

## Obraz člověka v současné diskusi o lidských právech

Michaela Strasser

*„Stále jsem přesvědčen, že v našem světě není žádný hlubší smysl. Ale vím, že existuje něco, co mu dává smysl, a to je lidská bytost, protože ona je jedinou bytostí, která smysl vyžaduje. V tomto světě je obsažena alespoň pravda o člověku.“<sup>1</sup>*

Albert Camus, Dopisy německému příteli

### ÚVOD

Ústředním bodem mého výkladu je otázka, z jakého „obrazu“ člověka vychází jednotlivé koncepce sociální a právní filozofie. Výběr takového „obrazu“ má rozhodující vliv na výstavbu jakýchkoliv právních, sociálních či politických teorií. Každá doba nebo dějinné období přicházelo s požadavkem správného a navždy platného obrazu člověka. Nicméně tyto obrazy jsou dějinně determinovány a platí vždy pouze pro určité období. Vzhledem k této historicky podmíněné pluralitě „konceptů o člověku“ se musíme tázat, jestli existuje nějaký univerzální „obraz“, který by mohl být přijat obecně. Jak by mohl být zdůvodněn? Můžeme vůbec najít odpověď na otázku, co je to lidská bytost? Tato otázka však již nemá jen *historický rozměr*, ale i velkou *aktuální důležitost*.

V následujícím výkladu budu vycházet ze dvou základních předpokladů:

1. Vlastní rozměr otázky, co je lidská bytost, nemůžeme oddělit od její dějinné dimenze. Pokud se ptáme na to, jaký „obraz člověka“ by mohl vést k řešení současných aktuálních společenských problémů, musíme se vrátit právě k vývoji těchto idejí jako základnímu „materiálu“.
2. V samotné diskusi o „obrazu člověka“ převažuje, na jedné straně hledání jakéhosi obecného „obrazu“, který by byl základem něčeho takového jako je „minimální konsens“. To je základní východisko debaty o univerzálnosti lidských práv. Na druhé straně můžeme však konstatovat ztrátu holistického „obrazu“ člověka jako výsledku pouhé redukce jednoho aspektu, který je považován za základní a jedi-

<sup>1</sup> CAMUS, A.: Briefe an einen deutschen Freund. In: Fragen der Zeit. Hamburg 1960, str. 27.

ný aspekt. Technický vývoj – především informací a komunikačních technologií, stejně jako genetických technologií – je založen na jednostranném pojetí člověka.

Obě dvě vývojové tendence mají celosvětový rozměr. S ohledem na jejich vývoj jsou však spojeny s kategoriemi a tradicemi tzv. západního myšlení. Proto i všechny moje postřehy jsou svázány s touto myšlenkovou tradicí. Zároveň jsem si vědoma, že naše řešení aktuálních otázek a problémů je nutné zaměřit i na multikulturní úroveň.

## 1. HISTORICKÝ PŘEHLED

Existují dva hlavní proudy či tradice, které převažují ve filozofické debatě nad otázkou, co je lidská bytost. To se netýká jen filozofické diskuse, ale také celé řady teorií, se kterými přichází právní, sociální nebo politická filozofie. Když interpretujeme různé druhy teorií, vždy se musíme ptát, ze kterého antropologického přístupu vycházejí.

První tradice je založena na klasické filozofii starověkého světa a byla přijímána celým středověkem až do moderní doby. Ta druhá se pak objevuje s osvícenstvím. A mohly bychom říci, že existuje ještě třetí tradice, která je souběžná s těmito dvěma jmenovanými. Jádrem této tradice tvoří „filozofie štěstí“. Empiricky, stejně jako normativně, bylo štěstí považováno za základní antropologický předpoklad a nejvyšší cíl lidského konání. Můžeme ho najít ve starověku jako tzv. eudamonie nebo v epikurejském hedonismu, a také v moderním utilitarismu, který je filozofií štěstí par excellence.

### 1.1. Obraz člověka v klasické tradici

Už ve starověkém myšlení byl člověk považován za míru všech věcí a na právo se nahlíželo jako na lidský výtvar (Protagoras, sofisté). Od této doby bylo právo spojováno s takovým „pojetím“ člověka, které bylo považováno za filozoficky a obecně platné.

