

Univerzita Palackého v Olomouci
Právnická fakulta

Olga Rosenkranzová

Lidská důstojnost – právně teoretická a filozofická perspektiva
Giovanni Pico della Mirandola & Immanuel Kant

Rigorózní práce

Olomouc 2021

Čestné prohlášení

„Prohlašuji, že jsem rigorózní práci na téma *Lidská důstojnost – právně teoretická a filozofická perspektiva. Giovanni Pico della Mirandola & Immanuel Kant* vypracovala samostatně a citovala jsem všechny použité zdroje.“

V Olomouci dne 4. ledna 2021

.....
Olga Rosenkranzová

OBSAH

1. ÚVOD A ZKOUMANÉ OTÁZKY	5
2. ANTROPOLOGICKÝ A IUSNATURALISTICKÝ RÁMEC ÚVAH.....	9
3. NÁSTIN DISKURSU O METAFYZICKÉM ZDŮVODNĚNÍ V PRÁVU O LIDSKÉ DŮSTOJNOSTI.....	14
4. ALEXYHO RELATIVNÍ POJETÍ LIDSKÉ DŮSTOJNOSTI.....	18
5. NĚKTERÉ KLASIFIKACE POJMU DŮSTOJNOSTI	20
6. VÝCHODISKA Z ANTICKÉ FILOSOFIE, POJEM PERSONA A CICERONOVO POJETÍ DŮSTOJNOSTI	23
7. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA	35
7.1. Osobnost, dílo, východiska jeho filozofie	35
7.1.1. Pico a hermetismus	36
7.2. Pozdější interpretace Pica.....	39
7.3. Oratio de dignitate hominis	46
7.4. Pokus o interpretaci Pica	50
7.5. Je vůbec Picův koncept lidské důstojnosti použitelný pro právo?	53
7.6. Shrnutí Picova konceptu lidské důstojnosti.....	55
8. KANTOVO POJETÍ LIDSKÉ DŮSTOJNOSTI – ÚVODNÍ POZNÁMKY.....	57
8.1. Pojem důstojnosti u Kanta v Základech metafyziky mravů.....	58
8.2. Pojem důstojnosti u Kanta v Nauce o ctnostech v Metafyzice mravů	63
9. PARALELY PICOVA A KANTOVA KONCEPTU LIDSKÉ DŮSTOJNOSTI	72
10. DALŠÍ INTERPRETACE KANTOVA POJMU DŮSTOJNOSTI.....	75
10.1. Kantovo pojetí lidské důstojnosti podle Dietmara von der Pfordtena.....	75
10.2. Kantovo pojetí člověka a lidské důstojnosti podle Georga Mohra.....	78
10.3. Jan Patočka ke Kantově Kritice praktického rozumu.....	82
10.4. Kantova právní doktrína a pojetí lidské bytosti jako osoby podle Sharona B. Byrda a Joachima Hruschky.....	87
10.5. Kantova koncepce lidské důstojnosti dle Schabera, Rippeho a Balzera a k důstojnosti tvorů.....	93

10.6. Kantovo pojetí lidské důstojnosti podle Olivera Sensena.....	100
11. SHRUTÍ KANTOVA KONCEPTU LIDSKÉ DŮSTOJNOSTI.....	114
12. ZÁVĚRY.....	119
13. SEZNAM POUŽITÝCH ZDROJŮ.....	129
14. ABSTRAKT.....	138
15. RESUMÉ.....	139
16. KLÍČOVÁ SLOVA.....	141

1. Úvod a zkoumané otázky

„A Člověk, který měl svrchovanou moc nad Kosmem smrtelných a nerozumných živých tvorů, prorazil onu sílu, prostrčil hlavu skloubeným rámcem kruhů a ukázal dolů tíhnoucí Přirozenosti krásný tvar Boha. [...]”¹

[...] je člověk oproti ostatním pozemským tvorům podvojný: je smrtelný vzhledem ke svému tělu, avšak nesmrtelný vzhledem k bytostnému Člověku.²

Rozum, Tate, rozdělil Bůh mezi všechny lidi, mysl však nikoli. [...]”³

Hermés: Naplnil jí veliký pohár, seslal jej dolů a ustanovil hlasatele, jemuž přikázal hlásat lidským srdcím toto: ‚Ponoř se, ty, kdo jsi toho schopen, do tohoto poháru; ty, kdo věříš, že vystoupíš k tomu, kdo tento pohár seslal; ty, kdo poznáváš, k čemu jsi povstal.‘ Ti pak, kdo této zvěsti porozuměli a ponořili se do myslí, získali účast na poznání a stali se dovršenými lidmi, neboť přijali mysl.⁴

[...] pozemský člověk je nesmrtelný bůh, zatímco nebeský bůh je nesmrtelný člověk.“⁵

Corpus Hermeticum

...

Tato práce zkoumá historické a filozofické pojetí pojmu lidská důstojnost u renesančního filosofa Giovanniho Pica della Mirandola a Immanuela Kanta, dále některé pozdější interpretace. K tomu je zde uveden širší filozofický, antropologický a etický rámec, zejména k antickým kořenům a myšlenkám stoicismu, z něhož Pico i Kant čerpali. Opomenuta nezůstává ani otázka vlivu hermetismu a dalších směrů západního esoterismu, které se nesmazatelně otiskly do tvorby Pica. Cílem práce je odhalit a zjistit původní pojetí pojmu důstojnosti u Pica a Kanta a dále zkoumat, zda a proč se originální koncept odlišuje od současných výkladů, předně od současných právních komentářů – konkrétně od komentářů k německému Základnímu zákonu, tzv. *Grundgesetz*, které svých vlivem zásadně zasahují přes hranice německé jurisdikce a přejímají se také u nás.

Práce využívá metody analýzy, komparace a syntézy. Je zde uveden výsledek analýzy Picova díla *Oratio de dignitate hominis* (*Řeč o důstojnosti člověka*) a Kantových prací

¹ CHLUP, Radek. *Corpus Hermeticum*. Herrmann & synové, Praha: 2007, s. 157. Corpus Hermeticum I, Poimandres I, odst. 14.

² Ibid. s. 159, Corpus Hermeticum I, Poimandres I, odst. 15.

³ Ibid. s. 183, Corpus Hermeticum IV, Pohár neboli Jednotka, odst. 3.

⁴ Ibid. s. 185, Corpus Hermeticum IV, Pohár neboli Jednotka, odst. 4.

⁵ Ibid. s. 229, Corpus Hermeticum X, Klíč, odst. 25.

především *Základy metafyziky mravů* a *Metafyzika mravů*, místy jejich jazykových verzí či vydání a pokus o filozofickou interpretaci. Výsledné úvahy jsou směřovány do právní teorie a významu pro právo.

Pokud jde o dostupné zdroje, v České republice byla již k dispozici základní studie prof. Tomáše Nejeschleby k českému překladu a současně latinskému vydání Picova *O důstojnosti člověka*.⁶ Tématu se věnovala také publikace prof. Jakuba S. Trojana o ideji lidských práv v české duchovní tradici,⁷ a kolektivní monografie o důstojnosti,⁸ která vznikla na půdě Ostravské univerzity. Kantovo pojetí důstojnosti u nás zatím nebylo zpracováno a také jen některá jeho díla jsou přeložena do češtiny. Proto bylo nezbytné pracovat se zahraniční literaturou v němčině a v angličtině. Tyto zdroje jsou převážně filozofické a na právnické půdě je téma v podstatě badatelskou novinkou.

Startovacím okamžikem pro mne osobně byl článek Roberta Alexyho publikovaný v časopise *Právník* v roce 2015,⁹ kde se krátce zmiňuje o pojetí důstojnosti podle italského renesančního filozofa, jehož jméno Giovanniho Pico della Mirandola zůstává u nás v právu spíše neznámé a dále se odkazoval také na pojetí důstojnosti podle Immanuela Kanta. Na rozdíl od Pica je vliv a význam Kantovy filozofie pro právo často notovaným refrénem v právní vědě a soudní praxi vyšších soudů. Jestliže se ale nějaký takový nápěv opakuje dost často, aniž bychom znali opravdu celou píseň, její původ a okolnosti vzniku, tak to je výzva pro výzkum. Ještě intenzivněji pocíťovaná tato výzva může být u Pica, tajemného fénixe. V publikacích věnujících se západnímu esoterismu jako součásti evropského myšlení osobnost a dílo Pica figuruje v určitém řetězci a o to bylo překvapivější zjištění, že se právě jeho filozofie stává ideovým pilířem pojetí lidské důstojnosti v německém Základním zákoně, *Grundgesetz*, který nadále inspiruje demokratické státy a jejich právo.

Vymezení pojmu lidská důstojnost je problematické, proto je na místě řada otázek. Je to hodnota v právu? Je to právní princip? Nebo je to subjektivní právo jako pravidlo s normativním obsahem? Jak moc konkrétní a přímo aplikovatelný tento obsah je? Komu náleží? Všem? Nebo jen někomu? Je lidská důstojnost jako pojem součástí práva, nebo je již metanormativní? Může být nadnormou? Má se ochraňovat lidská důstojnost jako absolutní, nebo ji lze relativizovat

⁶ NEJESCHLEBA, Tomáš. „Kníže svornosti“ Giovanni Pico della Mirandola a jeho filosofické úsilí. In Giovanni Pico della Mirandola. *O důstojnosti člověka. De dignitate hominis*. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 135. Překlad David Sanetník.

⁷ TROJAN, Jakub S.: *Idea lidských práv v české duchovní tradici*. Praha: OIKOYMENH, 2002.

⁸ HERŮFEK, Jan a kol. *Pojetí důstojnosti člověka od antiky po současnost*. Ostrava: Vivarium, Filozofická fakulta Ostravské univerzity v Ostravě, 2015, s. 201.

⁹ ALEXY, Robert. Lidská důstojnost a princip proporcionality. *Právník*, 2015, č. 11, str. 867–878.

a jak? Jaké jsou výhody a nevýhody obou přístupů? Jak souvisí lidská důstojnost s právní etikou? Jaké jsou právně-teoretické a filozofické koncepte lidské důstojnosti? Do jaké míry lze v právu využít mimoprávní pojem? Jak lze zdůvodnit lidskou důstojnost jako součást práva? Jaké jsou zdroje legitimacy lidské důstojnosti v právu?

V aktuální tuzemské časopisecké literatuře i na konferencích se diskutuje otázka ne/možného zdůvodnění základních práv, tedy i lidské důstojnosti metafyzickými argumenty. Proto je v práci zkoumána otázka, v jaké rovině bytí uvažuje svoji koncepci důstojnosti Pico a také Kant, zda jde o fyziku, metafyziku nebo hyperfyziku? Současně bude ověřována myšlenková paralela v konstrukci lidské důstojnosti určované svobodou člověka jako rozumné bytosti utvářet sebe sama, která se jeví být u obou autorů příznačná.

Práce se věnuje jen vybraným historickým konceptům lidské důstojnosti. Tento výběr byl předurčen mým stanoviskem a pochopením souvislostí etiky a lidské důstojnosti. Moje stanovisko je axiomatické, iusnaturalistické a vyrůstá z podhoubí neoplatonismu a gnosticko-hermetické¹⁰ a raně křesťanské tradice, tedy je konzervativní. Jsem si vědoma limitující platnosti tohoto východiska. Předkládám ho v reakci, tedy jako protiváhu vůči liberální tradici pojetí lidské důstojnosti¹¹, alespoň, jak jsem se s ní setkávala v argumentaci veřejného ochránce práv¹², nebo jak je to vidět v komentářích k Listině základních práv a svobod a k německému Základnímu zákonu. Současně se ale ani plně neztotožňuji s převažujícími křesťanskými autory.

Proto, nikoliv náhodně, vybírám z pojetí důstojnosti u italského renesančního filozofa, kterým je Giovanni Pico della Mirandola, který usiloval o sjednocení mnoha přístupů. I mne zajímá, kolik shodných prvků lze nalézt v pojetí lidské důstojnosti u Pica a Immanuela Kanta, ačkoliv dnes bychom je mohli považovat za představitele odlišných paradigmat.

Tato práce je zkrácenou verzí monografie, která byla již vydána. Do práce jsou zapracovány více, či méně, tyto texty: Důstojnost člověka podle Giovanniho Pica della

¹⁰ K dualismu gnostiků nebo manichejských viz KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Prolínání světů. Středoplatónská filosofie v náboženských proudech pozdní antiky*. Praha: Herman & synové, 1991, s. 126. Myšlenkový odkaz gnosticizmu v etice a filozofii zpracovával filozof Hans Jonas (10. 5. 1903 – 5. 2. 1993) – více např.: BÖHLER, Dietrich (ed.). *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München: C. H. Beck, 1994, s. 491.

¹¹ Více ke koncepcím lidské důstojnosti viz BAROŠ, Jiří. *Morální tradice a lidská důstojnost: ke sporu o základ lidských práv*. In AGHA, Petr a kol. *Lidská práva v mezikulturních perspektivách*. Ústav státu a práva AV ČR, Praha. Publikace by měla být vydána v roce 2019. Kapitola autora použita s jeho svolením a mým zde vyjádřeným vděkem. Dále také viz BAROŠ, Jiří. K základům současných sporů o lidskou důstojnost v právu. *Teologické texty*, ročník XX, č. 3, s. 126–128.

¹² ROSENKRANZOVÁ, Olga. Interpretace lidských práv veřejným ochráncem práv In ČERVÍNEK, Zdeněk (ed.) *Lidská práva v soudní praxi*. 1. vyd. Olomouc: Iuridicum Olomoucense, o. p. s., 2018, s. 45–61. Zde poukazují na 4 případy ochránce, v nichž ochránce odkazuje na filozofii Immanuela Kanta jako podpůrný argument pro liberalistický přístup k lidským právům, včetně lidské důstojnosti.

Mirandola – inspirace pro právo. In *Právník*, 2017, roč. 156, č. 2; Interpretace lidských práv veřejným ochráncem práv. In Červínek, Zdeněk (ed.) *Lidská práva v soudní praxi*. 1. vyd. Olomouc: Iuridicum Olomoucense, o. p. s., 2018; Etika lidské důstojnosti. In Sobek, Tomáš a kol.: *Právní etika*. Leges, 2019; koncept příspěvku na téma *Human dignity – Pico & Kant* pro workshop XXIX. Světového kongresu *International Association for Philosophy of Law and Social Philosophy*, který se konal od 7.–12. 7. 2019 v Lucernu; koncept příspěvku *Human dignity in Czech Justice and the Ombudsman* přednesený na workshopu, který pořádalo centrum *International Center for Law and Religion Studies* při *Bringham Young University Law School*, dne 24.–25. 7. 2019, Oxford a monografie *Lidská důstojnost – právně teoretická a filozofická perspektiva. Giovanni Pico della Mirandola & Immanuel Kant*. Leges, 2019.¹³

Oproti publikované monografii je z textu vyňata kapitola *12 Lidská důstojnost v české justici a u veřejného ochránce práv*, a to vzhledem k celkovému rozsahu rigorózní práce. Dále je přizpůsoben úvod.

¹³ Publikace je výstupem z grantu Univerzity Palackého v Olomouci, IGA_PF_2018_2, Metafyzika práva.

2. Antropologický a iusnaturalistický rámec úvah

Pojem lidská důstojnost je determinován pojmem člověk. Vycházíme-li z iusnaturalistického a humanistického pojetí práva, domnívám se, že můžeme s pojmem člověk pracovat rovněž v právu. Pojem člověk je primárně přirozený, reálný, alespoň ve srovnání s právním pojmem subjekt práva.

Klíčová otázka tedy zní: Co je to lidská důstojnost? Kdo je člověk? Kdo jsem? Tato otázka, kdo je člověk, stojí rovněž v pozadí etiky. Základní otázkou etiky je: „Jak se mám chovat, resp. jak jednat? Co mám konat?“ Arno Anzenbacher se také ptá: „*Otázka ,Co mám konat?‘ odkazuje na otázku ,Co je člověk‘. [...] Mravní dobro se definuje jako to, co je důstojné člověka, a je ve znamení lidství (humanitas). Etika je ve vztahu k antropologii. Ve filozofickém systému etiky tedy jde o otázky: Které roviny smyslu a které hodnoty (Sinnansprüche) vyplývají z esence člověka? Jakou hierarchii tvoří tyto roviny smyslu a tyto hodnoty? Systém rovin smyslu a hodnot člověka by byl zároveň konkretizací mravního a priori.*“¹⁴ Z toho plyne tedy další otázka, co je esencí lidství? Co je podstatou člověka? Jak je tato podstata vnímána v průběhu dějin?

Otázka po podstatě lidství nás opět spojuje s pojmem lidská důstojnost. Je ale důstojnost člověka reálná, nebo ideální? Nejde „jen“ o ideál? Možná se pohybujeme v rovině jakéhosi ideálu, mětí¹⁵ a mohli bychom říci axiomu.¹⁶ To, co by mělo být, se obvykle jako lidé snažíme snést do reality bytí, do toho, co je. Mezi ideálem a skutečností můžeme vnímat také protiklad, anebo pro nás může být ideálno směrem, kam s bytím kráčíme, dokonce to může být cesta. Nebo je ideál hodnotou, podle které vše poměrujeme. Tuto hodnotu si můžeme představit například na vrcholu pyramidy hodnot,¹⁷ jako je takto situována hodnota lidské důstojnosti v německé ústavě, v čl. 1. odst. 1 *Grundgesetz* jako hodnota s absolutní předností. Nebo

¹⁴ Viz s. 240 – ANZENBACHER, Arno. *Úvod do filozofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. Anzenbacher je současný rakouský filozof, který se nechal ovlivnit odkazem Aristotela, Tomáše Akvinského a Kanta.

¹⁵ *sollen* – u Kanta – viz s. 14 – o dichotomii mezi *bytím* a *mětím* v příspěvku Oty Weinbergra – WEINBERGER, Ota. *Nový pohled na Kantův kriticismus – význam kriticismu pro aktuální jurisprudenci*, In MACHALOVÁ, Tatiana. *Právně filozofický odkaz I. Kanta a současné právní myšlení. Sborník z mezinárodní konference konané ve dnech 4.–5. března 2004 v Brně, Právnická fakulta MU Brno*. Brno: Masarykova univerzita Brno, 2004, s. 12–19.

¹⁶ Axiom je považován za nerozumný, a proto je žádoucí eliminovat použití argumentace založené na axiomech. HORÁK, Filip. *Lidská důstojnost v ústavním právu: legitimní argument nebo axiom?* *Jurisprudence*, 2017, 4, s. 3–14.

¹⁷ Grundgesetz für Bundesrepublik Deutschland, 23. 5. 1949. Dostupný: <https://www.gesetze-im-internet.de/gg/GG.pdf>

pomyslně uprostřed kruhu jako výchozí a současně konečný bod, který je nosným principem unijního práva nebo součástí konceptu materiálního jádra ústavy v národních ústavách.

Pro někoho tato hodnota je imanentní a současně transcendentní, tedy stále působící, ať již latentně nebo otevřeně. Pro jiného platí dualismus a oddělenost rovin bytí a *měti*. Snad by se dalo říci, že *měti*, tedy ideál je spíše metafyzický, transcendentní. Zatímco bytí je součástí fyzického. Uvědomuji si, že tento náhled bude platit za předpokladu, že východiskem zkoumání je to fyzické, protože bytí je umístěno do roviny fyzického, látkového světa, do matérie. Musíme však připustit, že některé myšlenkové proudy staví těžiště bytí do jiných rovin, do metafyziky (např. duše, lidské mysli či rozumu) nebo do hyperfyziky¹⁸ (do nadsvětského dvora,¹⁹ do oblasti ducha). Právě u Platóna je podstatou duše a světlo vyvádějící z jeskyně. Podobně mají těžiště mimo fyzické neoplatonici. Uspořádání a směřování zbylých dvou rovin, metafyziky a fyziky, se děje podle nejpodstatnějšího kritéria a hlediska, ducha, neboli hyperfyziky. Jestliže ve 20. a 21. století žijeme v situaci, kdy „*Bůh je mrtev*“,²⁰ pak často dochází k tomu, že ze starých filozofických náhledů, jako je například antická filozofie – myslím konkrétně platonismus, neoplatonismus, renesanční filozofie, filozofie raného novověku, ale i mnohá díla osvícenských autorů, upouštíme nebo jednoduše opomíjíme rovinu hyperfyziky, která je u nich předpokladem a rámcem úvahy. Mnohá taková filozofie je u těchto autorů vlastně praktická, protože ukazuje životní praxi, postoj, cestu, dnes bychom řekli třeba i světonázor. Otázkou tedy je: V jaké rovině se pojmy lidská důstojnost a člověk nachází?

Právě pro Giovanniho Pica della Mirandola je stěžejní rovina „nadsvětského dvora“, tedy ducha. V poli ducha se rozvine vyšší vědomí, mysl,²¹ která člověka zušlechťuje do stavu důstojnosti, vznešenosti, do stavu ctnosti, do stavu pravého lidství, do stavu původního Adama,

¹⁸ Jan Amos Komenský pod vlivem neoplatonismu v knize *Via Lucis* (s. 25 a 26) rozlišuje tři roviny bytí: fyzika, metafyzika a hyperfyzika. KOMENSKÝ, Jan Amos. *Cesta světla*. Blansko: Almi, 2014, s. 295. S pojmem hyperfyzika operuje rovněž Immanuel Kant.

¹⁹ To je pojem, který se objevuje v díle renesančního filozofa Giovanniho Pica della Mirandola (1463–1494) – PICO della Mirandola, Giovanni. *O důstojnosti člověka. De dignitate hominis*. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 135.

²⁰ Na problematičnost univerzálně platných pojmů, o krizi hodnot vhodně poukazuje Ivan Mucha – MUCHA, Ivan. *Proměny práva a společnosti*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2015, s. 174. Na str. 123 Mucha prezentuje názor, že: „*Efektivita planetární technovy se mohla prosadit díky státními institucemi podporovanému vývoji vědeckého poznání. Víra ve vědu a její moc v jisté době nahradila víru v omnipotenci Boží.*“ Dále pokračuje na s. 124: „*Příčina krize projevující se v rovině lidského vědomí je právě v rozporu, který je mezi ideálem a realitou.*“

²¹ Pico byl ovlivněn hermetismem. Více k pojmu myslí – jako *Poimandrés* u Herma Trismegista – *Corpus Hermeticum* – CHLUP, Radek. *Corpus Hermeticum*. Praha: Herrmann & synové, 2007, s. 439. Na *Corpus Hermeticum* text právě navazuje v prvních větách své *Řeči o důstojnosti člověka* Giovanni Pico della Mirandola – na s. 53 díla op. cit. sub. 10 – Pico uvádí: „*Velký div, Asklepie, je člověk.*“ To je projevem hermetické tradice a neoplatonismu. Shodně vliv hermetismu u Pica, pokud jde o *Oratio*, shledává Karel Schuhmann – SCHUHMANN, Karl. *Giovanni Pico della Mirandola und der Hermetismus*. In QUISPEL, Gilles. *Die hermetische Gnosis im Laufe der Jahrhunderte*. Birnbach: Rozekruis Pers, 2000, s. 381–345.

do stavu před pádem. Je to stav důstojnosti, která se teprve stává.²² Důstojnost je jako následek stezky. Důstojnost je duševní stav a souvisí s otázkou, k čemu slouží život? Co je smyslem života? Co je účelem lidského života?²³ Ano, zde stojíme před takovými velkými pojmy, idejemi, dobra, spravedlnosti, pravdy, štěstí, blaženosti, důstojnosti, ctnosti, moci, moudrosti, lásky a krásy.

Východiskem pro tuto práci je rozlišování tří rovin bytí, fyzika, metafyzika a hyperfyzika. Do určité míry je to fenomenologické hledisko a rozlišování jevové, fenomenální stránky věci a jejich noumenální hodnotu. S tímto dualismem se setkáváme u Immanuela Kanta. Klíčovou otázkou pak je zařazení konceptů pojmu důstojnosti do těchto rovin. Předpokládám, že z roviny bytí (*sein*) není možné usuzovat na *měti* (*sollen*). To nelze implikovat. Ale naopak, usuzovat z ideálu do bytí by to možné bylo, resp. mnozí to v dějinách myšlení činili,²⁴ že se snažili stáhnout ideu dolů. Ale i to je otázka, zda lze vůbec vztahovat ideální stavy, resp. hodnoty, do stavů materiálních? Alternativy jsou následující: 1.) Ideu nelze vztahovat na materii, protože jsou to dva oddělené celky (dualismus; typický pro iusnaturalismus). 2.) Jsou to sice oddělená jsoucna, ale duše (lidské vědomí, mysl) je propojuje (platí např. u moderního gnosticizmu a hermetizmu). 3.) Jsou to propojené roviny bytí, a proto lze vztahovat jedno do druhého. Z toho se vyvinuly koncepce práva jako jednotného systému u některých pozitivistů.

Přikláním se k tomu, že ideu (měti) vztahovat do matérie (bytí) lze. Ale je na místě si uvědomovat tyto roviny a rozlišovat je. Mít k tomu uvědomělý přístup, pak se zvětší schopnost rozpoznat možné. Když člověk prožívá nějakou ideu, hodnotu (např. krásno, spravedlnost, dobro, pravdu, lásku) a je jí přitahován, pak je to s ním podobné, jako s lukostřelcem, který již má nasměrováno na cíl a natahuje tětivu. Čím více se pak např. čtením knih, rozhovory

²² Více o důstojnosti podle Pica – NEJESCHLEBA, Tomáš. „*Kníže svornosti*“ Giovanni Pico della Mirandola a jeho filosofické úsilí. In Giovanni Pico della Mirandola. O důstojnosti člověka. De dignitate hominis. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 135., ROSENKRANZOVÁ, Olga. Důstojnost člověka podle Giovanniho Pika della Mirandola – inspirace pro právo. *Právník*, 2017, roč. 156, 2, s. 134–151.

²³ Asi se nelze spokojit jen s jednoduchým odkazem na antickou filozofii a antické pojetí dobra. Výstižně se vyjadřuje o Sókratově pojetí Pierre Hudot (s. 48–49 a dále). Podle Sókrata má v sobě každý člověk vrozenou touhu po dobru. „*Nikdo není dobrovolně zlý [...], pokud někdo koná zlo, je to proto, že ho pokládá za dobro, a pokud je někdo ctnostný, znamená to, že celou svou duší a celou svou bytostí poznal pravé dobro.*“ Dále viz s. 15 – HUDOT, Pierre. *Co je to antická filosofie?* Praha: Vyšehrad, 2017, s. 319. Hudot doporučuje, aby filosofický diskurs v kontextu antické filosofie pokaždé nahlížel perspektivou životní cesty. Antická filosofie je jako průprava k moudrosti, dokonce se můžeme setkávat i s výrazem filosofie jako duchovního cvičení. Součástí toho nebylo jen rozvažování, ale také intuitivní kontemplace a rovněž tělesné praktiky (stravovací režim). Tím bych chtěla upozornit na odlišný kontext, do něhož se někdy antická filozofie dostává, obzvlášť, chceme-li v právu převzít jen určitou část. Pierre Hudot ovlivnil Michela Foucalta a jeho myšlenku sebekultivace.

²⁴ Dualismus *sein* a *sollen*, nebo *phaenomenon* a *noumenon* se nevyskytuje pouze u Kanta. Např. Tomáš Sobek upozorňuje, že také Jeremy Bentham rozlišoval mezi deskriptivní (*expositorial*) a normativní (*censorial*) jurisprudencí. – viz s. 171 – SOBEK, Tomáš. *Právní rozum a morální cit. Hodnotové základy právního myšlení.* Praha: Ústav státu a práva AV ČR, 2016.

a životními situacemi zabývá tímto cílem, tím více se jeho luk napíná a ohýbá (připravuje), aby vystřelil. To vystřelení se pak stane jako nutné nezbytné zákonitosti vývoje, děje, jako nutný (kauzální) následek. Tato zákonitost nutného následku dokonce funguje tak, že ze spojení s cílem (hodnotou, účelem) přichází hybná energie. Idea je začleněna do předporozumění, s nímž se přistupuje k aplikaci a interpretaci práva.

Často je pojem lidské důstojnosti spojen s biblickým, křesťanským pojetím člověka jako obrazu božího (*imago Dei*).²⁵ Jestliže je důstojnost stav bytí člověka, pak dosažení, uskutečnění a naplnění tohoto stavu je právě ono stáváním se člověkem, tedy to „*Menschen werden*“ a stávání se důstojným, „*Menschenwürde*“. I v tom je řada otázek, zda tento stav je konstantní, nebo procesuální, zda se musí vydobýt, zda je od narození, zda je u každého člověka, nebo jen u někoho, resp. zda má nějaké předpoklady a podmínky. Je důstojnost v člověku jako potenciál, poupě, který se má teprve rozvinout? V jaké rovině z hlediska rozlišení novoplatónské filozofie ve fyzice, metafyzice nebo hyperfyzice? Nebo dle dualistického oddělování rovin ideálu „*měti*“ nebo matérie „*bytí*“? Jestliže se člověk stane důstojným, pak je současně schopen jednat dle své svobodné mysli, protože stav důstojnosti můžeme vidět rovněž jako stav vědomé mysli. Pak takový člověk má v sobě oživený vnitřní hlas, hlas svědomí, mysticky vyjádřeno hlas duše, který je jeho *a priori* vnějškově nepodmíněným, tedy pouze vnitřním imperativem.

A zde je právě to úskalí lidskosti, která tak vysokého ideálu běžně nedosahuje. Lidskosti, která klopýtá, chybuje, upadá, která podléhá sklonům, svodům, pocitům a citům, tedy do toho přirozeného, vegetativního stavu. Je proto otázkou, zda neopustit nadobro rozlišování mezi dobrem a zlem, zda připustit mnohost a tu jednoduše přijmout jako jsoucí, aniž by byla hodnocena, souzena a jako jednotlivce se každý snažit o důstojné člověčenství. Obtížně si dokážu představit snahu normovat lidské chování podle ideálu, který se zrcadlí v myslích jedinců v nejrůznějších aspektech, náhledech a odstínech. Těžko by kdo obsáhl v jedné lidské mysli, byť i osvícené, povznesené a důstojné to celé pole jednoty, ono vše. To se člověka dotýká, stimuluje ho, proměňuje, ale právě v tomto platí skutečně rovnost, že nikdo nebude moci obsáhnout vše, natož aby toto prohlašoval za obecně platnou normu. Samozřejmě v lidmi vytvářeném právu se to činí. Je však také z dějin patrné, že se jen dialekticky střídají a obměňují směry a „ismy“, u nichž se akcentuje jen určité hledisko téže ideje. Lze snad uznat předpoklad, že chování v souladu se svědomím člověka bude v souladu s požadavkem úcty k člověku, jeho respektu a uznání a přiznání jeho hodnoty, tedy s požadavkem lidské důstojnosti.

²⁵ Viz s. 22, 23 – BARAK: *Human dignity. The constitutional value and the Constitutional Right*. Cambridge university press. 1. vydání 2015.

Proto po druhé světové válce, po utrpených hrůzách, vystoupila do popředí potřeba ochraňovat základní hodnoty lidskosti, tedy humanity, včetně lidské důstojnosti. Tato hodnota – a na to bych chtěla poukázat – však není běžnou hodnotou v mezilidských vztazích, řekněme vztahová kategorie, která bývá regulována a ochraňována primárně občanskými zákoníky jako osobnostní právo, ale tato hodnota protíná všechny roviny bytí i *měti*, pokud to můžeme nahlédnout. Nikoliv náhodou byla spojena s poválečným existencialismem, protože šlo o život.

Přikláním se k tomu, považovat východisko důstojnosti v rovině hyperfyziky. Idea důstojnosti se projevuje v rovině metafyzického, transcendentálního *měti*. Proto může být snadno právem přejata a deklarována. A v poslední rovině, v rovině fyziky, řešíme konkrétní jsoucí jednání. Artikulované, pozitivní subjektivní právo²⁶ na ochranu lidské důstojnosti je pak měřítkem tohoto jednání. A samozřejmě je zde v právu otázka, zda je vhodné regulovat důstojnost normativně jako subjektivní právo, nebo ji uzнат a vztyčit jako právní princip, nebo právní hodnotu, případně ji uzнат jako společenskou hodnotu, jak to uvádí Aharon Barak.²⁷

Položme si tedy otázku, s jakými koncepcemi lidské důstojnosti se setkáváme? Jaká pojetí lidské důstojnosti nalezneme v právní filozofii či teorii, a jaká v obecné filozofii. Výstižná jsou slova Jacka Donnellyho: „[...] *if we lose the concept, we stand in greater danger of losing the practice as well*“.²⁸

²⁶ DONNELLY, Jack. Human Rights and the Human Dignity. In *Analytic Critic of Non-Western Conceptions of Human Rights. The American Political Science Review*. 1982, vol. 76, 2, s. 303–316. Na s. 304 a 305 Donnelly rozlišuje obecně v lidských právech ještě smysl pro spravedlnost, resp. smysl pro právo (*sense of right*) a právo (*right*) a upozorňuje na existující propracované teorie nároku (*claim theorie*). Donnelly rovněž potvrzuje nezbytnost prožití individualizace jako předpoklad pro rozvinutí koncepce lidské důstojnosti, potažmo lidských práv.

²⁷ BARAK: *Human dignity*, s. 3 a 4. Barak pojímá lidskou důstojnost jako sociální hodnotu, jako právní (ústavní) hodnotu a jako ústavní právo. Poukazuje na časovou a prostorovou podmíněnost pojetí lidské důstojnosti, a proto se přiklání k relativnímu pojetí lidské důstojnosti, která převažuje ve světových ústavách. Absolutní koncepci považuje za disproporční. Na s. 7 uvádí: „*Lidská důstojnost chrání fyzickou a tělesnou integritu osoby, její osobní identitu a její základní životní minimum a zajišťuje rovnost mezi lidmi.*“ Lidská důstojnost se uplatňuje jak k prosazení práva, tak k limitaci (s. 11). Vágnost pojmu a pojetí umožňuje širokou diskreci (s. 9).

²⁸ DONNELLY. *Human Rights and the Human Dignity*. s. 23.

3. Nástin diskursu o metafyzickém zdůvodnění v právu o lidské důstojnosti

V současné době je lidská důstojnost diskursivní pojem, podobně jako samotná koncepce lidských práv. Nejenže se zpochybňuje metafyzický základ a legitimita lidských práv,²⁹ ale dokonce kromě mrtvého boha zaznívají hlasy, že i lidská práva, včetně lidské důstojnosti, jsou iluzorní a fakticky dnes slouží jako mocenský prostředek.³⁰ A taková názorová pozice je pak jen hozenou rukavicí pro vyvážení. Co by mělo být v matrixu práva opravdovější, než právě přirozená, lidská práva,³¹ jako je třeba právo na život, rovnost a lidská důstojnost?

Diskurs o lidské důstojnosti obsahuje mimo jiné spornou otázku povahy lidské důstojnosti jako práva, nebo jako principu³² a s tím spojenou problematikou aplikace testů proporcionality v případě relativního pojetí důstojnosti jako právního principu, jak o tom pojednává Robert Alexy.³³ Alexy vychází při definování lidské důstojnosti z Picova konceptu³⁴ a aplikuje jej na osobnost člověka.

Proč mne zaujal Pico? Protože jsem chtěla ověřit, jak Alexy zachází s Picovým pojetím, a více zjistit, jaké skutečně je Picovo pojetí důstojnosti, na které se běžně odkazuje? Přitažlivost tomuto tématu přidal předpoklad, že Giovanni Pico dela Mirandola, je oblíben v hermetických, rosekruciánských a podobných kruzích nejen pro svá kabalistická a orientální východiska. Přestože se o těchto myšlenkových proudech, které jsou součástí evropské kulturní tradice hovoří v obecné filozofii, nezaznamenala jsem, že by se tak dělo v právní filozofii. Domnívám

²⁹ SOBEK: *Právní rozum a morální cit: hodnotové základy právního myšlení*. s. 239–243.

HAPLA, Martin.: *Lidská práva bez metafyziky: legitimita v (postmoderní době)*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, Právnická fakulta, 2016. 156 s. Spisy Právnické fakulty Masarykovy univerzity, řada teoretická, Edice Scientia, č. 556. Zdůvodnění lidské důstojnosti se věnuje hlavně na s. 113–119 a na Picovu *Řeč o důstojnosti člověka* odkazuje na s. 112. Hapla zjednodušeně shrnuje na s. 119, že se přiklání k tomu, že lidská důstojnost by neměla hrát dominantní roli a spíše by měla být poměřována jako jedna z vícera důležitých hodnot.

³⁰ PREUSS, Ondřej: *Demokratický právní stát tesaný do pískovce*. Časopis pro právní vědu a praxi, ročník XXIV, 3/2016:365–376. Na s. 375 Preuss cituje Pereze Zagorina (ZAGORIN Perez: *Hobbes and the law of nature*. Princeton University Press, 2009, s. 21): „[...] přestože v současném světě existuje silné a vášnivé přesvědčení sdílené mnoha běžnými lidmi, politickými aktivisty, intelektuály různého druhu a rozmanitými filozofy, že každá lidská bytost je vybavena vrozenými právy, jejichž respektování je morálně závazné pro všechny osoby, autority a vlády, je pozoruhodným rysem literatury o tomto tématu, že neposkytuje žádný přesvědčivý základ nebo důkaz pro tvrzení, že taková práva skutečně existují.“ Tento příspěvek Preuss představil rovněž na konferenci Weyrovy dny právní teorie v červnu 2016, kde zazněly podobné myšlenky také od dalších autorů. Výrazněji se tématem metafyziky lidských práv zabýval KÁČER, Marek: *O úlohe metafyziky při odůvodňování lidských práv*. Časopis pro právní vědu a praxi, ročník XXIV, 3/2016: s. 339–350. A dále ONDŘEJEK, Pavel: *Ústavní hodnoty a autonomie vůle v právním jednání v soukromém právu*. Časopis pro právní vědu a praxi, ročník XXIV, 3/2016: s. 351–364.

³¹ Na tomto místě nebudu řešit rozdílnost pojetí přirozených a lidských práv, a naopak oba pojmy užiji spíše ve shodném smyslu.

³² Klasickým dílem k tomuto tématu je zejména: BARAK: *Human dignity*. s. 3, 4. Viz poznámka k Barakovi výše.

³³ ALEXY, Robert.: *Lidská důstojnost a princip proporcionality*. Právník, 2015, č. 11, str. 867–878.

³⁴ Vycházím předně z díla *Oratio Ioannis Pici Mirandulae Concordiae comitis (De dignitate hominis)* in PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni: *O důstojnosti člověka*. OIKOYMENH, Praha 2005, 135 s.

se, že by to mohlo být přínosné pro současný diskurs o metafyzice lidských práv, protože tato tradice staví na individuálním, racionálním a zkušenostním pojetí víry budované svobodně a s upřímnou snahou o stržení dogmat a jakýchkoliv projevů krystalizace.

Reaguji tedy hlavně na Alexyho³⁵ pojednání o lidské důstojnosti v souvislosti s testem proporcionality a v něčem navazuji na práce Sobka³⁶ a Haply.³⁷ Účelem také je poodkrýt tajemství spisku *O důstojnosti člověka* a připomenout renesanční poselství o zázračném stvoření člověka, který je tak obdivuhodný a vznešený, důstojný.

Alexy se přiklání k závěru, že lidská důstojnost v právu je právní princip, který podléhá zvažování v rámci proporcionality. Při definování pojmu lidské důstojnosti v právu nepopírá potřebu definovat pojem důstojnosti také mimo právo a vychází kromě pojetí Immanuela Kanta z pojetí důstojnosti Giovanniho Pica della Mirandola. Právě Picovo pojetí je cenné pro akcentaci svobody člověka v důstojnosti, pro mimořádnou schopnost člověka utvářet sebe sama, oproti zvířatům a jiným nízkým tvorům. Současně Pico apeluje, abychom však, my lidé, nepodléhali vlastní nízkosti a směřovali se k vysokým cílům poslání člověka, jako tvora božího stvoření, abychom neupadali a nežili na úrovni zvířat. Právě v této svobodě člověka rozhodovat se a utvářet svůj život spatřuje Pico jeho důstojnost a hodnotu bytí.

Snažila jsem se zodpovědět otázku, komu všemu náleží důstojnost podle Pica, zda všem lidem nebo jen některým? Dále jsem sledovala vztah důstojnosti a svobody a rovnosti lidí, čím je důstojnost determinována v Picově pojetí a co je u něho zdrojem důstojnosti člověka. Tato hlediska považuji jako relevantní pro využití Picova konceptu v právu.

Aktuálně je velmi diskutována otázka metafyzického zdroje lidských práv a současně i lidské důstojnosti.³⁸ Diskurs o lidských právech a lidské důstojnosti v podstatě má mnoho společných bodů a splývá. Tematicky je tento příspěvek zaměřen speciálně na lidskou důstojnost, důstojnost náležející člověku jako individu³⁹. Mezi klíčové otázky, na které

³⁵ ALEXY: *Lidská důstojnost a princip proporcionality*.

³⁶ SOBEK.: *Právní rozum a morální cit: hodnotové základy právního myšlení*.

³⁷ HAPLA: *Lidská práva bez metafyziky: legitimita v (postmoderní době)*.

³⁸ Z posledních konferencí lze zmínit například Weyrovy dny právní teorie v Brně v roce 2015, kdy byla na konferenci sekce o lidské důstojnosti (Viz sborník: VEČEŘA, Miloš, STACHOŇOVÁ, Monika, HAPLA, Martin (eds.): *Weyrův den právní teorie. Sborník příspěvků z konference. Spisy právnické fakulty Masarykovy univerzity.*, řada teoretická, svazek č. 530, Masarykova univerzita, Brno 2015, 202 s., ISBN 978-80-210-8001-0. K nalezení zde: <https://www.law.muni.cz/sborniky/weyr/weyr2015.pdf>) a dále se tématu věnovala sekce Ústavněprávní hodnoty a metafyzika v roce 2016. Názorově výraznější příspěvky byly publikovány v říjnu 2016 v Časopise pro právní vědu a praxi v č. 3 a cituje je již výše.

³⁹ Více k pojetí důstojnosti člověka jako individuální bytosti v antice, které převzalo evropské právní myšlení a traduje se dodnes – KYSUČAN, Lubor: *Individualita a důstojnost v klasické antice*. In HERŮFEK, Jan a kol.: *Pojetí lidské důstojnosti člověka od antiky po současnost*. VIVARIUM, Ostravská univerzita v Ostravě, Filozofická fakulta, 2015, s. 22 a 23.

hledáme obecněji odpověď, jsou: Co je zdrojem lidské důstojnosti? Jaké je ospravedlnění ochrany lidské důstojnosti právem? Jakou má povahu lidská důstojnost obecně a v právu? Jak se v právu lidská důstojnost aplikuje? Je lidská důstojnost objektivní nebo subjektivní? Aplikuje se jako pravidlo (subjektivní právo) nebo jako princip, hodnota? Má jako subjektivní právo absolutní nebo relativní charakter? Komu náleží lidská důstojnost?

Sobek píše o lidské důstojnosti v souvislosti s otázkou, co je blahobyť. Uvádí, že na jednotlivce perfekcionismus nahlíží druhovou perspektivou, protože je příslušníkem určitého druhu. „Člověk se nerodí s plně rozvinutými lidskými schopnostmi, jako progresivní bytost je ale dokáže v průběhu svého života postupně aktivovat a zlepšovat. [...] Každý člověk by měl usilovat o rozvoj těch rysů, které ho činí lidskou bytostí. [...] Lidskou přirozenost lze ztotožňovat s těmi vlastnostmi, které jsou pro lidi esenciální v tom smyslu, že jsou určujícím kritériem, resp. nutnou podmínkou příslušnosti k lidskému druhu.“⁴⁰

Vymezení člověka jeho potenciálem je blízký také Picovi della Mirandola. Perfekcionismus klade důraz na racionalitu a mnozí z tohoto proudu rovněž na kultivaci lidské racionality. Racionalita je v renesančním myšlení vnímána rozdílně. Poněkud zjednodušeně mohu na tomto místě uvést, že rozum společně se srdcem člověka bývají nahlíženy jako brány pro božský dotek, což je typické především pro renesanční hermetické chápání vztahu člověka, vesmíru a Boha. Dokladem úzkého sepetí rozumu a Boha je výraz Logos, chápáný nejen jako poměr, řád, ale také jako rozum, smysl.

Dále Sobek cituje O'Mahony: „Spojení mezi důstojností a autonomií je zakořeněno v pojmu racionality a v názoru středověkých filozofů, že právě tím, co odděluje lidi od ostatních zvířat, je schopnost rozumu. Díky této schopnosti dokáží lidské bytosti utvářet svou budoucnost a rozhodovat o svém osudu.“⁴¹

Picovo pojetí lidské důstojnosti uvádí také Hapla a stručně vystihuje podstatu lidské důstojnosti podle Pica v tom: „[...] že člověk na rozdíl od všech ostatních živých tvorů disponuje svobodou vůle – může poklesnout ke zvířatům, nebo se povznést k andělům.“⁴² Hapla

⁴⁰ SOBEK, Tomáš.: *Právní rozum a morální cit: hodnotové základy právního myšlení*. s. 233, 234 a 235.

⁴¹ SOBEK: *Právní rozum a morální cit: hodnotové základy právního myšlení*. s. 240, z poznámka č. 1614, která odkazuje na práci O'MAHONY, C. *There is no such thing as a right to dignity*. I NOC*.2012, Vol. 10, No. 2, s. 565. Článek je dostupný rovněž: <http://icon.oxfordjournals.org/content/10/2/551.full.pdf> (ke dni 27. 6. 2016)

⁴² HAPLA: *Lidská práva bez metafyziky: legitimita v (postmoderní době)*. s. 112–119. Martin Hapla zapracovává do své práce myšlenky provokujícího článku z roku 2008 Stevena Pinkera: *The Stupidity of Dignity*. Dostupný zde ke dni 27. 6. 2016: <https://newrepublic.com/article/64674/the-stupidity-dignity>. V reakci na Pinkerův text vznikl příspěvek KACZOR, Christopher: *The importance of dignity. A reply to Steven Pinker. The Wisterpool institute. Public discourse (online)*, publikováno 31. 1. 2012. Dostupné zde: <http://www.thepublicdiscourse.com/2012/01/4540/> (ke dni 27. 6. 2016) „The first is that our dignity should be based on who we are, the kind of being that we are, rather than on how we are functioning in the moment. Dignity should be based on our membership in the human family, rather than on any particular performative activity in

se ptá, zda pozdější doba přinesla i nějaké s náboženstvím méně spjaté pojetí lidské důstojnosti, které může hrát roli v obhajitelném zdůvodnění lidských práv. Tím je nastíněna skepse k metafyzickému zdůvodnění lidské důstojnosti v současném sekularizovaném postmoderním světě.

Diskurz rozvíjí také Marek Káčer⁴³ se závěrem, že normu můžeme odůvodnit jen normou. Ve vztahu k lidské důstojnosti nelze přehlédnout článek Filipa Horáka, který pojmu důstojnosti demonstruje problematičnost argumentace založené na axiomatech.⁴⁴ Nicméně to, co zde uvádím, je jen výšeč širšího tématu metafyzického zdůvodnění v právu a právní vědě, kterým se zde nebudu hlouběji věnovat.⁴⁵

which we could engage. Our functioning, whether it be understood in terms of our ability to experience pleasure and pain, or our consciousness, or our intelligence, comes in many degrees. If we think that our value as persons is based on a degreed characteristic, an accident in terms of Aristotelian metaphysics, then we cannot secure equal basic dignity and equal basic rights for all persons. We should therefore base our fundamental ethical judgments on the substantial identity of who we are rather than on any accidental degreed quality. Since all human beings are endowed with the same nature, members of the same kind—homo sapiens—they all share equally basic rights and dignity.“

⁴³ KÁČER: *O úlohe metafyziky pri odôvodňovaní ľudských práv*. s. 349, 350.

⁴⁴ HORÁK. *Lidská důstojnost v ústavním právu: legitimní argument nebo axiom?*

⁴⁵ Uvedu zde jen některé práce. KYSELA, Jan. *Metafyzické prvky v současném českém ústavním diskursu. Právník.*, 2017, 8, s. 649–671. Shrnutí diskuze k tématu metafyziky obsahuje: PŘIBÁŇ, Jiří – HOLLÄNDER, Pavel et al. *Právo a dobro v ústavní demokracii. Polemické a kritické úvahy*. Praha. Slon, 2011.; HOLLÄNDER, Pavel. *Filosofia práva*. 2. vydání. Plzeň: Aleš Čeněk, 2012., KOUDELKA, Zdeněk. *Transcendentální pramen práva*. Leges, Praha, 2016. ALEXYY, Robert. *Menschenrechte ohne Metaphysik? Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 52, 2004, 1, s. 15–24.

4. Alexyho relativní pojetí lidské důstojnosti

Robert Alexy⁴⁶ se přiklání k relativní koncepci lidské důstojnosti. Lidská důstojnost je podle Alexyho principem, nikoliv pravidlem, a proto se bude poměřovat s dalšími principy. Jako princip lidská důstojnost může limitovat další principy a současně může být limitována. Relativní koncepce lidské důstojnosti prakticky znamená, že důstojnost je poměřována. Oproti tomu staví Alexy koncepci absolutní lidské důstojnosti, která je pravidlem a nepodléhá zvažování v rámci testu proporcionality, protože stojí na vrcholu všech pravidel a má absolutní aplikační přednost. Alexy tedy jde proti většinové německé doktríně o nadnormativní povaze lidské důstojnosti. Alexyho relativní koncept zdůvodňuje racionalitou řešení oproti intuitivnímu, a proto iracionálnímu absolutnímu pojetí. Přesto připouští, že lidská důstojnost vždy obsahuje rysy směřující k její absolutizaci.

Alexy se snaží definovat pojem lidské důstojnosti a konstatuje, že pojem je velmi složitý, propojující deskriptivní či empirické prvky s prvky evaluativními či normativními. Přesně uvádí: „*Nejhojněji zmiňovaným deskriptivním prvkem je autonomie, jejíž nejprominentnější formulace pochází od Kanta: „Autonomie je tedy základem důstojnosti a každé rozumné přirozenosti.“*“⁴⁷ Jelikož lidská důstojnost nespočívá pouze v ochraně autonomie, spojuje Alexy lidskou důstojnost s širší empirickou bází, zejména s pojmem osoby.

Pojem osoby Alexy definuje ve dvojí triádě, kdy je složena z inteligence, citění a vědomí v první triádě. A druhou triádu tvoří pak kognitivní, volní a normativní prvky vědomí, přičemž pro vědomí je podle Alexyho příznačná reflexivita, tedy vědomí sebe sama. Kognitivní reflexivita je pak schopnost sebe-poznání, volní reflexivita je schopnost určovat své jednání, tedy sebe-určení a normativní reflexivita je hodnocení sama sebe z hlediska správnosti.

A právě pokud jde o schopnost člověka sebe určovat a sebe utvářet, odkazuje Alexy na Pica della Mirandola.

Jak Alexy cituje Pica della Mirandolu? Alexy se o Picovi zmiňuje následovně: „*Je to právě schopnost sebeutváření, již považoval Pico della Mirandola za rozhodující důvod lidské důstojnosti, když označil člověka za sochaře utvářejícího sebe sama (ipsius [...] plastes et factor).* Výsledek sebeutváření může být dobrý nebo špatný. Pico stejně tak hovoří o možnosti poklesnutí na úroveň nižší, zvířecí (bruta degenerace), jakož i o povznesení k vyššímu,

⁴⁶ ALEXY, Robert.: *Lidská důstojnost a princip proporcionality*. Právník, 2015, č. 11, str. 867–878.

⁴⁷ Ibid. s. 872.

božskému (*in superiora*).⁴⁸ Osobou podle Alexyho je ten, kdo má všechny výše jmenované atributy. Alexy vyslovuje predikát, že všechny osoby mají lidskou důstojnost. A pro právo predikát posouvá dále, že každé individuum, jež má lidskou důstojnost, má právo být jako osoba bráno vážně. Z toho „být brán vážně“ usuzuje lidské právo. To velice připomíná také Sobkovo: „*Za vznešeným požadavkem, že máme brát práva vážně, nakonec nehledejme nic víc, než politicky a právně rozvinutou koncepci toho, že máme brát vážně druhé lidi.*“⁴⁹

Jestliže se Pico della Mirandola považuje za významného renesančního myslitele, který je jako jeden z prvních hlouběji pojednal o lidské důstojnosti, nebylo možné se uspokojit pouhými odkazy na jeho dílo. Dříve než se zaměříme na Picovu *Řeč o důstojnosti člověka*, považují za významné podat určitý obraz Pica a na něj působících faktorů.

⁴⁸ Ibid. s. 873. Je vhodné ještě poznamenat, že Alexy vychází rovněž z Immanuela Kanta a Ronalda Dworkina.

⁴⁹ SOBEK: *Právní rozum a morální cit: hodnotové základy právního myšlení*. s. 295 in fine.

5. Některé klasifikace pojmu důstojnosti

Obecně se rozlišuje **heteronomní a autonomní koncept lidské důstojnosti**. Paul Tiedemann⁵⁰ definuje heteronomní koncept důstojnosti tak, že je pro něj příznačná volba mezi životním dobrem a zlem, a to v morálním hledisku. Jestliže se člověk rozhodne pro zlo, ztrácí tím smysl života a rovněž svou důstojnost. To platí i naopak, volí-li dobro, nachází smysl života a svou důstojnost. Podle Tiedemanna můžeme toto pojetí důstojnosti nalézt u antických stoiků, v křesťanství, dále v 19. století racionálních iusnaturalistů a snad překvapivě v konfucionismu. Ve výčtu autorů, zastávajících tento koncept nalezneme například tato jména: M. T. Cicero, Řehoř z Nyssy, Tomáš Akvinský, Martin Luther, Tomáš Hobbes, Samuel von Pufendorf, rovněž G. W. F. Hegel, Karel Marx a Ernst Bloch. Tiedemann zde poukazuje na převažující výskyt této koncepce v konfucionismu, v islámu, hinduismu, buddhismu a v tzv. nepsaných kulturách. Můžeme tedy shrnout, že heteronomní pojetí důstojnosti ve světě převažuje.

