

K některým znakům lidských práv

J. Harvánek, J. Stejskal*

Problematika lidských práv je jednou z nejvýznamnějších otázek především ve směru hodnotového směřování v současné epoše. Domníváme se, že lidská práva představují jeden ze základních ideových atributů společenské a zvláště právní ideologie, jejichž potenciál dosud nebyl beze zbytku doceněn.

V tomto příspěvku nám nejde o systematickou interpretaci lidských práv, k níž dle našeho přesvědčení, nezbytně náleží zhodnocení kulturního kontextu, v němž výlučně mohou být lidská práva adekvátně vnímána. Jde především o pokus zvýraznit ty rysy, které bývají často chápány jako symptomatické, určující a nadto nadané mimořádnou přesvědčivostí. Domníváme se ale, že jejich vnímání není zcela přesné.

Přestože je zejména naším cílem poukázat na některá slabá místa současného pojmání charakteru a obsahu lidských práv, domníváme se, že za východiska současného lidsko-právního konceptu lze označit názory Maiera¹. Ten předkládá čtyři klíčové atributy lidských práv. Z nich následně čerpá argumenty pro jejich „obecnou platnost a kulturní diferenciaci“ v této podobě:

- 1) Lidská práva jsou všezahrnující – univerzální a nerozlišují se na základě národností, stavů, nebo tříd, protože jsou založena na lidské přirozenosti.
- 2) Jsou to práva individuální, jejich nositelem je jedinec a to i tehdy, když je pouze bezvýznamným a bezejmenným členem lidské společnosti.
- 3) Lidská práva jsou vrozená: vyplývají bezprostředně z lidské přirozenosti, „zdaleka nejsou výsledkem zespolečenštění, ale spíše jsou stavebním kamenem každé politické společnosti: žádný stát nemá trvání, který je přechází či potlačuje“².
- 4) Zakládají nároky vůči státu a vyžadují striktní respektování sféry osobní svobody, která je předem daná. Jejich nárokovost (právo jedince vůči státu) vyvěrá z přirozeného práva na osobní svobodu a autarkii. Maier přitom předpokládá, že pramenem nově založené svobody a rovnosti je všeobecné přirozené právo člověka jako takového.

Než přikročíme ke stručnému zhodnocení jednotlivých rysů takto sui generis vzorově koncipovaných lidských práv, je nutno se zevrubněji pozastavit u předpokladů, z nichž Maier, ale i mnozí jiní myslitelé, vyvozují legitimitu jejich obecné platnosti.

Tím, čím se obvykle odůvodňuje důvěryhodnost lidsko-právního konstruktů, je *lidská přirozenost a vše-*

obecné přirozené právo svobody a rovnosti, která implikuje ideu jakéhosi přirozeného stavu svobody a rovnosti. Jedná se ovšem žel spíše o zbožné přání, resp. umný výrok filozofa, který představuje nereálnou platformu fungování společenského života. Člověk se nerodí svobodný, jak se mohl domnívat J.J. Rousseau, přirozeným stavem není ani „válka všech proti všem“, jak tvrdil T. Hobbes. Člověk se rodí jako nehotový tvor, jež se vyvíjí v procesu jeho kulturalizace. Jeho genetická výbava nestačí ke konstitucionalizaci nějakého specificky lidského světa a následné orientaci člověka v celku, v každodenní empirické životní realitě. Není žádných důkazů o tom, že by se vyskytoval „přirozený stav“, v němž by se dávní lidé rodili či žili. Nebylo tomu ani v mýtickém zlatém (Rousseauově) ani krvavém (Hobbesově)³ věku. Člověk je spíše nepřirozené – kulturní zvíře, neboť k tomu, aby se zorientoval v prostředí a obstál v něm, potřebuje vytvářet nástroje, osvojovat si vědění a regulativy – čili potřebuje se nezbytně učit to, co mu není předem dáno jako od přírody vlastní. Principiálně se jedná o umělý, lidmi budovaný, interpretovaný a také lidmi přetvářený svět. Ryzí přirozený stav vlastně neexistuje (je totiž v případě kulturou určeného lidského druhu cosi jako *contradictio in adiecto*), stejně jako neexistuje v něm člověku „přirodou“ darovaná svobodná a rovná přirozenost, „přirozený stav“ ani „svobodná přirozenost“, nemožnou být tedy titulem skutečné, ale ani simulované, společenské smlouvy. Je lhostejné, zda je chápána jako suverénovo omezení absolutní moci, nebo ji vnímáme jako specifickou formu kultivace – zdokonalení původně rovné a svobodné přirozenosti, prostřednictvím institutu občanství a politické společnosti, která svou obecnou vůli smlouvu pravidelně obnovuje. *Racionalistickým teoriím společenské smlouvy je především vlastní, že pozitivně platné hodnoty a normy* (u obou zmiňovaných filozofů dominuje lidské právo na život)⁴ *mají jakýsi substanciální základ v lidské přirozenosti a přirozeném stavu.* To by ale mohlo znamenat, že ve jménu univerzální svrchované platnosti „řádu rozumu“, je možno odhlédnout od sociálního a kulturního kontextu jedinečných kulturních i právních regulací.

