

Lidská práva existují objektivně

Tomáš Sobek*

Abstrakt: V tomto textu se budu věnovat otázce, zda lidská práva jakožto morální práva existují objektivně. Tato otázka má velký praktický význam, protože přiznání lidských práv by nemělo záviset na něčem rozmaru. Morální objektivitu lze chápat různými způsoby. Metafyzický realista uvažuje morální objektivitu v silném smyslu. To znamená, že předpokládá existenci morálních faktů metafyzické povahy. Expresivista preferuje slabší koncepci morální objektivitu. Tu lze vysvětlit morálními postoji druhého řádu, které jsou jedním z definičních znaků jazyka lidských práv. Nevýhodou metafyzického realismu je epistemická nejistota, zda vůbec existuje něco takového jako metafyzická morální realita, respektive jaký má obsah. Tato trvalá nejistota má potenciál k morální skepsi. Své úvahy dovedu k závěru, že lidská práva jsou objektivní alespoň ve slabším smyslu. Objektivita lidských práv je veskrze lidská záležitost. Není zakódovaná v metafyzické realitě, ale ve způsobu, jakým o lidských právech myslíme a mluvíme. Jestliže máme pochybnosti, pak jediné, co potřebujeme, je lepší sebeporozumění. Tento závěr je optimistický, neboť znamená, že lidská práva jsou objektivní bez ohledu, zda existuje morální realita v metafyzickém smyslu. Navíc, metafyzický realista může přijmout expresivistické řešení jako dobrou volbu pro případ ztráty své víry.

Klíčová slova: lidská práva, metaetika, ontologie, metafyzický realismus, expresivismus, nonkognitivismus

Úvod

V tomto textu se budu věnovat otázce, zda lidská práva jakožto morální práva existují objektivně. Tato otázka má velký praktický význam, protože přiznání lidských práv by nemělo záviset na něčem rozmaru. Morální objektivitu lze chápat různými způsoby. Metafyzický realista uvažuje morální objektivitu v silném smyslu. To znamená, že předpokládá existenci morálních faktů metafyzické povahy. Expresivista preferuje slabší koncepci morální objektivitu. Tu lze vysvětlit morálními postoji druhého řádu, které jsou jedním z definičních znaků jazyka lidských práv. Nevýhodou metafyzického realismu je epistemická nejistota, zda vůbec existuje něco takového jako metafyzická morální realita, respektive jaký má obsah. Tato trvalá nejistota má potenciál k morální skepsi. Své úvahy dovedu k závěru, že lidská práva jsou objektivní alespoň ve slabším smyslu. Tento závěr je optimistický, neboť znamená, že lidská práva jsou objektivní bez ohledu, zda existuje morální realita v metafyzickém smyslu. Navíc, metafyzický realista může přijmout expresivistické řešení jako dobrou volbu pro případ ztráty své víry.

1. Metafyzický realismus vs. expresivismus

Kantovsky řečeno, na člověka lze nahlížet ze dvou hledisek, teoretického a praktického. Jednak je tvorem z masa a kostí, který kauzálně podléhá přírodním zákonům stejně jako vše ostatní v přírodě. Jednak je normativní bytostí, která se dokáže svobodně podřizovat zákonům v normativním smyslu. Člověk si klade otázky, co je správné, co je dobré, respektive co má dělat. Praktickým rozumem dokáže zvažovat normativní důvody a podle toho

* Doc. JUDr. Tomáš Sobek, Ph.D., Ústav státu a práva AV ČR, v. v. i. Příspěvek vznikl s podporou na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace Ústavu státu a práva AV ČR, v. v. i., RVO: 68378122. Děkuji Pavlu Dufkovi, Martinu Haplovi, Marku Káčerovi a Michalu Šejvlovi za cenné komentáře k draftu tohoto textu.

se rozhodovat pro určité jednání. Ovšem i jeho normativní myšlení, stejně jako každý jiný psychický proces, je vnořeno do světa příčin a následků.¹ Můžeme proti sobě kontrastovat empirické otázky o tom, co je, s normativními otázkami o tom, co má být. Filozofie se ale potýká s těžkým problémem, jak tyto dvě perspektivy spolu sladit, aniž bychom museli jednu z nich obětovat.² Napětí mezi fakticitou a normativitou se projevuje v mnoha oblastech lidského myšlení. Lze to ilustrovat i v metaetické otázce, co vlastně děláme, když něco morálně hodnotíme, vynášíme morální soud, respektive zastáváme určitý morální názor.³ Při takovém tázání se snažíme porozumět samotné povaze morálního myšlení. Neklademe si zde věcnou morální otázku, jaké jednání je morálně správné. Spíše se ptáme, co znamená, když někdo něco hodnotí jako morálně správné. V současné metaetice je zastávána celá řada velmi sofistických teorií, které na tuto otázku odpovídají svým vlastním způsobem. My se tu ale zaměříme na dvě z nich, expresivismus a metafyzický realismus. Pro filozofii práva jsou tyto dvě metaetické teorie zajímavé mimo jiné i proto, že expresivismus se dobře kombinuje s právním pozitivismem Hartova stříhu,⁴ zatímco metafyzický realismus je tradičním spojencem klasické teorie přirozeného práva.⁵

Expresivismus patří do humovské tradice morální filozofie a v současné době je dominantní teorií morálního nonkognitivismu. Svoji pozornost zaměřuje na funkci morálního myšlení a morálního jazyka.⁶ Morální myšlení, podle expresivismu, nemá primárně deskriptivní povahu. Má jiný účel než reprezentovat morální realitu. Jestliže např. vyjádřím svůj názor, že mučení je nemorální, pak vyjadřuji svůj negativní postoj k mučení. Vyjádřím své odmítnutí mučení, je to můj hodnotící postoj. A hodnocení není prostým popisem nějakého stavu věcí. Spíše se člověk k určité skutečnosti nějak osobně staví, pozitivně nebo negativně. Vyjádřím-li svůj negativní postoj ke skutečnosti, že někdo někomu způsobuje utrpení, pak to není jen konstatování, že někdo někomu způsobuje utrpení. Je to můj konativní postoj, který má pro mě motivační aspekt. Jestliže opravdu odmítám mučení, pak jsem proti mučení negativně nastavený a současně jsem motivován proti mučení. Podobně nonkognitivní, respektive konativní jsou touhy. Když toužím po nějaké věci, toužím po ní v nějaké deskriptivní představě o jejích vlastnostech. To ovšem nic nemění na skutečnosti, že toužit po něčem je něco jiného než popisovat to.⁷ A jestliže po něčem opravdu toužím, jsem vůči tomu pozitivně nastavený a jsem motivován o to usilovat. Zároveň ovšem platí, že hodnotící postoje jako takové jsou lidské mentální stavy, tedy něco veskrze pozemského, co lze popisovat a vysvětlovat metodami empirické psychologie.⁸ Expresivisté nemusí zastávat tzv. naturalistický světónázor, že jediné fakty jsou přírodní fakty.⁹ Nicméně, pro někoho může být expresivismus atraktivní

1 STREET, S. Objectivity and Truth: You'd Better Rethink It. In: SHAFER-LANDAU, R. (ed.). *Oxford Studies in Metaethics*. Vol. 11. Oxford, 2016, s. 294.

2 ALLAIS, L. *Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism*. Oxford, 2015, s. 305.

3 KOHL, M. Kant's Standpoint Distinction. *Kantian Review*. 2018, Vol. 23, No. 2, s. 235.

4 Viz např. TOH, K. Hart's Expressivism and His Benthamite Project. *Legal Theory*. 2005, Vol. 11, No. 2, s. 75–123; ETCHMENDY, M. X. New Directions in Legal Expressivism. *Legal Theory*. 2016, Vol. 22, No. 1, s. 1–21.

5 Viz např. BLACK, R. *Christian Moral Realism: Natural Law, Narrative, Virtue, and the Gospel*. Oxford, 2000, s. 58; TOLLEFSEN, Ch. Natural Law and Modern Metaethics. In: CHERRY, M. J. (ed.). *Natural Law and the Possibility of a Global Ethics*. Springer, 2006, s. 48; MOORE, M. S. Moral Reality Revisited. *Michigan Law Review*. 1992, Vol. 90, s. 2425.

6 SCHROEDER, M. *Being For: Evaluating the Semantic Program of Expressivism*. Oxford, 2008, s. 3.

7 BLACKBURN, S. *Ruling Passions*. Oxford, 1998, s. 49.

8 SUIKKANEN, J. Naturalism in Metaethics. In: CLARK, K. J. (ed.). *The Blackwell Companion to Naturalism*. John Wiley & Sons, Inc, 2016, s. 357.

9 Naturalismus si nesmíme plést s teorií přirozeného práva. Většina přirozenoprávníků odmítá naturalismus.

právě proto, že není zatížený postulováním morální reality v metafyzickém smyslu.¹⁰ Vezměme, že někdo řekne: „*Neexistuje svět morálních faktů, podle kterého lze ověřovat pravdivost morálního názoru.*“¹¹ Tento výrok může, alespoň na první pohled, vypadat jako výraz morální skepse. Jenomže existence morální reality, jak ji chápe tradiční metafyzika, podle expresivisty není nutnou podmínkou morálního poznání. A proto popření takové morální reality neimplikuje epistemickou skepsi ohledně morálky.

Naproti tomu morální realismus vychází z kognitivistického pojetí, že morální myšlení má deskriptivní povahu. To znamená, že primární funkcí morálního názoru je správně reprezentovat určitý kus morální reality. Morální názor, z hlediska kognitivismu, by měl zobrazit morální stav věcí takový, jaký skutečně je. Např. názor, že mučení je nemorální, má ambici reprezentovat objektivní fakt, že mučení má vlastnost být morálně špatné.¹² Tento názor je pravdivý právě tehdy, když mučení skutečně je morálně špatné.¹³ Tím se ovšem ještě neodpovídá na otázku, co jsou to morální fakty, respektive jakou mají povahu. Jestliže někdo zastává metafyzickou verzi morálního realismu, pak má za to, že morální fakty nemají povahu přírodních faktů, ani nejsou na ně redukovatelné.¹⁴ A také nejsou empiricky poznatelné.¹⁵ Morální fakty jsou tedy chápány jako *sui generis* fakty. Mají normativní obsah, takže mohou implikovat nějaké morální důvody k jednání, ale přitom jsou kauzálně indiferentní, takže nemohou být příčinou, ani následkem.¹⁶ Nicméně, metafyzický realista se domnívá, že morální fakty jsou stejně reálné, tedy že jsou stejně součástí „výbavy světa“ jako přírodní fakty.¹⁷ Hlavní motivací metafyzického realismu je požadavek na morální objektivitu v tom nejsilnějším smyslu.¹⁸ Totiž, že zdroj morální správnosti může být solidní jen tehdy, když je zcela nezávislý na proměnlivých „nahodilostech“ lidských názorů, hodnotících postojů, preferencí, sentimentů, kompromisů, konvencí a podobně. Základem morální správnosti je prý morální řád, který by existoval, i kdyby žádní lidé neexistovali.¹⁹ Metafyzický realista považuje svůj robustní objektivismus za spolehlivý obranný val proti morální skepsi. V tomto textu ale budu argumentovat, že metafyzický realismus je daleko více náchylný k morální skepsi než expresivismus.

Morální nonkognitivismus je už tradičně spojován s tezí, že morální soudy (názory, promluvy) nejsou způsobilé k pravdivostním hodnotám. To se týká především emotivismu, což je starší, dnes už překonaná verze nonkognitivismu. Ovšem již v případě emotivismu

¹⁰ CHRISMAN, M. *What is this thing called Metaethics?* Routledge, 2017, s. 33.

¹¹ SHAFER-LANDAU, R. *Moral Realism: A Defence.* Oxford, 2003, s. 20.

¹² CHRISMAN, M. *The Meaning of „ought“: Beyond Descriptivism and Expressivism in Metaethics.* Oxford, 2016, s. 9.

¹³ Pro jednoduchost zde předpokládám, že morální kognitivismus je spojený s korespondenční teorií pravdy. Srovnej např. VAN ROOJEN, M. *Metaethics: A Contemporary Introduction.* Routledge, 2015, s. 163.

¹⁴ V tomto textu používám termín „metafyzický realismus“ jako synonymum anglického „*non-naturalist realism*“, který je v anglofonní metaetice plně zavedený. Hlavní důvod je stylistický.

