



PAVEL DUFEK

Na daném prostoru není pochopitelně možné věnovat dostatečnou pozornost *všem* tématům a problémovým otázkám, které se v souvislosti s „kosmopolitním obratem“ objevují; jako připomenutí tohoto vědomého zúžení může sloužit již zmiňovaná problematika individuálních i kolektivních psychologických bariér, nezřídka podceňovaná otázka pravdivého porozumění ekonomickým procesům strukturujícím tzv. globální ekonomiku, včetně – a v prvé řadě – podrobného rozboru údajného *kauzálního vztahu* mezi existujícím mezinárodním systémem a zly a nedostatky současného světa, právně-teoretické i pragmatické aspekty konstrukce, implementace a vynucování kosmopolitního práva (srov. Stephen 2006) nebo přísliby a limity tzv. globální občanské společnosti jakožto potenciálního nositele některých legitimačních funkcí (srov. Císař 2003, 2005). Hlavní důraz byl proto soustředěn na problematiku *ospravedlnění* a *legitimity*, v čemž tato čtvrtá kapitola navazovala na obě předchozí.

Jak již bylo několikrát avizováno, následující pátá kapitola se bude zabývat otázkou lidských práv, a to zejména z perspektivy jejich filosofického ospravedlnění, které tvoří jednu z hlavních výkladových os této práce. Zároveň se v ní naplno vyjeví druhá osa, již je problematika nevyhnutelné pojmové provázanosti politických teorií, teorie spravedlnosti nevyjímaje. Mým cílem bude ukázat, že lidská práva sice *mohou* sloužit jako vhodný ospravedňující nástroj politického jednání na nadstátní úrovni, ovšem v omezené podobě několika fundamentálních či základních práv. Tento omezený soubor na jednu stranu znamená reálný posun ve srovnání s existujícím statem quo, protože bilance v naplňování byť jen těch nejzákladnějších lidských práv je aktuálně velmi slabá; na druhou stranu se však jedná o řádově méně ambiciózní projekt v rovině morálních ideálů i institucionálních opatření, než jaký požadují kosmopolitní teorie spravedlnosti.

5. LIDSKÁ PRÁVA A GLOBÁLNÍ POLITIKA

V sekci 4.III byly nastíněny některé důvody, které vedou obhájce kosmopolitních teorií spravedlnosti k akceptaci lidských práv jako ústředního normativního konceptu. Obecně lze tyto důvody shrnout do dvou základních kategorií: Lidská práva na jedné straně *zajišťují ospravedlnění* nároků těchto teorií, tedy poskytují fundamentální „opěrný bod“ pro argumentaci ve jménu morálního kosmopolitismu, a zároveň srozumitelný nástroj jejich artikulace. Ve své druhé roli pak lidská práva slouží jako všeobecný normativní standard, skrze nějž je možné vyhodnocovat *legimititu* libovolného politického uspořádání, nejčastěji ovšem státu a systému mezistátní (mezinárodní) interakce. V této pozici se stávají, či podle někoho již stala, tzv. ustálenou normou (*settled norm*) mezinárodní politiky, společně s takovými (taktéž dříve zmiňovanými) principy jako státní suverenita/suverénní rovnost, neintervence, sebeurčení či princip *pacta sunt servanta* (Frost 1996: 106–112; Steiner, Alston a Goodman 2008: 58–148).¹⁷⁸

¹⁷⁸ Mervyn Frost identifikoval celkem osmnáct takových norem: Zachování společenství států, státní suverenita, anti-imperialismus, rovnováha moci, patriotismus, ochrana zájmů obyvatel státu, neintervence, sebeurčení, mezinárodní právo, pravidla pro vstup do války (*ius ad bellum*), pravidla pro vedení války (*ius in bello*), kolektivní bezpečnost, hospodářské sankce (za určených okolností), diplomatický systém, modernizace, hospodářská spolupráce, demokratické instituce uvnitř států, lidská práva. Pro účely předkládaného textu není tento výčet klíčový, nicméně stojí za povšimnutí, že některé Frostem uváděné principy či normy jsou kosmopolitními autory jednoduše ignorovány, zatímco jiné jsou vykládány výhradně optikou spravedlnosti a lidských práv. V tom mimo jiné spočívá jejich idealismus, nekrocený ovšem realistickou „úctou k nezměnitelným faktům“. Lze také připomenout poznámku Radima Brázdy (vyslovenou v kontextu diskuse ekumenických projektů globální etiky) o „opaku naturalistického omylu“: Mnozí autoři se podle něj domnívají, že „pokud něco považují za správné, musí se to uskutečnit“ (2002: 127).

Není zde prostor pro jakkoliv stručný přehled „dějin“ lidských práv, tohoto úkolu se navíc již dříve s bravurou chopili jiní.¹⁷⁹ Pozornost bude v této kapitole věnována, v souladu s většinovou tematickou orientací celé práce, především problematice založení lidských práv – jinými slovy, jak je ospravedlněn hlavní ospravedlňující princip? Musí být lidská práva vůbec ospravedlňována, nebo jsou v nějakém smyslu zřejmá a/nebo žádoucí sama ze sebe? Budeme-li předpokládat, že přesvědčivou filosofickou obhajobu předložit lze (nebo že není potřeba), co to vypovídá o rozsahu lidských práv – čili, která práva jsou skutečně lidská, náležející všem lidem jakožto lidem, a nikoliv pouze jako občanům nějakého státu? Zdánlivě sekundární, ve skutečnosti však klíčovou otázkou pak je, komu náležejí a na koho „padají“ závazky vyplývající z lidských práv: Kdo nebo co má průběžně zařizovat a chránit početná občanská, politická, sociální a kulturní práva? Argumentace této kapitoly bude směřovat k závěru, že lidská práva, tak, jak jsou stanovena v existujících mezinárodních smlouvách, vycházejí z diferencované (silné) představy o dobrém životě a dobře uspořádané společnosti a jako taková nejsou konceptuálně ani prakticky oddělitelná od norem liberálně-demokratické společnosti. Ze všeho nejdříve se však blíže zaměříme na kritiku pojmu práv (a odvozeně lidských práv) jako takového.

5.1. Práva, lidská práva a kritika ideologie

Pojem „práva“ nebo „práv“ zaujímá v současném politickém a morálním diskursu jedno z nejpřednějších míst; jsou „v našem světě tak běžná, že bychom se mohli domnívat, že jsou vetkána do samotného přediva lidské existence“ (Jones 1994: 1). Jiný autor dodává, že z tzv. *rights-talk* „... se stala *lingua franca*, společný jazyk, v němž jsou formulovány diskuse o našich domácích politických záležitostech“ (Hinman 2003: 204), přičemž je evidentní, že lidská práva aspirují

¹⁷⁹ Viz zejména Steiner, Alston a Goodman 2008 pro vyčerpávající výklad z perspektivy mezinárodního práva, a Minogue 1990; Douzinas 2000: 1–145; Bobbio 2002: 32–46, 75–123; Směkal 2009: 46–53 pro genealogické sondy do prehistorie a nedávné historie lidských práv.

na stejnou pozici ve sféře mezinárodní politiky. Společně s pojmy či principy *zásluh, potřeb a rovnosti* pak práva tvoří jádro většiny soudobých teorií spravedlnosti (Miller 1976).

Lidská práva tvoří zvláštní kategorii práv *morálních*, tedy takových, která existují nezávisle na instituci politické autority a právním systému, který ji podepírá (tj. na pozitivním právu). Podle Petera Jonese mají morální práva dvojí funkci: Jednak specifikují některé ústřední cíle fungování vlády/státu, čili ochranu a podporu určitých hodnot vtělených do individuálních morálních práv, a jednak stanovují hranice výkonu této politické autority. Jako taková musejí mít na pozitivním právu nezávislý status, protože to je „výhonkem“ fungování právě politické autority (Jones 1994: 45); zde se již rýsuje budoucí funkce lidských práv jakožto legitimačního principu. Možná ještě zásadnější je zjištění, že morálními právy lidé disponují *i v situaci, kdy o existenci těchto práv nevědí, nebo je za morální práva nepovažují*, a to je jeden z hlavních konceptuálních důvodů, proč se lidská práva považují za nejvhodnější nástroj pro překonávání existující kulturní a morální diverzity a prosazování ideálů kosmopolitní spravedlnosti.

Zvláštní status lidských práv se zčásti odvíjí právě od tohoto obecnějšího charakteru morálních práv. Práva lze totiž chápat také jako bezvýhradné *nároky* na ostatní lidi nebo politické instituce, na jejichž naplnění „trváme“ a jejichž porušení či nenaplnění nevzbuzuje pouhé „zklamání“, nýbrž představuje morální (a případně legální) přečin; taková situace pak není pouhou „smůlou“, která subjekty práv potkala, nýbrž *nespravedlností*, která je i ostatní lidi naplňuje – měla by naplňovat – morálním rozhořčením. Proto jsou práva a zejména morální a lidská práva tak často a tak těsně spojována s ideálem lidské důstojnosti: Rovný respekt, rovné morální postavení, mimo jiné jedna z ústředních hodnot liberalismu ve všech jeho podobách, je v současné době nejsrozumitelněji vyjádřen přiznáním rovných práv (Jones 1994: 50).

Druhým zdrojem zvláštního postavení lidských práv je skutečnost, že jimi disponuje každý člověk *jakožto* lidská bytost (a ne například jakožto člen učitelského sboru na univerzitě s morálním nárokem, předpokládáme že nekontroverzním, být studenty zdraven na chodbě jako první). To se obvykle vyjadřuje následujícími charakteristikami: Lidská práva jsou *rovná* (každý člověk disponuje stejným

souborem lidských práv), *nezczizitelná* (morálně vzato nikdo nemůže přestat být lidskou bytostí) a *univerzální* (disponuje jimi každý člen druhu *Homo sapiens*) (Donnelly 2003: 10). Thomas Pogge k tomuto základnímu vymezení dodává, 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). Než přijde řada na diskusi toho, kde se takto vymezená lidská práva berou a jaký je jejich obsah, pojednám krátce o opozici vůči pojmu práv a lidských práv jako takových (v protikladu k „interním“ debatám o jeho nejvhodnějším vymezení a naplnění), neboť do značné míry souvisí s kritikou kosmopolitní spravedlnosti jako neo-imperialistického projektu.

5.1.1. Práva jako ideologie

Přínejmenším od dob Karla Marxe existuje silná „levicová“ či „radikální“ nedůvěra k *rights-talk*, „řečnění o právech“, vyrůstající z přesvědčení, že oslavovaný emancipační potenciál práv ve skutečnosti pouze umně ukrývá jejich utlačovatelský charakter – konkrétně že slouží dominantním společenským skupinám k zachování *statu quo* a s ním i hluboko zakořeněných mocenských nerovností (srov. Douzinas 2000: 156–164; Baynes 2000). Toto marxistické dědictví „kritiky ideologie“ bylo v poslední dekádě 20. století revitalizováno některými radikálně-demokratickými teoretiky a teoretičkami, obviňujícími liberálně-demokratické režimy a převládající „právní diskurs“ nejen z podrývání skutečných emancipačních zájmů znevýhodněných skupin na celém světě, nýbrž i z kontinuální reprodukce nerovného a nedemokratického charakteru těchto režimů samotných.¹⁸⁰ Tímto

¹⁸⁰ Kenneth Baynes ve svém článku (Baynes 2000) diskutuje především dílo Wendy Brown, zejména tři paradoxy, které jsou podle ní výsledkem „apelu k právu“: (1) paradox politiky a práv – navzdory své depolitizační a naturalizační síle mají práva v posledku politický charakter; (2) paradox formování subjektu – přestože práva ochraňují neustále se proměňující potřeby a zájmy svých subjektů, jejich nezbytná jednoznačnost (*determinacy*) nepřijatelně zvěčňuje identitu těchto subjektů; a (3) paradox institucionalizace – nevyhnutelná ne-jednoznačnost institucionalizovaných práv ponechává velký prostor pro (podle

směrem argumentovala Iris M. Young, když dominantní zaměření západní politické filosofie na otázky rozdíleční spravedlnosti identifikovala jako nepřijatelné ochuzení morálních debat. Stranou pozornosti totiž podle ní zůstávají obecnější problémy *panství a utlačování*, související se samotnou institucionální a symbolickou strukturou dnešních společností (Young 1990: 15–65).

Tyto argumentační strategie je možné rozšířit i na oblast lidských práv jako takových, která se pak jeví přinejlepším jako vysoce ambivalentní pojem/nástroj s janusovskou tváří: nesou v sobě „duální potenciál emancipovat a ovládat, chránit a disciplinovat“ (Douzinas 2000: 175; srov. oddíl 5.II.4). Radikální kritiku lidských práv lze nicméně vést i z jiné perspektivy.¹⁸¹ Empirická skutečnost mezinárodního režimu lidských práv ukazuje, že existuje hluboká mezera mezi ideálními cíli a praktickými úspěchy. Pokud se shodneme, že instrumentální hodnota lidských práv spočívá v ochraně a/nebo prosazování lidské důstojnosti a sebeúcty, již je možno nejlépe chápat jako jistou interpretaci individuální morální agence, pak by měl být naplněn poměrně dlouhý seznam lidských práv – patrně delší, než je obsažen v soudobých dokumentech o lidských právech, a v každém případě mnohem delší, než činí dnes dosažená úroveň přinejmenším v chudých zemích světa. Pokud se však podle této kritiky spokojíme s užším čili „průchodnějším“ souborem lidských práv (většina z nich by patrně spadala do kolonky tzv. negativních práv, viz dále), pak by to znamenalo, že jsme selhali v přisouzení dostatečné vážnosti důvodům pro existenci lidských práv, tedy zajištění podmínek pro plné rozvinutí lidské agence. Ba co více – taková situace „zapadá do postavení bohatých mnohem příhodněji (a pohodlněji), než do postavení chudých“, a, opět, ukazuje k „specifickému nastavení mocenských vztahů – bohatých k chudým, a moci Západu tváří v tvář zbytku světa“ (Ci 2005: 259). Kvůli omezenosti vzácných zdrojů a současné struktuře mezinárodních politických a hospodářských vztahů, uzavírá tento argument, by samotný koncept lidských práv

W. Brown nespravedlivou) administrativní a soudní diskreci. Baynes 2000: 457, cituje Brown 1995. Srov. též odpověď obsahující i vyjasnění některých sporných bodů v Brown 2000.

¹⁸¹ Sleduji v tomto odstavci interpretaci v Ci 2005.

zkolaboval, pokud by všechny v něm obsažené nároky a požadavky měly být skutečně naplněny. Zůstává pouze ideologická kouřová clona, která dovoluje bohatým zemím zaujímat v mezinárodní politice „morálně vznešená stanoviska“, zatímco „odvracejí pozornost od potřeby zásadní reformy základních mezinárodních institucí (...)“ (Ci 2005: 262).

