

O úlohe metafyziky pri odôvodňovaní ľudských práv

On the Role of Metaphysics in Justifying Human Rights

Marek Káčer*

Abstrakt

Pri odôvodňovaní ľudských práv sa v zásade operuje s dvoma typmi dôvodov: s faktami a s metafyzikou. Proti prvému typu zdôvodnenia sa tradične uvádza Humova téza, podľa ktorej zo súboru výlučne faktických premis nemožno odvodiť normatívny záver. Proti druhému typu zdôvodnenia sa tradične uvádza, že ide o čiru špekuláciu, ktorá nie je spôsobilá slúžiť ako podklad pre konsenzus v pluralitných spoločnostiach. V tomto texte sa pokúsim vymeniť terče, na ktoré tieto námietky zvyčajne mieria: námietku špekulatívnosti vynesiem proti odôvodneniu ľudských práv faktickými premisami a súčasne Humovu tézu vynesiem proti odôvodneniu ľudských práv metafyzickými premisami. Mojim záverom je, že ľudské práva, rovnako ako ktorékoľvek iné normy, možno odvodiť iba z normatívnych premis bez ohľadu na to, či tieto majú metafyzickú povahu.

Kľúčové slová

prírodný zákon; zákony prírody; sociologické zákony; Humova téza; metafyzika.

Abstract

When justifying human rights we can essentially rely on two different types of reasons: facts and metaphysics. Against the first kind of justification Hume's thesis is standardly raised. According to this thesis it is not possible to derive a normative conclusion from a set of purely descriptive premises. Against the second kind of justification it is usually objected that metaphysics is too speculative to secure a solid ground for a consensus in pluralistic societies. In the following text I will try to interchange the targets at which these objections are usually aimed: I will challenge the factual justification of human rights by the objection of speculation and at the same time I will raise Hume's thesis against the metaphysical justification of human rights. My conclusion is that human rights, same as any other norms, can be justified only by normative premises regardless of their metaphysical nature.

Keywords

Natural Law; Laws of Nature; Sociological Laws; Hume's Thesis; Metaphysics.

Úvod

Ľudské práva ako ideál majú univerzálnu platnosť, platia vždy a všade. Takýto normatívny nárok však treba zdôvodniť. Aby ľudské práva pretrvali, viera v ne sa musí opierať o nejaký dôvod. Čože by to bol za ideál, ak by sme ho my – rozumní ľudia – nevedeli brániť aj prostriedkami racionálnej argumentácie? Ved' predsa násilím sa dá brániť akákoľvek hlúposť, napríklad aj viera v nadradenosť bielej rasy.

* Mgr. Marek Káčer, PhD., Právnická fakulta, Trnavská univerzita, Slovenská republika / Faculty of Law, Trnava University of Trnava, Slovak Republic / E-mail: humnox@gmail.com

V zásade sa pri odôvodňovaní ľudských práv operuje s dvoma typmi dôvodov: s faktami a s metafyzikou. Príkladom prvého typu zdôvodnenia nech je tradícia, napr. povojnová tradícia ochrany ľudskej dôstojnosti v západoeurópskych štátoch. Príkladom druhého typu zdôvodnenia môže byť viera v boha, ktorý prikazuje ľuďom, aby nesiahli na život svojho blížneho. Proti prvému typu zdôvodnenia sa zvyčajne uvádza Humova téza, podľa ktorej – zhruba povedané – zo súboru výlučne faktických premís nemožno odvodiť normatívny záver. Proti druhému typu zdôvodnenia sa tradične uvádza, že ide o čiru špekuláciu, ktorá nie je spôsobilá slúžiť ako podklad pre konsenzus v pluralitných spoločnostiach. V tomto texte sa pokúsim vymeniť terče, na ktoré tieto námietky zvyčajne mieria: námietku špekulatívnosti vnesiem proti odôvodneniu ľudských práv faktickými premisami a súčasne Humovu tézu vnesiem proti odôvodneniu ľudských práv metafyzickými premisami. Mojmým záverom je, že ľudské práva, rovnako ako ktorokoľvek iné normy, možno odvodiť iba z normatívnych premís bez ohľadu na to, či tieto majú metafyzickú povahu.

Potrebuje pre ľudské práva zdôvodnenie?

V právnej argumentácii fungujú ľudské práva väčšinou ako dôvody, nie ako dôsledky. Zvyčajne sa nepýtame, prečo má každý právo na život, ale pýtame sa, čo vyplýva z toho, že každý má právo na život. Až keď nevieme odpovedať na túto druhú otázku, pomáhame si odpoveďou na tú prvú. Ak niekto verí, že človek má právo na život práve preto, že je schopný uvedomovať si svoju vlastnú existenciu, robiť morálne rozhodnutia a pociťovať utrpenie, či už svoje vlastné alebo druhých živých bytostí, môže mu to poskytnúť aspoň čiastočný návod pri rozhodovaní o tom, či z práva na život vyplýva zákaz interrupcií alebo eutanázie. Čisto formalistická odpoveď – právo na život existuje, pretože ho nachádzame v tom alebo onom článku ústavy – by nám na vyriešenie uvedených problémov nestačila.

Ešte väčšmi vyvstáva potreba zdôvodnenia ľudských práv v politickej argumentácii. Paleta názorov v tomto type diskurzu je vskutku široká: Napríklad Jeremy Bentham označuje ľudské práva¹ za „*nezmysel na chodúľoch*“ okrem iného aj z toho dôvodu, že tieto práva – „*jazyk teroristov*“ – podvracajú vládu.² Naproti tomu Alexander Hamilton považoval ľudské práva za „*aforizmy*“, ktoré môžu poslúžiť vláde ako zámienka pre expanziu jej právomocí.³ V súčasnej euroatlantickej kultúre sa otvorené popieranie ľudských práv považuje za politický extrém, hoci ten získava čoraz väčšiu popularitu. O zdôvodnení ľudských práv sa diskutuje pri zavádzaní protiteroristických opatrení či pri nastavovaní zahraničnej politiky, kde

1 Bentham síce hovorí o „natural rights“, ale jeho kritika sa dá vzťahovať aj na „human rights“, rozdiel medzi týmito termínmi v tomto prípade nie je relevantný.

