

Tyto meze a aspekty argumentačního pole nutno brát v úvahu přirozeně i v diskuzi o morální argumentaci v právu.

3.2. Pro ni má zcela zásadní význam, že v intencích svého ústavního vymezení je Česká republika demokratický právní stát založený na účtě k právům a svobodám člověka, jehož pojímá jako lidskou bytost svobodnou a rovnou v důstojnosti i právech.²¹ Z tohoto navýsost osvíceného a historicky nemalými obětmi vydotčeného konceptu demokratického právního státu a bezvýjimečného univerzálního přístupu rovné úcty a respektu k jedinečnosti a neopakovatelnosti každé lidské bytosti, pojaté v její svobodě slučitelné se stejnou svobodou všech, vyplývají pro uvozené téma zásadní konsekvence.

Jimi je krom jiného v právní rovině jednak pojetí vycházející z toho, že ve vztahu k člověku jsou na ústavní úrovni artikulovány {a} jemu „přiznané“ kategorie svobody, rovnosti a důstojnosti, jednak potom ohledně institucionálního rámce {b} založení ústavního pořádku na nikoliv hodnotově neutralitě,²² a v tom kontextu i příklon k hodnotovému systému, který se co do svého obsahového vymezení identifikuje jen a pouze s takovým, jenž je akceptovatelný v pravém slova smy-

²⁰ Ke komponentům takového diskurzu lze příkladmo odkázat na ALEXY, R. Menschenrechte ohne Metaphysik?, Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin 52,2004/ 1., s. 15 a násl. V této úvaze vyjadřuje se R. Alexy i k nezbytnosti „konstruktivní metafyziky“ v právu.

²¹ Čl. 1 odst. 1 Úst; čl. 1 úst. zákona č. 2/1993 Sb., Usnesení předsednictva České národní rady ze dne 16. prosince 1992 o vyhlášení Listiny základních práv a svobod jako součásti ústavního pořádku České republiky (dále jen „LZPS“).

²² Srov. např. nálezy Ústavního soudu sp. zn. Pl. ÚS 19/93 (vyhlášen pod č. 14/1994 Sb.; Sb.n.u., sv. 1, č. 1, s. 1 a násl.), Pl. ÚS 9/95 (vyhlášen pod č. 107/1996 Sb.; Sb.n.u., sv. 5, č. 16, s. 107 a násl.), Pl. ÚS 19/08 (www.usoud.cz).

slu svobodným a demokratickým prostředím, vybudovaným na tradičních etablovaných hodnotách evropské civilizace.

Hodnotový systém takto nahlížený usiluje o spravedlnost dosahovanou ve shodě s morálním (etickým) jednáním, které je pod aspektem našeho oboru úvahy výrazem činnosti právnické podložené v optimálním případě úsudkem co nejlepšího a nejširšího vědomí a co nejčistšího svědomí. Jeho relace k mravnímu fenoménu tudíž není a ani nemůže (nesmí) být neutrální, nýbrž je naopak předurčena předsevzetím vytvářet a žít morálku mající atribut demokratického žití.

Z povahy materiálního právního státu a jeho kautel vyplývá rovněž {c} princip zákazu svévole,²³ jenž v sobě implikuje postulát argumentačně dostatečného a v těchto intencích i přezkoumatelného odůvodnění.

Pakliže objektivní právo samo a ani obsah obvyklých (doktrínou i praxí konsensuálně akceptovaných) interpretačních metod, resp. jejich použití neumožňují (pro vyvážené misky vah) výběr některé z více k dispozici jsoucích interpretačních alternativ pohybujících se v argumentačním prostoru vymezeném právním rámcem, nabízí se potom logicky v této aplikační situaci toliko řešení dvojí (tertium non datur): buď dospět k výslednému úsudku v podstatě „jakkoliv“, což neznamená nic jiného než na základě zcela (libo)volného výběru předmětného pravidla chování (vzešlého co do rozhodných úvah z mimoprávního rámce a nejsoucího s objektivním právem v jakémkoliv rozporu), anebo v situaci, kdy nestanoví psané či nepsané právo²⁴ jinak, v mezích pravidla plynoucího z morálního argumentu.

Nutno říci, že nikoliv onen prvý způsob bez přítomnosti jakéhokoliv určujícího argumentačního kritéria výběru, nýbrž toliko tento druhý opírající se o morální argumentaci je ve shodě s kautelami demokratického právního státu a zejména v souladu s principem zákazu svévole (libovůle) ve smyslu rozhodování bez bližších kritérií.²⁵ Jím má být totiž vyloučena naho-

dilost, posléze i nekonzistence a z toho vyplývající neurčitost, nepředvídatelnost a v konečném důsledku značné i tímto způsobem nastolená (obecná) nespravedlnost při aplikaci práva.

3.3. Pripomeňme na tomto místě pro následné úvahy přílehlavá a zdánlivě paradoxní slova Kantova, dle něhož zcela opodstatněně „svobodná vůle a vůle podřízená mravním zákonům znamená totéž“.²⁶

Dlužno v návaznosti na tuto tezi z pohledu antropologického dodat, že shora učiněný závěr i lépe souzní s podstatou lidské důstojnosti a svobodou jednání, které se neodvíjí od slepé, ničím nepodložené (libo)vůle, nýbrž je v ideálním případě předpojato pečlivým uvážením a analýzou příslušného argumentačního pole determinujícího co do výběru naše životní jednání. Toto určení vůle je přitom provázáno rovněž schopností opětovné verifikace či naproti tomu falzifikace přiměřenosti výběru morálního argumentu a z toho plynoucí způsobilosti autonomního stanovení zábrany, nebo též i modifikace vymezení adekvátního jednání podle případně dosud neuvažovaných informačních vstupů (kupř. některých přehlédnutých relevantních okolností).

To znamená, že se člověk neuzavírá kritickým bodům interpersonální diskuze, přičemž následně podrobuje i své přístupy a stanoviska reflexi týkající se nezpochybnitelnosti vlastního poznání a hodnocení, vycházející z vědomí omylnosti a různé míry kognitivní jistoty vlastních morálních tezí a přesvědčení. Tímto nezbytným a zcela zásadním zpětným zrcadlením posiluje a utvrzuje racionální přesvědčivost svých postojů nebo získává diskurzivní předpoklady zakládající jejich adekvátní změnu a korekci. Východiskem diskurzu je tudíž myšlenkový základ, v souladu s nímž jeho aktéři již z povahy věci vystavují svá měřítka hodnocení stále dalšímu ověřování, majíce pokornou představu o nemožnosti svého úplného vědění, tj. vycházející ze svého „vědění o nevědění“.²⁷

3.4. Jak patrně z řečeného, morální argumentace nabývá na významu zejména v situacích, kdy na určitou otázku týkající se posuzovaných skutkových okolností právní úprava nedopadá a jde takto o případy mezer v právu (jež nelze odstranit na základě interpretačního

²³ Čl. 1 odst. 1 Úst.

²⁴ Srov. kupř. HANUŠ, L. Jsou obecné právní principy pramenem práva v právním řádu ČR? In opus cit. 15.), s. 1 a násl.

²⁵ K rozhodování bez bližších kritérií coby výrazu svévole vyslovil se opakovaně i Ústavní soud. Viz nálezy sp. zn. III. ÚS 511/02 (Sb.n.u., sv. 30, č. 105, s. 471 a násl.), III. ÚS 351/04 (Sb.n.u., sv. 35, č. 178, s. 375 a násl.), III. ÚS 501/04 (Sb.n.u., sv. 36, č. 42, s. 445 a násl.), III. ÚS 606/04 (Sb.n.u., sv. 38, č. 177, s. 421 a násl.), III. ÚS 151/06 (Sb.n.u., sv. 42, č. 132, s. 57 a násl.), IV. ÚS 369/06 (Sb.n.u., sv. 43, č. 206, s. 303 a násl.), II. ÚS 776/06, III. ÚS 677/07, IV. ÚS 652/06, III. ÚS 1076/07, IV. ÚS 535/05, III. ÚS 677/07, I. ÚS 2219/07 (www.usoud.cz), a další. Stejně tak nelze mutatis mutandis opomíjet přístup, dle něhož „při případně, hypoteticky možné konkurenci více metodologicky racionálně obhajitelných interpretačních alternativ je nutno zvolit jako výsledek výkladu tu, která opodstatněně nabývá přednosti před ostatními, tj. upřednostnit interpretaci takovou, jež je ústavně konformnější.“ [nálezy sp. zn. III. ÚS 303/04 (Sb.n.u., sv. 36,

č. 52, s. 555 a násl.), III. ÚS 457/05 (Sb.n.u., sv. 40, č. 4, s. 39 a násl.), IV. ÚS 2519/07, IV. ÚS 104/08 (www.usoud.cz)]

²⁶ KANT, I. Základy metafyziky mravů. Přeložil L. Menzel. Nakladatelství Svoboda: Praha, 1990, s. 109.