Naopak autonomní pojetí důstojnosti je charakteristické tím, že důstojnost souvisí se svobodou vůle člověka. Člověk, oproti zvířatům, nejedná determinován pudy, ale sám má svobodu vytvářet svůj život. Podle Tiedemanna: „[...] být s to v každém momentě ‚žet svých hříchů‘ a na základě toho změnit svůj život.“⁵¹ Autonomní pojetí důstojnosti je ryze evropské a stalo se objevem evropské renesance. Představitelé autonomního pojetí důstojnosti jsou například: Augustinus Aurelius, Alexandr z Hales, Boethius, Bonaventura, Fernando Suarez, Giovanni Pico della Mirandola, Blaise Pascal, Immanuel Kant, Max Scheler, Avishai Margalit, a Alan Gewirth.

Oba koncepty jsou podle Tiedemanna neslučitelné. Pokud jde o lidská práva, byla po dlouhou dobu spojena s heteronomním pojetím lidské důstojnosti. Avšak po přijetí Charty OSN a Všeobecné deklarace práv člověka a občana, došlo ke smíšení obou konceptů. Jednou z vůdčích motivů dokumentů OSN byl universalismus a tím vymanění se národním vlivům. Měly vytvořit standard, který by byl nad národy. To vyžadovalo nalézt univerzální nadpozitivní legitimační důvod. Tomu posloužil pojem lidské důstojnosti. Tento pojem do té doby nacházíme spíše v antropologii a etice. Zakotvením lidské důstojnosti do dokumentů OSN se stala důstojnost univerzálně platným nárokem. Nadále však zůstala víceznačným pojmem, který je spojen primárně historicky se západní Evropou jako autonomní pojetí, ale nyní si dělá

⁵⁰ TIEDEMANN, Paul. *Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung*. 3. überarbeitete Auflage, Berlin: Berliner Wissenschaftsverlag, 2012, s. 117–182. Tiedemannova publikace je přehledová.

⁵¹ *Ibid.* s. 157.

univerzalistické ambice. Nicméně i mnohé východní asijské země inklinují k autonomnímu pojetí a čerpají z německé ústavní doktríny navzdory tradičnímu konfucionismu.⁵²

Připomenout na tomto místě lze, co se rozumí důstojností podle dokumentů OSN. Důstojnost je chápána jako hodnota individua. Často se charakterizuje jako inherentní důstojnost, tedy vrozená, vnitřní důstojnost, která je základem nezcizitelnosti lidských práv, jež lidé vlastní. Tuto lidskou důstojnost mají všichni lidé a v tomto vlastnictví důstojnosti jsou si rovny.⁵³

V obecné rovině se pokouší o klasifikaci důstojnosti také Marcus Düwell. Rozlišuje **pět ideálních modelů lidské důstojnosti**.⁵⁴ První typ je důstojnost jako společenské postavení, jako vznešenost. Tento model není důstojnost univerzální a není nezcizitelná. Druhý model je důstojnost jako ctnost nebo povinnost. Zde důstojnost náleží obvykle univerzálně rozumným bytostem (záleží na racionální schopnosti člověka), které mají určitý rámec povinností (např. soudce). Tento koncept je univerzální, ale není nezcizitelný, protože důstojnost lze pozbyt. Třetí model důstojnosti je důstojnost jako náboženský status. Povinnosti, které plynou z důstojnosti, se nevážou na rozumnou schopnost, ale náleží do božské oblasti. Tato důstojnost by podle Düwella mohla být univerzální, kdyby to tak plynulo z daného náboženství jako zákon platný pro všechny lidi. Důstojnost ovšem není nezcizitelná, může zaniknout, protože zde platí náboženská pravidla.

Čtvrtým druhem důstojnosti je kosmologický status každé lidské bytosti. Záleží tedy na specifiku lidství. Düwell zde odkazuje na Pica, protože člověk měl zvláštní postavení ve vesmíru, odlišné od zvířat (člověk je svobodný), andělů (člověk je svobodný a citlivý) i Boha (člověk není dokonalý). Tento koncept má pouze nepřímou vazbu na morálku a politiku, je univerzální, ale nemůže být základem pro ospravedlnění toho, že lidé mají práva.⁵⁵ Pátým modelem je respekt vůči důstojnosti individuálních lidských bytostí. U náboženské a kosmologické důstojnosti podle Düwella platí, že důstojnost náleží každé individuální lidské bytosti na světě. Zde je důstojnost vyjádřením charakteristiky a statusu, že vůči ostatním lidským bytostem a politickým institucím chováme respekt. Je to primárně morální závazek,

⁵² Ibid. s. 181 a 182.

⁵³ BROWNSWORD, Roger. Human dignity from a legal perspective. In DÜWELL, Marcus, BRAARVIG, Jens, BROWNSWORD, Roger, MIETH, Dietmar (ed.). *The Cambridge handbook of Human Dignity. Interdisciplinary perspectives*. Cambridge: 2014, Cambridge University Press, s. 1–22.

⁵⁴ DÜWELL, Marcus. Human dignity: concepts, discussions, philosophical perspectives. In DÜWELL, Marcus, BRAARVIG, Jens, BROWNSWORD, Roger, MIETH, Dietmar (ed.). *The Cambridge handbook of Human Dignity. Interdisciplinary perspectives*. Cambridge: 2014, Cambridge University Press, s. 23–49.

⁵⁵ Ibid. s. 26, 27.

který může být sekundárně právně vynutitelný. Tento model důstojnosti je univerzální a značí rovněž status, který nemůže zaniknout, a proto může být základem práv.

Düwell dále uvádí, že právě dokumenty OSN mají nejen svou právní charakteristiku, ale rovněž morální, a rovněž tak institut důstojnosti. To konečně odpovídá přirozenoprávnímu přístupu v právu. Ve vztahu k právu pak rozlišujeme pozitivní subjektivní práva jednotlivců, kteří mají důstojnost, jakož i negativní práva k ochraně důstojnosti.⁵⁶ V současné době se diskuze nad lidskou důstojností promítá do ambivalentního vztahu deontické a utilitaristické etiky. A to není jen teoretická rovina, ale promítá se do judikatury soudů, například v Německu. Utilitaristická etika formuje princip racionality a proporcionality v právu, které relativizují právní principy i základní práva, a to na úkor zásadové deontické etiky.

⁵⁶ Ibid. s. 37.

6. Východiska z antické filosofie, pojem persona a Ciceronovo pojetí důstojnosti

Pojem lidské důstojnosti se v dějinách vyvíjel a nějakou dobu důstojnosti trvalo, než se stala součástí občanských vztahů. Zkoumáním pojmu se nevyhneme mezioborovým aspektům. Nechci zde uvádět všechny koncepty lidské důstojnosti, pouze ty, které alespoň v některých rysech korespondují s mou prvotní úvahou. Nebudu zde proto uvádět pojetí důstojnosti jako vlastnosti lidské bytosti, vznešenosti odrážející schopnosti umělecké, politické a řekněme badatelské, jak se to objevuje u některých renesančních filozofů,⁵⁷ kteří do určité míry přebírají Ciceronovo pojetí.

Koncept lidské důstojnosti je velmi starý. Doklady o tom jsou již 2 500 let naší historie.⁵⁸ Jestliže odkazujeme na antické pojetí lidské důstojnosti, výrazně zde působí odkaz stoiků a Cicerona, jejichž působení lze zahrnout do řecké filozofie doby helénské. Stoikové zdůrazňovali lidskou racionalitu. Jen lidské bytosti mají schopnost myslet a tvořit pojmy, být subjektem morálních příkazů a etické odpovědnosti, mají řeč a schopnost esteticky tvořit. Stoikové nezůstávali ve svých úvahách jen u jednotlivce, ale toho vnímali jako člena etické komunity racionálních bytostí, včetně otroků, což se odklánělo od postavení otroků dle římského práva, kde otrok neměl právní osobnost⁵⁹ – *servus nullum caput habet*. V rámci této komunity racionálních bytostí právě jen ti moudří měli skutečně svobodu oproti ignorantům.⁶⁰

Cicero navazoval na stoicismus. **Marcus Tullius Cicero** (106–43 př. n. l.) se proslavil jako řečník, právník – advokát, státník a filozof. Cicero pojal za svého života odpor k revolučním pokusům o převrat ústavního pořádku a ke všem krvavým bojům a válkám. Naopak tíhl ke stoickému ideálu lidskosti (*humanitas*) a římskému vlastenectví, což byl obraz svobodné obce, *res publica* v římské minulosti.⁶¹ Ve svých dílech čerpá z Platóna a obvykle formou dialogů představuje další autory a směry. S respektem a snášenlivostí se vyjadřuje k náboženským kultům dobového polyteismu, ačkoliv sám byl zdrženlivější. Cicero se stává vzorem osvícenské filozofie 17. a 18. století, včetně Kanta právě svým racionálním přístupem. Jeho víra v nesmrtelnost duše a jsoucnost boží jde ruku v ruce s racionální verifikací a je prostá

⁵⁷ KRISTELLER, Paul, Oskar. *Osm filozofů italské renesance*. Praha: Vyšehrad, 2007.

⁵⁸ Barak: *Human dignity*. s. 16–18. Zde odkazuje na s. 81 – Pieroth, Bodo, Schlink, Bernhardt: *Grundrechte Staatsrecht II*, Heidelberg: C. P. Müller Verlag, 2006.

⁵⁹ Viz s. 52, 386 – BARTOŠEK, Milan. *Encyklopedie římského práva*. Praha: Academia, 1994.

⁶⁰ Barak *ibid.*

⁶¹ Viz s. 7–23 – úvod Jaroslava Ludvíkovského in CICERO, Marcus, Tullius. *O povinnostech*. Praha: Svoboda, 1970.

nánosu pověr. Oliver Sensen dospěl k závěru, že Kantovy *Základy metafyziky mravů* jsou do značné míry inspirovány Ciceronovou prací *De officio*.⁶²

Cicero, podobně jako další autoři v jeho době, ve svých etických názorech zdůrazňuje životní praxi. Základ jeho etiky zůstává metafyzický, přestože se vysloveně nezmiňuje o Bohu. To platí o jeho práci *O povinnostech (De officio)*.⁶³ Metafyzická rovina je spojena se stoickým pojmem *fysis*, latinky *natura*. Jaroslav Ludvíkovský pojem vysvětluje, že *fysis-natura* nelze překládat do češtiny jednoduše jako příroda a přirozenost. „*Stoická fysis-natura není příroda v našem běžném smyslu toho slova a zejména nikoli ve smyslu romantickém a ,naturalistickém‘. Starým řeckým termínem fysis se sice označuje příroda, ale také podstata, přirozená povaha věci a v Aristotelově metafyzice je fysis každé věci zároveň její telos, cíl, k němuž její vývoj směřuje, její účel. Stoická příroda je, abychom tak řekli, přirozenost přírody, její počátek, řád, smysl a účel; je to, jak stoikové říkají, logos, latinsky ratio, česky rozum. Rozum, jenž proniká přírodu a řídí ji spravedlivě a účelně, je božský prvek, bůh sám. Lidský rozum je součástí rozumu světového, je to božský prvek v člověku. Jestliže tedy stoikové žádají na člověku, aby žil ve shodě s přírodou (jak jsme si zvykli česky překládat), neznamená to nic jiného, než aby žil podle zásad rozumu, v němž spočívá pravá přirozenost člověka, jeho božská přirozenost.*“⁶⁴

Dalším výrazem je latinský pojem *honestus*, který Ludvíkovský překládá jako mravný, ctnostný, čestný, šlechetný, slušný, vzácný, urozený a ctihodný.⁶⁵ V samotném textu se Cicero ptá, jak dosáhnout nejvyššího dobra a jaké povinnosti k němu vedou? Sám rozlišuje povinnosti dokonalé jako pravý čin a střední povinnosti obvyklých jednání. Jako kritéria pro posouzení jednání slouží ctnost, prospěch a vyloučení nectnosti. Člověkem rozumí Cicero člověka obdařeného rozumem, který se orientuje v čase a chápe kauzalitu života. To ho odlišuje od zvířat. Člověk žije v pospolitosti a zkoumá a hledá pravdu, je samostatný, vyrůstá v něm velikost ducha a zachovává mír.⁶⁶

Ciceronovo pojetí důstojnosti je důstojnost jako určitý společenský status.⁶⁷ Oživení Ciceronova pojetí důstojnosti určované společenským statutem připomíná pojetí důstojnosti u *Jeremyho Waldrona*.⁶⁸ Podle Waldrona je důstojnost velmi normativní status náležející každé

⁶² SENSEN, Oliver. *Kant on Human Dignity*. Kantstudien, sešit 166, Berlín: Walter De Gruyter, 2011, s. 155 a 165. K Sensenovu interpretaci Kanta viz dále v knize. Více také: TIEDEMANN, Paul. *Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung*. 3. überarbeitete Auflage, Berlin: Berliner Wissenschaftsverlag, 2012, s. 168.

⁶³ LUDVÍKOVSKÝ, Jaroslav. In CICERO Marcus, Tullius. *O povinnostech*. Praha: Svoboda, 1970, s. 15, 16.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid. s. 19.

⁶⁶ CICERO Marcus, Tullius. *O povinnostech*. Praha: Svoboda, 1970, s. 28–31.

⁶⁷ Viz BARAK: *Human dignity*., s. 17, 18.

⁶⁸ WALDRON, Jeremy. *Dignity, Rank and Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

osobě ve společnosti.⁶⁹ Waldron používá pojem důstojnosti jako hodnotu nebo princip, který působí ve společnosti a všímá si předně vztahu důstojnosti a svobody projevu.

Kde můžeme v historii hledat začátky pojetí důstojnosti a jaké faktory se na jejím vzniku podílely? Koncept lidské důstojnosti je historicky spojen s individualizací člověka.⁷⁰ Lubor Kysučan uvádí, že individualizace člověka je proces, jenž je podmíněný „*formováním lidského vědomí, jazyka, svědomí, náboženství, etiky a víry v individuální duši*“, o čemž lze uvažovat až v židovské a řecké kultuře. „*Židovská společnost představuje v tomto ohledu jedinou výjimku v kolektivistickém despotickém světě staroorientálních států. Židovské myšlení se vyznačuje výrazným smyslem pro individualitu a individuální zodpovědnost. Pro židovské myšlení je klíčový nejen vztah mezi vyvoleným národem a Hospodinem, ale zároveň mezi jednotlivcem a Hospodinem. Židovská etika je rovněž výrazně individualizovaná. Právě proto lze Židy a staré Řeky považovat za rovnocenné ve smyslu, jakým inspirovali západní kulturu a mentalitu, včetně novodobého pojetí individuálních lidských práv. Právě klasická antika totiž představuje období, kdy se zrodila lidská individualita jako svébytný fenomén, který již předznamenal moderní chápání člověka.*“⁷¹ Podle Kysučana řecko-římská kultura přinesla: „*[...] způsob nazírání na svět vyvázaný z mýtu a náboženství*“ a občanskou společnost, a to ovlivnilo vznik „*konceptu individuality, svéprávného jedince, který je sám sobě účelem a smyslem a zodpovědnou bytostí obdařenou svědomím*“.⁷²

Důstojnost souvisí úzce s **pojmem persona**, ale často je to důstojnost jako *dignitas*, jež odpovídá společenskému postavení jednotlivce ve společnosti.⁷³ Kořeny pojmu *persona* jsou v řeckém pojmu *prosopon* nebo *hypostasis*.⁷⁴ Oba tyto pojmy ale antičtí autoři jako Platón nebo Aristoteles či stoikové nepoužívali. Řecký pojem *hypostasis* znamenal „*stát pod něčím, být pod něco postaven*“ a pro helénistickou filozofii to znamenalo dynamický modus realizace a uskutečnění látky, substrátu nebo bytí (*ousia*). Poprvé tento pojem nalezneme v neoplatonské

⁶⁹ BARAK: *Human dignity.*, s. 30, 31.

⁷⁰ KYSUČAN: *Individualita a důstojnost v klasické antice.* s. 11–23.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid. s. 12–16. Kysučan uvádí, že individualizace se projevovala v archaickém Řecku a vyvrcholila v helénismu. V archaickém období sice vystupují hrdinové a značná soutěživost jako specifický řecký kulturní rys, přesto je individualita limitována řádem, ať již společenským, nebo vesmírným. V Řecku působily ale i opačné vlivy, které nesla pythagorejská škola ovlivněná východními učenými o reinkarnaci. Podle Kysučana to „*snižuje důležitost neopakovatelného individuálního života*“. V klasickém řeckém období byla individualizace jednotlivce podpořena životem v *polis*, v demokratickém státě, který počítal s politickými právy občanů.

⁷³ Na tuto souvislost poukazuje rovněž Habermas. HABERMAS, Jürgen. *K ustavení Evropy*. Praha: Filosofia, 2013, s. 270.

⁷⁴ S. 109 – LUTZ-BACHMANN, Matthias. *Der Mensch als Person. Überlegungen zur Geschichte des Begriffs der „moralischen Person“ und der Rechtsperson*. In KLEIN, Eckart, MENKE, Christof (Eds.). *Der Mensch als Person und Rechtsperson. Grundlage der Freiheit*. Berlin: 2011, Berliner Wissenschafts-Verlag, Menschenrechtszentrum der Universität Potsdam, Band 33, s. 247.

filozofii Plotína. Tím on označuje podoby uskutečnění nemyslitelného a nemateriálního „Jedna“ („*hen*“)⁷⁵ v první mnohosti „*myšlení*“ („*nous*“) a plurality látky, jež se zprostředkovává pomocí duše („*psyche*“). Význam pojmu *prosopon* měl původně dle řecké gramatiky tři rozdílné významy. Lutz-Bachmann k tomu uvádí, že: „*Zde je potřeba rozlišovat tři rozdílné role, jedna toho, který mluví (,první osoba‘), od toho, kdo je osloven (,druhá osoba‘) a od toho, o kom se hovoří (,třetí osoba‘).*“⁷⁶ V tomto kontextu pak lze přistoupit také k terminologii u Boëthia (níže).

K pojmu „*persona*“ náleží zmínit také pohled francouzského profesora antropologie a sociologie, Gilberta Duranda (1921–2012),⁷⁷ který spojuje historický okamžik používání pojmu „*persona*“ jako počátek dualismu chápání člověka. Tento dualismus se později výrazněji projevuje jak u Descarta, tak právě u Kanta, kterému se zde budeme ještě věnovat. Durand tento dualismus, který přichází do evropského myšlení také s pojmem „*persona*“, kritizuje. Poukazuje na fakt, že pojetí člověka se zde tříští, místo aby zůstalo v jednotě se sebou a ve svém přirozeném vývoji. Tím podle něho dochází k oddělení těla od duše a člověk je „*zkreslen*“, je pak připodobňován stroji. Durand rovněž zpochybňuje historický vývoj jako pokrok, neboť člověk, je ve své podstatě stále stejný. Proto je Durandova antropologie tradiční. A mezi ty osobnosti, které se držely tradiční antropologie, zařazuje Durand také Pica⁷⁸ s jeho pojetím důstojnosti, resp. celé vědy o člověku. K Durandovým myšlenkám bych se chtěla ještě později vrátit, protože shledávám jeho postřehy a názory za výstižné a s mnohým se ztotožňuji.

V řeckém pojmu *persona* je znázorněna osoba jako lidská bytost.⁷⁹ Pojem *persona* se dále vyvíjel. Gurevič uvádí, že pojem *persona* se vyvinul z řeckého pojmu *prosopon* označujícího divadelní masku. Vysvětluje zde, že: „*Persona, za níž herec antického divadla skrýval svou reálnou tvář, existenci osobnosti nepředpokládala, stejně jako ji nepředpokládala abstraktní právní osoba, příznak právní způsobilosti, což pojem persona označoval v římském právu. Antické myšlení spatřovalo v pojmu persona převážně sociální roli, již společnost dávala svým jednotlivým členům. Šlo o pojem z oblasti divadla, práva a soudnictví, nikoliv však ze sféry psychologie.*“⁸⁰ Dále shrnuje, že: „*Osobnostní vědomí ve středověku ještě zřejmě nebylo*

⁷⁵ Ibid. s. 110. – Dále pak Lutz-Bachmann vysvětluje, že z neoplatonské nauky o bytí se pojem „*hypostatis*“ dostává do raně křesťanské nauky o trojnosti a kristologie.

⁷⁶ Ibid. s. 110. – Toto trojí rozlišení se později promítlo do textů církevních otců a pojetí Svaté trojice. Pro nás zde může být vnímatelná paralela trojnosti, která je typickým rysem neoplatnismu.

⁷⁷ DURAND, Gilbert. *Věda o člověku a tradice. Nový antropologický duch*. Praha: Malvern, 2012, 190 s.

⁷⁸ Ibid. s. 23.

⁷⁹ KYŠUČAN: *Individualita a důstojnost v klasické antice*. s. 28. O středověkém pojetí pojmu píše dále Gurevič na s. 196–197 a dále také od s. 266–287, zejména však na s. 268 píše Gurevič o rozlišení *persona* a *homo*. GUREVIČ, Aron Jakovljevič. *Jedinec a společnost středověkého západu*. Praha: Argo 2016, s. 349.

⁸⁰ Ibid.

rozvinuté a nestalo se předmětem intenzivnějších úvah. Člověk nevnímal sebe sama jako osobnost, nechápal tak ani své pohanské bohy, které pojímal jako personifikující síly a nikoli jako jedince.⁸¹ Gurevič tak charakterizoval pojetí osobnosti ve středověku, který končí obdobím protorenesance a rané renesance, tedy 14. stoletím a myšlenkami Danteho a Petrarky. Právě na tento psychologický stav člověka, spojený se společenskou, církevní a osudovou svázaností bez pozitivních vyhlídek zde na zemi pak reaguje renesanční humanismus.⁸²

V renesanci ožívají antické ideály a role člověka. Přínosem helénistického kosmopolitismu bylo dle Kysučana⁸³ sjednocování rozdílů mezi Řeckem a Barbary a „do hry vstupuje lidský jedinec jako hodnota sama o sobě. Stoická filozofie vystupuje poprvé s revoluční myšlenkou rovnosti všech lidí bez rozdílu, pokud jde o jejich důstojnost.“ Soudobá planetární civilizace lidských práv je založena na odkazu antické a židovsko-křesťanské koncepce, kde se zrodilo také pojetí lidské důstojnosti člověka jako osoby.⁸⁴ Naopak v těch světových kulturách, u nichž nedošlo k výraznější individualizaci (zejména východní buddhistické a hinduistické kultury), zatím ani nedošlo přirozeně k vytváření konceptu lidské důstojnosti a lidských práv tak, jak je známe my.⁸⁵

Pojetí lidské důstojnosti bylo historicky určováno definováním **člověka a v kontextu antické filozofie** tedy jeho duše. Platón se ptá, jaká je povaha duše, zatímco Aristoteles klade

⁸¹ GUREVIČ: *Jedinec a společnost středověkého západu*. Ibid. s. 197. Pojmu persona se věnuje rovněž Karel Beran na s. 13–16 a poukazuje na studie Jana Hurdíka – BERAN, Karel. *Pojem osoby v právu. Osoba, morální osoba, právní osoba*. Praha: Leges, 2012, s. 224.

⁸² K pojmu renesančního humanismu a konkrétně k *studia humanitatis*, případně k biblickému humanismu viz např. s. 10–11, včetně zmínky o Picovi na s. 83, že jako reakce na Picův optimismus pak přichází s pesimistickým náhledem reformační antropologie v podání Luthera a Kalvína o zkaženosti člověka v úvodní studii – SANETRNÍK, David. *Reformní theolog Erasmus Rotterdamský a jeho polemika s Lutherem*. In ROTTERDAMSKÝ, Erasmus: *O svobodné vůli. De libero arbitrio*. OIKOYMENH, Praha 2006, s. 278. Dále také na s. 45 – KRISTELLER, Paul Oskar. *Studien zur Geschichte der Rhetorik und zum Begriff des Menschen in der Renaissance*. Gratia-Verlag Göttingen 1981.

⁸³ KYSUČAN: *Individualita a důstojnost v klasické antice*. s. 17. Kysučan hovoří o univerzalistické etice, která se snoubila s řeckou *filantropia* a římskou *humanitas*. „Kosmopoliticismus se stal jakousi propagandistickou ideou Alexandrový říše.“ Eticky správné a závazné již neurčuje kolektiv (stát, kmen), ale svědomí, což Kysučan (s. 18) představuje na Sofoklově díle *Antigona*. Společnost v období helénismu je liberální a umožňuje svobodu svědomí, což je příčinou rozvoje vědy v Alexandrii a Pergamonu. Ochrana soukromí v životě lidí otevřela prostor pro volný čas, pěstění osobního rozvoje, tvůrčích schopností a zábavy. (s. 19) To však, jak uvádí Kysučan dále (s. 20–22), vedlo ke krizi, k pocitům vykořenění a potřebě hledání domova. Reakcí na to je konzum a sociální nespravedlnost, nebo také iracionalismus, apokalyptická a mesianistická očekávání. Oblíbenými směry se stal neoplatonismus, neopýthagoreismus, orfismus, východní náboženství a také křesťanství, které z těchto všech vzešlo vítězně. Křesťanství pak ještě zdůraznilo vývoj individuality.

⁸⁴ Ibid. s. 23. Kysučan činí tyto závěry a současně užívá termínů sociologa Jaroslava Krejčího – in KREJČÍ, Jaroslav. *Postižitelné proudy dějin. Civilizace a světové formace, struktury a procesy, kultura a politika, revoluce a renesance, náboženství, národy a státy*. Praha: Sociologické nakladatelství 2002.

⁸⁵ MARŠÁLEK, Pavel. *Příběh moderního práva*. Praha: Auditorium, 2018, s. 304. Na s. 150–151 Maršálek tvrdí, že: „Nekřesťanským náboženstvím a morálkám je doktrína lidských práv nezřídka úplně cizí. [...] neusilují o svobodu a sebeurčení člověka, které je vlastní lidským právům a západní kultuře.“

otázku: co je člověk?⁸⁶ Platón vidí podstatu člověka v Erótu. Erós je touhou, potřebností dobra a krásy. Ptáme-li se, k čemu je to dobré? Je s tím u Platóna spojena idea spravedlnosti v otázce: K čemu je dobré být spravedlivým?⁸⁷ Pojetí člověka v antice se odehrávalo ve vztahu ke kosmu a Bohu a bylo na protilehlé straně vůči kosmologiím. Ve starší antické tradici u Homéra se lidské a božské ještě oddělovalo. Ale v řecké filozofii později byl člověk bytostí, která se měla připodobnit bohu a svět je sám vzorem nebo prostředím pro lidské úsilí k připodobnění bohu.

Podle Filipa Karfíka, je počátkem těchto úsilí poznání sebe sama.⁸⁸ A právě duši Platón charakterizuje v souvislosti s etikou a otázkou poznání jako orgán sebepoznání. Právě Platónova originalita spočívá v odlišení rovin bytí, tedy světa fenomenálního, kde se odehrávají životy, a světa idejí, inteligibilního vzoru.⁸⁹ Člověk by měl usilovat ve svém životě o nápodobu božství jako vzoru. Jestliže to nedokáže, degeneruje do nižších bytostí. Filip Karfík výstižně definuje pojem člověka v řecké antické filozofii: „[...] člověk není pouze člověkem, nýbrž kosmickou bytostí, která má v jádře tutéž funkci jako svět sám: napodobovat božské bytí a být tak sama božskou bytostí.“⁹⁰ Toto rozlišování později přebírají v renesanci jak Marsilio Ficino, tak jeho žák Giovanni Pico della Mirandola.

Ve studii Michala Chabady⁹¹ je individuální lidská duše definována podle aristotelovsko-averroistického pojetí jako „[...] derivát jedné společné světové duše. Duše po oddělení od těla ztrácí svou přechodnou individuálnost a tak zaniká ve společné duši“. Chabada zde poukazuje na princip individualizace v aristotelismu, což je „kvantitou poznamenaná látka“. Důvodem, proč to zde uvádět je fakt, že Aristotelovo pojetí etiky a spravedlnosti je v právní nauce velmi často používáno. Velmi charakteristické ve vztahu k důstojnosti a její souvztažnosti k rozumu a svobodné vůli je, jak uvádí dále Chabada, že: „Aktivita rozumu je podřízená determinismu společné duše, která je v úzkém spojení s pohybem hvězd jako jejich organizační princip. Lidský rozum je navzdory této závislosti schopný poznávat to, co je

⁸⁶ RICKEN, Friedo. *Věčné hledání v přirozenosti člověka.*, In NEJESCHLEBA, Tomáš, NĚMEC, Václav, RECINOVÁ, Monika a kol. *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. I. Od antiky po renesanci.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2011, s. 9–16.

⁸⁷ Ibid. s. 9, 10 a 13.

⁸⁸ KARFÍK, Filip. *Polidštění světa a zbožštění člověka v antické filosofii.* In NEJESCHLEBA, Tomáš, NĚMEC, Václav, RECINOVÁ, Monika a kol. *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. I. Od antiky po renesanci.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2011, s. 17–28.

⁸⁹ Ibid. s. 25. Karfík odkazuje na Platónovo dílo *Timaeus*.

⁹⁰ Ibid. s. 28.

⁹¹ CHABADA, Michal. *Obrazy člověka v Odsúdeniach z roku 1277 a u Boëtia z Dácie.* In HERŮFEK, Jan a kol. *Pojetí důstojnosti člověka od antiky po současnost.* Ostrava: Vivarium při Filozofické fakultě Ostravské univerzity v Ostravě, 2015, s. 27–39. Chabadovy citace neuvádím v původní slovenštině, ale pracovně je překládám.

morálně správné, v aktivitě podle správného poznání se člověk stává ctnostným a vlastní blaženosti dosahuje samostatně (intelektuální eudaimonismus).“⁹²

Pokud tomu dobře rozumím, tato aristotelovsko-averroistická koncepce člověka byla oficiálně odsouzená a naproti tomu stála koncepce neoaugustiniánská, kterou zde autor rovněž specifikuje. Hlavní činitel mravního zdokonalení člověka je bůh a člověk přijímá pasivní roli. Právě dánský filozof **Boëthius z Dácie** (1240–1284)⁹³ byl reprezentantem aristotelovsko-averroistického pojetí a mohu to říci také o Giovannim Pico della Mirandola. Boëthius ve svém díle *O nejvyšším dobru* podle Chabady, že: „*V rámci konstituce lidské duše má dominantní postavení rozum v jeho teoretické i praktické stránce. Rozum má dostatek vlastních sil na poznání morálních pravidel, v rámci kterých se může pohybovat aktivita vůle. Praxe podle těchto pravidel je základem ctnostného života a v konečném důsledku i blaženosti, ke které se můžeme přiblížit vlastními silami.*“⁹⁴

Pojmu *persona* se kromě *Boëthia z Dácie* (13. stol.) věnoval také *Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëthius* (asi 477/480 Řím nebo u Říma – 25. října 524/525 Pavia), který byl řeckým filosofem a římským senátorem 6. století a pojmy *prosopon* a *hypostasis* přeložil do latiny.⁹⁵ Poprvé užil výrazu *persona* již v kontextu latinské právní nauky jako nositel práva, jakož i divadelní role. Přesně byl pojem *persona* užit Koncilem v Chalkedonu v roce 451 v souvislosti s výkladem osoby Krista. Zde se pojednávalo o Kristovi, ve dvou přírodách,⁹⁶ nebo dvojí povahy, ale „jedna osoba“ („*mia hypostasis*“) bude poznána. Zde se poukazuje na boží a lidskou povahu Krista jako osoby, které jsou nezaměnitelné a oddělené.

Boëthiův přínos byl ve sjednocení, přičemž definuje personu jako: „*naturae rationalis individua substantia*“, tedy individuální substance rozumem obdařené povahy (*vernunftbegabten Natur*), přičemž Lutz-Bachmann zdůrazňuje, že je užit výraz *rationalis*, ale ne *rationalis*.⁹⁷ Autor dále klade otázku, na jaké rozumem obdařené povahy se pojem persony doopravdy vztahuje? Odpovídá na to, že je jasné, že pouze na lidi, alespoň, tak lze chápat člověka v jeho ontologickém statusu „*osoby*“, neboť musí být nahlížen jako skutečně

⁹² Ibid. s. 31.

⁹³ CHABADA, Michal. Boëthius z Dácie. O nejvyššom dobre čiže o živote filozofa. *Filozofia*, 2010, roč. 65, č. 5, s. 471–476. 2019 tezi Boëthia bylo zakázáno pařížským biskupem Štefanem Tempierem. Mezi zakázanými tezemi bylo (překlad autorky ze slovenštiny): „*Veškeré dobro, které je u člověka možné, spočívá v rozumových ctnostech. Blaženost máme v tomto životě, ne v jiném.*“ Boëthius v podstatě komentuje Aristotelovu Etiku Nikomachovu pod vlivem Averroa, tedy pracuje s pojmy jako je ctnost, přirozený pořádek.

⁹⁴ CHABADA. *Obrazy člověka v Odsúdeniach z roku 1277 a u Boëtia z Dácie*. s. 37.

⁹⁵ LUTZ-BACHMANN. *Der Mensch als Person. Überlegungen zur Geschichte des Begriffs der „moralischen Person“ und der Rechtsperson*. s. 110.

⁹⁶ Ibid. s. 110. – „*dyo physeis*“

⁹⁷ Ibid. s. 111. Zde autor dále odkazuje na: Boëthius, *Contra Eutychem et Nestoriam*, Ed. Stewart/Rand. 76–92, 84.

individualizovaná bytost obdarovaná rozumem. Podle Boëthia lze označit jako osoby (persony) všechny rozumem obdařené bytosti, které jako individualizované životní bytosti reálně existují, tedy jsou v ontologickém smyslu.⁹⁸ Boëthiovo pojetí později kritizoval *Tomáš Akvinský* (1225 – 7. března 1274).

Po Tomáši Akvinském pak navazovali na téma „osoby“ *Jan Duns Scotus* (asi 1266, Duns, Skotsko – 8. listopadu 1308, Kolín nad Rýnem) a *Wilém z Occamu* (snad 1287 – 9. dubna 1347 Mnichov). Člověka pak definovali dvojitou svobodou jako bytost svobody. A z tohoto pojetí také vyšel *Alexander z Hales* (1185 Hales – 21. srpna 1245 Paříž), který mohl jako první poukázat na logické pojmy středověku, jako je „*subiectum*“, „*individuum*“ a „*persona*“, které všechny náležely do jiné oblasti a byly nezaměnitelné.⁹⁹

Pojem „*subiectum*“ vycházel z řeckého „*hypokeimenon*“ a náležel do oblasti přírodního zkoumání a fyziky spojené s ontologií. Pojem „*individuum*“, řecky „*atomon*“ přiřazuje Alexander logice jako disciplíně zkoumající pojmy. A třetí pojem „*persona*“ se zcela vztahuje na oblast etiky, která zkoumá lidi jako jednající, morální bytosti. Přesně uvádí: „*Persona ad mores refertur et est nomen moris, individuum pertinet ad rationalem, subiectum ad naturalem.*“¹⁰⁰ Toto pojetí persony jako morální osoby se pak uchytilo ve středověku nejen ve filozofii, ale rovněž v teologii a v právní vědě. Právě odtud pak pramení známá teze: „*Persona est nomen juris, id est potestatis et dignitatis.*“¹⁰¹ Jestliže je pojem „*persona*“ určen do oblasti logiky a etiky, odpovídá to aristotelismu, a to jak ve filosofii, tak v právu, kde se právě z tohoto celého aristotelovského konceptu rozvinul pojem „*morální osoby*“ a „*právní osoby*“.

Lutz-Bachmann v souvislosti s tímto pojmem připomíná *Francisco de Vitoria* (asi 1483 Burgos/Vitoria – 12. 8. 1546 Salamanca) nebo *Francisco Suáreze* (5. 1. 1548, Granada – 25. 9. 1617, Lisabon). Přinesli pojem člověka jako morální osoby a jako právní osoby. Vycházeli z představy subjektivních práv a formulovali koncept prapůvodních práv, která mají všichni lidé jako lidé, nezávisle na jejich postavení ve společnosti a nezávisle na jejich etnickém nebo politicky-náboženském původu, či pohlaví nebo věku.

Od Suáreze pojem morální osoby (*persona moralis*) převzal *Samuel Pufendorf* (8. 1. 1632, Chemnitz – 13. 10. 1694, Berlín). U obou však tyto pojmy měly odlišný obsah.

⁹⁸ Ibid. s. 111.

⁹⁹ Ibid. s. 113.

¹⁰⁰ Ibid – Alexander v. Hales, Glosa 1, 25, 4f. Dle autora reflektuje Alexander stoickou triádu ve filozofii: fyziku, logiku a etiku.

¹⁰¹ Ibid. s. 114 – Osoba je právní pojem a označuje moc a důstojnost.

Pufendorf šel dále a otrokům přiznával status morální osoby, avšak žádnou právní subjektivitu. Nešlo o tytéž pojmy.¹⁰²

To je pak výrazem duality práva a společenské reality. A s tím je spojena otázka, kterou si kladu, zda důstojnost je konceptem právním, či mimoprávním a od kdy a v jakém kontextu lze hovořit o lidské důstojnosti jako o právním institutu. Z toho, co zde vidíme po dlouhou dobu historie, můžeme vidět pojem důstojnosti zasazený do filozofie a teologie. Nicméně s tím vším souvisí otázka, která bude východiskem pro otázku důstojnosti, a to co budeme považovat za právo?

Vrátíme-li se ještě k Suarézovi, jeho pojetí *persona* již není logicko-ontologickou kategorií jako u Boëthia, ale je důvodem platnosti morálního a právního zákona. Vypovídá o tom teze: „*Persona operans moraliter est quasi forma propria actionis suae, unde illam dignificat et aestimabilem reddit.*“¹⁰³ Tedy, že: „*Osoba, jež jedná mravně-morálně je charakteristickou formální příčinou svého jednání. Z tohoto mravně-morálního jednání obdrží (osoba) důstojnost (dignificat) a hodnotu (Wertschätzung, aestimabilem reddit).*“¹⁰⁴ Dále k tomu Lutz-Bachmann konstatuje, že: „*To, že jednající osobě (personě) může být přiřčena důstojnost (Würde), má dle Suaréze svůj poslední důvod v sebepříčině (Selbstursache) svého jednání, a tím ve svobodě. Z ní rovněž vychází právní osobnost (Rechtspersönlichkeit), která je, jak doložily zvolené příklady, implikována morálkou nebo mravností jednání.*“¹⁰⁵ Spojitost morálky, resp. etiky s právem je zde představeno ještě trochu jinak, domnívám se, vychází z rozdělení filozofie na fyziku, logiku a etiku, přičemž právo s etikou splývalo.

Domnívám se, že z toho můžeme usoudit, že důstojnost byla kvalita, která náležela personě. Tedy již zde se formovala právní povaha tohoto pojmu. Rovněž je z toho zřejmá blízkost institutu důstojnosti s právní subjektivitou.

Lutz-Bachmann svou úvahu o právním pojmu uzavírá tím, že právní osoba, *persona*, je pojem, který vyjadřuje mravně-morální hodnotu každého člověka, ale rovněž poukazuje na právní subjektivitu jako nositele subjektivních práv, tedy oprávnění proti ostatním.

Gurevič se také zmiňuje o Boëthiovi a předkládá Boëthiovu definici: „*Persona je rozumná nedělitelná podstata*“ nebo „*individuální substance rozumné přírody*“.¹⁰⁶

¹⁰² Ibid. s. 115. – Lutz-Bachmann uvádí, že přesto byli Suaréz i Pufendorf pokrokoví, jelikož v publikaci „*Allgemeine Landrecht für die preußischen Staaten*“ z roku 1779/94 se psalo, že: „*Do té míry lze člověka nazvat personou, do jaké požívá práva v občanské společnosti.*“

¹⁰³ Ibid. s. 116.

¹⁰⁴ Ibid. s. 116 – Odkazuje na: Suaréz, F. *De verbo incarnato* IV, 4, 17, 69.

¹⁰⁵ Ibid. s. 116.

¹⁰⁶ GUREVIČ. *Jedinec a společnost středověkého západu*. s. 266.

Nedělitelnost a celistvost *persony* vycházela z etymologie slova *persona* – *per se una* – dle Gureviče „jednotná sama o sobě“. A „[...] podle Tomáše Akvinského „*persona* znamená to, co je nejdokonalejší v rozumné přírodě“. Od 12.–13. století se interpretace pojmu *persona* vzdálila divadelnímu a právníckému pojetí a *personou* se rozumí teologický koncept trojice boží. Rovina božství je akcentována na úkor lidských záležitostí. Výraz „*persona*“ se užíval ekvivalentně pojmu „*homo*“. Až v době renesance se podle Gureviče¹⁰⁷ setkáváme s označením osobnosti jako „*personnalité, individu*“, ale tyto pojmy se „aktivně používají až v novověku“.

Boëthius a rovněž Pico čerpají z **Aristotelovy etiky ctnosti**. Jelikož Aristotelova etika ctnosti byla velmi přínosná, pokusme se alespoň trochu nahlédnout, v čem spočívá a jaký je její přínos. Aristoteles uvažuje o etice jako snaze dosáhnout nejvyššího dobra.¹⁰⁸ To znamená, žít v souladu s konečným účelem, kterým je štěstí. Tyto myšlenky se přeci tolik podobají mnohým Kantovým pracím.

Zpočátku musí být štěstí založeno na lidské přirozenosti a musí vycházet ze skutečnosti osobní zkušenosti. Takové štěstí nelze nalézt v ideální představě jako je Platónova koncepce dobra existujícího sama od sebe. Musí to být něco praktického a lidského. Musí to být nalezeno v lidské práci, jež je jednotná s ostatními. Ale není to ani vegetativní život rostlin ani citová existence zvířat. Pravé štěstí spočívá v aktivním životě racionální bytosti nebo v dokonalém uskutečnění a v zažití pravdy duše a sebe sama v průběhu života. Duše má tyto části: racionální, tedy intelektuální ctnost a morální ctnost, nebo iracionální část, vegetativní, vyživující. Morální ctnost je schopnost sebekontroly. Racionální část duše je kontemplativní, logicky zdůvodňující a jde o schopnost formulovat vědecké principy. To je intelektuální ctnost.

Tyto Aristotelovy myšlenky se ve středověku i renesanci staly velmi aktuální a napomáhaly vyřešit otázku svobodné vůle člověka, nebo otázku, co je lidské specifikum oproti dalším planetárním entitám, tedy kdo je člověk a následně, jak se máme chovat, abychom dosáhli konečného cíle. S těmito otázkami je propojena antropologie i etika. Pochopení těchto souvislostí nám pomůže pochopit historické vnímání pojmu důstojnosti člověka.

Podle Urmsona¹⁰⁹ Aristotelés tvrdí, že *éthicé areté*, jakožto výtečnost charakteru (*excellence of virtue*), obsahuje také morální naučení, praktickou nauku o středu. V *Etice*

¹⁰⁷ Ibid. s. 268.

¹⁰⁸ Internet Encyklopedia of philosophy. Peer reviewed academic resource, dostupné zde: <https://www.iep.utm.edu/aristotl/> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Praha: Jan Laichter, 1937, s. 305.

¹⁰⁹ Viz s. 9 a násl. – URMSON, J. O. *Aristotelova nauka o středu*. In *Spravedlnost jako zdatnost.*, Praha: OIKOYMENH, edice POMFIL 1996, s. 109. – jde o překlad studie URMSON, J. O.: *Aristotle's Doctrine of the*

*Nikomachově*¹¹⁰ charakterizuje výtečnost jako trvalý stav, „[...] stav spojený s volbou, ležící ve středu, který je středem nám přiměřeným a je určován rozumovými postupy, kterými by ho určil moudrý člověk“¹¹¹. Urmson varuje před tradičním bezmyšlenkovitým překladem *éthicé areté* a *kakia* jako „*mravní ctnosti (virtue)*“ a „*neřesti (vice)*“ a jako příklad zavádějícího pochopení uvádí Ciceronův překlad *kakia* jako *vitium*, v důsledku čehož došlo také k nepochopení Aristotelova pojetí *éthicé kakia*. Pak „*člověk, který se přinutí postavit se a bojovat s nepřítelem, ačkoliv by rád utekl, má přinejmenším stejné právo být považován za mravně ctnostného, totiž statečného člověka, jako ten, kdo se k boji postaví bez vnitřního zápasu. Ale pro Aristotela to, že se někdo nutí jednat správně, bez ohledu na to, jak obdivuhodný je to skutek, prozrazuje vadu charakteru. Výtečnost charakteru není tedy triumfem milosti nad otcem Adamem; je to takový stav charakteru, který dává člověku právo být nazýván eudaimón. Zjevně více eudaimón je ten člověk, který jedná bez vnitřního boje, bez námahy a má z toho potěšení, než ten, který vinou špatné výchovy musí sám se sebou bojovat, aby takto jednal. Tak by jednal Adam před pádem – když byl eudaimón. V případě výtečnosti charakteru jsou tedy emoce i jednání ve středu jednání, ať již to znamená cokoli [...]*“¹¹²

Tato úvaha může být spojovacím můstkem pro Picova slova z jeho *Oratio de dignitate hominis*.¹¹³ „Nejlepší tvůrce [...] ponechal člověka jako stvoření bez určené podoby, postavil ho do středu a promluvil k němu těmito slovy: ‚Adame! Nepřidělil jsem ti žádné určité sídlo, žádnou tobě vlastní podobu ani žádné osobité dary – a to proto, abys získal a měl takové sídlo, takovou podobu a takové dary, jaké si podle vlastního přání a úsudku sám zvolíš. Přirozenost ostatních stvoření je vždy pevně určena a rozvíjí se pouze v mezích, které jsou stanoveny mnou předepsanými zákony. Ty si však budeš moci, aniž bys byl jakkoli omezován, určovat svou přirozenost podle své vlastní svobodné vůle, do jejíž péče jsem tě svěřil. Abys mohl snáze pozorovat vše, co je na světě, postavil jsem tě do jeho středu. Neučinil jsem tě ani nebešťanem, ani pozemšťanem, ani smrtelníkem, ani nesmrtelným, abys jako svéprávný a vážený sochař a výtvarník mohl utvářet sebe sama do takové podoby, jaké dáš sám přednost. Můžeš poklesnout na úroveň nižší, zvířecí; ale můžeš být také podle vlastního rozhodnutí znovu povznesen k vyššímu, božskému.‘ Jak nesmírná velkomyslnost Boha Otce a jak nevýslovná a obdivuhodná blaženost člověka! Jemu je dáno mít to, co si přeje, a být tím, čím být chce.“¹¹⁴

Mean, in RORTY, A. O. *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, Los Angeles, London 1980, s. 157–170. V této publikaci se odkazuje také na další Aristotelovu práci o etice, *Etiku Eudémovu* – např. s. 11.

¹¹⁰ Ibid. – *Etika Nikomachova* – dále jen EN 1105b19.

¹¹¹ Ibid. – EN 1107a1

¹¹² Ibid.

¹¹³ PICO: *O důstojnosti člověka. De dignitate hominis*. s. 57.

¹¹⁴ Ibid.

Pico ani vysloveně neužívá termínu důstojnosti, kromě nadpisu *Oratio*¹¹⁵, ale vykresluje stav důstojnosti a cestu k němu. Můžeme z textu postřehnout také mírný vliv Aristotelovy nauky o středu. Picova důstojnost je podobně jako u Aristotela stavem člověka.

Stopy Aristotelovy nauky o ctnosti můžeme hledat u Kanta ve zdůraznění rozumu pro dosažení stavu výtečnosti, zdatnosti a spravedlnosti. A dále se také u Kanta objevuje motiv štěstí. Sorabji¹¹⁶ poukazuje na to, že volba jednání, které je projevem zdatnosti, je rozumná. Aristotelova etika a vznik pojmu *persona* jsou důležité nejen k pochopení pojmu důstojnost, ale vypovídají o právním dualismu, resp. o dualitě práva a faktu.

¹¹⁵ Shodně s. 516 – PFORDTEN, Dietmar. *Zur Menschenwürde bei Kant*. In *Jahrbuch für Recht und Ethik*, vol. 14 – *Recht und Sittlichkeit bei Kant*. 2006, s. 501–517.

¹¹⁶ SORABJI, Richard. *Aristotelés o důležitosti rozumu pro zdatnost*. In *Spravedlnost jako zdatnost.*, Praha: OIKOYMENH, edice POMFIL 1996, s. 24–44.

7. Giovanni Pico della Mirandola

7.1. Osobnost, dílo, východiska jeho filozofie

Více bych se chtěla pozastavit nad koncepcí důstojnosti podle italského renesančního filozofa, kterým je **Giovanni Pico della Mirandola** (1463–1494), označovaného jako „kníže svornosti“, *princeps concordiae*. Pico usiloval o sjednocení, synkrezi všech dobových filozofických směrů,¹¹⁷ zejména novoplatonismu a učení Aristotela a křesťanského náboženství s židovskou mystikou, kabalou a arabskou filozofií *Averroa*, *Avicenny* a *al Ghazzáliho*.¹¹⁸ Pico byl jako druhorozený syn předurčen k duchovní dráze. Na přání matky začal studovat v roce 1477 kanonické právo v Boloně. Po smrti matky po roce studia s právem končí a láká ho literatura a filozofie, kterou rovněž studuje v Padově, kde převládá aristotelismus. Obzvláště v počátcích své tvorby navazuje na svého učitele *Marsilia Ficina*, který z podpory Medicejských působil v Platónské akademii a překládal převážně Platónovy spisy a dále rovněž *Corpus Hermeticum* od *Herma Trismegista*. Tím Ficino výrazně přispěl k formování neoplatonismu a hermetismu v Evropě a Pico se v tomto prostředí pohyboval a byl jím výrazně inspirován.

V *Oratio de dignitate hominis* Pico¹¹⁹ představuje praktickou filozofii, tedy odpovídá na otázku jak žít, abychom oživili to božské v člověku, ten nejvznešenější účel a prvotní princip. To svědčí o filozofii jako stezce. Pico se stal zdrojem rosekruciánské filozofie, jež je součástí

¹¹⁷ Shodné synkretické snahy projevoval rovněž Jan Jessenius, kterého většina z nás zná jako toho, kdo provedl první veřejnou pitvu. Kromě toho Jessenius studoval v Padově (Pico krátce a dříve také) a vedl ho profesor Francesco Piccolomini, který přejímal Picovy myšlenky. To je dokladem nepřímého ovlivnění Jessenia Picem. Více – s. 366–367 NEJESCHLEBA, Tomáš: *Johannes Jessenius, Between Plagiarism and an Adequate Understanding of Patrizi's Philosophy*. In NEJESCHLEBA, Tomáš – BLUM, Paul Richard. *Francesco Patrizi. Philosopher of the Renaissance*. Centre for the renaissance texts, Univerzita Palackého v Olomouci, 2014, s. 384, 359–369.

¹¹⁸ NEJESCHLEBA: „Kníže svornosti“ *Giovanni Pico della Mirandola a jeho filozofické úsilí*.

¹¹⁹ *Řeč o důstojnosti člověka*, zveřejněná synovcem Pica, jímž byl Gianfrancesco Pico della Mirandola (jen o 6 let mladší než jeho strýc) až po smrti Pica v souborném díle *Opera omnia* roku 1496. Pico text sepsal na přelomu roku 1486 a 1487.

evropského kulturního dědictví.¹²⁰ Jak moc silný je Ficinův vliv, je nakonec sporné.¹²¹ Pico je představitelem přírodní filozofie a renesančního humanismu (*studia humanitatis*). Někdy bývá označován také za představitele renesančního platonismu, ale P. O. Kristeller, jeden z největších znalců renesančního myšlení, toto zpochybňuje, protože Pico se snaží nalézt shody platonismu a aristotelismu.¹²²

7.1.1. Pico a hermetismus

Někteří autoři o Picovi uvádějí, že byl stoupcem hermetismu, jako např. Yatesová, nebo Ebeling¹²³, ale jiní to zpochybňují a říkají, že Pico se na konci svého krátkého života od hermetismu odklonil. Mohu se ztotožnit s Ebelingem, že nejvýraznější pohnutkou, kterou můžeme u Pica nalézt, je synkreze a univerzalistický duch jeho uvažování. Pomocí nejrůznějších směrů filozofie a náboženských tradic se pokouší vysvětlit, že zde jde jen o to jedno, které vidí jako shodné. Ve svých *Conclusiones*, 900 tezích je 10 tezí vztahujících se

¹²⁰ BOUMAN, José, van HEERTUM, Cis (eds). *Göttliche Weisheit – Göttliche Natur. Die Botschaft der Rosenkreuzer-Manifeste in der Bildsprache des 17. Jahrhunderts*. Amsterdam: In de Pelikaan 2014, s. 168. Na s. 23 se vysvětluje, že zakladatel Tübingenské univerzity Eberhard im Bard navštívil v roce 1482 s Johannem Reuchlinem Florencii, konkrétně Lorenza Medici, a setkali se s učenci, mimo jiné s Picem, kterého Medici velmi podporoval. To je jen jeden z důkazů vlivů florentského humanismu na rosekruciánství, které se objevilo později v 17. století v Tübingenu mezi lidmi jako Tübingenský kruh, z něhož vzešly tzv. rosekruciánské manifesty. Vůdčími osobnostmi Tübingenského kruhu byly: lékař Tobias Hess (1558–1614), právník Christoph Besold (1577–1635) a teolog Johann Valentin Andreae (1586–1654). Podobně se to uvádí v publikaci – s. 56 a 67 – *Ad fontes. Eine neue Kunde von der lobenswerten Bruderschaft des Rosenkreuzes 1614–2014*. Verlag Rozebruk Pers, 2014, s. 93. Nebo také zde: RITMAN, Joost R. *Geburt der Rosenkreuzbruderschaft*. In *Bibliotheca Philosophica Hermetica: Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert*. Amsterdam, In de Pelikaan, 2002, s. 67, 68.