Jestliže člověk má být mírou všech věcí, pak středem našeho zájmu je otázka, co odpovídá jeho povaze. Ve starověku platilo, že „povaha člověka“ obsahuje obě stránky: fyzickou, ve smyslu potřeb a přírodních instinktů včetně stránky citové; a racionální stránku člověka, tj. jeho duchovní, intelektuální a rozumový potenciál. Platón staví například svůj ideální stát v analogii k přírodním či vnitřním silám člověka: podle životní sféry smyslovosti, vůle a ro-

zumu. Aristotelova polis nebo občanská společnost ve smyslu právní a morální komunity je také založena na povaze člověka, v uváděném dvojím významu. Komunita typu polis má své zakotvení jak v materiálních podmínkách života člověka, stejně tak i v jeho „vnitřní“ povaze. Z jeho teleologického postoje k lidské povaze vyplývá, že lidské bytosti musí žít v politické komunitě, aby pochopily svou pravou povahu. Člověk byl považován za „zvíře společenské“.

Toto je příklad tzv. holistického náhledu na člověka, který bere v úvahu přirozenou stránku člověka stejně jako jeho racionální stránku. Rozumová schopnost člověka byla od počátku považována za vyšší hodnotu. Všechny „obrazy“ člověka zdůrazňují rozumovou, racionální stránku člověka, což je zároveň považováno za kritérium, které odlišuje člověka od ostatních živých bytostí. Definice rozumu je zde klíčovým bodem.

Měl by být rozum chápán v platónském smyslu tohoto slova jako vhléd do idejí či nejvyšších idejí, nebo by měl být chápán jako pouhý „pojmový rozum“? V tomto smyslu je rozum omezen být pouze prostředkem pro účely, které nejsou dány rozumem samotným. Rozum ve smyslu „pojmové racionality“ už více nepředstavuje celkový obsah rozumu ve smyslu „logos“, nebo „lumen naturale“. Rozum jako pouhá „pojmová racionalita“ může být používán pouze mechanicky. Tento typ racionality je prostý hodnotového uvažování a ztrácí jakoukoliv vazbu na „transcendentální rozměr“.<sup>2</sup> Existuje tolik interpretací rozumu, kolik je „myslitelů rozumu“.

### 1.2. Obraz člověka v osvícenství

Dá se říci, že víra v lidský rozum se zrodila v osvícenství. V tomto období to je „člověk, který spoléhá sám na sebe, který je sám za sebe odpovědný, který je soběstačný a autonomní, který má své vlastní právo na myšlení a jednání, který je nyní neustále středem všech diskusí. To, co činí člověka člověkem, je proto soběstačný rozum.“<sup>3</sup>

Člověk rozumný, už dříve oživoval v humanismu a renesanci, byl nyní definitivně „zrozen“. Podobně jako Prometheus je i on tvůrcem sociálního a politického řádu a práva. „Povaha člověka“ je standardem pro společenský a politický řád, které jsou vykonstruovány prostřednictvím rozumu a jsou založeny na svobodné vůli racionálního rozhodování a jednání jednotlivců.<sup>4</sup> Myslitelé racionálního přirozeného práva chtějí odhalit nepsané, objektivní a „věčné lidské právo“, jež není vázáno prostorem ani časem.

<sup>2</sup> GLASER, H.: *Industriekultur und Alltagsleben. Vom Biedermeier zur Postmoderne*. Frankfurt n. M. 1994, str. 247.

<sup>3</sup> BERGMANN, J. M.: *Das Menschenbild der Europäischen Menschenrechtskonvention*. Baden-Baden 1995, str. 82.

<sup>4</sup> tamtéž, str. 84.

Toto „věčné lidské právo“ chtějí zdůvodnit pouze pomocí těch prostředků, kterými disponuje člověk.

Jak byl „osvícenský člověk“, jehož dědici dnes jsme ještě pořád, nazírán a jak by měl být nazírán dnes sám sebou? Říkám úmyslně „měl být“ – není to tím, že „obraz“ člověka načrtnutý osvícenstvím má elitářský charakter? Bylo a je možné pro každého dosáhnout těchto požadavků, jakými jsou schopnost řídit své jednání a osobní život rozumně a neustále rozvíjet své vlastní „Já“? Není tu náhodou hluboká propast mezi ideálním a skutečným člověkem?

Při tomto pojednávání o ideální koncepci člověka upozorňuji na „Grande Encyclopédie“, v níž vyšel článek „Člověk“ („L'Homme“): Člověk nebyl zde nazírán pouze jako člověk, ale jako jedinec. Byl považován za sobecké individuum, které bylo ve své sobeckosti velmi inteligentní, individuum osvobozené od pout tradic, člověk, jenž „formuje sám sebe“, je subjektem právních vazeb pouze proto, že se jim, hnán svou sobeckostí, sám odevzdal, úsilím člověka je – světsky – štěstí, je to člověk inteligentní a aktivní, umí se přizpůsobit a je schopen stát se bezchybným, v důsledku svého pokrokového a optimistického pohledu na život. Na základě těchto všech charakteristik je to člověk rovný se všemi ostatními, je rozumnou bytostí, která stojí v centru myšlení osvícenství.

