

Otázka lidských a přirozených práv

Aleš Havlíček

◆ článek, česky, vznik neuveden, ◆ web

◆ article, Czech, origin n.a., ◆ web

Otázka lidských a přirozených práv
(nekorigovaná verze)
Aleš Havlíček

Myšlenka tzv. základních a nezadatelných lidských práv je poměrně nová, neboť se do centra zájmu politických a právních filosofů dostává teprve v průběhu druhé poloviny sedmnáctého století. Její kořeny jsou podle některých myslitelů již v křesťanství,¹ podle jiných se myšlenka lidských práv rodí až s rozpadem nábožensko-politické jednoty středověkého světa v době reformace, především zásluhou kalvinismu,² neboť náboženské občanské války s sebou přinesly také požadavek náboženské tolerance či svobody;³ dále v reakci na rozvoj absolutismu či myšlenky suverenity; a v neposlední řadě s osvícenským racionalismem, který přišel se svou teorií přirozeného práva. Právně se ale myšlenka lidských práv prosazuje až na konci 18. století, konkrétně během americké revoluce v r. 1776 a francouzské revoluce v r. 1789. Po první světové válce se s přispěním prezidenta Wilsona stala lidská práva součástí ústav také střeoevropských států. Nejenom období mezi dvěma světovými válkami, ale především sama druhá světová válka potvrdila, že k otázce lidských práv je třeba se znovu vrátit. Na tuto situaci reagovala Organizace spojených národů přijetím *Všeobecné deklarace lidských práv člověka a občana* (r. 1948), která ve svém prvním článku prohlašuje, že všechny lidské bytosti se rodí „svobodné a rovné v důstojenství a právech“. Ale je třeba vidět, že i Americká deklarace nezávislosti z 12. června 1776⁴ či Francouzská deklarace práv člověka a občana (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*) z r. 1789 stojí na stejné myšlence. Rozdíl je možné vidět pouze v tom, že „v pozadí Deklarace práv člověka a občana z roku 1789 stálo nadšení a pohled do budoucnosti, v roce 1948 vznikla Všeobecná deklarace lidských práv spíše na pozadí hrůzy a traumatického pohledu do minulosti“.⁵

Myšlenka lidských práv, jak ji nacházíme v uvedených deklaracích, je založena na právech přirozených, což vyplývá ze snahy po normativním uchopení problému. Především po dvou světových válkách se ukázala potřeba nového prodiskutování ideje přirozených práv. Důvod byl prostý, hledala se rovina, která by svou normativností zajistila nadosobní platnost a nebyla pouze v rukou politiků či pozitivistického myšlení. „Éthos *Všeobecné deklarace lidských práv* se opírá o toto poznání a podtrhuje renesanci ideje nezcizitelných přirozených práv člověka“, uvádí Jakub Trojan.⁶ Ale nezapomínejme na to, že *Všeobecná deklarace* z r. 1948 nebyla vyvolána představou, že demokracie s sebou automaticky přináší svobodu a pokrok, nýbrž - jak jsme již citovali výše - hrůzným zážitkem a traumatizujícím pohledem do minulosti. Její význam ale spočívá „od samého začátku v tom, že zbavuje vlády států možnosti totálně kontrolovat životy svých občanů a libovolně stanovovat jejich práva a povinnosti“.⁷ V době komunikace různých kulturních a náboženských oblastí se myšlenka přirozených lidských

¹ Srv. diskusi na toto téma ve sborníku J. Hanuš (vyd.), *Křesťanství a lidská práva*, Brno - Praha 2002, str. 90-119 nn.; nebo v knize J. Trojana, *Idea lidských práv v české duchovní tradici*, str. 47-72; v eseji B. Komárkové, *Lidská práva a křesťanství*, in: *Lidská práva*, Heršpice 1997, str. 60-96; či v její studii *Původ a význam lidských práv*, in: *Původ a význam lidských práv*, Praha 1990, kap. 1, str. 84-116.

² Srv. B. Komárková, *Původ a význam lidských práv*, Praha 1990, str. 85 nn.

³ Augsburský náboženský mír není všemi považován za předstupeň náboženské svobody, ale většina se shoduje na tom, že měl velký vliv na vývoj náboženské svobody jednotlivců. Srv. H. Maier, *Jsou lidská práva universální?*, in: J. Hanuš (vyd.), *Křesťanství a lidská práva*, Brno - Praha 2002, str. 95.

