

Univerzita Palackého v Olomouci

Právnická fakulta

Kvido Lotrek

Univerzalita lidských práv a její legitimizační dopady

Diplomová práce

Olomouc 2020

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci na téma Univerzalita lidských práv a její legitimizační dopady vypracoval samostatně a citoval jsem všechny použité zdroje.

V Olomouci dne 25. 3. 2020

Kvido Lotrek

Obsah

Úvod.....	3
1 Jsou lidská práva legitimní?	8
1.1 Legitimita obecně	8
1.2 Můžeme legitimitu odvozovat od univerzality?	10
2 Jsou lidská práva univerzální?	14
2.1 Univerzalita lidských práv obecně	14
2.2 Relativistické přístupy.....	17
2.2.1 Kulturní relativismus	17
2.2.2 Komunitarismus Alasdaira MacIntyry	18
2.2.3 Právní pluralismus	20
2.2.4 Rortyho citová výchova.....	21
2.2.5 Joseph Raz.....	24
2.3 Univerzalistické přístupy.....	26
2.3.1 John Rawls a jeho idea překrývajícího se konsensu	26
2.3.2 Konstruktivismus.....	28
2.3.3 Globální etika.....	30
2.3.4 Martha C. Nussbaum a její Etika rozvoje životních možností	33
2.3.5 Relativní univerzalita Jacka Donnellyho	36
2.4 Čtyři nedorozumění debaty o univerzalizmu	40
2.5 Několik poznámek ke konceptuální univerzalitě	41
Závěr	49
Bibliografie.....	51
Shrnutí.....	59
Klíčová slova	59

Na tomto místě bych rád poděkoval Mgr. Olze Rosenkranzové, Ph.D. za vstřícnost a trpělivost při odborném vedení této diplomové práce.

Úvod

„Lidé si nikdy nestěžovali na univerzalitu lidských práv a neuvažovali o nich jako o konceptu vnucovaném jim Západem. Vždy to jsou jejich vůdci, kdo tak činí.“

Kofi Annan

Jan Petr Kosinka ve svém příspěvku *Metafyzické předpoklady lidských práv* píše: „V dnešní době, kdy lze opět pozorovat, jak se pod vlivem převládajícího filosofického skepticismu právní mainstream obloukem vrací k pozitivismu, jako by nacismus a komunismus k poučení nestačil, vyvstává o to naléhavěji potřeba znovu připomínat to, co činí páteř právního systému, tedy lidská práva, možnou. Stojí totiž za zamyšlení, čím jsou vlastně garantovány ony antropologické základy, o něž se opírají všechna zdůvodnění lidských práv a z nichž mohou nejen lidská práva, nýbrž celý právní řád čerpat svoji legitimitu. Totiž za zamyšlení, zda je vůbec lidská existence bez transcendentálního ukotvení schopná odolávat různým manipulacím a sebedestrukčním, respektive rozplynutí se v nihilismu.“¹

Kosinka se dále domnívá, že tato situace je průvodním znakem krize západní společnosti, „která se odetnutím od svých kulturních (křesťanských) základů – čím dál radikálněji dezintegruje a rozkládá.“²

O krizi západní společnosti v důsledku snahy vyhnout se teologické argumentaci při zdůvodňování morálky obecně se hovoří stále častěji. Podobné myšlenky pro mne byly popudem k tomu sepsat diplomovou práci na téma univerzality lidských práv a jejího účinku na legitimitu celého konceptu. V průběhu psaní jsem si uvědomil, o jak rozsáhlé téma se jedná a že není absolutně v mých silách vtěsnat jej do limitů požadovaného rozsahu. Původně jsem chtěl zkoumat univerzalitu lidských práv, formující faktory této univerzality, a potenciální možnost odvozovat od této univerzality jejich legitimitu. Jelikož legitimita lidských práv úzce souvisí s legitimitou práva obecně a již analýza dvou nejdůležitějších konceptů legitimacy (Weberovo a Habermasovo pojetí) by vydala na celou diplomovou práci, zaměřil jsem se v souvislosti s odkazem Kosinky na (dle jeho názoru marnou) snahu moderní právní filosofie „nahradit Boha jako poslední důvod legitimacy práva (státu)...“, na soudobé

¹ KOSINKA, Jan Petr. *Metafyzické předpoklady existence lidských práv*. In: *Právní prostor* [online]. 2017 [cit. 2020-03-14]. Dostupné na: <https://www.pravniprostor.cz/clanky/ostatni-pravo/metafyzicke-predpoklady-existence-lidskych-prav>

² KOSINKA: *Metafyzické předpoklady existence...*

pokusy odvozovat univerzalitu lidských práv jinak než od Boha, případně nějakého transcendentálního základu a zodpovědět tak Kosinkovu otázku, zda je vůbec lidská existence bez transcendentálního ukotvení schopná odolávat rozplynutí se v nihilismu.

Předkládaná práce je tak souhrnem velké části současné debaty na téma univerzality lidských práv a jejího zhodnocení s občasnými odbočkami mých vlastních úvah na toto téma s implikacemi k legitimitě celého konceptu s tím, že podrobnou analýzu jejich legitimacy ponechávám stranou pro účely dalšího zkoumání. Debata se zpravidla točí kolem argumentů kulturního relativismu a argumentů jeho oponentů zastávajících universalistické stanovisko. Tato debata je jen odrazem skutečné situace. Jak píše Jack Donnelly: „Kulturní relativita je nepopiratelný fakt.“³ Nicméně nelze popřít, že i univerzalita lidských práv, minimálně ta legální, je faktem. Svědčí o tom zařazení těch nejzávažnějších porušení lidskoprávních norem jako je zákaz mučení pod *ius cogens* mezinárodního práva, kterému odpovídá univerzální jurisdikce.⁴ Nizozemské ministerstvo zahraničních věcí si v roce 2008 nechalo zpracovat více než čtyřicetistránkovou zprávu o univerzitě lidských práv. Jedním ze zásadních důvodů této zprávy byl předpoklad, že „přestože téměř většina členských států OSN podporuje Všeobecnou deklaraci lidských práv a většina z nich ratifikovala množství následných lidskoprávních nástrojů, univerzalita lidských práv je stále zpochybňována zvětšujícím se množstvím států, nejčastěji s odkazem na kulturní a náboženské argumenty.“⁵

Na úvod celé problematiky jsem si dovolil zařadit vlastní úvahu, v níž rozebírám různé přístupy k pokusu justifikovat lidská práva a zamýšlím se nad aktuálností lockovské přirozenoprávní pozice.

V druhé kapitole rozebírám pohledy jednotlivých teoretiků, nebo teoretických škol na univerzalitu lidských práv. Začínám klasickým stanoviskem kulturního relativismu, dále představuji další relativizující autory, autory pragmatických přístupů, na ty postupně navazují koncepty, které více či méně argumentují ve prospěch univerzality. Jednou ze zlomových myšlenek v tomto směru je idea překrývajícího se

³ DONNELLY, Jack. Cultural Relativism and Universal Human Rights. *Human Rights Quarterly*, 1984, roč. 6, č. 4, s. 400.

⁴ WALTZ, Susan. On the Universality of Human Rights. *The Journal of the International Institute*, 1999, roč. 6, č. 3. Dostupné na: <https://quod.lib.umich.edu/j/ijii/4750978.0006.302/-on-the-universality-of-human-rights?rgn=main;view=fulltext>

⁵ *Universality of Human Rights: Principles, Practice and Prospects*. Amsterdam: Advisory Council on International Affairs, 2008, číslo 63. Dostupné také na: <https://www.advisorycouncilinternationalaffairs.nl/documents/publications/2008/11/05/universality-of-human-rights-principles-practices-and-prospects>, s. 7.

konsensu, jejímž autorem je slavný, americký filosof John Rawls. Nakonec jsem nemohl opomenout ani přístup jednoho z nejvlivnějších teoretiků lidských práv posledních třiceti let, kterým je Jack Donnelly. Ten se snaží posunout celou debatu mimo střet univerzální vs. relativní a poukázat na to, v čem jsou lidská práva na jednu stranu univerzální, na druhou stranu relativní. Podobně i cílem mé práce je tuto debatu reflektovat a mírnit, zejména poukazem na některé problémy v porozumění z důvodu rozdílných výchozích pozic obou táborů.

1 Jsou lidská práva legitimní?

1.1 Legitimita obecně

Legitimita jako taková je pojem, jenž pochází z latinského *legitimus* – oprávněný, zákonitý a vyjadřuje tedy oprávněnost, nebo ospravedlnění, a to moci, vlády, panovnické autority a v právu se bavíme také o legitimitě práva jako takového – resp. právního řádu, nebo právně relevantního chování.⁶ Tradičně bývá vymezována vůči jejímu párovému pojmu – legalitě, která značí formální souladnost s právem. Je-li tedy něco legální, odpovídá to zákonu, legitimita poté je širšího charakteru, neboť u legitimacy zpravidla řešíme oprávněnost již samotného právního řádu. Díky tomu můžeme dojít k situaci, že je něco legální, ale zároveň to nemusí být legitimní (i když v ideálním případě jdou legitimita a legalita ruku v ruce). Otázka legitimacy pozitivního práva bývá řešena zvláště z jusnaturalistických pozic.⁷ Tradiční právní pozitivismus totiž mezi pojmy legality a legitimacy v podstatě nerozlišuje, neboť jako jediný zdroj legitimacy uznává platné právo. Co je z pozice právního pozitivismu legální, je zároveň legitimní, a naopak nelegální chování nikdy nemůže být legitimní.

Legalita je v současnosti důležitým, avšak nikoli jediným legitimizačním kritériem. Chceme-li totiž trvat na rozlišení obou pojmů a umět identifikovat legitimní a nelegitimní právo, je třeba dalších kritérií. Antonín Procházka píše: „Nelze tedy redukovat legitimitu na formální legalitu normativně-právní úpravy, když jsou odstraněny základní prvky demokracie a když při aplikaci práva převažuje politický zájem vládnoucích.“⁸ Dalšími legitimizačními kritérii jsou tak zpravidla vůle lidu (jejíž legitimizační základ můžeme spatřovat v osvíceneckých teoriích společenské smlouvy, které nahradily legitimitu odvoзованou od boží autority) a lidská práva.⁹ Je jen logické, že ke kritériu demokratického principu většiny přistupují právě lidská práva, neboť jak píše Wolfgang Welsch, konsensuální základnou demokracie jsou právě základní lidská práva. Umožňují nám disens, umožňují nám být jiný.¹⁰ Jedině díky nim je možno zjistit vůli většiny. Koneckonců tato dvě legitimizační kritéria se odrážejí

⁶ HENDRYCH, Dušan. *Právní slovník*. 3., podstatně rozš. vyd. V Praze: C.H. Beck, 2009, s. 373; PETRUSEK, Miloslav, MAŘÍKOVÁ, Hana, VODÁKOVÁ, Alena. *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum, 1996, s. 564.

⁷ HENDRYCH, Dušan. *Právní slovník*. 3., podstatně rozš. vyd. V Praze: C.H. Beck, 2009, s. 373.

⁸ PROCHÁZKA, Antonín. Legitimita, legalita a kontinuita. *Právní rozhledy*, 1995, č. 10, s. 408.

⁹ GERLOCH, Aleš. *Teorie práva*. 5. vydání. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2009, s. 254

¹⁰ WELSCH, Wolfgang. *Postmoderna - pluralita jako etická a politická hodnota*. 1. vydání. Praha: Koniasch latin press, 1993, s. 45.

i v pozitivním právu, když čl. 23 Listiny základních práv a svobod říká: „Občané mají právo postavit se na odpor proti každému, kdo by odstraňoval *demokratický řád lidských práv a základních svobod*, založený Listinou, jestliže činnost ústavních orgánů a účinné použití zákonných prostředků jsou znemožněny.“ Otázce legitimacy skrze lidská práva se dlouhodobě věnuje množství autorů.¹¹

Přestože se legitimita většinou vztahuje k vládnoucí moci, často se setkáme také s otázkami po legitimitě lidských práv samotných. Jak už zde bylo řečeno, legitimita vyjadřuje ospravedlnění. Bavíme-li se tedy o legitimitě lidských práv, hovoříme taktéž o jejich ospravedlnění, zdůvodnění, nebo justifikaci. Ptáme se po tom, proč a k čemu?¹² A stále častěji se ozývají hlasy, že to vůbec není jasné. Stále častěji čelíme kritice legitimacy lidských práv.¹³

Chceme-li ovšem řešit legitimitu lidských práv, dostáváme se do paradoxní situace, kdy legitimita obecně bývá instrumentálně odvozována skrze lidská práva, přičemž samotná legitimita lidských práv není postavena jako jistá. Můžeme se pak oprávněně ptát, zda mohou lidská práva plnit tuto legitimizační roli, nepanuje-li jednoznačná shoda na jejich vlastním ospravedlnění.¹⁴

Je tedy zřejmé, že vyřešit tuto legitimizační nouzi je nanejvýš žádoucí. Z toho důvodu vzniklo nepřeberné množství různých justifikačních teorií,¹⁵ které si občas mohou i odporovat a některé autory tak jejich množství začasť vede jen k ještě větší skepsi. Pravděpodobně nejúplnější a zcela vyčerpávající klasifikaci těchto teorií nám podává Robert Alexy ve svém slavném příspěvku *Menschenrechte ohne Metaphysik*.¹⁶ Ten rozlišuje osm druhů zdůvodnění lidských práv. Jsou to tato:¹⁷

1. Náboženská
2. Biologická (pracují s recipročním altruismem jakožto základem morálky)
3. Intuitivní

¹¹ Viz například HABERMAS, Jürgen. K legitimizaci prostřednictvím lidských práv. In HRUBEC, Marek (ed). *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha: Filosofia, 2008; KYSELA, Jan. *Ústava mezi právem a politikou: úvod do ústavní teorie*. Praha: Leges, 2014, s. 258.

¹² GERLOCH: *Teorie práva...*, s. 257.

¹³ Například HAPLA, Martin. Pojem legitimacy a krize lidských práv. *Časopis pro právní vědu a praxi*, 2013, roč. 21, č. 3, s. 397-405.

¹⁴ HAPLA, Martin. *Lidská práva bez metafyziky: legitimita v (post)moderní době*. 1. vydání. Brno: Masarykova univerzita, Právnická fakulta. 2016, s. 82.

¹⁵ O množstvích z nich posléze pojednám v této práci.

¹⁶ ALEXY, Robert. Menschenrechte ohne Metaphysik? *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2004, roč. 52, č. 1, s. 15-24.

¹⁷ Citováno z: HOLLÄNDER, Pavel. *Základy všeobecné státovédy*. 3. vydání. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2012, s. 159-160.

4. Konsensuální
5. Instrumentální (jelikož je to výhodné pro všechny – uznáním lidských práv se maximalizuje zisk obou uznávajících stran)
6. Kulturní (ve smyslu, že dějiny lidské kultury spějí k vytvoření konceptu lidských práv, těmto zdůvodněním jsou blízké konstruktivistické přístupy rozebrané níže)
7. Explikativní (navazují na Kantovo uznání osobní autonomie druhého. V této souvislosti zdůrazňuje Alexy zejména uznání druhého v dialogu, které vnímá jako projev Kantovy transcendentální filosofie v praxi – proto explikativní = explicitně vysvětluje to, co už je v praxi implicitně obsaženo, a přiklání se tak k diskurzivním teoriím)¹⁸
8. Existenciální (existenciální ve smyslu Kierkegaardovy „volby sebe sama,“ volby našeho existenciálního já, namísto toho ideálního, diskurzivního. V zásadě jde o to, jak přeměnit potenciál ideálního ve skutečnost)¹⁹

Jak i částečně vyplývá z vysvětlivek v závorkách, pro Alexyho je přijatelným zdůvodněním lidských práv pouze to explikativní ve spojení s existenciálním.²⁰

Jak již zde bylo řečeno, Alexyho kvalifikace je vskutku poměrně vyčerpávajícím rozdělením justifikačních teorií, přesto by se takovéto dělení dalo zúžit (a pro současnou debatu by to bylo i výstižnější) na dvě kategorie podle kritéria, zda jsou tato zdůvodnění „založena na existenci nějakého objektivního, na člověku nezávislého, měřítka,“²¹ či nikoli. Tato „objektivní“ zdůvodnění někteří autoři nazývají také fundamentalistická, nebo fundacionalistická. V podstatě tyto přístupy vycházejí z premis morálního realismu, o kterém pojednám níže. Mohli bychom zde zařadit různé přirozenoprávní, intuitivní, či náboženské teorie. Pod „subjektivní“ zdůvodnění by pak spadaly například teorie konsensuální, instrumentální aj.

1.2 Můžeme legitimitu odvozovat od univerzality?

Kritika legitimacy lidských práv dozajista souvisí s krizí legitimacy obecně, která je důsledkem toho, čemu jsme se v posledních desetiletích naučili říkat „věk postmoderny.“²² Stále častěji se hovoří o kulturní podmíněnosti lidských práv a jejich

¹⁸ ALEXY, Robert. Law, Morality, and the Existence of Human Rights. *Ratio Juris*, 2012, roč. 25, č. 1, s. 11

¹⁹ ALEXY: *Law, Morality...*, s. 12-13.

²⁰ HOLLÄNDER: *Základy všeobecné...*, s. 161.

²¹ HAPLA: *Lidská práva bez metafyziky...*, s. 92.

²² Blíže k tématu viz PŘIBÁŇ, Jiří. *Suverenita, právo a legitimita v kontextu moderní filosofie a sociologie práva*. 1. vydání. Praha: Karolinum, 1997. 270 s.

„delegitimizaci.“²³ Ale je možné vůbec zpochybňovat legitimitu lidských práv jakožto přirozených práv, kterými jsou univerzálně nadány všechny lidské bytosti? Otázkou je, co má jejich univerzalita společného s legitimitou a případně jak první konstruuje druhou.

Dle Michaela Goodharta je spojitost legitimacy lidských práv s jejich univerzalitou tím hlavním důvodem, proč je téma univerzality lidských práv tolik rozebíraným a nekončícím konfliktem mezi universalisty a relativisty.²⁴ Domnívá se, že úvaha universalistů je následující: jestliže jsou lidská práva založena na nějakém jednotném trans-historickém základu, nebo objektivně správném morálním kodexu, pak přece musejí být legitimní ve všech společenských a kulturních kontextech.²⁵ Nakonec tak dle něj považují legitimitu lidských práv za funkci jejich univerzality.²⁶ On sám pak takový názor nesdílí, spojování legitimacy lidských práv s jejich univerzalitou vnímá jako chybné a nebezpečné²⁷ a nalézá legitimizační základy lidských práv jinde.²⁸

Legimita moci i legitimita lidských práv jako takových vychází tradičně z jejich přirozenosti. Jak již zde bylo řečeno, legitimizační princip vůle lidu nalézá své základy v teoriích společenské smlouvy, které nahradily legitimitu odvozovanou od boží autority. Ve skutečnosti ji ovšem úplně nenahradily, ale navazují na ni, a i když ve světle „suverenity lidu“ a „přirozené svobody jednotlivce“ její stín bledne, nemizí úplně.

John Locke ve *Dvou pojednáních o vládě* píše: „Ježto lidé jsou, jak bylo řečeno, od přirozenosti všichni svobodní, rovni a nezávislí, nikdo nemůže býti vysazen mimo tento stav a býti podroben politické moci druhého bez svého souhlasu.“²⁹ Locke zde v podstatě postuluje základní atributy lidských práv, kterými jsou svoboda a rovnost všech lidí a osobní autonomie, tedy svoboda spočívající v právu svobodně se

²³ K tomu srovnej MARŠÁLEK, Pavel. Soudobá delegitimizace lidských práv. In GERLOCH, Aleš, ŠTURMA, Pavel. *Ochrana základních práv a svobod v proměnách práva na počátku 21. století v českém, evropském a mezinárodním kontextu*. Praha: Auditorium, 2011, s. 79-85.

²⁴ GOODHART, Michael. Neither Relative nor Universal: A Response to Donnelly. *Human Rights Quarterly*, 2008, roč. 30, č. 1, s. 185.

²⁵ Tamtéž s. 189

²⁶ Tamtéž s. 192

²⁷ Tamtéž s. 190.