¹²¹ HERŮFEK, Jan. *Proces Giovanniho Pica della Mirandola*. Ostravská univerzita v Ostravě. Ostrava 2014, s. 105. Herůfek odkazuje na práci Yatesové, avšak částečně zpochybňuje exaktnost některých zjištění. Oproti Yatesové, která poměrně přesvědčivě uvádí, že Pico převzal řady hermetických idejí právě od Ficina, Herůfek popisuje vztah Ficina a Pica rezervovanější a vliv hermetismu na Pica spíše umenšuje. Viz s. 10, 18, 33. Dále o vztahu Pica a Ficina viz s. 34. K tomu lze odkázat také na Kristellera, který se na s. 105–108 a částečně také na s. 5 a 6. věnuje vzájemnému působení Ficina a Pica in: KRISTELLER, Paul Oskar. *Die Philosophie des Marsilio Ficino*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein 1972, s. 452. Na s. 105 Kristeller uvádí, že nelze pochybovat o ovlivnění Pica Ficinovými pracemi. Pico jistě znal, než napsal svou *Oratio*, Ficinovu *Theologia Platonica*.

¹²² KRISTELLER: *Osm filozofů italské renesance*. s. 63, 69 a násl.

O tom, jak Pico sjednocuje aristotelismus s platonismem; viz také – NEJESCHLEBA, Tomáš. *Johannes Jessenius, Between Plagiarism and Adequate Understanding of Patrizi's Philosophy*. In NEJESCHLEBA, Tomáš, BLUM, Paul Richard (ed.). *Francesco Patrizi. Philosopher of the Renaissance. Proceedings from the Centre for Renaissance Texts Conference (24.–26. April 2014)*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2014, s. 359–369. Podobně usiloval o toto sjednocení Johannes Jessenius a byl právě ovlivněn nepřímo Picem a přímo Picovým synovcem, který byl jen o 6 let mladší než on sám a vydal jeho souborné dílo a který se jmenuje Francesco Piccolomini.

¹²³ EBELING, Florian. *Tajemství Herma Trismegista. Dějiny hermetismu*. Praha: Malvern, 2009, s. 188.

Ve prospěch hermetismu u Pica se zmiňuje také Frances Yatesová – YATESOVÁ, Frances. *Giordano Bruno a hermetická tradice*. Praha: Vyšehrad. s. 529.

k Hermovi Trismegistovi. Copenhaver¹²⁴ se přiklání k názoru, že těch 10 tezí z 900 je sice malý poměr, ale Pico si jich údajně velmi cenil, ale rozhodně ne tak, jako tezí kabalistických.

A je to ostatně zřejmé také z počátečních slov v *Oratio*: „Člověk, Ó Asklépie, je velký div!“¹²⁵ Ve starším díle v *Disputaci proti věštecké astrologii* (*Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, vydané po smrti v roce 1496) se podle Ebelinga¹²⁶ Pico údajně distancuje od Herma, na rozdíl od rané tvorby, v díle *Komentáře ke kanconě o lásce Girolama Benivieniho* (*Commento*). Opačný názor o Picově hermetismu má Schumann,¹²⁷ o jehož studii se opřel i Ebeling, že Pico zpočátku svého života byl pozitivně nakloněn hermetismu, ale později se dokonce stává jeho protivníkem. Yatesová naopak i pozdní Picova díla interpretuje ve prospěch hermetismu, protože Pico se postavil proti obvyklým pověrám ve věštění, ale naopak argumentuje ve prospěch Ficinova pojetí astrologie. Nicméně osobně se přikláním k tomu, že v díle *O důstojnosti člověka* jsou rysy hermetického myšlení znatelné a nacházejí se zde paralely s dílem *Corpus Hermeticum*. U nás se tématu Picova hermetismu věnuje také Herůfek, většinou ve vztahu k Picovu zájmu o kabalou.¹²⁸

Ovlivnění Pica hermetismem a neoplatonismem, které zasazuje do kristologie, potvrzuje rovněž Allen a poukazuje na úvodní pasáž *Oratio* a na *Heptaplus*.¹²⁹ Zde popisuje člověka podle Pica jako velké mystérium, „[...] absolutní dokonalost všech nižších věcí, tak jako je Kristus absolutní dokonalostí všech lidí“. Allen dále vysvětluje pojetí člověka podle Picova Heptaplu, že člověk je „první zrozený ze všech stvoření“.

Jestliže člověk mojžíšského typu (pozn. autorky: dle starého zákona) je jen andělský v alegorickém smyslu, podle Pica reprezentuje všechna andělská a racionální stvoření, „nikoliv, protože on je anděl, ale protože je koncem (terminus) andělského světa“, jako Kristus jako člověk, „nejnovější Adam“ je více významný než první anděl, protože on činí dokonalé anděly. Uschopňuje nás, abychom se staly více než anděly, totiž ne pouhé obrazy nebo podoby, ale syny Božími.¹³⁰ Paralelní úvahy projevuje Pico také v *Oratio de dignitate hominis*. Zde se

¹²⁴ COPENHAVER, Brian P. *Magic in western culture. From Antiquity to the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, s. 219.

¹²⁵ Ibid. s. 93.

¹²⁶ Ibid. s. 94.

¹²⁷ SCHUHMAN, Karl. *Giovanni Pico della Mirandola und der Hermetismus*. in QUISPÉL, Gilles. *Die hermetische Gnosis im Laufe der Jahrhunderte*. Birnbach: Rozekruis Pers, 2000, s. 695.

¹²⁸ HERŮFEK, Jan. *Scientia prohibita. G. Pico della Mirandola*. Ostrava: Vivarium, Ostravská univerzita v Ostravě, 2017, s. 207.

¹²⁹ ALLEN, Michael J. B. *The Birth Day of Venus*. In DOUGHERTY, M. V. (ed.). *Pico della Mirandola. New essays*. Cambridge University Press, 2014, s. 81–113. Allen zde cituje z díla Heptaplus 1. 7 (220 [92]). Na s. 111.

¹³⁰ Ibid. s. 111. Allen zde odkazuje na Heptaplus, a to: 5.7, 5.6, 2.6,4.7, 3.7 a 6.7.

vyjadřuje, že člověku, synovi bylo věnováno dědictví.¹³¹ Výrazněji je to patrné v pasáži, kde Pico tvrdí: „Do člověka však při jeho stvoření vložil Bůh rozličná semena a zárodky všech forem života, a které zárodky člověk vypěstuje, ty vzrostou a vydají v něm své plody. [...] Kdo vypěstuje zárodky intelektuální, stane se andělem a synem Božím. Kdo se neuspokojuje losem žádné ze stvořených bytostí uchýlí do středu své jednoty, bude učiněn jedním duchem s Bohem v osamělé temnotě Otce, jenž je nade vším, a bude převyšovat všechna stvoření. Kdo by nebyl naplněn obdivem k tomuto chameleónovi, jímž je člověk?“¹³²

Pico navazuje na scholastickou filozofii a ve svých pracích scholastické metody myšlení neodmítá. Právě protože se přidržel rovněž scholastické metody práce, která byla velmi oblíbená ve Francii, dostal od francouzského krále, když byl vězněn v Paříži, přímluvný dopis. Systém *studia humanitatis* se v té době uplatňoval v morální filozofii a v metafyzice a scholastická tradice včetně Aristotelova odkazu byly ještě velmi vlivné, ačkoliv obecně byly snahy je překonat.¹³³ V té době byla rozšířena rétorika, a dokonce je zvažováno, zda Picova *Řeč o důstojnosti člověka* byla pouze rétorickým dílkem. Kristeller se tak ovšem nedomnívá. Podobně uvádí, že se vyskytují názory, že rétorika vznikla jako reakce na potřebu svobody a její obhajobu oproti racionální pravdě nebo platné normě chování.¹³⁴ Sám předkládá své vysvětlení, že intelektuální a morální svoboda spočívá právě v podřízení se pravdě a platné normě. Pokud jde o pojetí důstojnosti člověka, je vidět, jak se do něj promítá Platónovo rozlišování mezi světem fyziky, metafyziky a hyperfyziky.

Spis *O důstojnosti člověka* Pico koncipoval jako řeč, *Oratio de dignitate hominis*, projev, kterým uvede chystanou veřejnou disputaci o devíti stech tezích v Římě s významnými evropskými učiteli. Teze, *Conclusiones*, byly vydány v prosinci roku 1486. Tyto disputace se nakonec neuskutečnily, protože papežem ustanovená komise označila 7 z 900 tezí za nepravdivé a 6 tezí jako podezřelé. Picovi bylo uloženo, aby žádnou z nich nezveřejňoval. Pico však za 20 nocí sepsal obhajobu napadených 13 tezí, *Apologia tredecim quaestionum*, která byla otištěna v květnu 1487. Proto papež Inocenc VII. v červnu téhož roku

¹³¹ NEJESCHLEBA: „Kníže svornosti“ *Giovanni Pico della Mirandola a jeho filosofické úsilí*. s. 55.

¹³² PICO: *O důstojnosti člověka. De dignitate hominis*. s. 59.

¹³³ KRISTELLER, Paul Oskar. *The Classics and Renaissance Thought*. Harvard University Press, 1955. – Na s. 24 Kristeller uvádí: „že zatímco středověk byl založen na Aristotelovi, renesance stojí na Platónovi“. To je rozšířená teze, avšak Kristeller s ní docela nesouhlasí, neboť i v renesanci je aristotelismus velmi silný, dokonce se ještě určitým způsobem zesiluje. Aristoteles byl rozšířen i v arabském světě. (s. 27). Autor pak rozsáhle a podrobně zmiňuje, na které konkrétní tehdejší univerzitě se přednášel Aristoteles, a kam až lze sledovat stopy scholastických metod a terminologie, např. ve filozofii Bacona, Descarta, Spinozy a Leibnize. Na s. 44 uvádí, že Ficino přejímal Aristotelovu přírodní filozofii, ale metafyziku naopak od Platóna. Pico vysloveně hájil Aristotela proti atakům humanisty Ermolaa Barbara. Hojně však také recipoval platonismus (s. 60).

¹³⁴ KRISTELLER: *Studien zur Geschichte der Rhetorik und zum Begriff des Menschen in der Renaissance*. s. 61, 62.

odsoudil všechny teze a nařídil spisy spálit.¹³⁵

Pico byl krátce vězněn v Paříži. Pomohl mu jeho věrný podporovatel Lorenzo Medici, a přímluvný dopis od francouzského krále. Po uvěznění ale skutečně prodělal názorový otřes a byl již opatrnější. Zbytek krátkého života inklinoval k askezi a podléhal vlivům dominikánského mnicha Girolama Savonaroly, který působil ve Florencii. Nicméně i dílo *Heptaplus* vyjadřuje myšlenkovou kontinuitu s pracemi jako *Commento* a *Oratio*.¹³⁶

7.2. Pozdější interpretace Pica

Pro pochopení Pica je příznačné, co vyjádřila Yatesová: „*Nesmírný význam Pica della Mirandola v dějinách lidstva je jen těžko docenitelný. Byl to on, kdo jako první směle formuloval nové postavení evropského člověka, člověka jako mága, který za pomoci magie i kabaly ovlivňuje svět a který se skrze vědění stává pánem svého osudu. A u Pica lze toto organické spojení náboženství a zrodu člověka jakožto mága pozorovat v samých jeho počátcích.*“¹³⁷ Picovo pojetí křesťanství je spíše novoplatónské.¹³⁸ Avšak podle Jana Patočky „*novoplatonismus se napájí zrovna tak z Aristotela jako z Platóna*“.¹³⁹

Některou Picovu tvorbu, konkrétně také *Oratio de dignitate hominis*, později přeložil do angličtiny Thomas Moore, známý svým dílem *Utopia* a přítel *Erasma Rotterdamského*.¹⁴⁰ Rovněž víme, že za života Immanuela Kanta byl Pico v Královci populární. Linii novokantovců nejnápadněji drží Ernst Cassirer (1874–1945) a třeba později také již zmiňovaný Paul Oskar Kristeller.

V právní literatuře se vyskytují, až na výjimky, spíše encyklopedická fakta, která se nevyhnou nepřesnostem. O Picově pojetí důstojnosti pojednává Aharon Barak.¹⁴¹ Barak se nejprve zmiňuje o vlivu křesťanství na pojetí důstojnosti a vůdčí ideji člověka jako obrazu boha (*imago Dei*). Připomíná koncept *dignitas* od Tomáše Akvinského, u kterého rovněž souvisí

¹³⁵ NEJESCHLEBA: „*Kníže svornosti*“ *Giovanni Pico della Mirandola a jeho filosofické úsilí*. s. 19. Zde se v poznámce č. 30 Nejeschleba zmiňuje, že o důstojnosti se Pico zamýšlí také v pozdějším díle *Heptaplus*.

¹³⁶ BLACK, Crofton. *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*. Studies in Medieval and Reformation traditions, volume CXVI, Leiden: Brill, s. 265.

¹³⁷ YATESOVÁ, Frances. *Giordano Bruno a hermetická tradice*. Praha: Vyšehrad, 2009, s. 127.

¹³⁸ HERŮFEK: „*Proces Giovanniho Pica della Mirandola*. s. 30 in fine. Herůfek zmiňuje, že Pico sám odlišuje dva druhy astrologie a dva druhy magie, a to zaprvé nekromantie, které radí se vyvarovat, a zadruhé vysokou spirituální přirozenou magii a astrologii (spíše astrosophii), které jsou oporou křesťanství.

¹³⁹ Viz s. 213 – PATOČKA, Jan. *Platón a Evropa*., *Filosofia – nakladatelství Filosofického ústavu Akademie věd ČR*, Praha 2007, s. 226.

¹⁴⁰ KRISTELLER: *The Classics and Renaissance Thought*. s. 62. Kristeller rozebírá vliv Platóna.

¹⁴¹ BARAK: *Human dignity*. s. 21–25.

důstojnost se svobodou vůle člověka jako racionální bytosti, avšak když člověk zhřeší, důstojnost ztrácí. Podobně o Picovi píše i Paul Tiedemann¹⁴² a další právnická nebo právně-filozofická literatura, především komentáře k německému Základnímu zákonu, tzv. *Grundgesetz*.¹⁴³ V této souvislosti není překvapující Picovo pojetí, kdy se člověk k důstojnosti kvalifikuje vlastní volbou. Jak zde uvádím, domnívám se totiž, že Pico překonává pojetí člověka jako *imago Dei*, protože člověka postavil mimo stvořený vesmír s kosmologickou volbou svého bytí, a proto člověk nesoucí v sobě potenci Božství se může stát i Bohem. Není tedy jen *imago*, ale v principu, v zárodku semene, je Bůh. To je hermetický obraz člověka.¹⁴⁴

Výjimkou v těchto nesprávnostech je, dle mého mínění, výklad k Picovi od Pieta Steenbakkerse.¹⁴⁵ Svou úvahu shrnuje, že renesanční humanismus nemá nic co do činění s běžným moderním humanistickým světonázorem, který je tak rozšířen. Je to snad tím, že také Steenbakkers je seznámen s hermetickým dílem *Corpus Hermeticum*, vychází z podobných zdrojů, z P. O. Kristellera, J. Burkhardta, S. A. Farmerova, B. P. Copenhavera, D. P. Walkera a F. A. Yatesové. Podle Steenbakkerse bylo pro moderní filozofické a právní myšlení přitažlivé optimistické a dynamické pojetí člověka, který v sobě rozvíjí potenciál.¹⁴⁶ Všichni renesanční myslitelé považovali lidskou výtečnost, přednost a důstojnost jako dar člověku od Boha. Byl to „produkt“ Božího plánu a stvoření. Jako takové tyto dary sdílí všichni lidé, ale podle Steenbakkerse to ještě neznamenal, že by všichni měli být oprávněni k nezczitelným lidským právům. Důstojnost je pro člověka jako přikázaná úloha a kdo se tuto lekci nenaučí, nebude člověkem. Steenbakkers klade do souvislosti k Picovi libreto od Emanuela Schickanедера k Mozartově Kouzelné flétně.¹⁴⁷

Francesco Borghesi¹⁴⁸ se zabývá pozdější interpretací Picova díla *Oratio de dignitate hominis*. Tímto dílem a Picem se v minulosti zabývali výrazněji Giovanni Gentile (1968, původní vydání jeho práce bylo již v roce 1916), Ernst Cassirer (1942), Eugenio Garin (1937,

¹⁴² TIEDEMANN: *Menschenwürde als Rechtsbegriff*. s. 164–166.

¹⁴³ MAUNZ, Theodor, Dürig, Günter. *Grundgesetz. Kommentar. Loseblattsammlung*. München: 55. Lieferung, C. H. Beck, 2009. Abs. 1 – přepracován Matthiasem Herdegenem. MANGOLDT, Hermann von, KLEIN, Friedrich, STARCK, Christian. *Kommentar zum Grundgesetz: GG, 1. Band, 7. Auflage*, München: CH. Beck, 2018.

¹⁴⁴ CHLUP, Radek. *Corpus Hermeticum*. Praha: Herrmann & synové, 2007, s. 439.

¹⁴⁵ STEENBAKKERS, Piet. Human dignity in Renaissance humanism. In DÜWELL, Marcus, BRAARVIG, Jens, BROWNSWORD, Roger, MIETH, Dietmar (ed.). *The Cambridge handbook of Human Dignity. Interdisciplinary perspectives*. Cambridge: 2014, Cambridge University Press, s. 85–94.

¹⁴⁶ Ibid. s. 92.

¹⁴⁷ Ibid. s. 92. Uvádí zde Sarastrovu árii: „*Wen solche Lehren nicht erfreun, verdienet nicht ein Mensch zu sein.*“

¹⁴⁸ BORGHESI, Francesco. *Interpretations*. BORGHESI, Francesco, PAPIO, Michael, RIVA, Massimo (ed.): *PICO DELLA MIRANDOLA. Oration on the Dignity of Man. A new translation and commentary*. NY: Cambridge University Press, 2016, s. 52–65.

1950 a 1963) a Paul Oskar Kristeller (1965). Tito podle Borgesiho spatřovali v Picovi moderního filozofa. Ostatní, jako Frances Yatesová (2002, původně 1964), Paola Zambelli (1995) a Brian Copenhaver (2002) zdůrazňovali jeho zájem o magii, astrologii a sepetí s esoterními a kabalistickými proudy v renesanci. Ale vyskytují se také interpretace Pica vyzdvihující jeho návaznost na teologii církevních otců a scholastiky. Tyto studie reprezentují autoři jako Giovanni Di Napoli, Henri De Lubac, Heinrich Reinhardt, Fernand Roulier, Antonio Raspanti, Walter Euler, Pier Cesare Bori a Lois Valcke. Mýtus o Picovi započal pravděpodobně studií Jacoba Burckhardta v roce 1860, kdy vydal svou práci *The Civilisation of the Renaissance in Italy*. Burckhardt jako historik obdivoval Pica v tom, že právě jeho dílo *Oratio* nese typické znaky renesančního myšlení.

Borghesi zde rozvádí blíže Burckhardtův výklad následovně.¹⁴⁹ Pico v *Oratio* vytváří koncept člověka jako *opus indiscretae imaginis*, tedy tvora nedeterminovaného obrazu. „*Proto je obraz Boha volán k transcendenci všech obrazů následováním stezky, jež obsahuje tři stupně: etickou transformaci (akce), intelektuální zkoumání (reflexe) a konečně perfekce pomocí jeho identifikace s nejvyšší, konečnou realitou. Přičemž toto musí být v Picově interpretaci pojímáno nanejvýš universálně do té míry, jako to je v každé filozofické a teologické tradici, která mu byla známa: křesťanská, židovská, helénistická, islámská, hermetická a chaldejská. Tato stezka vyplývá ze spojení platónské a stoické tradice [...] Proto vznikl u Pica velmi originální koncept náboženské dignity lidské intelektuální volby. [...] Abychom porozuměli pravé povaze lidské důstojnosti, Pico píše, že člověk se musí obrátit k příběhu stvoření. [...] lidská bytost, na rozdíl od ostatních tvorů, musí definovat svou vlastní povahu, v níž jsou přítomna semena veškerého stvoření; lidský tvor může tedy buď degenerovat, nebo realizovat své pravé povolání.*“¹⁵⁰

Velmi podobně jako výklad Burckhardta interpretuje Pica Pier Cesare Bori.¹⁵¹ Burghesi vysvětluje, že synkretické snahy u Pica byly charakteristické nejen tím nalézat shodu mezi aristotelismem a platonismem, ale podle něho především úsilím o sjednocení pohledu teologie a filozofie, a především snahou dosáhnout vyšší jednotu. Stejnou perspektivu nalezneme u Boethia. Pica zajímalo, co je universálně pravdivé.¹⁵²

Borghesi ve své studii zmiňuje Charlese Schmitta, který o Picovi uvedl: „*zvažoval mnoho cest k dosažení pravdy, [...] které všechny vedou ke stejnému konci, avšak kterého lze*

¹⁴⁹ Ibid. s. 53, 54.

¹⁵⁰ Ibid. s. 54.

¹⁵¹ Ibid. s. 59.

¹⁵² Ibid. s. 55 – Borghesi odkazuje na pojem *superior unity* u Vasoliho nebo Purnella. Dále na s. 58 u pojmu „*universally true*“ poukazuje na Charlese Schmitta: Schmitt (1965, 305).

*dosáhnout různými cestami. Zvažoval všechny filozofické systémy a všechna náboženství, aby obsáhl porci pravdy, která by se mohla prokázat prospěšnou pro ty, kdo ji studují.*¹⁵³ Borghesi také vysvětluje, že pojetí svobody a důstojnosti člověka se, pokud pochopíme Picovu synkrezi, nazývá „teologickou teleologií“. Účelem svobody člověka v tomto kontextu je dovolit mu dosáhnout vyššího místa a s konečnou platností se stát zajedno s Bohem stvořitelem.¹⁵⁴ Pico se nesvazuje křesťanskou pravdou. Drží se pouze toho, že existuje jeden Bůh, ale cest je mnoho. Z tohoto úhlu pohledu se u něho setkáváme s náboženským pluralismem a diversitou a universalismem.

Jestliže se zabýváme přínosem Pica obecněji, můžeme se setkat s hodnocením Pica v rámci dějin filozofie. Renesanční filozofie byla současně přírodní filozofií, proto se občas vyskytují studie věnované dějinám vědeckého myšlení, kde je ceněný Picův racionalismus namířený proti „věštické“ astrologii. Vědecký mainstream racionalismu a empirismu, resp. pozitivismu je ale neustále doplňován alternativními metodologiemi. Jednu z takových prací sepsal současný americký profesor filozofie Brian P. Copenhaver.¹⁵⁵ Copenhaver sleduje fenomén divu, zázraku, kouzla, tedy magie v západní kultuře od antiky až po osvícenství.¹⁵⁶ Copenhaver se také zabývá Picem. Odkazuje na Burckhardta, podle něhož Pico přináší změnu myšlení s důrazem na empirické ověřování ve snaze přiblížit se objektivnímu poznání. Tím Pico odmítá věštickou astrologii jako nemorální a nenáboženskou. Pro Burckhardta jsou to projevy moderního myšlení.¹⁵⁷

Jinou interpretaci Pica nacházíme u Yatesové, která navazuje na Frazerovo pojetí kouzla a magie a spatřuje v nich teprve východisko a inspiraci pro vědecké bádání. Neodděluje vědu od magie, ale naopak v magii a zázraku vidí začátek toho, co je později vědecké, resp. za vědecké označené.¹⁵⁸ Mezi tyto mágy a vědce současně řadí Yatesová: Ficina, Pica, Bruna a Campanellu, později také Boyleho, Newtona, Newcomena a Watta. Copenhaver její závěry hodnotí, že: „*Frances Yatesová měla pravdu a Frances Yatesová se zmýlila.*“¹⁵⁹ Víra v zázraky a magii nicméně figurovala v západním myšlení až do doby osvícenství a měla své filozofické

¹⁵³ Ibid. s. 58. Schmitt (1965, 305). Schmitt, Charles B. 1965. *Gianfrancesco Pico's Attitude towards His Uncle*. In *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*. Convegno internazionale (Mirandola: 15–18 settembre 1965). Florence: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. 305–13.

¹⁵⁴ Ibid. s. 60, 61.

¹⁵⁵ COPENHAVER, Brian P. Dignity, Vile Bodies, and Nakedness. Giovanni Pico and Giovanni Manetti. In DEBES, Remy (ed.). *Dignity. A history*. Oxford University Press, 2017, s 127–173.

¹⁵⁶ COPENHAVER, Brian P. *Magic in the western culture. From Antiquity to the Enlightenment*. Cambridge. Cambridge University Press, 2015, s. 600.

¹⁵⁷ Ibid. s. 18.

¹⁵⁸ Ibid. 19.

¹⁵⁹ Ibid.

základy, přinejmenším ve starověkém Řecku a Římu. Magická schopnost se připisovala člověku a určovala jeho pohled na život. Neoplatonismus oživil jak starou antickou tradici, tak perský zoroastrismus a „egyptský“ hermetismus. To vše mísí ještě s židovskou mystikou a filozofickým křesťanstvím. A na tom se Pico rovněž podílel.¹⁶⁰ Copenhaver zde uvádí, že Warburg se domníval, že Pico musel někdy vidět vyobrazení bytosti člověka s klíčem sedící na býku a se sluncem a že to mohlo ovlivnit Picovu představu o člověku v kontextu kosmokoncepce. Jedná se konkrétně o fresku, v paláci Schifanoia jeho rodinného přítele Borso d'Este, který byl jeho sousedem ve Feraře.¹⁶¹ Pico měl být podle Warburga i Ernesta Cassirera tím, kdo za sebou zanechal stopu v „oddémonizujícím procesu“ v dějinách západního myšlení.¹⁶²

Copenhaver se dotýká nepřímé paralely mezi Picem a Kantem. Warburgův přístup k filozofii dějin charakterizuje také nakonec jeho odpor k magii, kterou považuje za primitivní, a k fatalistické astrologii. Warburga s Cassirerem filozoficky spojovala reflexe Kantovy morální filozofie.¹⁶³ A Yatesová, podle Copenhavera, která ve Warburgově institutu strávila svou kariéru, vnášela do svých prací také stopy Cassirerova neokantismu, obzvláště Kantovu morálku. „V závěru její oslavné studie *Ficina, Pica a Bruna*, Yatesová prohlašuje, že moderní věda se vynořuje po renesanci z ‚nového směru vůle ke světu‘,“ tvrdí Copenhaver.¹⁶⁴ „Reálnou funkcí renesančního mága,“ jak deklaruje Yatesová, „je, že změnil vůli. Byla nyní důstojná (*dignified*) a důležitá pro člověka, aby mohl operovat [...] a nikoliv opačně vůči Boží vůli, protože člověk, ten velký div, by měl využít svou moc.“ Člověk se tak stal mistrem nad přírodou v přírodních vědách, které se staly úžasným úspěchem moderního Evropského člověka.¹⁶⁵

Copenhaver tedy shrnuje, že Yatesová, Cassirer i Warburg by všichni souhlasili s Kantovým konceptem „*mistrovství nad přírodou v moderních vědách*“. Tato koncepce se stala velkým civilizačním motorem a hnací silou. Ale podle Warburga, jak to hodnotí Copenhaver, nikdy to nebylo zárukou neomylnosti, naopak, Warburgovo pojetí dějinného vývoje vytváří vlny, a to vlny mezi racionalitou a ne-racionalitou, mezi disciplinovanou vůlí a emotivní panikou. Copenhaver sám odmítá názory Yatesové a uzavírá svou úvahu tím, že on

¹⁶⁰ Ibid. s. 40.

¹⁶¹ Ibid. s. 45. Název fresky je: *Dekáda Dubna s býkem a sluncem*, Ferrara, 1470. Údajně to mohlo Pica spíše dráždit k nesouhlasu s astrologií.

¹⁶² Ibid. s. 46 – Warburgův pojem – „*de-demonizing proces*“. Warburg byl ovlivněn Burekhardtovým pojetím dějin a jeho zvýrazněním a oslavou individuality v renesanci. Warburg dějiny nechápal jako lineární pohyb, ale jako spirálu oscilující mezi magií (magic) a logikou.

¹⁶³ Ibid. s. 50.

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Ibid. Zde Copenhaver cituje přímo Yatesovou, její práci z roku 1964. Zde cituji a překládám zkráceně.

sám se spíše ztotožňuje s D. P. Walkerem, který viděl ve Ficinovi a jeho nástupcích ty, kteří ve spirituální a démonické magii zůstávali teoretičtí, nikoliv aby byli uctívanými autoritami. Tyto pasáže z Copenhaverovy publikace se jemně dotýkají otázky, která je položena i v této práci, a to, jaké jsou paralely v konceptu důstojnosti člověka podle Pica a Kanta? Zde vidíme, že klíčovým znakem je vůle člověka.

Copenhaver zcela nesouhlasí s tím, jak Yatesová používá pojem „*hermetický*“, konkrétně její výraz „*hermetická tradice*“, podle Copenhavera je až iluzorní. Nepřičítá jí to ale za vinu a zmiňuje Eugenia Garina, jenž tento pojem velkolepě uvedl ještě dříve, „*čímž poskytl zavádějící obraz o renesanční kultuře a o novém království člověka (regnum hominis), jako netranscendentálním království člověka: tento klíčový omyl byl inspirován Kantem. Baconovo ‚království člověka‘ přijalo klíčovou frázi Kantovy morální filozofie ‚království účelů‘, kde morální zákon řídí veškeré lidské jednání. Tato mocná idea, jež se vztahuje ke Kantovu pojmu jako ‚důstojnost člověka‘, vstoupila do renesanční historiografie v roce 1790, když Jacob Brucker přeformuloval dříve vydanou Kritiku dějin filozofie v Kantovské terminologii. V následujících dekádách byl výsledek opětně přebudován Hegelem, mistrem historie, a ty pokračovaly v dějinném vývoji do počátku dvacátého století.*“¹⁶⁶

Copenhaverovy závěry jen potvrzují i mé předpoklady, že došlo k dezinterpretaci Pica, když je význam vůle vztahován jen k lidské osobnosti moderního člověka, tedy v rovině již neduchovní, a že v důsledku toho došlo ke zveličení lidské důstojnosti, ale už v jiném významu. Dále naopak představuje paralelu mezi Picem a Kantem jako jednu z příčin zavádějícího pochopení. Proto můžeme říci, že paralela zde existuje na první pohled, ale čím více ji zkoumáme, objevují se nám zde naopak dvě naprosto protichůdná stanoviska, slovy Copenhavera, protiklady logiky a magie.

Jak k této dezinterpretaci a u koho postupně docházelo, Copenhaver ještě dále odhaluje.¹⁶⁷ Ještě před první světovou válkou si osvojili pokantovskou a pohegelovskou doktrínu dva filozofové, a to Ernst Cassires a Giovanni Gentile. Ke Cassirerovi se později přidal se zájmem o Ficina a Pica Paul Oskar Kristeller, další neokantovec. Ačkoliv Gentile měl podle Copenhavera blíže spíše k hegelismu než kantismu, přesto je i z jeho prací poznatelný vliv Kanta, nejvíce snad myšlenka „*regnum hominis*“, kterou vložil do renesanční morální a politické filozofie“. Copenhaver se dále vyjadřuje, že: „*Gentile byl vroucí idealista, ale jeho ‚aktuální idealismus‘ je filozofií ‚imanentního‘ ducha (immanent spirit), ve smyslu, že duch*

¹⁶⁶ Ibid. s. 225.

¹⁶⁷ Ibid. s. 226.

„netranscenduje“ svět. Právě kosmické politické zřízení, tedy „regnum hominis“, musí být královstvím „tohoto“ světa.“¹⁶⁸

Copenhaver z toho vyvozuje, že: *„Následkem ideologie Gentileho byl nevhodně obsazen Giovanni Pico, asketický křesťanský mystik jako hrdina lidské svobody a důstojnosti, v po-kantovské a po-hegelovské terminologii tak, jak jim rozuměl Gentile.“¹⁶⁹* Jestliže si nyní vzpomeneme na shora uvedenou studii Borgese, právě tento posun, který je zjevný ve významu, není jen problém Gentileho, ale nejspíše celé skupinky neokantovců, tedy i Cassirera, Kristellera a Garina. Jestliže tito četli Pica již optikou a s předveděním Kantovy morální filozofie a jeho pojetí důstojnosti, pak nutně došlo jen k jednostrannému pochopení Picova díla o důstojnosti člověka. Domnívám se, že šlo o stejnou ideovou vlnu, která se znovu zvedla po druhé světové válce ve světě a také v Německu a zapůsobila na formulování důstojnosti v Chartě lidských práv při OSN a v Grundgesetz.

Obraz Pica v podání Gentila byl oslavován Garinem, podle Copenhavera¹⁷⁰ právě v roce 1937, kdy Kristeller bádá v Itálii. Po druhé světové válce se dostalo Garinovo dílo o Picovi na trh s univerzitními učebnicemi v Americe, což výrazně umocnilo efekt. V Copenhaverových očích Garin Pica doslova svatořečil. A právě takové přecenění, společně s omyly Yatesové, co se týká obsahu a porozumění hermetismu, vedlo ke zkreslení. Copenhaver to vyjadřuje přesně: *„Takto zakořeněný základní omyl přenesl po-kantovské hodnoty do před-kantovského světa Pica, Ficina a Lazzaliho.“¹⁷¹* V této dávné křesťanské době se hermetika alegorizovala a spiritualizovala. Hermetika, která přinášela programově spiritualitu k záchraně duše, nikoliv magii pracující ve světě,¹⁷² jsou ještě více vzdálena od Kanta.

Copenhaver zcela potvrzuje i mé závěry, když se dále zmiňuje o *důstojnosti člověka (dignity of man)* jako o *stezce Krista (the way of Christ)*.¹⁷³ A dále uvádí: *„Hodnotit lidství tímto způsobem je heteronomní, v Kantových pojmech: božská důstojnost (godlike dignity) nenáleží lidem, kteří jsou svázáni se zemí a kteří musejí shodit svůj masitý krunýř, aby získali tuto cenu tím, že budou maximálně následovat Boha/Člověka: skutečná důstojnost leží „za“ hvězdnou oblohou; zde neexistuje žádný morální zákon „pod“ ohnutým lidským trámem.“* Dále již jen zkráceně parafrázuji Copenhaverova zjištění, že v díle *Crater Hermetis* od Lodovica

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Ibid. s. 226.

¹⁷² Ibid. Copenhaver užívá přesně výraz: *„spirituality to save the soul, not as magic to work on the world“*. Kritizuje tak pojetí hermetické tradice u Garina a Yatesové.

¹⁷³ Ibid. Tento závěr Copenhaver vyslovuje v kontextu díla renesančního filozofa Lazzarelliho.

Lazzarelliho (1447–1500) je lidská důstojnost „*transcendentní a nadsvětská (otherworldly), ne aby se realizovala v pozemském království účelů (ends), v ‚regnum hominis‘ a nyní‘*“. Picovo *Oratio*, které bylo až později při vydání souborného díla označeno jako *Řeč o důstojnosti člověka*, byla pozdějšími čitateli dezinterpretována.¹⁷⁴

7.3. *Oratio de dignitate hominis*

V *Oratio de dignitate hominis* Pico představuje netradiční pojetí podstaty lidské důstojnosti, jež je trvale inspirující pro moderního člověka.¹⁷⁵ Pico se podle Nejeschleby v této práci vymezuje oproti dříve vydanému traktátu *O důstojnosti a vznešenosti člověka* (1452) od *Giannozza Manettiho* a do určité míry navazuje na *Marsilia Ficina*.¹⁷⁶ Vytváří však zcela „*nové paradigma filozofické antropologie, v němž je lidská svoboda natolik upřednostněna, že nutně dochází k opuštění scholastického axiomu operari sequitur esse (činnost následuje po bytí) ve prospěch zcela opačného přístupu, kdy bytí je až výsledkem činnosti. [...] Důstojnost člověka nemůže spočívat v jeho bytí, neboť pak by mu bylo přiřčeno a pevně určeno nějaké místo v hierarchii universa. Absolutizace lidské vůle naopak umožňuje chápat bytí člověka dynamicky a Pico v tomto smyslu podle Cassirera navazuje na dvě základní myšlenky Mikuláše Kusánského: nauku o učené nevědomosti (docta ignorantia) a o spojení protikladů (coincidentia oppositorum). [...] Lidská sebekreativní aktivita implikuje [...] nutnost předefinovat nauku o člověku [...], že ‚člověk se stává Bohem‘ [...], i vědomé rozlišení člověka jako poznávajícího subjektu a světa jako poznávaného objektu.*“¹⁷⁷

Nejeschleba pak také připouští interpretační spornost v otázce, zda člověk podle Picova pojetí byl zasazen jako mikrokosmos do hierarchie bytí, nebo měl natolik svobodnou vůli, že si může své bytí určit podle všeho. Při psaní *Oratio* byl Pico ovlivněn Ficinovou *Theologia Platonica*.¹⁷⁸ Pico vychází z důstojnosti člověka, o níž píše v první části *Oratio*, a na ní

¹⁷⁴ Ibid. s. 227. Zde Copenhaver odkazuje na práci: Hannegraaf and Bouthhoorn (2005)

¹⁷⁵ NEJESCHLEBA: „*Kníže svornosti*“ *Giovanni Pico della Mirandola a jeho filozofické úsilí*. s. 20. Nejeschleba odkazuje na Jakoba Burckhardta a jeho významnou práci: *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Berlin 1928, s. 354.

¹⁷⁶ Ficino se mimo jiné zabývá ve svých dopisech také zákonem a spravedlností – viz s. 105–107. – FICINO, Marsilio. *Briefe. Eine Auswahl aus dem ersten Buch der Briefe.*, Rozekruis Pers, Haarlem 1994, s. 161, Původní titul *Epistolae Libri XII*, Venetiis, 1495, překlad z latiny do němčiny Karl Markgraf von Montoriola.

¹⁷⁷ NEJESCHLEBA: „*Kníže svornosti*“ *Giovanni Pico della Mirandola a jeho filozofické úsilí*. s. 25. Nejeschleba odkazuje na práce E. Cassirera. *Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance*, in: *Journal of the History of Ideas*, 3, 1942, s. 124–144, 319–346. A Cassier, E. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt 1987.

¹⁷⁸ KRISTELLER: *Die Philosophie des Marsilio Ficino*.

demonstruje smysl lidského života a současně zdůvodňuje dosavadní filozofii. Podobně to nahlíží i Nejeschleba, když po podrobné analýze dospěl k závěru, že „*Oratio není pouze Řečí o lidské důstojnosti. Jejím vlastním cílem je obhajoba Picova synkretického pojetí filosofie před plénem učenců, kteří se měli zúčastnit disputací nad jeho tezemi. Nauka o důstojnosti je východiskem pro zdůvodnění významu a účelu filosofie, na kterém se podle Mirandoly shodují všechny filosofické školy a náboženské tradice, včetně magie a kabaly. Toto základní směřování jeho filosofického úsilí je patrné i z pozdějších děl ,knížete svornosti‘.*“ A konečně dovítit se pravdy o smyslu života, to bylo Picovým motivem a snahou již od počátku a vedlo ho k synkretickému úsilí znovu hledat filozofické a náboženské kořeny a ověřovat je.

Tím chci naznačit, že není natolik podstatné analyticky přistupovat k Picově pojetí lidské důstojnosti a zabývat se tím, v jaké konkrétní složce lidské osobnosti v rovině fyziky je důstojnost esenciálně zakotvena, zda je to ve vůli či rozumu, jak to činí Robert Alexy,¹⁷⁹ ale tak jako on, Pico, zvolil synkrezi, volme ji také my při interpretaci jeho díla. Odmyslíme-li si tyto, řekněme analytické výstupy, pak můžeme předejít hodnocení a rozlišování lidí z hlediska případného nositelství oné důstojnosti. Protože pak lze v souhrnu nahlížet na každého člověka jako na entitu hledající smysl života a důstojnost je buď latentní, skrytá jako semeno, o němž píše Pico, či poupě růže, nebo již v rozpuku jako růžový květ. V tomto náhledu není možné rozlišovat, protože všichni lidé se nacházejí v nějakém úseku životní stezky. Je zřejmé, že Picovo pojetí lidské důstojnosti mnohonásobně přesahuje pozitivní právo a v širším kontextu Picovy filozofie se stává pro pozitivní právo pro svou metafyzickou povahu neuchopitelné.

V *Řeči o důstojnosti člověka* Pico dospěl k tomu, že každé jsoučno má vlastní přirozenost (pravzor), kromě člověka, který nemá pevnou formu a určenou přirozenost. Pico člověka přirovnává typicky k chameleonovi, jenž mění barvy. Člověk je podle Pica stvořen jako svobodný tvor, který si sám zvolí svou přirozenost na základě svobodné vůle. Člověk se sám rozhodne, zda jeho život bude mít povahu rostliny, zvířete nebo anděla (život nízký, pudový nebo povznesený, oduševnělý). Člověk je zčásti smrtelný a zčásti nesmrtelný (podobně jako o tom píše Platón v *Timaios*¹⁸⁰).

Základní body Picovy nové antropologie lze vymežit takto:

- Lidská svoboda je východisko a rámec, v němž je zasažen člověk jako stvořená bytost.
- Picovo pojetí svobody přesahuje dnešní obvyklé vnímání a je kosmologické a metafyzické.

¹⁷⁹ ALEXY: *Lidská důstojnost a princip proporcionality*.

¹⁸⁰ PICO: *O důstojnosti člověka. De dignitate hominis*. s. 55. Na Platónovo dílo *Timaios* odkazuje přímo sám Pico v *Oratio*.

- Bytí je výsledkem činnosti (nikoliv naopak).
- Lidská bytost se člověkem teprve stává. Člověk je bez pevné určené podoby a teprve se utváří.
- Lidská vůle činí pojetí člověka dynamické (jsme tím, co chceme a po čem toužíme).
- Člověk se může stát Bohem (je to jeho původní úkol – návrat k původu).
- Člověk je poznávající (činný) subjekt a svět je poznávaný objekt.
- Lidská důstojnost není předem určena a podmíněna pouhým lidským bytím.

To je velmi pokrokové oproti předchozím křesťanským učením a dosavadní filozofii. Souvisí to s tím, že důstojnost je až následkem volby a činnosti člověka. Přesto důstojnost u Pica spočívá také právě ve volbě samé, ve svobodě volby. Ale ve volbě je jako příslib, který je pak nezbytné realizovat jednáním jednotlivce. Důstojnost člověka u Pica má tedy minimálně tyto dva aspekty (jako potence a jako cíl) a to je právě typické pro neoplatonismus, že prvotní příčina i poslední účel splývají. Charakter Picova pojetí lidské důstojnosti je metafyzický a kosmologický.

Pico o možnostech člověka a jeho volbě uvádí, že: „*Do člověka však při jeho stvoření vložil Bůh Otec rozličná semena a zárodky všech forem života, a které zárodky vypěstuje, ty vzrostou a vydají v něm své plody. Kdo vypěstuje zárodky rostlinné, stane se rostlinou. Kdo vypěstuje zárodky smyslové, stane se zvířetem. Kdo vypěstuje zárodky rozumové, vyraje v nebeskou bytost. Kdo vypěstuje zárodky intelektuální, stane se andělem a synem Božím. Kdo se neuspokojen losem žádné ze stvořených bytostí uchýlí do středu své jednoty, bude učiněn jedním duchem s Bohem v osamělé temnotě Otce [...] Kdo by nebyl naplněn obdivem k tomuto chameleónovi, jímž je člověk?*“¹⁸¹

Úryvek je ukázkou typického *hermetického myšlení*, kdy člověk, kosmos a Bůh existují v souvztažnosti podobného a principy kosmu a světa (zákonitosti a složení) se analogicky vztahují také na bytost člověka, ale v malém (proto rovněž označení celého systému člověka jako mikrokosmos). Člověk je tak obrazem jak celého světa, kosmu, tak Boha.¹⁸² Rovněž to odpovídá výzvě, kterou Pico také uvádí v *Oratio*: „*Kdo totiž poznává sebe sama, v sobě samém poznává všechno.*“¹⁸³ Můžeme z toho dovodit, že Pico charakterizuje důstojnost v kontextu spirituálního rozvoje a nesměruje do roviny běžného lidského jednání.

¹⁸¹ Ibid. s. 55, 57.

¹⁸² Ibid. s. 59.

¹⁸³ Ibid. s. 61 – to dokládá další věta knížete svornosti: „*Vidiš-li někoho, kdo se plně odevzdal kontemplaci, kdo zapomněl na své tělo a stáhl se do nitra své vlastní mysli, není to tvor ani pozemský, ani nebeský: je to ušlechtilější bytost, oděná v lidské tělo. Jak by tedy někdo mohl neobdivovat člověka?*“

Dalším specifickým znakem zde je *pojetí intelektu*, které není shodné s dnes chápanými funkcemi mozku. Pico na jiném místě *Oratio* vysloveně hovoří o duchovní inteligenci andělů.¹⁸⁴ Proto nedoporučuji v Picově pojetí zdůrazňovat intelekt jako rozhodující složku vedoucí k nabytí důstojnosti, nebo dokonce důstojnost člověka podmiňovat intelektuálními schopnostmi. Právě v dnešní době se dostává pozornosti také právní ochraně osob s mentálním zdravotním postižením.¹⁸⁵ Zpochybňovat ochranu lidské důstojnosti u osob s mentálním postižením se dnes jeví spíše jako zpátečnické. Samozřejmě další otázkou pak je, jak se v renesanci rozumělo pojmu rozumu. Lze si v některých textech povšimnout užívání pojmu rozum vedle pojmu intelekt. Lze se proto dále ptát, jak souvisel intelekt s inteligibilními formami při zjevení, jak se to objevuje v pojmech platonismu a neoplatonismu. Stejně tak, domnívám se, je třeba přistupovat opatrně k pojmům antické filozofie.¹⁸⁶

Celý text *Oratio* se věnuje lidské důstojnosti vysloveně jen na několika málo prvních stranách a dále pak pokračuje kníže svornosti vykreslením stezky, jak docílit důstojného lidství. Zjednodušeně by bylo možné vyjádřit, že cesta má určité fáze, a to, jak sám Pico uvádí, fázi očištění morální filosofií, dále fázi očištění dialektikou, fázi přistoupení ke svátostem jako kněžské filosofie až po vpuštění do nitra chrámu ve slávě boží bez roušky obrazu. Svoboda, v níž se člověk utváří a formuje a v níž rozhoduje o svém životě, je určena právě schopností a možnostmi se rozhodovat. Důstojnost člověka Pico nahlížel jako výraz vysoké duševní schopnosti, tedy uschopnění ke spirituální magii.

¹⁸⁴ Ibid. s. 61.

¹⁸⁵ Viz např. § 5 odst. 6 zákona č. 198/2009 Sb., o rovném zacházení a o právních prostředcích ochrany před diskriminací a o změně některých zákonů (antidiskriminační zákon), který dlouhodobé mentální postižení zahrnuje do definice zdravotního postižení, které je jedním z důvodů případné diskriminace. Důvody, které jsou chráněny, jsou typickými znaky osoby, které v sociální interakci nesou riziko nerovného zacházení s nositelem znaku a současně také riziko snížení důstojnosti. Více také řada případů veřejného ochránce práv (k nalezení na www.ochrance.cz), nebo viz ROSENKRANZOVÁ, Olga. Dosáhneme rovnosti? Antidiskriminační právo jako způsob regulace společenských vztahů. In: VEČEŘA, Miloš, HAPLA, Martin, MACHALOVÁ, Tatiana, VALDHANS, Jiří (ed.). *Dny práva 2015. Část III Rovnost v právu*. Brno: Masarykova univerzita, 2016, Spisy právnické fakulty Masarykovy univerzity, řada teoretická, svazek 547, s. 118–131. Dostupné zde: <http://www.law.muni.cz/dokumenty/34597>. O vztahu rovnosti a důstojnosti viz také na s. 123–125 kapitulu *Lidská důstojnost jako rovnost*. V publikaci: BOUČKOVÁ, Pavla. *Rovnost a sociální práva*. Auditorium s.r.o., Praha 2009, s. 198. Boučková uvádí, že diskriminace je nepřipustná pro zásah do lidské důstojnosti. Doslova na s. 123: „Rozlišování mezi lidmi na základě předsudku nebo stereotypu představuje bezprecedentní urážku lidské důstojnosti.“

¹⁸⁶ Dobře je to vidět například u neoplatonika Plotína, jehož filozofii Pico také zahrnul do svých 900 tezí (*Conclusiones*). Plotínos rozlišuje mezi stavy moudrosti, intelektu a rozumu. Zajímavé pro nás může být i to, že Plotínos kritizoval Aristotelovu etiku ctnosti a vyvinul vlastní koncept založený na Platónovi. Hlavní rozdíl je v tom (zjednodušeně vyjádřeno), že ke ctnosti vede cesta vnitřní kontemplace, nikoliv vnější jednání. Při vnějším jednání pak ta vnitřní dosažená vlastnost duše působí v pozadí běžných lidských jednání. Více viz: Internet Encyclopedia of philosophy. Peer reviewed academic resource – odkaz: <https://www.iep.utm.edu/plot-v-e/>

7.4. Pokus o interpretaci Pica

Při výkladu Picova *Oratio de dignitate hominis* jsem si položila tyto otázky: Co přesně je zdrojem důstojnosti u člověka? Je důstojnost vrozená, nebo je k ní potřeba dospět? Jak je pojmán člověk? Jak je pojmána důstojnost? Co nového přináší ve filozofii Pico? Náleží důstojnost podle Pica každému člověku? Jaký je u Pica vztah rovnosti a důstojnosti? Jaký je u Pica vztah svobody a důstojnosti? Dospěla jsem k dílčímu závěru, že Pico ve svém díle *O důstojnosti člověka* vyjadřuje podstatně hlubší rozměr lidství, v souvislosti s pratytem člověka – stvořeného Adama. Picovo pojetí lidské důstojnosti je zasazeno do metafyzického a kosmologického rámce. Metafyzický a kosmologický rámec vyvěrá z dobového myšlenkového pozadí. Pojem člověka byl v renesanci nahlížen ve vztahu k bohu.¹⁸⁷ Renesanční myšlení zase přejímá antický obraz člověka. Téma, s nímž byli renesanční myslitelé stále spojeni, byla otázka předurčenosti lidské vůle, tedy svázanosti osudem. Klíčové problémy renesančního myšlení právě byly podle Kristellera důstojnost člověka, nesmrtelnost duše a jednota pravdy. Koncept důstojnosti člověka v renesančním myšlení vycházel z řeckých mýtů (př. o Prométheovi) a nesl vizi zvelebení a také neoddělitelný aspekt péče o duši (*cultura animi*).

Tomuto aspektu filozofie se věnoval Jan Patočka a v souvislosti s Picovým synkretismem nebo spíše s důstojností, která je určována vůlí člověka a jeho aktivitou a životem vůbec, lze poukázat na určitou podobnost v Picových východiscích u Aristotela a Platóna. Patočka¹⁸⁸ například uvažuje, že: „Podle Platóna se člověk dělá tím, čím je dle svého svobodného rozhodnutí [...] Aristotelův pohled na svobodu lidského jednání je jiný. Aristoteles neuvažuje v rovině měřítka, resp. ideje, ale přímo v horizontální rovině skutečného lidského jednání. Dodávám, tedy pro uchopitelnou viditelnou, fyzikální rovinu.“¹⁸⁹

Podle Patočky Aristotelova etika a morálka vychází ze starosti a péče o duši, ze snahy o dobrý život, zasazený do lidské praxe. „U Aristotela jde ruku v ruce péče o dobrý život osobní s péčí o dobrý život obce. Rozdíl s Platónem je podle Patočky v tom, že každá Platónova úvaha směřuje primárně vertikálně, k ideji, tedy do jednoty. Aristoteles podle Patočky směřuje péči o duši na jednání člověka a doslova ohýbá vertikální směr Platónův do horizontálního, a to nejen v osobní péči o duši, ale také v péči o dobrý stát.“ A na jiném místě Patočka konstatuje: „Pro Aristotela je filosofie celá v platónské jeskyni.“ Samozřejmě ta horizontála je pro právo

¹⁸⁷ KRISTELLER: *Studien zur Geschichte der Rhetorik und zum Begriff des Menschen in der Renaissance*. s. 63–65.

¹⁸⁸ PATOČKA: *Platón a Evropa*. s. 195–198.

¹⁸⁹ Ibid.

mnohem uchopitelnější.

V renesančním myšlení důstojnost nevyvěrá z pouhé přirozenosti¹⁹⁰ člověka. Před Picovou *Oratio* byl vydán traktát *O důstojnosti a vznešenosti člověka* (1452) od Giannozza Manetiho, jehož koncept důstojnosti byl odvozován ze schopnosti člověka racionálně myslet, provozovat umění, pro jeho schopnosti, přirozený stav a světové vědění.¹⁹¹ U *Marsilia Ficina* je důstojnost člověka charakterizována schopností člověka v umění a v politice. Můžeme říci, že důstojnost je zdůvodňovaná fakty? To se právě nedomníám, vzhledem k tomu, že racionalita a vůle jsou zasazeny do metafyzického rámce. Podle Kristellera Pico navazuje v pojetí důstojnosti člověka na Platónův mýtus *Protagoras*.¹⁹²

Pico člověka staví mimo ohrazení, do svobody. Mlčky přechází problém osudové předurčenosti. Také podle Kristellera Pico popisuje stav člověka před tzv. hříšným pádem. Pico staví člověka v *Oratio* mimo hierarchii stvoření, ale v kontextu dalšího jeho díla s názvem *Heptaplus* Kristeller uzavírá, „že místo člověka je podle Pica v centru hierarchie, ale toto místo není pevně dané a člověk svou pozici určuje svou volbou. Tato volba není běžnou volbou mezi dobrem a zlem dle našich přání, ale zcela naopak již existuje určitý řád možností a je úkolem a povinností člověka zvolit nejvyšší formu života, která je mu přístupná.

Důstojnost člověka spočívá ve svobodě volby. Lidská důstojnost bude teprve plně uskutečněna, když si člověk zvolí tu nejvyšší možnost.“¹⁹³ V *Heptaplu* se Pico věnuje výkladu prvního odstavce knihy *Genesis* a problematice člověka pak v 6. a 7. části díla. Rozlišuje v univerzu tři hierarchie bytí – světy: elementární, nebeskou a neviditelnou. A člověk je čtvrtá část světa. Právě zde uvádí, že člověk je mimo hierarchii a je spojnicí tří světů stojící uprostřed nich. V člověku jsou sjednoceny všechny věci, a sice nikoliv jen v myšlení, ale také skutečně, podobně jako Bůh. Důstojnost spočívá na jeho spřízněnosti s Bohem. Další otázkou je, zda lze považovat takto pojatou důstojnost nejen za možnost – subjektivní právo, ale také za nutnost – subjektivní povinnost?