2 BENTHAM, Jeremy. Anarchical Fallacies: An Examination of the Declarations of Rights Issued during the French Revolution. In: BOWRING, John (ed.). *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 2. Edinburgh: Simpkin, Marshall & Co., 1843, s. 501.

3 HAMILTON, Alexander, MADISON, James, JAY, John. *Listy federalistov*. Bratislava: Kalligram, 2002, s. 630–631.

politici zvažujú, či udržať alebo posilniť obchodné styky s krajinami, ktorým je ochrana ľudských práv v euroatlantickom ponímaní kultúrne vzdialenejšia. Popri tom sa vedie politický spor aj v samotnom vnútri ľudskoprávnej paradigmy: Ak už sa aj zhodneme, že ľudské práva existujú a treba ich chrániť, ešte stále nie sme v zhode v tom, aký rozsah má byť ich katalóg, najmä či popri občianskych a politických právach máme garantovať aj práva sociálne a ak áno, tak či tieto požívajú rovnakú kvalitu ochrany.⁴

Ak do toho všetkého spomenieme aj metaetický diskurz, v rámci ktorého zaznel (a opakovane zaznieva) aj hlas, že viera v ľudské práva je rovnaká „ako viera v čarodejnice a jednorozce“,⁵ potreba zdôvodnenia ľudských práv sa ukáže byť ešte naliehavejšia.

Ľudské práva, ľudské zákony

Zmysluplnému zdôvodňovaniu normatívnych tvrdení predchádza analytické rozlíšenie medzi prírodnými a ľudskými zákonmi. Prírodné zákony sú nemeniteľné a neporušiteľné, možno platia, aj keď o nich nič nevieme, naopak ľudské zákony také nie sú, pretože sú dielom človeka, ktorý nesie za ne zodpovednosť.⁶ Ak by sme neverili, že človek je schopný zákony meniť, nedávalo by dobrý zmysel ich zdôvodňovať. Načo strácať čas odôvodňovaním tvrdenia, že ľudia si musia preukazovať vzájomný rešpekt, ak súčasne veríme, že preukazovanie vzájomného rešpektu platí s rovnakou nevyhnutnosťou ako to, že Zem sa točí okolo Slnka?

Proti uvedenému možno vzniesť námietku: Veď predsa aj o tom, že Zem sa točí okolo Slnka a nie naopak, bolo treba istý čas ľudí presvedčať. Teda aj keby sme prírodné zákony od ľudských nevedeli odlíšiť, ľudí má zmysel presvedčať o ich platnosti už len z toho dôvodu, aby sme ich vyviedli z omylu. To je síce pravda, avšak pri takomto presvedčaní nejde o *odôvodňovanie*, ale o *vysvetľovanie*. Konečným účelom presvedčania tu nie je korekcia ľudského správania, ale lepšie poznanie sveta. Pri odôvodňovaní (ľudských) zákonov udávame dôvody, pre ktoré ne/máme niečo vykonať; pri vysvetľovaní (prírodných) zákonov najčastejšie udávame symptómy, prostredníctvom ktorých sa dané zákony prejavujú.

Rozlišovanie medzi prírodnými a ľudskými zákonmi sa do určitej miery zastiera, ak veríme, že niektoré z ľudských zákonov majú univerzálnu platnosť, čo je aj prípad konceptu ľudských práv. Do kontrastu sa nám takto dostáva prirodzený zákon s prírodnými zákonmi, resp. so zákonmi prírody. Skúsme ich v stručnosti porovnať: Ak sú ľudské práva súčasťou prirodzeného zákona, potom sa nedajú meniť cieľavedomou ľudskou činnosťou podobne ako sa nedajú meniť ani zákony prírody. V tejto perspektíve platí,

4 Pozri napr.: HAPLA, Martin. *Ľudská práva bez metafyziky: Legitimita v (post)moderní době*. Brno: Masarykova univerzita, 2016, s. 43–52.

5 MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd ed., Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007, s. 69.

6 POPPER, Karl Raimund. *Otvorená spoločnosť a její nepřítel I: Ubranutí Platónem*. Praha: Oikymen, 1994, s. 60 a nasl.

že ak sa menia ľudsko-právne katalógy, potom sa menia z toho istého dôvodu, prečo sa menia aj učebnice fyziky. Nie je to preto, že by sa menili samotné zákony, ale preto, že sa mení naše poznanie o nich. Dá sa tu dokonca pracovať s myšlienkou, že ak sú ľudské práva senzitivne na prostredie, v ktorom pôsobia, ich podoba (odraz ideálu v realite) sa môže meniť bez toho, aby sme sa museli vzdať nároku na ich univerzálnosť,⁷ podobne ako sa môžu meniť prejavy fyzikálnych vlastností vody v závislosti od teploty miesta, v ktorej sa voda nachádza. Ak sú teda ľudské práva (ako súčasť prirodzeného zákona) také podobné zákonom prírody, platí pre ne námietka z úvodu tejto kapitoly, t.j., že nedáva dobrý zmysel ich odôvodňovať? Neplatí. Pretože človek, ktorý verí v platnosť ľudských práv, nesie zodpovednosť za ich dodržiavanie a ak tieto práva zdôvodňuje, môže sa v dobrej viere domnievať, že tým zvýši šance pre ich lepšie uplatnenie. Tu sa dostávame k základnému rozdielu medzi prirodzeným zákonom a zákonmi prírody, ktorý vychádza z rozlišovania medzi normatívnymi vetami a výrokovými vetami: ide o opačný smer prispôbenia sa vo vzťahu k faktom (*direction of fit*).⁸ Fakty, predovšetkým skutočné ľudské správanie, musíme prispôbovať formuláciám prirodzeného zákona, v opačnom prípade nám môže svedomie vyčítať, že sme nedokázali uhájiť spravodlivosť. Naopak formulácie zákonov prírody musíme prispôbovať faktom, v opačnom prípade bude naše poznanie týchto zákonov nepravdivé.