²⁸ Lidská práva dle něj slouží k ochraně jedinců před útlakem a zneužitím moci. Nemá zde na mysli jen státní moc, i když o tu půjde především, ale moc obecně. Moc manžela nad druhým manželem, rodičů nad dětmi, moc náboženských autorit atd. Legimita lidských práv má podle něj původ právě v jejich vlastnosti sloužit jako účinný nástroj slabších přivést ty mocnější k zodpovědnosti. Tato jejich vlastnost vyžaduje široce sdílenou a stále rostoucí akceptaci toho, že jsou nezbytná a správná. Není totiž lepšího způsobu, jak čelit hrozbám dominance a útlu, jejichž obětmi se může stát každý z nás. Tamtéž s. 190-191.

²⁹ LOCKE, John. *Dvě pojednání o vládě*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965, s. 185. (§ 95 druhé pojednání)

rozhodnout omezit vlastní svobodu. Z čeho je ovšem dovozuje? Locke říká, že se jedná o přirozené vlastnosti všech lidí. Ptá se sám sebe, jak by vypadal člověk neomezován politickou mocí, nesvazován povinnostmi plynoucími z nároků pozitivního práva, a dochází k popsanému přirozenému stavu člověka. Je to ovšem obraz opravdový? Všichni se přece nerodíme se stejnými predispozicemi, všem se nám nedostává stejných příležitostí a již od přírody si tak jednoduše rovni nejsme. Neupadnul by za takové situace svět do války všech proti všem, nestal by se člověk člověku vlkem, nebyl by nakonec přirozený stav bližší Hobbesově představě?

Riziko tu samozřejmě je, to je ostatně důvod proč i Locke postuluje nutnost existence společenské smlouvy, ale mně se v této situaci jedná o něco jiného. Zajímá mě, odkud Locke dovozuje, že rovnost všech lidí je naší přirozenou součástí a že nárok na její zachování vyplývá z tohoto přirozeného stavu. Není už fakt toho, že jsem se narodil silnější a mám možnost ovládat slabšího důkazem toho, že mám právo na to si ho podrobit? Není takovýto „zákon džungle“ v důsledku přirozenější, než Lockem favorizovaný „zákon rovnosti?“ I na to má Locke odpověď, když píše: „Ačkoli však toto je stav svobody, přece to není stav zvůle. [...] ...ježto jsme nadáni stejnými schopnostmi a všichni máme podíl v jednom společenství přírody, tedy nelze předpokládati žádné takové podřízení mezi námi, jež by nás opravňovalo, abychom zahubili jeden druhého, jako kdybychom byli učiněni jedni pro užívání druhých, jako nižší stupně tvorů jsou učiněny pro naše užívání.“³⁰

To nám ovšem stále úplně neodpovídá na otázku. Před chvílí jsme si řekli, že se přece nerodíme všichni se stejnými schopnostmi. O jakých stupních to Locke mluví? Na základě, čeho tyto stupně určuje? Mluví o rozlišení na základě fyzické síly? O jakých nižších tvorech potom mluví, neboť na základě takového kritéria by množství tvorů bylo stupně vyššího než my. A koneckonců ne všichni lidé jsou stejně silní. Má být tímto kritériem rozum, jak se domnívalo v minulosti množství filosofů? Ale co je to rozum? Filosofické dějiny jsou plné rozmanitého chápání tohoto pojmu. A jak jej měřit? Intelektem? Jak se poté vypořádáme s tím, že množství zvířat dosahuje větší míry intelektu než někteří postižení lidé? Vyjmeme tyto lidi z okruhu našeho stupně? Narážíme zde na problém společného jmenovatele všech lidí. Co nás lidi dělá lidmi? Co máme všichni *univerzálně* společné? Jedná se o lidský genom? Jsme si pak rovni (a jiným tvorům nadřazení) jen z toho důvodu, že naše genetické kódy obsahují stejné

³⁰ Tamtéž s. 141. (§6 druhé pojednání)

sekvence za sebou řazených aminokyselin? A co stejné sekvence, které sdílíme s jinými tvory, například savci, anebo šimpanzi, jejichž DNA se od naší liší v pouhých 1,44 %?³¹ Budeme na tomto základě rozlišovat různé skupiny tvorů nám podobnějších a od toho odvozovat různou míru práv, která jim přisoudíme? Toto jsou důležité otázky, Locke se jimi ovšem příliš nezabývá. A proč? Odpověď nám bude zřejmá, když si ocitujeme předchozí větu §6 jeho *Druhého pojednání o vládě*: „Všichni lidé jsouce zajisté dílem jednoho všemohoucího a nekonečně moudrého Tvůrce, všichni služebníky jednoho svrchovaného Pána, vyslaní do světa na jeho rozkaz a v jeho službách, jsou jeho vlastnictvím, jehož dílem jsou učiněni, aby vytrvali, pokud se jemu, a ne někomu jinému líbí.“³²

Co je pro Locka všem lidem společné, je boží záměr, který s námi má, a z jehož důvodu nás stvořil. Dozvídáme se tak, že v posledku i Locke odvozuje rovnost všech lidí od božské autority. Celý novověk navazuje na více než tisíciletou tradici křesťanské filosofie a není schopen se od ní jednoduše odstříhnout. Chceme-li tak argumentovat ve prospěch univerzality lidských práv, chceme-li se v takovéto argumentaci opřít například o Locka, který nám může být v mnoha otázkách nápomocný, nesmíme zapomenout, na jakých základech Locke staví. A chceme-li svou argumentaci zesvětlit, dostat ji úplně mimo náboženský diskurs a uskutečňovat takovéto „hledání boha mimo Boha“,³³ musíme tento základní kámen vyměnit za jiný. Jinak se nám totiž celá konstrukce zhroutí jako domeček z karet. Musíme se tedy stejně ptát, zda jsou lidská práva univerzální. Na základě, čeho jiného mohou být lidská práva univerzální?

³¹ PETR, Jaroslav. *Jak se liší lidská a šimpanzí dědičná informace?* [online]. 2004 [cit. 2020-03-15]. Dostupné na: <http://www.osel.cz/775-jak-se-lisi-lidska-a-simpanzi-dedicna-informace.html>

³² LOCKE: *Dvě pojednání o vládě...*, s. 141. (§6 druhé pojednání)

³³ Tuto formulaci jsem si vypůjčil od Zdeňka Koudečky, přestože on ji používá v poněkud jiném kontextu. Viz KOUDELKA, Zdeněk. Transcendentální pramen práva II. *Právní prostor* [online]. [cit. 2020-02-17]. Dostupné na: <https://www.pravniprostor.cz/clanky/ostatni-pravo/transcendentalni-pramen-prava-ii>, s. 14.

2 Jsou lidská práva univerzální?

2.1 Univerzalita lidských práv obecně

Klasická definice lidských práv zní, že lidská práva jsou určitá práva, která náleží všem lidem bez rozdílu již právě z toho titulu, že jsou lidmi. Přesně takto o lidských právech bylo uvažováno již od počátku například při sestavování textu Všeobecné deklarace lidských práv (dále jen „Deklarace“). Její tvůrci se důkladně snažili o to, aby byla Deklarace přijatelná z pohledu, co pokud možno nejrozmanitějšího spektra náboženských i politických tradic (včetně například muslimských, východoasijských, jihoamerických nebo afrických) a právních, sociálních, ekonomických a kulturních systémů.³⁴ S výjimkou států východního bloku se jim to ve své době³⁵ podařilo (proti Deklaraci nehlasoval nikdo, zdržely se státy východního bloku – ty požadovaly zdůraznění zájmu celku před zájmy jednotlivce³⁶, což je ovšem v rozporu s charakterem lidských práv jakožto práv individuálních, jak bývají chápána již od dob americké Deklarace nezávislosti a francouzské Deklarace práv člověka a občana, Jihoafrická unie – z důvodu politiky apartheidu a Saudská Arábie – s výhradami náboženského charakteru k článkům 16 a 18, všechny ostatní muslimské země nicméně hlasovaly pro přijetí).³⁷ Zajímavostí je, že kromě Jihoafrické republiky již dnes všechny z těch států, které se tehdy hlasování zdržely, hlasovaly pro nějakou deklaraci nebo rezoluci, jež ukládají povinnost dodržovat závazky plynoucí z Deklarace.³⁸

V tomto duchu – práva daná všem, práva pro všechny platná – je pojímána univerzalnost lidských práv vesměs v každém lidskoprávním dokumentu. V samotné preambuli Deklarace se píše o „uznání přirozené důstojnosti a rovných a nezcizitelných práv *všech* členů lidské rodiny“³⁹, článek 1 deklaruje, že „*všichni lidé* rodí se svobodní a sobě rovní v důstojnosti i právech.“⁴⁰ Koneckonců i Listina

³⁴ WRIGHT, Shelley. *International human rights, decolonisation and globalisation: becoming human*. New York: Routledge, 2001, s. 14.

³⁵ Oproti dnešním 193 členům OSN jich tehdy Organizace měla „pouze“ 58. Africký kontinent tak měl v komisi pouze jednoho zástupce, neboť velká část afrických států sestávala z kolonií.

³⁶ MAIER, Hans. Lidská práva: Nárok na obecnou platnost a kulturní diference. In HANUŠ, Jiří et al. *Lidská práva. Nárok na obecnou platnost a kulturní diference*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001, s. 19.

³⁷ WRIGHT: *International human rights...*, s. 14 - 16.

³⁸ JOHNSON, M. Glen. A Magna Carta for Mankind: Writing the Universal Declaration of Human Rights. SYMONIDES, Janusz. *The Universal Declaration of Human Rights: A History of Its Creation and Implementation, 1948-1998: Human rights in perspective*. 1. Michigan: UNESCO, 1998, s. 67.

³⁹ Preambule Všeobecné deklarace lidských práv.

⁴⁰ Článek 1 Všeobecné deklarace lidských práv.

základních práv a svobod ve svém článku 3 říká: „Základní práva a svobody se zaručují všem bez rozdílu pohlaví, rasy, barvy pleti [...]“

To, jak je univerzalita lidských práv vnímána ve Všeobecné deklaraci lidských práv a vůbec v celém mezinárodním právu, vyplývá z obecného výkladu pojmu univerzalita, tedy jako něčeho všeobecného, všestranného a také univerzalizmu jako snahy obsáhnout vše.⁴¹ Teorie pak dále rozlišuje množství různých univerzalit.⁴² Jack Donnelly například ve svých starších pracích hovoří o univerzalitě normativní (lidská práva jsou přijata alespoň slovně, nebo jako vzorové standardy přinejmenším prohlášením států o akceptaci a dodržování mezinárodních lidskoprávních norem) a univerzalitě morální (ve smyslu lidských práv jako nejvyšších morálních norem, jež náleží všem lidem a mohou být uplatňována vůči všem).⁴³

Mně se v této práci jedná zejména o druhou zmiňovanou (morální), přestože se mnohdy nevyhnu ani argumentaci normativní univerzalitou, budu-li mluvit například o významných teoretických lidských práv z řad právních pozitivistů. Nicméně s chápáním univerzality lidských práv jako univerzality morální nám vyvstává základní problém. Existence či neexistence takovéto univerzality totiž závisí na tom, jak je nastaven náš „etický kompas.“ Radim Brázda píše: „Morální norma má univerzální platnost tehdy, je-li závazná pro všechny jednající ve všech situacích, v nichž nekoliduje s jinou, závažnější normou. Normy, jejichž platnost závisí na stanovisku jednajícího, nemohou požadovat univerzální platnost.“⁴⁴ Co to v podstatě znamená? Znamená to to, že chceme-li vůbec uvažovat o možnosti univerzality jakékoli normy, musíme předně vycházet z předpokladů, z jakých vychází morální realismus, který nám říká, že určit, zda jsou morální výpovědi pravdivé nebo nepravdivé, je v zásadě možné. Morální realisté jsou přesvědčeni o existenci objektivních, na našich názorech, přáních či stanoviscích nezávislých důvodech pro ctnostné jednání. V praxi to znamená, že můžeme tvrzení „lhát je špatné“ označit za pravdivé či nikoli, stejně jako to můžeme učinit s tvrzením „obloha je modrá.“ Pokud ovšem zastáváme stanovisko

⁴¹ PETRÁČKOVÁ, Věra, KRAUS, Jiří. *Akademický slovník cizích slov: [A-Ž]*. Praha: Academia, 1997, s. 795

⁴² Podrobněji k problému viz ZEMANOVÁ, Štěpánka. Nové chápání univerzality lidských práv. *Mezinárodní vztahy*, 2005, roč. 40, č. 4, s. 89-91.

⁴³ DONNELLY, Jack. *Universal human rights in theory and practice*. Ithaca: Cornell University Press, 2003, s. 1-2.; V linii s tímto dělením například i Allen Buchanan striktně rozlišuje mezi morálními lidskými právy (moral human rights) a zákonnými lidskými právy (international legal human rights). BUCHANAN, Allen E. *The heart of human rights*. Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 10-11; K rozdílu mezi pojmy základní práva, lidská práva, ústavní práva atd. a jejich významu blíže BARTOŇ, Michal a kol. *Základní práva*. 1. vydání. Praha: Leges, 2016, s. 26-30.

⁴⁴ BRÁZDA, Radim. *Ethicum*. 1. vydání. Zlín: VerBuM, 2010, s. 78.

morálního subjektivismu, který naopak říká, že veškeré morální hodnoty jsou závislé na našich postojích, přáních atd. a že se mění v závislosti na změně těchto postojů,⁴⁵ jakákoli debata o univerzalitě či ne-univerzalitě nemá smysl. Zdá se tedy, že problém je neřešitelný, neboť jeho řešení závisí na naší osobní preferenci dávat za pravdu jednomu nebo druhému přístupu, zatímco správnost jednoho či druhého se zatím nikomu nepodařilo (a pravděpodobně ani nepodaří) prokázat.

Přesto jsme všichni tak nějak zvyklí uvažovat o lidských právech jako o právech univerzálních. Krásným dokladem tohoto tvrzení je paradox, který zmiňuje Michael Goodhart. Podle něj, přestože nepanuje shoda na tom, zda něco jako univerzální lidská práva vůbec existuje, existuje široce sdílené přesvědčení, že globalizace představuje hrozbu právě pro ona neexistující, univerzální lidská práva.⁴⁶ Je tedy patrné, že univerzalita k lidským právům patří,⁴⁷ že je dokonce jejich esenciální složkou, a tudíž slovní spojení „partikulární lidská práva“ na první pohled vyznívá jako oxymóron. Přesto se najde množství autorů, kteří univerzálnost lidských práv zpochybňují. Znamená to tedy, že podle těchto autorů lidská práva neexistují vůbec? U některých ano, u některých ne. Například Marie-Bénédicte Dembour opravdu tvrdí, že nejsou ničím jiným než argumentačním prostředkem, jak docílit svých politických cílů.⁴⁸ Někteří, jako například Surya Prakash Sinha, zase tvrdí, že pojem partikulární lidská práva není nesmysl a že by se měla uplatňovat regionálně.⁴⁹ Pragmatičtí autoři poté považují za nesmysl se vůbec zabývat otázkou, jestli něco jako lidská práva reálně existuje. Jedná se jednoduše o koncept. Záleží pouze na tom, zda efektivně plní nějakou funkci.

⁴⁵ Vycházejí z Humovy teze, z níž vyplývá nemožnost odvozovat normativní výroky z výroků faktuálních. V anglicky psané literatuře je otázka možnosti, či nemožnosti takového odvozování známa jako *is-ought problem*.

⁴⁶ GOODHART, Michael. Origins and Universality in the Human Rights Debates: Cultural Essentialism and the Challenge of Globalization. *Human Rights Quarterly*, 2003, roč. 25, č. 4, s. 936.

⁴⁷ Jako jeden ze čtyř hlavních charakteristických rysů lidských práv uvádí univerzalitu např. Hans Maier – MAIER: *Lidská práva: Nárok na obecnou...*, s. 8-9.

⁴⁸ DEMBOUR, Marie-Bénédicte. *Who believes in human rights?: reflections on the European Convention*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 258.

⁴⁹ KOCH, I. E. Legal Pluralism in the Human Rights Universe. In HASTRUP, Kirsten, (ed). *Human rights on common grounds: the quest for universality*. The Hague: Kluwer Law International, 2001, s. 139.

2.2 Relativistické přístupy

2.2.1 Kulturní relativismus

Jedním ze základních přístupů, který se vždy uvádí jako hlavní protipól univerzalizmu, je kulturní relativismus. Základní teze, ze které vycházejí příznivci kulturního relativismu při kritice lidských práv zní: „Politická filosofie Západu, na níž jsou založeny Charta Spojených národů i Všeobecná deklarace lidských práv poskytuje pouze jednu specifickou interpretaci lidských práv a tato západní interpretace nemůže být úspěšně aplikována v nezápadních regionech z důvodu nesouměřitelných ideologických a kulturních rozdílů.“⁵⁰

Jak je vidno z citace i ze samotného názvu, kulturní relativisté věří, že všechny morální hodnoty jsou podmíněny historickým, kulturním, socio-ekonomickým apod. kontextem, ve kterém vznikají. Tedy jsou relativní v závislosti na tomto kontextu, který je předurčuje. Za takto vzniklé hodnoty, jak je patrné, mají i koncept lidských práv. I samotný člověk je dle názoru některých příznivců kulturního relativismu determinován svým kulturním prostředím,⁵¹ a proto je nesmysl hledat jakousi obecnou, univerzální lidskou přirozenost, od které lidská práva odvozujeme. B. F. Skinner dokonce říká: „člověk nepůsobí na svět, nýbrž svět působí na něj.“⁵²

Aby tyto argumenty vyznívaly závažněji, kladou velký důraz na rozmanitost, rovnost kultur a právo na sebeurčení. Nemůžeme tedy jednoduše někomu vnucovat naši západní morálku jako vyšší a lepší, protože není o nic vyšší a lepší než jakákoli jiná morálka.⁵³

Jack Donnelly dále rozlišuje radikální kulturní relativismus, který vnímá danou kulturu (případně historii, ekonomiku...) jako jediný zdroj všech hodnot, silný kulturní relativismus, který kulturu vnímá jako principiální (tedy hodnoty jsou kulturně determinovány, ale univerzalita v tomto pojetí může hrát roli záchranné brzdy u případných excesů) a slabý kulturní relativismus, který je obrácením silného relativismu (a je otázka, zda by měl být stále nazýván relativismem), tedy předpokládá univerzální platnost morálních norem, ale uznává kulturu jako důležitý zdroj těchto

⁵⁰ POLLIS, Adamantia, SCHWAB, Peter. *Human rights: cultural and ideological perspectives*. New York: Praeger, 1979. 165 s. Citováno z: GOODHART: *Origins and Universality...*, s. 938.

⁵¹ KANAREK, Jaret. Critiquing Cultural Relativism. *The Intellectual Standard*, 2013, roč. 2, č. 2 [online]. [cit. 2020-02-17]. Dostupné na: <https://digitalcommons.iwu.edu/tis/vol2/iss2/1>, s. 7, shodně DONNELLY: *Cultural Relativism...*, s. 403.

⁵² SKINNER, Burrhus Frederic. *Beyond Freedom and Dignity*. New York: Bantam Books, 1972, s. 206.

⁵³ TESÓN, Fernando. International Human Rights and Cultural Relativism. *Virginia Journal of International Law*, 1985, roč. 25, č. 4, s. 871.

norem a považuje relativitu z ní plynoucí za záchrannou brzdu při potenciálních excesech v postupech s univerzalistickým předpokladem.⁵⁴ Tento postoj slabého relativismu se snaží Donnelly ve svém příspěvku hájit a je tak znát jeho snaha, kterou dává ještě více najevo ve svém pozdějším a neméně slavném příspěvku „The Relative Universality of Human Rights“, který šířeji rozeberu dále, postavit diskusi mimo bipolární střet universalismu a relativismu a nabídnout obsáhlou analýzu toho, v čem jsou lidská práva univerzální, v čem naopak relativní a oba tábory sblížit.⁵⁵

2.2.2 Komunitarismus Alasdaira MacIntyry

Než uzavřeme stať o kulturním relativismu, rád bych se na tomto místě věnoval ještě jedné významné osobnosti řazené do tohoto myšlenkového okruhu, kterou je americký filosof skotského původu Alasdair MacIntyre. Ten se ve světě lidskoprávních teorií proslavil zejména svou tezí ve *Ztrátě ctnosti*, kde říká, že „žádná taková [lidská] práva neexistují a víra v ně je totéž jako víra v čarodějnice či jednorožce.“⁵⁶ Argumentuje tím, že tak jako nemůžeme tvrdit, že existují čarodějnice a jednorožci, jelikož jejich existenci zatím nikdo neprokázal, nemůžeme tvrdit, že existují lidská práva, neboť veškeré pokusy o dobré zdůvodnění jejich existence selhaly.⁵⁷ Uzavírá tedy tím, že přirozená či lidská práva jsou fikcí⁵⁸ stejnou jako jiné morální fikce (dále uvádí například utilitaristický pojem užitečnosti).

