

hajoby konkrétního modelu demokracie, čímž se vracíme prakticky na začátek výkladu v této kapitole.

* * *

Naše cesta krajinou soudobých teorií a koncepcí demokracie je u konce. Jejím cílem bylo poskytnout čtenáři základní přehled v obecném teoretickém a pojmovém pozadí konkrétních institucionálních a politických výzev, před nimiž stojí i země střední a východní Evropy: dává-li termín „demokratizace demokracií“ smysl, je přinejmenším užitečné vztahovat jednotlivé politické kroky a opatření k vizi toho, co si pod *demokracií* představujeme a co od ní očekáváme.

V této perspektivě se pak veřejné diskuse o tématech, jako je postavení a/nebo podpora menšin, zastoupení žen v politice, rozšiřování prvků přímé demokracie, úloha občanské společnosti, přípustnost soudního přezkumu zákonodárných aktů (včetně těch se silou ústavního zákona) a přirozené i jednotlivé vládní politiky v oblastech, jako je hospodářství, zdravotnictví, školství, přistěhovalectví či zahraniční politika, mohou v posledku jevit jako spor a v lepším případě dialog o nevhodnější interpretaci fundamentálních otázek demokratické teorie: například, jak zajistit realizaci politické rovnosti? Vyžaduje tento ideál snižování materiálních nerovností (např. progresivní zdanění) a/nebo speciální práva pro etnické, jazykové apod. menšiny? Kdy je většinové rozhodnutí oprávněné a kdy by naopak mělo ustoupit konsenzuálním či blokačním mechanismům? Do jaké míry a jakým způsobem zapojit nevládní organizace do oficiálního rozhodovacího procesu? Kdo má právo požívat občanského statusu a z něj plynoucích výhod? Kdy a proč svěřovat politické rozhodování do rukou „expertů“? Máme podporovat politikou integraci Evropské unie, a pokud ano, tak v jaké podobě? Je správné „evropeizovat“ školní osnovy, například v dějepisu? Jak poznáme, že státní moc slouží všem občanům? A nejobecněji: jakou demokracii chceme a jak daleko k ní má naše současná demokratická realita?

V kapitole 3 jsme ukázali, že ani v případě nedemokratických režimů nepředstavuje demokratizační trajektorie jasně rozpoznatelnou trasu (pokud je vůbec dosažitelná); v případě zemí (již) demokratických je ovšem rovnou středobodem veřejných i odborných debat. Jisté je to, že prostor k demokratizaci ve střední a východní Evropě existuje; zároveň však nejsou k dispozici samozřejmá kritéria, jak v rámci demokratických zemí rozlišit demokratický progres od regresu (tato kapitola o podobný cíl z pochopitelných důvodů neusilovala). Snad s jedinou výjimkou – lidskými právy, k jejichž podrobnějšímu rozboru se obrátíme v následující kapitole a posléze v kapitole 9.

Kapitola 5. Teorie lidských práv

Jiří Baroš a Pavel Dufek

Lidská práva, snad ještě víc než demokracie, se v nedávné době stala skutečným *lingua franca* jak vnitrostátní a mezinárodní politiky, tak do značné míry i politické teorie a v jejím rámci teorie demokracie a demokratizace [Tasioulas 2012: 2]. Stále se rozrůstající shluk politických problémů, výzev a sporů je rámován jazykem lidských práv, což vede některé autory a autorky k varováním před nekontrolovanou expanzí lidskoprávního diskursu i aktivismu. V jejich důsledku má hrozit rozmělnění speciálního významu a postavení lidských práv, stejně jako pojmová neurčitost [Griffin 2008: 14 an.]. Lidská práva jsou zároveň úzce propojena s demokracií, ať už v rovině praktické (politické a soudní) nebo opět v souvislosti s její politicko-teoretickou nebo ústavně-právní reflexí. Účelem této kapitoly je jednak načrtnout základní kontury a nejdůležitější rozlišení v rámci pojmu lidských práv, a v druhém sledu vrhnout světlo na některé výzvy a problémy, kterým teorie lidských práv čelí a které mohou mít významný dopad na chápání demokratických, demokratizujících se i nedemokratických režimů.

Po letmém nástinu vývoje moderního konceptu práv a přirozených práv (podkapitola 5.1.) pojednáme o „architektuře“, neboli vnitřní struktuře individuálního práva a též jeho funkcích (5.2.); tato analytická odbočka má významné důsledky pro pojetí lidských práv jako takových. V následující podkapitole nabídneme standardní pohled na povahu *lidských* práv a jejich „třigenerační“ chápání (5.3.), abychom následně propojili tuto obecnou teorii lidských práv s dogmatikou základních práv v podání vnitrostátních soudních orgánů s přihlédnutím k českému případu (5.4.). Předposlední podkapitola (5.5.) bude pro změnu věnována problematizaci těchto standardních tezí, a to z perspektivy filozofického zdůvodnění existence lidských práv, jejich rozsahu a též umístění závazků k jejich ochraně a naplňování. Zde a též v závěrečném shrnutí (5.6.) poukážeme na souvislosti mezi tématem lidských práv a demokratizačními procesy v soudobých společnostech.

5.1. Nástin genealogie moderního konceptu práv

Myšlenka, že každý člověk je již na základě svého lidství nositelem jistých práv, je v současnosti velice rozšířená. Jazyk lidských práv, který se dnes stal dominantním v morálce, politice i právu, ale představuje až moderní vynález [srov. opačný názor v Gewirth 1982: 51–52; Miller 1995; Honoré 2002]. *Předmoderní* (dále budeme pro autory z daného období používat i termín „staří“⁷³) společnosti totiž považovaly za základní jazyk povinností. Morálka byla pojímána spíše jako na nástroj ochrany skupiny než jednotlivce [Bobbio 2005: 55 an.]. Na politiku se pak pohlíželo z pohledu vládnoucích, nikoliv ovládaných. Jednotlivec byl výlučně objektem moci či pasivním subjektem. Hlavní jeho povinností byla poslušnost vůči zákonům. Objevení se (subjektivních) práv předpokládalo *individualistickou* koncepci společnosti a státu, podstatně se odlišující od starší organické koncepce společnosti, jakkoli tato stále zůstává i v moderní době možnou alternativou. V tradiční organické koncepci společnosti je společnost vším. Je nadřazena všem jejím částem (tj. jednotlivcům). Individualistická koncepce společnosti byla dlouho odmítána, protože byla chápána jako nebezpečný zdroj nejednoty, nesvárů a rozkladu [Bobbio 2005: 58]. Individualistická koncepce klade důraz na jednotlivce, jenž představuje hodnotu sám o sobě, a až pak nastupuje stát, který má pouze instrumentální hodnotu. S jistým zjednodušením lze v návaznosti na Bobbia hovořit o tomto vývoji vztahu mezi jednotlivcem a státem v západoevropském prostoru:⁷⁴ zatímco v despotickeém státě má člověk pouze povinnosti a v absolutistickém pak soukromá práva, až v moderním právním státě již jsou prvotními v zásadě jen jednotlivcova práva, a to jak veřejná, tak soukromá [Bobbio 2005: 61; srov. též Zolo 2007: 19 an.]. Právě příběh vývoje (tj. genealogie) konceptu práv k nynějšímu stavu, v němž liberální (ústavní) demokracie aspirují na rozsáhlou ochranu různých základních práv, především pak samotné počátky této cesty, tj. jak mohl být koncept práv vůbec vynalezen, nás bude v této části zajímat. Jsme si vědomi zakotvenosti našich tezí v určitém prostoru a disciplíně vlastním způsobu uvažování; tato zakotvenost je dána především perspektivou intelektuální historie konceptu lidských práv, jež si všímá především toho, jak (a kdy poprvé) se koncept práv v rámci západní filozofické tradice objevil. Předmětem této podkapitoly už není nástin způsobů importu a přivlastnění

73 V případě starých jde o filozofy antické (např. Platón či Aristoteles) a středověké (např. Augustin či Tomáš Akvinský), jejichž koncepce politiky se podstatným způsobem odlišuje od moderních autorů. Modernita začala s Machiavellim či Hobbesem, i když má – jak uvidíme – své významné středověké předchůdce.

74 Až v souvislosti se západní modernitou získal individualismus politický, nikoliv jen niterný (tj. mimosvětový) význam spočívající na vztahu s transcendentem [blíže viz Dumont 1991].

tohoto svým původem západního konceptu v myšlenkových tradicích jiných zemí, kterým dodnes není západní individualismus vlastní, a často proti němu docela ostře vystupují.

Přechod od starověkých koncepcí *přirozeného zákona* k *přirozeným* a později *lidským právům* představuje paradigmatickou změnu v pojmání práva a morálky. Staří kladli důraz spíše na ctnost a povinnost, již lidé dluží ostatním lidem a společnosti jako celku, než na to, co si od nich mohou nárokovat [Fortin 1996b: 20]. Byť se samotný výraz „přirozená práva“ v některých starších textech vyskytoval, nevytvořila se nikdy žádná doktrína, jejímž základním stavebním prvkem by byl koncept (subjektivních) práv; naopak práva byla koncipována zásadně jen jako reflexe přirozeného zákona. Ačkoliv existence určité povinnosti samozřejmě implikuje existenci korelativního práva, v předmoderních koncepcích zaujímal prvotní místo povinnost. Podle starých bylo přirozeným sklonem lidí obětovat se pro celek, protože dobro celku je zároveň dobrem jednotlivce, jenž je přirozenou součástí celku. Pro staré bylo – obecněji řečeno – primární to, co z morálního hlediska přináší určité jednání samotnému *aktérovi*, tj. zda mu umožňuje jednat v souladu s jeho přirozenými inklinacemi; člověk je přitom chápán jako společenská bytost, a proto jej jeho sklony směřují k závazkům vůči společnosti.

Moderní se naproti tomu spíše soustředí na důsledky pro jeho *příjemce* (např. zásah do jeho sféry svobody, respektive přirozených práv). Aby se doktrína přirozených práv mohla ustavit, musel být člověk uznán jako hodnota, jako hodnota získat právní status a tento status musel být garantován politickou autoritou [Kriegel 2003: 76]. Uznání člověka jako hodnoty není přitom vlastní pouze západní filozofické tradici; i jiné náboženské a filozofické doktríny mají v sobě prvky, které jim nakonec umožňují přijmout jazyk práv [Ishay 2008: 15–62]. Byly to však až *biblická* a *stoická* tradice, které poskytly živnou půdu pro to, aby v základu právního řádu mohl jednou stát koncept člověka jako nositele přirozených práv. Nakolik má moderní tradice přirozených práv důležité kořeny v křesťanství, či naopak nakolik představuje spíše deviaci od tradiční (tomistické) koncepce přirozeného zákona, respektive práva, zůstává však stále předmětem velkého sporu [Finnis 1980: 198–230; Fortin 1996a: 243–264; Milbank 2012; Tierney 1997; Tierney 2002; Villey 2006; Villey 2008; Wolterstorff 2008].

V současné literatuře o původu přirozených práv hovoříme o třech velkých školách.⁷⁵ Zatímco první škola klade původ lidských práv do *rané modernity*, konkrétně do 17. století, další dvě hledají kořeny ve *středověkých* de-

75 Někteří autoři dokonce hovoří o čtyřech [Moyn 2012: 312 an.], přičemž za čtvrtou školu je považována ta, která zdůrazňuje význam moderních teoretiků přirozeného zákona [viz Kriegel 1989].

batách, a to buď ve sporu mezi nominalismem a realismem, nebo v pracích středověkých kanonistů [srov. Oakley 2005: 87–109; v češtině Baroš 2010].