Táto analýza sa skomplikuje, ak niektorým zákonom prírody pripíšeme transcendentálny status, teda ak ich budeme chápať ako nevyhnutné podmienky novej skúsenosti. Napríklad Kant v opozícii k Humovi tvrdí, že platnosť zákona kauzality neodvodzujeme zo skúsenosti, z pozorovania, že každý prírodný fenomén má svoju príčinu, ale naopak: skúsenosť vnímame ako usporiadanú v schéme *príčina* → *účinnosť* práve preto, že zákon kauzality je jedinou možnou formou jej poznávania, formou, ktorá je nám ako poznávajúcim subjektom vrodená.⁹ Ak by mal Kant pravdu, potom prirodzený zákon (t.j. aj koncept ľudských práv) a zákon kauzality by mali rovnaký smer prispôbenia sa vo vzťahu k faktom: fakty sa v oboch prípadoch musia prispôbovať zákonom, nie naopak. Rozdiel medzi uvedenými zákonmi by potom spočíval v rôznom chápaní slova „musieť“. Pri zákone kauzality „musieť“ znamená, že všetky prírodné fenomény, všetky fakty bez výnimky, majú svoju príčinu. Prírodné fenomény musia zodpovedať zákonu kauzality podobne, ako predmety musíme vidieť v modrom odtieni, ak sa na ne pozeráme cez okuliare s modrými sklíčkami.¹⁰ Pri prirodzenom zákone je ono „musieť“ oveľa záhadnejšie, pretože skúsenosť častokrát nezodpovedá, a teda ani nemusí zodpovedať priro-

7 Porovnaj: OSIATYŃSKI, Wiktor. *Human Rights and Their Limits*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 160.

8 Pozri: SEARLE, John Robers. Classification of Illocutionary Acts. *Language in Society*. 1976, Vol. 5, 1, s. 1–23. ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret. *Intention*. 2nd ed. London: Harvard University Press, 2000, s. 56; ENG, Svein. *Analysis of Dis/agreement with Particular Reference to Law and Legal Theory*. Dordrecht: Kluwer, 2003, s. 304.

9 KANT, Immanuel. *Kritika čisteho rozumu*. Praha: Oikoymenh, 2001, s. 19 a nasl.

10 Pozri: SCHOPENHAUER, Arthur. *The Two fundamental Problems of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 136.

dzenému zákonu. Musieť tu pôsobí na spôsob analytickej alebo matematickej nevyhnutnosti. V praxi sa ľudské správanie môže odchyľovať od prirodzeného zákona (podobne ako niekto môže tvrdiť, že $2 + 2 = 5$) avšak vždy len za tú cenu, že toto správanie môže byť oprávnené kritizované ako niečo, čo je chybné alebo nesprávne. Musieť tu figuruje ako *nevyhnutné* má byť.

Ak má mať univerzálnu platnosť záver, musí mať univerzálnu platnosť aspoň jeden dôvod, z ktorého tento záver vyplýva. Z pestrej palety dôvodov, o ktoré možno ľudské práva oprieť, túto podmienku *prima facie* spĺňajú aspoň dva – tým prvým sú samotné zákony prírody, tým druhým je metafyzika. Obidva typy dôvodov sa totiž zvyknú prezentovať s ambíciou na univerzálnu platnosť.

Námietka špekulatívnosti proti prírodným zákonom

Bolo by nad moje schopnosti, a možno aj nad čitateľovu trpezlivosť, aby som predstrel vyčerpávajúcu klasifikáciu všetkých tvrdení, ktorými sa dá podporiť koncept univerzálne platných ľudských práv. Navyše takéto tvrdenia sa dajú nájsť aj v diskusiách, ktorých predmetom neboli priamo ľudské práva, ale len ich nevyhnutné konceptuálne predpoklady, napr. koncept rovnosti všetkých ľudí. Pre účely ilustrácie argumentačných chýb sú tieto diskusie azda aj vhodnejšie.

Na úvod skúsím demonštrovať námietku špekulatívnosti, ktorá sa tradične používa proti metafyzickému zdôvodneniu noriem. Podstata tejto námietky spočíva v tom, že metafyzika nám pri vyvodzovaní normatívnych záverov ponecháva príliš široký priestor pre voľnú úvahu. Zvážme nasledujúci príklad: Príspevok kresťanstva ku konceptu ľudských práv spočíval okrem iného aj v príkaze milovať svojho bližného. Každá ľudská bytosť, bez ohľadu na to, čo vo svojom živote vykonala alebo opomenula, je hodná našej lásky. To bolo v radikálnom rozpore so staršou antickou morálkou, kde sa ľudia rešpektovali podľa toho, aký mali pôvod a podľa toho, ako sa v živote dokázali osvedčiť. Na základe akého argumentu kresťania tvrdili, že každý človek je hodný našej lásky? „*Bob stvoril človeka na svoj obraz*.“¹¹ Takýto dôvod je však príliš špekulatívny, pretože možno z neho vyvodzovať protichodné závery. Ako trefne poznamenáva Hans Kelsen, predstava, že ľudia sú si pred Bohom rovní, ani tak nevedie k predstave rovnosti, ako skôr k predstave nerovnosti. Nerovnosť možno z danej vety vyvodiť z rozdielnosti postavenia medzi tvorcom a tvorstvom, a tú možno zasa transformovať na rozdiel medzi vládcom a ovládanými: „*Ľudia sú si pred Bohom rovní aj napriek tomu, že ich Boh stvoril ako rozdielne osobnosti, a to z toho dôvodu, že tieto rozdielnosti sú nepodstatné z perspektívy fundamentálneho rozdielu, ktorý existuje vo vzťahu medzi ľuďmi a Bohom*.“¹² Ak zoberieme do úvahy, že počas celého stredoveku boli sociálne štruktúry budované podľa vzoru hierarchie, na ktorej vrchole stál zástupca Boha na zemi, zrejme prídeme k záveru, že Kelsenov postreh nebol len rozmarom jeho zlomyseľnej predstavivosti.

