

Lidská práva a filosofický problém „humanismu“

ETF, 11.10.00, st
11.00-12.30, D E, S 1.

0.1

Náš zájem není (a nebude) historický, ale filosofický. Tomuto výroku, této větě je ovšem třeba správně rozumět. Filosofování se v naší době (a při nejmenším už od konce 18. století) nejen nemůže vyhnout dějinám, dějiny musí být nejen integrální součástí jejího zájmu, ale dějinnost se stala a nadále musí zůstat integrální složkou, přímo atributem filosofické práce. Byly doby, kdy filosofie byla chápána jako systém resp. budování systému, tj. v systému bylo viděno vyvrcholení, završení filosofického úsilí, filosofické cesty. Dnes se toto pojetí stalo neudržitelným: budování systémů (v plurálu, tj. systematických struktur) je třeba vidět jako součást filosofické cesty, a to jak ve smyslu individuálním, tak – ovšem mutatis mutandis – ve smyslu široce kulturním.

0.2

Necháváme-li stranou zájem historický, není tomu tak proto, že odhlížíme od dějin a dějinnosti, nýbrž že se bráníme předčasně a zejména nevěcně objektivaci dějinných jevů a dokonce své vlastní dějinnosti do podoby tzv. faktů, tj. jakýchsi mrtvých prefabrikátů, z nichž se pak slepuje „obraz“ dějinných jevů, postrádající vlastní, vnitřní integritu (něco jako freska – garantem „integrity“ je tu pozorovatel). Přesný význam této metodické zásady vysvitne v průběhu celého našeho postupu.

0.3

Myšlenka „lidských práv“ resp. „základních práv člověka“ nepochybně nějak vznikala, tj. měla předchůdce, na které navazovala, oponenty, proti nimž se formovala, využívala ke své výstavbě prostředků, které v té době měla k dispozici, z nichž některé se jeví později jako málo vhodné nebo již zastaralé, atd. Vedle toho však musíme tuto myšlenku chápat jako program, jako orientované úsilí, zaměřené k určitému strategickému „cíli“, a to cíli „nekonečnému“, řečeno s Hermannem Brochem. V tomto smyslu nemůže a nesmí být myšlenka lidských práv redukována na historický jev, fenomén, popsateľný z hlediska pozorovatele, ale musíme se s ní setkat v jejím jádru, které si žádá, abychom si ji osvojili a stali se jejími zastánci – anebo abychom ji odmítli na základě rozboru a řádných důvodů. A v takovém případě platí Rádlova deviza, že legitimně odmítnout určitý nárok nebo program můžeme jen tehdy, když tak učiníme ve jménu nároku vyššího nebo programu lepšího.

0.4

Abychom si ozřejmili, oč tu jde (a půjde), skočíme nejprve rovnou do studené vody „historické fakticity“, byť recentní. Naším východiskem budou formulace, které najdeme jednak ve Všeobecné deklaraci lidských práv z roku 1948, jednak v mezinárodních dokumentech o lidských právech, jejichž ratifikace komunistickým režimem v roce 1975 (oba mezinárodní pakty pak byly oficiálně publikovány ve Sbírce zákonů až v říjnu 1976) se stala podkladem legálnosti (tedy nejen legitimacy) vzniku a práce Charty 77 a VONSu, a poté i dalších forem občanské angažovanosti u nás (období existovaly zajisté i v jiných zemích sovětského bloku, i v Sovětském svazu samém; tam však to nikdy nedosahovalo takového univerzálního záběru).

0.5

„přirozená“ práva, práva „od přírody“ – od narození - a k tomu „vlastnictví“: „má“ narozený člověk (človíček) opravdu nějaká práva – jako „má“ dvě ruce a dvě nohy? Je člověk od narození „vybaven“ svými nezadatelnými právy? Nebo je to jen rétorická nadsázka? A jak tomu tedy je ve skutečnosti? Co to je „příroda“ a „přirozenost“? Jsou lidská práva garantována přírodně? Funkce „přírody“ v novověku: náhražka Boha – surrogát.

0.6

Marxisté kdysi namítali, že to není příroda, která garantuje každému člověku jeho lidská práva, ale že to je společnost, která je udílí svým členům. Relativní oprávněnost této teze spočívá v tom, že myšlenka lidských práv (kterou tu musíme přísně oddělovat od příslušného „myšleného“, tj. od cogitatum tohoto cogitatio) je vskutku dějinnou skutečností, nějak vznikla, nějak se v závislosti na době, společnosti a způsobu myšlení utvářela, brala na sebe jisté formy atd., a to všechno nelze připsat přírodě ani z přírody odvozovat. Jistě je pravdou, že naprostá většina lidí přejala myšlenku lidských práv od jiných lidí, rodičů, přátel, učitelů, žurnalistů, vědců atd. Ale to ještě nic neříká o tom, k čemu se tato myšlenka vztahuje, tj. o lidských právech samotných. Také teorii gravitace nemáme v hlavách od přírody, nýbrž od vědců a výzkumníků, ale každý nahlíží, že by bylo krajně zpozdilé mít za to, že samu gravitaci vynalezli lidé. Proto naším ústředním problémem není historie vzniku a utváření myšlenky lidských práv, ale povaha těchto práv samotných.

0.7

Základní omyl subjektivistického relativismu našich dnů (jehož kořeny jsou ovšem starší, v podstatě již novodobé) je principiální zaměňování myšlenkových aktů (výkonů) s tím, k čemu míří, směřují, k čemu

se vztahují. Užijeme-li rozlišení Husserlova, jde o záměnu intencionálního předmětu a intencionálního aktu. Za příklad nám může posloužit geometrie: trojúhelník jako geometrický útvar, tj. jako obrazec v rovině, nemůže být ztotožňován se způsobem, jak jej myslíme, ale naopak náš způsob myšlení trojúhelníka se musí řídit povahou trojúhelníka samého. Aplikováno na lidská práva to znamená, že způsob, jak myšlenka lidských práv vznikala a formovala se a jak vypadá dnes, ještě nevypovídá nic relevantního o lidských právech samých. Historický problém vzniku této myšlenky je třeba odlišovat a oddělovat od problému povahy oněch práv samých.

08

A pak tu je druhý omyl, který už překračuje rámec tradičního evropského myšlení od řeckých počátků, totiž omyl, který je spjat s tím, co jsme teď právě učinili: lidská práva mají základně jiný "ontologický status" než třeba zmíněné trojúhelníky. Podrobněji se k tomu dostaneme později, ale již nyní lze alespoň předběžně říci, že tu jde o jeden z největších problémů současné filosofie (přičemž onu přítomnou současnost musíme chápat v dimenzi několika staletí). Ontologický status geometrického obrazce je redukován zejména anulováním časové dimenze: např. rovnostranný trojúhelník nemá žádný časový rozměr, neděje se, nemá počátek ani konec v čase, je nadčasový či mimočasový. To samozřejmě neplatí o myšlence trojúhelníka jako předpokladu trigonometrie: ta má někdy svůj vznik, rozšiřuje se nejprve mezi některými vrstvami společnosti, pak proniká vši vzdělaností a dnes prakticky každý ví, co to je trojúhelník. Ten sám však je nadčasovým či mimočasovým objektem, postrádajícím tudíž jakoukoli historii.

09

"Lidská práva" náleží naproti tomu k docela jinému druhu skutečností: nejde jen o to, že myšlenka lidských práv nějak a někdy vznikla a pak se proměňovala, upřesňovala a systematicky se rozrůstala – to je záležitost myšlení jako aktu, jak výkonu – cogitatio cogitans, nikoli záležitost práv samých jakožto skutečnosti myšlené, tj. k níž se výkonem svého myšlení vztahujeme – cogitatio cogitatum. Ani v tomto našem případě nemůžeme zaměňovat lidská práva a způsob, jak jsou myšlena a chápána. Myšlenka lidských práv a vůbec myšlenka "práva" může být zkoumána jako myšlenka, ale vedle toho tu zůstává problém oněch práv resp. práva vůbec, k níž je možno se vztáhnout také jinou myšlenkou a jinými myšlenkami. A tady je punctum saliens: lidská práva - a stejně tak právo samo – je něčím, co nelze degradovat na pouhý produkt nějaké myšlenky, ale navzdory geometrii a navzdory celé dlouhé dosavadní evropské myšlenkové tradici tu není žádný neměnný objekt, podobný či analogický trojúhelníku.