Jsem si plně vědoma problému mluvit o „obrazu“, který by byl obecně platný v každé době, rovněž tak i v osvícenství. Ale s ohledem na osvícenskou teorii přirozeného práva se dá konstatovat obecná shoda, která nebyla ani později zpochybňována. Přirozené právo bylo založeno na přesvědčení, že pomocí prostředků rozumu jsme schopni vyvodit z povahy člověka jeho základní neměnné kvality a dát jim normativní sílu. Tento přístup můžeme proto interpretovat i jako „sekularizovanou podobu náboženských konceptů“, kterou nacházíme v přirozenoprávním myšlení. Ale jako každá teorie práva jsou i přirozenoprávní teorie vázány na základní ideje dané doby. Takže to, co bylo pokládáno za „pravou povahu člověka“, se prokázalo být pouze shrnutím jednotlivých důležitých idejí. Nicméně i tak přirozené právo radikálně transformovalo politickou realitu stejně tak, jako měnily svět právní ideje vycházející z přesvědčení o „věčně platných“ právních standardech. Hans Kantorowicz nazývá tento jev „životodárnou silou představy“.<sup>5</sup> Později však tento konsensus ustupuje a uvolňuje místo pluralitnímu pojetí „obrazu člověka“.

## 2. RELATIVITA A AKTUÁLNOST „OBRAZŮ“ ČLOVĚKA

Nyní se pokusím poukázat na proces pluralitní interpretace „obrazu“ člověka, který je považován za ucelený a kompletní a to tak, že začnu s výčtem deseti prvků osvíceneckého obrazu. Na základě srovnání různých pojetí člověka chci tím poukázat na jejich relativní charakter, který souvisí s jejich svázaností se specifickým historickým kontextem. Tímto způsobem chci zároveň aktualizovat problémy, které plynou z pluralitního pojetí člověka.

### 2.1. *Homo individualis* – „člověk individualista“

Osvobozování člověka od tradic a institucí, které ho doposud svazovaly, můžeme považovat za první stadiu postupné *individualizace* v procesu modernizace. Druhé stadium individualizace předešlo dnes to první v rozměru, rozsahu a intenzitě svých důsledků na společnost, politiku a následně i právo. Proto je naše společnost charakterizována jako „společnost individualit“. Tato společnost individualit v sobě nese dialektické napětí mezi svobodou a přinucením ke svobodě.<sup>6</sup>

Jedním z důsledků pluralizace hodnotových systémů či morálky je jedinec, který má svobodu vybrat si svá kritéria hodnotové orientace svých rozhodnutí a činností. Individuální morálka už nemá charakter morálních systémů, zdá se spíše, že se mnohem více podobá jakési „slátané morálce“.

Ale co bude s těmi všemi „ztroskotanci procesu modernizace“, kteří pozbývají šanci žít své životy tak volným a jedinečným způsobem? A co bude s těmi všemi lidmi či jedinci, kteří neumí prožít svůj život bez jakékoliv vedoucí autority, ať je to autorita v politicko-ideologickém nebo náboženském slova smyslu?

Podívejme se nyní na „člověka individualistu“, jenž představuje specifický typ „postmoderního“ individualismu. Co to znamená, když hovoříme o takovém člověku? Lidská bytost, která nejprve ztratila svá pouta k určitým náboženským, filozofickým ale i vědeckým tradicím, a taky k sociálním a politickým institucím, nyní také ztrácí svá pouta k místům a času. V dnešní době vidím obraz „*lidsky neumístěného člověka*“ („*ortloser Mensch*“), který ztrácí svá pouta k místům v lidském smyslu slova. Tím mám na mysli místa, jež jsou podstatou kultur nalézajících se v čase a prostoru. Cestující na dálnicích nebo letadlem, miliony uprchlíků v uprchlických táborech

<sup>5</sup> KANTOROWICZ, H.: Die Epochen der Rechtswissenschaft. In: RADBRUCH, G.: Vorschule der Rechtsphilosophie. Göttingen 1965, str. 72.

<sup>6</sup> U ULRICHA BECKA toto nalézáme pod názvem „riskování svobody.“

či účastníci fiktivních komunit reprezentují v jistém smyslu „neumístěné lidi“.