¹¹ Genesis 1, 27.

¹² KELSEN, Hans. Foundations of Democracy. *Ethics*. 1955, Vol. 66, No. 1, s. 66.

Teraz sa pozrime na to, či sa dá námietka špekulatívnosti vzniesť aj proti argumentácii založenej na zákonoch prírody. Aténsky sofista Antifón tvrdil, že všetci ľudia sú si od prírody rovní, pretože „*všetci dýchame do vzduchu ústami a nosom a všetci jeme rukami*“.¹³ Antifón si bol dobre vedomý, že táto „*rovnosť od prírody*“ nemusí zodpovedať aktuálne platným spoločenským konvenciám, dodržiavanie ktorých podľa neho väčšinou vedie k „*nepriateľstvu voči prírode*“.¹⁴ V antickom Grécku to platilo práve aj pre koncept rovnosti, pretože úcta a vážnosť sa tam odvodzovala od vznešenosti rodu, čo Antifón považoval za barbarstvo.¹⁵ Antifón teda usudzuje z faktickej rovnakosti na morálnu rovnosť a o správnosti svojho postupu je presvedčený aj napriek tomu, že vtedajšie konvencie stanovovali opak. Nebol však jediný, kto mal odvahu poukázať na rozpor medzi konvenciami a prírodou. Sofista Gorgias si všimol že, „*od prírody to, čo je slabšie, nebráni silnejšiemu, ale práve že slabšie je ovládané a riadené silnejším, že silnejší vedie a slabší nasleduje*“.¹⁶ Z rovnakého postrehu vychádzal Kallikles, keď tvrdil, že „*sama príroda dokazuje, že je spravodlivé, aby lepší mal viac ako horší, mocnejší viac ako slabší*“, čo dal do kontrastu s vtedajšou konvenciou, ktorú stanovili slabší v snahe „*zstrašiť silnejších a schopných mať viac, aby sa nemohli stať mocnejšími*“.¹⁷ Na nezhode medzi Antifónom a Kalliklom možno vidieť vratkosť odôvodnenia morálnych tvrdení odkazom na zákony prírody. Ak Antifón zo súboru faktov abstrahoval, že ľudia sú rovnakí, zatiaľ čo Kallikles z toho istého súboru abstrahoval, že jedni sú silnejší, druhí slabší, potom sa niet čo čudovať, že obaja z „*faktov*“ vyvodili protichodné normatívne závery.

Nezhodu medzi týmito sofistami možno vysvetliť viacerými spôsobmi. Môže ísť o problém plurality perspektív. Každý z nich sa pozeral na fakty z inej strany alebo z rôznej diaľky. Ak ich zoberieme za slovo, potom Antifón videl, že všetci ľudia majú rovnakú anatómiu a funkcionálnosť ľudského tela. Kallikles k tomuto obrazu prikročil bližšie a všimol si, že hoci všetci majú päsť, niektorí ich majú väčšie. Z rôznosťou perspektív sčasti súvisí aj analytické sproblematizovanie samotného termínu „*fakt*“. Keď v diskusii odkazujeme na „*fakty*“, myslíme tým niečo, čo nie je vymyslené, čo je mimo našu fantáziu alebo kontrolu, a teda čo by malo mať váhu pri nestrannom posudzovaní argumentov. Lenže fakty v takejto čistej podobe neexistujú. Fakty sú nielen pasívne vnímané, ale aspoň sčasti aj aktívne konštruované, a to minimálne z toho dôvodu, že na svet okolo nás sa pozeráme cez konvenčné pojmové schémy. Hilary Putnam konštatuje, že rozdiel medzi faktami a konvenciami je vecou odlišnej miery, nie kvality: „*Nemôžeme povedať: ‚Tieto a tieto prvky sveta sú surové fakty a zvyšok je výsledkom konvencie*“.¹⁸ V skutočnosti je to inak:

13 ANTIFÓN. Pravda. In: SVOBODA, Karel (ed.). *Zlomky predsokratovských myslitelů*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1962, s. 170.

14 Ibidem, s. 169.

15 Ibidem, s. 170.

16 GORGAS. In: SVOBODA, Karel (ed.). *Zlomky predsokratovských myslitelů*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1962, s. 163.