První školu můžeme spojovat s tak heterogenními autory, jakými jsou/byli C. B. Macpherson [2011], Norberto Bobbio [2004], Ian Shapiro [1986] a především pak Leo Strauss [1953] a jeho žáci [Fortin 1996a; Kraynak 2001]. Podle straussiánů mají lidská práva původ v 17. století, především pak ve filozofii Thomase Hobbesa a jeho následovníka Johna Locka. Jejich filozofie byla charakterizována (radikálním) individualismem, jelikož lidské bytosti byly považovány za nositele *přirozených práv* již v předpolitickém stavu. Jediným zdrojem spravedlnosti a morálky, z něhož následně vyplývají ostatní práva, bylo pro Thomase Hobbesa právo na sebezáchovu. Člověk byl totiž bytostí hnanou svými vášněmi, z nichž nejsilnější byl strach z násilné smrti. Veškerý přirozený zákon tak měl být odvozen právě z touhy po sebezáchově. Žádné z povinností proto nemohou být absolutní a nepodmíněné, nýbrž zavazují jen do té míry, do jaké neohrožují naši sebezáchovu [Strauss 1953: 181]. Z nepodmíněného přirozeného práva Hobbes učinil základ (všech) přirozených povinností. Proti této straussiánské interpretaci lze ovšem namítnout, že většina autorů v 17. a 18. století (Hobbes byl – možná⁷⁶ – pouhou výjimkou) odvozovala přirozená práva z přirozeného zákona; přirozená práva proto byla jen prostředky, jak dosáhnout naplnění povinností, jež nám ukládal přirozený zákon [Haakonssen 1996: 6]. Navíc lze poukázat na to, že Hobbes byl dědicem daleko starší tradice, tj. že subjektivní práva vycházejí ze středověké *františkánské* tradice [Milbank 2012: 15].

Podle druhé školy, spojované především se jménem Michela Villeyho [1969: 140–178; 2001: 106 an.; 2002: 221–250; 2006; 2008] a jeho žáky [Bastit 1990] a obhájci [např. Milbank 2012], byly pro objevení se konceptu subjektivních práv rozhodující posuny v metafyzice, kdy se středověký *nominalismus* pokusil zničit aristotelskou ontologii. Realita byla redukována na individuální substance, čímž byla destruována i realistická koncepce práva. Zatímco staří pojímali právo jako díl (vnějších věcí), který by jednotlivci měl být z hlediska spravedlnosti (tj. dle vztahu k ostatním jednotlivcům) přidělen – a právě v tomto úkolu rozdělování věcí spočívalo specifické umění právníka – nominalismus možnost jakékoliv nadindividuální reality těchto (harmonických) vztahů spravedlnosti popřel. Proto také spočívá v prazákladu liberální tradice subjektivních práv, v níž mohou jednotlivcům práva přináležet i mimo toto schéma distribuce [Milbank 2012: 11]. Naproti tomu staří předpokládali, že práva byla něčím objektivním, jelikož reflektovala správ-

nou distribuci věcí. Každá věc či bytost by totiž měla být v rámci harmonického kosmu na místě, které jí náleží, a stejně tak by měla být na svém místě každá bytost v rámci určité sociální skupiny. Práva (*iura*) pak označovala právě zaujetí takového místa v rámci určitého lidského společenství. Základem práv a korelativních povinností tak bylo objektivní právo. Žádné (subjektivní) právo proto nemohlo být nepodmíněným [Fortin 1996a: 247], což ostře kontrastuje s přístupem nás moderních: nikdo nemůže (již) svá subjektivní práva ztratit, protože vycházejí z přirozenosti (izolovaného) subjektu, jsou pojímána jako jeho atribut či inherentní kvalita a neexistují tak než k jeho prospěchu [Villey 2001: 106 an.]. Nelze-li v nominalismu uvažovat o existenci právního řádu, jenž by vycházel z něčeho jiného než z (vůle) individuů, veškeré právo musí být produktem (zákonodárné) moci jednotlivce, tj. nejprve všemocného Boha (a jím vydaného zákona) a pak (až) člověka jako bytosti stvořené k božimu obrazu. Sféra života, o níž (boží) zákony mlčí, je pojímána jako sféra přirozené svobody jednotlivce, která mu byla Bohem ponechána [Villey 2008: 124]. Nad ní má absolutní moc, jež je hlavním představitelem nominalismu Vilému Occamovi synonymem subjektivního práva. Tato svoboda potom skrze *permissivní zákon* – zákon totiž nejen přikazuje a zakazuje, nýbrž také definuje sféru povoleného lidského jednání [Tierney 2001] – získává své právní schválení. To ale nemění nic na tom, že subjektivní právo vychází přímo ze subjektu a je též (podle Villeyho) založeno pouze na jeho izolovaně pojímaných individuálních schopnostech. O Villeyho tezích se stále vede množství sporů [Oakley 2005: 98 an.]: někteří autoři namítají, že spojení mezi nominalismem a (politickým a etickým) individualismem je nepřímé [A. S. McGrade], jiní zase, že přirozená práva jsou implicitní přirozenému zákonu či v něm mohou být přímo zakotvena (v návaznosti na J. Maritaina to tvrdil např. J. Finnis). Vůči Villeymu se vymezila i třetí škola, jež tvrdí, že k reorientaci myšlení a jazyka došlo již v dřívějším období. Objevily se však i práce, které za rozhodující považují spíše pozdější období, a to filozofii Jeana Gersona [Tuck 1979].

Ačkoliv Michel Villey připouštěl, že se posun od klasického objektivního práva ke koncepci práva jako moci odehrál v praktickém jazyce právníků před Occamem, subjektivní právo v plném významu tohoto pojmu se mohlo objevit, až když bylo integrováno do nového systému právního myšlení [Villey 2006: 249 an.]. Podle Briana Tierneyho ovšem Villey tímto způsobem podal pokřivený obraz středověké intelektuální historie, jelikož Occamova teorie práv nepředstavovala ve své době žádnou radikální inovaci [Tierney 1997: 34]. Již dva způsoby zacházení středověkých *kanonistů* s tradičním konceptem *ius naturale* (tj. přirozeného práva, respektive zákona) ovlivnily pozdější vývoj myšlenky přirozených práv [Tierney 2008: 93 an.]: prvním byla jejich

76 Někteří autoři totiž straussiánskou interpretaci zpochybnili, jelikož Hobbes neodvozuje (přirozené) zákony z práva, ale naopak klade právo a zákon do kontrastu [Tierney 2002: 395 an.].

koncepte přirozeného zákona jako zákona permissivního, který ponechával lidem sféru svobodné volby. Druhou pak bylo pojmání přirozeného práva v subjektivním slova smyslu jako inherentního atributu lidské osoby, jako síly spočívající v rozumu a svobodné vůli. Středověcí kanonisté rozvinuli jazyk, který až později užívali a též propracovali do koherentní teorie přirozených práv Vilém Occam, Jean Gerson, Francisco Vitoria a Francisco Suarez nebo Hugo Grotius. Zůstává ovšem pravdou, že se koncept subjektivních práv dostal do hlavní veřejné debaty ve středověku až se sporem o františkánskou chudobu, jehož účastníkem byl právě Occam [Tierney 1997: 93 an.]. Ten v této debatě tvrdil, že práva pozemských vládců a práva vlastníků majetku vycházejí z přirozeného zákona, a nikoliv od papeže; přirozený zákon přitom jednotlivcům poskytuje sféru morální autonomie, v níž mají být svobodní utvářet své životy podle sebe. Někteří autoři (M. Adams, J. Kilcullen) ovšem upozorňují na to, že Occam nebyl radikálním *voluntaristou*, jelikož vůle musí být podle něj v souladu s diktátem rozumu, a proto by i subjektivní právo mělo být mocí souladnou s rozumem. Obhájci Villeyho proti tomu namítají, že požadavky rozumu jsou u Occama v konečném důsledku odvozeny od autority určité *vůle* (božského či pozemského zákonodávce).

Dalším prominentním obdobím vývoje přirozených práv byla *španělská scholastika* [Brett 2005: 123–204; Tierney 1997: 255–287], kdy byl rozvoj jazyka práv podnícen sporem o právech původních obyvatel Ameriky. Například F. Vittoria zdůrazňoval, že přirozená nadvláda, kterou jsou lidé schopni mít sami nad sebou i ostatními živočichy, je přirozeným právem, jež vyplývá z lidské přirozenosti. Člověk je totiž bytostí stvořenou k božímu obrazu a Bůh dal člověku moc analogickou jeho absolutnímu panství nad univerzem. Bartolomeo Las Casas zase tvrdil, že z přirozenosti lidí vyplývá, že se narodili svobodní, a tato svoboda je právem, které člověku náleží nutně od začátku jeho rozumové přirozenosti, a tudíž na základě přirozeného zákona. Tento rozum implantovaný do člověka byl podle posledního vrcholného představitel španělské scholastiky F. Suareze znakem boží vůle pro lidské bytosti. Právo se tak stává něčím vycházejícím pouze z (lidského) rozumu; neobjevujeme je už v harmonickém uspořádání univerza, nýbrž jde o schopnost či oprávnění učinit určité jednání, je-li přikázáno či povoleno rozumem.

Toto nazírání přešlo i do koncepte práv Huga Grotia [Edmunson 2004: 17 an.; Tierney 2008: 99], podle něhož je právo morální kvalitou osoby, která ji činí schopnou jednat v souladu se zákonem. Tyto zákony jsou přitom platné, i kdyby neexistoval Bůh, jelikož je poznáváme z toho, jak ovládají přirozenost člověka. S Grotiem bylo studium práv odděleno od teologie. Z toho vyšla i celá pozdější liberální tradice práv, která se vždy vymezovala vůči svému zakladateli Thomasi Hobbesovi, u něhož byl (paradoxním) důsledkem indivi-

dualismu (vladařský) absolutismus [Manent 2009: 68]. Užívání přirozeného práva v přirozeném stavu totiž nutně vede k válce, a tento stav je proto nutno vyřešit přenecháním všech práv suverénovi.

Na Hobbesovu koncepci přirozeného stavu zareagoval John Locke alternativní koncepcí, dle níž je přirozený stav stavem reciproční svobody, nikoliv libovůle [Edmundson 2004: 28]. Člověk v něm má sice právo na sebezáchovu, nemůže však kvůli ní škodit ostatním. Zcela zásadní pak byla Lockova tematizace práva na (soukromé) vlastnictví. S jistým zjednodušením lze říct, že Hobbesovu nediferencovanou svobodu v přirozeném stavu Locke nahradil trojicí fundamentálních *vlastnických* práv, z nichž byla následně odvozena všechna další individuální práva. Koncept vlastnického práva tak v sobě pojímal právo na vlastní tělo, právo nakládat se svým tělem, jak uznám za vhodné (tj. právo na svobodu), a konečně právo na užívání statků, které takto získám nebo vytvořím, čili právo na majetek v užším smyslu. Účelem společenské smlouvy se stalo právě zachování těchto přirozených (vlastnických) práv. Celý další vývoj liberalismu lze vnímat jako boj o to, aby bylo (fakticky) co nejvíce z těchto přirozených práv a z nich odvozených práv občanských a politických uznáno občanskou vládou. Jednotlivá základní práva byla v průběhu historie pozitivně formulována na základě typických zásahů státu do sféry svobody.