Apriorní předpoklad, že v přirozeném stavu jsou všichni lidé autenticky svobodní a zároveň si vzájemně rovní ve svých schopnostech, mj. opravňuje ty, kdo definují, co je vlastně „přirozené“ (byť jde v lepším případě o demokratickou většinu) – treatat či dokonce stigmatizovat ty, kteří „nepochopili“ jediné správnou verzi reality. Tito správci definic „přirozeného“ mohou

potom dokonce tvrdit, že dotyční se vlastně sami vylučují, neboť nechťejí přistoupit na jediné rozumné (přirozené) uspořádání reality a sociálních vztahů. Nádavkem k tomu lze přihodit i „závažné“ obvinění z „nepřirozeného“ (často dosti paradoxně „zvířecího“) života a praktik, jež musí být patrně *vlastní* jediné těmto sankcionovaným individuím či skupinám. Racionalistická koncepce přirozeného stavu a společenské smlouvy, s deklarovaným nejvyšším přirozeným právem na život, je mimo jiné problematická právě tím, že propojuje zdánlivě všeobecně pochopitelné a jaksi „samozřejmě základní“ právo na život individua⁵ s univerzálním zájmem na jeho ochraně, což tvůrcům teorií smlouvy mj. dovoluje nárokovat si rovněž univerzální platnost předkládaných teorií.

I. Kant mimo rámec smluvní teorie, a na rozdíl od Rousseaua, na kterého svébytným způsobem navazuje, neakcentuje už normativní rozum jako jaksi „přiložený“ k sentimentu a následně ústící do konsensu celistvé obecné vůle⁶, ale přichází s myšlenkou „transcendence“, jež je založená na *autonomii lidského rozumu*.

Koncept lidských práv, dle našeho přesvědčení, nemůže být pouze nadstandardní etickou deklarací bez možnosti její systematické aplikace – *je jedním ze stěžejních obsahových elementů moderní právní regulace* a jako takový musí mít pochopitelně zcela zřetelnou podobu vnějšího pravidla. Je však nutno jedním dechem podotknout, že právní, ani jakékoliv jiné normativní regulaci nelze dostatečně porozumět bez jejího začlenění do širšího kontextu regulace kulturní. Rovnost, svoboda, spravedlnost, odpovědnost i lidská práva nejsou (a patrně nebudou) nějakými neměnnými dogmaty, která by člověka v moderní epoše konečně a definitivně emancipovala a ukazovala mu doposud tajenou „přirozenou“ pravdu – jde o kulturní konstrukty a konečně platí (resp. si autoritu nárokují) jen v lidmi budovaném kulturním světě. Teprve až v rámci kultury, která je tvořena věděním, regulativy a artefakty dané společností, lze dotyčné konstrukty adekvátně interpersonálně interpretovat, sociálně sdílet a případně konec konců i vynucovat jejich normativně vymezené významy.

V tomto smyslu lze podle našeho mínění poněkud revidovat čtyři výše uvedené rysy lidských práv, jak byly nastíněny výše.

Ad 1) Univerzalita práv.