Se zajímavou myšlenkou přichází Jiří Přibáň, pro kterého to, že je něco založeno na fikci, není důvod pro to, abychom to hned odmítali. V návaznosti na analytickou filosofii s jejími řečovými hrami a postmoderní filosofy se snaží dokázat, že samotná „podstata práva“ je fiktivního charakteru.⁵⁹ Proto, abychom se vůbec mohli bavit o právu, musíme nejprve předstírat existenci nějaké pravdy. Tato fiktivní vyprávění utvářejí rámeček, na jehož základě „se teprve odvíjejí všechny analýzy a definice problémů pozitivního práva.“⁶⁰ Samotná legitimita má pak samozřejmě také fiktivní základ. Odvozujeme ji od fikce společenské smlouvy, od fikce lidu a všeobecného konsensu.⁶¹ To ovšem neznamená, že je to vše nepravdivý výmysl.

⁵⁴ DONNELLY: *Cultural Relativism...*, s. 400 – 401.

⁵⁵ HAPLA: *Lidská práva bez metafyziky...*, s. 57.

⁵⁶ MACINTYRE, Alasdair. *Ztráta ctnosti. K morální krizi současnosti*. 1. vydání. Praha: Oikoymenh, 2004, s. 89.

⁵⁷ Tamtéž s. 89.

⁵⁸ Tamtéž s. 90.

⁵⁹ PŘIBÁŇ, Jiří. *Disidenti práva: o revolucích roku 1989, fikcích legality a soudobé verzi společenské smlouvy*. 1. vydání. Praha: Sociologické nakladatelství, 2001, s. 10 an.

⁶⁰ Tamtéž s. 11.

⁶¹ Tamtéž s. 19.

„Fikce totiž stojí mimo pravdu a lež. Nejsou proto klamnou výpovědí o politickém nebo právním řádu a jeho systematicitě a racionalitě. Naopak konstituují teprve možnost o nich jako o řádech a jejich konkrétních vlastnostech hovořit.“⁶²

Díky citovanému tvrzení o čarodějnicích a jednorožcích se MacIntyre stal, možná neprávem, jak se pokusím poukázat posléze, jakýmsi vzorem pro množství odpůrců lidských práv a trnem v oku pro jejich obhájce. Vrcholným projevem tohoto zaškatulkování je tvrzení Marie-Bénédicte Dembour, ve kterém MacIntyrea prohlašuje za lidskoprávního nihilistu (ke kterým se sama hrdě hlásí).⁶³ Dembour veskrze využívá argumenty emotivistické etiky, když říká, že lidská práva jsou systémem manipulativních technik, způsobem rétoriky, projevem vůle k moci, nebo dokonce vůle k nadvládě těch, kteří považují koncept lidských práv za jediný správný a pravdivý.⁶⁴ Jak ovšem velice přesvědčivě ukazuje ve své analýze MacIntyrovu kritiky lidských práv Bill Bowring, MacIntyrova pozice je velice vzdálena tomu, abychom ji mohli nazývat nihilistickou.⁶⁵

MacIntyre se ostře vymezuje vůči univerzalistickým snahám legitimizovat morální koncepty mezi něž řadí i lidská práva bez zohlednění jejich historického kontextu. Nicméně vyhýbá se i klasickému kulturně-relativistickému stanovisku, že jsou tímto historickým kontextem determinovány a spíše je vnímá jako součást různých forem společenského života, která je zároveň schopna tyto formy částečně utvářet.⁶⁶ Rozdílnost těchto morálních konceptů je jedním z rozlišovacích znaků různých forem společenského života.⁶⁷

Jedním ze znaků současné filosofie je zvýšený zájem o Aristotelovu etiku ctností, její znovuzrození a rozpracování. Také MacIntyre se jednoznačně hlásí k odkazu aristotelské etiky a v těchto svých závěrech vychází právě z ní.⁶⁸ Tolik tedy ke kulturnímu relativismu, jehož argumentům jsou nuceni zastánci univerzality lidských práv čelit.

⁶² Tamtéž s. 13.

⁶³ DEMBOUR, Marie-Bénédicte. *Who believes in human rights?: reflections on the European Convention*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 258.

⁶⁴ Tamtéž s. 275.

⁶⁵ BOWRING, Bill. Misunderstanding MacIntyre on Human Rights. *Analyse und Kritik*, 2008, roč. 30, s. 207.

⁶⁶ MACINTYRE, Alasdair C. *A short history of ethics: a history of moral philosophy from the Homeric Age to the twentieth century*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1998, s. 1.

⁶⁷ Tamtéž s. 1.

⁶⁸ BOWRING: *Misundersanding MacIntyre...*, s. 207.

2.2.3 Právní pluralismus

Jak lze vidět již z Donnellyho dělení, nacházíme se dnes v situaci, kdy málokdo zastává čistě relativistické nebo čistě univerzalistické stanovisko. Zpravidla většina autorů vychází z jednoho nebo druhého přístupu a dále jej pak ve větší či menší míře relativizují. Tedy vycházejí například z relativistických pozic, ale pro určité případy uznávají možnost univerzální platnosti, nebo univerzalitu lidských práv nepopírají, poukazují ovšem na případy, kdy by trvání na jejich univerzálním charakteru mohlo činit problémy.

Za jeden z takovýchto „mezipřístupů“ můžeme označit i právní pluralismus. Pojem právní pluralismus je ve skutečnosti zastřešujícím pojmem pro množství právních teorií, pro něž je charakteristické, že nevnímají právo jako koherentní a jednotný systém pravidel (ať už z globální, národní, či lokální perspektivy), ale spíše jako soubor současně platných různých právních řádů, které se někdy překrývají, někdy si odporují.⁶⁹ Pluralisté staví na relativistickém tvrzení, že z různých kultur vyrůstají různé principy formování sociálního života jednotlivců, a skrze toto tvrzení kritizují veškeré snahy o utvoření jednotného, univerzálního systému hodnot. V kontextu lidských práv se tak vyhrazují vůči obecným, mezinárodním a všeobecně platným katalogům lidských práv. Jedním ze zastánců právního pluralismu je filosof Surya Prakash Sinha. Zdá se ovšem, že v jeho podání nejde ani tak o kritiku konceptu lidských práv, jako spíše o snahu chápat tento koncept více lokálně.⁷⁰ Vychází z myšlenky, že snaha o globálně jednotnou aplikaci nějaké mezinárodní smlouvy, např. Všeobecné deklarace lidských práv, v dnešním tak kulturně rozmanitém světě by akorát vedla k její redukci na ten úplně nejzákladnější a pro všechny přijatelný minimální standard a zároveň by vedla ke zbytečnému oslabení jiných přístupů k lidským právům.⁷¹ Sinha tak nepopírá možnost formulovat pravidla obecně platná pro každého. Koneckonců tato pravidla vycházejí z „určitého okruhu stejných nebo podobných potřeb všech lidských společenství.“⁷² Je ovšem zbytečné, a dokonce nebezpečné je soustřeďovat do jedné, globálně platné normy.

⁶⁹ KOCH, I. E. Legal Pluralism in the Human Rights Universe. In HASTRUP, Kirsten, (ed). *Human rights on common grounds: the quest for universality*. The Hague: Kluwer Law International, 2001, s. 139.

⁷⁰ Tamtéž s. 141.

⁷¹ Tamtéž s. 141.

⁷² ZEMANOVÁ: *Nové chápání univerzality...*, s. 85.

2.2.4 Rortyho citová výchova

Dále se budu věnovat dvěma autorům, jejichž pojetí lidských práv by se dalo označit za pragmatické, neboť přestože se všichni kriticky vymezují vůči deklarované univerzalitě lidských práv, považují lidská práva za důležitá, nikoli ovšem proto, že by snad byla univerzální, ale protože jednoduše existují a efektivně plní určité funkce.

V souladu s tímto se snaží například Charles Beitz vysledovat konkrétní závěry kvalifikovaných účastníků lidskoprávní praxe o tom, co oni sami považují za platné lidskoprávní nároky. Souhrn těchto představ nám pak udává směr, jakým bychom podle něj měli vnímat význam a smysl lidských práv.⁷³ Snaží se nebrat lidská práva jako filosofickou ideu, která hraje určitou roli na poli mezinárodního práva, ale jako politickou doktrínu, jež má určitý význam v politickém globálním životě.⁷⁴ Pídit se po univerzalitě lidských práv je podle autorů pragmatických přístupů práce sisyfovská, tedy zbytečná, jelikož lidská práva nám dobře poslouží i bez uměle vytvářené univerzality, ba dokonce možná lépe. Tak americký filosof Michael Goodhart píše, že spojovat univerzalitu lidských práv s jejich legitimitou a politickou účinností je chybné a může to být i nebezpečné a argumentuje, že odmítnutí univerzality lidských práv může naopak znamenat posílení jejich legitimacy a nemusí hned vyústit v bezbřehý relativismus.⁷⁵

Na zdůvodňování lidských práv nějakými ze slonovinových věží formulovanými metafyzickými teoriemi rezignuje i Richard Rorty. Sám sebe označuje za ironika v tom smyslu, že si uvědomuje ironii neexistence absolutních pravd. Co považujeme za absolutní pravdy, jsou jen obsahy našich posledních slovníků, tedy obsahy slov, která už neumíme zdůvodnit, a proto je považujeme za pravdivá jednoduše z toho důvodu, že se nám jeví jako evidentní, aniž bychom připustili, že jiní lidé používají úplně jiný soubor posledních slov.⁷⁶ Oprostíme-li se od snahy takto zdůvodňovat lidská práva (od snahy hledat jejich metafyzický základ na základě neexistujících absolutních pravd), můžeme se dle něj věnovat něčemu mnohem užitečnějšímu, praktičtějšimu, můžeme

⁷³ BEITZ, Charles R. *The idea of human rights*. New York: Oxford University Press, 2009, s. 102.

⁷⁴ Tamtéž s. 48 – 49.

⁷⁵ GOODHART: *Neither Relative nor Universal...*, s. 190. Ke Goodhartovu pohledu na legitimitu lidských práv viz výše.

⁷⁶ RORTY, Richard. *Nahodilost, ironie, solidarita*. 1. vydání. Praha: Pedagogická fakulta UK, 1996, s. 81-83.

se věnovat rozvíjení lidskoprávní kultury,⁷⁷ můžeme se věnovat něčemu, co nazývá „citová výchova.“

Jestli je Rortyho pragmatická pozice něčím zajímavá, je to rozhodně jeho odklon od tradičního primátu rozumu a snaha dostat do popředí city, empatii. Rorty na příkladu Srebrenického masakru poukazuje na to, jak se v lidských dějinách mnohokrát stalo, že jsme jiné lidi jednoduše nepovažovali za lidi, a proto pak logicky nemohlo docházet v případě jejich týrání, znásilňování atd. k porušování lidských práv. Překonat tuto dehumanizaci lidí je prvním a zásadním cílem jeho úsilí.⁷⁸ A citová výchova je projevem tohoto úsilí.

Dříve, než se vrhneme na samotnou citovou výchovu, považuji za vhodné přiblížit výchozí pozice, na kterých Rorty staví. Mohli bychom jej, podobně jako to činí Martin Hapla,⁷⁹ označit za bytostného antiesencialistu. Rorty začíná tím, že se vymezuje vůči dávné snaze tradičních filosofů reagovat na dehumanizaci člověka zodpovězením otázky po tom „Kdo to vlastně člověk je“ A dále: „Co nás přirozeně, esenciálně činí lidmi? Co nás tak odlišuje od zvířat?“⁸⁰ Říká, že díky Darwinovi jsme ztratili zájem na zodpovězení těchto otázek. Díky rozvoji blahobytu, gramotnosti a navýšení volného času v devatenáctém a dvacátém století se mu úspěšně podařilo nás přesvědčit, že být člověkem neznamena mít něco navíc, být subjektem nějaké vyšší, transcendentální hodnoty, nýbrž že to znamená nebýt víc než jen výjimečně talentovaným zvířetem.

A protože otázka je zdánlivě zodpovězena, není třeba ptát se po tom „Kdo je to člověk?“ a mnohem více nás zajímá otázka „Jaký svět dokážeme vytvořit pro naše pravnuočata?“⁸¹ A na to Rorty navazuje svou tezí, že v otázkách morálního rozhodování se člověk od zvířete nijak zvlášť neodlišuje s výjimkou těch faktů, které jsou podmíněny kulturně a historicky. A lidská práva jsou také jedním z těchto faktů.⁸² Touto kulturně-relativistickou tezí ovšem nekončí. Přiklání se k Rabossimu názoru, že snaha hledat základy v lidských právech, pěstovat dále toto platónské hledání základu, tento fundacionalismus lidských práv postrádá v dnešním světě smysl. Namísto toho

⁷⁷ HAPLA, Martin. *Když se příběhy berou vážně: Richard Rorty, dialog mezi kulturami a lidská práva* [online] iurium.cz, 17. 2. 2020. Dostupné na: <https://www.iurium.cz/2018/06/09/kdyz-se-pribehy-berou-vazne/>,

⁷⁸ RORTY, Richard. Human Rights, Rationality and Sentimentality. In SHUTE, Stephen. *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, 1993. New York: Basic Books, 1993, s. 112.

⁷⁹ HAPLA: *Když se příběhy berou vážně...*

⁸⁰ RORTY: *Human Rights, Rationality and...*, s. 115.

⁸¹ Tamtéž s. 120-122.

⁸² Tamtéž s. 115-116.

bychom měli spíše než dokazovat nadřazenost „naší lidskoprávní kultury“ vůči jiným kulturám odkazem k něčemu trans-kulturnímu, tuto kulturu rozvíjet, učinit ji sebevědomější a silnější.⁸³ A toho dosáhneme něčím, co Annette Baier nazývá „citovým vývojem“ a co sám Rorty považuje za výsledek jeho „citové výchovy.“ Tento vývoj spočívá více ve všímání si podobností, které nás spojují s ostatními než toho, co je na nás odlišné.⁸⁴ Citová výchova, jež spočívá ve vyprávění smutných, cituplných příběhů, které v nás probouzejí empatii a burcují nás k činu vede právě k takovému vzorci myšlení. Ale příběhů vyprávěných v různorodých formách. Rorty nemá na mysli jen romány jako je *Zločin a trest*, či dramata jako starověká *Antigona*, ale i příběhy, které nám vyprávějí vrcholní politici, nebo moderátoři večerních zpráv. Právě tyto moderátoři mohou svou reportáží způsobit, že se budeme více ztotožňovat s oběťmi Bosenského masakru, že nám budou více připadat jako my, více jako lidé. Zdá se, jako by nám Rorty říkal, že je třeba si konečně uvědomit limity osvíceneckého rozumu a dát průchod také srdci.⁸⁵

Rortyho citová výchova čelila a dodnes samozřejmě čelí kritice. Michael J. Perry mu například vyčítá, že bezdůvodně pokládá změny našeho cítění ve prospěch lidských práv jako pokrok.⁸⁶ Pro George Ulricha zase Rortyho citová výchova není nic jiného než modus operandi pro náboženské novověrectví.⁸⁷ Mnohem oprávněnější se mi jeví kritika ze strany Patricka Haydena. Ten totiž nepovažuje soucit samotný za dostačující pro prosazení se a ochranu lidských práv.⁸⁸ Rorty dle Haydena podceňuje roli Kanta. S odkazem na Huma říká, že přestože jsou emoce, které nás vážou k ostatním, tím nejsilnějším poutem pro to, aby morálka na nich založená byla

⁸³ Tamtéž s. 116-117.

⁸⁴ Tamtéž s. 129.

⁸⁵ Richard Rorty není ovšem jediný, kdo zdůrazňuje roli emocí v procesu morálního rozhodování. Tak András Sajó zkoumá roli emocí jak jedinců, tak celých společenských celků v procesu vytváření, udržování a rozvíjení ústavních systémů. Viz SAJÓ, András. *Constitutional Sentiments. Acta Juridica Hungarica*, 2006, roč. 47, č. 1, s. 1-13.; Martha Nussbaum, když formuluje svou teorii spravedlnosti, argumentuje, že emoce jsou jednou z hlavních charakteristik lidské bytosti a takto by měly být reflektovány i v lidskoprávní teorii. Viz NUSSBAUM, Martha Craven. *Capabilities and Human Rights. Fordham Law Review*, 1997, roč. 66, č. 2, s. 273-300.; NUSSBAUM, Martha Craven, GLOVER, Jonathan. *Women, culture, and development: a study of human capabilities*. New York: Oxford University Press, 1995. Etickým ctnostem podle ní nemůžeme plně porozumět bez zapojení emocí a k tomu je zase potřeba obrátit se k vyprávěcím formám, jaké nacházíme v beletrii. NUSSBAUM C., Martha. *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1992. 428 s.

⁸⁶ HAPLA: *Když se příběhy berou vážně...*

⁸⁷ ULRICH, George. *Universal Human Rights: An Unfinished Project* In HASTRUP, Kirsten, (ed). *Human rights on common grounds: the quest for universality*. The Hague: Kluwer Law International, 2001, s. 200.

⁸⁸ HAYDEN, Patrick. *Sentimentality and Human rights: Critical remarks on Rorty. Philosophy in the Contemporary World*, 1999, roč. 6, č. 3-4, s. 60.

efektivní, je třeba, aby byly tyto pocity vedeny nějakým „uměle vytvořeným“ etickým principem. Hayden Humovu pozici, o kterou mimo jiné opírá svou citovou výchovu i sám Rorty, vykládá jako syntézu rozumu (ve smyslu kantovského praktického rozumu) a emocí. Píše: „Zatímco rozum sám nás, podle Huma, nevede k akci, můžeme zároveň říci, že shovívavost samotná je nedostatečnou podmínkou pro udržení spravedlivého systému, jež zajistí rovná práva všem.“⁸⁹ S tím souvisí další Haydenova kritická poznámka. Říká, že základní výhodou lidských práv pojímaných univerzálně (jak jsou definována například ve Všeobecné deklaraci lidských práv) je to, že mohou být nárokována i v případě, kdy nám soucit schází.⁹⁰ Nakonec však uzavírá svou kritiku smířlivě, když říká, že citová výchova dle něj může fungovat jako účinný nástroj v posilování respektu a kultivaci lidských práv ve světě, přestože je sporné, zda se z ní dají vyvodit nějaké etické či politické důsledky. Otázkou ovšem vůbec je, zda něco takového měl sám Rorty v úmyslu.⁹¹

2.2.5 Joseph Raz

Dalším z autorů, kteří přistupují ke koncepci lidských práv pragmaticky, je izraelský právní pozitivista Joseph Raz. Ten vychází z Rawlsova politického zdůvodnění lidských práv. Rawls v Právu národů píše, že lidská práva vymezují ospravedlnitelné důvody k vedení války a slouží k tomu, aby specifikovala limity autonomie státních režimů.⁹² V souladu s tímto Raz lidská práva vnímá jako práva vůči státům, práva, jež stojí v opozici vůči jejich suverenitě.⁹³ Nehledě na to, čím dalším mohou být, jsou tak ve světle současné lidskoprávní praxe nástrojem k vymezení limitů státní suverenity.⁹⁴

Raz dále pokračuje, že pro to, aby lidská práva plnila tuto funkci, nepotřebují být v žádném případě univerzální.⁹⁵ A nejen, že nepotřebují, ale některá dokonce ani být nemohou. Opíraje se o autory jako jsou Charles Beitz nebo James Nickel argumentuje tím, že existence množství lidských práv je vázána na existenci určitých státních

⁸⁹ Tamtéž s. 62-63.

⁹⁰ Tamtéž s. 64.

⁹¹ Tamtéž s. 63.