V této radikální kritice „ideologie lidských práv“ se stýkají dva aspekty, hospodářský a politický/mocenský, přičemž ten druhý nabýval od 90. let 20. století na aktuálnosti v souvislosti s rozpuštěm tzv. „nového intervencionismu“ či „nového humanitarismu“, ztělesňovaného multilaterálními i unilaterálními vojenskými zásahy v Iráku, bývalé Jugoslávii, Somálsku, Afghánistánu či Iráku (srov. Glennon 1999; Nardin 2002; Fox 2002; Holbrook 2002; Cohen, Jean L. 2006; Douzinas 2007: 51–89). Ačkoliv administrativa amerického prezidenta George W. Bushe byla kvůli přílišné unilateralitě svých vojensko-politických akcí široce kritizována, v principu se jednalo o stejný proces, diskutovaný na teoretické rovině v sekci 4.IV: Dosavadní ústřední normy mezinárodního řádu, neintervence a státní suverenita, jsou v rostoucí míře podřizovány principu lidských práv, respektive jsou jeho dodržováním *podmiňovány*, a tímto způsobem se mezinárodní společenství údajně přibližuje ideálu spravedlnosti. To, že jeho dosahování vyžaduje použití ozbrojené síly, je politováníhodný, nicméně ospravedlnitelný vedlejší důsledek; jak v roce 1999 – krátce po leteckých úderech NATO v Kosovu – bezelstně napsal Michael J. Glennon, „[d]osahování spravedlnosti je ta obtížná část úkolu; revize mezinárodního práva může následovat posléze. Pokud je vojenská síla užita ke konání spravedlnosti, právo ji bude následovat“ (1999: 7). Tento nový normativní kontext, odpovídající svým duchem (nikoliv už zcela svým rozsahem, což je ovšem otázka dalšího filosofického i politického úsilí) záměrům liberálně-rovnostářských kosmopolitních teorií spravedlnosti, v nezanedbatelném ohledu odporuje demokratickému fundamentu radikální teorie, vyjádřenému zásadou sebeurčení lidských společenství (Maus 2006: 474–475).

Ačkoliv je nutno rozlišovat různé odstíny této kritiky lidských práv jako ideologického instrumentu bohatých a mocných zemí – teoretici a teoreticky radikální demokracie nejsou „obyčejnými“ pokračovateli marxismu mimo jiné proto, že jejich pohled na hodnotu a roli lid-

ských práv je mnohem vstřícnější¹⁸² – ve svém odmítání absolutizace lidských práv jako alfy a omegy nového spravedlivého globálního řádu jdou ruku v ruce. Je také pravdou, že kritika práv a lidských práv není výhradní záležitostí radikální či post-marxistické teorie, a měla a má své představitele v politické teorii konzervatismu, komunitarismu, feminismu i utilitaristického liberalismu. Zde je tomuto proudu věnována zvýšená pozornost proto, že srozumitelně poukazuje na tíhnutí k *depolitizaci*, a tudíž *de-demokratizaci* jednak morálního diskursu o lidských právech a jednak i politických opatření, která zajišťují aplikaci morálních ideálů v praxi: O lidských právech se nediskutuje, protože lidská práva jednoduše *jsou*, jsou *správná* a maximálně se jejich seznam bude dále *rozšiřovat*.¹⁸³

Kromě depolitizace jsou lidská práva v teoriích kosmopolitní spravedlnosti též předmětem *instrumentalizace*, a to instrumentalizace mnohem závažnější, než jakou v sobě nesla v okamžiku svého zakotvení ve Všeobecné deklaraci: Zatímco původním účelem lidských práv bylo především zamezit opakování hrůz, jichž bylo lidstvo v první polovině dvacátého století čerstvým svědkem, v rámci kosmopolitních teorií spravedlnosti se lidská práva stávají nástrojem budování lepšího světa, a komplementárně i nástrojem *systematické* a *systemové* morální kritiky existujícího uspořádání. To ovšem znamená, že úsilí o ospravedlnění a vymezení lidských práv se plně dává do služeb *politických* vizí, a *etika se tak stává funkcí politiky*,

¹⁸² Slovy Jean L. Cohen: „Beru lidská práva a spravedlnost ve vztahu k individuálním osobám vážně, a jsem přesvědčena, že institucionální a právní reforma je potřebná. Nevěřím však, že lze učinit krok od mezinárodního ke kosmopolitnímu světovému řádu *bez* suverénního státu nebo principu suverénní rovnosti“ (Cohen, Jean L. 2006: 497, kurziva v originále). Odpověď kosmopolitních liberálů se tradičně nese v tom duchu, že se jedná o upřímnou, leč marnou snahu kvadrantovat kruh, tj. zachovat v principu výsadní postavení států, ale zároveň reformovat OSN k větší akceschopnosti a posílit vymahatelnost mezinárodního práva.

¹⁸³ Domnívám se, že nikoliv nevýznamným důvodem pro stavění lidských práv na morální piedestal lidstva je jejich potenciál sloužit jako barometr „morálního pokroku“, tolik prchavému ideálu, který nicméně plní v rámci morální a politické filosofie, a v našem případě pak kosmopolitních teorií spravedlnosti, důležitou sebe-utvrzovací/sebe-potvrzovací funkci. Srov. Donnelly 2003: 21 pro argument vztahující ideu morálního pokroku k aplikaci metody reflexivní rovnováhy na ospravedlnění lidských práv.

neboť popis a vyhodnocení existující sociální reality jsou již předem strukturovány představami o ideálním společenském uspořádání (srov. schéma 4.1). Samotná lidská práva se pak stávají „bitevním polem, pro něž je charakteristická konkurence, prosazení vlastní interpretace a boj proti jiným interpretacím“, spíše než etickým principem umožňujícím porozumění mezi jednotlivými morálními doktrínami (Brázda 2002: 175, kurzíva v originále).¹⁸⁴ To je, domnívám se, nejhlubší význam výroku o hledání *ad hoc* ospravedlňujících principů pro předem připravené závěry o žádoucnosti té či oné teorie spravedlnosti (viz sekce 2.V). Vyjádřeno kritičtějším jazykem, lidská práva jsou „... ideologií následující po konci [věku ideologií], jsou vítězstvím nad ideologiemi, či přijmeme-li módní termín, jsou ideologií na „konci dějin““ (Douzinas 2000: 2). Za ni se pak v pohledu radikálních autorů a autorek skrývá triumfalismus liberální ideologie volného trhu a kapitalismu, nacházející v lidských právech definitivní vehikl depolitizovaného prosazování výsostně politických zájmů a cílů, zahrnujících i ty ekonomické (Douzinas 2007: 293). Někdy se příznačně hovoří o normalizaci či neonormalizaci společnosti a společenské diskuse (srov. eseje v Bělohradský et al. 2010).

Připomeňme, že kosmopolitní teorie spravedlnosti jsou zakotvené v *morálním kosmopolitismu*, nejčastěji vyjadřovaném právě v pojmech lidských práv. I kdyby bylo možné obhájit tvrzení (podrobené kritice v sekci 4.II), že morální kosmopolitismus je principiálně nezávislý na kosmopolitismu politickém, ukazuje se (za předpokladu přesvědčivosti těchto myšlenek), že jeho povaha je nevyhnutelně politická – a tudíž že kosmopolitní spravedlnost nemůže nechat otázky institucionálního rozvrhu globálního systému vládnutí jaksi „na potom“, až se definitivně vystaví jeho pevné a široce inkluzivní morálně-kosmopolitní základy, stanovující cíle i mantinely současným i budoucím společností. Jakožto bytostně politický projekt kosmopolitní spravedlnost coby takovýto externí morální standard fungovat *nemůže*, a diskursivně ospravedlňované principy kosmopolitní spravedlnosti si tudíž ani nemohou činit automatický

¹⁸⁴ Viz též možnou charakteristiku lidských práv jako „bojovné doktríny“, jež „něbere zajatce“ v podobě odlišných a protichůdných morálních doktrín, kultur a ideologií (Jones 1996: 183; P. Jones 2001: 28).

nárok na nadřazenost ve vztahu k alternativním či konkurenčním vizím.

Výše uvedené úvahy jsou záměrně „vyhnané do extrému“, v souladu s radikálně-demokratickým náhledem, a to proto, aby se dostatečně vyjasnilo, co je v otázce lidských práv vlastně v sázce a proč jsou úvahy o zakotvení a rozsahu lidských práv důležité. V následující sekci totiž vyjde postupně najevo, že myslet lidská práva izolovaně, bez vztahu k určitému historicko-kulturnímu kontextu, je naivní a svým způsobem nebezpečný přístup a že morální kosmopolitismus se nemůže obejít bez jistých politicko-institucionálních předpokladů, jejichž nezbytnost ovšem v zájmu svého univerzálního dosahu upozaduje. Ukáže se také, že radikální pohled na lidská práva může přispět k realističtějšímu pochopení jejich povahy a možností, aniž by bylo nutné přebírat též radikálně utopické vize budoucí společnosti.

5.II. Mezi přirozeností a dekonstrukcí: Způsoby ospravedlnění lidských práv

Lidská práva jsou někdy považována za samozřejmá, přičemž nejvýraznější a nejznámější vyjádření tohoto přesvědčení najdeme v Deklaraci nezávislosti Spojených států amerických: „Pokládáme za samozřejmé pravdy, že všichni lidé jsou stvořeni sobě rovni a jsou nadáni jistými nezcizitelnými právy, mezi něž patří právo na život, svobodu a budování osobního štěstí“ (Jefferson 2000: 154). Morální intuicí odhalitelná a obhajitelná lidská práva by pak byla také sebe-ospravedlňujícím „prvním principem“ v tom smyslu, v jakém chápe fundamentální morální principy Gerald A. Cohen (2003, viz sekce 2.II), a nepotřebovala by sama další ospravedlnění.

To je však poněkud kontroverzní postoj, který mohl být přesvědčivý v osmnáctém století díky svému zasazení do jistého kosmologického rámce s křesťanským Bohem jako garantem morálky, ovšem nemůže si bez dalšího činit podobný nárok o dvě a půl století později po ohlášené smrti historických a morálních metanarací (srov. Lyotard 1993). I kdyby lidská práva skutečně byla nějak vetkána do „morálního přediva tohoto světa“, jak tvrdili a tvrdí teoretici přirozeného zákona a přirozených práv, stále by bylo potřeba předložit

přesvědčivou *racionální argumentaci* v zájmu jejich objasnění a ospravedlnění – připomeňme si, že právě racionální argumentace principiálně přístupná všem lidským bytostem, vyhýbající se emocionálním a kulturně a historicky vázaným tvrzením, je podstatou a definičním znakem politické filosofie (viz sekce 2.1). Lidská práva pro svoje prakticko-politické účely *potřebují*, či přímo *vyžadují* filosofickou podporu, jinak by spočívala na velmi vratkých a/nebo pochybných, například mocenských, základech.

Timothy Dunne a Nicholas J. Wheeler uvádějí, že dominantní diskurs o lidských právech se v poslední době převážně soustředil na otázky metateoretického, konkrétně pak epistemologického a ontologického ospravedlnění či odmítnutí, a schematicky znázorňují současné „lidskoprávní“ spektrum v tabulce převzaté ve schématu 5.1 (Dunne a Wheeler 1999b: 5):

Schéma 5.1: Metateoretické pozice v problematice lidských práv

Záležitosti		Ontologie	
		Kulturní relativismus	Univerzalizmus
Epistemologie	Anti-fundacionalismus	<i>Komunitaristický pragmatismus</i>	<i>Kosmopolitní pragmatismus</i>
	Fundacionalismus	<i>Tradiční komunitarismus</i>	<i>Liberální přirozená práva</i>

Než se v následujícím oddílu blíže podíváme na argumenty předkládané zejména v rámci univerzalistické „poloviny“ tohoto schématu, stojí za to se na okamžik zastavit u jeho významu v celkové argumentaci této práce. Při bližším pohledu je totiž zřejmé, že v souvislosti s lidskými právy jakožto ústředním konceptem kosmopolitních teorií spravedlnosti se aktualizují problémy, jež byly diskutovány ve druhé kapitole, a stojí za podrobnější vysvětlení, proč tomu tak je, tj. proč tyto metateoretické otázky v morálně- a politicko-filosofických debatách o spravedlnosti předcházejí otázkám normativním. V poněkud odlišném kontextu (diskuse mezi liberály a komunitaristy vrcholící na přelomu 80. a 90. let 20. století) tyto důvody vystihl a předznamenal Charles Taylor, který rozlišil „ontologické“, případ-

ně „metodologické“ otázky“ (atomismus versus holismus) a otázky „obhajoby“ (čili normativní – individualismus versus kolektivismus) (Taylor 1997).

Taylorovým cílem bylo ukázat, že vzájemná diskuse liberálů a komunitaristů (např. Sandelova kritika Rawlse a následná reakce ze strany liberálního tábora) se nezřídka mívá, protože se v konkrétních případech pohybují na odlišných rovinách (ontologie vs. obhajoba politického stanoviska), které jsou svou povahou vzájemně *rozdílné*. Zároveň však nejsou vzájemně úplně *nezávislé*, protože ontologické (a dodejme, že i epistemologické) stanovisko „může být součástí základního pozadí názoru, který obhajujeme“. Jeho smyslem je tudíž „strukturovat pole možností“ či „definovat možnosti volby“, což ale v důsledku znamená, že pokud se nějaká pozice ukáže jako ontologicky mylná či obtížně přijatelná, ztrácí přesvědčivost i z ní odvozené normativní argumenty (Taylor 1997: 467–468). To je, jak už bude zřejmé, právě případ teisticky zakotvených obhajob lidských práv.

Pro účely této práce je však podstatnější zjištění, že obhájci kosmopolitních teorií spravedlnosti se nezřídka této problematice záměrně vyhýbají, a to právě proto, aby neuvízli na ontologických útesech moderní filosofie (srov. Pogge 2008: 63; Donnelly 2003: 80–82). Nedoceňují však, že i definice sdíleného lidství v *teleologických* pojmech rovné lidské důstojnosti ve svém jádru obsahuje určitou představu o všeobecné lidské přirozenosti nebo lidském blahu (*flourishing*), a proto lze, domnívám se, společně s Chrisem Brownem přesvědčivě tvrdit, že určité pojetí přirozeného zákona nutně tvoří „vedle pozitivního práva základní fundament diskursu o [lidských] právech“ (Brown 1999: 107; srov. Parekh 1999a: 129), bez ohledu na skutečnost, že místo „přirozeného zákona“ se dnes v rámci morálního kosmopolitismu hovoří o „všeobecných morálních principech“. Skutečným rozchodem s touto snahou vymezit „podstatu lidství“ by bylo teprve přitakání radikální „existenciální sebe-tvorbě“, jak ji nacházíme v zárodečné podobě u Friedricha Nietzscheho a završenou u Jeana-Paula Sartrea a Martina Heideggera (Douzinas 2000: 198–216; srov. Sartre 2004). Teprve takový krok by znamenal „vzdor vůči tradici a popření zvěcněných omezení“, namířených „ve stejné míře vůči lokálním tradicím relativistů a univerzálním zákonům arogantní ortodoxie globalizovaného lidství“ (Douzinas 2000: 201). *Tímto* směrem se

ovšem zastánci liberálně-rovnostářské kosmopolitní spravedlnosti určitě vydat nechtějí.¹⁸⁵

5.II.1. Přirozený zákon a přirozená práva

„Přirozeným“ východiskem ospravedlňující argumentace ve prospěch všeobecných lidských práv, i kdyby jen z genealogických důvodů, je přirozenoprávní tradice v politickém myšlení. Ta je vnitřně velmi heterogenní, což vyplývá jednak z proměnlivého obsahu pojmů *příroda* a *přirozenost*, který jim byl jednotlivými autory/autorkami a směry přisuzován (typické je úsilí Sokrata a Platona ukázat, že sociální konvence a v prvé řadě normy spravedlnosti jsou nejlepším výrazem, nikoliv protikladem lidské přirozenosti, jak tvrdili sofisté), a jednak z proměnlivého myšlenkového kontextu: Tak dal například středověký spor mezi realisty a nominalisty ve svém důsledku vzniknout štěpení mezi pojmem přirozeného zákona a přirozených práv, neboli posunu od hledání objektivního řádu spravedlnosti (přirozený zákon doplněný o odpovídající přirozené povinnosti) k vyzdvížení individuálního subjektu jakožto držitele práv a zároveň výhradního zdroje samotného významu pojmu přirozenost. Ta je od této chvíle situována do lidského rozumu, v protikladu k neosobním a morálně indiferentním silám fyzikálního světa; v současné době se často používá pojmu morální či lidské *agence*, vyjadřující, stručně řečeno, schopnost jedince *autonomně* rozhodovat o svých *cílech* (nikoliv náhodou se zde opět vynořuje první typ zakotvujícího či ospravedlňujícího argumentu využívaného v moderní politické filosofii, diskutovaný v sekci 2.IV).¹⁸⁶

¹⁸⁵ V následujících oddílech vynechávám známou anti-fundacionalistickou pozici Richarda Rortyho, která spojuje filosofický pragmatismus s kultivací citů jakožto nevhodnějších a ve skutečnosti vlastně jediných nástrojů k transkulturnímu „porozumění“ významu a funkci lidských práv. Souhlasím s názorem, že přese všechny proklamace o ontologické kontingenci a nechuti k epistemologii Rorty příliš snadno podléhá politickému optimismu stran šíření liberální demokracie, byť demokracie „bez základů“, a ignoruje reálné neshody uvnitř samotného liberálního tábora; srov. Barša 2007: 296–299.