¹⁵ PARFIT, D. *On What Matters. Volume Two.* Oxford, 2011, s. 307.

¹⁶ „*Kdyby vstoupily do kauzální interakce s fyzickými bytostmi, muselo by se jednat o přírodní fakty.*“ Viz MULGAN, T. *Purpose in the Universe.* Oxford, 2015, s. 49.

¹⁷ FITZPATRICK, W. J. Representing ethical reality: a guide for worldly non-naturalists. *Canadian Journal of Philosophy.* 2018, Vol. 48, No. 3–4, s. 549.

¹⁸ Metafyzický realismus je často, i když ne vždy, spojený s náboženstvím. „*Máme poznání morálních pravd, které jsou metafyzicky reálné; tyto pravdy jsou univerzální a objektivní. To je nejlépe vysvětleno tak, že morálka je metafyzicky abstraktní a že univerzální morální vlastnosti jsou v konečném důsledku založeny v Božím charakteru.*“ Viz SMITH, R. S. *In Search of Moral Knowledge: Overcoming the Fact-Value Dichotomy.* InterVarsity Press, 2014, s. 358.

¹⁹ To tvrdí např. Angus Ritchie. Ten ale zastává teistickou koncepci metafyzického realismu, kterou mnozí metafyzičtí realisté nesdílejí. Proti mému textu lze oprávněně namítnout, že nejsem vnímavý k rozmanitosti různých teorií metafyzického realismu. Nicméně snaha vyhovět takovému požadavku by text neúměrně zatížila. Viz RITCHIE, A. *From Morality to Metaphysics.* Oxford, 2012, s. 40.

se jedná o pozoruhodné nedorozumění, které nejspíš plyne z myšlenkové nedůslednosti. Dobře to lze ilustrovat na textu slavné knihy *Language, Truth, and Logic* (1936) od emotivisty Alfreda Ayera. Ten zde skutečně tvrdí, že morální promluvy postrádají deskriptivní význam, jejich funkcí není reprezentovat fakty, a proto nemohou být pravdivé, ani nepravdivé.²⁰ Jenomže ve stejném textu zastává minimalistickou, respektive deflační teorii pravdy. Ayer si pronikavě všímá, že ve větách typu „A je/není pravda.“ používáme slovo „pravda“ logicky nadbytečným způsobem.²¹ Jestliže tvrdím „Je pravda, že venku prší.“, pak netvrdím nic více než to, že venku prší. A když tvrdím „Není pravda, že venku prší.“, pak netvrdím nic více než to, že venku neprší. Tvrdit, že A je pravda, prostě znamená tvrdit A. Tvrdit, že A není pravda, prostě znamená tvrdit nonA. Ayer k tomu ještě dodává: „*Tím se ukazuje, že termíny ‚pravda‘ a ‚nepravda‘ k ničemu neodkazují, jejich funkce ve větě se vyčerpává tím, že jsou indikátorem tvrzení a popření.*“²² Teze, že morální promluvy nejsou způsobilé nabývat pravdivostních hodnot, by snad dávala dobrý smysl, kdyby se Ayer hlásil ke korespondenční teorii pravdy.²³ Kde chybí reprezentace, tam chybí také korespondence. V kontextu minimalistické teorie pravdy se ale vytrácí tento důvod nezpůsobilosti k pravdě.²⁴ Kde se nepožaduje korespondence, tam se nepožaduje ani reprezentace.

Současní expresivisté se nebrání tomu, abychom si ve svém aktivním slovníku zachovali výrazy „morální pravda“ a „morální fakt“, pokud je používáme minimalisticky. Tvrzením „Mučení je nemorální.“ vyjadřuji odmítnutí mučení. Tvrzením „Je pravda, že mučení je nemorální.“ vyjadřuji stejný postoj, tedy opět odmítnutí mučení. Říct, že něco je fakt, znamená totéž jako říct, že to je pravda.²⁵ Takže i tvrzením „Je fakt, že mučení je nemorální.“ zase jen vyjadřuji odmítnutí mučení.²⁶ My nemáme jiné možnosti, jak zdůvodnit své morální názory, než je předkládání věcných morálních důvodů v jejich prospěch.²⁷ Zdůvodňovat, že mučení je nemorální, znamená prezentovat morální důvody k odmítnutí mučení. Např. argument, že mučení je nemorální, protože není slučitelné s lidskou důstojností, může být přesvědčivý pro někoho, kdo uznává nedotknutelnost lidské důstojnosti.²⁸ Předpokládejme, že dobře zdůvodním svůj názor, že mučení je nemorální. To znamená, že předložím přesvědčivé morální důvody pro odmítnutí mučení. Nyní vezměme, že metafyzický realista mi odpoví: „Tvé morální důvody pro odmítnutí mučení jsou přesvědčivé. Ale teď mi ještě zdůvodni, že to tak *opravdu* je.“ Co přesně po mně ještě chce? Jaké důvody bych mu ještě měl předložit? Zdá se, že zdůrazněné tvrzení, že mučení je opravdu nemorální, je pouze výrazem ujištění, že důvody pro odmítnutí mučení jsou opravdu přesvědčivé. K této věci se ale ještě vrátím na konci svého textu.

²⁰ AYER, A. J. S. *Language, Truth, and Logic*. Pelican Books, 1971 (1936), s. 110.

²¹ Ayer ale nebyl první, kdo si všimnul deflační funkce pravdy. Gottlob Frege už v roce 1918 napsal: „*Je pozoruhodné, že věta ‚Cítím vůni fialek‘ má stejný obsah jako věta ‚Je pravda, že cítím vůni fialek‘. A tak se zdá, že nic se myšlence nepřidává, když se jí připsuje vlastnost pravdivosti.*“ Viz FREGE, G. In: PATZIG, G. (ed.). *Logische Untersuchungen*. 4. Auflage. Göttingen, 1993, s. 34. Viz také RAMSEY, F. P. Facts and Propositions. *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1927, Vol. 7, s. 153–170.

²² AYER, A. J. S. *Language, Truth, and Logic*, s. 86.

²³ MARINO, P. Expressivism, Deflationism and Correspondence. *The Journal of Moral Philosophy*. 2005, Vol. 2, No. 2, s. 172.

²⁴ BOGHOSIAN, P. The Status of Content. *The Philosophical Review*. 1990, Vol. XCIX, No. 2, s. 161; DREIER, J. Meta-Ethics and the Problem of Creeping Minimalism. *Philosophical Perspectives*. 2004, Vol. 18, s. 24.

²⁵ BLACKBURN, S. *Ruling Passions*. Oxford, 1998, s. 79.

²⁶ BLACKBURN, S. *Truth: A Guide for the Perplexed*. Penguin Group, 2005, s. 62.

²⁷ „*Co činí morální názor pravdivým? Kdy si můžeme oprávněně myslet, že určitý morální názor je pravdivý? Na první otázku odpovídám, že morální názory se stávají pravdivými, když jsou pravdivé na základě adekvátního morálního argumentu pro jejich pravdivost. To samozřejmě vede k další otázce: Na základě čeho je morální argument adekvátní? Odpověď musí být: Na základě dalšího argumentu pro jeho adekvátnost. A tak dále.*“ Viz DWORKIN, R. *Justice for Hedgehogs*. Harvard, 2011, s. 37.

²⁸ Viz např. BERNSTEIN, J. M. *Torture and Dignity: An Essay on Moral Injury*. Chicago, 2015.

Metafyzický realista by s takovou odpovědí asi nebyl spokojený. Když mluví o morální pravdě, morálních faktech, objektivním morálním řádu, prostě o tom, jak to z morálního hlediska opravdu je, zřejmě má na mysli ontologické předpoklady morální správnosti. Metafyzický realista chápe alespoň některé morální fakty jako základní fakty (*brute facts*), tedy jako fakty, které mají vlastní, respektive původní a nezávislou existenci.²⁹ Touží poznávat realitu takovou, jaká je sama o sobě. Odmítá připustit, že hodnoty jsou pouhými konstrukty lidské mysli, respektive produkty arbitrárních konvencí.³⁰ Hodnoty jsou prý vetkány do samotné struktury světa. Metafyzický realista chápe morálku jako inherentní součást objektivní reality, a tak si spojuje význam morálky s poznáním této reality. „*Na morálce hluboce záleží, morální pravda je reálná. Poskytuje nám jedno z nejjasnějších oken a opravdových vhledů do ultimátní reality.*“³¹ V této ontologické poloze je pak veden ke kladení otázek typu: Existují přirozená práva? Skutečně existují? Je objektivní morální realita taková, že existují?

2. Skutečně existují?

Filozofové matematiky si už tradičně kladou ontologickou otázku: Existují čísla? Na jedné straně máme matematické realisty (respektive platonisty), kteří odpovídají pozitivně. Mají za to, že čísla nejsou „jen“ konstrukty lidské mysli, ale objektivně existují jako abstraktní objekty. Na rozdíl od běžných věcí existují mimo čas a prostor, nemají fyzickou povahu, ani kauzální působnost, nicméně prý skutečně existují.³² A pak tu jsou nominalisté, kteří odpovídají záporně. Nejenže popírají existenci abstraktních objektů, ale navíc se snaží reinterpretovat jazyk vědy tak, aby k žádným abstraktním objektům neodkazoval.³³ Tento filozofický spor nemá definitivního vítěze a nepochybně bude pokračovat. Ostatně, pokrok ve filozofii se obvykle netýká správnosti odpovědi, ale správného porozumění samotné povaze otázky.

Významný počín na poli ontologie, nebo přesněji metaontologie, udělal Rudolf Carnap. Ten ve svém velmi vlivném a dosud intenzivně diskutovaném článku *Empiricism, Semantics, and Ontology* (1950) zavedl rozlišení tzv. vnitřních a vnějších ontologických otázek. Vnitřní otázky jsou formulované v rámci určitého jazykového systému (*linguistic framework*).³⁴ Položím-li si otázku, zda existují čísla, v rámci systému aritmetiky, pak je to vnitřní otázka. A takto chápaná otázka má vcelku triviální odpověď: Samozřejmě, že existují, vždyť aritmetika je tak definovaná! Naproti tomu vnější otázky tematizují existenci jako nezávislou na jakémkoli konkrétním jazykovém systému. Vnější otázky nemají kognitivní obsah, ale to ještě neznamená, že jsou nutně nesmyslné. Můžeme je chápat nonkognitivisticky jako záležitost volby jazykového systému. Dotaz, jestli existují čísla, je pak praktický. Tematizuje, zda máme akceptovat takový jazykový systém, jehož sémantická pravidla zahrnují čísla. I takto chápaná otázka má zřejmou odpověď: Máme dobré pragmatické

²⁹ WIELENBERG, E. J. *Robust Ethics: The Metaphysics and Epistemology of Godless Normative Realism*. Oxford, 2014, s. 37–38.

³⁰ SMITH, R. S. *Search of Moral Knowledge: Overcoming the Fact-Value Dichotomy*. InterVarsity Press, 2014, s. 11.

³¹ BAGGETT, D. – WALLS, J. L. *God and Cosmos: Moral Truth and Human Meaning*. Oxford, 2016, s. 1.

³² BALAGUER, M. *Platonism and Anti-Platonism in Mathematics*. Oxford, 1998, s. 3. Viz také MADDY, P. *Realism in Mathematics*. Oxford, 1990; PANZA, M. – SERENI, A. *Plato's Problem: An Introduction to Mathematical Platonism*. Palgrave Macmillan, 2013.

³³ BURGESS, J. P. – ROSEN, G. *A Subject with No Object: Strategies for Nominalistic Interpretation of Mathematics*. Oxford, 1997, s. vii. Viz také FIELD, H. *Science Without Numbers: A Defense of Nominalism*. Oxford, 2016 (1980).

