



MUNI Law Working Paper Series
David Kosař & Radim Polčák, Co-Editors in Chief

MUNI Law Working Paper 2014.04

Tomáš Sobek

PRÁVNÍ WELFARIZMUS

December 2014/ Prosinec 2014

Masaryk university * Law Faculty * Brno * Czech Republic
MUNI Law Working Paper Series can be found at:
<http://workingpapers.law.muni.cz/content/en/issues/>

All rights reserved.
No part of this paper may be reproduced in any form
without permission of the author.

*

Všechna práva vyhrazena.
Žádná část tohoto working paperu nesmí být v jakékoliv formě
reprodukována bez souhlasu autora.

MUNI Law Working Paper Series
ISSN 2336-4947 (print)
ISSN 2336-4785 (online)
Copy Editor: Martin Bobák
© Tomáš Sobek 2014
Masarykova univerzita,
Právnická fakulta
Veveří 70, Brno 611 70
Česká republika

Abstract

The legal welfarism is a theory of jurisprudence which holds that the main and maybe only one purpose or function of law is to promote or at least enable the prosperity (welfare, well-being) of people. Of course, justice is also a legal value, but it is only the instrumental value. An adherence to principles of justice is right, because, in the long run, it is a good mean to promote the social welfare. The welfarism is an important strand of thinking within the liberal tradition of jurisprudence. But, is it really compatible with the liberal conception of political legitimacy?

Keywords

Keywords Utilitarianism, Hedonism, Welfarism, Teleology Suggested

Suggested Citation:

Sobek, Tomáš 'Legal welfarism' (2014), MUNI Law Working Paper No. 2014.04, available at: <http://www.law.muni.cz/dokumenty/29446>.

Abstrakt

Právní welfarismus je teorie práva, podle které je hlavním a možná i jediným účelem či funkcí práva podporovat nebo alespoň umožnit prosperitu (blahobyt, dobrý život) lidí. Samozřejmě, že i spravedlnost je právní hodnota, ale je to jen instrumentální hodnota. Dodržování principů spravedlnosti je správné, protože je to z dlouhodobého hlediska dobrý prostředek k podpoře společenského blahobytu. Welfarismus je významným proudem myšlení v rámci liberální tradice jurisprudence. Ale opravdu je slučitelný s liberální koncepcí politické legitimacy?

Klíčová slova

utilitarismus, hédonismus, welfarismus, teleologie

Doporučená citace:

Sobek, Tomáš 'Právní welfarismus' (2014), MUNI Law Working Paper No. 2014.04, available at: <http://www.law.muni.cz/dokumenty/29446>.

Kontakt na autora

Tomáš Sobek
Odborný asistent na katedře právní teorie
Masarykova univerzita, Právnická fakulta
Brno, Česká republika

Email: 7664@law.muni.cz

Author Contact Details

Tomáš Sobek
Assistant Professor at the Department of legal theory
Masaryk University, Law Faculty
Brno, Czech Republic

Email: 7664@law.muni.cz

PRÁVNÍ WELFARIZMUS

Tomáš Sobek

Forthcoming in Machalová, T. ed., *Aktuální otázky metodologie právního myšlení*, Leges, 2014.

Úvod	1
Od kritiky formalismu k naturalistické redukci	8
Telos jako správný cíl	14
Princip užitku.....	18
Princip nestrannosti.....	22
Svoboda vs. společenský užitek.....	27
Literatura.....	32

Úvod

Paradigmatem současné právní metodologie ve střední Evropě, zejména pod vlivem německé jurisprudence, je teleologický, tedy cílově orientovaný přístup.¹ Ten ztělesňuje myšlenku, že výklad zákona nemá být formalistický, ale má sledovat rozumné účely zákona (*ratio legis*).² Formalistický přístup je v zásadě odmítán jako špatný, protože nebere v úvahu praktické, často škodlivé důsledky striktní aplikace právních pravidel. Problém formalismu se ovšem netýká jen pravidel pozitivního práva, ale jakýchkoli pravidel, včetně morálních.³ Přísná etická zásadovost může nadělat více škody než užitku. Obecně platí, že lidé tu nejsou pro pravidla, ale pravidla tu jsou pro lidi. Na pravidla nemáme nahlížet jako na cosi samoučelného, jejich účelem je prospívat lidem. Ačkoli je diskutabilní, co je dobrý život, přijde mi nesporné, že účelem práva je umožnit lidem, aby žili co nejlépe. Účely jsou zároveň kritérii správnosti. Správné právo poskytuje lidem institucionální prostor, ve kterém mohou prosperovat.⁴ Nejen právní pravidla, ale ani principy politické morálky nejsou svým vlastním účelem. I tu či onu koncepci spravedlnosti musíme hodnotit podle toho, jaké má dopady na kvalitu lidských životů. Prosazování určité představy o spravedlnosti za každou cenu, i za cenu všeobecného utrpení, není ctnost, ale hloupost. Nebo

1 „*Telos znamená účel a ten si dnes při interpretaci každý bere do úst.*“ Viz RÜCKERT J, SEINECKE J. Zwölf Methoden für den Ernstfall, In *Methodik des Zivilrechts – Von Savigny bis Teubner*. Rückert J. Seinecke J. (Eds.), Nomos, 2. Auflage 2012, s. 30.

2 KRAMER E. A. *Juristische Methodenlehre*. Bern, 2. Auflage 2005, s. 130.

3 „*Formalismus ... používá jako svůj standard morální povahu činu jako takového. ... Hodnotit jednání pouze podle jejich samotné povahy, bez ohledu na jejich důvody a jejich důsledky, může produkovat otřesné morální závěry.*“ Viz PORTER, B. F. *The Good Life: Alternatives in Ethics*. Rowman & Littlefield 2001, s. 41.

4 „*Existují lidská dobra, která mohou být zajištěna jenom prostřednictvím institucí lidského práva, a požadavky praktické rozumnosti, které mohou splnit jenom tyto instituce.*“ Viz FINNIS, J. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford 2011 (1980), s. 3.

formalismus, chcete-li.⁵ „Je těžké pochopit smysl pojmu férovosti, jestliže by každá osoba, ke které se snažíme být féroví, na tom byla ve výsledku hůř.“⁶

S pojmem dobrého života pracují jak přirozenoprávníci, tak právní pozitivisté. Přirozenoprávníci nemají apriorní averzi k otázkám blahobytu a šťastného života.⁷ Právě naopak, je to jejich tradiční téma. Zároveň ale připomínají, že tím nemyslí jen prosté konzumní potěšení, ale plnohodnotnou realizaci člověka, který dokáže zvažovat, co je rozumné, takže umí kriticky přezkoumat své vlastní touhy. „Dobrý život je pro přirozenoprávníky takový život, který se žije v souladu s praktickým rozumem a vyznačuje se svou otevřeností ke celé řadě základních aspektů blahobytu [well-being, welfare] nebo prosperity.“⁸ U klasických právních pozitivistů se s pojmem dobrého života obvykle setkáme v kontextu jejich utilitarismu. Dobrý život je pak takový život, který maximalizuje štěstí, resp. užitek. John S. Mill přitom poukazoval na skutečnost, že lidé mají duševní schopnosti, díky kterým mohou dosáhnout vyšších forem štěstí než zvířata: „Lidské bytosti mají schopnosti, které jsou na vyšší úrovni než jsou zvířecí choutky, a když si svých schopností jednou uvědomí, pak už nepovažují za štěstí nic, co nezahrnuje jejich realizaci.“⁹ Právo je lidským artefaktem, a tak je zaměřené na lidské účely. Říkáme-li, že účelem práva je prosperita, nemluvíme o prosperitě v úzce ekonomickém smyslu, ale o celkovém rozvoji lidských schopností.¹⁰ Zejména intelektuálních, sociálních, kulturních a duchovních. Lidská prosperita se projevuje v kreativní rozmanitosti, opakem prosperity je šed' prostého přežívání. Účelem práva není garantovat lidem spokojený život, to ani není v jeho moci. Navíc je pochybné, zda je spokojenost správný cíl. Extrémním případem degradace člověka je totalitní režim, ve kterém jsou lidé spokojeni i s nelidskými podmínkami, protože si už ani neuvědomují, jaký by jejich život mohl být.¹¹ Účelem práva je vytvořit lidem podmínky pro takový život, který je hoden lidské důstojnosti v tom smyslu, že umožňují rozvoj jejich specificky lidského potenciálu.¹² Člověk sice dokáže žít jako zvíře, ale dobrý život pro člověka znamená žít jako člověk.

Přestože vládne široká shoda o tom, že účely hrají v právním myšlení centrální roli, jejich povaha dosud není uspokojivě objasněná.¹³ Účely se v kontextu jurisprudence bezprostředně týkají praktické racionality, to je nepochybné. A to nás odkazuje jednak k ekonomii, jednak k

5 *Fiat justitia et pereat mundus.*

6 KAPLOW L., SHAVELL S. *Welfare vs. Fairness.* Harvard 2002, s. xix.

7 Jean Porter pojmově rozlišuje na jedné straně blahobyť (well-being) jako podmínku lidské prosperity, tedy dobrého fungování; a na druhé straně štěstí (happiness) jako morální ideál, který je spojený s ctnostným životem. Viz PORTER, J. *Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law.* Eerdmans Publishing 2005, kap. 3.

8 CHARTIER, G. *Economic Justice and Natural Law.* Cambridge 2009, s. 7. „Teorie přirozeného práva, nebo alespoň ten proud, který své filozofické kořeny nachází u Aristotela, je welfaristická, to znamená, že fundamentální důvody ke jednání jsou aspekty aktéřova blahobytu [well-being].“ Viz MURPHY, M. C. *Natural Law and Practical Rationality.* Cambridge 2001, s. 46. „Teorie přirozeného práva je kritické reflektující pojetí konstitutivních aspektů blahobytu [well-being] a naplnění života lidských osob a společnosti, která vytvářejí. ... Jsme zvířata, ale racionální. Naše integrální dobro zahrnuje náš tělesný blahobyť, ale také náš intelektuální, morální a spirituální blahobyť.“ Viz GEORGE, R. P. *Natural Law, God, and Human Dignity,* In *Natural Law and Evangelical Political Thought.* Covington J., McGraw B. T., Watson M. (Eds), Lexington Books 2012, s. 111.

9 MILL, J. S. *Utilitarianism.* Floating Press 2009 (1863), s. 15.

10 „Samotný stát není nikdy účelem, je důležitý jen jako podmínka pro naplnění účelu lidství, a tímto účelem není nic jiného než pokrok v rozvoji všech lidských schopností.“ Viz SCHILLER, F. *Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon,* In *Sämmtliche Werke.* Verlag der J.G. Cottaschen Buchhandlung 1833, Zweite Abtheilung, s. 1051.

11 Jestliže bych nedokázal toužit po ničem jiném než po tom, co už mám, pak by všechny mé touhy byly vždy splněné. Byl bych spokojený, ale je to hodnotný život? Viz KANE, R. *A Contemporary Introduction to Free Will.* Oxford 2005. kap. 1.

12 NUSSBAUM, M. *Creating Capabilities: The Human Development Approach.* Harvard 2011, s. 32.

13 HORN, N. *Einführung in die Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie.* C.F. Müller 2007, s. 106.

etice. Např. ekonom Karel Engliš strukturoval teleologické myšlení v pojmech potřeby a užitku, které jsou vzájemně komplementární: Potřebovat něco znamená chtít to jako prostředek k určitému účelu. A prostředek je užitečný tehdy, když je vhodný pro dosažení onoho účelu.¹⁴ Z etického hlediska je navíc důležité, že lidé, kromě sledování určitých účelů s menší či větší efektivitou, se také zabývají otázkou, co je pro ně **dobrým** důvodem. Hezky to napsal Tim Scanlon: „Tyto schopnosti zvažování nás odlišují od bytostí, které sice dokáží jednat účelně, jako třeba moje kočka, která se snaží dostat do skříňky, kde je uloženo kočičí žrádlo, ale už si neumí položit, ani zodpovědět otázku, zda je daný účel adekvátním důvodem k jednání.“¹⁵

Účely můžeme uvažovat i ze systémově-funkčního hlediska. Např. jednotlivé tělesné orgány mají určité funkce. To je jejich charakteristická činnost, kterou vykonávají, když jsou zdravé. Tak třeba funkcí srdce je pumpovat krev. Srdce ovšem nepumpuje krev jen proto, aby něco pumpovalo. Není to samoučelná činnost. Funkci srdce plně porozumíme až tehdy, když pochopíme, jak pumpování krve přispívá k fungování ostatních orgánů v těle a v konečném důsledku i k životu a prosperitě organismu jako celku.¹⁶ Něco podobného platí i pro účely právních norem. Ty jsou základními stavebními prvky právních institutů. Právní normy fungují dobře, když plní účel, pro který byly stanoveny. Přitom účel jednotlivé normy nestojí samostatně. Funkci normy dobře porozumíme až tehdy, když víme, jak dodržování oné normy přispívá ke správnému fungování institutu, ke kterému patří. Dobře fungující institut pak zase určitým způsobem přispívá, nyní o úroveň výš, ke správnému fungování daného právního odvětví, a potažmo i práva jako celku. Takže právní teleologie se zabývá systémem práva jako funkčním celkem.¹⁷ Účely složek jsou závislé na účelech celku. Jednotlivé prvky komplexu mají určitou funkci právě proto, že se určitým způsobem podílejí na celkovém fungování onoho komplexu. A proto kdykoli říkáme, že něco má v právu určitý účel, implicitně přitom předpokládáme i nějaký účel práva, resp. účely.¹⁸

Už od starověku byl velmi vlivný názor, jehož typickým představitelem je Aristoteles, že příroda není cosi nahodilého, ani mechanického. Cokoli se děje v přírodě, včetně neživých věcí, děje se za nějakým účelem. Všechny věci v přírodě mají určitou cílovou orientaci, která je jejich vnitřní tendencí. Takže teleologie se týká všeho dění v přírodě, od úrovně elementárních prvků, přes živé bytosti, až po nebeská tělesa.¹⁹ Když Aristoteles mluvil o příčinách, myslel tím způsoby vysvětlení či zdůvodnění. Rozlišoval čtyři druhy příčin: 1) materiální; 2) formální; 3) účinná; 4) finální. Materiální příčina (*causa materialis*) je to, z čeho něco je. Formální příčina (*causa formalis*) je forma, struktura či esence věci. Účinná příčina (*causa efficiens*) je působící příčinou změny. Finální příčina (*causa finalis*) je důvodem změny. Je dobrem každé věci. Ačkoli tyto pojmy mají být použitelné na všechno dění v přírodě, nejlépe se vysvětlují na lidských artefaktech.²⁰ Co je např. příčinou určité sochy? Materiální příčinou je materiál, ze kterého je vytvořena, např. mramor.

14 ENGLIŠ, K. *Teleologie jako forma vědeckého poznání*. Praha 1930, s. 52-55.

15 SCANLON, T. M. *What We Owe to Each Other*. Harvard 1998, s. 23.

16 Možná lze jít ještě výše a uvažovat o tom, jak dobré právní řády přispívají rozvoji právních kultur.

17 Postup vysvětlování může být od relativně konkrétních pravidel směrem k velmi obecným principům („zdola“), ale i v opačném směru, od obecných principů ke konkrétním pravidlům („shora“). Viz WINTNER, J. *Říše principů: Obecné a odvětkové principy současného českého práva*. Praha 2006, kap. 3.2.

18 Srovnej: MURPHY, M. C. *Natural Law and Practical Rationality*. Cambridge 2001, kap. 1.2.

19 LEUNISSEN, M. *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*. Cambridge 2010, s. 2.

20 Tato skutečnost je vodou na mlýn těm, kteří aristotelovskou teleologii kritizují, že je to antropocentrický pohled na svět. S takovým názorem ale nesouhlasí např. Monte R. Johnson. Viz JOHNSON, M. R. *Aristotle on Teleology*. Oxford 2005.

Formální příčinou je idea toho, jak má vypadat. Socha má svou formou odpovídat určité předloze (modelu, *paradeigma*). Účinnou příčinou je sochařova práce. Finální příčinou pak není pouze vytvoření sochy jako takové, ale zejména je to **účel**, kterému má sloužit. Např. oslava určité události. A zároveň je to i **důvod**, proč byla vytvořena.²¹

Užšímu pojmu příčiny, jak jej dnes obvykle chápeme, odpovídá Aristotelova účinná příčina. To souvisí se skutečností, že aristotelovská teleologie byla v 17. století zatlačena mechanickými výklady přírody, které už nepočítají s finálními příčinami. Nicméně, samotný termín 'teleologie' zavedl teprve v roce 1728 německý filozof Christian Wolff. Teleologie měla být tou částí obecné fyziky, která se zabývá účely věcí. Wolffovým záměrem bylo ukázat, že přírodní vědy disponují nástroji, aby se zabývaly i finálními příčinami Vesmíru, a potažmo i otázkami, které se týkají Boha. Někteří teologové to ale vnímali jako pokus posunout „deterministickou“ přírodovědu do témat, o kterých se v té době mělo za to, že jsou výhradní doménou teologie.²²

Nebudu zde dumat, zda všechny věci, např. komety putující Vesmírem, mají nějaký účel. Nicméně, některé věci účel určitě mají. Už proto, že je lidé za určitým účelem vytvořili.²³ Odložme stranou přírodní teleologii, svůj zájem omezíme na účely lidského jednání. Lidé dokáží zvažovat důvody, rozhodnout se na základě důvodů a pak podle nich i jednat. Snažíme-li se určité jednání vysvětlit, ptáme se na (subjektivní) motivační důvody, které pohnuly aktéra k takovému jednání. A když se snažíme určité jednání kritizovat, nebo naopak ospravedlnit, ptáme se, zda pro takové jednání existují (objektivně) dobré důvody.²⁴ **Vysvětlovat** jednání teleologicky znamená vysvětlovat ho v pojmech zvolených cílů a prostředků.²⁵ **Hodnotit** jednání teleologicky znamená hodnotit, zda zvolené cíle jsou dobré a zda zvolené prostředky jsou vhodné.²⁶ Pouze dobré (hodnotné) cíle stojí za usilování. V tomto smyslu v sobě teleologie zahrnuje axiologii. „*Účel (telos) je stav, který si umíme představit a přitom je žádoucí, a proto má být realizován.*“²⁷

Konečným účelem právní regulace je prosperita ve společnosti v nejširším slova smyslu, totiž že lidé žijí dobře. To lze samozřejmě chápat různými způsoby. Např. z pozic liberalismu to znamená, že ideálem a cílem organizace společnosti je, aby lidé měli co nejširší možnost využívat „schopnosti svého praktického rozumu a myšlení k formování, revidování, a racionálnímu sledování svých vlastních koncepcí dobra.“²⁸ Lidé se mohou, ale nemusí vzájemně lišit ve svých koncepcích dobra. Skutečnost, že někdo má **svoji** koncepci dobra, neimplikuje rozdílnost jeho koncepce od koncepce všech ostatních, ale že se s ní ztotožňuje jako se svou. Můžeme to chápat kognitivně: Jednotlivec určitou koncepcí dobra svobodně poznal a pro sebe přijal. Svobodně,

21 MATTHEN, M. Teleology in Living Things, In *A Companion to Aristotle*. Anagnostopoulos G. (Ed.), Blackwell Pub. 2009, s. 335.

22 Mimočodem, bylo to součástí Wolffovy obrany proti nařčení z ateismu a determinismu, které proti němu vznesli pietističtí teologové z Halle. Viz BUCHENAU, S. Die Teleologie zwischen Physik und Theologie, In *Christian Wolff*. Albrecht M., Kreimendahl L., Mulsow M., Vollhardt F. (Eds.), Meiner Verlag 2012, s. 164.

23 WOODFIELD, A. *Teleology*. Cambridge 1979, s. 2.

24 DANCY, J. *Practical Reality*. Oxford 2000.

25 SCHUELER, G. F. *Reasons and Purposes: Human Rationality and the Teleological Explanation of Action*. Oxford 2003.

26 Názorným příkladem teleologického hodnocení v současné právní metodologii může být tzv. princip proporcionality. Viz BARAK, A. *Proportionality: Constitutional Rights and their Limitations*. Cambridge 2012.

27 BYDLINSKI, F. *Grundzüge der juristischen Methodenlehre*. Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 2. Auflage, s. 36.

28 RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Harvard 1999 (1971), s. xxxiii.

tedy bez vnějšího nátlaku a manipulace.²⁹ Anebo to můžeme chápat expresivně: Jednotlivec určitou koncepcí dobra vyjadřuje své osobní preference a potažmo i svoji osobnost. Tak jako tak ale jednotlivec žije dobře podle toho, co on sám pro sebe zhodnotí jako dobrý život. A ne podle toho, co mu někdo jiný nadiktuje jako předpis dobrého života. „*Sebe-určení je typicky významnou ingrediencí dobra jednotlivce, a proto praxe autoritativního vnucování určité koncepce dobra nějaké osobě bez ohledu na její vlastní definici dobra, nutně redukuje příležitosti této osoby k dosažení dobrého života.*“³⁰ Z hlediska republikánství bychom kladli jiné důrazy, asi bychom mluvili o možnosti politické sebe-realizace člověka jako občana, který se spolu s ostatními ctnostnými členy své polis stará o obecné dobro.