¹⁸⁶ Vnitřní heterogenost a komplexitu přirozenoprávní tradice v politickém myšlení pochopitelně nelze zachytit v jednom odstavci, a ani to není mým cílem.

V rámci tohoto heterogenního proudu lze také činit řadu typologických rozlišení v závislosti na tom, co který autor či autorka považuje za podstatný rys přirozenoprávní doktríny. Peter Jones ve své monografii o právech rozlišuje mezi hobbesovskou a lockovskou tradicí (Jones 1994: 72–81): V hobbesovském pojetí (Jones do něj řadí mj. i Johna Seldena a Barucha Spinozu) měla přirozená práva charakter neomezených *svobod* (tj. hohfeldovských *privilegií*; srov. oddíl 3.III.4), a nebyla tedy doprovázena povinnostmi na straně ostatních lidí; ty vznikají teprve společně s ustavením politického tělesa a pozitivně-právním zakotvením norem lidského soužití. Druhou stranou této mince je však nutnost vzdát se jako občan svých neomezených práv-svobod.¹⁸⁷ Paralelním fenoménem při této absenci jakýchkoliv morálních povinností je přitom *instrumentální rozum* (*racionalita*), kalkulující pouze s náklady a výnosy určitého jednání: Jelikož přirozená práva předcházejí společnosti a jelikož tato práva nejsou principiálně omezena morálními povinnostmi, nic jiného než a-morální kalkulace zisků a ztrát z nějakého jednání není ani k dispozici. Druhé pojetí zastupuje v Jonesově výkladu lockovská tradice přirozených práv, která je těsněji spojena s tradicí Bohem daného přirozeného zákona, a která tudíž formuluje přirozená práva člověka jako obsahující nároky dávající u ostatních lidí vzniknout jistým přirozeným povinnostem – totiž neporušovat přirozená práva na (v Lockově případě) život, svobodu a majetek v úzkém slova smyslu (Locke 1965: kap. V).

Na rozdíl od hobbesovských přirozených práv ta lockovská po uzavření společenské smlouvy a vstupu do právního stavu *nemizi*, ba naopak: Ústředním cílem a zároveň zdrojem legitimacy vzniknuvší politické autority je právě ochrana a prosazování individuálních přirozených práv. Téměř doslovné souznění s předběžným vymezením

Srov. klasické pojednání v Tuck 1979, přehledový, nicméně vyčerpávající výklad v Douzinas 2000; Barnett 1997; a stručně uvedení do problematiky v Jones 1994: 72–81. Viz též Chvátal a Hušek 2008 pro soubor textů analyzujících dějinně-filosofické proměny pojmu *lidské přirozenosti*.

¹⁸⁷ Početné Hobbesovy „přirozené zákony“ ve skutečnosti nemají relevantní morální obsah a jsou pouze „pravidly prozíravosti“ beroucími na sebe formální podobu kondicionálního „chceš-li tamto, konej toto“, nikoliv onu „gramaticky abstraktní“ podobu morálních principů. Viz Hobbes 1941: 165–192 (kap. XIV–XV).

funkcí lidských práv na začátku této kapitoly přitom není náhodné; prakticky jediným kvalitativním rozdílem je zde „pouhá“ sekularizace doktríny přirozených práv, což je opět posun komplementární k de-objektivizaci přirozeného řádu spravedlnosti. „Pouhost“ této sekularizace je však ošemetnou a v důsledku pro pojetí lidských práv jako lockovských přirozených práv fatální záležitostí, protože mimo Boha Locke žádné další ospravedlňující morální argumenty k dispozici nemá; celá stavba lockovských přirozených práv závisí na „racionálním důkazu existence tvořícího, zákony udělujícího Boha“ (Zuckert 1997: 722). Hobbesovský instrumentální rozum je vůči tomuto problému imunní a právě v tom se ukrývá jeho přetrvávající atraktivita pro politickou filosofii – byť pouze na první pohled, protože, jak bylo ukázáno v sekci 5.II, existují dobré důvody se domnívat, že údajná bezhodnotovost hobbesovských premis je ve skutečnosti falešným příslibem.

Představa, že od 17. století postupně docházelo k jakémusi kontinuálnímu „posunu“ od lockovských přirozených práv k dnešním lidským právům, ztělesňovanému sekularizací a zbavením se metafyzické zátěže, jak naznačuje Thomas Pogge (2008: 60–65), je však spíše nepřesná. V první řadě platí, že přirozená práva byla podrobena nekompromisní a ve své době vlivné kritice tak rozdílných myslitelů jako Edmund Burke, David Hume, Jeremy Bentham nebo Karl Marx, a až do období po druhé světové válce, kdy došlo k oživení myšlenky univerzálních morálních práv (s možným pozitivně-právním zakotvením), byla „práva člověka“ chápána především jako práva občana.¹⁸⁸ Zadruhé, skutečně lockovská přirozenoprávní argumentace ve prospěch práv lidských nehraje v současné mainstreamové diskusi o lidských právech prakticky žádnou významnější roli. O nezbytnosti – a dnešní nepřesvědčivosti – sakrální opory již byla řeč výše; k tomu je pak třeba připočít i výhradně negativní charakter lockovských přirozených práv a jejich z dnešního pohledu nepřijatelně

¹⁸⁸ Osud „přirozených práv“ byl do značné míry ovlivněn širšími historicko-politickými procesy utváření vestfálského systému suverénních států a budování evropských národů, a partikularistické vyjádření univerzalistické myšlenky přirozených práv tyto procesy nijak překvapivě doplňovalo. Srov. Barša 1999; Douzinas 2000: 100–107.

krátký seznam. Z ideálu sebe-vlastnictví, který tvoří morální východisko Lockovy politické filosofie, ovšem žádný extenzivnější seznam vyčíst jednoduše nelze, což ve své rehabilitaci lockovských přirozených práv potvrdili někteří soudobí libertariánští autoři jako Robert Nozick (1974: 28–35), Murray Rothbard (1998: 17–28, 113–120) nebo Jan Narveson (2001: 41–101).¹⁸⁹

Anthony Pagden v rámci diskuse zdrojů evropského univerzalizmu načrtává hlavní dělicí čáru nikoliv mezi hobbesovské a lockovské pojetí přirozených práv, nýbrž mezi teorie vycházející z přirozeného stavu na straně jedné a aristotelsko-tomistickou tradici ctností vepsaných do přirozeného zákona na straně druhé (Pagden 2003: 177–181). Tím vrací pozornost ke „starodávnějšímu“ přirozenoprávnímu proudu, specifického svou orientací na pojem *dobra*. Autoři a autorky pohybující se v této tradici politického myšlení hledají ty charakteristiky lidské přirozenosti, které jsou pro lidský život nezbytné a zároveň *morálně dobré*, přičemž přirozená práva představují nástroj ochrany a/nebo prosazování empirických podmínek, které jsou pro existenci těchto základních charakteristik nepostradatelné: Mezi tyto objektivní, základní dobra lze pak řadit např. zachování lidského života, přátelství, uchování lidského rodu nebo poznání v širokém smyslu (Sousedík 2010: 48–49). Všichni ostatní lidé pak mají povinnost do daných empirických podmínek *nezasahovat* (v případě negativních práv), nebo povinnost je *zajistit* (v případě pozitivních práv), a to proto, že usilování o daná základní dobra je vyjádřením lidské *přirozenosti* v pojmech praktického rozumu – tím se zároveň přemostuje humovská mezera mezi deskriptivními a preskriptivními výroky (tamtéž: 60–62).

Teleologická povaha aristotelsko-tomistického pojetí ovšem znamená, že přirozená práva jsou sekundární, odvozená od přirozeného

¹⁸⁹ Navíc zůstává kontroverzní otázkou, zdali lze z Lockova ideálu sebe-vlastnictví, pokud ho přijmeme jako smysluplný, vůbec vyčíst nějaké další závěry ohledně vlastnictví majetku (viz oddíl 3.III.4). Lockovská přirozená práva by se pak smrškla pouze na *život a svobodu* s korelativními negativními povinnostmi na straně ostatních lidí. Michael P. Zuckert v tomto ohledu argumentuje, že ideál sebe-vlastnictví je ve skutečnosti pro Locka fundamentálnější ideou než odkaz k Bohu/přirozenému zákonu (1997: 724–728).

zákona nebo jinak specifikovaného Dobra: Jak například uvádí Jack Donnelly a jak je patrné i z dalších obhajob vedených tímto směrem, tomistický přirozený zákon „nedává vzniknout přirozeným právům; spíše stanovuje, co je správné“ (Donnelly 2003: 77; srov. Sousedík 2010: 62–73). Přirozená práva jsou pak k přirozenému zákonu přiřazena jako určité koreláty zajišťující empirickou realizaci jeho příkazů, ovšem jejich seznam tak do značné míry závisí na interpretaci toho kterého autora či autorky. Neotomistická teorie, zakotvená v teologických pojmech, je zároveň otevřená skeptickým námitkám podobného typu jako teorie lockovská: V posledku totiž *závažnost* z přirozeného zákona vyvozených práv závisí na předpokladu existence Boha jako svrchovaně dokonalé bytosti, jenž je zároveň ze své podstaty původcem či garantem obsahu přirozeného zákona (Sousedík 2010: 73–76). V situaci hluboké morální (a náboženské) diverzity je proto tento způsob ospravedlnění všeobecných lidských práv obtížně použitelný, bez ohledu na dílčí vstřícné kroky dosažené či dosažitelné v rámci zmiňovaného mezikulturního dialogu.

Tento problém se, alespoň na první pohled, nemusí týkat přirozených práv obhajovaných prostřednictvím *aristotelské* myšlenkové tradice, která taktéž argumentuje lidským *dobrem* a *cílem* lidského života, ovšem vyhýbá se jeho teologické kontaminaci učením sv. Tomáše Akvinského. Její zastánci jsou přesvědčeni, že perfekcionista obhajoba klasického liberalismu je slibnější než její post-osvěcenská verze kritizovaná z konzervativních, komunitaristických a postmoderních pozic.¹⁹⁰ Douglas Den Uyl a Douglas Rasmussen argumentují, v návaznosti na Aristotelův pojem *eudaimonia* (přirozený morální cíl každého jedince spočívající v racionálním jednání), že sebe-řízení (*self-directedness*) či autonomie představuje ústřední hodnotu lidského života (Rasmussen a Den Uyl 1991, cit. v Hasnas 1995). Z této premisy odvozují přirozená práva na nezasahování ze strany ostat-

¹⁹⁰ Namísto jsou v tomto ohledu tři upozornění. Zaprvé, sám Aristoteles o přirozených právech ve svých dílech nehovořil a současní autoři to o něm ani netvrdí. Zadruhé, stejně tak se netvrdí, že Aristoteles byl liberálem, natožpak klasickým liberálem/libertariánem. Zatřetí, aristotelská politická teorie není exkluzivním „vlastnictvím“ soudobého libertarianismu; na mysl přicházejí též jména jako Martha Nussbaum, Bernard Williams nebo Alasdair MacIntyre. Aristotelské ospravedlnění přirozených práv je nicméně záležitostí v prvé řadě libertariánských autorů.

ních aktérů – jinými slovy, klasická liberální negativní práva – která a pouze která zaručují individuální autonomii a svobodu ve sledování fundamentálního morálního cíle každého jedince.

Přirozená práva jsou však v tomto pojetí *meta-normativními* či *politickými* principy: Stanovují rámec, v němž teprve může autonomní jednání probíhat a kde je umožněn *proces* realizace individuálního potenciálu (čili klíčový předpoklad lidského blaha). Z tohoto důvodu také tito autoři odmítají neo-aristotelskou pozici Marthy Nussbaum a Amartyi Sena, kteří chápou lidský blahobyt jako *výsledný stav* zahrnující plnou realizaci tohoto potenciálu (čili *kapabilit*). Podle Den Uyla a Rasmussena nelze z výchozích premis odvodit žádná pozitivní (socioekonomická) práva, protože ta by v takovém případě operovala v *normativní* (etické) sféře a jako taková by byla podřízena praktickému rozumu – to by však znamenalo popření samotné povahy přirozených práv. Jak ve své analýze poznamenává John Hasnas, tato teorie je vystavena námitce, že není jasné, proč dosahování *eudaimonia* vyžaduje, aby bylo sebe-řídící a autonomní *veškeré* lidské jednání, a ne pouze nějaká jeho větší část: V takovém případě by politická autorita byla v relevantních oblastech oprávněna „umírněně“ zasahovat a donucovat občany k určitému jednání (Hasnas 1995). Bez ohledu na tuto skutečnost je zajímavé si všimnout, že tato koncepce kombinuje ospravedlnění přirozených práv s důrazem na jejich *instrumentální* charakter. Poukaz na instrumentální hodnotu lidských práv přitom podepírá převážnou část současného lidskoprávního myšlení.

Podobný přístup k přirozeným právům volí další libertariánský autor Tibor Machan (1989, 1995). Ze souboru údajně nekontroverzních premis, například že existence nemůže být ze své podstaty matoucí (vše, co existuje, musí být něčím specifickým/určitým, v realitě nemohou existovat žádné vzájemně se vylučující situace a podobně), vyvozuje, že lze odhalit podstatu (*essence*) lidské přirozenosti, jež nám *per definitionem* ukazuje, co je z hlediska lidského života správné a co je špatné. Podle Machana spočívá lidská podstata v tom, že lidé jsou (1) zvířaty (2) schopnými racionálně myslet. Morálně dobrý lidský život pak vyžaduje, abychom žili podle vlastní přirozenosti, čili žili a jednali racionálně (všimněme si strukturální podobnosti s aristotelským pojetím Rasmussena a Den Uyla). Správně uspořádaná, spravedlivá politická komunita tak umožňuje sledování morálního dobra.