³⁴ CARNAP, R. *Empiricism, Semantics, and Ontology* (1950). In: BENACERRAF, P. – PUTNAM, H. (eds). *The Philosophy of Mathematics: Selected Readings*. Cambridge, 1984, s. 242.

důvody přijmout aritmetiku, tedy zavázat se jejími pravidly, protože aritmetika je užitečná.³⁵ Navíc, tyto praktické otázky mohou v komunikaci plnit i důležitou koordinační funkci, protože umožňují mluvčím vzájemně vyjasňování a sjednocování sémantiky.³⁶ Akceptovat určitý jazykový systém znamená podříditi se pravidlům tohoto systému, včetně jeho ontologických závazků. Důležité pak je, abychom rozlišovali akceptaci určité ontologie, což je nonkognitivní postoj, od přesvědčení, že něco takového existuje objektivně, tedy nezávisle na jakékoli akceptaci.³⁷ Jestliže jsou vnější otázky prezentovány kognitivně, jako popis objektivní reality, pak podle Carnapa to jsou pseudootázky, které bychom měli odmítnout jako prázdné, respektive nesmyslné.³⁸ Kognitivní otázky jsou smysluplné pouze jako vnitřní otázky, tedy v rámci určitého zvoleného jazykového systému. Nominalismus a metafyzický realismus se vlastně dopouští stejné chyby, protože vnější otázky uvažují kognitivisticky.

Nyní se můžeme vrátit k předchozí otázce: Existují přirozená práva? Vezměme, že je myšlena jako vnitřní otázka. V tom případě je důležité, v jaké morální teorii je formulovaná. Jestliže ji klademe např. v rámci Lockovy politické filozofie, pak má jasně pozitivní odpověď.³⁹ Pokud bychom se ptali v rámci Kelsenova morálního relativismu, byla by nejspíš záporná. Jeho relativismus sice implikuje určitou teorii lidských práv, ale zřejmě to nejsou přirozená práva v jejich obvyklém významu.⁴⁰ A kdybychom otázku existence přirozených práv formulovali v rámci Benthamova utilitarismu, pak by odpověď zněla jednoznačně záporně. Zajímavé přitom je, že Bentham odmítl už samotný jazyk přirozených práv jako nesmyslný: „*Přirozená práva jsou prostě nesmysl: přirozená práva, která nelze stanovit, jsou rétorický nesmysl, nesmysl na chůdách.*“⁴¹

Benthamův negativní postoj vycházel z jeho empirické ontologie, totiž z teorie reálných a fiktivních entit. Reálné entity jsou smyslově vnímatelné objekty fyzického světa, zatímco fiktivní entity jsou produkty lidské mysli. Věty, které odkazují k fiktivním entitám, jsou podle Benthama smysluplné jenom tehdy, když je lze parafrázovat do vět, které už odkazují pouze k reálným entitám. To lze provést v případě pozitivních práv, protože existují na základě legislativy a faktického vynucování. Přirozená práva, pokud existují, existují nezávisle na své institucionální realizaci. Nejsou stanovená zákonodárcem, ledaže by je stanovil Bůh. Bentham se však pohyboval v myšlenkovém rámci empirismu. Domníval se, že všechno poznání je odvozeno ze smyslové zkušenosti, takže lidé nemožnou poznávat nic nadpřirozeného. Proto odmítal jako nesmyslné, aby cokoli nadpřiroze-

³⁵ „*Ontologický diskurz – diskurz o tom, jaké druhy entit existují – je nástrojem, který umožňuje explicitní artikulaci pragmaticky motivovaných závazků k přijetí určitých jazykových forem.*“ Viz KRAUT, R. Three Carnaps on Ontology. In: BLATTI, S. – LAPOINTE, S. (eds). *Ontology after Carnap*. Oxford, 2016, s. 31.

³⁶ FLOCKE, V. Carnap's Noncognitivism about Ontology. *Noús*. (v tisku).

³⁷ „*Použití ontologických výroků, jako vnějších, tedy může implikovat zvláštní druh metajazykové expresivní funkce. Tato funkce nespocívá v popisu něčeho ve světě (nebo v naší hlavě), ale ve vyjádření závazků k přijetí určitého jazykového systému (popis je možný pouze v jeho rámci).*“ Viz SAMBROTTA, M. – GARCÍA JORGE, P. A. Expressivism without Mentalism in Meta-Ontology. *International Journal of Philosophical Studies*. 2018, Vol. 26, No. 5, s. 796. „*Vnější otázky – otázky vnější k systémům – jsou problematické a měly by být odmítnuty, pokud jsou uvažovány jako faktuální. Tyto otázky lze brát jako bezvadné, ale jen tehdy, když jsou brány jako pragmatické otázky.*“ Viz EKLUND, M. Carnap's Metaontology. *Noús*. 2013, Vol. 47, No. 2, s. 231.

³⁸ CARNAP, R. *Empiricism, Semantics, and Ontology* (1950), s. 243, 245.

³⁹ Viz např. SIMMONS, A. J. *The Lockean Theory of Rights*. Princeton, 1994, kap. 2.

⁴⁰ Srovnej INVERNIZZI-ACCETTI, C. Reconciling legal positivism and human rights: Hans Kelsen's argument from relativism. *Journal of Human Rights*. 2018, Vol. 17, Iss. 2, s. 215–228; CHWASZCZA, Ch. Kelsen on Democracy in Light of Contemporary Theories of Human Rights. In: LANGFORD, P. – BRYAN, I. – MCGARRY, J. (eds). *Kelsenian Legal Science and the Nature of Law*. Springer, 2017, s. 193–212.

⁴¹ BENTHAM, J. Anarchical Fallacies. In: WALDRON, J. (ed.). *Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. London, 1987, s. 53.

ného, např. Boží příkazy, mělo status základu práva nebo morálky.⁴² Bentham vybudoval svůj utilitarismus na hédonistických hodnotách potěšení a utrpení. Považoval je za reálné entity, protože mají fyziologický základ a kauzálně působí jako motivační páky jednání. Navíc jsou epistemicky solidní, prožíváme je bezprostředně, takže o jejich existenci obvykle nepochybujeme.⁴³ (Je tu snad někdo skeptikem ohledně bolesti? Šlápněte mu na nohu!) Existence potěšení a bolesti je závislá na existenci vnímavých bytostí, ale to nic nemění na jejich reálnosti.⁴⁴ Jejich epistemická solidnost je garantována právě tím, že neexistuje mezera mezi bolestí a prožitkem bolesti.⁴⁵ „Potěšení a bolest jsou reálné, a kdyby neexistovaly bytosti, které mají schopnost vnímat potěšení a bolest, na ničem by nezáleželo.“⁴⁶

Carnapovské rozlišování vnitřních a vnějších otázek ale může být překerní záležitost. Kdybychom existenci přirozených práv tematizovali jako vnější otázku, Bentham by asi odpověděl, že už z pragmatického hlediska není rozumné akceptovat jazyk přirozených práv, protože my lidé přece nemáme spolehlivé nástroje, jak přirozená práva poznávat. Jenomže tato odpověď je zformulována v rámci jeho empirismu, tedy jako vnitřní. Nemluvě o tom, že „pragmaticky rozumné“ pro Benthama znamená užitečné, takže se zároveň pohybuje na půdě svého utilitarismu. Nicméně, Carnap má pravdu, že ontologické diskuse budou zmítány v nedorozumění, dokud nebudeme věnovat náležitou pozornost samotné povaze ontologických otázek.

Asi nejznámějším současným skeptikem ohledně přirozených práv je Alasdair MacIntyre, který víru v lidská práva přirovnává k víře v čarodějnice a jednorozce. Názor, že lidská práva neexistují, je prý oprávněný přesně ze stejných důvodů jako názor, že neexistují čarodějnice a jednorozci. V obou případech prý selhaly všechny pokusy o zdůvodnění, že existují.⁴⁷ Zdá se, že MacIntyre nahrál svým oponentům na smeč. Mají hned po ruce námitku, že nerozlišuje ontologický status lidských práv od ontologického statusu čarodějnic a jednorozců. Lidská práva jsou normativní entity, jejichž existence se prokazuje normativním zdůvodněním, zatímco čarodějnice a jednorozci jsou fyzické entity, jejichž existenci prokazujeme empiricky.⁴⁸ Podle Michaela Freemana udělal MacIntyre triviální chybu, protože vzal metafory lidskoprávního jazyka doslovně: „MacIntyruv omyl spočívá v tom, že uvažuje ‚lidská práva‘ jako ‚věci‘, které ‚máme‘ stejně jako máme paže a nohy. Nepopírám, že tento omyl má původ v jazyce práv, protože my přece mluvíme o tom, že ‚máme‘ práva. Nicméně, práva nejsou mysteriózní věci, které mají podivnou vlastnost neexistence, ale jsou to požadavky nebo oprávnění, které vyplývají z morálních a/nebo právních pravidel.“⁴⁹ Přitom je pozoruhodné, že někteří autoři uplatňují podobnou námitku,

⁴² SCHOFIELD, P. A Defence of Jeremy Bentham's Critique of Natural Rights. In: ZHAI, X. – QUINN, M. (eds). *Bentham's theory of law and public opinion*. Cambridge, 2014, s. 217.

⁴³ TARANTINO, P. *Philosophy, Obligation and the Law: Bentham's Ontology of Normativity*. Routledge, 2018, s. 94.

⁴⁴ Ontologická solidnost je jedna věc, epistemická solidnost je pak druhá věc. Tvrzení, že bolest je špatná, obvykle považujeme za *self-evident*. Z této intuice vychází hédonistická justifikace. Nyní vezměme, že bolest je mentální fakt, který je založený na přírodním faktu XY (neurální stav mozku). Jenomže tvrzení, že XY je špatný, rozhodně není *self-evident*! Jinými slovy, naturalizace nezachovává justifikaci.

⁴⁵ Těžko se mohu mýlit, že mě něco bolí. Člověk, který prožívá tzv. fantomovou bolest, se mylí ohledně zdroje bolesti, nikoli ohledně skutečnosti, že ho něco bolí.

⁴⁶ SCHOFIELD, P. *Utility and Democracy The Political Thought of Jeremy Bentham*. Oxford, 2006, s. v.

⁴⁷ MACINTYRE, A. *After Virtue*. Notre Dame, 2007 (1981), s. 69. Srovnej ZAGORIN, P. *Hobbes and the Law of Nature*. Princeton, 2009, s. 21.

⁴⁸ GEWIRTH, A. *Rights and Virtues*. *Analyse & Kritik*. 1984, Vol. 6, Iss. 1, s. 29; MILNE, A. J. M. *Human Rights and Human Diversity: An Essay in the Philosophy of Human Rights*. The Macmillan Press, 1986, s. 7.

⁴⁹ FREEMAN, M. *Human Rights: An Interdisciplinary Approach*. Polity, 2011, s. 7. Jim Harris to ještě více posunuje do ironické roviny: „Těmto autorům, kteří tak snadno přijímají morální objektivitu, zůstává trvalá obava z bubáků. Dokonce i jim, pokud práva chybně identifikují, se mohou proměnit na mytické bestie nebo jejich části. Nerozumím, co se vlastně skrývá za tím

ale naopak proti teorii přirozených práv. Např. Joel Feinberg preferuje termín ‚morální práva‘ před termínem ‚přirozená práva‘ už proto, že není jasné, co vlastně znamená, že nějaká práva jsou odvozená z lidské přirozenosti. Nedává dobrý smysl, tvrdí Feinberg, aby nějaká práva „*byla ustavena lidským bytostem jako součást jejich původní konstituce, podobně jako biologické orgány, kosti a svaly*“.⁵⁰ Přitom zdůvodnění, že obojí je ustaveno „*by natural laws – laws of our being*“, se prý dopouští ontologického zmatení, protože nerozlišuje zákon v kauzálním a normativním smyslu.⁵¹ Ostatně, už samotný pojem lidské přirozenosti se v literatuře někdy používá jako empirický pojem, někdy jako normativní pojem, případně jako kombinace obojího.⁵²