10

Pouze za tohoto předpokladu, totiž že porozumíme, v čem spočívá rozdíl, se můžeme vydat na cestu dalších zkoumání. A také jen za tohoto předpokladu můžeme najít skutečné historické příklady, na nichž povahu práv, stejně jako spravedlnosti a pravdy atd. jako "toho pravého", můžeme objasnit, aniž bychom upadli do historizování a do historismu, který vše relativizuje. Máme totiž díky tomuto předpokladu možnost prokázat metodickou oprávněnost hledat za jednotlivými historickými skutečnostmi to, co není jejich součástí, ale co je činí ještě i pro nás dnes srozumitelnými. Jako první takový příklad si zvolíme Sofoklovu tragédii "Antigonu". (Falešný "postmodernismus" chce udělat zásadu z chování psa, který se nepřestává dívat na vaši ruku a na váš ukazovák, a vůbec mu nenapadne, že se má podívat tam, kam ukazujete.)

11

Antigona a Ismena jsou dcery Oidipovy, toho Oidipa, který se v hrůze oslepil a pak bloudil až do dosti brzké smrti jako štvanec světem, když se ukázalo, že se naplnila zlá věštba, odsoudivší jej čerstvě narozeného, že zabije svého otce a vezme si jeho ženu, tj. svou matku, za manželku. Ta se v zoufalství oběsila, a při obléhání Théb se ve vzájemném střetnutí oštěpem probodli oba bratři, její a Oidipovi synové, z nichž každý stál na protívě straně, a skončili tak dvojistou bratrovraždou. A v této chvíli se vlády ujímá Kreón, nechá s počtami pohřbít Oteokla, jednoho z bratří, ale vydává zákaz dokonce i tichého pohřbu Polyneika, staršího z obou bratří, a to pod trestem smrti. Ismena ze slabosti a ze strachu se neodvažuje Kreóntově vůli odporovat, ale Antigona se vzepře a rozhoduje se pohřeb alespoň symbolicky vykonat. Situace je tedy zřetelně pojmenovaná: bohové přikazují mrtvé řádně pohřbít, a člověk Kreón, byť vládce, vydává zákaz, který je v rozporu s jejich příkazem. V rozhovoru s Ismenou říká Antigona hned na začátku tragédie: " – bratra pohřbím stůj co stůj. / A jestli při tom zemřu, krásná bude smrt. / Drahému bratru drahá za svůj zbožný čin, / tam budu ležet s ním. A mnohem lepší jest / těm mrtvým pod zemí být milá než těm zde. / Tam totiž budu navěky. A ty, když chceš, měj v neúctě, co bozi přikazují ctít."

12

Obdobná je situace na soudu se Sókratem. Platón líčí, jak Sókratés ve své první řeči oslovuje své soudce a říká: kdybyste mi slíbili beztrestnost pod podmínkou, že přestanu filosofovat, nemohl bych vás poslechnout, protože musím víc poslouchat bohy než lidi. A na jiném místě jde – opět podle Platóna –

Sókratés ještě dál a staví zásadní otázku po tom, co je vlastně ono “zbožné”: je zbožné proto zbožné, že to tak chtějí bozi, anebo to bozi chtějí, protože to je zbožné? To je zásadně významný posun: ani bohové nemohou rozhodovat svévolně, také pro ně je “zbožné” něčím závazným, co nemohou měnit, ale musí přijmout jako normu. Motivem tohoto posunu jistě nebyl v Sókratově případě nedostatek nebo oslabení zbožnosti; Platón si dává záležet na tom, aby v řadě dialogů zřetelně ukázal Sókratovu zbožnost (vždyť to také má svůj důvod: podle něho byl Sókratés nespravedlivě odsouzen právě za bezbožnost, tj., protože neuznával athénské bohy; Platónovým úmyslem jistě nebylo toto odsouzení ospravedlnit; srv. Symposion). Správně tomuto posunu porozumíme, teprve když Sókrata zasadíme do dobového kontextu, tj. do opozice proti sofistům a sofistice.

13

Sofistům šlo o relativizaci všech norem a kritérií; opírat normy o bohy nelze, protože “o bozích nemůžeme vědět, ani že jsou, ani že nejsou, ani jakou mají podobu; neboť mnoho věcí brání to vědět, i nezjevnost bohů, i krátký život člověka” (Protagoras). A proto sofista dokáže “slabší důvod (logos) činit silnějším” a naopak silnější slabším. Bohů se může dovolávat kdokoli, a to právem i neprávem, spravedlivě i nespravedlivě. Proto nakonec nejde o to, zda můžeme nebo nemůžeme počítat s božskou garancí, ale o to, co je správné a co nesprávné, co pravé a co nepravé. Sókratés (Platónův, neboť jinak jej neznáme) mříří tedy k tomu, co je pravé, a to filosoficky – v tom mu žádná opora o bohy nemůže pomáhat. To je tedy ten významný posun a výdobytek filosofie a filosofického myšlení: není třeba se zabývat zkoumáním bohů, stačí zkoumat a rozlišovat mezi pravým a nepravým, mezi pravdou a omylem (či lží), mezi právem a bezprávím. Nicméně nelze upřít sofistům tu zásluhu, že o věci začali mluvit a užívat pojmů. Na některé momenty bylo pak po staletích možno navázat.

14

Byli to právě sofisté, kteří začali rozlišovat mezi tím, co je ustaveno od přírody, FYSEI, a co je naopak ustaveno ze zákona, NOMÓ. A přitom ten zákon mohl být ještě odvozován buď z vůle a nařízení bohů, anebo mohl být také výsledkem lidské úmluvy. Právě toto rozlišení otevřelo v době osvícenské a zejména poosvícenské, tj. moderní opustit zcela odvozování skutečné, “pravé” spravedlnosti a skutečného, “pravého” práva od Boha, neboť na Boha se odvolávali všichni panovníci “z boží milosti” a vůbec všechny theokratické, tj. autoritativní a centralizované režimy. Aby však se ztrátou božské garance nebyl smazán rozdíl mezi pouze lidmi stanovenými zákony na jedné straně a mezi “nezadatelnými a nezcizitelnými” právy každého občana, jak to bylo klasicky formulováno ve společnosti demokratické, jak se ustavila nejprve v Americe a pak brzo poté ve Francii (v obou případech v revoluční situaci), bylo užito názvu “přirozená práva”. Tím se měl vyjádřit zásadní rozdíl mezi těmi právy, která náležela určitým osobám podle tradice (např. na základě dědického) nebo podle daných zákonů (taková práva ovšem mohla být i změněna, zúžena a omezena, ale také rozšířena, a to ať už z vůle panovníka, anebo v demokratické společnosti z vůle lidu, jak se říkalo), a docela jinými právy, jež náležela každému občanu nebo dokonce každému

člověku bez výjimky (odtud ještě dělení na práva občanská a obecně lidská). Tak se začalo s rozlišováním mezi tzv. pozitivním právem a právem tzv. přirozeným. Právní teorie, která počítala s tzv. přirozenými právy, dostala podle toho jméno “přirozenoprávní”.