V souladu s libertariánskou tradicí Machan argumentuje, že morální svrchovanost jedince je nejlépe zajištěna, pokud dané společenství respektuje a chrání individuální lidská práva na život, svobodu a majetek, a tímto způsobem podporuje individuální svobodu. Proti relativistickým argumentům – a v souladu s rovnostářskými kosmopolitními liberály – pak Machan uvádí, že fakt kulturní a epistemické diverzity nevyklučuje možnost poznání (odhalení) jistých transhistorických a objektivních standardů (jako jsou například přirozená lidská práva), když se ptá, „[p]roč by (...) historické skutečnosti měly být v otázkách ontologie a v důsledku také etiky a politiky rozhodující“ (Machan 1995: 91).

Takto pojatá libertariánská pozice se od aristotelského komunitarismu například v podání Alasdaira MacIntyreya liší především svou *kosmopolitní* orientací. Zároveň tato teleologická, naturalistická a objektivistická pozice dokáže, alespoň podle svých zastánců, překročit mezeru humovského *is x ought* problému – či přesněji řečeno, díky svému zasazení v teleologickém pojetí lidské přirozenosti tuto mezeru definičně „obchází“. Problémem z hlediska kosmopolitních teorií spravedlnosti je skutečnost, že „výstupem“ aristotelského přirozenoprávního liberalismu jsou téměř bez výjimky omezené soubory negativních přirozených práv čili práv doprovázených výhradně negativními povinnostmi nezasahování, a jako takové pokrývají pouze část existujícího seznamu lidských práv. Není proto překvapením, že v nejvýznamnějších současných pojednáních o kosmopolitní spravedlnosti nejsou (neo-)aristotelské ani (neo-)lockovské argumenty ve prospěch lidských práv využívány. Přestože by mohly při důkladnější obhajobě představovat *velmi silný* základ anti-státocentrické a anti-paternalistické teorie spravedlnosti, ponechávající díky svému meta-normativnímu založení rozsáhlý prostor pro sledování partikulárních životních cílů a naplňování všeobsažných morálních doktrín, jejich negativní charakter je staví jen do role dalšího z úletů libertariánské fantazie, které kosmopolitní spravedlnost ani vážná obhajoba lidských práv „model Všeobecná deklarace“ nemůže, jako exemplární případ extrémního „morálního minimalismu“, brát vážně (Buchanan 2004: 38–44).

Obecnější problém přirozených práv však sahá napříč jednotlivými myšlenkovými tradicemi a týká se *politického* odkazu, který přirozená práva stačila ve světě zanechat. Již bylo vícekrát zmíněno,

že pojem všeobecných lidských práv je ve svém původním základu sekularizovanou verzí stoicko-křesťanské etiky. Z perspektivy dějinného vývoje byly tyto argumenty o společném univerzálním lidství obvykle využívány evropskými koloniálními mocnostmi, a to za účelem ospravedlnění expanzionistické politiky. Zde mají patrně kořeny také moderní obavy z etnocentrismu a imperialismu, neboť univerzalizmus přirozených práv nesl kromě distinktivně západního původu vždy také distinktivně západní imperiální politiku. Bez jistého transcendentálního pozadí (v Boží vůli a podobně) má však pojem všeobecných lidských práv „smysl pouze v kontextu sdíleného porozumění tomu, jak by měla společnost vypadat“ (Pagden 2003: 192), což je závěr, který zajímavě odpovídá relativističtějším závěrům rawsovského politického liberalismu a obecněji „metodologického rawlsismu“ v soudobé politické filosofii. Odtud také pramení neustávající snaha o nalezení jistých transhistorických a transkulturních hodnot nebo standardů, například prostřednictvím „mezikulturního“ či „mezináboženského dialogu“ (srov. Hrubec 2008; Küng a Kuschel 1997; Brázda 2002: 171–196).

5.II.2. Lidská práva jako konstruktivistický projekt

Je zřejmé, že cíl v podobě odhalení a ospravedlnění objektivních základů pro lidská práva může jen obtížně získat souhlas svých odpůrců, a to aniž bychom opustili západní akademickou sféru a přesunuli se na globální úroveň. Tím není řečeno, že přirozená práva v tomto smyslu neexistují; pouze si tím nemůžeme být jistí. Břemeno důkazu nicméně leží na bedrech obhájců morálního objektivismu (či morálního realismu), a pokud nemáme v úmyslu vzdát se konceptu lidských práv jako celku, je třeba se do okamžiku předložení takového důkazu přimknout ke skromnějšímu založení lidských práv, nejpravděpodobněji v široce funkcionálním smyslu.¹⁹¹ Konceptualizace lidských práv jako pragmatických *nástrojů* k dosahování určitých všeobecně odsouhlasených cílů se zdá být s ohledem na relativní

¹⁹¹ Obzvláště penetrující a komplexní kritiku objektivismu v morální filosofii, a zároveň paralelní obhajobu „funkcionální morálky“ vycházející ze skeptického etického stanoviska, nabízí John L. Mackie (1977).

úspěchy, které lidská práva měla a mají v dosahování podobných cílů v západních liberálně-demokratických zemích, nikoliv jen přijatelné, nýbrž i žádoucí (Brown, M. A. 2002: 2; Tan 2004: 47).¹⁹²

Vůdčí soudobý teoretik lidských práv Jack Donnelly otevřeně připouští, že takové chápání lidské přirozenosti a lidských práv je *preskriptivním* projektem, jehož jádro tvoří určitá koncepce lidské *důstojnosti* čili představa života hodného lidské bytosti (Donnelly 2003: 14–16). Proliferace lidskoprávního diskursu je pak chápána jako známka morálního pokroku, jako „politicky motivovaný proces sociálního učení“ (Donnelly 2003: 58). Donnelly opakovaně zdůrazňuje, ve stylu připomínajícím morální objektivismus aristotelských libertariánů, že prosazování lidských práv je nezávislé na kontextu jejich vzniku – liberálně-demokratické kultuře Západu – a že „dějinná nahodilost mezinárodních lidskoprávních norem... nijak nenařazuje jejich status nebo důležitost“ (2003: 61; srov. Baehr 2001: 12). Poukazuje přitom na údajný *překrývající se konsenzus*, který se vytvořil okolo Všeobecné deklarace lidských práv. Nejedná se podle něj o „transhistorický ‚antropologický‘ konsenzus“ v tom smyslu, že Deklaraci akceptuje „každý člověk, každá společnost nebo každá jednotlivá vláda“, nýbrž že „většina vůdčích prvků v téměř všech existujících společnostech přijímá ideu, že každá lidská bytost má jistá rovná a nezcižitelná práva, a je tudíž oprávněna k rovnému ohledu a respektu ze strany státu – a že tím, co drží tuto jinak nesourodou skupinu pohromadě, je fundamentální věrnost [*commitment to*] lidské rovnosti a autonomii“ (2003: 51).

To je poměrně odvážné tvrzení, které by na jednu stranu bylo možné částečně oprít o empiricky doložené posuny v socializaci lidskoprávních norem v jednotlivých společnostech (srov. Risse, Ropp

¹⁹² To však neznamená, že se otázky ontologického zakotvení lidských práv nechají zcela stranou. Mohlo by se totiž v dlouhodobější perspektivě ukázat, že prosazování určitého univerzálního souboru hodnot (tj. platného pro každého člověka) při současném připuštění jejich partikulárního původu a nahodilé povahy by mařilo své vlastní záměry. „Vyhnutí“ se metafyzickým otázkám v tomto smyslu pouze signalizuje přesvědčení, že řešení si v současné době žádají některé mnohem závažnější *praktické* problémy, než jsou akademické disputace o objektivitě hodnot (přestože ty jsou v posledku také důležité). Srov. též Donnelly 1999: 80–82.

a Sikkink 1999), ovšem i v případě optimistického pohledu na další prosazování lidských práv se jedná přinejlepším o dlouhodobý proces namířený do budoucnosti. Podobně i konkrétní práva a svobody, které se podle těchto výzkumů daří všeobecně prosazovat, tvoří nejužší jádro celé lidskoprávní doktríny – právo na život nebo právo nebýt podroben mučení nebo svévolnému uvěznění a zadržení –,¹⁹³ a nikoliv kompletní seznam obsažený v mezinárodně-právních dokumentech, jak by si přál Donnelly. Vyvozovat z jednotlivých úspěšných případů socializace lidskoprávních norem tak dalekosáhlý závěr o všeobecném přijímání ideálu lidské rovnosti a autonomie se zdá být poněkud předčasné, například s ohledem na nejasný status náboženské tolerance a postavení individuální lidské bytosti v hinduismu nebo na spor o interpretaci islámu jakožto politické doktríny a jeho vztahu k soudobému liberalismu (srov. Spinner-Halev 2005; Browsers 2004).

Tvrzení o existenci *překrývajícího se konsenzu* nicméně Donnellymu umožňuje vypořádat se s těmi (jedinci, doktrínami a společnostmi), kdo na něm neparticipují nebo participovat nechťejí. Ačkoliv by se jim mělo „naslouchat“ a dokonce by se měli aktivně „vyhledávat“, jsou zastánci těchto názorů od počátku považováni na *nerozumné*, přesněji řečeno za „téměř z definice za *morálně* nerozumné v *současném světě*“ (Donnelly 2003: 52, kurzíva v originále). Kritériem rozumnosti (v rawlsovském smyslu) je přitom přijetí ústředních hodnot individuální *rovnosti* a *autonomie*, tvořících normativní jádro všeobecných lidských práv. Zdálo by se, že rozšíření *překrývajícího se konsenzu* jako politického nástroje akomodace různých až protichůdných morálních doktrín na globální úroveň je skutečně „silným tahem“ zaručujícím normativní jednotu při současném uznání morální a kulturní diverzity (v mezích daných rozumností těchto doktrín).

Tato konstrukce však trpí jedním nedostatkem, který ji jako *filosofický* nástroj ospravedlnění do značné míry diskvalifikuje (netýká se tudíž její *politické, pragmatické* užitečnosti), a to tím, že předpokládá svoje vlastní závěry.¹⁹⁴ Způsob, jakým je idea *překrývajícího se kon-*

¹⁹³ Viz též vymezení a obhajobu *základních* lidských práv v podání Henryho Shue nastíněnou v sekci III.

¹⁹⁴ Což je problém, na který jsme narazili již v diskusi morálního kosmopolitismu v oddílu 4.III.3.

senzu původně vymezena (viz citace z Rawlsova *Politického liberalismu* v předchozí kapitole), totiž předpokládá explicitní, či alespoň implicitní – odvoditelnou – shodu na jistých politických hodnotách (individuální svoboda a rovnost), přičemž tato shoda je prostředkována, potvrzována a vytvářena tzv. veřejným rozumem („procesem veřejné deliberace“) na pozadí „ideálu demokratického občanství“. Teprve v tomto kontextu lze rozlišovat rozumné a nerozumné morální doktríny. Tyto podmínky ovšem na globální úrovni splněny nejsou a v dohledné době patrně nebudou, takže tvrzení o existenci globálního překrývacího se konsenzu o všeobecných lidských právech je přinejlepším metaforou, která nicméně nemůže nést onen původní ospravedlňující a legitimační potenciál překrývacího se konsenzu.¹⁹⁵

Proč ale Donnellyho argument předpokládá svoje závěry? Jednoduše proto, že lidská práva mají být nástrojem a prostředkem *vybudování* této celosvětové komunity – jinak není zpětně jasné, proč je zapotřebí takového teoretického úsilí na jejich ospravedlnění a prosazení, proč mají mít lidská práva takovou váhu tváří v tvář existujícím politickým společenstvím a proč se vůbec hovoří o „procesu sociálního učení“ a „morálním pokroku“ lidstva. To je kvalitativně odlišná situace, generující kvalitativně odlišné nároky, než jaká pánuje v liberálně-demokratických společnostech – tam se jedná téměř bez výjimky o interpretaci již existujícího normativního substrátu, nežádka prostřednictvím soudních rozhodnutí.

Metaforické použití ideje překrývacího se konsenzu (máme nějaký konsenzus, můžeme na něm dále stavět) je však problematické samo o sobě, a to z toho prostého důvodu, že žádný takový konsenzus ve skutečnosti neexistuje. Zdání takového konsenzu poskytuje rozrůstající se síť mezinárodního práva, zahrnující také „právo lidských práv“. Zejména se jedná o posun od zvykového práva k multilaterálním smlouvám a deklaracím jako zdroji právních norem, doplněný o důraz na jejich preskriptivní charakter: *Lex lata* mezinárodního práva (tj. pozitivní právo) je tak ve stále větší míře jen pláštíkem pro *lex ferenda* čili normativní představu o tom, co by mezinárodní právo

¹⁹⁵ Tato výtku se, *mutatis mutandis*, týká i úsilí Alessandra Ferrary aplikovat na globální úrovni „kosmopolitní veřejný rozum“, který by byl prostředkem k formulování normativního „společného hlediska lidstva“ (Ferrara 2007: 124–134).

mělo být/pokrývat. To zároveň znamená, že protichůdné jednání státu není vyvrácením takové mezinárodní normy, protože ta se neopírá o svoji deskriptivní přesnost (jako v případě zvykového práva), nýbrž o jisté normativní ideály (Roberts 2001: 765; srov. Steiner, Alston a Goodman 2008: 160–171). Lidskoprávní normy jsou pak právě tímto druhem mezinárodně-právních ustanovení, přičemž vlivný je názor, že by měly být všeobecně zahrnuty pod *ius cogens* čili kogentní (imperativní) normy.¹⁹⁶

Nicméně právě *lex ferenda* charakter lidskoprávních norem upozaduje skutečnost, že zdánlivý celoplanetární konsenzus na lidských právech stojí v příkrém rozporu s politickou praxí a že mnoho a možná většina vlád se prezentuje falešnými postoji, které stejně nehodlá dodržovat a nedodržuje. V tomto smyslu není údajný konsenzus o lidských právech ničím jiným než „hudbou vzdálené budoucnosti“, a jeden z podpůrných argumentů pro ospravedlnění kosmopolitní spravedlnosti tudíž ztrácí na významu.¹⁹⁷ To však, na druhou stranu, může posílit onu normativní složku argumentů ve prospěch všeobecných lidských práv a v důsledku ve prospěch kosmopolitní spravedlnosti: Reálné dodržování lidských práv je přece cílem, nikoliv předpokladem normativních návrhů na politické, hospodářské a další institucionální změny v mezinárodním uspořádání.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Jedná se, právníkem jazykem, o „taková ustanovení, jejichž použití na právní poměry, které upravují, nemůže být vyloučeno ani omezeno projevem odchýlené vůle subjektu právního vztahu, ani jiných subjektů (nebo státních orgánů)“ (Boguszak et al. 2004: 88). Poněkud méně technicky, jazykem Vídeňské úmluvy o smluvním právu (článek 63), je „imperativní normou obecného mezinárodního práva norma přijatá a uznaná mezinárodním společenstvím států jako celkem za normu, od níž není dovoleno se odchýlit a která může být změněna pouze novou normou obecného mezinárodního práva stejné povahy“. Stojí jistě za pozornost, že *ius cogens* má svůj původ v přirozenoprávní tradici právního i politického myšlení.