⁹² RAWLS, John. *Právo národů*. 1. vydání. Praha: Filosofia, 2009., s. 121.

⁹³ RAZ, Joseph. Human Rights without Foundations. In BESSON, Samantha; TASIOLAS, John (eds.). *The Philosophy of International Law*. Oxford: Oxford University Press, 2010, s. 328 – 329.

⁹⁴ Tamtéž s. 332.

⁹⁵ Tamtéž s. 332.

institucí.⁹⁶ Tam, kde tyto instituce nejsou, nejsou ani lidská práva.⁹⁷ Respektive lidská práva náležejí jednotlivcům pouze tehdy, nekladou-li nepřiměřené nároky na existující státní instituce, jež jsou povinovány poskytovat nárokům z těchto práv ochranu. Jako příklad Raz uvádí právo na vzdělání. To nemůže být univerzální, jelikož existuje pouze tam, kde není povinnost státu poskytovat vzdělání nepřiměřená s ohledem na jeho sociální a politickou organizaci.⁹⁸

Je ovšem nehledě na svou univerzalitu, či ne-univerzalitu právo na vzdělání lidským právem? Odpověď je s ohledem na dřívější vymezení lidských práv jako nástroje omezení státní suverenity zřejmá. Pokud se mezinárodní společenství shodne na tom, že nerespektování práva na vzdělání opravňuje k vnějším zásahům do státní suverenity, jedná se o lidské právo. Jestliže mezinárodní právo neumožňuje jakoukoli intervenci v případě nerespektování, či nedostatečného respektování práva na vzdělání, o lidské právo se nejedná. Raz tak uzavírá, že lidská práva mohou být racionálně zdůvodněna, nikoli však na základě nějakých zásadních morálních zájmů, nýbrž na základě možností současného systému mezinárodních vztahů.⁹⁹

Tento přístup vymezení lidských práv kritizuje například David Miller. Tomu vadí, že namísto, abychom určili lidská práva na základě nějakého principu, nějakého normativního pravidla a ta poté použili jako kritérium přípustnosti mezinárodní intervence, ptáme se v Razově pojetí, kdy je zásah zvenčí možný a posléze, dohodneme-li se, že za určitých kritérií možný je, dáváme těmto kritériím nálepku lidských práv.¹⁰⁰ Raz nám totiž v podstatě říká, že definování limitů státní suverenity vyrůstající z lidskoprávní teorie se mění v čase a podle diskurzu. Je tedy závislé nikoli jen na činech státu, do jehož suverenity se má zasáhnout, nýbrž i na libovůli/dohodě států, jež zasahují. Díky tomuto pojetí Razova politická teorie lidských práv vyznívá hodně relativisticky. A podle Millera je naprosto v rozporu s tím, co mají lidská práva představovat. Ta jsou poté odrazem současných mezinárodních vztahů a mění se

⁹⁶ Tamtéž s. 333 – 334.

⁹⁷ V Human Rights in the emerging world order Joseph Raz píše: „kde není možnost férového a spolehlivého vynucení lidských práv, tam žádná práva nejsou.“ RAZ, Joseph. Human Rights in the Emerging World Order. *Transnational Legal Theory*, 2010, roč. 1, č. 1, s. 44.

⁹⁸ RAZ: *Human Rights without Foundations...*, s. 335 – 336.

⁹⁹ Tamtéž s. 336.

¹⁰⁰ MILLER, David. Joseph Raz on Human Rights: A critical Appraisal. In CRUFT, Rowan, LIAO, S. Matthew, RENZOLLER, Massimo. *Philosophical Foundations of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2015. Dostupné z: <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:8fccfa91>, s. 4.

v souvislosti se změnami na mezinárodním poli, neplní ovšem funkci „hrází, jež stojí nehledě na vzestupy a pády různých politických režimů.“¹⁰¹

2.3 Univerzalistické přístupy

2.3.1 John Rawls a jeho idea překrývajícího se konsensu

Pragmatická zdůvodnění velice často svou argumentaci opírají o ideu překrývajícího se konsensu, která je připisována již zmíněnému americkému filosofu Johnu Rawlsovi. A opírají se o ni nejen pragmatická zdůvodnění. Koneckonců téměř veškeré univerzalistické koncepce, o kterých posléze budu mluvit, nějakým způsobem navazují na tuto Rawlsovu myšlenku. Buď ji dále rozpracovávají, nebo se vůči ní vymezují, případně uvádějí univerzalitu z ní plynoucí jako jednu z potenciálních možností. Většina z nich jednoduše hledá styčné plochy rozličných kultur a na těchto spojnicích, na těchto společných bodech se snaží, zpravidla pomocí dialogu, vystavět univerzalitu lidských práv.¹⁰²

Základem překrývajícího se konsensu „je myšlenka nastíněná již Maritainem¹⁰³ – tedy že podobně jako různé premisy mohou vést ke stejnému závěru, mohou se různé doktríny shodnout na podstatných prvcích politické koncepce.“¹⁰⁴ Rawls sám překrývající se konsensus definuje takto: „konsensus, který je potvrzen nesouměřitelnými náboženskými, filosofickými a morálními doktrínami, jenž pravděpodobně bude přežívat po celé generace ve víceméně spravedlivých ústavních demokraciích.“¹⁰⁵ Tedy John Rawls je přesvědčen, že můžeme zastávat totožná stanoviska, ke kterým jsme ovšem došli na základě rozdílných pozic a přesvědčení.

Za jedno z takových potenciálních stanovisek považuje také koncept lidských práv. Překrývající se konsensus je Rawlsovou snahou vyrovnat se (jinak než

¹⁰¹ MILLER: *Joseph Raz on Human Rights...*, s. 5-6.

¹⁰² To je jeden z přístupů, jak odůvodnit univerzální lidská práva, který Joseph Chan nazývá „ekumenický.“ Od něj ovšem odlišuje „fundamentalistický“ přístup k justifikaci lidských práv vyznačující se tím, že hlásá existenci univerzálně platných hodnot a morálních principů, ten je představován zástupci tradiční přirozenoprávní doktríny jako jsou James Griffin, Alan Gewirth ad. CHAN, Joseph. *Lidská práva pro současnou Čínu*. In HRUBEC, Marek. *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha: Filosofía, 2008, s. 349-350.

¹⁰³ Francouzský filosof Jacques Maritain ještě před Johnem Rawlsem vyslovil myšlenku, že lidská práva jsou takovými „praktickými pravdami,“ na kterých se všichni shodneme, přestože pro ně máme naprosto odlišná a často protichůdná racionální zdůvodnění. Tato zdůvodnění jsou nezbytně nutná („každý z nás instinktivně věří v pravdu a nechce souhlasit s něčím, co nepoznal jako pravdivé a racionálně platné“), a přesto nikdy nemůže dojít k jejich souladu, neboť vycházejí z různých filosofických tradic, jež odedávna stojí proti sobě. MARITAIN, Jacques. *Člověk a stát*. Praha: Triáda, 2007, s. 69-70.

¹⁰⁴ HAPLA: *Lidská práva bez metafyziky...*, s. 95.

¹⁰⁵ RAWLS, John. *The Idea of an Overlapping Consensus*. Oxford Journal of Legal Studies, 1987, roč. 7, č. 1, s. 1.

represivním uplatňováním moci) s diverzitou náboženských, filosofických a morálních doktrín – s tímto pluralismem hodnot, který považuje nikoli za přechodné historické období, ale za stálý znak kultury moderních demokracií.¹⁰⁶ Rawls sám uznává, že překrývající se konsensus dnes není možný (alespoň do té doby, dokud nebudou zásadně změněna některá základní přesvědčení), je ovšem toho názoru, že navzdory kulturní diverzitě můžeme dosáhnout přiblížení různých politických doktrín a udržení společenské jednoty v dlouhodobém měřítku, tedy postupně z jedné generace na druhou.¹⁰⁷ I z tohoto důvodu se ve své formulaci překrývajícího se konsensu omezuje na již řečené a nepodává nám žádný konkrétní návod na to, jak jej uvést v praxi (respektive se k této problematice vyjadřuje v odpovědi na hypotetickou námitku, že idea překrývajícího se konsensu je jednoduše utopická. Tato jeho odpověď mi ovšem nepřijde o nic konkrétnější¹⁰⁸).

Obsáhlejší kritiku Rawlsova překrývajícího se konsensu podal v českém prostředí Marek Skovajsa. Proto, aby doktríny mohly participovat na překrývajícím se konsensu, musí být podle Rawlse krom jiného „rozumné.“ Kromě definice vztahu překrývajícího se konsensu a vztahu „rozumné morální doktríny“, která Skovajsovi zavání kruhovým zdůvodněním¹⁰⁹ Rawlsovi vyčítá, že překrývající se konsensus není, ač se tak tváří, neutrální. Neboť „podmínkou členství v klubu rozumných morálních doktrín je zahrnutí množiny liberálních nejvyšších hodnot, přičemž odchylky od tohoto standardu mohou být jen nepoččetné a podružné. Rawls tedy nabízí afirmaci liberální rodiny morálních doktrín, nikoli politickou teorii pro skutečně pluralitní společnosti.“¹¹⁰ U konsensuálních zdůvodnění lidských práv obecně bývá také často zpochybňována reálná existence nějakého konsensu vůbec. Robert Alexy píše, že jediným zdrojem platnosti u konsensuálních zdůvodnění je faktum dohody.¹¹¹ To ovšem vyvolává otázku: „Jestliže je dohoda jediným zdrojem, co když tato dohoda chybí?“ Znamená to, že lidská práva v tu chvíli neexistují? Jsme ochotni odmítnout lidská práva,

¹⁰⁶ Tamtéž s. 4-5.

¹⁰⁷ Tamtéž s. 4-5.

¹⁰⁸ Tamtéž s. 19-22. Obecnost popisu toho, jak se z pouhého „modus vivendi“ stává překrývající se konsensus kritizuje i Marek Skovajsa. SKOVAJSA, Marek. Co umožňuje Rawlsův překrývající konsensus? Hodnotový pluralismus nebo homogenita? In HRUBEC, Marek (ed). *Demokracie, veřejnost a občanská společnost*. Praha: Filosofía, 2004, s. 116.; Konečně Kurt Baier nízkou míru specifičnosti vnímá jako závažný nedostatek překrývajícího se konsensu, protože tím pádem není jasné, jakou konkrétní podobu může jeho obsah mít. BAIER, Kurt. Justice and the Aims of Political Philosophy. *Ethics*, 1989, roč. 99, č. 4, s. 778-779.

¹⁰⁹ SKOVAJSA: *Co umožňuje Rawlsův...*, s. 115.

¹¹⁰ Tamtéž s. 131.

¹¹¹ ALEXY, Robert. *Menschenrechte ohne Metaphysik...*, s. 18.

dojdeme-li na základě těchto teorií k závěru, že všeobecný souhlas s jejich uplatněním chybí,¹¹² respektive ve vztahu k Rawlsovi – není možný ani dnes, ani do budoucna?

Martin Hapla jako problém překrývajících se konsensu zase vnímá to, že sám o sobě nemůže představovat ospravedlnění lidských práv, neboť k němu vždy přistupujeme až poté, co lidská práva akceptujeme na základě důvodu jiného.¹¹³

Praktický problém také nastává, ptáme-li se, jak by tento konsensus měl vypadat. Jedná se o konsensus „pokud souhlasí většina lidí v nějakém státě? Nebo většina ve světě? [...] A jak vlastně poznáme, že někdo souhlasí, resp. participuje na konsensu?“¹¹⁴ Samozřejmě se jedná o námitky směřující k otázce po praktickém uplatnění překrývajících se konsensu a nemíří přímo k jádru myšlenky, samy o sobě jsou ovšem dostatečně závažné.

2.3.2 Konstruktivismus

Podle George Ulricha existují čtyři hlavní, od sebe odlišné lidskoprávní teorie usilující o ověření univerzální platnosti lidských práv. Jsou jimi klasická doktrína přirozeného práva, právně-pozitivistická doktrína, teorie globální etiky a konstruktivistické teorie.¹¹⁵ Zatímco právní pozitivismus se svým popíráním jakékoli vyšší autority než jakou je tvůrce pozitivního práva, podle něj nedokáže vyhovět požadavku justifikace lidských práv, aniž by se zřekl svých základních premis, nebo přistoupil na přirozenoprávní argumentaci, doktrína přirozeného práva je znehodnocena různými nefunkčními, metafyzickými konstrukcemi¹¹⁶ a nakonec se uchyluje k taktéž nepřijatelné argumentaci „samozřejmými pravdami“ nebo „přirozeným světlem rozumu.“¹¹⁷ Jak se tedy zhostit tohoto náročného úkolu a neskončit vyprázdněnou metafyzikou? Potenciálním řešením by mohla podle Ulricha být globální etika, nebo konstruktivismus, kterému z těch dvou sám dává přednost.

¹¹² Stejně se ptá i George Ulrich ve své kritice projektu globální etiky. ULRICH: *Universal Human Rights: An Unfinished...*, s. 213.

¹¹³ HAPLA: *Lidská práva bez metafyziky...*, s. 96-97. Sám John Rawls nicméně tento aspekt vnímá velice pozitivně. RAWLS: *The Idea of an Overlapping...*, s. 10-17. Jak ovšem poznamenává Marek Skovajsa, není z Rawlsovy teorie jasné, jaký je vztah mezi obsahem překrývajících se konsensu a obsaženými morálními doktrínami, které na něm participují. SKOVAJSA: *Co umožňuje Rawlsův...*, s. 119-120.

¹¹⁴ HAPLA: *Lidská práva bez metafyziky...*, s. 96-97.

¹¹⁵ ULRICH: *Universal Human Rights: An Unfinished...*, s. 196-197.

¹¹⁶ Tamtéž s. 208.; K univerzalitě podle přirozenoprávní a pozitivistické teorie blíže také: MRÁZEK, Josef. Univerzalita lidských práv a nové trendy jejich mezinárodněprávní ochrany. In GERLOCH, Aleš, ŠTURMA, Pavel. *Ochrana základních práv a svobod v proměnách práva na počátku 21. století v českém, evropském a mezinárodním kontextu*. Praha: Auditorium, 2011, s. 315-318.

¹¹⁷ ULRICH: *Universal Human Rights: An Unfinished...*, s. 204.

Konstruktivismus není jednotná, ucelená teorie. George Ulrich tohoto názvu užívá jako zastřešujícího pojmu pro teorie, jež nehledají základ lidských práv v metafyzických principech, ale zároveň trvají na moralitě lidských práv a jejich univerzální platnosti.¹¹⁸ Opíraje se o Jürgena Habermase nebo Johna Rawlse, které oba řadí k těmto konstruktivistickým teoriím, vykládá lidská práva (ve světle těchto teorií) nikoli jako nějaké věčné principy, ale jako určitý myšlenkový koncept odpovídající konkrétnímu společenskému zřízení, jež se objevuje ve specifické historické epoše, ve specifickém historickém kontextu. Za ten má, mimo jiné, vzestup moderního státu s extrémní koncentrací moci a propracovanými nástroji nadvlády, důrazem na jedince, jehož společenské vazby jsou většinou vedeny společnými etickými hodnotami a především státu, jehož vláda a zákony musí neustále čelit otázce legitimacy.¹¹⁹

Dalším charakteristickým znakem této historické situace je, že státy po celém světě jsou na sobě navzájem závislé. Univerzalita lidských práv je pak dána už jen tím, že lidé po celém světě společně sdílejí tuto etapu historického vývoje. Jestliže se zdá, že jsou lidská práva vynálezem západních zemí, tak to jen proto, že evropské země byly nuceny této situaci čelit jako první (a reagovat na ni tak, že vypracovaly moderní koncepci lidských práv), nicméně nyní jsou již výzvám moderního světa vystaveny i ostatní kultury a světová náboženství, a proto je lidskoprávní koncept, alespoň do té doby než nastane jiná historická epocha, univerzální.¹²⁰ Lidská práva tak jsou v podstatě rozumná a nutná reakce lidí na globalizaci.

Nejsou hrozbou tradičním hodnotám a strukturám kulturně odlišných společností. Touto hrozbou je technologická a ekonomická globalizace. Lidská práva jsou pouze reakcí na tuto situaci a v konečném důsledku mohou být občas dokonce hrází, jež kulturní diverzitu chrání.¹²¹

V konstruktivistickém pojetí je překlenut rozpor přirozeného a pozitivního práva, neboť lidská práva jsou takto vnímána jednak jako morální normy („společný cíl pro všechny národy a všechny státy“ – tuto formulaci si Ulrich vypůjčuje z Deklarace),

¹¹⁸ Tamtéž s. 214.

¹¹⁹ Tamtéž s. 214.

¹²⁰ Tamtéž s. 215.

¹²¹ Tamtéž s. 219.

jednak jako pozitivní právo (tím, že jsou předzvěstí světového právního pořádku, bez něhož nemohou platit).¹²²

2.3.3 Globální etika

Na přelomu osmdesátých a devadesátých let minulého století, v období velkých geopolitických změn, vydává německý teolog Hans Küng téměř prorockou knihu *Světový étos – projekt*, ve které předpověděl napětí a problémy plynoucí ze vzájemně propojeného světa, světa globalizovaného a vyjádřil přesvědčení, že za takové situace nepotřebujeme jednotné náboženství nebo jednotnou ideologii, ale rozhodně potřebujeme „nějaké jednotící, spojující normy, hodnoty, ideály a cíle.“¹²³ Jinak řečeno potřebujeme společný, světový étos. Hans Küng tak odstartoval nekončící úsilí mnoha jeho pokračovatelů ústící v projekt globální etiky, který si klade za cíl přijít s celosvětově přijatelnými morálními standardy.¹²⁴

Chad Kleist rozlišuje dva rozdílné filosofické přístupy k otázkám souměřitelnosti, či nesouměřitelnosti různých světových etických tradic – universalismus a komunitarismus.¹²⁵ Universalismus se snaží vyvinout morální teorie, které by nebyly spojovány pouze s jedním metafyzickým světonázorem, nebo by byly odvozovány pouze od jednoho religiózního základu, ale byly by kompatibilní s různými paradigmaty, tedy morální teorie, které jsou dostatečně robustní, aby byly v souladu s různými koncepcemi dobra a respektovaly lokální tradice, a které jsou zároveň dostatečně ucelené, aby z nich bylo možné vyvodit nějakou soustavu univerzálních norem.

O komunitarismu, i když jsem to tak nenazval, zde již byla řeč v souvislosti s Alisdaiem MacIntyrem. Komunitaristé, stejně jako MacIntyre, věří, že spravedlnost a obecně všechny morální hodnoty jsou integrální součástí jednotlivých společností a jako takové jsou od nich neoddělitelné. To jednoduše znamená, že jednotný, univerzální standard, o který usilují univerzalisté, je nemožný. V úzkém pojetí tak lze

¹²² Tamtéž s. 215-217.

¹²³ KÜNG, Hans. *Světový étos: projekt*. 1. vydání. Zlín: Archa, 1992, s. 10.

¹²⁴ Pokusů přijít s „katalogem“ takových morálních standardů je nepřehledné množství, a to dokonce i odvětvových. Tak například v rámci etiky podnikání přišla mezinárodní organizace Caux Round Table s dokumentem nazvaným *The Caux Principles*, tedy představiteli největšího světového byznysu formulovanými principy, které mají posloužit jako základ budoucí globální etiky podnikání. HALLORAN, Harry R., Jr., BALE, Lawrence S. TOWARD A VIABLE GLOBAL ETHOS. *The Journal of the World Business Academy*, 1997, roč. 11, č. 1, s. 5.

¹²⁵ KLEIST, Chad. *Global Ethics: Capabilities Approach*. Internet Encyclopedia of Philosophy [online]. [cit. 2020-02-17]. Dostupné na: <https://www.iep.utm.edu/ge-capab/#H5>

vnímat jako součást projektu globální etiky pouze universalisty (v Kleistově perspektivě chápání universalismu).