15

Nyní musíme upřesnit jednu věc: mezi starověkým řeckým chápáním FYSIS u jednotlivých filosofů a také u sofistů byly nemalé rozdíly. Zejména však nesmíme zaměňovat pojetí “přirozenosti” u sofistů a pak třeba u Aristotela s pojetím převládajícím v druhé polovině středověku, po vítězství tomismu. A zcela novým pojetím přírody na počátku nové doby došlo k další diferenciaci, která nás nutí k dalšímu rozlišování. Abychom se mohli vyhnout podrobnému sledování všech těchto rozdílů, které by nás stejně nedovedlo k žádným rozumným závěrům, užitečným pro náš problém, pokusíme se raději odklidit tento historický materiál někam stranou, aby nepřekážel. Pojetí přírody a “přirozenosti” představuje totiž dnes jiný, samostatný okruh problematiky, který vlastně s otázkou práva (a ovšem také s otázkou spravedlnosti a práva apod.) nemá žádnou nosnou a tím méně prvořadou souvislost. Přestalo totiž platit to, co dříve se jevilo jako samozřejmé, neboť to odpovídalo jazyku – a lidé si dříve více uvědomovali etymologické konotace slova “příroda” ve většině evropských jazyků. Toho se na malou chvíli dotkneme.

16

Řecké slovo FYSIS je odvozeno od slovesa FYEIN a jeho media FYESTHAI, což znamená roditi, mediálně roditi se a také růsti. Heidegger např. upozorňuje na zlomek z Hérakleita, který jasně naznačuje, jak spolu souvisí FYSIS a THANATOS. Zlomků, které svědčí o úzké vazbě mezi životem a smrtí, je u Hérakleita celá řada. V zásadě platí, že o FYSIS lze mluvit jen tam, kde něco vzniká zrodem, pak to vyroste a posléze zaniká smrtí. Jinak řečeno, o FYSIS lze mluvit jen u živých jsoucen. Je ovšem třeba připomenout, že Řekové za živé považovali i skutečnosti, jimž my život nepřipisujeme, např. horstům a dokonce celému kosmu, jak víme třeba i z Platónova Timaia. Latina, ve srovnání s řečtinou

jazyk značně opožděný, je poznamenána velkým úsilím Římanů řečtinu napodobovat všude tam, kde nebyla terminologie (ale také třeba syntaxe) dost vyvinutá. V našem případě je latinský termín natura i se svou etymologií vskutku nápodobou řeckého FYSIS. Také v latině natura je odvozeno od slovesa nasco (nasci, natus sum). V obou případech pak platí, že lexikálně není rozdíl mezi přírodou a přirozeností, jak to známe z češtiny. Všechny románské jazyky, a ovšem i angličtina, ale dokonce i němčina a některá další germánské jazyky převzaly latinské slovo natura a nehledaly svou vlastní jazykovou náhradu. Jinak tomu je s jazyky slovanskými, zvláště pak s češtinou, která je nám nejbližší. A také české slovo příroda je odvozeno od slovesa roditi se, takže přirozené je to, co se při narození “přirodí”. Tyto původní konotace však poněkud ustupují do pozadí zvláště od té doby, kdy se nám příroda začala za mohutného přispění tzv. přírodních věd, které od života a živoucnosti odhlížely (tzv. exaktních věd, matematiky a fyziky), vyjevovat jako cosi obrovského a složitého, ale naprosto převážně neživého, zatímco život se stále víc jevil a jeví jako jakási anomálie, výjimka. Ještě před sedmdesáti lety významný anglický astronom a astrofyzik, Sir James Jeans, líčil ve své knize Tajemný vesmír, jak se hvězdy a hvězdné soustavy

chovají ke každému životu, který se podobá našemu, netečně a dokonce nepřátelsky, a prohlásil, že do takového netečného a někdy nepřátelského Vesmíru jsme “upadli, ne-li vůbec omylem, alespoň způsobem, který můžeme spravedlivě nazvat náhodou” (15).

17

Ocituji ještě jeden odstavec, který se mi zdá zvláště charakteristický, i když už dnes neodpovídá po všech stránkách stavu vědy: “...se nám zdá neuvěřitelným, že by byl Vesmír mohl být původně určen zrodit život; kdyby tomu tak bylo, mohli bychom očekávat, že najdeme lepší poměr mezi nesmírností stroje a množstvím produktu. Na prvý pohled se nám přinejmenším zdá, že život je vedlejším produktem bez jakékoliv důležitosti; my, žijící bytosti, jsme jaksí mimo hlavní proud.” (17) Nebudeme nyní uvádět protiargumenty. Citoval jsem Jeanse z jiných důvodů. Ze zmíněných formulací je naprosto zřejmé, že dnes příroda je především onen “nesmírný stroj”, který nemá se životem nic společného a proto nepatří v žádném případě do biologie. Mluví-li dnes astrofyzici o zrodu a vývoji mračen vesmírného plynu a prachu, o zrodu a vývoji jednotlivých hvězd i celých galaxií, je to jen metafora a nic se tím neříká o tom, že by snad mělo jít o zrod, růst a zánik živých bytostí. Několik autorů přišlo sice s myšlenkou, že náš Vesmír je pozoruhodně “antropický”, tj. nad možnost naší fantazie přesně vyvážený, aby umožnil vznik hvězd a planet druhé, třetí generace s těžkými prvky atd., ale setkalo se to s neméně pozoruhodným odporem mnoha vědeckých odborníků, kteří si zřejmě vysloveně přejí, abychom byli ve vesmíru omylem nebo náhodou (a vymýšlejí si nekonečné světy, kde to všechno je jinak).

18

Za těchto okolností vzniká otázka, zda přirozenoprávní teorie se nedostává do absurdního postavení a zda nebude muset pro sebe hledat nějaké jiné, nové pojmenování. Je opravdu těžko si představit, že třeba jen ta nejzákladnější lidská práva by bylo možno odvozovat z přírody, chápané v tomto moderním a snad ještě postmoderním smyslu. Právě v podobných souvislostech se ukazuje, jak slovo příroda bylo kdysi voleno jako krycí termín pro Boha, který už byl vědami vyobcován jako téma zastaralé a důstojnost vědeckou ponižující. Dnes už je tato funkce slova “příroda” minulostí, příroda definitivně ztratila podobu jakési “osoby” a krom několika zpozdilých jazykových staromilců a některých ne dost uvědomělých ekologických nadšenců už nikdo nemluví o “matce přírodě” či podobně personalizujícím způsobem. Myšlenka, že sama “příroda” uděluje každému lidskému jednotlivci již okamžitě při narození jeho nezadatelná práva, je natolik absurdní, že ji v této podobě snad vůbec nikdo nehájí. Museli jsme se však o tom důkladněji zmínit, protože ve všelijak zahalených a zatušujících formách žije ona myšlenka – nebo přinejmenším ona fráze – navzdory všemu přece jenom dál.

19

Ještě jednu významovou souvislost musíme uvést, a ta je příležitostí k upozornění na docela zvláštní tradici posledního asi půl třetího století, která se už zdála vymírat, ale dnes přece v jistých kruzích poněkud ožila, i když jen jako – zatím - okrajová průvodkyně hnutí docela jiné povahy a jiných cílů. Jejím zdrojem je hlavně německý romantismus, který u nás zapustil jisté kořeny zejména v době obrození. Výstižná je historika, kterou uvádí Emanuel Rádl v první kapitole své Útěch z filosofie. “Za studentských let mne nepříjemně zarazila poznámka Boleslava Jablonského, romantického básníka a kněze: Na výtku, že má raději češství než katolictví, odpověděl, že se dříve narodil a pak teprv byl pokřtěn.” Pokračování si můžete sami přečíst.

20

O potřebě nového filosofického založení myšlenky lidských práv

01

Vycházím z několika předpokladů, které jen zmíním, protože jsem o nich psal jinde a psali o nich také jiní, na které navazuji. První z těch předpokladů, které tu nebudu zdůvodňovat, je důležitost filosofického založení každé základnější a zásadnější evropské koncepce, zejména vědecké, ale také politické, kulturní, náboženské, umělecké atd. Význam filosofického "založení", tj. třeba i dodatečného filosofického "podbudování" nějaké třeba vědecké nebo politické koncepce bývá ještě i dnes často opomíjen nebo dokonce problematizován. Tím se zde nebudu zabývat, protože jde o samostatnou otázku. Trvám, že jakmile jednou vznikla a do všeho života jednotlivců i společnosti pronikla filosofie, jak tomu je v evropských dějinách, není už žádné cesty zpět k nějaké předfilosofické situaci, nýbrž je možný leda úpadek pode vsi filosofickou - a de facto i lidskou - úroveň. A proto otázka po filosofickém založení právě např. myšlenky lidských práv, jakož i každé myšlenky "práva" vůbec, je nejen legitimní, ale pro Evropany naprosto nezbytná.