Důstojnost a lidské bytí, člověčenství, jak jsem tomu porozuměla, jsou pro Pica takřka

¹⁹⁰ Viz CHVÁTAL, Ladislav, HUŠEK, Vít (eds.). „Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti. *Sborník z konference centra pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty*. Brno – Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, s. 239.

¹⁹¹ KRISTELLER: *Studien zur Geschichte der Rhetorik und zum Begriff des Menschen in der Renaissance*. s. 70. Kristeller ještě zdůrazňuje, že Pico byl vybaven pojmy a metodologií antiky a středověké filozofie, proto z toho vyvozuje, že renesanční platonismus je součástí renesančního humanismu v rámci renesančního myšlení. U Pica a Ficina je lidská důstojnost určena a vykonávána s ohledem na metafyzickou pozici člověka majícího určité místo v rámci metafyzického systému univerza. Ve Ficinově pojetí je pak zdůrazňováno centrální postavení člověka uprostřed univerza. Podle Kristellera (s. 72–79) je Picův člověk spojen s okamžikem stvoření, s čímž se ztotožňuje.

¹⁹² Ibid. s. 72.

¹⁹³ Ibid. s. 73 a 74.

synonymem, přesto lidská důstojnost není u člověka jako stvoření podmíněna pevně určenou formou bytí.¹⁹⁴ Na základě svobodné vůle dochází k rozhodnutí, zda bude bytost žít důstojně jako člověk, nebo níže jako zvíře či rostlina, přičemž člověk je nejvyšší bytost, podobná, podle Pica, andělům. K důstojnosti a naplnění svobody je tedy zapotřebí dospět určitým životním postojem a praxí. Z toho dovozují, že důstojnost podle Pica nepatří všem „lidem“, alespoň ne těm, kteří vedou nízký život. Pico sám uvádí, že ani není možné nazvat lidmi a člověkem toho, kdo žije nízkým způsobem, kdo žije nesvobodně spoután v okovech zvířecích (potažmo také rostlinných a nerostných) vlastností, pudů a chování. To je pro dnešní lidumilství šokující zjištění. Ještě si dovolím citovat z *Oratio*, kde Pico odkazuje na Pythagorejskou školu: „Podobně pythagorejci tvrdí, že zločinní lidé poklesnou na úroveň zvířat.“¹⁹⁵ To jen potvrzuje hluboké pojetí *dignitas*.

Na druhou stranu tu máme společensky uznávanou tezi, již vyjádřila *Kateřina Šimáčková*, se kterou se ztotožňují: „*Nejsou žádní lidé druhé kategorie!*“¹⁹⁶ Přestože důstojnost je u Pica charakterizována svobodou člověka, je svoboda současně východiskem k důstojnosti, pokud se člověk rozhodne žít lidsky. Snad pod tímto zorným úhlem můžeme lépe porozumět tomu, že Pico nepodmiňuje lidskou důstojnost pevnou formou bytí. Jinými slovy, Pico nahlíží člověka jako aktivní bytost, která si musí důstojnost také získat a vydobýt svými rozhodnutími a činy, životním postojem. Renesanční člověk knížete svornosti není pasivní a z jeho pouhé existence se důstojnost člověčenství nerodí. V tomto ohledu je vidět, že Pico proráží mlhu pohodlného negativního mysticismu, což koresponduje s jeho chápáním člověka jako uvědomělého, pokorného, aktivního mága.

Ačkoliv tato slova v dnešním světě dráždí, považují je za velkou výzvu člověku. Podle Kristellera „*lidská důstojnost podle Pica není pouze něco, co je člověku dáno narozením. Ale něco, o co musí člověk usilovat a získat to a uskutečnit. Člověku jsou dány schopnosti dopracovat se tohoto cíle důstojnosti. Jako lidské bytosti nepotvrzujeme svou důstojnost tím, že jsme tím, čím náhodně jsme, ale tím, že volíme své nejlepší schopnosti, abychom pouhý rozum*

¹⁹⁴ Viz také TROJAN, Jakub S. *Idea lidských práv v české duchovní tradici*. OIKOYMENH, Praha 2002, s. 255. Zde na s. 66 Trojan uvádí, že Pico: „[...] *podtrhuje důstojnost člověka spojenou s jeho svobodou, s níž v tvořivém úsilí naplňuje své určení. Mirandola vychází z přesvědčení, že nic není člověku předepsáno zvenčí, všechno závisí na jeho svobodě.*“ Trojan Pica označuje za stoupence nadkonfesní církve. Také k humanistické filozofii doplňuje na s. 67, že do popředí se dostává rozum, nikoliv víra a spolu s ním kultivovaná lidská přirozenost.

¹⁹⁵ PICO: *O důstojnosti člověka. De dignitate hominis*. s. 61.

¹⁹⁶ ŠIMÁČKOVÁ, Kateřina. Ostych před důstojností jako právním pojmem, aneb kdy se soudce bez důstojnosti neobejde? In VEČEŘA, Miloš, STACHOŇOVÁ, Monika, HAPLA, Martin (eds.): *Weyrův den právní teorie. Sborník příspěvků z konference*. Spisy právnické fakulty Masarykovy univerzity, řada teoretická, svazek č. 530, Masarykova univerzita, Brno 2015, s. 202. Viz s. 11.

a slepý cit rozvinuli, a tím převzali úlohu být plnohodnotně morální a duchovní, což nás vyzvedne za úzké hranice svých osobních zájmů a snah.“¹⁹⁷

7.5. Je vůbec Picův koncept lidské důstojnosti použitelný pro právo?

Dnes platí zcela jiná východiska o člověku, a to že přirozeně jsou všichni lidé mezi sebou v právech rovni, že se rodí svobodní a důstojní, a to bez rozdílu. Není možné brát Pica doslovně a vytvářet kategorie entit. V Picově *Oratio* je skryta výzva pro současné upadající lidstvo. V postmoderní společnosti tzv. západní evropské kultury se člověk nachází v krizi a úpadku.¹⁹⁸ Je spoután konzumem věcí, vztahů a jevů a navzdory vysokému intelektuálnímu úsilí stále čelí existenciální otázce svého bytí a poznání její podstaty. Vystává proto otázka: Kdo je člověk ve 21. století? Tato otázka je rovněž relevantní pro právo. Jestliže právo neustále usiluje o ochranu lidské důstojnosti, musíme dobře porozumět tomu, co se chrání a proč. Pico della Mirandola se svým pojetím důstojnosti člověka je výjimečným tím, jak charakterizuje důstojnost svobodou člověka sebeutvářet se.

V postmoderní společnosti dochází rovněž k pádu autoritativních hierarchických systémů a respekt a uznání dostává pluralita stejně významných hodnot.¹⁹⁹ To se promítá do hodnoty lidské důstojnosti jako takové a dnes již většinou zastávané tendence důstojnost poměřovat jako princip ve vztahu k dalším principům a hodnotám. A na druhou stranu je lidská důstojnost podle Pica velkou výzvou k sebepoznání a výzvou určující směr k práci na sobě, výzvou pro každého jednotlivce. Pico právě ve své práci shrnuje, že účelem lidského bytí hlavně je, aby člověk nežil nízkým způsobem, ale aby se pozvedal a nabýval na hodnotě. A to je výzva ke skutečnému lidství. Samozřejmě co je skutečné lidství a člověčenství, je opět další diskursivní pojem. Ale kromě filozofických náhledů by mělo jít o praxi každého jednotlivce.

Vnímáme velkou propast mezi svobodou „nadsvětského dvora“, Picovými slovy, a naším životním prostorem včetně práva. Picovo pojetí důstojnosti se nachází v rovině ducha, bytosti prapůvodu, archetypu původního Adama, a vyzývá k naplnění této vnitřní stezky.²⁰⁰ Podobně

¹⁹⁷ KRISTELLER: *Studien zur Geschichte der Rhetorik und zum Begriff des Menschen in der Renaissance.*

¹⁹⁸ srovnej např. příspěvek ŠKABRAHA, Martin. Proč nejsem biotechnonanooptimistou, a další příspěvek – PETRŮ, Marek. O biologické situaci člověka. In CHVÁTAL, Ladislav, HUŠEK, Vít (eds.). *„Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti. Sborník z konference centra pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty.* Brno – Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, s. 239.

¹⁹⁹ Více: MUCHA, Ivan. *Proměny práva a společnosti.* Plzeň: Aleš Čeněk, 2015, s. 174.

²⁰⁰ HLADKÝ, Vojtěch. *Změnit sám sebe. Duchovní cvičení Pierra Hadota, péče o sebe Michela Foucaulta a péče o duši Jana Patočky.* AMFIBIOS Práce katedry filosofie a dějin přírodních věd Přírodovědecké fakulty Univerzity Karlovy v Praze, Svazek 13, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2010, s. 229.

o potřebě vnitřní stezky jako péče o duši ve filozofii pojednává řada filozofů. Jan Hladký poukazuje na paralely duchovních cvičení Pierra Hadota, péče o sebe u Michela Foucaulta a péči o duši u Jana Patočky. Tento pohled je mi velmi blízký a v podstatě je to také můj osobní závěr a současně zorný úhel, jak rozumět Picovi. Shodně toto téma pojednává Antonio Pele.²⁰¹

Picův celý koncept je metafyzický, resp. hyperfyzický, přestože právě renesanční myšlení opustilo faktické zdůvodnění důstojnosti člověka jeho přirozeností a posouvá je dále například k racionalitě. Pico nahlíží zdůvodnění důstojnosti ve svobodné vůli. Určitou myšlenkovou parabolou lze vidět také u Artura Schopenhauera.²⁰² Picův člověk v počátečních stranách *Oratio de Dignitate hominis*, je originální člověk, Adam v rámci stvoření. A to zdaleka není reálná, jevová rovina, s níž pracuje právo, které reguluje společenské vztahy. Přesto je otázkou, zda právo má obsahovat ideje, k nimž se blížíme, či směřujeme. To, domnívám se, že ano. Nadto nelze vyloučit, že někteří osvícení jedinci spějí k oživení duchovního Adamase ve své mysli, přičemž tito jedinci by mohli být živým svědectvím působení ducha v materii.

Jestliže například Robert Alexy a další užívají Picova pojetí v rovině fyziky ve vztahu k osobnosti člověka, pak to není zcela přesné. Je to záměna faktů a metafyziky, nebo dokonce hyperfyziky. Ale – co s tím? Je nějaká jiná možnost? Může to být individuální vnitřní obrat, pomocí něhož se člověk stane opravdu důstojným – a to je výzva. Ale vnitřní obrat absolutně nelze vynutit ani u jednotlivce, natož nějak hromadně pomocí právní normy. Nakonec je správné řešení v proklamativních částech normativních právních aktů, jako jsou preambule a v podstatě také finální normy, které vymezují účel normy nebo právního institutu apod. Vnitřní obrat může být jemně podnícen vyjádřením hodnot v právu, mimo jiné jako jsou právě v preambuli Listiny základních práv a svobod uvedené „*obecně sdílené hodnoty lidství [...] připomínající si svůj díl odpovědnosti vůči budoucím generacím za osud veškerého života na Zemi*“.²⁰³

²⁰¹ PELE, Antonio. *Human dignity in Kant as a technology of the self: a Foucauldian approach*. Jeho příspěvek ze Světového kongresu IVR v červenci 2019 je zveřejněn zde: https://www.researchgate.net/publication/334362964_HUMAN_DIGNITY_IN_KANT_AS_A_TECHNOLOGY_OF_THE_SELF_A_FOUCAULDIAN_APPROACH

²⁰² Určitou myšlenkovou parabolou lze vidět i u Artura Schopenhauera, který píše, že „*Morální ctnosti, tedy spravedlnost a láska k lidem [...] vycházejí z toho, že vůle k životu prohlédne principium individuationis a pozná se ve všech svých jevech [...]. Ony morální ctnosti jsou však především prostředkem k dosažení sebepopření a tedy popření vůle k životu [...]. Právě tato oběť činí počestnost tak důstojnou [...]. Její podstata vlastně spočívá v tom, že spravedlivý člověk břemena a utrpení, která s sebou nese život, nesvaluje lští či násilím na jiné, [...] nýbrž sám nese to, co je mu přisouzeno; nese tedy plnou váhu zla lidského života.*“ – s. 447 – SCHOPENHAUER, Artur: *Svět jako vůle a představa II.*, Nová tiskárna Pelhřimov, s.r.o., Pelhřimov 1998.

²⁰³ Usnesení předsednictva ČNR č. 2/1993 Sb., o vyhlášení Listiny základních práv a svobod jako součásti ústavního pořádku ČR.

7.6. Shrnutí Picova konceptu lidské důstojnosti

Analýzou Picova *Oratio de dignitate hominis* lze dospět k závěru, že Picovo východisko je hereticky metafyzické a kosmologické, je výrazem synkreze neoplatonismu a averroistického aristotelismu. Pojednává o člověku jako stvořené bytosti, o archetypu Adama. Člověk je bez pevné určené podoby a teprve se utváří. Právě v tomto sebeutváření spočívá jeho volba, jeho schopnost podílet se na božském stvoření, na sebe-stvoření, sebe-určení, sebe-pojetí a sebe-budování.²⁰⁴

Rozhodující složkou vědomí člověka je vůle, primárně jako vlastnost originální duchovní duše, tedy duše ještě před pádem. Duševní vůle činí pojetí člověka dynamické – jsme tím, co chceme a po čem toužíme. Lidská důstojnost není předem určena a podmíněna pouhým lidským bytím. Důstojnost je následkem volby a činnosti (sebeutváření) člověka. Přesto spočívá také právě ve volbě samé, ve svobodě volby. Ale ve volbě je jako příslib, který je pak nezbytné realizovat jednáním jednotlivce. Důstojnost člověka u Pica má tedy minimálně tyto dva aspekty – je jako potence a jako cíl. V interpretaci Pica podle Kristellera má člověk usilovat o vyšší realizaci, nikoliv o to nízké.

Do jaké míry lze využít Picův metafyzický koncept pro právo je sporné. Užití metafyzického konceptu v rovině fyziky bez dalšího nepovažuji za správné a důsledné. Často se tak děje, včetně pojednání Roberta Alexyho, ale mnohých dalších. Kromě toho k dezinterpretaci Pica došlo částečně vlivem neokantismu a výkladu Pica pokantovskými termíny a optikou moderní filozofie především právě po druhé světové válce ve 20. století. Na to již někteří zahraniční filozofové upozorňují, ale právní prostředí, zejména německá ústavněprávní doktrína s tím ještě není seznámena, nebo na to v komentářích a výkladu důstojnosti nezareagovala. V České republice zatím filozofické pojetí důstojnosti člověka podle Pica není moc známé, avšak česká judikatura vychází obecně z německé.

V podstatě se jedná o záměnu faktů a metafyziky. Pico vyzývá k vnitřní stezce člověka, nabytí člověčenství, a teprve uskutečněný vnitřní obrat jednotlivce může působit ve vnějších vztazích jako přirozený a nutný důsledek této stezky (jako kategorický příkaz svědomí). Avšak vnější vztahy je současně nutné regulovat, a to podle té nejvyšší maximy, tedy garantovat ochranu lidské důstojnosti u všech lidí. Proto, paradoxně, je Picova *Oratio de dignitate hominis* dobrou inspirací rovněž pro právo.

²⁰⁴ Proto nalézáme význam Goetheova citátu o dvou duších v jeho hrudi.

Osobně však důstojnost v Picově pojetí považuji podle neoplatonské filozofie za působící ideál v pozadí vnějších jednání, a proto lze tuto hodnotu rovněž deklarovat v právních normách. Jestliže se důstojnost zakotví normativně jako subjektivní právo (ať již v soukromoprávních vztazích v rámci ochrany osobnosti, nebo ve veřejnoprávních vztazích), bude normativní povaha práva způsobovat nutné kauzální účinky vynucení. Pro dialektickou povahu právních i mezilidských vztahů se ale nedá s konečnou platností říci, zda to je, nebo není dobré.

Na závěr se můžeme ptát, co by bylo žádoucí zkoumat u Pica a jeho pojetí důstojnosti dále. Je zajímavé si uvědomit, že Pico s pojmem důstojnost, nebo dokonce důstojnost vysloveně v *Oratio* nepracuje. Zjistila jsem, že některé anglické překlady se liší. Různost spočívala právě v tom, zda byly některé latinské výrazy překládány jako důstojnost, nebo ne. Aby tyto závěry mohly být jednoznačné, bude zapotřebí ještě pozdější výzkum. Dále jsem se v celé práci omezila jen na jedno Picovo dílo, a to *Oratio de dignitate hominis*. Antropologické otázky jsou rovněž více popsány v jeho další práci, *Heptaplu*, kde popisuje podle Genesis dny stvoření. Z *Heptaplu* se mi naskytly jen některé citáty týkající se pojetí člověka. Ocenila bych ale pracovat s celým *Heptaplem* v dalším čase.²⁰⁵ Poutavá je rovněž otázka, dalších interpretací Pica, především neokantisty, případně zda a jaký měl neokantismus vliv na mezinárodní dokumenty OSN a německé ústavní právo. Možná je to jednoduchá otázka pro běžného filozofa, ale dobrodružná pro právníka, kterým jsem.

²⁰⁵ Vydání *Heptaplu* v češtině má například v edičním plánu nakladatelství Malvern. Částečně je k dispozici komentovaný *Heptaplu* – BLACK, Crofton. *Pico's Heptaplu and Biblical Hermeneutics*. Leiden: Brill, 2006, s. 265.

8. Kantovo pojetí lidské důstojnosti – úvodní poznámky

V souvislosti s filozofickými koncepty lidské důstojnosti nelze nezmínit důstojnost podle **Immanuela Kanta** (1724–1804). V následujících kapitolách budu jeho pojetí důstojnosti představovat tak, jak jsem ho postupně objevovala. Napříště zvolím jiné členění.

Kantovo pojetí lidské důstojnosti je úzce spojené s jeho teorií kategorického imperativu. Kantova etika je etikou povinnosti. Nepodmíněný příkaz rozumu, tzv. *kategorický imperativ* koriguje vůli. Předpokladem uposlechnutí a jednání dle kategorického imperativu je svobodná vůle. Podle Alexandry Krskové tím, že člověk „[...] sebekázní dospěl ke shodě vůle s povinností, se stal občanem nadmyslového světa, dotkl se absolutna, nabyl důstojnosti. Všechny rozumové bytosti mají ke kategorickému imperativu rovný přístup. Kategorický imperativ platí absolutně [...]“²⁰⁶

Co je dále podstatné, že Kantův koncept lidské důstojnosti se neodehrává v právní vědě (*Rechtslehre*), ale v nauce o ctnostech (*Tugendlehre*) v *Metafyzice mravů*. Vůbec pojem důstojnosti není středem Kantova zájmu, a to ať již jde o jeho *Metafyziku mravů* nebo o *Základy metafyziky mravů*. To jsou totiž dva relevantní zdroje, kde se pojem lidské důstojnosti vyskytuje nejčastěji. Podle Aharona Baraka²⁰⁷ vyplývá z kategorického imperativu etická povinnost jednání sama k sobě a ostatním a tato schopnost je lidská důstojnost, která činí z člověka subjekt, nikoliv objekt. Lidská důstojnost spočívá ve svobodě, resp. v odmítnutí působení cizí vůle.

Základní znaky Kantova pojetí lidské důstojnosti lze vymezit zjednodušeně následovně:

1. Svoboda člověka je projevem jeho rozumnosti.
2. Lidská důstojnost je definována svobodou jedince, resp. jeho svobodnou vůlí.
3. Jedná se o svobodu rozumně sebe-určovat, svobodně a samostatně se rozhodovat bez vlivů někoho jiného, tedy být pánem svého osudu.
4. S člověkem nelze zacházet jako s objektem, ale jen jako se subjektem, tedy cílem.
5. Člověk má jednat jako člen království účelů.²⁰⁸

²⁰⁶ S. 367 – KRŠKOVÁ, Alexandra. *Dějiny evropského politického myšlení. Kapitoly z dějin*. Praha: Eurolex Bohemia 2003.

²⁰⁷ BARAK: *Human dignity*. s. 26–28.

²⁰⁸ S. 57 – BAROŠ, Jiří in WAGNEROVÁ, E. a kol. *Listina základních práv a svobod. Komentář*. Praha: Wolters Kluwer ČR, 2012, s. 931.

To může být naším východiskem a pracovní hypotézou. Jestliže vycházíme z toho, že Kantovo pojetí důstojnosti je vymežováno pojmem autonomie, musíme si předem uvědomit, že Kant představuje autonomii v metafyzickém a normativním kontextu.²⁰⁹

8.1. Pojem důstojnosti u Kanta v Základech metafyziky mravů

Dříve než Kant sepsal *Metafyziku mravů*, formuloval mnohé významné myšlenky do útlé knížky *Základy metafyziky mravů*²¹⁰ (dále také *Základy*, nebo ZMM). Obě díla vytvářejí tzv. Kantovu etiku, později označovanou jako deontickou, jež je opakem utilitaristické a konsekvencialistické etiky. Kant měl *Základy* rozepsané delší dobu a konečnou podobu několikrát přepracovával, dokonce se liší jednotlivá vydání. *Základy* Kant dopsal v dubnu 1785 a spatřily světlo světa již v září 1785. Ještě za Kantova života vyšly čtyři vydání, z nichž údajně nejzdařilejší verze byla publikována v roce 1786, tzv. druhé vydání.²¹¹

Podle Antonína Papírníka je účelem ZMM etická filozofie. Papírník ještě před tímto překladem vydal práci „*Kantův mravní princip a jeho poměr k metafyzice*“,²¹² proto sleduje v Kantově díle tutéž otázku, jako my zde, a to, v jaké rovině Kant vymezuje pojem důstojnosti a v jakém kontextu. Otázkou je, zda jsou tyto kantovské pojmy vůbec použitelné pro současné právo? Ptáme se, zda Günter Dürig²¹³ svou objektovou formulí, kterou vyjádřil na základě druhé formule Kantova kategorického imperativu, v rámci ochrany lidské důstojnosti podle německého Základního zákona, tzv. *Grundgesetz* nezašel příliš daleko?

Papírník uvádí,²¹⁴ že Kant usiloval o pojetí mravů ryze a čistě metafyzické, čisté od rozumového poznání a od empirie. Šlo mu o etiku *a priori*. Kant zde formuluje nově pojmy ve

²⁰⁹ SENSEN, Oliver. *The moral importance of autonomy*. In SENSEN Oliver (ed). *Kant on Moral Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press. 2015, s. 262–281.

²¹⁰ Vycházím zde z této publikace. KANT, Immanuel. *Základy k metafysice mravů*. Praha: Jan Laichter, 1910, s. 110. Překlad, úvod a poznámky jsou od Antonína Papírníka. *Základy* byly u nás v ČR vydány ještě později nakladatelstvím Svoboda, Praha, v roce 1976 a 1990 a OIKOYMENH. Antonín Papírník při překladu vycházel předně právě z druhého vydání z roku 1786, které bylo později vydáno jako souborné dílo „*Kant's Gesammelte Schriften* u. s. w. Bd. IV. 1. Abt. Bd. 4. Berlin, 1903, s. 385. nn“

²¹¹ PAPÍRNÍK, Antonín. *Úvod*. In KANT, Immanuel. *Základy k metafysice mravů*. Praha: Jan Laichter, 1910, s. XL.

²¹² PAPÍRNÍK, Antonín. *Kantův mravní princip a jeho poměr k metafyzice*. Č. Mysl II., 1901. Jak sám odkazuje na s. VI svého úvodu.

²¹³ DÜRIG, Günter. *Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde* in Archiv des öffentlichen Recht 81 (1956): 117–56. MAUNZ, DÜRIG: *Grundgesetz. Kommentar*. MANGOLDT, KLEIN, STARCK: *Kommentar zum Grundgesetz*: GG.

²¹⁴ PAPÍRNÍK, Antonín. *Úvod*, s. VII.

vlastním kontextu. Dobrá vůle je *povinností*. *Maxima* je subjektivní princip chtění a naopak *zákon* je obecný a objektivní, tedy příkaz, *imperativ*, který dále rozlišuje *kategorické*, bezpodmínečné a *hypotetické*, podmíněné. Imperativ je výrazem nutnosti, která není nátlakem na vůli, ale se jeví jako příkaz (*sollen*). *Hypotetický imperativ* slouží podmíněnému účelu. *Kategorický imperativ* platí nepodmíněně, tedy nikoliv za jistých vztahů a podmínek, ale vždy o sobě, tedy má účel o sobě. Účel o sobě může mít, jak vysvětluje Kanta Papírník, jen to, čeho hodnota nezávisí, ale již pouhá jsoucnost sama má naprostou hodnotu. A to je člověk a „[...] každá rozumná bytost, jimž jakožto účelům o sobě přísluší název osoba“.

V poznámce k tomu Papírník dodává, že: „*Má-li už pouhá jsoucnost člověka sama o sobě nepodmíněnou hodnotu, záleží důstojnost lidství, kterou právě člověk jakožto osoba liší se od všeho ostatního jakožto věci, v tom, aby bylo nejvyšší omezovací podmínkou veškerého chtění i jednání jednotlivcova, tj. abychom při něm člověka nikdy nepoužívali za pouhý prostředek, nýbrž vždy spolu za účel. Myslíme-li si tuto zásadu všestranně plněnu, vznikne tzv. říše účelů (Reich der Zwecke), tj. řád neboli soustava rozumných bytostí, které se vzájemně jako účely ctí a jednají tak, že se nesnižují za pouhé prostředky.*“²¹⁵ A to je pro zkoumání důstojnosti to zásadní. Již zde vidíme, že pojem důstojnosti není primární a Kant se na něj výrazně ani nezaměřuje. Pojem důstojnosti je výsledkem definování jeho etických postulátů. Kant v ZMM uvádí celkem několik vzorců, formulí kategorického imperativu. Podle Papírníka celkem šest.

Nahlédneme-li přímo do Kantova textu ZMM, skutečně se pokouší již v předmluvě vymezit etiku, tedy mravovědu jako vědu o zákonech svobody, oproti fyzice, přírodovědě. Kant rozlišuje filozofii empirickou a čistou, *a priori*, která podává nauku jen z principů. Ta se pak dělí na formální logiku a metafyziku, která se zaměřuje pouze na věci rozumu. I metafyziku ještě rozděluje na metafyziku přírody a metafyziku mravů.²¹⁶ Kantův úmysl, o čem pojednat, je výstižně vyjádřen v této větě: „*Neboť metafyzika mravů má vyšetřovati pomysl a principy možné čisté vůle, a nikoli jednání a podmínky lidského chtění vůbec, které ponejvíce čerpány bývají z psychologie.*“²¹⁷ Kant již zde naznačuje, že chce zůstat ve větě idejí a nebude ho zajímat to, co tolik zajímá právo, což je lidské jednání. Proto je namístě opravdu se ptát, zda a jak by měla být Kantova filozofie a speciálně Kantova etika relevantní pro právo?

²¹⁵ Ibid., s. XII a XIII.

²¹⁶ KANT, Immanuel. *Základy k metafysice mravů*. Praha: Jan Laichter, 1910, s. XL., s. 2 – předmluva.

²¹⁷ Ibid. s. 5.

Kant cíl ZMM definuje sám: „*Tyto Základy nejsou však nic více než vyhledávání a stanovení nejvyššího principu mravnosti.*“²¹⁸

Kant rozděluje ZMM na tři oddíly: přechod od prostého mravního rozumového poznání k filozofickému, přechod od populární mravní filosofie k metafyzice mravů a poslední krok od metafyziky mravů ke kritice čistého praktického rozumu. Našeho tématu se dotýkají jen dvě poslední části.

Kant se snaží nalézt čistou metafyziku a hyperfyziku. Následně definuje vědomí své důstojnosti v souvislosti s čistou etikou.²¹⁹ Usuzuje, že: „[...] všechny mravní pojmy, a to úplně a priori mají své sídlo i původ v rozumu, a to právě tak v nejprostším rozumu lidském jako rozumu nejvyšší měrou spekulativním; že nemohou být abstrahovány z poznatku empirického a proto pouze nahodilého; že v této ryzosti jich původu spočívá právě v jich důstojnost, aby nám byly největšími praktickými principy [...]“²²⁰ Zde, Kant, domnívám se nepíše o důstojnosti člověka, ale důstojnost je spíše vznešeností a výrazem obsahujícím čistotu pojmů. Je vidět, že Kant řeší gnoseologické otázky způsobu poznání, nikoliv antropologii, což sám rovněž vyloučil vymezením své metafyziky.

Dále pokračuje: „*Nesmíme [...] ony principy činiti závislými na zvláštní povaze lidského rozumu, nýbrž protože mravní zákony mají platiti pro každou rozumnou bytost vůbec [...]*“²²¹ Kant poté vymezuje imperativy. První formule kategorického imperativu zní: „[...] *jednej tak, jakoby maxima tvého jednání tvou vůlí měla se státi všeobecným zákonem přírodním.*“²²² Kant ideu první formule rozvádí tak, že povinnost platí bez ohledu na zvláštní lidské vlastnosti, tedy všeobecně. Rozlišuje jednání podmíněné sklony, náklonností a subjektivními principy, oproti objektivním zákonům. V objektivních příkazech k povinnosti se dle Kanta dokazuje vznešenost a vnitřní důstojnost příkazu v povinnosti. Opět Kant nemluví o člověku, ale charakterizuje povahu imperativů.²²³

Kant si klade otázku, zda nutný zákon platí pro všechny rozumné bytosti. Řešení této otázky odkazuje do roviny apriorní metafyziky. Existuje objektivní zákon pro všechny lidi. To vypovídá o Kantovu universalismu. Každý zákon má účel sám o sobě, tedy je absolutní. Kant dospívá k závěru, že: „[...] *každá rozumná bytost existuje jakožto účel o sobě, ne pouze jakožto*

²¹⁸ Ibid., s. 7.

²¹⁹ Ibid., s. 31.

²²⁰ Ibid., s. 31, 32.

²²¹ Ibid., s. 32.

²²² Ibid. s. 44.

²²³ Ibid. s. 49.

*prostředek k libovolnému užívání pro tu neb onu vůli, nýbrž ve všech svých jednáních, at' směřují k němu samému, at' k jiným rozumným bytostem, musí býti uvažován vždy spolu jakožto účel.*²²⁴ A dále: „[...] bytosti rozumné nazývají se osobami, protože jejich přirozenost vyznačuje je už za účely o sobě, tj. za něco, čeho nesmí se užívati pouze za prostředek, omezujíc tudíž potud veškeru libovůli (a jsouc předmětem úcty).“²²⁵ Kant shledává v kontextu vymezení platnosti kategorického imperativu člověka za účel objektivní mající absolutní hodnotu. Tyto teze nám již připomínají některé obraty a komentáře německých konstitucionalistů, předně tzv. Dürigovu objektovou formuli.

Druhou formuli kategorického imperativu, z níž Dürig vyvodil objektovou formuli vyjádřil Kant takto: „*Praktický imperativ bude tedy tento: jednej tak, abys užíval lidství jak v osobě své, tak v osobě každého jiného vždy spolu za účel, nikdy pouze prostředek.*“²²⁶ Kant ovšem formuluje objektivní účel. Zatímco Dürig používá Kantovy myšlenky k podpoře a zdůvodnění lidské důstojnosti a lidských práv, které mají nejen povahu objektivní hodnoty, ale mnohdy jsou veřejnými subjektivními právy. Za zmínku rovněž stojí, že Kant uvažuje o lidstvu jako celku. Na dalších stránkách Kant pojednává o principu lidství jako účelu o sobě, který podle něj není empirický, jevový, protože je všeobecný (všeobecně a universálně platný) a míří na všechny rozumné bytosti. Kant nepomýšlí ani na konkrétní subjektivní účel lidí.

V této univerzalitě by platila „[...] vůle každé rozumné bytosti jakožto vůle všeobecné zákonodárné“.²²⁷ Pojem každé rozumné bytosti Kant staví do říše účelů. Říši definuje jako: „[...] soustavné spojení rozmanitých rozumných bytostí společnými zákony.“²²⁸ „[...] Neboť rozumné bytosti jsou všechny pod zákonem, aby žádná z nich nejednala sama s sebou i se všemi jinými nikdy pouze jakožto prostředky, nýbrž vždy spolu jakožto účely o sobě. Tím však vzniká soustavné spojení rozumných bytostí společnými objektivními zákony, t. j. říše.“²²⁹ Tato říše účelů není ničím jiným než Platónovým ideálem. Určitou kvalitou rozumných bytostí v říši účelů je jejich zákonodárná schopnost a svoboda vůle. Říše účelů je opakem přírodní říše. To prokazuje Kantův dualismus, v němž rozpracovává systematicky všechny myšlenky. Neustále odděluje fenomenální a noumenální rovinu.

²²⁴ Ibid. s. 52.

²²⁵ Ibid. s. 53.

²²⁶ Ibid., s. 54.

²²⁷ Ibid., s. 56.

²²⁸ Ibid. s. 59.

²²⁹ Ibid., s. 59, 60.

Konečně zde také zaznívá pojem důstojnosti, a to v tomto kontextu: „*V říši účelů má vše buď cenu aneb důstojnost. Co má cenu na tomto místě lze položit i něco jiného jakožto rovnomocninu, naproti tomu to, co je povýšeno nade vši cenu, tudíž rovnomocniny nedopouští, má důstojnost.*“²³⁰ Oliver Sensen,²³¹ o jehož analýze je pojednáno dále, zde poukazuje na iniciační charakter důstojnosti podle Ciceronovy vznešenosti. Tento druh důstojnosti není podle Paula Tiedemanna²³² autonomní, ale heteronomní. Většina autorů přitom shledávají Kantův koncept důstojnosti jako autonomní pojetí důstojnosti. Kant v ZMM v podstatě sepisuje moderní Ciceronovy „*O povinnostech*“. Rozumím tomu, tak, že cena má jednoduše ekvivalent a je relativní (např. předmětem směny), zatímco hodnota je výše a není poměřitelná, tedy není předmětem relace. Cena je relativní a jevová záležitost.

Kant pojem důstojnosti dále rozepisuje: „*[...] to však, co tvoří podmínku, za které jedině může něco býti účelem o sobě, má hodnotu ne pouze relativní, tj. cenu, nýbrž hodnotu vnitřní, tj. důstojnost.*“²³³ *Mravnost jest podmínkou, za níž jedině může býti rozumná bytost účelem o sobě. [...] A tak tedy tím, co jedině má důstojnost, jest mravnost a lidství, pokud jest jí schopno.*“²³⁴ Důstojnost se zde jeví jako vnitřní, absolutní hodnota, která je protiváhou fenomenálního a empirického světa. Vyjádřením této protiváhy a opaku je i to, že Kant ji klade „*nekonečně nad*“ relativní pojem ceny.

V dalších pasážích Kant používá pojem důstojnosti jako kvalitu zákonodárství a hodlá tím vyjádřit nepodmíněnost a nesrovnávatelnost, kterou ztotožňuje s úctou.²³⁵ „*Autonomie jest tedy důvodem důstojnosti přirozenosti člověka i každé rozumné bytosti.*“²³⁶ Na jiném místě Kant spojuje pojem důstojnosti s povinností. Vznešenost a důstojnost u té osoby, která plní všechny povinnosti.²³⁷ „*[...] důstojnost lidství záleží právě v této schopnosti býti všeobecně zákonodárným, ač s podmínkou, býti právě tomuto zákonodárství spolu sám podroben.*“²³⁸ Nejvyšším principem mravnosti je autonomie vůle. Autonomie vůle náleží všem rozumným bytostem. Rozumná bytost není podle Kanta fenomenální, ale noumenální. Protože uvádí, že rozumná bytost musí sebe samu pojímat ne za příslušníka světa smyslového, ale rozumového.

²³⁰ Ibid. s. 61.

²³¹ SENSEN, Oliver. *Kant on Human Dignity*. Kantstudien, sešit 166, Berlín: Walter De Gruyter, 2011, s. 230.

²³² TIEDEMANN: *Menschenwürde als Rechtsbegriff*.

²³³ KANT: *Základy k metafysice mravů*. 1910. s. 61.

²³⁴ Ibid.

²³⁵ Ibid. s. 62.

²³⁶ Ibid. s. 63.

²³⁷ Ibid. s. 67.

²³⁸ Ibid. s. 68.

Rovněž v ZMM, a podobně v *Metafyzice mravů*, Kant rozlišuje dvojího člověka, *homo noumenon* a *homo phaenomenon*. Velmi důležité je uvědomit si, že jak pojem autonomie, tak důstojnosti, v ZMM Kant klade do roviny ideální, tedy ve vztahu k *homo noumenon*. A to vyjímá tento pojem ze společenských vztahů a řekněme i z práva, pokud položíme právo do jevového světa jako současný reálný jev. Samozřejmě i to je pochopitelně nesmírně sporné, protože některé aspekty práva se skutečně kladou do roviny noumenální, ideální, řekněme „*sollen*“ nebo třeba i nadpozitivního. Konečně sám Kant řadí právo i morálku do metafyziky. Právě toto je klíčová otázka, která se průběžně ještě vyskytuje v dalších kapitolách níže, včetně interpretací ZMM dalšími autory. Nicméně nedodržení této duality vede k nepochopení Kanta a ke zmatečným závěrům.

8.2. Pojem důstojnosti u Kanta v Nauce o ctnostech v *Metafyzice mravů*

Metafyzika mravů obsahuje dvě části: Právní nauku (*Rechtslehre*, 1797) a Nauku o ctnostech (*Tugendlehre*, 1797). Nauka o ctnostech byla Kantem připravována dlouhou dobu velmi systematicky, oproti právní nauce. Toto rozdělení je výrazem Kantova dualismu práva a morálky.

Kant vychází v *Metafyzice mravů* z dualismu práva a morálky, které od sebe odděluje, protože obě oblasti mají svá vlastní kritéria. Pojem „metafyzika“ Kant rozumí jako nezávislý racionální pojem.²³⁹ Morální princip je metafyzický a je rozumově zvažován pomocí sokratovské, dialogické metody.²⁴⁰ Kant navazuje na *stoiky* (obzvláště Cicerona) a na *Aristotela* (na *Etiku Nikomachovu*) a občas je také cituje. Mezi citacemi se často vyskytují biblické citáty. Metafyzické zdůvodnění *Nauky o ctnostech* nelze nacházet podle Kanta ani v patologických ani v čistě asketických či morálních pocitech, které jsou subjektivní a praktické.²⁴¹

V úvodu k *Nauce o ctnostech* se Kant pokouší charakterizovat mimo jiné pojmy štěstí, blaženosti a dokonalosti. Zabývá se také pojmem svobody. Právě v *Nauce o ctnostech* konstatuje, že „[...] vnitřní svoboda vyžaduje dvě věci: být sám sobě mistrem (*animus sui*

²³⁹ KANT, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten*, Stuttgart: Reclam 2016, s. 247. V předmluvě k *Nauce o ctnostech* (*Tugendlehre*).

²⁴⁰ Ibid. s. 248, 374. Je to metoda učitele, jenž rozmlouvá v dialogu s myslí žáka. Kant zde uvádí příklad (s. 377–380). Je to metoda kultury a evoluce rozumu.

²⁴¹ Ibid. s. 249.

compos) a být sám sobě pánem (*imperium in semetipsum*)“.²⁴² Jak vysoko tyto pojmy Kant staví, dokazuje název další kapitoly, XVI. V *Nauce o ctnostech*: „*Ctnost vyžaduje panství nad sebou samým*“.²⁴³

První díl *Nauky o ctnostech* je *Etická základní nauka*, jejíž první kniha nese název: *O dokonalých povinnostech vůči sobě samému*. A první kousek (*Hauptstück*) této kapitoly pojednává *O povinnosti člověka vůči sobě samému jako animální bytosti*. Tato kapitola se zaměřuje na fyzickou stránku člověka a ještě se dále člení na podkapitoly. Kant vymezuje povinnosti negativně jako zákazy jednání. První podkapitolka se věnuje zákazu sebevražedného jednání, druhá zákazu sebepoškození, třetí zákazu sebe otupění, požívačnosti a nestřídmosti. Druhý kousek je pojednání *O povinnosti člověka proti sobě samému jako morální bytosti*. Jako porušení mravní povinnosti vůči sobě samému zde Kant uvádí tři druhy zhanobení a zesměšnění: lež, lakotu a falešnou pokoru, falešné ponížení (patolízalství, šplhounství). V rámci pojednání o lži se zmiňuje také o tom, že: „[...] člověk jako morální bytost (*homo noumenon*) nemůže sám sebe jako fyzickou bytost použít jako pouhý prostředek (řečnický stroj) [...]“.²⁴⁴

Pro zkoumání otázky důstojnosti člověka a pojetí člověka je významná kapitolka *O falešné pokoře* (*Von der Kriecherei*). Kant zde definuje pojem člověka ve dvou oddělených rovinách, a to v rovině fyziky (fenomenální roviny) a metafyziky. Ten první jevový člověk, *homo phaenomenon* se nachází v rámci systému přírody vymezeného Carl von Linném, jak na to poukazují Byrd a Hruschka (níže).²⁴⁵ Kant jej charakterizuje jako bytost omezeného významu, který má společně s dalšími zvířaty jako produkty země obecnou hodnotu (*Wert, pretium vulgare*). Tím, že si umí stanovit cíle, mu dává vnější hodnotu jeho použitelnosti (*pretium usus*), totiž hodnotu člověka oproti ostatním, tedy cenu (*Preis*) jako zboží při nakládání se zvířaty jako věcmi, kde má ještě nízkou hodnotu jako všeobecný směnný prostředek, peníze, jejichž hodnota je proto výjimečná (*pretium eminens*).²⁴⁶

²⁴² Ibid. s. 286, kapitola XV Tugendlehre. Jde o volnější překlad: „*Zur inneren Freiheit aber werden zwei Stücke erfordert: seiner selbst in einem gegebenen Fall Meister (animus sui compos) und über sich selbst Herr zu sein (impérium in semetipsum) [...]*“

²⁴³ Ibid. s. 286.

²⁴⁴ Ibid. s. 313, § 3 – „*Der Mensch als moralisches Wesen (homo noumenon) kann sich selbst als physisches Wesen (homo phaenomenon), nicht als bloßes Mittel (sprachmaschine) brauchen, [...]*.“

²⁴⁵ BYRD, Sharon B., HRUSCHKA, Joachim. *Kant's Doctrine of Right. A commentary*. Cambridge: Cambridge university press, 2. nezměněné vydání, 2012, s. 336. Zde viz s. 279 a násl.

²⁴⁶ Překlady záměrně zjednodušují a místy parafrázuji ve snaze snazšího sdělení významu Kantových myšlenek. KANT: *Die Metaphysik der Sitten.*, s. 319, § 11. Plná citace je níže.

Druhá rovina člověka je *homo noumenon*, tedy člověk sám o sobě. Kant ho definuje jako osobu (*Person*). To byl také důvod, proč jsem se zabývala pojmem osoby, protože důstojnost u Kanta se, jak uvidíme, vztahuje k člověku jako personě. Člověk se považuje za osobu, tedy subjekt morálně-praktického rozumu (*Vernunft*), který je vznešený nade všechny ceny (*über allen Preis erhaben*), neboť jako takový (*homo noumenon*) není pouhým prostředkem pro druhé, ale sám si hodnotí vlastní účely, resp. sám sebe si cení jako účel, tedy vlastní důstojnost (*Würde*; absolutní vnitřní hodnotu, *absoluten inneren Wert*), čímž si od ostatních rozumných bytostí ze světa (*allen vernünftigen Weltwesen*) vymohl respekt měřit se s nimi a moci si jich cenit stejným, rovným způsobem.²⁴⁷

Dále Kant uvádí, že „*lidstvo je ve své osobě objektem respektu, který může vyžadovat po druhém člověku a který nesmí být zesměšněn.*“²⁴⁸ Má si sám sebe cenit málo nebo velice, totiž podle toho, zda se považuje za smyslovou bytost (podle své zvířecí povahy) nebo jako inteligibilní bytost (dle svého morálního založení).²⁴⁹ Neboť není pouze osobou (*Person*), ale rovněž člověkem, to znamená, že je osobou, která má vůči sobě povinnosti, jež mu ukládá jeho vlastní jednání. Tak nemůže jeho schopnost pohrdání jakožto zvířecího člověka zničit vědomí jeho důstojnosti (*Bewußtsein seiner Würde*) jakožto rozumového člověka a on by neměl [...] popřít svoje morální sebehodnocení. To znamená, že by se měl sebe usilovat o svůj účel, jenž je povinností sám o sobě, není patolízalský, není úslužný (*animo servili*), rovněž se uchází o prospěch, nepopírá svou důstojnost, ale stále je s vědomím vznešenosti svého morálního založení (které je již obsaženo v pojmu ctnost); a tohoto sebe ocenění povinností člověka vůči sobě samému.“²⁵⁰

Kant to upřesňuje, že: „*Vědomí a pocit schopnosti pohrdání svou morální hodnotou ve srovnání se zákonem je ponížením (Demut; humilitas moralis).*“²⁵¹ A uzavírá, že: „[...] jsme

²⁴⁷ Ibid. s. 319, § 11. „*Allein der Mensch als Person betrachtet, d. i., als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (homo noumenon) ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine Würde (eine absoluten inneren Wert), wodurch er allen anderen vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnötigt, sich mit jedem anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann.*“

²⁴⁸ Ibid. s. 319, § 11. „*Die Menschheit in seiner Person ist das Objekt der Achtung, die er von jedem anderen Menschen fordern kann; deren er aber auch sich nicht verlustigt machen muß.*“

²⁴⁹ Ibid. s. 319, § 11.

²⁵⁰ Ibid. s. 320, § 11. „[...] so kann seine Geringsfähigkeit als Tiermensch dem Bewußtsein seiner Würde als Vernunftsmensch nicht Abbruch tun, und er soll die moralische Schätzung in Betracht der letzteren nicht verleugnen, d. i. er soll sich um seinen Zweck, der an sich selbst Pflicht ist, nicht kriechend, nicht knechtisch (*animo servili*), gleich als sich um Gunst bewerbend, bewerben, nicht seine Würde verleugnen, sondern immer mit dem Bewußbegriff der Tugend schon erhalten ist); und diese Selbstschätzung ist Pflicht des menschen gegen sich selbst.“

²⁵¹ Ibid. s. 320, § 11.

schopni takového zákonodárství (pozn. překl. uložení si morálního zákona), aby fyzický člověk uctíval morálního člověka ve své vlastní osobě a jímž se cítí být prodehnut; zároveň jsme schopni povznesení a sebeocení jako pocitu své vlastní hodnoty (valor), podle níž není prodejný za žádnou cenu (pretium) a vlastní nepropůjčitelnou (pozn. překl. tedy nezadatelnou) důstojnost (dignitas interna), která povzbuzuje respekt (reverentia) vůči sobě.“²⁵²

Právě v tomto úryvku je zárodek toho velkého konceptu lidské důstojnosti jako nezadatelné hodnoty člověka, hodnoty, která je vnitřní a pojmová a platí vůči sobě samému, tedy vztahuje se k lidství. Tato pasáž inspirovala poválečný pojem lidské důstojnosti jako právní pojem, který se objevil v preambuli Charty lidských práv,²⁵³ vytvořené na půdě OSN a inspirovala rovněž německou ústavu, čl. 1 odst. 1 *Grundgesetz*.²⁵⁴

Domnívám se však, že poválečné společenské emoce v západní Evropě, způsobené tak intenzivním utrpením, přirozeně vedly k akcentaci a formulování existencialismu²⁵⁵ ve filozofii a umění. Člověk si uvědomil svou smrtelnost, svou konečnost a své nebytí. Již nebylo možné věřit myšlence osvícenského pokroku, člověk prostě narazil, relativita a časovost mění úhel pohledu a otázka jeho nebytí tu zela jako otevřená rána. Svoboda je spíše projevem nekonečných a nejistých možností, co by mohlo všechno být. Člověk pocíťuje absurditu. Existencialismus zasáhl fakticky celou společnost a neprojevoval se jen ve filozofii, resp. tato filozofie na sebe brala podobu literárních děl a výtvarného umění. A vyrostl takřka v těch oblastech, které byly stíženy válkou, nejvíce ve Francii a Německu. Kladu si proto otázku, zda a jak moc existencialismus prostoupil do právního myšlení německých konstitucionalistů?

Právě *objektová formule* Güntera Düriga a vůbec celá absolutní koncepce lidské důstojnosti v sobě nesou rysy dobových emocí a filozofického myšlení. Přirozeně jako každé emoce způsobily pak takové zdůraznění hodnoty lidské důstojnosti, které se dnes zdá neadekvátní. Byl to také strach, že by člověk mohl zase někdy být tolik ničen a mučen, tolik snižen, ležící jako tělesná schrána na hromadě mrtvol. Právě tyto dobové emoce v podstatě

²⁵² Ibid. s. 321, § 11. „[...] daß wir einer solchen inneren Gesetzgebung fähig sind, daß der (physische) Mensch den moralischen Menschen in seiner eigenen Person verehren sich gedrungen fühlt, zugleich Erhebung und die höchste Selbstschätzung als Gefühl seines inneren Werts (valor), nach welchem er für keinen Preis (pretium), feil ist, und eine unverliebhabare Würde (dignitas interna) besitzt, die ihm Achtung (reverentia) gegen sich selbst einflößt.“

²⁵³ 10. 12. 1948, „[...] národy OSN znovu potvrdily svou víru v základní práva, v důstojnost a hodnotu lidské osobnosti, jakož i rovná práva žen a mužů [...]“

²⁵⁴ 23. 5. 1949, čl. 1 odst. 1 zní: „Důstojnost člověka je neporušitelná. Veškeré orgány státní moci jsou povinny ji respektovat a chránit.“

²⁵⁵ PETŘÍČEK, Miroslav. *Pojmy z filozofie. Existencialismus.* Ke zhlédnutí zde: <https://www.youtube.com/watch?v=10ILGf416OE>

způsobily dezinterpretaci Kantova pojetí a posun původního významu. Podobně se s tím konečně setkáváme také u existencialistické interpretace Picova díla o důstojnosti člověka Ernstem Cassirerem (1874–1945), který byl novokantovcem.

Dalším faktorem, který se promítl do tvorby lidskoprávních poválečných mezinárodních dokumentů OSN, včetně *Grundgesetz*, byl politický vliv křesťanskodemokratických stran a křesťanství vůbec.²⁵⁶ Pročítáme-li si stenoáznamy, které dokumentují schvalování německého základního zákona, je zde zřejmá primárně snaha sjednotit Německo, k čemuž slouží také hodnota lidské důstojnosti. V dokumentech OSN se promítlá idea Jacquese Maritaina o existenci lidské přirozenosti, která je u všech lidí stejná.²⁵⁷

Vraťme se ale ještě ke Kantově *Metafyzice mravů*. Kant sám rozlišuje důstojnost ve vztahu k sobě samému a ve vztahu k ostatním. Klade si otázku, zda se v člověku nachází pocit vznešenosti jeho určení, tedy povznesení mysli (*elatio animi*) jako ocenění jeho samého.²⁵⁸ Je možné, že Kant zde vycházel z pojetí důstojnosti jako vznešenosti. Tento především stoický koncept, který nalezneme hlavně u Cicerona, poznamenal jak renesanční myslitele, včetně Pica, ale více jiné, tak samotného Kanta. Ostatně Oliver Sensen uvedl, že Kant ve svých dílech převážně (až na určité výjimky) pracuje s tradičním pojetím důstojnosti jako vznešené sociální role.²⁵⁹

Věnuje se povinnosti člověka vůči sobě samému jako vrozenému soudci sebe sama a uvádí, že: „*Každý pojem povinnosti obsahuje objektivní nutnost zákona (jako morální, naší svobody omezující imperativ) a náleží k praktickému rozumu, jenž dává pravidla; vnitřní přičtení jednání, jako případu, který stojí pod zákonem (in meritum aut demeritum), náleží k moci soudu (Urteilkraft, iudicium), která je subjektivním principem přičitatelnosti jednání [...].*“²⁶⁰ Právě v této souvislosti se Kant zabývá pojmem svědomí jako vnitřního soudního tribunálu v člověku, v němž se jeho myšlenky navzájem obžalovávají a obviňují.

Svědomí je čistým rozumem o sobě a člověk jako „[...] ryze ideální osoba tento rozum o sobě vytváří.“²⁶¹ Kant za touto větou činí poznámku o dvojí osobnosti, dvojím já v níž se člověk obžalovává a soudí. A tomu, aby mohl zastávat tento soudcovský úřad jako vrozená

²⁵⁶ BAROŠ: *Svoboda a rovnost v důstojnosti a v právech. Základní práva a svobody obecně*. s. 57.

²⁵⁷ ČUNDERLÍK ČERBOVÁ, Veronika. *Prirodzenoprávna teória v práve Katolíckej cirkvi*. Praha: Leges, 2016, s. 97.

²⁵⁸ KANT: *Die Metaphysik der Sitten*. s. 322, § 12.

²⁵⁹ SENSEN: *Kant on Human Dignity*. 2011, s. 230.

²⁶⁰ KANT: *Die Metaphysik der Sitten*. s. 323, § 13.

²⁶¹ Ibid. s. 324, § 13. – „*bloßidealische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft.*“

autorita, která má sám sebe ve svých rukou, potřebuje osvětlení (*Erläuterung*), aby rozum nedospěl k odporu sebe sama. A zde zmiňuje, že člověkem zákonodárcem je *homo noumenon* a druhá role je smyslový člověk obdařený rozumem. Již mimo poznámku Kant dodává, že ideální osoba, autoritativní soudce svědomí, musí být oznamovatelem srdce, protože soudní tribunál tluče v nitru člověka.²⁶² A z toho plyne podle Kanta povinnost vůči všemu. Kant se zde dokonce dovolává božích zákonů, které by člověk měl podle „*morálně-zákonného rozumu*“ cítit. Svědomitost v tomto smyslu je pro něho *religio*.