Tato charakteristika bohužel není splněna, neboť není dána ani jedna ze dvou potřebných podmínek. Lidská práva nečerpají z lidské přirozenosti – ta je vůči nim v zásadě indiferentní, což ale znamená, že potenciálně i otevřená – stanou-li se práva pozitivizovanou složkou normativního řádu a vědění společnosti, mohou se coby lidsky konstruované významy na výstavbě individuálních i sociokulturních identit spolupodílet.

Jak je patrné i povrchnímu pozorovateli současného světa či různých kulturně historických pramenů, není dána ani druhá myslitelná podmínka univerzality, a sice všeobecná platnost. Tento stav nikoho nepřekvapí, když nepředpokládá práva jako hodnotu či normu samu o sobě, upnutou pro člověka v nějakém transcendentálním horizontu. Jakákoliv práva a povinnosti jsou vždy uplatňována v konkrétních a rozmanitých sociokulturních souřadnicích, což nutně vede k velmi pestré množině konkrétních projevů. Je potom otázkou, nakolik je žádoucí právně kontrafakticky simulovat stav, jakoby lidská práva všeobecně závazná byla. Buďto by se jednalo o pouhou právní proklamaci, nebo by lpění na závazné univerzalitě – aby se zcela nezpronevěřilo původnímu osvícenskému étosu práv – muselo být doprovázeno skutečným vyrovnáváním životních podmínek a určitou unifikací vědění všech lidských bytostí, spolu s cílenou harmonizací různorodých lidských zájmů.

L. Ferry v souvislosti s univerzalitou tvrdí, že neexistuje-li žádný odkaz k univerzálnímu, pak je nesmyslné mluvit o jakémkoliv závaznosti mravní, ale především právní, což, je-li tomu tak, otevírá dveře novému barbarství⁷. U význačného francouzského myslitele asi poněkud překvapuje podivná manipulace s etnocentricky ostře vyhraněným pojmem barbarství (C. Lévi-Strauss podotýká, že „barbar je především ten člověk, který věří v barbarství“⁸), stejně jako to, že implicitně předpokládá odkaz k univerzálnímu i závaznost mimo lidský dialog. Klíčem je totiž právě ono slovo „mluvit“, které považuje Ferry za jistých okolností – při absenci univerzálně závazného – za nesmyslné. Závaznost ovšem, jak bylo prezentováno výše, není mimolidská skutečnost, a jako taková není tedy předem a jednou provždy dána. Jedním z kardinálních úkolů lidských práv je přitom hledat důstojný – a v proměnlivém životním světě proměnlivý – smysl této nezbytné, avšak interaktivně lidsky vystavěné závaznosti. Na hledání smyslu lidskoprávního konceptu by se pak měli co nejdříve podílet ti, jichž se normativní výsledek dotýká, což ovšem není zrovna snadné zadání, uvědomíme-li si, že i v tzv. demokratických systémech jsou lidská práva vytlačena z veřejného prostoru jinými tématy a připomínána spíš jen marginálně či účelově. Z globálního hlediska pak platí, že závaznost lidských práv nesmí být klamně univerzalizovaným kulturním monologem, jinak se stane jen dalším mocenským nástrojem bez patřičné autority a nároků na žádoucí působení v životním světě člověka. Bude-li z reálného interaktivního diskurzu – z prostoru lidsky významných komunikativních aktů – vyobcována nějaká kultura s poukazem na její barbarství či nedostatečnost, nebo nebude-li různým kulturním pojetím práv záměrně a systematicky umožňován skutečně srovnatelný přístup k rozpravě na dané téma, právě tehdy lze nejméně očekávat nějakou všeobecnější závaznost lidských práv.

Ad 2) a 3) Individuálnost a vrozenost lidských práv.