Na obranu MacIntyry lze říct, že on přece netvrdí, že přirozená práva jsou něčím fyzickým a že jejich existence jako taková má být zdůvodněna ryze empiricky. MacIntyre argumentuje proti etice lidských práv, jak ji pojímá dominující liberální tradice. Přirozená práva v liberálním diskurzu prý plní roli morálních fikcí, které vytvářejí falešný dojem, že poskytují nějaká objektivní hodnotící kritéria.⁵³ MacIntyre má za to, že morální zdůvodnění lidských práv v liberálním jazykovém systému selhává, neboť předpokládá individualistickou antropologii, která nevhodně abstrahuje od sociálních vztahů a kontextů lidského života. Skuteční lidé jsou sociálně zakotvení, historicky situované bytosti. A proto etický systém, který člověka konceptualizuje jako izolovaného jednotlivce, nemůže poskytovat funkční standardy lidského jednání. Zdůvodnit lidská práva znamená zdůvodnit jejich normativní adekvátnost pro skutečné lidi. Liberální práva jsou ale fiktivní, protože jsou šitá na míru fiktivním nositelům. MacIntyre se v první řadě vymezuje proti nerealistickému pojetí člověka, a teprve odvozeně proti nedostatku ve zdůvodnění lidských práv jako takových.⁵⁴ Klidně mohl napsat: „Lidské bytosti, jak je chápe liberální diskurz, neexistují. Jejich existenci, stejně jako existenci čarodějnic nebo jednorožců, dosud nikdo nedokázal.“ Carnapovsky to lze formulovat jako vnější otázku: „Proč bychom my lidé měli přijmout jazyk liberálních práv, který neodkazuje k lidem, ale k nějakým fiktivním bytostem?“ Nicméně, i tady lze namítnout, že to není a snad ani nemůže být ryze vnější otázka. MacIntyrovův kritický názor na liberální („moderní“) koncepci člověka je podmíněný jeho vlastním pojmovým systémem, vnořeným do aristotelovské tradice.⁵⁵

Člověk nemá k dispozici etické hledisko Božího oka, pohled odnikud, ale to není důvod k morální skepsi. My lidé se dokážeme vcítit do druhého, vstřícně porozumět odlišné hodnotové perspektivě, korigovat vlastní perspektivu, respektive dělat vzájemné ústupky.⁵⁶ „*Jsmo takoví, že se vztahujeme k příslušníkům svého druhu prostřednictvím interperso-*

povykem. Když zastánci teorie přirozených práv mluvili o tom, že lidé jsou nositeli práv, opravdu měli na mysli nějaké přírůstky, něco jako další končetiny?“ Viz HARRIS, J. W. Human Rights and Mythical Beasts. *Law Quarterly Review*. 2004, Vol. 120, s. 436.

⁵⁰ FEINBERG, J. Defence of Moral Rights. *Oxford Journal of Legal Studies*. 1992, Vol. 12, s. 153.

⁵¹ Angličtina je v této věci více náchylná ke zmatení než čeština. Výraz „*natural law*“ může znamenat přírodní zákon (kauzalita) nebo přirozené právo (normativita).

⁵² Viz např. KRONFELDER, M. *What's Left of Human Nature?* MIT, 2018; ALBERS, M. – HOFFMANN, T. – REINHARDT, J. (eds). *Human Rights and Human Nature*. Springer, 2014; LANDY, D. *Hume's Science of Human Nature*. Routledge, 2018; SCRUTON, R. *On Human Nature*. Princeton, 2017; PINKER, S. *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. Penguin Books, 2016 (2002).

⁵³ MACINTYRE, A. *After Virtue*, s. 70; Srovnej MACINTYRE A. *Ethics in the conflicts of modernity: an essay on desire, practical reasoning, and narrative*. Cambridge, 2016, s. 77.

⁵⁴ „*Myslím, že fikcí MacIntyre myslel, že tato práva jednak nejsou ospravedlnitelná jakožto morální nároky, jednak nejsou racionálně určitá ve svém obsahu. Základním důvodem jejich neospravedlnitelnosti je skutečnost, že trpí tím, čemu říkám ‚individualistický omyl‘.“* Viz RETTER, M. D. The Road Not Taken: On MacIntyre's Human Rights Skepticism. *The American Journal of Jurisprudence*. 2018, Vol. 63, No. 2, s. 198.

⁵⁵ Viz např. PORTER, J. Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre. In: MURPHY, M. C. (ed.). *Alasdair MacIntyre*. Cambridge, 2003, s. 38–69.

⁵⁶ Srovnej NAGEL, T. *The View From Nowhere*. Oxford, 1986, s. 140.

*nálních postojů a sebereferečního použití svých vlastních mentálních stavů.*⁵⁷ Nemusím být zrovna metafyzickým realistou, abych uznal, že prostor morálních důvodů přesahuje moji osobní perspektivu. Důvodem této transcendence ale není údajná existence jakési objektivní morální reality, spíše je to uznání morálního statusu ostatních lidí. Hodnotové perspektivy druhých osob bychom měli brát vážně už proto, že bychom měli brát vážně tyto osoby. A jestliže chápeme morálku jako normativní systém respektu a ohleduplnosti k ostatním, pak skeptikova provokativní otázka „Proč bych měl brát druhé osoby vážně?“ není smysluplná v rámci jazyka morálky.

3. Na ničem nezáleží?

Připomeňme si, že expresivismus je nonkognitivistická teorie morálního myšlení a potažmo také jazyka. Tento metaetický projekt je založený na změně způsobu kladení otázek. Už se nemáme ptát na správné definice normativních pojmů. Žádná korektní definice totiž nemůže prolomit tzv. normativní kruh. Normativní pojmy prostě nelze definovat bez dalších normativních pojmů. Raději si máme položit analyticky produktivější otázku, jaké stavy myslí (názory, postoje, emoce...) vyjadřujeme morálními promluvami.⁵⁸ Samotný vztah vyjádření není ničím zvláštní. Vztah mezi promluvou „Mučení je špatné.“ a odmítnutím mučení je přesně stejný jako vztah mezi promluvou „Sníh je bílý.“ a názorem, že sníh je bílý.⁵⁹ Nicméně je důležité porozumět praktické povaze hodnotících postojů. Zajímavé přitom je, že správné kladení metaetických otázek může být prospěšné i v psychologickém smyslu. Např. může být dobrou terapií proti nihilistickému zděšení.

Nonkognitivist Richard M. Hare ve svém textu *Nothing Matters* (1957) vypráví příběh jednoho švýcarského mladíka.⁶⁰ Ten po přečtení existencialistického románu Alberta Camuse *Cizinec* (1942) dospěl k závěru, že na ničem nezáleží, následně propadl zděšení a těžké depresi. Hare se nesnažil mladíka přesvědčit, že na nějakých věcech opravdu záleží.⁶¹ Místo toho se pokusil o terapii sokratovského typu, která měla spočívat v lepším porozumění, jakou jazykovou funkci mají promluvy, že na něčem záleží. Tyto promluvy nemají deskriptivní, ale expresivní funkci. Když říkáme, že na něčem záleží, nepopisujeme hodnotový fakt, ale vyjadřujeme svůj zájem o něco. Neexistuje záležením *an sich* jako neosobní objektivní fakt. Každé záležením znamená, že někomu na něčem záleží, že někdo se o něco zajímá. Záležením je osobně angažovaným postojem.⁶² A je to hodnotící postoj, vlastně je to čin hodnocení. Hare tvrdí, že jeho expresivistická terapie proti nihilismu byla úspěšná. Mladík prý pochopil, že zdrojem jeho skepse byla kognitivistická otázka: „Opravdu na něčem záleží?“ Byla to chybně položená otázka. Měl si raději položit osobní otázku: „Opravdu *mně* na něčem záleží?“ A když si položil tuto smysluplnější otázku, odpověď už byla snadná: „Samozřejmě, že mi na něčem záleží!“ „Záleží mi na spoustě věcí!“ Nihilismus, z kognitivistického hlediska, znamená ztrátu víry, že na něčem objektivně záleží. Naproti tomu, z hlediska nonkognitivismu nihilismus znamená ztrátu osobní hodnotové angažovanosti, osobní vychladnutí.

⁵⁷ SCRUTON, R. *On Human Nature*. Princeton, 2017, s. 45.

⁵⁸ GIBBARD, A. *Thinking How to Live*. Harvard, 2003, s. 6.

⁵⁹ SCHROEDER, M. Does expressivism have subjectivist consequences? *Philosophical Perspectives*. 2014, Vol. 28, No. 1, s. 280.

⁶⁰ Harova non-kognitivistická pozice bývá obvykle klasifikována zvlášť jako tzv. preskriptivismus. Nicméně v kontextu, který nás zde zajímá, to není podstatné. Viz SCHROEDER, M. *Noncognitivism in ethics*. Routledge, 2010, s. 30–33.

⁶¹ PARFIT, D. *On What Matters. Volume Two*. Oxford, 2011, s. 411.

⁶² HARE, R. M. *Applications of Moral Philosophy*. London, 1972, s. 34.

Jestliže se pohybujeme v pojmovém rámci nonkognitivismu, pak některé emočně podbarvené reakce nejsou smysluplné. Co by vlastně znamenalo, kdybych byl zděšený, že *mně* na ničem nezáleží? Vždyť člověk bývá z něčeho zděšený právě proto, že mu na tom záleží.⁶³ Nedává smysl, abych byl zděšený, že mi na ničem nezáleží. Jestliže jsem zděšený, že mi na ničem nezáleží, tedy sám ze sebe, pak to naopak dokazuje, že mi na něčem záleží. Zřejmě mi záleží na tom, abych měl nějaké hodnotové orientace.⁶⁴ Moji rodiče mohou být konzistentně zděšení, že mi na ničem nezáleží, ale já sám nemohu. Mé vlastní, seberefrenční zděšení je inkonzistentní. Od důsledného nihilisty bychom neměli očekávat angažované výrazy zděšení, ale spíše celkovou rezignaci a chladnou pasivitu. Kdyby někdo spektakulárně vyjadřoval svůj celkový nezáměr, dopustil by se tzv. performativní kontradikce.⁶⁵ Jestliže mu opravdu na ničem nezáleží, tak proč kolem toho dělá takový povyk?⁶⁶ Kdybych z vlastní iniciativy každý den posílal své expartnerce SMS, že mi na ní vůbec nezáleží, také by to byla performativní kontradikce.⁶⁷ Někteří autoři se domnívají, že důsledný nihilismus nemusí vyústit zrovna do rezignované pasivity. Např. James Tartaglia píše: „*Nihilismus může nabývat pasivní formy vyčerpané rezignace nebo aktivní formy touhy ničit; v závislosti na tom, kolik duševní energie můžeš mobilizovat do odpovědi na vnesení soudu, že svět by neměl existovat.*“⁶⁸ To je ovšem velmi odlišné chápání nihilismu. Touží-li někdo zničit svět, znamená to, že mu osobně záleží na zničení světa. Zřejmě má pozitivní postoj k destrukci, což jej více nebo méně motivuje k takovým aktivitám. Ale tento dekadentní postoj je něco docela jiného než hodnotově vyprázdněný názor, že na ničem nezáleží, který už sám o sobě má potenciál být totálně demotivační a ochromující.

Pro správné porozumění expresivismu potřebujeme náležitou opatrnost, jinak hrozí subtilní, ale ve svém důsledku fatální nedorozumění. Sharon Street píše: „*Myslím, že pokud na něčem záleží, pak na tom záleží v konečném důsledku proto, že na tom záleží bytostem jako jsme my.*“⁶⁹ Na první pohled se zdá, že Street formuluje stejnou myšlenku jako Hare. Bez ohledu na to, co přesně chtěla sdělit Street, Hare zcela jistě nezastává relativismus.⁷⁰ Hare explicitně odmítá relativistickou tezi, že cokoli určitá osoba považuje za

⁶³ Přesněji, člověk bývá zděšený z nějakého stavu věcí právě proto, že mu záleží na opačném stavu. Např. rodič je zděšený z nemoci svého dítěte proto, že mu záleží na jeho zdraví.

⁶⁴ „*Wer sich selbst verachtet, achtet sich doch immer noch dabei als Verächter.*“ Viz NIETZSCHE, F. *Jenseits von Gut und Böse*. (1886). De Gruyter, 1999, s. 87.

⁶⁵ Performativní kontradikce zde spočívá ve skutečnosti, že mluvčí už samotnou formou promluvy popírá její obsah. Je to podobné, jako by někdo naplno křičel: „*Já teď nemluvíím nahlas!*“ Obecněji se performativní kontradikce definují jako rozpor mezi obsahem sdělení a jeho pragmatickou presupozicí. Např. promluva „*Jsem mrtvý.*“ je performativní kontradikce, protože už samotný akt sdělení předpokládá, že mluvčí je naživu. Viz např. HEDBERG, P. What are performative self-contradictions? *Nordic Journal of Philosophy*. 2005, Vol. 6, No. 1, s. 66–91; ROTOLO, A. – ROVERSI, C. Norm Enactment and Performative Contradictions. *Ratio Juris*. 2009, Vol. 22, No. 4, s. 455–82.