## 2.2. Člověk jako sebetvůrce své existence

*Jsmo to, co jsme ze sebe udělali.* Lidská bytost, která tvoří sama sebe, nebyla vynalezena osvícenstvím. Ale to je veliký rozdíl, který ukazuje skutečný a poznatelný kontext takového výkladu člověka. Dokonce už pro Aristotela není charakter člověka „nikdy stanoven přírodou“. Ale vyložit tento výrok správně, znamená nutně se vrátit k aristotelovské etice a praktické filozofii, která je založena na morálce. Je to telos, konečný cíl člověka, k jehož dosažení používá svých schopností založených na využití rozumné části své duše. Člověk zde nikdy nedosáhne dokonalosti jako jedinec, ale pouze ve společenství s ostatními.

Osvícenství pak také tvrdí, že člověk „sám sebe tvoří“, ale zde je to jedinec sám pro sebe, osvobozen od všech prvotních vazeb. Jiný aspekt tohoto „sebetvořícího se člověka“ byl rozvíjen starověkým epikureismem a moderním existencialismem, které jsou vzájemně těsně svázány.

Epikurejská „demokratická konstrukce“ morálky štěstí je protikladem k rozsáhlým morálním normativním požadavkům Platóna a Aristotela. Epikuros ve své etice štěstí konstatuje, „že volba hodnot a podle toho pak i vůle určitého člověka prožít svůj život by měla být svobodná v každé době... Právo vybrat si svou vlastní životní cestu, která vede ke štěstí, podle jeho možností a nadání, nesmí být nikdy nikomu upřeno.“<sup>7</sup>

V existenciální filozofii je člověk určen jako „svá vlastní volba“, protože podstatou bytí člověka je být svobodný. Ale tento existencialistický obraz člověka působí určitým způsobem „melancholicky“, protože to je jediný způsob, jak se vyrovnat s absurditou existence. Zvláště po Nitzscheho prohlášení, že „Bůh je mrtev“, osvícenský optimistický pohled byl vystřídán vzhledem do nutnosti založit život na něm samém.

## 2.3. Voluntaristický „obraz“ člověka

Voluntaristická formulace příčin vzniku práva, společnosti a moci je vyjádřena teoriemi o společenské smlouvě, jež až do dnešních dnů neztratily svou specifickou. Tak zvané „teorie společenské

smlouvy“ byly rozvinuty takovými slavnými politickými mysliteli, jako byli T. Hobbes, J. Locke, J.J. Rousseau či dokonce I. Kant. Podle smluvních teorií je samotná společnost výsledkem svobodné vůle a racionálního rozhodnutí jedinců za účelem ustavení politických institucí, které by chránily jejich životy, svobodu a majetek.

V naší době je to J. Rawls, kdo používá tuto teoretickou konstrukci ve své teorii spravedlnosti jako „férovosti“. Debata mezi liberály a stoupenci komunitarismu (stoupenci sociální a ekonomické objektivní spravedlnosti), představovaná J. Rawlsem a M. Sandelem, bazíruje na „teorii osobní identity“. Pro M. Sandela, známého kritika liberalismu, závisí politický liberalismus Johna Rawlse na teorii „neomezeného já“ jako výrazu racionální a nezávislé lidské bytosti.<sup>8</sup> Tento „obraz“ člověka nebyl vytvořen západním osvícenstvím a vychází z „pozitivní svobody“ či atomistické teorie osoby, jak to poznamenává Ch. Taylor, který je dalším kritikem politického liberalismu.<sup>9</sup>

## 2.4. Lidské štěstí

Jak už zde bylo výše zmíněno, okruh definic toho co je štěstí, je tak široký jak jsou různé definice samotného rozumu. Sahá od Aristotela „eudamonia“ k epikurejské „hédoné“, k utilitářskému pojetí co největšího možného pocitu štěstí, kterého lze dosáhnout, dále k tzv. „honbě za štěstím“, kterou deklaruje americká ústava, a konečně až k nynější debatě o vytvoření „světové databáze štěstí“.<sup>10</sup>

## 2.5. Člověk učenlivý (*Homo educabile*) – Člověk dokonalý (*Homo perfectionis*)

To, že lidské bytosti mohou být formovány vzděláním a mohou být přivedeny až k dokonalosti, to nebylo pouze optimistickým názorem osvícenství. Byl to Erasmus Rotterdamský na počátku novověku, který mluvil o člověku jako o „*homo educabile*“ ve smyslu významu slova humanismus. Ale navzdory optimistickému pohledu humanismu a osvícenství nemůžeme nevidět fakt, že vše záleží na tom, jaký typ vzdělání je pokládán za ten nejlepší. Samozřejmě, že to závisí na tom, který obraz člověka je pokládán za ten dokonalý: může to být ten individualistický, nebo kolektivistický či dokonce i nacionalistický, a tak bychom mohli pokračovat dále.