⁴ *Virginia Bill of Rights* začíná slovy: „all man are by nature equally free and independent and have certain inherent rights“ (kurz. aha).

⁵ J. Přibáň, *Právo a politika konverze*, Praha 2001, str. 53-54.

⁶ J. Trojana, *Idea lidských práv v české duchovní tradici*, str. 226. Naše analýza Trojanových úvah vychází především z jeho knihy *Idea lidských práv v české duchovní tradici*, Praha 2002; a z knihy *Moc v dějinách*, Praha 1994.

⁷ J. Přibáň, *Právo a politika konverze*, str. 53-54.

práv zdá být rovinou, která jim může umožnit nalézt společnou řeč. Taková rovina má být zbavena všeho subjektivního, odlišného atd. a nemá odkazovat k dalším kulturním kontextům. Základní lidská práva, která mají být ve všech kulturních a náboženských oblastech respektována, si má každý z nás přinášet s sebou na svět zrozením. Přirozenost lidských práv je v deklaracích chápána jako jistého druhu danost, která je všem lidem společná, proto lze o takovýchto lidských právech hovořit jako o právech universálních a nezczizitelných. Takto pojatá lidská práva nám nemají být propůjčená, proto jsou z hlediska tradice lidských práv nazývána právy přirozenými. Přirozená práva mají platit před ustanovením práv pozitivních.

Podle Hejdánka má myšlenka základních, tj. primárních a naprosto nezadatelných lidských práv smysl jen za předpokladu, že principiálně rozlišíme tzv. *základní* (fundamentální) práva od práv *zákonných*, legálních, tj. ode všech pokusů o jejich formulaci či vyjádření.⁸ Pokud někdo v této souvislosti tvrdí, že se člověk rodí „vybaven“ základními svobodami a právy, brání se vlastně proti chápání práv jako něčeho, co člověku uděluje, resp. přiděluje společnost nebo stát. A protože v době osvícenství nebylo možné mluvit o Bohu jako garantovi rovných práv a svobod, byla tato garance připsána přírodě. To znamená, že práv a svobod nabývá každý člověk při zrození.

V osvícenství jsou lidská práva jako práva přirozená spojována s myšlenkou rozumu, který bytostně přináleží člověku. Byla přitom využita Aristotelova myšlenka, že člověk je *zoon logon echon*, tedy živočich, k němuž bytostně náleží řeč či rozum, tedy myšlenka, která umožňuje závěr, že rozum je všem lidem vrozený. Lidský rozum můžeme sice považovat za universální charakteristiku člověka, ale jak z ní odvodíme universálnost lidských práv? Není taková snaha odsouzená apriorně k neúspěchu?, klade si otázku Jakub Trojan a dodává, že „je třeba reálně počítat s tím, že kterákoli kulturní a civilizační varianta dnešního světa předloží své pojetí lidských práv s nárokem na obecné uznání.“⁹ V této souvislosti si potom jak Trojan, tak Hejdánek kladou otázku, zda se máme vzdát universální platnosti lidských práv a zda universálnost lidských práv je tou správnou cestou. A pokud jsou lidská práva *universální*, zda jejich základem je *přirozenost*, ale pokud nejsou lidská práva universální, tak jaká je jejich podstata?

Postavení každého jedince se liší podle toho, v jakých žije kulturních či náboženských prostředích. Člověk se totiž rodí do dějinných situací, které si předem nemůže vybrat, i když se může ve svém životě přihlásit k hodnotám, které jsou mu blízké či vlastní. V každém případě jeho přihlášení se k odlišným kulturám či náboženstvím nezakládá možnost fundamentálních lidských práv, nýbrž naopak relativní přístup k právům člověka. Jak tedy v době globalizace založit *universalitu* lidských práv? Máme universálnost hledat v nějakém minimu všem lidem společném? Nebo máme universálnost hledat v tom, co člověka dělá člověkem, tedy v jeho *fysis*?¹⁰ Člověk je sice v západním světě - na rozdíl např. od světa islámského - chápán jako nezastupitelný jedinec, který „vstupuje do vztahů s ostatními, a to prakticky od svého narození, ale není s nimi ani pokrevně, skupinově etnicky či jinými pouty natolik spjat, že by bylo možno hovořit o jeho jakoby ‚odvozeně‘ a setrvale na těchto ‚přirozených‘ danostech závislé existenci.“¹¹