⁶⁶ HARE, R. M. *Applications of Moral Philosophy*. London, 1972, s. 36.

⁶⁷ Myslím, že to může fungovat i naopak. Performativní kontradikci může způsobit i klidný projev. Představme si, že někdo řekne s úsměvem: „*Myslím si, že potrat je z morálního hlediska vražda. V Česku je ročně asi 30 000 potratů, takže tu každý rok máme jednu Katyň.*“ Viz DWORKIN, R. *Life's dominion: an argument about abortion, euthanasia, and individual freedom*. New York, 1993, s. 9–10.

⁶⁸ TARTAGLIA, J. *Philosophy in a Meaningless Life: A System of Nihilism, Consciousness and Reality*. Bloomsbury, 2016, s. 37.

⁶⁹ STREET, S. Nothing 'Really' Matters, but That's Not What Matters. In: SINGER, P. (ed.) *Does Anything Really Matter? Essays on Parfit on Objectivity*. Oxford, 2017, s. 147. Sharon Street zastává humovskou verzi metaetického konstruktivismu. Této teorii se v tomto textu nevěnuji.

⁷⁰ Relativnost k jednotlivci se někdy označuje jako „subjektivismus“. Nicméně, termíny „relativismus“ a „subjektivismus“ se v literatuře používají v mnoha různých významech. Nemluvě o tom, že i v rámci metaetiky potřebujeme rozlišovat několik druhů relativismu. Viz např. MUDERS, S. *Richtig und doch falsch?: Der Wahrheits- und Rechtfertigungsbegriff des metaethischen Relativismus*. Mentis, 2015; WENDELBORN, Ch. *Der metaethische Relativismus auf dem Prüfstand*. De Gruyter, 2016.

správné, je pro ni správné.⁷¹ Například: Jestliže si Petr myslí, že vraždit je správné, pak pro Petra je vraždění správné. A jestliže si Milan myslí, že vraždit je špatné, pak pro Milana je vraždění špatné. Něco je pro někoho správné už proto, že si to myslí, ať už je to cokoli. Takový relativismus je nepřijatelný a zároveň v praxi extrémně nebezpečný. Mimo jiné proto, že v jeho rámci jsou morální názory imunní proti kritice. Každý má už z definice svoji pravdu, což je ovšem destruktivní pro racionální diskusi.⁷² Expresivismus takový přístup nejen odmítá, ale je programově vymezený proti relativismu.⁷³ Když někdo např. tvrdí, že mučení je špatné, lze po něm požadovat zdůvodnění, proč zastává negativní postoj k mučení. Prostě zdůvodní, co je na mučení negativní. Např. odmítá mučení, protože způsobuje extrémní utrpení. Nebo proto, že mučení je ponižující. A případně i proto, že mučení neplní svůj deklarovaný účel. Samozřejmě, že mluvčí může také říct: „Odmítám mučení, protože si myslím, že mučení je špatné.“ Jenomže to není žádné zdůvodnění. Neříká se tu nic ve prospěch odmítnutí mučení.⁷⁴ Stejně tak mohl předložit tautologii: „Odmítám mučení, protože odmítám mučení.“

Metafyzický realista Michael Huemer vznáší proti expresivismu námitku: Je-li expresivismus pravdivý, pak je vše dovoleno, respektive na ničem nezáleží. Jestliže mě totiž neomezují objektivní hodnotový řád, pak mohu cokoli přijmout jako správné, a proto je v principu vše dovoleno.⁷⁵ Huemerova námitka ale plyne z triviálního nepochopení expresivismu. Nerozlišuje metaetickou pozici, kterou expresivismus opravdu zastává, od pozice normativní etiky, kterou prostě nezastává.⁷⁶ Expresivisté přece netvrdí, že naše hodnotící postoje jako takové jsou normativním zdrojem našich morálních závazků. Nepropagují tezi, že něco je špatné, protože to někdo hodnotí negativně. Mučení je špatné nikoli proto, že odmítáme mučení, ale proto, že způsobuje extrémní utrpení, je ponižující, a možná ani neplní svůj deklarovaný účel. To jsou věčné morální důvody, proč odmítat mučení. Expresivismus není teorie normativní etiky, nemá ambici formulovat teorii věčných morálních důvodů.⁷⁷ Expresivismus je metaetická teorie, která se snaží vysvětlit, co vlastně děláme, když vynášíme hodnotový soud.⁷⁸ Harova analýza je založená na pronikavém vhledu, že hodnotové soudy mají konativní povahu. Jsou to činy hodnotící angažovanosti, a proto podléhají specifickým požadavkům na performativní konzistenci. Expresivisté nevěří, že existuje jakýsi objektivní hodnotový řád. Huemer jim podsouvá skeptický názor, že na ničem nezáleží, protože se (na rozdíl od nich) domnívá, že když neexistuje objektivní hodnotový řád, pak na ničem nezáleží.⁷⁹ Ovšem je to *jeho* hrůza ze skepse.

⁷¹ HARE, R. M. *Applications of Moral Philosophy*. London, 1972, s. 45.

⁷² Srovnej HARMAN, G. – THOMPSON, J. *Moral Objectivism and Moral Objectivity*. Blackwell, 1996, s. 62–63.

⁷³ HORGAN, T. – TIMMONS, M. Expressivism, Yes! Relativism, No! In: SHAFER-LANDAU, R. (ed.). *Oxford Studies in Metaethics*. Vol. 1, 2006, s. 73–98.

⁷⁴ BLACKBURN, S. Is Moral Justification Possible on a Quasi-realist Foundation? *Inquiry*. 1999, Vol. 42, No. 2, s. 215.

⁷⁵ HUEMER, M. *Ethical Intuitionism*. Palgrave Macmillan, 2005, s. 249. Viz také KERSTEIN, S. J. Reason, Sentiment, and Categorical Imperatives. In: DREIER, J. (ed.). *Contemporary Debates in Ethical Theory*. Oxford, 2006, s. 135.

⁷⁶ Jonas Olson tuto námitku označuje jako začátečnickou, protože je prý typická pro lidi, kteří nejsou trénováni v morální filosofii. Viz OLSON, J. The Freshman Objection to Expressivism and What to Make of It. *Ratio*. 2010, Vol. 23, s. 88.

⁷⁷ BLACKBURN, S. Must We Weep for Sentimentalism? In: DREIER, J. (ed.). *Contemporary Debates in Ethical Theory*. Oxford, 2006, s. 146.

⁷⁸ Neexistuje ostrá hranice mezi normativní etikou a metaetikou. Nicméně diskuse mezi utilitaristy, kantovci, kontraktualisty, aristoteliky [...] se musí vést na poli věčných morálních důvodů. Nelze je vyřešit v ryze metaetické rovině. Allan Gibbard kombinuje expresivismus s kontraktualismem, což mi připadá jako velmi nadějný projekt. Viz GIBBARD, A. *Reconciling Our Aims: In Search of Bases for Ethics*. Oxford, 2008.

⁷⁹ Mark Schroeder říká, že expresivismus (a podobné teorie) se snaží vysvětlit všechny ty věci, na kterých Heumerovi hodnotové záleží, aniž by přitom postuloval metafyzickou realitu. Viz SCHROEDER, M. Huemer's Clarkeanism. *Philosophy and Phenomenological Research*. 2009, Vol. 78, No. 1, s. 197–204.

Dramatickým odmítnutím expresivismu vyjadřuje své vlastní obavy. Svoji morální angažovanost podmiňuje vírou v metafyzickou realitu, a přitom ho expresivisté znervózňují tvrzením, že nic takového neexistuje.

Morální skepse může být a někdy opravdu je důsledkem skutečnosti, že skeptik připisuje morální relevanci nějakým metafyzickým faktům. Např. skeptická teze, že pokud neexistuje Bůh, pak na ničem morálně nezáleží, předpokládá, že existence Boha je morálně relevantní. Ten, kdo takový předpoklad nepřijal, skeptici nepodléhá: „No a co, že Bůh neexistuje?“ Může být navíc překvapen a rozhořčen, že někdo je ochoten rezignovat na svoji morální angažovanost kvůli něčemu tak morálně irelevantnímu jako je Boží existence.⁸⁰ Carnapovsky řečeno, metafyzické fakty mají nějaký morální význam pouze v rámci morální teorie, ve které hrají roli věcných morálních důvodů. Nebo slovy Ronalda Dworkina: „Můžeš si myslet, že morálka je blbost, protože neexistuje Bůh. Ale to si můžeš myslet jen tehdy, když zastáváš nějakou morální teorii, která připisuje exkluzivní morální autoritu nějaké nadpřirozené bytosti.“⁸¹ Jestliže někdo ztratil víru v Boha, nemusí zrovna propadnout morální skepsi. Může změnit svoji morální teorii. Může přijmout sekulární etiku, která už nepředpokládá Boží existenci. Ostatně, proč by měl připisovat morální význam něčemu, co neexistuje, že? Nejlepší obranou proti morální skepsi je carnapovská otevřenost k možnosti volby.⁸²

Metafyzický realista se domnívá, že na něčem opravdu záleží jen tehdy, když je to objektivní fakt, tedy fakt nezávislý na lidských postojích. Má za to, že pokud neexistují morální fakty v metafyzickém smyslu, pak na ničem nezáleží.⁸³ Proč bychom ale měli jakési záhadné metafyzické fakty brát vážně? Proč jim přiznávat normativní autoritu? Kde se bere jejich normativní relevance pro naše jednání?⁸⁴ Metafyzický realista chápe morální fakty jako *sui generis* fakty s normativním obsahem. Jenomže normativní obsah sám o sobě ještě neimplikuje normativní autoritu, respektive závaznost.⁸⁵ Z morálního hlediska je relevantní, jestli určité jednání někomu škodí, nebo naopak prospívá, zda někoho ponižuje, jestli dotčená osoba s jednáním souhlasí, zda někdo další na toto jednání spoléhá, a podobně. To jsou věcné morální důvody, protože se týkají ohleduplnosti a respektu k druhým osobám. Ale proč by morální význam toho všeho měl ještě záviset na nějakých metafyzických faktech?⁸⁶ „Tvrzení, že mučení pro zábavu by nebylo kategoricky zakázané,

⁸⁰ Srovnej HAYWARD, M. K. Immoral realism. *Philosophical Studies*. 2019, Vol. 176, s. 902–903.

⁸¹ DWORKIN, R. *Justice for Hedgehogs*. Harvard, 2011, s. 25.

⁸² Carnap byl otevřený k možnostem volby i v logice, kde zastával tzv. princip tolerance. Viz CARNAP, R. *Logische Syntax der Sprache*. Springer, 1968 (1934), s. 45.

⁸³ V této souvislosti jsou asi nejvíce komentovány výroky Dereka Parfita: „Když věřím, že na něčem záleží, věřím, že existují nějaké neredukovatelné normativní fakty. [...] Jestliže takové pravdy neexistují, pak na ničem nezáleží.“ Viz PARFIT, D. *On What Matters. Volume Two*. Oxford, 2011, s. 464–465. „Jestliže takové pravdy neexistují, pak by nemělo smysl dělat dobrá rozhodnutí. Na ničem by nezáleželo, a nebyly by lepší nebo horší způsoby života.“ Ibidem, s. 425. Připomínám, že v tomto textu používám termín „metafyzický realismus“ jako synonymum anglického „non-naturalist realism“. Víím, že ani tento anglický termín není přesným označením Parfitovy metaetické pozice, ale jak říká Sharon Street: „Věřím, že nonnaturalistický realismus zůstává nejméně zavádějícím termínem pro jeho teorii.“ V tomto textu mi ale nejde o specifika Parfitovy teorie.

⁸⁴ NOWELL-SMITH, P. H. *Ethics*. Penguin Books, 1954, s. 41; HARE, R. M. *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. Oxford, 1981, s. 32; KORSGAARD, Ch. M. The Normativity of Instrumental Reason. In: CULLITY, G. – GAUT, B. *Ethics and Practical Reason* (eds). Oxford, 1997, s. 240.

⁸⁵ Např. příkaz náhodného kolemdoucího sice má nějaký normativní obsah, protože něco se požaduje, ale pro mě nemá platnost, ani závaznost. Takový příkaz je pro mé jednání irelevantní.

