

Kdo byl první?

K metodě a předmětu dějin lidských práv

IVO CERMAN

Kdo vymyslel lidská práva? Tato otázka vedla již v minulosti k mnoha vášnivým sporům mezi národy i konfesijními skupinami a zdá se, že i dnes dokáže přitáhnout zájem širší veřejnosti. V těchto sporech však šlo často spíše o prestiž, zásluhy a autoritu než o historické poznání. Hledání počátků myšlenky lidských práv má však i svůj přínos metodologický. Můžeme tuto otázku využít k tomu, abychom poukázali na neudržitelnost zjednodušujících představ o všestranné funkci lidských práv. Pro odbornou veřejnost má však tato otázka ještě jiné využití. Ukazuje, že tento obor stojí před nebezpečím jisté argumentace v kruhu. Jakmile se totiž ptáme, kdy historie lidských práv začíná, nutí nás to uvažovat nad tím, jaké minimální požadavky musí taková historická koncepce splňovat, abychom ji považovali za koncepci všeobecných a nezcizitelných lidských práv. Nutí nás uvažovat, zda by nám měl stačit jen samotný pojem, či zda máme spíše hledat historii myšlenky, kterou tento pojem dnes označuje. Bohužel, jakmile si takto definujeme předmět výzkumu, zjistíme, že si vlastně jen projektujeme do minulosti naši představu o tom, co lidská práva jsou. Vyřadíme myslitele a texty,

kteří naši představě neodpovídají a nakonec budeme nuceni zkusit i názory těch, u kterých některý z rysů našeho pojetí najdeme. Připravíme se o možnost poznat, v jakých myšlenkových souvislostech se původně pojem lidských práv používal, protože je předem redukuje jen na ty, které nám z dnešního hlediska připadají „správné“. Historický výzkum pak jen slouží k utvrzení naší současné představy. Vzniká tak cosi jako ideální dějiny, zatímco my bychom potřebovali poznat spíše „reálné“ dějiny.

Hlavní rysy „současné koncepce“ jsou zdánlivě vyčerpávajícím způsobem zachyceny ve vídeňské deklaraci z roku 1993, která stanoví, že lidská práva jsou „univerzální, nedělitelná, vzájemně závislá a propojená.“¹ Zároveň zaráží, že se jim nepřisuzuje nezcizitelnost. Pokud by zvidavý občan pátral po konkrétním výčtu, vídeňská deklarace jej odkazuje na *Všeobecnou deklaraci lidských práv* z roku 1948, v níž jsou každému člověku garantovány život, svoboda, bezpečnost, svoboda svědomí a projevu a osobní majetek. K jejich aktivnímu prosazení v praxi má sloužit nestranný soud. Zároveň však vídeňská deklarace odkazuje na oba mezinárodní

¹ Vienna Declaration and Programme of Action, 12. 7. 1993, část I, § 5. „*All human rights are universal, indivisible and interdependent and interrelated.*“

pakty z roku 1966, v nichž mají prioritu kolektivní práva národů před individuálními právy a neuznává se v nich právo na soukromý majetek. Vídeňská deklarace zároveň prohlašuje, že lidská práva jsou zárukou demokracie, spravedlnosti a právního státu, aniž by ovšem vysvětlila jak. Všeobecně lze říci, že vídeňská deklarace skutečně vystihuje obecnou představu o moci a úloze lidských práv. V obecném povědomí opravdu převládá představa, že ve výčtu lidských práv panuje víceméně shoda, že lidská práva zaručí občanům jisté nezczizitelné statky, že chrání občana před bezprávím ze strany státu, že jsou zárukou spravedlivých zákonů a ovládaným zajišťují účast na vládě. Naskýtá se tedy lákavá možnost pojmout historii lidských práv jako výklad o pokroku lidstva k tomuto triumfu. Avšak pečlivé studium raněnovověkých právních a filozofických teorií zřetelně ukazuje, že důležitější než tyto popisné definice je širší síť inferencí, ve kterých byl pojem uplatněn. Často totiž zjistíme, že z celkové rekonstrukce kontextu vyplývá, že za stejnými slovy se skrývají zcela odlišné významy. V následující studii se tudíž pokusíme zproblematizovat současné pojetí tím, že budeme sledovat, jak se v raném novověku postupně vynořovaly různé atributy pojmu lidských práv a jakou plnily úlohu. Začneme při tom holým pojmem lidská práva, k němuž budeme postupně přidávat další a další atributy. Hledat budeme v textech myslitelů, o kterých se dříve předpokládalo, že „vynalezli“

lidská práva. Zkusíme rekonstruovat, co vlastně tvrdili.

Jak poznáme, zda se v daných textech opravdu mluví o lidských právech? Abychom sami neupadli do oné argumentace v kruhu, vymezili jsme si pro rozpoznání historických koncepcí lidských práv jen formální kritéria. Budeme mezi nimi hledat texty, v nichž se pracuje s představou, že lidé mají jistá všeobecně platná práva, která vycházejí z všeobecné lidské přirozenosti. Klademe důraz na fakt, že musí být uplatněn ekvivalent pojmu „právo“ (*jus*), tedy oprávnění k aktivnímu prosazení svých nároků, a že tento výraz musí být uplatněn v plurálu. Otázku konkrétního výčtu a zczizitelnosti práv, stejně jako vztahu práv k povinnostem necháváme otevřenou.

Španělská teologie 16. století: pojem lidských práv

Pro řadu lidí se historie lidských práv smrskává na otázku pojmu. Za objevitele lidských práv se pak často považuje ten, kdo toto přesné sousloví použil poprvé. Ale nepletme se, pokud předpokládáme, že k přesné formulaci mohli dospět až lidé moderní doby? Nepletme se, když se domníváme souvislost mezi tímto pojmem a demokracií?² Při tom se často nebere v potaz, že jistou roli hraje i to, v jakém jazyku pojem hledáme. V němčině se tradičně dává přednost termínu *Grundrechte*, ve francouzštině *droits de l'homme*, zatímco v angličtině se obvykle užíval výraz *natural*

² Např. Lynn HUNT, *Inventing Human Rights. A History*, New York 2007, s. 22–26; Johannes MORSINK, *Inherent Human Rights. Philosophical Roots of the Universal Declaration*, Philadelphia 2009, s. 17–50.

rights. Také v latině dávala řada autorů přednost výrazům *jura naturae*, či *jura connata*. Znamená to, že bychom je měli vyřadit z historie lidských práv? Konečně mnozí právníci a teologové raného novověku sice přiznávali lidstvu to, čemu se latinsky říkalo *jus commune humanitatis* (obecné právo lidstva), ale měli tím na mysli biblickou zprávu, že lidé smějí využívat rostliny a nižší živočichy pro svou potřebu.³ Vidíme, že záleží ne jen na onom sousloví, ale i na tom, k čemu bylo použito. Podívejme se tedy na případ prvního výskytu sousloví lidská práva a zamysleme se nad tím, zda splňuje naše očekávání.

Pojem lidská práva, ve smyslu všeobecná práva lidí vůči lidem, se poprvé objevuje ve španělštině. Použili jej poprvé katoličtí teologové v diskusi nad přístupem k indiánům, k níž došlo ve Valladolidu v letech 1550 až 1551.⁴ V širším kontextu visela tato otázka ve vzduchu již od objevení Ameriky, neboť před křesťanskými kněžími i sekulárními kolonizátory se vyskytla otázka, zda bytosti, se kterými se setkávají, mají stejnou lidskou důstojnost, nesmrtelnou duši a nárok na spásu jako sami Španělé. Kruté zacházení s domo-

rodci, nakonec vyvolalo reakci několika teologů, kteří při tom jednali nezávisle na sobě. Ve Španělsku se postoj k Americe stal námětem přednášek proslulého zakladatele tzv. salamanské školy dominikána Francisca de Vitoria, který však sám v Americe nežil.⁵ Hlavním tématem jeho přednášek (*relecciones*), které měl v letech 1537–1539 na teologické fakultě univerzity v Salamance, však byla otázka, na základě jakého práva vládnou Španělé v Americe.⁶ Musíme při tom brát v potaz, že Vitoriova odpověď nebyla adresovaná ani tak indiánům, ale spíše Francouzům a dalším nepřátelům, kteří zpochybňovali španělské nároky na nově objevené země.

Vitoriova argumentace směřovala k tvrzení, že Španělé vládnou v Americe na základě práva války. Aby však mohl zdůvodnit převzetí země od „barbarů“, jak jim říká, musel si v úvodní pasáži objasnit otázku, zda vůbec barbari byli pány své země. Neztratili nárok na své *dominium* tím, že nevěřili v Boha a páchali smrtelný hřích? Vitoria tyto námitky vyvrací s poukazem na to, že i barbari z Ameriky jsou bytosti nadané rozumem, a tudíž nepozbyli vlastnictví své země, ani majet-

.....

³ Genesis 1, 29–30.

⁴ Nestor CAPDEVILLA, *La controversie entre Las Casas et Sepúlveda*, Paris 2007; Lewis HANKE, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Philadelphia 1949, s. 117–132; Ramon SORIANO, *Historia tematica de los derechos humanos*, Madrid 2003, s. 39–45; J. H. PARRY, *The Spanish Seaborne Empire*, London 1966, s. 138–151.

⁵ Ke kontextu přirozeného práva ve Španělsku 16. století srov. Annabel BRET, *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in later scholastic Thought*, Cambridge 2003, s. 123–204; Miguel Anxo Penal GONZÁLEZ, *El concepto de la escuela de Salamanca*, in: *Historia de la universidad de Salamanca III/1*, Salamanca 2006, s. 251–302; Michal ŠEJVL, *Koncepce přirozeného práva u Francisca de Vitoria*, in: Jana Černá (ed.), *Španělsko a nový svět v době vlády Habsburků*, Plzeň 2011, s. 43–57.