Tradičním tématem axiologie je diskuze mezi subjektivním a objektivním pojetím hodnot. Tvrděním o subjektivnosti určitých hodnot, nemusí znamenat, že jejich připsování nějakým objektům je arbitrární záležitost. Spíše jde o to, že jejich připsování je závislé na mysli. Subjektivní hodnoty jsou hodnoty, pro které jsou konstitutivní nějaké mentální stavy, resp. postoje. Na druhé straně, objektivní teorie takovou závislost popírají, takže něco může být hodnotné, i když to nikdo za hodnotné nepovažuje, ani to jako hodnotné nepocítuje.³¹ Takže větu ‘X je dobré.’ můžeme chápat subjektivisticky, že někdo vyjadřuje pozitivní hodnotící postoj k X. Nebo objektivisticky, že X má už samo o sobě vlastnost být dobrým.³² To znamená, že podle subjektivisty je X pro někoho dobré, protože k X zaujal pozitivní hodnotící postoj. A podle objektivisty je to naopak: Je správné X hodnotit pozitivně, protože X je **skutečně** dobré.

Klasickou námitkou proti subjektivismu je, že není vhodný pro **hodnocení** jednání: „*Odvolání se na postoje subjektu - řekněme na jeho preference nebo touhy zaměřené na určitý objekt - není vždy plauzibilní jako důvod k jednání. Alespoň ne tehdy, když zde nemáme na mysli otázku, co je příčinou tvého jednání, ale spíše co ti poskytuje normativní důvody k jednání.*“³³ Jde o to, že i lidské postoje a touhy mohou být předmětem hodnocení a kritiky. Jestliže po něčem toužím, pak to neznamená automaticky, že mám dobrý důvod o to usilovat. Po zdravé úvaze totiž mohu dospět k názoru, že moje touha je vlastně iracionální a že bych se jí měl zbavit.³⁴

Dalším důležitým tématem je rozlišování mezi vlastními a odvozenými hodnotami. Můžeme se ptát, proč je něco dobré. Na to lze odpovědět, že něco je dobré, protože to přispívá něčemu dalšímu, co je dobré. Např. čištění zubů je dobré, protože udržuje zuby zdravé. A např. peníze mají hodnotu pouze proto, že si za ně můžeme něco koupit.³⁵ Takovými úsudky ale musíme dříve či později dospět k závěru, že něco je dobré už samo o sobě. Např. hédonisté tvrdí, že definitivní pozitivní hodnotou je potěšení. A potěšení je pro ně zároveň definitivním zdůvodněním jednání. Takže něco je odvozenou (*extrinsic, instrumental*) hodnotou, protože to jen slouží jako prostředek k dosažení jiných hodnot. A něco je vlastní (*intrinsic, final*) hodnotou, protože je to hodnotné už

29 Věc se komplikuje neuvědoměním většiny indoktrinovaných lidí, že jejich názory jsou výsledkem manipulace, takže je považují za své vlastní. Ostatně právě tato iluze nezávislosti svého myšlení je cílem propagandy. Nejde tedy jen o to přesvědčit někoho, o pravdivosti X, ale zejména o to, aby věřil, že on sám přišel na to, že X je pravda.

30 SADURSKI, W. *Moral Pluralism and Legal Neutrality*. Kluwer 1990, s. 97.

31 SUMNER, L. W. *Welfare, Happiness & Ethics*. Oxford 1996, s. 37-39.

32 GAUS, G. F. *Value and Justification: The Foundations of Liberal Theory*. Cambridge 1990, s. 146.

33 RØNNOW-RASMUSSEN, T. *Personal Value*. Oxford 2011, s. 15.

34 MURPHY, M. C. *Natural Law and Practical Rationality*. Cambridge 2001, s. 76.

35 V zásadě platí, že peníze, za které si nelze nic koupit, jsou bezcenné. Peníze ve sbírce numismatika už plní jinou než svoji původní funkci.

samo o sobě, tedy i kdyby to nesloužilo ničemu dalšímu.³⁶ Např. můžeme říct, že přátelství je hodnotné bez dalšího. Vlastní hodnotu přátelství bychom zpochybňovali, kdybychom s někým přátelili jen proto, že nám z toho plynou nějaké osobní výhody. O takovém vztahu řekneme, že to není skutečné přátelství.³⁷

Teze, že právo není hodnotově neutrální, se většinou používá jako apel proti formalismu. Zejména pak v kontextu interpretace Ústavy. Nejde o to, abychom četli Ústavu mezi řádky. Ústava není ezoterický text. Spíše se požaduje, abychom ji četli ve veřejném prostoru důvodů.³⁸ Formalismus se projevuje v tom, že k Ústavě přistupujeme pouze jako ke zdroji odpovědí, tedy k něčemu hotovému, takže zapomínáme, že je především zdrojem otázek. Ptát se na smysl znamená ptát se na důvody. Ústavněprávní dilemata, na která opakovaně narážíme, jsou výzvou k tomu, abychom rozšiřovali hranice toho, co je právně relevantním důvodem v argumentaci. Ostatně jak zdůvodnění norem, tak i jejich porozumění **vždy** předpokládá alespoň implicitní akceptaci určitých hodnot.³⁹ Hodnotově-neutrální právo, kdyby něco takového existovalo, by bylo bezdůvodným a vlastně i zbytečným právem. Něco jiného je ovšem otázka, **jaké** hodnoty má právo prosazovat a chránit. Někdy jsou lidé vedeni špatnými důvody, takže vytvářejí špatné právo, které ztělesňuje dekadentní hodnoty. Ale to samozřejmě neznamená, že takové právo je hodnotově-neutrální.

Neměli bychom zaměňovat povrchově podobné, ale ve skutečnosti odlišně zaměřené teze o hodnotové neutralitě. Jedna věc je tvrdit, že **právo** jako takové je hodnotově neutrální. To je absurdní teze, kterou (pokud vím) nikdo nezastává.⁴⁰ Něco docela jiného je tvrdit, že **právní věda** má být hodnotově neutrální. To je apel na snahu o objektivnost vědeckého zkoumání. Dále se můžeme setkat s tezí, že **pojmem** práva je hodnotově neutrální.⁴¹ To je jedna z možných formulací právního pozitivismu. A konečně ještě něco jiného je teze, že právo se nemá vázat na konkrétní hodnotový systém, např. na křesťanskou morálku. To může být postojem politického liberalismu.⁴² Zaměňování různých tezí o hodnotové neutralitě vede ke zbytečným nedorozuměním.

V literatuře o právní metodologii se můžeme setkat i s rozlišením tzv. subjektivní a objektivní teleologie.⁴³ Subjektivní teleologie, tzv. intencionalismus, se zabývá těmi účely, které aktér svým jednáním *de facto* sledoval. Např. co zamýšlel zákonodárce stanovením zákona, co zamýšlely smluvní strany uzavřením smlouvy, nebo co zamýšlel zůstavitel pořízením závěti. Takže intencionalismus se zabývá úmysly, resp. záměry určitého subjektu, ať už jsou jakékoli. Naproti tomu objektivní teleologie se zabývá účely jakožto dobrými důvody, tedy takovými, které je

36 LEMOS, N. M. *Intrinsic Value: Concept and Warrant*. Cambridge 1994; ZIMMERMAN, M. J. *The Nature of Intrinsic Value*. Rowman & Littlefield 2001.

37 „Mít skutečného přítele má svou vlastní hodnotu, která nespočívá v tom, že mi může poskytnout nějaké službičky (i když mohou být cenné), ani v poitěšení, které jeho přítomnost ve mně vzbuzuje (i když kdo by to nevíval?), ale v samotném poměru, kterému říkáme přátelství.“ Viz FINNIS, J. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford 2011 (1980), s. 142.

38 KYSELA, J. *Ústava mezi právem a politikou*. Leges 2014, kap. IV.

39 To neznamená, že každá jednotlivá norma sama o sobě sleduje určitou hodnotu.

40 Právní normy nejsou jen formálními příhrádkami, ale mají určitý věcný obsah, který se manifestuje v tom, jakou roli hrají v právním odůvodňování hodnocení určitých způsobů jednání. Viz SUMMERS, R. S. *Instrumentalism and American Legal Theory*. Cornell University Press 1982, s. 41-42.

41 Tím se netvrdí, že právo jako takové je hodnotově neutrální. Pouze se říká, že není pojmově vyloučeno, aby kritéria právní platnosti byla hodnotově neutrální.

42 HUSTER, S. *Die ethische Neutralität des Staates: eine liberale Interpretation der Verfassung*. Mohr Siebeck 2002.

43 PUPPE, I. *Kleine Schule des juristischen Denkens*. Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 2. Auflage, s. 92.

objektivně správné, resp. rozumné sledovat. Toto rozlišení je důležité už proto, abychom si uvědomili rozdíl mezi vysvětlením a hodnocením jednání. Nicméně z hlediska interpretace jednání bychom ho neměli přeceňovat. Jedním ze základních východisek interpretace je totiž tzv. **princip vstřícnosti**: Interpretace nemá jednání absurdizovat, ale racionalizovat. Jednání se snažíme vykládat tak, abychom aktéra z hlediska racionality prezentovali v tom nejlepším světle. Všimněme si, že princip vstřícnosti onen rozdíl mezi vysvětlením a hodnocením tak trochu relativizuje, i když neodstraňuje. Předpokládáme, že aktér je rozumný, takže z pole možných výkladů preferujeme takové, které znamenají, že jednal na základě dobrých důvodů. Tím se samozřejmě nechce říct, že mu máme podsouvat úmysly, o kterých je z kontextu promluvy zřejmé, že je neměl.⁴⁴

Někdy se chápe rozlišení subjektivního a objektivního teleologického výkladu i ve smyslu časovém, totiž původní úmysl zákonodárce vs. aktuální potřeby.⁴⁵ Nicméně, ani zde není rozdíl tak ostrý, jak by se snad mohlo zdát. Rozumný zákonodárce má obecný úmysl, aby jeho zákony do budoucna co nejlépe plnily potřeby společnosti, které jsou ovšem proměnlivé v čase. Není to úmysl, který by se vázal na konkrétní legislativní akt, spíše obecně předpokládáme, že zákonodárce chce, aby právo dobře plnilo svoji funkci. Něco jiného jsou konkrétní účely, které sledoval určitým zákonem (legislativní záměr), ale ty se vtahují pouze k horizontu toho, co zákonodárce tenkrát mohl reálně předvídat a domyslet. Vše, co je za tímto horizontem, se pak řídí jeho obecným úmyslem, aby právo dobře fungovalo. Takže aktualizující výklad zákona, který se odchyluje od konkrétních účelů zákonodárce, může být naplněním jeho obecného úmyslu.

Mnozí teoretici práva odmítají tzv. originalismus v interpretaci práva, protože prý jenom petrifikuje původní úmysl (*original intent*) historického zákonodárce, resp. Otců zakladatelů.⁴⁶ Všimněme si, jak argumentuje jeden z představitelů law & economics: „*Pro ekonomickou analýzu práva je fundamentální, že se orientuje směrem do budoucnosti. Prostředí, jednotlivci a činnosti se neustále mění. Zhodnocení pravidel a jejich interpretace se odehrává v dynamickém prostředí. Tento přístup stojí v ostrém kontrastu jak k původnímu záměru, tak i k formalismu. Původní úmysl je nevyhnutelně statický. Interpretace je statická, protože už výchozí bod definuje cíl. Jestliže už samotné předpisy výlučně definují své morální cíle a účely, pak nemohou reagovat na změněné socio-ekonomické podmínky.*“⁴⁷ Ano, jestliže původní úmysl chápeme jako konkrétní účely zákonodárce, pak je statický. Dynamický přístup předpokládá, že zákonodárce nestanovil zákon jen pro okamžik svého vzniku, ale aby byl dobrým zákonem i do budoucna. Což může být jen tehdy, když bude vyhovovat měnícím se potřebám ve společnosti. Ale to znamená, že dynamický přístup implicitně také pracuje s určitou koncepcí původního úmyslu zákonodárce. Je to obecný úmysl, aby právo **za všech okolností** fungovalo dobře.

44 „Podle principu vstřícnosti platí, že kdykoli jsou možné dva výklady, vždy bychom měli přijmout ten rozumnější (pokud z kontextu není zřejmé, že osoba zamýšlela jiný výklad.)“ Viz LAVERY J., HUGHES W. *Critical Thinking: An Introduction to the Basic Skills*. Broadview Press 2009, 5. Edition, s. 56.

45 KRAMER, E. A. *Juristische Methodenlehre*. Bern 2005, 2. Auflage, s. 131.

46 Neměli bychom si plést originalismus s respektem k tradicím. Tradice nemusejí být fixované v minulosti. Většinou ani nemají jasně definovaný svůj moment založení. Tradice je společenská praxe, která se pomalu, ale kontinuálně vyvíjí. V době revolučních změn tradice beznadějně zaostávají za společenským vývojem, ale mění-li se okolnosti pozvolna, mohou se automaticky aktualizovat. To znamená, že ústavní tradici může lépe zohledňovat doktrína živé Ústavy než originalismus. Viz WEBBER, G. C. N. *Originalism's Constitution*, In *The Challenge of Originalism: Theories of Constitutional Interpretation*. Huscroft G., Miller B. W. (Eds.), Cambridge 2011, s. 153.

47 GEORGAKOPOULOS, N. L. *Principles and Methods of Law and Economics: Basic Tools for Normative Reasoning*. Cambridge 2005, s. 34.

Intencionalismus je teorie interpretace lidského **jednání**. Zákon pro intencionalistu není pouze text, je to legislativní akt, je to čin, který byl uskutečněný v určité situaci. Intencionalisté respektují skutečnost, že právo je lidským výtvořem a jako každý lidský výtvoř je nedokonalé. Jan Wintr má pravdu, že úmysl zákonodárce, se kterým pracuje intencionalismus, je zčásti idealizovaný a zčásti fiktivní a že se tento přístup nakonec nenápadně překlápí do objektivní teleologie.⁴⁸ Intencionalisté např. mluví o tzv. imaginativní rekonstrukci toho, jaký úmysl by měl zákonodárce, kdyby znal okolnosti konkrétního případu, který nyní řešíme.⁴⁹ Můžeme to brát jako idealizaci. Ale zároveň je to z opačného pohledu i příležitost si plně uvědomit skutečnost, že zákonodárce tenkrát mohl realizovat svůj obecný úmysl dělat dobré právo pouze v rámci svých omezených znalostí a možností. Zatímco v optice objektivní teleologie je zákon moudřejší než zákonodárce,⁵⁰ z hlediska intencionalismu je zákon naopak jen fragmentem obecného úmyslu zákonodárce. I když se jako interpreti zajímáme o ty konkrétní úmysly, které lze odvodit z textu zákona plus jeho relevantního kontextu, stejně bychom je, vedeni principem vstřícnosti, měli zákonodárci přisuzovat jako v zásadě nedokonalé konkretizace jeho obecného úmyslu dělat dobré právo.⁵¹ Andrei Marmor si klade otázku: „Vzhledem k tomu, že legislativní záměr vytváří důvod pro rozhodnutí v daném případě, jak silný důvod to je?”⁵² Intencionalismus je pro mě ale spíše zdrojem zdravé opatrnosti vzhledem ke konkrétním účelům (= záměrům) zákonodárce než aby mi poskytoval specifické důvody k posouzení právních případů. Interpretovat zákony vstřícně k zákonodárci znamená předpokládat, že jeho obecný úmysl je v zásadě správný a že lokální iracionality jsou spíše důsledkem informačního deficitu, kterému se on tenkrát nemohl vyhnout, ale my dnes můžeme.

Od kritiky formalismu k naturalistické redukci

Právní teleologii se důkladně věnoval Rudolf von Jhering, klíčová postava německé kritiky formalismu ve 2. pol. 19. století. Notoricky známý je jeho obrat (zhruba v letech 1858/59) od tzv. pojmové jurisprudence (Savigny, Puchta) k pragmatickému přístupu. Nový přístup se už neměl zaměřovat na vnitřní systém pozitivního práva, ale na praktické potřeby každodenního života. Při určitém zjednodušení lze říct, že to byl obrat od pojmově-analytické metody k teleologické metodě. V Předmluvě k prvním dílu své zásadní knihy *Der Zweck im Recht* (1877) napsal: „Základní myšlenka této práce spočívá v tom, že účel je tvůrcem veškerého práva, že každá právní norma vděčí za svůj vznik nějakému účelu, tj. nějakému praktickému motivu.”⁵³ Jhering vycházel z ideje, že účelem jednání živé bytosti je realizace podmínek jejího bytí. Na to pak navázal, že účelem práva, jakožto formy donucující moci státu, je zajištění životních podmínek společnosti.⁵⁴ „Právo není cosi

48 WINTR, J. *Metody a zásady interpretace práva*. Auditorium 2013, s. 189. Viz také DWORKIN, R. *Law's Empire*. Harvard 1986, s. 337.

49 CROSS, F. B. *The Theory and Practice of Statutory Interpretation*. Stanford 2009, s. 10.

50 THÖL, H. *Einleitung in das deutsche Privatrecht*. Göttingen 1851, s. 150.

51 Jedna věc je, že úmysly mají určité hodnotové předpoklady. Něco chceme, protože to hodnotíme pozitivně. Druhá věc je otázka, do jaké míry spolu úmysly, a potažmo i hodnoty na jejich pozadí, tvoří koherentní celek. Richard Ekins je v této věci docela skeptický: „Bylo by mylné předpokládat, že vládce [a prince] je absolutním suverénem s úplnou praktickou svobodou rozhodovat o tom, jak bude právo vypadat. Aby zákonodárce mohl v reálném společenství vystupovat jako autorita, musí brát ohled na politické okolnosti, což může vést k rozhodnutím, která společně netvoří koherentní celek, ať už je to správně nebo špatně.“ Viz EKINS, R. *The Nature of Legislative Intent*. Oxford 2012, s. 141.

52 MARMOR, A. *Interpretation and Legal Theory*. Oxford 2005, 2. Edition, s. 120.

53 VON JHERING, R. *Zweck im Recht*. Leipzig 1893, Erster Band, 3. Auflage, s. viii.

54 VON JHERING, R., 1893, op. cit., s. 443.

Nejvyššího na světě, není svým vlastním účelem, je pouze prostředkem k určitému účelu, jeho konečným účelem je zachování společnosti.⁵⁵ Lidé jakožto jednotlivci jsou v zásadě egoističtí, primárně usilují o realizaci svých osobních potřeb. Hybnou silou vývoje práva je permanentní boj mezi jednotlivci a také skupinami ve společnosti, kteří sledují své individuální nebo skupinové zájmy.⁵⁶ Zachování a rozvoj společnosti jako celku pak závisí na tom, jak dokáže pomoci donucovací síly práva ony protichůdné zájmy sladit, absorbovat, regulovat nebo potlačovat.

Jhering je dnes uváděný po boku předních utilitaristů.⁵⁷ Už Friedrich Jodl si ve své práci o dějinách etiky (1889) všiml, že *Der Zweck im Recht* je napsán zcela v Benthamově duchu, a proto Jheringův přístup označil jako „německý benthamismus.“⁵⁸ Kromě toho, že Jhering zprostředkoval německé civilistice anglický utilitarismus,⁵⁹ vytvořil svoji vlastní modifikaci, tzv. společenský utilitarismus (*der gesellschaftliche Utilitarismus*). S Benthamem se plně shodl v názoru, že právo není účelem o sobě, ale má sloužit společenskému užítku.⁶⁰ A stejně jako Bentham považoval společenský užitek za jediný etický cíl. Jhering psal o identitě mravného se společensky užitečným.⁶¹ Vítal praktické a realistické myšlení Angličanů, které preferoval před idealistickými spekulacemi tak typickými pro Němce.⁶²

Ačkoli Jhering Benthama obdivoval, byl k jeho teorii i kritický, zejména odmítl jeho metodologický individualismus. Ocenil sice, že Bentham udělal nejvýznamnější krok k rozpoznání společenské povahy mravnosti, měl ale za to, že v tom nebyl důsledný. Hodnotovým východiskem Benthamovy teorie je subjektivní užitek (štěstí) jednotlivce. Společenský užitek je pak celkovým součtem všech užiteků jednotlivců. Ale to se Jheringovi ani trochu nelíbilo: „*Tím se subjektivně užitečné pozpovídává na úroveň měřítka a kritéria objektivně či společensky užitečného, takže správná myšlenka, která spočívala ve zdůrazňování toho druhého, je opět opuštěna, a tak Benthamův utilitarismus vyústil do eudaimonismu.*“⁶³ Jak známo, společnost jako celek je pro Benthama fiktivní entitou. Neexistují jiné užítky společnosti než jsou užítky jednotlivců, kteří tuto společnost tvoří jako její členové.⁶⁴ Pro Benthama je tedy vlastní hodnotou (*intrinsic value*) pouze individuální užitek. Obecného užítku si cenil až odvozeně, protože je součtem individuálních užiteků. Jheringovo hodnotové východisko, totiž zachování společnosti, je naopak kolektivistické.⁶⁵ Vlastní hodnotou je obecný

55 VON JHERING, R., 1893, op. cit., s. 250.

56 VON JHERING, R. *Der Kampf um's Recht*. Wien 1872, s. 14.

57 „*Utilitarismus Jeremyho Benthama (1748-1832), Johna Stuarta Milla (1806-1873) a Rudolfa von Jheringa (1818-1892) jakožto etika užítku nablížij svůj úkol v určení maxima štěstí pro maximum osob.*“ Viz MAIER, A. *Zwei Rechtstheorien im Vergleich - Utilitarismus und Prozedurale Rechtstheorie*. GRIN Verlag 2010, s. 2.

58 VOGENAUER, S. *Die Auslegung von Gesetzen in England und auf dem Kontinent*. Mohr Siebeck 2001, Band II, s. 944.

59 PAREKH, B. C. *Jeremy Bentham: Critical Assessments*. Taylor & Francis 1993, Volume 3, s. 296. Mimochodem, prvním a zřejmě nejvýznamnějším propagátorem utilitarismu v německých zemích byl Eduard Beneke (1798-1854).