⁸⁶ „Když se rozhoduji, co dělat, proč by fakty ohledně nějaké *sui generis* vlastnosti byly relevantní? Jistě, měl bych se zajímat o to, zda moje jednání způsobí bolest nebo prosadí mé cíle; proč se ale též zajímat o to, zda jsou v souladu s nějakou *sui generis* vlastností?“ Viz DASGUPTA, S. Normative Non-Naturalism and the Problem of Authority. *Proceedings of the Aristotelian Society*. 2017, Vol. 117, No. 3, s. 297.

kdyby do ‚*tkaniny světa*‘ nebyly vetkány jakési tajemné metafyzické entity, je z hlediska věcných morálních důvodů bizarní. Takový pohled připisuje rozhodující morální význam špatným faktorům.⁸⁷

Představme si, že jednoho dne naturalisté přesvědčí nějakého metafyzického realistu, že svět je tvořen pouze přírodními fakty. Z teoretického hlediska to implikuje, že žádné metafyzické fakty neexistují. Ale co by to pro něj znamenalo z praktického hlediska? Upadl by do naprosté pasivity? Přestal by se zajímat o své děti? Rezignoval by na třídění odpadu? Nechal by svého psa umřít hladu? A pokud ano, není to nemorální? Metafyzický realista by nejspíš odpověděl, že on přece věří v existenci metafyzických faktů, takže ne-rezignuje na svoji morální angažovanost. Námítka ale směřuje už proti jeho mentálnímu nastavení, že je ochoten připisovat metafyzickým faktům nějaký morální význam. „*Nemorální není pouze zohledňování takové informace, nemorální je už být ve stavu mysli, který by takovou informaci zohledňoval, kdyby na věc přišlo.*“⁸⁸ Metafyzický realismus je nemorální teorie, protože podmiňuje naše morální závazky morálně irelevantním faktorem, totiž existencí metafyzických faktů.⁸⁹ Morální život člověka je vedený postoji uznání a respektu k ostatním, v tomto intersubjektivním režimu bereme své morální závazky vážně. Také máme schopnost empatie, jsme vnímaví k mentálním stavům druhých bytostí, což nás motivuje k ohleduplnosti. Existence či neexistence metafyzických faktů na tyto činnosti nemá žádný vliv. Kdyby metafyzická morální realita existovala a pak najednou zanikla, v našem morálním životě by se nic nezměnilo, ani bychom si toho nevšimli.

4. Kognitivistická nejistota

Metafyzický realismus, kvůli své kognitivistické architektuře, má velmi úzkou konceptuální vazbu na skepticismus. Morální fakty, jestliže existují, pak existují objektivně. Existují nezávisle na našich názorech, respektive nezávisle na tom, zda tyto fakty poznáváme. Mezi názorem a faktem je tedy už v principu mezera. Vždy je otevřená logická možnost, že názor reprezentuje realitu nesprávně, takže je nepravdivý.⁹⁰ Kdokoli se může mýlit jako jednotlivec, ale také se můžeme mýlit kolektivně.⁹¹ Právě proto, že metafyzický realista klade důraz na objektivitu, je nucen připustit alespoň teoretickou možnost, že se v morálních záležitostech politováníhodně mýlí. A jestliže morální skepse je obavou, zda opravdu existují objektivní morální pravdy, pak kognitivismus je předpokladem smysluplnosti skepticismu.⁹² V současné metaetice je morální skepse nejvýrazněji zastoupená především tzv. teorií morálního omylu, což je kognitivistický přístup. Zástupci této radikální teorie souhlasí s metafyzickými realisty, že funkcí morálního diskurzu je reprezentovat

⁸⁷ HANIN, M. Ethical Anti-Archimedeanism and Moral Error Theory. *Journal of Value Inquiry*. 2013, Vol. 47, s. 366–367.

⁸⁸ BEDKE, M. S. A dilemma for non-naturalists: irrationality or immorality? *Philosophical Studies*. (v tisku).

⁸⁹ „Přijde mi zřejmé, že tato podmíněnost, implicitní v metafyzickém realismu, je morálně neakceptovatelná. Ať už by naturalismus byl nebo nebyl pravdivý, nevytvářelo by to žádný kauzální rozdíl ve světě, ve kterém žijeme my a ti, se kterými máme morální vztahy. Kdybych zrušil svůj závazek ke svému partnerovi, přestože každý aspekt naší historie, každý fakt ohledně našich postitů a starostí by zůstal stejný, myslím, že by to byla hluboká zrada, podobně jako kdybych zrušil své závazky, protože Sparta prohrála nebo protože Bůh je mrtvý.“ Viz HAYWARD, M. K. Immoral realism. *Philosophical Studies*. 2019, Vol. 176, s. 904–905. Hayward v originále samozřejmě nepoužívá příklad českého fotbalového týmu Sparta, ale amerického baseballového týmu Mets. Ale kolik čtenářů Právnicka zná Mets, že?

⁹⁰ Sami kognitivisté to někdy prezentují jako výhodu své teorie, protože to vyhovuje obecně sdílené intuici, že morální názory mohou být a často bývají nepravdivé. Viz SHAFER-LANDAU, R. *Moral Realism: A Defence*. Oxford, 2003, s. 23.

⁹¹ KRAMER, M. *Moral Realism as a Moral Doctrine*. Blackwell Publishing, 2009, s. 49. HUEMER, M. *Ethical Intuitionism*. Palgrave Macmillan, 2005, s. 252.

⁹² „Realism makes skepticism intelligible.“ Viz NAGEL, T. *The View From Nowhere*. Oxford, 1986, s. 90.

morální fakty, které mají metafyzickou povahu. Zároveň ale tvrdí, že metafyzické fakty jsou podivnost a že ve skutečnosti nic takového neexistuje. Z toho následně odvozují, že lidé žijí v morálním omylu. Naše morální názory prý předpokládají něco, co neexistuje, a proto jsou všechny nepravdivé.⁹³

Morální omyl, podle expresivisty, není nic jiného než potenciál k revizi svých morálních názorů. Všimáme si, že ostatní lidé se občas mýlí v hodnotových záležitostech kvůli špatné informovanosti, názorové inkohereci, unáhleným soudům, nerozvinuté imaginaci, nedostatečné vnímavosti či respektu k ostatním, a podobně. Přitom nikdo nemá dobrý důvod si myslet, že je k takovým chybám zcela imunní.⁹⁴ Nelze ovšem vystoupit ze svých názorů a naráz provést jejich kompletní obměnu. Kdykoli člověk reviduje nějaké své hodnotové názory, dělá to s ohledem na jiné své hodnotové názory, které si zatím ponechává. Mezi souborem jeho názorů před a po revizi je vždy kontinuita. Myslet si, že se mýlím, znamená myslet si, že mám důvod k revizi. A proto nedává dobrý smysl říct: „I kdybych už neměl co zlepšovat, pořád se mohu mýlit.“ To znamená, že v rámci expresivismu není prostor pro hlubokou skepsi.⁹⁵

Zdá se, že metafyzický realista má v principu blíž k morálnímu skepticizmu než expresivista. Na to může realista odpovědět, že to není vážný problém, protože má k dispozici spolehlivé nástroje morálního poznání. Zejména je to intuice a racionální reflexe. Nejprve k intuicím. Vezměme, že realista má silnou morální intuici, že utrpení je špatné. Svůj názor, že utrpení je špatné, považuje za samozřejmou pravdu, kterou není třeba zdůvodňovat. Expresivista s ním souhlasí: „Samozřejmě, že také odmítám utrpení!“ Rozdíl je pouze v tom, že své morální intuice nechápe deskriptivně. Už proto, že není jasné, v čem vlastně spočívá deskriptivní obsah intuice, že utrpení je špatné.⁹⁶ Predikát „špatný“ zde nemá jinou funkci než negativní hodnocení. Takže to, co realisté označují jako své intuice, jsou jejich osobní hodnotící postoje. Důležitější ovšem je, že už samotný mechanismus intuitivního poznávání morálních faktů metafyzické povahy je, mírně řečeno, záhada. Lidské morální myšlení, stejně jako každé myšlení, je kauzální proces, který se odehrává v lidském mozku. Včetně morálních intuicí. Jak tedy někdo může být v epistemickém kontaktu s metafyzickými fakty, které jsou kauzálně izolované od jeho myšlení?⁹⁷ „Intuice

⁹³ MACKIE, J. L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin Books, 1977; JOYCE, R. *The Myth of Morality*. Cambridge, 2001; OLSON, J. *Moral Error Theory*. Oxford, 2014; STREUMER, B. *Unbelievable Errors: An Error Theory About All Normative Judgments*. Oxford, 2017; KALF, W. F. *Moral Error Theory*. Palgrave Macmillan, 2018.

⁹⁴ BLACKBURN, S. *Ruling Passions*. Oxford, 1998, s. 318.

⁹⁵ EGAN, D. Quasi-realism and fundamental moral error. *Australasian Journal of Philosophy*. 2007, Vol. 85, No. 2, s. 205–219. Srovnej BLACKBURN, S. Truth and a priori possibility: Egan's charge against quasi-realism. *Australasian Journal of Philosophy*. Vol. 87, No. 2, 2009, s. 201–213; RIDGE, M. I might be fundamentally mistaken. *Journal of Ethics and Social Philosophy*. 2015, Vol. 9, No. 3, s. 1–21; HORGAN, T. – TIMMONS, M. Modest Quasi-Realism and the Problem of Deep Moral Error. In: JOHNSON, R. N. – SMITH, M. (eds). *Passions and Projections: Themes from the Philosophy of Simon Blackburn*. Oxford, 2015, s. 190–209; BEX-PRIESTLEY, G. Error and the Limits of Quasi-Realism. *Ethical Theory and Moral Practice*. 2018, Vol. 21, Iss. 5, s. 1051–1063.

⁹⁶ Matthew Bedke sofistickovaně argumentuje, že nonkognitivismus dokáže adekvátně analyzovat širší spektrum morálních intuicí než kognitivismus. Viz BEDKE, M. Intuitions, Meaning, and Normativity: Why Intuition Theory Supports a Non-Descriptivist Metaethic. *Philosophy and Phenomenological Research*. 2016, Vol. 93, No. 1, s. 144–167.

⁹⁷ Srovnej STREET, S. A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value. *Philosophical Studies*. 2006, Vol. 127, s. 109–66; HUEMER, M. Phenomenal Conservatism and the Internalist's Intuition. *American Philosophical Quarterly*. 2006, Vol. 43, s. 147–58; BEDKE, M. Intuitive Non-Naturalism Meets Cosmic Coincidence. *Pacific Philosophical Quarterly*. 2009, Vol. 90, No. 2, s. 188–209; HANNA, N. Cosmic Coincidence And Intuitive Non-Naturalism. *The Journal of Ethics and Social Philosophy*. 2010, Vol. 4, No. 2, s. 1–5. Pro tyto diskuse je velmi důležité, jak chápeme analogii, respektive disanalogii mezi morálním a matematickým myšlením. Metafyzický realista má totiž po ruce argument, že také matematické fakty mají metafyzickou povahu, a přitom matematické poznání považujeme za solidní záležitost. Ale srovnej např. WOODS, J. Mathematics, Morality, and Self-Effacement. *Noûs*. 2010, Vol. 52, No. 1, s. 47–68.

*by snad poskytovaly poznání, kdybychom měli vnitřní zrak, kterým hledíme do metafyzického rozvržení morálních faktů, ale takovou představu nelze brát vážně.*⁹⁸

Expresivista uzná, že morální myšlení je založeno na intuicích, ovšem v jiném smyslu, než je reprezentace metafyzických faktů. Status morální intuice může být určený rozvrhem morálního zdůvodňování. Každé zdůvodnění má nějaká východiska, která se už nezdůvodňují.⁹⁹ Připsat něčemu status intuice znamená přijmout to jako východisko, o které se pak zdůvodnění v konečném důsledku opírá. Myslím, že funkcí slova „samozřejmě“ v promluvě „Samozřejmě, že také odmítám utrpení!“ je právě taková askripce. Z hlediska expresivismu je připsání statusu intuice postojem druhého řádu, protože určitému hodnotícímu postoji, např. odmítnutí utrpení, přiznáváme určitou argumentační roli. Mluví předpokládá, že partneři v diskusi také hodnotí utrpení negativně, a proto jim už nepotřebuje zdůvodňovat, že utrpení je špatné. Intuice tedy nemusíme chápat tak, že něco vypovídají o metafyzické realitě. Nicméně, mohou něco vypovídat o nás samotných, o zdrojích naší hodnotové orientace, respektive o tom, které hodnoty jsou pro nás centrální. Např. někdo má silné intuice ohledně morálního významu rovnosti, někdo spíše ohledně svobody.¹⁰⁰ Morální diskuse občas uvíznou ve slepé uličce právě proto, že mluví se spolu neshodnou už na úrovni svých intuicí.