⁶ Francisco de VITORIA, *Relecciones de Indios y del derecho de la guerra. Texto latino y version al espanol*, ed. Marqués de Olivart, Madrid 1928.

ku, ani způsobilosti obchodovat, darovat a konat další právní úkony. Pro toto téma je důležitá jeho argumentace, že ani právo pocházející od Boha, tedy *jus naturale*, ani právo vytvořené lidmi, tedy *jus humanum*, křesťany neopravňuje, aby zpochybňovali vlastnické právo nevěřících barbarů na jejich území. Po tomto úvodním pojednání se však Vitoria obrací k vlastnímu tématu přednášek, a tím bylo rozebrání neoprávněných a oprávněných důvodů pro španělskou vládu v Indiích. Mezi neoprávněné důvody řadí Vitoria argument, že Ameriku dal španělskému králi papež, nebo nárok císaře Karla V. na světovládu. Zajímavé jsou především oprávněné důvody.⁷ Vitoria argumentuje mezinárodním právem (*jus gentium*), aby dokázal, že Španělé měli právo do Ameriky přijít, usazovat se tam, šířit evangelium a žádat od nevěřících barbarů, aby křesťanům umožnili žít nerušeně mezi nimi. Právo Španělů přijít do Ameriky podpírá Vitoria odkazem na pravěkou komunitu všech lidí na zemi, z níž vyplývá povinnost přiznat „cizím návštěvníkům“ (*peregrini*) právo pobytu na svém území. Španělský dominikán se tedy dovolává *jus societatis et communitatis* všeho lidstva proti indiánům, aby dokázal, že neměli právo proti Španělům bojovat. K ozbrojenému odporu by byli oprávněni, kdyby se španělstí „návštěvníci“ chovali nepřátelsky, ohrožovali je, ale to oni nečinili.

Válka barbarů proti Španělům tedy nebyla vedena ze spravedlivé příčiny, a ti měli

tudíž právo zacházet s nimi po svém vítězství podle práva válečného. Proti barbarům se dovolává zlatého pravidla i Ovidiova verše, že člověk člověku nemá být vlkem, nýbrž člověkem.⁸ I další apely učeného dominikána na *jus gentium* a *jus naturale* a *bonum commune omnium* se týkají obhájení práv Španělů žít mezi barbary a bránit svoji bezpečnost a ne naopak. Španělé tedy vládnou Indiím na základě válečného práva okupovat území nepřítele. Kromě toho se jim však někteří indiáni poddali dobrovolně, buď aby se zbavili tyranské vlády svých pánů, nebo aby unikli tyranským zákonům, které schvalují lidské oběti.⁹ Právo Španělů zabránit těmto obětem však Vitoria nezdůvodňuje lidskými právy, jak se občas uvádí, ale božím příkázáním milovat bližního svého. Odkazuje však na *lex naturae*, aby dokázal, že barbaři si mohou svobodně zvolit španělského krále za svého panovníka.¹⁰ V neposlední řadě připomíná Vitoria, že Španělé po právu zasahovali do vzájemných válek mezi barbary v Mexiku, kde jednali jako spojenci ve spravedlivé válce. Na toto zdůvodnění navazovala poslední část přednášek, v níž se již Vitoria věnoval obecně právu války (*jus belli*). Další diskuse se pak skutečně vedla na základě mezinárodního práva války. Vitoria však zemřel již roku 1546, takže se disputace ve Valladolidu již nezúčastnil.

Hlavním aktérem diskuse se stal dominikán Bartolomé de Las Casas, který na vlastní oči viděl krutosti, které páchali

7 TAMTÉŽ, s. 142.

8 TAMTÉŽ, s. 150.

9 TAMTÉŽ, s. 175.

10 TAMTÉŽ, s. 177.

conquistadoři na ostrovech v Karibském moři. Las Casas posunul debatu k jiné otázce – k problému, zda právo války opravňuje Španěly zotročovat indiány. Jeho vytrvalé protesty proti krutému zacházení s indiány přispěly k tomu, že Karel V. vydal v roce 1542 tzv. *Leyes Nuevas*, které zakázaly další zotročování indiánů a zakládání *encomiend*. Po tomto úspěchu byl de Las Casas jmenován biskupem v Chiapas v Mexiku, ale místo dlouho neudržel. Zákaz zotročování domorodců vyvolal velmi silný odpor ze strany představitelů španělské moci v Americe, včetně většiny duchovních.¹¹ Španělský humanista Juan Ginéz de Sepúlveda podrobil nové zákony kritice ve filozofickém dialogu *Democrates Alter*, v němž dokazoval spravedlivou příčinu války proti indiánům.¹² V něm také poprvé zazněla urážlivá teze, že indiáni jsou méněcenní tvorové a Španěl je mohou zotročovat. Las Casas na to odpověděl učeným pojednáním *Treinta proposiciones muy jurídicas*, v nichž se možná poprvé objevuje sousloví lidská práva – *derechos humanos*.¹³ De Las Casas zde tvrdí, že křesťanský panovník nesměl vést dobovačnou válku v Americe, pokud to nebylo z nouze nebo z pověření papeže. Zejména dokládá, že rozdělování země do *encomiend* musí přestat, protože způsobuje záhubu zemi

i lidem. Mimo jiné tvrdí, že podle pravidel lidských práv, jejichž platnost potvrzuje rozum, přirozený zákon (*ley natural*) i křesťanská láska (*caridad cristiana*), má mít kruté chování vůči bližnímu své meze, kněží nemají odtrhávat indiánské děti od rodičů, ani brát indiánské dívky za služebné.¹⁴ Sepúlveda se však nevzdával. Snažil se seznámit se svými názory vládní kruhy a získat povolení vydat svůj dialog tiskem. Jeho názory však nezískaly většinovou podporu ani panovníka, ani teologů, a tudíž mu bylo povolení odepřeno. Sepúlveda však zákaz obešel a vydal aspoň v Itálii apologii, v níž své názory přesto vyjádřil veřejně. Jeho stoupající aktivity nakonec přinutily Las Casase, aby se vrátil do Španělska a začal čelit jeho názorům na místě.

Tak došlo ke slavné disputaci ve Valladolidu, která se konala v letech 1550 až 1551. Panovník ji svolal vlastně kvůli tomu, aby se v ní posoudily skandální teze Juana Ginéze Sepúlvedy, ne Las Casase. Předmětem diskuse se stala otázka, zda právo války ospravedlňuje zotročování indiánů.¹⁵ Jak dokládá protokol i *Krátká zpráva o zkáze Indií*, kterou vydal De Las Casas tiskem až po disputaci, byla jeho argumentace založena na tom, že zpochybnil spravedlivou příčinu války Španělů proti indiánům. Tvrdil, že španělští „návštěvníci“ se vůči

¹¹ K pozadí J. H. PARRY, *The Spanish Seaborne Empire*, s. 172–191.

¹² Juan GINÉZ DE SEPÚLVEDA, *Democrates Alter sive de justis belli causis*. Spis vznikl kolem roku 1542 a směl kolovat pouze v rukopisech. Tiskem vyšel až v roce 1892.

¹³ Bartolomé DE LAS CASAS, *Aquí se contienen treynta proposiciones muy jurídicas...*, in: týž, *Relacion brevissima de la destruccyon de las Indias*, Madrid 1552. Spis vznikl kolem roku 1548.

¹⁴ TAMTÉŽ, s. 135.

¹⁵ [Domingo de Soto], *Aquí se tiene una disputa o controversia entre el obispo fray Bartolomé de las Casas ... y el doctor Hínez de Sepúlveda*, Madrid 1552.

indiánům chovali špatně a indiáni měli důvod se proti nim bránit se zbraní v ruce. Španělé tedy neměli spravedlivý důvod k válce, a tudíž ani žádný nárok na zotročení indiánů. V disputaci však vyvracel i Sepúlvedovo tvrzení o méněcennosti indiánů, přičemž poukázal na jeho neznalost historie dobytí Ameriky.

Použití nového pojmu si tedy vynutila nezvyklá situace, kdy bylo potřeba najít vztah k nově objeveným národům mimo křesťanský svět. Zajisté však platí, že de Las Casas pojem zakládal na všeobecných lidských vlastnostech. Sousedství lidská práva se objevilo ve smyslu jistých hranic slušnosti vůči civilnímu obyvatelstvu v době války. Zatím se tedy pojem neuplatnil v otázce vztahu poddaných k vlastnímu panovníkovi.

Grotius: „*suum*“ neboli nezcizitelné statky

Otázka počátku není jednoznačná, ani při pokusu vysledovat onu myšlenku v pozadí. Řada lidí chápe lidská práva jako vymezení toho, co je nám od přírody nezcizitelné, tedy jakousi sféru nezcizitelných statků, kam většinou řadíme hlavně své živé a nezraněné tělo. Z historických textů však vyplývá, že obě myšlenky se dlouho vyskytovaly odděleně. Zpočátku

teoretici přisuzovali lidem jen nezcizitelné statky, a dlouho trvalo, než z nich odvodili oprávnění aktivně je prosazovat. Bez toho má takový výčet statků jen smysl vymezení ochranné sféry kolem nás. Později se ukázalo, že představa o „nezcizitelnosti“ je nespolehlivým vodítkem pro konkrétní vymezení hranic toho, jak daleko smí každý z nás zájít při prosazování svých práv vůči ostatním a vůči státu.

Přesvědčení, že každý má nárok na takovou osobní sféru toho, co jeho jest, má svůj základ již v Ulpianově definici spravedlnosti,¹⁶ ale raněnovověcí právníci se pokusili tyto nezcizitelné statky konkretizovat a tím pádem vymežit, co patří každému člověku již z přirozenosti. K této konkretizaci dochází již v komentářích humanisty Hugo Donella k římskému právu.¹⁷ Přirozené právo však vycházelo z nenápadného místa v klasickém díle Hugo Grotia *De jure belli ac pacis libri tres* z roku 1625.¹⁸ Při interpretaci této pasáže je však třeba mít na paměti, že Grotiovo pojednání se nevěnuje stěžejně otázce vzniku či uspořádání státu, ale otázce vztahů mezi státy. Pak nepřekvapí, že zmínky o tom, že každý má své vlastní (*suum*) se vyskytují v poněkud nečekaných souvislostech.

Grotius poskytuje nejpodrobnější výklad o nezcizitelných statcích v jedné

¹⁶ *Digesta* 1.1.10; *Institutiones*, 1.1.1. a 1.1.3.

¹⁷ Hugo DONELLUS, *Opera omnia. Commentariorum de jure civili pars prima*, Florencie 1840, s. 199–200 (liber II. Cap.3).