²⁷ Známe to moudrosti Sokratovy (K osobnosti Sokrata a jeho činnosti sluší se v podrobnostech odkázat na pregnantní studii Fischera, J. L. Případ Sokrates. Nakladatelství Lidové noviny: Praha, 1994.) Srov. také CUSANUS, N. De docta ignorantia, Vědění o nevědění. Přeložil J. Patočka. In FLOSS, P., PATOČKA, J. Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filozofa, matematika a politika. Vyšehrad: Praha, 2001, s. 123 a násl.; příp. překlad celého textu KUZÁNSKY, M. O učenej nevedomosti. Přeložil A. Valentovič. Pravda: Bratislava, 1979.

postupu dle obvyklých výkladových metod), anebo získává klíčové postavení právě v konfrontaci s již zmíněnými povícero myslitelnými výkladovými alternativami aplikovaného práva, pakliže užití obvyklých výkladových metod neumožňuje zcela přesvědčivě upřednostnit některou z nich.

Morální argumentace za těchto okolností vykazuje schopnost být obrazně vyjádřeno oním rozhodujícím závažím, jež na pomyslné misce dosud vyrovnaných vah spravedlnosti umožní jedné z nich převážit nad druhou (či případně ostatními).

S poukazem na nastíněné teze a axiologické obsahy čl. 1 odst. 1 Ústavy ČR a čl. 1 Listiny základních práv a svobod lze tedy vyvodit akceptovatelný závěr potud, že morální normy jsou způsobitelné plnit subsidiárně, resp. za naznačených okolností funkci pramene práva, případně – máme-li na mysli zcela praktické účely – funkci relevantního argumentu při jeho nalézání.

3.5. Z těchto důvodů jsem toho názoru, že cítí-li se být zodpovědný vůči sobě, ostatním a okolnímu světu, měl by mít jurista zde pojednané téma více než velmi důkladně promyšlené, co do struktury úvah utříděné a závěry jím přijaté pevně ukotvené; současně samozřejmě novým hlediskům ku přemítání v rámci diskurzu přístupné a otevřené.

Svědčí mu totiž nejen dar intuice a lidského citu, nýbrž především i rozumu, který sice není, a to ani s patřičným použitím logiky všemocný, nicméně v rámci lidsky dostupných možností zakládá potenci dostatečně racionálně obhajitelného odůvodnění zvolené morální argumentace a vposledku spolu s ní správné (spravedlivé) argumentace v právu.

Náležitě zvládnutí „technického“ užití právních znalostí a argumentace je sice nutnou podmínkou řádného výkonu právnícké profese, nikoliv však podmínkou dostatečnou. Zdrženlivě dodejme, že potud je právník vystaven v přiměřeném rozsahu hodnotícímu hledisku, dle něhož „Kdo prospívá ve vědomostech a zaostává v mravech, ten více zaostává než prospívá.“²⁸ Poněkud jinak obraznými slovy vyjádřeno, a to s platností i pro oblast uvažování juristického: „... jako drahokamy se nezasazují do olova, nýbrž do zlata, a obojí třpytí se potom pěkněji: tak vědění nesmí se spojovat s nemravností, nýbrž se ctností, a jedno druhému dodá ozdob.“²⁹

²⁸ „Qui proficit in litteris et deficit in moribus, plus deficit quam proficit.“ („Kdo prospívá ve vědění a ztrácí na mravech, více ztrácí než získává.“) Za původce rčení bývá pokládán A. Augustinus. Srov. KUŤÁKOVÁ, E., MAREK, V., ZACHOVÁ, J. Moudrost věků. Lexikon latinských výroků, přísloví a rčení. Nakladatelství Svoboda: Praha, 1994, s. 435.

²⁹ KOMENSKÝ, J.A. Didaktika veliká. Přeložil A. Krejčí. Nákladem Dědictví Komenského: Praha, 1905, s. 98.

IV. *Postulát racionálního odůvodnění morálního úsudku nebo prostor pro nihilismus?*

„Stanovení norem však v žádném případě, ani v etice ani v právu, není věcí libovůle.“³⁰

Ota Weinberger

4.1. Není pochyb o tom, že v situaci, v níž rámec relevantního aplikovaného práva umožňuje učinit, ba přímo z povahy věci determinuje volbu z několika nabízejících se (co do argumentů je podporujících) rovnocenných interpretačních alternativ a nedošlo či nemohlo dojít *lege artis* k řádnému určení oné upřednostněné v důsledku obvyklých interpretačních metod, potom právě náležitě vygenerované a ukotvené morální přesvědčení je za těchto okolností nezanedbatelně významným faktorem tento výběr spoluurčující. Kritéria zakládající plausibilní, to jest srozumitelné a dostatečně přesvědčivé racionální odůvodnění morálního úsudku jsou takto klíčovým činitelem určujícím za této situace i podobu správné aplikace práva.

Jejich vymezení je velmi úzce spjato s derivátem svobody a korelativní odpovědností člověka spočívající ve schopnosti a potřebě odůvodnit volbu jím upřednostněného chování s tím, že toto dobrovolné určení není výsledkem iracionálního (libovolného), nýbrž argumenty řádně podloženého racionálního přesvědčení.

Pro shodné chápání pojmu na straně mluvícího a naslouchajícího nutno přičinit na tomto místě poznámku, že morálkou se pro další úvahy rozumí „soubor morálních soudů, kterými jedinec nebo skupina disponuje“³¹ ve smyslu stanoviska o správném (dobrém nebo špatném) jednání.³²

Zmiňme nejprve z oboru právníckých pojednání v této souvislosti stále aktuální a přiléhavá slova Kubešova: „O tom, co se rozumí morálkou, není vůbec jednoty. Přes všechny rozdílnosti však přece je souhlas alespoň v tom směru, že při morálce běží o něco ‚vnitřního‘, o smýšlení toho nebo onoho člověka, o čistotu jeho pohnutek.“³³

Vycházeje z řečeného, je nezbytné stanovit adekvátní hermeneutickou metodu, vymežit tedy z uvede-

³⁰ WEINBERGER, O. Přirozené právo a právnícká argumentace. Právník č. 3/1993, s. 201.

³¹ TUGENDHAT, E. Přednášky o etice. Přeložil J. Moural. OIKOYMENH: Praha, 2004, s. 27.

³² Pro účely tohoto pojednání nečiním rozdíl mezi pojmy morální (moralita) a mravní (mravnost), byť k tomuto rozhraníčení pojmů opodstatněně s různými nuancemi dochází. Zde užíváno je jich jakoby šlo o synonyma, jak začasť se tak i u renomovaných autorů morální filozofie činí (otázku, zda je to vhodné, ponechme stranou).

³³ Opus cit. 15.) na prvním místě, s. 418.

ného důvodu kritérium zakládají morální úsudek (moralitu) a současně vyložit relevantní hlediska odůvodnění, v důsledku nichž právě toto přijaté kritérium považováno je za nejpřesvědčivější.³⁴ Tato argumentačně významná hlediska přitom musí být co do odůvodnění racionální, neboť toliko tehdy je lze podrobit smysluplné disputaci v právním diskurzu, čímž jsou též otevřena nově vneseným a dosud případně neuvažovaným komponentům, jakož i v návaznosti na to rovněž přístupná následně eventuální „zaostřující“ korekci.

Jinými slovy, ztotožňují se s tezí, dle níž „Vznášejí-li protichůdné morální systémy protikladné a neslučitelné nároky, morální filozofie si klade otázku, zda některý z těchto morálních systémů je schopen vznést odůvodněný nárok na racionální převahu nad druhým.“,³⁵ resp. v souladu s níž každé morální tvrzení, kterým mají být relevantním způsobem posléze ovlivněny osudy lidí, nutno podepřít v nezbytném rozsahu dostatečnými argumenty jako jakékoliv tvrzení jiné.³⁶

Subjekt argumentace je pod tímto aspektem vystaven postulátu intelektuální poctivosti, přičemž morální odůvodnění spočívá na autonomním rozhodnutí souvisejícím s respektováním lidské důstojnosti, svobody a rovných práv druhých, a v daném kontextu i s vědomím vlastní odpovědnosti. Krajní solipsismus nelze potom naproti tomu bez dalšího hájit tvrzením o pluralitě či relativitě morálky nebo důvodů ji zakládajících. Oponentura i v této oblasti musí být vedena z pohledu racionálně odůvodněných kritérií a stanovisek, o něž její představitelé vlastní tvrzení opírají.

4.2. S ohledem na vytčené body argumentačního schématu budiž pouze na okraj mimo rámec následně

³⁴ „Morální soudy se vztahují k sociálním normám, a sice k takovým normám, které vyžadují zdůvodnění, a tento požadavek na zdůvodnění se ukázal jako dvoustupňovitý: Na první, jakoby vnitřní rovině spočívá v požadavku, aby normě příslušel takový predikát, který vyjadřuje vlastnost považovanou z hlediska morálky za podstatnou, a v požadavku, aby se tento predikát užíval ve výpovědích, v nichž se vyjadřují morální soudy. Na druhé, jakoby vnější rovině by zdůvodnění spočívalo v důkazu, že platnost tohoto predikátu je důvodem pro to - a podle okolností lepším důvodem než jiné predikáty -, aby člověk respektoval takto charakterizovaný normativní systém a aby takový respekt očekával i u druhých.“ (TUGENDHAT, E. Tři přednášky o problémech etiky. Přeložil M. Nekula. Mladá fronta: Praha, 1998, s. 33 a násl.)