¹⁹⁷ Zdůrazněme, že ústřední otázkou je zde *aktuálně existující* normativní konsenzus o souboru lidských práv stanovených v mezinárodně-právních dokumentech, nikoliv jejich nezpochybňovaný potenciál sloužit jako normativní zdroj kritiky neliberálních či nedemokratických režimů. Do této pozice je však třeba lidská práva nejprve filosoficky „vospravedlnit“.

¹⁹⁸ Nejedná se, je třeba doplnit, již o Donnellyho pozici. Ten totiž obhájuje prosazování lidských práv za současného zachování převážně státocentrického systému, a také proto je pro něj „konsenzuální“ argument tolik důležitý.

Tento argumentační postup ovšem nepřinesl podstatnou informaci, totiž zdůvodnění, proč by měl seznam univerzálních lidských práv vypadat právě tak, jak v současné době vypadá, a proč by měl být všeobecně přijatelný (odpověď na tuto otázku přitom zajímá nejen zástupce řady mimoevropských a neliberálních všeobecných morálních doktrín, nýbrž i aristotelské libertariány, o nichž byla řeč výše). Kromě toho se zdá být jeho předběžným vyústěním, že lidská práva s liberálně-demokratickým rodokmenem nejlépe fungují v liberálně-demokratických režimech, zatímco ostatní typy režimů jsou tím či oním způsobem problematické. Odpověď na první sadu otázek (proč tento seznam lidských práv a proč jeho přijatelnost) se proto vrací k prvotní pragmatické motivaci: Společnosti řídicí se etablovaným systémem individuálních práv jsou jednoduše úspěšnější (svobodnější, tolerantnější, bohatší, bezpečnější...) než společnosti řídicí se jiným systémem hodnot, a při absenci jiných, například metafyzických kritérií je *toto* hlavní argument pro jejich žádoucnost.

To by ovšem dohromady vedlo k závěru, že konceptuální oddělení lidských práv a (liberální) demokracie není tak snadné a že oba systémy principů jsou vzájemně silně provázané. To nemusí představovat zásadní problém do té míry, do jaké je etablování liberální demokracie včetně jejího etosu přirozeným důsledkem aplikace ideálu lidských práv: Ten je sice ospravedlněn teleologicky, ovšem výsledná podoba režimu je na tomto ospravedlnění nezávislá. Jenomže, jak argumentuje Chris Brown, co když směřuje vývojová šipka obráceně, tedy od liberálně-demokratické společnosti jakožto *etické komunity* k pojmu občanských-lidských práv jakožto jejímu nejpříhodnějšímu vyjádření? Co když jsou nezadatelná individuální práva důsledkem, a nikoliv příčinou úspěchu liberálně-demokratických režimů? V takovém případě však není problémem „pouhá“ konceptuální separace práv a liberální demokracie, nýbrž samotná představa, že lze lidská práva dekontextualizovat a aplikovat jako samostatný „balíček“ na globální úrovni (Brown 1999: 111).¹⁹⁹ Jinými slovy, bez liberální demokracie

¹⁹⁹ Pokusme se formulovat analogii: Softwarový upgrade z programu Lidská práva 1.0 Home Edition (stíhaného nestabilitou, častým nenadálým samovolným ukončením a konfliktními systémovými prostředky s ostatními programy jako Suverenita 4.0 nebo Tradice 1.5) na Lidská práva 2.0 International Edition vyžaduje,

nebude podle tohoto argumentu lidských práv, alespoň ne jejich *maximalistického* seznamu; právě odmítnutí *minimalismu* lidských práv je však jedním z ústředních bodů kosmopolitních teorií spravedlnosti (Caney 2005: 65; Buchanan 2004: 308–310).

Donnelly se snaží na teoretické rovině zachovat respekt k lokálním tradicím prostřednictvím rozlišení mezi úrovněmi substance (konceptu), interpretace a implementace (formy) lidských práv. Zatímco první úroveň musí zůstat univerzální a neměnná, druhá již částečně a třetí zcela povoluje diskreci na straně partikulárních komunit (Donnelly 2003: 93–98). Tento argument se však nejeví jako příliš přesvědčivý: Jak bychom ve skutečnosti rozlišovali mezi jednotlivými úrovněmi, například mezi přípustnými a nepřípustnými interpretacemi nějakého práva? A kdo by měl pravomoc činit taková rozhodnutí? Jako přirozená odpověď se nabízí „soudy“, nicméně při pohledu na poměrně dlouhý soudobý seznam lidských práv se vkrádá na mysl otázka praktické uskutečnitelnosti tohoto ideálu pro šest miliard lidských jedinců.

Jak ve svém nedávném článku poznamenává Alessandro Ferrara, „pokud chceme mít definici lidských práv jako vymahatelných i tehdy, když nejsou zakotvena v ústavě země, v níž jsou porušována, a pokud chceme, aby naše definice lidských práv byla schopna definovat jejich porušování, které může být v případě nutnosti zastaveno použitím mezinárodní vojenské síly, musíme přijmout mnohem užší definici, než která je zahrnuta v těchto dokumentech“ (Ferrara 2008: 186).²⁰⁰ Podle všeho nemůžeme mít oboje, pokud ovšem se tedy liberální demokracie nestane celosvětovým fenoménem, nebo alespoň do té doby, dokud zůstane současný systém postavený na suverénní rovnosti států: Na jedné straně respekt k lokálním zvyklostem a tradicím a na druhé straně dodržovaný kompletní seznam lidských práv bez zapojení vojenské intervence. To je ale přesně východisko, ze kterého Donnellyho argumentace začíná, a zároveň závěr, k němuž směřuje; argumentace sekce 4.IV přitom podporuje hledisko,

dle empirických poznatků uživatelů, také výměnu operačního systému. Pod jiným než pod Liberální demokracií 2.0 International Edition se totiž „nerozjede“.

²⁰⁰ Pod oněmi „dokumenty“ se zde rozumí Všeobecná deklarace lidských práv a oba navazující Pakty.

že suverénní rovnost států je principem, k jehož zachování existují dobré důvody.

Ferrara poukazuje také na hlubší filosofický problém, který doprovází napětí mezi liberálním univerzalismem a tradicemi partikulárních neliberálních komunit.²⁰¹ Od tzv. „obratu k jazyku“ či „lingvistického obratu“ iniciovaného Ludwigem Wittgensteinem a dále rozpracovaného zejména Peterem Winchem jsme konfrontováni s problémem, že naše poznání okolní reality je vždy zprostředkováno nějakým „interpretačním rámcem“, jako je jazyk nebo lokální tradice (tento anti-fundacionalistický apel směřuje evidentně daleko za anti-fundacionalismus, jenž se uplatňuje v kritice přirozenoprávních přístupů). Dosud žádná filosofická tradice nebyla dle Ferrary schopná usmířit naše univerzalistické ambice, vtělené například do sféry lidských práv a spravedlnosti, a neodvratitelný fakt pluralismu interpretačních rámců.²⁰² Sám přitom vkládá naděje do takzvaného „zdůvodnění na základě soudnosti“ ve věci spravedlnosti a lidských práv, které se opírá o *exemplární* spíše než *principiální* chápání dobrých způsobů života (životních forem) (Ferrara 2008: 190). Ze společného „hlediska lidství“, definovaného jako „život v lidské situaci“, se pak západní koncepce lidských práv jeví jako ta, s níž by všechny lidské bytosti *měly souhlasit* (Ferrara 2008: 196–201).²⁰³ Jak ale bylo řečeno, věcná náplň pojmu lidských práv bude i v takovém případě o poznání chudší, než by si přál například Jack Donnelly.

²⁰¹ Viz též oddíl 4.III.3.

²⁰² Ve skutečnosti v sobě nese požadavek normativní univerzality každý morální soud vyhodnocující nějaké jednání nebo stav za „správné“ nebo „nesprávné“ (případně „dobré“ × „špatné“), přičemž tento požadavek lze pochopitelně omezit *dodatečnými* úvahami. Pokud by tomu tak nebylo, ztratila by morálka mnoho (pokud ne vše) ze své normativní síly.

²⁰³ Ferrara ve svém přístupu přisuzuje univerzalistický charakter kompatibilní s faktem pluralismu tomu, co nazývá „*exemplární* univerzalismus souladného symbolického celku“, neboť „estetická platnost význačného mistrovského díla překračuje lokální význačnost jeho stylu a poetiky“, a v tomto smyslu je doprovázena nárokem, že všichni ostatní lidé by s tímto exemplárním univerzalismem *měli souhlasit* (2008: 190–191).

5.II.3. Transcendentální modernismus a lidská práva jako předpoklad legitimacy

V diskusi teleologických přístupů k lidským právům poněkud zapadla jejich klíčová, legitimační funkce. Bez ohledu na právní a filosofický diskurs usilující o ospravedlnění lidskoprávních norem a jejich univerzální platnosti sílí přesvědčení, že lidská práva slouží nebo mají sloužit jako *externí standard* legitimacy jakéhokoliv politického režimu; deskriptivní tvrzení se přitom odvolává na jejich postavení „ustálené normy“ mezinárodního společenství, zatímco normativní tvrzení poukazuje na mezeru mezi závaznými i deklaratorními mezinárodními normami a existující politickou praxí, navzdory značnému posunu v posledních cca 25 letech (Donnelly 2003: 38–39, 186–188; Frost 1996: 104–111). Z hlediska dějin politického myšlení je však zajímavější možná role lidských práv jakožto nástroje *interní legitimizace*, tedy legitimizace politické autority ve vztahu k vlastním občanům: V této roli má dnes pojem lidských práv „nahrazovat“ jazyk přirozených práv a/nebo přirozeného zákona.

Právě z tohoto interního legitimačního potenciálu lidských práv vychází Jürgen Habermas, když obhajuje jejich nezbytnost pro fungování moderních ústavních demokracií: Pozitivně-právně zakotvené normy, včetně těch ústavních, získávají svoji normativní přijatelnost (nikoliv tedy pouze *de facto* přijetí) prostřednictvím komplementárních nástrojů *lidové suverenity* (čili demokracie) a *individuálních práv*. První nástroj zajišťuje legitimitu výstupů, zatímco druhý zaručuje legitimitu vlády práva, neboť ponechává občanům osobní svobodu a majetek, a tudíž možnost fungovat jako autonomní jednotka v rámci společnosti. Jejich vzájemný vnitřní vztah spočívá v tom, že „liberální“ práva na život, svobodu a majetek zaručují předběžné komunikativní podmínky pro „rozumnou tvorbu vůle“, čili umožňují fungování lidové suverenity jako takové. Zde se Habermas opírá o svůj transcendentálně-pragmatický argument, podle něhož existují jisté nezbytné podmínky komunikace, bez nichž není veřejná deliberace, a tudíž ospravedlnění určitých norem možné (srov. Habermas 1993). Demokratická práva participace jsou pak pro změnu nutným předpokladem pro vzájemně přijatelné ustavení a průběžné potvrzování těchto liberálních práv. To vede Habermase k závěru, že

legitimita liberálně-demokratických režimů je závislá na „ko-originalitě“ neboli rovné původnosti práv na svobodu a práv občanských (Habermas 2002: 200–202).

Problém všeobecných lidských práv pak spočívá v napětí mezi jejich morálním univerzalismem a lokálními podmínkami jejich uplatnění v podobě závazných pozitivně-právních (zejména ústavních) úprav. Habermas toto napětí překračuje pomocí vynalézavého argumentu, když říká, že mimo-západní kritici lidských práv neodmítají pojem jako takový, nýbrž pouze některé jeho pokřivené charakteristiky (obsese racionalistickou abstrakcí, mocenské zájmy zakrývané lidskoprávní rétorikou apod.). Důvod je ten, že stejně jako západní liberální demokracie v dřívější době se musí jakákoliv společnost, jakákoliv země vypořádat s výzvami a nároky „sociální modernity“, a právě lidská práva se ukázala jako nejvhodnější funkční prostředek integrace společnosti a legitimace režimu v nových podmínkách. Takto je zároveň přemostěna mezera mezi deskriptivními a preskriptivními výroky, tematizovaná v sekci 2.II této knihy. Dvojzápřah liberálních a demokratických (tj. občanských a politických) práv proto podle Habermase není výsledkem kulturní specifity západní civilizace (jak tvrdí například Chris Brown), nýbrž výsledkem její reakce na výzvy sociální modernity (Habermas 2002: 204–206).

Zde je ovšem třeba připomenout argumentaci sekce 2.III, která poukazovala na přílišnou reduktivnost tohoto chápání moderního státu/moderní společnosti a jeho nedostatečnou citlivost ke specifické konfiguraci politických, hospodářských, ideových apod. sil a proudů, z nichž teprve vystupují struktury moderních západních společností a státních útvarů. Jinak řečeno, strukturální podobnost modernizačních procesů, za současného potlačení významu jak ideových aspektů (pojímaných zde široce jako zahrnující filosofické, náboženské, ideologické, umělecké apod. vektory), tak konkrétních individuálních i skupinových zájmů, není nezpochybnitelnou hypotézou a už vůbec ne tvrdým faktem globální sociální reality. Jako nástroj ospravedlnění lidských práv a v důsledku též určité koncepce spravedlivé společnosti, byť v prvním sledu pouze v rovině ústavně zakotvených principů, je proto tento transcendentálně-modernizační argument obtížně použitelný – přičemž zdůrazněme, že jeho slabiny nespočívají primárně v přílišné normativní náročnosti nebo teoretic-

ké inkohereci, nýbrž v napadnutelných empirických východiscích, o něž se nutně opírá.

Z toho plyne, že z hlediska normativně-filosofické zátěže má Habermasovo pojetí univerzálních lidských práv k pozici načrtávané v této knize mnohem blíže, než je tomu v případě kosmopolitních teorií spravedlnosti – přestože v posledku považují za vhodné vyhnout se též rozsáhlým požadavkům na lidská práva na politickou participaci, demokratickou formu vlády a podobně. Bez ohledu na konkrétní institucionální návrhy, s nimiž Habermas přichází (viz oddíl 7.II.2), lze totiž konstatovat, že z hlediska jejich ambicí je tato pozice opět nepřijatelně *minimalistická*, zejména kvůli druhořadému významu sociálních a ekonomických práv, který je jim přisuzován s odkazem na neexistenci „globální občanské solidarity“.²⁰⁴ Platí-li zde uvedené výtky na adresu tohoto transcendentálně-modernizačního argumentu, platí *eo ipso* i pro návrhy na rozšíření Habermasova legitimačního projektu i směrem k těmto právům, jež se opírají o představy „plně otevřeného a inkluzivního mezikulturního dialogu“ (srov. Ingram 2003; Flynn 2008). To je sice elegantní řečnická figura, nicméně lze pochybovat o její upřímnosti: Jak už bylo v tomto textu vícekrát naznačeno, „otevřenost a inkluzivita“ takového dialogu vzbuzují pochybnosti v okamžiku, kdy je předem určený jeho závěr – čili potvrzení tradičního seznamu lidských práv.²⁰⁵ Ten navíc (1) není dodržován a konsenzus na něm existuje pouze na papíře; a (2) díky svému nedodržování zakrývá nepříjemnou skutečnost, že funkce a smysl

²⁰⁴ Důvodem je skutečnost, že občanská solidarita umožňující fungování redistributivních mechanismů je podle Habermase vázaná na sdílené *etické* porozumění a diferencovanou kolektivní identitu, jak se utvořila v rámci národních států, zatímco „kosmopolitní solidarita“ klade na každého člověka řádově nižší nároky (ačkoliv stále poměrně závažné) v podobě přijetí morálního univerzalizmu lidských práv, doprovázeného jejich postupným pozitivně-právním zakotvením; srov. Habermas 2001a: 108–110.