V *Nauce o ctnostech* Kant precizně analyzuje všechny možné povinnosti vůči sobě samému. Jako první jmenuje povinnost, abychom poznali sami sebe, abychom tříbili a zpytovali svá srdce a pídili se po zdroji jednání. Výsledkem toho je morální sebepoznání, které je podle něho počátkem lidské moudrosti. A pokračuje pak sladěním vůle bytosti s konečným účelem. Kant k tomu dodává, že „[...] *pouze jízda peklem sebepoznání razí cestu ke zbožštění*.²⁶³ A toto „[...] *morální sebepoznání se teprve zcela zakazuje nadšenou ztrátou respektu sebe sama jako člověka (svého celého rodu)*.²⁶⁴

Kant dále pojednává jako o povinnosti vůči sobě samému o nedokonalých povinnostech vůči sobě spočívající v nahlédnutí svého účelu. Tím je například vývoj a rozmnožení dokonalosti v přírodě. To je typický znak osvícenského uvažování, které ještě bylo přesvědčeno o racionální poznatelnosti přírody.

Pokud jde o morální povinnosti vůči druhým, rozepisuje se Kant o lásce k bližnímu, kterou můžeme ještě diferencovat jako povinnost k dobročinnosti (*Wohltätigkeit*), vděčnost (*Dankbarkeit*) a solidaritu či sdílení (*Teilnehmung*). V kapitole o sdílení²⁶⁵ Kant píše o pojmu lidskosti (*humanitas, Menschlichkeit*), podle které „[...] *člověk zde není považován pouze za rozumnou bytost, ale je rozumem obdařeným zvířetem*“.²⁶⁶ Právě tato věta demonstruje Kantovo pojetí člověka, které definuje racionalitou. Kantova racionalita v tomto kontextu a zde je nadto syrová, biologická, přírodní. Uvažoval zde Kant o člověku, jako o tvoru, který je na vrcholu pyramidy biologických tvorů v rámci *scala naturae*, či na konci potravinového řetězce?

²⁶² Ibid. s. 325, § 13.

²⁶³ Ibid., s. 327, § 14.

²⁶⁴ Ibid. s. 327, 328, III., § 15. Zde se sice objevuje výraz „*verachtungswürdig*“ jako „hodný úcty, úctyhodný“ ale neposouvá nás to dále ve zkoumaném tématu.

²⁶⁵ Ibid. s. 347, III., C § 34

²⁶⁶ Ibid. s. 347, III., C § 34: „*Menschlichkeit (humanitas): weil hier der Mensch nicht bloß als vernünftiges Wesen, sondern auch als mit Vernunft begabtes Tier betrachtet wird.*“

Více se již pojmu důstojnosti dotýká kapitola o povinnostech vůči druhým s ohledem na respekt, který jim náleží. „*Uměřenost (Mäßigung) v nárocích znamená, dobrovolné omezení sebelásky jednoho člověka sebeláskou druhého, to znamená skromnost. Nedostatek této uměřenosti (neskromnosti) v nahlédu důstojnosti, je být milován druhými, sebeláska (philautia).*²⁶⁷ *Neskromnost v požadavcích vůči druhým je sebedomyšlivost (arrogantia). Respekt, který chovám vůči druhým, nebo který může být jinými ode mne požadován (observantia aliis praestanda), je tedy poznáním důstojnosti (dignitas) vůči druhému člověku, to znamená hodnoty (Wert), která nemá cenu (Preis), žádný ekvivalent, vůči němuž by mohl být vyměněn objekt ocenění (aestimii). Odsouzení věci jako takové, která nemá žádnou hodnotu, je ztráta respektu.*“²⁶⁸ To je nosná pasáž, v níž Kant rozlišuje mezi hodnotou a cenou, přičemž důstojnost spojuje s hodnotou. Důstojnost zde staví jako respekt, uznání, úctyhodnost a jeví se jako vztahová, běžná společenská kategorie, konečně jde o povinnosti sebe vůči bližním, která není zasazena do roviny ideální metafyziky, ale do sféry běžných společenských, tedy i právních vztahů.

Tento výklad podporuje i systematika díla *Metafyzika mravů*. *Etické základní nauky* jsou po úvodu první částí celé *Nauky o ctnostech* neboli mravní nauky. Pak následuje část o *Etické metodologii*. *Etická základní nauka* je rozčleněna na díly, které se věnují povinnostem vůči sobě samému nebo vůči bližním. A právě poslední uvedené pojednání o rozlišení ceny a hodnoty člověka, a tím vysvětlení jeho důstojnosti se zde nachází v díle o povinnostech vůči bližním. Přestože se Kant v pojmech často opakuje a vyjadřuje se takřka cyklicky v celé *Nauce o ctnostech*, poměrně přesně sleduje systematickosti a uspořádání svých myšlenek. Proto můžeme v díle paralelně nacházet podobné definice. Ale nemůžeme zapomínat na jeho systematickosti. Proto definování pojmu důstojnosti v § 38 *Nauky o ctnostech* je vztahovou kategorií. Troufám si podotknout, že se týká člověka jako jevu, tedy *homo phaenomenon*. Tato rovina je velmi dobře využitelná v právu, které reguluje vnější lidské jednání. Domnívám se, že dokonce bude možné v tomto případě právně zakotvit důstojnost

²⁶⁷ Ibid. s. 354, 2. odstavec § 37. Pojem *Mäßigung* lze překládat také jako ovládnání se. Originál zní: „*Mäßigung in Ansprüchen überhaupt, d. h. freiwillige Einschränkung der Selbstliebe eines Menschen durch die Selbstliebe anderer, heißt Bescheidenheit. Der Mangel dieser Mäßigung (Unbescheidenheit) in Ansehung der Würdigkeit, von anderen geliebt zu werden, die Eigenliebe (philautia). Die Unbescheidenheit der Forderung aber, von anderen geachtet zu werden, ist die Eigendünkel (arrogantia).*“

²⁶⁸ Ibid. s. 354, 2. odstavec, § 37. „*Achtung, die ich für andere trage, oder die ein anderer von mir fordern kann (observantia aliis praestanda), ist also die Anerkennung eine Würde (dignitas) an anderen Menschen, d. h. eines Werts, der keinen Preis hat, kein Äkivalent, wogegen das Objekt der Wertschätzung (aestimii) ausgetauscht werden könnte. – Die beurteilung eines Dinges als eines solchen, das keinen Wert hat, ist die Verachtung.*“

jako subjektivní právo (např. osobnostní právo, nebo bude jádrem antidiskriminačního práva či dalších lidských práv).

Ale jinak musíme přistupovat k definování pojmu důstojnosti v § 11 *Nauky o ctnostech*. Zde je tato pasáž začleněna do části pojednávající o povinnostech vůči sobě samému a dokonce se vztahuje k člověku jako morální bytosti, *homo noumenon*. Kant sám používá pojem *dignitas interna (unverliebare Würde)*, to je důstojnost, kterou nelze nikomu propůjčit, svěřit, tedy doslova *nezadatelná důstojnost*. Působí do nitra člověka a je spojena s člověkem jako *homo noumenon*. To je v podstatě rovina ideálu, toho, co by mělo být (*sollen*). To je autonomní povaha důstojnosti. Proto působí tento Kantův odstavec v § 11 *Nauky o ctnostech* tak silně. Proto se stal hlavní inspirační myšlenkou pro vyjádření důstojnosti v Chartě lidských práv OSN i v německém *Grundgesetz*. To, že jde o idealitu dosvědčuje například i fakt, že Kant diferencuje člověka jako morální bytost a člověka jako animální bytost. Kantův dualismus se promítá rovněž do členění celého díla *Metafyzika mravů*. Součástí pojednání o člověku jako morální bytosti je právě kapitola o nedokonalých povinnostech člověka vůči sobě z hlediska jeho účelu.

Nabízí se zde otázka, zda a jak lze integrovat Kantův ideál nezadatelné důstojnosti, *dignitas interna (unverliebare Würde)*, do práva, které reguluje společenské vztahy. Samozřejmě to velmi záleží na pojetí práva, jak moc realisticky nebo sociologicky budeme právo definovat, nebo naopak, zda považujeme právo za normativní *sollen*. Ovšem i v prvním případě, ideál důstojnosti může být vyřknut jako základní právní hodnota, která působí v objektivním smyslu a vyznačuje se do celého právního řádu.²⁶⁹ Metafyzická povaha nemusí být nutně křesťanská, natož církevní. Dokážeme si představit, že bude ideální důstojnost právním principem. Je ale možné, aby ideál, který je v podstatě metafyzický, byl přijat jako právní norma, jako subjektivní právo? To jsou rozhodující otázky pro pojetí důstojnosti jako právní pojem. Obvykle před sebou vidíme německá základní práva, která se pojímají podle Roberta Alexyho jako principy. Podle Alexyho²⁷⁰ jsou základní práva, včetně lidské důstojnosti, právní principy.

²⁶⁹ WAGNEROVÁ, Eliška. *Úvod*. In WAGNEROVÁ, Eliška, ŠIMÍČEK, Vojtěch, LANGÁŠEK, Tomáš, POSPÍŠIL, Ivo. *Listina základních práv a svobod. Komentář*. Praha: Wolters Kluwer ČR, 2012.

²⁷⁰ALEXY, Robert. 2018. *Theorie der Grundrechte*. Sinzheim: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, s. 548.

V *Kritice praktického rozumu* se můžeme také setkat s pojmem důstojnosti, avšak velmi zřídka, a to na dvou místech. Kant zde rozpracovává hlouběji myšlenku říše účelů, v níž člověk žije jako rozumná bytost a je účelem sám o sobě. Zde ho nikdo, ani Bůh, nemůže používat jako prostředku.²⁷¹ Mravní zákon je opět metafyzický, nezávislý na zvířeckosti a celém smyslovém světě.²⁷² Právě *Kritika praktického rozumu* je důkazem toho, že Kant o důstojnosti vysloveně nepojednává, přesto obsah je stále blízký tomuto tématu.

²⁷¹ Kant, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*. Praha, Jan Laichter, 1944, s. 171.

²⁷² *Ibid.*, s. 209.

9. Paralely Picova a Kantova konceptu lidské důstojnosti

Lze nacházet paralely Picova a Kantova konceptu lidské důstojnosti? Domnívám se, že do určité míry ano, ale východiska obou se liší. Shodu můžeme nalézt v tom, že lidská důstojnost je určována svobodou, autonomní sférou člověka, jeho schopností se samostatně rozhodovat, tedy zapojit vůli. Pico však svůj koncept rozmyšlí v rovině hyperfyziky, oproti metafyzice Kanta, který, zdá se, argumentuje čistým rozumem.

Společným rysem uvažování obou je uvědomělé rozlišování rovin bytí. Pico přejímá od Ficina neoplatonskou triádu tělesného, nebeského a nadsvětského. U Kanta je velmi zřejmé rozlišení *homo noumenon* a *homo phaenomenon*²⁷³. Arno Anzenbacher²⁷⁴ vysvětluje Kantův fenomén jako to, co je vnímané empiricky jako zkušenost. Naopak *noumenon* je rozumové jsoúcnó jako myšlené pouze rozumem, tedy věc o sobě, ne-já, které je předpokladem a hraničním pojmem empirické zkušenosti a které je současně transcendentálním já. To, co věci utváří, není to absolutní božské, ale je to rozumné poznání.²⁷⁵ Místy²⁷⁶ rozlišuje Kant přírodní dokonalost podle sil ducha, sil duše a tělesných sil. Realizace duchovních sil je možná podle Kanta pouze pomocí rozumu (*Vernunft*).²⁷⁷ Jsou odvozeny z principů jako *a priori* a nepochází ze zkušenosti. Dále jsou k dispozici duševní síly, které používá rozvažovací schopnost (*Verstand*). Poslední z triády jsou pak tělesné síly. U Pica se v pojetí důstojnosti dají objevit paralely s aristoteleovou etikou ctnosti. Kantova etika je deontická, je to etika povinnosti.

Jiří Baroš²⁷⁸ vysvětluje *Waldronův* přístup k pojmu lidské důstojnosti u Kanta, že: „[...] jde o princip, jenž je do jisté míry nezávislý na důstojnosti jakožto právním statusu“. To právě vysvětluje odlišnost východisek a rovin, které se nepotkávají. Dále Baroš představuje interpretaci Kanta od Michaela Rosena,²⁷⁹ který zpochybňuje zákaz jednat s lidmi jako s prostředky, používáme-li je běžně ke svým cílům. Rosen si klade otázku, co to znamená jednat s druhými jako s cíli? Jsou cílem racionální bytosti, osoby? Baroš uvádí, že: „*Rosen si všímá*

²⁷³ KANT: *Die Metaphysik der Sitten*. s. 304 v díle *Nauce o ctnostech (Tugendlehre)*, 1. díl 1. knihy 1. stať, 1. odstavec, § 6.

²⁷⁴ ANZENBACHER: *Úvod do filozofie*. s. 127.

²⁷⁵ Ibid. – s. 235 – v té myšlence navazuje Kant na Aristotela a jeho učení o prvním nedokazatelném principu.

²⁷⁶ KANT: *Die Metaphysik der Sitten*. A i to je otázka, nakolik je to u Kanta zásadní, nebo okrajové. Uvádí to v *Metafyzice mravů*, v 1. díle, 2. knize, odstavec 1., § 19; tedy v *Nauce o ctnosti (Tugendlehre)* – tedy v kapitole *O Povinnostech proti sobě samému*; uvedeno na s. 322.

²⁷⁷ Obecně se uvádí, že Kant označoval teoretický rozum jako *Verstand* a praktický rozum jako *Vernunft*. Viz KRŠKOVÁ: *Dějiny evropského politického myšlení*. s. 366.

²⁷⁸ BAROŠ: *Morální tradice a lidská důstojnost: ke sporu o základ lidských práv*.

²⁷⁹ ROSEN, Michael. *Dignity: Its History and meaning*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2012, s. 176.

těž skutečnosti, že lidská důstojnost hraje v Kantovské etice a Základním zákoně odlišnou roli: zatímco u Kanta odhaluje různé druhy morálních povinností (a to nejen vůči ostatním, nýbrž také vůči nám samým) vyplývajících z kategorického imperativu, v Základním zákoně „zakládá normy pro jednání státu a omezuje soukromá jednání jednotlivců.“²⁸⁰ Baroš upozorňuje rovněž na voluntaristické interpretace Kanta (Christiane Koorsgaard a Onor O'Neill), kde se dostává do popředí racionální volba. Právě tento významový posun v pochopení kantovské etiky a pojmu lidské důstojnosti také vnímám.

Dalším styčným bodem Pica i Kanta je Ciceronovo pojetí důstojnosti a vliv stoicismu. Pico toto tradiční pojetí nakonec překonává tím, že důstojnost vztahuje k původnímu Adamovi v rámci biblického stvoření. Nicméně to vyzývá k následování spirituální stezky, tedy k zažití uvědomění a návratu do tohoto vznešeného stavu ducha, duše a těla. Kant zapracovává toto tradiční pojetí výrazněji, především pokud jde o pojetí důstojnosti v *Základech metafyziky mravů*, která je výrazně inspirována, podle Olivera Sensena Ciceronovou prací *O povinnostech*.

Jak u Pica, tak u Kanta můžeme nalézt teze, že člověk, v rámci zažívané autonomie vůle, může, resp. by měl, být sám sobě pánem. Toto sebemistrovství v sobě chová určitá interpretační rizika, pokud bychom to vnímali jako běžný osobnostní seberozvoj a kultivaci. Kant je tomuto výkladu sice blíže, ale k důstojnosti rovněž podle něho se člověk dostává po, řekněme, morální a uvědomělé očistě, která v sobě zahrnuje nutnou dávku skromnosti a všech neegoistických ctností, včetně kvality rozumu, který je autonomní. Právě autonomie vůle, která znamená nebýt nikým a ničím zvnějšku ovlivněn, je podmínkou pro stav důstojnosti. S tím rovněž koresponduje myšlenka, že člověk je personou, tedy rozumnou bytostí a subjektem, s nímž není zacházeno jako s objektem. Spíše než sebe-mistrovství je to sebe-opanování.

U Pica má sebemistrovství více význam božství v člověku, které je narýsováno na pozadí panteistické, přírodní humanistické filozofie, podle níž se příroda a kosmos zbožšťují. Do člověka bylo zaseto mimo jiné i sémě božství, které na spirituální stezce vyklíčí a vyrostě. Svobodu sebeurčovat a sebeutvářet má původní oživený duchovně-duševní člověk v mikrokosmu, který jako osobnosti obýváme. Samozřejmě po obnově ducha, následuje obnova duše a posléze i těla, tedy osobnosti. Člověk ale není zcela nesvoboden ve skořepinách osudu, ale má možnost se rozhodnout a volit svůj život. V tom spočívá jeho důstojnost. Protože jiným tvorům tato možnost dána není, ani zvířatům, ani andělům.

²⁸⁰ BAROŠ: *Morální tradice a lidská důstojnost: ke sporu o základ lidských práv*.

V neposlední řadě, sledujeme-li filozofický odkaz Pica i Kanta, můžeme vnímat, že oba přinesli světu výrazný a jasný racionální impuls, který byl kvalitativním znakem renesance i osvícenství právě v jejich pracích. Oba se ohrazovali proti nejružnějším dobovým báhorkám, snům jasnovidcovým nebo proti nepravé magii a astrologii. Oba přispěli k fenoménu odkouzlení, o němž se pojednává obvykle v raném novověku, a který se stal základem vědecké metodologie.

Styčné body a paralely budou dále průběžně diskutovány v následujícím textu.

10. Další interpretace Kantova pojmu důstojnosti

10.1. Kantovo pojetí lidské důstojnosti podle Dietmara von der Pfordtena

Německý současný profesor, Dietmar von der Pfordten²⁸¹ analyzuje pojem lidské důstojnosti u Kanta a zjišťuje, že pojem důstojnosti Kant užívá v souvislosti jako „*důstojnost zákazu*“, „*důstojnost povinnosti*“ nebo „*důstojnost mravnosti*“, či „*důstojnost člověka*“ (*Würde der Menschen*), přičemž pojem lidské důstojnosti u Kanta podle Pfordtena vůbec nehraje centrální roli a používá ho ve svých etických spisech dokonce s rozmanitými akcenty. Pfordten pak jmenuje konkrétní díla s tím, že obsahují třeba dvakrát zmínku o důstojnosti nebo jen okrajovou poznámku. Oproti tomu, s jakým důrazem se pojem lidské důstojnosti objevuje v mezinárodních lidskoprávních dokumentech jako ve Všeobecné deklaraci lidských práv, vydané na půdě OSN, a především v preambuli a čl. 1 odst. 1 německé ústavy, v Základním zákoně (*Grundgesetz*, 1949), označuje Pfordten tuto situaci jako historickou ironii.

Pojem lidské důstojnosti se v druhém dílu *Metafyziky mravů*, v *Nauce o ctnostech*, vyskytuje častěji, a to na osmi místech, avšak jen pětkrát ve spojení „*Würde der Menschheit*“.²⁸² Opět zde nemá pojem centrální postavení. V *Základech metafyziky mravů* se pojem vyskytuje jako „*Würde eines vernünftigen Wesens*“,²⁸³ a to ve třetí formuli kategorického imperativu, tedy v kontextu s myšlenkou autonomního normativu (sebe-zákonodárství) a říše účelů. Častěji, avšak bez bližších vysvětlení se pojem důstojnosti užívá v souvislosti s druhou formulí kategorického imperativu, který vedl Güntera Düriga k vyjádření tzv. *objektové formule* a současně byl základem pro zakotvení lidské důstojnosti v Základním zákoně jako nedotknutelné. Pfordten by ale z tohoto uvedení pojmu lidské důstojnosti v rámci 2. formule kategorického imperativu nevyvozoval tuto interpretaci.

Přínejmenším bychom se měli pozastavit nad tím, zda rozlišit důstojnost člověka nebo osoby. Kant zacházel s pojmy a výrazy velmi obezřetně a promyšleně. Fakt, že použil spojení „*Würde der Menschheit*“,²⁸⁴ Pfordten vysvětluje nikoliv jako kolektiv osob, nýbrž jako

²⁸¹ PFORDTEN, Dietmar von der. *Menschenwürde, Recht und Staat bei Kant. Fünf Untersuchungen*. Paderborn: Mentis, 2009. Pfordten užívá přímo pojem „*Würde*“.

²⁸² Důstojnost lidstva, resp. důstojnost člověčenství – překlad autorky ve vztahu k dalšímu výkladu Pfordtena. Srovnej KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1990, s. 128.

²⁸³ Důstojnost rozumné bytosti.

²⁸⁴ PFORDTEN: *Menschenwürde, Recht und Staat bei Kant*. s. 9. Pfordten odkazuje na s. 439 *Metafyziky mravů* – v německém vydání z roku 1798 v rámci Kant's gesammelte Schriften, hg. Von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band VI, Berlin 1907.

vlastnost a charakteristiku jednotlivého člověka, tedy ve smyslu lidského bytí, člověčenství, lidskosti pro odlišení od animality lidí a zvířat. Tato důstojnost se pak vztahuje na člověka jako „*homo noumenon*“, tedy na rozumný element v člověku.²⁸⁵ Vedle tohoto pojmu Kant pracuje s výrazem „*Würde des Menschen*“ a „*Würde eines vernünftigen Wesen*“.²⁸⁶ Dále také se v Kantových pracích objevuje sousloví „*Würde des Gebotes*“, „*Würde des Pflicht*“, nebo „*Würde der Sittlichkeit*“.²⁸⁷ Je zajímavé, že Pfordten poslední uvedený pojem interpretuje tak, že těmito rozumnými bytostmi jsou členové říše účelů, jejichž hlavou je Bůh, a proto Kant neomezuje koncept vůle jen na člověka, ale rovněž na Boha a další eventuálně existující rozumné entity jako jsou andělé nebo mimozemské bytosti. V *Základech metafyziky mravů* Kant používá pojem důstojnosti rozumných bytostí, ale v *Metafyzice mravů*, v *Nauce o ctnostech* pojednává o důstojnosti osobnosti a tyto pojmy od sebe dle Pfordtena vědomě odlišuje. Výraz „*Menschenwürde*“ používá Kant teprve ve dvou pozdějších spisech, a to v *Metyfyzischen Anfangsgründen der Tugendlehre*“ (1798) a v *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1800).²⁸⁸

V *Základech metafyziky mravů* (dále také ZMM), které jsou prvním etickým spisem kritického období má pojem důstojnost spojitost s ústřední argumentací. V ZMM se vyskytuje pojem „*důstojnost rozumných bytostí*“ v souvislosti se třetí formulí kategorického imperativu, jako „*idea vůle každé rozumné bytosti, jako obecně zákonodárné (gesetzgebende) vůle*“, tedy je zavedena idea zákonodárství a říše účelů všech zákonodárných bytostí.²⁸⁹ Pfordten dává důstojnost do souvislosti také s 2. formulí kategorického imperativu v ZMM. „*Jednej tak, abys nepoužíval lidskosti a rovněž tak svou osobu, jakož i kteroukoliv jinou osobu v každé době jako účel anebo jako prostředek.*“ Právě touto formulí kategorického imperativu se inspiroval německý právník, Günter Dürig při formulaci *objektové formule*.²⁹⁰ Podle Düriga je porušením lidské důstojnosti, když se z konkrétního člověka činí objekt státního procesu. Dürig, podle Pfordtena sice necituje ve svých komentářích Kanta a nezmiňuje ho výslovně, ale používá jeho

²⁸⁵ Ibid.

²⁸⁶ Ibid.

²⁸⁷ Ibid.

²⁸⁸ Ibid. s. 10 – Pfordten odkazuje na Kant's gesammelte Schriften, hg. Von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band VII, Berlin 1907/17, s. 131.

²⁸⁹ Ibid. s. 11. Pojem *gesetzgebende* jsem přeložila jako zákonodárný, ale je to jako *zákon dávající*. *Zákonodárný*, nebo dokonce legislativní, může být právníky vnímáno se stínem předporozumění pojmu – jako státní zákonodárné moci. Vynikne takto pojem *zákona*, který v Kantově filozofii můžeme snadno asociovat s pojmem povinnosti nebo příkazu. V poznámkách Pfordten uvádí spojitost *Würde* s *Selbstzweckhaftigkeit*.

²⁹⁰ Ibid. s. 12 – odkazuje na Dürigovo vysvětlení čl. 1 odst. 1 GG ve spojitosti s čl. 19 GG – in DÜRIG, Günter. *Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde*. In Archiv des öffentlichen Recht 81, 1956: 117–157.

slov a myšlenek.²⁹¹ Nicméně v pozdějších dopracovaných vydáních komentářů odkazy na Kanta i Pica nalezneme.²⁹²

Z judikatury německého Spolkového ústavního soudu pak plyne závěr, že „*odporuje lidské důstojnosti činit z člověka ve státě objekt*“.²⁹³

V *Kritice praktického rozumu* (1788)²⁹⁴ se pojem důstojnosti vyskytuje na dvou místech. Podle Pfordtena hraje pojem důstojnosti okrajovou roli rovněž v *Přednášce o etice*.²⁹⁵ Ve spise *Náboženství v hranicích čistého rozumu* (1793) se vyskytuje jen okrajová poznámka.²⁹⁶

Pokud jde o autonomii vůle, Pfordten poukazuje na určitou vnitřní podmíněnost následujících pojmů: svoboda vůle → autonomní vnitřní příkaz (*Selbstgesetzgebung*) → člen říše účelů a do té míry důstojnost → sebe-účelnost člověka (*Selbstzweckhaftigkeit*).²⁹⁷ Důstojnost není posledním důvodem etické povinnosti, ale je vnitřní hodnotou a „*idealisticko-analytickou konkretizací*“ posledního důvodu etické povinnosti, totiž ideje o postavení člověka jako zákonodárného, zákon utvářejícího, v říši účelů. Pfordten se domnívá, že pravděpodobně Kant použil pojem důstojnosti v obvyklém jazyce, aniž by cíleně navazoval na antický koncept (Ciceronova *dignitas* jako sociální a politický status²⁹⁸) nebo na křesťanskou tradici, v níž je důstojnost specifickým, výtečným znakem lidské osoby s transcendentním vztahem. Jeho pojetí je čistě individualistické.²⁹⁹ Nicméně víme, že Oliver Sensen klade do popředí tradiční pojetí pojmu důstojnost u Kanta, právě podněcené Ciceronem. Vzhledem k občasným vysloveným odkazům samotného Kanta na Cicerona, bych se v tomto dílčím

²⁹¹ Ibid. s. 12 – v poznámce 17. Pfordten odkazuje blíže na: Theodor Maunz, Günter Dürig. Grundgesetz. Kommentar. Loseblattsammlung, München 2001.

²⁹² MAUNZ, DÜRIG: *Grundgesetz. Kommentar. Loseblattsammlung.*, DÜRIG: *Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde*

²⁹³ PFORDTEN: *Menschenwürde, Recht und Staat bei Kant*. s. 12 – BverfGE 5, 85 (204); 7, 198 (205); 27, 1 (6).; právnícká literatura zpravidla neřeší, z jaké formule kategorického imperativu od Kanta se v judikatuře vychází. Pfordten k tomu v pozn. 18.

²⁹⁴ Ibid. s. 10 – Pfordten odkazuje na *Kant's gesammelte Schriften*, hg. Von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band V, Berlin 1908/13, s. 88.

²⁹⁵ Ibid. s. 10 – Pfordten odkazuje na *Eine Vorlesung über Ethik*. Gerd Gerhardt, Frankfurt am Mein 1990.

²⁹⁶ Ibid. s. 10 – Pfordten odkazuje na *Kant's gesammelte Schriften*, hg. Von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band VI, Berlin 1907, s. 183.

²⁹⁷ Pojem se musí číst v kontextu Kantova díla. Výraz se opisuje jako „*Zweck an sich selbst*“ nebo bývá někdy označován jako „*Menschheitszweckformel*“. Vyjadřuje absolutní hodnotu rozumné bytosti, resp. osoby jako účelu o sobě. Všem rozumným bytostem náleží důstojnost jako účel sám o sobě. To Kant uvádí v *Základech metafyziky mravů* v souvislosti s rozlišením toho, co má cenu relativní – tzv. „*Preis*“ (cenu), nebo co má „*innere Wert*“ (vnitřní hodnotu), tedy „*Würde*“ (důstojnost). Zjednodušené vysvětlení pojmů dostupné na odkazu zde: <https://freidenker.cc/immanuel-kants-selbstzweckformel/4301?print=print>.

²⁹⁸ K vlivu Cicerona krátce viz s. 28 – DOSTALÍK, Petr. *Antická státověda v díle M. T. Cicerona*. Olomouc: PF UPOL, 2009, s. 164.

²⁹⁹ PFORDTEN: *Menschenwürde, Recht und Staat bei Kant*.

závěru přiklonila k Sensenovi. Ale současně souhlasím s Pfordtenem, že Kant se jednoduše na pojem důstojnosti nezaměřuje, není to jeho centrální bod zkoumání, protože Kant má zcela jiné etické a epistemologické otázky. Rozumím dobře podezření Pfordtena, že Kantova filozofie byla zanesena do práva bez hlubšího pochopení.

Podle Pfordtenových zjištění Dürig vycházel při formulaci čl. 1 odst. 1 Základního zákona z druhé formule kategorického imperativu, ačkoliv pojem důstojnosti u Kanta vychází podle Pfordtena ze třetí formule.³⁰⁰ V podstatě dochází k závěru, že tak, jak je lidská důstojnost dnes normativně upravena v německém Základním zákonu, to neodpovídá pojetí lidské důstojnosti původně zamýšlené Kantem. To ostatně rovněž potvrzují i to naznačuje Michael Rosen nebo Oliver Sensen.

Pfordten klade ještě mnohé další otázky pro diskuzi, a to proč Kant nepsal o důstojnosti v prvním díle *Metafyziky mravů*, v *Právní nauce*? Co dnes způsobilo posun v chápání pojmu? Proč by vůbec mělo být jeho pojetí důstojnosti ze *Základů metafyziky mravů* a *Nauky o ctnostech z Metafyziky mravů* relevantní pro právo a politiku? Ano, můžeme se ptát, zda došlo k prolnutí *homo phaenomenon* a *homo noumenon*, tedy roviny fyziky a metafyziky?

10.2. Kantovo pojetí člověka a lidské důstojnosti podle Georga Mohra

Georg Mohr se ve své studii³⁰¹ zaměřil na obecnější porozumění práva, lidských práv a pojmu *osoby* u Kanta. Protože tato hlediska úzce souvisejí s problematikou pojmu lidské důstojnosti u Kanta, rovněž je zde uvádím. Pojem lidské důstojnosti (*Menschenwürde*) je v Německu spojován se zákazem instrumentalizace (*Instrumentalisierungsverbot*) a objektovou formulí (*Objektformel*). To je současně jádrovým principem v právní argumentaci na ochranu lidských práv. V komentáři k článku 1 odst. 1 německého *Grundgesetz* od Güntera Düriga nalezneme tato slova: „*Lidská důstojnost jako taková je dotčena, pokud je konkrétní člověk ponížěn do stavu objektu, pouhého prostředku, zastupitelné hodnoty.*“³⁰²

³⁰⁰ Ibid.

³⁰¹ S. 17–37 – MOHR, Georg. *Person, Recht und Menschenrecht bei Kant*. In KLEIN, Eckart, MENKE, Christof (Hrsg.). *Der Mensch als Person und Rechtsperson*. Grundlage der Freiheit. Berlin: 2011, Berliner Wissenschafts-Verlag, Menschenrechtszentrum der Universität Potsdam, Band 33, s. 247.

³⁰² Ibid. s. 17 Mohr zde odkazuje na: DÜRIG, Günter. *Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde*“ in *Archiv des öffentlichen Recht* 81 (1956), s. 117–157. Zde jsem uvedla překlad jen volný. V němčině zní: „*Die Menschenwürde als solche ist getroffen, wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird.*“

Tento výklad pak použil Spolkový ústavní soud a konstatoval: „*Odporuje lidské důstojnosti, aby stát činil z člověka pouhý objekt.*“³⁰³ Řečené pak vyjadřuje tzv. „*Selbstzweck-formel*“, formule sebeúčelu, resp. účelu o sobě samém, dle níž: s člověkem by se mělo jednat jako s účelem o sobě. V rozsudku Spolkového ústavního soudu se praví, že: „*Věta: ‚že člověk musí stále být účelem o sobě‘, platí neomezeně pro všechny oblasti práva.*“³⁰⁴ jako pozitivní zdůvodnění lidské důstojnosti.

Selbstzweck-formel vychází z Kantovy filozofie, přesně z jeho „*Menschheits-Selbstzweck-Formel*“, tedy „*formule účelu lidstva o sobě*“ ze *Základů metafyziky mravů*. Zde Kant uvádí: „*Jednej tak, abys lidstvo používal, jakož i ve své vlastní osobě a v osobě každý jeden druhého, pokaždé jako účel, nikdy pouze jako prostředek.*“³⁰⁵

Podle Mohra je Kantovo vyjádření přesnější než dnešní formule. Podle Kanta nejde o to nejednat s člověkem jako s objektem, protože nepoužívat lidi jako prostředky není možné. Dochází k tomu v běžné sociální interakci.

Ano, můžeme si klást otázku, kde je ta hranice? Nemusí jít vždy o křiklavé soudní případy jako je házení trpaslíků či peep-show, které ostatně právně metodologicky nejsou také stoprocentně korektní. Nebo z domácího prostředí známe reklamu triček s nápisem „*Měl jsem se líp učit*“, do nichž byli v Praze oblečeni převážně Romové při výkopových pracích. Jinde je prvek instrumentalizace v pozadí, často v oblasti zdravotnického práva a zacházení s pacienty, nebo se s tím setkáváme v pracovním právu ve vztazích mezi zaměstnavatelem a zaměstnancem, kdy bývá rozhodováno v počtech v rámci manažerských opatření. Co dále zacházení s dětmi, a to ve školách, nebo v rodinách? Kde je hranice zákazu instrumentalizace v reklamě a v sexistických narážkách? Instrumentalizace může být provázena psychologicky odcizením, odmítnutím, ponížením, nepřijetím jako člověka, absencí úcty a respektu, přezíráním, nedocenením. Těch odstínů jednání je nepřeborná škála. Cožpak se k nám někdy takto nechová stát jako velký bratr ve velké hře a člověk se již vytratil do neznáma? Není již pojetí člověka jako osoby, pojmu relevantního pro právní vztahy, také krokem k vytracení člověka? Není jen persona bezduchou figurou a maskou pro právní matrix?

Kde je dnes člověk? Kde je člověk v dnešní individualizované a vysoce racionalizované společnosti, v době vlády technovy a mediálních sítí? Čeho si člověk ještě je vědom, je to,

³⁰³ Ibid. s. 17 – BverfGE 27, 1, 6 (16. 07. 1969).

³⁰⁴ Ibid. s. 17 – BverfGE 45, 187, 228 (21. 6. 1977) – týkalo se to doživotního trestu odnětí svobody.

³⁰⁵ Ibid. s. 18 – „*Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.*“ – Mohr odkazuje: Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785).

co se odehrává v něm samém. Proto si také velmi dobře může uvědomit, kdy je s ním nakládáno ponižujícím způsobem, kdy se cítil hloupě.

V naprosté většině antidiskriminačních případů je to psychologicky právě tato situace (např. vůči ženám, vůči starým lidem, vůči nemocným lidem, vůči Romům, vůči Muslimům). I v těchto kauzách, které se řeší ve zcela konkrétní situaci s konkrétním člověkem, nepovažují za vhodné řešit kromě jednotlivce rovnou problematiku ochrany celé skupiny (př. romské bydlení, romské vzdělávání, muslimské přistěhování). Přesto je důstojnost nadále ještě vztahová kategorií, ale můžeme si také představit, že půjde jen o individuální vnímání a zažití. K tomu směřují právní kauzy, kde se řeší uznání identity, například genderové. Pro většinu lidí zůstává problematika diskriminace nepochopeným tématem, ale pro toho, koho se to vždy týká, je to existenciální, bytostná otázka: kdo jsem? A v neposlední řadě také všichni stojíme před otázkou, jak se chováme sami k sobě? Vážíme si dostatečně života? Dává nám to nějaký smysl?

Jestliže si mnozí lidé kladou tyto otázky a snaží se je odpovědět pomocí metafyziky, pak mají blízko k metafyzickému zdůvodnění důstojnosti člověka. Z hlediska normativity by právě výše uvedené byly důvody plynoucí z reality společenských vztahů, nebo z filozofie, etiky, tedy nejednalo by se o čistě normativní argumentaci.

Vraťme se ale k Mohrovu pojednání o Kantovi ve vztahu k lidským právům, konkrétně k otázce zákazu instrumentalizace. Podle Mohra Kantovi jde hlavně o to, aby se s člověkem nikdy nezacházelo jako s *pouhým* prostředkem. S tím jsou spojeny dvě situace, tedy příkaz „[...] nikoho nepoužívat jako prostředek“ a opačná situace, příkaz: „[...] s někým jednat jako s účelem.“³⁰⁶ Mohr připouští, že s člověkem lze, resp. se musí, jednat jako s prostředkem, ale smí se to jen v hranicích současného respektu jako účelu.

Nicméně otázkou je, jak Kant rozumí pojmu účelu, tedy tzv. „*Menschheits-Selbstzweck-Formel*“. Tato formule sebe-účelu člověka vyjadřuje princip personality u Kanta. Pojem osoby (*Person*) je pro Kanta stejně relevantní jako právní osoba a vyskytuje se v *Základech metafyziky mravů*. „Člověk a vůbec každá rozumná bytost, existuje jako účel sám o sobě, nikoli jako pouhý prostředek k libovolnému použití pro tyto nebo ony vůle, nýbrž musí s ní být zacházeno jako s účelem ve všem svém, jakož o sobě, tedy rovněž stejně v jednáních namířených vůči dalším rozumným bytostem.“³⁰⁷

³⁰⁶ Ibid. s. 18.

³⁰⁷ Ibid. – Mohr odkazuje na *Základy metafyziky mravů*. Citát v němčině zní: „*Der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder*

Z tohoto úryvku je zřejmé, že Kant klade důraz na autonomii vůle, která není ovlivněna vůlí jiných osob a jen tímto způsobem je pak vytvořen prázdný svobodný prostor pro věci o sobě, tedy svět účelů. Podobně charakteristiku důstojnosti člověka vnímá Stanislav Sousedík, který uvádí, že důstojnost člověka spočívá podle *Základů metafyziky mravů* v mravní autonomii člověka.³⁰⁸ Mravní autonomii vykládá tak, že člověk si sám sobě ukládá mravní zákony. Fakt, že člověk tak činí sám, Sousedík blíže vysvětluje jako nezávislost na předmětu svých náklonností, protože ty jsou velmi subjektivní. Mravní zákony jsou ale objektivní a platné pro všechny. Pro Kanta je podle Sousedíka člověk účel „[...] a soubor lidí spojených mravními zákony nazývá ‚říší účelů‘“.³⁰⁹

Dále zde stojí člověk a vedle něj rozumná bytost, což vzbuzuje další otázky, kdo to všechno je? Jak je uvedeno ještě na jiném místě této publikace, Kant tím mohl myslet rozumnou bytost Boha, mimozemské entity a jiné.³¹⁰ Paradoxně, přestože Kant definuje člověka jako rozumnou bytost, není u Kanta rozumnost výlučnou vlastností člověka, není to *antropinum*. Předmětná pasáž, kterou Mohr komentuje, je ostatně výrazem Kantovy koncepce člověka jako *causae-finalis*, tedy mající vlastní cíl a účel.³¹¹

Mohr si všímá podobného morálně filozofického pojetí v *Metafyzice mravů*, v *Nauce o ctnostech*, v § 38, kde Kant uvádí, že:³¹² „*Lidstvo samo je důstojností; neboť člověka nelze použít jako pouhý prostředek, ale musí být použit v každé chvíli rovněž jako účel, a v tom spočívá jeho důstojnost (osobnost), tím se musí pozvednout nad všechny jiné bytosti světa, které nejsou člověkem a přeci mohou být použity, tím tedy nad všechny věci.*“ Můžeme se ptát, proč Kant jednou píše o člověku, pak lidstvu, osobě, nebo osobnosti? Z Kantových prací je patrné, že s pojmy pracuje velmi pečlivě a uvážlivě. Také na tom můžeme vidět, že Kantova filozofie je v mnohém ohledu filologickým oříškem i překladatelským.

jenen Willen, sonder muß in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen zugleich als Zweck betrachtet werden.“

³⁰⁸ SOUSEDÍK, Stanislav. Důstojnost člověka v pojetí Tomáše Akvinského a Immanuela Kanta. In. NEJESCHLEBA, Tomáš, NĚMEC, Václav, RECINOVÁ, Monika a kol. *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. II. Od Kanta po současnost*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2011, s. 9–18.

³⁰⁹ Ibid., s. 16.

³¹⁰ Ibid. s. 15. Sousedík odkazuje na studie za Kantových dob, kdy se uvažovalo o inteligentních bytostech i na jiných nebeských tělesech než na Zemi, o nichž pojednává Jens Timmermann ve svém komentáři k *Základům metafyziky mravů* (2007).

³¹¹ BERAN: *Pojem osoby v právu*. s. 30.

³¹² MOHR, Georg. *Person, Recht und Menschenrecht bei Kant*. s. 19. Mohr odkazuje – Kant, I. *Metaphysik der Sitten*, Zweiter Teil: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (1797/1798), § 38, 6: 462. Citát zní: „*Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von Anderen noch sogar von sich selbst) bloß als Mittel, sondern muß jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin besteht eben seine Würde (die Persönlichkeit), dadurch er sich über alle andere Weltwesen, die nicht Menschen sind und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt.*“

Ale podle Mohra všechny ty pojmy (člověk, lidstvo, osoba i osobnost) označují nositele důstojnosti (*Träger der Würde*).³¹³ Osoba je něco „čehož bytí o sobě má absolutní hodnotu (*Wert*)“.³¹⁴ A co má absolutní hodnotu, nemá hodnotu relativní, tedy žádnou *cenu* (*Preis*), ale „vnitřní hodnotu (*Wert*), tedy důstojnost (*Würde*)“.³¹⁵ Člověk jako osoba (*Person*) a osoba jako „subjekt morálně-praktického rozumu (*Vernunft*)“ jsou podle Mohra účelem o sobě (*Zweck an sich*), absolutní hodnotou (*Wert*), nositelem důstojnosti (*Würde*). Takový subjekt se vyznačuje schopností moci si sám určovat své jednání ve vědomí závaznosti morálně-praktických rozumových zákonů, tedy *autonomií*.

Autonomie je proto pro Mohra to, co činí podstatu osoby. Člověk je osoba (*Person*) a do té míry je schopen autonomie ve smyslu sebeurčování praktickým rozumem. V této autonomii zakládá svobodu (*Freiheit*) lidské vůle. Kant byl dost ovlivněn Rousseauem a přebírá od něj myšlenku: „*Mravní svoboda dělá člověka skutečným pánem sebe sama; [...] a poslušnost vůči zákonu předepsanému sobě (selbstgegebenes Gesetz, la loi qu'ou s'est prescrite) je svoboda*“.³¹⁶

Samozřejmě existuje celá řada studií nejen v němčině, ale i v angličtině. Proto to, co je zde uvedené, je jen výsek výzkumu za určité období tak, aby byla problematika alespoň nastíněna.

10.3. Jan Patočka ke Kantově Kritice praktického rozumu

Zdánlivě se může jevit, že nyní vybočíme z analýzy *Základů metafyziky mravů a Nauky o ctnostech*, když se dotkneme Kantovy *Kritiky praktického rozumu*, ale doslov Jana Patočky k druhé kritice se vyjadřuje ke Kantovi v jisté celistvosti a myšlenkově zde navážeme na ovlivnění Kanta Rousseauem.

³¹³ Ibid. s. 19. – Mohr ještě odkazuje na svá dřívější zkoumání: MOHR, G. Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel, in: STURMA (Hrsg.) Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie, Paderborn 2001.

³¹⁴ Ibid. s. 20., odkazuje na Kant, Grudlegung, 4:428.

³¹⁵ Ibid. s. 20. Mohr uvádí, že výstižně to zachycuje text Kanta z *Metafyziky mravů, z Nauky o ctnostech – Tugendlehre*, § 11, 6: 434–435: „*Allein der Mensch, als Person betrachtet, d. i. als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher [...] ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. Er besitzt eine Würde (einen absoluten inneren Wert)*.“ Mohr rovněž poukazuje na Kantovu přednášku „*Vorlesungs-Nachschrift zur Rechtslehre*“. Kant zde konstatuje, že: „*Porušení práva lidstva ve své vlastní bytosti*“ činí člověka bez důstojnosti „*nichtswürdig*“, tedy pozn. překladu – zbavuje ho důstojnosti, „*[...] neboť tím ,ztrácí všechny vnitřní hodnoty' a může být považován nanejvýše jako instrument pro druhé, jejíž věci on se stal.*“ – *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, 27/2.1:604.

³¹⁶ Ibid. s. 20–21. J. J. Rousseau, *O společenské smlouvě, neboli o zásadách státního práva*. VIII, s. 365 – Fr. vydání z roku 1762.

Pojem „*sobě předepsaný zákon*“ přejímá Kant od Rousseaua ve své *Kritice praktického rozumu* jako morální zákon, jako „*moralisches Gesetz*“ nebo „*Sittengesetz*“ a začleňuje ho do konceptu kategorického imperativu. A můžeme zde paralelně sledovat Patočkův komentář, uvedený v doslovu *Kritiky praktického rozumu* (dále také KPR).³¹⁷ Patočka vykresluje Kantovu základní myšlenku racionalizovat svět jako čistě lidský „[...] svět, kde je člověk pánem, aniž by byl tvůrcem, a který nic vnějšího, co nemá základ v jeho vlastní přirozenosti, nepřichází rušit“.³¹⁸ Autonomie člověka je vystavěna na přirozenosti, což je báze osvícenství. Pravidla nezaujatého, čistého rozumu vycházejí z pouhé, ničím nerušené přirozenosti, v níž spočívá přirozený řád a uspořádanost. Přesto podle Patočky je v KPR ústřední pojem Boží myslí, u níž Kant sleduje její autonomii, která není odkázána na nic vnějšího a srovnává ji s lidskou myslí. Kantovo náboženství je racionální. Rozum má pro Kanta tolik funkcí, že svět a poznání je rozdrobeno z celku. Pro Patočku je Kant „*všerobíječ*“. „*Názor byl Kantem zbaven filosofické dignity, vědění, nazírání se dostalo (aspoň v očích mnohých interpretů) do blízkosti pouhého zdaje bez posvěcení světlem rozumového chápání.*“³¹⁹

To je, domnívám se, přesný opak, jako nacházíme v konceptu celku u Platóna, v platonismu, neoplatonismu, v renesanci, včetně Pica, jehož odkaz sledujeme. Patočka to jen potvrzuje: „*Immanuel Kant byl duch tak silně proniknutý osvícenskou vírou v rozum jako jediné poslední pravidlo lidského života, že by (...) zajisté obětoval jako předsudek vše, co by nedovedl zdůvodnit z ryzího rozumu, v počtu toho i náboženské ideje; na druhé straně však jeho racionalism byl tak přesvědčen o své životní hloubce, že každý podstatný zájem lidského života se mu jevil v odvislosti od problému rozumu. Tak tomu bylo právě s problémem náboženským; v němž se zvláště určitě ukazuje, jak Kant nejen že není ochoten pranic obětovat z přísnosti racionální metody, ale jak na druhé straně neustává reklamovat náboženství jako kus domény čistého rozumu.*“³²⁰

Při hledání paralel mezi Kantem a Picem jsem si kladla otázku, jak rozumí Kant pojmu „rozum“, co pro něj znamená pojem „transcendentna“ a „metafyziky“ a jakou roli v tom hraje fakt, že byl vychováván v pietistické rodině. A trochu jsem doufala a předpokládala, že u Kanta lze nalézt relevantní myšlenku Boha. Ona tu samozřejmě je, například v KPR. Ale skutečně Kantova filosofie se neustále točí kolem způsobu lidského myšlení a Kant bravurně představuje všechny záhyby mozkového labyrintu. A dokonce i důstojnost se jeví v důsledku

³¹⁷ PATOČKA, Jan. *Doslov ke Kantově Kritice praktického rozumu*. In KANT, Immanuel: *Kritika praktického rozumu*. Praha: Jan Laichter, LFK svazek 31, 1944, s. 237, s. 213–228, viz s. 214, 215.

³¹⁸ Ibid. s. 213.

³¹⁹ Ibid. s. 215.

³²⁰ Ibid. s. 216.

toho jen sekundárním výplodem jeho úvah. Můj předpoklad v tomto hledisku tedy není potvrzen a otázka božství představuje v Picově a Kantově paralele snad nejvzdálenější bod a je právě tím, čím se podstatně liší.

Určitou míru otevřenosti a nezodpovězenosti této otázky ve mne ponechává například studie Martina Žemly, v níž Žemla nachází styčné body v Kantově kosmogonii a v pochopení počáteční nicoty při vzniku vesmíru na straně jedné a pojmem „Bezedna“ (*Ungrund*) u Jacoba Boehma (1575–1624) na straně druhé.³²¹ Snad je paralela obou více projevem jejich platonských východisek řeckého způsobu myšlení. Vždyť Boehmovskou linii filozofie Kant v zásadě odmítal pro svou mystičnost a neracionalitu.

Patočkovy i moje závěry potvrzuje také Ondřej Sikora, který analyzuje pojem *postulátu nesmrtnosti duše* u Kanta a následně také *postulát Boží existence*.³²² Sikora v souvislosti s pojednáním o postulátu nesmrtnosti duše uvádí, že: „Právě kvůli jeho specifické nepřenositelnosti hovoří Kant o postulátu jako o výrazu rozumové víry, což je vlastní charakter náhledu ‚čistého‘, tj. na smyslově daných podmínkách nezajímavého, a současně ‚praktického‘, tj. pouze vztahem k nároku dobra vázaného, rozumu, jakožto schopnosti ‚vydat počet‘ ze svých poznatků.“³²³ Člověk je podle Kanta konečná rozumná bytost, která do nekonečna usiluje o aproximaci k ideji ctnosti.³²⁴ Ke ctnosti vede neustálé úsilí jako „opravdový příkaz rozumu“, žádný „metafyzický skok Boží milosti“.³²⁵ Kant je příkladem dobových osvícenských myšlenek, které zamýšlely vytvořit čistě myšlenkový svět člověka, v němž je člověk pánem. A Boží existence je vskutku výrazem čisté rozumové víry (*reiner Vernunftglaube*).³²⁶ Rozumová víra je podle Sikory pro Kanta vírou dobré vůle (dialogicky spontánně receptivní).

Důvodem, proč to zde uvádět je, abychom dokázali rozlišit rovinu, v níž Kant pracuje s pojmy, včetně lidské důstojnosti, a jaká jsou jeho východiska. Jestliže se Pico snaží pozvednout člověka i s jeho důstojností do „nadsvětského dvora“, do roviny hyperfyziky, pak naopak Kant jakoby chtěl Boha „smrsknout“ a stáhnout do lidského rozumu a pohybuje se v prostoru fyziky (osobnost člověka s jeho jednáním) a metafyziky (jako duševního intelektuálního světa). Platí to rovněž pro Kantovo pojetí důstojnosti? Vše tomu rovněž

³²¹ ŽEMLA, Martin. *Poetická metafyzika Jakuba Böhma. Kořeny teosofického myšlení*. Praha: Malvern, 2019.

³²² SIKORA, Ondřej. *Kantova praktická metafyzika*. Praha: Univerzita Karlova, Karolinum, 2017, s. 309.

³²³ Ibid. s. 275.

³²⁴ Ibid. s. 272.

³²⁵ Ibid. s. 273–275. Na straně 276 Sikora vzpomíná kritiku Kanta ze strany Heinricha Heineho, který vytváří frašku KPR, v níž mimo jiné uvádí, že Boží existenci zaručí rozum praktický.

³²⁶ Ibid. s. 282.

nasvědčuje, že Kantův koncept důstojnosti se neodehrává v rovině ducha, božství, hyperfyziky, ale nejvýše v metafyzické duševní rovině. Předpoklad, že nepůjde jen o rovinu matérie, fyziky, zesiluje ještě Kantův dualismus, kdy rozlišuje fenomenální a noumenální rovinu, přičemž říši účelů a důstojnost jsou pro Kanta pojmy, s nimiž pracuje v rámci metafyziky (*Základů metafyziky mravů* a *Metafyziky mravů* a v *Kritice praktického rozumu*). Jinými slovy, domnívám se, že Kant právě pomocí pojmu důstojnost a říše účelů a dalších pojmů usiluje o oddělení, očistění od fenomenálního jevového působení z důvodu vytěžení čisté racionality. Do dalších rovin, zdá se, právě vzdor svým nábožensky založeným rodičům, Kant nesměruje.

Rovněž Jan Patočka připomíná, že se Kant vzbouřil svým pietisticky založeným rodičům a prostředím, které ho obklopovalo, ať již to byl *Emanuel Swedenborg*, proti němuž napsal *Sny duchovídcovy* (1766), nebo *Johann Georg Hamann* (23. 8. 1730 v Královci – 21. 6. 1788 v Münsteru), německý filozof a spisovatel, který byl mysticky založený a navazoval na neoplatonismus, Bruna, Leibnitze a Spinozu. Hamann inspiroval budoucí hnutí *Sturm und Drang*, Herdera a Goetheho. Hamann je někdy označován jako „mág severu“. Jelikož se neztotožnil s osvícenským racionalismem, napsal v reakci na Kanta *Metakritiku purismu čistého rozumu* (1784), přestože byli s Kantem přátelé (je zachována jejich korespondence) a Kant mu dopomohl k místu na celním úřadě. Kant se ale přiklonil k náboženskému racionalismu. Jak uvádí Patočka: „*Jeho racionalismus se vyznačoval odporem ke vší náboženské sentimentalitě, ceremonielu a vnějšímu kultu.*“³²⁷

Pro Patočku: „*Kantovo pochopení rozumu bylo příliš nuancované a rozmanité, aby racionalitu náboženství chápal jako pouhé učení, pouhou doktrínu; rozum má v jeho konceptu tolik rozmanitých funkcí, užití, způsobů a postojů, že omezení na jeho funkci ryze theoretickou značí co nejsilnější okleštění. Zdá se, že i v těchto otázkách pomohl Rousseau. Ukázal mu totiž, že podstata člověka, jeho pravá důstojnost, nemůže ležeti v intelektuální oblasti, nýbrž v mravní hodnotě, a tím mu zároveň poukázal k doméně, kterou musí rozum nejdříve a nejhlub ovládnout, má-li se stát ukazatelem lidské praxe.*“³²⁸

Jestliže výše uvádím, že Kantovo pojetí důstojnosti je zasazeno do metafyzické roviny intelektuálního světa čistého rozumu, pak je to možné rozšířit rovněž o zde zmiňovanou mravní hodnotu. Domnívám se, že i mravní hodnota a mravní zákon jsou situovány do metafyzické oblasti pojmů. A je také otázkou, jakým způsobem se projevuje vztah mravního zákona a rozumu, resp. jednotlivých druhů a funkcí rozumu.