³⁵ MacINTYRE, A. Ztráta ctnosti. K morální krizi současnosti. Přeložili P. Sadílková a D. Hoffman. OIKOYMENH: Praha, 2004, s. 312.

³⁶ Bylo by zjednodušením tvrdit, že kupř. morální koncepce opírající se o „cit“ nebo „soucit“ nebývají alespoň ve svých dílčích komponentech odůvodnění podloženy racionálními argumenty, racionalita zde ovšem nemá svůj „klíčový samostatný význam“, nýbrž pouze instrumentalizovanou funkci vůči empirickým momentům motivace libosti či nelibosti. [Srov. kupř. HUME, D. Zkoumání o zásadách mravnosti. Přeložil J. Škola, Jan Laichter: Praha, 1899, nebo opus cit. 4.), s. 419 a násl.]

předloženého výkladu podotknuto (niterná povinnost neumožňuje opomenout tuto poznámku), že nejvhodnějším řešením současné dějinné situace morální krize dle mého přesvědčení jeví se „restaurace“ aristotelsko-tomistického přístupu k řešení problematiky morality a s tím souvisejícího konceptu ctnosti coby postupně získané a trvalé dispozice (habitu) jednat jí adekvátním, tj. mravně hodnotným způsobem, jenž je výrazem správného úsudku v souladu s rozumem, opírajícího se o kvalifikované poznání, včetně příslušných kauzálních a deskriptivních aspektů.³⁷

Jedná se o návyky spočívající v morálně dobrém jednání posléze realizovaném v horizontu celého smysluplně prožitého lidského života směřujícího k předem pojatému a vnitřně uchopenému konečnému cíli. Termínem restaurace je zde potom míněno hledání a nalézání rovnováhy oproti soudobým skeptickým³⁸, krajně individualistickým a relativistickým až nezřídka nihilistickým pohledům na řešení otázky morality, jakož i vymezení jejích kritérií. Nejde ovšem při této vizi o jakýsi naprosto schématický návrat k Aristotelovi a Tomáši Akvinskému, nýbrž přiměřené uplatnění předmětné koncepce v současných historických a sociálních podmínkách.³⁹

4.3. Shora uvedeným nemá být tudíž řečeno, že se považuje toliko racionality a logikou podložený morální systém ve všech v úvahu přicházejících směrech za optimální. Pouze vyjádřeno přesvědčení, že tímto způsobem podepřenému tvrzení o požadavku morálního odůvodnění nemožno úspěšně oponovat začasté (pro nedostatek vlastních důvodů) předkládanými konstatacemi o pluralitě a relativitě morálních systémů, v té souvislosti vývody o nemožnosti určení „morálního řešení“, na němž dá se dosáhnout shody v rámci racionální diskuze, a v tom důsledku odvrátit se od vážného a poctivého hledání smysluplných konsensuálně akceptovatelných kritérií.

Přirozeně v tomto nástinu nejde stran otázek morality o vypořádání se s obsahem nejrozumnějších morálních

³⁷ V tomto ohledu patří se odkázat na obdivuhodnou studii MacINTYRE, A. opus cit. 35.).

³⁸ Nikoliv nezajímavým konceptem, jak lze na základě skeptického pochybování a souvisejícího radikálního dotazování vybudovat konstruktivní pojetí morality, je úvaha W. Weischedela vydaná pod názvem Skeptická etika [viz opus cit. 3.]), vycházející z napětí založeného na zdánlivém rozporu plynoucím z toho, že „etika je nutná pro bytí člověka, skepse jako základní postoj je neodmyslitelná od současného filozofování“ (s. 33).

³⁹ Srov. ARISTOTELÉS, Magna moralia. Přeložil A. Kříž. Nakladatelství Petr Rezek: Praha, 2005; ARISTOTELÉS, Etika Nikomachova. Přeložil A. Kříž. Rezek: Praha, 1996; AKVINSKÝ, T. Theologická summa. II. Části. I. Díl. Přeložili A. Čala, J. Durych, M. Habáň, E. Soukup. Edice Krystal: Olomouc, 1938; AKVINSKÝ, T. Theologická summa. II. Části II. Díl. Přeložili R. Dacík, T. Dittl, P. Škrabal. Edice Krystal: Olomouc, 1938.

systémů vypracovaných v průběhu historického vývoje, na což by nestačila ani ohromná studie, ani alespoň o sestavení jejich přehledu a s tím spjatou (v tomto ohledu) korektní vědeckou diskuzi navazující na dosud myšlenkově propracované koncepce a teprve na pozadí takového výkladu (případně) vyvození vlastního řešení. (K uvedenému nadto autor nedisponuje ani patřičnou profesní kompetencí.)

Skromnou ambicí je pouze poukázat na přesvědčivé racionálně diskutovatelné koncepce, jež jsou v praktickém oboru úvahy v současných poměrech aplikovatelné na řešený problém. Mám za to, že takové pojetí vychází z Kantova kategorického imperativu, Tugendhatova přístupu k odůvodnění morálního úsudku a z algoritmu odůvodnění, ohledně něhož v historii vygenerován byl co do označení pojem „zlaté pravidlo“.

4.4. Dodejme, že v obecné rovině absence jakýchkoliv kritérií morálního úsudku připomíná stavbu, kde ztratil se stavební plán a každý pokračuje v rámci společenské „kooperace“ ve stavbě dle vlastního mínění, nepředvídatelného a nadto následně nejednou nahodile se měnícího.

Je třeba současně zdůraznit, že uznání nezbytnosti racionálních kritérií a především jejich poctivé hledání ovšem předpokládá jako nepominutelné východisko sine qua non existenci vůle, dle níž jedinec chce být členem morálního společenství.⁴⁰ Jde o svobodu sebeurčení, jejímž výrazem je posléze svobodné rozhodnutí podrobit se plausibilním odůvodněním založenému morálnímu systému.

Tato nevynutitelná podmínka tvořící v případě její absence zábranu racionálnímu diskurzu a přijetí od něj odvozeného morálního stanoviska, (sic!) není ovšem problémem, který by se mohl uplatnit v oboru argumentace právníké. To z důvodu již zmíněného zákazu svévole, pokud se týče argumentace předkládané v podmínkách demokratického právního státu. Zde je totiž racionální argumentace zásadním postulátem spjatým s požadavkem dostatečného odůvodnění přijatého závěru, pročež není ani stran naznačené morální otázky na výběru jedince, zda přijme svou roli subjektu, kterému svědčí povinnost předložit racionální argumentaci či nikoliv.

⁴⁰ S tím potom souvisí otázka jak argumentací přesvědčit někoho, kdo hledí pouze na svůj prospěch a jemuž z nemorálního jednání plynou výhody, aby usiloval o to být členem morálního společenství. Argumentům předkládaným zastánci morálního bytí se pravděpodobně nepokrytě nebo alespoň „vnitřně“ povětšinou vysměje.

V. Diskurzivní předložení podoby odůvodnění morálního argumentu.

„Právnickým mým bude, že to, co budu chtít, aby jiní mně činili, i já jim budu činit, a co nebudu chtít, aby mi činili, toho já jim činit nebudu.“⁴¹

Jan Amos Komenský

5.1. Vyjděme pro následně přemítání z evidentní teze, dle níž je člověk svobodná a rozumná bytost, jež se reprodukuje ve společnosti. Současně je schopna svou myšlenkovou mohutností abstraktně uchopit svět a volit alternativy svého jednání. Etika jakožto nauka o charakteru člověka se zabývá mravním myšlením a na něj v ideálním případě logicky navazujícím jednáním, vycházejícím z úcty a respektu ke svobodě a rovné důstojnosti všech ostatních lidí.

Člověku jakožto lidské bytosti nadané svobodou a důstojností, jež jsou co do obsahu a rozsahu vůči každému jedinci stejné (naprosto identické), svědčí v návaznosti na dar rozumu potence morální úsudek odůvodnit. Svoboda umožňuje člověku, jím z alternativ v konkrétní situaci nabízejících se podob chování určitě z nich vybrat, a tedy posléze i zvoleným způsobem jednat či nejednat, a to na základě předsevzetí korigovaného a determinovaného racionálním uvážením, zahrnujícím i prvek univerzální úcty, tj. respekt k důstojnosti sebe sama, jakož i rovné důstojnosti všech ostatních lidských bytostí.

A právě z těchto atributů vyvěrá to, co možno označit za imperativ odůvodnění morálního úsudku. Současně je v nich co do struktury příslušné argumentace zahrnuta i jeho výsledná legitimita (justifikovatelnost), která je ještě ve vztahu k patřičnému racionálnímu odůvodnění lidsky únosná.