<sup>7</sup> WALESCZA TIELSCH, E.: Epikurs Theorie vom privaten und sozialen Glück des Menschen. Herkunft, Systematik und ethischer Gehalt. In: BIEN, G. (ed.): Die Frage nach dem Glück. Stuttgart, Bad Cannstatt 1978, str. 59–76, 62.

<sup>8</sup> SANDEL, M.: Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge 1998.

<sup>9</sup> TAYLOR, CH.: Atomism. In: KONTOS, A. (ed.): Powers, Possessions and Freedoms. Toronto 1979, str. 175–193.

<sup>10</sup> <http://www.eur.nl/fsw/research/happiness/bantop.htm>.

Zde stále ještě existuje jedno nebezpečí. Pokud je to pouze rozumová stránka člověka, která může být zkvalitněna prostředky vzdělání – pomysleme jen na informační společnost, v níž žijeme –, tak nevzdělaná a nezkontrolovatelná „přírodní“ stránka člověka se vymyká kontrole. Vzrůstající agresivita a násilí nás varuje. Na mysl mám zde také genetiku a biotechnologii. Tyto vědy se totiž snaží proměnit nedokonalou povahu člověka v dokonalou.

Klíčovou otázkou je zde „zjednodušení (redukce) obrazu člověka“ pouze na tu stránku, která je pokládána za dominantní, nebo jedinou.

## 2.6. Člověk rozumný (*Homo rationalis*) – Člověk ekonomický (*Homo oeconomicus*)

*Homo oeconomicus* je nejen výsledkem redukce člověka na jeho rozumové schopnosti, ale také redukce rozumu jako takového. *Homo oeconomicus* tvoří obraz člověka, který dochází ke svým ekonomickým rozhodnutím pomocí racionální kalkulace ve snaze vyzískat pro sebe co největší zisk. Ekonomická racionalita je tak omezena na pouhou utilitární či účelovou racionalitu kombinovanou s individualistickým způsobem chování, které preferuje jen osobní prospěšnost. Aktuální diskuse o morálce v ekonomice prokazují, že tento obraz člověka není vůbec uspokojivý. Ekonomické rozhodování by mělo zohledňovat i morální pravidla, která jsou založená především na odpovědnosti, a nejen hlavní směrnice dané ekonomickou racionalitou. „Morální identita“ by se měla stát nedělitelnou částí „celospolečenské identity“.

## 2.7. Člověk pracující (*Homo faber*)

Ekonomická racionalita není jediným příkladem zmiňované redukce samotného rozumu. Lidský rozum byl omezen pouze na technický rozum nebo také výrobní rozum ve smyslu techné. Člověk rozumný (*Homo sapiens*) uvolnil místo člověku pracujícímu (*Homo faber*).

Umělá příroda jako výtvar stálo se rozvíjející techniky se rozšiřuje na úkor přírodního prostředí, jehož částí jsme i my. H. Jonas ve své práci věnované etice odpovědnosti uvádí, že dnes si nyní máme uvědomit „bezbrannost přírody způsobenou technickými zásahy člověka“. <sup>11</sup> Druhá strana tohoto výroku není o nic méně podnětná, mám tím na mysli „bezbrannost člověka způsobenou vlivy tech-

niky na jeho povahu“. Dopad techniky a zvyšující se nadřazenost jedné stránky lidské bytosti nad ostatní stránky vede, jak poznamenává H. Jonas, „ke zhroutilí se samotné koncepci člověka a taky i jeho bytí“. <sup>12</sup>

Pokud tento jednostranně zaměřený vývoj bude pokračovat, povede nakonec ke vzniku pouhé karikatury člověka. V tváři v tvář důsledkům technologického rozvoje to není pouze otázka fyzického přežití lidského druhu, ale – opět podle H. Jonase – „nedotknutelnosti jeho niterné povahy“. Tato otázka nemůže popřít svůj transcendentní či metafyzický charakter. Pouze z „metafyzického úhlu pohledu“ se můžeme ptát „proč by vůbec všechny lidské bytosti měly existovat: Proč by měl být považován za pravdivý absolutní imperativ udržení existence lidství na světě?“ <sup>13</sup>