¹⁸ Hugo GROTIUS, *De jure belli ac pacis libri tres*. Accompanied by an abridged translation William Whewell, I–III, London 1853. Ke kontextu mezinárodního práva Richard Tuck, *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford 1999, s. 78–108; k návaznosti na Španěly srov. Annabel BRET, *Natural Right and Civil Community: The Civil Philosophy of Hugo Grotius*, *The Historical Journal* 45/1, 2002, s. 31–51.

pasáží druhé knihy, kde pojednává o otázce oprávněného odškodnění za újmy utrpěné ve válce.¹⁹ Zde sděluje čtenářům, že již z pouhé přirozenosti náleží každému člověku jeho život, nezraněné tělo, údy, dobrá pověst, čest a kontrola vlastního jednání (tedy osobní svoboda). V souvislosti se svrchu popsanými obtížemi při přechodu od nezcizitelných statků k nezcizitelným právům stojí za zmínku, že Grotius v této pasáži sice zmiňuje, že máme právo k aktivní obraně svého *suum*, ale právo má základ v zákonu, jenž má „větší sílu než člověk“. Podíváme-li se na strukturu jeho výkladu, zjistíme, že tato stručná zmínka je součástí názoru na oprávněnou obranu, které Grotius rozvíjí průběžně od začátku první knihy. V ní se zabývá otázkou obrany holého života, na niž pak navazuje ve druhé knize otázkou obrany vlastnictví (*dominium*).²⁰

Právě z vlastnictví odvozuje jakousi paralelní teorii všeobecných lidských práv, výchozím bodem mu však není nutnost bránit své tělesné *suum*, ale biblické právo všech lidí na věci a živočichy „nižší povahy“. ²¹ Je to tedy jakási paralelní argumentace, která není založena na logické dedukci, ale fiktivním historickém vývoji. Grotius totiž zakládá právo na soukromé vlastnictví na krkolomném výkladu o vývoji

lidstva od pravěké pospolitosti až po vznik individuálního vlastnictví (*dominium*).²² A jelikož obecné právo, jež dal lidstvu Bůh, zahrnuje jak právo na věci, které potřebujeme k obživě (*jus commune ad res*), tak právo na činy (*jus commune ad actus*), které musíme vykonat pro svou obživu, vzniká tím jakýsi základ práva na soukromý majetek a na práci.²³ Grotius dokáže z vlastnického práva odvodit i ospravedlnění mocenských vztahů mezi lidmi, protože v případě práva rodičů nad dětmi, manžela nad manželkou, státu nad poddaným a pána nad otrokem, jde rovněž o druhy *dominia*.²⁴

Grotius však objevuje tezi o nezcizitelném *suum* ještě jednou v souvislosti s otroctvím. Zastává totiž názor, že pán nemá moc nad otrokovým životem, nýbrž jen oprávnění užívat výsledků jeho práce. Grotius při tom předpokládá, že jde o dobrovolné otroctví, jaké lze doložit z bible a z římského práva.²⁵ Nejen jednotlivec, ale i celý národ se může dobrovolně nechat zotročit, pokud to je nutné pro jejich přežití. V takovém případě má však pán povinnost zajistit jim bezpečí a obživu, rozhodně nesmí narušit jejich *suum*, natož je zabít.²⁶ Teze o tom, že se do otroctví může poddat i celý národ v sobě zahrnuje povinnost panovníka takového

¹⁹ H. GROTIUS, *De jure*, II.17. 2.

²⁰ H. GROTIUS, *De jure*, II.2. 1.

²¹ Genesis 1, 29–30.

²² H. GROTIUS, *De jure*, II.2. 2.

²³ TAMTÉŽ, II.2. 18.

²⁴ TAMTÉŽ, II.5.

²⁵ Exodus 21,2–6; *Institutiones*, 1. 3. 4.

²⁶ H. GROTIUS, *De jure*, I.3.8, II.5. 27. –31.

otrockého státu respektovat rovněž *suum* svých poddaných. Tento závěr však Grotius ve svém díle nečiní. Objevuje se až v díle Christiana Wolffa.

Nauka o nezczitelné sféře *suum* se tedy u Grotia objevuje ve dvou různých situacích. V prvním případě slouží k tomu, aby určila meze užití síly, kterou použije někdo na obranu vlastního života ve válce a k obecně platnému zdůvodnění nároku na náhradu škody. Ve druhém případě zase určuje meze moci pána nad sluhou, přičemž Grotiusův výklad implikuje možnost přenesení této nauky i do politické filozofie. Pokud by se však nauka o *suum* stala základem obrany jednotlivce proti přehmatům státu, vedlo by to k dalším otázkám. Jak daleko má zacházet právo na nutnou ochranu těla, k níž na jednom místě svého pojednání řadí i právo na oblečení.²⁷ Máme si však silou vymáhat oblečení? Jak je to s dobrou pověstí? Nároky na stravu, oblečení a další potřeby sice někdy mohou být nutné pro naše přežití, ale můžeme žádat po státu, aby pro nás jejich splnění vymáhal silou?

Leibniz: záštita morálky práva

Grotiovo dílo dalo vzniknout specifickému žánru komentářů, jejichž autoři se

snažili testovat dále možnosti geometrické metody v právu. Zmíňme na příklad právníky Johanna von Felden²⁸ nebo Philippa Reinharda Vitriaria.²⁹ Nejvýznamnější z nich však byl bezesporu filozof Gottfried Wilhelm Leibniz.

V jeho spisech o právní filozofii je však otázka nezczitelného *suum* okrajová, protože se soustředil spíše na stanovení matematicky jistých věčných principů práva.³⁰ Právě on může sloužit za příklad učence, který se snažil využít *suum* a přirozené právo jako nástroje pro zajištění morálky práva. V dnešní době očekáváme, že podobnou úlohu by měla plnit jakási moderní „teorie lidských práv“. I proto stojí za to se u této rané diskuse zastavit. Leibniz se k těmto vyšším cílům upínal proto, že odmítal uvažovat o právu jako o něčem, co je třeba si vynutit sankcemi a donucovací mocí, považoval to za nemorální. Vadilo mu, že sekulární právníci, kteří šli ve šlépějích Samuela Pufendorfa, považují za předmět práva jen vnější projevy jednání, jen to, co je prokazatelné.³¹ Ovšem cílem těchto „protopozitivistů“ v 17. století nebylo zpochybňovat morálku, ale určit principy, podle kterých by se dalo zjistit, kdy je donucovací síla oprávněně použitelná a kdy má jít o věc občanova

²⁷ TAMTÉŽ, II.2. 18.

²⁸ Johannes von FELDEN, *Annotata in Grotium de Jure*, Amsterdam 1653, s. 81, cap. XVII.

²⁹ Philipp Reinhard Vitriarius, *Institutiones juris naturae et gentium ad methodum Grotii*, Leiden 1701. Srov. Ivo CERMAN, *Habsburgischer Adel und Aufklärung. Bildungsverhalten des Wiener Hofadels im 18. Jahrhundert*. Stuttgart 2010, s. 272–273.

³⁰ Celkově Hans-Peter SCHNEIDER, *Justitia universalis*, Frankfurt am Main 1967; Patrick RILEY, *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*, Cambridge 1996.

³¹ Srov. Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Monita quaedam ad Samuelis Pufendorfii principia*, in: Louis Dutens (ed.), *Leibnizii Opera omnia* IV, pars III, Geneve 1768, s. 275–283.

svobodného morálního rozhodování.³² Na rozdíl od nich Leibniz dával nadále prioritu metafyzické otázce, proč má člověk jednat morálně.

V Leibnizově argumentaci sehrála otázka nezcizitelného *suum* důležitou roli až tehdy, když se potřeboval vymezit proti Hobbesově obhajobě despotismu. V pozdní esejí *Meditace o obecném pojmu spravedlnosti* z roku 1702 Leibniz odmítá myšlenku, že občané se musejí nechat zotročit držitelem svrchované moci a připomíná, že i otrokům se musí podle přirozeného práva garantovat jejich nezcizitelné *suum*, k němuž patří i duše.³³ Rovněž několik dalších fragmentů právnických úvah potvrzuje,³⁴ že Leibniz zahrnoval do nezcizitelného *suum* i duši a odvodil z toho povinnost zachovávat své tělo a kultivovat rozum. Tento krok byl v souladu s jeho metafyzikou, která učila, že hlavním cílem etiky má být snaha dosáhnout nejvyšší možné dokonalosti těla i duše. Tyto zdánlivě odtažitě úvahy později sloužily k tomu, že legitimizovaly nárok státu vytvořit systém veřejného vzdělávání. Tyto závazky státu načrtl již v některých rukopisných fragmentech Leibniz, ale do uceleného systému státního práva je převedl až jeho pokračovatel Christian Wolff.³⁵

To bylo však až v polovině 18. století. Nyní nás však bude zajímat, jak se vyvíjely polemiky s „protopozitivismem“ a jak byla metoda sekulárního přirozeného práva přenesena do teorií spravedlivého státu.

Jus naturae 17. století: ztráta „přirozených práv“ ve státě

Nyní je potřeba připomenout, že Grotius i jeho komentátoři zkoumali úlohu přirozených práv v ochraně civilistů během válečných konfliktů, ne ve vztahu panovníka k poddanému. Teprve Grotiovi nástupci ve druhé polovině 17. století uplatnili jeho metodu v teoriích o vnitřním uspořádání státu. Někteří patřili k výše zmíněným „protopozitivistům“, jiní se snažili metafyzicky zachovat spojení práva a morálky. Avšak i když uplatňovali teorii společenské smlouvy, všichni se shodovali na tom, že přirozená práva člověk ztrácí při přechodu do občanského stavu. Pokusme se nyní pochopit, co je k tomu vedlo.

Nejdůležitější osobou pro přenesení sekulárně vědecky pojatého přirozeného práva z mezinárodní na vnitropolitické otázky byl Angličan Thomas Hobbes. Ve svém zatracovaném díle *Leviathan* z roku 1651 spojuje představu vrozeného práva s teorií společenské smlouvy.³⁶

³² Užívám pojmu „protopositivismus“ pro nedostatek vhodnějšího označení a proto, že je veřejnosti srozumitelný. Rozdíl mezi těmito právníky a moderními pozitivisty vysvětluje Tomáš SOBEK, *Nemorální právo*, Praha 2010, s. 127–136.

³³ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Méditation sur la notion commune de la justice*, in: Georg Mollat (ed.), *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Leipzig 1893, s. 41–70, zde s. 68.

³⁴ Týž, *Initium institutionum juris perpetui*, in: Mollat (ed.), *Schriften*, s. 1–8; Týž, *Tabulae duae disciplinae juris naturae*, in: tamtéž, s. 96–102, zde s. 99.