Tento proces měl svůj první vrchol v lidskoprávních deklaracích z konce 18. století. V americké Deklaraci nezávislosti se přímý vliv Johna Locka projevil v tom, že považuje za samozřejmou pravdu, že „všichni lidé jsou stvořeni sobě rovni, že jsou obdařeni svým stvořitelem určitými nezczizitelnými právy, že mezi tato práva náleží život, svoboda a sledování osobního štěstí.“ Ve francouzské Deklaraci práv člověka a občana se zase východiska moderní filozofie přirozených práv objevují hned v úvodních ustanoveních, podle nichž se lidé „rodí a zůstávají svobodnými a rovnými ve svých právech“, přičemž „účelem každého politického společenství je zachování přirozených a nezadatelných práv člověka.“

Jelikož francouzská revoluce „skončila gilotinou“, charakterizuje „dlouhé 19. století“ úpadek popularity přirozených práv. Tehdy rozšířené *monarchie* považovaly přirozená práva za nebezpečnou a revoluční doktrínu. Nadto se objevila jejich zdrcující konzervativní (Burke), utilitaristická (Bentham) a radikální (Marx) intelektuální kritika [Douzinas 2000: 109 an.]. Dominantní silou v právu se stal *pozitivismus*, který se pojil se suverenitou parlamentu, tj. s „objevením se *legislativního Leviathana*“, jehož nemohlo při výkonu jeho suverenity nic omezovat (blíže viz kapitola následující, zvláště pak podkapitoly 6.2. a 6.3.). Velké společenské teorie 19. století dávaly přednost společnosti před jednotlivcem, který byl pojmán jako její produkt. Kolektivismus

v právu nebyl přirozeným právům nakloněný. Liberální perspektiva ústavní ochrany přirozených práv nicméně zůstala i v tomto období přítomna v americké zkušenosti, přestože v ní žádné velké (intelektuální) pojednání o právech nevzniklo. Historickým testem byla pro Ameriku otázka otroctví, v níž dramaticky selhal Nejvyšší soud, který odmítl obyvatelům černé pleti status amerických občanů. Po občanské válce proto představoval hlavní problém způsob garantování občanských práv nově emancipovaným otrokům. Není třeba připomínat, že tato otázka byla v zásadě právně vyřešena až po druhé světové válce, kdy v Americe došlo k revoluci práv (viz podkapitola 6.3). Intelektuální kořeny této revoluce lze přitom stopovat k přelomu 19. a 20. století, kdy byl vymyšlen později hojně užívaný koncept práva na soukromí.

V Anglii se ve druhé polovině 19. století stala mimořádně vlivnou teorie slavného liberála Johna Stuarta Milla. Jeho pojetí práva na svobodu zahrnovalo právo na svědomí a svobodu projevu, bylo ovšem daleko širší, protože podle něho by měl mít každý člověk právo vytvořit si svůj plán života, který by odpovídal jeho charakteru [Edmundson 2004: 68]. Mill se toto právo na spontánní rozvoj sebe sama pokusil dát do souladu s principy utilitarismu, který ostatně v anglosaském prostředí dominoval přinejmenším do vydání *Teorie spravedlnosti* Johna Rawlse [1971]. Na kontinentě podobné teze jako Millovy zazněly již dříve z úst Wilhelma von Humboldta, podle něhož bylo nejvyšším účelem státu zajištění podmínek podporujících svobodný a harmonický rozvoj individuality člověka [Glendon 1991: 71]. Boj proti svědění ze strany státní moci byl zase typický pro francouzské liberály (např. B. Constanta) první poloviny 19. století [Costa 2007: 88]. Liberální myšlení ovšem bylo, jak již bylo konstatováno, v celém 19. století v jisté defenzivě, neboť ústava nebyla nutně identifikována s garancí práv, nýbrž její obsah plně závisel na konstituující moci lidu, respektive (nakonec) parlamentní většiny. Pro německé právníky byl zase klíčovým konceptem v této době právní stát (*Rechtsstaat*). Ten ve své liberální verzi kladl důraz na svobodu jednotlivce, po roce 1848 ovšem museli liberálové učinit zásadní kompromisy s monarchickým principem, přičemž byla ztracena i klasická liberální myšlenka, že práva člověka mají předstátní charakter [Gozzi 2007: 250]. Na druhou stranu po celé 19. století a na začátku 20. století rostl s emancipací různých společenských skupin význam politických práv a sociální otázka dala vzniknout též prvním pokusům promyslet sociální a ekonomická práva.

Byla to nicméně až dramatická zkušenost druhé světové války, která znamenala vstup do nové éry nikoliv již přirozených, nýbrž lidských práv, ačkoliv někteří současní autoři zdůrazňují, že to byly spíše až události 70. let 20. století, které umožnily, že se z lidských práv díky kolapsu předcházejících

utopií stala nynější poslední (dominantní) společenská utopie [Moyn 2012: 6 an.]. Představuje poválečná nová éra lidských práv konečné vítězství prastarého ideálu přirozených práv, nebo je tato éra novým začátkem? Podle mnoha autorů platí spíše to druhé, jelikož se změnila filozofické základy, na nichž lidská práva spočívají, a také způsob jejich institucionální ochrany. Lidská přirozenost byla totiž nahrazena samotným *lidstvím*. Lidská práva lze vnímat jako triumf univerzality lidství. Zároveň platí, že zatímco přirozená práva měla původ v pracích filozofů, lidská práva vycházejí z mezinárodních smluv a národních ústav, vzniklých v reakci na druhou světovou válku, a byla rozvinuta skrze stále se šířící praxi. Ačkoliv jsou tyto dokumenty založeny na hodnotě lidské důstojnosti, žádá si tento koncept pečlivější filozofické vypracování. Lidská práva jsou tak dnes spíše produktem rozšířené praxe, která ještě hledá dostatečnou teorii, zatímco přirozená práva byla nejprve teorií, která hledala efektivní praxi [Viola 2009: 76 an.]. Zůstává však otázkou, zda lidská práva nemají s přirozenými právy společně ještě hlubší filozofické podloží, protože jde nakonec přece jen o práva moderního *subjektu*, který je sebeurčujícím se jedincem (tj. definuje se sám), zatímco dříve byl subjekt vždy definován vztahem ke kosmickému řádu, tj. k něčemu širšímu, co jej přesahuje [Taylor 1975: 6; k formování moderní identity pak srov. jeho monumentální *Sources of the Self* – Taylor 1989]. Nejsou lidská práva stejně jako jim předcházející přirozená práva také subjektivními právy, která náleží právnímu subjektu jako suverénu, jenž by měl mít možnost autonomně rozhodovat o svém životě? Jestliže právní modernita emancipovala člověka a učinila z něj centrum společenského a politického světa, nic nenasvědčuje tomu, že by tento proces emancipace nepokračoval dál.

5.2. Architektura práv: pojem práv

Pokud chceme dobře porozumět konceptu lidských práv, je třeba se nejprve podívat na (obecnější) koncept práv jako takový. Práva lze analyzovat [dále vycházíme z Wenar 2011, viz též Finnis 1980: 199 an.; Waldron 1984: 6 an.; Wellman 1999: 7 an.; Wenar 2005; Dufek 2010: 86 an.; Sobek 2011: 431 an.] jednak z hlediska (1.) jejich vnitřní struktury (tj. formy), případně pak (2.) jejich funkce (tj. co práva přinášejí svému držiteli). K analýze jejich *formy* významně přispěl americký právní teoretik Wesley N. Hohfeld, který rozlišil čtyři základní komponenty práv, tzv. *incidenty* [Hohfeld 2010/1919]. Co se týče základních *funkcí* práv, existují v zásadě dvě hlavní teorie, volní a zájmová. Ty přitom mohou dávat výrazně odlišné odpovědi na následné otázky týkající se zdůvodnění lidských práv, jejich rozsahu a distribuce korelativ-

ních povinností. Než přejdeme k diskusi o samotných lidských právech, rádi bychom nejprve popsali základní komponenty obecnějšího konceptu práv a jejich hlavní funkce.

Mezi Hohfeldovy incidenty patří privilegium či svoboda, právo-nárok, pravomoc a imunita.⁷⁷ Právo je (1.) privilegiem (*privilege*), jestliže určitý subjekt práva má privilegium jednat určitým způsobem tehdy a jenom tehdy, když (zároveň) nemá povinnost nejednat daným způsobem. Ostatní subjekty zároveň nemají nárok do tohoto jednání zasahovat (*no-claim*). Někdy je namísto pojmu privilegium užíván pojem svoboda (*liberty*). Právo je (2.) nárokem (*claim*), jestliže určitý subjekt má nárok, že jiný subjekt bude jednat určitým způsobem, a to tehdy a jenom tehdy, pokud tento druhý subjekt má povinnost (*duty*) ve vztahu k prvnímu subjektu jednat předem daným způsobem. Specifické na nárocích je právě to, že druhý subjekt (povinný) má povinnost právě vůči držiteli práva-nároku. Povinnost přitom může spočívat v jednání, ale také ve zdržení se jednání. Hohfeldova (pravo)moc (*power*) (3.) umožňuje určitému subjektu změnit primární pravidla (I), která vyžadují, aby lidé jednali určitým způsobem, či se naopak zdrželi určitých jednání [k nim viz Hart 2004: 89 an.]. Těmito primárními pravidly jsou privilegia a nároky, zatímco pravomoc je typickým příkladem sekundárního pravidla (II). Ta specifikují, jak subjekty zavádějí, mění či upravují primární pravidla. Určitý subjekt má tak pravomoc tehdy a jenom tehdy, když má schopnost v daném rámci pravidel změnit vlastní či cizí incidenty; korelativem pravomoci na straně dotčených subjektů je podřízenost (*liability*). Platí přitom, že pravomoci se netýkají pouze primárních pravidel, nýbrž také sekundárních pravidel. Posledním incidentem je (4.) imunita (*immunity*). Jestliže určitý subjekt nemá pravomoc změnit incidenty druhého subjektu, je možno říct, že je ten druhý držitelem imunity. Imunitu má tudíž člověk tehdy a jedině tehdy, kdy jiný subjekt nemá schopnost (tj. má nezpůsobilost, *disability*) v daném rámci pravidel změnit jeho incidenty.

Většina práv pak vytváří komplikovanou strukturu, která se skládá z více incidentů najednou (tzv. *molekulární práva*). Incidenty lze navíc rozebrat z hlediska komplikovaných opozičních či naopak korelativních vztahů, v nichž se nacházejí. Například z hlediska opozičních vztahů platí, že pokud má určitý subjekt privilegium (1.) jednat určitým způsobem, nemá povinnost (*duty*) takto jednat; má-li na něco nárok (2.), chybí mu absence nároku (*no-claim*); má-li pravomoc (3.), nemá nezpůsobilost (*disability*) ovlivnit

⁷⁷ V následující pasáži užíváme částečně jiné české ekvivalenty než Tomáš Sobek [2011: 431 an.], který hovoří o dvojicích nárok-povinnost (*claim-duty*), volnost-absence nároku (*privilege-no-claim*), vliv-otevření (*power-liability*) a uzavření-absence vlivu (*immunity-disability*). Terminologie není v tomto případě zatím usazena.

právní pozici druhého; a konečně má-li imunitu (4.), není podřízen (*liability*) (pravo)moci druhého, tj. je jeho působení (vlivu) uzavřen. Kromě těchto opozic existují i korelace: má-li určitý subjekt privilegium (1.), druhý nemá žádný nárok; má-li na něco nárok (2.), druhá osoba má vůči němu povinnost; má-li pravomoc (3.), druhý je mu (svým způsobem) podřízen, tj. otevřen jeho vlivu, jelikož výkon (pravo)moci určuje jeho právní pozici; má-li imunitu (4.), druhý nemá způsobilost jeho právní pozici ovlivnit.