5.2. Veritatis oratio est simplex. Všimněme si, že myšlenky týkající se vymezení základního morálního kritéria, a to jednak v přístupech velikých filozofů historie, a stejně tak i různých světových náboženství, jakoby ústily v tentýž základní axiom, resp. upínají se k jedné ústřední myšlence („leitmotiv“), předkládané tu a tam toliko rozdílnou nomenklaturou a stran způsobu podání případně odlišnou myšlenkovou strukturou.

Jak bylo již předesláno, domnívám se, že plausibilní odůvodnění morálního úsudku je obsaženo především ve zlatém pravidle jednání, Kantově kategorickém imperativu a Tugendhatově koncepci morálního odůvodnění.

Nežli přistoupíme ke shrnutí styčným bodů z těchto konceptů se podávajících, učiníme krátké zastavení u každého z nich. V podrobnostech, a v neposlední řadě též abychom se vyhnuli zkreslujícímu zjednodušení, ne-

⁴¹ KOMENSKÝ, J.A. Jednoho jest potřebí. Přeložil J. Ludvíkovský. Jan Laichter: Praha, 1920, s. 188.

zbyvá než odkázat k pečlivému studiu autentických pramenů, když následující fragmentární teze předloženy jsou toliko coby ambice motivovat jednak k seznámení se s nimi, resp. vyvolat znovuoživení jejich obsahu, a dále především se snahou podnítit čtenáře k jejich náležitému promýšlení.

5.3. Pojetí morálky, vycházející z respektu ke svébytné lidské bytosti a výrazu (projevu) vzájemné univerzální úcty, v tom rámci uznání lidské svobody, rovnosti a důstojnosti, které předkládá a umožňuje člověku racionální odůvodnění morálního úsudku v situaci postavení jeho svědomí před mravní volbu, je velmi výstižně obsaženo v přístupu, vyjádřeném co do jeho základu obecně známým „zlatým pravidlem“ (jednání).

Ve své negativní podobě: „Nejednej s druhými tak, jak nechceš, aby druzí jednali s tebou.“, je formulováno v mnoha filozofiích morálky, jakož i náboženských systémech.

Z oblasti morální filozofie lze v tomto ohledu připomenout namátkou kupříkladu učení Konfucia, jehož nauka je doslova prodchnuta etickými zásadami a mravními imperativy a který, jsa sám nadto nezanedbatelnou dobu svého života (501-497 př. n. l.) rovněž ministrem spravedlnosti ve státě Lu,⁴² dokonalou ctnost krom dalších postulatů obsahově ztotožňoval také s kritériem jednání zahrnutým ve „zlatém pravidle“.⁴³

Stran úvah v oboru právnickém zmiňme pro ilustraci i velkého logika a bystrého empirika T. Hobbese, dle něhož „... není člověka, který by alespoň někdy nebyl klidně mysli. A v této chvíli, byť byl nevzdělaný a prostý, není nic snadnějšího než pochopit to jediné pravidlo: váhá-li, zda to, co chce právě bližnímu udělat, je či není podle přirozeného práva, ať si představí, že je na místě toho druhého. A tu hned ona hnutí, podněcující k činu, přenesená jakoby na opačnou miskou vah, budou

⁴² K tomuto v podrobnostech Hovory Konfuciovy. Přeložili V. Lesný a J. Průšek. Jan Laichter: Praha, 1940, s. XXVII a násl.

⁴³ „Czi-kung se tázal říka: Je nějaké rčení, podle něhož by bylo možno jednat až do konce života? Pravidl mistr: Co nechceš, aby ti jiní činili, nečiň ty jim.“ (tamtéž, s. 162, srov. také s. 114, s. 41). Na okraj možno poznamenat, že Voltaire ve své literární tvorbě přičítá zlaté pravidlo i v jeho pozitivní podobě právě Konfuciovi: „*Kou*. ... Který člověk ví přesně, co jest dovoleno a co jest zakázáno? Kdo může bezpečně stanovit hranice, dělicí dobro od zla? Jaká pravidla mi ustanovíte k jejich rozeznání? *Cu-Su*. Pravidla Konfuciova, mého mistra: „Žij tak, jak by sis umíraje přál, abys žil; jednej se svým bližním, jak si přeješ, aby on jednal s tebou.““ (VOLTAIRE, Filozofický slovník čili rozum podle abecedy. Přeložila E. Horká. Jan Laichter: Praha, 1929, s. 95). Obdobně rovněž jinde Voltaire o Konfuciovi uvádí: „Nepraví, že nemáme činit jiným, co nechceme, aby oni činili nám, neboť to je jenom zákaz zla. Jde dále; doporučuje dobro: „Jednej s druhými tak, jak chceš, aby jednali s tebou.““ (VOLTAIRE, Nevědomý filozof. In Myslitel a bojovník. I., Filozofie a náboženství. Přeložili J. B. Kozák a V. T. Miškovská. Státní nakladatelství politické literatury, n.p.: Praha, 1957, s. 354)

od činu zrazovat. To pravidlo je nejen snadné, ale také už dávno proslavené těmito slovy: „Nedělej druhému to, co nechceš, aby on činil tobě.“⁴⁴

V oblasti naší filozofické provenience to byl v téměř století J. A. Komenský, který ve svém monumentálním emendačním díle *Obecná porada o nápravě věcí lidských*, v části pojednávající o světě mravním poukazuje na morální zdroj „člověku nejniternější a vždy přítomný, je to světlo svědomí (co nechceš, aby ti druzí činili, sám jinému nedělej)“⁴⁵ s tím, že obsah jemu implicitovaný „to je opravdu zlaté pravidlo a samo o sobě je téměř postačitelé“.⁴⁶

Své teologické, resp. křesťanské kořeny má toto pravidlo v hebrejských Písmech a mnoho jeho paralel se nachází v židovských spisech, pocházejících z 1. století našeho letopočtu. Jeho „slabší“ negativní verze se objevuje v knize *Tobiáš*: „Co sám nenávidíš, nikomu nečiň!“⁴⁷ a také v textu knihy *Šabat*, zde pronesená rabínem Hillelem: „Co je ti nemilé, to tedy nečiň svému bližnímu.“⁴⁸

⁴⁴ HOBBS, T. O občanu. In Výbor z díla. Přeložil V. Balík. Nakladatelství Svoboda: Praha, 1988, s. 167. Srov. i pozdější zpracování předmětných úvah (přirozené právo přitom chápe Hobbes jakožto mravní příkazy, jimiž se zabývá morální filozofie): „Snad se zdá, že toto odvozování přirozených zákonů je příliš umělé, aby je pochopili všichni lidé. Vždyť většina jich se příliš zaměstnává sháněním potravy, a zbytek je příliš nedbalý, aby se snažil je pochopit. Aby však nikdo neměl výmluvu, jsou tyto zákony shrnuty v jeden celek, který si snadno zapamatuje a pochopí i nejméně chápavý člověk. Je to pravidlo: „Co nechceš, aby se dělalo tobě, nedělej ani sám jiným.““ (Hobbes, T. *Leviathan* neboli o podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského. Přeložil J. Hruša. Melantrich: Praha, 1941, s. 190)

⁴⁵ KOMENSKÝ, J. A. *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*. Editio princeps. Tomus I., Academia, nakladatelství Československé akademie věd: Praha, 1966, s. 549; resp. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*, II. Svazek. Přeložil J. Hejlek. Nakladatelství Svoboda: Praha, 1992, s. 189. Toto Komenského vrcholné dílo, které s konečnou redakcí nestihl dokončit, žel čekalo na své kompletní vydání skoro celých 300 let.

⁴⁶ *Opus cit.* 45.) na prvním místě, s. 552 a násl.; resp. na druhém místě, s. 193. Současně jako teolog připomíná: „Vždyť člověk, protože je Božím obrazem, má se sebou samým i s bližním zacházet právě tak, jak sám Bůh zachází se svým obrazem, tedy přímo jako s Bohem v jeho obraze.“ (Tamtéž.)

⁴⁷ Tob 4,15 (event. *Tóbijáš*, Tób 4,15); [*Opus cit.* 14.), s. 867].

⁴⁸ Pro korektnost nutno uvést, že vycházím z německého překladu: „Was dir nicht lieb ist, das tue auch deinem Nächsten nicht. Das ist die ganze Tora und alles andere ist nur die Erläuterung; geh und lerne sie.“ [Šabbath II,v, Fol. 31a (Babylonische Talmud. Ester Band. übertragen durch L. Goldschmidt. Jüdischer Verlag: Berlin, 1930, s. 522)] Srov. také HARRINGTON, D. J. *Sacra Pagina. Evangelium podle Matouše*. Přeložil P. Jartym. Karmelitánské nakladatelství: Kostelní Vydří, 2003, s. 130, nebo CHARLESWORTH, J.H. (editor) a kol. *Ježíš a svitky od Mrtvého moře*. Přeložil J. Voda. Vyšehrad: Praha, 2000, s. 46.