V rámci této universalistické globální etiky lze vysledovat dva metodologicky odlišné proudy. Jeden se snaží přijít s celosvětově přijatelnými morálními standardy skrze různé metafyzické koncepce například tím, že se dobere podstaty toho, co člověka dělá člověkem (tady lze zařadit Marthu Nussbaum a její *Etiku rozvoje životních možností – Human capabilities approach*), druhý naopak přistupuje k tématu vědecky, empiricky – zkoumá etické normativní systémy po celém světě a snaží se v nich vysledovat společné znaky. Když George Ulrich mluví o globální etice, má na mysli právě tuto na empirických datech založenou globální etiku. Zastánci tohoto přístupu věří, že existují hlavní, celosvětově přijímané morální a náboženské tradice, v nichž lze spatřovat základ lidských práv.¹²⁶ Hodnoty, které se snaží vysledovat, berou jednoduše jako společenská fakta. Stejně jako u různých přirozenoprávních koncepcí jsou tedy dány objektivně, předem, ovšem abychom je identifikovali, nemusíme se uchýlovat k pochybným metafyzickým spekulacím, nýbrž nám stačí, abychom využili kvalitních metod společenských věd jako jsou antropologie, srovnávací religionistika atd. k jejich vysledování ve společnosti.¹²⁷ Jako příklad takového postupu uvádí George Ulrich výzkum Alison Dundes Renteln,¹²⁸ která se ve své práci snaží dokázat celosvětově přijímané principy, jež vztahuje k právu na život.¹²⁹ Na příkladu jejího výzkumu je vidět, jak probíhají některé podobné pokusy. Někdy se filosofové globální etiky snaží nalézt v rozmanitých světových kulturách soulad s myšlenkou lidských práv jako takových, často se ale zaměřují na konkrétní články lidskoprávních úmluv nebo jednotlivé hodnoty jako jsou lidská důstojnost, rovnoprávnost, vláda práva atd.¹³⁰

Ty studie, které zkoumají kompatibilitu rozmanitých kultur s lidskými právy obecně, nejčastěji srovnávají lidskoprávní doktrínu s asijskými kulturami, v naprosté

¹²⁶ ULRICH: *Universal Human Rights: An Unfinished...*, s. 208.

¹²⁷ Tamtéž s. 209.

¹²⁸ RENTELN, Alison Dundes. A Cross-Cultural Approach to Validating International Human Rights: The case of retribution Tied to Proportionality, In CINGRANELLI, David Louis (ed). *Human Rights: Theory and Measurement*. New York: St Martin's Press, 1988. s. 7 – 40.

¹²⁹ ULRICH: *Universal Human Rights: An Unfinished...*, s. 210.

¹³⁰ Tamtéž s. 211. Příkladem takových studií mohou být BOTHA, Henk. Human Dignity in Comparative Perspective. *Stellenbosch Law Review*, 2009, č. 2, s. 171-220.; A. AN-NA'IM, Abdullahi. The Contingent Universality of Human Rights: The Case of Freedom of Expression in African and Islamic Contexts. *Emory International Law Review*, 1997, roč. 11.; KAPUR, Ratna. The Fundamental Face of Secularism and Its Impact on Women 's Rights in India. *Cleveland State Law Review*, 1999, roč. 47, č. 3, s. 323-333.

většině s etickými implikacemi konfucianismu,¹³¹ a islámskými kulturami.¹³² Jelikož by i stručné shrnutí takovýchto komparací vydalo na celou diplomovou práci, pokusím se pouze shrnout závěrečné zhodnocení jedné z velkých obecných studií tohoto druhu, kterou je analýza tří velkých kulturních celků od Evy Brems.¹³³

Eva Brems ve své práci analyzuje politické, akademické a právní dokumenty z geograficky určených oblastí. Zprvu vysvětluje metodologii své práce a zdůvodňuje výběr zkoumaných textů i to, proč zkoumá kultury vzešlé právě z těchto územních celků (Brems zkoumala vztah lidských práv a diskurzů východní a jihovýchodní Asie, sub-saharské Afriky a islámského světa).¹³⁴

V autorkou sledovaných kritických námitkách založených na odlišnosti kultur lze podle ní najít jisté podobnosti. Tyto námitky se zpravidla týkají omezení sociální soudržnosti, které individuální lidská práva implikují. Jejich autoři zároveň v rámci lidskoprávního diskurzu preferují obrátit debatu směrem, spíše než k právům, k povinnostem, a to jak povinnostem jednotlivce, tak státu nebo celé komunity.¹³⁵ V afrických a asijských textech lze vysledovat výraznou snahu o posílení kolektivních práv.¹³⁶ Jednoduše řečeno staví proti individualismu lidských práv komunalismus jakožto tradiční součást vlastní kultury. Představitelé všech tří kulturních diskurzů využívají tyto argumenty pro to, aby dosáhli partikulární implementace a interpretace lidskoprávních norem. Pouze některé islámské výhrady jsou tak zásadního rázu,¹³⁷ že jejich odlišnost od požadavků lidskoprávní doktríny nelze překlenout jen odlišnou

¹³¹ Blíže k tématu: HRUBEC, Marek. Předpoklady interkulturního dialogu o lidských právech. In HRUBEC, Marek. *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha: Filosofia, 2008, s. 13-48., RIGEL, Michal. *Universalismus lidských práv a interkulturní pojetí*. Olomouc, 2012. Diplomová práce. Univerzita Palackého v Olomouci.

¹³² Blíže k tématu: HRUBEC, Marek. Předpoklady interkulturního dialogu o lidských právech. In HRUBEC: *Interkulturní dialog...*; HANKO, Jitka. Jak vnímá lidská práva Islám. In GERLOCH, Aleš, ŠTURMA, Pavel. *Ochrana základních práv a svobod v proměnách práva na počátku 21. století v českém, evropském a mezinárodním kontextu*. Praha: Auditorium, 2011, 413-426.

¹³³ BREMS, Eva. *Human Rights: universality and diversity*. Boston: Kluwer Law International, 2001. 592 s.

¹³⁴ Tamtéž s. 27-33.

¹³⁵ Tamtéž s. 291.

¹³⁶ Respektive upřednostňování těchto práv před ostatními.

¹³⁷ Výhrady mají většinou k právu na svobodný vstup do manželství, rovné zacházení s muži a ženami (jde například o omezení volebního práva pro ženy, nestejná práva a povinnosti mezi manželi atd.), svobodě náboženského vyznání. Výhrady muslimských států, resp. jejich představitelů, k těmto právům jsou ovšem často nejednotné.

interpretací¹³⁸ a jejich původci se tak dožadují toho, aby byla některá lidská práva přeformulována.¹³⁹

Nakonec Eva Brems shrnuje, že ze zkoumaných kulturních pozic jsou nejradikálnější (vzhledem k dopadu, jaký by jejich realizace měla na mezinárodní právo lidských práv) ty islámské pozice, které odmítají přednost lidskoprávních pravidel před pravidly islámu při současném striktním lpění na doslovném a tradičním výkladu náboženských pravidel.¹⁴⁰ Poté jsou nejradikálnějšími ti asijsí autoři, kteří akceptují univerzalitu lidských práv pouze pro omezené jádro lidských práv a ty asijské a africké návrhy, které požadují pozdržení uplatnění lidskoprávních norem, dokud nebude dosaženo určitého ekonomického stupně vývoje v daných zemích (zde už se ovšem nejedná o výhrady kulturního charakteru),¹⁴¹ a to proto, že „pro obyvatelstvo žijící v bídě právě není právní rovnost a svoboda mínění stejně důležitá jako vyhlídka na lepší životní podmínky.“¹⁴² Na rozdíl od islámského diskurzu jsou ovšem takovéto radikální pozice velmi vzácné. Pozice, která by obecně odmítala univerzalitu lidských práv je extrémně výjimečná. V naprosté většině zkoumaných textů bývá dle Bremsové analýzy všeobecné použití lidskoprávních norem akceptováno.¹⁴³

2.3.4 Martha C. Nussbaum a její Etika rozvoje životních možností

Martha Nussbaum je s její Etikou rozvoje životních možností¹⁴⁴ příkladem odlišného přístupu v hledání světového étosu. Nussbaum svou teorii formulovala částečně spolu se svým předchůdcem, indickým ekonomem a filosofem Amartyou Senem. Ten (stejně jako Nussbaum, která to od něj přebírá) rozlišuje mezi Významem (Function) a Možností (Capability). Význam v podstatě znamená stav bytí, tedy to, co prožívám nebo v jaké situaci se nacházím (a co pro mě tato situace znamená), přičemž pro každého může mít stejná situace jiný Význam (sedím poprvé na kole a mám strach,

¹³⁸ I tato odlišná interpretace se ovšem může jevit jako problematická, když vezmeme v potaz pokusy interpretovat praktiky Hudúd (tresty za zločiny, jakými jsou například ukamenování, nebo sto ran bičem za nezákonný pohlavní styk) jako nikoli nelidské zacházení.

¹³⁹ Například požadují, aby do svobody náboženského vyznání nebylo zahrnuto právo náboženské vyznání změnit.

¹⁴⁰ Bohužel se tak často děje obecnými formulacemi o tom, že upřednostní právo šaría v případě, shledají-li s ním závazky plynoucí z lidskoprávních mezinárodních smluv rozporné. Takovéto rámcové výhrady bývají muslimským zemím často vytýkány jako příliš obecné, neudávající dostatečně konkrétní rozsah, jehož se týkají a vyvolávající pochybnost o ochotě být vázán danou úmluvou jako celkem.

¹⁴¹ BREMS: *Human Rights: Universality...*, s. 292.

¹⁴² HABERMAS: *K legitimizaci prostřednictvím...*, s. 127.

¹⁴³ BREMS: *Human Rights: Universality...*, s. 292.

¹⁴⁴ Human capabilities approach. Nussbaum (a Senovu) pojetí jsou velmi blízké teorie potřeb jakožto základů lidských práv. Blíže k teoriím potřeb viz HAPLA, Martin. Lidská práva a základní potřeby. *Právník*, 2018, roč. 157, č. 1, s. 31 – 49.

ale kdo na kole jezdit umí, může si takovou situaci vyloženě užívat). Možnost poté představuje různorodý potenciál toho, v jakém stavu se mohu nacházet. Nicméně potenciál reálný, definovaný vnějšími okolnostmi¹⁴⁵ (jestliže žiji v Severní Koreji, nemám reálnou možnost cestovat po světě například). Velkou roli v Senově etice hraje pojem svobody (stejně jako v etice Johna Rawlse).¹⁴⁶ Je důležité si uvědomit, že Význam a Možnosti se nemusí stoprocentně překrývat. Tak mohou mít dva lidé stejný potenciál k nějakým činnostem, ale každý se jej rozhodne využít v jiném směru, stejně tak se dva lidé mohou nacházet ve stejném stavu, ale mají k tomu různé důvody (někdo je hladový, protože nemá prostředky na to si obstarat jídlo, jiný hladoví z náboženských důvodů, nebo na protest například).

Martha Nussbaum využívá stejného rozlišení mezi Významem a Možnostmi, dále tuto diferenciaci rozpracovává a v lecčems se od Senova pojetí odklání. Nussbaum se skrze *Human capabilities approach* totiž snaží dobrat toho, co dělá člověka opravdu člověkem. Význam vnímá pouze jako situaci prožívanou skutečně lidským způsobem. Lidské schopnosti jsou pro ni tím, co dělá tento přístup výjimečným. Neprožívá-li někdo život způsobem, jaký je typický pro člověka (například nevyjadřuje se kreativně), žije spíše životem zvířete než životem člověka. Možnost pro ni není pouhou příležitostí uvést se do určitého stavu bytí, ale plným vyjádřením lidské podstaty.¹⁴⁷ Ano, Možnost je potenciál vykonávat určité činnosti, ale záleží na způsobu, jakým tyto činnosti vykonáváme. Tento způsob je totiž specifickým vyjádřením fungování člověka. Nussbaum se zde v aristotelském smyslu ptá: „Co jsou ty nejdůležitější věci v lidském životě?“¹⁴⁸

A to je pro nás zásadní rozdíl oproti Senovi. Nussbaum totiž na rozdíl od Sena věří, že můžeme na základě tohoto přístupu vytvořit jakýsi katalog ústředních lidských

¹⁴⁵ KLEIST: *Global Ethics...*

¹⁴⁶ HUBER, Wolfgang. *Etika: základní otázky života*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 2016, s. 74.

¹⁴⁷ KLEIST: *Global Ethics...*

¹⁴⁸ NUSSBAUM C., Martha. Aristotle on human nature and foundations of ethics. In ALTHAM, James Edward John (ed). *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. New York: Cambridge University Press, 1995, s. 94.

Možností,¹⁴⁹ které by ke všemu měly představovat konečný cíl politiky,¹⁵⁰ neboť v důsledku povedou k osvobození člověka. Aby k tomu mohlo dojít i v praxi, snaží se Nussbaum již dlouhá léta tyto Možnosti, jež vymezila velmi široce, konkretizovat tak, aby mohly hrát svou roli v ústavním pořádku jednotlivých zemí. Z toho důvodu také stále častěji (v tomto procesu konkretizace Možností) mluví o právech (konkrétně o právech lidských).¹⁵¹ Co je pro nás ovšem důležitější, je otázka po metodologii Marthy Nussbaum, tedy otázka po tom, jakým způsobem „objevila“ konkrétní katalog těchto možností a z jakého titulu jej nazývá tím pravým, univerzálním katalogem.

Bohužel její zdůvodnění v tomto ohledu, alespoň pro mě, není uspokojivé.¹⁵² Nussbaum se jednoduše hlásí s odkazem na Aristotela k universalismu, protože „afinita“ lidí na celém světě je pro ni zřejmá.¹⁵³ Poté nám podává argumenty na obranu univerzalizmu proti určitým námitkám (mezi nimi zmiňuje i klasickou kulturně-relativistickou tezi),¹⁵⁴ ale nenabízí nám žádnou komplexní, universalistickou teorii. V souladu s tímto vysledovala Ackerly Brooke v práci Marthy Nussbaum tři kroky na cestě k univerzálním hodnotám (přičemž také neshledává tyto kroky dostatečně uspokojivými). Jsou jimi: 1. již zmíněné rozpracování Aristotelovy etiky, 2. srovnání jejího přístupu s jinými potenciálně možnými přístupy, a 3. ověření platnosti teorie v mezikulturním dialogu.¹⁵⁵

¹⁴⁹ Který nápadně připomíná moderní katalogy lidských práv. Katalog ústředních lidských Možností podle Marthy Nussbaum s krátkým popisem každé z nich je k této práci připojen jako Příloha č. 1. Lidská práva mohou být ve vnímání Marthy Nussbaum patřičným politickým nástrojem k realizaci Možností v praktickém politickém životě. Viz ACKERLY, Brooke A. *Universal human rights in a world of difference*. New York: Cambridge University Press, s. 118. V podstatě jde o to, že Možnosti jednoznačněji ukazují na to, co je třeba reálně zajistit k plnému uplatnění cíle formulovaného lidským právem. Například má-li být naplněno právo na práci, nestačí, aby bylo vyhlášeno jako základní právo a stát jeho výkon nekladl překážky, když reálné okolnosti neumožňují jeho výkon. Jde o klasické pojetí lidských práv jako pozitivních závazků tak, jak bývají pojímána v západních demokraciích. Co se snaží ve vztahu k Human capabilities approach Martha Nussbaum říci je, že z jejího přístupu je takovéto pojetí zřejmější. Ke vztahu ústředních lidských Možností a lidských práv blíže NUSSBAUM, Martha Craven. *Capabilities and Human Rights*. *Fordham Law Review*, 1997, roč. 66, č. 2, s. 292-300.

¹⁵⁰ Tamtéž s. 277.

¹⁵¹ Tamtéž

¹⁵² Na její obranu lze poznamenat, že ani samotná Nussbaum nepokládá svůj seznam za konečný, uzavřený a mimo debatu, ale spíše za skromný a ponížený pokus založený na empirickém zkoumání (založeném zejména na jejích cestách po Indii), velice blízký překrývajícímu se konsensu od Johna Rawse. NUSSBAUM: *Capabilities and Human...*, s. 286.

¹⁵³ Nussbaum zde cituje Aristotelovu Etiku Nikomachovu: „Můžeme také viděti, jak na cestách člověk člověku jest blízký a milý.“ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. 2. vydání. Praha: P. Rezek, 1996, s. 200. (1155a21-22); např. zde: NUSSBAUM C., Martha. *Sex and Social Justice: Women and Cultural Universals*. *New York Times on the Web* [online]. 1999 [cit. 2020-02-18]. Dostupné na: <http://movies2.nytimes.com/books/first/n/nussbaum-justice.html>

¹⁵⁴ Tamtéž

¹⁵⁵ ACKERLY: *Universal human rights...*, s. 119-120. Ackerly Brooke zároveň podává kritiku a poukazuje na mezery takovéto metodologie.

V projektu globální etiky jde v podstatě o to, konfrontovat klasickou tezi kulturního relativismu, že lidská práva jsou morálním konceptem západních zemí neslučitelným s tradicemi zemí „nezápadních“, a o snahu prokázat, že to tak není. Někteří autoři v rámci těchto snah poukazují na to, že nesmiřitelnost západní a nezápadní kultury vychází z liché představy kultury jako něčeho stejnorodého a statického.¹⁵⁶ Spojovat nejen jednu zemi/národ/jakýkoli celek s jednou kulturou, ale i vnímat člověka jako produkt jedné kultury by mohlo být chybou, jak poukazuje Martha Nussbaum.¹⁵⁷

Koneckonců i pojem „západní“, nebo „euroamerické hodnoty“ může být v tomto kontextu poněkud zavádějící. Jak nám ukazuje Maxim Tomoszek, základní hodnotová východiska lidských práv jsou v kontinentálním a angloamerickém právním systému odlišná. V kontinentálním právním systému je za ústřední hodnotu považována lidská důstojnost, v tom angloamerickém je pak největší důraz kladen na pořádek, spravedlnost a svobodu. Od toho se pak odvíjí konkrétní ochrana základních práv vnímaných primárně jako *status negativus* (omezení zásahů států) v angloamerickém právním systému, anebo ve stále mnohem větším měřítku jako *status pozitivus* (pozitivní závazky státu) v kontinentálním.¹⁵⁸ Tento rozdíl je zřetelný i na tom, jak o lidských právech píší jednotliví filosofové v závislosti na tom, zda pocházejí ze zemí s angloamerickou právní kulturou, či naopak tou kontinentální.

2.3.5 Relativní univerzalita Jacka Donnellyho

O Jacku Donnellym zde již byla řeč několikrát, mimo jiné v souvislosti s dělením univerzality lidských práv na univerzalitu normativní a morální. Donnelly ve skutečnosti rozlišuje mnohem víc druhů univerzality, na jejichž základě definuje to, co sám nazývá „relativní univerzalita.“¹⁵⁹ Tímto pojmem se snaží naznačit, že lidská práva v určitém smyslu univerzální jsou, v jiném nikoli a stejně tak v určitém smyslu jsou relativní

¹⁵⁶ ULRICH: *Universal Human Rights: An Unfinished...*, s. 196.

¹⁵⁷ Nussbaum píše: „Co je tedy „kulturou“ ženy jako je Metha Bai? Je to její vazba na zvyky převažující v Radžastánu, zemi jejího muže? Nebo by mohla uvažovat i o tom, že si sama zvolí tradice, či skupiny, se kterými se bude ztotožňovat...? [...] V opravdových kulturách se nachází rozmanitost, konflikty, tradice a změny. Vypůjčují si to, co funguje, odkudkoli, kde to najdou a v nejmenším se netrápí se zachováním „kulturní čistoty.“ NUSSBAUM: *Sex and Social Justice...*

¹⁵⁸ TOMOSZEK, Maxim. *Podstatné náležitosti demokratického státu*. 1. vydání. Praha: Leges, 2015, s. 121-122.

¹⁵⁹ Donnelly tak nazývá celý článek, o němž v následujícím textu půjde zejména. DONNELLY, Jack. The Relative Universality of Human Rights. *Human Rights Quarterly*, 2007, roč. 29, č. 2, s. 281-306.

a v jiném zase ne.¹⁶⁰ Než se tomuto stanovisku budeme věnovat podrobněji, rozeberme si, jaké druhy univerzality Jack Donnelly rozlišuje. Sám se označuje za zastánce funkční, mezinárodně právní univerzality a univerzality překrývajícího se konsensu. Naopak antropologická a ontologická univerzalita jsou podle něj argumentačně neobhajitelné.¹⁶¹

Dále rozlišuje konceptuální a substantivní chápání univerzality, přičemž předznamenává, že jemu samotnému jde pouze o druhé zmiňované. Konceptuální chápání jednoduše spočívá v samotné definici lidských práv jakožto práv univerzálních. V rámci konceptuálního chápání nejsme schopni určit, zda nějaká taková práva existují, pouze je takto definujeme. Jestliže existují, pak náleží všem lidským bytostem.¹⁶² Je zřejmé, že takový filosofický paradox nemá příliš velké využití v praxi, proto se i Donnelly soustředí na substantivní chápání univerzality v rámci, kterého se ptáme, zda jsou univerzální ta konkrétní lidská práva zakotvená v Deklaraci a jiných lidskoprávních úmluvách. Takovouto substantivní univerzalitu lze pak konstruovat různými způsoby, z nichž už mnohé byly v této práci představeny.