Maier odděleně prezentuje dva propojené rysy: za prvé se jedná o práva individuální – jejich nositelem je i „bezejmenný člen“ lidské společnosti, za druhé jsou vrozená – „ani zdaleka nejsou výsledkem zespolečnění“, neboť vyplývají z lidské přirozenosti, a tedy „žádný stát nemá trvání, který je přechází či je potlačuje“. Zde je třeba zopakovat, že z lidské přirozenosti, která by neměla své konkrétní sociokulturní tvarování a zakotvení, by toho vyplynulo jen velmi málo. Lidská práva nejsou vrozená, ale naopak učená a kulturně podmíněná významová konstrukce. Kultura normativně určuje i to, nakolik je individuum nositelem čehokoliv, včetně práv a povinností, přičemž je nezbytné reflektovat, že rozhodující veličinou vždy byl a je širší celek, jehož je lidská bytost platnou součástí⁹. Byla-li v recentních komplexních společnostech oslabena tradiční, průběžně udržovaná a stvrzovaná koheze zřetelně vymezené a ohraničené pospolitosti, a rozostřuje-li se z rozmanitých příčin vědomí závislosti jedince na celku, neznamená to ještě, že by se vytratila podmíněnost samotná. Lidská práva tak naopak jsou výsledkem jen jistého typu kulturního vývoje a jsou podmíněna referenční sociokulturní formací, ve které teprve mohou být významově naléhavá či jednoduše srozumitelná. Individuální subjekt totiž může být jako do jisté míry autonomní kulturně poznán a sociálně uznán, jediné pak se ovšem částečně „autonomním“ skutečně stává. Všechny subjekty působí výhradně v sociálním vztahovém poli, na jehož komplexním a propojeném pozadí má teprve význam o nějaké individualitě uvažovat: žádné individuum nemůže být se svými právy a povinnostmi solitérem – vůči komu by je také uplatňovalo? Právně-filozofická teze o individualizovaném destinátáři lidských práv, která vychází „od jedince“, nepůsobí v nějakém normativním vzduchoprázdnu, ale v propojené vztahové realitě, kde se nic nevyskytuje samo o sobě a izolovaně. Její normativně ryzí verze, která by si pozorně nevšímalá bližšího sociálního určení a zařazení individua, a zanedbávala by práva kolektivní, potom bude pouze stěží udržitelná (tak například individuální nositelé práva na život, přeplovající na nejubožejších plavidlech za obrovských ztrát na životech houfně z afrického pobřeží do evropských států, spadají právně, jeden jako druhý, pod obecnou kategorii ekonomických uprchlíků, a nehledě na jejich důstojnost a jiné aspekty jejich individuality, jsou navraceni do zemí původu). Pochybná je rovněž teze o státech, které, pokud nedodrží lidská práva, nemají dlouhého trvání¹⁰. Kromě faktu, že zcela postrádá historickou optiku (neboť zjevně do 18. století vydržel lidský rod bez lidských práv, přičemž státní útvary jsou skutečností daleko starší), se jako vysoce spekulativní jeví domněnka, že snad totalitní režimy ztroskotaly především kvůli potlačování základních práv, a že potrestání hlavních viníků v následných procesech bylo jakýmsi samo-

zřejmým důsledkem zřůdné politické „nepřirozenosti“ dotyčných režimů a jejich ústředních tvůrců, kterou „přirozeně“ musela napravit vítězná historie. Přesvědčit sociální aktéry o přirozenosti (tedy správnosti a nezpochybnitelnosti) daného sociokulturního uspořádání je stejně tak v zájmu totalitních diktatur, jako vyspělých demokratických zřízení. Nakolik se to držitelům mocenských pozic zdaří, není potom výlučně otázkou právní regulace, ale spíše důsledkem komplexní souhry kognitivních, normativních a technických prostředků konkrétní kultury.

Ad 4) Lidská práva, mj. s ohledem na svoji přirozenost, zakládají nároky vůči státu.