Ježíš Nazaretský, jemuž je jedinečnost výroku obsaženého ve zlatém pravidle často přisuzována, formuloval tento klíčový mravní imperativ pozitivně, a to těmito slovy: „Co tedy chcete, aby lidé dělali vám, to všechno i vy dělejte jim.“⁴⁹ Vymezil jej tudíž co do rozsahu důsledků s širším dopadem, který oproti pouhému zdržení se určitého jednání (činění zlého) spočívá ve výzvě k jednání aktivnímu, záležejícímu v konání dobra. Ve vztahu k biblické hermeneutice není bez interpretačního významu, že tak učinil s dodatkem „neboť v tom je celý Zákon a Proroci“.⁵⁰

V této souvislosti nutno vzít kontextuálně v úvahu i jinou biblickou tezi, přikázání „miluj svého bližního jako sám sebe“, na němž mimo jiného též „spočívá celý Zákon a Proroci“.⁵¹ Toto přikázání zjednodušeně vyjádřeno předpokládá, že lidé milují sami sebe natolik, aby se o sebe starali, chránili sami sebe a pečovali o své zájmy. Výzva v něm obsažená záleží v tom, abychom ve stejném rozsahu milovali i druhé. Doctor angelicus Tomáš Akvinský k tomu říká, že jde o to „... aby totiž někdo nemiloval bližního kvůli vlastnímu užítku nebo potěšení, ale tím způsobem, že chce bližnímu dobro, jako chce dobro sám sobě; aby takto láska k bližnímu byla pravá. Neboť když někdo miluje bližního kvůli svému prospěchu nebo potěšení, nemiluje vpravdě bližního, ale sám sebe.“⁵²

Klíčovým elementem morálního úsudku určujícím povahu dobrého a zlého je u myšlenkové konstrukce zlatého pravidla formální hledisko univerzalizace nahlížené z pozice kterékoliv jedinečné lidské bytosti. J. Ratzinger k nosnému komponentu této teze přiléhavě dodává, že „v důstojnosti každého jednotlivce ... je skutečné jádro lidských práv a vlastní základ demokracie: stejná hodnota všech lidí“.⁵³

5.4. Immanuel Kant svůj kategorický imperativ, vyjadřující jeho koncepci přístupu k řešení morálního dilematu, formuloval (jak známo) v díle *Kritika praktického rozumu* v této podobě: „Jednej tak, aby maxima

tvé vůle kdykoli zároveň mohla platit za princip všeobecného zákonodárství.“⁵⁴

Jeho varianty, z nichž možno vyvodit strukturu myšlenkového schématu zakládajícího odůvodnění přijatého morálního soudu objasňují ve svém komplexním pojetí z pohledu kontextuálního výkladu tři „formule“, obsažené v jeho předchozích „Základech metafyziky mravů“:

1. formule: „Kategorický imperativ je tedy pouze jediný, a to tento: jednej jen podle té maximy, od níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.“⁵⁵
2. formule: „Praktický imperativ lze tedy zformulovat takto: jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek.“⁵⁶
3. formule: „Platí-li kategorický imperativ (tzn. zákon pro každou vůli rozumné bytosti), pak může přikazovat jen to, abychom vše vykonávali z maximy své vůle.“⁵⁷

(3a) „Z toho nyní nesporně vyplývá, že každá rozumná bytost jako účel sám o sobě musí ve vztahu ke všem zákonům, jimž by mohla být kdy podřízena, mít možnost považovat se zároveň za zákonodárnou, protože právě tato přiměřenost jejích maxim pro obecné zákonodárství vyznačuje ji jako účel sám o sobě, a dále, její výsadní důstojnost (prerogativa) oproti všem přírodním bytostem nese s sebou, že musí pojímat své maximy z hlediska sebe samé, ale zároveň z hlediska každé druhé rozumné bytosti jako bytosti zákonodárné.“⁵⁸

Formální hledisko univerzalizace ze zorného úhlu formy obecného zákona je Kantovi kritériem posuzování maxim coby subjektivních zásad jednání ve spojení s hlediskem teleologickým, kdy otázku, zda je příslušná maxima morálně přípustná, aby disponovala způsobností stát se obecným zákonem a takto morální maximou, nutno zodpovědět pod aspektem úvahy kterékoliv rozumné bytosti pojímané jako účelu samotného o sobě, nikoliv pouhého prostředku sloužícího k uspokojení žádaného cíle.⁵⁹ Mravní princip je v tomto pojetí

⁴⁹ Mt 7,12 (Nový zákon. Karmelitánské nakladatelství: Kostelní Vydří, 1998, s. 38). V Evangelii podle Lukáše objevuje se v této podobě: „Jak chcete, aby lidé dělali vám, tak i vy dělejte jim.“ [Lk 6,31 (s. 200)].

⁵⁰ Tamtéž, s. 38.

⁵¹ Mt 22,39-40 (tamtéž, s. 90); Mk 12,31 (tamtéž, s. 156); Lk 10,27 (tamtéž, s. 219). Obdobně Lv 19,18 [opus cit. 14.], s. 115]. J. A. Komenský se svou příznačnou důsledností uvádí: „... mravní zásada: Nikomu neškod, vyplývá zase z jiné: Co nechceš, aby ti druzí činili, sám jinému nedělej. To svou platnost bezprostředně odvozuje z příkazu: Miluj bližního svého jako sebe samého.“ [Opus cit. 45.] na prvním místě, s. 550; resp. na druhém místě, s. 190].

⁵² AKVINSKÝ, T. Opus cit. 39.) na druhém místě, s. 374.

⁵³ RATZINGER, J.- Benedikt XVI. Bůh a svět. Rozhovory o základních věcech křesťanství a budoucnosti církve. Přeložila D. Blahutková. Barrister & Principál: Brno, 2005, s. 124.

⁵⁴ Srov. KANT, I. *Kritika praktického rozumu*. Přeložil A. Papírník. Jan Laichter: Praha, 1944, s. 43.

⁵⁵ Opus cit. 26.), s. 84. Maximou přitom v Kantově pojetí třeba rozumět pravidlo, které určuje vůli nebo jednání. V „Základech metafyziky mravů“ tento pojem definuje výslovně jako „subjektivní princip chtění“ (s. 64), rovněž „subjektivní zásady jednání“ (s. 111).

⁵⁶ Tamtéž, s. 91.

⁵⁷ Tamtéž s. 94.

⁵⁸ Tamtéž, s. 100.

⁵⁹ Velmi srozumitelné a výstižné vysvětlení podstaty Kantovy mravní filozofie založené na kategorickém imperativu podává kupř. ANZENBACHER, A. Úvod do etiky. Přeložil

koncipován autonomně monologicky a vztahován k subjektivnímu vědomí a svědomí, vycházejícím z toho, zda ta která blíže vyjádřená maxima může být z hlediska pojetí člověka jako plnohodnotného účelu o sobě chtěna jako obecný zákon.

5.5. Ernst Tugendhat potom ve své koncepci, založené právě na Kantově morálním stanovisku, jsa zaměřen na obecnou akceptovatelnost etického principu podloženou racionálním diskurzem a přesvědčivými argumenty, omezuje své úvahy potud, že není-li přijímán teologický (založený na víře) či jiný tradicionalistický přístup, potom je třeba přijmout alespoň relativní odůvodnění plausibilního morálního principu s tím, že je zde racionální možnost ukázat, že je vystaven protiargumentům méně než jiné principy.⁶⁰ Toto odůvodnění tak předvídá i eventuální budoucí nahrazení nějakou lépe (plausibilněji) odůvodněnou koncepcí, která touto svou vlastností nabývá důvodně (pro racionálně obhajitelnější argumenty) přednost před ostatními. Silným momentem jeho náhledu je tedy diskurzivní přístupnost korekci, vycházející z nově vnesených hledisek, přičemž mají-li váhu, i jeho způsobilost být otevřen změně morálního přesvědčení.

Co do klíčových bodů jím předložené myšlenkové konstrukce Tugendhat zdůrazňuje „pojmem ‚racionálního‘, podle něhož je taková morálka racionální jen tehdy, když její hodnotící princip staví na otázce, zda je pro všechny jedince racionální souhlasit s normami“, přičemž „racionální je v tomto smyslu přirozeně jen ta morálka, v níž je zdůvodňovacím predikátem ‚pro všechny stejně dobrý‘.“⁶¹ Implikována uvedenému hodnotícímu principu z pohledu pojetí racionality plausibilního odůvodnění morálního úsudku je především nezaujatá nestrannost subjektu tento úsudek činícího. Vyjádřeno poněkud jinak, nestranností subjektu rozumí zde Tugendhat altruistické činění úsudku z „vcítění se“ do vnímání (přístupu) kterékoliv libovolné osoby, nikoliv zohlednění pouze osobních zájmů.

