

O potřebě nového filosofického založení myšlenky lidských práv [1998]

[přípravné poznámky pro článek *Lidská práva a filosofie*]

01

Vycházím z několika předpokladů, které jen zmíním, protože jsem o nich psal jinde a psali o nich také jiní, na které navazují. 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 vši 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 vysloveně 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 mít 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 svoboděn, 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.

04

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.

05

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 odstupů 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 přežívající 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 níž 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.

06

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 přirození: „Všichni lidé rodí se svobodní a sobě rovní 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.

07

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 rovní 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 uspořit 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 nezcizitelných 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 „býti 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 spojovat „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 koncepce 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 splynutí gametu s vajíčkem v jedinou buňku. Jak je zřejmé, jeden závažný rys mají tyto koncepce 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 „Útěše z filosofie“, vztah mezi pravdou a člověkem proti běžnému chápání obrátil: „nemáme pravdu pravdu, řekl bych, nýbrž pravda má nás“ (Praha 61994, 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 naším 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, příkázání, 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 jsoucný, 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 jsoucná“ a tím také koriguje platónské pojetí idejí jako jsoucné „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 „jsoucná“, neboť jakožto jsoucná 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 nepředmětné 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 naši přítomnosti předcházet jen z minulosti a jen proto, že jsou nebo byly. Daleko důležitější jsou skutečnosti, které přicházejí z budoucnosti, 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 „jsoucná“, 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 náležitě myšlenkové prostředky. Zejména pojetí „přirozenosti“ těchto práv je nadále neudržitelné. 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.

[V textových souborech nalezeno ještě toto pokračování poznámek, které ovšem jako příprava pro článek do Křesťanské revue už nesloužily:]

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 Útěse 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 společností) 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 Rádlovou 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 nadpřirozené 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.