60 Názoru, že právo je prostředkem, resp. nástrojem pro nějaký účel, typicky pro společenské dobro, říkáme instrumentální pojetí práva. Viz TAMANAHA, B. *Law as a Means to an End*. Cambridge 2006.

61 VON JHERING, R. *Zweck im Recht*. Leipzig 1886, Zweiter Band, 2. Auflage, s. 163.

62 Zhruba do poloviny 19. století platilo, že Angličané vládli mořím, Francouzi pevnině a Němci vládli Říši idejí. Pak se ale Němci rozhodli, že to změní.

63 VON JHERING, R. *Zweck im Recht*. Leipzig 1886, Zweiter Band, 2. Auflage, s. 171-172.

64 BENTHAM, J. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), In: *Works of Jeremy Bentham*, Vol. I, Bowring J. (Ed.), Edinburgh, 1843, Liberty Library 2009, s. 121-122.

65 Julius Stone: „*Jhering, pod vlivem dobového kontextu vzestupu první kolektivistické legislativy, nepodlehł hédonistickému kalkulaci, trval na přednosti společenských účelů a na hodnocení individuálních účelů, včetně svobody od vnějších omezení, v pojmech společenských účelů.*“ Viz STONE, J. *Human Law and Human Justice*. Stanford UP, s. 150. Podobně Joseph Drake: „*Benthamova teorie práva je ryze individualistická. Právo je povoláno jako prostředek k zajištění a ochraně blahobytu jednotlivce. ... Pro Jheringa, na druhé straně, je právo sociální silou, kterou společnost vytvořila, aby sloužila ve prospěch individuálního zájmu jenom tehdy, když onen zájem*

užitek, individuální užitek oceňujeme až podle toho, jak přispívá nebo naopak škodí obecnému užítku.⁶⁶ V této perspektivě Jhering vypadá jako ještě radikálnější utilitarista než byl Mr. Radical Bentham. Ale jak už to bývá, věc je trochu komplikovanější. Benthamův utilitarismus je liberální svými vstupy, protože „každé osobě umožňuje, aby si vybrala svoji vlastní koncepci dobra.“⁶⁷ Už méně je liberální svými výstupy, protože cílem správné politiky je maximalizace celkového štěstí ve společnosti, někdy i na úkor štěstí konkrétních jednotlivců.

Na Jheringa navázal Philipp Heck tzv. zájmovou jurisprudencí, která jako základní účel práva klade službu zájmům praktického života ve společnosti.⁶⁸ O zájmové jurisprudenci se někdy píše jako o německé verzi právního utilitarismu: „Vstupní branou utilitarismu do práva je pojem právem chráněného zájmu. ... Všechna práva lidí se zakládají v jejich zájmech a potřebách: Právo je státní garancí požitku.“⁶⁹ Heck chápal zájmy jako lidské touhy (Begehrungen, Begehrungsdispositionen). Ty mohou být velmi rozmanité, např. aktuální nebo potenciální; materiální nebo duchovní; individuální nebo kolektivní; soukromé nebo veřejné.⁷⁰ Předmětem zájmu může být jakékoli dobro nebo jakýkoli životní ideál. Zákon není jen prostředkem ochrany určitých zájmů, ale je také produktem konfliktu určitých zájmů ve společnosti. Porozumět zákonu znamená porozumět tomu, jaké zájmy byly historickou **příčinou** jeho vzniku. „Skutečné zájmy, které jsou příčinou vzniku zákona, mohou být uspokojeny pouze za pomoci určité metody výkladu zákona, kterou soudce používá tak, aby ony zájmy z historického hlediska správně poznal a zohlednil. Těmto skutečným zájmům se neposlouží tím, že nějaká juristická metodologie soudci podstrčí zcela odlišné zájmy nebo dobra jako ideál a vodítko jeho rozhodnutí. Každý pokus odstranit nebo omezit historický výklad nutně vede k odchýlení se od požadovaného poznání a ve svém důsledku k více či méně dalekosáhlému zmaření zamýšleného působení zákona.“⁷¹ Do hry ovšem vstupuje hodnotící aspekt, když se řekne, že ne každý zájem má takový společenský význam, aby byl hoděn právní ochrany. Empiricky poznáváme, že společnost prosperuje jenom tehdy, když se partikulární zájmy „prosívají“ podle určitých principů spravedlnosti.⁷² Jenomže ono nestačí říct, hodnotová měřítko jsou objektivní v tom smyslu, že *de facto* umožňují prosperitu. Už samotný pojem prosperity je hodnotový. Prosperita znamená, že lidé žijí **dobře**.

Jak známo, Bentham rozlišoval mezi deskriptivní (*expositorial*) a normativní (*censorial*) jurisprudencí. První se zabývá tím, jaké právo je, druhá pak tím, jaké by právo mělo být. Jheringova jurisprudence se podobala Benthamově nejen ve své normativní části (= právní utilitarismus), ale i v té pojmově deskriptivní (= právní pozitivismus). Jhering poněkud zjednodušeně předpokládal, že jediným zdrojem práva je stát. Právo pak definoval jako ztělesnění

jednotlivce je v souladu se zájmem společnosti.” Viz DRAKE, J. H. Editorial Preface, In *Law as a Means to an End*. Boston 1913, s. xix.

66 COING, H. Bentham's Bedeutung für die Entwicklung der Interessenjurisprudenz, In *Gesammelte Aufsätze zu Rechtsgeschichte, Rechtsphilosophie und Zivilrecht, 1947-1975*. Simon D. (Ed.), Frankfurt am Main 1982, s. 184.

67 POSNER, R. A. *The problems of jurisprudence*. Harvard UP 1993, s. 346.

68 MANEGOLD (geb. Oldag), J. Methode und Zivilrecht beim Philipp Heck, In *Methodik des Zivilrechts – Von Savigny bis Teubner*. Rückert J. Seinecke J. (Eds.), Nomos, 2. Auflage 2012, s. 153.

69 MASTRONARDI, P. *Angewandte Rechtstheorie*. UTB 2009, s. 69. Nebo se alespoň připomíná, že zájmová jurisprudence byla utilitarismem silně ovlivněná. Viz VOGENAUER, S. *Die Auslegung von Gesetzen in England und auf dem Kontinent*. Mohr Siebeck 2001, Band II, s. 944.

70 SCHOPPEMEYER, H. *Juristische Methode als Lebensaufgabe: Leben, Werk und Wirkungsgeschichte Philipp Hecks*. Mohr Siebeck 2001, s. 81.

71 HECK, P. Gesetzesauslegung und Interessenjurisprudenz. In *Archiv für die civilistische Praxis*. Vol. 112, 1914, s. 60-61.

72 SCHOPPEMEYER, H. *Juristische Methode als Lebensaufgabe: Leben, Werk und Wirkungsgeschichte Philipp Hecks*. Mohr Siebeck 2001, s. 167-168.

donucujících norem, které platí v určitém státě. A normy chápal jako obecné příkazy pro lidské chování.⁷³ „U Jheringa nacházíme velmi jasné zobrazení klasického právního pozitivismu.“⁷⁴ Právní pozitivismus zde prostě znamená, že pojem práva je definován hodnotově neutrálně. To není moc zajímavé. Zajímavější je skutečnost, že Jheringova **normativní** jurisprudence redukuje účely práva na empirické fakty. Účelem práva je vyhovovat aktuálním životním potřebám společnosti, ať už jsou jakékoli. Takové má právo být. Zástupci tzv. hodnotové jurisprudence, zejména Karl Larenz a Franz Wieacker, ale Jheringovi vyčítali, že jeho teorie nepracuje s žádnými objektivními kritérii hodnocení účelů. Na jedné straně vítali, že se postavil proti právnímu formalismu tzv. pojmové jurisprudence, ale na druhé straně ho kriticky vnímali jako první postavu tzv. naturalizace jurisprudence, která spočívá v redukci etického Sollen na přírodní Sein. A to v konečném důsledku směřuje k nahrazení právní vědy přírodovědou.⁷⁵

Heckovu zájmovou jurisprudence kritizovali velmi podobně: nezohledňuje objektivní hodnoty, ale jen fakticitu působení určitých zájmů.⁷⁶ Jestliže si máme smysluplně klást otázku, zda je ta či ona motivace rozumná, pak zájmy nemohou současně plnit jak roli motivace, tak i roli kritického standardu. „V popředí kritiky je uvěznění starší zájmové jurisprudence v (Heckem mlčky předpokládaném) pozitivistickém pojmu vědy, resp. v právním naturalismu, který uznával vztahy prostředku a účelu jako kauzální vztahy, ale neuznával hodnoty.“⁷⁷ Termín ‘naturalismus’ zde neznamená teorii přirozeného práva, ale naopak názor, že jediné skutečné vysvětlení je kauzální vysvětlení ve smyslu přírodních věd.⁷⁸ Heck nepochybně viděl vzor vědeckosti v přírodních vědách. Jeho právní věda měla ambici být empirickou vědou o motivačních faktorech tvorby a působení práva. Čím více exaktní, tím lépe.⁷⁹ Zájmová jurisprudence chtěla zredukovat právo na jeho fakticitu, takže přepisovala hodnotové účely (*causa finalis*) na psychologické motivy (*causa efficiens*). Důsledkem pak je stav, že už neuvažujeme v pojmech hodnotových soudů jako rozumných důvodů zákona (*ratio legis*), ale jen v pojmech zájmů jako faktických příčin jeho vzniku.⁸⁰ Zájmová jurisprudence kritizovala právní formalismus „pouze“ v tom smyslu, že nezohledňuje určité právně významné společenské **fakty** (životní potřeby, zájmy). Chtěla sice zahrnout širší základnu společenských faktů než je prostá existence zákona, nicméně svoji ontologii ponechala ve sféře společenských faktů. A v tomto smyslu byla pozitivistická.⁸¹

73 VON JHERING, R. *Zweck im Recht*. Leipzig 1893, Erster Band, 3. Auflage, s. 320.

74 OLIVECRONA, K. Jhering's Rechtspositivismus im Lichte der heutigen Wissenschaft, In *Jherings Erbe: Göttinger Symposium zur 150. Wiederkehr des Geburtstags von Rudolph von Jhering*. Wieacker F., Wollschläger Ch. (Eds.), Göttingen 1970, s. 175. Nicméně, věc není tak jednoduchá, o Jheringově pozitivismu se vedly diskuze. Srovnej: DREIER, R. Jherings Rechtstheorie - eine Theorie evolutionärer Rechtsvernunft, In *Jherings Rechtsdenken: Theorie und Pragmatik im Dienste evolutionärer Rechtsethik*. Behrends O. (Ed.), Göttingen 1996, s. 222-234; BEHREND, O. War Jhering ein Rechtspositivist? - Eine Antwort auf Ralph Dreiers Frage, In *Jherings Rechtsdenken: Theorie und Pragmatik im Dienste evolutionärer Rechtsethik*. Behrends O. (Ed.), Göttingen 1996, s. 235-254.

75 WINKLER, W. *Der Kampf gegen die Rechtswissenschaft: Franz Wieackers „Privatrechtsgeschichte der Neuzeit“ und die deutsche Rechtswissenschaft des 20. Jahrhunderts*. Hamburg 2014, s. 49.

76 LARENZ, K. *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*. Springer 1979, s. 52.

77 BYDLINSKI, F. *Juristische Methodenlehre und Rechtsbegriff*. Wien 1991, s. 123-124.

78 Teorie přirozeného práva je v **opozici** k filozofickému naturalismu. V Česku se pro teorii přirozeného práva bohužel dosud používá nevhodný termín ‘iusnaturalismus,’ který v tom zbytečně vytváří zmatek.

79 SCHOPPMAYER, H. *Juristische Methode als Lebensaufgabe: Leben, Werk und Wirkungsgeschichte Philipp Hecks*. Mohr Siebeck 2001, s. 59.

80 WIEACKER, F. *A History of Private Law in Europe*. Weir T. (Transl.), Oxford 1995, s. 448.

81 Heck odmítal Larenzovo nařčení z pozitivismu, ale primárně z jiných důvodů. Tenkrát totiž mělo označení ‘Positivismus’ konotaci politicky neutrální teorie práva, což (zejména po nástupu nacistů k moci) nebylo zrovna

Za Atlantikem, v zemi zaslíbené pragmatismu, působil další významný kritik právního formalismu, soudce Oliver Wendell Holmes. Jeho právní myšlení se orientovalo na praktické důsledky právní regulace a jejich společenskou užitečnost.⁸² Právní věda nemá budovat dogmata, nelze ji redukovat na dedukci, ani nemůže být prostým popisem, který ignoruje společenské účely.⁸³ Holmes se obracel jak proti přirozenoprávní jurisprudenci založené na apriorních principech praktického rozumu, tak proti pojmové jurisprudenci, která se zabývá jen systémem („vnitřní logikou“) právního řádu, ale i proti konzervativní argumentaci pouhou tradicí. „*Každý instinktivně uznává, že v dnešní době nelze konečné ospravedlnění práva nalézat ve skutečnosti, že se ho drželi již naši otcové. Musí být nalézáno v tom, jak právo pomáhá realizovat určité společenské cíle, které vládnoucí moc společnosti přijala jako žádoucí.*“⁸⁴ Holmes, v době svého působení u soudu v Massachusetts, zejména na konci 90. let 19. stol., velmi negativně vnímal, jak zatvrzele a sociálně necitlivě se konzervativní justice stavěla k požadavkům dělnického hnutí. Právní věda, ani právní praxe, která není vnímavá k aktuální společenské realitě, nemůže být racionální.

Holmes, vlivný inspirátor amerických právních realistů, tvrdil, že budoucnost právní vědy nepatří právníkům, kteří se zabývají jen právními texty, ale právníkům s ekonomickým myšlením. A k tomu opět poznamenal: „*Je pobuřující, když někdo nemá lepší důvod pro právní pravidlo než skutečnost, že bylo stanoveno už v době Jindřicha IV. A ještě více pobuřující to je, když důvody, na základě kterých bylo stanoveno, už dávno zanikly, takže pravidlo přetrvává pouze na základě slepého opakování minulosti.*“⁸⁵ Holmesovo zpochybňování normativního významu tradice⁸⁶ a zároveň jeho ochota (alespoň v rovině filozofování) k reformám práva ve směru společenského užitku zřetelně připomíná Benthama. Uvědomil si, že tradicionalismus common law předpokládá existenci hodnotově a zájmově sjednocené společnosti, která se jako celek průběžně adaptuje na relativně malé změny. A že takový typ společnosti skončil spolu s nástupem průmyslové revoluce.⁸⁷ Holmes si také všiml skutečnosti, že legislativa není neutrální, ale systematicky preferuje určitou společenskou třídu.

Holmesova morální filozofie netvoří konzistentní systém, spíše je aforistická, a proto není snadné ji spolehlivě uchopit. Snad jediné, na čem se současná literatura shodne, je prostá skutečnost, že nebyl přirozenoprávníkem.⁸⁸ Někteří autoři vykládají Holmesovo právní myšlení primárně v kontextu amerického pragmatismu, jiní (nejvýrazněji H. L. Pohlman)⁸⁹ ale zpochybňují jeho specificky americký původ a tvrdí, že se vlastně jedná o pokračování anglického utilitarismu. Holmes byl kritický k míchání právních kategorií s morálními. Mimo jiné proto, že

vítané. Viz HECK, P. Die Interessenjurisprudenz und ihre neuen Gegner. In *Archiv für die civilistische Praxis*, Vol. 142, 1936, s. 299-300.

82 Někdy to dělal více, někdy méně obdivuhodným způsobem. Do druhé skupiny lze zařadit třeba to, když s argumentem, že „tři generace imbecilů už stačí,“ podpořil zákon, který přikazoval sterilizaci slaboduchých osob. Viz *Buck v. Bell*, 274 U.S. 200, 207 (1927).

83 HOLMES, O. W. Law in Science and Science in Law, In *Harvard Law Review*. Vol. XII, No. 7, 1899, s. 452.

84 HOLMES, O. W. Law in Science and Science in Law, In *Harvard Law Review*. Vol. II, No. 2, 1900, s. 112.

85 HOLMES, O. W. The Path of The Law, In *The Boston Law School Magazine*. Vol. 1, No. 4, 1897, s. 11.

86 Robert Gordon správně upozorňuje na Holmesovo občasně vyjádření i konzervativního názoru, že soudce má respektovat autoritu rozhodnutých případů, protože to garantuje nestrannost a právní jistotu. Viz GORDON, R. W. Holmes' Common Law As Legal And Social Science, In *Hofstra Law Review*. Vol. 10, 1982, s. 745.

87 GREY, T. C. Holmes and Legal Pragmatism, In *Stanford Law Review*. Vol. 41, No. 4, 1989, s. 1001.

88 HOFFHEIMER, M. H. *Justice Holmes and the Natural Law: Studies in the Origins of Holmes Legal Philosophy*. Routledge 2013, s. 7.

89 POHLMAN, H. L. *Justice Oliver Wendell Holmes and Utilitarian Jurisprudence*. Harvard UP 1984.

takový přístup prý zamlžuje důsledkovou povahu práva.⁹⁰ Jeho právní pozitivismus byl inspirovaný tzv. vědeckým pozitivismem (August Comte, John S. Mill), resp. viktoriánským vědeckým světovým názorem.⁹¹ Právo lze ospravedlnit jen na základě zhodnocení užitečnosti jeho společenských důsledků. Holmes věřil, že jediné, co objektivně existuje, je empirická realita (řád věcí). A protože hodnoty nejsou součástí řádu věcí, jsou jen čímsi arbitrárním, záležitost vkusu či osobních preferencí.⁹²

Realita práva se projevuje v jeho reálných dopadech do života a myšlení lidí. Nejde o to, že by právo prosazovalo, nebo snad mělo prosazovat objektivně správnou morálku. Holmes si myslel, že právo má vyhovovat skutečným touhám lidí, a to bez ohledu na jejich morální správnost: „Prvním požadavkem dobrého práva je, že má odpovídat aktuálním pocitům a požadavkům společnosti, ať už jsou správné nebo špatné.“⁹³ A protože společnost netvoří homogenní celek, zájmy lidí se dostávají do konfliktu. Takže zájmy nějaké skupiny lidí, nikoli nutně většiny, se silou veřejné moci vynucují proti zájmům ostatních lidí. Holmes tvrdil, že samotné poznání práva nám lépe zprostředkuje perspektiva morálně inertního (= „zlého“) člověka, který se zajímá pouze o materiální důsledky dodržení, resp. porušení práva, než perspektiva člověka, který se rozhoduje i podle svého svědomí.⁹⁴ Lidé, kteří dodržují právo, protože je shodou okolností v souladu s jejich morálkou, vlastně zůstávají právem nedotčeni. Tito lidé by dodržovali právo, i kdyby ho neznali. Faktické působení práva se ukazuje teprve tam, kde si právo něco vynucuje a v důsledku toho „zvnějšku“ obrušuje lidské povahy.⁹⁵

Holmes měl za to, že diskuze o hodnotách mají své limity. Hodnotové názory se totiž v konečném důsledku opírají o hluboce zakořeněné preference, které nejsou racionálně zdůvodnitelné.⁹⁶ Holmes občas vyjadřoval i myšlenky, které zasahují utilitarismus do jeho citlivých míst. Tvrdil, že dobro není pojmově redukovatelné na konzumní uspokojení, ani zlo na otázku bolesti.⁹⁷ Dobro hledal spíše v životě (příp. i umírání) pro osobní ideály. Křehké subjektivní ideály, které nejsou vhodné pro veřejnou politiku.⁹⁸ Pochyboval, jestli je správné zohledňovat zájmy všech lidí, nebo jenom těch nejlepších. Měl podezření, že to, čemu říkáme preference, často nejsou skutečné motivační důvody jednání, ale jen *post hoc* racionalizace. A snad i pochyboval, zda je užitek měřitelný.⁹⁹ Zatímco pro Benthama byl utilitarismus náhražkou náboženství, pro Holmese to byla jen další teorie. Měl instinkty pragmatismu, které člověka udržují ve zdravé skepsi, že každá teorie politické etiky se nakonec používá k prosazování partikulárních zájmů; včetně takové teorie, která má nestrannost na prvním místě svého

90 Právním povinností prý máme rozumět podle očekávaných důsledků jejich porušení. Viz HOLMES, O. W. The Path of The Law, In *The Boston Law School Magazine*. Vol. 1, No. 4, 1897, s. 2.

91 KELLEY, P. J. Holmes, Langdell and Formalism, In *Ratio Juris*. Vol. 15 No. 1, 2002, s. 40; KELLEY, P. J. Was Holmes A Pragmatist? Reflections On A New Twist To An Old Argument, In *Southern Illinois University Law Journal*. Vol. 14, 1990, s. 454.

92 LUBAN, D. Justice Holmes and The Metaphysics of Judicial Restraint, In *Duke Law Journal*. Vol. 44, 1994, s. 475.

93 HOLMES, O. W., *The Common Law*. Boston 1881, s. 41.

94 HOLMES, O. W. The Path of The Law, In *The Boston Law School Magazine*. Vol. 1, No. 4, 1897, s. 3.

95 JIMENEZ, M. Finding the Good in Holmes's Bad Man, In *Fordham Law Review*. Vol. 79, 2011, s. 2112.

96 HOLMES, O. W., Natural Law, In *Harvard Law Review*. Vol. 32, 1918-1919, s. 41.

97 LUBAN, D. Justice Holmes and The Metaphysics of Judicial Restraint, In *Duke Law Journal*. Vol. 44, 1994, s. 483.

98 LUBAN D., 1994, op. cit., s. 521.

99 GREY, T. C. Holmes and Legal Pragmatism, In *Stanford Law Review*. Vol. 41, No. 4, 1989, s. 795.

programu.¹⁰⁰ Každá etika je nakonec rétorika. Holmes byl v mnoha ohledech utilitarismu blízký, nicméně (na rozdíl od Jheringa) o něm nelze říct, že reprezentuje určitou utilitaristickou teorii.