³⁵ Christian WOLFF, *Jus naturae* VIII, Halle 1748, § 429–§ 453.

³⁶ Thomas HOBBS, *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge 2005.

Obojí však kupodivu používá k tomu, aby zdůvodnil podrobení občanů držiteli svrchované moci a bez nároku na záruky. Hobbes netvrdí, že by člověk měl vrozená práva v plurálu, ale že má jen jedno vrozené právo – tzv. právo přírody (*right of nature*).³⁷ To neoznačuje nějaké konkrétní oprávnění, nýbrž široké pole možností, které lze využít v přirozeném stavu k tomu, abychom se zachovali při životě. Zachování se při životě (*self-preservation*) má být nejvyšším cílem našeho snažení. Jelikož jsou však lidé v přirozeném stavu hnáni touhou po moci, po vyniknutí nad ostatní a chtivostí, dostávají se do stavu války všech proti všem, který je nakonec donutí své možnosti dobrovolně omezit.³⁸ Jejich hlavním motivem při tom není žádná metafyzická povinnost dosahovat dokonalosti, nýbrž živočišný strach ze smrti. Lidé tedy pomocí vlastního rozumu objevují základní zákon přírody (*fundamental law of nature*), jenž jim přikazuje: Vyhledej a zachovávej mír.³⁹ Dodržování základního přirozeného zákona pak vede lidi k tomu, že uzavřou mezi sebou smlouvu, kterou odevzdávají moc do rukou nejvyššího představitele státu. Ten jim zaručí zachování při životě (*self-preservation*), ale občané nemají mít žádné možnosti kontroly. Jeho občané v podstatě nemají ani ve státě žádnou záruku svého přežití a už vůbec ne blahobytu.

.....

³⁷ TAMTÉŽ, s. 91 (kapitola 14).

³⁸ TAMTÉŽ, kapitoly 13–14.

³⁹ TAMTÉŽ, s. 92.

⁴⁰ K metodě Wolfgang Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht*, München 1970.

⁴¹ Srov. HOBBS, *Leviathan*, s. 183–184 (kap. XXVI).

Nejdůležitější na Hobbesově díle však byla jeho dokazovací metoda, protože rezignoval na metafyziku. Místo toho začíná anatomickým uspořádáním člověka jako živočicha a snaží se přesvědčit čtenáře o nutnosti žít ve státě apelem na jeho osobní sobecký zájem přežít. To byly argumenty, které vycházely z pozorování skutečného chování lidí, a blížily se pravdě více než křesťanská metafyzika. Neméně své následovníky inspiroval i tím, že se snažil odvodit další „zákony přírody“ dedukcí ze základního zákona přírody, který pak užil v podstatě jako nejvyšší morální a právní axiom.⁴⁰ Všechny tyto „zákony“ ale vlastně nebyly součástí práva, mělo jít jen o vnitřní pravidla chování, která měl občan objevit svým rozumem a chovat se podle nich. Sám Hobbes vyložil v kap. XXVI, že skutečné zákony vznikají až teprve po vzniku státu (*civitas*). Zatímco přirozenoprávní „zákony“ jsou jen radami, které mají lidi motivovat k dodržování míru, skutečné zákony jsou příkazy státu, které zavádějí rozdíl mezi správným a nesprávným. Na rozdíl od přirozenoprávních rad musejí být skutečné zákony vyjádřeny písmem, aby byly pro občany viditelné.⁴¹

Z teoretiků přirozeného práva, kteří následovali po Hobbesovi, je zajímavá osobnost Němce Samuela Pufendorfa, který působil na univerzitách v Heidelbergu, ve švédském Lundu a nakonec na

braniborském kurfiřtském dvoře v Berlíně. Ačkoliv dnes již je v obecném povědomí zapomenut, jeho význam je srovnatelný s Grotiem a Hobbesem. Jelikož se naše studie zaměřuje na úlohu lidských práv v jeho pojetí státu, můžeme začít nastíněním širšího kontextu. Protože Pufendorf prošel značným myšlenkovým zvratem, uvedme, že nás zajímá jeho zralá teorie, jak ji zachytil v dílech *De jure naturae et gentium* z roku 1672⁴² a ve stručnější podobě v *De officio hominis et civis* z roku 1673.⁴³ V obou pokračuje v pokusech postavit přirozené právo na sekulárních, vědecky vysvětlených základech, ale při tom už nežádá na lidech, aby za nejvyšší princip považovali snahu o zachování sebe samého (*conservatio*). Vycházel totiž ze zájmu celého lidstva a ne ze zájmu jednotlivce, což jej vedlo k úvaze, že v případě ohrožení života utrpí lidstvo i tehdy, když ubráníme svůj život, ale zabijeme útočníka.⁴⁴ Nejvyšším principem jeho pojetí přirozeného práva není tak zachování sebe samého, ale lidská potřeba společenského života (*socialitas*).⁴⁵ Na rozdíl od ostatních živočichů byl totiž člověk stvořen jako bytost, která by nedokázala přežít v přírodě sama bez pomoci ostatních lidí.⁴⁶ Člověk potřebuje ostatní k základnímu přežití, ale i k tomu, aby se

naučil dovednosti nutné pro vlastní samostatný život. Zkrátka pořád jsme odkázáni jeden na druhého, a proto je skutečným nejvyšším principem přirozeného práva *socialitas* a nikoliv Hobbesův boj za zachování sebe sama.

Z toho vyplývá ovšem výrazná revize Hobbesovy představy o přirozeném právu, jako možnosti konat vše, co je nutné pro naše zachování. Pufendorf souhlasí, že v přirozeném stavu má člověk nárok na věci nutné pro zachování svého těla a svého života a že přirozeně nejsme nikomu poddáni. Vytýká však, že pro zachování sebe samého smíme konat jen to, co naruší práva ostatních lidí a co je v souladu s přirozeným právem, tedy s racionální povahou člověka.⁴⁷ Pufendorf spojoval tuto tezi s názorem, že lidé na počátku dějin nežili ve válce všech proti všem. Ta přišla, až když začaly vznikat malé tlupy a přirozená mírumilovnost, pramenící ze slabosti jednotlivců, zmizela.⁴⁸ Přirozený stav tak paradoxně nastal až v pokročilejším stádiu lidských dějin. Pufendorf, jenž psal rovněž historické práce, se namáhavě snažil sladit představu o hypotetickém přechodu k občanskému stavu s reálnými dějinami evropských států a s biblickými dějinami světa.⁴⁹ Podle Grotiova vzoru se

⁴² Samuel PUFENDORF, *De jure naturae et gentium libri octo*, Lundini Scanorum 1672. (Dále JN)

⁴³ Týž, *De officio hominis et civis juxta legem naturalem*, Lund 1673. Srov. bilingvní edici Samuel PUFENDORF *De officio hominis et civis*, ed. Walter Schücking, New York 1927.

⁴⁴ S. PUFENDORF, *De officio*, I.5. § 5–§ 6.

⁴⁵ JN, II.2. § 3, II.3. § 13–§ 15; *De officio*, I.2., § 11.

⁴⁶ JN, II.2. § 1.

⁴⁷ JN, II.2, § 6–7; *De officio*, I.2. § 2.–§ 5

⁴⁸ JN, II.2. § 4, IV.4.

⁴⁹ JN, II.2.

při tom snažil podat historické vysvětlení vzniku soukromého vlastnictví. Aby mohl dokázat, že soukromé vlastnictví nevzniklo z krádeže, vycházel z toho, že v původní komunitě všech lidí měli všichni jen právo užívat společné statky, ale ne všechno vlastnit společně. Jednalo se o tzv. negativní komunitu, ne o komunismus.⁵⁰

Ačkoliv by se z dosavadního výkladu zdálo, že Pufendorf byl jakousi morálnější alternativou k Hobbesovi, ve skutečnosti se i on stal terčem všeobecné morální kritiky kvůli svým názorům na zdroje práva a relativitu dobra a zla. Pro Pufendorfa je zdrojem závaznosti zákonů vůle *superiora* (vládce, představeného), která teprve vytváří rozdíl mezi dobrem a zlem.⁵¹ Dobré je jednání, které je v souladu se zákonem, špatné je jednání, které není v souladu se zákonem. V přirozeném stavu lidé žili jen pod vládou přirozeného zákona, který má zdroj ve vůli Boha, a ten byl v tomto stavu jejich jediným superiorem. Ve státě však lidé žijí pod občanskými zákony (*leges civiles*), a ty již vycházejí z vůle panovníka, jenž je v tomto případě superiorem.⁵² Tento názor byl považován za projev morálního relativismu, jaký býval spojován snad jen se zavrženímhodným starověkým filozofem Carneadem.

Pufendorf se ocitl pod palbou silné kritiky ze strany luteránské ortodoxie, k níž se později přidal i Leibniz a jeho nástupce Wolff.⁵³ Ti vyčítali Pufendorfovi, že popírá

rozdíl mezi dobrem a zlem. Neobměkčilo je ani to, že Pufendorf svůj názor o dobrém a zlém jednání kombinoval také s naukou o dobré a zlé osobě, takže i v jeho podání se přístup práva a morálky do značné míry překrývají. Je však třeba dodat, že tuto morální nauku o tom, že úkolem přirozeného práva je posuzovat nejen jednání, ale i osobu, potřeboval Pufendorf hlavně proto, aby zdůvodnil, proč mají lidé nést právní odpovědnost za své jednání. Zatímco z hodnocení jednání vyplývá jen zjištění, že něco bylo dobré či špatné, z hodnocení osoby už vyplývá oprávněnost trestu. Aby to dokázal, začíná Pufendorf svůj výklad v obou stěžejních dílech jakousi úvahou o člověku, v níž dokazuje, že člověk má schopnost rozhodovat o tom, co vykoná a že má i vůli se k tomu přinutit. Zastával totiž názor, že k tomu, aby právo platilo, je potřeba nejen vůle zákonodárce, ale i to, aby člověk, který má zákony poslouchat, byl rozumově schopen je pochopit a jednat podle nich.