02

Žádné takové založení ovšem nemá věčnou, ba někdy ani nějak zvláště dlouho trvající platnost, protože každá filosofie je dějinným podnikem, který má svůj počátek v určité době a závisí tedy také na určitých myšlenkových podmínkách a okolnostech, s nimiž se musí ve svém pojetí konfrontovat (nehledě už na konkrétní způsob myšlení toho či onoho filosofa). Obvykle, a zejména tomu tak bylo v prvních dobách, filosofie akceptuje předfilosofická témata, podrobuje je více nebo méně kritickému přezkoumání a navrhuje řešení ze svých pozic. Někdy ovšem, ale spíše jen výjimečně a okrajově, je určitá filosofická tematika či problematika úzce spjata s určitou filosofií a stává se a nadále zůstává její vnitřní záležitostí (a někdy i obtíží). Jindy se zas taková nová tematika dokáže ze svého původního sepětí s určitou filosofií emancipovat, jakoby vytrhnout, protože se ukáže, že je možno se k ní vztáhnout i z jiných filosofických, ale často dokonce i ze zdánlivě mimo-filosofických a ne-filosofických pozic. Pak se stává, že určité téma nebo určitý problém nabývá jakési relativní samostatnosti, jakési více nebo méně široké filosofické "invariance". Teprve v takovém případě má smysl filosofický dialog, diskuse a polemika. Pro naše úvahy je důležité si uložit jisté vymezení a omezení: nepůjde nám a ani nemůže v tuto chvíli jít ani o příliš široké, ani o příliš úzké vymezení hranic takové invariance. Chceme se metodicky omezit na invarianci filosofickou, tj. na invarianci témat, která by se bývala nikdy neobjevila mimo rámec filosofické myšlenky a filosofického diskursu, i když třeba později takové téma eventuálně zdomácnělo jakoby mimo půdu filosofického uvažování. V takových případech jde pouze o zapomenutí na zdroje a počátky v dějinách uskutečněné tematizace, a tudíž o situaci, kdy je vždycky možnost se znovu po těchto zdrojích zkoumat pít.

03

S něčím podobným se právě setkáváme v případě myšlenky tzv. základních a nezadatelných lidských práv. Tato myšlenka je vlastně poměrně nová, neboť se dostává do centra zájmu politických a právních filosofů teprve v průběhu sedmnáctého století, spíše až jeho druhé poloviny, a stává se postupně součástí obecného povědomí teprve v průběhu století osmnáctého. Na jeho konci se dostává do vyslovené politických formulací především v severní Americe a ve Francii. Zároveň však znamená tato myšlenka dosti pronikavou změnu v chápání samotného slova "právo" a "práva". Původně a zejména pak ve středověku znamená právo - ius - především závazek a povinnost. Cicero v Povinnostech (1,26) zmiňuje práva božská a lidská, iura divina et humana, a míní tím zcela jednoznačně ustanovení a příkazy či zákazy. I později právo, ať božské nebo lidské, zavádí nebo alespoň má zavádět pořádek a řád do lidských záležitostí, kde se základním ohrožením může stát bezpráví. Již Kleobulos, jeden z "mudrců" (SOFOI) podle Stobaiem vybrané průpovědi praví, že "je třeba ...nenáviděti bezpráví". Právo má zabránit bezpráví a tedy nespravedlnosti. Zřetelným dokladem tohoto původního významu slova "právo" jsou některé překlady do evropských jazyků, které se nevyvinuly z latiny. V němčině "das Recht" etymologicky souvisí jednak s pravou stranou (to ještě z dávných mytických dob), jednak se spravedlností - Gerechtigkeit, a také s "recht haben", což znamená i míti pravdu. Podobně se to má s češtinou, kde je ovšem od "pravé" strany odvozeno nejen právo, spravedlnost a pravda, ale ještě řada dalších slov s životně významným obsahem. Právo je tedy to, co je tím pravým v dané souvislosti, tím správným a tedy nejen přípustným, ale závazným, nemá-li docházet k nespravedlnostem a bezpráví. - Novým důrazem na tzv. lidská práva však dochází k posunu: nejde už primárně o to, co je mou povinností a co mám (nebo nemám, nesmím) dělat, ale v čem jsem svoboden, protože na to mám právo. "Právo" se tak z mé povinnosti stává mým nárokem, často dokonce nárokem na závazky a povinnosti druhých. Základní lidská práva jsou od té doby velmi úzce a neoddělitelně spjata se základními lidskými svobodami. To je situace, proti níž protestují a kterou zpochybňují ideologie autoritativních států a diktatur, odvolávající se mj. na metafyzičnost těchto koncepcí. Filosofické základy koncepce nezadatelných lidských práv jsou však vlastně také spíše ideologické než opravdu filosofické povahy, jak si ještě ukážeme. Zde musela zajisté nastoupit kritika na prvním místě.

Nová myšlenka fundamentálních lidských práv ovšem musela také na leccos staršího navázat, a tím bylo především samo chápání práva a práv, a také všeho, co s tím nějak souvisí, tedy např. provinění a trest atd. Zde je velmi důležité si uvědomit, že veškerá tato tematika je velmi stará a filosofové ji - podobně jako mnoho jiných témat - akceptovali a recipovali z mytických a mytologických tradic. Ani zde se nebudeme dlouho zdržovat, ale podržíme v paměti, že obtíže s filosofickou interpretací lidských povinností vůči bohům i lidem, jak byly zachyceny v závazných zákonících, se týkají jak problému bohů, tak problému práva. Existuje úzká souvislost mezi rituály a náboženským resp. mytickým právem. Filosofické, zejména však sofistické pokusy (přibližně z doby Sókratovy) kriticky analyzovat tradiční chápání bohů resp. jednoho boha jsou od počátku provázeny paralelními pokusy o kritickou analýzu pojetí práva a zákonů a jejich mytického resp. náboženského zakotvení. Právě v sofistických diskusích se poprvé objevuje myšlenka vztahu a zejména rozporu mezi tím, co je od přírody a co z ustanovení. Zákon, NOMOS, je výslovně postaven proti přírodě či přirozenosti, FYSIS. Proto také bylo možno se tázat po tom, jaké právo je založeno na lidském ustanovení nebo dohodě (božské ustanovení zatím vynechme, protože filosofická theologie řeckých filosofů - a tím spíše sofistů - znamenala odmítnutí tradičních mytických představ a v pozitivním případě vedla k jakési filosofické konstrukci, která byla podsunuta starému názvu "bůh"), a jaké naproti tomu je zakotveno v samotné FYSIS.