Incidenty lze pak rozdělit též na aktivní a pasivní práva. Zatímco aktivní práva se týkají jednání jejich držitelů, pasivní práva určují jednání druhých. Mezi *aktivní* práva patří privilegia a pravomoci, mezi *pasivní* zase nároky a imunity. Dalším často užívaným dělením je dělení mezi negativními a pozitivními právy. Zatímco nositel *negativního* práva má nárok na nezasažení, nositel *pozitivního* práva má nárok na určitá plnění. Jelikož jak negativní, tak pozitivní práva jsou *pasivními* právy, nutně platí, že některá práva nejsou ani negativními, ani pozitivními. Privilegia a pravomoci nemohou být negativními právy, privilegia, pravomoci a imunity zase právy pozitivními [Wenar 2011]. Často se tvrdí, že negativní práva lze lépe uspokojit než práva pozitivní. Pokud jde však o vynucování práv, toto odlišení možná pozbývá na důležitosti, jelikož vynucování negativních práv může nakonec vyžadovat více zdrojů než vytvoření sociálního státu, jenž by zabezpečoval pozitivní práva. Někteří autoři na tomto základě tvrdí, že všechna práva jsou proto nakonec pozitivními právy, protože ochrana všech práv je v zásadě placena z daňových příjmů [Holmes, Sunstein 2000; pro nesouhlasný pohled viz Gewirth 2002].

Existují dvě dominantní teorie *funkcí* práv [Kramer, Simmonds, Steiner 2002; Wenar 2011]. Zastánci volní (*will*) teorie (např. Kant, Savigny, Hart, Kelsen, Wellman či Steiner) tvrdí, že právo činí z jeho nositele svým způsobem malého *suveréna*, jelikož může kontrolovat něčí povinnost. Podle volní teorie každé právo obsahuje (pravo)moc nad určitým nárokem (*claim*), respektive umožňuje jeho nositeli získat kontrolu nad povinnostmi druhých jednat určitým způsobem. Zásluhou volní teorie je, že upozorňuje na spojení mezi právy a normativní kontrolou nad tím, co jiní mohou či nemohou dělat. Spojuje práva s autoritou jedině nad určitými oblastmi jednání a do popředí tak staví hodnotu individuální svobody. Neumožňuje ovšem vysvětlit všechna práva; navíc implikuje závěry, které jsou v rozporu s našimi morálními intuicemi.⁷⁸ Podle proponentů zájmové (*interest*) teorie práv (např. Bentham, Ihering, Austin, Lyons, MacCormick, Raz či Kramer) je zase jejich funkcí prosazování zájmů jejich nositelů. Práva jsou incidenty, které přináší

⁷⁸ Například že nově narozené děti ani v kómatu se nacházející osoby nemohou být podle ní nositeli práv.

jejich nositelům určité dobro. Přesto i zájmové teorie nejsou plně uspokojující, neboť lidé mohou mít zájem na něčem, aniž by byli nositeli práv, a lidé mohou mít určitá práva, aniž by existovaly dostatečně silné zájmy, které by je vysvětlovaly [Wenar 2011]. Objevily se ovšem i různé alternativní pozice: například Leif Wenar úplně opouští ideu, že by existovala jediná dominantní funkce práv, naopak má existovat několik zvláštních funkcí (tj. vynětí, diskrece, autorizace, ochrana, zajištění, provedení), které práva pomáhají naplňovat [Wenar 2005]. V podkapitole o filozofickém zdůvodnění lidských práv se k těmto otázkám ještě vrátíme.

5.3. Co jsou lidská práva? Generace práv

Lidská práva jsou práva, která nám náležejí výhradně z toho důvodu, že jsme lidské bytosti. Podle standardního vymezení se jedná o rovná práva: pokud je někdo lidskou bytostí, náleží mu stejná práva jako ostatním. Jde též o nezczitelná práva, jelikož na základě toho, jak se člověk chová, nemůže pozbyť statusu lidské bytosti. V neposlední řadě jde o univerzální práva, neboť všichni členové poddruhu *Homo sapiens sapiens* jsou jejich držitelé [Donnelly 2002: 10].⁷⁹ Původně byla lidská práva pouze *morálními* právy, avšak po druhé světové válce se z nich stala díky zakotvení v mezinárodních úmluvách a vnitrostátních ústavách (též) pozitivní práva nejvyšší právní síly.⁸⁰ Jsou právy, která mají nejvyšší váhu, a proto v případě konfliktu vítězí nad většinou ostatních (a to i morálních) úvah [Nickel, Reidy 2010: 42]. Slouží dnes často jako standard legitimacy politických režimů; vláda je legitimní pouze do té míry, do jaké míry se jí daří zabezpečovat lidská práva.⁸¹ Jestliže se lidé ve veřejném prostoru příliš dovolávají lidských práv, svědčí to o tom, že se tato práva ještě v dané zemi nestala přímo vynutitelnými pozitivními právy, respektive že jejich vynucování selhává. To ale neznamená, že pokud se člověk ochrany daného práva dovolává, nemá na něj již morální a (často také) mezinárodně (či dokonce ústavně) právní nárok. Člověk ovšem samozřejmě nemá nárok na všechna dobra či statky, které považuje (subjektivně) za důležité; naopak vět-

⁷⁹ Thomas Pogge dále uvádí, že patří mezi nejdůležitější ze všech morálních záležitostí, jsou neomezená (tedy nezávislá na konkrétních okolnostech a kontextech) a široce sdílitelná (pochopitelná pro všechny lidi bez ohledu na okolnosti a kontexty jejich životů) [Pogge 2008: 60–61].

⁸⁰ Nejsou jen součástí pozitivního práva, protože jsou „roztažena“ mezi sférou morálky, práva a politiky, takže jejich „zaškátulkování“ závisí na zvolené perspektivě. Jak bude ukázáno níže (5.5.2.), lze například tvrdit, že některá pozitivizovaná lidská práva si tento status nezaslouží, zatímco jiná morální práva v mezinárodněprávních dokumentech chybí.

⁸¹ V podkapitole 5.5.1. v souvislosti s ospravedlněním lidských práv tuto jejich funkci poněkud zpřesníme. Viz též kapitola 3.

šina jich není předmětem lidských práv. Mnohé původně morální požadavky na ochranu těch nejzákladnějších dober v životě člověka byly ovšem kvůli hrozivé zkušenosti s totalitarismy přímo zakotveny v mezinárodních právních instrumentech.

Konstrukt lidských práv vytvořil komplexní (a často zpochybňovanou) společenskou praxi, jež organizuje vztahy mezi jednotlivci, společnostmi a státem okolo zvláštní skupiny substantivních hodnot, které jsou implementovány prostřednictvím rovných a nezczitelných univerzálních práv [srov. Donnelly 2006: 601 an.]. V samotném jádru této praxe mají být hodnoty obsažené ve Všeobecné deklaraci lidských práv. Jestliže jednotlivá ustanovení nejsou čtena izolovaně, nýbrž s ohledem na ostatní, zjistíme, že Deklarace představuje vnitřně integrovaný (propojený) dokument, který vychází z konceptu důstojnosti lidské osoby v rámci lidské rodiny [viz Glendon 2002: 174]. Základní stavební prvky deklarace na sobě vzájemně závisí. Snaží se o propojení konstitucionalismu založeného na myšlence svobody se silným důrazem na sociální spravedlnost (viz též kapitola 6). Existují čtyři strukturální rysy deklarace [Donnelly 2002: 23]: (a) univerzální práva představují mechanismus implementace hodnot jako zákaz diskriminace či adekvátní životní úroveň. Ústřední hodnotou podle Donnellyho je dworkinovské „právo na rovný ohled a úctu“ [Dworkin 2001]. S výjimkou práva na sebeurčení jsou všechna práva v ní obsažená (b) právy jednotlivců. Ti jsou vnímáni ve své zakotvenosti ve vztazích s ostatními, které je utvářejí, a proto je také deklarace ve srovnání s individualistickými dokumenty anglosaské provenience kompatibilnější s hodnotami různých kulturních a civilizačních okruhů [srov. Glendon 2002: 227]. Všechna mezinárodně uznaná práva vytvářejí (c) vzájemně propojený a nerozlučitelný celek. Základními stavebními kameny deklarace jsou důstojnost, svoboda, rovnost a bratrství. Deklarace se pokouší integrovat jak osobní svobody a práva v občanské i politické společnosti, tak ekonomická, sociální a kulturní práva [Glendon 2002: 178 an.]. Téměř výlučnou odpovědnost za implementaci lidských práv ve vztahu ke svým občanům (d) nesou státy. Podle v současnosti dominantní koncepce mezinárodně uznávaná lidská práva ukládají povinnosti suverénním teritoriálním státům a vůči nim jsou také vynucována. Lidská práva tak nejsou koncipována jako práva, která nese jednatel vůči dalším jednotlivcům a sociálním skupinám. Fakticky vzato sice moderní stát představuje kvůli svým mimořádným kapacitám mobilizovat organizované násilí největší hrozbu pro lidská práva, zároveň je ale stále nejdůležitější institucí pro jejich efektivní implementaci a ochranu [Donnelly 2002: 35]: je totiž nemyslitelné, že by člověk mohl (plně) užívat svých přirozených práv v přirozeném, bez-státním stavu. Na výkon státní moci vzhledem k lidským právním je tak dnes neustále upřena po-

zornost mezinárodních organizací, nevládních organizací (zejména Human Rights Watch a Amnesty International) i jednotlivých demokratických států (viz např. pravidelná *Zpráva o stavu lidských práv* vydávaná Ministerstvem zahraničních věcí USA). Kromě toho, že státy mají závazek se zdržet zásahů do osobního, společenského i politického života svých občanů, musí jim zároveň umožňovat účast na politickém životě země a zabezpečovat užívání jejich práv.

Vývoj lidských práv prošel třemi fázemi [Bobbio 2005: 26 an.]: nejprve byla uznána (a) práva na svobodu, tj. práva, která omezují moc státu a nechávají jednotlivcům a skupinám sféru svobody od státu; ve druhé fázi byla obhájena (b) *politická* práva, jež nechápou svobodu jenom negativně jako nezasahování, ale pozitivně jako autonomii. A nakonec byla vyhlášena (c) *sociální* práva, jež zdůrazňují hodnoty blahobytu, a nikoliv již jen formální rovnosti. Tato práva lze podle Bobbia nazvat svobodami prostřednictvím a s pomocí státu.

Ještě rozšířenější než Bobbiova je ale genealogie zmiňující tři generace lidských práv, z nichž první jsou občanská a politická práva, druhá ekonomická, sociální a kulturní práva a třetí tzv. práva solidarity [Levinet 2010: 74 an; kriticky pak Wagnerová 2009, dále vycházíme především z Wellman 1999: 13–38]. Občanská a politická práva náleží všem občanům, respektive každému obyvateli určitého státu či společnosti. Občanská práva jsou základní práva; politická práva pak umožňují jednotlivci účastnit se politického života. Filozofického rozpracování se občanským právům dostalo v liberální tradici, mají však daleko starší původ. Politická práva souvisejí s demokratickou revolucí, jejíž první vlna odstartovala v návaznosti na americkou a francouzskou revoluci v první polovině 19. století [Huntington 2008]. Výčet práv první generace je ale dnes daleko větší než dřívější výčet přirozených práv. Je proto možno rozlišovat mezi primárními právy, jež jsou logicky prvotními, a ostatní práva jsou z nich odvozena (např. život, svoboda a bezpečnost). Odvozená práva jsou pak specifickými formami obecnějších primárních práv (např. svoboda tisku ve vztahu k svobodě projevu) či pomocnými právy, jež mají chránit určitá primární práva (např. *habeas corpus* ve vztahu k osobní svobodě).