²⁰⁵ Jeffrey Flynn si tuto potíž uvědomuje, nicméně její řešení podle něj spočívá v poctivějším prosazování a naplňování sociálních a ekonomických práv těch, kdo stojí v asymetrickém vztahu vůči „moralizujícímu“ Západu (2008: 160–165). Pak tito druzí zřejmě „pochopí“, že jsme to s nimi skutečně od začátku „mysleli upřímně“. Mám obavu, že jediné, co tato argumentace dokazuje, je nepochopení podstaty celého problému, čili neschopnost podívat se na svoje „páchání dobra“ s jistým odstupem.

lidských práv budou muset být patrně zásadně přehodnoceny ve chvíli, kdy „pět miliard lidí postupně vznesou své požadavky“. Jak v návaznosti na řeckého filosofa P. Kondylise uvádí Radim Brázda, autoři a autorky univerzálních eticko-politických teorií nejsou patrně schopni domyslet jejich důsledky a „zřejmě odmítají zvažovat i externalitu dobře míněných projektů“ (Brázda 2002: 177).

5.II.4. Lidská práva jako nástroj dekonstrukce (a rekonstrukce) mezinárodního řádu

Kterýkoliv z výše zmíněných způsobů ospravedlnění lidských práv nicméně naráží na ještě fundamentálnější kritiku vedenou, jak již bylo ukázáno, z pozic radikální (radikálně-demokratické) teorie. Také ale zaznělo, že v radikálním pohledu mají lidská práva silně ambivalentní charakter, a to z důvodu svého duálního potenciálu k emancipaci i utlačování a normalizaci: Zatímco v historickém pohledu vždy sloužila a stále mohou sloužit jako nástroj překračování (transcendence) a/nebo přímo boření umělých – politických, ekonomických, symbolických apod. – bariér individuální a koneckonců i kolektivní autonomie a seberealizace či sebe-tvorby, ve chvíli, kdy jsou prohlášena za neměnná a mimo morální i politickou diskusi stojící meta-princip, lze jejich prostřednictvím ospravedlnit prakticky cokoli, včetně válečného konfliktu vedeného ovšem ve jménu humanitárních ideálů. Pozitivizovaná (skrze zavedení do právního řádu fixovaná) a globalizovaná lidská práva tak sama podléhají zatuhnutí (zvěcnění) a ztrácejí svůj transcendentní a utopický potenciál – potenciál dekonstruovat existující politickou realitu ve jménu principiálně *nedokončené* reality, jež je otevřena budoucnosti a slibuje individuální i kolektivní emancipaci čili cestu ke spravedlivější společnosti (Douzinas 2000: 374–379). Právě tento emancipační potenciál má být pro lidská práva hlavním ospravedlňujícím argumentem.

Kosmopolitní teorie spravedlnosti opírající se o pojem lidských práv se v této perspektivě proviňují právě svým úsilím o konstrukci globální společenské *jednoty a řádu*, navzdory tomu, že jejich autoři a autorky se považují za vlajkonosce progresivních až utopických ideálů. Lidská práva jsou v nich pasována do role posledního a nejúspěšnějšího výhonku západní politické modernity, který ji završuje

a otevírá věk „konce ideologií“ či dokonce „konce dějin“ – nyní však již v celoplanetárním měřítku. Jedná se skutečně o kosmopolitní morální společenství, jak by si přáli mimo jiné v této knize citovaní autoři a autorky, nebo „pouze“ o *impérium* nového druhu, jemuž je dopředu zapovězeno se vzepřít? – ptá se zmiňovaný Costas Douzinas (2007: 133–150; srov. dílo M. Hardta a A. Negriho citované v pozn. č. 105). Radikální – připomeňme, že marxismem inspirovaná – odpověď je nabilédní, přestože nelze přehlížet ani její druhou polovinu v podobě snahy o „záchranu“ pojmu lidských práv z monopolního držení liberální morální a politickou teorií, zde tedy teorií liberálně kosmopolitní.

Radikální politická teorie se tak pokouší osvobodit lidská práva z nástrah do sebe zahleděného kulturního relativismu i arogantního univerzalizmu, a ve schématu 5.1 by proto zaujímala *celý* horní anti-fundacionalistický řádek: Ospravedlnění lidských práv se totiž nese v pragmatickém duchu, coby nástroje umožňujícího radikální autonomii a sebe-tvorbu (připomeňme zde též anti-fundacionalistickou cestu morálního ospravedlnění diskutovanou v sekci 2.VI, která se téměř identickým způsobem vyhýbá jakýmkoliv substantivním předpokladům a předem fixovaným kategoriím a která za tuto radikální otevřenost platí daň, jíž se zřejmě nemůže vyhnout ani pojetí lidských práv).²⁰⁶ Toto pojetí ovšem narušuje také rozlišení jednotlivých úrovní spravedlnosti, protože ať preferujeme kteroukoliv z nich, vždy se – latentně či otevřeně – bavíme též o suverénní politické autoritě, která bude mocensky vynucovat stanovené (právní) normy.²⁰⁷ Co si v takovém případě můžeme – my jakožto čtenáři a čtenářky snažící se porozumět otevřeným i skrytým myšlenkovým konstrukcím podepírajícím jistou oblast teorií spravedlnosti – z radikálního příspěvku politické teorii plodně odnést? V prvé řadě poznamenejme, že tento pohled na lidská práva, a tudíž i na problematiku spravedlnosti, je zároveň realističtější i utopičtější než kosmopolitní liberalismus: *Realističtější,*

²⁰⁶ Podle Douzinase je tato *ontologická*, lidskou identitu formující funkce lidských práv důležitější a významnější než standardně zvýrazňovaná funkce ochrany a asistence (2007: 7).

²⁰⁷ Argumentace čtvrté kapitoly (vedená ovšem z jiných než radikálních pozic) měla vést k závěru, že tomu tak v posledku je i v případě kosmopolitních konstrukcí rozpuštěné suverenity.

protože se snaží nahlédnout pod komplex teorie, rétoriky a politiky lidských práv a ukázat, že ideál lidskými právy (a proto svobodou, morální agencí apod.) obdařeného subjektu je opět jen konstrukcí, která vyjadřuje partikulární morální a politické ideály, navíc podporované mocensky a/nebo vojensky. *Utopičtější*, protože na tuto dekonstrukci lidských práv i politiky navazuje rekonstrukcí jejich substantivně ne-definovaného emancipačního potenciálu jakožto nástroje zápasu proti „kapitalistickému vykořisťování a politickému panství“ (Douzinas 2007: 293). Takový krok ovšem vyžaduje radikální odpojení lidských práv od kosmopolitních morálních a politických projektů, stejně jako od je doprovázejícího pozitivisticko-legalistického tlaku.

Jak už bylo řečeno dříve, tímto směrem se zastánci a zastánkyně liberálně-rovnostářské kosmopolitní spravedlnosti vydat nechťejí a ani nemohou, pokud si mají uchovat svá základní normativní východiska. Stejně tak se ovšem musí utopickým zákoutím této cesty vyhnout i ten, kdo požaduje „pouze“ větší rezervovanost ve vztahu ke kosmopolitním ambicím morální i politické filosofie a přitom chápe liberalismus, případně liberálně-demokratické země, jako teoreticky i prakticky nejlepší model společenského uspořádání. Domnívám se, že pro účely hlavní argumentační linie této knihy lze z radikální kritiky vypreparovat onen realistický prvek a propojit jej s poznámkami z druhé kapitoly: Specifické, tj. historicky nahodilé rozdělení sociálních rolí a aplikace normativních pravidel v rámci západních společností – sekulární, individualistické, rovnostářské a legalistické pojetí občana-subjektu a společnosti – zpětně reflektované i s výhledem do budoucnosti normativně obhajované v rámci politické filosofie, je nejenom z principiálních důvodů obtížně převoditelné mimo kontext svého vzniku a vývoje, nýbrž v sobě nese i potenciál mocenského vnucení a donucení. Pokud ale nechceme s vaničkou vyhlít i dítě, tj. pojem lidských práv jako takový, a zároveň nehodláme ani přistoupit na radikálně-utopistické emancipační vize, je podle všeho nutné se v otázce lidských práv normativně „uskrovnit“: Teprve poté lze rozumně předpokládat, že úvahy o dialogickém sblížení zdánlivě neslučitelných pozic nebudou od samého počátku odsouzeny k nezdaru. Z jiného úhlu pohledu bude k podobnému závěru směřovat i argumentace v následující sekci.

5.III. Rozsah lidských práv, aneb která to vlastně jsou?

Z předchozího výkladu je zřejmé, že otázku rozsahu lidských práv nelze ve skutečnosti oddělit od úvah týkajících se jejich založení či ospravedlnění, a pokud ano, tak pouze pro analytické účely. Nicméně tato sekce se právě o takový stručný nástin pokusí, a to s cílem ukázat některé hlavní sporné body, které mají obzvláštní význam pro diskuse o kosmopolitní spravedlnosti a taktéž pro otázku stanovení závazků (viz sekce IV v této kapitole).

V oddílu věnovaném tradici přirozených práv jsme viděli, že neteistický přirozenoprávní přístup k lidským právům obvykle nezahrnuje práva, jež by vyžadovala odpovídající *pozitivní* povinnosti. Seznam lidských práv pak zahrnuje tradiční „lockovská“ práva na život, svobodu a majetek společně s některými procedurálními právy, jako je právo na spravedlivý proces. Povinnosti, které s těmito právy korelují, jsou pak výhradně *negativní*, protože vyžadují u ostatních lidí a institucí pouze to, aby se zdrželi jednání narušujícího svobodnou realizaci těchto práv. Nejen libertariáni jsou však přesvědčeni, že žádoucí jsou pouze občanská a politická práva: Podle klasické kritiky Maurice Cranstona nejsou sociální a ekonomická práva skutečnými lidskými právy, protože postrádají tři základní charakteristiky – uskutečnitelnost, univerzalitu a prvořadou důležitost – a patří tudíž do „odlišné logické kategorie“. Ba co více, jejich naplnění je problematické a ve skutečnosti jen komplikuje prosazování samotných občanských a politických práv. Jedná se proto přinejlepším o sociální a ekonomické *ideály*, které je *záslužné* sledovat, nicméně jejich naplněním není nikdo nikomu *zavázán* (Cranston 1973: 65–71).

Okamžitá reakce na tento postoj zní, že bez „fyzického bezpečí, potravy, vzdělání a především respektu, což umožňuje lidem překročit práh participace ve společnosti“, by zůstal přístup i k samotným občanským a politickým právům pouze na teoretické rovině (Brown, M. A. 2002: 33). V podobném duchu argumentuje i Henry Shue, podle něhož je právo na živobytí/životní minimum (*subsistence*), společně s právem na fyzické bezpečí, tzv. „základním právem“, logicky předcházejícím všechny ostatní lidská práva – právo na svobodu projevu nebo vyznání nemají bez naplnění základních biologických životních

funkcí smysl, či jinak, nelze obhajovat tato práva a zároveň popírat právo na určité životní minimum (Shue 1996: 18–29). Z hlediska kosmopolitních teorií spravedlnosti to však neznamená nijak zásadní posun, protože žádoucnost zajištění určitého materiálního minima nebývá zpochybňována ani oponenty kosmopolitní spravedlnosti, snad vyjma pravicových libertariánů (Narveson 1992) – ovšem tímto minimem také naše povinnosti mají končit (Miller 2007: 163–200; srov. Rawls 2001b: 106–120). Je pravdou, že pokud pod toto „základní právo“ zahrneme i nároky na preventivní zdravotní péči nebo neznečištěný vzduch, jak činí Shue, přiblížíme se ke kosmopolitním redistributivním ideálům o něco blíže. Zároveň se však lze ptát, zdali je čistý vzduch skutečně nezbytným, logickým předpokladem pro výkon dejme tomu shromažďovacího práva nebo práva na svobodu vyznání, a zdali tedy má Shueova pozice ty důsledky, jež by kosmopolitní spravedlnost požadovala.

Argumentace ve prospěch zahrnutí socioekonomických práv je ve skutečnosti vedena na hlubší úrovni: Henry Shue (1996: 13–34) a v návaznosti na něj další autoři a autorky (Donnelly 2003: 30–32; Tan 2004: 47–49) totiž napadají samotné rozlišení mezi negativními a pozitivními povinnostmi a tvrdí, že dvougenerační pojetí práv (občanská a politická versus sociální a ekonomická), které je na něm závislé, proto není udržitelné. Shue odmítá představu, že ke každému z dvojice souborů základních práv (na fyzické bezpečí a výživu) patří pouze jedna korelativní povinnost, a to buď negativní, nebo pozitivní. Obhazuje pak vlastní třístupňový model povinností, podle něhož lze ke každému z těchto práv, a ve skutečnosti většině morálních práv (tedy i práv lidských) přiřadit (a) povinnosti *zdržet se* deprivace čili porušení práva, (b) povinnosti *ochránit* před jeho deprivací a (c) povinnosti *pomoci* těm, kteří byli o naplnění těchto základních práv připraveni (Shue 1996: 52–55). Z tohoto důvodu tvoří obě „generace“ lidských práv jediný a nerozlučný celek, navzdory existenci dvou samostatných pozitivně-právních úprav.²⁰⁸

Tento argument však podle všeho dezinterpretuje skutečný význam negativních práv. Právo na svobodu slova (jako součást práva

²⁰⁸ (1) Mezinárodní pakt o občanských a politických právech a (2) Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech.

na svobodu) nebo právo nebýt zavražděn nebo mučen zakládají primárně povinnosti neporušování nebo nezasahování do realizace těchto práv. Tvrdit, že společnost (vláda, stát, mezinárodní instituce...) má pozitivní povinnost zajistit podmínky pro jejich naplnění, neznamená obhajobu těchto práv, nýbrž práv odlišného typu, totiž práv na existenci určitých společenských opatření (policie, soudy apod.) (srov. Machan 1989: 121–123). Z práva na život *logicky vyplývá* pouze povinnost život nebrat nebo do něj relevantním způsobem nezasahovat, a nikoliv povinnost tento život chránit, protože dané právo si lze smysluplně představit i bez této „pozitivní“ povinnosti. Povinnost chránit logicky plyne pouze z práva na ochranu; je sice pravda, že toto právo může být s právem na život/povinností ochraňovat nějak „asociováno“, ovšem logická, nutná souvislost zde není (Jones 1994: 16–17). To neznamená, že ochranné a asistenční povinnosti nejsou *žádoucí*, nicméně jejich realizace a k této realizaci nezbytné instituce musejí nejdříve projít procesem *ospravedlnění*, a nemohou tedy být chápány jako „fakt lidské existence“ ve stejném smyslu, jako základní lidská práva na život a svobodu (a kontroverzněji majetek).²⁰⁹ A jelikož ospravedlnění globálních politických a ekonomických institucí je *cílem* kosmopolitních teorií spravedlnosti, nelze je při ospravedlnění pozitivních lidských práv *předpokládat*. Mimo jiné i tyto konceptuální nástrahy jsou jedním z důvodů, proč někteří autoři a autorky upřednostňují jako výchozí princip při formulování kosmopolitních teorií spravedlnosti například kantovsky chápané *povinnosti* (O'Neill 2000: 97–142).