Telos jako správný cíl

Právní metodologie, vystavěná na teleologii, se zabývá konkrétními technikami (argumentačními figurami) zohledňování určitých zájmů a hodnot při aplikaci práva. To ovšem předpokládá, že už máme určitou právní axiologii, která nějak odpovídá na otázku, jaké hodnoty jsou hodny právní ochrany. Právo chrání i jiné hodnoty než je kvalita lidského života. Když např. směrnice EU stanoví určité standardy pro welfare prasat, není to jen proto, že chceme kvalitnější maso, ani pouze proto, abychom měli dobrý pocit, resp. abychom se zbavili špatného pocitu. Hlavním důvodem je, že uznáváme kvalitu života prasat jako vlastní hodnotu. A jestli pak z toho máme dobrý pocit, je to dobrý pocit ze skutečnosti, že chráníme něco, co si zaslouží ochranu.¹⁰¹

Nicméně, primárním účelem práva je sloužit potřebám lidí. Ale co přesně to znamená? Je správným účelem cokoli, po čem lidé touží? Nebo cokoli, po čem touží, když jsou dobře informovaní? Nebo snad cokoli, z čeho budou šťastní? Anebo jsou správné účely naopak objektivním kritériem toho, které touhy jsou rozumné, resp. co je opravdové štěstí? A pokud ano, co je zdrojem oněch účelů? Lidská přirozenost? Tím se vracíme k centrální otázce antické etiky: Co je dobrý život? I když se v odpovědi možná neshodneme, jistě se shodneme na tom, že dobrý život je přirozeným cílem lidského usilování. Nikdo nechce žít špatně. Každý chce prosperovat, ať už si prosperitu konkretizuje jakkoli. Navíc, člověk je ve své povaze tvor společenský. Staří Řekové chápali *polis* jako přirozený instrument dobrého života, protože právě v *polis* může člověk plně rozvinout své schopnosti a realizovat tak svůj lidský potenciál.¹⁰²

Morální správnost či nesprávnost jednání lze hodnotit primárně podle vlastností onoho jednání jako takového (tzv. deontologie), nebo podle toho, zda v celkovém souhrnu vede spíše k dobrým, nebo naopak spíše ke špatným důsledkům (tzv. konsekvencialismus).¹⁰³ Mezi konsekvencialistickými přístupy hraje dominantní roli tzv. teleologická etika, která hodnotí morální správnost jednání výhradně podle toho, jaké důsledky má, resp. bude mít pro kvalitu života.¹⁰⁴ „Primárním normativním prvkem teleologické etiky je účel, tj. hodnotný stav, který se má realizovat;

100 „Přirozené právo, užitek, subjektivní práva - bez ohledu na to, jak jsou kontextualizovány v matérii určité teorie, aby vysvětlily či legitimizovaly právo nebo společenství - nejsou konstantami, ale kvalitativními proměnnými. I nejpečlivěji definovaný utilitarismus s sebou nese výzvu těm, kteří jsou u moci, ať už politické, soudní, akademické nebo jiné, aby vnášeli subjektivní hodnoty do rozhodování naléhavých sporů.“ Viz KELLOGG, F. R. Holmes, Pragmatism, and the Deconstruction of Utilitarianism, In *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. Vol. 23, No. 1, 1987, s. 117.

101 Můžeme tvrdit, že některé hodnoty nejsou závislé na mysli. Např. rostliny nemají mysl, a přesto lze smysluplně mluvit o tom, že něco je pro ně dobré nebo špatné. „Že je něco dobré pro rostlinu, není důsledkem faktu, že nějaká lidská bytost k ní zaujala určitý mentální postoj.“ Viz KRAUT, R. *What is good and why: the ethics of well-being*. Harvard 2007, s. 9.

102 YACK, B. *The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*. University of California Press 1993, s. 97.

103 Někteří autoři používají termín „teleologická etika“ prostě jako synonymum pro konsekvencialismus. Viz např. HÜBNER, D. *Einführung in die philosophische Ethik*, UTB 2014, s. 211. Podobně Harry Gensler: „Konsekvencialismus (teleologie) říká, že bychom měli dělat cokoli, co maximalizuje dobré důsledky. Přitom nezáleží na povaze jednání jako takového.“ Viz GENSLER, H. J. *Ethics: A Contemporary Introduction*. Routledge 2011, 2. Edition, s. 110.

104 „Hlavní variantou tzv. konsekvencialistické etiky je teleologická etika, podle které se morální správnost a špatnost jednání poměruje vylučně podle mimo-morální kvality jeho (předvídaných nebo předvídatelných) následků.“ Viz BIRNBACHER, D. *Analytische Einführung in die Ethik*. Walter de Gruyter 2007, s. 118.

určující jsou pojmy účelu a hodnoty.¹⁰⁵ Teleologická etika je cílově orientovaná. Ztělesňuje vcelku intuitivní názor, že máme usilovat o dosažení dobrého života.¹⁰⁶ Nejprve se ptáme, jaký život je dobrý, teprve pak přicházejí úvahy o tom, jaké jednání je správné.¹⁰⁷ The good is prior to the right.¹⁰⁸ Teleologická etika artikuluje cílové hodnoty v mimo-morálních pojmech kvality lidského života (např. štěstí, blahobyt, splnění touhy, splnění preference, realizované plány, rozvinutý talent).¹⁰⁹ Konečným cílem lidského jednání je dosažení určitého žádoucího stavu, a tím je takový život, který stojí za to žít. Skutečnost, že něco je dobré, je důvodem, abychom o to usilovali. *Mělo by se usilovat o to, co je dobré, a mělo by se vyhýbat tomu, co je špatné.* Tento tzv. formální princip je principem praktické racionality. Sám o sobě ale není etickým principem, protože dokud se neupřesní, co je vlastně dobré, zůstává otevřený, jaké jednání je morálně správné.¹¹⁰

Pojmovým východiskem teleologie je chápání dobrého jako toho, co je správným cílem, tedy toho, o co máme usilovat a o co ve skutečnosti usilujeme, když jsme rozumní. Tak jako lučičník se zaměřuje na svůj cíl, moudrý (a potažmo i ctnostný a šťastný) člověk se ve všem, co dělá, zaměřuje na lidské dobro.¹¹¹ Tento způsob myšlení můžeme sledovat už ve starořecké etice, typicky u Aristotela, který tvrdil, že nejvyšším a zároveň konečným cílem úspěšného života je *eudaimonia*,¹¹² což je starořecký ekvivalent pro hodnotný život, méně přesně pro štěstí. *Eudaimonia* totiž není primárně příjemný stav mysli, ale způsob lidské aktivity, která v sobě zahrnuje, resp. implikuje určité stavy mysli.¹¹³ Lidé, kteří jsou otroky potěšení tak, že jen pasivně podléhají fyzické rozkoši, podle Aristotela žijí na úrovni pasoucího se dobytka.¹¹⁴ Životním ideálem je ctnostný život v kontemplaci, ale i v politické angažovanosti, což jsou aktivity, při kterých člověk rozvíjí své typicky lidské schopnosti jak praktického, tak i teoretického rozumu.¹¹⁵ To všechno ovšem za předpokladu, že má zajištěny základní životní potřeby. I když svůj lidský potenciál nerozvíjí kvůli potěšení, dělá to s potěšením.¹¹⁶ Zatímco štěstí, ve smyslu *eudaimonia*, je nejvyšším cílem, potěšení je jen příjemným vedlejším produktem (resp. složkou) a znakem ctnostného života. Takový život je účelem o sobě, není tedy pouhým prostředkem k dosažení něčeho

105 BAMBAUER, CH. *Deontologie und Teleologie in der kantischen Ethik*. Verlag Karl Alber 2011, s. 68.

106 „Teleologická etika je etika cílů, je cílově orientovaná. Cíl, na který se zaměřuje, je nějaká mimo-morální hodnota. Řečeno s Aristotelem, cílem, o který se usiluje, je štěstí (*eudaimonia*) nebo úspěšný život.“ Viz FILIP, S. *Deontologische und teleologische Ethik*. GRIN Verlag 2009, s. 3.

107 „Pro teleologickou etiku jsou fundamentální hodnotové pojmy, jedná se tedy o hodnotovou etiku.“ Viz VON KUTSCHERA, F. *Grundlagen der Ethik*, Walter de Gruyter 1999, s. 71.

108 Rawlsova teorie spravedlnosti jakožto férovosti ono pořadí obrací: Pojem správnosti má přednost vůči pojmu dobrého. Viz RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Harvard 1999 (1971), s. 28.

109 „Teleologická etika vychází z toho, že pro etiku je rozhodující úsilí člověka po dosažení určitého cíle, který je tu chápáný jako dobrý život. Takový teleologický způsob myšlení nalezneme v aristotelské etice a celkově pak v klasické řecké etice.“ Viz ANDERSEN, S. *Einführung in die Ethik*. Walter de Gruyter 2005, s. 63.

110 GOMEZ-LOBO, A. *Morality and the Human Goods: An Introduction to Natural Law Ethics*. Georgetown UP 2001, s. 3.

111 „Teze, že *eudaimonia* je nejvyšším dobrem, nelze bez dalšího oddělit od teze, že *eudaimonia* tvoří nejvyšší cíl, o který máme usilovat.“ Viz BRÜLLMANN, P. *Die Theorie des Guten in Aristoteles' Nikomachischer Ethik*. Walter de Gruyter 2011, s. 103.

112 Etymologicky to znamenalo mít dobrého ducha (*eu* - dobrý, *daimon* - duch), něco jako anděla strážného. Viz PETERS, F. E. *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. NYU 1967, s. 33.

113 REEVE, C. D. C. *Action, Contemplation, an Happiness: An Essay on Aristotle*. Harvard UP 2012, s. 226.

114 ARISTOTLE, *The Nichomachean Ethics*. Ross D. (Transl.), Oxford 2009, I,5, 1095b, 22-23, s. 6.

115 CURZER, H. J. *Aristotle and the Virtues*. Oxford 2012, kap. 18.

116 Názor, že vedlejším produktem morálně dobrého, resp. ctnostného života je automaticky i spokojený život, není samozřejmý. Např. Matka Tereza ke konci svého života trpěla depresemi, pochybami o tom, jestli svůj život prožila smysluplně, a soužila se pocitem, že ji Bůh opustil.

jiného.¹¹⁷ Můžeme dělat řadu věcí za účelem štěstí, ale není smysluplné, abychom byli šťastní pro nějaký jiný účel. Hodnotný život nespočívá ve splnění každé touhy, kterou zrovna máme. Aristotelova etika ovlivnila pozdější přirozenoprávní myšlení v ideji, že poznání toho, co tvoří hodnotný život jako správný cíl, nám odhaluje, po čem bychom měli toužit.¹¹⁸ Konečným zdůvodněním správnosti určitého jednání tedy není skutečnost, že aktér si splní své touhy, ale skutečnost, že realizuje ideál hodnotného života, nebo se k němu alespoň přibližuje.

Eudaimonismus je teorie, která říká, že dobrý život je šťastný život.¹¹⁹ Jenomže, dokud není precizně vysvětleno, co je to vlastně šťastný život, je taková teorie neuspokojivá.¹²⁰ Na první pohled lze nabýt dojmu, že Aristotelova koncepce štěstí je eklektická: „Zdá se, že všechno, co se očekává od štěstí, bylo do našeho pojetí zahrnuto. Pro některé je eudaimonia ctností, pro jiné praktickou moudrostí, pro další pak nějaký druh teoretické moudrosti, a ještě pro jiné je to kombinace zmíněného, včetně potěšení nebo bez potěšení, zatímco další počítají i s vnější prosperitou. Některé z těchto přístupů zastávají mnozí a jsou tradiční, zatímco jiné zastává jenom málo vážených mužů; přitom je rozumné se domnívat, že žádná z těchto skupin není zcela v omylu, ale že mají pravdu v alespoň nějakém ohledu, nebo snad ve většině ohledů.“¹²¹ Někteří autoři ale chápou Aristotelovu koncepci jako ryze formální. Eudaimonia je prostě taková životní aktivita, která je hodnotná už proto, že sleduje důvody, které jsou vlastními a cílovými důvody jednání, takže člověk, který takto jedná, už nemá po čem dalším rozumně toužit.¹²² Není to jednání pro něco dalšího, ale je samo o sobě uspokojujivé, protože se v něm rozvíjí to nejlepší z lidského potenciálu: rozum. Aristotelovské teorie chápou dobrý život jako „správné fungování“ člověka. Je správné v tom, že naplňuje lidskou přirozenost.¹²³

Někdo může namítnout, že obecná teze: „dobrý život je šťastný život“, sice může být vhodným východiskem úvahy, ale sama o sobě je vágní. Trváme-li pak na otázce, v čem věcně spočívá šťastný život, resp. jaká kritéria určují, co je z hlediska štěstí lepší nebo horší, měli bychom se poohlédnout po dalších teoriích. Bezprostředně se nabízí tzv. hédonismus, který zachovává východisko, že dobrý život je šťastný život, ale k tomu navíc upřesňuje, že štěstí máme chápat jako potěšení (*hedone*). Jak už bylo řečeno, *eudaimonia* nebyla primárně chápána jako psychický stav. Když Epikuros tvrdil, že *eudaimonia* spočívá v potěšení, nebyla to pouze deskriptivní poznámka o psychologii člověka, ale hodnotový soud, že správným cílem života je právě potěšení.¹²⁴

Epikuros definuje potěšení jako absenci fyzického a psychického utrpení. Potěšení tedy chápe jako kombinaci tělesného zdraví a duševního klidu (*ataraxia*). Takové potěšení je pro člověka vrozeným, primárním a přirozeným dobrem. Člověk prý ke štěstí nic více nepotřebuje. Rozhodně tu ale nejde o konzumní požitkářství, ani o nevázané sexuální radovánky, potěšení lze dosáhnout

117 KENNY, A. *Pursuit Of Utility: Happiness In Philosophical And Economic Thought*. Imprint Academic 2012, s. 10.

118 LEAR, G. R. *Happy lives and the highest good: an essay on Aristotle's Nicomachean ethics*. Princeton UP 2004, s. 34.

119 „Co je to eudaimonistické pojetí? Je to pojetí toho, jak žít, takové, ve kterém je centrální štěstí, eudaimonia.“ Viz ANNAS, J. *Intelligent Virtue*. Oxford 2011, s. 120.

120 FELDMAN, F. *Pleasure and Good Life*. Oxford 2004, s. 16.

121 ARISTOTLE, *The Nichomachean Ethics*. Ross D. (Transl.), Oxford 2009, I.8, 1098b, 22-29, s. 13.

122 EDGBERG-PEDERSEN, T. *Aristotle's Theory of Moral Insight*. Oxford 1983, kap. 1.

123 HAYBRON, D. M. *The Pursuit of Unhappiness: The Elusive Psychology of Well-Being*. Oxford 2008, s. 35.

124 „Eudaimonia znamená pro Epikura a Aristotela totéž: takový život, který je dobré žít. Tito filozofové spolu nebyli pouze ve verbální či pojmové nesbodě ohledně eudaimonia, byla to věcná etická nesboda o tom, jaký způsob života je pro lidské bytosti nejlepší.“ Viz HAYBRON, D. M. *The Pursuit of Unhappiness: The Elusive Psychology of Well-Being*. Oxford 2008, s. 32.

vcelku skromným a ctnostným životem mezi přáteli.¹²⁵ Epikuros učil, že lidé by měli věnovat pozornost potěšení na tomto světě a neměli by podléhat dětinským nadějím a obavám spojeným se smrtí.¹²⁶ Svoji koncepci potěšení jakožto absence utrpení používal v kontextu promluv o tom, že dobro je snadněji dosažitelné než si mnozí lidé myslí. Jenomže, spočívá-li potěšení pouze v absenci utrpení, pak bychom mohli *ad absurdum* tvrdit, že největší potěšení člověk má, když je zrovna v kómatu.¹²⁷ Také to znamená, že neexistuje nic takového jako neutrální stav. Buď člověk trpí, anebo netrpí, ale pak je ve stavu potěšení. V této koncepci navíc není jasné, v čem je špatné zabít člověka, které je provedeno bezbolestně. Požitek ve smyslu negativního hédonismu (= potěšení jako zbavení se nepříjemného), to je ten pocit, když se chce člověku hodně, ale opravdu hodně, na malou stranu, nakonec to stihne a uleví si.

Na rozdíl od Aristotela, který si velmi cenil politické angažovanosti, Epikuros nabádal k osvobození se od hektických záležitostí každodenního života, zejména pak od politiky. Epikurejci vytvářeli alternativní, ekonomicky soběstačné komunity, které se ve svých zahradách do jisté míry izolovaly od zbytku *polis*. Snad i Epikurovo vegetariánství mohlo vyjadřovat apolitický postoj ve stylu: Dejte nám pokoj, my si tu vystačíme se svou zahradkou. Zatímco římstí stoici měli sklony k héroickému patriotismu, republikánství a vypjaté rétorice politických ctností, epikurejci se tvářili, jakoby se jich věci veřejné netýkaly. „*I římský císař mohl být stoikem, epikurejský filozof však mohl stěžejí vládnout státu a přitom zůstat konzistentní se svou maximou „žít nenápadně.“*“¹²⁸ Podobně jako byla epikurejská komunita zaměřená na ekonomickou soběstačnost, kultivoval epikurejec jako jednotlivec svoji duševní nezávislost na neklidu okolního světa, kterou mu měla zaručit spokojenost s naplněním svých nezbytných životních potřeb. Vnitřně bohatý člověk je ten, který se spokojí i s málem. Takovému člověku nic nechybí, a proto je šťastný.

Epikuros si uvědomoval, že potěšení je možné racionálně kalkulovat, např. je rozumné dnes podstoupit malou bolest, abychom se do budoucna vyhnuli velké bolesti. A to znamená, že ačkoli je každé potěšení samo o sobě dobré a každá bolest sama o sobě špatná, ne každé potěšení bychom měli zvolit a ne každé bolesti bychom se měli vyhnout. Měli bychom se rozhodovat na základě celkového zvážení toho, jak se záležitosti mají ve svém souhrnu.¹²⁹ Někteří autoři mají za to, že Epikuros chtěl poskytnout „*určité praktické vodítko pro maximalizaci blahobytu, které je pojato hédonisticky.*“¹³⁰ Ostatně John Stuart Mill považoval Epikura za předchůdce utilitarismu.¹³¹ Julia Annas ale nesouhlasí. Tvrdí následující, epikurejci nebyli konsekvencialisty v tom smyslu, že by etiku zredukovali na otázku maximalizace potěšení.¹³² Moderní člověk je produkční maximalizátor, jakoby svoji praktickou racionalitu podrobil ekonomické racionalitě průmyslové produkce. Přejde mu jako samozřejmé, že hodnotíme-li něco jako dobré, pak je rozumné,

125 Luxus jako takový není vlastním cílem. Nicméně může být dobrý pro člověka, který na něm neulpívá, takže si ho umí užívat, když ho má, ale netrápí se z toho, když ho nemá. Viz WOOLF, R. *The Cambridge companion to epicureanism*. Warren J. (Ed.), Cambridge 2009, s. 160.

126 Epikuros popíral nesmrtnost duše, a tak ho Dante Alighieri umístil mezi heretiky do šestého okruhu pekla.

127 Možná je to jen karikatura, nabízejí se totiž alternativní interpretace Epikurova hédonismu, které nejsou tak absurdní. Viz např. FELDMAN, F. *Pleasure and Good Life*. Oxford 2004, s. 97.

128 LONG A. A. *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford 2006, s. 181.

129 EPICURUS, Letter to Menoeceus, In *Letters and Sayings of Epicurus*. Barnes & Noble Pub 2005, s. 53.

130 FELDMAN, F. *Pleasure and Good Life*. Oxford 2004, s. 92.

131 MILL, J. S. *Utilitarianism*. Floating Press 2009 (1863), s. 13. Zahnutí epikurejství do dějin utilitarismu je vcelku běžné. Viz např. SCARRE, G. *Utilitarianism*. Routledge 1996, s. 39-47; ROSEN, F. *Classical utilitarianism from Hume to Mill*. Routledge 2003, s. 16-28.

132 ANNAS, J. *The Morality of Happiness*. Oxford 1993, s. 37-38.

abychom ono dobro produkovali v největší možné míře. Ve starověké etice ale prý měla maximalizační koncepce racionality spíše marginální zastoupení. Annas má za to, že epikurejské potěšení, totiž poklidný celkový stav, nelze produkovat v jednotkách, ani nepřipouští srovnávání. Spíše je to konečný účel, který dává smysl rozvoji ctnostné osobnosti.¹³³

Nicméně epikurejci byli ve starověku kritizováni, zejména ze strany stoiků, že jejich pojetí ctností bylo veskrze instrumentální, totiž že ctnosti byly pro ně pouhým prostředkem k zajištění potěšení.¹³⁴ Epikuros odmítal, abychom oceňovali ctnosti, které jsou škodlivé pro kvalitu života. Ctnosti jsou dobré jenom tehdy, když usnadňují život v potěšení. Spravedlnost spočívá v zajištění toho, aby si lidé vzájemně neškodili. Spravedlnost tedy není dobrá sama o sobě, ale proto, že slouží poklidnému životu. V Epikurově etice je potěšení jediným kritériem hodnocení jednání, v tom je předchůdcem klasického utilitarismu. Jenomže, zatímco Bentham formuloval zásady aktivní legislativní politiky s cílem maximalizovat štěstí pro maximum osob, Epikuros se vcelku spokojil s názorem, že bychom neměli škodit druhým lidem. A tak není překvapivé, že Henry Sidgwick klasifikoval dva druhy hédonismu: 1) univerzalistický (= utilitarismus); 2) egoistický (= epikurejství).¹³⁵

Princip užitku

Jeremy Bentham si v létě 1781 zaznamenal, že měl sen o tom, jak založil sektu, která bude zahrnovat osobnosti velkého, až posvátného významu. Tuto sektu označil 'utilitariáni'.¹³⁶ Sám sebe považoval za Newtona ve světě morálky, ale v očích některých odborníků je více ceněný jako drafter utilitaristických reforem než jako teoretik utilitarismu.¹³⁷ Jeho zájem byl primárně praktický. Když např. psal o manželství, nezamýšlel primárně vytvořit filozofickou esej. Byly to přípravné práce pro utilitaristicky pojatý zákon o rodině.¹³⁸ Bentham po sobě zanechal asi 70.000 stránek rukopisů, které zahrnovaly rozmanité utilitaristické projekty. Své jednotlivé texty označoval jako přípravné, fragmentární, úvodní, ..., ovšem jeho ambicí bylo vytvořit Všeohozákoník (*pannomion*), který celou materii práva založí na jednom jediném principu - **principu užitku**. Entuziasmus, se kterým pracoval na návrzích zákonů, které měly zlepšit svět, ale o které vlastně nikdo nestál, si vybral svoji daň.¹³⁹ Jeho teorie už ve svých základech skrývala celou řadu nejasností a problémů, kterým věnoval málo pozornosti.