## 2.8. Člověk schopen kontaktu (*Homo connectus*)

V informační společnosti, která je ovládána a řízena počítačovou technologií je technický rozum omezován na „binárně kódovaný“ rozum. Jako důsledek tzv. „čipové revoluce“ je sám rozum omezen na „algoritmické“, „binárně kódované“ myšlení, které představuje, jak se domnívám, pouze jednu stránku naší intelektuální či rozumové kapacity. *Homo connectus* jako ideální typ člověka v informační společnosti je pokládán za hodnotného jen proto, že je propojen a schopen kontaktu. Takový obraz člověka je roven pouhé karikatuře člověka, jestliže nyní mluvíme o „lidské bytosti, která konzumuje informace a žije z nich“, jelikož v intencích myšlení Billa Gatese a mnoha dalších se dá říci, že „moderní člověk už více nepotřebuje znalostí, ale to, co potřebuje, jsou informace.“ Podle tzv. „kalifornské ideologie“ bude tento *homo connectus* budoucím obyvatelem virtuálního světa. Ale obyvatel kybernetického světa ztrácí svou sociální příslušnost ke skutečnému světu, jelikož „uniká“, jak by se dalo říci, do virtuálního světa fikce a představ.

## 2.9. Člověk schopen soužití (*Homo symbioticus*)

Byl to jeden z nejdůležitějších výsledků moderních přírodních věd, že příroda sama byla degradována na pouhý předmět vědeckého výzkumu. Od 18. století až do naší doby přírodní vědy měly a dodnes plní analogickou funkci dokonce i pro společenskovední disciplíny. Během tohoto procesu

<sup>11</sup> JONAS, H.: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a. M. 1984, str. 26.

<sup>12</sup> tamtéž, str. 31.

<sup>13</sup> tamtéž, str. 8.

dostala nejen příroda sama statut objektu vědeckého výzkumu, ale rovněž i samotný člověk. Ten už nadále není jen subjektem poznávání, ale je i objektem vědeckého výzkumu hlavně s ohledem na přirozenost svých vlastností. Tento vývoj dosáhl alespoň podle mého názoru, svého vrcholu nyní — uvázíme-li na jedné straně biovědeckou a na druhé straně geneticko-technologickou oblast výzkumu. Na druhé straně soužití s biotechnologií, neurologií a informatikou nedělá s člověka nic jiného než pumpu nebo vodovodní kohoutek pro tvorbu umělé inteligence; nebo při nejlepším zaujímá pozici „spojence“ mezi lidskou inteligencí a strojem. Tak se *homo rationalis* mění v *homo symbioticus*, ve spojence mezi světem člověka a technikou. Zvládnutí techniky člověkem se však zde mění na ovládnutí člověka technikou. Samozřejmě, že vývoj stále pokračuje. Dnes se začíná diskutovat o ideji „*duchovního stroje*“, jež by měl být dalším krokem ve vývoji člověka, který již směřuje za stádium lidské bytosti — to je nová vize pro 21. století, kterou představil Ray Kurzweil.<sup>14</sup>

### 3. DEBATA O UNIVERZALITĚ LIDSKÝCH PRÁV

Co říci o diskusi, která se týká univerzality lidských práv z pohledu takové relativizace, kterou předpokládá pluralita a různost „obrazů“ člověka?

Debata o univerzality lidských práv je určena ohledem k adresátovi a otázkou specifikace sféry lidských práv. V tradiční rozpravě o lidských právech už předjímáme jejich obecnost ve smyslu být obecně stejně hodnotnými. Tím, že jsme tak učinili, de facto předjímáme ten konsensus, který by měl vzejít z takové rozpravy a ve kterém by byl takto zdůvodněn.<sup>15</sup>

Lidská práva tak, jak jsou kodifikována v deklaracích o lidských právech, jsou více či méně produktem osvícenství. Z toho také vyplývá, že nejsou nezávislá na tom obrazu člověka, jež byl vytvořen osvícenci.

#### 3.1. Personalistický obraz člověka

Personalistický obraz člověka, o kterém se dnes diskutuje, je s ohledem na lidská práva či na ob-

raz člověka, jež je začleněn v ústavních právech (např. německé Grundgesetz), zakotven v myšlenkách osvícenství. Všechny „obrazy“ člověka, které byly v dějinách lidského myšlení vytvořeny či které byly upraveny náboženskými představami, se spolu setkávají v tak zvaném personalistickém pojetí člověka. Podle něj to, co by člověk mohl nebo měl být, je určeno jeho osobností, důstojností a samostatností. To zahrnuje hodnoty jako důstojnost, svoboda, vazby na společenství, sociabilitu a rovnost. A to je pevně zapuštěno v dialektickém pnutí mezi skutečností a ideálností, neboli mezi „tím, co je“ (*Sein*) a „tím, co má být“ (*Sollen*).