Předností uvedeného algoritmu úvahy je nadto jeho použitelnost i na případy kolize norem s tím, že i zde samotný racionalismus Tugendhat předvídá. V té souvislosti rovněž poukazuje na samozřejmost, která

ovšem samozřejmostí žel v reálném životě dost často nebývá, totiž na to, že „je morální povinností neposuzovat konkrétní případ morálně, dokud jsme co nejdůkladněji nepoznali jeho deskriptivní a kauzální aspekty“.⁶² Správné vyvážení norem potom musí i zde spočívat v nestrannosti ve smyslu korektně přijatého předpokladu univerzálního (všeobecného) souhlasu.⁶³

Zmíněnou nestrannost, jak plyne z řečeného, Tugendhat chápe jako nezbytnou perspektivu, z níž nutno usuzovat. V jejím rámci se projevuje rozhodovací autonomie jedince coby svébytné bytosti. Tento princip nicméně, jak přiznává se, „vznáší, ačkoliv je to otevřený princip, absolutní nárok, který je charakteristický pro veškerou morálku - objektivnost, jež není empiricky podložena“.⁶⁴

Morální úsudek v tomto pojetí je korigovatelný, a tudíž pro futuro vždy otevřený do té doby případně neuvažovaným (prozatím irrelevantním) hlediskům a nezohledněným aspektům. Z toho důvodu i morální výpověď, která je postavena v důsledku předložených kritérií jako racionálně adekvátní, vykazuje způsobilost korekce v návaznosti na eventuálně „dosud přehlédnuté“ aspekty.

Stručně shrnuto, nastíněné Tugendhatovo pojetí vychází z toho, že plausibilní morální úsudek je odvislý od kritéria (morálního odůvodnění) „pro všechny stejně dobrý“ hodnoceného racionálně subjektem nestranným, nepřihlízejícím při jeho činění (egoisticky) toliko k vlastním zájmům a vycházejícím z nezaujatého komplexního pojetí univerzálního přístupu potud, co se zohlednění hypotetického usuzování všech, jež disponují potenci racionálního úsudku, týče. Morální norma je tedy požadavkem založeným (toliko) v těchto intencích recipročně (předpokládá se, že s jejím univerzálním respektováním mohou souhlasit já, jakož i kdokoliv jiný), jež je dostatečně odůvodněn tehdy, když je tato norma pro všechny stejně dobrá, přičemž právě za uvedených okolností „s ní mohou všichni racionálně souhlasit“.⁶⁵ I toto odůvodnění „je jen relativní, ale není již relativní vzhledem k nějaké vyšší pravdě, nýbrž ve vztahu k alternativě úplné rezignace na zdůvodnění sociálních norem“.⁶⁶

Důsledky plynoucí z Kantova kategorického imperativu posléze Tugendhat formuloval v této univerzalistické, principy vzájemné kooperace, rovnosti a interpersonální úcty zrcadlící podobě: „jednej (vůči všem) tak, jak bys z hlediska libovolné osoby chtěl, aby jednali všichni“.⁶⁷

K. Šprunk. Academia: Praha, 2001, s. 42-77. „Podle Kanta mají maximy zajisté deontologický charakter, protože jako obecné principy ukládají se zřetelem k různým oblastem života povinnost uznávat nedisponovatelnou hodnotu osoby a uznávat osoby jako účely o sobě. Ale praktická situační pravidla, závisající na maximách, jakož i jednotlivá jednání předpokládají teleologické úvahy, protože jen tak mohou splnit úlohu danou určitou maximou.“ (tamtéž s. 249, s. 251). Z nesčetných debat týkajících se Kantova kategorického imperativu srov. kupř. Kantův kategorický imperativ, sestavili a předmluvu napsali J. Chotaš a J. Karásek, OIKOYMENH: Praha, 2005.

⁶⁰ Opus cit. 34.), s. 36.

⁶¹ Tamtéž, s. 42.

⁶² Tamtéž, s. 45.

⁶³ Tamtéž, s. 47.

⁶⁴ Tamtéž, s. 48-49.

⁶⁵ Tamtéž, s. 61.

⁶⁶ Tamtéž, s. 72.

⁶⁷ Opus cit. 31.), s. 67.

Rozhodujícím pro odůvodnění morálního úsudku je jednak pojetí univerzální úcty a respektování lidské důstojnosti, tj. neinstrumentalizování potud, že ostatní lidé nejsou pojímáni pouze jako prostředek sloužící k dosažení předsevzatého (předem vytčeného) cíle, a dále relevantní hledisko posuzování z perspektivy libovolné osoby, zahrnující altruistické ohledy v kontrapozici k alternativě egoismu.

5.6. Ze stručného a spíše toliko teovitého předstření naznačených koncepcí lze abstrahovat následující společné znaky, jimiž je podloženo odůvodnění morálního úsudku:

Otázka po hledání alternativy kvalifikující se jako mravní jednání je u nich subjektem úsudku činícím „racionálně“ řešena z perspektivy „nestranného a nepředpojatého“, libovolného duševně zdravého jedince s tím, že se vychází nejprve z toho, jaká by byla jeho „chtění, přání a zájmy“, přirozeně za předpokladu, že jsou „normální“. Tento přístup je ohledně vnějšího zaměření modifikován implikací „univerzální úcty, respektu k autonomii, svobodě, rovnosti a hodnotě lidského jedince“, jejichž výrazem je co do důsledku plausibilní založení hledisek přijetí obecného pravidla, a tudíž i formální „lidská“ spravedlnost.

„Objektivita“ úsudku je podmíněna potud, že posuzující dostojí podmínce *oproštění se od vlastního ega a vmyslí, jakož i vcítí se do vnímání pohledu (zastupitelně) kteréhokoliv jiného libovolného jedince*, kdy výsledně přijatá alternativa je z uvedených důvodů pro ohledy z toho plynoucí presumovaná jako „stejně dobrá pro všechny“. Prostor pro projevy vlastního egoismu je takto omezen zohledněním a respektováním nejen oprávněných preferencí vlastních, ale i stejně oprávněných (předpokládaných) upřednostňovaných zájmů druhých.

Presumovaná objektivita úsudku (subjektivní nárok na objektivitu) nicméně není, čímž vystavena je v tomto aspektu kritice, empiricky podložena, když přirozeně nemůže být a priori založena na nějakém reprezentativním sociologickém průzkumu. Nejedná se ovšem, uvážíme-li možnosti lidského úsudku a (pozitivní) intuitivní prvky vstupující do procesu tvorby lidské vůle, o takovou „slabinu“ předmětné argumentace, jak by se na první pohled mohlo zdát. Dovolím si dokonce tvrdit, že v rámci schopností, jimiž disponuje lidská osobnost, jde spíše poměřováno z určitých hledisek o přednost předmětné (na nestrannosti a univerzalitě založené) „objektivitě“, popsáním způsobem vytvářené, pakliže je současně spjata se schopností včasné a kritické reflexe usuzujícího, který se neuzavírá racionální diskuzí.⁶⁸

Je rovněž zřejmé, že při (praktickém) užití vyloženého myšlenkového postupu nejde, případně nemusí jít ve všech posuzovaných situacích co do výsledného (finálního) úsudku na těchto kritériích založeném o neměnné a jednou provždy dané pravdy, a to ani z perspektivy jedince samotného. Významnou zábranou proti subjektivní libovůli je ovšem nezanedbatelná otevřenost vůči diskurzu, v případě odůvodněných pochyb přímo povinnost jeho vyvolání a v něm nezbytná přístupnost naslouchání nově vneseným hlediskům, které předtím nebyly vůbec či dostatečně brány v úvahu, jsou-li shledány relevantními.

Ty týkají se ovšem nikoliv zde rozebíraného morálního principu, jak byl historií co do vlastního obsahu opakovaně shodně předstřen, nýbrž toliko souvisejícího neetického aspektu: to jest horizontu našeho (vygenerovaného) světónázorového přesvědčení a učním nabytého obecného vědění (znalosti vědeckých, filozofických, sociologických, psychologických, ekonomických teorií apod.), praktické zkušenosti a poznání sociálních daností (faktického vědění, kupř. hospodářských a právních realit), jakož i znalosti všech (ad hoc) faktických relevantních okolností, spoluurčujících praktickou bližší specifikaci (přiměření) morálního principu s ohledem na konkrétní posuzovaný případ. Je potom záležitostí naznačené vícesložkové individuální kompetence každého jedince, do jaké míry se mu podaří obsahově promítnout daný morální princip do (z něj odvozeného) konkrétního pravidla chování vztahujícího se k určité životní situaci.

Sluší se říci, že odtud plyne a mělo by plynout vědomí pokory, úzce související s empatií a ochotou ke vzájemnému naslouchání za účelem pochopení a (v ideálním případě) odstranění divergencí, které mohou být nastoleny v důsledku řečeného i tehdy, když jejich původci vycházejí z téhož morálního principu, stran něhož jejich myšlení konvergují. Mít na paměti při činění hodnotících úsudků taktéž patří se, že morální kvalifikaci jednání nezakládá, jak toto jeví se vnějšímu pozorovateli pouze empiricky navenek, leč především vnitřní smýšlení (vůle) jednajícího.

5.7. Racionální měřítko shody či rozporu s rozumem, jímž rozlišuje lidské jednání z pohledu jeho etické ušlechtilosti či nízkosti, spjaté se schématem poukazujícím na které komponenty týkající se posuzovaného jednání se zaměřit, předkládá Tomáš Akvinský.