Ač někteří autoři z konce 18. století (např. Thomas Paine) považovali za část práv člověka také právo na vzdělání, blahobyt či práci, nebyla tato práva samozřejmou částí přirozenoprávních teorií a nebyla v tomto období uznávána za základní morální a ústavní práva. Žádný stát ale principiálně nezpochyboval zahrnutí *druhé generace* lidských práv do Všeobecné deklarace lidských práv [Glendon 2002: 185]. Jakmile však byly přijímány detailnější lidskoprávní dokumenty, ukázalo se, že tato práva potřebují jiné způ-

soby institucionalizace než tradiční práva první generace. Tato práva totiž nestanoví, co se lidem nesmí udělat, ale naopak to, co se pro lidi musí udělat. Chudší národy jich mohou dosáhnout postupně a ve velkém časovém rozmezí. Možnost jejich naplnění je totiž omezena faktem nedostatkovosti potřebných zdrojů. Práva druhé generace též předpokládají, že jich nelze dosáhnout jen individuálním úsilím, nýbrž že společnost má závazek je poskytnout. Jak ale argumentuje Henry Shue a po něm mnozí další, například v případě práva na existenční minimum nejsou náklady na jeho zabezpečení nijak větší než v případě práv první generace [Shue 1996]. Námitka nedostatkovosti zdrojů proto nedopadá na všechna tato práva. Přesto mnozí autoři trvají na tom, že v jejich případě jde z hlediska mezinárodního práva – a to kvůli závazku států stran jejich postupného naplňování – spíše o společenský ideál než o (individuální) právo. Navíc se tyto závazky pojí s mnoha výjimkami a omezeními, a tak nelze hovořit o jejich právní závaznosti. Podle dalších kritiků práv druhé generace je konečně jejich problémem to, že nejsou vynutitelná soudní cestou [srov. přehled těchto debat in Steiner, Alston, Goodman 2008: 313 an.]. Jelikož státy mají povinnost jen pravidelně zasílat zprávy o tom, jak se postoupilo s jejich realizací, záleží především na efektivitě kontroly jejich implementace mezinárodními institucemi; z pohledu mezinárodního práva ovšem žádná skutečná – tj. vymahatelná – individuální práva druhé generace prozatím neexistují. Proti těmto kritikám lze ovšem namítnout [Wellman 1999: 22 an.], že jednotlivci mají nakonec právo alespoň na to, aby jejich vláda přijala vhodné politiky zajišťující možnost užívání těchto práv. I když se tato práva pojí s mnoha výjimkami a omezeními, záleží tedy především na tom, jak mezinárodní tělesa a další státy kontrolují interpretaci a aplikaci inkriminovaných ustanovení. Pokud jde o soudní vynutitelnost těchto práv, je třeba vyjít z vnitrostátních zkušeností mnoha zemí, kdy se objevilo více než 2000 soudních (či kvazisoudních) rozhodnutí ve více než 29 jurisdikcích [Langford 2008; nověji viz např. O'Connell 2012]. Zdá se, že je možné specifikovat minimální jádro těchto práv, jehož se lze dovolávat cestou individuálních stížností [srov. Hertel, Minkler 2007, či problematicky Young 2008]. *Logicky* tedy mohou být práva druhé generace opravdovými lidskými právy i z hlediska mezinárodního práva; *prakticky* ovšem záleží na jejich pozitivně-právním zakotvení a z něho vyplývajících vynutitelných závazků na straně států.

Práva třetí generace se obvykle nazývají právy solidarity. Jde spíše o práva sociálních skupin než o práva jednotlivců. Patří mezi ně práva celého lidstva na mír a příznivé životní prostředí a práva národů na sebeurčení a vlastní kulturu. Ukládají povinnosti jak jednotlivcům a sociálním skupinám (tj. i státům), tak celému lidstvu. Jelikož jde o práva, která směřují proti

celému lidstvu, mají za ně největší odpovědnost mezinárodní instituce, regionální organizace a sdružení národních států. Podle některých kritiků je nicméně zcela zbytečné je přidávat k předchozím generacím práv, neboť již tyto generace mají nutně sociální dimenzi [Wellman 1999: 31]. Přidávání dalších generací napomáhá zbytečné proliferaci práv, která je nakonec na škodu, protože vede jen k deziluzi z jejich nenaplnění. Proti tomu lze ovšem namítnout, že některá z práv lze užívat jen kolektivně (např. právo na sebeurčení) a chránit práva jednotlivců nelze často bez toho, že bychom nejprve uznali práva daných národů. Mnohdy se ale skupinová práva mohou dostávat do konfliktu s právy jednotlivců [viz bod 7 in Jones 2008]. Konceptuální kritika pak směřuje k tomu, že lidská práva mohou být výlučně právy jednotlivců [Donnelly 2002: 25] a přiznávat zvláštní práva určitým skupinám znamená privilegiovat je vůči ostatním. Jiní autoři se ale domnívají, že práva národů lze univerzalizovat, jelikož je možno je koncipovat jako práva všech národů. Zvláštní problém s kolektivními právy mají liberálové kvůli individualistickým východiskům své filozofie, i když se i v této myšlenkové tradici objevují pokusy kolektivní práva určitým způsobem akomodovat [viz přehled debat in Jones 2009; dále např. Newman 2011; či z neliberálních pozic Jovanović 2012].

5.4. K dogmatice základních práv

Poválečné ústavy i mezinárodněprávní dokumenty obsahují obvykle úctyhodný výčet garantovaných práv. Na národní úrovni se všechna *zpozitivizovaná* lidská práva označují obvykle za základní práva. Ústavní soudy se začaly základními právy řídit při své rozhodovací činnosti. Bylo pro to třeba vytvořit sofistikovaný způsob (dogmatiku), jak se základními právy při řešení konkrétních ústavních sporů pracovat. Netřeba připomínat, že tato dogmatika základních práv je mimořádně důležitá pro pochopení fungování základních práv v dnešních ústavních demokraciích. Jelikož se většina ústavních dokumentů sobě podobá, vytvořily ústavní soudy obdobné instrumentarium při řešení ústavních kauz. Některé z ústavních soudů zvláštním způsobem vynikly při rozpracování dogmatiky základních práv. Mimořádnou pozornost si zaslouží například německý Spolkový ústavní soud, který se stal vzorem i pro český Ústavní soud a mnohé další ústavní soudy v Evropě i na jiných kontinentech (k jejich roli v demokratizaci viz kapitola 10).

Nejslavnějším z poválečných lidskoprávních dokumentů na národní úrovni je německý základní zákon, který vznikl z potřeby zajistit respekt k lidské *důstojnosti* po době, kdy se nacismus pokusil zničit to, co je lidské

v člověku. K tomu mělo sloužit především zakotvení (starých) základních práv a svobod (tj. práv na svobodu, respektive občanských práv), v nichž „je definován vztah jednotlivce ke státu, neboť právě ona stanoví všemocné státní moci hranice, čímž je jednatel v důstojnosti opět uznán“ [Wagnerová 2012: 7]. Na tvorbě základního zákona se podíleli zástupci všech hlavních tradic německého konstitucionalismu (tj. klasičtí liberálové, socialisté i křesťanští zastánci přirozeného práva). Humanistický obsah všech těchto tradic se projevil na vzniku ústavy, která kombinuje hlavní hodnoty každé z nich do fungujícího (byť ne vždy snadno) celku [srov. Kommers 1997: 32]. Velký vliv na přístup Spolkového ústavního soudu měla (předválečná) „integrační teorie“ Rudolfa Smenda, dle níž ústava představuje živoucí realitu založenou a sjednocenou společnými hodnotami; jejím úkolem je nejen stimulovat a kanalizovat integrační proces, ale také právně zakotvit hodnoty, na nichž se společnost shoduje [blíže viz Jacobson, Schlink 2000: 207an.]. Již ve slavném případě *Lüth* z roku 1958 [1 BvR 400/51, BVerfGE 7, 198, ze dne 15. 1. 1958]. Spolkový ústavní soud interpretoval základní zákon jako objektivní systém hodnot, které vyjadřují a posilují platnost jednotlivých (vyjmenovaných) základních práv. Proto každému základnímu právu odpovídá určitý hodnotový princip; některé ústavní normy pak vyjadřují jen určitý princip, jelikož za nimi nestojí žádné subjektivní právo, jiné však mají obě podoby. Objektivní hodnoty ukládají státu povinnost vytvořit a zajistit prostředí, jež by napomáhalo jejich realizaci. Všechny tyto hodnoty se musí aplikovat jako axiom skrze celý právní řád. Základní práva se aplikují přímo na jednání státu, musí však též nepřímou *prozařovat* celým soukromým právem. V horizontálních právních vztazích (i při abstraktní či konkrétní kontrole norem) se základní práva vyskytují v podobě hodnotových principů.

Objektivní hodnoty jsou hierarchicky uspořádány, přičemž výsadní postavení zaujímá lidská důstojnost a pak následuje lidský život a svobodný rozvoj osobnosti [Kommers 2006: 181]. I český Ústavní soud přijal doktrínu o hierarchickém uspořádání systému objektivních hodnot, když například konstatoval, že jinou váhu by měl mít princip odrážející klasické, respektive politické základní právo a jinou váhu by měl mít princip plynoucí z pouhého ústavního *soft law*. Je-li totiž převeden do podoby subjektivního práva, nejde o právo samovykonatelné [viz náleží I. ÚS 823/11 ze dne 6. 3. 2012]. Pokud se práva nacházejí na stejné úrovni, má být cílem ústavněprávní interpretace nalezení *praktické konkordance* mezi oběma protikladně působícími principy (a) tak, aby zůstalo zachováno maximum z obou, a (b) tak, aby byl výsledek slučitelný s obecnou představou spravedlnosti [náleží II. ÚS 3/06 ze dne 6. 11. 2007]. Zákonodárstvím lze pak základní práva omezit pouze při dodržení přiměřenosti účelu a přiměřenosti zvolených prostředků. Jako nástroj

slouží ústavním soudům princip *proportionalit*y, který zkoumá (a) vhodnost prostředku k dosažení určitého cíle, (b) potřebnost použití právě a jenom zvoleného prostředku k dosažení cíle a (c) přiměřenost daného prostředku ve vztahu k dotčenému právnímu statku. Lze očekávat, že zvláště třetí krok tohoto testu poskytuje velký prostor pro pronikání širších morálních a politických přesvědčení konkrétního interpreta do hodnocení dané právní otázky, a proto je také výběr ústavních soudců coby privilegovaných interpretů eminentně politickou otázkou.