Takový osobnostní obraz člověka je založen na sekularizovaných teologických představách,<sup>16</sup> které je možné chápat či přijmout jen tak, že si uvědomíme jejich začlenění v (západním) náboženství a metafyzice. Takže zevšeobecnění takového pojetí člověka je omezené. Není možné už více spoléhat na „věčnou lidskou přirozenost“.

#### 3.2. Lidská práva jsou historická práva

Lidská práva jsou „právy historickými“, ve smyslu, — a teď budu citovat právního filozofa N. Bobbia —, že tyto práva nevznikly v důsledku „abstraktního pojmu člověka, který prošel dějinným vývojem, věčné lidské přirozenosti, ze které bychom mohli úvahou odvodit neklamné vědomí člověka o svých právech a povinnostech“.<sup>17</sup> Vzhledem ke své dějinnosti nemohou být lidská práva pokládána za kulturně neutrální. Právo samo o sobě je kulturním jevem<sup>18</sup> a obraz člověka, který v určité době a kultuře převažuje, se odráží v právu jako jedna z jeho základních idejí.

Úsilí směřem k univerzalizaci lidských práv se proto setkává v tváři v tvář s mnoha pojetími člověka a každé z nich si činí nárok na přijetí. I my jsme konfrontováni s řadou názorů o člověku, a to nejen v rámci své vlastní kultury. Každá kultura reprezentuje jakoby určitý specifický „obraz člověka“. Vzhledem k tomuto faktu si myslím, že musíme dát pozor na tyto kulturní rozdílnosti.<sup>19</sup> Problém, jakým způsobem by mělo být vyjádřeno zdůvodnění „antropologických základů“, na nás vehementně dotírá. Buď všechno, co činí rozdíl mezi lidskou bytos-

<sup>14</sup> KURZWEIL, R.: *Homo sapiens. Leben im 21. Jahrhundert – was bleibt vom Menschen? – Köln 1999, Vorwort.*

<sup>15</sup> BÖHME, G.: *Kant und die Family of Man. Wie begründet sich die Universalität der Menschenrechte?* In: *Lettre International. Europas Kulturzeitung*, 1999/4, str. 23.

<sup>16</sup> viz k tomu: DÜRIG, G.: *die Menschenauffassung des Grundgesetzes.* In: *Juristische Rundschau* 1952, str. 259–263; HÄBERLE, P.: *Das Menschenbild im Verfassungsstaat.* Berlin 1988.

<sup>17</sup> BOBBIO, N.: *Das Zeitalter der Menschenrechte. Ist Toleranz durchsetzbar?* Berlin 1998, str. 15.

<sup>18</sup> viz k tomu: COING, H.: *Grundzüge der Rechtsphilosophie.* 5. Aufl. 1993, str. 31.

<sup>19</sup> *The „Right to difference“, in the Recommendation of the Unesco with respect to the „Year of Tolerance“ 1996.*

tí a zvířaty, je způsobeno „kulturními skutečnostmi“, a proto to musí být časoprostorově relativizováno, nebo musíme hledat nějaké vyjádření pro zdůvodnění transcendentálních podmínek. Pokud toto chceme formulovat méně neutrálně, je možné říci, že hledáme nějaké metafyzické či dokonce náboženské zdůvodnění. Analýza této diskuse o zevšeobecnění (ve smyslu globalizace) lidských práv a diskuse o nadnárodním právu poukazuje na to, že zde jde o – explicitně či implicitně – odkaz na takový transcendentální vztah.<sup>20</sup>

### 3.3. Transcendentální rozměr

Na jedné straně nynější koncepce či přístupy k definování „člověka“ jsou založeny na skutečném typu člověka; to je ta výzva pro právní antropologii a srovnávací právo. Přesto můžeme prohlásit, že při hledání obecně hodnotnějšího vzoru, alespoň podle mého názoru, se nemůžeme vyhnout kontaktu s transcendentální dimenzí. „Opravdová lidská práva zastupují všechny lidi ... a to je přijatelné z mnoha důvodů. Takže lidská práva jsou způsobena lidskými bytostmi jako takovými, jelikož mají co do činění s vnitřní povahou člověka. Zde se odkazují na Otfrieda Höffeho a na jedno z jeho nejnovějších zkoumáních o nadnárodním právu.“<sup>21</sup> To, co měl na mysli, je pokládáno za pravdivé pouze s ohledem k opravdovému obecným lidským právům, která se stále řadí výše než různé deklarace lidských práv. Tato obecná lidská práva musí být upřesněna v rámci reálných společností a odlišných kultur.<sup>22</sup>