V sofistických diskusích byla někdy s pozoruhodnou pregnancí vyslovena nejrozmanitější stanoviska. Všimněme si zejména teorie, kterou v Platónově Ústavě vyslovuje sofista Glaukón nebo v dialogu Gorgias sofista Kalliklés. Glaukón vychází z údajně obecného mínění, že spravedlnost je cosi umělého, vytvořeného jako nouzové východisko z rozporné situace, do níž nás uvádí sama příroda. Je cenná tam, čteme, kde není sil k bezpráví; spravedlnosti prý dbají jen ti, kteří nejsou schopni činit bezpráví. Kdokoli se naopak cítí dosti silen k bezpráví, činí je. Podobně mluví také Kalliklés, když vyslovuje přesvědčení, že zákony dávají lidé slabí, zastrášující lidi silnější. Naopak sama příroda prý ukazuje, že je spravedlivé, aby lepší měl více než horší a mocnější více než méně mocný. Přírodní spravedlnost se vyznačuje tím, že silnější vládne slabšímu a že má více než on. Vidíme, že je tu přírodní "spravedlnost" postavena proti umělé, přirozené "právo" proti právu ustanovenému lidmi a(nebo) pro ně. Z odstupu bychom to mohli formulovat také tak, že tu je vyslovena myšlenka "práva na bezpráví" resp. jakési pseudospravedlnosti, postavené na síle a moci. To je důležité a dodnes porůznu přezívající rozlišení. Dodnes trvá spor mezi dvojím pojetím práva. Na jedné straně panuje přesvědčení, že právní řád a zákony mají za úkol vyjadřovat existující mocenské vztahy, že tedy jsou a mají být nástrojem moci, jímž vládnoucí skupina, vrstva nebo třída vykonává a upevňuje svou mocenskou převahu. Na druhé straně vládne pojetí zcela opačné, které bychom mohli nazvat smluvním; jeho smyslem je důraz na to, že zákony a právní řád jsou tu především na ochranu slabých, neboť silní a mocní žádnou právní ochranu nepotřebují. Je zřejmé, že toto druhé pojetí se musí proti poměrům, jaké vládou v přírodě (tzv. právo silnějšího apod.), dovolávat norem, které nejsou v přírodě zakotveny, zatímco ono první pojetí se naopak přírodních poměrů vždy dovolává. Rozdíl obou pojetí lze stručně vyjádřit také ve vztahu moci a práva tak, že v jednom případě jde moc před právem, v druhém naopak právo před mocí. Je zřejmé, že přírodnímu stavu je bližší ten stav společnosti, v němž moc jde před právem a v němž právo je odvozováno z moci. Přírodní a přirozená nerovnost mezi lidmi je příliš nápadná, než aby právě na ní mohlo být postaveno právo, řád a spravedlnost. Aby pojetí přirozenosti mohlo být samo reinterpretováno, bylo třeba se obrátit jinam než k samotnému řeckému myšlení.

Důraz na tzv. "přirozenost" základních či primárních lidských práv byl umožněn pouze díky hlubokému přeznačení pojmu přirozenosti smíšením jeho antických konotací (představa kosmického řádu) s konotacemi židovsko-křesťanskými (dokonalý rajský stav před pádem, jímž bylo pokaženo všechno stvoření, tedy také příroda). Ani jedna z obou uvedených tradic však dnes už nenáleží k obecnému povědomí; obě jsou cizí nejen navzájem, ale především uprostřed dnešní myšlenkové atmosféry i samy o sobě. Důraz měšťanské třídy na přirozenost svobod a základních práv byl motivován především odporem k autoritám, které se dovolávaly práv a řádů údajně božských, ve skutečnosti však pouze historicky daných (positivních). Příroda a přirozenost se tak staly ve skutečnosti odkazem k právům a řádům skutečně "božským". Puritánská provenience novodobých demokratických ideálů však upadla brzo ne-li v zapomenutí, tedy v pouhou formálnost. Tak mohlo dojít k tomu, že přirozenost je znovu chápána jako výbava, které se člověku dostává při rození: "Všichni lidé rodí se svobodní a sobě rovni co do důstojnosti a práv." (Všeobecná deklarace, článek 1.) To ovšem najdeme již např. v deklaraci lidských práv z 12. června 1776, kterou odhlasoval konvent "zástupců lidu Virginie"; ta začíná následovně: (...) Ani to zde nemůžeme provést do podrobností.

Na první pohled však je zřejmé, že takové konstatování práv či svobod, daných již "od narození" a tedy od "přírody", je ve flagrantním rozporu s vykazatelnou skutečností, že se všichni lidé rodí jako malé, nemohoucí děti, odkázané na péči rodičů a společnosti. K svobodnému životu musí být každý člověk

výchovou teprve připraven, "osvobozen", k svobodě musí být soustavnou péčí vyzván a pozván, do života ve svobodné společnosti, resp. společnosti svobodných, musí být nejprve uveden resp. opětovně uváděn. Svobodnými se lidé stávají, nerodí se jimi. Jsou však k svobodnému životu povoláni. Takové povolání není jejich přirozeným vybavením, ale společnost je respektuje (nebo alespoň má respektovat) tím, že jim poselství o svobodném životě odpovědně vyřizuje a vždy znovu připomíná, a ovšem zejména tím, že se snaží jim také prakticky ukázat, jak takový skutečně svobodný život vypadá. Formulace o tom, že se lidé rodí svobodní a sobě rovni v důstojnosti a právech, má jenom jeden rozumný smysl: je to nejenom závazek dospělých, že budou věrně stát při svých narozených dětech, ale docela obecně závazek silných, že budou respektovat důstojnost, práva a svobody slabších, aby tak proti přirozené nerovnosti postavili společnost nepřirozenou a nepřirodní, ale zato lidskou. Motivy tři sta let staré myšlenky přirozených svobod a práv dovedeme zajisté pochopit; to nám však nemůže uspořít naléhavou revizi hlubších filosofických předpokladů jejich formulací. Filosoficky nemůže pojetí "přirozenosti" nějakých práv či svobod v žádném případě obstát. Politicky se však vždy znovu ukazuje jako nesmírné důležitosti, toto pojetí v nějaké upravené, reformované podobě nadále držet, protože se už fakticky emancipovalo z rámce pochybných přirozenoprávních teorií. Dnešní chápání demokracie a demokratičnosti je nemožné a nemyslitelné bez ideje základních a nezcižitelných lidských práv. Ale zároveň platí, že tato idea musí být nově myšlena a nově formulována, zejména však nově filosoficky podložena a vlastně založena. Po mém soudu to znamená, že stojíme před závazkem a úkolem, celou problematiku znovu do hloubky promyslet a nově ji založit na nějaké nové filosofické koncepci, která právě v tomto bodě prokáže (nebo neprokáže) svou pojmovou nosnost. Pokusím se tu navázat na Rádlovu myšlenku nadřazenosti toho, co "býtí má", nad pouze "daným" a tedy na jeho nové pojetí "skutečnosti", které to, co "má být", má za skutečnější než to, co "jest". Na toto pochopení skutečnosti, která nemusí spadat v jedno nejen s "realitou", ale ani se "jsoucím", už navázal Jan Patočka v krátkém období koncepcí tzv. negativního platonismu, v níž se pokoušel reinterpretovat platónské chápání "ideje". Proti nim oběma chci jen s větším důrazem spojit "nepředmětnou skutečnost" s budoucností jako neprázdnou dimenzí času a časovosti.

08

Myšlenka základních, tj. primárních a naprosto nezadatelných lidských práv, jak jí dnes rozumíme, má smysl jen za předpokladu, že principiálně rozlišíme tzv. základní (fundamentální) práva samotná od práv zákonných, legálních, tj. ode všech pokusů o jejich formulaci, vyjádření, postižení. To bylo nepochybně záměrem oněch amerických a francouzských formulací z konce 18. století, ale také recentních formulací mezinárodních dokumentů. Důraz na to, že se každý člověk rodí jakoby "vybaven" základními svobodami a právy, chce zabránit, aby se uplatňovalo chápání práv jako něčeho, co bezprávnému novorozenci uděluje resp. přiděluje společnost (nebo stát). Zdrojem základních práv není a nesmí být společnost nebo dokonce stát, není to a nesmí být vůbec člověk, nýbrž tato práva jsou nedílnou složkou a součástí již živé, zrozené lidské existence. A protože osvícenská nálada nechtěla a později už ani nedovolovala mluvit o Bohu jako garantovi rovných práv a svobod, byla garance připsána tzv. přírodě. Z této koncepcí pak vyplývalo, že práv a svobod nabývá každý člověk při zrození. Nejnovější (ale jinak a v jiném ohledu již stará) protipotratová diskuse posouvá ono "vlastnění" práv a svobod ještě před narozením, tj. do nějakého období života embrya. Zdánlivě "krajní" názor (především oficiální učení katolické) posouvá tento okamžik až do chvíle splnutí gametu s vajíčkem v jedinou buňku. Jak je zřejmé, jeden závažný rys mají tyto koncepcí společný: práva a svobody nemohou být tam, kde neexistuje či není k dispozici nějaký jejich nositel resp. vlastník. To jen podtrhuje skutečnost, že práva i svobody jsou chápány jako vlastnost a přirozená, event. nadpřirozená výbava či kvalita oplodněného vajíčka, embrya v nějakém stadiu vývoje či novorozence (eventuelně jako to, co jím může být vlastněno a co skutečně vlastní).