17 PLATÓN. Gorgias. In: PLATÓN. *Dialógy. zv. 1*. Bratislava: Tatran, 1990, s. 433, (483c).

18 PUTNAM, Hilary. *Representation and Reality*. Cambridge: The MIT Press, 2001, s. 113.

jednotlivé „fakty“ zachytávame a popisujeme nielen podľa toho, čo sa nám ponúka ako vstup pre spracovanie naším sensorickým aparátom, ale aj podľa toho, čo nám náš jazyk umožní do procesu tohto spracovania vôbec vpustiť. Uvedené samozrejme neznamená, že každý účastník diskurzu si môže zo súboru faktov vybrať to, čo sa mu zachce a následne vznášať nárok na víťazstvo z titulu, že „má oporu vo faktoch“. Problém však spočíva už v tom, že ľudia sú náchylní vybrať si zo súboru faktov práve tie, ktoré podporujú nimi zastávané normatívne tvrdenia, čím sa pointa ich zdôvodňovania oslabuje. Ak som ako príklad v úvode spomenul, že niekto sa môže snažiť odôvodniť ľudské práva aj odkazom na povojnovú tradíciu ochrany ľudskej dôstojnosti v západoeurópskych krajinách, potom sa ho možno pýtať, prečo práve povojnovú, prečo práve dôstojnosti a prečo práve v západoeurópskych. Bude veľmi ťažké nájsť odpovede, ktoré nás nezavedú do kruhu. A ešte ťažšie bude dokázať, že takéto kruhy nie sú bludné.

Situácia sa ešte viac komplikuje, ak si predstavíme, že zákony prírody nejakým spôsobom platia nielen v biologickej, ale aj v sociologickej oblasti života človeka. Možno popisovať spoločenský život aj pomocou pravidielností, ktoré by sa dali charakterizovať ako prírodné zákony? Zoberme si príklad nasledujúcej vety: „Jednotlivec má zvýšený pocit spolupatričnosti k spoločenstvu, ktorého je členom, ak sa v ňom všeobecne zdieľa zvýšený pocit všeobecného ohrozenia.“ Takáto veta zvädza k odôvodneniu princípu, podľa ktorého v prípade krajnej núdze sú všetky veci spoločné (*in casu extreme necessitatis omnia sunt communia*). Dalo by sa argumentovať, že uvedený princíp platí naprieč rôznymi kultúrami a historickými epochami – všade, kde bezprostredne hrozí alebo prebieha vojna či iná katastrofa, ktorá v porovnaní s normálnym stavom rapídne zvyšuje existenčnú neistotu politického spoločenstva, sa zavádzajú opatrenia umožňujúce výrazné obmedzenie vlastníckej slobody alebo inštitútov s podobnou spoločenskou funkciou. Univerzálnosť tohto princípu sa opiera práve o vyššie uvedený sociologický zákon. Lenže ide skutočne o „zákon“?

Bežné používanie slova „zákon“ je zavádzajúce nielen preto, že sa ním označujú tak popisné ako aj normatívne tvrdenia, ale aj preto, že sa ním označujú popisné tvrdenia s rôznym stupňom výpovednej sily. Prírodné zákony vyjadrujú nevyhnutné vzťahy medzi rôznymi veličinami (napr. vzťah medzi teplotou a objemom určitého telesa), sociologické zákony vyjadrujú nanajvýš len pravdepodobné vzťahy (napr. vzťah medzi počtom tovarov toho istého druhu a jeho trhovou cenou). To v praxi spôsobuje, že objaviteľov sociologických zákonov nijako nevyrušuje, že nachádzajú prípady, ktoré sú v rozpore s tým, čo oni považujú za „zákon“.¹⁹ Bezpochyby existujú prípady, ktoré popierajú priamu úmeru medzi súdržnosťou spoločenstva a jeho zdieľaným existenčným ohrozením (napríklad niektorí dezertéri alebo emigranti), to však ešte nemusí znamenať, že daná úmera má nulovú výpovednú hodnotu. Zrejme platí, že sociologické zákonitosti si môžu nárokovať status „zákona“, pokiaľ výskyt prípadov, ktoré sú s nimi v rozpore, neprekra-

¹⁹ MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd ed., Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007, s. 90.

čuje charakter výnimky. Další samostatný problém tvorí jazyk, v ktorom sú sociologické zákony vyjadrené. Ten pripúšťa v zásade len nepresnú kvantifikáciu, pretože je potrebné ho preložiť do empiricky merateľných indikátorov (Ako sa meria pocit spolupatričnosti alebo stupeň všeobecného ohrozenia?).²⁰ V niektorých prípadoch takáto kvantifikácia ani nie je možná, pretože slová zákona pripúšťajú rôzne hodnotové interpretácie (napr. ako kvalifikovať príslušníka menšiny, ktorú väčšina spoločnosti vníma ako príčinu všeobecného ohrozenia – ide len o „člena“ menšiny alebo aj o „člena“ spoločnosti, ktorého je menšina súčasťou).

Aký záver si z toho vieme vyvodit'? Hoci sa fakty bežne považujú za spoľahlivý základ vedeckej argumentácie, stále nie sú základom dostatočne spoľahlivým na to, aby nám nedávali priestor na špekulácie rôzneho druhu. To platí osobitne aj pre zákony prírody (či už fyzikálne, biologické alebo sociologické), ktoré sa zo súboru všetkých faktov zdali byť najvhodnejším kandidátom na odôvodnenie konceptu univerzálne platných ľudských práv.