⁸ Srv. L. Hejdánek, *Lidská práva a filosofie*, str. 151. Při analýzy Hejdánkových postojů vycházíme především z těchto jeho studií a článků: *Existují přirozená práva?*, in: *Tvář*, 4, 1969, str. VII-VIII; *Reflexe v politice a otázka politického subjektu*, in: *Filosofický časopis*, 38, 1990, č. 6, str. 746-761; *Lidská práva, budoucnost Evropy a jedna česká tradice*, in: *Reflexe*, č. 4, 1990, str. 9.1-9; *Lidská práva - odkaz i závazek*, in: *Lidová demokracie*, 46, 19. 3. 1990, č. 66, str. 1-4; *Demokracie jako tyranie většiny?*, in: *Reflexe*, 7-8, 1992, str. 10.1-5; *Demokracie v Americe*, in: *Křesťanská revue*, 59, 1992, č. 6, str. 143; *Etické „normy“ a „hodnoty“ jako vědecký a filosofický problém*, in: *Vybrané hodnotové aspekty transformující se společnosti*, Česká asociace Římského klubu, Praha 1996, str. 5-16; *Lidská práva a filosofie*, in: *Křesťanská revue*, 65, 1998, č. 6, str. 148-153.

⁹ J. Trojana, *Idea lidských práv v české duchovní tradici*, str. 229.

¹⁰ Tuto otázku si kladou oba autoři, viz L. Hejdánek, *Lidská práva a filosofie*, str. 149-150; J. S. Trojan, *Idea lidských práv v české duchovní tradici*, kap. 19.3.

¹¹ J. Trojana, *Idea lidských práv v české duchovní tradici*, str. 228.

Robert Spaemann ve své knize *Štěstí a vůle k dobru* v souvislosti lidskými právy píše, že „Lidská práva nejsou práva občanská. Patří však k lidským právům mít nějaká práva občanská.“¹² Občanská práva souvisejí s vymezením občana v konkrétním státě, naopak lidská práva se státní příslušností či s vymezením občana nesouvisejí. Rozdíl mezi právy lidskými a občanskými historicky tedy souvisí se *status naturalis* (přirozený stav) a *status civilis* (stav občana, příslušnost ke státu). Lidskými právy jako právy fundamentálními tak člověku přísluší práva nezávisle na jeho příslušnosti k určitému státu či skupině lidí. Je-li ale člověk zbaven lidských práv, je zbaven možnosti mít vůbec nějaká práva, tedy i práva občanská. Podle Arendtové se z člověka zbaveného lidských práv stává něco, co může být i usmrceno. První krok spočívá v tom, že jsme zbaveni práv vůbec, a tedy také práv občanských. Lidé tak přestávají být občany státu, nikdo si na ně nečiní nárok, jsou jakoby zbyteční. Potom v druhém kroku dochází k likvidaci toho, co nemá vůbec žádná práva, neboť takový člověk vlastně pro nikoho neexistuje.¹³ Občanská práva, která souvisejí s pojetím občana, jsou výsledkem určitého konsensu ve společnosti. Ale závisejí na dohodě také lidská práva a mohou vůbec na dohodě záviset? Pokud ano, pak se změnou dohody tu budeme mít i jiná lidská práva, nebo jak také někdy slýcháme, jiná základní lidská práva. Ale co by pak na nich bylo základní, když jsou jen výsledkem dohod, které se proměňují s lidskými potřebami či žádostmi. Nejsou-li lidská práva založena na právu pozitivním, je oprávněné je založit na právu přirozeném?