09

Právě zde učinil náš Rádl cosi základně významného, i když nebyl první, ale mohl v tom navázat na některé myšlenky starší (nemáme ovšem důkazu, že a v jakém rozsahu by jeho navázání bylo vědomé, tj. že o zdrojích této myšlenky věděl). Ve svém posledním spisku, v "Útěse z filosofie", vztah mezi pravdou a člověkem proti běžnému chápání obrátil: "*nemáme pravdu, řekl bych, nýbrž pravda má nás*" (Praha 1994, s. 13). O sto let před ním napsal o pravdě něco podobného mladý Marx. Karel Kosík (in: *Jinoch a smrt*, Praha 1994, s. 10 a 52) upozornil na to, že - v souvislosti s "rozumem" - zase něco podobného prohlásil Schelling, a v souvislosti s "láskou" Ludwig Feuerbach. To by mohla být ovšem komparace jen formální, snad co do rétorického "obratu". Rádl užívá tohoto "obratu" s cílem nepochybně filosofickým, totiž v souvislosti se Sókratem a věcně s otázkou "morálnosti" (jako příklad morálnosti uvádí spravedlnost, čest, pravdu atd.). Cení si Sókratova učení, že "morálnost ...jistojistě jest; je dříve, než ji lidé formulují". "Proto učil (a to jest největší věc v jeho učení), že *pravda jest dříve, než jsme se narodili, že její vládu jen objevujeme*". Rádl potom říká, že tu "jde o sám základ metafysiky; odtud pochází Platónovo učení o ideách". O něco dále pak prohlašuje, že "Sókratés je našim pravým učitelem metafysiky a bude jednou záchranou pro svět, který utonul v sofistice". Distancuje se od Sókratova učení, že "*vědění (teorie) jest základem života*", ale hájí jinou jeho myšlenku, "*že nejvyšší věcí jest zákon, přikázání, autorita*". "Hlavní věcí jest učení Sókratovo, že jest *jen jedna pravda, jedna čest, jedna*

spravedlnost, jedno rozumné jednání." V závěru "Útěchy" najdeme ještě jednu kritickou distanci, ale spíše než od Sókrata se tu Rádl distancuje od jeho žáka Platóna, který tam je také náležitě zmíněn. V druhém rádlovském obrázku ideje je zmínka o tom, že loupežníkovi snad "ta myšlenka nepřišla, ale měla přijít. *To byla idea*" (s. 77). Tím je ještě korigován obrázek první, v němž královna posílá ideje k lidem: tam to ještě vypadá, jako by ideje byly nějakými jsoucny, tedy něčím, co jest (i když je řeč o ptácích, tedy živých bytostech, což je významné). Nyní dochází k posunu: idea není to "již jsoucí", které přichází, ale "je" tím, co "má přijít". Z předválečných Dějin filosofie víme, že právě to, co "má být", je skutečnější, než to, co "jest". Patočka v tom smyslu chce držet ideje jako "negativní jsoucna" a tím také koriguje platónské pojetí idejí jako jsoucen "positivních".

10

Jako největší chyba se v onom pochopení pravdy jako našeho "vlastnictví", tedy jako něčeho, co "máme" resp. můžeme "mít", jeví chápání pravdy jako toho, co jest (už jest dáno), protože pravda je to, co přichází (tak jako přilétají krásní bílí ptáci: když teprve přilétají, nikdo je nemůže "mít", nikdo nemůže být jejich "vlastníkem"). Ale pravda "jest" dříve, než "přiletí" nebo "přijde" jako "jsoucno", neboť jakožto jsoucno by tu již byla a nemusela by přicházet. Ba ani by nemohla přicházet (nechceme-li přicházení redukovat na záležitost pouze prostorovou). Pravda "je" přicházející, veritas adveniens, nikdy definitivně přišlá, nikdy neztotožnitelná s nějakou lidskou formulí. A právě tato (z budoucnosti) přicházející pravda "má" nás a vládne nám (nikoli mocí, ale skrze rozum, tj. prostřednictvím porozumění, tedy také nikoli na základě nějakého konstatování "fakt"). To neplatí jen o pravdě, ale - jak jsme viděli - také o spravedlnosti. A my to můžeme proto aplikovat také na právo, resp. na ona práva, která nebyla dána ani ustanovena lidmi, ale "jsou tu dříve, než jsme se narodili". Proto můžeme mutatis mutandis opakovat po Rádlovi: *Nemáme* základní lidská práva, ale *práva mají nás*; neustanovujeme je, nýbrž rodíme se do nich. Také tato primární a nezadatelná práva nejen přicházejí, ale dokonce nás předcházejí, tak jako nás předchází pravda. Adventivní charakter lidských práv i pravdy i spravedlnosti atd. spočívá v tom, že přicházejí z budoucnosti jako nepředemtné výzvy, na které my lidé máme a musíme odpovídat. Všechno pozitivní právo je jen lidskou odpovědí na výzvu k aktivnímu, praktickému respektu k přicházejícím a každou naši aktivitu předcházejícím základním právům. Tím, že lépe nebo hůře formulujeme lidská práva a všechna další práva a zákony a celý právní řád, blížíme se vstříc oněm základním, protože budoucím, z budoucnosti přicházejícím a v závislosti na našem porozumění nastávajícím, protože námi lépe či hůře uskutečňovaným, základním lidským právům. Tady prostě musíme opustit zaběhané koleje dosavadního svého myšlení a přestat předpokládat, že skutečnosti mohou naší přítomnosti předcházet jen z minulosti a jen proto, že jsou nebo byly. Daleko důležitější jsou skutečnosti, které přicházejí z budoucna, tj. ty, které ještě nebyly a ještě nejsou, ale teprve přicházejí. Pak onen obrat, že nemáme my je, nýbrž ony nás, znamená něco bytostně odlišného od nějaké "posedlosti" - ať už "jsoucí" a třeba fixní ideou či nápadem, citem, afektem nebo čímkoli, co přichází jako "jsoucno", jako "příčina", daný "motiv" atd.

11

Mým cílem nebylo skutečně filosoficky založit nové pojetí fundamentálních lidských práv (a samozřejmě už vůbec ne tato práva sama), ale prokázat, že takové nové založení je nezbytné. Tradiční filosofie k tomu neposkytuje náležité myšlenkové prostředky. Zejména pojetí "přirozenosti" těchto práv je nadále nedržitelné. Nemáme-li upadnout do právního subjektivismu, musíme ona základní práva považovat skutečně za primární, tj. za (z budoucnosti) předcházející našim formulacím i našim myšlenkám. Nesmíme však na druhé straně upadnout ani do právního pozitivismu, kdy za právo prostě budeme považovat nějak se ustavivší právní zvyklosti. Platí-li zásada, že právo musí předcházet moc a ne být jejím výrazem, musí také platit zásada, že právo předchází FYSIS. Tradičně, i když nepřesně se FYSIS překládá jako natura, příroda, eventuelně přirozenost. Lidská práva tedy nejsou založena na přirozenosti, a nejsou dána s narozením.

12

Na tomto místě musím přiznat a vysvětlit, do jaké míry jsem byl ovlivněn Rádlovou myšlenkou "morálnosti", jak se s ní můžeme setkat v jeho *Útěše z filosofie*. Rádl se v té věci odvolává na Sókrata: "Sókratés také nepopíral souvislost morálnosti se společenskými názory; ale neuznával, že by přirodnost, vlohy, vrozené nadání, společenský prospěch byly vlastním zdrojem morálnosti. Proti takovým názorům stál na tom, že morálnost (tj. například spravedlnost, čest, pravda atd.) *jistojistě jest*; je dříve, než ji lidé formulují. Proto učil (a tj. největší věc v jeho učení), že *pravda jest dříve, než jsme se narodili*, že její vládu jen objevujeme. Mnohokrát jsem čítal o tomto Sókratově učení, ale chápal jsem je jen jako zajímavost, kdežto ale jde o sám základ metafysiky; odtud pochází Platónovo učení o ideách. *Nemáme* pravdu, řekl bych, nýbrž *pravda má nás*; neustanovujeme ji, nýbrž rodíme se do ní." (12-13).