Bentham byl na svůj utilitarismus velmi pyšný, považoval ho za první skutečně vědecký přístup k etice. Názory o etické správnosti už neměly být pouhými osobními postoji. Měly vycházet z empiricky testovatelných hypotéz o efektech rozhodnutí pro užitek všech dotčených

133 ANNAS, J., op. cit., s. 85-86.

134 KENNY, A. *Pursuit Of Utility: Happiness In Philosophical And Economic Thought*. Imprint Academic 2012, s. 14.

135 SIDGWICK, H. *The Methods of Ethics*. Hackett Publishing 1981, 2. Edition, s. 12.

136 CRIMMINS, J. E. *Secular Utilitarianism: Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham*. Oxford 1990, s. 314-316.

137 „Ačkoli čtenář občas žasne nad nesnesitelnou lehkostí, se kterou Bentham dospívá ke svým prvním principům, sebevědomým přehližením potíží, psychologických i filozofických, kterých si je sotva vědom, zmatení a víceznačnosti, kterých se dopouští, když uvažuje o prvních principech, musí obdivovat mimořádnou jasnost a energii, když tyto principy aplikuje na nejtěžší a nejsložitější otázky technické povahy.“ Viz PLAMENATZ, J. *The English Utilitarians*. London 1949, s. 50.

138 SOKOL, M. *Bentham, Law and Marriage: A Utilitarian Code of Law in Historical Contexts*. Continuum Books 2011.

139 V kontinentální Evropě si anti-formalismus obvykle spojujeme s kritikou tzv. zákonného pozitivismu. Benthamův anti-formalismus je ale legislativní. Chtěl překonat formalistické common law pomocí legislativy, která bude plně zohledňovat společenskou užitečnost.

osob. „V konečném důsledku musí být testováno nějakým dotazováním těch, kteří budou nebo mohou být určitým jednáním dotčeni, zda se toto jednání dle jejich soudu zdá být pro jejich vlastní štěstí spíše prospěšné nebo škodlivé; a tyto postoje dotčených stran se pak sbrnou. Neexistuje jiný standard než soud dotčených jednotlivců. Neodvolává se tu na takové abstrakce jako obecné dobro nebo národní blahobyt nebo prospěch společnosti.“¹⁴⁰ Někteří odpůrci Benthamovi předhazovali, že jeho teorie by schvalovala otrokářství, pokud by otroci byli šťastní. Ale ten měl pohotovou odpověď: Nejvíce spolehlivou informací o tom, co činí konkrétního člověka šťastným, je jeho vlastní volba. Proč si nikdo svobodně nezvolí život v otroctví? Zřejmě proto, že lidé v otroctví nejsou šťastní.

Utilitarismus je kombinací dvou teorií, konsekvencialismu a welfarismu. Konsekvencialismus znamená, že jednání hodnotíme podle toho, jak dobré má důsledky. Správné jednání podporuje, resp. produkuje určitou hodnotu. Welfarismus pak odpovídá na otázku, jakou hodnotu. Odpovědí je, že jedinou hodnotou, na které záleží, je užitek, resp. blahobyt (*welfare, well-being*).

Poznámka: Slovo ‘welfare’ (a také ‘well-being’) se špatně překládá do češtiny, protože české slovo ‘blahobyt’ má zužující konotaci materiálního konzumu. Welfare je ale cokoli, co činí život dobrým, tedy životem, který stojí za to žít.¹⁴¹ Mimochodem, v politické ekonomii se mluví o tzv. welfare state, což je sociální stát, ale i to svým způsobem souvisí s Benthamem. „*Benthamovský stát má mnohem blíže ke modernímu welfare state než ke minimalistickému státu reality devatenáctého století nebo současné libertariánské fantazie.*“¹⁴² U Milla, kterého počítáme mezi přední zástupce tzv. klasické ekonomie, je to trochu komplikovanější. Nicméně, obhajoval sociální program pro chudé a také určitou míru redistribuce. Lze říct, že byl pro minimalistickou verzi welfare state.¹⁴³

Klasičtí utilitaristé (Bentham, Mill, Sidgwick) chápali užitek v pojmech hédonismu (*pleasurable experiences, enjoyment*s). Bentham ho vymezil poněkud vágně jako cokoli, co obvykle poskytuje prospěch, výhodu, potěšení, nebo štěstí, resp. co zabraňuje újmě, bolesti, zlu nebo neštěstí.¹⁴⁴ Užitek se ale v jeho koncepci nakonec redukuje do dvou kategorií, potěšení a bolesti. Dobrem je potěšení, zlem je bolest.¹⁴⁵ Potěšení a bolest spojují psychologickou fakticitu s etickou normativitou.¹⁴⁶ V lidském jednání hrají roli jak motivačních, tak i normativních důvodů. Zároveň jsou jedinými vlastními (*intrinsic*) hodnotami. Vše ostatní, pokud to má nějakou hodnotu, pak jen proto, že to kauzálně produkuje nějaké potěšení, resp. bolest. Např. poezie, stejně jako dětská hra *Člověče, nezlob se!*, není hodnotou o sobě, ale má pouze instrumentální hodnotu v tom smyslu, že lidem přináší určité potěšení. Lidé si váží víc poezie než obyčejné dětské hry snad proto, že dokáže (ovšem za cenu nemalých nákladů do vzdělání) uspokojit i takové osoby, které není

140 STEINTRAGER, J. *Bentham*. New York 1977, s. 12.

141 CRISP, R. *Mill on Utilitarianism*. Routledge 1997, s. 19.

142 MULGAN, T. *Understanding Utilitarianism*. Acumen 2007, s. 16.

143 KURER, O. John Stuart Mill and The Welfare State, In *John Stuart Mill's Social and Political Thought: Critical Assessments*. Smith G. W. (Ed.), Routledge 1998, s. 338.

144 BENTHAM, J. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), In: *Works of Jeremy Bentham*, Vol. I, Bowring J. (Ed.), Edinburgh, 1843, Liberty Library 2009, s. 121.

145 Precizněji: Pozitivní dobro je potěšení jako takové nebo příčina potěšení. Negativní dobro je zbavení se bolesti nebo příčina takového zbavení se. Pozitivní zlo je bolest jako taková nebo příčina bolesti. Negativní zlo je ztráta potěšení nebo příčina takové ztráty. Viz BENTHAM, J. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), In: *Works of Jeremy Bentham*. Vol. I, Bowring J. (Ed.), Edinburgh, 1843, Liberty Library 2009, s. 418, pozn. č. 10, 11.

146 „Klíčem k pochopení Benthamova principu užítku je porozumění tomu, že obojí, totiž jak to, co se činí, tak i to, co je morálně správné činit, je závislé na pocitech potěšení a bolesti.“ Viz SCHOFIELD, P. *Bentham: a guide for the perplexed*. Continuum 2009, s. 45.

snadné uspokojit.¹⁴⁷ Ale kdyby poezie nikomu nepřinášela žádné potěšení, byla by bezcenná. Bez potěšení a bolesti by lidský život neměl hodnotový rozměr.¹⁴⁸

V Benthamově hédonistickém kalkulu (*felicific calculus*) se abstrahuje od kvality zdroje potěšení. To znamená, že potěšení z triviální aktivity (např. četba bulváru) v zásadě není o nic méně hodnotné než potěšení ze sofistikované činnosti (např. vědeckého objevu). Počítá se pouze kvantita užitku. Silnější potěšení je lepší než slabší. Delší potěšení je lepší než kratší. Více pravděpodobné je lepší než méně pravděpodobné. Bližší je lepší než vzdálenější. Tím lépe, když na sebe váže nějaká další potěšení. Tím lépe, když není zatíženo nějakou bolestí.¹⁴⁹ A čím více lidí prožívá potěšení, tím lépe. U bolesti je to samozřejmě opačně.¹⁵⁰ Benthamův utilitarismus se stal terčem ostré kritiky. Byl označován jako prasečí filozofie, protože prý klade na stejnou úroveň lidské štěstí s potěšením dobře nažraného čuníka.¹⁵¹ Tato námitka nebyla úplně korektní. Bentham neobhajoval názor, že lidé mají usilovat jen o taková potěšení, která sdílejí se zvířaty. Nicméně, měla racionální jádro, protože Bentham skutečně popíral kvalitativní aspekt potěšení. Uvažme jednoduchý myšlenkový experiment.¹⁵² Máte na výběr. Můžete žít mimořádně úspěšným, ale relativně krátkým životem kreativního génia (např. vědce nebo umělce). Anebo můžete žít jako velmi prostá bytost, která je permanentně ve stavu mírného potěšení, ale má k dispozici neomezeně dlouhý život. Co si vyberete? Bentham by měl zvolit druhou možnost, z ryze aritmetických důvodů. Potěšení malé intenzity, ale nekonečné délky, musí svou kvantitou přebít potěšení silné intenzity, ale konečné délky. To je ale neintuitivní volba. Většina lidí zvolí první možnost. Právě proto, že užitek uvažují i z kvalitativního hlediska.

Na tento problém reagoval Benthamův následovník John Stuart Mill. I jeho východisko bylo hédonistické. Jediné, co si samo o sobě zaslouží, abychom po tom toužili, je potěšení, resp. absence bolesti.¹⁵³ Zároveň ale Mill říká, že s tímto postulátem je dobře slučitelné, že některé druhy potěšení jsou více žádoucí a více hodnotné než jiné. Potěšení se tedy liší nejen v kvantitě, ale i ve své kvalitě. Kvalitativně hodnotnější potěšení jsou taková, kterých člověk dosahuje realizací svých vyšších lidských schopností, zatímco méně hodnotných potěšení dosahuje svými nižšími schopnostmi.¹⁵⁴ Mill navíc připustil možnost, že potěšení *A* je vyšší než potěšení *B* v tom smyslu, že skoro všichni lidé, kteří jsou obeznámeni s *A* i *B*, by preferovali *A* před *B*, i když by potěšení *B* mělo větší kvantitu. Přitom kvalitu dvou potěšení může kompetentně srovnat pouze ten, kdo už má zkušenost s oběma.

Mill nezastával extrémní názor, že lidé mají vždy dávat přednost jakkoli malému množství vyššího potěšení před jakkoli velkým množstvím nižšího potěšení. Spíše mu šlo o to, že svoji preferenci můžeme zdůvodnit nejen v pojmech kvantity, ale i v pojmech kvality. Pro člověka jako

147 BENTHAM, J. *The Rationale of Reward* (1833), In: *Works of Jeremy Bentham*. Vol. II, Bowring J. (Ed.), Edinburgh, 1843, Liberty Library 2009, s. 484. Skutečnost, že se někteří lidé neumí potěšit z triviálních aktivit, ale můžeme chápat jako negativní důsledek jejich vzdělání.

148 SCHOFIELD, P. *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*. Oxford 2006, s. 29.

149 Např. jezení sladkostí je sice potěšením, ale není to ryzí potěšení, protože to způsobuje bolest zkažených zubů.

150 BENTHAM, J. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), In: *Works of Jeremy Bentham*. Vol. I, Bowring J. (Ed.), Edinburgh, 1843, Liberty Library 2009, s. 418, pozn. 8.

151 CARLYLE, T. *Thomas Carlyle's Collected Works*. London 1870, s. 379.

152 CRISP, R. *Mill on Utilitarianism*. Routledge 1997, s. 24.

153 „Štěstím je myšleno potěšení, a absence bolesti; neštěstím pak bolest, a nedostatek potěšení.” Viz MILL, J. S. *Utilitarianism*. Floating Press 2009 (1863), s. 14.

154 BRINK, D. O. *Mill's Progressive Principles*. Oxford 2013, s. 52.

bytosť, ktorá umí poznávať nové kvality, je ideálom život, ktorý sa na takejto poznání zaměřuje. A to i za cenu toho, že nikdy není zcela spokojený. „Je lepší být nespokojenou lidskou bytostí než spokojeným prasetem; lepší být nespokojeným Sokratem než spokojeným bláznem. A má-li blázen, nebo prase, jiný názor, je to proto, že znají jen svoji stranu volby. Naproti tomu ten druhý zná obě strany.“¹⁵⁵ Člověk může prožívat vyšší potěšení než zvířata, protože má určité vyšší schopnosti. Bytosť s nižšími schopnostmi se sice může snadněji uspokojit, ale to ještě neznamená, že je šťastnější. Potěšení a bolest pro Milla nejsou pouze tělesné stavy. Zahrnují v sobě i výkony inteligence, imaginace a morální sentimenty, včetně nudy, intelektuální frustrace, zármutku, pocitů viny, apod. „Zdá se, že když ochutnáš Lagavulin [skotská whisky, TS.], potěšení, které v tom nacházíš, je zcela odlišné od potěšení, které v tom nachází Tvůj pes, který miluje whisky. Můžeš zohlednit její původ a způsob, kterým byla vyrobená, přitom srovnat její chuť a vůni s jinými whiskami za použití bohatého slovníku, který odkazuje k vlastnostem, ke kterým Tvůj pes není ani trochu vnímavý.“¹⁵⁶

Lze diskutovat o tom, zda už samotné zavedení kvalitativního aspektu neznamená, že Mill se odklonil od hédonismu.¹⁵⁷ To samozřejmě závisí na tom, jak široce chápeme hédonismus.¹⁵⁸ Nicméně se zdá, že v perspektivě kvality už nejde jenom o potěšení jako takové, ale také o způsob existence, kterým člověk rozvíjí své vyšší lidské schopnosti a potažmo své lidství. Mill do svého hédonistického kalkulu započítává určitou hierarchii potěšení. Dělá to podle toho, jak si relativně cení určitých lidských schopností. Nejvyšší postavení připisuje morálním potěšením, dále následují intelektuální potěšení, pak estetická a nejnižší postavená jsou ryze smyslová potěšení.¹⁵⁹ Pořád se sice mluví o potěšení, ale jejich hierarchie se odvozuje od představy, co je pro člověka hodnotný, resp. důstojný život. Mill měl za to, že lidské štěstí spočívá v sebe-realizaci člověka jako progresivní bytosti.¹⁶⁰ Člověk si dokáže uvědomit svůj lidský potenciál, zvážit své možnosti, podle toho se rozhodovat a posunovat dál. Je-li v tomto procesu úspěšný, vhodně uplatňuje a současně i rozvíjí ty schopnosti, které jsou charakteristické pro jeho lidskou přirozenost.¹⁶¹ I když Mill vycházel z hlediska jednotlivce, nezapomínal přitom na skutečnost, že člověk je společenský tvor, takže jeho přirozenost zahrnuje výrazný sociální aspekt. Podobně jako Hume si všiml skutečnosti, že člověk má přirozený sklon sympatizovat s druhými lidmi, takže se dokáže těšit z potěšení druhých a pociťovat negativně, že někdo druhý trpí.¹⁶² Člověk dokáže zvažovat a zohledňovat nejen své osobní zájmy, ale i sdílené zájmy společného života. Osoba s kultivovaným charakterem může pociťovat potěšení **vyšší kvality** z toho, že ve vhodném případě (= rozumně) dal přednost společným zájmům před svými ryze individuálními zájmy. „Individuální rozvoj vyšších intelektuálních a morálních schopností v ideálním případě vrcholí v ustavení sociální ctnosti jako vědomé a svobodné orientace jednání na dobro všech.“¹⁶³

155 MILL, J. S. *Utilitarianism*. Floating Press 2009 (1863), s. 19.

156 CRISP, R. *Mill on Utilitarianism*. Routledge 1997, s. 29.

157 GREEN, T. H. *Prolegomena to Ethics* (1884). §§ 162-163.

158 DONNER, W. Mill's Utilitarianism. In *The Cambridge Companion to Mill*. Skorupski J. (Ed.), Cambridge 1998, s. 264.

159 FELDMAN, F. *Utilitarianism, Hedonism, and Desert: Essays in Moral Philosophy*. Cambridge 1997, s. 120.

160 „Užitek považují za konečný standard všech etických otázek; ale musí to být užitek v nejširším slova smyslu, který je založený na trvalých zájmech člověka jako progresivní bytosti.“ Viz MILL, J. S. *On Liberty*. Floating Press 2009, From a 1909 edition, s. 20.

161 BRINK, D. O. *Mill's Progressive Principles*. Oxford 2013, s. 60.

162 MILL, J. S. Professor Sedwick's Discourse, In *The London and Westminster Review*. Vol. 25, No. 1, 1835, s. 122.

163 HÖNTZSCH, F. *Individuelle Freiheit zum Wohle Aller: Die soziale Dimension des Freiheitsbegriffs im Werk des John Stuart Mill*. München 2009, s. 18.

To znamená, že sebe-realizace jednotlivce se nahlíží nejen jako jeho osobní úspěch, ale také jako úspěch společnosti. „Často nejvýznamnějším příspěvkem, který můžeme dát společnosti, je rozvoj našeho talentu a našich schopností pro ctnostný život.“¹⁶⁴ Zároveň z opačného pohledu platí, že společenský řád může vytvořit více nebo méně vhodné podmínky pro rozvoj lidského potenciálu. Např. garantovaná svoboda projevu otevírá prostor pro atmosféru intelektuálně aktivních lidí, kteří sdílejí zájem o poznání pravdy, chápou svoji principiální omylnost a spolu v diskusi odhalují své omyly. Mill si velmi vážil excentricky smýšlejících osob, které se díky nezávislosti svého intelektu a také díky své odvaze vzpírají tyranii většinového názoru.¹⁶⁵ Lidé s takovým charakterem veřejně pokládají nepříjemné otázky, zejména jestli jsou etablované společenské tradice a instituce skutečně užitečné. Veřejnost mívá tendenci se těchto podvrtných živlů obávat a potlačovat je, ale Mill tvrdil, že to je chyba a že by rozkvětu společnosti prospělo, kdyby je naopak podporovala. Ochotu přijmout excentriky považoval za nutnou podmínkou dobrého fungování demokracie.¹⁶⁶ Mimochodem, pro dnešní Západ to může být apelem, aby byl opatrný s vývozem demokracie do zemí, kde si daleko víc váží svých tradic než svobodného názoru. Demokracie bez tolerance je jen populistickou karikaturou sebe sama.

Z hlediska hédonismu chápeme potěšení jako mentální stavy, což ale se sebou nese určité problémy. Robert Nozick na jeden upozorňuje pozoruhodným myšlenkovým experimentem.¹⁶⁷ Představme si, že máme k dispozici tzv. zážitkový stroj, který vhodnou stimulací mozku může poskytnout člověku jakékoli zážitky by on sám chtěl. Takže ve své mysli může prožít cokoli, po čem touží. Mluvíme o zážitcích jakožto mentálních stavech. Jeho tělo by bylo trvale umístěno ve stroji, jeho mozek by byl napojený na počítač. Žil by ve virtuální realitě. Nevěděl by, že je ve stroji a že je to jen počítačová simulace. Otázka pro čtenáře: Nechal by ses připojit? Jestliže záleží pouze na tom, co pociťuješ uvnitř své mysli, pak máš dobrý důvod odpovědět kladně. Mnozí lidé ale odpovědí, že by to nechtěli. Možná zde hraje určitou roli obecný sklon preferovat *status quo*, nedůvěra, strach a opatrnost.¹⁶⁸ Ale hlavním důvodem asi je, že jim nezáleží jenom na zážitcích. Chtějí skutečně jednat ve skutečném světě. Žít v kontaktu s realitou. Skutečný svět, ve kterém žijeme, se nepředvídatelně mění, často nepříznivým způsobem. Ovšem i nešťastné okolnosti mohou mít a také mívají pozitivní efekt. Nutí člověka, aby se neustále adaptoval, pracoval na sobě, zlepšoval se. Potíže jsou jeho štěstí v neštěstí. Žít pouze své vysněné štěstí znamená zůstat na místě. Vlastně ani to ne, protože na to dobré si člověk rychle zvykne.

Princip nestrannosti

Jedna věc je, jak se lidé chovají, druhá věc pak je, jak by se chovat měli. Bentham sice věřil, že lidé převážně jednají tak, aby maximalizovali svůj osobní užitek, ale nemyslel si, že to je správný cíl. To znamená, že sice připouštěl tzv. psychologický egoismus, nicméně odmítal tzv. etický egoismus. Z hlediska utilitarismu není ideálem, aby člověk usiloval pouze o své vlastní štěstí. Ideálem je, aby bral štěstí druhých stejně vážně jako to vlastní. Fundamentálním principem

164 FITZPATRICK, J. R. *John Stuart Mill's Political Philosophy*. Continuum 2006, s. 114-115. Millova teorie se z tohoto hlediska vlastně podobá více Aristotelově eudaimonismu než Epikurově hédonismu.