Nyní k racionální reflexi. Metafyzický realista se s expresivistou shodnou, že bychom své názory měli podrobovat kritickému přezkumu a případné revizi. Oba preferují více koherentní systém názorů před méně koherentním. Oba zkoumají předpoklady a důsledky svých názorů, zda se vzájemně vylučují nebo naopak podporují, které názory jsou v jejich systému centrální a které jen okrajové, a podobně. Podle toho pak zvažují, doslova váží, který názor si ponechají a kterého se vzdají. Oba jsou srozuměni, že někdy je takové rozhodnutí těžké dilema. Nicméně, je zde určitý rozdíl. Kdykoli se metafyzický realista rozhodne, že preferuje morální názor A před morálním názorem B, činí tak s nadějí, že v morální realitě je pravda A, nikoli B. Na rozdíl od empirické reality, v morálních záležitostech nemá možnost se podívat z okna, aby viděl, jak to opravdu je. Nemusí zrovna propadat skepsi, ale žije v permanentní nejistotě, zda je opravdu v kontaktu s morální realitou, nebo pouze v iluzi takového kontaktu. Doufá, že morální realita tvoří smysluplný celek, který se mu daří věrně mapovat.¹⁰¹

Expresivista se nezajímá o korespondenci svých názorů s morální realitou, spíše ho zajímá koordinace s druhými lidmi. „*Naše životy jsou společenské, a velká část našeho myšlení o tom, co dělat a jaké mít pocity, je myšlením o tom, jak žít s druhými lidmi.*“¹⁰² Když jednotlivec kriticky zvažuje své vlastní hodnotové názory, potřebuje přitom také konfrontovat hodnotové názory ostatních. Vždyť hlavní funkcí morálky je poskytnout lidem sdílené standardy, které jim usnadní, aby společně žili spíše v produktivní spolupráci

⁹⁸ GIBBARD, A. *Reconciling Our Aims: In Search of Bases for Ethics*, s. 21.

⁹⁹ To samozřejmě uznává i metafyzický realista, zejména když z epistemického hlediska zastává intuicionismus: „*Kdyby se mě někdo zeptal, Myslíš si, že každý názor vyžaduje nekonečnou sérii argumentů, aby byl ospravedlněný?, jistě bych mu odpověděl, že ne.*“ Viz HUEMER, M. *Ethical Intuitionism*. Palgrave Macmillan, 2005, s. 251.

¹⁰⁰ Pro věřícího člověka může být intuitivní něco jiného než pro ateistu. Např. devótní katolík Mark C. Murphy považuje za samozřejmou pravdu (*self-evident*), že náboženství je fundamentálním důvodem jednání, respektive základním dobrem. Rozumím tomu. Ale stejně tak dokážu pochopit, že nějaký ateista si to nemyslí. Viz MURPHY, M. C. *Natural Law and Practical Rationality*. Cambridge, 2001, s. 131–133.

¹⁰¹ Podle Haywarda ale nevíme, zda morální realitu tvoří koherentní systém morálních faktů. Nevíme, zda je to úplný, jednoduchý a přehledný normativní systém, prostý konfliktů a vágnosti. Viz HAYWARD, M. K. *Non-Naturalist Moral Realism and the Limits of Rational Reflection*. *Australasian Journal of Philosophy*, 2018, Vol. 96, No. 4, s. 733.

¹⁰² GIBBARD, A. *Reconciling Our Aims: In Search of Bases for Ethics*, s. 30.

než v destruktivních konfliktech. Říkáme-li, že morálka je objektivní, obvykle tím myslíme, že pokud je něco morálně správné, pak je to správné nezávisle na tom, zda si to někdo myslí.¹⁰³ A v tomto smyslu expresivisté uznávají, že morálka je objektivní.

Jak už bylo výše řečeno, expresivismus *není* založený na principu, že něco je správné, protože to akceptuji, respektive že něco je špatné, protože to odmítám. Tento způsob argumentace je neslučitelný s koordinační funkcí morálního diskurzu. Takové argumenty postrádají přesvědčivost, pouze vyblokují věcné zdůvodnění. Promluvě „Je to správné, protože to akceptuji.“ můžeme připsat význam: *Pro mě* je to správné, protože to akceptuji. Takový argument ale nenachází uplatnění v diskusi o sdílených standardech jednání. Nebo ji můžeme připsat význam: *Pro každého* je to správné, protože to akceptuji. Ovšem taková promluva nejen postrádá přesvědčivost, ale navíc je arogantní, protože se jako mluvčí stavím do role samozvané autority. Expresivisté uznávají, že morálka je objektivní, ale nikoli proto, že by věřili v existenci jakési objektivní morální reality. Morálka je objektivní v tom smyslu, že v rámci morálního diskurzu nenachází smysluplné uplatnění argumenty typu: „Je to správné, protože si to myslím.“¹⁰⁴ V morální argumentaci se prostě předpokládá, že svým morálním postojům jako takovým nepřipisujeme status morálního důvodu.¹⁰⁵ Objektivitu morálky, z expresivistického hlediska, tedy můžeme definovat postojem druhého řádu. V rámci morálního diskurzu se předpokládá odmítavý postoj k tomu, aby rozhodoval osobní postoj jako takový.

Abychom se vyhnuli nedorozumění, musíme pečlivě rozlišovat dva druhy zdůvodnění, vysvětlení a justifikaci. Když někomu vysvětluji, proč si něco myslím, prezentuji své osobní názory jako koherentní celek, respektive opírám určitý svůj názor o další své názory. Například: „Odmítám mučení, protože odmítám ponižování.“ Jestliže ale někoho přesvědčuji o správnosti svého názoru, musím své důvody prezentovat ve snaze o sdílenou perspektivu, tedy neosobně: „Mučení je špatné, protože ponižování je špatné.“ Prostřednictvím této propoziční formy vyjadřuji něco navíc. Vyjadřuji postoj druhého řádu, že ponižování je důvodem pro odmítnutí mučení bez ohledu, zda si to jako mluvčí osobně myslím. To ale neznamená, že bych takové postoje druhého řádu musel *vědomě* vyjadřovat, kdykoli argumentuji v justifikačním modu. Spíše jde o to, že tyto postoje jsou předpokladem smysluplnosti intersubjektívni justifikace, a proto jsou v takových promluvách vždy přítomné alespoň implicitně.¹⁰⁶ Justifikační diskurz objektivizuje řečové akty už samotným faktem, že je prostorem sdílených důvodů. Vstoupit do něj znamená přijmout tuto perspektivu.

Svým způsobem se to týká nejen morálních názorů, ale také běžných osobních preferencí. Naše preference bývají v konfliktu s preferencemi druhých lidí, což někdy řešíme vzájemnými ústupky. Na kompromis lze cynicky pohlížet jako na pragmatické řešení

¹⁰³ KRAMER, M. *Moral Realism as a Moral Doctrine*. Blackwell Publishing, 2009, kap. 2.

¹⁰⁴ V morální diskusi se klade požadavek, abychom své hodnotové postoje věcně zdůvodňovali, nebo je prezentovali jako východisko svého zdůvodnění. Ve druhém případě svému názoru připisujeme status intuice, ale tímto krokem v diskusi pouze děláme svým partnerům návrh ve stylu: „Považuji za samozřejmé, že X je správné. A jestliže vy také, můžeme to přijmout jako společné východisko.“

¹⁰⁵ „Když někdo tvrdí, že morální hodnoty jsou nezávislé na myslí, můžeme to chápat tak, že schvaluje takovou morální vnímavost, podle které morální postoje závisí na názorech o jiných věcech, než jsou naše vlastní morální postoje.“ SINCLAIR, N. Free Thinking for Expressivists. *Philosophical Papers*. 2008, Vol. 37, No. 2, s. 271. Srovnej WARENSKI, L. M. Defending Moral Mind-Independence: The Expressivist's Precarious Turn. *Philosophia*. 2014, Vol. 42, No. 3, s. 861–869.

¹⁰⁶ Selim Berker má pochybnosti, zda promluvy typu „Odmítám X, protože X je špatné.“ mají adekvátní expresivistickou interpretaci. Myslím, že mluvčí zde dává najevo, že má nějaký věcný důvod pro své odmítnutí. Jinými slovy, je připravený svůj postoj obhájit v justifikačním diskurzu. Srovnej BERKER, S. Quasi-Dependence, manuskript.

konfliktu.¹⁰⁷ Nicméně, ochota dělat ústupky může být také projevem vstřícnosti, vzájemného respektu a ohleduplnosti. Schopnost udělat určitý odstup od vlastních preferencí ve směru sdílené neutrality či nestrannosti, je důležitá morální kompetence. Nestrannost je jedním z centrálních aspektů morální objektivity.¹⁰⁸

5. Lidská důstojnost je objektivní

Výše bylo řečeno, že současní expresivisté se nebrání tomu, abychom u morálních promluv používali slovo „pravda“, pokud se používá minimalisticky. Např. tvrzením „Je pravda, že mučení je špatné.“ vyjadřuji stejný postoj jako tvrzením, že mučení je špatné. Podobně lze pracovat se slovem „platnost“. Tvrzením „Platí, že mučení je špatné.“ také vyjadřuji stejný postoj jako tvrzením, že mučení je špatné.¹⁰⁹ Všechna tři tvrzení vyjadřují odmítnutí mučení. A všechna tři tvrzení budeme zdůvodňovat stejně, totiž předkládáním věcných morálních důvodů k odmítnutí mučení.¹¹⁰ A také jsme narazili na problém, co vlastně znamená, když se řekne, že existují přirozená práva, respektive lidská práva v morálním smyslu. Probrali jsme MacIntyrovu tvrzení, že lidská práva neexistují, protože jejich existence nebyla dokázána. Tato dvě témata lze elegantně propojit. Robert Alexy říká, že platnost lidských práv je jejich morální existence, která spočívá v jejich zdůvodnění a v ničem jiném.¹¹¹ To znamená, že např. tvrzením „Existuje právo každého člověka na život.“ vyjadřuji stejný názor jako tvrzením „Platí právo každého člověka na život.“, kterým prostě tvrdím, že všichni lidé mají právo na život.¹¹² Všechna tři tvrzení mě zavazují ke stejnému zdůvodnění. A protože mluvíme o morální existenci, požaduje se morální zdůvodnění. Tyto ekvivalence jsou důležité, protože ontologickou otázku (Existují lidská práva?) překlápí do morální otázky (Jsou lidská práva morálně zdůvodněná?).¹¹³

K morálnímu zdůvodnění lidských práv Alexy zformuloval tzv. explikativní argument. Má ukázat, že každý pokus o zdůvodnění neexistence lidských práv se nutně dopouští performativní kontradikce. Představme si, že skeptik se mě snaží argumentačně přesvědčit, že lidská práva neexistují. Jenomže už samotným předkládáním svých argumentů implicitně uznává, že jsme v rovném postavení jako diskusní partneři.¹¹⁴ Dále uznává, že

¹⁰⁷ WENDT, F. *Compromise, Peace and Public Justification*. Palgrave Macmillan, 2016, s. 14; FUMURESCU, A. *Compromise: A Political and Philosophical History*. Cambridge, 2013, s. 47.

¹⁰⁸ NAGEL, T. *The View From Nowhere*. Oxford, 1986, s. 171; ENOCH, D. *Taking Morality Seriously*. Oxford 2011, s. 17; KRAMER, M. *Moral Realism as a Moral Doctrine*. Blackwell Publishing, 2009, kap. 7.

¹⁰⁹ CELANO, B. *Validity as Disquotation*. In: COMANDUCCI, P. – GUASTINI, R. (eds). *Analisi e diritto*. Torino, 2000, s. 35–77.