Humova téza proti metafyzike

Predstavme si, že by sa nám pri formulácii nejakého zákona prírody, ktorý by bol uplatniteľný aj v spoločenských vedách, podarilo ustáť námietku špekulatívnosti. Našli by sme zákon, o ktorom by neboli žiadne rozumné pochybnosti a ku ktorému by neexistovala žiadna rozumnejšia alternatíva popisu nášho sveta. Predpokladajme, že túto podmienku spĺňa zákon evolúcie. Životné formy (od anatómie tel až po spoločenské zriadenia), v ktorých existujú jednotlivé druhy organizmov, sú výsledkom úspešnej adaptačnej stratégie, ktorú tieto druhy použili v záujme vlastného prežitia. Človek bol v rámci tejto adaptácie vybavený okrem iného aj rozumom a empatiou; tým prvým, aby vedel rôznorodosť každodennej skúsenosti reprezentovať pomocou neosobných pojmov, ktoré mu uľahčia orientáciu vo vlastnom životnom priestore a komunikáciu s ostatnými príslušníkmi svojho druhu; tým druhým, aby bol schopný pociťovať utrpenie iných živých tvorov, čo mu v záujme prežitia vlastného druhu umožní účinne potláčať svoj egoizmus. Uplatnením týchto dvoch schopností si človek vytvoril morálku v podobe nadosobných a univerzálne platných princípov, ktoré majú v poslednom štádiu konceptualizácie (aj s ohľadom na jej reálne uplatnenie v praxi) podobu štátom vynútených ľudských práv. Skúsme teda nachvíľku predpokladať – a zrejme to pre mnohých nepôjde bez sebazaprenia – že tento popis reality nie je ani trochu špekulatívny, že platí na spôsob Kantovho transcendentálneho zákona, teda že všetko, čo sa odohrá v živote organizmov navlas zodpovedá evolučnému zákonu. Možno takýmto typom popisu odôvodniť ľudské práva? Nemožno. Ľudské práva ako výsledok evolúcie sú buď súčasťou popisu, a v takom prípade ich chápeme ako sociálny konštrukt, nevyhnutný inštitucionálny fakt, čo znamená, že sme len *vysvetľovali* ich vznik za účelom lepšieho pochopenia sveta. Alebo sú ľud-

²⁰ Porovnaj: DISMAN, Miroslav. *Jak sa vyrábí sociologická znalosti. Příručka pro uživatele*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2008, s. 56 a nasl.

ské práva univerzálne platným ideálom, ktorý nám stanovuje, ako sa ne/máme správať k druhým ľuďom, a v takom prípade evolučný zákon nie je ich platným zdôvodnením, pretože porušuje Humovu tézu. Totiž aj keby sme dospeli k záveru, že pud sebazáchovy núti organizmy prispôsobovať sa svojmu prostrediu, v čoho dôsledku si človek vytvoril ľudské práva, ešte nijako to neodôvodňuje záver, že tieto práva si vytvoril mal. Pokiaľ morálne presvedčenie dokáže niektorých ľudí priviesť k asketickému spôsobu života, k mučeníckej smrti alebo dokonca k myšlienke, že ľudstvo ako celok by sa malo vzdať pohlavného života,²¹ potom prežitie, či už jednotlivca alebo druhu, nemusí byť kardinálnou hodnotou normativity, čím sa podmyva základ, na ktorom stojí celá evolúcia.

Skúsme sa však teraz pozrieť, ako Humova téza vlastne znie:

„V každom systéme morálky, s ktorým som sa doteraz stretol, som vždy spozoroval, že autor určitý čas postupoval zvyčajným spôsobom odôvodňovania, a postuloval existenciu Boha alebo robil pozorovania týkajúce sa ľudských záležitostí, keď tu zrazu s prekvapením zistujem, že namiesto zvyčajnej kopuly tvrdení je a nie je, nenarážam na žiadne tvrdenie, ktoré by nebolo spojené kopulou má sa alebo nemá sa. Hoci je táto zmena nebadateľná, je najvyššej dôleživosti. Keďže toto má sa alebo nemá sa vyjadruje nový vzťah alebo utvrdenie, je nevyhnutné, aby bolo zachytené a vysvetlené a súčasne, aby bol uvedený dôvod pre pochopenie niečoho, čo sa zdá byť nepochopiteľné, konkrétne ako tento nový vzťah môže byť odvodený od iných, ktoré sú od neho úplne odlišné.“²²

Humova téza stojí na logickom pravidle, podľa ktorého v závere platného úsudku sa nemôže objaviť niečo, čo nebolo obsiahnuté v premisách.²³ Veľká časť autorov interpretuje túto tézu tak, že zo súboru čisto faktických premís nemožno odvodiť normatívny záver.²⁴ Ak by mali byť týmto normatívnym záverom aj ľudské práva, ich odôvodnenie je ešte komplikovanejšie, pretože ide o závery s univerzálnou platnosťou. Preto sa niektorí autori opatrne posúvajú k návrhu, že ľudské práva možno odôvodniť iba súborom premís, z ktorých aspoň časť má metafyzickú povahu. Napríklad profesor Holländer si osvojuje Alexyho návrh, podľa ktorého „ľudské práva nie sú možné bez racionálnej a univer-

21 „Mnohí namietajú: ak sa bude od všetkých vyžadovať, aby sa zdržali súlože, ako bude existovať ľudský rod? Bodaj by to chceli všetci. V láske, s čistým srdcom a svedomím, úprimne, nie s predstieraním. Oveľa rýchlejšie sa utvorí obec Božia a urýchlí sa koniec sveta.“ AUGUSTÍN. De bono conjugali. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Svět jako vůle a představa*. sv. 2. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 1998, s. 457.

22 “In every system of morality which I have hitherto met with, I have always remarked, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surprised to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, it is necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it.” HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. 2nd vol. London: Dent & Sons, 1962, s. 177–178.

23 Porovnaj: MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd ed., Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007, s. 56–57.

24 Pozri napr.: HOLLÄNDER, Pavel. *Pojmy v Sisyfovej krošni*. Bratislava: Kalligram, 2015, s. 97.

„*zálnej metafyziky*“.²⁵ Z funkcie, ktorú má metafyzika v tomto prípade plniť, sa dá vyvodiť, že metafyzické premisy sú nejakým spôsobom odlišné od faktických premís. Pozrime sa na tento návrh bližšie.