Dříve než se podíváme na důvody odmítnutí myšlenky lidských práv jako přirozených u Hejdánka a Trojana, řekněme si něco o otázce „práva“ u obou myslitelů. Myšlenka lidských práv znamená zásadní změnu v chápání samotného slova „právo“ a „práva“.¹⁴ Počáteční diskuse na téma *fysis* či *nomos*, tedy přirozené či pozitivní právo, nalezneme podle Hejdánka u Platóna a také u Xenofóna, v jeho *Vzpomínkách na Sókrata* (I, 2), kdy je Periklés Alkibiadem dotázán, co je to zákon. Dostane se mu odpovědi, že to je vše, na čem se národ ve shromáždění po prozkoumání usnese. Podobně v Sofokleově *Antigoně* je pro Kreonta zákonem jeho rozhodnutí, naopak pro Antigonu je vše zákonné založené na božském. Oba uvedené přístupy k právu souvisejí s tím, zda právo spojuje s morálkou, nebo zda právo a morálku chápou zcela odděleně. Tak např. Sókratés bral zákon jako závazný a sám se jím řídil, právo pro něj bylo určitou povinností. Pro Platóna a potom také pro Aristotela je právo zároveň povinností i nárokem, neboť zákony musíme dodržovat, ale protože zákony nepostihují skutečnost v jejích detailech, dává nám právo novou možnost nahradit existující zákon novým zákonem. V tomto smyslu je právo spjata se svobodou a s jejím rozšiřováním. V době úpadku římské republiky Cicero ve svém spise *De officiis* (I,26) zmiňuje práva božská a lidská, *iura divina et humana*, a míní tím ustanovení a příkazy či zákazy. Ve středověku znamená právo - *ius* - především závazek a povinnost. 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.

Ve dvacátém století se Hartův právní pozitivismus stal podnětem jedné z nejplošnějších diskusí o povaze práva. Byl to právě Lon L. Fuller, představitel přirozenoprávní koncepce, který na přelomu 50. a 60. let, ale především ve své knize *Morálka práva* (1964)¹⁵ zpochybnil právní pozitivismus. Na základě aristotelské pozice ukázal, že morálka a právo nejsou na sobě nezávislé, nýbrž mají k sobě blízko. Právo podle Fullera vyjadřuje „vnitřní morálku“ a je činností podřizující lidské chování pravidlům.¹⁶ Kriticky se k Benthamovu a Hartovu právnímu pozitivismu postavil také Ronald Dworkin ve své knize *Když se práva berou vážně* (1978),¹⁷ který ukázal, že zákonná práva jednotlivce nejsou jen ta, která jsou vytvořena explicitním politickým rozhodnutím či

¹² R. Spaemann, *Štěstí a vůle k dobru*, Praha 1998, str. 128.

¹³ Srv. H. Arendtová, *Původ totalitarismus*, Praha 2000, str. 267, 380-383.

¹⁴ Rozdíl mezi právem a právy souvisí s tím, že právo je objektivní, práva jsou subjektivní (law a right).

¹⁵ Lon L. Fuller, *Morálka práva*, Praha 1998.

¹⁶ Tamt., str. 48-49.

¹⁷ R. Dworkin, *Když se práva berou vážně*, Praha 2001.

praxí, nýbrž i ta, která vychází z principiálních argumentů. Podobně formulovaný postoj k této otázce nalezneme u Derridy, když si klade otázku, co je legální a co spravedlivé. Derrida uznává, že když se v jednání řídíme pravidlem, je jednání legální, ve shodě s právem, ale to ještě neznamená, že je také spravedlivé. Má-li být nějaké rozhodnutí spravedlivé, pak „musí být současně pravidlu podřízeno a být bez pravidla, musí zachovávat zákon, a přitom do té míry zákon likvidovat či suspendovat, aby jej pokaždé mohlo znovu nalézt“.¹⁸

Shrneme-li tuto otázku, pak tu panuje spor mezi dvojím pojetím práva. Jednak jsou někteří přesvědčeni o tom, že úkolem právního řádu a zákonů je vyjadřovat existující mocenské vztahy, tedy že zákony jsou a mají být nástrojem moci a že slouží vládnoucí skupině či třídě k vykonávání a upevňování své moci.¹⁹ A jednak je tu pojetí zcela opačné, které se běžně nazývá smluvní, které klade důraz na to, že zákony a právní řád jsou tu především na ochranu slabých, neboť silní a mocní žádnou právní ochranu nepotřebují. Rozdíl mezi oběma pojetími je v tom, že druhé pojetí se musí proti poměrům, jaké vládou v přírodě - totiž právu silnějšího -, dovolávat norem či pravidel, které nejsou založeny v přírodě, naopak ono první pojetí se přírodních poměrů vždy dovolává. Lze tedy ve stručnosti říci, že spor se týká vztahu moci a práva, kdy v jednom případě „jde moc před právem, v druhém naopak právo před mocí“.²⁰ Tato dvě stanoviska se v tzv. české kotlině promítla také do diskuse o legalitě a legitimitě, či o právním pozitivismu a o duchu zákona.²¹