Což patrně reprezentuje příklon Maiera k vertikální podobě lidských práv, která se zaměřuje na vztahy státu a jedince a odsouvá – na rozdíl od konkurenčního horizontálního pojetí – působení lidskoprávních imperativů ze sféry vztahů mezi soukromými osobami. Takto definované a limitované působení lidských práv, kdy práva mají pouze chránit integritu privátní sféry před vměšováním veřejné moci, je mimo jiné problematické výše vyvrácenou premisou přirozeného stavu, který zrodu státu podle idejí klasického liberalismu předchází. Navíc se mlčky předpokládá zřetelné a neměnné oddělení sféry veřejné a soukromé. Stát ovšem právně nereguluje pouze jeden typ vztahů a vymezená sféra veřejnosti, jak konstatuje například J. Habermas, není nikterak stabilní, přičemž v dané souvislosti upozorňuje i na závažné obtíže plynoucí z etablování omezeného, servisně nárokového vztahu občanů ke státu¹¹, na němž se mohly svým způsobem podílet i pozdější generace lidských práv (zejména práva sociální a kulturní)¹². Ještě radikálnější pochybnost o oprávněnosti dělení obou sfér vyslovuje P. Bourdieu, když říká, že „tradiční opozice mezi veřejným a soukromým ve skutečnosti maskuje, do jaké míry je veřejné přítomno v soukromém...“¹³. Aniž se zde budou analyzovat další myslitelné sporné otázky tohoto rysu lidských práv (jako je třeba složitá otázka míry vertikálního a horizontálního uplatnění práv, působení těchto práv jako norem ve veřejnoprávních a principů v soukromoprávních kauzách apod.), je závěrem třeba dodat, že autarkie jedince na vnějším rámci jeho života (jež tvoří stále namnoze stát), s níž Maier počítá, je v současném světě představitelná snad méně než kdy v minulosti.

Lidská práva už dnes zkrátka nemohou čerpat svou legitimitu z mocného emancipačního příběhu minulých staletí, z příběhu, jenž se navíc odehrál ve specifických a neopakovatelných kulturních konturách, a nemají-li se ve změněných podmínkách stát planou proklamací, musí hledat nové legitimizační zdroje. Lidská práva tedy nejsou přirozená, konečně – kdyby vrozená či všeobecně platná byla, nebylo by nepotřebné hledat jejich legitimizační zdroje? Jsou to především kulturně podmíněná normativní schémata závislá na celém sou-

boru kognitivních premis, jejichž étosu je třeba se učit a v různorodých podmínkách hledat jejich hluboce lidský smysl.

Jen poctivá interpretace práv jako kulturních významových konstruktů, spolu se svědomitým mapováním různorodé sociokulturní reality, pak může vést k tomu, že tato více než úctyhodná práva posléze neustrnou do jednoho z opotřebovaných historických dogmat a budou vskutku živě přítomna v pokračující sáze lidského společenství.

Summary

The study points out certain features of human rights on the basis of a concept stated by H.Maier (the attributes of universality, individuality, innateness, and respect of personal freedom as sort of a claim against the state). The authors point out certain distinct aspects of these attributes, while – according to their opinion – the aspect of universality is absent due to the fact that human rights are neither derived from nor based on human nature, and neither is strictly given the condition of them being generally valid.

Moreover, these rights are not inborn – on the contrary, they are culturally determined and conditioned phenomena. Likewise, the aspect of them being guaranteed by the state authority seems questionable.

Despite certain differences in the perception of human rights which have so far not been fully appreciated, it is necessary to emphasise their irreplaceable role and their unique importance in the social and legal ideology.

* J. Harvánek, J. Stejskal, katedra právní teorie Právnické fakulty Masarykovy univerzity

¹ Maier, H. In Hanuš, J. (ed.): Lidská práva : nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciaci, Brno : CDK, 2001, s. 7-31.

² Maier, H. In Hanuš, J. (ed.): Lidská práva : nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciaci, Brno : CDK, 2001, s. 9.

³ Příznačné je, že tam, kde anglický filozof 17. století viděl lidský život jako „odporný, surový a krátký“, současná antropologie nachází kultury lovců a sběračů fungující na principu altruistické reciprocity, s pracovním týdnem do dvaceti hodin a důchodovým věkem šedesáti let, kdy odchází muž či žena na odpočinek a ostatní se o ně starají. Tyto společnosti jsou charakteristické omezenými potřebami, které jsou uspokojovány s minimem úsilí. Blíže Lee, R.B.- DeVore, I.: Kalahari Hunter – Gatherers, Harvard University Press, 1976.

Naopak Rousseau idealizoval obraz „urozeného divocha“ s nezkaženými lidskými hodnotami podle Indiánů kmene Tupinamba, jež byli převezeni z Brazílie do Francie.