Připomeňme, že jeho koncepce ctnosti, jakožto trvalé dispozice konat dobro, vychází z vymezení účelu (smyslu a konečného cíle) celého lidského života chápaného v jeho jednotě, přičemž tento předurčuje jednotlivé ctnosti s tím, že toliko v mezích účelu a konečného cíle lidského života můžeme smysluplně jedno-

⁶⁸ Oproti tomuto přístupu srov. kupř. koncepci etiky diskurzu J. Habermase nebo etiku komunikace K.-O. Apela, viz opus cit. 59.), nebo ANZENBACHER, A. Křesťanská sociální

etika. Úvod a principy. Přeložil K. Šprunk. Centrum pro studium demokracie a kultury: Brno, 2004, s. 108 a násl.

tlivé dílčí ctnosti, jež jsou „prostředkem“ k naplnění konečného cíle, přesně kvalifikovat a specifikovat.

T. Akvinský vymezuje prvky bezprostředně určující mravní hodnotu lidských činů, tzv. zdroje mravnosti (*fontes moralitatis*).

V rámci nich jsou relevantní především jednak samotný předmět jednání, to jest jeho vlastní podstata, kdy již podle bytnostního rázu z předmětu pro shodu či rozpor s rozumem jsou určité úkony mravně dobré nebo zlé a takto je již objektivně určen jejich vlastní charakter a ráz (kupř. pomoc bližnímu nebo lež, krádež, cizoložství, vražda). Dále okolnosti, za nichž se úkon realizuje (kontext), které přispívají k mravní hodnotě skutků nebo naopak snižují mravní charakter jednání, byť nepostihují jeho vlastní (přirozenou) podstatu, nicméně se jí úzce dotýkají. A konečně úmysl a cíl jednání, stran něhož jde o „samostatně nahlíženou“ nejdůležitější okolnost „proč?“, přidávající či ubírající jednání nejvíce na mravní kvalitě a spoluurčující jeho charakter, tvar a ráz, neboť lidský skutek (z předmětu mravný, nemravný či mravně indiferentní) dostává právě zejména z úmyslu směřujícího k cíli bližší mravní specifikaci, pročez kupříkladu jednání co do předmětu mravně dobrého může být, nahlíženo tímto aspektem, případně pokud se týče určení jeho výsledné kvality „modifikováno“ i ve skutek mravně závadný.⁶⁹

K porozumění celému mravnímu jsoucnu je dle T. Akvinského nezbytné uvažovat pod hlediskem shody či rozporu s rozumem o všech těchto prvcích (o jejich konkrétním obsahu), které úzce souvisejí s lidským konáním a dávají mu mnohonásobnou mravní ušlechtilost či nízkost. To dle cíle, okolností a předmětu, jímž se obírá.

Tato strukturální koncepce relevantních komponent argumentačního pole, družících se k jednání, je použitelná i při uplatnění algoritmu racionálního odůvodnění morálního úsudku v tomto pojednání uvažovaného, pojmem-li jej – čemuž nic nebrání – jako algoritmus splňující podmínku „jsoucího ve shodě s rozumem“.

5.8. Nic není všelékem a nemůže jím být ani předložené pojetí, již z toho důvodu, že je (nedokonalým) dílem lidským.

Na druhé straně silnou předností oproti morální skepsi je zde nepochybně uspokojivá skutečnost, že v rámci lidsky dostupných možností – není-li jednání usuzujícího determinováno některou tradiční (teolo-

gicky) založenou morálkou⁷⁰ – jsou přijata hlediska, potřebu jejichž přiměření na konkrétní případ při hledání odpovědi na mravní otázky ve vztahu ke svému jednání racionitou obdařený člověk, není-li při svém bytí veden pouze vlastním egoismem (personálním sobectvím), nýbrž úctou k lidské bytosti a důstojnosti své i ostatních, domnívám se, nemůže nepřijmout.⁷¹

Myslitelná kritéria odůvodnění morálního úsudku jsou, jak z dějin morální filozofie dostatečně podává se, sice mnohá, je však nutno se pro některá coby argumentativně nejvíce přesvědčivá rozhodnout a učinit je měřítkem činění příslušných závěrů. Bereme-li totiž současnou radikální skepsi směřující až ke krajnímu subjektivismu a relativismu vážně a pojmáme-li stejně tak se vši vážností i etickou otázku, nutno vedle absolutních etických zdůvodnění, opírajících se o teologii (podloženou vírou) či (empiricky a racionálně nevykazatelná) metafyzická východiska, nabídnout za této dějinné situace podpůrně racionální diskurzivní etiku.

5.9. Pro právní argumentaci není nota bene bez významu, že v tomto pojednání vymezená relevantní hlediska jsou přitom současně výrazem hodnot explicitně deklarovaných a chráněných ústavním pořádkem.

Identifikují se s postulátem racionálního odůvodnění vyvozeného závěru, jenž je výrazem principu zákazu svévole, svobodou slučitelnou se stejně vymezenou svobodou všech, spjatou s nestranností a rovností, jakož i úctou k hodnotě jedinečné lidské bytosti zprostředkovanou respektováním nezadatelné a nezczitelné lidské

⁷⁰ Na tomto základě coby „dostatečném důvodu“ by ovšem bylo ztěžší akceptovatelné odůvodnění předkládané v právníkové argumentaci. Pro korektnost sluší se dodat, že i v rámci teologického myšlení přiznává se rozumu vůdčí místo při hledání dobra: „Mravní svědomí je soud rozumu, kterým lidská osoba poznává mravní jakost konkrétního činu, který se chystá vykonat, který právě koná anebo vykonala.“ [RATZINGER, J. (a dalších jedenáct kardinálů a biskupů), Katechismus katolické církve. Přeložil J. Koláček. ZVON: Praha, 1995, s. 450]. „Svědomí musí být vychovááno a mravní soud osvěcován. ... vytváří své úsudky podle rozumu, ve shodě s pravým dobrem ... (s. 451). Srov. též kupř. RATZINGER, J. - Benedikt XVI. Úvod do křesťanství: úvod do apoštolského vyznání víry. S novou vstupní esejí autora z roku 2000. První úplné české vydání, přeložil V. J. Slezák. Karmelitánské nakladatelství: Kostelní Vydří, 2007, s. 16.

⁷¹ V podrobnostech k této části úvahy též HANUŠ, L. Imperativ odůvodnění morálního úsudku (pojednání o etických kritériích) In opus cit. 15.), s. 188 a násl., resp. s. 193 a násl. Domnívám se, že ohledně pojednaných kritérií uplatní se i zde mutatis mutandis přílehlavá slova Radbruchova: „... prostřednictvím díla trvajících staletí byly vypracovány a v takzvaných prohlášeních lidských a občanských práv natolik konsenzuálně shromážděny takové pevné konstanty, že se zřetelem k mnohým z nich je s to žít pochybností již jen záměrná skepse.“ (Radbruch, G. Rechtsphilosophie. Studienausgabe. Dreier, R., Paulson, S. L. (Hrsg.) 2. Aufl., C. F. Müller Verlag: Heidelberg, 2003, s. 210).

⁶⁹ Srov. opus cit. 39.) na prvním místě, s. 146 a násl. K uvedeným zdrojům mravnosti u T. Akvinského pregnantně HABÁŇ, M. Přirozená etika. Edice Krystal: Olomouc, 1944, s. 107 a násl. Pro ilustraci můžeme tímto způsobem uvažovat kupř. o návštěvě nemocného, který ovšem, což navštěvující osobě je známo, právě potřebuje ze zdravotních důvodů odpocívat a spát, přičemž k této návštěvě dochází jen za účelem získání finančního obnosu pro koupi věci, bez níž se lze nadto obejít.

důstojnosti. Nadto nepochybně spadají pod rozsah nezměnitelného materiálního jádra ústavy, zaručujícího svým charakterem z pohledu dotčených kautel, tvořících současně strukturu předestřené argumentace, ústavně zakotvenou axiologickou stabilitu.⁷²

Důsledkem z toho plynoucím je posléze teze, dle níž upřednostněné myšlenkové schéma přinejmenším pro oblast uvažování právního nestojí na výchozích předpokladech (řekněme přesněji základních rozhodnutích), jež by nebyly blíže zdůvodněny a neměly tak svůj pevný racionální, právně pozitivní (nemetafyzický, neteologický) základ.

VI. Doslov

„Bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum.“⁷³

Tomáš Akvinský

„Právo je skutečností, která má smysl tehdy, pokud slouží hodnotě a ideji práva. Ideou práva nemůže být nic jiného, nežli spravedlnost.“⁷⁴ „Právo je vůlí ke spravedlnosti.“⁷⁵

Gustav Radbruch

6.1. Neopomenutelným úkolem a posledním cílem právní vědy je usilovat o dosažení vnitřního míru ve

společnosti⁷⁶, a v rámci toho v intencích elementárních hodnot právního státu zajisté i vést aktéry právního diskurzu k argumentativnímu uplatnění morality a hledání společného, konsensuálně přijatelného étosu, jehož diskurzivní dynamika není a priori vyloučena.