S prosazením myšlenky lidských práv přestává být právo povinností, tedy tím, co mám, nebo nemám dělat, a stává se právem na svobodu, neboť na určité věci „mám právo“. Hejdánek to komentuje slovy: „Právo` se tak z mé povinnosti stává mým nárokem, někdy dokonce nárokem na závazky a povinnosti druhých.“²² To tedy znamená, že základní lidská práva jsou v tomto smyslu neoddělitelně spjata se základními lidskými svobodami. V minulosti jsme z tábora zastánců autoritativních pojetí států často slyšeli kritiku na adresu lidských práv jako práv na svobodu, kteří prosazovali zcela jednoznačně myšlenku práva jakožto povinnosti.

Jaké jsou tedy důvody odmítnutí myšlenky lidských práv jako práv přirozených v textech Ladislava Hejdánka a jaké nabízí řešení, chce-li zachovat myšlenku universalnosti a nezcižitelnosti lidských práv? Podle Hejdánka je na první pohled zřejmé, že jakékoli konstatování práv či svobod, daných již „od narození“ a tedy od „přírody“, je v rozporu s vykazatelnou skutečností, že se „všichni lidé rodí jako malé, nemohoucí děti, odkázané na péči rodičů a společnosti“.²³ K svobodnému životu musí být každý člověk výchovou teprve připraven. K svobodě musí být člověk péčí vyzván. Do života ve svobodné společnosti musí být člověk uveden. Svobodnými se lidé teprve stávají, nerodí se jimi. Na základě přirozenosti mají lidé základní možnost (*dynamis*) být svobodní, která jim umožňuje být k svobodnému životu „povolán“. Takové povolání ale není jejich přirozeným vybavením, nýbrž je věcí společnosti, která živého tvora uvádí do světa a do svobodné společnosti. Formulace, že se lidé rodí svobodní a sobě rovní v důstojnosti a právech, má podle Hejdánka následující smysl: „je to závazek dospělých, že budou stát při svých narozených dětech, a je to také závazek silných, že budou respektovat důstojnost, práva a svobody slabších, aby tak proti přirozené nerovnosti postavili společnost ne-přirozenou a ne-přírodní, ale zato lidskou.“²⁴

¹⁸ J. Derrida, *Síla zákona*, Praha 2002, str. 31.

¹⁹ Srv. L. Hejdánek, *Existují přirozená práva?*, in: *Tvář*, 4, 1969, str. VII-VIII.

²⁰ Tamt.

²¹ Stačí připomenout krizi v české televizi na přelomu let 2000 a 2001.

²² L. Hejdánek, *Lidská práva a filosofie*, str. 149.

²³ Srv. L. Hejdánek, *Lidská práva a filosofie*, str. 148-153.

²⁴ Tamt.

Právě v této souvislosti navazuje Hejdánek, ale i Trojan, na Emanuela Rádlu, který podle něj učinil cosi základně významného, i když nebyl první. Rádl ve svém posledním spisku, v *Útěše z filosofie*, vztah mezi pravdou a člověkem proti běžnému chápání obrátil: „nemáme pravdu, řekl bych, nýbrž pravda má nás“.²⁵ O sto let před ním napsal o pravdě něco podobného mladý Marx. Karel Kosík upozornil na to, že v souvislosti s „rozumem“ zase něco podobného prohlásil Schelling,²⁶ a v souvislosti s „láskou“ Ludwig Feuerbach. Také v Parmenidově básni k nám nepromlouvá sám autor, nýbrž autorovými ústy k nám promlouvá bohyně, a v Homérově *Iliadě* nepromlouvá člověk, nýbrž jeho ústy promlouvají músy. Rádl užívá tohoto „obratu“ v souvislosti s otázkou „morálnosti“, o které říká: „morálnost ... jistojistě jest; je dříve, než ji lidé formulují“. Rádl dále říká, že tu „jde o sám základ metafysiky“; o něco dále pak prohlašuje, že „Sókratés je naším pravým učitelem metafysiky a bude jednou záchranou pro svět, který utonul v sofistice“. Distančuje se ale od Sókratova učení, že „vědění (teorie) jest základem života“, a zastává jeho myšlenku, „že nejvyšší věcí jest zákon, přikázání, autorita“. Z předválečných *Dějin filosofie* také víme, že právě to, co „má být“, je skutečnější, než to, co „jest“. Tedy vše, co přichází z budoucnosti má prioritu před tím, co tu je jako dané.