⁴ U Hobbese je dokonce právě lidská touha po bezpečí a jistotě života hybnou silou společenské smlouvy, která transformuje a nezbytně redukuje původní neomezené přiro-

zené právo na život v přirozeném stavu, v němž: „každý se řídí svým rozumem a může užívatí všeho, co mu pomáhá k zachování života proti nepříteli...“ blíže Hobbes, T. Leviathan, neboli, O podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského, Praha: Melantrich, 1941, s. 166.

⁵ Nastupující všeobecnou „filozofii individualismu“, která vychází z jasně odlišení jedné bytosti od bytostí druhých a masově klade do centra hodnotu individuálního lidského života, Bauman chápe jako kulturně výjimečnou proto, že v jiných kulturách byla opravdová individualita nejčastěji spjata s tím, že se dotýčný – skrze mystické pohroužení, zvláštní filozofickou průpravu či mimořádnou zbožnost – zřekl společenských závazků a postavil se mimo všední svět a každodenní život. Tím platil za možnost svobodně se rozhodovat, nést morální zodpovědnost – za individuální svobodu. Blíže Bauman, Z. Svoboda, Praha : Argo, 2003, s. 49-50.

Ztělesnění a explicitní normativní stvrzení nachází posun idejí společnosti kromě francouzské „Deklarace“ i v předcházejícím Prohlášení nezávislosti z r. 1776. Slavná je například následující Jeffersonova pasáž: „Máme za to, že tyto **pravdy jsou samozřejmé**, že všichni lidé jsou stvořeni sobě rovni, že všichni byli svým Stvořitelem obdařeni určitými nezcizitelnými právy, mezi než patří právo na život, svobodu a usilování o štěstí.“

⁶ Společný zájem obecné vůle přítom u Rousseaua zřetelně snižuje význam individua vzhledem ke společnosti, vytvoření obecné vůle totiž znamená, že: „každý člen společnosti dává svou osobu a všechna svá práva ve prospěch celého společenství, neboť dává-li se každý cele, je podmínka pro všechny stejná“. Blíže Rousseau, J., J. Rozpravy, Praha: Svoboda, 1989, s. 227.

⁷ Floss, P. In Hanuš, J. (ed.): Lidská práva : nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciaci, Brno : CDK, 2001, s. 38.

⁸ Lévi-Strauss, C. Rasa a dějiny, Brno : Atlantis, 1999, s. 17.

⁹ C. Morris dokonce považuje západní individualismus za „výstřednost mezi kulturami“. Blíže Bauman, Z. Svoboda, Praha : Argo, 2003, s. 49. Ani výše citovaný U. Beck, který hovoří o vynucené individualizaci, ovšem individualizaci nemíní nějakou nezávislost jedince na celku a sdílených kulturních institucích.

¹⁰ E. Wagnerová v této souvislosti připomíná slova G. Radbrucha, že „určitá, naprosto základní lidská práva nepochybně disponují normativní silou i bez toho, že by byla oděna do formálního hávu zákona“, a zastává názor, že se posléze – jako v případě nacistického Německa nebo komunistických totalitních režimů – prosadí i navzdory jejich politické ignoranci. Blíže Wagnerová, E. In Hanuš, J. (ed.): Lidská práva: nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciaci, Brno: CDK, 2001, s. 57.

¹¹ Habermas sleduje kontinuálně vývoj sféry veřejného a domnívá se, že se v současnosti sféra veřejnosti, zejména pod tlakem masmediálního působení, ve skutečnosti zplošťuje. I v důsledku dezintegrace sféry veřejného publicistickým a komerčním efektem médií je potom participace občanů na „věcech veřejných“ zcela minimální. Blíže Habermas, J. Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti, Praha : Filosofia, 2000, s. 22.

¹² Přehledné rozdělení jednotlivých generací lidských práv provádí mj.M. Večera. Blíže Harvánek, J. Teorie práva. Brno: MU, 2004, s. 105-106.

¹³ Bourdieu, P. Teorie jednání. Praha: Karolinum, 1998, s. 102.