13

Z druhé historky z poslední kapitoly *Útěchy* ovšem víme, že onen nápad, že loupení je hanebné, nemusel loupežníkovi ani přijít, a přece to "byla" idea. Tomu odpovídá v našem citátu formulace, že "pravda jest dříve, než jsme se narodili". Tedy nejenom dříve, než jsme na ni přišli resp. než ona sama k nám přišla a než se nás zmocnila (aby nás "měla"), ale dokonce dříve, než jsme se narodili. Když to všechno aplikujeme na právo (a "práva"), můžeme říci, že právo či lidská práva jsou dříve, než jsme je

formulovali, ano dříve, než jsme se narodili; že nemáme tato práva, nýbrž že tato práva mají nás; že je neustanovujeme, nýbrž že se do nich rodíme. A protože tato naše aplikace je zatížena jistou nesnází, větší, než dokud šlo o pravdu, musíme daleko víc zdůraznit, že se nerodíme do “práv”, jež byla stanovena lidmi (vladaři nebo společnost) před námi, před naším vlastním narozením, nýbrž že to platí pro lidi vůbec, pro všechny lidi, pro celý lidský rod. A dostáváme se k pozoruhodné a pro leckoho podivné myšlence, že lidská práva tu jsou (byla?) dříve než člověk, dříve než lidstvo, ať už v jakémkoli stadiu vývoje.

14

Nechceme-li propadnout vtírajícímu se dojmu absurdity a v důsledku toho chuti se tímto směrem dál nepouštět a raději nechat celou myšlenku plavat, musíme se pokusit o nějaký krok, který by tuto myšlenku učinil nejen srozumitelnější a průhlednější, ale který by dokonce otevřel nový pohled, celou novou perspektivu a nové pole zkoumání. A to tím spíše, že už před námi se o něco podobného pokusil filosof Jan Patočka, a to právě inspirován

Rádlouvu Útěchou. Patočka postavil proti celé řecké metafyzice a speciálně proti Platónovi, který pojímal ideje jako pozitivní jsoucna, tj. jako něco, co je dáno, co tu předmětně “jest”, svůj tzv. “negativní platonismus”, v němž hlavní funkce idejí mají být podrženy a zachovány, ale který ideje už nechápe jako pozitivní jsoucna, nýbrž jako ne- jsoucí, tedy jako ne- jsoucna čili negativní jsoucna. Tento Patočkův pokus můžeme chápat jako oporu a podporu našeho úmyslu, jít tímto směrem při výkladu povahy základních lidských práv, ale zároveň jako výzvu jít dál a udělat nějaký další, snad rozhodující krok.

15

Rádl, jak jsme si povšimli, hovoří na citovaném místě o metafyzice: Sókratovo učení, že pravda jest a vládne dříve, než jsme se narodili, a že její vládu jen objevujeme (a můžeme dodat: respektujeme nebo nerepektujeme, uznáváme nebo neuznáváme), není pouhou zajímavostí, ale “jde o sám základ metafyziky”. Slovo “metafyzika” prodělalo ovšem ne jeden významový posun. Pochází od Andronika z Rhodu, knihovníka, který tímto názvem označil nepojmenovaný soubor svitků podle jeho umístění za osmi knihami Aristotelovy Fysiky (správný, nezkrácený název zní ovšem: ΤΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ ΑΚΡΟΑΣΙΣ). A vskutku, řecké META znamená “za” ve smyslu pořadí, nikoli ve smyslu podřazenosti a už vůbec ne nadřazenosti. Teprve mnohem později bylo Andronikovo knihovnické pojmenování dodatečně interpretováno filosoficky, přičemž ono META bylo nesprávně vyloženo a do latiny přeloženo jako “super” (dodnes zůstávají pod vlivem tohoto omylu všichni, kdo mluví o tzv. metadisciplínách či metavědách). Tak se metafyzika stala filosofickou disciplínou, nadřazenou fyzice, která se zabývá – jak se to vykládalo – přírodou. Nadřazená byla tato disciplína proto, že se zabývala údajně tím, co je “nad” přírodou a nade vším přírodním a přirozeným; latinsky bylo toto nad-přirozené pojmenováno jako *supernaturale*.

16

Můžeme se tedy právem tázat, jak chápe Rádl ono slovo “metafyzika”, jehož použil, jestliže pravda – nebo po naší aplikaci právo – není něčím až “po” (META) našem narození, nýbrž naopak co našemu narození (a životu, tedy naší FYSIS) předchází. Řecké slovo pro předložku “před” zní PRO. Neměli bychom tedy už nadále mluvit o “metafyzice”, která přichází po “fyzice”, nýbrž užít nového názvu pro disciplínu, která fyziku předchází, protože se zabývá tím, co je dříve než FYSIS. Samo se pak nabízí pojmenování “profyzika” ve smyslu “před-fyzika”. Abychom si blíže ozřejmili, čím se taková “profyzika” bude zabývat, musíme si vyjasnit jednu závažnou okolnost, která nás přivede k jednomu z nejzákladnějších problémů filosofie všech dob, ale mimořádně naléhavému právě dnes pro nás, a to je problém dění a času.

17

Nejprve si musíme vyjasnit na schematu, jak vlastně probíhá událost. Proč musíme začít schematem? Prostě proto, že staří Řečtí myslitelé také začali schematem, a to právě schematem naprosto nevhodným pro zkoumání povahy změny a zejména takového souboru změn, který je integrovaným celkem a kterému říkáme “událost”. Řecký způsob filosofování byl fatálně ovlivněn geometrií a geometrickým myšlením: opravdové zkoumání bylo možné jen za předpokladu pojmového vymezení toho, co chceme zkoumat. A ideálem pojmového vymezení byly geometrické konstrukce.

0.1

Nás budou zajímat především filosofické předpoklady myšlenky základních či nezadatelných práv člověka. Tím samozřejmě nemyslíme na historické předpoklady, které tu nejsou rozhodující, i když mohou být (a už mnohokrát byly) popsány a někdy až barvitě vylíčeny. (Např. revoluční okolnosti apod.) Musíme si uvědomit, že lze udělat nejen v praxi, ale také v myšlení krok, kterým třeba nevědomky zakládáme celý nový typ myšlení, a bude to odhaleno až po dvou, po třech generacích. My tedy chceme analyzovat předpoklady myšlenky lidských práv naprosto bez ohledu na to, zda si to někdo už uvědomil nebo nikoli.

0.2

Proč se chystáme k takovému kroku? Protože dosud byla tato myšlenka opírána o filosofické předpoklady, které nemůžeme uznat za platné. A tak se dostáváme do obtížné situace: nejsou ony dosavad udávané argumenty a koncepty platné, vedlo by to k popření myšlenky základních lidských práv. A tak se musíme poohlédnout po jiném zdůvodnění, ba po jiném založení této koncepce, kterou považujeme za

mimořádně významnou, ať už vznikla jakkoliv a ať už byla zdůvodňována sebe nepřijatelnějším způsobem. Chceme-li ji považovat za platnou a dokonce mimořádně důležitou, musíme najít jiné zdůvodnění a vypracovat jiné způsoby toho, jak lidská práva pojmout.

0.3

To ovšem není jediný důvod, proč se o nové filosofické založení myšlenky lidských práv budeme snažit. Nejde jen o otázku teoretickou, nýbrž ve svých důsledcích o otázku životně závažnou. Uvedu zatím jediný příklad, k němuž se ostatně budeme čas od času vracet. Jestliže totiž uznáme myšlenku základních lidských práv, která nikdo nemůže a nesmí suspendovat, musíme opustit cestu historických výkladů a dotazovat se po principech. Musíme pak principiálně chápat otázku tak, že základní práva musí být respektována v každém jednotlivém případě, tedy také v případě lidí ještě nenarozených.