Hume vo svojej slávnej pasáži spomína tvrdenia, ktoré sú spojené kopulou „je“ alebo „nie je“, pričom ako príklady obsahu takýchto tvrdení explicitne uvádza postulát existencie Boha a pozorovania týkajúce sa ľudských záležitostí. Ak by sme sa pripojili k štandardnej interpretácii Humovej tézy, podľa ktorej výlučne z faktických premís nemožno odvodiť normatívne závery, potom by sme museli súhlasiť aj s tým, že obsahom faktickej premisy môže byť aj postulát existencie Boha. Tento postulát je však obsahom metafyzickej, nie faktickej premisy. Dostávame sa tak k predbežnému záveru, že pôsobnosť Humovej tézy je – v porovnaní zo zaužívanou interpretáciou – oveľa širšia: dá sa použiť ako námietka nielen proti vyvodzovaniu noriem z faktických premís (akéhokoľvek druhu), ale aj proti vyvodzovaniu noriem z metafyzických premís (určitého druhu).

Skúsme si však v tejto úvahe urobiť poriadok tak, že namiesto faktických premís budeme hovoriť o deskriptívnych premisách. Majú premisy deskriptívnu modalitu len vďaka tomu, že sa nejakým spôsobom vzťahujú k faktom? Zvážme modalitu nasledujúcich tvrdení: „Faust podľahol zvodom Mefistofela.“; „Hamlet trpel duševnou poruchou.“; „Nikto nikdy nevidel manželku poručíka Colomba.“... Takýmto vetám môžeme zmysluplne priradzovať pravdivostné hodnoty tak, ako sa to bežne deje v laických diskusiách medzi čitateľmi alebo divákmi, alebo v odborných diskusiách medzi literárnymi alebo filmovými kritikmi. Funkcia daných viet spočíva v popise, predmetom tohto popisu však nie je svet skutočný, ale vymyslený.²⁶ Aj napriek tomu, pokiaľ tieto vety neobsahujú normatívny komponent, niet dôvodu, prečo by sa Humova téza nemala vzťahovať aj na ne. Ako je to s metafyzickými premisami?

Azda niet kultúry, ktorá by medzi prostriedkami potrebnými na spracovanie existenčných neistôt nemala aj metafyziku.²⁷ Podnetov, ktoré vedú ľudí k metafyzike, môže byť viacero. Pred rozvojom prírodných vied ľudia používali metafyziku ako nástroj na vysvetlenie sveta, čoho príkladom sú mytológie pracujúce s personifikáciou prírodných síl. Ďalším podnetom je vedomie vlastnej smrti a z neho plynúce podozrenie, že všetko životné snaženie je márne,²⁸ čoho príkladom je viera v nesmrteľnosť ľudskej duše. Iným podnetom je nápadne nepomerná distribúcia šťastia a nešťastia, dobier a bremien, ktorú sa napriek snahe nijako nedarí odstrániť. Ak sa takáto nespravodlivosť nedá odstrániť, treba sa s ňou zmieriť, čomu dokáže výdatne pomôcť aj metafyzika, napríklad myšlienkou, že v nespravodlivej distribúcii sú skryté vyššie úmysly alebo že ku konečnému vy-

²⁵ Ibidem, s. 100.

²⁶ Porovnaj: KALDERON, Mark Eli. *Moral Fictionalism*. New York: Oxford University Press, 2005, s. 108 a nasl.

²⁷ „*Chrámny a kostoly, pagody a mešity, vo všetkých krajinách všetkých dôb, v nádhere a veľkosti, vyrastali z metafyzickej potreby človeka, ktorá s nezničiteľnou silou sprevádza potreby fyzické.*“ SCHOPENHAUER, Arthur. *Svět jako vůle a představa. sv. 2*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 1998, s. 117.

²⁸ Ibidem, s. 116.

rovnaniu dôjde až v inom svete. Mojím zámerom nie je podať vyčerpávajúci zoznam podnetov, ktoré môžu viesť k záujmu o metafyziku, ale ukázať, že tieto podnety sú rôznorodé, v čoho dôsledku môže byť rôznorodá aj modalita metafyzických myšlienok. Zoberme si ako príklad mýtus o androgýnoch, ktorý zachytil Platón v dialógu Symposion. Kedysi žili na zemi androgýni, štvorrukí a štvornohí ľudia s valcovitým tvarom a obľým chrbtom. Androgýni boli veľmi silní a jedného dňa si vraj dovolili napadnúť bohov. Zeus sa na nich nahneval a za trest ich rozsekol napoly: „*Keď bolo teda ich pôvodné telo rozťaté napoly, tu sa obe polovice, z ktorých každá túžila po svojej polovici, schádzali, objímali rukami a navzájom splietali, plné túžby spolu zrást, a umierali od hladu a inými následkami nečinnosti, lebo nechceli nič robiť oddelené jedna od druhej.*“²⁹ Tento mýtus sa pokúša podať vysvetlenie pohlavnej lásky, jeho účelom je lepšie pochopenie ľudských túžob a správania, nie ich korekcia,³⁰ a preto má deskriptívnu modalitu. Pozrime sa na druhý príklad: Hans Kelsen vo svojej knihe *Society and Nature* rozoberá normatívne predstavy prírodných národov. Podľa jednej z nich indiáni verili, že štrkáč plní úlohu ochrancu ich kmeňa. Antropológovi, ktorý v lese zbadal štrkáča a chcel ho zabiť, indiáni povedali toto: „...*štrkáč je starým otcom indiánov, a na tomto mieste sa nachádza preto, aby nás strážil, aby nám dal svojim chvostom vedieť o broziacom nebezpečenstve. Keď zaštrká, akoby povedal „Maj sa na pozore!“... ak by sme jedného z nich zabili, ostatní by sa to skoro dozvedeli a celý druh by proti nám povstal a uštipol nás.*“³¹ Bezprostrednou funkciou tohto mýtu je zákaz usmrtenia príslušníka určitého živočíšneho druhu, ide o korekciu ľudského správania, metafyzickú myšlienku v preskriptívnej modalite. Až takýto typ myšlienky dokáže odôvodniť normy regulujúce ľudské správanie, a teda potenciálne aj koncept univerzálne platných ľudských práv. Nakoniec teda prichádzame k celkom triviálnemu záveru: Ak nechceme porušiť Humovu tézu, potom normu môžeme odôvodniť iba normou.