165 MILL, J. S. *On Liberty*. Floating Press 2009, From a 1909 edition, s. 113.

166 ROSEN, F. *Mill*. Oxford 2013, s. 43.

167 NOZICK, R. *Anarchy, State, Utopia*. New York 1974, s. 42.

168 LAZARI-RADEK K., SINGER P., *The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics*. Oxford 2014, s. 257-258.

utilitarismu je tzv. **princip nestrannosti**: Záleží pouze na štěstí jako takovém, bez ohledu na identitu jeho nositele. Takže např. moje potěšení nemá žádnou extra váhu navíc (ale ani o nic méně) jenom proto, že jsem Tomáš Sobek. A totéž platí o každé jiné osobě.¹⁶⁹ Užitek každé lidské bytosti má stejnou váhu v tom smyslu, že při výpočtu jeho výše a pak započítání do celkového užitku je irelevantní, kdo je jeho nositelem.¹⁷⁰ Ětosem utilitarismu je vlastně egalitarismus užitku. „*V čem je štěstí nebo neštěstí určitého člena komunity - at' už vysoce nebo níže postaveného, bohatého nebo chudého - větší nebo menší částí celkového štěstí a neštěstí, než to od kohokoli jiného?*“¹⁷¹ Tuto Benthamovu trochu nešikovnou větu pak přeformuloval Mill do méně přesné, ale za to údernější zkratky: „*Každý se má počítat jednou, nikdo dvakrát.*“¹⁷²

Mnozí lidé budou vnímat jako hrubě neintuitivní, že bychom měli připisovat stejnou váhu užitku, který přivodíme svým blízkým (např. své matce), jako užitku, který přivodíme zcela cizí osobě.¹⁷³ Ale to není vše. Bentham otevřel vrátka, abychom zohledňovali užitek zvířat. „*Podle Benthama, potěšení nebo bolest kohokoli se nemá počítat ani více, ani méně než stejné množství potěšení nebo bolesti kohokoli jiného. Při vědomí tohoto, byl připravený následovat svoji logiku i mimo hranice lidského rodu.*“¹⁷⁴ Stěžoval si, že staří římsí právníci necitlivě degradovali zvířata na druh věci.¹⁷⁵ K tomu pak dodal, že rozhodující etickou otázkou není to, zda zvířata mohou myslet, ani to, zda mohou mluvit, ale to, zda mohou trpět.¹⁷⁶ Je-li morálně špatné zbytečně někomu působit bolest, pak schopnost pociťovat bolest je plauzibilním kritériem připisování morálního statusu.¹⁷⁷ Mimochodem, Benthamův apel, abychom o zvířatech už neuvažovali jako o věcech, byl u nás zohledněný teprve nedávno v § 494 NOZu: „*Živé zvíře má zvláštní význam a hodnotu již jako smysly nadaný živý tvor. Živé zvíře není věcí a ustanovení o věcech se na živé zvíře použije obdobně jen v rozsahu, ve kterém to neodporuje jeho povaze.*“

Na klasických utilitaristech je velmi sympatická jejich vnímavost vůči slabým, diskriminovaným, přehlíženým nebo naopak pronásledovaným. Byla to součást jejich boje proti škodlivým tradicím a religiózně podbarveným předsudkům ve společnosti. Bentham i Mill se velmi zajímali o postavení žen. Zajímali se nejen o těžkosti jejich života, ale i o institucionalizovanou diskriminaci žen, včetně ožehavé otázky politických práv.¹⁷⁸ Bentham argumentoval, že když už máme dělat nějaké rozdíly mezi pohlavími, mělo by to být spíše ve

169 BYKVIST, K. *Utilitarianism: a guide for the perplexed*. Continuum 2010, s. 18.

170 MULGAN, T. *Understanding Utilitarianism*. Acumen 2007, s. 168. „*Jednou z předností utilitaristické morální filozofie Jeremyho Benthama a Johna Stuarta Milla je objektivita. Znamená rovnost zacházení vůči všem, bez stranění a také bez výjimek vzhledem k základním záležitostem.*“ Viz FEINBERG, J. *Problems at the Roots of Law: Essays in Legal and Political Theory*. Oxford 2002, s. 149.

171 BENTHAM, J. *Plan of Parliamentary Reform*. In *Works of Jeremy Bentham*. Vol. III, Bowring J. (Ed.), Edinburgh, 1843, Liberty Library, 2009, s. 771.

172 MILL, J. S. *Utilitarianism*. Floating Press 2009 (1863), s. 112.

173 TIMMONS, M. *Moral Theory: An Introduction*. Rowman & Littlefield Publishers 2012, s. 114.

174 TAYLOR, A. *Animals and Ethics: An Overview of the Philosophical Debate*. Broadview Press 2003, s. 47.

175 BENTHAM, J. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), In: *Works of Jeremy Bentham*. Vol. I, Bowring J. (Ed.), Edinburgh, 1843, Liberty Library 2009, s. 121.

176 BENTHAM J., 1789, op. cit., s. 1130.

177 WARREN, M. A. *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*. Oxford 1997, s. 50.

178 Bentham byl po celý život tak ponořený do intelektuálních záležitostí, že pro něco tak banálního jako je láska k ženám mu nezbyl prostor. Leslie Stephen o něm napsal, že působil dojmem, jakoby nikdy nemluvil s ženou, snad kromě své kuchařky a služky.

prospěch žen, abychom zmírnili jejich hendikepy.¹⁷⁹ Tvrdil, že intelektuální inferiorita žen není příčinou jejich diskriminace, např. v oblasti vzdělávání, ale naopak důsledkem.¹⁸⁰ Bentham byl osobně pro zavedení volebního práva pro ženy, nicméně do svého *Constitutional Code* jej nezařadil. Jeho důvod byl ryze pragmatický: „Proč vyloučit celý ženský rod z jakékoli účasti na ustavující moci? Protože předpojatost proti jejich připuštění je v současné době příliš všeobecná, a příliš silná, aby návrh na jejich připuštění měl nějakou šanci na úspěch.“¹⁸¹ Nezakrývá, že je vedený politickým realismem. Nepřiznání volebního práva ženám neodůvodňuje např. malou kapacitou volebních úřadů, ale skutečností, že muži se proti tomu staví tak vehementně, že je to nereálný požadavek.¹⁸² Na první pohled to vypadá jako obyčejné pokrytectví, ale ve skutečnosti je to systémový paradox utilitaristické politiky. Ta programově bojuje proti předsudkům, protože jsou škodlivé, takže neobstojí v testu principem užitku. Jenomže ten stejný princip požaduje, abychom dělali lokální ústupky v zájmu maximalizace celkového užitku. Zahrnutí volebního práva pro ženy do *Constitutional Code* by výrazně snížilo naděje na jeho přijetí. Ale to ve svém důsledku znamená, že princip užitku požaduje, abychom do kalkulu správné politiky započítali i takové postoje (= předsudky mužů vůči ženám), které samy o sobě před tímto principem neobstojí!¹⁸³

Mill se potýkal s „ženskou otázkou“ po celou svoji kariéru, od svých 17 let, kdy byl uvězněn za šíření letáků o plánovaném rodičovství,¹⁸⁴ až po svůj stařecký věk, kdy jako poslanec navrhl zavedení volebního práva pro ženy.¹⁸⁵ Jeho esej *The Subjection of Women* vychází z ideje, že „právní podřízenost jednoho pohlaví vůči druhému je už sama o sobě špatná, nyní je jednou z hlavních překážek rozvoje lidstva; měla by být nabazena principem úplné rovnosti, která nepřipouští žádnou moc, ani privilegium pro jednu stranu, ani hendikep pro tu druhou.“¹⁸⁶ Mill provokativně tvrdil, že podřízenost žen vůči mužům není něčím přirozeným, ale je to poslední druh otrokářství v moderním světě: „Z právního hlediska už nejsou žádní otroci, kromě paní každého domu.“¹⁸⁷ Mužský despotismus v rodině přirovnával k politickému despotismu, který je vlastně postavený na principech patriarchální rodiny. Zatímco většina současníků si idealizovala rodinu jako harmonickou oázu míru, štěstí a konsenzu, Mill ji vykreslil v docela odlišných barvách. Jako centrum útlaku, manipulace a vykořisťování.¹⁸⁸ Kritizoval skutečnost, že výchova už od malička indoktrinuje chlapce, aby vnímali ženy jako

179 „Jestliže máme rozlišovat, pak by to mělo být ve prospěch těch nejslabších – ve prospěch žen, které mají více potřeb, méně dostupných prostředků a menší schopnosti využít ty prostředky, které mají k dispozici. Přesto byli vždy preferováni ti nejsilnější. Proč? Protože zákony vytváří ti nejsilnější.“ Viz BENTHAM, J. *Principles of the Civil Code*. In *The Works of Jeremy Bentham (1838-1843)*, Vol. 1, Bowring J. (Ed.), The Online Library of Liberty 2009, s. 605. „A kdyby z tohoto hlediska [= prostředků ke štěstí, TS] měl být nějaký rozdíl, princip rovnosti by požadoval, aby to bylo spíše ve prospěch ženského než mužského pohlaví: existuje totiž tolik utrpení, které nedopadají na muže, ale pouze na ženy: jako jsou bolesti spojené s těhotenstvím a porodem, ztížeň v kojení, pravidelné i nabitě zdravotní potíže, slabost pro každé fyzické soupeření s muži, a také ztráta dobrého jména v případech, ve kterých muži takovou ztrátu neutrpí.“ Viz BENTHAM, J. *Constitutional Code*. In *The Works of Jeremy Bentham (1838-1843)*, Vol. 9, Bowring J. (Ed.), The Online Library of Liberty 2009, s. 209.

180 BORALEVI, L. C. *Bentham and the Oppressed*. Walter de Gruyter 1984, s. 8.

181 BENTHAM, J. *Constitutional Code*. In *The Works of Jeremy Bentham (1838-1843)*, Vol. 9, Bowring J. (Ed.), The Online Library of Liberty 2009, s. 209.

182 WILLIFORD, M. Bentham on the Rights of Women, In *Journal of the History of Ideas*. Vol. 36, No. 1, 1975, s. 169.

183 LACEY, N. Bentham as Proto-Feminist? or an Ahistorical Fantasy on ‘Anarchical Fallacies’, In *Current Legal Problems*. 1998, Vol. 51, No. 1, s. 444.

184 Mladý Mill našel v parku opuštěné mrtvé dítě. V té době byla infanticida v dělnických rodinách běžná. Proto připravil a šířil propagační materiály o plánovaném rodičovství. Byl uvězněn za pokus o zkažení nevinosti anglických žen. Viz FITZPATRICK, J. R. *John Stuart Mill's Political Philosophy*. Continuum 2006, s. 24.

185 CRISP, R. *Mill on Utilitarianism*. Routledge 1997, s. 202.

186 MILL, J. S. *The Subjection of Women*. (1869) In *Collected Works of John Stuart Mill: Essays on Equality, Law, and Education*. Robson J. M. (Ed.), University of Toronto Press 1984, s. 261.

187 MILL J. S., 1869, op. cit., s. 323.

188 ROSEN, F. *Mill*. Oxford 2013, s. 252.

pouhý prostředek pro realizaci svého vlastního štěstí. To sice na první pohled vypadá spíše jako kantovský než jako utilitaristický postoj, nicméně, jak ještě uvidíme, sebe-realizace je centrálním pojmem Millova liberalismu, ale i utilitarismu.

Benthama můžeme považovat za obhájce sexuální svobody.¹⁸⁹ Když se zabýval problematikou sexuální nekonformity, myslel tím každou sexuální aktivitu, kterou žido-křesťanské náboženství odsuzovalo. Takže vlastně cokoli, kromě sexu manželského páru za účelem plození dětí. Nejvíce pozornosti ale věnoval otázce homosexuality (Bentham ji označuje 'paederasty'), za kterou byl v Anglii jeho doby trest smrti oběšením. Argumentoval, že dobrovolný sex mezi dvěma dospělými lidmi stejného pohlaví nikomu neškodí, a proto by neměl být trestný. Trestní politika nemá být vedená kritériem dobrého vkusu, ale principem užitku. Nestačí prostě říct, že něco je nemorální. Nebo že to je znechucující. Musíme se důsledně ptát na důvody pro takový názor. Když někdo moralizoval bez adekvátního zdůvodnění, Bentham ho podezíral, že se jenom snaží vnutit druhým lidem své osobní morální sentimenty.¹⁹⁰

Bentham obhajoval sexuální svobodu z pozic své koncepce hédonismu. Jediné, na čem hodnotově záleží, jsou potěšení a bolest jako takové. Potěšení nelze spravedlivě odsoudit z důvodu jeho formy, ani kvůli jeho nositeli, ani kvůli jeho zdroji nebo způsobu, jakým vzniklo.¹⁹¹ Potěšení je tedy hodnotné nezávisle na tom, zda vzniklo při heterosexuální nebo homosexuální aktivitě. Zbytečně někomu upírat potěšení je stejně špatné jako zbytečně někomu působit bolest. Bentham si nedělal žádné servítky vůči církvi. Mnich Bermondus Choveronius argumentoval, že homosexualita je horší než vražda, protože vražda ničí život jednoho člověka, zatímco homosexualita, která je populačně neproduktivním způsobem života, ničí celý lidský rod. Na to Bentham odpověděl ironickým šlehem: „*Kdyby bylo správné upálit zažíva homosexuály z ryze populačních důvodů, pak by mniši měli být zažíva pomalu opékáni na mírném ohni.*”¹⁹²

Bentham a Mill věnovali pozornost také situaci otroků. Bentham byl proti otrokářství proto, že v konečném důsledku celkově přináší více utrpení než štěstí. Neargumentoval, že otrokářství je v rozporu s přirozenými právy či svobodami člověka, ale že přináší velké utrpení pro velký počet otroků, které není ani zdaleka vyváženo výhodami malého počtu otrokářů.¹⁹³ I Mill odsuzoval otrokářství jako škodlivou instituci. Měl za to, že znemožňuje otrokům, aby rozvíjeli svoji osobnost, a zároveň umožňuje otrokářům, aby ubližovali otrokům. Válku Severu proti Jihu vnímal jako spravedlivou válku za osvobození otroků.¹⁹⁴ Mill odmítal i dobrovolné vstoupení do otroctví. Rozhodnutí druhých osob respektujeme proto, že uznáváme jejich svobodu jako nejlepší možnost, jak mohou ve svém životě sledovat své štěstí. Ale prodat sebe sama do otroctví znamená rezignovat do budoucnosti na svoji vlastní svobodu. „*Princíp svobody nemůže požadovat, aby*

189 SCHOFIELD, P. Jeremy Bentham on Taste, Sex and Religion, In *Bentham's Theory of Law and Public Opinion*. Zhai X., Quinn M. (Eds.), Cambridge 2013, s. 118.

190 MILL, J. S. An Article on Bentham, In *The London and Westminster Review*. Vol. 32, No. 6, 1838, s. 254.

191 BENTHAM, J. *Not Paul, but Jesus*. London 2013, s. 23. Bentham v této eseji mimo jiné argumentoval, že křesťanská sexuální prudérnost nepochází od Ježíše, ale od Pavla z Tarsu.

192 BENTHAM, J. Offences Against One's Self: Paederasty, In *Journal of Homosexuality*. Vol. 3, No. 4, 1978, s. 393.

193 BENTHAM, J. *Principles of The Civil Code*, In *Works of Jeremy Bentham*. Vol. I, Bowring J. (Ed.), Edinburgh, 1843, Liberty Library 2009, s. 625.

194 FITZPATRICK, J. R. *John Stuart Mill's Political Philosophy*. Continuum 2006, s. 19. Fitzpatrick si pro srovnání všimá rasistických názorů Immanuela Kanta.

člověk byl svobodný k nesvobodě.¹⁹⁵ Svoboda totiž není něčím, co se vyčerpává v jednom okamžiku, ale je prostorem průběžné sebe-realizace.

Princip užitku říká, že správné jednání je takové, které maximalizuje celkové štěstí ve světě.¹⁹⁶ Bentham věřil ve fundamentálnost principu užitku, že už to nelze přímo dokázat.¹⁹⁷ Takový přístup ale nebyl uspokojivý ani pro samotné utilitaristy. Už jen proto, že nechtěli upadnout do intuicionismu, kterým pohrdali. O něco jako důkaz se pokusil Mill. A protože se hlásil k empirismu, jeho kvazi-důkaz se měl opírat o pozorování, konkrétně o pozorování toho, po čem lidé touží. Klíčová věta Millova kvazi-důkazu pak je: „Skutečnost, že celkové štěstí je žádoucí, nelze zdůvodnit jinak, než tím, že každá osoba ... touží po svém vlastním štěstí.“¹⁹⁸ Zdá se, že prvním krokem kvazi-důkazu je:¹⁹⁹ 1) Lidé touží po vlastním štěstí, tedy vlastní štěstí je žádoucí (= je správné toužit po vlastním štěstí). To vypadá jako inference od faktu k normě, tedy jako krok *contra* Hume. Mill to ale nemyslel jako dedukci.²⁰⁰ Prezentoval tu svůj předpoklad o nemožnosti existence lepší evidence toho žádoucnosti věci, než skutečnost, že po tom lidé touží.²⁰¹ Druhým krokem pak je: 2) Pro každého člověka je žádoucí jeho vlastní štěstí, tedy štěstí každého člověka je žádoucí. Mill zde udělal přechod od "být žádoucí pro někoho" k "být žádoucí *simpliciter*." Zřejmě chtěl říct, že štěstí je dobrem samo o sobě, bez ohledu na svého nositele. A nyní už je možné přistoupit k poslední inferenci: 3) Štěstí každého člověka je žádoucí, tedy je správné toužit po štěstí každého člověka (a v součtu po celkovém štěstí).

Mill ve druhém kroku svého kvazi-důkazu implicitně použil výše zmíněný princip nestrannosti. Stejně množství štěstí je stejně žádoucí, ať už je pocíťováno stejnou osobou nebo různými osobami. Princip nestrannosti nemáme chápat jako premisu jeho kvazi-důkazu, ale jako ztělesnění samotné podstaty utilitarismu, totiž že jediným, co se hodnotí a potažmo i počítá, je užitek jako takový.²⁰² „Evidence o touze ukazuje, že štěstí je druhem věci, která je žádoucí sama o sobě. Přitom není odlišným druhem věci, když je umístěna ve zkušenosti osoby A než když je umístěna ve zkušenosti osoby B.“²⁰³ Utilitarista Henry Sidgwick ve stejném duchu tvrdil, že bychom neměli preferovat menší vlastní dobro před větším dobrem někoho jiného.²⁰⁴ Považoval totiž za evidentní, že „dobro kteréhokoli jednotlivce není o nic významnější, z hlediska Vesmíru (lze-li to tak říct), než dobro kohokoli jiného; ledaže máme zvláštní důvody si myslet, že více dobra lze pravděpodobně realizovat v jednom případě než ve druhém případě.“²⁰⁵ Všimněme si tu velmi důležité věci. Sidgwick sice říká, že dobro (= štěstí) je

195 MILL, J. S. *On Liberty*. Floating Press 2009, From a 1909 edition, s. 174-175.

196 Přesněji, Bentham říká, že správné jednání je takové, které umožňuje maximum štěstí pro maximum osob. Tato formulace ale má svoje problémy. Viz BENTHAM, J. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), In *Works of Jeremy Bentham*. Vol. I, Bowring J. (Ed.), Edinburgh, 1843, Liberty Library 2009, s. 443.

197 BENTHAM, J., 1789, op. cit., s. 123.

198 MILL, J. S. *Utilitarianism*. Floating Press 2009 (1863), s. 64.

199 Millův kvazi-důkaz je složitější, prezentuji tu jen jeho zkratku.

200 „Když [Mill] říká, že to není důkaz v běžném smyslu, podle všeho tím chtěl říct, že se nejedná o deduktivní vyplývání z premis.“ Viz WEST, H. R. Mill and utilitarianism in the mid-nineteenth century, In *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Cambridge 2014, s. 75.

201 Potíž ovšem je, že lidé touží i po jiných věcech než je štěstí. Viz MULGAN, T. *Understanding Utilitarianism*. Acumen 2007, s. 50.

202 MILL, J. S. *Utilitarianism*. Floating Press 2009 (1863), s. 118, pozn. 4.

203 WEST, H. R. *An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics*. Cambridge 2004, s. 142.

204 „Tato maxima reprezentuje požadavek, že bychom měli nestranně hodnotit dobro pro sebe a dobro pro někoho jiného. Precizněji, požaduje, aby kritérium pro hodnocení různých dober bylo nestranné vzhledem k osobám.“ Viz NAKANO-OKUNO, M. *Sidgwick and Contemporary Utilitarianism*. Palgrave Macmillan 2011, s. 99.

205 SIDGWICK, H. *The Methods of Ethics*. Hackett Publishing 1981, 7. Edition, s. 382.

hodnotné nezávisle na svém nositeli, ale zároveň připouští, že někteří nositelé jsou z hlediska produkce štěstí perspektivnější než jiní.