Základní práva mají v politickém a právním řádu několik *funkcí* [Wagnerová 2012: 10 an.]: německá právní dogmatika rozlišuje především mezi (1.) *obránnou subjektivně-právní funkcí* a (2.) *objektivně-právní funkcí* základních práv. První funkce slouží k zajištění svobodné sféry jednotlivce vůči veřejné moci. Tu musí veřejná moc respektovat, a pokud tak nečiní, poskytují subjektivní základní práva jednotlivci obranu proti takovému zásahu. Z druhé funkce základních práv vyplývá pro stát povinnost udržet hodnotový systém, jenž základní práva vytvářejí. Tato funkce se projevuje jednak v zajištění určitých institucí či institutů, které ústavodárce považuje za natolik cenné, že musí být chráněny před změnami ze strany prostého zákonodárce. Z této druhé funkce základních práv vyplývá též jejich působení v soukromoprávních vztazích, a to jak při tvorbě soukromoprávních norem, tak při jejich interpretaci a aplikaci. Základní práva musí být též doplněna vhodnou procesní úpravou, jež by zefektivňovala jejich ochranu. Objektivně-právní funkce základních práv v neposlední řadě implikuje obecnou povinnost státu poskytovat všem základním právům ochranu. Pouze ona totiž mohou v podmínkách (post)moderní společnosti jednotlivcům skutečně zajišťovat, aby mohli vést plnohodnotný život, jenž by nebyl realizovatelný bez aktivního jednání státu [Wagnerová 2002: 15]. Realizace svobody je totiž závislá na jistých minimálních předpokladech, za něž stát nese jistou odpovědnost. Rozhodovat o míře solidarity nezbytné pro to, aby jednotlivci mohli svá práva a svobody reálně uskutečňovat, je sice především věcí zákonodárce, nicméně míra jeho uvážení podléhá určitým limitům vyplývajících z nejvyšší ústavní hodnoty, jíž je lidská důstojnost.

5.5. Filozofie lidských práv

Po nastínění vývoje a standardního chápání pojmu práv a lidských práv nyní situaci poněkud zkomplikujeme. Nejedná se o libůstku autorů, nýbrž o snahu poukázat na některé teoretické a filozofické problémy, které se nacházejí „za“ standardním výkladem a které přitom mohou mít dalekosáhlé důsledky pro

kritický nebo naopak afirmativní postoj k soudobé politické realitě nahlížené optikou lidských práv, demokracie a možností demokratizace.

Z dosavadního výkladu může být zřejmé, že lidská práva operují v několika rovinách, z nichž nejpodstatnějšími jsou právní, politická a filozofická či morální – v tomto pořadí se pohybujeme od nejvyššího stupně určitosti a využitelnosti (právní rovina) až k abstraktním morálně-filozofickým (a též metaetickým) úvahám o povaze, účelu a naplnění pojmu lidských práv. Jako přirozený krok se pak jeví hierarchizace těchto rovin, s tím, že jedna podepírá a umožňuje druhou [Sudre 1999: 11]. Problém je ovšem nejen v tom, že mezi jednotlivými rovinami může docházet ke konfliktům, ale také ve skutečnosti, že rozdílné filozofické náhledy na lidská práva generují zásadně odlišné hodnocení jak politické reality lidských práv, tak jejich pozitivně-právního zakotvení v národních právních řádech i v právu mezinárodním [Freeman 1994: 501]. Neméně komplikovaná je i související ambice propojit či harmonizovat *teorii* a *praxi* lidských práv, tedy oblasti, které jsou od sebe podle mnohých oddělené a žijí si takřka jic „vlastním životem“ [Raz 2010: 322–323].⁸²

5.5.1. Zdůvodnění existence lidských práv

První podproblém představuje vtíravá, leč zcela logická otázka, kde se vlastně lidská práva berou. Bylo by totiž přinejmenším zvláštní, kdyby za nástroj nejvyšší právní, politické i morální síly (byť ne nutně bezvýhradně absolutní) s aktuálně i potenciálně dalekosáhlými dopady na vnitrostátní i mezinárodní politiku měl sloužit pouhý výplod lidské fantazie. Proč neměl pravdu Jeremy Bentham [1843: 501] se svým výsměchem „tuplovanému nesmyslu“, Karel Marx a jeho kritika „práv člověka“ jako pouhého výhonku buržoazní egoistické ideologie [Marx 1975] nebo nověji Alasdair MacIntyre [1985: 69] přirovnávající víru v univerzální lidská práva k víře v čarodějnice a jednorozce? V tomto bodě přichází ke slovu ospravedlnění či zdůvodnění existence (a jak dále uvidíme, odvozeně též rozsahu a korelativních závazků) lidských práv, které na sebe může brát v zásadě trojí podobu: (A) *filozofickou* či *fundacionalistickou*, stavějící lidská práva na objektivní metafyzické či alespoň etické základy; (B) *politickou* či *pragmatickou*, vycházející z existující právní i politické praxe lidských práv a funkcí, které tato plní; a konečně (C) *konstruktivistickou*, která kombinuje

⁸² Možná reakce, že totiž politika ani právo filosofické úvahy o založení lidských práv nepotřebují, je vyvrácena empirickým faktem konfliktu lidských či základních práv, stejně jako nejasným normativním statutem některých pozitivizovaných práv, jako je „právo na demokracii“. Rozhodování soudních orgánů se v takových případech musí odvolávat k hlubším principům a/nebo hodnotám, na nichž lidská práva stojí (např. důstojnost, rovnost, svoboda...). Ty ale nedisponují žádným „tvrdým obsahem“ a jejich náplň je věcí morálně-filozofické či politické reflexe, byť v podání soudce.

snahu o kvazi-objektivní či alespoň intersubjektivní zakotvení lidských práv s vědomím, že se v posledku jedná o hodnotově ne-neutrální politický projekt.

(A) Typickým a intuitivně „nejpřirozenějším“ přístupem v rámci *fundacionalistických* pozic je ztotožnění lidských práv a práv přirozených chápaných jako metafyzická danost: v genealogické části této kapitoly jsme viděli, že se dlouho jednalo o dominantní přístup, a přestože v soudobých debatách ustoupil do pozadí, s „ryzí“ přirozenoprávní argumentací je stále možné se setkat. V tomto ohledu pak lze dále rozlišit teisticky motivované argumenty navracející se mimo jiné k tomistické analýze lidského *dobra a blahobytu*, vyplývajících z přirozeného zákona [Finnis 1980; Sousedík 2010], nebo sekulární libertariánskou obhajobu „lockovských“ přirozených práv na svobodu a majetek buď jako logického vyústění práva na vlastnictví sebe sama, nebo jako nutných meta-normativních předpokladů autonomního sledování individuálních životních cílů [Nozick 1974; Lomasky 1987; Machan 1995; Den Uyl, Rasmussen 2005; srov. Dufek 2010: 88–90, 189 an.]. Problémem religiózně postavených obhajob, ačkoliv mohou směřovat v zásadě k soudobému seznamu univerzálních lidských práv, je ovšem jejich obtížná přijatelnost jak sekulárním obecnstvem [srov. Malý, Dufek 2013], tak adresáty vyznávajícími jinou víru, kterých je v podmínkách kulturní a náboženské rozmanitosti, eufemisticky řečeno, velmi mnoho. Libertariánské přístupy pak troskotají prakticky na svém minimalismu, neboť praxe lidských práv je postavena na jejich řádově delším seznamu, a filozoficky na svém redukcionismu, respektive kontroverzních tvrzeních o nutných podmínkách realizace lidské podstaty – neboli trvání na výhradně negativních právech a povinnostech [Buchanan 2004: 38–44, 88–93; Buchanan 2005: 82–84; srov. též argumentaci výše].

Vlivnou variantu fundacionalismu, jež se opírá o charakteristiku člověka jako bytosti – potenciálního aktéra (*agent*) disponujícího kapacitou k racionálnímu účelovému jednání – rozpracoval Alan Gewirth [1982]. Z této charakteristiky přísně logicky (prostřednictvím principu sporu) vyvozuje „nutné“ podmínky či prostředky pro realizaci dané kapacity, jimiž jsou svoboda a blahobyt (respektive jistá úroveň materiálního zabezpečení). Lidská práva posléze slouží jako nástroje ochrany těchto nutných podmínek. Fascinující je skutečnost, že Gewirth si vystačí výhradně s několika nekontroverzními „empirickými“ fakty o lidských bytostech a principem logické konzistence, aby následně vyvodil seznam morálních práv odpovídající víceméně modelu Všeobecné deklarace lidských práv, včetně práv sociálních a hospodářských. Povšimněme si také, že se ve své argumentaci zcela obejde bez lidské *důstojnosti* jako fundamentální hodnoty. Argument „z důstojnosti“ je podle něj tautologický, protože nutně normativně posazený, a proto mu chybí ve vztahu k lidským právům ospravedlňující potenciál [Gewirth 1982: 27–30].

Podobný přístup volí i James Griffin [2008], když hovoří o „normativním aktérství“ (*normative agency*), v němž se zrcadlí fundamentální lidský zájem na rozvíjení a uplatňování kapacity k vytváření, revizi a realizaci vlastních životních cílů. Normativní aktérství posléze rozkládá do sfér autonomie, svobody (tj. možnosti jít za svými autonomně stanovenými cíli) a minimálního materiálního zabezpečení. Griffinova argumentace je oproti té Gewirthově více založena na etických úvahách, jaké morální nároky na jaké typy dober či statků tyto sféry nesou, navíc ve spojitosti se sociálním, politickým a hospodářským kontextem, v němž se tak má dít – výsledek je ovšem velmi podobný, a to překrytí odvozených morálních práv s většinou těch, která jsou obsažena v deklaraci. Navzdory této shodě lze ovšem jednat argumentovat, že oběma přístupům chybí důslednější teoretické propojení s praxí lidských práv, protože principiálně vycházejí z určité morální filozofie zasahující, byť zprostředkovaně, až do oblasti metafyziky. Proč by se měla praxe lidských práv řídit výstupy filozofické spekulace [Raz 2010a: 8 an.]?⁸³ Druhá základní obava spočívá v zasazení zdůvodňující argumentace do partikulární morální, kulturní a filozofické tradice, která nemusí být a patrně ani není přijatelná mimo prostor sekularizovaných liberálních demokracií.

(B) Oba nedostatky chtějí řešit tzv. *politické* přístupy ke zdůvodnění lidských práv, a to pevným přimknutím lidských práv k funkcím, které plní v soudobé politické a mezinárodně-právní praxi. Podle Johna Rawlse [1999: 79] lidská práva „stanovují limity ospravedlňujícím důvodům pro válku a vedení války a specifikují limity vnitřní autonomie režimu.“ Ty státy, které daná lidská práva dodržují, jsou chráněny pod principem neintervence, zatímco ty, které je vědomě porušují, nemají nárok na uznání a rovné postavení v mezinárodním právním a politickém řádu. Podobně pojímá lidská práva i Joseph Raz [2010b], který je ještě důsledněji – a opět v podobě „limitů“ – přimyká ke státní suverenitě, toho času stále ústřednímu principu mezinárodního práva, a také Charles Beitz [2001] a Ronald Dworkin [2011: 332–344], pro něž představují morální standardy pro zhodnocení legitimacy existujících režimů. Ve všech případech jsou lidská práva zdůvodněna jejich funkcí v *současném* politickém uspořádání, například v roli vodítek pro institucionální reformu nebo změnu (Chwaszcza 2010), přestože jejich účel lze následně převést do morálně-právního jazyka (ochrany) lidské *důstojnosti*.⁸⁴

⁸³ Odvozené pak lze kritizovat i abstraktní, individualistickou, anti-sociální morální ontologii, která nebere ohled na předpoklady sociálního uznání ani institucionální kontext, v němž jsou lidská práva realizována [Reidy 2009: 2 an.]. Z toho vycházejí další dvě námi vymezené zdůvodňující pozice.