A je to právě Rádlůva myšlenka nadřazenosti toho, co „býti má“, nad to, co je pouze „dané“, a tedy jeho nové pojetí „skutečnosti“, které to, co „má být“, má za skutečnější než to, co „jest“, na kterou navazuje Ladislav Hejdánek a Jakub Trojan. Každý z těchto myslitelů svým způsobem a vlastní terminologií potom hovoří o lidských právech, která „nemáme“, ale která „mají nás“, jichž nejsme „původci, ale jen účastníky“.²⁷ Taková práva neustanovujeme, nýbrž se do nich rodíme, „jsou tu dříve, než jsme se narodili“.²⁸ Podle Hejdánka tak lidská práva, pravda, spravedlnost atd. spočívají v tom, že přicházejí z budoucnosti jako výzvy, na které my lidé máme a musíme odpovídat. Všechno pozitivní právo je jen lidskou odpovědí na výzvu k aktivnímu respektu k přicházejícím a každou naši aktivitu předcházejícím základním právům.

Společenské zvyklosti a tzv. pozitivní právo přiznávající každému člověku nějaká práva a nějaké svobody (anebo některým lidem je nepřiznávají nebo odpírají). To pak můžeme popisovat jako „danou skutečnost“, jako cosi jsoucího. Toto jsoucí, tato daná skutečnost se v různých kontextech může jevit jednou jako žádoucí, jindy jako pouze přijatelná a zase jindy jako zcela nepřijatelná, co je třeba naprosto odmítnout a buď napravit, nebo zrušit. Proti „daným“ právům a svobodám (přiznávaným nebo nepřiznávaným určitým jednotlivcům nebo skupinám) tu však stojí práva, které nejsou atributem člověka, ale výzvou a závazkem jak pro něho, tak i pro „ty druhé“. Tato práva a tyto svobody jsou nezczizitelné již pro to, že nejsou majetkem ani jednotlivců, ani společenství. Jejich uplatnění může být sice omezeno, potlačeno nebo dokonce znemožněno, což je vždy podmíněno dobou a okolnostmi, ale to vše jen přechodně či spíše relativně: protože však jejich pravost je zakotvena v budoucnosti, jsou tato práva i svobody mocnější než okolnosti i doba, a zejména mocnější než jakákoliv potlačitelská vnitrosociální a vnitrosvětová instance.

Jako největší chyba se v onom pochopení práva, svobody a pravdy jako našeho „vlastnictví“, tedy jako něčeho, co „máme“, resp. můžeme „mít“, jeví Hejdánkovi chápání pravdy jako toho, co jest, neboť pravda je to, co přichází. Taková pravda „jest“ dříve, než „přijde“ jako „jsoucno“, neboť jakožto jsoucno by tu již byla a nemusela by přicházet. „Pravda je přicházející, *veritas adveniens*, nikdy definitivně přišlá, nikdy neztotožnitelná s nějakou lidskou formulí.“²⁹ A právě tato z budoucnosti přicházející pravda „má“ nás a vládne nám, jak říká

²⁵ Všechny citáty z týkající se Rádlu jsou v tomto odstavci z jeho útlé knížky *Útěcha z filosofie*, Praha 1994⁶, str. 13.

²⁶ K. Kosík, *Jinoc a smrt*, Praha 1994, str. 10, 52.

²⁷ J. S. Trojan, *Idea lidských práv v české duchovní tradici*, str. 231; srv. L. Hejdánek, *Lidská práva a filosofie*, str. 152-153, *O potřebě nového filosofického založení myšlenky lidských práv* (separát, 2001).

²⁸ L. Hejdánek, *O potřebě filosofického založení myšlenky lidských práv* (separát).