Záver

Aká je úloha metafyziky pri odôvodňovaní ľudských práv? Odpoveď sa pokúsím zhrnúť v nasledujúcich bodoch:

1. Ak sa pri odôvodňovaní ľudských práv obraciame k metafyzike preto, že strácame dôveru v náš vlastný rozum, ktorý nie je schopný vyvodit' dané práva ani z faktov, ani z nejakej jemu inherentnej analytickej pravdy, potom za obratom k metafyzike stojí naša vlastná nevedomosť. Ak však túto nevedomosť berieme vážne, potom každú metafyziku odôvodňujúcu ľudské práva budeme musieť uviesť nasledujúcou vetou: „A možno je to tak, že...“ Lenže toto „možno“ sa prieči práve onomu „musieť“, ktoré je obsiahnuté v koncepte univerzálne platných ľudských práv.

²⁹ PLATÓN. Symposion. In: PLATÓN. *Dialógy. zväzok 1*. Bratislava: Tatran, 1990, s. 686–688, (189E–190D).

³⁰ Platón uvedeným mýtom vysvetľuje aj homosexualitu. V tomto prípade sa hľadajú dve polovičky, ktoré boli pôvodne buď jedným mužským alebo jedným ženským telom.

³¹ KELSEN, Hans. *Society and Nature: A Sociological Study*. Chicago: The University of Chicago Press, 1943, s. 83.

2. Pokiaľ odvodenie ľudských práv z faktických premís považujeme za chybné práve kvôli Humovej téze, potom musíme za chybné považovať aj odvodenie ľudských práv z metafyzických premís myslených v deskriptívnej modalite. Ľudské práva sa dajú platne odvodiť iba z preskriptívnych metafyzických premís. Lenže z tohto vyplýva, že pre korektné odvodenie ľudských práv nie je dôležité to, či je premisa metafyzická, ale to, či je preskriptívna. Preto je namieste zväžiť, či celú metafyziku v tejto veci radšej neuseknúť pomocou Occamovej britvy.
3. Ak presviedčame druhých o platnosti ľudských práv, metafyzika sa dá použiť ako *účinný* argument. Zatiaľ sme prišli len k záveru, že norma sa dá odôvodniť iba normou. Normu, ktorá plní funkciu premisy, môžeme chápať buď ako danú alebo ako vytvorenú. Pri prvej alternatíve nám metafyzika pomáha iba nominálne – nikým nevytvorenú normu označujeme za „metafyzickú premisu“ len z toho dôvodu, že túto normu považujeme za univerzálne platnú a zároveň uspokojujúcu našu metafyzickú potrebu. Celá pointa argumentácie potom stojí a padá na našej viere, že menej evidentné tvrdenie (napr. „Každý má právo na súkromie.“ alebo „Štrkáče sa nesmú zabíjať.“) odôvodňujeme odkazom na viac evidentné tvrdenie (napr. „Každá ľudská bytosť má ľudskú dôstojnosť.“ alebo „Ak usmrtíš tvora, ktorý ti pomáha, tvoja nevďačnosť musí byť potrestaná.“). Pri druhej alternatíve je metafyzika úslužnejšia – v prípade, ak je súčasťou nášho konceptu normy aj predstava, že normy musia byť niekým vytvorené, potom metafyzika nám pomáha vymyslieť si komplexnejší príbeh, ktorého súčasťou je jednak myšlienka, že niekto má zmocnenie normy vytvárať a jednak myšlienka, že tento niekto dané zmocnenie nejakým spôsobom využil. Napríklad „Boh ako absolútny vládca vydal príkazy, ktoré človek musí poslúchať.“ alebo „Ľudia musia dodržiavať zákony štátu, pretože si tento štát sami vytvorili uzatvorením spoločenskej zmluvy.“ Pointa tohto spôsobu argumentácie stojí a padá na našej viere, že ľudí dokážeme presviedčať prostredníctvom príbehov. Treba mať však na pamäti, že tu hovoríme o presviedčaní, nie o odôvodňovaní, a teda že konečným kritériom použitia argumentu je jeho spôsobilosť presvedčiť partnerov v komunikácii, nie jeho logická platnosť.
4. V rovine presvedčovania druhých je prepojenie ľudských práv s metafyzikou užitočné aj preto, že sa tu spája otázka, ako sa máme správať k druhým ľuďom s otázkou, aký je zmysel života; s hľadáním niečoho večného, čo dokáže pretrvať aj po našej smrti, či dokonca aj po zániku celého ľudstva. Takéto prepojenie dáva človeku odvahu brániť spravodlivosť aj proti prevahe mocných. Lenže v tejto rovine musíme zobrať do úvahy nielen užitočnosť, ale aj nebezpečnosť daného prepojenia, pretože metafyzika povzbudzuje nielen k činom dobrým, ale aj k zlým. Ostražitosť je namieste o to viac, ak zoberieme v úvahu, že jednotnosť metafyzických predstáv medzi širšími vrstvami obyvateľstva sa nikdy nedosahovala prostredníctvom argumentácie, ale vždy prostredníctvom indoktrinácie.