⁸⁴ Jedná se tedy o tzv. „moralizovanou“ redefinici státní suverenity, kdy ta je nyní podmíněna naplněním kritérií legitimního výkonu veřejné moci – a těmito kritérii jsou právě lidská práva, jejichž dodržování se tak stává podmínkou i limitem výkonu politické moci. Domníváme se, že jednoznačná odpověď na otázku, zda suverén může lidská práva „zrušit“, či nikoliv, neexistuje; v jistém smyslu se jedná o jeden z nehlubších pro-

Chápeme-li ovšem lidská práva tímto způsobem, ztrácejí charakter hofeldovských individuálních práv-nároků a vzniká otázka, jaký je vlastně vztah mezi univerzálními lidskými právy a vynutitelnými základními právy, jak je definují jednotlivé právní řády – zejména tehdy, pokud jako Rawls tvrdíme, že lidská práva tvoří pouze jejich omezenou podskupinu, tedy že existuje jisté jádro „skutečných“, „tvrdých“ lidských práv [srov. též Walzer 2007; Miller 2007; Wilkins 2007]. To by totiž narušilo princip *nedělitelnosti* lidských práv uvedených v existujících mezinárodněprávních dokumentech. Krom toho se zdá, že funkcionální přístup tohoto typu vede k závěru, že *některá* významná lidská práva jednoduše nejsou *univerzální* v tom smyslu, že by vyvěrala z neměnné podstaty lidství: jaký smysl by dávalo například „právo na vzdělání“ [čl. 26 Všeobecné deklarace lidských práv] nebo „právo na ochranu proti nezaměstnanosti“ [čl. 23 Všeobecné deklarace lidských práv] v době kamenné [Raz 2010b: 39 an.]? Na to lze odpovědět buď tak, že za každým pozitivně zakotveným lidským právem se ukrývá nějaký hlubší „cíl“, jakési „pra-právo“, které je pouze aktualizováno a formulováno s ohledem na soudobé podmínky: zde by se vracely do hry úvahy o normativním aktérství, svobodě apod. [Liao, Ettinson 2012: 336 an.]. Anebo je možné hovořit o „synchronní univerzalitě“ [Raz 2010b], která se týká lidstva žijícího vždy v daném období definovaném určitými sociálními, politickými, hospodářskými apod. institucemi s tím, že takový přístup navíc umožňuje pochopit dynamiku změn v lidskoprávních dokumentech i v související praxi.

Opřením se o politickou a právní praxi řeší politické přístupy také problém morálního partikularismu, tedy nejasnou přijatelnost fundacionalistické argumentace mimo okruh liberálních demokracií: existuje-li široký konsenzus na existujících lidskoprávních dokumentech, stejně jako na jejich závaznosti pro vlády států, jeví se jejich hluboké filozofické zdůvodnění jako nepotřebné. Skutečnost, že se v tomto uvažovaném konsenzu nacházejí početné trhliny, je vysvětlena buď jako smutný, leč zatím nevyhnutelný fakt existence „darebáckých“ států, které se tím vylučují z mezinárodního společenství (Rawls), nebo jako nízká ochota západních politiků i filozofů naslouchat občanům těchto států namísto politickým a/nebo náboženským vůdcům, nebo konečně jako důsledek unilaterálního a sobeckými zájmy vedeného způsobu prosazování lidských práv (a demokracie) ze strany světových mocností (údajně zejména USA), které vyústilo v prudký odpor „terčů“ této politiky.

blémů politické teorie mezinárodních vztahů, mj. kvůli nejasnému umístění suverenity. Budeme-li ovšem v souladu s touto moralizovanou definicí státní suverenity považovat „mezinárodní společenství“ za normativně i právně nadřazenou entitu (extrémním případem by pak byl „suverénní světový stát“), pak z politického zdůvodnění plyne, že lidská práva mohou být skutečně dějinně nahodilým fenoménem, a jako taková jsou *zrušitelná* jednoduše tím, že se rozplyne konsenzus o jejich politické roli coby standardů legitimacy.

(C) Beitzovo pojetí lidských práv představuje spojovací článek se třetím zmíněným přístupem ke zdůvodnění lidských práv, tj. *konstruktivismem*, a to díky zdůraznění *teleologického* charakteru lidských práv. Jejich vymezení jako politického „standardu legitimacy“ je, vzhledem k neveselému stavu dodržování a vynucování lidských práv v mnoha částech světa, implicitně stává do role *cílů* či *aspirací*, o něž by jednotlivé společnosti měly usilovat. Přední soudobý teoretik lidských práv Jack Donnelly hovoří o *preskriptivním* morálním a politickém *projektu* postaveném na hodnotě lidské důstojnosti (respektive představě života hodného lidské bytosti), který je realizován prostřednictvím „politicky motivovaného procesu sociálního učení“ [Donnelly 2002: 14–16, 58]. Tato představa je principiálně otevřená a míří do budoucnosti, což umožňuje Donnellymu a dalším elegantně se vyhnout námitkám z diskrepance mezi ideálem lidských práv a jejich politickou a právní realitou. Na rozdíl od fundacionalistů se tedy tyto přístupy nesnaží postavit lidskou důstojnost na nezpochybnitelné, nadčasové základy, přestože východiskem je v obou případech jedinec a jeho práva-nároky (definované konstruktivisty prostřednictvím existujících mezinárodněprávních dokumentů). Na rozdíl od politických koncepcí pro změnu odkazuje k substantivnímu morálnímu ideálu, přestože zdůvodnění jeho všeobecné žádoucnosti se do značné míry opírá o (údajný) fakt politického a právního „překrývajícího se konsenzu“ o existujících seznamech lidských práv [Donnelly 2007: 288–291].

Do konstruktivistického tábora bychom mohli dále zařadit autory a autorky stavějící lidská práva na údajně fundamentálnějším hegelovském principu intersubjektivního *uznání* lidí jako sobě rovných a svobodných bytostí, čili vzájemného uznání rovné důstojnosti [Honneth 1992; Taylor 2001]. *Lidská* práva pak představují nástroj mezistátního či globálního uznání. Přestože v pozadí se nachází určitý substantivní morální – obvykle rovnostářský – ideál, jedná se současně opět o *projekt* s principiálně otevřeným výsledkem; namísto „překrývajícího se konsenzu“ se však dostává do popředí koncept „mezikulturního dialogu“ o lidských právech, který jednak odpovídá jejich intersubjektivnímu ustanovení a zároveň tlumí obavy z jednostranného vnucování etnocentrických (tj. západních) morálních hodnot [Taylor 1999; Hrubec 2008]. To bývá v konstruktivistickém pohledu podpořeno tvrzením, že lidská práva nejsou neopakovatelným výhonkem specifické, po staletí se utvářející západní kultury [pro tento argument viz Brown 1999], nýbrž nejsmysluplnější a empiricky ověřenou odpovědí na socio-strukturální výzvy politické modernity, jimž musí koneckonců čelit každá společnost a/nebo kultura [Donnelly 2007: 288; srov. Habermas 2008].

5.5.2. Rozsah lidských práv a umístění závazků

Standardní chápání rozsahu lidských práv (respektive „obsahu pojmu lidských práv“) v návaznosti na Všeobecnou deklaraci lidských práv bylo komentováno výše (podkapitola 5.3.) a z důvodu rozsahu se zde s jednou výjimkou omezíme na několik obecných poznámek k filozofické reflexi problému. Může být zřejmé, že různé pohledy na založení (zdůvodnění) lidských práv povedou k odlišným názorům na obsah mezinárodněprávních dokumentů – přestože harmonizace teorie a praxe lidských práv je žádoucím cílem pro všechny zainteresované, neznamená to, že se teorie musí podřítit praxi čili existujícím seznamům pozitivizovaných lidských práv. Jednou z možností je odmítnutí samotného rozdělení lidských práv na po sobě jdoucí „generace“, a to zejména poukazem na inherentní provázanost negativních i pozitivních povinností v jejich zajišťování a podmíněnost jednoho typu práv druhým: stejně jako nemůže být (stabilně) „svoboda bez chleba“, nemůže být ani „chléb bez svobody“ [Shue 1996]. Tento holistický pohled je namířen především proti minimalistickým pojetím lidských práv, která odmítají přiznat sociálním a ekonomickým právům status *univerzálních lidských práv* [Cranston 1973; Rawls 1999; Frederick 2010].

Co se týče kolektivních práv (třetí generace), nabízejí se obhájcům dvě možnosti: buď tvrdit, že jsou v posledku redukovatelná na práva individuální [Waldron 1993: 339–369; Donnelly 2002: 25; Griffin 2008: 256–276], nebo hájit skupinová práva jako svébytný typ lidských práv. Pak je ale nutné odpovědět na ontologickou otázku, jak a proč jsou skupiny lidí relevantními entitami (na rozdíl od lidí jako individuů, o jejichž existenci se v tomto smyslu nepochybuje), jaké mají vlastnosti a jaké vlastnosti jsou nutné a dostačující k tomu, aby té které skupině byla přiřknuta lidská práva se všemi jejich charakteristikami [Freeman 1994: 494; Jones 2008: podkapitola 9].

V závislosti na zvoleném přístupu ke zdůvodnění lze zároveň argumentovat, že konkrétní lidská práva v existujících mezinárodněprávních dokumentech buď přebývají, nebo naopak chybějí: tak například podle (fundamentalisty) Griffina mezi skutečná lidská práva nepatří mimo jiné právo na pravidelnou placenou dovolenou, na mír, na dosahování postupu v zaměstnání, na dosažení nejvýše dosažitelné úrovně fyzického a duševního zdraví nebo na kompenzaci za nezákonný postup ze strany represivních orgánů [Griffin 2008: 206–209]. V mezinárodních katalogích lidských práv naopak postrádá právo na svazky osob stejného pohlaví nebo právo na smrt, které jsou z jeho perspektivy přesvědčivě odůvodnitelné [Griffin 2008: 163–164, 221–222]. Tradičně kontroverzním tématem je právo na *demokracii* (demokratický způsob vládnutí), které lze implicitně odvodit například z čl. 25

Mezinárodního paktu o občanských a politických právech. Z hlediska obecného zaměření této monografie představuje asi nejzajímavější případ: pokud by toto právo skutečně patřilo mezi nezadatelná lidská práva, jako například právo na život, a nikoliv mezi pouze žádoucí, leč nevynutitelná morální práva, dopouštěly by se nedemokratické a potenciálně i ne-zcela-liberálně-demokratické státy (srov. kapitoly 2 a 3) závažného porušení lidských práv *patrně už jen tím, že existují*, a mezinárodní společenství by bylo vinno nenaplněním korelativní povinnosti zajistit podmínky demokratického vládnutí.⁸⁵

Zde se nabízí zajímavá paralela s rolí lidských práv v přechodu zemí bývalého komunistického bloku k demokracii (podrobněji viz kapitola 9). Jak ve své známé knize argumentuje Daniel C. Thomas [2007], zdánlivě nevýznamným přistoupením k závěrečnému aktu Konference o spolupráci a bezpečnosti v Evropě (srpen 1975), který na první pohled pouze potvrzoval mocenské a teritoriální rozdělení Evropy po druhé světové válce, na sebe komunistické režimy přivolaly dlouhodobý lidskoprávní tlak zvnějšku, vydatně podporovaný domácími opozičními skupinami (v Československu zejména Chartou 77). Přestože přisuzovat lidskoprávním apelům hlavní zásluhu na pádu komunistických režimů a rozpadu sovětského bloku jako takového (jak Thomas v důsledku činí) pravděpodobně nelze, nedostatky v ochraně a vynucování lidských práv, k nimž se komunistické země zavázaly, přinejmenším přispěly k oslabení jejich mezinárodně-politické prestiže. V každém případě to byla jednotlivá lidská práva, jejichž porušování těmito režimy se stalo předmětem kritiky. V případě obecného lidského práva na demokracii se dostáváme na velmi tenký led, podle některých spíše šikmou plochu, a to z několika důvodů: jednak kvůli možnému konfliktu s kolektivním právem na sebeurčení [čl. 1 Paktu] dále kvůli obtížným politickým dilematům souvisejícím jak s náklady a pravděpodobným úspěchem takových intervencí, tak také s ne zcela pozitivními zkušenostmi s „vývozem demokracie“ z nedávných let, a v neposlední řadě z důvodu obtížného stanovení hranice mezi demokracií a nedemokracií, jak bylo vyloženo v kapitole 3.