Pro Höffeho existují „antropologické základy“, které mohou být deskriptivně a normativně dokázány. Tyto základy jsou prosty všeho etnocentrismu a kulturních prvků. Hovoří o „výše zařazených transcendentálních vlivech“, jež jsou doplňujícím faktorem těchto „základů“. K proměně těchto „transcendentálních vlivů“ na subjektivní lidská práva je třeba „principu vzájemnosti (reciprocity)“, který definuje lidské bytosti jako takové. Existuje tu vzájemný vztah mezi tzv. transcendentálními vlivy a subjektivním právem, např. žít a pohybovat se, a lidskou povinností, kde mohou být nepopíratelné vlivy uskutečňovány pouze pomocí reciprocity. V takových případech je princip reciprocity nepopí-

ratelný, stejně jako transcendentální vliv, na kterém je založen.

Norberto Bobbio mluví o tom, že lidská práva jsou právy historickými. Například lidská práva deklarovaná roku 1948 jsou výrazem toho univerzálního systému hodnot, který byl v té době všeobecně a efektivně přijat. Tyto hodnoty jsou – podle Bobbia – „skutečně univerzální v tom smyslu, že univerzalita není jen nějakým objektivním, historicky ospravedlněným faktem, ale byla rovněž akceptována i lidským pokolením.“<sup>23</sup> Dá se říci, že vyjadřují historické vědomí. Vzhledem k tomu je musíme vykládat tak, jako že jsou založena na mravním a ontologickém individualismu. Mimochodem, toto je to, co označují jako „dědictví po osvícenství“. Mravní individualismus je založen na představě, že každý jedinec je morální osobností; I. Kant ale hovořil o morálních předpokladech lidstva. Ontologický individualismus je založen na předpokladu autonomie každého jedince a na tvrzení, že všichni jedinci si jsou vzájemně rovni. Takový druh individualismu nemůže být vykládán jinak, než – podle Bobbia – „metafyzicky či teologicky“.<sup>24</sup>

Bobbio a Höffe jsou pouze dva představitelé dnešní debaty o lidských právech, kterými jsem se zabývala. Nemám v úmyslu zde podávat úplný popis rozpravy o lidských právech. Chci pouze podotknout následující: Samozřejmě, že je nemožné vypořádat se s problémem stanovení důvodů univerzální hodnoty lidských práv bez toho, že bychom byli konfrontováni s transcendentální dimenzí této otázky. Ale zároveň zjijeme v antimetafyzické době, která je charakterizována nedostatkem uvědomění náboženského a transcendentálního rozměru. Rovněž tak jednomyslně přijímaný obraz člověka taky nedostává. Současné deklarace lidských práv jsou založeny na specifickém obrazu člověka jako výsledku určitého historického procesu. Je to obraz, jehož hlavními rysy jsou individualita, samostatnost a rovnost člověka. Na jedné straně je to výsledek dějinného procesu, na straně druhé je to také ideální případ. Není snadné žít podle takové míry individuality a autonomie, dokonce i v tzv. „společnostech individuí“. Přinejmenším to bude trvat ještě dlouho, než bude takovýto obraz člověka nejen přijímán, ale také uskutečňován na obecné úrovni.

<sup>20</sup> ZIPPELIUS, R.: Die Bedeutung kulturspezifischer Leitideen für die Staats- und Rechtsgestaltung. Stuttgart 1987; ZIPPELIUS, R.: Rechtsphilosophie. 3. Aufl. München 1994.

<sup>21</sup> HÖFFE, O.: Gibt es ein interkulturelles Strafrecht? Ein philosophischer Versuch. Frankfurt n. M. 1999.

<sup>22</sup> Jak je možné myslet jednotu v rozdílnosti a rozdílnost v jednotě? Perspektiva legitimní plurality by pak byla imperativem pro uvědomění si plurality.

viz k tomu: ZIPPELIUS, R.: Das Wesen des Rechts. Eine Einführung in die Rechtsphilosophie. München 1997, str. 58.

<sup>23</sup> BOBBIO, N.: Das Zeitalter der Menschenrechte. str. 20.

<sup>24</sup> tamtéž, str. 42.

Na začátku výkladu jsem citovala A. Camuse, jednoho z největších francouzských existencialistických filozofů. Závěrem uvedu citát J.P. Sartra, který vlastně doplňuje Camuse. Kdybychom chtěli shrnout jeho filozofické názory, stručně bychom to moh-

li vyjádřit takto: *Budoucností člověka je člověk sám.*

*Přeložil: Lukáš Hlouch*

*K tisku připravila: PhDr. T. Machalová, CSc.*