K rozlišení práva a morálky Pufendorf přispěl tím, že definoval rozlišení dokonalého a nedokonalého zákona. Navazoval tím na Grotia, který na začátku svého *De jure belli ac pacis* sice definoval právo jako morální schopnost něco vykonat spravedlivě, ale rozdělil práva na dokonalá a nedokonalá. První druh práv – *jus stricte dictum* – je vymahatelný silou, ten druhý – *aptitudo* – představuje jen jakýsi morální

⁵⁰ JN, II.2. § 8, IV.4, VII.1.

⁵¹ JN, VII.1 § 8–11, VIII.1–2.

⁵² JN, I.2. § 6, I.VII. § 3; *De officio*, I.2. § 4–§ 6; I.2. § 11.

⁵³ H.-P. SCHNEIDER, *Justitia universalis*, s. 241–246, 375, 475.

nárok.⁵⁴ Z toho vychází Pufendorfův názor, že právo je dokonalé teprve tehdy, když je vymahatelné trestem. Každý dokonalý zákon má tedy dvě části: v první se stanoví, co se má vykonat, ve druhé se stanoví, jaký je trest pro toho, kdo opomine to, co se smí nebo co se zakazuje.⁵⁵ Podobně jako Grotius pak od tohoto druhu silou vymahatelných práv odlišuje jisté povinnosti a práva, která představují jen morální závazky a nejsou vymahatelná. Pufendorf takovým právům říká nedokonalá (*jura imperfecta*), zatímco silou vymahatelná práva nazýval dokonalá práva (*jura perfecta*). Pufendorf zastával názor, že dokonalé právo je spojeno vždy jen se smlouvami, čili s psaným právem, čímž však zároveň odsunul nepsané závazky přirozeného práva do oblasti čistě morální.⁵⁶

Nauka o dokonalém a nedokonalém právu však značně snížila hodnotu představy o všeobecných lidských právech. Pufendorf totiž nepřímou zpochybnil, že by se všechna dokonalá, tj. násilím vymahatelná práva, ztotožňovala s tím, co je potřeba k ochraně nezczitelného *suum*. Když si uvědomíme, co vše je třeba k ochraně těla a zachování života, skutečně pochopíme, že se to vše nedá jednoduše považovat za práva vymahatelná. Dozajista člověk nepřezije bez jídla, ale bylo by správné vymáhat si ve společnosti od ostatních lidí

jídlo násilím? Podobná otázka se naskytuje u problematického práva chránit své tělo oděvem, o kterém psal již Grotius. Pufendorf tedy nejspíše jednal správně, když tvrdil, že prosaditelnost práva se musí řídit psanými „smlouvami“ a ne soukromými úvahami nad tím, co člověk potřebuje k zajištění svého *suum*.

Navíc se zdá, že Pufendorf nevěřil, že by bylo možno určit rozsah sféry osobní svobody výčtem práv. Právo (*jus*) definoval v návaznosti na Hobbese jako škálu možností, které člověk smí vykonat.⁵⁷ Na rozdíl od zákona (*lex*) však právo není nějakým řídicím principem jednání. Mám-li na něco právo, vymezuje se tím jen široké pole možností dělat, co není zákonem zakázáno. Mít takové právo ovšem není povinnost to vykonat, právo se vztahuje na jednání, které člověk může, ale také nemusí vykonat, podle svojí vůle. Každé právo je tedy otevřené, i když je konkrétně vyjmenuji, takže Pufendorf dal ve své koncepci přednost povinností před právy a systematicky je rozdělil na povinnosti vůči Bohu, sobě samému a ostatním lidem. Jelikož však v právu nemůže zavazovat jedinec sám sebe, označil Pufendorf povinnosti vůči sobě za pouhé „náležitosti“ („*curae*“), zatímco jen závazky vůči ostatním označil výrazem pro povinnost („*officia*“).

⁵⁴ H. GROTIUS, *De jure*, I.1.4–8.

⁵⁵ S. PUFENDORF, *De officio*, I. 2, § 7.

⁵⁶ H. L. A. Hart vyvrátil představu, že vymahatelnost sankcemi je definujícím rysem práva. Místo toho chápal právo jako systém pravidel pro vnitřní disciplínu. Nyní se však k této koncepci práva vrací významný právní filozof F. Schauer. Srov. Frederick SCHAUER, *The Force of Law*, Cambridge, MS, 2015.

⁵⁷ JN, I.6, § 3.

Také Grotiovu přirozenoprávní nauku o nezczitelném *suum* přesunul do oblasti povinností, a sice mezi povinnosti vůči druhým. Zde opakuje Grotiův názor, že každý člověk má od přirozenosti svůj život, tělo, údy, cudnost a svobodu.⁵⁸ Tím, že tento fakt zařadil ve své systematice do pasáží o povinnostech vůči druhým, propůjčil jim však jiný význam než Grotius. V souladu s Ulpianovou zásadou „*neminem laedere*“ používá tezi o nezczitelných statcích tomu, aby zdůvodnil závaznost absolutních přirozených povinností. Ty musíme respektovat vůči všem lidem, kdekoliv a z jakéhokoliv stavu, zatímco povinnosti hypotetické jsou podmíněny situací, smlouvou atd.

Pufendorfova nauka o absolutních povinnostech vůči druhým vedla později jeho kritika Christiana Wolffa k úvaze, že lidé musejí logicky mít i všeobecná absolutní práva, která by jim zaručila ochranu toho, co potřebují k plnění svých povinností.⁵⁹ Tento krok však Pufendorf nečinil. V jeho systému zůstávají absolutní povinnosti osamoceny. V reakci na Hobbese se však Pufendorf pokusil obhájit názor, že lze říci, že držitel svrchované moci způsobil občanovi újmu.⁶⁰ V rámci Pufendorfova „protopozitivismu“ bylo totiž těžké doložit, že nějaký superiorův čin byl křivdou vůči občanovi. Pufendorf se však rozhodl oponovat Hobbesovu ná-

zoru, že držitel svrchované moci občanovi nikdy neškodí, protože cokoliv koná, koná z občanovy vůle. Pufendorf namítá, že panovník i občan jsou spojeni přirozeným právem, a to nám umožňuje říci, že panovník může občanovi způsobit újmu jako člověk člověku. Kromě toho však může škodit občanovi i jako panovník, a to tím že zanedbává svůj úřad, a dokonce může usilovat o zkázu vlastních poddaných. Ve státech, kde jsou panovníkovy povinnosti omezeny sepsanými základními zákony, je nezpochybnitelné, že takové jednání by bylo újmou vůči občanům.

Pozici občanů vůči panovníkovi posílil Pufendorf také slavným názorem, že stát vzniká vlastně dvěma společenskými smlouvami. V první se občané spojují do společnosti (*coetus*) rovnoprávných partnerů, ve druhé dokonávají své dílo tím, že zvolí státní formu a podvolí se zákonům.⁶¹ Tím položil Pufendorf základ pro rozlišení státu, jako sféry, kde rozhodují příkazy, a společnosti, která zůstává sférou svobody a dobrovolného jednání. V důsledku této nauky pak německý liberalismus rozvinul tezi o společnosti, která stojí proti státu jako rovnocenný partner. Neméně důležité bylo, že se Pufendorf odchýlil od tradované koncepce Jeana Bodina o nedělitelnosti svrchované moci a tvrdil, že se přece přirozeně dělí na pravomoc zákonodárnou, trestající, soudní, moc nad

.....
⁵⁸ JN, III.1; *De officio*, I.6. § 3.

⁵⁹ Christian WOLFF, *Jus naturae* I, Halle 1740; TÝŽ, *Institutiones juris naturae et gentium*, Halle 1750, kap. III; Srov. Hanns-Martin BACHMANN, *Die naturrechtliche Staatslehre Christian Wolffs*, Berlin 1977, s. 107–118.

⁶⁰ JN, VII.8. § 2–§ 4.

⁶¹ JN, VII.2, § 7–§ 8.

výkonnými úředníky a pravomoc války a míru.⁶² Netřeba zdůrazňovat, že tento názor ovlivnil Johna Locka. Pufendorf sám však nevyvodil ze svých tvrzení stejné závěry, jako John Locke. Naopak, zastával názor, že superior se nikomu za své činy nezodpovídá a nikdo ho nesmí hodnotit, protože obojí předpokládá pravomoc soudit a trestat, a tu může mít jen superior.⁶³ Pokud by ji přiznal někomu jinému, byl by pak superiorem ten, kdo by je měl.

Pufendorf tedy neurčuje nikde výčet nezczizitelných práv v plurálu, ani netvrdí, že by z ochrany *suum* vyplýval sled konkrétních práv. Pro zajištění spravedlnosti ve státě mu připadá jistější vycházet z povinností. Uznává sice, že panovník se může dopouštět křivd vůči poddaným, ale přesto nedává poddaným možnost kritiky, ani odporu. Ochrana jednotlivce před zvlášť panovníka se však stala tématem pro jeho anglického nástupce Johna Locka.

Spinoza: demokracie a práva

Ještě než přikročíme k diskusi o zásluhách Johna Locka, je třeba se zastavit u svérázného současníka obou filozofů – židovského mudrce Benedikta Spinozy, který žil v Nizozemí v republikánském mezidobí za vlády velkého penzionáře Jana de Witte. Spinoza byl proklínán jako zastánce ateismu a pro svou morální filozofii síly byl historiky 19. století zase přirovnáván k Hobbesovi. V poslední době však anglo-

-americký historik Jonathan Israel zahltit trh spoustou objemných knih o osvícenství, v nichž opakovaně tvrdí, že teorie lidských práv byla poprvé formulována ve Spinozově filozofii.

Své tvrzení opírá Israel o jakýsi bodový program filozofické moderny,⁶⁴ který podle něj spočívá v souběžném a nedělitelném výskytu abstraktních pojmů demokracie, sekulární morálky, lidských práv a ateismu. Jeho výklad vsugeruje čtenáři, že lidská práva byla vynalezena v okamžiku, kdy se podařilo osvobodit člověka z područí církve a náboženství, a právě Spinoza vytvořil jakýsi abstraktní filozofický program, kterému vděčíme za vznik všech těchto hodnot. Pokud se ale pokusíme ověřit Israelovy teze studiem Spinozových textů, zjistíme sice, že Spinoza skutečně prosazoval „demokracii“ a uznával „nezczizitelné právo“, ale že tak činil v rámci velmi podivné politické filozofie, která určitě neposkytovala občanům nárok na ochranu před státem.