²⁹ Citáty v tomto odstavci jsou z L. Hejdánka, *Lidská práva a filosofie*, str. 152-153, a ze separátu *O potřebě nového filosofického založení myšlenky lidských práv* (2001).

Hejdánek, „nikoli mocí, ale skrze rozum, tj. prostřednictvím porozumění, tedy také nikoli na základě nějakého konstatování ‚fakt‘“. Totéž platí nejen o pravdě, ale také o spravedlnosti. A Hejdánek tuto myšlenku aplikuje i na právo, tedy na ona práva, která nebyla dána ani ustanovena lidmi, ale „jsou tu dříve, než jsme se narodili“. V navázání na Rádlu pak prohlásí: „*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.“ Takovéto pojetí svobody, pravdy či práv má svůj výraz také na české standartě, kde stojí „pravda vítězí“, nikoli „pravda zvítězí“.³⁰

I když Hejdánek myšlenky lidských práv jako práv přirozených odmítá, přesto usiluje o vykazání lidských práv jako práv nezcizitelných a fundamentálních, a to ve smyslu toho, co přichází z budoucnosti, která je pro náš život primární či základní.

Podle Jakuba Trojana lze jen těžko doufat v nějaký konsensus o původu a funkci lidských práv, který by v globalizovaném světě byli ochotni uznat všichni účastníci dialogu. Konsensu se nedosáhne ani „redukováním různých kulturních a náboženských tradic na jakési minimální ... jádro, ani odkazem na přirozený zákon.“³¹ Trojan odmítá myšlenku přirozenosti jako „fakticity našeho narození“ a klade si v této souvislosti otázku, kdy máme začít o takové fakticitě vůbec hovořit, zda v prvních vteřinách zrození, nebo již v době prvních porodních bolestí, anebo jít ještě hlouběji do minulosti. Ale jak daleko? Je to plod, který „má“ již lidská práva?³² Řešení otázky lidských práv vidí Trojan v tom, že místo přírodního faktu zrození lidských bytostí se bude hovořit o faktu kulturním. Pouze v tomto „obrácení perspektivy“ vidí Trojan řešení lidských práv jako práv universálních. Nevychází tedy z *počátků*, nýbrž z *konce*, totiž z „určení člověka, které se před námi jako nosná perspektiva otevírá z biblického svědectví“.³³

Jak tedy Trojan pojímá „fakt kulturní“. V žádném případě není tento fakt věcí minulosti - ať již jako soubor pouček či zvyků -, nýbrž budoucnosti. Lidská bytost je svou přirozeností vystavena výzvám, jež přicházejí z budoucnosti, je volána k naplnění úkolů, které jsou jí vlastní. Takovým úkolem je nahlédnutí, „že navzdory všem rozdílům v kulturních, náboženských, myšlenkových tradicích stojíme všichni společně před výzvou přiznat *apriorně, sola gratia* důstojnost a práva všem bytostem s lidskou tváří“.³⁴ Uvedený souhlas ale není vytvořen jako nějaké všemi akceptované minimum, kterého dosáhneme tím, že vše odlišné dáme do závorky, že provedeme tzv. *epoché*. Naopak je to „přijetí“ něčeho, co tu ještě „není, ale přichází, a co mohou všechny tradice do sebe vstřebat“. Takový konsensus neříká nic víc, než abychom přiznali druhým lidem důstojnost a lidská práva, která nejsou „odměnou“ za nějaký jejich výkon, ale získávají tento statut svobodným rozhodnutím těch, s nimiž obývají jediný svět“. Trojan nespojuje ideu lidských práv s konceptem, který předpokládá přirozenost

³⁰ V článku *Lidská práva, budoucnost Evropy a jedna česká tradice* Hejdánek uvádí, že „Jan Patočka v jednom interview z druhé poloviny šedesátých let řekl, že v promýšlení tématu pravdy podala česká filosofie svůj největší výkon“ a o něco dále dodává, že „při dnešním stavu filosofie u nás, která je výsledkem pěti desetiletí katastrofální myšlenkové demoralizace v tomto oboru, je to však nepochybně jeden ze základních, ne-li ten hlavní navazovací bod, kolem něhož žádný dnešní a příští český myslitel nemůže nevšímavě přejít, ale na němž musí měřit hloubku svého myšlení“ (in: *Reflexe*, 4, 1990, str. 9.9).