Zdá se, že utilitaristé se zajímají o štěstí jako takové, takže kdyby rostlo na stromech, počítali by ho na stromech. Z tohoto hlediska je morální status osob odvozený ze skutečnosti, že mohou prožívat štěstí, resp. že jsou nádobami na štěstí.²⁰⁶ Nádobky jako takové se v zásadě nehodnotí, počítá se pouze jejich obsah. Původní motivace byla sympatická. Štěstí žen je stejně významné jako štěstí mužů, štěstí homosexuálů je stejně významné jako štěstí heterosexuálů, štěstí zvířat je stejně významné jako štěstí lidí, atd. Zároveň je to ale **vážný** etický problém. Nezáleží-li na osobách jako takových, ale jenom na celkovém štěstí, pak by bylo např. správné, kdybychom ne moc šťastné osoby nahradili šťastnějšími osobami. Představme si, že rodiče dokáží uživit jen jedno dítě. Narodí se jim dítě s vážnou zdravotní vadou. Zdá se, že z hlediska utilitarismu je správné ho bezbolestně usmrtit a pořídit si nové dítě, které bude mít potenciál ke šťastnějšímu životu (= vyšší očekávaný užitek). A to je velmi neintuitivní názor. Jenomže, jak jsme ukázali výše, Millovo etické a politické myšlení nebylo tak jednoduché, aby zredukovalo morální status osob na pouhé nádoby na štěstí. Právě naopak. Mill se zaměřil na skutečnost, že člověk dokáže produkovat vyšší formy štěstí, realizuje-li svůj přirozený lidský potenciál. Přitom je klíčové, že pro takovou sebe-realizaci potřebuje vhodné sociální podmínky a institucionální záruky.

Svoboda vs. společenský užitek

Občas můžeme narazit na ironickou poznámku, že Adam Smith nebyl jeden, ale byli dva. Jeden napsal *The Theory of Moral Sentiments*, ve kterém se člověk zobrazuje jako pro-společenský tvor, který má přirozený sklon sympatizovat s druhými lidmi. No a ten druhý Smith napsal *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, kde člověk vystupuje jako v zásadě sobecký tvor, který se orientuje jen na maximalizaci svého osobního užitku.²⁰⁷ Podobně se zdá, že John S. Mill nebyl jeden, ale byli dva. Jeden Mill napsal *Utilitarianism*, kde abstrahuje od identity jednotlivce, protože jediné, na čem nakonec záleží, je štěstí jako takové, resp. jeho celkový součet. Ten druhý Mill napsal *On Liberty*, kde obhajuje práva jednotlivce a liberální koncepci spravedlnosti. Spojení 'liberální utilitarismus' může na první pohled působit jako podivnost, ne-li přímo jako oxymóron.²⁰⁸ Mill to ale jako rozpor neviděl. Liberalismus propojil s utilitarismem za pomoci ideje sebe-kultivace. Člověk může dosáhnout vyšších forem štěstí jen tehdy, rozvine-li své specificky lidské schopnosti. Vznesené ideály dokáže realizovat efektivněji, když je bude sledovat v rámci svých vlastních životních plánů, než když mu budou vnucovány zvnějšku jako povinnost. Nejlepším institucionálním prostředím pro takové úsilí je systém garantovaných základních práv a svobod.²⁰⁹ V Millově myšlení není individualita anti-sociálním atributem, právě naopak. „*Individualita je esenciální složkou lidského štěstí, nejen proto, že jedinec jejím prostřednictvím dosahuje vyššího požitku, ale také proto, že na ní závisí společenský pokrok.*“²¹⁰

206 FREY, R. G. Introduction, In *Utility and Rights*. Frey R. G. (Ed.), University of Minnesota Press 1984, s. 8.

207 GÖCMEN, G. *The Adam Smith Problem*. Tauris Academic Studies 2007.

208 FITZPATRICK, J. R. *Starting with Mill*. A&C Black 2010, s. xi-xii.

209 SKORUPSKI, J. *Why Read Mill Today?* Routledge 2006, s. 18.

210 HÖNTZSCH, F. *Individuelle Freiheit zum Wohle Aller: Die soziale Dimension des Freiheitsbegriffs im Werk des John Stuart Mill*. München 2009, s. 125.

Jak známo, zhruba od pol. 20. století se v etice rozlišují dva základní druhy utilitarismu. Tzv. **utilitarismus činů** hodnotí jednotlivé činy podle toho, zda ve svém důsledku maximalizují společenský užitek: „*Určitý čin je správný právě tehdy, když ve svém výsledku produkuje alespoň tolik celkového užítku jako každý jiný čin, který by aktér mohl provést.*“²¹¹ To znamená, že aktér má v každé situaci počítat, zda to, co dělá, maximalizuje celkový užitek. Tato nejjednodušší forma utilitarismu byla vždy pod silným tlakem kritiky, že implikuje požadavky, které jsou v rozporu s elementárními intuicemi o morální správnosti a spravedlnosti. Typickou námitkou je, že za určitých okolností požaduje obětování jednotlivce v zájmu maximalizace celkového užítku. Např. vezměme, že pět pacientům selhávají různé orgány. Shodou okolností se v nemocnici objeví zdravý člověk, jehož orgány jsou pro všechny použitelné. Utilitarismus činů, zdá se, požaduje, aby lékař obětoval život tohoto člověka k záchraně životů oněch pěti pacientů.²¹² Další námitkou je, že na člověka klade přehnané požadavky. Např. není správné, abych si pro sebe koupil lístek do divadla, jestliže by tyto peníze zprostředkovaly větší příspěvek do celkového štěstí, kdybych je dal řekněme na charitu.²¹³

Utilitarismus činů by mohl hodnotit činy v morálních kategoriích, např. poctivosti, upřímnosti, nebo férovosti, jen za předpokladu, že by to pro každý jednotlivý případ garantovalo maximalizaci užítku. To je nepravděpodobné. Ale hlavně je to v rozporu s našimi morálními intuicemi o tom, že např. poctivost je v principu správný způsob jednání („poctivost je dobrá politika“), a proto bychom měli jednat poctivě i v takových konkrétních případech, ve kterých je to z hlediska maximalizace užítku lokálně sub-optimální.²¹⁴ Ale to není všechno, utilitarismus činů musel čelit i vážné námitce z řad samotného utilitarismu. Zdá se totiž, že počítání užítku pro každý jednotlivý čin není nejlepší metodou, jak z dlouhodobého hlediska maximalizovat celkový užitek. Neustálé počítání toho, co se vyplatí, je samo o sobě velmi nákladným, časově náročným, únavným, často nespolehlivým a někdy i neproveditelným úkolem. Nemluvě o tom, že prožitek některých aktivit znehodnotíme, když během nich budeme počítat.²¹⁵

Odpovědí na tyto problémy je tzv. **utilitarismus pravidel**. Tato teorie znamená nepřímý přístup k hodnocení jednání: Konkrétní čin hodnotíme podle jeho souladu s obecnými pravidly, která mají utilitaristické ospravedlnění.²¹⁶ Utilitaristé pravidel akceptují určitý morální kodex, tedy systém pravidel, o kterém mají za to, že jeho obecná internalizace ve společnosti by měla, ve srovnání s jinými kodexy, nejvyšší očekávaný užitek.²¹⁷ Aktér se už pak nemá ptát, zda určitý čin maximalizuje celkový užitek, ale pouze na to, jestli je v souladu s danými morálními pravidly.²¹⁸ Idea je taková, že striktní dodržování pravidel morálního kodexu sice může být v tom či onom

211 EGGLESTON, B. Act utilitarianism, In *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Cambridge 2014, s. 125.

212 BYKVIST, K. *Utilitarianism: a guide for the perplexed*. Continuum 2010, s. 114.

213 MULGAN, T. *The Demands of Consequentialism*. Oxford 2001, s. 4.

214 BRINK, D. O. *Mill's Progressive Principles*. Oxford 2013, s. 82.

215 MULGAN, T. *Understanding utilitarianism*. Acumen 2007, s. 116.

216 Existuje něco mezi oběma přístupy, a to je tzv. utilitaristická generalizace. U každého konkrétního činu se ptáme: „Jak by to dopadlo, kdyby to dělal každý?“ Aktér se má v rámci dostupných možností rozhodnout pro takový čin, jehož obecné praktikování by mělo nejlepší důsledky. Generalizace je ovšem netriviální záležitost. Jak daleko máme generalizovat? Můžeme si např. položit otázku: „Co kdyby každý za **všech** okolností porušoval své sliby?“ Ale také si můžeme položit otázku: „Co kdyby každý za **přesně stejných** okolností porušil svůj slib?“ V prvním případě se utilitaristická generalizace překlápí do utilitarismu pravidel, ve druhém případě do utilitarismu činů.

217 HOOKER, B. *Ideal Code, Real World*. Oxford 2000, s. 2. Věc je ovšem komplikovanější, alternativní přístupy viz MILLER, D. E. Rule utilitarianism, In *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Cambridge 2014, s. 146-165.

218 Utilitarismus pravidel se ve svém „provozu“ nakonec může podobat deontologické etice.

konkrétním případě lokálně sub-optimální, ale v celkovém souhrnu nakonec poskytuje lepší výsledky než utilitarismus činů. Nejde o tupý morální formalismus, ani o fetišismus pravidel. Je to pragmatismus, který se v široké perspektivě zajímá o dobré fungování společenských institucí.

Z pozic utilitarismu pravidel můžeme např. argumentovat, že obecné pravidlo, aby lékař obětoval život jednoho člověka k záchraně několika lidských životů, neobstojí, protože jeho praktikování by mělo celou řadu negativních vedlejších efektů. Třeba už to, že by lidé přestali důvěřovat lékařům a širokým obloukem by se vyhýbali nemocnicím, aby se oni sami nestali obětí takového přístupu. A také lze argumentovat, že ve společnosti, kde by se obecně dodržovalo pravidlo, že lidé mají všechny své prostředky, které mají nad rámec potřeb svého přežití, věnovat druhým lidem, by nepanovala prosperita, ale naopak zaostalost. V takovém světě by totiž lidé vůbec neinvestovali do sebe-rozvoje a celkově do něčeho nad rámec samotného přežívání. To znamená, že celkově lepší výsledky by mělo méně extrémní pravidlo. „*Svět, kde by každý věnoval značnou pozornost sám sobě, ale přitom dával rozumné příspěvky na charitu, by byl šťastnějším a bohatším než svět, kde by se každý obsesivně snažil zlepšovat životy druhých lidí. Obecně platí, že lidem se daří lépe, když se věnují projektům, na kterých jim osobně záleží.*“²¹⁹

Mill nebyl obecně skeptický vůči konvenční, resp. zvykové morálce.²²⁰ Věřil, že její pravidla ztělesňují věky nakumulovanou zkušenost, která je ve svém celku mohutnější než jakýkoli *ad hoc* výpočet. Princip užitku tedy neměl zvykovou morálku nahradit, spíše měl být pro ni korektivem.²²¹ Bylo to hledání rovnováhy mezi morální reformou a kontinuitou stávající morální praxe. Millův utilitarismus nezapadá hladce do klasifikace činy vs. pravidla. Někdy se zaměřoval na evoluci tradic, někdy na zhodnocení okolností konkrétního činu, jindy na obecná pravidla, příp. na rozvoj charakteru jednotlivce. Různé druhy a kontexty lidských aktivit vyžadují různé náhledy a přístupy, ale konečný cíl zůstává stejný: maximalizace celkového štěstí.²²² Nicméně, princip užitku se většinou používá nepřímou. Morální argumentace jako taková se obvykle vede v pojmech morálních povinností a oprávnění.²²³ Tvrzení, že určité jednání je morálně špatné, se hodnotí ve světle toho, zda porušuje něčí morální oprávnění. Přitom existence morálních oprávnění se ospravedlňuje tak, že je prospěšné, aby se zásahy do takových oprávnění trestaly. Ať už ve smyslu trestního práva, či neformálních společenských sankcí, příp. v rovině svědomí jednotlivce.²²⁴

219 MULGAN, T. *Understanding utilitarianism*. Acumen 2007, s. 124.

220 „*Mill obhajuje angažování se ve zvykové morálce kvůli lidské nedokonalosti: neumíme předvídat budoucnost, víme příliš málo o minulosti a nemáme dobročinnost už ve své povaze. Takže snaha kteréhokoli jednotlivce zvažene a vědomě maximalizovat štěstí nezávisle na zvykové morálce by zcela jistě byla kontraproduktivní a zoufale neúspěšná.*“ Viz CRISP, R. *Mill on Utilitarianism*. Routledge 1997, s. 124.

221 Jiná věc je, že Mill z dlouhodobého hlediska preferoval, aby křesťanská („transcendentální“) morálka byla postupně přebroušená do **sekularizované** („ryze lidské“) morálky, která by se omezila na dočasnou dimenzi lidské existence. Není žádným tajemstvím, že ateista John S. Mill, stejně jako jeho otec James, měl ke křesťanství zřetelně negativní postoj. Podobně jako Auguste Comte doufal, že křesťanství bude ve společnosti nahrazeno náboženstvím humanity, které bude dávat lidem incentivy k altruistickému chování. Viz HAMBURGER, J. *John Stuart Mill On Liberty And Control*. Princeton 1999; RAEDER, L. C. *John Stuart Mill and Religion of Humanity*. University of Missouri 2002.

222 WEST, H. R. *An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics*. Cambridge 2004, s. 77.

223 LYONS, D. *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory*. Oxford 1994, s. 74.

224 Svědomí je vlastně sankční systém instalovaný výchovou a celkově socializací.

To pak znamená, že určité jednání nehodnotíme přímo podle toho, zda maximalizuje užitek, ale až podle toho, zda by maximalizovalo užitek, aby se takové jednání sankcionovalo. Takže se může stát, že určité jednání je samo o sobě spíše škodlivé, ale ne v takové míře, aby se to vyplatilo jakkoli trestat či jinak potlačovat, a proto nakonec ani neřekneme, že je nemorální. Etické myšlení je úzce provázané s ekonomickým.²²⁵ Etika se v konečném důsledku týká veskrze praktické otázky, od jakých způsobů jednání je rozumné společensky odrazovat, resp. odstrašovat. Ptáme se, zda náklady investované do morální výchovy, „instalace“ pocitů viny a společenské kontroly, včetně trestního práva, jsou ve svém souhrnu převáženy prospěchem, který plyne z potlačení škodlivých způsobů jednání.²²⁶ „Určení toho, zda omezení škodlivého jednání je plně ospravedlněno, závisí na poměrování negativ, která plynou z regulace, proti škodám, kterým má regulace zabránit.“²²⁷

Millův pojem sankce tedy zahrnoval nejen právní sankce, ale i tlak veřejného mínění a také svědomí jednotlivce. „Jeho základní idea je, že morální závazek toho či onoho druhu existuje všude tam, kde by nedodržení mělo přitahovat nějakou z těchto sankcí. A kdy by to mělo být? Podle Milla tebdy, když některá ze sankcí podporuje celkové dobro.“²²⁸ Takže morálně závazné je to, co je utilitaristicky rozumné tak či onak sankcionovat. Mill plédoval, abychom pro relativně širokou oblast lidského chování ponechali volný prostor jako sféru **morální indiference**. Mnohé činnosti, i když se z toho či onoho hlediska mohou jevit jako problematické, není vhodné regulovat (= sankcionovat) z morálních pozic. Jednání jednotlivce v jeho vlastních záležitostech, které nemá zjevně negativní dopady do života druhých lidí, nespadá do působnosti morálky jakožto systému sociální kontroly. Pro maximalizaci celkového štěstí ve společnosti je z dlouhodobého hlediska nejlepší, aby se lidé svobodně věnovali uskutečňování svých vlastních životních plánů a projektů. Hranicí jejich svobody má být požadavek, aby svými aktivitami neškodili druhým lidem.²²⁹

Někteří lidé nevyspěli k tomu, aby si vážili svobody, takže mají sklony vnímat negativně, že jejich spoluobčané vedou alternativní způsob života, resp. mají sklony nalézat uspokojení v tom, že mohou diktovat druhým lidem, jak mají žít. To jsou ale podle Milla nízké formy potěšení, které nemohou převážet nad celkovým dobrem plynoucím ze života ve svobodné společnosti. Užitek ze svobody k sebe-realizaci je **kvalitativně** vyšší než užitek z potlačování, které je založené na pouhé averzi.²³⁰ Legitimním důvodem zákazu určitého způsobu jednání může být jenom skutečnost, že takové jednání zasahuje do oprávněných zájmů ostatních osob, nebo je alespoň ohrožuje.²³¹ Nestačí tedy pouhý rozpor s dobrým vkusem, jakkoli je ve společnosti většinovým. Mill tvrdil, že jedná-li někdo škodlivě vůči ostatním, je to *prima facie* důvod, aby byl tak či onak sankcionován.²³² A proč je to pouze *prima facie* důvod?²³³ Protože v některých případech mohou být přímé náklady a/nebo vedlejší efekty regulace určitého způsobu jednání tak tíživé, že je nakonec rozumnější, aby se na regulaci rezignovalo. Vypjatý moralismus, který se praktikuje za

225 „Ekonomové by měli být silně přitahováni utilitarismem, protože je tak podobný standardní welfaristické ekonomii.“ Viz HAUSMAN D. M., MCPHERSON M. S. *Economic Analysis and Moral Philosophy*. Cambridge 1996, s. 114.

226 LYONS, D. *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory*. Oxford 1994, s. 78.

227 BRINK, D. O. *Mill's Progressive Principles*. Oxford 2013, s. 212.

228 SKORUPSKI, J. *Why Read Mill Today?* Routledge 2006, s. 35.

229 Mill schvaloval zásadu *volenti non fit injuria*. Takže když mluvil o škodě, měl na mysli nekonsenzuální škodu.

230 RILEY, J. *Mill on Liberty*. Routledge 1998, s. 159.

231 GRAY, J. *Mill on Liberty: A Defence*. Routledge 1996, 2. Edition, s. 50.

232 MILL, J. S. *On Liberty*. Floating Press 2009, From a 1909 edition, s. 21.

233 *Prima facie* důvod je důvod, který může být převážen protichůdnými důvody.

každou cenu, je z hlediska utilitarismu iracionální.²³⁴ Jako příklad moralistické politiky, která v celkovém úhrnu nadělala více škody než užitku, lze uvést prohibici alkoholu v USA v letech 1919-1933.²³⁵

V optice Millovy teorie se ukazuje jako rozumné, abychom se v každodenním životě drželi několika vcelku jednoduchých tzv. sekundárních principů (např. poctivosti, upřímnosti, laskavosti, férovosti, loajality), které bychom měli za normálních okolností dodržovat více méně automaticky, ale za neobvyklých okolností je máme uplatňovat s kritickou opatrností. To znamená, že princip užitku jakoby stínuje v pozadí a může se aktivovat, kdyby měl aktér pocit, že lokální sub-optimálnost konkrétní aplikace určitého sekundárního principu může znamenat nepřiměřené náklady.²³⁶ Princip užitku musí vstoupit do hry také v případech, kdy se dva sekundární principy dostávají do vzájemného konfliktu. Např. kdyby loajalita k příteli znamenala neférové chování vůči třetí osobě, nebo kdyby laskavost znamenala neupřímnost.²³⁷

Jedním z klasických témat politické etiky, ale i filozofie práva, je napětí mezi požadavky spravedlnosti a obecného dobra.²³⁸ Utilitaristé jsou přitom už tradičně terčem kritiky, že uvažují jednostranně, a proto politováníhodně podceňují význam spravedlnosti.²³⁹ Je sice pravda, že společenský užitek má pro utilitaristu logickou přednost před spravedlností, ale to ještě neznamená, že spravedlnost má vždy ustupovat volání užitku. Principy spravedlnosti v Millově teorii nacházejí konečné etické zdůvodnění v pojmech principu užitku, totiž že jejich respektování z dlouhodobého hlediska **nepřímo** podporuje maximalizaci celkového užitku. V reálné praxi politického a právního života se ale mají používat jako **obecné** zásady rozumné organizace společnosti. Takže se nakonec aplikují tak, že často omezují bezprostřední sledování užitku v tom či onom konkrétním případě. „[Millova] pozice je tedy komplexnější než pozice, kterou předpokládají filozofové kantovské tradice, ve frázi Johna Rawlse, že *správnost (nebo spravedlnost) má přednost před dobrem*. Podle Milla má dobro filozoficky přednost před *správností* – ale politicky a sociálně platí, že *správnost omezuje sledování dobra*.“²⁴⁰ Louis Kaplow a Steven Shavell, stoupeníci law & economics, obhajují **silnou verzi** právního welfarismu: „*Naše teze je, že sociální rozhodnutí mají být založena výlučně na svých efektech pro dobrý život jednotlivců – takže by neměla záviset na férovosti, spravedlnosti, ani příbuzných pojmech*.“²⁴¹ Mill také zastával welfarismus, ale v jeho **slabé verzi**: Měli bychom se v praxi držet určitých principů spravedlnosti, i za cenu lokální újmy pro dobrý život, pokud je únosná. Ale zároveň bychom si měli z kritického odstupů klást otázku, jestli zrovna tyto (a ne jiné) principy mají z dlouhodobého hlediska ve svém souhrnu nejlepší efekt pro dobrý život.

Tím se velkým obloukem vracíme k původní myšlence, že **vlastním** účelem práva je prosperita ve společnosti. Nejde tu o dobrý život ve smyslu prosté konzumní spokojenosti, ale ve

234 Ostatně každé myšlení v modu *at' to stojí, co to stojí* je pro utilitaristu podezřelé.

235 BRINK, D. O. *Mill's Progressive Principles*. Oxford 2013, s. 177.

236 BRINK, D. O., 2013, op. cit., s. 90.

237 CRISP, R. *Mill on Utilitarianism*. Routledge 1997, s. 123.

238 Např. Radbruch říká, že obecné dobro, spravedlnost a právní jistota jsou nejvyššími cíli práva, ovšem ne v jejich souladu, ale v ostrých rozporech. Viz RADBRUCH, G. *Der Zweck des Rechts*, In *Rechtsphilosophie III*, Kaufmann A. (Ed.), Heidelberg 1990, s. 39.