¹¹⁰ Zdá se, že někteří autoři kladou do opozice metafyzické spekulace a věcná zdůvodnění. Minimalistická, respektive deflační koncepce pravdy (faktu, existence, platnosti...) ale umožňuje, abychom metafyzicky zatížené teze překládali do běžných tvrzení, která bezprostředně podléhají požadavku na věcné zdůvodnění. Srovnej KYSELA, J. *Metafyzické prvky v současném českém ústavním diskursu*. *Právník*. 2017, č. 8, s. 649–671; KÁČER, M. *O úloze metafyziky při odůvodňování lidských práv*. *Časopis pro právní vědu a praxi*. 2016, Vol. 24, No. 3, s. 339–350.

¹¹¹ ALEXY, R. *Menschenrechte ohne Metaphysik?* *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 2004, Vol. 52, No. 1, s. 16.

¹¹² Mohl jsem udělat ještě mezikrok. Tvrzením „Platí právo každého člověka na život.“ vyjadřuji stejný názor jako tvrzením „Platí, že každý člověk má právo na život.“ Tato ekvivalence mi ale přijde triviální.

¹¹³ Pavel Dufek má podezření, že úsudek „Lidská práva jsou správná, a proto existují.“ je chybný, protože z normativního soudu se odvozuje faktuální soud (*ought-is fallacy*). Deflační pojetí existence ale tento problém nepřipouští. Tvrzením „Existuje právo každého člověka na život.“ vyjadřuji totéž jako tvrzením, že všichni lidé mají právo na život. Morálně zdůvodnit, že právo na život je správné, znamená morálně zdůvodnit, že všichni lidé mají právo na život. A proto nemůže být logická propast mezi tvrzením, že právo na život je správné, a tvrzením, že existuje právo na život. Viz DUFEK, P. *Normativita, fakticita a liberální projekt lidských práv: K možnostem morálního univerzalizmu*. In: AGHA, P. (ed.). *Lidská práva v mezikulturních perspektivách*. Academia, 2019, s. 63.

¹¹⁴ ALEXY, R. *Discourse Theory Human Rights*. *Ratio Juris*. 1996, Vol. 9, No. 3, s. 216.

jsem rozumná bytost, jinak bych nebyl schopen pochopit jeho argumenty. A současně uznává, že jsem svobodná bytost, protože přijetí argumentu plní svoji funkci pouze tehdy, když mám možnost volby, tedy nejen přijetí, ale také odmítnutí. Nyní mohu proti skeptikovi použít Alexyho kaskádu úsudků: „Uznat druhého jednotlivce jako svobodného a rovného znamená uznat ho jako autonomního. Uznat ho jako autonomního znamená uznat ho jako osobu. Uznat ho jako osobu znamená přiznat mu důstojnost. Ovšem přiznáním důstojnosti mu také přiznávám lidská práva.“¹¹⁵ Skeptik se dopustil performativní kontradikce. Na jedné straně obsahem své argumentace obecně popírá lidská práva, včetně těch mých. Ale na druhé straně předpokladem smysluplnosti každé argumentace, včetně té jeho, je uznání diskusního partnera jako svobodné, rozumné a rovné bytosti, což v konečném důsledku implikuje přiznání lidských práv. Alexy se dlouhodobě staví kriticky k morálnímu nonkognitivismu.¹¹⁶ Jenomže, jeho explikativní argument má zřetelně nonkognitivistickou povahu.¹¹⁷ Platnost tohoto argumentu je nezávislá na tom, zda existuje nějaká morální realita v metafyzickém smyslu. Je založený na postojích uznání, což jsou nonkognitivní postoje. Alexyho strategie se podobá Harově terapii švýcarského mladíka. Umožňuje praktické sebezporozumění. Skeptik si má lépe uvědomit, co vlastně dělá, když popírá lidská práva, totiž že popíráním je uznává.¹¹⁸

Metafyzický realista by mohl vznést následující námitku. Řekneme-li, že lidé mají důstojnost, myslíme tím, že ji *opravdu* mají.¹¹⁹ Přitom slovo „opravdu“ zde hraje neredukovatelnou roli. Lidé mají důstojnost objektivně, tedy bez ohledu na to, zda ji uznáváme. Tato námitka je v zásadě správná, nicméně lze ji uspokojivě odpovědět v pojmovém rámci expresivismu. Myslím, že komunikační funkcí slova „opravdu“ v tomto kontextu je vyjádření postoje druhého řádu. Mluví vyjadřuje určitý postoj ke svému postoji uznání lidské důstojnosti. Totiž odmítnutí, aby na svém uznání cokoli měnil. Prostým tvrzením, že lidé mají důstojnost, pouze vyjadřuje své uznání lidské důstojnosti. Když navíc dodá, že lidé opravdu mají důstojnost, vyjadřuje svoji principiální neochotu od svého uznání ustoupit. Je to něco jako klauzule věčnosti. Mluví sám sobě zakazuje, aby přestal uznávat lidskou důstojnost. Dává tím najevo, že důstojnost jako hodnotový status druhých lidí není závislá na jeho osobních rozmarech. Uznání tedy není záležitost *ad hoc* diskrece, což implikuje, že druhé osoby mají morální nárok na uznání a respekt.¹²⁰ Toto zafixování jako postoj druhého řádu ztělesňuje nepodmíněnost lidské důstojnosti, což je zároveň definiční

¹¹⁵ ALEXY, R. Law, Morality, and the Existence of Human Rights. *Ratio Juris*. 2012, Vol. 25, No. 1, s. 11. Martin Hapla namítá, že některé kroky Alexyho argumentace nejsou dostatečně objasněny. Viz HAPLA, M. Etika lidských práv. In: SOBEK, T. (ed.). *Právní etika*. Leges, 2019, s. 151.

¹¹⁶ ALEXY, R. *Theorie der juristischen Argumentation*. Suhrkamp, 1991 (1983), kap. 2 a 3.2. Alexy si spojuje s emotivismem skepsi ohledně lidských práv nejspíš proto, že skandinávští právní realisté, kteří se hlásili k emotivismu, byli skeptiky ohledně lidských práv. Viz např. STRANG, J. Scandinavian Legal Realism and Human Rights: Axel Hägerström, Alf Ross and the Persistent Attack on Natural Law. *Nordic Journal of Human Rights*. Vol. 36, No. 3, s. 202–218.

¹¹⁷ Alexy má blízko k diskurzivní teorii Jürgena Habermase, který ji označuje jako kognitivistickou. Jenomže v diskurzivní teorii se používá termín „morální kognitivismus“ ve zcela odlišném významu než v metaetice. James Finlayson má za to, že když budeme používat standardní metaetickou terminologii, dospějeme k závěru Habermasova teorie je non-kognitivistická. Viz FINLAYSON, J. G. Habermas's Moral Cognitivism and the Frege-Geach Challenge. *European Journal of Philosophy*. 2005, Vol. 13, No. 3, s. 319–344.

¹¹⁸ Nonkognitivní postoje jsou konativní postoje, které zaměřují a motivují aktéra v nějakém směru jednání. Inkonzistence je pak kombinace postojů, které orientují aktéra v opačných směrech. Nonkognitivní inkonzistence je vlastně praktické dilema. Viz FARACI, D. On Leaving Room for Doubt: Using Frege-Geach to Illuminate Expressivism's Problem with Objectivity. In: SHAFER-LANDAU, R. (ed.). *Oxford Studies in Metaethics*. Vol. 12. Oxford, 2017, s. 258.

¹¹⁹ Srovnej ALEXY, R. Normativity, Metaphysics and Decision. In: BERTEA, S. – PAVLAKOS, G. (eds). *New Essays on the Normativity of Law*. Hart Publishing, 2011, s. 224.

¹²⁰ DARWALL, S. *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Harvard, 2006, kap. 10.

znak lidskoprávního diskurzu. Carnapovsky řečeno, v rámci jazyka lidských práv nelze smysluplně říct: „Uznávám tvoji důstojnost, dokud chci.“ V režimu kultury lidských práv se taková promluva prostě odmítne jako nesmyslná. Je to stejně nesmyslné, jako by někdo chtěl v rámci aritmetiky reálných čísel dělit nulou. V tomto smyslu je lidská důstojnost objektivní a lidská práva existují objektivně. Objektivita lidských práv je veskrze lidská záležitost. Není zakódovaná v jakési metafyzické realitě, ale ve způsobu, jakým o lidských právech myslíme a mluvíme. Jestliže máme pochybnosti, pak jediné, co potřebujeme, je lepší sebe porozumění.

Závěr

Můj závěr je vcelku optimistický. Vlastně je to dobrá zpráva pro metafyzického realistu, který je trvale ohrožený nejistotou, zda vůbec existuje něco takového jako morální realita v metafyzickém smyslu, respektive jaký má obsah.¹²¹ Jestliže si podrží svoji víru, všechno je v pořádku. A kdyby podlehl skepsi, že nic takového neexistuje, pak má na výběr. Pokud zůstane u kognitivistického pojetí morálního myšlení, včetně silné koncepce morální objektivity, automaticky přestoupí na tzv. teorii morálního omylu. To by ovšem znamenalo, že všechny morální názory, které implikují nějaké morální povinnosti, jsou nepravdivé. Taková pozice není morálně atraktivní, protože znemožňuje morální zdůvodnění a také výrazně oslabuje morální motivace. Důsledkem by bylo umělé udržování morální iluze nebo rovnou morální nihilismus. Druhá možnost je přestoupit k nonkognitivismu, respektive expresivismu, který sice pracuje se slabší koncepcí morální objektivity, ale za to je lépe odolný vůči morální skepsi. Doporučuji druhou možnost.¹²² A i když metafyzický provazolezec neztratí svůj balanc, jeho klid může posilovat skutečnost, že má pod sebou záchranou síť expresivismu.

Expresivismus odvozuje objektivitu lidských práv jakožto morálních práv z objektivní povahy morálního zdůvodňování. Někdo by mohl namítnout, že tato koncepce je příliš slabá, protože nachází uplatnění pouze v rámci justifikačního diskurzu. Jenomže morální práva nemají jinou existenci než jako morálně zdůvodněné nároky (*claims*). Představme si, že někdo vystoupí s novým požadavkem, který ostatní vnímají jako kontroverzní. Tento svůj požadavek formuluje slovy: „Nárokuji si morální právo X, které nemá žádné morální zdůvodnění.“ Takovou promluvu lze ocenit pouze jako učebnicový příklad performativní kontradikce.

¹²¹ Přesvědčení, že existuje metafyzická morální realita, je kvazi náboženská víra. A nejistota je definičním znakem víry. „*Víra, která nepochybuje, je mrtvá víra.*“ Viz UNAMUNO, M. *Selected Works of Miguel de Unamuno, Volume 5: The Agony of Christianity and Essays on Faith*. Princeton, 2015, s. 10.

¹²² KÖHLER, S. – RIDGE, M. Revolutionary Expressivism. *Ratio*. 2013, Vol. 26, No. 4, s. 428–449; SVOBODA, T. Why Moral Error Theorists Should Become Revisionary Moral Expressivists. *Journal of Moral Philosophy*. 2017, Vol. 14, No. 1, s. 48–72; LUTZ, M. The ‘Now What’ Problem for error theory. *Philosophical Studies*. 2014, Vol. 171, No. 2, s. 362.

Human Rights Exist Objectively

Tomáš Sobek

Abstract: In this text, I will address the question of whether human rights as moral rights exist objectively. This issue is of great practical importance because the recognition of human rights should not depend on anyone's whim. Moral objectivity can be understood in different ways. A metaphysical realist considers moral objectivity in a strong sense. This means he assumes the existence of moral facts of a metaphysical nature. The expressivist prefers a weaker conception of moral objectivity. This conception can be explained by moral attitudes of the second order. These attitudes are one of the defining features of the language of human rights. The disadvantage of metaphysical realism is the epistemic uncertainty about the existence and content of metaphysical moral reality. This permanent uncertainty has the potential for moral skepticism. I will conclude that human rights are objective at least in a weaker sense. The objectivity of human rights is an entirely human matter. It is not encoded in metaphysical reality but rather in the way we think and talk about human rights. If we have doubts then the only thing we need is better self-understanding. This conclusion is optimistic because it means that human rights are objective regardless of the existence of a moral reality in a metaphysical sense. Moreover, a metaphysical realist can accept the expressivist solution as a good choice in case of loss of his faith.

Key words: human rights, metaethics, ontology, metaphysical realism, expressivism, non-cognitivism