Jedním z nich je antropologické, či také historické pojetí univerzality, které vyjadřuje „fakt,“ že většina společností a kultur uznávala lidská práva po většinu své historie.¹⁶³ Jedná se v podstatě o to, co Robert Alexy nazývá kulturním zdůvodněním lidských práv. Z výše rozebíraných koncepcí bychom zde mohli zařadit pokusy empirické větve globální etiky. K těm se Donnelly staví kriticky, neboť podle něj jednoduše není pravda, že všechny společnosti napříč historií a kulturami produkují lidská práva. „Tradiční společnosti – jak západní, tak ty nezápadní – typicky rozvádějí systém povinností. Mnohé z těchto povinností dokonce odpovídají hodnotám a povinnostem, které dnes přiřazujeme lidským právům. Ale tyto společnosti měly koncepce spravedlnosti, politické legitimacy a lidské prosperity, které spějí k lidské důstojnosti a k rozkvětu humanity naprosto nezávislé na lidských právech. Tyto instituce a praktiky jsou alternativami k lidským právům, nikoli jejich jinými formulacemi.“¹⁶⁴

¹⁶⁰ DONNELLY, Jack. Human Rights: Both Universal and Relative (A Reply to Michael Goodhart). *Human Rights Quarterly*, 2008, roč. 30, č. 1, s. 197.

¹⁶¹ DONNELLY: *The Relative Universality...*, s. 281.

¹⁶² Tamtéž s. 283.

¹⁶³ Tamtéž s. 284.

¹⁶⁴ DONNELLY: *Universal human rights in theory...*, s. 71.

Donnelly se nesnaží říct, že muslimské, konfuciánské, nebo tradiční africké myšlenky nemohou poskytnout dostatečnou podporu mezinárodně uznávaným lidským právům. Naopak, dnes se tak ve stále větší míře děje, což je mimochodem projevem toho, co sám nazývá funkční univerzalitou, jež v podstatě odpovídá tomu, co zde již bylo řečeno o konstruktivistických přístupech k univerzalitě lidských práv. Říká nám pouze, že muslimské, konfuciánské a africké společnosti ve skutečnosti dříve neměly vyvinuty systémy signifikantní těm lidskoprávním.¹⁶⁵ Co se týče funkční univerzality, nevysvětluje nám ovšem bohužel, stejně jako to nečiní George Ulrich ve svém výkladu o konstruktivismu, proč je nutnou, adekvátní a nejefektivnější odezvou na výzvy moderního světa koncepce lidských práv, pouze se omezuje na popis socio-ekonomických stavů společnosti, které k nim vedly.

Přestože v této situaci dle Donnellyho můžeme mluvit o opravdové univerzalitě, přece jen se jedná o univerzalitu historicky podmíněnou a relativní – v jiné historické epoše lidská práva nutná nejsou. Stejně tak podmíněná (tentokrát nikoli historicky, ale vůlí států považovat mezinárodní lidskoprávní úmluvy za směrodatné) a relativní, přesto skutečná, je dle něj univerzalita mezinárodně právní.¹⁶⁶ Ta je dána tím, že téměř všechny státy světa jsou vázány Deklarací a bez mála 90% z nich dalšími šesti zásadními lidskoprávními úmluvami.¹⁶⁷ Stejně jako v případě univerzality založené na ideji překrývajícího se konsensu, je otázkou, zda je takováto shoda dána dobrovolným přijetím, nebo nátlakovými metodami Západu, který má na mezinárodní politické scéně dlouhodobě silnou vyjednávací pozici. Donnelly sám si myslí, že je výsledkem dobrovolného přistoupení, bohužel tento svůj názor opírá pouze o jeho dojem, že takováto shoda odráží velkou atraktivitu, které se mezikulturně myšlenka lidských práv těší.¹⁶⁸

Z množství zde představených univerzalit je zřejmé, že lidská práva lze vnímat v jistém úhlu pohledu jako univerzální. Zároveň je ovšem vidět na příkladu funkční a mezinárodně právní univerzality, že i takováto univerzalita může být podmíněna a je tedy relativní v závislosti na historické situaci, politické vůli, anebo třeba kultuře. To se projevuje zejména tak, že lidská práva jsou sice univerzální na úrovni pojmů (jako když Deklarace například tvrdí, že „Každý má právo na život, svobodu a osobní

¹⁶⁵ DONNELLY: *The Relative Universality...*, s. 286.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 289.

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 288.

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 292.

bezpečnost.“ – čl. 3), „avšak relativní na úrovni koncepcí, kterých z právních pojmů vyplývá vždy celá řada, stejně jako na úrovni implementací z těchto koncepcí odvozených.“¹⁶⁹ Nazíráno takto je zřejmé, co má Jack Donnelly na mysli, když říká, že jsou lidská práva relativně univerzální, a proč se stále opatrněji vyjadřuje k tomu, zda zastává univerzalistické, či relativistické stanovisko. Skutečná odpověď totiž dle něj leží mimo oblast obou těchto doktrín.

Přesto, nebo spíše právě proto, můžeme v jeho práci vysledovat množství kritických poznámek na adresu kulturního relativismu. Podle Donnellyho je totiž kulturní relativismus hluboce problematickou morální teorií, která nabízí špatné pochopení relativity lidských práv, přestože je třeba brát vážně strach z (neo)imperialismu a touhu demonstrovat respekt k jiným kulturám, které stojí v pozadí mnoha kulturně-relativistických argumentů.¹⁷⁰ Tak například označuje myšlenku, že hodnota nebo praktika, která vzešla z jednoho území nebo kulturního celku, je nepoužitelná na území jiném, za přinejlepším pochybné filosofické tvrzení, které předpokládá nemožnost morálního učení nebo adaptaci mimo uzavřené kulturní celky a morální neomylnost kultury.¹⁷¹

Stejně argumentují i Martha Nussbaum nebo George Ulrich, když říkají, že představa kultury jako něčeho stejnorodého a statického je lichá.¹⁷² Jak píše Donnelly: „Kultura není osud.“¹⁷³ Nussbaum navíc dodává, že není zřejmé, čeho jiného chtějí relativisté dosáhnout. Zda nám doporučují založit naše etické normy na těch doktrínách, které lidskoprávní doktrínou utlačujeme, nebo tedy na čem.¹⁷⁴ K tomu lze navíc citovat Jana Kyselu, který píše: „Obezřetnost k „vnucování“ čehosi jiným by však neměla vést ke strachu z prosazování vlastních hodnot, tedy i pojetí lidských práv, takříkaje doma.“¹⁷⁵ A já jen dodávám, že snaží-li se nám kulturní relativisté naznačit, že bychom měli respektovat rozlišnost světových kultur, neuchylují se k ničemu jinému než universalismu založenému na toleranci kulturní diverzity.¹⁷⁶ Donnelly dále namítá,

¹⁶⁹ HAPLA: *Lidská práva bez metafyziky...*, s. 64.

¹⁷⁰ DONNELLY: *The Relative Universality...*, s. 296.

¹⁷¹ Tamtéž, s. 295.

¹⁷² ULRICH: *Universal Human Rights: An Unfinished...*, s. 196; NUSSBAUM: *Sex and Social Justice...*

¹⁷³ DONNELLY: *The Relative Universality...*, s. 296.

¹⁷⁴ NUSSBAUM: *Sex and Social Justice...*

¹⁷⁵ KYSELA, Jan. V suterénu teorie lidských práv. Poznámky k jejich povaze, předpokladům a důsledkům. In GERLOCH, Aleš, ŠTURMA, Pavel. *Ochrana základních práv a svobod v proměnách práva na počátku 21. století v českém, evropském a mezinárodním kontextu*. Praha, s. 89.

¹⁷⁶ Stejně argumentuje George Ulrich, který píše, že relativismus je logicky nekonzistentní a sám si protičečí, neboť je založen na univerzalistickém principu tolerance, který nelze udržovat, nebudeme-li argumentovat ve prospěch lidských práv. ULRICH: *Universal Human Rights: An Unfinished...*, s. 196.

že netolerantní, až dokonce genocidní relativismus je obhajitelný stejně tak dobře jako relativismus tolerantní. Pokud má kultura vyznává takové hodnoty, podle kterých jsou účastníci jiných kultur podřadní, kulturní relativismus nám nedává žádný společný standard, kterým bychom takové tvrzení mohli zpochybnit.¹⁷⁷

2.4 Čtyři nedorozumění debaty o univerzalizmu

Ve sporu kulturního relativismu a universalistických pojetí lidských práv jsem vysledoval čtyři paradoxní situace, díky kterým může být debata dosti matoucí, a nakonec se ocitnout v nikdy nekončícím kruhu. V zásadě jde vždy o jednotlivými účastníky diskurzu rozdílné vnímání základních východisek. Tedy se, lidově řečeno, jedná o situace, kdy jeden mluví o voze a druhý o koze.

V prvním případě se jedná o nerozlišování mezi univerzalitou morální a legální tak, jak byly popsány výše. V takovéto situaci dochází často k neporozumění mezi účastníky, kteří vycházejí z jusnaturalistických pozic a argumentují tak pro morální univerzalitu a moderními pozitivisty, jakým je například Joseph Raz, kteří takovouto univerzalitu neuznávají, neboť pro ně práva existují pouze tam, kde existuje stát, jenž je může garantovat. Jestliže se neshodneme na této základní premise, nemá smysl jakkoli pokračovat v diskusi.

Druhá situace nastává ve chvíli, kdy se účastníci sice shodnou na tom, že hovoří o morální univerzalitě, ale vycházejí z odlišných názorů na objektivní poznatelnost, či nepoznatelnost pravdivosti morálních soudů. Tedy klasický střet morálního realismu a subjektivismu, jak jsem o nich také pojednal výše. Pokud si dopředu neujasníme, z jakých základních předpokladů o poznatelnosti morálních faktů vycházíme, můžeme se opět ocitnout v bludném kruhu nepochopení. Naopak se bohužel často stává, že i když si tuto základní pozici vyjasníme předem, naše debata skončí konstatováním „asi se shodneme, že se neshodneme.“

Třetí situace vede k tomu, že se z důvodu nerozlišování mezi konceptuální a substantivní univerzalitou dostáváme do pastí jazykových hříček, z nichž už není návratu. Ptáme-li se totiž, zdali jsou lidská práva v konceptuálním smyslu univerzální, ptáme se v podstatě: „Jsou lidská práva, která definujeme jako práva, jež jsou univerzální, univerzální?“ Otázka najednou zní nesmyslně. Z definice jednoduše univerzální jsou.

¹⁷⁷ DONNELLY: *The Relative Universality...*, s. 295 – 296.

Čtvrtá situace pak vychází při zkoumání univerzality substantivní z nerozlišování mezi normativním a deskriptivním přístupem k takovéto univerzalitě. Na rozdíl od případu konceptuální univerzality se můžeme ptát, zda jsou univerzálně platná a uplatňovaná ta konkrétní práva, která za lidská označujeme, tedy právo na život, právo na spravedlivý proces, svoboda projevu atd. Můžeme se ptát, zda tato práva opravdu platí univerzálně, tedy všude. Odpověď samozřejmě bude, že nikoli. Ale teze univerzality lidských práv je normativního charakteru, nikoli deskriptivního. Když říkáme, že lidská práva jsou univerzální, nevypovídáme nic o skutečném stavu věcí, nýbrž se vztahujeme k ideálu toho, jak by věci měly být. To ovšem neznamená, že lidská práva v normativní rovině univerzální nejsou. Z tohoto důvodu i většina kritiky koncepcí Richarda Rortyho, nebo například Johna Rawlse „klouže po povrchu.“ Jejich koncepce totiž nesměřují k tomu, jaká lidská práva jsou, ale jaká by měla být a jak dosáhnout toho, aby taková, pokud možno co nejvíce, byla. Jiná otázka ovšem je, zda by tedy lidská práva měla být univerzální. Zda je správné prohlásit nějaká práva jako všeobecná a „diktovat“ je tak všem. A to už se opět dostáváme k metaetickému tázání po původu lidských práv, nebo obecněji po původu morality vůbec. Další praktická otázka samozřejmě může být, zda je smysluplné v dnešním tak rozmanitém světě usilovat o realitě tolik vzdálený ideál. Veškeré pokusy o jejich univerzalizaci nám, dle mého názoru (s plným vědomím toho, že množství autorů je ze stejného důvodu názoru opačného), dávají znát, že až tak vzdálen realitě být nemusí, a že taková snaha jednoznačně smysl má.

2.5 Několik poznámek ke konceptuální univerzalitě

K substantivní univerzalitě lidských práv tak, jak ji chápe Jack Donnelly, zde již bylo řečeno mnoho. Přestože je extrémně výjimečnou situací, že by se někdo vyjadřoval ke konceptuální univerzalitě a v zásadě s ní nikdo nemá problém, dovolím si jen pro inspiraci na toto téma krátkou úvahu. V této úvaze vycházím zejména z kantovských etických pozic, obohacených o myšlenky Gustava Radbrucha a jiných.

Universalisté i relativisté se dle mého názoru ve svých záměrech tolik neliší a usilují o stejnou věc. Myslím si, že cílem relativistického náhledu není prokázat, že jsou lidská práva špatná. Pouze se jejich morální správnost snaží obhájit na základě jiných pozic tak, aby jejich argumentace (podle nich) více odpovídala realitě, a byla tak lépe obhajitelná i třeba za cenu toho, že nebudou správná univerzálně, ale jen do rozsahu určité, specificky vymezené společnosti. Nakonec se jejich záměr zase tolik

neliší, jen volí jinou cestu. To, co stále rozdmýchává vášně a žene oba tábory do sporu není otázka po tom, zda je koncept lidských práv morálně správný. Jádro sporu totiž nespočívá v etické otázce po tom, co je správné, ale v metaetickém – „proč je to správné? Co je to, co jedno činí ctnostným a druhé nectnostným? Jak víme, že existuje něco jako morální správnost?“

To jsou důležité otázky, protože souvisí s legitimitou těchto morálních soudů. Hned se mi chce říci – stačí přece víra ve správnost těchto soudů, kdy v historii lidstva bylo k legitimitě čehokoli potřeba více?¹⁷⁸ Jistě, dalo by se namítnout, že takováto legitimita je pouze parciální, neboť je možné ji uznat jen tam, kde lidé opravdu věří ve správnost těchto soudů, což je neslučitelné s proklamovanou univerzalitou lidských práv. Pominu-li, že pak by se nedalo považovat za legitimní nic, neboť i víra v jednotlivých společnostech je parciální záležitostí a že nikdy nebudeme schopni nalézt kritérium, na základě kterého bude dána legitimita „stoprocentně,“ mám ještě jinou odpověď. A tou je zlaté pravidlo etiky, které říká: „Chovej se k ostatním tak, jak chceš, aby se ostatní chovali k tobě“¹⁷⁹ a jehož rozpracovanější verzí je Kantův slavný kategorický imperativ. Tato věta je totiž dle mého názoru tautologií ve světě morálních soudů. Přestože klasické znění zlatého pravidla to dle mého názoru říká dostatečně, zkusím jej trochu přeformulovat:

„Chovej se k sobě rovným tak, jak by se oni měli chovat k tobě.“ Kdy sobě rovné jsou ty entity, jež jsou subjekty totožných práv.

¹⁷⁸ Takový názor odpovídá sociologickému přístupu k právu. K tomu: „Právo se stává legitimní tehdy, existuje-li ve společnosti obecně přijímaná víra nebo přesvědčení o jeho správnosti a náležitosti.“ PŘIBÁŇ: *Suverenita, právo a legitimita...*, s. 232.

¹⁷⁹ Podrobněji k univerzalitě zlatého pravidla píše Hans Küng: „Je možné, že ve zcela různých tradicích najdeme přece jen společná etická „slova“ či „pokyny“ pro lidské chování. Co tím míním, lze poměrně jednoduše ukázat na příkladu onoho zlatého pravidla lidskosti, s nímž se setkáváme ve všech velkých náboženských a etických tradicích. Zde jsou některé jeho formulace:

- Konfucius (asi 551-489 př. Kr.): „Co nechceš, aby ti jiní činili, nečiň ty jim.“ (Rozpravy XV,23)
- Rabbi Hilel (60 př. Kr. – 10 po Kr.): „Nečiň jiným, co nechceš, aby činili tobě.“ (Sabbat 31a)
- Ježíš z Nazaretu: „Jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak vy ve všem jednejte s nimi.“ (Mt 7,12; Lk 6,31)
- Islám: „Nikdo z vás není věřící, pokud nepřeje svému bratru to, co si přeje sám.“ (Čtyřicátý hadíth podle an-Nawawího)
- Džinismus: „Člověk by měl být na své cestě lhostejný vůči světským věcem a se všemi tvory na světě zacházet tak, jak by chtěl, aby se zacházelo s ním.“ (Sútrakritanga I.11.23)
- Buddhismus: „Stav, který není příjemný a radostný pro mě, by neměl být ani pro něj; a stav, který není příjemný a radostný pro mě, jak bych jej mohl zamýšlet pro jiného?“ (Sanjuttanikaja 353.35-354.2)
- Hinduismus: „Neměli bychom se vůči jiným chovat způsobem, který je pro nás samé nepříjemný; v tom je podstata mravnosti.“ (Mahábhárata XIII.114.8)“ KÜNG, Hans. *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha: Vyšehrad, 2000, 364 s.

Toto platilo vždy! Je to věčné, absolutní pravidlo! Tedy obsah přirozeného práva. Jediné, co se v průběhu století měnilo, bylo to, jak lidé nahlíželi na sobě rovné. Teorie lidských práv je novátorská v tom, že poprvé prohlašuje za určitých okolností jako sobě rovné všechny lidi na základě jejich lidství. Dříve lidskost nebyla konstantou v rovnici morálního vyvažování, nebo alespoň ne tak, jak ji vnímáme dnes. Ale jinak to platilo vždy: Kdo někoho považuje za subjekt určitého práva, nemůže toto právo porušovat, chce-li považovat stejná vlastní práva za zachovaná. V opačném případě by totiž porušoval své vlastní právo na stejné zacházení od sobě rovného.¹⁸⁰ Z toho plyne jednoduchý závěr: Máme jen tolik práv, kolik jich přiznáme ostatním (sobě rovným...).

Ne všichni jsme si vždy a ve všem rovni. Záleží na měřítku, kterým posuzujeme rovnost. Někdy je to občanství, jindy půjde o jiné kritérium, například pohlaví (muž nemůže rodit děti, a proto je jen logické, že nemá nárok na mateřskou dovolenou, jejímž smyslem je zotavit se po porodu – není si v tomto se ženou roven). Je ovšem jen logické, že existuje určitý soubor práv, při kterých zvažujeme jako měřítko rovnosti naše lidství. Je to dokonce, dle mého názoru, nutné. Možná, že jednou narazíme ve vesmíru na inteligentní mimozemskou rasu a budeme muset rozšířit katalog lidských práv i na ně. Mnohem pravděpodobněji se ovšem vyvine katalog nový, například katalog práv inteligentních bytostí, který bude existovat pospolu vedle již existujícího katalogu lidských práv. Jednoho dne možná vznikne katalog práv živých bytostí, kam zařadíme i zvířata a rostliny.