Zrušení distinkce mezi negativními a pozitivními povinnostmi má, kromě toho, také obtížně přijatelné *důsledky*. Pokud budeme za exemplární případ „fyzického bezpečí“ brát právo nebýt mučen, pak je při zvážení všech důsledků rozumné chápat jej jako negativní povinnost na straně všech ostatních lidí, vlád a podobně. Pokud by tomu tak nebylo, tak by vzhledem k masovému rozšíření různých

²⁰⁹ Tato kontroverze spočívá v ospravedlnění existence instituce soukromého majetku jako takového, což je ovšem odlišná záležitost než tvrzení, že existují negativní povinnosti nezasahování do práva na majetek. Není vůbec jasné, v jakém smyslu by toto právo mělo být právem „pozitivním“, jak bez dalšího vysvětlení tvrdí Donnelly (2003: 31–32).

forem fyzického i psychického mučení bylo nutné dojít k závěru, že „mezinárodní společenství“ nebo každý jednotlivý stát, jménem jednotlivých lidských bytostí, nemá právo *nejít do války*. To neznamena, že neexistují jiné důvody pro intervenci, nicméně je patrně nelze vázat na pozitivní lidské právo ochrany a asistence (Luban 2002: 93–95).

Zde je nutné se na chvíli zastavit. Není to všechno tak trochu hypetrofovaná filosofická hantýrka, páchaná dobře živenými jedinci ve slonovinových věžích svých (prestižních) univerzit? *Armchair philosophy* ve své nejhorší podobě? Vždyť člověk nemusí být profesorem morálky, aby si byl vědom nepopíratelné skutečnosti, že určité množství materiálních i nemateriálních statků je pro lidský život nezbytné. Potrava, fyzické bezpečí a střecha nad hlavou jsou, chtě nechtě, objektivními podmínkami jakéhokoliv lidského života – každý člověk je jednoduše *potřebuje*, a princip potřeb či „základních potřeb“ figuruje v obhajobách sociálních a ekonomických práv obvykle na předních místech, ačkoliv nemusí být formulován přímo v těchto termínech (Miller 1976: 122–150; Miller 1999a: 203–229). Takto může být chápán například Rawlsův seznam *primárních statků*, jak sám jeho autor na některých místech naznačil (srov. Rawls 1996: 178–190; Rawls 1999c: 373–374). Existence více či méně rozsáhlého seznamu sociálních a ekonomických práv v právních systémech jednotlivých zemí pak dokazuje, že navzdory nesouhlasu určité skupiny filosofů a filosofek jsou tato práva pro většinu lidí velmi dobře přijatelná, resp. se nad jejich existencí nepozastavují (nanejvýš nad jejich konkrétním vymezením). Tím menší otazník by pak visel nad právy zajišťujícími elementární životní funkce.

Už samotný Rawlsův seznam primárních statků je ovšem řádově rozsáhlejší, než by naznačoval soubor základních lidských potřeb, a Rawls také jeho použitelnost specifikuje pro svobodné a rovné občany, navíc občany *dobře uspořádané* společnosti, nikoliv pro *lidské bytosti* jako takové. Jak jinak by bylo možné substantivně naplnit obecný pojem potřeb a navíc provádět nutná interpersonální srovnání (Rawls 2001b: 13)? Zde se vrací do hry „komunitaristická“ námitka, která říká, že vyjma biologicky daných potřeb, jež jsou všem lidem víceméně společné, nelze myslet princip potřeb jinak než s odvoláním se ke sdíleným porozuměním tomu, co znamenají například „společenské základy sebeúcty“. To lze zobecnit: Je-li ústředním

cílem lidských práv, tak, jak jsou stanovena v dokumentech mezinárodního práva, zajištění lidské *důstojnosti* nebo *důstojného života*, musí se jednat o principiálně otevřený pojem, který je obsahově naplňován v závislosti na konkrétních lokálních potřebách a zájmech. K tomu v zásadě směřuje i rozlišení tří „úrovní“ každého lidského práva (koncept, interpretace, implementace, viz výše). Jenomže, jak poznamenává Peter Jones (1994: 164), pokud platí, že ve stejných socioekonomických kontextech mají lidé právo na stejnou náplň svých (lidských) práv, a v různých podmínkách na různou, tak z toho vzhledem k empirickému faktu odlišných – radikálně odlišných – socioekonomických podmínek v současném světě plyne, že jednoduše *nedisponují stejnými právy*. Pojem „všeobecných lidských práv“ pak v tomto pojetí nedává příliš smysl.

Podle Jonese existují dvě možné cesty: Na jedné straně lze chápat většinu sociálních a ekonomických lidských práv nanejvýš jako užitečnou metaforu, a zároveň trvat na tom, že ve své podstatě jsou právy *občanskými* a nikoliv „lidskými“ (Jones 1994: 165). V tomto bodě se stýkají tradiční komunitaristicko-republikánské argumenty o významu vlastního společenství, občanství a z něj plynoucích materiálních výhod, a na druhé straně „neutrálnější“ argument Johna Rawlse o společnosti jako „systému spolupráce“ (*scheme of cooperation*), kvalitativně odlišného od pouhé *interakce* mezi jednotlivými lidskými společenstvími (*peoples*).²¹⁰ Není koneckonců, ptá se Jones, něco intuitivně zvláštního na tom, že by jedinci měli, „pouze na základě svého lidství“, oprávnění vyžadovat od ostatních úkony jako „nakrm mě“, „obleč mě“ a „zaříd mi bydlení“, v protikladu k pouhému „nech mě být“ (Jones 1994: 166)?

Druhá cesta, kterou se lze vydat, je cestou kosmopolitní spravedlnosti. Tě byl věnován rozsáhlejší prostor v předchozí kapitole, a zde proto stačí zopakovat, že v jejím jádru stojí přesvědčení o existenci *morálního* společenství všech lidských bytostí, společně s přesvědčením o morální nezaslouženosti místa narození, a tudíž „obdařenosti“ sociálními a hospodářskými statky i daným politickým režimem. K tomu se nezřídká připojuje i argument, že současná globální ekonomika společně s houstnoucí sítí transnacionálních nevládních

²¹⁰ Viz závěr oddílu 4.II.2.

i vládních organizací již představuje rawlsovský systém spolupráce, čili že existuje globální základní struktura, a tudíž, v kontextu lidských práv, že sociální a ekonomická (a kulturní, máme-li být zcela přesní) lidská práva jsou dlužna všem lidem účastnícím se této – velmi asymetrické – spolupráce (Beitz 1999 [1979]: 129–153; Pogge 1992: 50–57; Pogge 2008: 203–210; Buchanan 2000: 705–709; Buchanan 2004: 212–216; C. Jones 2001: 7–8; Moellendorf 2002: 117–118; Tan 2004: 28–30). V této podobě by ospravedlnění sociálních a ekonomických práv záviselo na přesvědčivosti kosmopolitního pojetí spravedlnosti, což ovšem, jak měla ukázat argumentace v předchozí kapitole, není nezpochybnitelný závěr z empirických i teoretických/koncepčních důvodů.²¹¹

Shrňme si, kam nás diskuse o rozsahu lidských práv zatím zavedla. Viděli jsme, že má smysl zachovávat distinkci mezi pozitivními a negativní právy (povinnostmi), ať už z analytických důvodů, nebo proto, že její kolaps může vést v některých případech k obtížně přijatelným důsledkům. Také jsme viděli, že určitá pozitivní práva na elementární materiální zabezpečení, jež mohou být nejlépe artiku-

²¹¹ Pojem práv, který je předmětem reflexe v této kapitole, má prakticky výhradně individuální charakter, s výjimkou práva národů na sebeurčení a svobodné disponování svým přírodním bohatstvím a zdroji (článek 1 Mezinárodního paktu o občanských a politických právech), což je v zásadě důsledek boje proti kolonialismu a „imperialismu“ západních zemí. Stranou zde zůstává otázka, zdali mají být kolektivním entitám, jako jsou například „národy“, také přiznána širší nezcizitelná práva. Někteří autoři s tímto názorem souhlasí, a to proto, že „samotná individuální lidská práva nejsou dostatečná k zajištění důstojné lidské existence“ (Baehr 2001: 44, kurzíva P. D.). Jak ale zároveň přiznávají, existence těchto práv je předmětem vyhrocených sporů a jejich zastánců je řádově méně než v případě sociálních a ekonomických práv. Mezi klíčové kontroverze patří tyto otázky: Jak lze identifikovat relevantní skupiny? Jaká konkrétní práva mají? Kdo skupinová práva uplatňuje a kdo je zástupcem těchto skupin? Jaký by měl být vztah mezi individuálními a skupinovými právy a jakým způsobem by se řešily konflikty? Jsou tato práva skutečně nezbytná? Proč očekávat úspěch kolektivních práv tam, kde individuální práva selhala? Srov. Baehr 2001: 44–45; Donnelly 2003: 209–211; pro diskusi o normativním multikulturalismu, z níž lze vyzvořit možný liberální přístup ke kolektivním právním, srov. Kymlicka 1995; Barry 2001; Kelly 2002.

lována jazykem lidských potřeb, jsou patrně nutným předpokladem pro realizaci základních občanských a politických práv, a chceme-li brát tato práva vážně, nezbyvá než přijmout povinnosti spojené se zajištěním základních potřeb. Zde se tedy začíná rýsovat hranice mezi všeobecnými lidskými právy a právy občanskými, přičemž pouze první kategorie disponuje dostatečnou morální naléhavostí, aby mohla být považována za soubor práv kladoucích nároky na celé lidstvo (zahrnujíc přitom negativní práva i některá pozitivní). Toto zdůvodnění jde svou logikou proti logice existujících mezinárodních dokumentů o lidských právech, které pojímají v sobě obsažený seznam jako nedělitelný celek; v perspektivě zastávané v této kapitole z toho plyne, že tento aktuální seznam lidských práv není jako takový ospravedlnitelný. V určitém smyslu tedy tato kapitola směřuje k pozici lidskoprávního „morálního minimalismu“, což je nicméně označení, pod které se vejde několik různě ambiciózních přístupů. K této diskusi se vrátíme v 7. kapitole; nyní přejděme k otázce, na koho mohou nebo mají spadat závazky k naplnění či realizaci těchto práv. Odpověď na ni totiž dále osvětlí důvody k zastávání zmíněné minimalistické pozice.

5.IV. Problém umístění závazků

Ke komplikacím s ospravedlněním lidských práv jako takových a stanovením jejich rozsahu se přidružuje i třetí okruh problémů, který se týká korelativních závazků. V tradičním (hoffeldovském) chápání, vyloženém v jiné souvislosti v oddílu 3.III.4, existuje ke každému lidskému právu zakotvenému v mezinárodních dokumentech komplementární povinnost toto právo dodržet nebo naplnit. Není přitom předem stanoveno, vůči komu se tyto povinnosti vztahují, nicméně v liberálně-demokratické tradici, z níž pojem lidských práv vzešel, byl vždy v centru pozornosti vztah mezi jednotlivcem a politickou autoritou čili státem. Na jedné straně jsou instituce státu nezbytné pro udržování vnitřního míru a občanské svobody, jak v rovině teorie nejvýrazněji ukazuje tradice společenské smlouvy; na druhé straně pak stojí obava, že právě stát se svými mocenskými nástroji představuje nejvýznamnější ohrožení individuálních práv (a svobod).

Vědomí toho, že vestfálský stát má ambivalentní tvář „hlavního narušitele a základního ochránce“ lidských práv, přetrvává dodnes (Donnelly 2003: 35–37) a rovněž Všeobecná deklarace lidských práv a Mezinárodní pakty o (1) hospodářských, sociálních a kulturních právech a (2) občanských a politických právech jsou takto formulovány v otevřeně státocentrické perspektivě.

To ve výsledku znamená, že daná povinnost spadá do kompetence států jakožto signatářů těchto dokumentů. Z jiné perspektivy toto stanovisko vyjadřuje Thomas Pogge (2008: 65–69), když rozlišuje mezi „oficiálním“ a „neoficiálním“ nerespektováním lidských práv, přičemž pouze první kategorie značí nespravedlnost: Patří pod ni jak jednání samotné vlády státu a různých vládních agentur, tak vládní nečinnost v případě, že může nějakému soukromému porušování práv zabránit (typicky se jedná o rasově a etnicky motivované násilí). Zde se ovšem opět začíná rozvírat mezera mezi oběma „generacemi“ práv: Zatímco respektování politických a občanských práv vyžaduje (s výjimkou, o níž bude pojednáno níže) na straně státu zdržení se neoprávněného zasahování do „morálního prostoru“ jednotlivce (Nozick 1974: 57), respektování sociálních a ekonomických práv ve většině případů skutečně vyžaduje pozitivní aktivitu státu – ať už se jedná o právo na práci (zahrnující dokonce „plnou produktivní zaměstnanost“, viz čl. 6 odst. 2 daného Mezinárodního paktu), bezplatné základní a výhledově středoškolské vzdělání, podporu matkám s dětmi, sociální zabezpečení, lékařskou pomoc a péči a podobně.²¹²

Zmiňovanou výjimkou z negativního charakteru občanských a politických práv je právo participace na vládě (čl. 21 Deklarace a čl. 25 daného Paktu).²¹³ Realizace tohoto souboru práv nicméně není, co se nákladnosti a organizační náročnosti týče, principiálně nepřekonatelnou překážkou, a v tomto se právo účasti na vládě poměrně významně

²¹² Některá sociální, ekonomická a kulturní práva lze primárně chápat jako zahrnující negativní povinnosti státu, což se týká mj. práva zakládat odbory, práva na stávku (čl. 8 Paktu) nebo participace na kulturním životě (čl. 15 Paktu).

²¹³ Konkrétně se jedná o práva a) podílet se na vedení veřejných záležitostí přímo nebo prostřednictvím svobodně volených zástupců; b) volit a být volen v pravidelných volbách, jež se budou konat na základě všeobecného a rovného hlasovacího práva, tajným hlasováním zabezpečujícím svobodu hlasování; c) vstoupit za rovných podmínek do veřejných služeb své země.

lišší od sociálních a ekonomických práv. Je ovšem třeba si povšimnout, že formulace těchto článků zakládá nárok na existenci demokratického režimu, což bylo později explicitně reflektováno a konkretizováno v několika dalších (nezávazných) rezolucích Valného shromáždění OSN a zejména v tzv. Kodaňském dokumentu a dále Pařížské chartě Konference o bezpečnosti a spolupráci v Evropě (obě z roku 1990) (Franck 1992: 64–69). Pokud uděláme menší odbočku k problematice respektu k lokálním tradicím a možnosti diferencované interpretace a implementace existujících lidských práv, pak v případě práv politické participace se takové rozlišení jeví jako velice obtížné. Jinými slovy, v těchto článcích je v zárodečné podobě zakotvena povinnost zajistit demokratický režim západního typu: Aby totiž tyto obecné participací maximy mohly být skutečně realizovány v praxi, je zapotřebí implementovat celou řadu dalších zákonů a opatření, které zaručí, že daný stát nezůstane pouhou „pseudodemokracií“ nebo „volební demokracií“ (srov. Diamond 2002).