Spinoza sice přiznává občanu práva, ale tato práva mají sahat jen tak daleko, jak daleko sahá chuť (*cupiditas*) a síla (*potentia*) každého člověka. Právo v jeho pojetí nikomu nic negarantuje, jedinou zárukou má každému být jen jeho síla a hranice toho, co je možné. Tvrdí-li Spinoza, že silou nelze kontrolovat, co si člověk v nitru doopravdy myslí, má to stejnou váhu, jako když na jiném místě tvrdí, že silou nemů-

⁶² JN, VII.4. § 1–§ 5.

⁶³ JN VII.3. § 1.

⁶⁴ Jonathan ISRAEL, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford 2006, s. 52; TÝŽ, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*, Oxford 2011, s. 33; TÝŽ, *A Revolution of the Mind*, Oxford 2009, s. vii–ix.

žeme přinutit stůl, aby jedl trávu.⁶⁵ Mluví-li tedy Spinoza o tom, že nemůžeme nikomu předat právo na to, co si v nitru myslíme a v co věříme, pak tím konstatuje spíše přírodovědný fakt, než že by stanovoval právní normu. Právo na ochranu své tělesné schránky má mít podle něj každý jen do té míry, dokud má na to sílu, a tak je Spinozova filozofie práva spíše obhajobou bezpráví.

Jak k tomu došlo? Spinozovo pojetí práva je výmluvným důkazem, že pokus dedukovat pojem spravedlnosti z metafyzického pojmu Boha geometrickou metodou nakonec může dosáhnout přesně opačného cíle. Spinoza vycházel z toho, že propozice etiky i práva budou pravdivé jen tehdy, pokud budou odvozené z pojmu Boha. Ačkoliv nepochyboval, že existenci Boha lze geometrickou metodou dokázat, připouštěl, že jej nelze poznat úplně⁶⁶ a že nemůžeme úplně poznat ani vyšší boží spravedlnost. Z toho důvodu vlastně připouštěl, že správné může být to, co vychází z rozumu, i to, co pochází z afektu.⁶⁷ Jinými slovy správné je to, co my považujeme

za dobré i to, co nám připadá jako zlo. Jak vyložil v *Etice*, představa, že boží spravedlnost jen garantuje to, co je dobré pro člověka, je výsledkem sebestřednosti člověka, který se domnívá, že vše je v přírodě jen kvůli němu.⁶⁸

Aby se od tohoto předsudku osvobodil, zkusil Spinoza zkoumat otázku morálky a práva jednak dedukcí od nejvyššího pojmu Boha, jednak indukci od faktické lidské povahy. Výsledky prvního přístupu představil ve skandální *Etice*, která vyšla až posmrtně v roce 1677. Výsledkem druhého přístupu byla jeho právní filozofie.⁶⁹ Důsledkem zvolené metody však bylo, že jeho filozofie práva je spíše pokusem o faktický popis lidské přirozenosti. Svě pojetí práva vyjádřil hlavně v kapitolách XV až XIX spisu *Tractatus theologico-politicus* z roku 1670⁷⁰ a v nedokončeném *Tractatus politicus* z let 1675/1676, jehož druhá kapitola podává obecné principy přirozeného práva.⁷¹

Spinozovo chápání přirozeného práva vychází z toho,⁷² že právo a řád přírody (*jus et institutum naturae*) se řídí doslova

⁶⁵ Dále zkratky TP = *Tractatus politicus*; TTP = *Tractatus theologico-politicus*, in: Günther Gawlick – Friedrich Niewöhner (edd.), *Spinoza, Opera – Werke* I, Darmstadt 1989, s. 1–623. Zde TP, 4, § 4.

⁶⁶ Benedikt Spinoza Hugo Boxelovi, *Epistola LVI*, podzim 1674, in: Carl GEBHARDT (ed.), *Spinoza – Opera omnia* III. *Epistolae*, Heidelberg 1925, s. 261.

⁶⁷ TTP, kap. 16, s. 468–470.

⁶⁸ Benedikt Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, in: Konrad Blumenstock (ed.), *Benedikt Spinoza, Opera* II, Darmstadt 1989, s. 92–93, 106, 145–158 (Pars 1. Appendix).

⁶⁹ Odkazy na stránky se vztahují k edici bilingvní edici Konrad BLUMENSTOCK (ed.), *Benedikt Spinoza, Opera – Werke* I–II, Darmstadt 1989.

⁷⁰ B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, in: Günther Gawlick – Friedrich Niewöhner (edd.), *Spinoza, Opera – Werke* I, Darmstadt 1989, s. 1–623.

⁷¹ Srov. edici online: (spinoza.xclan.ru), která obsahuje text vydání Carla Gebharda z roku 1925, upravený Edgarem Bartuschatem. Odkazují na čísla paragrafů. TP vyšel posmrtně v roce 1677.

⁷² TTP, kap. 16, s. 467–496.

přírodními zákony, jako všechny ostatní jevy v přírodě. Ve zcela přirozeném stavu lidé neznají rozdíl mezi dobrem a zlem, což dokazuje výrok apoštola Pavla, že před zjevením Zákona lidé neznali hřích. Tudíž v přirozeném stavu směřjí dělat vše, na co mají chuť (*cupiditas*) a na co jim stačí síla (*potentia*). Poznáním Boha sice získávají znalost práva přírody, jež jim ukládá povinnosti, ale jelikož lidé podléhají svým chutím, nemůže nikdo věřit druhým, ani sám sobě, že bude dobrovolně konat, co je správné. Strach o bezpečí a touha zachovat se vedou lidi k vytvoření společnosti (*coetus*), protože spojením s více lidmi se zvýší jejich síla, a tudíž i právo vůči těm, kteří zůstávají mimo společnost. Teprve vytvořením společnosti a podrobením se státu (*civitas, societas*), který vydává psané zákony, dostává rozdíl mezi dobrem a zlem zřetelnou podobu. Držitel svrchované moci (*imperium rei publicae*), ať už je to panovník v monarchii nebo rada šlechticů v aristokratickém typu státu, však ztrácí svá vladařská práva v okamžiku, kdy nemá moc je nadále prosazovat. I stát má tedy svá práva vůči občanům jen tak dlouho, dokud má sílu je obhajovat. Spinoza při tom počítá s tím, že vladař musí své právo vládnout bránit proti vnějším i vnitřním nepřítelům, tedy proti vlastním občanům.

I mezi občany má však každý nadále jen tolik práva, na kolik má síly.⁷³ Jelikož máme přirozené právo porušit smlouvu,

pokud nám již nezajistí zachování se, můžeme zradit a opustit i vladaře. Totéž mohou dělat ostatní vůči nám, neboť Spinoza přiznává všem právo užívat síly i podvodu k čemukoliv, k čemu člověka pudí chuť a na co mu stačí moc.⁷⁴ Jednotlivec totiž smí dělat vše pro své zachování, čímž je zavázán Bohu-přírodě, stát také smí konat vše pro své zachování, čímž je zavázán občanům. V tomto smyslu stát, který prostřednictvím zákonů vytváří rozdíl mezi dobrem a zlem, koná zlo jen tehdy, když zanedbá něco, co bylo nutné pro zachování se.⁷⁵ Jinak smí konat vše. Na rozdíl od Hobbese tedy Spinoza tvrdí, že i ve společnosti trvá – měl by trvat – vzájemný strach. Díky strachu drží dav (*multitudo*) v šachu držitele svrchované moci.

Dohoda, díky níž se lidé spojují ve společnost, tedy vlastně není dohodou, z níž by plynuly závazky a práva. Je to spíše doporučení k tomu, jak dosáhnout svého na základě poznání universálního zákona lidské přirozenosti (*lex universalis naturae humanae*).⁷⁶ Ten zní, že každý vykoná dobro (tedy to, co si myslí, že je dobro) jen, když doufá, že mu to přinese větší prospěch, nebo ze strachu před větším zlem; každý bude snášet zlo jen, když se tím vyhne ještě většímu zlu, anebo tím získá větší prospěch. Jde tedy spíše o pokus stručně vyjádřit princip faktického lidského jednání než o stanovení normy, z níž by se daly odvodit povinnosti.

.....
⁷³ TP, § 2–15.

⁷⁴ TTP, s. 470.

⁷⁵ TP, 4, § 4–5.

⁷⁶ TTP, s. 472; TP, § 2–6.

I pro řadové občany tím však vzniká znepokojivá situace. Spinoza zastává názor, že občan musí dohodou odevzdat všechna svá práva⁷⁷ a být naprosto poslušný všemu, co držitel moci (*imperium*) rozkáže, i kdyby to byl nesmysl.⁷⁸ To je znepokojivé, i když člověku zůstávají obecná práva lidstva (*jura communia*) využívat pro sebe plody a zvěř, neboť ty dal Bůh do moci všemu lidstvu.⁷⁹ Člověku rovněž zůstávají přirozená práva, což ovšem ve Spinozově podání znamená jen trvajíc možnost si silou něco vynutit. Nutně přetrvává v občanském stavu i strach z ostatních.⁸⁰ Svě právo opustit vladaře, klást odpor, smí člověk vykonat, teprve když získá na svou stranu dost lidí na to, aby měl sílu se prosadit, protože každý má tolik práva, kolik má síly.⁸¹ Jako soukromé osobě je mu v případě jasně zlého zákona či rozkazu povoleno bez strachu z trestu sepsat stížnost, podat zlepšovací návrh a čekat, jestli se mu podaří přesvědčit držitele moci. Má tedy mít právo svobodného projevu. Jediné skutečně nezcizitelné právo, které soukromý člověk ve státě má, je právo vnitřně si myslet, co chce, a vnitřně uctívat Boha, jak chce.⁸² Avšak to jenom proto, že vnější síla prostě do lidského nitra nedosáhne.

Nad vnějšími projevy zbožnosti však má stát mít absolutní kontrolu, má dokonce mít právo rozhodovat náboženské spory a vynášet rozhodnutí.⁸³ Tento názor souvisí se Spinozovým chápáním praktické zbožnosti, která má spočívat v praktických činech, v tom, že jednáme podle božích příkázání. A to je totéž, jako jednat správně. Skutečná zbožnost je tedy spojená s rozhodováním o tom, co je dobro a zlo, a to je pravomoc státu. Kdyby se jí vzdal, vzdal by se moci střežit pořádek. Způsob vnitřního kultu Boha i hledání prostředků, jak je uctíval Spinoza, opravdu přiznává člověku jako právo, které nemůže na nikoho přenést.⁸⁴ To vše Spinozovi ospravedlňuje právo na svobodu myšlení, zvláště když v díle *Tractatus theologico-politicus* dokazuje, že vědy o náboženství a vědy o světských otázkách se musejí řídit dvěma zcela odlišnými principy.⁸⁵ Zatímco náboženství je předmět výzkumu dán Písmem svatým, a tudíž se badání o náboženství omezuje jen na historický a jazykovědný výzkum, pro filozofii může být předmětem studia cokoliv, musí se jen vždy snažit zjistit pravdu. Spinoza se tím snaží odvést politiky své doby od nápadu, že by se mělo zákony určovat, co je povoleno říkat a psát.