Co je konkrétním obsahem lidských práv se z tohoto věčného, zlatého pravidla nedozvíme. Dá se ovšem vyvozovat to, co předestřeli filosofičtí myslitelé už mnohem dříve,¹⁸¹ tedy že každému náleží tolik práv, nakolik je člověkem. Nabízí se tak ovšem otázka co, nebo kdo je to člověk a zda může být někdo subjektem více, či méně těchto práv na základě toho, že je více, či méně člověkem než někdo jiný. V jistém smyslu můžeme říct, že člověkem je ten, kdo odpovídá psychobiologickému profilu člověka. Nebo jinými slovy bytost s lidským genomem. Ti, kdož se snaží odvodit lidská práva v této vědecké větvi teorie lidské přirozenosti, často hovoří o základních lidských potřebách.¹⁸² Jak ovšem píše Jack Donnelly, jakýkoli seznam potřeb, který by byl

¹⁸⁰ Jeho chování by nebylo koherentní, protože v jednom případě by něco uznával, v jiném, srovnatelném, bez důvodu nikoli.

¹⁸¹ PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *O důstojnosti člověka: De dignitate hominis*. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 61.

¹⁸² HAPLA: *Lidská práva a základní potřeby...*

vědecky přijatelný, vytváří žalostně nedostatečný katalog lidských práv, jelikož „lidská práva nemáme proto, aby nám zajistila zdraví, ale aby nám zajistila důstojnost.“¹⁸³

V současné právní filosofii tak můžeme nalézt množství teorií, které často využívají poznatků jiných filosofických disciplín, zejména filosofické antropologie, a odvozují lidská práva od lidské přirozenosti zdůvodněné jinak než biologicky. Často tyto teorie vnímají lidská práva jako prostředek k praktické realizaci ideje lidské důstojnosti.¹⁸⁴ V této souvislosti se více zaměřují, podobně jako Martha Nussbaum, jejíž koncepci jsem představil o několik stránek výše, spíše než na to, co člověk je, na lidský potenciál, na to, čím se člověk může stát.¹⁸⁵ Z mé vlastní zkušenosti se však až na několik řídkých a hojně kritizovaných výjimek,¹⁸⁶ vždy jedná o pokusy najít společného jmenovatele pro všechny jedince determinované biologicky jako lidská bytost, než o pokusy definovat člověka nehledě na biologické vymezení i s rizikem, že některé jedince tak budeme muset z této skupiny vypustit.

Takové snahy mají svou nespornou výhodu v tom, že nám neponechávají prostor pro vytváření skupin „lidí o více kategoriích.“ Mají ovšem i své nevýhody. Problém například nastává, budeme-li chtít přiznat nároky z lidských práv i jiným entitám, jako například právnickým osobám, zvířatům nebo strojům. Sám jsem toho názoru, že prozatím jsou takové snahy optimální a dostačující, i když existují filosofové etiky, kteří jsou opačného názoru.¹⁸⁷ Otázkou ovšem zůstává, zda si s takovouto definicí vystačíme i do budoucna. Již dnes existuje řada výzkumných programů, které mají za cíl pomoci například slepým lidem tím, že je propojí s technologií. Již dnes se množství vědců a vizionářů zabývá tím, jak zlepšit lidské schopnosti propojením člověka s umělou inteligencí a dokážu si představit i opačný scénář, kdy budeme implementovat lidské orgány do stroje.¹⁸⁸ Jedná se o otázky futurologické, vzdálené současné společnosti, ale zároveň v nás vyvolávají pochybnosti o naší vlastní identitě

¹⁸³ DONNELLY: *International human rights...*, s. 21.

¹⁸⁴ GRIFFIN, James. Discrepancies Between the Best Philosophical Account of Human Rights and the International Law of Human Rights. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2001, roč. 101, č. 1, s. 10.

¹⁸⁵ DONNELLY: *Cultural Relativism...*, s. 22.

¹⁸⁶ ČERNÝ, David. V čem je uvažování Petera Singera nepřijatelné. In: *Lidovky.cz* [online]. Praha, 2015 [cit. 2020-03-14]. Dostupné na: https://www.lidovky.cz/nazory/v-cem-je-uvazovani-petera-singera-neprijatelne.A150818_202710_In_nazory_ELE

¹⁸⁷ Například zmiňovaný Peter Singer.

¹⁸⁸ Etickými dopady podobných scénářů se zabývá množství filosofů myslí. Za všechny uvádím publikaci americké filosofky Susan Schneider. SCHNEIDER, Susan. *Artificial you: AI and the future of your mind*. Princeton: Princeton University Press, 2019. 192 s.

a nutí nás ptát se po tom, kdo vlastně jsme, což je velmi důležité i z lidskoprávního hlediska.

Pokud řekneme, že bytostnou, neoddělitelnou vlastností lidských práv je to, že platí pro všechny rovné stejně, říkáme tím, že mají účast na věčném a neměnném (a možná jediném takového druhu) principu a na základě toho jsou legitimní. A to je dle mého názoru právě to, co koncept lidských práv legitimní činí. Nezáleží na jejich obsahu, platný katalog lidských práv může na různých územích a v různých dobách vypadat úplně jinak (a že se od sebe také liší, přestože „základní soubor“ lidských práv je i díky významu Deklarace v naprosté většině lidskoprávních katalogů stejný¹⁸⁹), ale pokud se bude jednat o práva, která budou fungovat v rámci odvěkého spravedlnostního principu nakládání stejně se sobě rovnými (a v takovém případě nemusí jít jen o práva lidská), budou to práva legitimní.

Opět upozorňuji, že se nebavíme o univerzalitě jednotlivých lidských práv, ale o požadavku na jejich spravedlivé uplatňování. Ten je ovšem, dle mého názoru, univerzální. Chtěl bych také poznamenat, že lidská práva nemůžeme na základě jejich legitimacy považovat za práva absolutní. Shledá-li například nějaká společnost, že kolektivní práva v daném konkrétním případě požívají větší legitimacy než ohrožené lidské právo, mohou dát před ním přednost těmto kolektivním právům. Těžko ovšem budou hledat zdroj větší legitimacy, než je výše zmíněný požadavek po rovném zacházení s rovnými, který sám o sobě vyznívá poměrně individualisticky.

Pragmatik by na takové řešení dozajista namítl: „To je sice hezké a teoreticky se o tom takto můžeme bavit donekonečna, ale ani v rámci tohoto principu nemusíme v praxi nalézt jediné pravidlo, které by bylo skutečně univerzální. Někdo může uznávat lidství jako měřítko rovnosti a chovat se ke mně tak, jak bych se podle něj měl chovat já k němu, ale pokud bude pocházet ze společnosti, kde bude přípustné, a dokonce žádoucí, věznit své sousedy a omezovat je na svobodě, těžko to bude přípustné a žádoucí i pro mě.“ Proto je ovšem třeba vykládat zlaté pravidlo etiky kazuisticky a vždy dbát lidství v osobě druhého člověka jako účelu o sobě samém. Nemohu po něm chtít, aby strpěl mé chování, jelikož on se mnou nesdílí představu takového chování jako žádoucího. Jednoduše je třeba řešit kritérium rovnosti ve vztahu ke každému právu zvlášť, a jestliže v konkrétním případě nedojdu vzájemnosti, nejedná

¹⁸⁹ Podobnost některých lidskoprávních mezinárodních úmluv přehledně ukazuje například Jack Donnelly, nebo Štěpánka Zemanová. DONNELLY: *International human rights...*, s. 9.; ZEMANOVÁ: *Nové chápání univerzality...*, s. 87.

se v tomto případě o právo, kterého bych mohl využít. Dá se tedy namítnout, že lidská práva nemohou být z podstaty univerzální, jelikož jednou bude platit vůči někomu toto právo, jindy zase vůči někomu jinému ne, ale zase bude platit jiné, a to v závislosti na vzájemném respektování daných práv. I z tohoto důvodu je substantivní univerzalita lidských práv natolik problematická. Z konceptuálního pohledu se ovšem stále o univerzalitu jedná, jelikož tato nejednota lidských práv je zastřešena jednotným a univerzálním principem, jak rozhodnout o jejich uplatnění.

Jistě, spekulant může zase namítnout, že je to jen potvrzení relativistické teze – takovýmto způsobem by se totiž dalo nakonec legitimizovat úplně vše včetně nacistického režimu. Přece jen nacisté zacházeli se všemi podle tohoto spravedlnostního principu – se stejnými stejně a s nesejnými nesejně, i když podle jejich podivného a subjektivního, přesto relevantního, měřítka stejnosti. Takováto legitimita je tedy závislá na interpretaci podmíněné zejména kulturním kontextem. Do jisté míry s tímto relativistou musíme souhlasit. Ovšem jen do jisté míry. Formálně se totiž dá relativizovat opravdu vše (a proto má relativistické stanovisko takovou sílu, propůjčuje jeho zastáncům „aureolu pravdy“), neboť vše je do jisté míry relativní. Kulturní relativita je fakt.¹⁹⁰ Nebál bych se přiznat si, že nacistický režim byl v určitém rozsahu a v určité (téměř nepatrné) intenzitě legitimní. S legitimitou se to totiž dle mého názoru má jako s jakoukoli jinou vlastností, například barvou – nabývá různé kvality. Můžeme jednou hovořit o sytě červené, jindy o vybledlé, nebo o nějakém červeném odstínu pohybujícím se na barevném spektru někde mezi. Stejně tak legitimita může být vysoká, nízká, nepatrná až absolutní (kteréžto intenzity nabývá pouze zlaté pravidlo, od něhož čerpají legitimitu další hodnoty). Jestliže ovšem budu chtít uplatnit mou touhu vedenou mocenskými ambicemi a nenávisť vyvrážďovat jiné skupiny, jen stěží převáží můj pseudokonstrukt, jakým je přináležetost k určité rase (který je v dnešním globalizovaném světě, kde se mísí všechny kultury, národnosti a rasy v jednu heterogenní, ale od sebe stěží oddělitelnou masu, o to více imaginární, než například v devatenáctém století), nad hodnotou lidství, která se odráží v nás všech. A i kdybych snad usoudil, že znamenám něco víc než někdo jiný, těžko mě to opravňuje k tomu, abych ty druhé sprovodil ze světa. Pokud já, jakožto člověk s vyšší nervovou soustavou, nadán intelektem a vědomím sebe sama, usoudím, že jsem něco víc než orchideje, těžko to pro mě může být důvod, abych se vydal do botanické

¹⁹⁰ DONNELLY: *Cultural Relativism...*, s. 400.

zahrady a začal je tam všechny jednu po druhé likvidovat. A stejně tak bych, dle mého názoru, neměl bez vážného důvodu hubit ani plevel. Pokud mi není dostatečným důvodem pro uznání určitých práv jiné bytosti mé lidství, měla by jím být alespoň hodnota života, který oba držíme a prožíváme stejným způsobem.

Je ovšem otázkou, zdali se nám podařilo v naší argumentaci konečně oprostít od Boha. Nakonec se totiž stejně každá koncepce vrací zpět k oné víře sílící s každým novým věřícím. Ať už se nám jeví jakkoli logicky nerozporné zachovávat život jakožto nejvyšší hodnotu, celá tato logika ustupuje mohutné síle společenského přesvědčení. Ať už se bavíme o Rawlsově překrývajícím se konsensu, ale i pozitivistické teorii Josepha Raze, nebo o čemkoli jiném. Vždy půjde pouze o myšlenku, která nabývá na síle podle toho, kolik lidí je této myšlence oddáno. Se stoupajícím počtem takovýchto lidí se z myšlenky stává něco víc, něco skutečného. V opačném případě se jedná jen o slova unášená větrem.¹⁹¹ Proto je mi přes všechnu jeho kritiku velice sympatická Rortyho snaha pěstovat v lidech cit pro lidská práva. Nakonec nám nezbyvá než přiznat zřejmý fakt: „Lidská práva se neprosadí bez lidí, kteří v ně věří.“¹⁹² Třeba jsme opravdu odsouzeni k víře. Jakákoli justifikační teorie spočívající na jakémkoli základu totiž může být zpochybněna voláním po zdůvodnění tohoto základu. A nalezneme-li ho snad, můžeme se stále ptát po podstatě tohoto odůvodňujícího základu. Dostaneme se tak do pasti nikdy nekončícího řetězce odůvodnění, z nichž žádné ve skutečnosti odůvodněním není, neboť samo vyžaduje další odůvodnění. Co nám zbývá? Konstatovat, že nic není jisté? To je ovšem nesmysl, jak poukazuje Michael Freeman. Tento vše popírající přístup totiž nedokáže přesvědčivě potvrdit ani to, že nic nemá nezpochybnitelné odůvodnění. K tomu, abychom mohli takové tvrzení dokázat, bychom potřebovali nějaké nezpochybnitelné odůvodnění. Ti, jejichž primární zájem spočívá v praktických problémech porušování lidských práv, dodává Michael Freeman, mohou všechny zastánce takovýchto radikálních anti-fundacionalistických názorů poslat do jejich vlastních slonovinových věží, v nichž mohou do nekonečna debatovat o svých paradoxních doktrínách.¹⁹³ Jediné, co nám doopravdy zbývá, ač to neradi přiznáváme, je dogma. Ukončení tohoto nikdy nekončícího řetězce tvrzením,

¹⁹¹ Flatus vocis, neboli vanutí hlasu byl známý, nominalisty užívaný pojem ze středověkého sporu o univerzálie.

¹⁹² Nutno poznamenat, že Jan Kysela v citované pasáži dodává: „Ve světě s nedostatkem základních statků nutných pro život by však nedostačovala ani víra.“ KYSELA: *V suterénu teorie lidských práv...*, s. 98.

¹⁹³ FREEMAN, Michael. The Philosophical Foundations of Human Rights. *Human Rights Quarterly*, 1994, roč. 16, č. 3, s. 495-496.

jež dále nebudeme zpochybňovat, protože je pro nás samo o sobě natolik přesvědčivé, že v něj jednoduše věříme. Proto také se Pavel Holländer v návaznosti na Alexyho tezi o konstruktivní metafyzice nebrání metafyzice v právu. A stejně tak nepopírá veškerou kritiku metafyziky, která prohlašuje, že metafyzika je jen náhražkou Boha. Ale stejně je potřebná, jakožto reakce „na neúplnost racionálního.“¹⁹⁴ Jakožto „konstanta na místě proměnných, jejichž hodnoty nejsme schopni změřit.“ Jakožto důvod na konci nikdy nekončícího řetězce důvodů.

¹⁹⁴ HOLLÄNDER: *Základy všeobecné...*, s. 334.

Závěr

V předkládané práci se zamýšlím nad otázkou, zda je dnes možné obhájit univerzalitu lidských práv, aniž bychom se při takovéto obhajobě museli uchýlit k teologickému, či jakkoli jinak transcendentálnímu výkladu.

Po krátkém úvodu k justifikačním teoriím a legitimitě představuji základní tezi kulturního relativismu, jehož zastánci se snaží vyvrátit jakoukoli univerzalitu lidských práv, ať už zdůvodněnou transcendentálně či jinak, s poukazem na jimi tvrzenou kulturní podmíněnost jakékoli morálky. Naprostá většina zbývajících textu je pak věnována různým, ať už souhlasným, či nesouhlasným reakcím na toto stanovisko a jejich kritickému zhodnocení.

Z tohoto souhrnu se zdá, že jakékoli justifikační teorie, které vypadají na první pohled velmi slibně, jsou spíše procesuálního charakteru, tedy říkají nám, jak bychom teoreticky mohli dosáhnout univerzality, a nikoli to, jak obhájit stanovisko, že už nyní jsou lidská práva, a vždy (přirozeně) byla, univerzální. Ke všemu jsou tyto koncepty natolik abstraktní, že nám poskytují jen mlhavou představu, jak takovéto univerzality skutečně dosáhnout a jejich pokusy o konkretizaci narážejí na množství těžko řešitelných problémů. Proto nevíme, jak přesně by měla vypadat Rortyho citová výchova, ani snaha o dosažení Rawlsova překrývajících se konsensu. Lze tyto teorie vnímat jako vůdčí principy, žádoucí ideály, kterých bychom se měli nějak, jakkoli snažit dosáhnout. Kulturně-relativistické stanovisko, že dosažení takovýchto ideálů je nereálné, to ovšem nevyvrací, spíše naopak.

Jack Donnelly tyto různé koncepce vnímá jako různé typy univerzality, z nichž vhodně poukazuje na ty, které jsou argumentačně nejsilnější a alespoň do jisté míry činí lidská práva univerzálními. Nelze popřít téměř všeobecnou platnost alespoň některých lidskoprávních úmluv (z nichž nápadně vyčnívá Všeobecná deklarace lidských práv) a širokou shodu na představě nutnosti nějakého podobného systému. Přes všechny výtky lidskoprávnímu projektu bychom v historii lidstva těžko hledali koncept, na jehož potřebě by se shodovalo větší množství společností. A tak, ať už je pro nás důvodem tohoto stavu potřeba efektivní reakce na výzvy moderního, globalizovaného světa a ohrožení lidské důstojnosti, jak se domnívají konstruktivisté a zastánci funkční univerzality, nebo jím je snaha nalézt společnou řeč přes počáteční nesouměřitelnost výchozích pozic a dobrat se tak nějakých překrývajících se styčných bodů, na nichž by se dal vystavět konsensus, anebo je pro nás důvodem něco jiného,

můžeme, si myslím, říct, že do jisté míry jsou již dnes lidská práva univerzální. Jistě, jedná se o zvláštní typ univerzality. Nebyla tu vždy, objevuje se až nyní a je otázkou, jak dlouho tu s námi pobude. Je očividné, že je tato univerzalita omezena nějakými, nám dosud neznámými, faktory a je tedy, ať už to zní jakkoli paradoxně, relativní, ale je.

Domnívám se, že se mi podařilo v debatě o univerzalitě lidských práv vysledovat čtyři základní omyly, či osudné nerozlišování základních východisek, které začasť vedou ke zbytečným nedorozuměním, a které je podle mě třeba si na začátku každé diskuse o univerzalitě předem vyjasnit.

Nakonec uvádím několik vlastních myšlenek na dané téma a zamýšlím se nad tím, zdali jsme schopni v konečném důsledku argumentovat bez toho, aniž bychom se uchýlovali k metafyzice a podobně jako Jan Petr Kosinka v příspěvku, jehož citací celou práci začínám, se ptám, zdali to vůbec máme zapotřebí.

Na závěr bych chtěl uvést citaci, se kterou se ztotožňuji a která dle mého názoru plně vystihuje náladu celé práce. Většina zde představených koncepcí se totiž přes všechny vzájemné rozpory vyjadřuje společnou snahou učinit koncept univerzálních lidských práv v praxi stále více sebejistější a uskutečnitelnější. Jiří Hanuš k univerzalitě lidských práv píše: „Univerzalitu lidských práv není možné bez velkého nebezpečí opustit, přinejmenším jako představu cíle, k němuž je možné po dlouhodobých obtížných peripetiích dospět. Co je možné, a dokonce nutné opustit, je rezignace na mnohohlasý výklad lidských práv, včetně výkladu myšlenky *jednoty lidského rodu*, dané ovšem nejen jako cíl, k němuž spějeme, ale i jako výchozí stav, k němuž se vrátíme a který zakládá naše úvahy.“¹⁹⁵

¹⁹⁵ HANUŠ, Jiří. O lidské přirozenosti, slovech zapomenutých a vágních. In HANUŠ, Jiří et al. Lidská práva. *Nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciaci*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001, s. 132.

Bibliografie

Monografie

- ACKERLY, Brooke A. *Universal human rights in a world of difference*. New York: Cambridge University Press, 2008. 373 s.
- ARISTOTELEŠ. *Etika Níkomachova*. 2. vydání. Praha: P. Rezek, 1996.
- BARTOŇ, Michal a kol. *Základní práva*. 1. vydání. Praha: Leges, 2016. 608 s.
- BEITZ, Charles R. *The idea of human rights*. New York: Oxford University Press, 2009. 256 s.
- BRÁZDA, Radim. *Ethicum*. 1. vydání. Zlín: VeRBuM, 2010. 188 s.
- BREMS, Eva. *Human Rights: universality and diversity*. Boston: Kluwer Law International, 2001. 592 s,
- BUCHANAN, Allen E. *The heart of human rights*. Oxford: Oxford University Press, 2013. 332 s.
- DEMBOUR, Marie-Bénédicte. *Who believes in human rights?: reflections on the European Convention*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 340 s.
- DONNELLY, Jack. *International human rights*. Boulder, Colo: Westview Press, 1993. 206 s.
- DONNELLY, Jack. *Universal human rights in theory and practice*. Ithaca: Cornell University Press, 2013. 336 s.
- DONNELLY, Jack. *Universal Human Rights in theory and practice*. Ithaca: Cornell University Press, 2003.
- DRULÁK, Petr. *Teorie mezinárodních vztahů*. 1. vydání. Praha: Portál, 2003. 224 s.
- GERLOCH, Aleš. *Teorie práva*. 5. vydání. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2009. 312 s.
- HAPLA, Martin. *Lidská práva bez metafyziky: legitimita v (post)moderní době*. 1. vydání. Brno: Masarykova univerzita, Právnická fakulta. 2016. 156 s.
- HENDRYCH, Dušan. *Právní slovník*. 3., podstatně rozš. vyd. V Praze: C.H. Beck, 2009. Beckovy odborné slovníky.
- HOLLÄNDER, Pavel. *Základy všeobecné státovědy*. 3. vydání. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2012. 430 s.
- HUBER, Wolfgang. *Etika: základní otázky života*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 2016. 256 s.