³²⁷ PATOČKA: *Doslov ke Kantově Kritice praktického rozumu*. s. 217.

³²⁸ *Ibid.* s. 2017.

Na tuto otázku se pokouší odpovědět Patočka, že: „[...] Kantova mravouka tenkrát nebyla pravděpodobně, jako se jí stala později, oním ryzím racionalistickým formalismem.“³²⁹ Později, když Kant psal *Kritiku praktického rozumu*, byl již ovlivněn také Herderem a jeho dějinami uskutečňování lidskosti jako harmonie lidských sil. To inspirovalo Kanta, aby formuloval, že příroda má v sobě účel společného, resp. společenského blaha, tedy zřízení právních záruk pro svobodu, protože svoboda je účelem přírody a současně jejím základem. Princip autonomie u Kanta pak spočívá v rozumné vůli, která je sama sobě účelem. A svět svobody je, jak uvádí Patočka, metafyzický a působí jako morální praxe. Tato praxe je současně důkazem nevyhnutelnosti, postulátu nesmrtelnosti duše a idey Boha.³³⁰

Patočka výstižně pojmenovává Kantovu teologii jako morální, která se opírá o čistý rozum a v tom lze vidět rovněž Kantův vztah k nadpřirozenému. „*Morální teologie dovoluje překlenouti protiklad mezi mysticismem, který popírá rozum, a mezi dogmatickým racionalismem, který popírá víru.*“³³¹ Patočka hodnotí KPR jako dílo, které „[...] dává modernímu člověku právo k tak mocnému osobnímu sebevědomí a zdůrazňuje tak silně nekonečnou cenu lidské osobnosti“.³³² Kant se oproti Rousseauovi snaží překlenout propast mezi přirozeností, přírodou a rozumem pomocí metafyziky, inteligibilního světa čistého rozumu. Rousseau se vrací k empirii přírody.

Podle Patočky Kant směřuje k vyšší přírodě, k vyšší přirozenosti ideje a v tom se již ocitá až na hranici osvícenství. „*Proti pokusům o založení materiální ethiky hodnot mluví fakt, že obecně platný systém hodnot se nepodařilo dosud nikomu stanovit a že sama možnost jeho není filosoficky dosud objasněna; a i kdyby existovaly objektivně závazné hodnotící soudy, tkvící v naší citovosti, je jimi přece zdůvodněno, čemu dáváti přednost a co chtít v takových a jiných okolnostech, nikoli to, co vůbec a vždy jako člověk chtít musím. Jest sice zajímavé vědět, že ‚duchovní hodnoty‘ jsou čímsi vyšším než materiální, ale nehledě k mnohoznačnosti pojmu ‚duchovních hodnot‘, co nás vlastně donucuje k snaze o toto vyšší? Jak se objektivní nutnost takovýchto pravd mění v nutnost subjektivní? Nehledě ani k tomu, že ‚systémy hodnot‘ jsou zřejmě utvářeny historickým dějstvím a v něm relativizovány.*“³³³

Jakmile se zde dostáváme k obecným hodnotám, patrně hned pomyslíme na charakteristiky a pojmové znaky právních norem, které jsou stanoveny jako objektivní právo.

³²⁹ Ibid. s. 218. Tím *tenkrát* myslí Patočka dobu, kdy Kant psal první vydání kritiky, tedy v počátcích kritického období.

³³⁰ Ibid. s. 2019–221.

³³¹ Ibid. s. 222.

³³² Ibid. s. 223.

³³³ Ibid. s. 226.

Patočka zde hodnoty relativizuje a subjektivizuje. Konečně i pozitivní objektivní právo je jen systémem právních norem daného státu, tedy je značně ohraničené, omezené, a proto není naprosto obecně platné pro všechny. Tyto limity jsou dnes známy a odborně diskutovány. Dokládají to nejen nonpozitivistické proudy, ale rovněž behaviorální přístup k právu a realistické teorie.³³⁴

Svou studii ke KPR Jan Patočka uzavírá otázkami, zda skutečně platí Kantův předpoklad, že to nepodmíněné, mravní zákon pojmáme a realizujeme výhradně z čistého rozumu. Rovněž se ptá, zda se svoboda uskutečňuje pouze tím, že rozum se v nás stává zákonodárným. A Patočka svou poslední otázkou otevírá dveře dalších možností svobody, že může být všude tam, kde se objeví hlubší smysl z vnitřního centra. Patočka se vyjadřuje ke Kantově etice povinnosti: „*Terminus ‚povinnost‘ je pouze indexem toho vnitřního boje a napětí, bez něhož lidský život postrádá vsi důstojnosti. Pravdivost, která k němu patří, není abstraktní racionálnost ani reální všeobecná platnost, oč je v ní ovšem obsažena nutnost. Kant si může mluvit proti morálnímu blouznivství, jež se staví mimo půdu racionálně zdůvodněné povinnosti, co chce: na určitém místě se ukazuje, že ideály, jež mu samému leží na srdci nejvíce, jsou rozumově zdůvodněny nejslaběji.*“³³⁵ Patočka poukazuje na ideál a Kantův pojem nejvyššího dobra.

Přestože Kant ve svých úvahách zůstává v hranicích pouhého, byť rozumu, pohyboval se právě na hraničních místech a mnohé pojmy, včetně nejvyššího dobra, již staví jako terče za hranici, abychom tímto směrem mířili a neustále poměřovali své jednání. Ale stále jsou to pojmy, které můžeme myslet. Není to nic, co bychom myslet nemohli, co by překračovalo rozumové možnosti a tedy metafyziku. Vyvstává proto velké množství otázek. Člověka netvoří jen rozum. Dáme-li stranou empirii, podobně jako Kant, ještě něco zbývá. Snad je to *quinta essentia*, pátý element, projevující se jako intuice, inspirace a v mravní rovině jako svědomí vyšší, nepřirodní duše, neboť podle Goethe dvě duše jsou v hrudi člověka. A právě toto jsem našla u Pica ale již ne u Kanta. A v tom se jejich koncepty důstojnosti odlišují.

10.4. Kantova právní doktrína a pojetí lidské bytosti jako osoby podle Sharona B. Byrda a Joachima Hruschky

³³⁴ Jako příklad: GÁBRIŠ, Tomáš a kol.: *Nedogmatická právní věda. Od marxizmu po behaviorálnu ekonomiu*. Praha: Wolters Kluwer, 2017, s. 318.

³³⁵ PATOČKA: *Doslov ke Kantově Kritice praktického rozumu*. s. 227–228.

Sharon B. Byrd i Joachim Hruschka jsou němeční profesori práv. A především Joachim Hruschka publikoval řadu prací o Kantově pojetí práva a poměrně často se dále citují. Přestože se nezaměřují cíleně na pojem důstojnosti u Kanta, věnují se celé právní doktríně a pojmu člověk, resp. lidská bytost a osoba, což předurčuje porozumění konceptu důstojnosti.

V prvé řadě se autoři pozastavují nad tím, proč je právní doktrína zakomponovaná do metafyziky mravů, tedy jako první díl *Metafyziky mravů*.³³⁶ Usuzují, že Kant nahlíží na právo a morálku jako na dvě části morální filozofie. Je to německá tradice, která spojuje právo a etiku do „obecné části“. Právo je morální, a proto metafyzický koncept. K tomu bych doplnila, že podobně se s takovým začleněním práva a především právní vědy setkáváme u Bolzana (5. 10. 1781 v Praze – 18. 12. 1848 v Praze), který řadí právní vědu, vedle logiky, metafyziky, etiky a státovědy do filozofie a který v mnohém na Kanta navazoval.³³⁷

Pro Kanta je právo „*morální schopnost zavazovat druhé*“.³³⁸ Kant výraz morální chápe jako metafyzické. Byrd a Hruschka uvádějí všechna díla významných autorů, která ovlivnila Kanta při formulaci jeho právní nauky. Mezi autory jsou Hobbes, Grotius, Pufendorf, Locke, Thomasius, Wolf, Montesquieu, Hume, Baumgartner, Rousseau a A. Smith. Pokud jde o pojem osoby (*person*), čerpá Kant od Samuela Pufendorfa rozlišení *entia physica* a *entia moralia*, jako fyzická a morální entita, přičemž fyzická se míní ne-morální a morální se rozumí ne-fyzická.³³⁹ Výstižně to charakterizují: „*A jak poznamenal Kant, co je morální, nesouvisí se smyslovým, ale spíše s inteligibilním světem. Právní a etické povinnosti jsou ne-fyzické či extra-fyzické entity a jsou poznatelné pouze ze stanoviska inteligibilního světa. Kantova morální filozofie je proto nutně metafyzika morálky, protože se zabývá extra-fyzikálním spíše než fyzickým.*“³⁴⁰

Většina lidí zkoumá svět jevový, fenomény, ale Kant se zaměřil na transcendentní metafyziku mravů. Podle Hruschky a Byrda míní Kant pojmem morální mravy a zvyklosti, které jsou transcendentní metafyzikou a morálka je část metafyziky. Právo je pro Kanta morální kategorie.³⁴¹ Kant dále diferencuje mezi přirozeným zákonem a zákonem svobody, který dále nazývá morálním zákonem, a to ať již právní nebo etický. Pojem svobody nedefinuje Kant jako

³³⁶ BYRD, Sharon B., HRUSCHKA, Joachim. *Kant's Doctrine of Right. A commentary*. Cambridge: Cambridge university press, 2. nezměněné vydání, 2012, s. 336. Zde viz s. 3.

³³⁷ ČERNÝ, Jiří. *Předmluva K filozofickým názorům Bernarda Bolzana*. In BOLZANO, Bernard. *Výbor z filozofických spisů*. Praha: Svoboda, 1981, s. 439. Zde viz s. 21.

³³⁸ BYRD, HRUSCHKA: *Kant's Doctrine of Right*. s. 3.

³³⁹ Ibid. s. 3 – zde se odkazuje na Pufendorfovo dílo *De Jure Naturae et Gentium* (1672). Na s. 20–22

³⁴⁰ Ibid. s. 3 a 4. K tomu autoři dále poukazují na souvislost s dualismem u Johna Stuarta Milla, který také hovoří o „morální vědě“ a „fyzikální vědě“ při definování pojmu humanity.

³⁴¹ Ibid. s. 4.

pojem smyslového, jevového světa, ale jako morální pojem, vnitřní či vnější. To stejně tvrdí i Patočka nebo Sousedík. Vnitřní svoboda je právem na externí svobodu a je pojata jen v rámci metafyziky. Vnitřní svoboda umožňuje dávat si zákony, tedy klást si povinnosti, což je příznačné pro svobodnou osobu, *homo noumenon*. Toto právo svobody není limitované kategorickým imperativem.³⁴²

Jaké je pojetí člověka u Kanta podle Byrda a Hruschky? V 18. století se pojetí člověka proměnilo mimo jiné pod vlivem výzkumů *Carla von Linného*, který přišel s pojmem *homo sapiens*, který je tím dalším tvorem po orangutanovi a *homo troglodytes*. Jak je příznačné, že právě osvícenská doba přichází s přívlastkem *sapiens*. Byl to Linné, kdo postavil lidskou bytost na nejvyšší pozici primátů a vůbec savců. Linné k tomuto vyobrazení doplnil známý nápis z věštiny v Delfách: „*Člověče, poznej sám sebe!*“ K tomu Linné řekl, že takové sebepoznání je nejvyšší stupeň moudrosti.³⁴³ Není to poprvé, kdy je člověk porovnáván se zvířaty, v antice byly lidské bytosti považovány za racionální zvíře, *animal rationale*, ale Linné poprvé umístil člověka do biologického systému, a tím se stal objektem empirického zkoumání. Proto vznikla potřeba člověka znovu definovat.

Kant přišel s pojetím člověka jako morální bytosti, s morálními schopnostmi a s povinnostmi i právy. Tyto schopnosti jsou dle autorů zcela mimo říši zvířat a Linné podle nich chybně přemístil ono „*poznej sebe sama*“ do systému přírody. V *Nauce o právu*, uvedené v prvním díle *Metafyziky mravů*, Kant pojímá lidskou bytost jako osobu (*person*) a činí tak opačně v reakci na Linného. Pouze osoba má povinnosti, práva a morální schopnosti.

Kant ale diferencoval dvě roviny lidské bytosti, jedna byla *homo phaenomenon*, kde je člověk součástí systému přírody a druhá byla *homo noumenon*, kde je lidská bytost rozumnou bytostí (*intelligible being*). Z definování *homo noumenon* pak plyne otázka příčiny nebo důvodu odpovědnosti lidské osoby za své jednání.³⁴⁴

Nejprve se věnujme pojmu *homo phaenomenon*. Kant na Linného odkazuje, když zmiňuje „*Linného systém*“, nebo jednoduše odkazuje na Linného *Systema Naturae*. Kant doslova zmiňuje pojmy *homo phaenomenon* vedle pojmu *animal rationale* v rámci systému přírody a uvádí to v *Nauce o ctnostech*, v druhém díle *Metafyziky mravů*.³⁴⁵ Autoři zde citují

³⁴² Ibid. s. 4, 5.

³⁴³ Ibid. s. 279.

³⁴⁴ Ibid. s. 280.

³⁴⁵ KANT: *Die Metaphysik der Sitten*. § 11, s. 319. Kantův text v *Metafyzice mravů*, § 11 v němčině zní: „*Der Mensch im System der Natur (homo phaenomenon, animal rationale) ist ein Wesen von geringer Bedeutung und einen gemeinen Wert (pretium vulgare). Selbst daß er vor diesen den Verstand voraus hat und sich selbst Zwecke setzen kann, das gibt ihm doch nur einen äußeren Wert seiner Brauchbarkeit (pretium usus), nämlich eines*

Kanta z *Metafyziky mravů* (§ 11): „Člověk v rámci přírody (*homo phaenomenon, animal rationale*) je bytostí omezeného významu a má obecnou hodnotu (*pretium vulgare*), jako další zvířata coby produkty země. I když je předčí v porozumění a ve svých schopnostech a může si stanovit cíle, to mu dává přeci jen vnější hodnotu jeho užitečnosti (*pretium usus*), totiž jednoho člověka před druhým, tedy cenu jako zboží při směně zboží s těmito zvířaty coby věcmi, přičemž má stále nižší hodnotu než univerzální prostředky směny, peníze, jejichž hodnota je označována jako vynikající (*pretium eminens*).“³⁴⁶

Jevový člověk tedy není ničím více než věcí o relativní hodnotě. Na tom nemění podle autorů nic, že má rozum a teoretické schopnosti (vědecké, matematické, logické a metafyzické uvažování). Je pouze inteligentním zvířetem, které je součástí přírody. Sám Kant člověka v tomto kontextu označoval jako *rozumná přírodní bytost (rational natural being)*, nebo *lidské zvíře (human animal)*, nebo zvířecí člověk (*Tiermensch*) nejčastěji jako *homo phaenomenon*, jakožto jevící se člověk.³⁴⁷ Tento člověk je Linného *homo sapiens*. Žije ve smyslovém světě, podléhá vnější manipulaci, tedy stává se objektem, nemá vládu nad svým osudem, protože je podmíněn přírodními okolnostmi času a prostoru. Jelikož není personou, ale věcí, nemá rovněž žádné povinnosti, žádná oprávnění a žádné morální schopnosti. Pro jevového člověka platí pouze hypotetický imperativ.³⁴⁸

Naopak *homo noumenon* žije v transcendentním světě založeném kategorickým imperativem, tedy bez vlivů empirického a smyslového, a z něho odvozenými povinnostmi, právy a morálními povinnostmi. Povinnost je dle Kanta nutnost autonomního jednání podle kategorického imperativu rozumu.³⁴⁹ Svoboda je zde míněna jako oproštění od vnucujících vnějších podnětů při volbě k jednání, tedy nepodmíněnost. Svět kategorického imperativu je dle Byrda a Hruschky světem morálního praktického rozumu. Člověk nacházející se ve světě morálního praktického rozumu je *homo noumenon*.

Podle autorů Kant klade do kontrastu *homo noumenon* a *homo phaenomenon* jen v *Metafyzice mravů*, avšak nikoli v *Kritice praktického rozumu*. Chtěl tím zvýraznit přírodnost

Menschen vor dem anderen, d. i. einen Preis als einer Ware in dem Verkehr mit diesen Tieren als Sachen, wo er doch noch einen niedrigen Wert daher ausgezeichnet (pretium eminens) genannt wird.“

³⁴⁶ BYRD, HRUSCHKA: *Kant's Doctrine of Right*. s. 280. Překlad vychází předně z německé Kantovy verze § 11 v *Metafyzice mravů* a je korigován anglickou verzí autorů: „*The human being within the system of nature (homo phaenomenon, animal rationale) is a being of little import and shares a common value (pretium vulgare) with the other animals as products of the earth. Even though he is ahead of them in understanding and his ability to set himself goals, still gives him only the external value of his utility (pretium usus), namely of one human being over the other, i. e. a price as good in exchanges with these animals as things, whereby he still has a lower value than the universal means of Exchange, money, whose value is called eminent (pretium eminens).*“

³⁴⁷ Ibid. s. 280, 281. – Kant pojmy používá v rámci *Metafyziky mravů*.

³⁴⁸ Ibid., s. 281, 282.

³⁴⁹ Ibid. s. 282. – Zde autoři odkazují na *Základy metafyziky mravů*.

fenomenálního člověka v reakci na Linného. Touto diferenciací Kant akcentuje od přírody naprosto odlišné transcendentní kvality člověka, s nimiž Linné nepracoval, když člověka jako takového zasadil jen do matérie přírody, do fyzického. Jevový člověk je sice rozumový (*being with reason*), avšak *homo noumenon* je inteligibilní, rozumnou bytostí, morální bytostí, (*intelligible being, moral being*).³⁵⁰ Kant občas používá výraz „*intelligible human*“, „*Vernunftmensch, vernünftiges Wesen*“. Pojem *nous* je ekvivalentem slova rozumný, inteligibilní. Pojem inteligibility se vyskytuje v Platónově *Symposiu* jako inteligibilní svět, tedy svět idejí, svět forem. Pro Kanta je to rovněž nadsmyslový svět.

Byrd a Hruschka lidskou bytost, člověka jako inteligibilní bytost definují jako lidský subjekt, „*subjekt morálního praktického rozumu*“.³⁵¹ *Homo noumenon* je charakteristický schopností svobody. Svoboda, resp. autonomie má vnitřní ráz jako svoboda následovat kategorický imperativ a přijmout cíle a požadavky morálního zákona. Morální zákony jsou vnímány jako *daná* fakta, nebo diktát čistého rozumu. Pro Byrda a Hruschku kategorický imperativ není žádným abstraktním normativním systémem, ale naopak konkrétním uvědoměním si povinnosti v konkrétní situaci. Příkazující „*sollen*“, tedy co by mělo být, se v rámci autonomie změnilo v možnost.³⁵²

Kant nechtěl rozlišením dvojího člověka polemizovat s tím, že člověk je bytostí zvířecí povahy a přírody, ale chtěl upozornit na další aspekt lidské bytosti. Tímto svým pohledem Kant položil základy pro přiřazení lidské bytosti do morálního práva pro svou interní autonomii. Člověk jako *homo noumenon* se stal nositelem povinností, což se stalo základem pro práva a morální povinnosti.³⁵³

Byrd a Hruschka se snaží postihnout vztah mezi oběma kategoriemi člověka. Jestliže se zaměříme na nadřazenost *homo noumenon* nad *homo phaenomenon*, pak to může připomínat rozlišení osoby, *persony* ve vztahu k věci v římském právu. Kant rozlišuje dvojí typ *persony*, a to svatou bytost, která je inteligibilní, rozumným subjektem, a lidskou bytost. Svatá bytost je schopna jednat podle práva, zatímco lidská bytost nikoli. Z morálního praktického zákona vycházejí imperativy pro lidskou bytost.³⁵⁴

Další otázkou je, jaký je význam transcendentní *homo noumenon* pro pojetí lidskosti. Jestliže vycházíme z toho, že lidství je součástí jevového světa, pak koncept *homo noumenon*

³⁵⁰ Ibid. s. 283. – Kant údajně občas používá výraz „*intelligible human*“, „*Vernunftmensch*“.

³⁵¹ Ibid. s. 283.

³⁵² Ibid. s. 284.

³⁵³ Ibid. s. 285.

³⁵⁴ Ibid. s. 286.

přináší právě tu charakteristiku člověka, kterou se odlišuje od ostatních tvorů. Znamená to, že pomocí *homo noumenon* může, resp. by měl *homo phaenomenon* transcendovat k idealitě lidství.³⁵⁵ Rovněž to vyjadřuje podle autorů lidskou povinnost (*human duty*). Fakt, že lidská bytost je schopna si ukládat tyto povinnosti znamená, že má důstojnost. Lidství je důstojnost.³⁵⁶ Je to důstojnost vztahující se k personě a *homo noumenon*. Tato zákonodárná schopnost, resp. schopnost dávat si příkazy a povinnosti, tím se projevuje důstojnost člověka. Důstojnost člověka se proto neporovnává s jinými lidmi, ale ve vztahu k ostatním světovým tvorům. Je to vznešená pozice oproti ostatním, kteří nejsou lidskými, ale jsou věcí.³⁵⁷ Proto je důstojnost absolutní hodnotou, oproti relativní ceně věcí. Důstojnost náleží *homo noumenon*, nikoliv *homo phaenomenon*.

Podle Byrda a Hruschky, Kant nazývá vztah *homo noumenon* a *homo phaenomenon* jako kauzální. Avšak tuto kauzalitu nelze vysvětlit běžnou přírodovědeckou logickou a vědeckou metodou. Je to spíše nezbytnost nebo sebeomezení. Pouze *homo noumenon* je schopen mít aktivní a pasivní povinnosti.³⁵⁸ Naopak jevový člověk nemůže nikoho zavazovat a sám nemá žádné závazky a povinnosti. Avšak *homo phaenomenon* je podmíněn rozumem empirického světa, a proto *homo noumenon* může determinovat *homo phaenomenon* k jednání. To je současně projevem sebeomezení přírodního člověka. Proto autoři uzavírají své úvahy, že „*Homo noumenon je osobou, která je nositelem právních povinností, práv a morálních schopností. Být nositelem povinností, práv a morálních schopností znamená inter alia, že lidské jednání může být právně relevantní.*“³⁵⁹ Nicméně autoři také poukazují na stále nezodpovězenou otázku, jak člověk obdrží povinnosti, práva a schopnosti.

Jak se kvalita ideálního člověka přenese do jevového světa? Jestliže Kantovo pojetí práva bylo metafyzické, pak existuje bližší sepejetí *homo noumenon* s právem. Rozumíme-li právem realitu společenských vztahů ve smyslu sociologických a realistických koncepcí práva, pak nezbyde než vidět propast a napětí ideality a reality, a to také ve vztahu k pojmu lidské důstojnosti.

³⁵⁵ Ibid.

³⁵⁶ Ibid. s. 287.

³⁵⁷ Ibid. – takto autoři vysvětlují § 38 *Nauky o ctnostech*.

³⁵⁸ Ibid. s. 289.

³⁵⁹ Ibid. s. 290.

10.5. Kantova koncepce lidské důstojnosti dle Schabera, Rippeho a Balzera a k důstojnosti tvorů

Peter Schaber, Klaus Peter Rippe a Philipp Balzer společně napsali útlou knížku o lidské důstojnosti versus důstojnosti tvora.³⁶⁰ Jejich koncept přinesl nové pohledy na rozměr důstojnosti. Tito autoři reagují na novelu čl. 24 švýcarské Ústavy, která zavádí obecné zásady pro zákonnou úpravu rozmnožování a genové techniky.³⁶¹ Článek 24 odst. 3 zní: „*Svazek vydá předpisy o zacházení se semeny a genetickým materiálem zvířat, rostlin a dalších organismů. Nese tím důstojnost tvorů (Würde der Kreatur), jakož jistotu člověka, zvířat a životního prostředí a chrání genetickou mnohost zvířecích a rostlinných druhů.*“³⁶²

Autoři se snaží odlišit pojem důstojnosti od běžných hovorových významů důstojnosti a definují tři formy *kontingentní* důstojnosti a *inherentní* lidské důstojnosti.³⁶³ *Inherentní*, tedy vrozenou a vnitřní lidskou důstojnost spatřují právě v německé právní úpravě *Grundgesetz* jako nedotknutelnou, nebo v preambuli Deklarace práv a svobod občana vycházející z OSN. Zde důstojnost náleží všem lidem stejným způsobem a nemůže být ztracena, odňata. Zatímco důstojnost *stáří* shledávají jako *kontingentní*, tedy náležející sociální skupině, jelikož má být rozdělena nestejně a je spojena s identifikačním znakem, tedy vztahuje se jen na některé lidi a nevychází z lidské podstaty.³⁶⁴

Pojem *kontingentní* důstojnosti podle autorů vychází z pojmu *respekt* a *ocenění*, zatímco *inherentní* lidská důstojnost spojuje respekt s morálními ohledy, tedy jde o morální právo (*moralisches Recht*). Toto morální právo lze připisovat pouze osobě, která může být ponížena, která je schopna sebe-respektu, disponuje praktickým sebe-pochopením.³⁶⁵ Neboť jen člověk disponuje sebe-pochopením, nevztahuje se pojem inherentní lidské důstojnosti na ne-lidské životní bytosti. Z toho důvodu je třeba pak odlišovat pojem důstojnosti tvorů od lidské důstojnosti. Podle autorů je pojetí dle švýcarské novely švýcarské spolkové ústavy

³⁶⁰ BALZER, Philipp, RIPPE, Klaus Peter, SCHABER, Peter. *Enschewwürde vs. Würde der Kreatur. Begriffsbestimmung, Gentechnik, Ethikkommissionen*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 2. unveränderte Auflage, 1999, s. 83.

³⁶¹ Ibid. s. 11 – schválilo ji švýcarské národní shromáždění dne 17. 5. 1992. Návrh vzešel od švýcarské vlády a reagoval na iniciativu z roku 1987 ze strany švýcarských vědců kolem časopisu *Der schweizerische Beobachter*. Po přijetí novely vznikaly otázky, co pojem důstojnosti tvorů znamená? Jaké z toho plynou morální konsekvence a úkoly pro národní etické komise.

³⁶² Ibid.

³⁶³ Ibid. s. 17.

³⁶⁴ Ibid.

³⁶⁵ Ibid. s. 13.

biocentrické,³⁶⁶ tedy důstojnost se vztahuje také na zvířata, rostliny a další organismy a díky tomu musí být morálně zohledňováni.³⁶⁷ Není to jen dle úmyslu ústavodárce, ale je to interpretace zohledňující a respektující tyto životní formy a bytosti.

Biocentrismus zohledňuje jako morální objekty všechny životní bytosti, formy (*Lebenswesen*). To zahrnuje i rostliny a organismy (baktérie, houby atd.). Zástupci biocentrismu jsou Schweitzer (1963, 1988), Goodpaster (1979, 1993), Attfield (1983) a Taylor (1986). Opakem biocentrického pojetí je antropocentrismus, východisko, jehož patronem je Tomáš Akvinský, René Descartes a Immanuel Kant. Moderní antropocentrismus zastávají: Passmore (1974), Norton (1987), Tugendhat (1990, 1997), Habermas (1991) a Carruthers (1992).³⁶⁸ Naopak biocentrismus pak proráží zákonná pojetí např. psa jako věci, jako předmětu vlastnictví do roviny morálního ospravedlnění tvora. V tomto ohledu vnímám příznivě změnu textu občanského zákoníku (zákon č. 89/2012 Sb.), který zavedl pro zvířata právní institut tvora, přestože nadále mají režim zacházení jako věci.

Kromě antropocentrismu a biocentrismu se setkáváme také s patocentrismem, dle jehož pojetí se musí zohledňovat všechny životní bytosti, entity, které mají vnímání (*empfindungsfähige Lebenswesen*). Tento směr usiluje o rovné uznání. Reprezentantem patocentrismu byl Jeremy Bentham se svým známým výrokiem, že zvířata mají s lidmi společné to, že rovněž trpí. Dále von Franken (1979, 1997), Midgley (1984), Regan (1984), Patzig (1986, 1993), U. Wolf (1990), J. – C. Wolf (1992), Singer (1993, 1994), Rippe (1994) a Rollin (1995).

Dalším směrem je ekocentrismus, který je krajní názorovou pozicí, dle níž má být objektem morální povinnosti vše, co je zemské a mimozemské povahy.³⁶⁹

Z toho autoři dovozují, že i tato důstojnost tvorů (*Würde der Kreatur*) se má chápat jako *inherentní důstojnost*. Dospěli tedy k závěru, že rovněž důstojnost tvorů je nutno rozumět a kvalifikovat jako *inherentní* důstojnost.³⁷⁰ Odůvodnění spočívá v inherentní hodnotě, tedy v morálním zdůvodnění. Nejen lidské životní bytosti mají vlastní hodnotu, sledují individuální cíle a tvoří organické celky. Proto lze hovořit o důstojnosti živých bytostí, entit (*nicht-menschliche Lebenswesen*), které nejsou lidmi. Tato důstojnost bude porušena jen tehdy, když bude porušena nebo omezena jejich vlastní hodnota. To jsou pak například situace, kdy jsou omezeny podstatné životní schopnosti, které již nadále nemohou být vykonávány. Jsou to

³⁶⁶ Ibid. s. 35.

³⁶⁷ Ibid. s. 14.

³⁶⁸ Ibid. s. 34.

³⁶⁹ Ibid. s. 34.

³⁷⁰ Ibid. s. 14.

například případy genových technik vedoucích ke změně pohlaví chovaných zvířat. Stejně tak důstojnost bude relevantní při pěstování rostlin nebo mikroorganismů.³⁷¹

Autoři rozlišují *kontingentní* důstojnost a *inherentní* lidskou důstojnost, přičemž obě tyto kategorie spojují s pojmem respekt, který lze rovněž rozlišovat dle těchto dvou druhů důstojnosti.³⁷² Kontingentní důstojnost dále člení na estetickou důstojnost (*ästhetische Würde*), která souvisí s monumentalitou a sebeidentifikací, což není jen záležitost člověka. Druhá forma *kontingentní* důstojnosti náleží člověku a vyjadřuje jeho společenskou důstojnost nebo úřad, je to tzv. sociální důstojnost (*soziale Würde*), například i soudcovská důstojnost nebo důstojnost biskupa. Třetí formu důstojnosti označují jako expresivní důstojnost (*expressive Würde*), jež spočívá v tom, že osoba se chová „würdevoll“, plna důstojnosti, tedy že její chování nese znaky důstojnosti, a vyjadřuje ji.³⁷³ Všechny tři formy kontingentní důstojnosti ukazují, jak je důstojnost nesena nerovným způsobem, tedy vztahuje se jen na určité lidi, nebo v různé míře. A tím se liší od právní koncepce lidské důstojnosti stanovené v německém Základním zákonu, *Grundgesetz*, nebo v Deklaraci práv a svobod občana, kde je zakotvena důstojnost inherentní, která platí stejně, tedy na základě rovnosti a je permanentní, nemění se v čase.

U obou koncepcí důstojnosti, dle autorů, platí respekt jako charakteristický rys důstojnosti, ale v obou formách se odlišuje. Kontingentní důstojnost více odráží vlastnosti, kterých se týká a často se dá mluvit o ocenění (*Hochschätzung*), proto tento respekt označují jako respekt ocenění (*Respekt der Hochschätzung*). Naopak inherentní důstojnost zohledňuje morální aspekt respektu (*Respekt der moralischen Rücksicht*), hovoří pak o respektu morálního ohledu. Tento respekt se vztahuje na všechny lidi a z něj se formují určité morální povinnosti vůči všem lidem a nabývají ospravedlnění.

Historicky byl spojován koncept lidské důstojnosti s teologickým pojetím člověka jako obrazu boha, *imago Dei*. Nicméně dle švýcarských autorů zcela nelze vidět příčinnou souvislost mezi tímto pojetím a důvodem, proč by z toho měl vznikat morální závazek k respektu mezi lidmi.³⁷⁴ Rovněž tyto autoři odkazují na koncept lidské důstojnosti v Německu, který odráží filozofii Immanuela Kanta. Kant rozumí inherentní důstojnost člověka jako hodnotu, který má jen schopnost k rozumnému a morálnímu jednání. Tuto schopnost nazývá autonomie, resp. jako lidskost (*Menschheit*) a živé bytosti, jež jsou v tomto smyslu autonomní, označuje jako osoby

³⁷¹ Ibid. s. 14, 15. Jsou to například případy genových technik vedoucích ke změně pohlaví chovaných zvířat. Stejně tak důstojnost bude relevantní při pěstování rostlin nebo mikroorganismů.

³⁷² Ibid. s. 18.

³⁷³ Ibid. s. 18–19. Jako příklad uvádějí boxera, který nese svou prohru důstojně.

³⁷⁴ Ibid. s. 23.

(*Personen*). Právě co, je podle zkoumání Kantovy filozofie sporné, zda mají důstojnost také malé děti nebo duševně nemocní lidé.³⁷⁵

Důstojnost osob charakterizuje Kant jako „nesrovnatelnou hodnotu“³⁷⁶, resp. jako „účel“ (*Zweck*), nebo účel o sobě (*Zweck an sich*). Autoři spojují koncept důstojnosti s druhou formulí kategorického imperativu a vyzdvihují jeho terminologii jako „Respekt“ (*Achtung* – zachování, dbání něčeho). S osobou nelze jednat pouze jako s prostředkem, ale jako s účelem – to když Kant tvrdí, myslí tím, že má být respektována důstojnost osoby tehdy, když se s její autonomií zachází jako s „nesrovnatelnou hodnotou“ (*unvergleichlicher Wert*).

Kant tím nechce jen říci, že důstojnost (*Würde*) jako hodnota (*Wert*) autonomie nepřipouští žádné vyjednávání s dalšími hodnotami jako např. svobodou, blažeností, krásou, resp. že žádná ztráta na důstojnosti nemůže být kompenzována obnosem jiné hodnoty. Ale dokonce ani důstojnost jedné osoby nemůže zvítězit proti důstojnosti druhé osoby. Důstojnost nepřipouští žádný ekvivalent. U Kanta je důstojnost *nekonečná* hodnota a nelze proto říci, že by na misce vah zvítězila důstojnost deseti osob oproti důstojnosti jedné osoby.³⁷⁷ Nelze zvažovat důstojnost jedné osoby proti důstojnosti dalších osob ani jiných hodnot. To je dle autorů Kantův koncept lidské důstojnosti. Právě toto zvažování může být užitečné pro balancování práv a poměřování principů. A Kant jde ještě dále. Nejde jen o důstojnost člověka, ale v podstatě je to otázka poměřování životů. Sám život člověka (našeho i druhého) má nekonečnou hodnotu a nelze jej srovnávat s dalšími statky.

Existují ale riziková chování, například riziko smrti. Ale i zde je otázka, zda by se měla lidská důstojnost za určitých okolností na toto odvolávat, či nikoliv, protože bychom měli najednou kategorie lidských důstojností.³⁷⁸

Dále se pozastavují nad Deklarací práv a svobod člověka, vydanou OSN a ustanovením, že: „*Všichni lidé se rodí rovní a svobodní v důstojnosti a právech.*“ Připomínají morálního filozofa Joela Feinberga, podle něhož lidská důstojnost spočívá ve schopnosti ji nárokovat, tedy konkrétně ve schopnosti podat žalobu.³⁷⁹ Jestliže bychom podle toho ale vyloučili děti a duševně nemocné lidi, pak by to bylo v rozporu se všeobecnou deklarací.

Kolektiv švýcarských autorů se dále zabývá pojmem lidské důstojnosti, z níž plynou morální práva pro skupiny lidí. Čerpají ze závěrů Dietera Birnbachera, z čehož dále dovozují,

³⁷⁵ Ibid. s. 23.

³⁷⁶ Ibid. s. 23.

³⁷⁷ Ibid. s. 24.

³⁷⁸ Ibid. s. 25.

³⁷⁹ Ibid. s. 26.

že respekt inherentní lidské důstojnosti znamená respekt určitých minimálních práv.³⁸⁰ Birnbacher poukazuje na porušení lidské důstojnosti u lidí žijících v chudobě, jelikož jsou bez existenčních nezbytných statků, jako je výživa, ošacení, obydlí a základní lékařská péče atd. Porušení důstojnosti zde spočívá ve více či méně extrémním ponížení, nebo snížení. Proto oběť porušení lidské důstojnosti nemusí zrovna trpět bolestí, ale jde o její ponížení. S jeho argumentací se švýcarští autoři ztotožňují a považují život člověka v absolutní chudobě, kdy mu chybí existenčně nutné statky za porušení lidské důstojnosti.³⁸¹

Lidskou důstojnost pak koncipují jako právo nebýt ponížen a to definují jako tzv. minimální koncepci pojmu lidská důstojnost.³⁸² Toto ponížení nepředstavuje pouze psychologický aspekt, ale je to porušení, tedy nárok (*Anspruch*). Pojem ponížení souvisí s pojmem respektu (*Selbstachtung*). Lidská důstojnost je určována schopností, resp. způsobilostí žalovat lidskou důstojnost, resp. uplatnit nárok. To by vyloučilo například děti a osoby duševně nemocné, které rovněž mohou zažít ponížení. A v tom autoři spatřují argument vysvětlující, že lidská důstojnost je morálním právem.

[...]

Pokusím se nyní polemizovat s autory konceptu *Würde der Kreatur*. Apriorní povaha rozumu *homo noumenon* u Kanta se jeví jako odlišná oproti běžnému rozumu jevového člověka. Je to charakteristika, jež činí z člověka mezi běžnými biologickými tvory opravdu člověka, tedy je to projev jeho lidskosti, člověčenství. Protože je to pojem metafyzický, který se odehrává v životě duše, jsem toho názoru, že toto rozlišení musíme dodržet a nepromítat tyto duševní kvality do běžných jevových sociálních vztahů, zejména tam, kde patrně nebudou, např. házení trpaslíky, práce prostitutek, nošení triček s ponižujícími nápisy Romy. Apriorní racionalita je opravdu vysoký a vznešený stav mysli, ke kterému by se mohl každý člověk kvalifikovat, podobně jako píše Sensen. Ale využíváme této možnosti? Nežijeme spíše v biologickém, nečistém rozumu?

Jestliže Kant spojuje koncept lidské důstojnosti s čistým rozumem, protože jen v něm je možná autonomie vůle, pak bych Kantovu konceptu důstojnosti porozuměla tak, že jde o výsostnost člověka. Podobně se o důstojnosti člověka jako lidství zmiňují i Byrd

³⁸⁰ Ibid. s. 27.

³⁸¹ Ibid. s. 28.

³⁸² Ibid. s. 28 – Lidská důstojnost je porušena, když je osoba ponížena.

a Hruschka. Z toho pak ale nelze vyvozovat závěry, jako Schaber, Rippe a Balzer ve jmenované publikaci, tedy rozšiřovat pojem důstojnosti na další biologické přírodní druhy. Faktem také je, že tito autoři z Kanta pouze čerpají myšlenku inherentní hodnoty bytosti, dále vysloveně neuvádějí, že by chtěli postavit svou práci jen na Kantově konceptu důstojnosti.

Mnozí současní autoři se ale od Kantova pojetí odklánějí. Jedním z důvodů je fakt, že každý člověk nespĺňuje kritérium racionality.³⁸³ Toto hledisko Kantovy teorie nahlížím také jako zásadní a *de facto* velmi omezující pro právní aplikaci. Kdybychom se přidrželi Kantových východisek, pak by důstojnost nebyla pro neracionální bytosti. A jestliže víme o jeho dualismu dvojího člověka, pak důstojnost neplatí ani pro jevového člověka, který je podmíněn svými sklony, vášněmi a empirií, tedy jehož myšlení není čistě apriorní. Je to racionalita ideálního nejevového člověka. Ta neplatí pro zvířecího člověka. Obvykle se uvádí, že toto kritérium nespĺňují děti, duševně nemocní lidé nebo lidé mentálně nemocní. Kdo by skutečně naplnil tento předpoklad? Na druhou stranu by to připouštělo další rozumné bytosti, které by nutně nemusely být lidmi. A kdo by to mohl být? Jiné kosmické bytosti, tzv. mimozemšťané a jiné civilizace, nebo Bůh?

Avšak právní normy regulují společenské vztahy a vztahují se na všechny bez ohledu na jejich duševní, inteligibilní vznešenost. Dávají hodnotu nebo subjektivní právo lidské důstojnosti všem lidem bez rozdílu, všem zvířecím lidem, kterými jsme. Možná několik málo jedinců vystupuje z davu zvířecích lidí, ale i ti mají co dělat každou minutu, aby neposkvřili stav vědomí a myslí a znovu upadají a znovu se pozvedají. Jak pochopitelná z toho úhlu pohledu je pak Hobbesova teze: *Homo homini lupus*.³⁸⁴ U Kanta se zdá, že mysl je očišťována eticky kategorickým imperativem, tedy vnitřními pokyny vznešené mysli. Pro Pica platí křesťanské a neoplatonské východisko, že duši očišťuje duch a z Ducha vše vychází, tedy také impulsy k povznesení a třibení mysli. Právě ve spise o důstojnosti člověka Pico převážně popisuje formy očišťování mysli a posvěcení celého života do důstojnosti duchovního člověka. A zvíře se pak liší od člověka především tím, že tuto duchovní stezku k důstojnému stavu ducha, duše a těla nemůže jít. Zatímco každý člověk, a v tom platí rovnost, jako bratři a sestry lidského rodu, mohou tento vývoj prokonat.

Myšlenka, že vznešený rozum člověka, mysl, je tím, co určuje lidskou vůli, což dělá z lidské bytosti člověka, se nevyskytuje jen u Kanta. Kant tento stav místy pojmenovává jako

³⁸³ Ibid. s. 26. Autoři odkazují na práci Gaylina (1983), který dává příklad nacistů vraždících Židy s poukazem na absenci důstojnosti, protože – jak argumentovali nacisté – jejich rozumové schopnosti byly narušené.

³⁸⁴ HOBBS, Tomáš. *Leviathan, neboli o podstatě zřízení a moci státu církevního a občanského*. Praha: Melantrich, 1941.

důstojnost člověka. V Kantově době ji nalezneme u jeho současníků, například u německého mystika a filozofa Karla von Eckartshausena (1752–1803)³⁸⁵ a u švédského mystika, vědce a náboženského reformátora Emanuela Swedenborga (1688–1772)³⁸⁶, proti kterému Kant brojil ve spisku *Sny jasnovidcovy*. Swedenborg uvádí: „Člověk je člověkem proto, že jeho rozum může být vyzdvižen nad přání jeho vůle a z tohoto nadhledu je může pozorovat, poznávat a krotit; zvíře je však zvířetem proto, že jeho přání ho pohánějí ke všemu, co dělá.“³⁸⁷

Pravý rozum je podle Swedenborga ten, který přijímá nebeské světlo vycházející z duchovního slunce. To je skutečně osvícený rozum. V tom jsou odlišná východiska a odlišný kontext Kanta s těmito mystiky. Swedenborg dokonce vycházel z Eckartshausena a ten čerpal právě od Jacoba Boehma a také od Pica.³⁸⁸ Jak je ale vidět, bylo toto téma diferenciaci člověka od zvířat součástí dobových diskuzí, a to v souvislosti s osvíceným rozumem. Můžeme zde vidět v tomto směru historickou paralelu renesančního myšlení s osvícenstvím. Nicméně pokud jde o Pica, jeho díla byla jen inspiračním zdrojem, protože jeho myšlení se odehrává na pozadí neoplatonismu, kde po vyzdvižení člověka následuje zbožštění celé přírody a vesmíru.

Člověk sehrává v rámci stvoření klíčovou roli a má zodpovědnost za celý kosmos a bohy, protože pouze on se může rozhodnout následovat to božské, nechat v sobě rozkvést sémě božskosti a tím povznést celé stvoření. Alespoň takto se vyjadřuje Pico v *Heptaplu*. V tomto ohledu je na místě, vidět semeno božskosti v celém stvoření, chovat k tomu přirozeně respekt, protože tento zárodek božskosti, z původního *fiat*, nese důstojnost jako božství (*dignitas* jako *divinitas*). V kontextu neoplatonismu (který v sobě snoubí synkriticky křesťanství, židovskou mystiku, kabalou a orientální moudrost, včetně učení Platóna a platoniků) lze pochopit všechny teorie důstojnosti, které se nevztahují pouze k člověku, které paradoxně nejsou antropocentrické. Tento zorný úhel pohledu by mohl pomoci nejen v důstojnosti člověka, ale také k nezbytné ochraně životního prostředí.

Co se týká pojetí *Würde der Kreatur* od Schabera, Rippeho a Balzera, jejich myšlenky jsou výrazem deontické etiky. Uvádějí, že nelze zvažovat důstojnost jedné osoby proti důstojnosti dalších osob ani jiných hodnot. Ve všem se opírají o Kantovu etiku. Důstojnost tedy

³⁸⁵ ECKARTSHAUSEN, Karl von. *Einige Worte aus dem Innersten*. Haarlem: Rozekruis Pers, 1994, s. 82. Zde Eckartshausen píše, že člověk je trojnásobná bytost, která se skládá z těla, duše a ducha. V těchto aspektech je člověk veden k dokonalosti. Smyslovost podléhá vůli, vůle podléhá rozumu, člověk Kristu a Kristus Otci.

³⁸⁶ SWEDENBORG, Emanuel. *Styk duše s tělem. O bílém koni v Apokalypse*. Ostrava: Swedenborská společnost, 2020.

³⁸⁷ *Ibid.*, s. 38.

³⁸⁸ ECKARTSHAUSEN, Karl von. *Über die Zauberkräfte der Natur*. Haarlem: Rozekruis Pers, 1996, s. XXX. Publikaci uvádí studie od prof. Antoine Faivreho.

nelze poměřovat a představují ji jako absolutní hodnotu. Opakem tohoto přístupu je utilitaristická etika, která poměrování připouští se zaměřením na blaho nebo štěstí co největšího počtu osob, nebo většiny. Zajímavé by bylo, kdybychom měli poměřovat důstojnost nejenom osob vůči osobám, tedy člověka vůči člověku, ale člověka vůči zvířeti nebo jinému organismu, nebo člověka vůči nějakému krajinnému prvku.

Další poznámkou je, že autoři nakonec konstatují důstojnost jako morální právo. Kant paradoxně morálku od práva vyděloval, přestože i právo i morálka pro něho byly metafyzické. Ale je zde obecnější otázka prorůstání morálky do práva. Je tedy důstojnost člověka ospravedlněna morálkou? Lze právo legitimizovat morálkou? Co je zdrojem nebo pramenem morálky?

Opačný a kritický názor na tento širší koncept důstojnosti od Schabera, Rippeho a Balzera, dále od K. Schmidta, I. Praetoria a P. Saladina zastává Robert Heeger. Kritizuje tuto analogii Kantova pojetí důstojnosti člověka, která vychází z myšlenky vrozené důstojnosti rozumné bytosti jako účelu o sobě. Heeger uvádí, že Kantův koncept důstojnosti se vztahuje na osoby, které mají důstojnost ve ctnosti jejich autonomie, tedy ve ctnosti jejich schopnosti sebe-určení podle morálního příkazu. Tato sebe-determinace požaduje minimálně, aby osoba mohla transcendovat nepřímá naléhání a každodenní potřeby a mohla v sebereflexi zhodnotit svá vlastní přání, potřeby a zájmy a ostatních. Ovšem jak víme, ne-lidští tvorové tyto schopnosti nemohou získat. Z toho důvodu nelze použít analogii a rozšířit Kantův koncept důstojnosti na další bytosti.³⁸⁹ Heeger rovněž zpochybňuje, že by bylo možné použít ochranu lidské důstojnosti ve Všeobecné deklaraci lidských práv na koncept ochrany důstojnosti i dalších tvorů, které nejsou člověkem jen z toho důvodu, že to má být morální závazek k respektu.

Pro zajímavost lze dodat, že aktuálně se stále více rozpracovává v právu koncept *human rights* v analogii na *non-human rights*, které slouží k ochraně zájmů a potřeb zvířat. Již takto rozhodl ve dvou případech americký soud ve prospěch svobody slonice a dále dvou šimpanzů.³⁹⁰

10.6. Kantovo pojetí lidské důstojnosti podle Olivera Sensena

³⁸⁹ HEEGER, Robert. Dignity only for humans? A controversy. In DÜWELL, Marcus, BRAARVIG, Jens, BROWNSWORD, Roger, MIETH, Dietmar (ed.). *The Cambridge handbook of Human Dignity. Interdisciplinary perspectives*. Cambridge: 2014, Cambridge University Press, s. 541–545.

³⁹⁰ Více např.: <https://www.nonhumanrights.org/>

Mezi nejrozšířenější a nejuznávanější ve světě v poslední době k tématu Kantova konceptu lidské důstojnosti patří stanoviska Olivera Sensena.³⁹¹ Nalezneme samozřejmě i kritiky. Osobně nacházím v Sensenově studii potvrzení hlavních hypotéz této práce, podobně jako v pracích Dietmara von der Pfordtena, ačkoliv Sensen sleduje poněkud jiný úhel pohledu v závislosti na jeho výzkumné otázce.

Sensen rozlišuje tradiční (*traditional*) a současné (*contemporary*) pojetí důstojnosti.³⁹² Kantovo pojetí pojmu důstojnosti je pro svou specifičnost třetím druhem koncepce důstojnosti, protože z celkového pohledu neodpovídá plně ani jednomu pojetí. Sensen se soustředí na zpopularizovanou frázi Kanta, že: „[...] *důstojnost je absolutní vnitřní hodnota, kterou mají všechny lidské bytosti a hodnota zakládající požadavek respektu k ostatním*“.³⁹³ Sensen se ale ptá, zda Kant skutečně původně zamýšlel pojem hodnoty tímto způsobem a dospěl k závěru, že nikoliv. Sensen dospěl k závěru, že Kant podává jiné důvody, proč máme chovat respekt k druhým.

Podle Sensena je důvodem k respektu přímý příkaz rozumu, nikoliv morální požadavek. Respekt k ostatním by tedy nemohl být základem důstojnosti. Právě tyto dílčí Sensenovy závěry se setkávají s kritikou a nalezneme také opačná vysvětlení Kantova pojetí důstojnosti. Zde vnímám, může spočívat jedna z příčin desinterpretace Kantovy filozofie.

V současné teorii lidských práv, a práva obecně, totiž můžeme považovat požadavek respektu k druhým, tuto recipocitu, za jednu z podstatných charakteristik právních vztahů. Může mít podobu recipocity, která se projevuje zejména v soukromém právu, nebo může jít o ontologickou a antropologickou otázku lidské existence a její subjektivity v právu. Pojem respektu je hodnotou v právu. To vytváří předporozumění pojmům, které vznikly historicky dříve v jiném kontextu, a to je zde například Kantova filozofie. Měli bychom být v právní vědě přesnější a pomyslně oddělit historický filozofický koncept pojmu od dnešního chápání. Proto bych měla spíše uvést, že nalezneme také opačná vysvětlení pojmu důstojnosti, která ideově čerpala z Kantovy filozofie, ale nyní nejsou původní Kantovou filozofií.

³⁹¹ SENSEN, Oliver. *Kant on Human Dignity*. Kantstudien, sešit 166, Berlín: Walter De Gruyter, 2011, s. 230. SENSEN Oliver (ed). *Kant on Moral Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press. 2015, s. 301.

³⁹² SENSEN, Oliver. *Kant on Human Dignity*. Kantstudien, sešit 166, Berlín: Walter De Gruyter, 2011, s. 141–173.

³⁹³ Ibid. s. 143.

Oproti Sensenovi například Peter Schaber uvádí pojem důstojnosti jako respekt k autonomii osob, který přinesla anglická bioetička, Ruth Maclinová.³⁹⁴ Ostatně o důstojnosti jako respektu pojednává například Volker Neumann.³⁹⁵

Sensen posoudil Kantovu důstojnost v *Základech metafyziky mravů* jako nepodmíněnou hodnotu. V *Metafyzice mravů* je důstojnost uváděna jako následek respektu. Na jiných místech v dalších Kantových pracích se nachází výraz „*důstojnost matematiků*“, „*důstojnost ministrů*“ nebo „*důstojnost učitelů*“.³⁹⁶

Zcela se ztotožňuji se Sensenovým úsudkem, že v těchto případech ale pojem důstojnosti není nepodmíněný, ale můžeme zde nalézt stoickou koncepci důstojnosti. Vzpomeňme si na Ciceronovu etiku a důstojnost, z níž Kant také čerpal.³⁹⁷ To je důstojnost jako hodnota, společenský status. Je to zcela fenomenální empirická rovina pojmu. Podobně jako bychom našli dokonce u četných filozofů renesance, kteří mají důstojnost jako vlastnost či charakteristiku člověka, oproti Picovi, který šel podstatně hlouběji. Kant se ale většinou s pojmem důstojnosti také snaží přesáhnout běžné jevy a, jak dále uvádím, je metafyzický. Sensen proto upozorňuje, abychom byli obezřetní při výkladu pojmu důstojnosti jako absolutní vnitřní hodnoty a nelze tento pojem hned definovat jako specifický druh hodnoty. Jde dále a preferuje, abychom vysvětlili Kantovu důstojnost jako „*[...] vyšší absolutní vnitřní hodnotu, která platí nepodmíněně*“.³⁹⁸

Komplikovanost Kantova konceptu, pokud zde vůbec můžeme hovořit o konceptu, naznačuje Sensenova analýza Kantových děl, v nichž Kant používá pojem důstojnosti 111krát. Z toho jen v 8 případech je důstojnost používána v souvislosti s hodnotou (*value*) nebo cenou (*worth*). Podle Sensena ale stoické pojetí důstojnosti u Kanta ani morální zdůvodnění důstojnosti nemůže ospravedlnit Kantovu důstojnost jako nepodmíněnou, absolutní, vnitřní hodnotu. Za důstojnost s morálním zdůvodněním považuje Sensen následující: pojem důstojnosti ve třetí části *Základů metafyziky mravů*, kde se důstojnost vyvozuje z formule lidství, v druhé Kritice (v *Kritice praktického rozumu*), v úvodu v *Metafyzice mravů*, v eseji

³⁹⁴ Viz s. 94–96, SCHABER, Peter. *Menschenwürde*. Stuttgart: Reclam, 2012.