⁸⁵ Morální práva představují, zjednodušeně řečeno, tu třídu práv a korelativních povinností, jejichž existence nezávisí na společenském uznání nebo vynucování ze strany politické autority a právního systému, který ji podepírá (toto tvrzení pochopitelně vyžaduje metatetický předpoklad, že morální nároky či práva tohoto typu existují, což není pozice přijímaná všemi; tuto komplikovanou debatu zde ovšem otevírat nechceme). Lidská práva posléze tvoří zvláštní kategorii morálních práv. Zásadní je skutečnost, že morálními a tudíž i lidskými právy lidé disponují i tehdy, kdy o jejich existenci nevědí, nebo je za morální práva nepovažují. Z existence morálních práv ovšem neplyne nutně žádoucnost jejich pozitivně-právního zakotvení, protože v případě většiny morálních práv – například práva získávat si přátele, práva hledat lásku nebo práva na pravdomluvnost ze strany ostatních – se jeví jako zbytečné nebo protismyslné. Pro rozbory těchto otázek viz mj. [Lyons 1994: 3–6; Jones 1994: 45 an.; Wellman 1999: 2–5; Rainbolt 2006: 77–83; Dufek 2010: 176–178; Sobek 2011: kap. 2].

Odvození práva na demokracii z existujících mezinárodněprávních norem [srov. Franck 1992] je možné poměrně snadno doplnit morálními (ačkoliv o empirická data se opírajícími) argumenty poukazujícími na instrumentální roli demokracie v zajištění jiných fundamentálních lidských práv, případně poukázáním na „bytostnou“ hodnotu demokracie prostřednictvím pojmově nutného vztahu mezi demokracií a lidskými právy, přinejmenším těmi občanskými a politickými [srov. mj. Beetham 1999; Sen 2000: 51–53; Beitz 2001: 278–279; Gould 2004: 183–200; Christiano 2011]. Jeden takový možný argument by zdůraznil, že hodnotovou bází lidských práv (alespoň v některých rozpracováních) i demokracie jsou *svoboda* a *rovnost*, a prosazování jednoho jde tudíž ruku v ruce s prosazováním druhého; jiný – konstitucionalistický (viz kapitola 6.) – přístup by pro změnu „zevnitř“ argumentoval, že soudobé vyspělé demokracie jsou v základu především *ústavními* demokraciemi, pod čímž se má z velké části na mysli ústavní ochrana základních práv a svobod (viz podkapitola 5.4.).

Z předchozího výkladu, dovolíme si tvrdit, plynou dva předběžné závěry – jeden přímý a jeden spíše nepřímý. Za prvé vymezení žádoucího seznamu lidských práv a jeho zdůvodnění nepředstavuje žádný „samozřejmý“ krok a ohlášený široký konsenzus na pojmu a hodnotě lidských práv končí ve chvíli, kdy opustíme nejabstraktnější rovinu konceptu. Za druhé je poměrně nejasné, komu mají být přisouzeny povinnosti zajistit naplnění lidských práv, ať už bude jejich seznam spíše delší, nebo spíše kratší: jednak proto, že držitelé těchto práv jsou i občané zemí, jejichž vlády nejsou schopné nebo ochotné se o realizaci lidských práv zasadit, a také z toho důvodu – jak argumentují „globální demokraté“ –, že tlak globalizace ústí ve snižující se schopnosti vlády jednat na území daného státu jako suverén, což se týká *všech* zemí [Held 1999]. Zdá se tedy, že role států jako primárních držitelů povinností je oslabena a před politickou teorií stojí výzva znovu promyslet institucionální kontext lidských práv: mezinárodní společenství (mj. mezinárodní organizace) v současné podobě notoricky nemůže najít v otázce ochrany a vynuovení lidských společnou politickou řeč, navzdory projektům typu *Responsibility To Protect* (ICISS 2001).

5.5.3. Lidská práva a politická teorie

V takovém případě se ale lidská práva stávají „pouhou“ součástí normativní politické teorie, byť součástí významnou až klíčovou. Pro autory a autorky zastávající politický přístup ke zdůvodnění lidských práv to není problematická situace. Charles Beitz [2001: 281] explicitně uvádí, že řada problémových bodů s vymezením seznamu lidských práv, distribucí závazků a určením po-

vinných aktérů by se ukázala jako snáze řešitelná, pokud by byla lidská práva zahrnuta do obecnější teorie *globální spravedlnosti*. Michael Goodhart [2008] v podobném duchu apeluje na důkladnější propojení teorie lidských práv s teorií globální demokracie, či šířeji s kosmopolitním politickým myšlením. Takové spojení by pak mohlo generovat určitější odpovědi na řadu prakticko-politických otázek či rovnou dilemat, jako jsou již zmíněné humanitární intervence, prosazování demokracie ve světě, boj s chudobou, otázky environmentální spravedlnosti nebo postavení a práva menšin nejrůznějšího druhu.

Zůstává otázkou, zda cena za takový krok není příliš vysoká, neboť lidská práva tak definitivně ztrácejí svůj „nadstranický“ charakter a stávají se pouze těžkotonážním argumentem v normativních politicko-teoretických sporech. To nemusí znamenat nepřekonatelný problém směrem „dovnitř“ západní, zejména angloamerické politické filozofie, jejíž hlavní proud vědomě a záměrně „cestuje metafyzicky nalehko“, tj. pokud možno se vyhýbá kontroverzním epistemologickým, ontologickým a historiofilozofickým úvahám – někdy se hovoří o „metodologickém rawlsismu“ postaveném na *common sense* přístupu [Norman 1998; srov. Dufek 2010: 48–49].⁸⁶ Koneckonců i Gewirthův a Griffinův fundacionalismus vychází z (údajně) nekontroverzních empirických premis o podstatě lidských bytostí (čili jedná se o jakousi slabou verzi filozofické antropologie). Občasné hlasy poukazující na falešné sebeuspokojení z „vyřešení“ metaetických nástrah jejich obcházením si nezískaly významnější ohlas [Freeman 1994: 510; Flickschuh 2000].

Směrem „ven“ z důvěrně známého prostoru liberálních demokracií se ale může jednat o kámen úrazu, protože hrozbu etnocentrismu nelze odvrátit jednoduše tím, že o vlastní koncepci lidských práv (spravedlnosti) prohlásíme, že etnocentrická není, přestože s sebou nese jednoznačně liberálně-demokratické hodnoty prohlašované za univerzální. Do jakého světla to staví mimo jiné ideu mezikulturního dialogu o lidských právech, to vystihnul Farid Abdel-Nour: „Ti, kdo usilují o filozofické ospravedlnění liberální morálky, slibují předložit argument nebo soubor argumentů, jejichž nevyhnutelná logika přiměje každého (kdo disponuje potřebnými intelektuálními kapacitami) k uznání toho, že standardy liberální morálky jsou nadřazené všem ostatním vodítkům jednání. Vyzbrojeni takovým argumentem by pak měli jistotu, že existuje potenciál k dobrovolnému přijetí liberální morálky ze strany všech [lidí], s výjimkou tupců a nutkavých rebelantů“ [Abdel-Nour 2000: 208–209].

⁸⁶ Již méně neproblematické se to jeví v oblasti filosofie/teorie práva, která má k metaetice velmi úzký vztah [srov. Sobek 2010].

5.6. Expanze lidskoprávního diskursu a vyhlídky demokratizace

Přestože mezi demokracií a lidskými právy lze hledat pojmová i instrumentální pojitka, v zásadě platí, že lidská práva si vydobyla privilegované postavení. Ať už tedy chápeme posilování jejich statusu jako předpoklad nebo důsledek zkvalitňování demokracie (případně je vnímáme ve vzájemně podmíněné symbióze), vzhledem k nutnosti jejich pozitivního zakotvení v právním řádu (řádech) platí, že ruku v ruce s rozšiřováním lidskoprávního diskursu stoupá i význam a role soudních orgánů, jež jsou tradiční institucí určenou k ochraně lidských práv. Velkou pozornost odborné veřejnosti si v tomto ohledu v posledních letech získal fenomén tzv. judicializace politiky, čili stále častější spoléhání se na rozhodnutí soudních orgánů v otázkách morálního nebo politického významu – a tedy rostoucí význam a „moc“ soudnictví jako takového [Hirschl 2006; Smekal, Pospíšil 2013].

Nechceme se zde jakkoliv pokoušet odpovédět na otázku, zdali se jedná o potěšitelný nebo odporuhodný trend. Chceme ale podotknout, že na vnitrostátní úrovni – a to, domníváme se, platí i pro demokracie typu České republiky – se judicializace politiky může opřít o relativně stabilní institucionální a hodnotový rámec, včetně určitého „demokratického étosu“, což nadnárodní úroveň či globální skutečnost neposkytují. Jelikož je ale možné tvrdit, že z hodnotového hlediska existuje určité úzké jádro principů, které jsou napříč existujícími společnostmi a kulturními okruhy široce sdíleny, jeví se jako nutný kompromis v podobě plurality způsobů implementace širokého katalogu lidských práv. Jak argumentuje Donnelly [2009: 93–98] ve snaze harmonizovat univerzalitu lidských práv s lokálními zvyklostmi a přesvědčeními, *implementace*, na rozdíl od absolutně závazného *pojmu* lidských práv a ve slabší míře jeho *interpretace*, dává vykonavateli volnost k vlastnímu postupu. To znamená, že pokud chápeme demokratizaci v úzké návaznosti na prosazování lidských práv, mohou se její konkrétní projevy lišit jak mezi sebou, tak od evropských zkušeností. Kromě toho platí, že se též na národní úrovni s rostoucí pluralizací společnosti a nejistou ekonomickou situací budou objeovovat konflikty o výklad a způsob aplikace základních práv.

Jelikož se v současných demokraciích stal z lidských práv v politice strategicky využitelný nástroj (zejména v politice mezinárodní, viz kapitola 8.), roste také význam jejich náležitě konceptualizace, a to právě v zemích, kde tradice práv má relativně krátké trvání, a proto hrozí zneužití jejich jazyka. Neustále rozvíjený a propracovávaný teoretický diskurs o lidských právech může nabídnout propracovaný pojmový aparát, jehož využití v rámci širší společenské debaty může napomoci větší kritičnosti. Na jednu stranu totiž umožňuje detekovat, zda náhodou nejsou v termínech lidských práv for-

mulována pouhá subjektivní přání a touhy, čímž by docházelo k proliferaci, a tím též k inflaci práv. Na druhou stranu umožňuje formulovat normativní politický ideál, jehož základním stavebním kamenem jsou dnes v ústavních demokraciích právě lidská práva. Pomáhá tak společnosti neztratit se zřetele hodnoty, které stojí za to brát vážně tváří v tvář bolestné zkušenosti s jejich pošlapáváním. Vzhledem k masové nespokojenosti s fungováním dnešních demokracií se může zdát paradoxem, že právě zajištění spravedlnosti je ideálem, na jehož naplnění ústavní demokracie aspirují. Posláním politických teoretiků je nejen kriticky reflektovat společenskou praxi, ale také v co nej-přesvědčivější formě pro ni propracovávat určitý ideál, za nímž praxe vždy zaostává, ale k němuž – alespoň podle ústavních dokumentů – směřuje.