Je-li účelem práva dosažení spravedlnosti a obecného dobra, potom musí právo ve shodě s postulátem „ius est ars boni et aequi“ směřovat rovněž k dosažení morální správnosti. Morální prvky jsou do něj tudíž inkorporovány právě cestou požadavku správnosti a spravedlnosti, spjatému s principem zákazu svévole a tedy postulátem argumentačně dostatečného odůvodnění přijatého závěru založeného na racionálních kritériích, jež jsou současně výrazem konstitutivních hodnot, jimiž je ústavní pořádek republiky podložen. Jinými slovy vyjádřeno, morální aspekt je v právu z povahy věci vnitřně obsažen.

Logickým derivátem obsahu této teze je požadavek, aby právní věda usilovala o vytvoření schématu patřičného odůvodnění morální argumentace v právu a o užití této argumentace ve všech aplikačních situacích, kde je to lege artis možné. Daný problém, jak patrně, vyžaduje systemizaci a členění argumentační struktury, v jejímž rámci se dostaneme přes (třebas i velmi pozitivní a opodstatněně ceněnou) intuici⁷⁷ k racionálnímu vnímání obsahu příslušné morální argumentace a též hledisek odůvodňujících její výběr ve smyslu upřednostnění dané volby před ostatními v úvahu přicházejícími odůvodněními přijatými případně na základě odlišných kritérií.

Odůvodnění plausibility zvolených kritérií a tím i vposledku vlastních morálních norem v právním státě rozhodně není a ani nemůže být výrazem svévole (libovůle), čehož důsledkem je závěr o ex constitutione založeném imperativu racionálního odůvodnění morálního úsudku, bez něhož se jinak budou jakákoliv v rámci právní argumentace užitá morální pravidla jevit jako pouhý nástroj individuální touhy či krajního subjektivismu. Morální nutnost je takto třeba co do její podoby dokazovat argumentativně na bázi racionality.

Řečené přirozeně neznamená, že jiné stěžejní elementy lidského ducha, jako je cit, soucit nebo empatie, by měly být upozaděny. Ba naopak.⁷⁸

⁷² Čl. 1, čl. 3 odst. 1 LZPS; čl. 1 odst. 1, čl. 9 odst. 2 Úst. Srov. i čl. 1 Všeobecné deklarace lidských práv přijaté Valným shromážděním OSN dne 10. prosince 1948 (rezoluce č. 217/III.A), dle něhož „Všichni lidé rodí se svobodní a sobě rovni v důstojnosti i právech. Jsou nadáni rozumem a svědomím a mají spolu jednat v duchu bratrství.“ Z oblasti judičiální zmiňme opakovaně zdůrazňování Ústavního soudu, že se ve své rozhodovací praxi „přihlásil k moderní koncepci právního státu, jenž je chápán nikoliv jako formální právní stát, ale jako právní stát materiální. Vůdčím principem je nepochybně zásada nezadatelných, nezczizitelných, nepromlčitelných a nezrušitelných základních práv a svobod jednotlivců, rovných v důstojnosti a právech.“ [Nález Ústavního soudu sp. zn. Pl. ÚS 19/08 (www.usoud.cz)]. Ke stabilitě a takto i významu materiálního jádra (ohniska) Ústavy srov. kupř. opus cit. 7.), s. 47 a násl. nebo HOLLÄNDER, P.: *Verfassungsrechtliche Argumentation - zwischen dem Optimismus und der Skepsis*. Duncker & Humblot: Berlin, 2007, s. 68 a násl.

⁷³ AKVINSKÝ, T. „Dobro se má konat a sledovat, a zlu se vyhýbat.“ Srov. opus cit. 39.) na prvním místě, s. 755; resp. 1 Sol 5,21-22 [Opus cit. 49.], s. 672.

⁷⁴ RADBRUCH, G. opus cit. 71.), s. 34. Podobně i v našem filozofickém prostředí již J. A. Komenský poznamenal: „Zákony nechť jsou normou spravedlnosti, idejemi, podle nichž se mají věci odehrávat.“ [“Leges fint norma iustitiae, ideae rerum agendarum.” opus cit. 45.) na prvním místě, s. 586; resp. na druhém místě, s. 236].

⁷⁵ Opus cit. 71.), s. 209.

⁷⁶ V tomto pojetí chápal základní smysl a účel právní vědy J. A. Komenský: „Znalost toho, jak řídití společnosti lidské, jest politika se svou rádkyní, vědou právní. Jejich cíl jest udržovati věci lidské a sám lidský rod v řádu, v míru a v pokoji.“ [Opus cit. 41.), s. 33.]

⁷⁷ Vnímáme-li intuici jako přímý vhled a bleskové uchopení podstaty problému bez účasti racionality a tedy předem podaného racionálního (logického) důkazu.

⁷⁸ K nezbytnosti a vzájemnému obousměrnému působení citu a rozumu v kontextu tříbení plnohodnotné báze lidského svědomí se velmi výstižně vyjádřil K. Jaspers slovy, jež stojí za připomenutí: „Naše temné city si nezasluhují neuvážené důvěry. Bezprostřednost je jistě pravou skutečností, je pří-

Vycházejí z racionálního diskurzu, zdravého pochopení a s tím souvisejícího radikálního dotazování, nepopírá se metodologická pluralita, ani relativita předstředního konceptu a netvrdí se, že existuje jedno jediné nejlepší, po všechny časy neměnné řešení. Požaduje se však přesvědčivost na podporu předložených tezí uváděných tvrzení (argumentů), a tudíž tímto způsobem předjímaná akceptovatelnost zvoleného řešení.

6.2. Potřeba sepsání úvahy na pojednané téma podává se z realistického vnímání současného (převažujícího) společenského prostředí, nezastírajícího si skutečný stav věcí. Zdvořile se podotýká, že je otázkou aktivity individuálních subjektů tyto poměry kriticky reflektovat a případně v mezích svých možností usilovat o praxi, jež by je změnila. Sluší se s patřičným obdivem a uznáním rovněž uvést, že mnozí tak konečně začasté činí.

Nebylo úmyslem autora, pro něhož samotného je dokonalost velmi prchavým cílem, pateticky „moralizovat“ či „mentorovat“, pouze naznačit, čeho by bylo lze dosáhnout, kdybychom se věci v dané oblasti zkoumání vážně chopili.

To přirozeně s především u sebe sama začínajícím pokorným vědomím, že „úplná přiměřenost vůle mravnímu zákonu jest svatost, dokonalost to, jíž žádná rozumná bytost smyslového světa v žádném okamžiku svého bytí není schopna“.⁷⁹ Bez vědomé snahy o dosažení morality ovšem přirozeně na druhé straně nemůže dojít ani k tu většímu či menšímu přibližování se tomuto z hlediska smysluplnosti lidského bytí navýsost vážnému a zásadnímu cíli.

tomností naší duše. Ale city tu prostě nejsou jako vitální danosti: zprostředkuje je naše vnitřní jednání, naše myšlení, naše vědění. Prohlubují a zjasňují se tím, jak myslíme. Na cit jako takový není spolehnutí. Odvolávat se na city je naivitou, která se vyhýbá objektivitě toho, co lze vědět a myslet. Teprve když si nějakou věc všestranně promyslíme a zpřítomníme, stále doprovázení, vedení a vyrušování city, dospíváme k opravdovému citu, z něhož pak můžeme spolehlivě žít.“ (JASPERS, K. Otázka viny. Příspěvek k německé otázce. Přeložil J. Navrátil. Academia: Praha, 2006, s. 21).

⁷⁹ Opus cit. 54.), s. 160.

* * *

V souvislosti s úsilím o nastolení obecného míru a pokoje institucionálně organizovaného společenství závěrem tiše odcitujeme příznačně konsekventní a podnětná slova filozofova:

„Jsou dvě věci, na nichž se zakládá dobro a blaho všech: jedna záleží v tom, aby byl správně vytčen účel a cíl jednání, druhá v tom, aby se našlo jednání, které k cíli vede – neboť obojí může spolu souhlasit, ale může si také odporovat; někdy se totiž účel vytkne správně, ale jedná se tak, že se s ním lidé minou, někdy se zase naleznou všechny prostředky k cíli vedoucí, ale cíl byl vytčen špatně, někdy se lidé minou s obojím ...“⁸⁰

Pro smysluplné lidské bytí je rozhodujícím odpovídající poměr života a v něm uskutečňovaného jednání k uvědoměle vytčenému konečnému cíli. Tento předsevzatý základní předpoklad předjímá podobu veškerého jednání posléze ve světle jeho vize realizovaného. Bez správně vytčeného cíle a jemu implikovaných prostředků k němu vedoucích, případně alespoň bez jejich korektního hledání obecného blaha, míru a pokoje dosáhnout nelze.⁸¹

⁸⁰ ARISTOTELÉS, *Politika*. Přeložil A. Kříž. Jan Laichter: Praha, 1939, s. 243.

⁸¹ Srov. AKVINSKÝ, T. opus cit. 39.) na prvním, jakož i na druhém místě. Rovněž i pozoruhodnou studii HABÁŇ, M. *Přirozená etika*. Edice Krystal: Olomouc, 1944.