0.4

Když to takto formuluji, zdá se to asi leckomu dost nesmyslné. Ale vezměte to prakticky: smíme dnes žít a přetvářet podobu planety takovým způsobem, že to ohrozí vzdálené budoucí generace v jejich základních právech? Připustíme-li, že mezi základní práva člověka náleží, že bude moci dýchat čistý vzduch a pít čistou, zdraví neškodící vodu, pak nesmíme dnes zamořovat atmosféru ani povrch planety tak, že zatížíme škodlivinami řadu budoucích generací, které se ještě nenarodily. Myslím, že v praktickém ohledu nemůže být o této věci sporu. Ale co z toho vyplývá? Musíme připustit, že práva budoucích generací na čistou vodu a dýchatelnou atmosféru nemohou být chápána jako "přirozená", neboť o ničem přirozeném nelze mluvit tam, kde ještě nedošlo ke zrodu, k narození. Přirozené je to, čeho se nám dostává do vínku již v okamžiku narození. Tady však máme před sebou případ práv, která jsou tu dříve, než vůbec k nějakému narození došlo či dochází.

0.5

Uvedený příklad sám o sobě musí představovat dostatečný důvod pro to, abychom zapochybovali o oprávněnosti a správnosti myšlenky přirozených práv člověka. Příroda od počátku nové doby byla zatěžována mnoha funkcemi, které byly původně připisovány Bohu. Příroda se tak stala jakousi náhražkou Stvořitele. Co je však vlastně příroda? Musíme tu sáhnout trochu do dávné historie a dokonce do řecké etymologie, neboť to byli právě Řekové, kteří myšlenku přírody ve filosofickém smyslu původně razili.

0.6

0.7

0.8

--- --- ---

Lidská práva – ETF, 21.2.2001

01

Aristotelés a jeho pojetí "téličnosti" - TÉLOS je "dán" od počátku, byť jen jako "možnost" (u Aristotela ovšem DYNAMIS). Důležitost pohybu v Aristotelově filosofii - je to vlastně úprava odmítaného Platónova mýtu o demiurgovi

02

Patočkův "negativní platonismus" je pokusem o revizi Platónova pojetí "idejí" - jsou zachovány jejich funkce, ale ideje nejsou už interpretovány jako "jsoucna"

03

Vzniká otázka, zda se nemůžeme o něco podobného pokusit revizí Aristotelova pojetí "cíle-konce" (TÉLOS a téličnosti (= zacílenosti x směřování, cílení)

04

Co by to tedy znamenalo: téličnost by byla zachována, ale sám TÉLOS by nebyl "dán" na počátku. Jinak řečeno: tak, jako se rozbíhá každá pravá) událost, tak by se rozbíhal také její TÉLOS, ovšem s náležitým předstihem

Lidská práva - ETF, 7.3.2001

05

Struktura události jakožto událostného dění: událost nejprve není, pak nastává, postupně se děje a posléze končí. Počátek události je tedy - viděno v lineárním čase - tím nejstarším, zatímco její konečné fáze jsou tím nejnovějším, nejmladším.

06

Chyba tohoto "vidění": je v rozporu s tím, jak čas sami prožíváme. Všechny naše aktivity jsou zaměřeny do budoucnosti, dokonce myslíme směrem do budoucnosti: připravujeme se na příští minutu, hodinu, na zátek, na příští týden - atd. Filosofie je podle některých myslitelů dokonce celoživotní přípravou na smrt. Jak může být takový "konec" tím nejčerstvějším, nejmladším, co se v našem životě může stát?

07

Podívejme se však na něco jiného: odkud se berou tzv. základní lidská práva, jestliže - podle stále přetrvávající, byť nesprávné interpretace (ideologie) - se s nimi každý člověk už "rodí" - a proto jsou "přirozená"? Jistě ne z minulosti; ale zeptejme se, s čím se vlastně každý člověk rodí, co však naopak z minulosti pochází?

- a) ve filosofii vše souvisí - zde problémy právní, etické a také filosoficko-antropologické
- b) perspektiva antropologická nám ukáže, že člověk není to, co je, ale také a zejména to, co není
- c) to platí ovšem obecněji o každém "pravém jsoucnu", ale tady to platí par excellence (kat' exochén)
- d) spravedlnost a právo není záležitostí okamžiku, nýbrž obojí platí jak prominulost, tak pro budoucnost
- e) spravedlnost i právo je třeba chápat nikoli jako danost, nýbrž spíše jako normu, kritérium pro danost: danost (daná skutečnost) je různá a proměnlivá, a proto musí být vždy znovuměřena, posuzována z hlediska (v perspektivě) spravedlnosti a práva
- f) je třeba se zbavit tradiční představy, že spravedlnost či právo jsou jednou provždy neměnně platné, že jsou jaksi nad časem a mimo čas; když se mění okolnosti, např. situace se stane mimořádně složitou, musí se změnit také konkrétně hic et nunc platná spravedlnost i právo
- g) připustíme-li, že se spravedlnost i právo mění, tj. pohybují, musíme se hned také tázat, kterým směrem se pohybují, tj. odkud a kam - což n emusí pochopitelně znamenat pohyb pouze místní
- h) problém pohybu v čase: evropská myšlenková scéna je takřka fatálně poznamenána řeckou redukcí skutečnosti na aktuální přítomnost (danost): to, co už není a co ještě není, prostě "není", "je" ničím - proto muselo být dějinné (a tedy časové) myšlení teprve objeveno resp. vynalezeno, a to díky přesvědčivosti starého hebrejského myšlení
- i) výsledek naší reflexe: rozsah skutečnosti, tj. všeho skutečného, je mnohem širší než rozsah aktuálně (tj. věcně, reálně) přítomného; spravedlnost a právo musíme proto chápat jako cosi skutečného, i když ne vždy (a v úplnosti dokonce nikdy) realizovaného, ale jako cosi, co má a musí být vždy znovu realizováno, provedeno, uskutečněno (uskutečňováno) hic et nunc
- j) jestliže se spravedlnost i právo vztahují - pro nás jako lidské subjekty přednostně - do konkrétní situace (která se mění, tedy pohybuje), znamená to, že ani ony samy nemohou být "dány" jednou provždy, ale že se také mění (a tedy pohybují) - a vzhledem k ke směrové orientaci časovosti se pohybují z budoucnosti do přítomnosti (nikoli naopak)
- k) adventivní charakter spravedlnosti i práva: srv. biblické chápání - spravedlnost přichází z nebe, pravda vyrůstá ze země ()

- a) Způsob, na jaký jsme si zvykli, když mluvíme o právech, zvláště pak lidských právech, je vadný, protože určitá práva přisuzujeme a přiřazujeme člověku, resp. lidem, jako by tato práva měli, jako by tato práva náležela k jejich výbavě, kterou mohou jakoby držet ve svém majetnictví
- b) Prostým prodloužením tohoto chápání je nejnovější přisuzování jakýchsi "práv" také zvířatům (lze si o tom přečíst článek v březnovém čísle Vesmíru, s. 130-133 – autorem je RNDr. Gustáv Murín – "Lidská práva zvířatům?")
- c) Ale proč se zastavovat u zvířat? Nemají snad i rostliny svá práva? A ani zde to nemusí končit: mají atomy a molekula svá práva se podílet na životě tím, že jsou asimilovány některým z organismů? A nejsou těm atomům a molekulám, na které se nedostane a které se na životě podílet nemohou (a těch je jistě velká převaha), jejich práva krácena a upírána?
- d) Myslím, že musí každému být zřejmé, že někde je chyba. Bohužel dochází k tomu, že se chyba hledá jinde, než kde skutečně je.

Lidská práva - ETF, 4.4.2001

Lidská práva - ETF, 2.5.2001

Lidská práva - ETF, 16.5.2001

Lidská práva - ETF, 30.5.2001