³⁹⁵ Částečně i zde: NEUMANN, Volker: *Menschenwürde und Existenzminimum*. Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin, 1995.

³⁹⁶ SENSEN: *Kant on Human Dignity*. s. 143.

³⁹⁷ TIEDEMANN: *Menschenwürde als Rechtsbegriff*. s. 168. Podle Tiedemanna, který odkazuje ještě na Pfordtena, je Kant jedním z prvních filozofů, který pojem důstojnosti nezakládá na křesťanské teologii, ale právě vychází z antické filozofie Cicerona.

³⁹⁸ SENSEN: *Kant on Human Dignity*. s. 144.

*Teorie a praxe a v Přednáškách etiky.*³⁹⁹ Zde všude, podle Sensena nehraje důstojnost žádnou roli; přesto to není zcela neúčinný koncept.

Osobně bych zcela neztracovala morální podmíněnost či souvislost s pojmem důstojnosti. Pravděpodobně by to vyžadovalo ještě analýzu Kantovy etiky. Domnívám se, že Kant usiloval o formulaci etických příkazů *a priori*, tedy jako nepodmíněných a metafyzických. Jestliže dodržujeme Kantův dualismus, pak naopak spíše shledávám, že i pojem důstojnosti je v celé řadě případů postaven do oblasti metafyziky, transcendentna. A právě proto je tak obtížně použitelný a jeví se v jevovém světě neúčinný. Za jevový svět považuji i vztahovou moralitu jednání.

Podívejme se nyní blíže, jak Sensen své závěry vysvětluje. Píše, že při používání výrazů jako *důstojné* nebo *nedůstojné jednání* jde o vlastněnou hodnotu odkazující spíše na společenský status (*rank*) nebo zvolenou pozici.⁴⁰⁰ Jde o určité povýšení, přesah něčeho nad něčím. Sensen zde poukazuje na Cicerona, Lva Velkého nebo na Pica, kteří podle něho zdůvodňovali vyšší postavení člověka speciálním postavením člověka v přírodě díky jeho speciálním schopnostem: rozum, inteligence nebo svobodná vůle. Důstojné je to vyšší bez ohledu na moralitu. To je podle Sensena historické, *tradiční* pojetí důstojnosti.

Oproti tomu druhým příkladem důstojnosti je *současné* pojetí, které se nachází jako výraz lidská důstojnost (*human dignity*) v dokumentech OSN. Kant převážně pracuje s pojmem důstojnosti v návaznosti na tradiční pojetí, ale v jedné situaci u něho již nalezneme i současnou koncepci.

Sensen se zaměřuje na Kantovu filozofii, ale jako příklad tradičního pojetí si vybral mimo jiné Pica. Sensen, domnívám se, přejímá všeobecně rozšířenou, jednostrannou a zjednodušenou interpretaci Pica. Jak je uvedeno shora, Pico situoval člověka mimo hierarchii stvoření. Rozhodující vlastností je sice vůle, a to svobodná vůle současně racionálního člověka, který je na duchovní stezce, tedy který se pozvedá výše do oblasti ducha, včetně své mysli. Jeho vůle tedy nebude experimentálně libovolná, ale bude následovat vůli Ducha (Boha). Často se mylně uvádí, že člověk podle Pica byl na vrcholu škály stvoření, tedy na vrcholu *scala naturae*. Dospěla jsem k závěru, že Pico sám nepracoval s konceptem *scala naturae*, podle něhož je

³⁹⁹ Ibid. s. 144. Přesně odkazuje na GMS 4:427–429.

⁴⁰⁰ Ibid. s. 146.

člověk na vrcholu stvoření a je pánem nižších tvorů.⁴⁰¹ Picova důstojnost je v oblasti ducha, a nikoliv společenská nebo biologická fyzická záležitost.

Vraťme se ale opět k Sensenovi. *Současné* pojetí důstojnosti, které je například v dokumentech OSN, je pokantovské a nabízí se tedy *jako Kantovo*, ale od Kanta se již podle Sensena odchýlilo. Obvykle definice důstojnosti obsahují inherentní hodnotu lidské bytosti.⁴⁰² Je zde rovněž morální aspekt, kdy se lidé navzájem respektují kvůli své důstojnosti. Ale proč se mají respektovat? Inherentní hodnota individua je považována za prioritní vůči právu. Důstojnost je objektivní a inherentní hodnota člověka, kterou vlastní, vyžaduje závazek respektu vůči ostatním lidem. Z toho pak plynou nároky vůči všem, kteří tento respekt poruší. Je to hodnota vyjadřující ontologický status člověka. Podle Sensena tyto teorie (a zde odkazuje na Jozefa Seiferta a jeho práci z roku 1997) ukazují důstojnost jako vzdálené metafyzické vlastnictví. To je hodnotový realismus.⁴⁰³ Každá lidská bytost má ze své podstaty vnitřní a objektivní drahocennost (vzácnost). Rozpoznání těchto hodnot je intuitivní. Morální nároky, včetně důstojnosti jako dobra, jsou tedy prioritní vůči právu.

Podobně zní podle Sensena rétorika dokumentů OSN, v nichž je důstojnost důvodem pro ospravedlnění lidských práv.⁴⁰⁴ Důstojnost je zde základem lidských práv a lidská práva jsou z ní odvozována.⁴⁰⁵ Sensen zde poukazuje na tyto dokumenty: zakládající Chartu OSN a statut Mezinárodního soudního dvora z roku 1945, na Všeobecnou deklaraci lidských práv z roku 1948 a na dva Pakty z roku 1966 (Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech a Mezinárodní pakt o občanských a politických právech). Odvození práv je vysloveně zmíněno v paktech OSN z roku 1966. Důstojnost je pojímána jako cena lidské osoby.⁴⁰⁶ Sensen vnímá zejména v zakládajícím dokumentu OSN z roku 1945 koncepci důstojnosti jako vzdálené hodnoty. Zatímco v obou zmíněných paktech je důstojnost již bází lidských práv. Poselství závazných paktů tedy je, že práva jsou deriváty inherentní důstojnosti.⁴⁰⁷

Oproti současnému a Kantovu pojetí důstojnosti staví Sensen tradiční pojetí důstojnosti. Jako příklady si Sensen vybral pojetí důstojnosti od Cicerona, Lva Velkého a Giovanniho Pica

⁴⁰¹ K dezinterpretaci mohla přispět dobová kresba s vyobrazením *scala naturae* údajně podle Pica, kde sedí člověk na nejvyšším stupni pomyslné pyramidy. Avšak toto vyobrazení není původní Picova práce, ale pozdější výklad jiných autorů, jak je uvedeno výše.

⁴⁰² Sensen dokonce odkazuje na definice v německém slovníku Duden k pojmu *Würde*: „*Achtung gebietender Wert, der dem Menschen innenwohnt.*“ Viz s. 147.

⁴⁰³ Ibid. s. 148. Sensen poukazuje na podobnost s G. E. Moorem a Maxem Schelerem.

⁴⁰⁴ Ibid. s. 149.

⁴⁰⁵ Ibid. s. 149.

⁴⁰⁶ Ibid. s. 150.

⁴⁰⁷ Ibid. s. 151.

della Mirandola. Sensena dráždí povrchní tvrzení, že současné politické dokumenty vycházejí z tradičního modelu důstojnosti, která můžeme nalézt například u Whitmana, Appiaha a Jeremy Waldrona.⁴⁰⁸

Historický vývoj pojmu důstojnosti zdůrazňují rovněž mnohé německé komentáře ke *Grundgesetz*, počínaje Dürigem. Avšak, jak se ukázalo, pohled na historický význam pojmu je často zkreslující. Sensen tradiční paradigma důstojnosti člení na iniciační důstojnost (*initial dignity*) a realizovanou důstojnost (*realized dignity*).⁴⁰⁹ Důstojnost tehdy primárně řešila specifické postavení člověka v univerzu, jeho vyvolenost a obdaření mimořádnými schopnostmi jako je rozum a svoboda. Sekundárně měla důstojnost morální relevanci, a to jako povinnost realizovat toto vyvolení. Proto primárně je důstojnost iniciace, vyvolení a sekundárně realizace tohoto cíle.

Kořeny pojmu důstojnosti sahají až k antickému, římskému pojmu „*dignitas*“, který Sensen označuje jako aristokratické paradigma důstojnosti, jelikož to byla důstojnost zvolené pozice na společenském žebříčku, která byla selektivní, nenáležela všem, projevovala se v ní nerovnost společenského uspořádání, mohla být zrušena a zaniknout a naopak vznikala. Z toho je patrné, že tato tradiční důstojnost byla něco zcela odlišného od moderního porozumění pojmu důstojnost jako vzdálené metafyzické hodnoty, která je vlastnictví lidské bytosti. Dokonce zde ani nebyla souvztažnost s nezbytným požadavkem morality.⁴¹⁰

Aristokratické pojetí důstojnosti Sensen demonstruje nejdříve na Ciceronovi. Pro Cicera je důstojnost zvoleným místem v univerzu, a proto se týká všech lidí. Cicero vymezuje člověka vůči zvířatům tím, že zvířata se řídí jen instinkty a smyslovým potěšením, z toho důvodu jsou nehodny lidského života.⁴¹¹ Naopak člověk je obdařen rozumnou přirozeností.⁴¹² Z rozumu plynou ctnosti a to vše dělá člověka výjimečným druhem v přírodě a v tom spočívá jeho důstojnost. Lidé mají proto povinnost k mravnosti, aby realizovali tuto extra pozici.

Jako další osobnost si Sensen vybral Lva Velkého, papeže Lva I. (440–461 n. l.), představitele křesťanství. Jeho pojetí důstojnosti je křesťanská dignita vycházející z toho, že člověk je obrazem Boha a tento obraz má za úkol realizovat. Člověk je podílníkem na Boží říši, a proto by měl znovu poznat tuto svou důstojnost a probudit se. Vyvolenost člověka oproti

⁴⁰⁸ Ibid. s. 152.

⁴⁰⁹ Ibid. s. 153.

⁴¹⁰ Ibid. s. 154–155.

⁴¹¹ Ibid. s. 155 – Sensen zde odkazuje na *De officiis (O povinnostech)*, odstavec 105 až 107 (kapitola XXX, 1. knihy. V českém překladu tuto pasáž můžeme nalézt v odstavci 4, knihy první, s. 29, 30. in. CICERO: *O povinnostech*. Praha: Svoboda, 1970.

⁴¹² Ibid. s. 30.

zvířatům je zde dána jeho duší směřující se k Bohu. Podle Lva je rozum rozhodující vlastností duše. Přesně důstojná přirozenost se v člověku reflektuje jako zrcadlo, přičemž je to zrcadlení obrazu Boha.⁴¹³

Třetím vzorem tradičního pojetí je podle Sensena jako renesanční myslitel Pico. Člověka Pico představuje v rámci universálního řádu bez fixního postavení. Důstojnost spočívá v jeho schopnosti si toto místo zvolit. Je obdařen specifickými vlastnostmi rozumu a svobody, proto je schopen vyrůst do důstojnosti.⁴¹⁴ Realizace důstojnosti se zde vyskytuje v tom, že člověk se rozhoduje nahoru nebo dolů, čímž spěje k uskutečnění svého úkolu, tedy podle Sensena iniciační důstojnosti. To se konkrétně provádí kultivací rozumu či intelektu. Zvířata tuto volbu nemají. Sensen Picův koncept vyhodnocuje jako tradiční a neshledává zde vlastnictví hodnoty. Více tento svůj závěr ale nerozvádí. Konečně jak tradiční, tak moderní koncept paradigma důstojnosti charakterizuje jen stručně, aby mohl vyzdvihnout zvláštnosti Kanta a aby se pokusil jeho přístup zatřídit.

Podle mne by tento Sensenův dílčí úsudek stál za přehodnocení. Picova důstojnost je naprosto odlišná od Cicerona, který se zabývá jevovou, vztahovou stránkou běžného dialektického, společenského života, zatímco Picova důstojnost člověka je výrazem duchovního života. Nic na tom nemění fakt, že Pico pravděpodobně čerpal ze stoicismu. Díla Lva Velkého jsem blíže nestudovala, proto se k nim nemohu vyjádřit.

Co je společné či rozdílné tradičnímu paradigmatu důstojnosti podle Olivera Sensena? Tradiční paradigma je charakteristické tím, že: 1.) důstojnost neznamena vzdálenou metafyzickou hodnotu, která je vlastnictvím, 2.) existují dva stupně důstojnosti, 3.) důstojnost sama o sobě se nezakládá na právech, ale povinnostech a 4.) důstojnost je primárně o povinnostech vůči sobě.⁴¹⁵ Zde je zajímavá poznámka u bodu 3, že povinnosti zde nezakládají automaticky práva z důvodu zvláštních lidských schopností (rozum, svoboda).

Fakt, že se tradiční paradigma důstojnosti objevuje v komentářích ke *Grundgesetz* právě mohlo působit zavádějícím způsobem. Sensen konkrétně uvádí: „*Jestliže tradiční paradigma ospravedlňuje lidská práva ve smyslu oprávnění, pak jsou založena na budoucím normativním příslibu, nikoliv na důstojnosti. To je důležitý kontrast k modernímu paradigmatu.*“⁴¹⁶ Dále Sensen tvrdí, že aktuální diskuze o lidských právech jsou založeny na inherentní hodnotě, která

⁴¹³ SENSEN: *Kant on Human Dignity*. s. 158, 159.

⁴¹⁴ Ibid. s. 159–161.

⁴¹⁵ Ibid. s. 161–164.

⁴¹⁶ Ibid. s. 163.

je vlastněná lidskou bytostí. Člověk může toto právo nárokovat s tvrzením, že je to něčí absolutní hodnota.

Tradiční paradigma naopak není založeno na vzdálené metafyzické hodnotě lidské bytosti. V tradičním paradigmatu proto důstojnost není zvolená pozice, jež zakládá práva, ale budoucí normativní příslib, že je užívána, aby se z ní vyvozovaly povinnosti, tedy plně realizovat iniciační důstojnost. Tento názor je dále podporován výzkumem lidských práv jako oprávnění, neboť zde se podle Sensena neodkazuje na tradiční paradigma důstojnosti.⁴¹⁷

Sensen stručným popisem tradičního paradigmatu důstojnosti poukazuje na fakt, že u Kanta můžeme shledávat převážně toto tradiční pojetí jako východisko. Otázkou je, do jaké míry? Kant převážně používá právě tradiční pojetí důstojnosti v aristokratickém slova smyslu (např. důstojnost učitele, důstojnost ministra, důstojnost matematika).⁴¹⁸ Přesto je to poněkud překvapivé, pomyslíme-li na fakt, že Kant je považován za moderního filozofa a že mnozí odborníci, jak ve filozofii, tak v právu tvrdí, že pro Kanta je důstojnost absolutní, vnitřní hodnota všech lidských bytostí, kterou vlastní. A tato hodnota je důvodem k respektu ostatních. Právě proto se tak často setkáváme s tím, že Kant se stal inspirací současného pojetí důstojnosti. Sensen se snaží prokazovat, že Kantův pojem důstojnosti splňuje čtyři znaky tradičního konceptu.

První klíčový znak tradičního pojetí je volba. Sensen nachází u Kanta na mnohých místech jeho děl tuto stoickou vznešenost (*Erhabenheit*). Dokonce poukazuje na studie Schneewinda, Allisona, Timmermanna, Wooda a Nussbaumové, v nichž je vysledován jako přímý zdroj Kanta pro *Základy metafyziky mravů* Ciceronova práce *O povinnostech* (*De Officiis*).⁴¹⁹ Sensen upozorňuje, že jsou tři formy této vznešenosti, a to vznešenost jako vyvolenost, jako důstojnost a jako vznešenost v užším smyslu.⁴²⁰ Naráží zde na koncept *scala naturae*, podle něhož je člověk pánem tvorstva a na vrcholu pyramidy tvorů; ale nemluví o něm přímo. Existují v Kantových dílech také místa, kde důstojnost není tímto tradičním konceptem, to jsou spíše výjimky, mimo jiné právě v *Nauce o ctinostech*, kde je důstojnost inheretní vlastnictví.

Co se týká druhého klíčového znaku, že důstojnost obsahuje dva stupně, a to iniciační důstojnost a realizační, Sensen se přiklání k tomu, že právě to je Kantova důstojnost. Tento

⁴¹⁷ Ibid. s. 163. Sensen zde odkazuje na studii Richarda Tacka (1979), týkající se vzniku oprávnění v majetkovém právu v 17. století. Více to nerozvádí.

⁴¹⁸ Ibid. s. 164.

⁴¹⁹ Ibid. s. 165. V poznámce pod čarou.

⁴²⁰ Ibid. s. 166–167. Zde odkazuje především na *Základy metafyziky mravů*.

znak není již tak snadno viditelný. Sensem přichází s nápaditou analýzou Kantovy tvorby v tomto ohledu. Pokud obecně čteme, že důstojnost je podmíněna moralitou a že je rovněž tak podmíněna svobodou, tak zde sehrává svoboda i moralita iniciační stupeň, aby mohla přijít důstojnost jako realizační krok.

Přesněji: „*Všechny lidské bytosti, jak se říká, mají důstojnost ve ctnosti svobody, ale jen ten, kdo užívá svou svobodu určitým způsobem má také druhou formu důstojnosti.*“⁴²¹ Sensem parafrázuje Kantova slova: „[...] že důstojnost lidské povahy spočívá pouze v její svobodě. [...] *Všechny lidské bytosti jsou nad ostatní části přírody proto, že mají ctnost být svobodný. Kant nazývá svobodu ‚vrozenou důstojností lidské bytosti‘ a poukazuje na první stupeň iniciační důstojnosti [ursprüngliche Würde].*“⁴²²

U Kanta se setkáváme s obraty, že způsobilost pro svobodu a moralitu je vlastnictvím důstojnosti (v *Základech metafyziky mravů* nebo v *Nauce o ctnostech*). Způsobilost pro moralitu je iniciační důstojnost, protože být mravně dobrý je plnou realizací vlastní důstojnosti. Sensem se pozastavuje nad pojmem autonomie a rozlišuje 3 aspekty autonomie. Jeden je ctnost svobody, která je účelem sama o sobě. Kdo má autonomii, má i důstojnost. Být účelem o sobě znamená, že někdo není závislý na vůli někoho dalšího. Více pozitivně vyjádřeno můžeme rozumět, že mít autonomii je být sám sobě pánem, dnes bychom řekli řídit se sám sebou.⁴²³

Kant to formuluje přesně v *Základech metafyziky mravů*: „*Každá rozumná bytost existuje jako účel sama o sobě.*“ Moralita je podmínka, podle níž každá rozumná bytost může být účelem o sobě. Všechny rozumné bytosti mají způsobilost ke svobodě, avšak jen ten, kdo tuto svobodu použije, je skutečně účelem o sobě, ten je opravdu svobodný, autonomní. Autonomii lze rozumět jako panování nad sebou (*self-governance*) a někdy jako schopnost vydávat univerzální zákony.⁴²⁴

Z těchto velmi jemných jazykových nuancí je zřejmé, že pokud se někdy uvádí, že Kant vybízí, aby se člověk stal mistrem sám sobě, že to může a jistě je zavádějící, podobně jako u Pica. Zde je to výraz autonomního prostoru vůle, alespoň tak tomu rozumím. Kant se soustředí na gnoseologické otázky a řeší, co se nám odehrává v hlavě, jak myslíme, jako lidé. Naprosto souhlasím se Sensemem, že důstojnost podle Kanta původně nebyla automatická a ani pro všechny lidi. Sensem tolik nezdůrazňuje racionalitu, ale osobnost musela být

⁴²¹ Ibid. s. 170.

⁴²² Ibid. s. 168.

⁴²³ Ibid. s. 169. Je to pojem *self-governed*, nebo *selbst-gesetzgebend*, tedy doslova i ta situace, kdy si sami dáváme příkazy, z vlastní vůle. Viz více Antonína Papírníka.

⁴²⁴ Ibid. s. 169. Sensem odkazuje zejména na *Základy metafyziky mravů*.

racionální, autonomní, zejména pokud jde o její vůli, která nebyla ničím z vnějšku podmíněna a současně tak dosáhla mravnosti, jelikož byla nasměrována na dobro. A to vše, když bylo splněno, mohli bychom hovořit o důstojnosti bytosti. Dokážeme si představit, že takový stav důstojnosti alespoň na okamžik zažijeme. Z těchto charakteristik důstojnosti plyne, že důstojnost nebyla konstantním stavem.

Ve struktuře předpokladů a podmínek důstojnosti tak, jak je Kant původně zamýšlel, v dnešním moderním pojetí důstojnosti, která náleží všem lidem bez dalšího, tedy bez dalších podmínek, protože je to vnitřní vrozená hodnota naprosto každého, již nemůžeme nalézt oporu. Ano, nemůžeme dnes vůbec tvrdit, že něco takového je Kantovo pojetí. Moderní pojetí se Kantem inspirovalo, ale moderní interpretace je na mnohých místech jeho konceptu opakem originálního Kanta, přestože to na první pohled vypadá skvěle, seriózně a vznešeně.

Přestože se Sensenem, pokud jde o tento druhý klíčový znak tradičního pojetí důstojnosti u Kanta, souhlasím, trochu bych změnila jeho argumentaci ve vztahu k prvnímu kritériu, a to důstojnosti jako vznešenosti a vyvolenosti. Domnívám se, že u Kanta se na některých místech (alespoň co jsem se seznámila blíže v *Základech metafyziky mravů* a *Nauce o ctnostech* a v *Kritice praktického rozumu*) vznešenost a vyvolenost netýká společenského statusu, ale je to spíše velmi individuální stav bytosti na základě její vlastní mravnosti, sebe-opanování na základě autonomní vůle. Právě tímto bych více zdůvodňovala stav vznešenosti. Oproti Sensenovi se mi jeví toto opanování jako projev morality.

Pro právníky je obzvlášť zajímavé Sensenovo třetí kritérium. Podle něj je Kantovo pojetí důstojnosti spojeno s povinností, nikoliv s právy. V tomto bodě mohu Sensenovy závěry potvrdit. Pro moderní pojetí, které nalezneme snad nejvíce v německé ústavněprávní doktríně a také u nás, je to otřásající zjištění. Protože se zde pracuje s myšlenkou důstojnosti jako hodnoty (centrální nebo nadpozitivní), z níž se vyvozují práva.

Přesně Sensen uvádí: „*Pro Kanta není důstojnost znakem, resp. hodnotou generující ze sebe práva. Ale pro Kanta možnost nárokovat práva vychází z povinnosti jednajících. [...] Proto v tomto Kantově pohledu konceptu nárokování práv předchází koncept povinnosti. Nárokovat práva lze jako jednajících pamětliv své povinnosti plynoucí z kategorického imperativu. S ohledem na vrozená práva každého člověka je právem na svobodu, které může koexistovat se svobodou někoho dalšího v souladu s univerzálním zákonem. Něčí svoboda je omezena kategorickým imperativem.*“⁴²⁵

⁴²⁵ Ibid. s. 169. Sensen odkazuje na úryvek z *Nauky o ctnostech*, kde se přímo cituje Cicero. Dále odkazuje na *Nauku o ctnostech* a *Právní nauku*.

Dále: „*Důstojnost jako povýšení lidských bytostí nad zbytkem přírody je založeno na svobodě; svoboda je otázkou morálního zákona. Co je morální je předepsáno zákonem, který je tvořen něčí povinností. Jestliže někdo dodržuje zákon, realizuje svou iniciační důstojnost v opravdovém povznesení sebe sama nad zbytek přírody. Důstojnost je proto spojena s povinností a pouze nepřímo s právy. Nadto něčí důstojnost je primárně povinnost k sobě samému.*“⁴²⁶

Posledním kritériem a znakem tradičního pojetí důstojnosti, který u Kanta nacházíme je, že důstojnost je povinností vůči sobě samému, tedy spěje k dokonalosti. Tím, že člověk se nachází vyvolený a vyvýšený nad zbytek přírody, má proto povinnosti vůči sobě samému, a to použít svou svobodu čistým způsobem, tedy uskutečnit a ochraňovat iniciační důstojnost. Konečně se zde Sensen také zmiňuje o spojitosti s kategorickým imperativem. Sensen tvrdí, že něčí iniciační důstojnost ustupuje povinnosti vůči sobě samému. Kantovou primární povinností je povinnost následovat kategorický imperativ a tímto způsobem získat dobrou vůli. Bez této povinnosti vůči sobě samému nemůže být povinnost k ostatním.⁴²⁷ Jinými slovy, abychom mohli respektovat morální závazky a uskutečnit iniciační důstojnost, předně řešíme své povinnosti k sobě. Respekt, který se chová k druhým lidem, nebo který se vyžaduje ode mne, je proto uznání důstojnosti v dalších lidech.⁴²⁸

Sensen tedy činí dílčí závěr, že Kantova důstojnost se vztahuje primárně na povinnosti k sobě. Jestliže se začteme do *Základů metafyziky mravů* a do *Metafyziky mravů*, pak se k Sensenovi v tomto bodě připojuji. Obzvláště v *Základech* je naprosto zřejmá spojitost s kategorickým imperativem, a právě proto Kant píše o důstojnosti v podstatě až druhotně, ale zaměřuje se více na imperativ. V *Nauce o ctnostech* je situace již poněkud jiná. Ale díky pečlivému členění práce je velmi dobře vidět, že převážně je pojem důstojnosti obsažen v povinnostech vůči sobě samému, až na jednu výjimku, kterou je § 37 a § 38 *Nauky o ctnostech*⁴²⁹ týkající se povinností vůči druhým. Zde se domnívám, jde o vztahovou kategorii, která by nemusela být metafyzická. A zde Kant teprve používá model důstojnosti, který by se hodil pro právo, které reguluje společenské vztahy. Ostatně právě § 38 *Nauky o ctnostech* pojednává o důstojnosti v kontextu zákazu objektivizace člověka.

Sensen dále pokračuje, že individuum má povinnost realizovat svou iniciační důstojnost. Tlumočí zde Kantovo tvrzení, že: „*Povinnosti vůči sobě se skládají z uvědomění, že člověk*

⁴²⁶ Ibid. s. 170

⁴²⁷ Ibid.

⁴²⁸ Ibid. s. 171. A to již parafrázujeme Kantovu *Nauku o ctnostech*.

⁴²⁹ KANT: *Die Metaphysik der Sitten*. s. 354 a 355.

vlastní určitou důstojnost, která ho povznese nad všechny ostatní tvory a je to jeho povinnost jednat tímto způsobem a nenarušit ve své vlastní osobě tuto důstojnost lidského druhu.“⁴³⁰

Důstojnost je spojena s velmi jemnou predispozicí člověka, s vědomím. Důstojnost vyjadřuje ideu vyššího, tedy čisté morality. Čistý morální motiv člověka učí vnímat svou vlastní důstojnost a velikost své duše. Takto Sensen opakuje Kantova slova z *Kritiky čistého rozumu*.⁴³¹ Oba Kantovy odkazy chápu jako vyjádření metafyzického, tedy duševního. Sensen se ovšem touto otázkou nezabývá.

Shrňme-li Sensenovy myšlenky, chtěl představit pojem důstojnosti u Kanta jako důstojnost jako status a zvolenou pozici, nikoliv jako inherentní hodnotu, která je vlastnictvím. Dodává, že moderní pojetí důstojnosti neexistovalo v době před 20. stoletím. Kantova důstojnost vychází z tradičního pojetí důstojnosti a pomocí tohoto pojmu formuluje srdeční ideje svých děl. Tyto závěry mohou být překvapivé, protože Kant se považuje obecně za moderního filozofa. To je tedy Sensenův většinový závěr, ale přesto si i on klade otázku, zda někdy na některých místech přeci jen Kant nepoužívá koncept důstojnosti jako nepodmíněné hodnoty?⁴³²

Řekli jsme si, že Sensen zjistil, že respekt u Kanta nevychází z důstojnosti, ale naopak, důstojnost plyne z respektu. S člověkem má být zacházeno jako s účelem o sobě, a proto má důstojnost. Sensen analyzoval ve své studii 18 Kantových děl, v nichž se nachází pojem důstojnosti. Nejčtenější zastoupení se vyskytuje v: *Nauce o ctnostech* (21krát), dále v *Základech metafyziky mravů* (17krát), v *Náboženství v mezích čistého rozumu* (17krát) a v *Přednáškách z pedagogiky* (10krát), v *Kritice čistého rozumu* již méně (7krát).⁴³³

Ve většině prací je to vznešená důstojnost společenského statusu, tedy tradiční model pojetí, čerpající z Cicerona. Výjimečně se ale vyskytuje důstojnost náležející všem lidským bytostem jako důstojnost lidstva (*Würde der Menschheit*). Je to důstojnost obsahující schopnost jednat mravně. Mravnost spočívá v použití svobody. Podle Sensena se i v tomto případě jedná o typický rys tradičního pojetí důstojnosti jako vlastnosti.

Jakou má Kantův koncept důstojnosti relevanci pro morální a politickou filozofii? Sensen se vyjadřuje, že: „Kantův pohled – přestože se liší od současného pojetí důstojnosti – proto ještě není přitažený za vlasy, ale má iniciační plauzibilitu.“⁴³⁴ V zásadě vidí Sensen mezi

⁴³⁰ SENSEN: *Kant on Human Dignity*. s. 171. Sensen přímo cituje z Kantovy méně známé práce: *Lectures on Pedagogy*. Místo více neupřesňuje.

⁴³¹ Ibid. s. 172.

⁴³² Ibid., s. 173.

⁴³³ Ibid. s. 177.

⁴³⁴ Ibid. s. 202.

Kantem a moderní filozofií dva rozpory. Přestože je pro Kanta pojem důstojnosti sekundární, neznamená to, že by mezi lidmi neměl být respekt. Kant i moderní pojetí se naopak shodují v tom, že by měl být respekt ke všem lidem. Ale liší se zdůvodnění této teze; to je za prvé. Za druhé, Sensen neříká, že moderní koncept není podložený, nebo že by všichni lidé neměli mít hodnotu. Ale tvrdí jen, že toto takto Kant nezamýšlel. Sensen proto uzavírá své úvahy tím, že lidská práva nelze ospravedlňovat Kantovou filozofií takovým způsobem, jako se to většinou děje. Se Sensenem v tomto zcela souhlasím, i když se také neshodujeme ve všech argumentech.

Sensen setřásá z Kantova původního pojetí nánosy, které tam nepatří a snaží se odkrýt původní podobu. Říká, že Kant psal mnohem realističtěji, než byl později vykládán. Kantův kategorický imperativ je významnou normativní podmínkou pro koordinaci a dále je skutečně skrytý v běžném morálním poznatku. Tyto tři podmínky blíže vysvětluje. Nakonec i Sensen uznává, že Kant brání lidskou bytost jako hodnotu *a priori*.

Pokud jde o koordinační funkci kategorického imperativu, poznamenává k tomu, že každý člověk disponuje relativním rozumem, jakož i skupiny. Relativita způsobuje konflikty. Proto existuje právo a zákony, aby koordinovaly pluralitu. A to je povahou kategorického imperativu, který vede individuální rozum ke shodě s univerzálním zákonem.⁴³⁵ Pro Kanta jsou všichni lidé pod imperativem díky ctnosti svobody. Jinými slovy, každý jedná podle morálního zákona. Do formulací kategorického imperativu se promítla dobová empirická filozofie. Z toho plyne, že morálka nemůže být vyvozena z empirického zkoumání. A právě proto Kant vyvozuje závěr, že moralita je *a priori* a měla by být shledána ve všech lidech právě z tohoto důvodu.

Z toho Sensen vyvozuje tři dílčí závěry: 1.) kategorický imperativ je v zásadě požadavek férovosti, 2.) požadavek je spojen se schopností rozpoznat podvodníka nebo člověka, který pravidlo poruší a za 3.) je nezbytné u Kanta rozlišovat mezi morálními zákony, jež platí kategoricky, a dohodami, které platí hypoteticky.⁴³⁶ Právě z empirické filozofie vyplývá, že smysl pro férovost je více či méně universální a vrozená a týká se rozumných bytostí. Právě to byly klíčové otázky pro Kanta, zda je moralita *a priori*, tedy nezbytná a universální a zda je schopnost jednat podle kategorického imperativu vrozená?

Sensenovy závěry jsou následující. Kant používá většinou tradiční model pojmu důstojnost, který znamená, že všechny lidské bytosti jsou vyvoleny, nebo se nacházejí nad zbytkem přírody a jsou obdařeny svobodou. Svoboda vytváří prostor pro kategorický imperativ, který vede k iniciační důstojnosti a k respektu druhých. Pojem důstojnosti u Kanta, podle

⁴³⁵ Ibid. s. 205.

⁴³⁶ Ibid. s. 208. Předně Sensen čerpá tyto důvody ze *Základů metafyziky mravů*.

Sensena nemá takovou ospravedlňující váhu, protože tento pojem Kant používá jen sporadicky na pozadí svých etických spisů. Kategorický imperativ je nejvyšší morální princip, avšak tento neodůvodňuje důstojností. Kantovy myšlenky nejsou tak nerealistické, protože vycházel z empirické filozofie. Kategorický imperativ je podmínkou morálního jednání. Kantův pojem důstojnosti nesplňuje naděje, které jsou dosud do jeho pojetí důstojnosti vkládány současnou filozofií. Kant nenavrhol důstojnost jako hodnotu pro morální filozofii. Ale upozorňuje nás, že nemůžeme přímo vnímat hodnotu vyvolávající respekt. Kantova koncepce důstojnosti je přesto důležitá, protože zdůrazňuje smysl pro vznešenost a jemnost oproti sobeckému sebeobdivu.⁴³⁷

Sensen tedy zjistil, že lidská důstojnost nezdůvodňuje morální imperativ, ale lidská bytost má důstojnost, protože je svobodná, a tedy tím je zavázána jednat podle morálního imperativu. Kantova morální filozofie představuje rozumové zákony *a priori*. Kantův pojem důstojnosti není názvem hodnoty, z níž lze zakládat respekt. Podle Sensena spíše platí stoické tradiční pojetí důstojnosti, které lze spojovat s cenou. Důstojnost je povýšení nad něco jiného. Jelikož lidská bytost je schopna jednat v rovnosti, je povýšena nad zbytek přírody. Všechny lidské bytosti jsou si rovny a je třeba je všechny respektovat.

⁴³⁷ Ibid. s. 212.

11. Shrnutí Kantova konceptu lidské důstojnosti

Hodláme-li se zabývat pojmem důstojnosti u Immanuela Kanta (1724–1804), předně je třeba si uvědomit hned několik bodů.

- 1.) První otázkou pro nás může být, v jakém kontextu Kant pojednává o lidské důstojnosti, v jakých dílech, kdy, resp. v jakém období své tvorby? Kant se vyvíjel a je známé, že se liší jeho předkritické a pokritické období. Zpočátku se snažil popřít metafyziku a hledal čistě racionální, neempirické, zdůvodnění, nicméně později zasadil do svých kritických prací rovněž prvek metafyziky.
- 2.) Pokud jde o Kantovu filozofii, nalezneme později také interpretaci v kantismu a neokantismu. V podstatě jakákoliv historická interpretace díla bude dobově a hodnotově zabarvena určitým směrem. A není náhodou, že právě nálada neokantismu nějak nepřímo zapůsobila v německém prostředí po druhé světové válce, jak jsme viděli u odkazu Pica.
- 3.) Dále si musíme uvědomit, že Kant své práce dodatečně měnil, upravoval a že od některých děl existuje několik vydání přímo ještě od Kanta samého.
- 4.) Dalším rysem Kantova stylu je, že se vyjadřoval velmi přesně a své práce obdařil nebývalou systematičností. To pro nás znamená, že si musíme všimnout drobností a detailů, stejně analyticky, jako on sám. Pokud se tedy na jednom místě vyjadřuje o důstojnosti, na druhém místě používá pojem hodnota, nebo dokonce cena, či úcta, pokaždé to není identický pojem.
- 5.) Pojem důstojnosti pro Kanta nebyl nikdy pojmem, na který by se cíleně ve svých pracích zaměřoval. Kant sám nehodlal vypracovat zvláštní koncept důstojnosti. Nikdy pojem důstojnosti nebyl centrem jeho zájmu. Pokaždé šlo o okrajový pojem, k němuž se vyjadřuje nepřímo, aby tím vyjádřil docela jiné myšlenky. Pojem důstojnosti pro Kanta byl jen prostředníkem, aby mohl formulovat zcela jiné závěry. Nikdy není pojem důstojnosti ústřední motiv. Přesto tento pojem Kant rozsévá výrazněji ve svých třech dílech, kterým se budeme věnovat.
- 6.) Díla, v nichž Kant píše na některých místech o důstojnosti, jsou díla etická. V *Základech metafyziky mravů* Kant formuluje tři formule kategorického imperativu, jako nepodmíněného, autonomního příkazu myslí rozumné bytosti. Samotnou *Metafyziku mravů* Kant rozděluje na díl, který věnuje *Právní nauce* a na díl, kde pojednává o *Nauce o ctnostech* neboli mravní nauce, v níž se teprve můžeme setkat s pojmem důstojnosti.

Kant záměrně odděluje tyto dvě nauky od sebe, ale v právní nauce se o důstojnosti nedočteme. A třetí relevantní prací je *Kritika praktického rozumu*.

- 7.) Posledním bodem, který nám může pomoci se v Kantových úvahách zorientovat, je dualismus, s nímž neustále pracuje v nejrůznějších rovinách. Kromě rozlišení práva a etiky se u Kanta setkáváme s rozlišováním světa jevů, empirického a člověka jevového, *homo phaenomenon*, a světa, řekněme podle Kanta neempirického a žijícího *a priori* (podle Platóna, světa idejí, resp. mající inteligibilní charakter samy o sobě) a člověka *homo noumenon*. Právě z tohoto rozlišování pak vyvstává nutnost tyto dvě roviny nezaměňovat, protože pro ně, podle Kanta, platí něco odlišného. Právě napětí, které je citelné mezi ideálem a smyslovostí, zaujalo také tohoto severského filozofa.

Základy metafyziky mravů (1785)

Kant sepsal *Základy metafyziky mravů* již v kritickém období a cílem této práce je formulovat etické zákony, tři formule kategorického imperativu. Kantova etika je etikou povinnosti. Kategorický imperativ se odehrává pouze v prostoru autonomní vůle. To je pro Kanta vůle, která není ničím podmíněná, což znamená, že vůle není na nikom závislá. Kantovi šlo o to, abychom se v myšlení očistili od cizích vlivů.

Pojem autonomie je konkrétněji nezávislost, přesněji schopnost udávat si zákony sám, tedy „svězákonná“. Myšlení, které je určováno a směřováno vůlí, bude čisté jen za předpokladu autonomní, nezávislé vůle. Kant pojem autonomie vůle používá pro *noumenální* rovinu. To znamená, že pojem autonomie vůle podle Kanta nepatřil do jevového světa, nejde o fakt, ale je to transcendentní ideál. Podobně mravověda v *Základech* nesměla být empirická, ale metafyzická, tedy šlo o čisté rozumové poznání mravů. Kant se právě celým dílem snažil dokázat existenci apriorního etického poznání. Mravní princip je podle Kanta v *Základech* pouze metafyzický, racionální, formální.

A zde může být pro právní nauku a především orgány aplikace práva problém, když rozhodují o konkrétním jevovém jednání, o konkrétní vůli člověka. I Antonín Papírník se ptá, zda je vůbec možná transcendentální svoboda? Zda lze naprosto popřít svět smyslový? Kant chtěl záměrně autonomii vymanit z přírodní kauzality jevů. A právě takto charakterizovaná transcendentní autonomie determinuje kategorický imperativ v jeho třech formulích.

Významné dále je, že Kant se na pojem důstojnosti v *Základech* nezaměřuje, nejedná se vůbec o centrální pojem. O důstojnosti se Kant vyjadřuje sice na více místech, ale vždy jen

okrajově a terminologie není jednotná. To potvrzuje i studie Dietmara von der Pfordtena a Olivera Sensena.

Pojem důstojnosti figuruje v *Základech* v přímé souvislosti s formulováním kategorického imperativu. Právě s autonomií jako kvalitou vůle, která není ničím podmíněná a která vzniká ze sebe sama, je úzce spojen pojem důstojnosti jako respektu k jednotlivé rozumné bytosti, protože taková autonomní vůle jí náleží. Jestliže autonomie znamená, nebýt nikým a ničím ovlivněn, pokud jde o vůli rozumné bytosti, pak je tato rozumná bytost hodna důstojnosti. Můžeme říci, že autonomie vůle je předpokladem důstojnosti. A předpokladem autonomie je čistý, nepodmíněný rozum *a priori*. Z toho plyne závěr, že jak pojem autonomie vůle, tak pojem důstojnosti je pro Kanta v *Základech* postaven do oblasti transcendentní a metafyzické, tedy platí pro *homo noumenon*. Jinými slovy pojem důstojnosti Kant nezamýšlel původně pro jevový, empirický a smyslový svět, tedy *homo phaenomenon*.

Konkrétní soudní rozhodnutí se samozřejmě vztahují k jevovému světu a k světu smyslových lidí. Dokonce bychom se mohli ptát, kdo z lidí skutečně vlastní čistě autonomní vůli? Obávám se, že nikdo z nás, nebo jen někdo, a troufám si říci, že jen na několik okamžiků svého života. Právě ty bytosti, jejichž důstojnost je často hájena s argumentem ochrany jejich důstojnosti, nejednou měly problém s přívlastkem rozumnosti. Člověk nejedná ryze rozumně. Tímto závěrem bych nechtěla znevážit samotná soudní rozhodnutí nebo zprávy. Naopak s nimi v zásadě souhlasím. Ale chtěla jsem tímto poukázat na desinterpretaci Kantovy filozofie. To, co Kant umístil do metafyzické ideální roviny, se používá ve světě jevovém, smyslově-empirickém, jako měřítko konkrétních jednání.

Snažila jsem se vyhnout pojmu *lidská důstojnost*, nebo *důstojnost člověka*. Kant totiž používá v *Základech* zcela systematicky pojem *rozumné bytosti*. Vědomě používá pojem širší než je člověk, protože tím mohou být ještě jiné bytosti než člověk. Současně tím Kant zdůraznil kvalitu racionality, která je pro něho natolik významná. Člověk podle Kanta je rozumný.

Není to ale dosti omezený přístup? Není pak divu, že se, pokud jde o lidskou důstojnost, stále setkáváme s otázkou, zda důstojnost může náležet i lidem nerozumným, myšleno těm, kdo mají nejružnější mozkové disfunkce. Lidství ani důstojnost nemohou spočívat v rozumu. Ale Kant opravdu spojoval důstojnost s racionalitou, s rozumností. Ještě nám zde zůstává nezodpovězená otázka, koho Kant považoval za rozumné bytosti? Obvykle se uvádí, že to byl Bůh, nebo mimozemské bytosti.

Metafyzika mravů (1797)

Kant vychází v *Metafyzice mravů* z dualismu práva a morálky, které od sebe odděluje, protože obě oblasti mají svá vlastní kritéria. „*Metafyzikou*“ Kant rozumí nezávislý racionální pojem.⁴³⁸ Morální princip je metafyzický. Kant se o důstojnosti nezmiňuje v právní nauce, ale pouze v *Nauce o ctnostech (Tugendlehre)*. *Nauku o ctnostech* rozděluje na kapitoly o povinnostech vůči sobě samému a povinnosti vůči druhým. Ani v tomto díle Kant nezamýšlel vypracovat nějakou teorii lidské důstojnosti. I zde je pojem důstojnosti okrajovou myšlenkou, která pomáhá Kantovi vyjádřit etické povinnosti.

V části, kde Kant pojednává o povinnostech vůči sobě samému, se zabývá lží a také píše o tom, že: „[...] *člověk jako morální bytost (homo noumenon) nemůže sám sebe jako fyzickou bytost použít jako pouhý prostředek (řečnický stroj) [...]*“.⁴³⁹

Kant zde definuje pojem člověka ve dvou oddělených rovinách, a to v rovině fyziky (fenomenální roviny) a metafyziky. Ten první jevový člověk, *homo phaenomenon* se nachází v rámci systému přírody vymezeného Carl von Linném, jak na to poukazují Byrd a Hruschka.⁴⁴⁰ Kant jej charakterizuje jako bytost omezeného významu, který má společně s dalšími zvířaty jako produkty země obecnou hodnotu (*Wert, pretium vulgare*). Tím, že si umí stanovit cíle, mu dává vnější hodnotu jeho použitelnosti (*pretium usus*), totiž hodnotu člověka oproti ostatním, tedy cenu (Preis) jako zboží při nakládání se zvířaty jako věcmi, kde má ještě nízkou hodnotu jako všeobecný směnný prostředek, peníze, jejichž hodnota je proto výjimečná (*pretium eminens*).⁴⁴¹

Druhá rovina člověka je *homo noumenon*, tedy člověk sám o sobě. Kant ho definuje jako osobu (*Person*). To byl také důvod, proč jsem se zabývala pojmem osoby, protože důstojnost u Kanta se, jak uvidíme, vztahuje k člověku jako *personě*. Člověk se považuje za osobu, tedy subjekt morálně-praktického rozumu (*Vernunft*), který je vznešený nade všechny ceny (*über allen Preis erhaben*), neboť jako takový (*homo noumenon*) není pouhým prostředkem pro druhé, ale sám si hodnotí vlastní účely, resp. sám sebe si cení jako účel, tedy vlastní důstojnost (*Würde*; absolutní vnitřní hodnotu, *absoluten inneren Wert*), čímž si od ostatních rozumných bytostí ze světa (*allen vernünftigen Weltwesen*) vymohl respekt měřit se s nimi a moci si jich cenit stejným, rovným způsobem.⁴⁴²

⁴³⁸ KANT: *Die Metaphysik der Sitten*. s. 247 v předmluvě k nauce o ctnosti (*Tugendlehre*).

⁴³⁹ Ibid. s. 313, § 3 – „*Der Mensch als moralisches Wesen (homo noumenon) kann sich selbst als physisches Wesen (homo phaenomenon), nicht als bloßes Mittel (Sprachmaschine) brauchen, [...]*“.

⁴⁴⁰ BYRD, HRUSCHKA: *Kant's Doctrine of Right*. s. 279 a násl.

⁴⁴¹ Překlady záměrně zjednodušují a místy parafrázuji ve snaze snazšího sdělení významu Kantových myšlenek. KANT: *Die Metaphysik der Sitten*. s. 319, § 11. Plná citace je níže.

⁴⁴² Ibid. s. 319, § 11. „*Allein der Mensch als Person betrachtet, d. i., als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (homo noumenon) ist er nicht bloßes Mittel zu anderer*

Kantův pojem důstojnosti v *Metafyzice mravů* sice není identický s pojmem důstojnosti v *Základech metafyziky mravů*, ale vztahuje se rovněž k metafyzické rovině lidství, platí pro personu, *homo noumenon*. Pouze v jedné kapitole (§ 37 *Tugendlehre*), která se týká povinností vůči druhým osobám, můžeme říci, že zde se jeví pojem důstojnosti jako vztahová kategorie.

Je to tento odstavec § 37 *Tugendlehre*: „*Respekt, který chovám vůči druhým, nebo který může být jinými ode mne požadován (observantia aliis praestanda), je tedy poznání důstojnosti (dignitas) vůči druhému člověku, to znamená hodnoty (Wert), který nemá cenu (Preis), žádný ekvivalent, vůči němuž by mohl být vyměněn objekt ocenění (aestimii). Odsouzení věci jako takové, která nemá žádnou hodnotu, je ztráta respektu.*“⁴⁴³ To je nosná pasáž, v níž Kant rozlišuje mezi hodnotou a cenou, přičemž důstojnost spojuje s hodnotou. Důstojnost zde staví jako respekt, uznání, úctyhodnost.

Odlišně musíme přistupovat k definování důstojnosti v § 11 *Nauky o ctnostech*. Zde je tato pasáž začleněna do části pojednávající o povinnostech vůči sobě samému a dokonce jako morální bytost. Kant sám používá pojem *dignitas interna (unverliebare Würde)*, to je důstojnost, kterou nelze nikomu propůjčit, svěřit, tedy doslova *nezadatelná důstojnost*. Působí do nitra člověka a je spojena s člověkem jako *homo noumenon*. To je v podstatě rovina ideálu, toho, co by mělo být (*sollen*). Proto působí tento Kantův odstavec v § 11 tak silně. Proto se stal hlavní inspirační myšlenkou pro vyjádření důstojnosti v Chartě lidských práv OSN i v německém Základním zákoně, tzv. *Grundgesetz*. To, že jde o idealitu, dosvědčuje například i to, že Kant diferencuje člověka jako morální bytost a člověka jako animální, zvířecí bytost.

Ke Kantově pojetí důstojnosti existuje celá řada literatury, že jsem se omezila v daném čase jen na některé, které mne zaujaly, nebo jsou obecně nejznámější. Ty další mohou mít předmětem dalšího výzkumu.

ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine Würde (eine absoluten inneren Wert), wodurch er allen anderen vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnötigt, sich mit jedem anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann.“

⁴⁴³ Ibid. s. 354, 2. odstavec, § 37. „*Achtung, die ich für andere trage, oder die ein anderer von mir fordern kann (observantia aliis praestanda), ist also die Anerkennung eine Würde (dignitas) an anderen Menschen, d. h. eines Werts, der keinen Preis hat, kein Äkivalent, wogegen das Objekt der Wertschätzung (aestimii) ausgetauscht werden könnte. – Die beurteilung eines Dinges als eines solchen, das keinen Wert hat, ist die Verachtung.*“

12. Závěry

Práce poukazuje na dva příklady dezinterpretace filozofických pojmů a historických konceptů lidské důstojnosti současnou právní teorií a praxí. Prvním příkladem je pojetí lidské důstojnosti podle renesančního filozofa Giovanniho Pica della Mirandola a druhou ukázkou je pojetí důstojnosti rozumných bytostí osvícenského filozofa Immanuela Kanta.

V komentářích k čl. 1 odst. 1 německého Základního zákona, tzv. *Grundgesetz* se vysvětlují historické a filozofické souvislosti pojmu lidská důstojnost. Mimo jiné se zde obvykle zmiňuje důstojnost podle Giovanniho Pica della Mirandola a více konceptů důstojnosti u Immanuela Kanta. V českých komentářích, nebo v soudních rozhodnutích se zatím můžeme setkat jen s odkazy na Kantovo pojetí důstojnosti, a to velmi ojediněle a okrajově, např. ve zprávách ombudsmanky.

Právní teoretik Robert Alexy vychází rovněž z pojetí důstojnosti u Pica a Kanta, v podstatě jen vychází z dosavadních komentářů ke *Grundgesetz*. Alexy pojednává o důstojnosti podle Picova díla *Oratio de dignitate hominis* (Řeč o důstojnosti člověka). A to, o čem Pico píše, vztahuje na lidskou osobnost, zejména na lidské volní a racionální schopnosti. Filozofii Pica, podobně vlastně jako komentáře ke *Grundgesetz* používá vytržené z historických a dalších souvislostí. Picovo pojetí je dle Alexyho cenné pro akcentaci svobody člověka v důstojnosti, pro mimořádnou schopnost člověka utvářet sebe sama, oproti zvířatům a jiným nízkým tvorům.

Avšak Pico tímto zdůrazněním důstojnosti člověka apeluje, abychom, jako lidé, nepodléhali vlastní nízkosti a směřovali se k vysokým cílům poslání člověka, jako tvora božího stvoření, abychom neupadali a nežili na úrovni zvířat. Právě v této svobodě člověka rozhodovat se a utvářet svůj život spatřuje Pico jeho důstojnost a hodnotu bytí. Picovo pojetí svobody a důstojnosti přesahuje dnešní obvyklé vnímání a je kosmologické a metafyzické, resp. odehrává se v rovině duchovní hyperfyziky.

Naopak Alexy se snaží definovat pojem lidské důstojnosti a konstatuje, že pojem je velmi složitý, propojující deskriptivní či empirické prvky s prvky evaluativními či normativními. Jelikož lidská důstojnost nespočívá pouze v ochraně autonomie, spojuje Alexy lidskou důstojnost s širší empirickou bází, zejména s pojmem osoby.

Podle Pica se člověk důstojným nerodí, důstojnost nevyvěrá z pouhé přirozenosti, ale důstojnost nastává až následkem volby, rozhodování a činnosti člověka. Přesto důstojnost u Pica spočívá také právě ve volbě samé, ve svobodě volby. Ale ve volbě je jako příslib, který

je pak nezbytné realizovat jednáním jednotlivce. Důstojnost člověka u Pica má tedy minimálně tyto dva aspekty (jako potence a jako cíl) a to je právě typické pro neoplatonismus, že prvotní příčina i poslední účel splývají. V duchu Picovy synkreze můžeme říci, že důstojným se člověk stává uplatněním křesťanské magie.

Závěry o nepochopení Picova pojmu důstojnosti shodně konstatuje současný americký filozof Brian Copenhaver, který poukazuje na význam vůle, jenž se vztahuje jen k lidské osobnosti moderního člověka, v důsledku čehož došlo ke zveličení lidské důstojnosti, ale už v jiném významu. Dále naopak představuje paralelu mezi Picem a Kantem jako jednu z příčin zavádějícího pochopení. Slovy Copenhavera se má Pico ke Kantovi jako magie k logice.