- JOHNSON, M. Glen, . A Magna Carta for Mankind: Writing the Universal Declaration of Human Rights. SYMONIDES, Janusz. *The Universal Declaration of Human Rights: A History of Its Creation and Implementation, 1948-1998: Human rights in perspective*. 1. Michigan: UNESCO, 1998, 19 - 76.
- KANT, Immanuel. *K věčnému míru: filosofický projekt: o obecném rčení: je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. Praha: Oikoymenh, 1999. Knihovna novověké tradice a současnosti. 102 s.
- KÜNG, Hans. *Světový étos: projekt*. 1. vydání. Zlín: Archa, 1992. 152 s.
- KÜNG, Hans. *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha: Vyšehrad, 2000. 364 s.
- KYSELA, Jan. *Ústava mezi právem a politikou: úvod do ústavní teorie*. Praha: Leges, 2014. 432 s.
- LOCKE, John. *Dvě pojednání o vládě*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965. 278 s.
- MACINTYRE, Alasdair. *Ztráta ctnosti. K morální krizi současnosti*. 1. vydání. Praha: Oikoymenh, 2004. 332 s.
- MACINTYRE, Alasdair C. *A short history of ethics: a history of moral philosophy from the Homeric Age to the twentieth century*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1998. 280 s.
- MARITAIN, Jacques. *Člověk a stát*. Praha: Triáda, 2007. 211 s.
- NUSSBAUM, Martha Craven, GLOVER, Jonathan. *Women, culture, and development: a study of human capabilities*. New York: Oxford University Press, 1995.
- NUSSBAUM C., Martha. *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1992. 428 s.
- PETRÁČKOVÁ, Věra, KRAUS, Jiří. *Akademický slovník cizích slov: [A-Ž]*. Praha: Academia, 1997.
- PETRUSEK, Miloslav, MAŘÍKOVÁ, Hana, VODÁKOVÁ, Alena. *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum, 1996.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *O důstojnosti člověka: De dignitate hominis*. Praha: OIKOYMENH, 2005. 135 s.
- POLLIS, Adamantia, SCHWAB, Peter. *Human rights: cultural and ideological perspectives*. New York: Praeger, 1979. 165 s.
- PŘIBÁŇ, Jiří. *Suverenita, právo a legitimita v kontextu moderní filosofie a sociologie práva*. 1. vydání. Praha: Karolinum, 1997. 270 s.

- PŘIBÁŇ, Jiří. *Disidenti práva: o revolucích roku 1989, fikcích legality a soudobé verzi společenské smlouvy*. 1. vydání. Praha: Sociologické nakladatelství, 2001. 284 s.
- RAWLS, John. *Právo národů*. 1. vydání. Praha: Filosofia, 2009. Filosofie a sociální vědy. 221 s.
- RORTY, Richard. *Nahodilost, ironie, solidarita*. 1. vydání. Praha: Pedagogická fakulta UK, 1996. 227 s. ISBN 80-86039-14-5.
- SCHNEIDER, Susan. *Artificial you: AI and the future of your mind*. Princeton: Princeton University Press, 2019. 192 s.
- SKINNER, Burrhus Frederic. *Beyond Freedom and Dignity*. New York: Bantam Books, 1972. 219 s.
- TOMOSZEK, Maxim. *Podstatné náležitosti demokratického právního státu*. 1. vydání. Praha: Leges, 2015. 192 s.
- WELSCH, Wolfgang. *Postmoderna - pluralita jako etická a politická hodnota*. 1. vydání. Praha: Koniasch latin press, 1993. 57 s.
- WRIGHT, Shelley. *International human rights, decolonisation and globalisation: becoming human*. New York: Routledge, 2001. 292 s.

Odborné články

- ALEXY, Robert. Menschenrechte ohne Metaphysik? *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2004, roč. 52, č. 1, s. 15-24.
- ALEXY, Robert. Law, Morality, and the Existence of Human Rights. *Ratio Juris*, 2012, roč. 25, č. 1, s. 2-14.
- A. AN-NA'IM, Abdullahi. The Contingent Universality of Human Rights: The Case of Freedom of Expression in African and Islamic Contexts. *Emory International Law Review*, 1997, roč. 11, s. 29-66.
- BAIER, Kurt. Justice and the Aims of Political Philosophy. *Ethics*, 1989, roč. 99, č. 4, s. 771-790.
- BOWRING, Bill. Misunderstanding MacIntyre on Human Rights. *Analyse und Kritik*, 2008, roč. 30, s. 205-214.
- DONNELLY, Jack. Cultural Relativism and Universal Human Rights. *Human Rights Quarterly*, 1984, roč. 6, č. 4, s. 400-419.
- DONNELLY, Jack. The Relative Universality of Human Rights. *Human Rights Quarterly*, 2007, roč. 29, č. 2, s. 281-306.

DONNELLY, Jack. Human Rights: Both Universal and Relative (A Reply to Michael Goodhart). *Human Rights Quarterly*, 2008, roč. 30, č. 1, s. 194-204.

FREEMAN, Michael. The Philosophical Foundations of Human Rights. *Human Rights Quarterly*, 1994, roč. 16, č. 3, s. 491-514.

GOODHART, Michael. Origins and Universality in the Human Rights Debates: Cultural Essentialism and the Challenge of Globalization. *Human Rights Quarterly*, 2003, roč. 25, č. 4, s. 935-964.

GOODHART, Michael. Neither Relative nor Universal: A Response to Donnelly. *Human Rights Quarterly*, 2008, roč. 30, č. 1, s. 183-193.

GRIFFIN, James. Discrepancies Between the Best Philosophical Account of Human Rights and the International Law of Human Rights. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2001, roč. 101, č. 1, s. 1-28.

HALLORAN, Harry R., Jr., BALE, Lawrence S. TOWARD A VIABLE GLOBAL ETHOS. *The Journal of the World Business Academy*, 1997, roč. 11, č. 1, s. 67-78.

HAPLA, Martin. Lidská práva a základní potřeby. *Právník*, 2018, roč. 157, č. 1, s. 31-49.

HAPLA, Martin. Pojem legitimacy a krize lidských práv. *Časopis pro právní vědu a praxi*, 2013, roč. 21, č. 3, s. 397-405.

HAYDEN, Patrick. Sentimentality and Human rights: Critical remarks on Rorty. *Philosophy in the Contemporary World*, 1999, roč. 6, č. 3-4, s. 59-66.

BOTHA, Henk. Human Dignity in Comparative Perspective. *Stellenbosch law review*, 2009, č. 2, s. 171-220.

JASPERS, Karl. Kants „Zum ewigen Frieden.“ In ZIEGLER, K. *Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für Helmuth Plessner*. Göttingen, 1957, s. 131-152. Citováno z: Kantův spis "K věčnému míru." *Reflexe*, 1999, roč. 20, s. 1-23 [online]. [cit. 2020-02-17]. Dostupné na: https://www.reflexe.cz/Reflexe_20/Kantuv_spis_K_vecnemu_miru.html

KOSINKA, Jan Petr. Metafyzické předpoklady existence lidských práv. In: *Právní prostor* [online]. 2017 [cit. 2020-03-14]. Dostupné na: <https://www.pravniprostor.cz/clanky/ostatni-pravo/metafyzicke-predpoklady-existence-lidskych-prav>

KOUDELKA, Zdeněk. Transcendentální pramen práva II. *Právní prostor* [online]. [cit. 2020-02-17]. Dostupné na: <https://www.pravniprostor.cz/clanky/ostatni-pravo/transcendentalni-pramen-prava-ii>

NUSSBAUM, Martha Craven. Capabilities and Human Rights. *Fordham Law Review*, 1997, roč. 66, č. 2, s. 273-300.

NUSSBAUM C., Martha. Sex and Social Justice: Women and Cultural Universals. *New York Times on the Web* [online]. 1999 [cit. 2020-02-18]. Dostupné na: <http://movies2.nytimes.com/books/first/n/nussbaum-justice.html>

PROCHÁZKA, Antonín. Legitimita, legalita a kontinuita. *Právní rozhledy*, 1995, č. 10, s. 408-409.

KAPUR, Ratna. The Fundamentalist Face of Secularism and Its Impact on Women 's Rights in India. *Cleveland State Law Review*, 1999, roč. 47, č. 3, s. 323-333.

RAWLS, John. The Idea of an Overlapping Consensus. *Oxford Journal of Legal Studies*, 1987, roč. 7, č. 1, s. 1-25.

RAZ, Joseph. Human Rights in the Emerging World Order. *Transnational Legal Theory*, 2010, roč. 1, č. 1, s. 31-47.

SAJÓ, András. Constitutional Sentiments. *Acta Juridica Hungarica*, 2006, roč. 47, č. 1, s. 1-13.

TESÓN, Fernando. International Human Rights and Cultural Relativism. *Virginia Journal of International Law*, 1985, roč. 25, č. 4, s. 869-898.

WALTZ, Susan. On the Universality of Human Rights. *The Journal of the International Institute*, 1999, roč. 6, č. 3.

ZEMANOVÁ, Štěpánka. Nové chápání univerzality lidských práv. *Mezinárodní vztahy*, 2005, roč. 40, č. 4, s. 79-94.

Příspěvky ve sbornících

HABERMAS, Jürgen. K legitimizaci prostřednictvím lidských práv. In HRUBEC, Marek (ed). *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha: Filosofia, 2008.

HANKO, Jitka. Jak vnímá lidská práva Islám. In GERLOCH, Aleš, ŠTURMA, Pavel. *Ochrana základních práv a svobod v proměnách práva na počátku 21. století v českém, evropském a mezinárodním kontextu*. Praha: Auditorium, 2011, s. 413-426

HANUŠ, Jiří. O lidské přirozenosti, slovech zapomenutých a vágních. In HANUŠ, Jiří et al. *Lidská práva. Nárok na obecnou platnost a kulturní diference*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001, s. 7-32.

HONNETH, Axel. Univerzalismus jako morální past? Podmínky a meze politiky lidských práv. In HRUBEC, Marek. *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha: Filosofia, 2008.

- HRUBEC, Marek. Předpoklady interkulturního dialogu o lidských právech. In HRUBEC, Marek. *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha: Filosofia, 2008. s. 13-48.
- CHAN, Joseph. Lidská práva pro současnou Čínu. In HRUBEC, Marek. *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha: Filosofia, 2008, s. 349 – 290.
- KANAREK, Jaret. Critiquing Cultural Relativism. *The Intellectual Standard*, 2013, roč. 2, č. 2 [online]. [cit. 2020-02-17]. Dostupné na: <https://digitalcommons.iwu.edu/tis/vol2/iss2/1>
- KOCH, I. E. Legal Pluralism in the Human Rights Universe. In HASTRUP, Kirsten, (ed). *Human rights on common grounds: the quest for universality*. The Hague: Kluwer Law International, 2001. 235 s.
- KYSELA, Jan. V suterénu teorie lidských práv. Poznámky k jejich povaze, předpokladům a důsledkům. In GERLOCH, Aleš, ŠTURMA, Pavel. *Ochrana základních práv a svobod v proměnách práva na počátku 21. století v českém, evropském a mezinárodním kontextu*. Praha: Auditorium, 2011, s. 325-331.
- MAIER, Hans. Lidská práva: Nárok na obecnou platnost a kulturní diference. In HANUŠ, Jiří et al. *Lidská práva. Nárok na obecnou platnost a kulturní diference*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001. s. 7-32.
- MARŠÁLEK, Pavel. Soudobá delegitimizace lidských práv. In GERLOCH, Aleš, ŠTURMA, Pavel. *Ochrana základních práv a svobod v proměnách práva na počátku 21. století v českém, evropském a mezinárodním kontextu*. Praha: Auditorium, 2011, s. 79-85.
- MILLER, David. Joseph Raz on Human Rights: A critical Appraisal. In CRUFT, Rowan, LIAO, S. Matthew, RENZOLLER, Massimo. *Philosophical Foundations of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2015. Dostupné z: <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:8fccfa91-0584-44a5-b38e-ba8bcad1e526>
- MRÁZEK, Josef. Univerzalita lidských práv a nové trendy jejich mezinárodněprávní ochrany. In GERLOCH, Aleš, ŠTURMA, Pavel. *Ochrana základních práv a svobod v proměnách práva na počátku 21. století v českém, evropském a mezinárodním kontextu*. Praha: Auditorium, 2011, s. 325-331.
- NUSSBAUM C., Martha. Aristotle on human nature and foundations of ethics. In ALTHAM, James Edward John (ed). *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. New York: Cambridge University Press, 1995, s. 86-131.

RAZ, Joseph. Human Rights without Foundations. In BESSON, Samantha; TASIOLAS, John (eds.). *The Philosophy of International Law*. Oxford: Oxford University Press, 2010, s. 321-337.

RENTELN, Alison Dundes. A Cross-Cultural Approach to Validating International Human Rights: The case of retribution Tied to Proportionality, In CINGRANELLI, David Louis (ed). *Human Rights: Theory and Measurement*. New York: St Martin's Press, 1988. s. 7-40

RORTY, Richard. Human Rights, Rationality and Sentimentality. In SHUTE, Stephen. *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*. New York: Basic Books, 1993. s. 111-134.

EL SAYED SAIDA, Mohamed. Islam and Human Rights. In WARNER, Daniel. *Human rights and humanitarian law: the quest for universality*. Boston: M. Nijhoff, 1997. s. 3-28

SKOVAJSA, Marek. Co umožňuje Rawlsův překrývající konsensus? Hodnotový pluralismus nebo homogenita? In HRUBEC, Marek (ed). *Demokracie, veřejnost a občanská společnost*. Praha: Filosofia, 2004. s. 111-134

ULRICH, George. Universal Human Rights: An Unfinished Project In HASTRUP, Kirsten, (ed). *Human rights on common grounds: the quest for universality*. The Hague: Kluwer Law International, 2001. 235 s.

Internetové zdroje

ČERNÝ, David. *V čem je uvažování Petera Singera nepřijatelné*. [online] Lidovky.cz, Praha, 2015 [cit. 2020-03-14]. Dostupné na: https://www.lidovky.cz/nazory/v-cem-je-uvažování-petera-singera-neprijatelne.A150818_202710_In_nazory_ELE

HAPLA, Martin. *Když se příběhy berou vážně: Richard Rorty, dialog mezi kulturami a lidská práva* [online] iurium.cz, 17. 2. 2020. Dostupné na: <https://www.iurium.cz/2018/06/09/kdyz-se-pribehy-berou-vazne/>

KLEIST, Chad. *Global Ethics: Capabilities Approach*. Internet Encyclopedia of Philosophy, [online]. [cit. 2020-02-17]. Dostupné na: <https://www.iep.utm.edu/ge-capab/#H5>

PETR, Jaroslav. *Jak se liší lidská a šimpanzí dědičná informace?* [online]. 2004 [cit. 2020-03-15]. Dostupné na: <http://www.osel.cz/775-jak-se-lisi-lidska-a-simpanzi-dedicna-informace.html>

Ostatní zdroje

RIGEL, Michal. *Universalismus lidských práv a interkulturní pojetí*. Olomouc, 2012. Diplomová práce. Univerzita Palackého v Olomouci.

Universality of Human Rigths: Principles, Practice and Prospects. Amsterdam: Advisory Council on International Affairs, 2008, číslo 63. Dostupné také z:

<https://www.advisorycouncilinternationalaffairs.nl/documents/publications/2008/11/05/universality-of-human-rights-principles-practices-and-prospects>

Všeobecná deklarace lidských práv

Shrnutí

Tématem předkládané diplomové práce je zejména univerzalita lidských práv a různé pokusy o její ne-metafyzickou obhajobu, tedy tzv. justifikační teorie. V první kapitole uvádím především klasifikaci takových teorií od Roberta Alexyho.

V druhé kapitole rozebírám pohledy jednotlivých teoretiků, nebo teoretických škol na univerzalitu lidských práv. Začínám klasickým stanoviskem kulturního relativismu, poté představuji další relativizující autory, autory pragmatických přístupů, na ty postupně navazuji koncepty, které více či méně argumentují ve prospěch univerzality. Jednou ze zlomových myšlenek v tomto směru je idea překrývajícího se konsensu, jejímž autorem je slavný, americký filosof John Rawls. Nakonec rozebírám přístup jednoho z nejvlivnějších teoretiků lidských práv posledních třiceti let, kterým je Jack Donnelly. Zbylou část práce věnuji vlastní úvahám na téma univerzality a legitimacy lidských práv v dnešní době a reflexi současné debaty.

Abstract

Topic of this thesis is mainly the universality of human rights and various attempts at its non-metaphysical defense, i.e. justificatory theories. In the first part I present primarily the classification of such theories by Robert Alexy.

In the second chapter I analyze the views of individual theorists on the universality of human rights. I start with classic attitude of cultural relativism, then I introduce other relativizing authors, authors of pragmatic approaches, which are gradually followed by concepts that more or less argue in favor of universality. One of the groundbreaking ideas in this regard is the Idea of an overlapping consensus formulated by famous American philosopher John Rawls. Finally, I analyze the approach of one of the most influential human rights theorists of the last thirty years, Jack Donnelly. The rest of the work is devoted to my own reflections on the subject of universality and legitimacy of human rights nowadays and reflection of the current debate.

Klíčová slova

Univerzalita lidských práv, legitimita lidských práv, justifikační teorie, kulturní relativismus, idea překrývajícího se konsensu, relativní univerzalita

Key words

Universality of Human Rights, Legitimacy of Human Rights, Jusftificatory theories, Cultural Relativism, The Idea of an Overlapping Consensus, Relative Universality

Příloha č. 1: List životních Možností podle Marthy C. Nussbaum

1. Life – Able to live to the end of a normal length human life, and to not have one's life reduced to not worth living.

2. Bodily Health – Able to have a good life which includes (but is not limited to) reproductive health, nourishment and shelter.

3. Bodily Integrity – Able to change locations freely, in addition to, having sovereignty over one's body which includes being secure against assault (for example, sexual assault, child sexual abuse, domestic violence and the opportunity for sexual satisfaction).

4. Senses, Imagination and Thought – Able to use one's senses to imagine, think and reason in a 'truly human way'—informed by an adequate education. Furthermore, the ability to produce self-expressive works and engage in religious rituals without fear of political ramifications. The ability to have pleasurable experiences and avoid unnecessary pain. Finally, the ability to seek the meaning of life.

5. Emotions – Able to have attachments to things outside of ourselves; this includes being able to love others, grieve at the loss of loved ones and be angry when it is justified.

6. Practical Reason – Able to form a conception of the good and critically reflect on it.

7. Affiliation

A. Able to live with and show concern for others, empathize with (and show compassion for) others and the capability of justice and friendship. Institutions help develop and protect forms of affiliation.

B. Able to have self-respect and not be humiliated by others, that is, being treated with dignity and equal worth. This entails (at the very least) protections of being discriminated on the basis of race, sex, sexuality, religion, caste, ethnicity and nationality. In work, this means entering relationships of mutual recognition.

8. Other Species – Able to have concern for and live with other animals, plants and the environment at large.

9. Play – Able to laugh, play and enjoy recreational activities.

10. Control over One's Environment

A. Political – Able to effectively participate in the political life which includes having the right to free speech and association.

B. Material – Able to own property, not just formally, but materially (that is, as a real opportunity). Furthermore, having the ability to seek employment on an equal basis as others, and the freedom from unwarranted search and seizure.