Vraťme se ovšem k otázce plnění nebo neplnění závazků vyplývajících z lidských práv. Problém současného mezinárodního uspořádání spočívá v tom, že řada vlád občanská a politická práva svých občanů plnit *nehodlá*, a hospodářská, sociální a kulturní práva plnit leckdy *nemůže* (nebo také *nehodlá*). Seznam lidských práv ovšem zůstává v platnosti; kdo má tedy v takovém případě povinnost se o ně „postarat“? Z představy, že taková povinnost nyní padá na „lidstvo“ jako celek, nebo na každého lidského jedince zvlášť, čerpá mimo jiné svoji další motivaci lidskoprávní minimalismus: Jen omezenou sub-kategorií povinností vázajících se k lidským právům lze smysluplně přiřknout každému člověku a vyžadovat její plnění.

Jako přirozená replika se nabízí, že dané povinnosti spadají na bedra ostatních států a případně „mezinárodního společenství“. Tímto směrem argumentuje, v souvislosti se svým vymezením základních práv a třístupňového modelu povinností, Henry Shue (viz předchozí sekce). Podle Shuea platí, že analyticky separátní povinnosti zdržení se a ochrany jsou v reálných situacích úzce provázané, protože komplexní propletenec individuálních činů a působení společenských institucí nedává příliš naděje, že bude možné v konkrétních případech přesně určit míru individuální a kolektivní zodpovědnosti za

porušení práv i selhání v jejich ochraně. Vzhledem k charakterové nedokonalosti lidských jedinců a zároveň k omezeným silám každého z nás plyne z povinnosti ochrany také imperativ „navrhnout zákony a instituce, jež nás zbaví nutnosti spoléhat se na přehnané nároky ohledně individuální sebekontroly“ (Shue 1996: 59). S ohledem na existující stav ovšem Shue dochází k závěru, že *nejnaléhavější* je ve skutečnosti povinnost pomoci, která proto, celkově vzato, dotváří předchozí dvojici povinností na vzájemně provázanou trojici, „nezbytnou pro rozumnou úroveň společenského zajištění [základních práv]“ (1996: 63).

V takovém případě je ovšem třeba nabídnout přesvědčivé ospravedlnění, proč je možné postupovat podobným *ad hoc* způsobem, protože se tak do korelativního vztahu práva a povinnosti přidává předem neohrazený soubor „třetích stran“, které se mají postarat o naplnění daných povinností, pokud selžou nebo nejsou uskutečnitelné aktivity ostatních jedinců ani vládní opatření. Kde se v tomto vztahu berou tři stupně povinností a kde a za jakých podmínek do něj vstupují „třetí strany“? A jakým způsobem lze nyní ospravedlnit konkrétní dělbu povinností?

S návrhem takového ospravedlnění přichází v podobě svébytného *institucionálního* chápání lidských práv Thomas Pogge, navazuje na článek 28 Všeobecné deklarace: „Každý má právo na to, aby vládl takový sociální a mezinárodní řád, ve kterém by práva a svobody stanovené v této deklaraci byly plně uplatněny.“ Svě institucionální pojetí staví do opozice zejména vůči pojetí *interakčnímu*, které podle něj zastává právě H. Shue: V něm podle něj lidská práva předcházejí společenským institucím a jsou na nich nezávislá a stanovují apriorní limity jejich fungování ve vztahu k lidským jedincům, stejně jako vztahům lidských jedinců mezi sebou. Právě pro interakční pojetí je podle Pogge typická matrice, v níž lze ke každému právu určit odpovídající pozitivní nebo negativní povinnost (Shue ve skutečnosti hovoří o souboru pozitivních i negativních povinností). Stejně tak se Pogge vymezuje vůči Habermasovu pojetí lidských práv jako právně zakotvené verzi morálních „meta-práv“ právě na toto zakotvení (Pogge 2008: 51–52; Pogge 2002: 160–164). Lidská práva pak navrhuje chápat jako „morální nároky na jakýkoliv vnucený institucionální řád“, a tudíž „morální nárok *vůči* každému, kdo se podílí na jeho podobě

nebo vnucení“ (2002: 165; 2008: 52). Tyto „donucující společenské instituce“, případně „jiný společenský systém“, pak mají povinnost zajistit bezpečný přístup k objektu daných práv – s dodatkem „pokud je to v rozumné míře možné“ (2008: 70).

Nikoliv nezajímavá je skutečnost, že z hlediska kosmopolitní spravedlnosti se jedná o principiálně *negativní* povinnosti nepodílet se na udržování nespravedlivého socioekonomického mezinárodního řádu; pokud je daný řád vyhodnocen jako nespravedlivý, všichni, kdo se na jeho zachování podílejí nebo z něho profitují, mají povinnost *kompensovat* ty, kteří na jeho fungování naopak doplácí (jelikož kompletní přestavba daného řádu obvykle není reálnou alternativou) (Pogge 2008: 56, 202–205). A jelikož ze současného systému těží podle Pogge především vlády a zprostředkovaně občané mocných a bohatých zemí, které navíc určovaly právní a politické základy tohoto řádu, leží také primárně na nich odpovědnost za naplnění a realizaci lidských práv na celém světě (Pogge 2002: 175, 185).²¹⁴

Poggeova „negativní“ pozice je paradoxně z morálního hlediska mnohem náročnější než Rawlsova pozitivní *povinnost asistence* zatíženým společností.²¹⁵ Selžeme-li totiž v jejím dodržení, stáváme

²¹⁴ Viz též praktické motivace k rozvíjení kosmopolitních teorií spravedlnosti v sekci 4.I. Výhodou tohoto přístupu je podle Pogge také skutečnost, že se smazává problematická hranice mezi oběma generacemi lidských práv, a řada dosavadních kontroverzí se taktéž ukazuje jako zdánlivá (Pogge 2002: 182–184).

²¹⁵ Tedy povinnost na straně Společnosti národů a jejích členů (tj. liberálně/ústavně-demokratických a „slušných“ zemí) postarat se o to, aby společnosti, které ze sociálních nebo hospodářských důvodů nedokáží vlastními silami zajistit naplnění základních potřeb všech svých občanů, a nemohou se tedy stát dobře uspořádanými společnostmi, této úrovně dosáhly právě s cizí pomocí. V tu chvíli však daná povinnost končí a další konání směrem k ekonomické redistribuci zdrojů už nenásleduje. Srov. Rawls 2001b: 105–120 a zejména zdůvodnění na s. 119, že zatímco kosmopolitním teoriím jde o maximální blahobyt jednotlivých lidských bytostí, v pohledu politického (a dodejme že i státocentrického/realistického) liberalismu jde v první řadě o přijatelné uspořádání základní struktury společnosti (což nutně nevyžaduje liberální demokracii).

V textu zaznělo, že Poggeova pozice je z hlediska závažnosti *morálních povinností* a jejich porušení mnohem náročnější než Rawlsova. Je záhodno doplnit, že z hlediska *prakticko-politických nároků* a jim odpovídajících změn v současném mezinárodním uspořádání se při důkladnějším promyšlení jeví i Rawlsovy

se v Poggeově pojetí *kauzálně zodpovědnými* za úděl (chudobu) těch, jejichž práva nejsou naplněna a realizována; naopak selhání v případě povinnosti asistence představuje pouhé „zanedbání“, a je tak intuitivně méně závažným přečinem.²¹⁶ Pointa Poggeovy argumentace spočívá v tvrzení, že příčinou existence globální chudoby, a tudíž porušení celé řady lidských práv je v posledku mezinárodní politický a hospodářský řád a nikoliv jednotlivé společnosti nebo státy, mimo jiné proto, že si lze představit jeho alternativní podoby, v nichž by tato morální zla přítomna nebyla (Pogge 2008: 118–122). V tomto ohledu proto splňuje kritéria „vnuceného institucionálního řádu“. Jak ale upozorňuje David Miller, konstrukce hypotetických probablistických scénářů mezinárodního uspořádání je jedna věc a přiřazení odpovědnosti a v tomto kontextu také povinností zajistit dodržování lidských práv věc druhá. Miller cituje několik děl z oblasti ekonomických dějin, která dokládají, že příčiny chudoby je třeba hledat především v domácích, vnitrostátních faktorech (Miller 2007: 242–244). Přestože relativní „vklad“ domácích a globálních faktorů bude patrně dále předmětem odborných debat, ukazuje se, že jeden z nejvýraznějších případů nenaplnění základních lidských práv, světová chudoba, je přinejlepším *multikauzálním* jevem. To ovšem zpochybňuje ambice Poggeovy teorie nabídnout jednoznačný nástroj přiřazení povinností korelativních s lidskými právy.²¹⁷ Na obecnější rovině je pak třeba

představy být v poměrně zásadním rozporu s aktuálním stavem, protože ani povinnost asistence, ani naplnění základních lidských potřeb/práv jakožto nekomparativní kritéria mezinárodní spravedlnosti nejsou na mnoha místech planety naplňovány ani v nejmenším. Bylo by proto velmi předčasné označovat Rawlse za obhájce statu quo, byť k takové interpretaci jeho teorie na první pohled svádí.

²¹⁶ Rozdíl mezi „pácháním“ (*commission*) morálního zla a „zanedbáním“ (*omission*) jeho nápravy se někdy ilustruje na příkladu topícího se člověka, jehož jsem buď do vody strčil, nebo „pouze“ procházím kolem a nepomůžu mu z vody ven, například proto, že jsem slíbil přijít včas na rodinnou oslavu. Zdali jsou tyto dva scénáře morálně odlišné nebo v důsledku morálně ekvivalentní, je obtížná otázka, již se zde nemůžu věnovat.

²¹⁷ Není také příliš jasné, jak by s tímto Poggeovým institucionálním chápáním mohly pracovat soudy, jejichž rozhodování je od jisté doby s respektováním lidských práv nerozlučně spjato (příkladem nechť je agenda Evropského soudu pro lidská práva; srov. obecně Smékal 2009). Přiřazení *morální* odpovědnosti za nějaký výsledek nebo stav je podle všeho ještě obtížnější než přiřazení odpovědnosti

poznámenat, že Pogge ve snaze vyvrátit explanatorní nacionalismus sklouzává ke druhému extrému, totiž explanatornímu kosmopolitismu, o jehož oprávněnosti lze též smysluplně pochybovat.

Na základě těchto zjištění si dovoluji vyslovit předběžný závěr, že ačkoliv se lidská práva jeví jako nadějný nástroj pro obhajobu určitých morálních ideálů s kosmopolitním dosahem, jejich extenzivní pojetí (zahrnující jak práva politická a občanská, tak práva hospodářská, sociální a kulturní, a nově i práva kolektivní nebo práva týkající se životního prostředí a udržitelného rozvoje) je jednak obtížně ospravedlnitelné a jednak přetěžuje, v zájmu artikulace jistých morálních ideálů, reálné možnosti mezinárodního společenství. Dle mého názoru vhodnější, protože realističtější, chápání lidských práv bude nastíněno v závěrečné 7. kapitole.

* * *

Kritický výklad nejdůležitějších otázek a problémů spojených s ambicemi liberálního kosmopolitismu rozšířit platnost teorií spravedlnosti, nebo alespoň některých jejich hlavních principů, na nadstátní úroveň je v tuto chvíli u konce. Shrnutí argumentace předložené dosud v tomto textu a její propojení s pozitivnějšími návrhy, jak nejlépe dosáhnout určitých ideálních cílů, a přitom si zachovat dostatek zřetele k ne-ideálním podmínkám reálného světa, bude záležitostí závěrečné sedmé kapitoly. Ještě předtím se ovšem blíže podíváme na případ Evropské unie, která je z hlediska realizace kosmopolitních teorií spravedlnosti všeobecně považována za možný předobraz kosmopolitního institucionálního uspořádání – zejména přijmeme-li jako přijatelný její obraz jakožto modelu víceúrovňového vládnutí realizovaného s poměrně značným úspěchem v praxi, jehož prostřednictvím se tak odhaluje cesta k *dekonstrukci* a *překonání* (být ne celkovému odvrhnutí) modelu teritoriálního státu a jeho *zahrnutí* v rámci globálního vládnutí (srov. Barša a Císař 2008: 311–312, 367–374, 388–394). Ve skutečnosti tak Evropská unie představuje pojitko mezi normativním světem kosmopolitních teorií spravedlnosti a empirickým světem

právní, přitom Pogge ve svých závěrech pracuje v nejlepším případě s intuicemi. Srov. eseje ve Feinberg 1970b.

teorií mezinárodních vztahů, přestože se budu snažit ukázat, že určující role silných morálních ideálů v kosmopolitních teoriích je právě tím rozdílem/tím problémem, který zdánlivou konvergenci teorie a praxe zpochybňuje (z tohoto závěru bude zároveň čerpat 7. kapitola). Jak bude patrné, 6. kapitola do určité míry naváže na problematiku reflektovanou zejména v sekci 4.IV, nyní již s podrobnějším zaměřením na otázky legitimacy a společné identity. Taktéž se v ní bude aktualizovat tematika lidských práv, která jsou explicitně zařazena mezi určující hodnoty evropského (unijního) sebechápání, a mají tudíž tvořit ústřední rys EU jako globálního aktéra.

6. KOSMOPOLITNÍ EVROPA? K OTÁZCE LEGITIMITY A IDENTITY

Lisabonská smlouva, následovník odmítnuté Ústavní smlouvy, je vykročením směrem k politicky integrované Evropské unii – politickému tělesu *sui generis*, které má nahradit existující model teritoriálně definovaných suverénních států.²¹⁸ Jako taková představuje EU jakousi zmenšenou „laboratoř kosmopolitizace“ a svou povahou odpovídá institucionálním návrhům, které v pojednáních o kosmopolitní spravedlnosti doprovázejí argumenty z pozice morálního kosmopolitismu (viz 4. kapitola) – mimo jiné se jedná o delokalizaci státní suverenity a pluralističtější rozvržení politické, soudní apod. moci. V této kapitole se proto blíže podíváme na přísliby a omezení, které evropskou integraci doprovázejí, zejména s ohledem na perspektivu, která EU chápe jako jakýsi předvoj globálních institucionálních změn. Na Evropskou unii bude v této kapitole pohlíženo jako na modelový případ „transnacionální úrovně“ politického fungování, odlišné od úrovně státní a globální. Tento postup umožňuje zaujmout dvojí a doplňující se perspektivu: Na jedné straně se pohled „zespodu“ zabývá motivy a cíli evropské integrace, stejně jako otázkou, co vlastně drží (nebo má držet) evropskou diverzitu pohromadě. Pohled „shora“ na druhé straně umísťuje „Evropu“ do širšího schématu transnacionální/globální politiky a zasazuje tyto úvahy do kontextu postnacionálního a kosmopolitního politického teoretizování.

Kapitola začne vymezením konceptu legitimacy, přičemž budu argumentovat, že afektivní identifikace s překlenující politickou autoritou – která v EU chybí – představuje klíčový komponent legitimitního a stabilního výkonu moci. Zatímco tradičně je zdrojem této identifikace, jež se projevuje také v podobě *důvěry* (*trust*), koncept

²¹⁸ Viz ale Lord a Magnette 2002: 24, kteří tvrdí, že pokud jde o legitimitu, jeví se EU „spíše jako laboratoř změn, které jsou porůznu ve větší či menší míře přítomné, než jako systém *sui generis*“.