³¹ J. Trojan, *Idea lidských práv v české duchovní tradici*, str. 230.

³² Současné diskuse o klonování či o potratech posouvá ono „vlastnění“ práv a svobod ještě před narozením, tj. do nějakého období života embrya. Hejdánek k tomu uvádí: „Zdánlivě, krajní názor posouvá tento okamžik až do chvíle splnutí 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).“ L. Hejdánek, *Lidská práva*, separát z r. 1991; srv. podobnou formulaci v *Lidská práva a filosofie*, str. 150.

³³ J. Trojan, *Idea lidských práv v české duchovní tradici*, str. 225.

³⁴ Tento a následující citáty jsou ze závěrečné kapitoly (19.4) Trojanovy knihy *Idea lidských práv v české duchovní tradici*.

lidských práv. Nesvazuje ji ani s výlučně individuálním právem, proti němuž se ozývaly již při formulaci *Všeobecné deklarace lidských práv* z r. 1948 námitky ze strany kolektivisticky orientovaných ideologií a také ze strany muslimského světa. Naopak je přesvědčen o tom, že rozhodující bude dialog, který se ale musí odehrávat „v klimatu zásadní otevřenosti vůči tomu, co přichází jako výzva svrchované pravdy, která všechny dosavadní formulace vystavuje zatěžkávací zkoušce“. A právě v důrazu na dialog se liší Trojanova koncepce od Hejdánkovy, který mnohem více spoléhá na jedince.

V návaznosti na výše uvedené myšlenky obou myslitelů si položíme otázku „Na co má člověk jakožto člověk právo?“. Odpověď nalezneme teprve poté, když budeme vědět, co míníme člověkem, kdy se „člověk“ stává člověkem, či kdy narozená živá bytost je již člověkem. Vlastně potřebujeme mít k dispozici něco jako „měřítko“, které nám dovolí říci, co je a co není člověk. Je takové měřítko založeno v „přírodě“, či ve „světě“? Život sice brání svou existenci, ale ta není v případě člověka tím posledním cílem. Život jednotlivce totiž dostává novou kvalitu právě tím, že si člověk smrt uvědomuje jako integrální složku života. Podobně i politický život se liší od biologického právě úlohou vědomí. Člověk se teprve skrze vědomí konstituuje jakožto člověk a zároveň se tak konstituuje politický život. Ale i když je člověk určen žít v *polis*, řečeno s Aristotelem, bude-li zbaven života, nebude tu ani život politický. Je tedy základním právem právo na život, nebo právo „žít politicky“, tedy svobodně se rozhodovat či žít dobrý život? Odpověď by měla znít: Obojí patří k základním právům, neboť bez života by nebyl žádný život v obci a bez svobody by se „člověk“ nemohl stát člověkem.

Naším cílem bylo seznámit se základním problémem fundamentálních lidských práv na přelomu 20. a 21. století, především s otázkou, zda jsou lidská práva přirozená. Není totiž vůbec samozřejmé, že přirozenost, *fysis*, je něco pouze daného, nás determinujícího, nýbrž je třeba ji chápat, podobně jako už v antické medicíně nebo u Platóna a Aristotela, jako určitou základní možnost či možnosti (*dynameis*), s kterými se sice rodíme, ale jejichž naplnění není bez druhých lidí možné. A právě tyto dva momenty, jednak přirozenost jakožto základní možnost a potom „povolání“ či uvedení „člověka“ do světa jako závazek jednotlivců vůči druhým lidem jsou konstitutivní prvky realizace lidské přirozenosti. A tak nemáme-li upadnout do právního subjektivismu, musíme ona základní práva považovat skutečně za primární, tj. za „předcházející“ našim formulacím i našim myšlenkám. Ale na druhé straně nesmíme upadnout ani do právního pozitivismu, kdy za právo prostě budeme považovat dohodu mezi lidmi. Platí-li zásada, že právo musí předcházet moc a ne být jejím výrazem, musí také platit, že právo „předchází“ *fysis*, podobně jako Aristotelés tvrdí, že celek je dříve než část a *polis* dříve než občan. To ale znamená, že lidská práva nejsou založena na dané přirozenosti a nejsou dána s narozením.