Copenhaver upozorňuje na další faktor významového odchýlení. Jestliže celá skupina neokantovců, tedy i E. Cassirer, J. P. Kristeller a E. Garin, četli Pica již optikou a s předvzděním Kantovy morální filozofie a jeho pojetí důstojnosti, pak nutně došlo jen k jednostrannému pochopení Picova díla *Oratio de dignitate hominis*. Obraz Pica v podání Gentila byl oslavován Garinem, podle Copenhavera právě v roce 1937, kdy Kristeller bádá v Itálii. Po druhé světové válce se dostalo Garinovo dílo o Picovi na trh s univerzitními učebnicemi v Americe, což výrazně umocnilo efekt. V Copenhaverových očích Garin Pica doslova svatořečil. A právě takové přecenění, společně s omyly britské badatelky Francis Yatesové, co se týká obsahu a porozumění hermetismu, vedlo ke zkreslení. Copenhaver to vyjadřuje přesně: „*Takto zakořeněný základní omyl přenesl po-kantovské hodnoty do před-kantovského světa Pica [...]*.“⁴⁴⁴

Domnívám se, že šlo o stejnou ideovou vlnu, která se znovu zvedla po druhé světové válce ve světě a také v Německu a zapůsobila na formulování důstojnosti v Chartě lidských práv při OSN a v *Grundgesetz*. Z tohoto příkladu si lze velmi dobře uvědomit, jak výrazně je celá západní filozofie formována v současnosti Kantovou filozofií, což platí rovněž pro právní filozofii a právo. Naše myšlenky jsou v zajetí Kanta, včetně jeho dualismu, který se projevuje v antropologii i v právu.

Německý koncept ochrany lidské důstojnosti se stal velmi výrazným inspiračním zdrojem také pro rozhodovací činnost Ústavního soudu České republiky a pro odborné publikace. Stručněji vyjádřeno, obvykle se přejímá tzv. *objektová formule* německého konstitucionalisty, Güntera Düriga (1920–1996). Dürig *objektovou formuli* založil na myšlenkách 2. formule kategorického imperativu z Kantova díla *Základy metafyziky mravů*. Z toho plyne, že s člověkem nelze jednat jako s objektem státní vůle, nesmí být umenšen do podoby druhově

⁴⁴⁴ COPENHAVER: *Magic in western culture*. s. 226.

zaměnitelné veličiny. Osoba je cílem o sobě, je subjektem, duchovní a morální bytostí. Člověk se uznává jako nezávislá osobnost, která má právo na seberozvoj.

Do práva se přenášejí další Kantovy náměty, které souvisejí s pojmem důstojnost jako například: člověk je svobodný, uplatňuje se autonomie vůle, nikdo nemůže být nucen k něčemu, co není ve shodě s jeho vůlí, co není jeho vůle, každý by měl být svým pánem a svým mistrem. Tato svoboda je dána každému člověku, podobně jako důstojnost, s níž se rodí a náleží všem lidem. Důstojnost vyjadřuje hodnotu lidství. Jejím předpokladem je autonomie vůle a jejím projevem žití a sounáležitost v království účelů.

Jak s pojmem důstojnosti pracuje Immanuel Kant? V *Základech metafyziky mravů* kategorický imperativ působí pouze v prostoru autonomní vůle. To je pro Kanta vůle, která není ničím podmíněná, což znamená, že vůle není na nikom závislá. Kantovi šlo o to, abychom se v myšlení očistili od cizích vlivů. Pojem autonomie je konkrétněji nezávislost, přesněji schopnost udávat si zákony sám, tedy „svězákonná“. Myšlení, které je určováno a směřováno vůlí, bude čisté jen za předpokladu autonomní, nezávislé vůle. Kant pojem autonomie vůle používá pro *noumenální* rovinu. To znamená, že pojem autonomie vůle podle Kanta nepatřil do jevového světa, nejde o fakt, ale je to transcendentní ideál. Kant tím reagoval na empirickou filozofii, kterou tímto překonává. Kant se právě celým dílem snažil dokázat existenci apriorního etického poznání.

A zde může být pro právní nauku a především orgány aplikace práva problém, když rozhodují o konkrétním jevovém jednání, o konkrétní vůli člověka. I Antonín Papírník, který překládal *Základy metafyziky mravů* u nás vydané v roce 1910, se ptá, zda je vůbec možná transcendentální svoboda? Zda lze naprosto popřít svět smyslový? Kant chtěl záměrně autonomii vymanit z přírodní kauzality jevů. A právě takto charakterizovaná transcendentní autonomie determinuje kategorický imperativ v jeho třech formulích.

Jestliže autonomie znamená, nebýt nikým a ničím ovlivněn, pokud jde o vůli rozumné bytosti, pak je tato rozumná bytost hodna důstojnosti. Můžeme říci, že autonomie vůle je předpokladem důstojnosti. Jak pojem autonomie vůle, tak pojem důstojnosti je pro Kanta v *Základech metafyziky mravů* postaven do oblasti transcendentní a metafyzické, tedy platí pro *homo noumenon*. Jinými slovy pojem důstojnosti Kant nezamýšlel původně pro jevový, empirický a smyslový svět, tedy *homo phaenomenon*.

Kant používá v *Základech metafyziky mravů* zcela systematicky pojem *rozumné bytosti*. Vědomě používá pojem širší než je člověk, protože tím mohou být ještě jiné bytosti než člověk (Bůh nebo mimozemské bytosti). Současně tím Kant zdůraznil kvalitu racionality, která je pro

něho natolik významná. Člověk podle Kanta je rozumný. Jestliže se ale kantovská terminologie, kterou vztahoval na ideální metafyzickou rovinu, běžně v právní teorii používá v realitě, pak se nám skutečně jeví Kantův koncept spojený s racionalitou omezující. Avšak toto je výrazem nepochopení původních Kantových myšlenek, protože Kant pojem důstojnost používá jen pro nejevového člověka, pro *homo noumenon*, a to s jednou výjimkou uvedenou níže.

Pokud jde o *Metafyziku mravů*, Kant se o důstojnosti nezmiňuje v *Právní nauce (Rechtslehre)*, ale pouze v *Nauce o ctnostech (Tugendlehre)*. Kantova systematičnost nám proto napovídá, že důstojnost není předmětem práva, ale morálky. *Nauku o ctnostech* rozděluje na kapitoly o povinnostech vůči sobě samému a povinnosti vůči druhým. Ani zde Kant nezamýšlel vypracovat nějakou teorii lidské důstojnosti. I zde je pojem důstojnosti okrajovou myšlenkou, která pomáhá Kantovi vyjádřit etické povinnosti.

Kant zde definuje pojem člověka ve dvou oddělených rovinách, a to v rovině fyziky (fenomenální roviny) a metafyziky. Ten první jevový člověk, *homo phaenomenon* se nachází v rámci systému přírody vymezeného Carl von Linném, jak na to poukazují Sharon B. Byrd a Joachim Hruschka. Kant jej charakterizuje jako bytost omezeného významu, který má společně s dalšími zvířaty jako produkty země obecnou hodnotu (*Wert, pretium vulgare*). Tím, že si umí stanovit cíle, mu dává vnější hodnotu jeho použitelnosti (*pretium usus*), totiž hodnotu člověka oproti ostatním, tedy cenu (*Preis*) jako zboží při nakládání se zvířaty jako věcmi, kde má ještě nízkou hodnotu jako všeobecný směnný prostředek, peníze, jejichž hodnota je proto výjimečná (*pretium eminens*).

Druhá rovina člověka je *homo noumenon*, tedy člověk sám o sobě. Kant ho definuje jako osobu (*Person*). To byl také důvod, proč jsem se zabývala pojmem osoby, protože důstojnost u Kanta se, jak uvidíme, vztahuje k člověku jako *personě*. Člověk se považuje za osobu, tedy subjekt morálně-praktického rozumu (*Vernunft*), který je vznešený nade všechny ceny (*über allen Preis erhaben*), neboť jako takový (*homo noumenon*) není pouhým prostředkem pro druhé, ale sám si hodnotí vlastní účely, resp. sám sebe si cení jako účel, tedy vlastní důstojnost (*Würde*; absolutní vnitřní hodnotu, *absoluten inneren Wert*), čímž si od ostatních rozumných bytostí ze světa (*allen vernünftigen Weltwesen*) vymohl respekt měřit se s nimi a moci si jich cenit stejným, rovným způsobem.

Kantův pojem důstojnosti v *Metafyzice mravů* sice není identický s pojmem důstojnosti v *Základech metafyziky mravů*, ale vztahuje se rovněž k metafyzické rovině lidství, platí pro personu, *homo noumenon*. Pouze v jedné kapitole (§ 37 *Tugendlehre*), která se týká povinností vůči druhým osobám, můžeme říci, že zde se jeví pojem důstojnosti jako vztahová kategorie.

Je to tento odstavec § 37 *Tugendlehre*: „Respekt, který chovám vůči druhým, nebo který může být jinými ode mne požadován (*observantia aliis praestanda*), je tedy poznání důstojnosti (*dignitas*) vůči druhému člověku, to znamená hodnoty (*Wert*), který nemá cenu (*Preis*), žádný ekvivalent, vůči němuž by mohl být vyměněn objekt ocenění (*aestimii*). Odsouzení věci jako takové, která nemá žádnou hodnotu, je ztráta respektu.“⁴⁴⁵ To je nosná pasáž, v níž Kant rozlišuje mezi hodnotou a cenou, přičemž důstojnost spojuje s hodnotou. Důstojnost zde staví jako respekt, uznání, úctyhodnost.

Ale jinak musíme přistupovat k definování důstojnosti v § 11 *Nauky o ctnostech*. Zde je tato pasáž začleněna do části pojednávající o povinnostech vůči sobě samému a dokonce jako vůči morální bytosti. Kant sám používá pojem *dignitas interna* (*unverliebare Würde*), to je důstojnost, kterou nelze nikomu propůjčit, svěřit, tedy doslova nezadatelná důstojnost. Působí do nitra člověka a je spojena s člověkem jako *homo noumenon*. To je v podstatě rovina ideálu, toho, co by mělo být (*sollen*). Proto působí tento Kantův odstavec v § 11 tak silně. Proto se stal hlavní inspirační myšlenkou pro vyjádření důstojnosti v dokumentech OSN i v německém Základním zákoně, *Grundgesetz*. To, že jde o idealitu dosvědčuje například i to, že Kant diferencuje člověka jako morální bytost a člověka jako animální bytost.

Další otázkou je, zda lze nacházet paralely Picova a Kantova konceptu lidské důstojnosti? Domnívám se, že do určité míry ano, ale východiska obou se liší. Shodu můžeme nalézt v tom, že lidská důstojnost je určována svobodou, autonomní sférou člověka, jeho schopností se samostatně rozhodovat, tedy zapojit vůli. Vůle je přitom autonomní, svobodná a nic do ní nezasahuje. To je předpokladem stavu důstojnosti u Pica i kvality rozumné bytosti či *persony* jako *homo noumenon* u Kanta. U obou autorů nalézáme myšlenku, že člověk je sám svým pánem a mistrem.

Pico však svůj koncept rozmýšlí v rovině hyperfyziky, oproti metafyzice Kanta, který, argumentuje čistým rozumem. Být mistrem pak znamená u obou něco dost jiného. U Pica je to stát se opět původním božským Adamem, být zajedno s Kristem. Ale Kant uvažuje částečně psychologicky pod vlivem empirické filozofie a snaží se vystihnout podstatu rozumné bytosti,

⁴⁴⁵ KANT: *Die Metaphysik der Sitten*. s. 354, 2. odstavec, § 37. „Achtung, die ich für andere trage, oder die ein anderer von mir fordern kann (*observantia aliis praestanda*), ist also die Anerkennung eine Würde (*dignitas*) an anderen Menschen, d. h. eines Werts, der keinen Preis hat, kein Äquivalent, wogegen das Objekt der Wertschätzung (*aestimii*) ausgetauscht werden könnte. – Die Beurteilung eines Dinges als eines solchen, das keinen Wert hat, ist die Verachtung.“

kteřá má plně autonomní vůli, čímž chce dokázat možnosti rozumu, resp. zkoumá kategorický imperativ.

V současné právní argumentaci (včetně Roberta Alexyho) převažuje přístup zaměřený na právní jednání subjektu a pojem lidské důstojnosti je podmiňován svobodou, a to v rovině fyziky, případně metafyziky, tedy obvyklou svobodou rozhodování, svobodou vůle. Autonomie vůle pak určuje charakter lidské důstojnosti jako hodnoty lidské bytosti, vskutku specificky lidské kvality. V tomto pojetí se odráží pojetí liberalistické demokracie, která čerpá z filozofie Immanuela Kanta. Německá ústavní doktrína lidské důstojnosti je často přejímána a začleňována do výkladu lidských práv a především lidské důstojnosti také v České republice.

Jak se ale ukázalo zejména ze studie německého profesora Dietmara von der Pfordtena, při vzniku německého Základního zákona, *Grundgesetz*, došlo k dezinterpretaci pojmu lidské důstojnosti v Kantově pojetí a ke zveličení významu důstojnosti u Kanta. To potvrzuje rovněž analýza Olivera Sensena a nakonec i tato práce.

Pro Kanta nebyl pojem lidské důstojnosti ústředním tématem a nadto jej předpokládal pro *homo noumenon*, tedy pro rovinu transcendentní, metafyzickou, nikoliv jevovou, obvyklou fyzickou, která je přeci předmětem právních vztahů jako je zcela konkrétní lidské jednání.

Podobně, podle mne, dochází k dezinterpretaci pojetí lidské důstojnosti u Giovanniho Pica della Mirandola. U něho je důstojnost člověka stavem, k němuž má dospět na duchovní stezce. Picův pojem důstojnosti je zasazen do roviny hyperfyziky, ducha. Není proto na místě pojem důstojnosti člověka u Pica „ohýbat“ k zemi. Chybně bývá Picova *Řeč o důstojnosti člověka* vykládána jako zárodek filozofického existencialismu.

K posunu v porozumění pojmu došlo, jak u Pica, tak u Kanta, po druhé světové válce, ve společenské situaci, při níž se uvolňovaly silné emoce. To je důkaz působení emocí v právu. Po zažitém pekelném utrpení se ozvaly vzdechy touhy po ráji na zemi, což se projevilo v ideologiích a také ideologizaci pojmů, které tak původně zamýšleny nebyly. Každý pojem je dobově, historicky a společensky podmíněn a nelze ho přejímat automaticky bez dalšího.

Z myšlenkového odkazu Pica i Kanta lze pochopit, že obecně lidská důstojnost není vrozená charakteristika člověka ve své plnosti, tak jak se dnes interpretují mezinárodní či ústavní lidskoprávní dokumenty, ale spíše se nachází v každém člověku v zárodku jako potence či semeno, které se rozvine. Prvotně se ale rozvíjí pro lidského ducha, pro Kantova ideálního člověka, *homo noumenon*, nebo Picova Adama, sekundárně pak pro osobnost lidské bytosti. Svoboda i důstojnost jsou bytostné stavy, které je třeba získat a vydobýt značným vnitřním duševním tříbením a rozvažováním. Nejsou proto konstantní. Pro právo je to pak dle původních

významů jen stěží uchopitelný pojem. To je zásadní rozdíl původního pojetí důstojnosti a toho, které je obsaženo v mezinárodních lidskoprávních dokumentech, kde je pojetí důstojnosti jako důstojnosti všem lidem vrozené a trvajících celý život (včetně postmortální ochrany i prenatalního období). Jak zakotvit nebo pojmut lidskou důstojnost podle Pica a podle Kanta v právu? Domnívám se, že spíše než jako pravidlo regulující běžné chování tomu blíže odpovídá hodnota v právu, nebo právní princip.

Pro Pica i Kanta tedy pojem důstojnosti v zásadě (až na jednu výjimku v § 37 *Nauky o ctnostech z Metafyziky mravů*) není pojmem uchopitelným v rovině fyziky a jevového světa. Oba případy jsou druhem důstojnosti autonomní, objektivní a absolutní, tedy mají ontologicko-antropologickou povahu, protože velmi úzce souvisejí s podstatou lidského bytí, se základní esencí člověčenství.

Budeme-li hledat další paralely u obou těchto filozofů v jejich „konceptu“ důstojnosti, můžeme rovněž konstatovat, že oba se ve svých dílech na pojem důstojnost nesoustředí jako na ústřední téma. V obou případech je to marginální záležitost. V Kantových spisech se důstojnost vysloveně objevuje, ale v Picově díle *Oratio de dignitate hominis* se ani tento pojem, kromě některých adjektiv v původní latině nevyskytuje. Shodně je překládána tato kniha do češtiny a také do angličtiny u některých autorů. Ale existují rovněž anglické překlady *Oratia*, které naopak pojem *dignity* používají, přestože to přesně nestojí v latinském textu. *Oratio* Pico koncipoval jen jako úvodní projev k disputaci o synkretických tezích *Conclusionis*. Název *Oratio de dignitate hominis* byl donán dodatečně až při vydání *Opera omnia* roku 1496. To mohlo přispět k další dezinterpretaci.

Oba filozofové, Pico i Kant, přestože měli odlišná východiska, za sebou zanechali práce s jasným racionálním vhladem. Oba čelili iracionálním báhorkám a pověrám o světě a o člověku, a proto přinášejí rozumový náhled a impuls. U obou se racionalita snoubí se svobodou a autonomií, ale u každého z nich odlišným způsobem. Jejich díla a myšlenky proto přišly do historického proudu filozofie jako jasný blesk a změnily paradigma, staly se manifesty nových filozofií, ať již to byla renesance jakožto znovuzrození, nebo osvícenství jako osvětlení mysli.

Výchozí souladná paralela mezi Picem a Kantem je v tom, že oba autoři čerpali z Platónova dualismu. Platón rozlišoval svět smyslový, resp. vnímatelný smysly a svět forem, idejí, který je poznatelný myslí. To byla inspirace také pro Kanta a jeho dualismus *phaenomenon* a *noumenon*. Picovo myšlení bylo formováno na půdě florentské Platónovy akademie a stalo se určující pro povahu renesančního neoplatonismu, protože se v něm slévají

synkreticky proudy antického myšlení, křesťanství, hermetismu, křesťanské kabaly a arabské mystiky.

Oba rovněž vycházeli ze stoicismu. Pro oba je pojem důstojnosti do určité míry vznešeným stavem, podle Sensena, řekněme iniciačním statutem, o který se člověk musí aktivně přičinit. Koncept důstojnosti je tedy u obou dynamický. Oliver Sensen zdůrazňuje Ciceronův vliv v pojetí důstojnosti a vyvozuje z toho, že důstojnost u Kanta je zasazena do sociální role. Vůči tomuto závěru se ohrazuji, protože vnímám Kantovo pojetí důstojnosti jako autonomní, nepodmíněné, oproti heteronomní povaze důstojnosti u Cicerona. Podobně je to u Pica.

Picovo i Kantovo pojetí důstojnosti sice bylo v průběhu doby značně dezinterpretováno a odchylovalo se od původního významu, avšak stalo se výrazným inspiračním zdrojem. Snad díky osvícenému racionálnímu impulsu obou těchto Evropanů. Je žádoucí si uvědomit, do jaké míry jejich odkaz ovlivnil způsob našeho soudobého myšlení. Vzhledem k narůstající globalizaci jsou jejich ideály více konfrontovány s odlišnými paradigmaty. Osobně vidím v západním evropském myšlení hojně rozšířené zasetí v kantovském dualismu, pokud jde o právo i antropologii. Naopak Picův synkritický přístup shledávám jako metodu příhodnou pro současný věk.

Přestože došlo ke značnému posunu v porozumění původního významu důstojnosti u Pica i Kanta, považuji za správné, že důstojnost člověka náleží každému člověku bez rozdílu a že se vztahuje na celý jeho život. Jestliže pojmu důstojnost dnes rozumíme spíše jako respekt a úcta v rámci sociálních vztahů, tedy jako vztahovou kategorii, pak souhlasím také s širšími koncepty důstojnosti, které se neomezují pouze antropocentricky na člověka, ale vyjadřují úctu ke všemu stvořenému, tedy nejen ke zvířatům, rostlinám a všem biologickým druhům, ale také k životnímu prostředí na zemi a ve vesmíru. Podporou toho je mi neoplatonismus, kde člověk objevuje přes sebe sama, přes zrození božství v sobě, to božské všude kolem sebe, aby duchem oplodněným náhledem posvětil celý život a zpětně to božské.

13. Seznam použitých zdrojů

Použitá literatura

- 1) ALLEN, Michael J. B. *The Birth Day of Venus*. In DOUGHERTY, M. V. (ed.). *Pico della Mirandola. New essays*. Cambridge University Press, 2014, s. 81–113.
- 2) ALEXY, Robert. Lidská důstojnost a princip proporcionality. *Právnick*, 2015, č. 11, s. 867–878.
- 3) ALEXY, Robert. Menschenrechte ohne Metaphysik? *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 52, 2004, 1, s. 15–24.
- 4) ALEXY, Robert. 2018. *Theorie der Grundrechte*. Sinzheim: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, s. 548.
- 5) ANZENBACHER, Arno. *Úvod do filozofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991, s. 304.
- 6) ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Praha: Jan Laichter, 1937, s. 305.
- 7) BALZER, Philipp, RIPPE, Klaus Peter, SCHABER, Peter. *Menschenwürde vs. Würde der Kreatur. Begriffsbestimmung, Gentechnik, Ethikkommissionen*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 2. unveränderte Auflage, 1999, s. 83.
- 8) BARAK, Aharon. *Human dignity. The constitutional value and the Constitutional Right*. Cambridge university press. 1. vydání 2015. s. 260.
- 9) BARAK, Aharon. *Proportionality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 611.
- 10) BAROŠ, Jiří. K základům současných sporů o lidskou důstojnost v právu. *Teologické texty*, ročník XX, č. 3, s. 126–128.
- 11) BAROŠ, Jiří. *Svoboda a rovnost v důstojnosti a v právech. Základní práva a svobody obecně*. In WAGNEROVÁ, Eliška, ŠIMÍČEK, Vojtěch, LANGÁŠEK, Tomáš, POSPÍŠIL, Ivo. *Listina základních práv a svobod. Komentář*. Praha: Wolters Kluwer ČR, 2012, s. 931.
- 12) BAROŠ, Jiří. *Morální tradice a lidská důstojnost: ke sporu o základ lidských práv*. In AGHA, Petr a kol. *Lidská práva v mezikulturních perspektivách. Ústav státu a práva AV ČR*, Praha.
- 13) BARTOŠEK, Milan. *Encyklopedie římského práva*. Praha: Academia, 1994, s. 471.
- 14) BARTOŇ, Michal a kol. *Základní práva*. Praha: Leges, 2016, s. 608.

- 15) BERAN, Karel. *Pojem osoby v právu. Osoba, morální osoba, právnická osoba*. Praha: Leges, 2012, s. 224.
- 16) BLACK, Crofton. *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*. Studies in Medieval and Reformation traditions, volume CXVI, Leiden: Brill, s. 265.
- 17) BORGHESI, Francesco, PAPIO, Michael, RIVA, Massimo (ed.): *PICO DELLA MIRANDOLA. Oration on the Dignity of Man. A new translation and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, s. 308.
- 18) BOUČKOVÁ, Pavla. *Rovnost a sociální práva*. Auditorium s.r.o., Praha 2009, s. 198.
- 19) BOUMAN, José, van HEERTUM, Cis (ed.). *Göttliche Weisheit – Göttliche Natur. Die Botschaft der Rosenkreuzer-Manifeste in der Bildsprache des 17. Jahrhunderts*. Amsterdam: In de Pelikaan 2014, s. 168.
- 20) BÖHLER, Dietrich (ed.). *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München: C. H. Beck, 1994, s. 491.
- 21) BROWNSWORD, Roger. Human dignity from a legal perspective., in DÜWELL, Marcus, BRAARVIG, Jens, BROWNSWORD, Roger, MIETH, Dietmar (ed.). *The Cambridge handbook of Human Dignity. Interdisciplinary perspectives*. Cambridge: 2014, Cambridge University Press, s. 1–22.
- 22) BYRD, Sharon B., HRUSCHKA, Joachim. *Kant's Doctrine of Right. A commentary*. Cambridge: Cambridge university press, 2. nezměněné vydání, 2012, s. 336.
- 23) CICERO, Marcus, Tullius. *O povinnostech*. Praha: Svoboda, 1970, s. 193.
- 24) COPENHAVER, Brian P. *Magic in western culture. From Antiquity to the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, s. 600.
- 25) ČERNÝ, Jiří. *Předmluva K filozofickým názorům Bernarda Bolzana*. In BOLZANO, Bernard. *Výbor z filozofických spisů*. Praha: Svoboda, 1981, s. 439.
- 26) ČUNDERLÍK ČERBOVÁ, Veronika. *Prirodzenoprávna teória v práve Katolíckej cirkvi*. Praha: Leges, 2016, 176 s.
- 27) DEBES, Remy (ed.). *Dignity. A history*. Oxford University Press, 2017, s. 408.
- 28) DEMBOUR, Marie-Bénédicte. *Who Believes in Human Rights? Reflections on the European Convention*. Cambridge: Cambridge university press, 2009, s. 310.
- 29) DONNELLY, Jack. Human Rights and the Human Dignity. In Analytic Crytic of Non-Western Conceptions of Human Rights. *The American Political Science Review*. 1982, vol. 76, 2, s. 303–316.

- 30) DOSTALÍK, Petr. *Antická státovéda v díle M. T. Cicerona*. Olomouc: PF UPOL, 2009, s. 164.
- 31) DURAND, Gilbert. *Věda o člověku a tradice. Nový antropologický duch*. Praha: Malvern, 2012, s. 190.
- 32) DÜRIG, Günter. *Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde*. In Archiv des öffentlichen Recht 81,1956: s. 117–157.
- 33) DÜWELL, Marcus. Human dignity: concepts, discussions, philosophical perspectives. In DÜWELL, Marcus, BRAARVIG, Jens, BROWNSWORD, Roger, MIETH, Dietmar (ed.). *The Cambridge handbook of Human Dignity. Interdisciplinary perspectives*. Cambridge: 2014, Cambridge University Press, s. 23–49.
- 34) GERLOCH, Aleš and KRZYZANKOVA, Katarzyna Žák (ed.). *Ústavní kontinuita České republiky s československou tradicí*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2019.
- 35) HEEGER, Robert. Dignity only for humans? A controversy. In – DÜWELL, Marcus, BRAARVIG, Jens, BROWNSWORD, Roger, MIETH, Dietmar (ed.). *The Cambridge handbook of Human Dignity. Interdisciplinary perspectives*. Cambridge: 2014, Cambridge University Press, s. 541–545.
- 36) EBELING, Florian. *Tajemství Herma Trismegista. Dějiny hermetismu*. Praha: Malvern, 2009, s. 188.
- 37) ECKARTSHAUSEN, Karl von. *Einige Worte aus dem Innersten*. Haarlem: Rozekruis Pers, 1994, s. 94.
- 38) ECKARTSHAUSEN, Karl von. *Über die Zauberkräfte der Natur*. Haarlem: Rozekruis Pers, 1996, s. 79.
- 39) FICINO, Marsilio. *Briefe. Eine Auswahl aus dem ersten Buch der Briefe.*, Rozekruis Pers, Haarlem 1994, s. 161.
- 40) GÁBRIŠ, Tomáš a kol.: *Nedogmatická právní věda. Od marxizmu po behaviorální ekonomii*. Praha: Wolters Kluwer, 2017, s. 318.
- 41) GUREVIČ, Aron Jakovljevič. *Jedinec a společnost středověkého západu*. Praha: Argo 2016, s. 349.
- 42) Grundgesetz für Bundesrepublik Deutschland, 23. 5. 1949. Dostupný: <https://www.gesetze-im-internet.de/gg/GG.pdf>
- 43) HABERMAS, Jürgen. *K ustavení Evropy*. Praha: Filosofia, 2013, s. 270.

- 44) HALL, Roland. Dualism. *The Concise Encyclopaedia of Western Philosophy and Philosophers*. ed. J. O. Urmson, 2. vydání, London.: Hutchinson and Co. 1976, s. 431.
- 45) HAPLA, Martin. *Lidská práva bez metafyziky: legitimita v (post)moderní době*. Brno: Masarykova univerzita v Brně, 2016, s. 156.
- 46) HERŮFEK, Jan a kol. *Pojetí důstojnosti člověka od antiky po současnost*. Ostrava: Vivarium, Filozofická fakulta Ostravské univerzity v Ostravě, 2015, s. 201.
- 47) HERŮFEK, Jan. *Proces Giovanniho Pica della Mirandola*. Ostravská univerzita v Ostravě. Ostrava 2014, s. 105.
- 48) HERŮFEK, Jan. *Scientia prohibita. G. Pica della Mirandola*. Ostrava: Vivarium, Ostravská univerzita v Ostravě, 2017, s. 207.
- 49) HLADKÝ, Vojtěch. *Změnit sám sebe. Duchovní cvičení Pierra Hadota, péče o sebe Michela Foucaulta a péče o duši Jana Patočky*. AMFIBIOS Práce katedry filosofie a dějin přírodních věd Přírodovědecké fakulty Univerzity Karlovy v Praze, Svazek 13, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2010, s. 229.
- 50) HLOUCH, Lukáš. Systematické nástroje řešení střetu právních norem. In MACHALOVÁ, Tatiana a kol. *Aktuální otázky metodologie právního myšlení*. Praha: Leges, 2014, s. 204–208.
- 51) HOBBS, Tomáš. *Leviathan, neboli o podstatě zřízení a moci státu církevního a občanského*. Praha: Melantrich, 1941, s. 376.
- 52) HOLLÄNDER, Pavel. *Filosofia práva*. 2. vydání. Plzeň: Aleš Čeněk, 2012., s. 424.
- 53) HOLLÄNDER, Pavel. 2003. *Ústavněprávní argumentace. Ohlédnutí po deseti letech Ústavního soudu*. Praha: Linde, s. 103.
- 54) HORÁK, Filip. Lidská důstojnost v ústavním právu: legitimní argument nebo axiom? *Jurisprudence*, 2017, 4, s. 3–14.
- 55) HUDOT, Pierre. *Co je to antická filosofie?* Praha: Vyšehrad, 2017, s. 319.
- 56) CHABADA, Michal. Boethius z Dácie. O najvyššom dobre čiže o živote filozofa. *FILOZOFIA*, 2010, roč. 65, č. 5, s. 471–476.
- 57) CHABADA, Michal. *Obrazy člověka v Odsúdeniach z roku 1277 a u Boëtia z Dácie*, str. 27–39 In HERŮFEK, Jan a kol. *Pojetí důstojnosti člověka od antiky po současnost*. Ostrava: Vivarium, Filozofická fakulta Ostravské univerzity v Ostravě, 2015, s. 201.
- 58) CHLUP, Radek. *Corpus Hermeticum*. Praha: Herrmann & synové, 2007, s. 439.

- 59) CHVÁTAL, Ladislav, HUŠEK, Vít (eds.). „Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti. Sborník z konference centra pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty. Brno – Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, s. 239.
- 60) JELLINEK, Jiří. *Všeobecná státověda*. Praha: Jan Laichter, 1906, s. 866.
- 61) KACZOR, Christopher. 2012. The importance of dignity. A reply to Steven Pinker. *The Wisterpool institute. Public discourse (online)*, published 31. 1. 2012. <http://www.thepublicdiscourse.com/2012/01/4540/>
- 62) KANT, Immanuel. *Ethik und Religionsphilosophie*. Stuttgart: Greiner und Pfeiffer, Jeannot Emil Freiherr von Grotthuss, ed. August Messer, s. 161.
- 63) KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Jan Laichter, 1944, s. 237.
- 64) KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*. 1. vydání. Praha: Svoboda, 1996, s. 225.
- 65) KANT, Immanuel. *Základy k metafysice mravů*. Praha: Jan Laichter, 1910, s. 110.
- 66) KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1990, s. 128.
- 67) KANT, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten*. Stuttgart: Reclams Universal Bibliothek, 2016, s. 408.
- 68) KARFÍK, Filip. *Polidštění světa a zbožštění člověka v antické filosofii*. In NEJESCHLEBA, Tomáš, NĚMEC, Václav, RECINOVÁ, Monika a kol. *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. I. Od antiky po renesanci*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2011, s. 17–28.
- 69) KOMENSKÝ, Jan Amos. *Cesta světla*. Blansko: Almi, 2014, s. 295.
- 70) KOUDELKA, Zdeněk. *Transcendentální pramen práva*. Leges, Praha, 2016, s. 40.
- 71) KELSEN, Hans. *Všeobecná teorie norem*. Brno: Masarykova univerzita v Brně, 2000, s. 470.
- 72) KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Prolínání světů. Středoplatónská filosofie v náboženských proudech pozdní antiky*. Herman & synové, 1991, s. 126.
- 73) KRISTELLER, Paul Oskar. *Studien zur Geschichte der Rhetorik und zum Begriff des Menschen in der Renaissance*. Gratia-Verlag Göttingen 1981, s. 149.
- 74) KRISTELLER, Paul Oskar. *The Classics and Renaissance Thought*. Harvard University Press, 1955, s. 106.
- 75) KRISTELLER, Paul, Oskar. *Osm filosofů italské renesance*. Praha: Vyšehrad, 2007.
- 76) KRŠKOVÁ, Alexandra. *Dějiny evropského politického myšlení. Kapitoly z dějin*. Praha. Eurolex Bohemia 2003, s. 563.

- 77) KYSELA, Jan. *Metafyzické prvky v současném českém ústavním diskursu*. *Právník*, 2017, roč. 156, č. 8, s. 649–671.
- 78) KYSUČAN, Lubor. *Individualita a důstojnost v klasické antice*. In HERŮFEK, Jan a kol. *Pojetí důstojnosti člověka od antiky po současnost*. Ostrava: Vivarium při Filozofické fakultě Ostravské univerzity v Ostravě, 2015, s. 11–23.
- 79) Lectorium Rosicrucianum. *Ad fontes. Eine neue Kunde von der lobenswerten Bruderschaft des Rosenkreuzes 1614–2014*. Verlag Rozekruis Pers, 2014, s. 93.
- 80) LUTZ-BACHMANN, Matthias. *Der Mensch als Person. Überlegungen zur Geschichte des Begriffs der „moralischen Person“ und der Rechtsperson*. In KLEIN, Eckart, MENKE, Christof (Hrsg.). *Der Mensch als Person und Rechtsperson. Grundlage der Freiheit*. Berlin: 2011, Berliner Wissenschafts-Verlag, Menschenrechtszentrum der Universität Potsdam, Band 33, s. 247.
- 81) MANGOLDT, Hermann von, KLEIN, Friedrich, STARCK, Christian. *Kommentar zum Grundgesetz: GG*. 1. Band, 7. Auflage, München: CH. Beck, 2018.
- 82) MARŠÁLEK, Pavel. *Příběh moderního práva*. Praha: Auditorium, 2018, s. 304.
- 83) MAUNZ, Theodor, Dürig, Günter. *Grundgesetz. Kommentar. Loseblattsammlung*. München: 55. Lieferung, C. H. Beck, 2009. Abs. 1 – přepracován Matthiasem Herdegenem
- 84) MOHR, G. *Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel*. In: STURMA (Hrsg.). *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*. Paderborn 2001.
- 85) MOHR, Georg. *Person, Recht und Menschenrecht bei Kant*. In KLEIN, Eckart, MENKE, Christof (Hrsg.). *Der Mensch als Person und Rechtsperson. Grundlage der Freiheit*. Berlin: 2011, Berliner Wissenschafts-Verlag, Menschenrechtszentrum der Universität Potsdam, Band 33, s. 247.
- 86) MORAVČÍKOVÁ, Michaela. *Lidské práva, kultura a náboženství*. Praha: Leges, 2014, 248 s.
- 87) MUCHA, Ivan. *Proměny práva a společnosti*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2015, s. 174.
- 88) NEJESCHLEBA, Tomáš. *Johannes Jessenius, Between Plagiarism and Adequate Understanding of Patrizi's Philosophy*. In NEJESCHLEBA, Tomáš, BLUM, Paul Richard (ed.). *Francesco Patrizi. Philosopher of the Renaissance. Proceedings from the Centre for Renaissance Texts Conference (24.–26. April 2014)*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2014, s. 359–369.

- 89) NEJESCHLEBA, Tomáš. „Kníže svornosti“ Giovanni Pico della Mirandola a jeho filosofické úsilí. In Giovanni Pico della Mirandola. O důstojnosti člověka. De dignitate hominis. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 135.
- 90) NEUMANN, Volker: *Menschenwürde und Existenzminimum*. Humboldt-Universität zu Berlin, 1995.
- 91) KÁČER, Marek: *O úlohe metafyziky pri odôvodňovaní ľudských práv*, Časopis pro právní vědu a praxi, ročník XXIV, 3/2016: s. 339–350.
- 92) O'MAHONY, Conor. There is no such thing as a right to dignity. A rejoinder to Emily Kidd White. *International Journal of Constitutional Law*. 10, No. 2: 585–587. Dostupný zde: <http://icon.oxfordjournals.org/content/10/2/551.full.pdf>
- 93) ONDŘEJEK, Pavel: Ústavní hodnoty a autonomie vůle v právním jednání v soukromém právu. *Časopis pro právní vědu a praxi*, ročník XXIV, 3/2016: s. 351–364.
- 94) PAPÍRNÍK, Antonín. *Úvod*. In KANT, Immanuel. *Základy k metafysice mravů*. Praha: Jan Laichter, 1910, s. XLI.
- 95) PATOČKA, Jan. *Platón a Evropa.*, Filosofia – nakladatelství Filosofického ústavu Akademie věd ČR, Praha 2007, s. 226.
- 96) PATOČKA, Jan. *Doslov ke Kantově Kritice praktického rozumu*. In KANT, Immanuel: *Kritika praktického rozumu*. Praha: Jan Laichter, LFK svazek 31, 1944, s. 237.
- 97) PELE, Antonio. *Human dignity in Kant as a technology of the self: a Foucauldian approach*. 2019, dostupný zde: https://www.researchgate.net/publication/334362964_HUMAN_DIGNITY_IN_KANT_AS_A_TECHNOLOGY_OF_THE_SELF_A_FOUCAULDIAN_APPROACH
- 98) PFORDTEN, Dietmar von der. *Menschenwürde, Recht und Staat bei Kant. Fünf Untersuchungen*. Paderborn: Mentis, 2009, s. 107.
- 99) PFORDTEN, Dietmar von der. Zur Menschenwürde bei Kant. In *Jahrbuch für Recht und Ethik*, vol. 14 – *Recht und Sittlichkeit bei Kant*. 2006, s. 501–517.
- 100) PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni: O důstojnosti člověka. OIKOYMENH, Praha 2005, 135 s.
- 101) PINKER, Steven. The Stupidity of Dignity. *The New Republic*. 28. 5. 2008. <http://www.ub.edu/valors/Estilos%20UB/imatges/Documents/The%20stupidity%20of%20dignity.pdf>
- 102) PREUSS, Ondřej: Demokratický právní stát tesaný do pískovce. *Časopis pro právní vědu a praxi*, ročník XXIV, 3/2016: 365–376.

- 103) PŘIBÁŇ, Jiří – HOLLÄNDER, Pavel et al. *Právo a dobro v ústavní demokracii. Polemické a kritické úvahy*. Praha. Slon, 2011.
- 104) RADBRUCH. *Rechtsphilosophie. Studienausgabe*. Herausgegeben von Ralf Dreier und Stanley L. Paulson, 2. přepracované vydání, Heidelberg: C. F. Müller Verlag, 2003, s. 280.
- 105) RICKEN, Friedo. *Věčné hledání v přirozenosti člověka*. In NEJESCHLEBA, Tomáš, NĚMEC, Václav, RECINOVÁ, Monika a kol. *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. I. Od antiky po renesanci*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2011, s. 9–16.
- 106) RITMAN, Joost R. *Geburt der Rosenkreuzbruderschaft*. In *Bibliotheca Philosophica Hermetica: Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert*. Amsterdam, In de Pelikaan, 2002, s. 67, 68.
- 107) ROSEN, Michael. *Dignity: Its History and meaning*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2012, s. 176.
- 108) ROSENKRANZOVÁ, Olga. *Etika lidské důstojnosti*. In SOBEK, Tomáš a kol.: *Právní etika*. Leges, 2019, s. 159–193.
- 109) ROSENKRANZOVÁ, Olga. *Důstojnost člověka podle Giovanniho Pika della Mirandola – inspirace pro právo*. *Právník*, 2017, roč. 156, 2, s. 134–151.
- 110) ROSENKRANZOVÁ, Olga. *Dosáhneme rovnosti? Antidiskriminační právo jako způsob regulace společenských vztahů*. In VEČEŘA, Miloš, HAPLA, Martin, MACHALOVÁ, Tatiana, VALDHANS, Jiří (ed.). *Dny práva 2015. Část III Rovnost v právu*. Brno: Masarykova univerzita, 2016, Spisy právnické fakulty Masarykovy univerzity, řada teoretická, svazek 547, s. 118–131. Dostupné zde: <http://www.law.muni.cz/dokumenty/34597>
- 111) ROSENKRANZOVÁ, Olga. *Interpretace lidských práv veřejným ochráncem práv*. In ČERVÍNEK, Zdeněk (ed.) *Lidská práva v soudní praxi*. 1. vyd. Olomouc: Iuridicum Olomoucense, o. p. s., 2018, s. 45–61.
- 112) SAJÓ, András. *Constitutional sentiments*. New Haven & London: Yale University Press, 2011, s. 382.
- 113) SANETRŇÍK, David. *Reformní theolog Erasmus Rotterdamský a jeho polemika s Lutherem*. In ROTTERDAMSKÝ, Erasmus: *O svobodné vůli. De libero arbitrio*. OIKOYMENH, Praha 2006, s. 278.
- 114) SENSEN, Oliver. *Kant on Human Dignity*. *Kantstudien*, sešit 166, Berlín: Walter De Gruyter, 2011, s. 230.

- 115) SENSEN Oliver (ed). *Kant on Moral Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press. 2015, s. 301.
- 116) SCHABER, Peter. *Menschenwürde*. Stuttgart: Reclam, 2012, s. 126.
- 117) SCHOPENHAUER, Artur: *Svět jako vůle a představa II.*, Nová tiskárna Pelhřimov, s. r. o., Pelhřimov 1998, s. 480.
- 118) SCHUHMANN, Karl. *Giovanni Pico della Mirandola und der Hermetismus*. In QUISPÉL, Gilles. *Die hermetische Gnosis im Laufe der Jahrhunderte*. Birnbach: Rozekruis Pers, 2000, s. 695.
- 119) SIKORA, Ondřej. *Kantova praktická metafyzika*. Praha: Univerzita Karlova, Karolinum, 2017, s. 309.
- 120) SOBEK, Tomáš.: *Právní rozum a morální cit: hodnotové základy právního myšlení*. Praha: Ústav státu a práva AV ČR, 2016. s. 339.
- 121) SORABJI, Richard. *Aristotelés o důležitosti rozumu pro zdatnost*. In *Spravedlnost jako zdatnost.*, Praha: OIKOYMENH, edice POMFIL 1996, s. 109.
- 122) SOUSEDÍK, Stanislav. *Důstojnost člověka v pojetí Tomáše Akvinského a Immanuela Kanta*. In. NEJESCHLEBA, Tomáš, NĚMEC, Václav, RECINOVÁ, Monika a kol. *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. II. Od Kanta po současnost*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2011, s. 9–18.
- 123) SOUSEDÍK, Stanislav. *Svoboda a lidská práva. Jejich přirozenoprávní základ*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 132.
- 124) STEENBAKKERS, Piet. *Human dignity in Renaissance humanism*. In DÜWELL, Marcus, BRAARVIG, Jens, BROWNSWORD, Roger, MIETH, Dietmar (ed.). *The Cambridge handbook of Human Dignity. Interdisciplinary perspectives*. Cambridge: 2014, Cambridge University Press, s. 85–94.
- 125) SWEDENBORG, Emanuel. *Styk duše s tělem. O bílém koni v Apokalypse*. Ostrava: Swedenborská společnost, 2020, s. 78.
- 126) ŠIMÁČKOVÁ, Kateřina. *Ostych před důstojností jako právním pojmem, aneb kdy se soudce bez důstojnosti neobejde?* in VEČEŘA, Miloš, STACHOŇOVÁ, Monika, HAPLA, Martin (eds.): *Weyrův den právní teorie. Sborník příspěvků z konference*. Spisy právnické fakulty Masarykovy univerzity, řada teoretická, svazek č. 530, Masarykova univerzita, Brno 2015, s. 202.
- 127) TIEDEMANN, Paul. *Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung*. 3. überarbeitete Auflage, Berlin: Berliner Wissenschaftsverlag, 2012, s. 730.

- 128) TOMOSZEK, Maxim. *Podstatné náležitosti demokratického právního státu*. Praha: Leges, 2016, s. 192.
- 129) TROJAN, Jakub S. *Idea lidských práv v české duchovní tradici*. OIKOYMENH, Praha 2002, s. 255.
- 130) URMSON, J. O. *Aristotelova nauka o středu*. In *Spravedlnost jako zdatnost.*, Praha: OIKOYMENH, edice POMFIL 1996.
- 131) VEČEŘA, Miloš, STACHOŇOVÁ, Monika, HAPLA, Martin (eds.): *Weyrův den právní teorie. Sborník příspěvků z konference*. Spisy právnické fakulty Masarykovy univerzity, řada teoretická, svazek č. 530, Masarykova univerzita, Brno 2015, s. 202, ISBN 978-80-210-8001-0. Dostupné zde: <https://www.law.muni.cz/sborniky/weyr/weyr2015.pdf>
- 132) WEINBERGER, Ota. Nový pohled na Kantův kriticismus – význam kriticizmu pro aktuální jurisprudenci. In MACHALOVÁ, Tatiana. *Právně filozofický odkaz I. Kanta a současné právní myšlení. Sborník z mezinárodní konference konané ve dnech 4.–5. března 2004 v Brně, Právnická fakulta MU Brno*. Brno: Masarykova univerzita Brno, 2004, s. 12–19.
- 133) WALDRON, Jeremy. *Dignity, Rank and Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- 134) WAGNEROVÁ, Eliška, ŠIMÍČEK, Vojtěch, LANGÁŠEK, Tomáš, POSPÍŠIL, Ivo. *Listina základních práv a svobod. Komentář*. Praha: Wolters Kluwer ČR, 2012, s. 931.
- 135) YATESOVÁ, Frances. *Giordano Bruno a hermetická tradice*. Praha: Vyšehrad. s. 529.
- 136) ŽEMLA, Martin. *Poetická metafyzika Jakuba Böhma. Kořeny teosofického myšlení*. Praha: Malvern, 2019, s. 187.

Soudní rozhodnutí nebo závěry veřejného ochránce práv

- 1) nález Ústavního soudu ČR ze dne 21. 12. 2005, sp. zn. IV. ÚS 412/04
- 2) nález Ústavního soudu ČR ze dne 3. února 2011, sp. zn. III. ÚS 449/06
- 3) nález Ústavního soudu ČR ze dne 18. 8. 2009, sp. zn. I. ÚS 557/09
- 4) nález Ústavního soudu ČR ze dne 6. 3. 2012, sp. zn. I. ÚS 1586/09
- 5) nález Ústavního soudu ČR ze dne 26. 9. 2013, sp. zn. III. ÚS 3333/11
- 6) nález Ústavního soudu ČR ze dne 27. 11. 2012Pl. ÚS 1/12
- 7) nález Ústavního soudu ČR ze dne 14. 6. 2016, sp. zn. Pl. ÚS 7/15
- 8) nález Ústavního soudu ČR ze dne 1. 8. 2016, sp. zn. II. ÚS 46/16
- 9) nález Ústavního soudu ČR ze dne 9. 10. 2018, sp. zn. III. ÚS 309/16

- 10) nález Ústavního soudu ČR ze dne 27. 3. 2018, sp. zn. Pl. ÚS 7/17
- 11) nález Ústavního soudu ČR ze dne 17. 4. 2019, sp. zn. II. ÚS 3212/18
- 12) rozhodnutí Nejvyššího správního soudu, č. j. 1 As 46/2013 – 44 ze dne 15. 10. 2013
- 13) rozsudek velkého senátu Evropského soudu pro lidská práva ve věci *D. H. a ostatní proti České republice* (stížnost č. 57325/00, ECHR 2007-IV), ze dne 13. 11. 2007
- 14) zpráva o zjištění diskriminace veřejného ochránce práv ze dne 6. 4. 2017, sp. zn. 2569/2016/VOP
- 15) výsledky statistického dotazníkového výzkumu VOP ze dne 27. 2. 2015, sp. zn.: 46/2014/DIS

14. Abstrakt

Práce odhaluje dva příklady nesprávného výkladu filosofického pojmu a historického pojetí lidské důstojnosti v současné právní teorii a praxi. Prvním příkladem je koncept lidské důstojnosti vytvořený renesančním filosofem Giovanni Picem della Mirandola. Současná právní teorie (Robert Alexy) stále uvádí Picův koncept důstojnosti týkající se lidské osobnosti a osobních (volných a racionálních) schopností. Picovo pojetí důstojnosti není existencialistické. Jeho pojetí bylo vyvinuto v rámci neoplatonské tradice, která je kosmologická a hereticky metafyzická (kvůli synkretismu křesťanství, platonismu, aristotelismu, židovské kabaly a arabské mystiky). Pojem důstojnosti je pro Pica okrajový a ukazuje duchovní cestu ke stavu původního Adama. Lidská důstojnost není předurčena a podmíněna samotnou lidskou existencí; je to pouze výsledek volby a lidského jednání jako cíle života. Picův koncept důstojnosti se nachází v oblasti ducha (hyperfyziky), nikoli metafyziky (duše) nebo fyziky (matérie).

Druhým příkladem je koncept lidské důstojnosti Immanuela Kanta. Německá ústavní doktrína používá kantovský koncept důstojnosti v komentářích k Základnímu zákonu. Günter Dürig formuloval tzv. objektovou formuli inspirovanou Kantovou druhou formulí kategorického imperativu. Dürig zveličil důstojnost jako absolutní hodnotu a odchýlil se od původní Kantovy filozofie, když použil Kantův metafyzický termín pro oblast fyziky (k ochraně člověka jako osobnosti). Avšak Kant většinou používá pojem důstojnosti týkající pro transcendentní *homo noumenon*, ne pro *homo phaenomenon*, jak se to děje v právu. Pouze v jedné kapitole § 37 *Nauky o ctinostech*, která se týká povinností vůči ostatním, můžeme říci, že se pojem důstojnosti jeví jako vztahová kategorie. Zde Kant překonává historicky tradiční koncept důstojnosti. Obecně se zdá být problematické používat ideál důstojnosti pro právo, které upravuje společenské vztahy mezi konkrétními jevovými osobnostmi.

Mezi Picem a Kantem lze nalézt určité paralely, přestože jinak mají odlišná východiska. Kant zůstává oproti duchovnímu Picovi v oblasti metafyziky (duše - zejména morální a racionální část). Pro oba byl pojem důstojnosti marginální. Oba čerpají z Platóna a stoicismu. Oba přinesli do světa jasný racionální impuls. Oba považují svobodu jako podmínku důstojnosti. Koncept autonomie vůle je významný pro oba, ale u každého z nich se lišil. Pro oba se může lidská bytost stát pánem a mistrem, ale u každého v jiném kontextu.

15. Resumé

This book presents two examples of the misinterpretation of the philosophical term and historical concept of human dignity in contemporary legal theory and practice.

The first example is the concept of human dignity created by the Renaissance philosopher Giovanni Pico della Mirandola. Current legal theories (for example Robert Alexy) still introduce Pico's concept of dignity regarding the human personality and personal (volitional and rational) abilities. However, Pico does not perceive dignity in the existentialist way. His concept was developed within the Neoplatonist tradition of the Plato's Academy which is cosmological and heretically metaphysical (because of his syncretism of Christianity, Platonism, Aristotelism, Jewish Kabbalah and Arabic Mysticism). The term dignity is marginal for Pico and shows the spiritual way to the status of original Adam. Human dignity is not predetermined and conditioned by the human existence itself; it is only the result of choice and human (self-realization) action as the goal of life. Dignity lies precisely in the freedom of choice as a potency and a challenge to humanity. Pico's concept of dignity is located in the area of spirit (hyperphysics), not metaphysics (soul) or physics (materials).

The second example is the concept of human dignity by Immanuel Kant. The German constitutional doctrine largely draws on Kant in order to interpret the German Basic Law consideration of dignity in its article 1. For example, Dürig formulates the so-called *object formula*, according to which human dignity requires a human being cannot be treated as a mere object by the State. Dürig relies on Kant's second formula of the categorical imperative (treating humanity not simply as means but also as an end) but as Pfordten has noted, Dürig overestimates Kant's conception of dignity understood as an absolute value and applies Kant's metaphysical term to the area of physics (the protection of the human being as personality). However, Kant uses mostly the term *dignity* in relation to the transcendence of the *homo noumenon*, and not to the *homo phaenomenon*, the very realm of the Law. Only in one chapter (§ 37 *The Metaphysics of the Morals*), which concerns the obligations towards others, the concept of dignity appears to be a social/contingent category. While, nowadays the concept of human dignity is a legal notion that grounds of rights, in Kant, this notion seems to be mostly expressed in the sphere of morality, and when it is applied to social relations, it justifies obligations and self-duties.

This paper aims to unpack the concepts of dignity both in Pico and in Kant, showing first, their common points, such as their respective definitions of dignity within the moral/spiritual fields, paying attention to the ideal of *self-mastery* that underpins their approaches. Second, this paper will highlight the complexities in applying such definitions of dignity to our current legal frameworks, since, as noted above, those models were not designed to be applied within broader social/legal fields. Finally, this book shows the value of autonomy of individuals, and how it structures Pico's and Kant's definitions of dignity.

16. Klíčová slova

lidská důstojnost, Giovanni Pico della Mirandola, Immanuel Kant, objektová formule, člověk, filozofická antropologie, právní filozofie, právní teorie

Keywords

human dignity, Giovanni Pico della Mirandola, Immanuel Kant, object formula, man, philosophical anthropology, legal philosophy, legal theory