.....
⁷⁷ TTP, s. 576.

⁷⁸ TP, 3, § 5.

⁷⁹ TTP, kap. 19, s. 574.

⁸⁰ TP, 3, § 5.

⁸¹ TP, 2, § 16.

⁸² TTP, kap. 19, s. 574.; kap. 20, s. 602–621.

⁸³ TTP, kap. 19.

⁸⁴ TTP, kap. 19, s. 574.

⁸⁵ TTP, kap. 15.

A zejména se snaží zamezit persekuci sekulárních učenců – filozofů, za jejich názory.⁸⁶

Poněkud tíživou situaci občana žijícího ve strachu se Spinoza snažil vyřešit tím, že čtenářům doporučil jako nejlepší zřízení demokracii.⁸⁷ Chápal ji však podobně jako jiní myslitelé 17. století jako přechodné stádium na cestě z přirozeného stavu, kdy se lidé už spojí, ale ještě se nepoddají žádnému vladaři, ani aristokracii. V demokracii si všichni lidé vládnou sami, všichni jsou držitelé moci (*imperium*). Spinoza v podstatě doporučoval lidem, aby se vrátili k primitivnějšímu stádiu společenského vývoje. V tomto spojení (*coetus*) by byl každý držitelem moci, a tudíž by se nemusel bát, že bude ze strany držitele moci ohrožen. Lidé v demokracii sice odevzdávají všechna práva, ale dávají je do rukou většiny, k níž přece sami také patří. Spinoza se nezdržuje s praktickými otázkami provozu demokracie. To mělo být možná předmětem poslední kapitoly *Tractatu politico*, která však zůstala nedokončená.⁸⁸ Znepokojivé však je, že svému teoretickému modelu věřil natolik, že považoval za samozřejmé, že moc vlády v demokracii by neměla být omezena žádnými zákony.⁸⁹ Bylo totiž vyloučeno, aby v demokracii vznikaly špatné zákony, protože o všem bude rozhodovat většina a je velmi nepravděpodobné, že by se většina občanů shodla na zákonech, které by prosazovaly

něco, co by jim samotným škodilo. Jednotlivec by však byl nadále povinován vůči většině absolutní poslušností a většina by v případě neposlušnosti byla oprávněna ke stejné drastickým trestům, o kterých psal Spinoza obecně.

Spinoza tedy opravdu obhajoval „práva“ a „demokracii“, ale v jeho výkladu získávala tato slova značně posunutý význam. Právo bylo jen silou, demokracie pak státem-nestátem, kde všichni vládnou, ale vlastně v něm pokračuje bezpráví. Jediná nezcizitelná práva, která Spinoza přiznává občanovi, jsou právo myslet si a věřit v nitru, čemu chcí, z čehož odvozuje právo na svobodu projevu. Kromě toho všem lidem přiznává biblické právo vlády nad zvířaty a rostlinami. Jinak ve své filozofii nemyslel ani na ochranu onoho pasivního *sum*, které bylo v té době již běžným tématem právníků a praktických filozofů.

John Locke: práva ve státě?

Stále jsme tedy nenarazili na myslitele, který by předložil filozofii nezcizitelných, nerozdělitelných a vzájemně propojených lidských práv, která by sloužila jako ochrana občana ve státě a zároveň jako morální princip, ze kterého by byly odvozeny spravedlivé zákony. Podle mnohých názorů by taková filozofie měla být výtvozem anglického myslitele Johna Locka. Němečtí historici práva jej oslavují jako vynálezce „skutečných lidských práv“, která kladou

.....
⁸⁶ TTP, kap. 20.

⁸⁷ TTP, 16, s.476–480; TP, 2§ 17.

⁸⁸ TP, kap. 11.

⁸⁹ TTP, kap. 16, s. 478.

do protikladu ke spekulativním a nepraktickým koncepcím německých teoretiků přirozeného práva.⁹⁰ Je poněkud paradoxní, že tuto vizi prosazují zejména němečtí právníci, zatímco angličtí historici hodnotí Lockův filozofický výkon spíše kriticky.⁹¹ Nemaou měrou k tomu přispěl objev tzv. Lovelaceovy sbírky rukopisů, která obsahovala neznámé nevydané práce Johna Locka z šedesátých a sedmdesátých let 17. století.⁹² Důvod pro přehnaný obdiv, který cítí němečtí právníci k anglickému liberálovi, lze vysvětlit snahou poválečné generace kriticky přehodnotit vlastní německé tradice, které byly za nacismu dogmaticky vyvyšovány. Protichůdná tendence ovšem zašla rovněž příliš daleko. Německé přirozené právo 17. a 18. století se zavrhl jako slepá ulice historického vývoje, na kterou nic nenavázalo.⁹³ Němečtí liberálové a Kant prý navázali raději na anglické tradice, přičemž právě John Locke zaujal roli jakéhosi myšlenkového otce liberalismu a „skutečných lidských práv“. Koncepte lidských práv, jakou rozvíjel Wolff

a jeho nástupci byla prý totiž zcela falešná, bezbarvá a neužitečná. Tito myslitelé prý chtěli, aby se občan po vstupu do občanského stavu své svobody vzdal a vlastně tak obhajovali absolutismus. Pro německé klasiky přirozeného práva byla prý lidská práva jen fikcí, zatímco Locke prý chtěl, aby lidé zůstali svobodní i ve státě a položil základy liberálnímu státu.

Avšak Lockovo klíčové dílo *Two Treatises of Government* z roku 1690 nevzniklo zcela bez vlivu německého přirozeného práva.⁹⁴ Reaguje v něm sice na Angličany Hobbese a Hookera, ale obsahově v mnohém navazuje také na Pufendorfa.⁹⁵ Pro posouzení Lockova postoje je však neméně podstatné brát vážně fakt, že jde o polemiku s velmi neobvyklou patriarchální koncepcí absolutní monarchie, kterou předložil jistý Robert Filmer v učeném traktátu *Patriarcha*. Šlo o polemiku nerovnou, protože Filmer byl již dávno po smrti. Locke reagoval jen na opětovné vydání jeho spisů ve sbírce *The Freeholder's Great Inquest*, vydané v roce 1679 a 1681.⁹⁶ Tato komunikační

⁹⁰ Definitivní soud nad německým přirozeným právem vynesl Diethelm KLIPPEL, *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts*, Paderborn 1976.

⁹¹ Pro moderní hodnocení Locka je klíčové dílo John DUNN, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge 1969.

⁹² Sbírkou zakoupila v roce 1947 Bodleian Library v Oxfordu. Srov. inventář online (<http://www.libraries.psu.edu/tas/locke/mss/reposit.html>, použito 1. 4. 2015).

⁹³ D. KLIPPEL, *Politische Freiheit*, s. 188–191; Wolfgang KERSTING, „Politics“, in: Knud Haakonssen (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Cambridge, 2007, s. 1026–1068.

⁹⁴ John LOCKE, *Two Treatises of Government*, ed. John Shapiro, New Haven 2003.

⁹⁵ V Lockově pozůstalosti se dochovaly exempláře Pufendorfovy *Elementa jurisprudentiae* (1660) a výstisk stěžejního díla *De jure naturae ac gentium libri octo* (vydání z roku 1681), ve kterém jsou Lockovy poznámky. Srov. W. VON LEYDEN, „Introduction“, in: John LOCKE, *Essays on the Law of Nature*, Oxford 1958, s. 38–39.

⁹⁶ Peter LASLETT, „Introduction“, in: John Locke, *Two Treatises*, ed. Peter Laslett, Cambridge 2005, s. 57. Patriarcha vyšel poprvé v roce 1648.

situace vedla v padesátých letech historika Petera Lasletta k převratnému tvrzení, že Locke napsal většinu svého spisu nutně již v době, kdy byla polemika s Filmerem aktuální, a ne až po Slavné revoluci.⁹⁷ Vyvrátil tím tradovanou whigovskou interpretaci, která chápala Lockův spis jako obhajobu výsledků Slavné revoluce, čímž mu ovšem podsunula zcela odlišný cíl. Paradoxně Laslett sám využil změnu datace jen k tomu, aby Lockovi podsunul jiný vnější politický cíl, jeho pojednání mělo být zašifrovaným vyjádřením k tzv. sporu o vyloučení katolíka Jakuba z Yorku z nástupnictví, který zuřil v parlamentě v letech 1679 až 1681. V čele whigovské opozice se tehdy angažoval Lockův pán hrabě Shaftesbury. Locke prý původně vůbec neměl v úmyslu polemizovat s Filmerem, nýbrž napsat polemiku s „francouzskou nemocí“, jak v deníku šifrovaně označoval myšlenku absolutní monarchie. Většinu textu prý napsal již v zimě 1679–1680, tedy dříve než četl Filmerovo nové vydání, a polemické první pojednání i narážky na Filmera prý doplnil později.⁹⁸ Tyto závěry však vycházely jen z nepřímých narážek a z osobního dojmu, že Lockův výklad v *Two Treatises* není logický. Žádné přímé důkazy o tom, jak postupovalo psaní rukopisu, Laslett neměl. Ostatně žádné přípravné črty, ani rukopis *Druhého pojednání* se nedochovaly.⁹⁹

Je třeba brát vážně, že cílem Lockova pojednání je vyvrátit Filmera, protože Fil-

merovo dílo determinovalo ústřední otázku a formu Lockova pojednání. Není totiž koncipováno jako systematický výklad státního práva, ani politické filozofie. Je to vyvrácení cizích názorů, a z toho vyplývá i Lockova základní otázka. Nehledá alternativu k monarchii, ale ptá se, jak poznat, koho smíme oprávněně považovat za svého vladaře.¹⁰⁰ Filmerův názor, že panovníci získávají své právo vládnout na základě zděděné otcovské autority po Adamovi, by totiž zároveň znamenal, že právoplatného panovníka poznáme podle toho, že je dědicem Adamovým. To však připadalo Lockovi jako nespolehlivé a snadno zneužitelné kritérium.