239 Zejména pak otázku distributivní spravedlnosti. Viz např. HÖFFE, O. *Gerechtigkeit*. München 2010, 4. Auflage, s. 29. Nesmíme ale zapomínat, že utilitarismus implicitně počítá s určitými důvody k redistribuci, zejména to je zákon klesajícího marginálního užitku.

240 SKORUPSKI, J. *Why Read Mill Today?* Routledge 2006, s. 36.

241 KAPLOW L., SHAVELL S. *Welfare vs. Fairness*. Harvard 2002, s. xvii.

smyslu sebe-realizace člověka. Ochrana základních práv není samoučelná, je hodnotná proto, že vytváří vhodné podmínky pro svobodné rozvinutí lidského potenciálu: intelektuálního, sociálního, politického, kulturního, ekonomického i morálního. „*Rozmanitá základní práva jsou nutnými podmínkami pro výkon těch zvažujících schopností, které nás vyznačují jako progresivní bytosti a která jsou centrální pro naše zájmy a štěstí vyššího řádu.*“²⁴² Také právní jistota je velmi důležitá a také to není vlastní, ale **odvozená** hodnota. Praktický význam právní jistoty spočívá zejména v tom, že podporuje důvěru v právo, stabilitu očekávání, efektivní koordinaci jednání, smysluplné plánování, racionální investice, ochotu být věřitelem a vlastně i klidný spánek. Právní jistota je hodnotou, protože je nutnou podmínkou prosperity, resp. dynamiky dobrého života ve společnosti. Ani principy spravedlnosti, jakkoli jsou důležité, nejsou hodnotami o sobě. Jejich praktický význam spočívá v tom, že život ve společnosti, která respektuje základní principy spravedlnosti, je v zásadě lepší než život ve společnosti, která je nerespektuje. „*Platón a Aristoteles věřili, že spravedlnost a dobrý život vyžadují cílené výchovné úsilí, ke kterému by měly významně přispět politické instituce. Přitom oba explicitně odkazovali k lidské prosperitě jako k cíli takové výchovy.*“²⁴³ Výchova ovšem nemá být drezúrou správného chování, ale nápomocí k uvědomění si svého veskrze lidského potenciálu, který stojí za realizaci. Narodit se jako člověk je jen příležitost žít jako člověk.

* * *

Literatura

- ANDERSEN, S. *Einführung in die Ethik*. Walter de Gruyter 2005.
- ANNAS, J. *The Morality of Happiness*. Oxford 1993.
- ANNAS, J. *Intelligent Virtue*. Oxford 2011.
- ARISTOTLE, *The Nichomachean Ethics*. Ross D. (Transl.), Oxford 2009.
- BAMBAUER, CH. *Deontologie und Teleologie in der kantischen Ethik*. Verlag Karl Alber 2011.
- BARAK, A. *Proportionality: Constitutional Rights and their Limitations*. Cambridge 2012.
- BEHRENDTS, O. War Jhering ein Rechtspositivist? - Eine Antwort auf Ralph Dreiers Frage, In *Jherings Rechtsdenken: Theorie und Pragmatik im Dienste evolutionärer Rechtsethik*. Behrendts O. (Ed.), Göttingen 1996.
- BENTHAM, J. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), In: *Works of Jeremy Bentham*, Vol. I, Bowring J. (Ed.), Edinburgh, 1843, Liberty Library 2009.
- BENTHAM, J. *The Rationale of Reward* (1833), In: *Works of Jeremy Bentham*. Vol. II, Bowring J. (Ed.), Edinburgh, 1843, Liberty Library 2009.
- BENTHAM, J. *Principles of the Civil Code*. In *The Works of Jeremy Bentham (1838-1843)*, Vol. 1, Bowring J. (Ed.), The Online Library of Liberty 2009.
- BENTHAM, J. *Plan of Parliamentary Reform*. In *Works of Jeremy Bentham*. Vol. III, Bowring J. (Ed.), Edinburgh, 1843, Liberty Library 2009.
- BENTHAM, J. *Constitutional Code*. In *The Works of Jeremy Bentham (1838-1843)*, Vol. 9, Bowring J. (Ed.), The Online Library of Liberty 2009.
- BENTHAM, J. Offences Against One's Self: Paederasty, In *Journal of Homosexuality*. Vol. 3, No. 4, 1978.
- BENTHAM, J. *Not Paul, but Jesus*. London 2013.
- BIRNBACHER, D. *Analytische Einführung in die Ethik*. Walter de Gruyter 2007.

242 BRINK, D. O. *Mill's Progressive Principles*. Oxford 2013, s. 214.

243 MEYER, K. *Education, Justice and the Human Good*. Routledge 2014, s. 2.

- BORALEVI, L. C. *Bentham and the Opressed*. Walter de Gruyter 1984.
- BRINK, D. O. *Mill's Progressive Principles*. Oxford 2013.
- BRÜLLMANN, P. *Die Theorie des Guten in Aristoteles' Nikomachischer Ethik*. Walter de Gruyter 2011.
- BUCHENAU, S. Die Teleologie zwischen Physik und Theologie, In *Christian Wolff*. Albrecht M., Kreimendahl L., Mulsow M., Vollhardt F. (Eds.), Meiner Verlag 2012.
- BYDLINSKI, F. *Juristische Methodenlehre und Rechtsbegriff*. Wien 1991.
- BYDLINSKI, F. *Grundzüge der juristischen Methodenlehre*. Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 2. Auflage.
- BYKVIST, K. *Utilitarianism: a guide for the perplexed*. Continuum 2010.
- CARLYLE, T. *Thomas Carlyle's Collected Works*. London 1870.
- COING, H. Benthams Bedeutung für die Entwicklung der Interessenjurisprudenz, In *Gesammelte Aufsätze zu Rechtsgeschichte, Rechtsphilosophie und Zivilrecht, 1947-1975*. Simon D. (Ed.), Frankfurt am Main 1982.
- CRIMMINS, J. E. *Secular Utilitarianism: Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham*. Oxford 1990.
- CRISP, R. *Mill on Utilitarianism*. Routledge 1997.
- CROSS, F. B. *The Theory and Practice of Statutory Interpretation*. Stanford 2009.
- CURZER, H. J. *Aristotle and the Virtues*. Oxford 2012.
- DANCY, J. *Practical Reality*. Oxford 2000.
- DONNER, W. Mill's Utilitarianism. In *The Cambridge Companion to Mill*. Skorupski J. (Ed.), Cambridge 1998.
- DRAKE, J. H. Editorial Preface, In *Law as a Means to an End*. Boston 1913.
- DREIER, R. Jherings Rechtstheorie - eine Theorie evolutionärer Rechtsvernunft, In *Jherings Rechtsdenken: Theorie und Pragmatik im Dienste evolutionärer Rechtsethik*. Behrends O. (Ed.), Göttingen 1996.
- DWORKIN, R. *Law's Empire*. Harvard 1986.
- EDGBERG-PEDERSEN, T. *Aristotle's Theory of Moral Insight*. Oxford 1983.
- EGGLESTON, B. Act utilitarianism, In *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Cambridge 2014.
- EKINS, R. *The Nature of Legislative Intent*. Oxford 2012.
- ENGLIŠ, K. *Teleologie jako forma vědeckého poznání*. Praha 1930.
- EPICURUS, Letter to Menoecus, In *Letters and Sayings of Epicurus*. Barnes & Noble Pub 2005.
- FEINBERG, J. *Problems at the Roots of Law: Essays in Legal and Political Theory*. Oxford 2002.
- FELDMAN, F. *Utilitarianism, Hedonism, and Desert: Essays in Moral Philosophy*. Cambridge 1997,.
- FELDMAN, F. *Pleasure and Good Life*. Oxford 2004.
- FILIP, S. *Deontologische und teleologische Ethik*. GRIN Verlag 2009.
- FINNIS, J. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford 2011 (1980).
- FITZPATRICK, J. R. *John Stuart Mill's Political Philosophy*. Continuum 2006.
- FITZPATRICK, J. R. *Starting with Mill*. A&C Black 2010.
- FREY, R. G. Introduction, In *Utility and Rights*. Frey R. G. (Ed.), University of Minnesota Press 1984.
- GAUS, G. F. *Value and Justification: The Foundations of Liberal Theory*. Cambridge 1990.
- GENSLER, H. J. *Ethics: A Contemporary Introduction*. Routledge 2011, 2. Edition .
- GEORGAKOPOULOS, N. L. *Principles and Methods of Law and Economics: Basic Tools for Normative Reasoning*. Cambridge 2005.
- GEORGE, R. P. Natural Law, God, and Human Dignity, In *Natural Law and Evangelical Political Thought*. Covington J., McGraw B. T., Watson M. (Eds), Lexington Books 2012.
- GOMEZ-LOBO, A. *Morality and the Human Goods: An Introduction to Natural Law Ethics*. Georgetown UP 2001.
- GORDON, R. W. Holmes' Common Law As Legal And Social Science, In *Hofstra Law Review*. Vol. 10, 1982.
- GRAY, J. *Mill on Liberty: A Defence*. Routledge 1996, 2. Edition .

- GREEN, T. H. *Prolegomena to Ethics* (1884).
- GREY, T. C. Holmes and Legal Pragmatism, In *Stanford Law Review*. Vol. 41, No. 4, 1989.
- GÖÇMEN, G. *The Adam Smith Problem*. Tauris Academic Studies 2007.
- HAMBURGER, J. *John Stuart Mill On Liberty And Control*. Princeton 1999.
- HAUSMAN D. M., MCPHERSON M. S. *Economic Analysis and Moral Philosophy*. Cambridge 1996.
- HAYBRON, D. M. *The Pursuit of Unhappiness: The Elusive Psychology of Well-Being*. Oxford 2008.
- HECK, P. Gesetzesauslegung und Interessenjurisprudenz. In *Archiv für die civilistische Praxis*. Vol. 112, 1914.
- HECK, P. Die Interessenjurisprudenz und ihre neuen Gegner. In *Archiv für die civilistische Praxis*, Vol. 142, 1936.
- HOFFHEIMER, M. H. *Justice Holmes and the Natural Law: Studies in the Origins of Holmes Legal Philosophy*. Routledge 2013.
- HOLMES, O. W., *The Common Law*. Boston 1881.
- HOLMES, O. W. The Path of The Law, In *The Boston Law School Magazine*. Vol. 1, No. 4, 1897.
- HOLMES, O. W. Law in Science and Science in Law, In *Harvard Law Review*. Vol. XII, No. 7, 1899.
- HOLMES, O. W. Law in Science and Science in Law, In *Harvard Law Review*. Vol. II, No. 2, 1900.
- HOLMES, O. W. Natural Law, In *Harvard Law Review*. Vol. 32, 1918-1919.
- HOOKER, B. *Ideal Code, Real World*. Oxford 2000.
- HORN, N. *Einführung in die Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie*. C.F. Müller 2007.
- HÖFFE, O. *Gerechtigkeit*. München 2010, 4. Auflage.
- HÖNTZSCH, F. *Individuelle Freiheit zum Wohle Aller: Die soziale Dimension des Freiheitsbegriffs im Werk des John Stuart Mill*. München 2009.
- HUSTER, S. *Die ethische Neutralität des Staates: eine liberale Interpretation der Verfassung*. Mohr Siebeck 2002.
- HÜBNER, D. *Einführung in die philosophische Ethik*, UTB 2014.
- CHARTIER, G. *Economic Justice and Natural Law*. Cambridge 2009.
- VON JHERING, R. *Zweck im Recht*. Leipzig 1893, Erster Band, 3. Auflage.
- VON JHERING, R. *Zweck im Recht*. Leipzig 1886, Zweiter Band, 2. Auflage.
- VON JHERING, R. *Der Kampf um's Recht*. Wien 1872.
- JIMENEZ, M. Finding the Good in Holmes's Bad Man, In *Fordham Law Review*. Vol. 79, 2011.
- JOHNSON, M. R. *Aristotle on Teleology*. Oxford 2005.
- KANE, R. *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford 2005.
- KAPLOW L., SHAVELL S. *Welfare vs. Fairness*. Harvard 2002.
- KELLEY, P. J. Holmes, Langdell and Formalism, In *Ratio Juris*. Vol. 15 No. 1, 2002.
- KELLEY, P. J. Was Holmes A Pragmatist? Reflections On A New Twist To An Old Argument, In *Southern Illinois University Law Journal*. Vol. 14, 1990.
- KELLOGG, F. R. Holmes, Pragmatism, and the Deconstruction of Utilitarianism, In *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. Vol. 23, No. 1, 1987.
- KENNY, A. *Pursuit Of Utility: Happiness In Philosophical And Economic Thought*. Imprint Academic 2012.
- KRAUT, R. *What is good and why: the ethics of well-being*. Harvard 2007.
- KRAMER E. A. *Juristische Methodenlehre*. Bern, 2. Auflage 2005.
- KURER, O. John Stuart Mill and The Welfare State, In *John Stuart Mill's Social and Political Thought: Critical Assessments*. Smith G. W. (Ed.), Routledge 1998.
- VON KUTSCHERA, F. *Grundlagen der Ethik*, Walter de Gruyter 1999.
- KYSELA, J. *Ústava mezi právem a politikou*. Leges 2014.
- LACEY, N. Bentham as Proto-Feminist? or an Ahistorical Fantasy on 'Anarchical Fallacies', In *Current Legal Problems*. 1998, Vol. 51, No. 1.
- LARENZ, K. *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*. Springer 1979.

- LAVERY J., HUGHES W. *Critical Thinking: An Introduction to the Basic Skills*. Broadview Press 2009, 5. Edition.
- LAZARI-RADEK K., SINGER P., *The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics*. Oxford 2014.
- LEAR, G. R. *Happy lives and the highest good: an essay on Aristotle's Nicomachean ethics*. Princeton UP 2004.
- LEMOS, N. M. *Intrinsic Value: Concept and Warrant*. Cambridge 1994.
- LEUNISSEN, M. *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*. Cambridge 2010.
- LONG A. A. *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford 2006.
- LUBAN, D. Justice Holmes and The Metaphysics of Judicial Restraint, In *Duke Law Journal*. Vol. 44, 1994.
- LYONS, D. *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory*. Oxford 1994.
- MAIER, A. *Zwei Rechtstheorien im Vergleich - Utilitarismus und Prozedurale Rechtstheorie*. GRIN Verlag 2010.
- MANEGOLD (geb. Oldag), J. Methode und Zivilrecht beim Philipp Heck, In *Methodik des Zivilrechts – Von Savigny bis Teubner*. Rückert J. Seinecke J. (Eds.), Nomos, 2. Auflage 2012.
- MARMOR, A. *Interpretation and Legal Theory*. Oxford 2005, 2. Edition.
- MASTRONARDI, P. *Angewandte Rechtstheorie*. UTB 2009.
- MATTHEN, M. Teleology in Living Things, In *A Companion to Aristotle*. Anagnostopoulos G. (Ed.), Blackwell Pub. 2009.
- MEYER, K. *Education, Justice and the Human Good*. Routledge 2014.
- MILL, J. S. Professor Sedwick's Discourse, In *The London and Westminster Review*. Vol. 25, No. 1, 1835.
- MILL, J. S. An Article on Bentham, In *The London and Westminster Review*. Vol. 32, No. 6, 1838.
- MILL, J. S. *Utilitarianism*. Floating Press 2009 (1863).
- MILL, J. S. *The Subjection of Women*. (1869) In *Collected Works of John Stuart Mill: Essays on Equality, Law, and Education*. Robson J. M. (Ed.), University of Toronto Press 1984.
- MILL, J. S. *On Liberty*. Floating Press 2009, From a 1909 edition.
- MILLER, D. E. Rule utilitarianism, In *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Cambridge 2014.
- MULGAN, T. *The Demands of Consequentialism*. Oxford 2001.
- MULGAN, T. *Understanding Utilitarianism*. Acumen 2007.
- MURPHY, M. C. *Natural Law and Practical Rationality*. Cambridge 2001.
- NAKANO-OKUNO, M. *Sidgwick and Contemporary Utilitarianism*. Palgrave Macmillan 2011.
- NOZICK, R. *Anarchy, State, Utopia*. New York 1974.
- NUSSBAUM, M. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Harvard 2011.
- OLIVECRONA, K. Jhering's Rechtspositivismus im Lichte der heutigen Wissenschaft, In *Jherings Erbe: Göttinger Symposium zur 150. Wiederkehr des Geburtstags von Rudolph von Jhering*. Wieacker F., Wollschläger Ch. (Eds.), Göttingen 1970.
- PAREKH, B. C. *Jeremy Bentham: Critical Assessments*. Taylor & Francis 1993, Volume 3.
- PETERS, F. E. *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. NYU 1967.
- PLAMENATZ, J. *The English Utilitarians*. London 1949.
- POHLMAN, H. L. *Justice Oliver Wendell Holmes and Utilitarian Jurisprudence*. Harvard UP 1984.
- PORTER, J. *Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law*. Eerdmans Publishing 2005.
- PORTER, B. F. *The Good Life: Alternatives in Ethics*. Rowman & Littlefield 2001.
- POSNER, R. A. *The problems of jurisprudence*. Harvard UP 1993.
- PUPPE, I. *Kleine Schule des juristischen Denkens*. Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 2. Auflage .
- RADBRUCH, G. Der Zweck des Rechts, In *Rechtsphilosophie III*, Kaufmann A. (Ed.), Heidelberg 1990.
- RAEDER, L. C. *John Stuart Mill and Religion of Humanity*. University of Missouri 2002.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Harvard 1999 (1971).
- REEVE, C. D. C. *Action, Contemplation, an Happiness: An Essay on Aristotle*. Harvard UP 2012.
- RILEY, J. *Mill on Liberty*. Routledge 1998.
- ROSEN, F. *Classical utilitarianism from Hume to Mill*. Routledge 2003.

- ROSEN, F. *Mill*. Oxford 2013.
- RØNNOW- RASMUSSEN, T. *Personal Value*. Oxford 2011.
- RÜCKERT J, SEINECKE J. Zwölf Methoden für den Ernsfall, In *Methodik des Zivilrechts – Von Savigny bis Teubner*. Rückert J. Seinecke J. (Eds.), Nomos, 2. Auflage 2012.
- SADURSKI, W. *Moral Pluralism and Legal Neutrality*. Kluwer 1990.
- SCANLON, T. M. *What We Owe to Each Other*. Harvard 1998.
- SCARRE, G. *Utilitarianism*. Routledge 1996.
- SCHILLER, F. Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon, In *Sämmtliche Werke*. Verlag der J.G. Cotta'schen Buchhandlung 1833, Zweite Abtheilung.
- SCHOFIELD, P. *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*. Oxford 2006.
- SCHOFIELD, P. *Bentham: a guide for the perplexed*. Continuum 2009.
- SCHOFIELD, P. Jeremy Bentham on Taste, Sex and Religion, In *Bentham's Theory of Law and Public Opinion*. Zhai X., Quinn M. (Eds.), Cambridge 2013.
- SCHOPPMAYER, H. *Juristische Methode als Lebensaufgabe: Leben, Werk und Wirkungsgeschichte Philipp Hecks*. Mohr Siebeck 2001.
- SCHUELER, G. F. *Reasons and Purposes: Human Rationality and the Teleological Explanation of Action*. Oxford 2003.
- SIDGWICK, H. *The Methods of Ethics*. Hackett Publishing 1981, 2. Edition .
- SKORUPSKI, J. *Why Read Mill Today?* Routledge 2006.
- SOKOL, M. *Bentham, Law and Marriage: A Utilitarian Code of Law in Historical Contexts*. Continuum Books 2011.
- STEINTRAGER, J. *Bentham*. New York 1977.
- STONE, J. *Human Law and Human Justice*. Stanford UP 1965.
- SUMMERS, R. S. *Instrumentalism and American Legal Theory*. Cornell University Press 1982.
- SUMNER, L. W. *Welfare, Happiness & Ethics*. Oxford 1996.
- TAMANAH, B. *Law as a Means to an End*. Cambridge 2006..
- TAYLOR, A. *Animals and Ethics: An Overview of the Philosophical Debate*. Broadview Press 2003.
- TIMMONS, M. *Moral Theory: An Introduction*. Rowman & Littlefield Publishers 2012.
- THÖL, H. *Einleitung in das deutsche Privatrecht*. Göttingen 1851.
- VOGENAUER, S. *Die Auslegung von Gesetzen in England und auf dem Kontinent*. Mohr Siebeck 2001, Band II.
- WARREN, M. A. *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*. Oxford 1997.
- WEBBER, G. C. N. Originalism's Constitution, In *The Challenge of Originalism: Theories of Constitutional Interpretation*. Huscroft G., Miller B. W. (Eds.), Cambridge 2011.
- WEST, H. R. Mill and utilitarianism in the mid-nineteenth century, In *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Cambridge 2014.
- WIEACKER, F. *A History of Private Law in Europe*. Weir T. (Transl.), Oxford 1995.
- WINKLER, W. *Der Kampf gegen die Rechtswissenschaft: Franz Wieackers „Privatrechtsgeschichte der Neuzeit“ und die deutsche Rechtswissenschaft des 20. Jahrhunderts*. Hamburg 2014.
- WINTR, J. *Říše principů: Obecné a odvětkové principy současného českého práva*. Praha 2006.
- WINTR, J. *Metody a zásady interpretace práva*. Auditorium 2013.
- WILLIFORD, M. Bentham on the Rights of Women, In *Journal of the History of Ideas*. Vol. 36, No. 1, 1975.
- WOODFIELD, A. *Teleology*. Cambridge 1979.
- WOOLF, R. *The Cambridge companion to epicureanism*. Warren J. (Ed.), Cambridge 2009.
- YACK, B. *The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*. University of California Press 1993.
- ZIMMERMAN, M. J. *The Nature of Intrinsic Value*. Rowman & Littlefield 2001.