Jak známo, Locke proti tomu postavil tezi, že legitimní držitel svrchované moci musí vzejít ze svobodného a dobrovolného souhlasu občanů, jejichž bezpečí je pak garantováno tím, že ve státě se uskuteční rozdělení čtyř přirozených pravomocí státu. Takovýmto způsobem však lze shrnout pouze argumentační výstavbu Lockovy odpovědi Filmerovi, ale ne jeho logické důkazy, kterými je podpořil. Pokud se podíváme na logiku jeho výkladu o vzniku a úkolech státu (*commonwealth*), zjistíme, že opakuje Pufendorfa. Svůj systém dedukuje ze základního zákona přirozeného práva (*fundamental law of nature*), jenž však podle něj nepřikazuje zachovat sám sebe, nýbrž zachovat lidstvo jako celek.¹⁰¹ Tomu je podřízen základní zákon psaného

⁹⁷ ТАМТÉЖ, s. 53–66.

⁹⁸ ТАМТÉЖ, s. 60–61.

⁹⁹ Ke kritice srov. J. DUNN, *The Political Thought*, s. 58–59.

¹⁰⁰ J. LOCKE, *Two Treatises* I, § 106, § 120, § 122, II § 1–3.

¹⁰¹ ТАМТÉЖ II, § 134, § 135, § 159, § 183.

práva, jímž je povinnost zachovat společnost.¹⁰² Teprve pak následuje povinnost zachovat sebe sama, alespoň pokud to je možné.¹⁰³ Teprve v popisu toho, v čem má spočívat zachování sebe sama, přistupuje Locke k podrobnějšímu výčtu toho, co je nám neoddělitelně vlastní. Výčet tohoto neoddělitelného vlastnictví (*property*) je v různých místech jeho díla různý, ale souhrnně lze říci, že k němu řadil svobodu, život, zdravé tělo a majetek.¹⁰⁴ Na některých místech mluví Locke místo o majetku o zajištění pohodlného života neboli o štěstí. O potřeby duše se měla starat církev, to byla oblast, která ležela mimo pravomoc státu.¹⁰⁵

Na své vlastnictví nesmí sáhnout ani člověk sám, neboť patří Bohu.¹⁰⁶ Tím Locke ukazoval, že se nesnaží přesvědčit lidi apelem na jejich živočišné potřeby a strach ze smrti, ale fikcí, že své vlastnictví jen dočasně spravují pro nejvyššího Pána. Na péči o vlastnictví tedy není nic sobeckého, je to naopak služba Bohu. Závazek pečovat o vlastnictví pak ukládá lidstvu řadu povinností, především opustit přirozený stav a podrobit se státu. Ukládá nám však také, že nesmíme připustit, aby tento stát měl podobu absolutní monarchie, protože v ní by naše vlastnictví bylo nadále ohroženo.

Pomineme nyní fakt, že Locke se ve vý-

kladu společenské smlouvy snažil skloubit hypotetický přechod z přirozeného stavu do občanského s reálnými dějinami, jako to dělal Pufendorf.¹⁰⁷ Z jeho historických úvah zmiňme jen to, že stav války všech proti všem pro něj nebyl původním stavem lidstva, protože lidé se stali navzájem nebezpečnými, až když se začali spojovat do rodin a začali usilovat o moc nad ostatními. Zaměříme se na to, že jen v tomto stavu přisuzuje Locke člověku explicitně nějaká práva (*rights*). V souladu s Hobbesem chápe přirozené právo jako široké pole možností, které může člověk konat, aby zachoval lidstvo a sebe samého (*self-preservation*).¹⁰⁸ V souladu s Pufendorfem však tvrdí, že už v přirozeném stavu je toto široké pole možností omezeno povinností respektovat základní zákon přírody, je to však omezení dobrovolné. Locke upřesňuje, že v tomto stavu vzájemného ohrožení má každý člověk dvě přirozená práva. Jednak právo se bránit proti útočníkovi, jednak právo útočníka trestat.¹⁰⁹ Právě respekt k základnímu zákonu, tedy povinnost dbát o své vlastnictví, ale také povinnost nebýt sám hrozbou pro ostatní, nás nutí vstoupit do občanského stavu.

Podívejme se ale blíže na otázku svobody. V přirozeném stavu sice máme podle Locka nárok na dokonalou svobodu, ale

¹⁰² TAMTÉŽ II § 94–95, § 110, § 131, § 155, § 171.

¹⁰³ TAMTÉŽ II, § 16, § 134.

¹⁰⁴ TAMTÉŽ I § 67, II § 6, § 69, § 87, § 131

¹⁰⁵ TAMTÉŽ, s. 218–220, 241–242.

¹⁰⁶ TAMTÉŽ, I § 84–87, II § 6.

¹⁰⁷ Např. TAMTÉŽ II § 102–104.

¹⁰⁸ TAMTÉŽ I § 86, § 6–7.

¹⁰⁹ TAMTÉŽ II § 8–10, § 190.

ani to neznamena, že bychom směli dělat vše, co se nám zlíbí. Svobodu nechápal jako široké pole možností, ale jako stálé pravidlo (*standing rule*), které musíme objevit vlastním rozumem.¹¹⁰ Nesvobodný je ten, kdo se nechává ovládat svými vášněmi, svobodným se naopak stává ten, kdo dokáže chtít jednat podle onoho stálého pravidla. V *Essay* pak Locke rozvinul do podrobností otázku, jak naši svobodu omezují vnější okolnosti a naše schopnosti, ale jen aby vyložil, že svoboda není totéž co vůle.¹¹¹ Při přechodu do občanského stavu se však rozhodně vzdáváme moci (*power*) prosazovat svoje přirozená práva. Z toho, co lidem bylo dovoleno ve stavu bezpráví, vznikají přirozené pravomoci státu – moc zákonodárná, výkonná, soudní a federativní. Člověk v občanském stavu souhlasí s tím, že stát pro něj bude vytvářet zákony, spravovat vládu a používat sílu k obraně a trestání. Tyto pravomoci však mají být odděleny, protože ve státě, kde by soudní i zákonodárné pravomoci byly v jedné ruce, bychom byli pořád ohroženi. V absolutní monarchii žijí tedy občané stále ještě ve stavu přirozeném; občanský stav, nastává teprve tam, kde je nestranný soudce a psané zákony.¹¹²

Státu však nemůžeme odevzdat něco, nad čím sami nemáme kontrolu, a to je svědomí. Co si totiž myslíme v nitru, ať už se to týká náboženství nebo jiných věcí,

.....

¹¹⁰ Тамтѣз II § 22, § 170.

¹¹¹ John LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. Pauline Phemister, Oxford 2008, kapitola XXI.

¹¹² J. LOCKE, *Two Treatises*, II § 87–94.

¹¹³ J. LOCKE, *A Letter concerning Toleration*, in: tamtѣz, s. 213–254, zde s. 219–220, 228

¹¹⁴ J. LOCKE, *Two Treatises*, II § 17.

totiž nelze ani zvenku kontrolovat, tudíž to není předmětem péče státu. Stát je instituce, která je oprávněna si vynucovat poslušnost silou, smí ji však použít jen k ochraně našeho tělesného vlastnictví.¹¹³ Otázky našeho vnitřního přesvědčení však nemohou být předmětem vynucování silou. Mohou být usměrňovány pouze přesvědčováním. Tak rozdíl mezi státem a církví vede k tomu, že stát je oprávněn používat sílu, církev nikoliv. Občané mají mít rovněž oprávnění volit zástupce do zákonodárného shromáždění, protože mají povinnost bdít nad ochranou své svobody. Ochrana svobody je podle Locka součástí obrany svého vlastnictví, tedy součástí naší bezpečnosti, protože ten, kdo nám vezme svobodu, nám může nakonec vzít i majetek a život.¹¹⁴ Po ztrátě svobody jednání mu však v dalších krocích už nebudeme moci zabránit. Proto je naší povinností svobodu zajistit i ve státě. V jeho podání měla být tato reciprocita zákonodárné moci a národa zajištěna i v monarchii, čímž dal najevo, že nehovoří o žádném hypotetickém modelu, ale že to myslí vážně. Tomu, že chtěl své plány uplatnit v praxi, nasvědčuje i kapitola XIX. *On the Dissolution of the Government Druhého pojednání o vládě*, v níž Locke popisuje politický systém, který se připomíná poměry v anglické monarchii. Avšak vládu všech lidí Locke odmítal, protože uznával,

že lid je ignorantský a podléhá tělesným humorům.¹¹⁵ Odevzdat vládu všem by se rovnalo odsoudit společnost ke zkáze. Jako demokracii pak Locke označoval pouze takovou společnost, která se už nachází v rozkladu.¹¹⁶

Možnost odporu, o níž Locke mluví na konci druhého pojednání, neslouží v jeho pojetí jako garance práv ve státě.¹¹⁷ Situace, kdy národ musí sáhnout ke zbrani, aby se ubránil proti panovníkovi, který usiluje o jeho zkázu, nebo proti uzurpátorovi, je již stavem války. Se zřetelnou narážkou na Jakuba II. pak Locke doplňuje, že národ může k odporu dohnat i „dlouhý sled křivd“. Je to stav, kdy se již společnost rozpadla a zlý panovník se svým jednáním připravil o práva, která mu náležela jako držiteli veřejné moci. Snížil se na úroveň soukromníka, a tudíž je povoleno proti němu vést válku, jako proti komukoliv, kdo ohrožuje vlastnictví společnosti. Locke okolnosti povoleného odporu pečlivě vymezuje a v podstatě zde opakuje teze, jimiž Grotius ve druhé knize *De jure belli ac pacis* popisuje rysy legitimní vnitřní války.¹¹⁸ Možnost odporu jednotlivců či skupin však nesmí být považována za něco, co by mělo tvořit trvalý a běžný rys společnosti.

Mír ani ochranu vlastnictví ve státě nemá garantovat právo na odpor, ale dobře napsané zákony a dobře spravovaná vláda. Za dobré zákony považoval Locke takové, které jsou v souladu se „základním záko-

nem přírody“. Přírozené právo tedy v jeho pojetí je nadřazeno právu pozitivnímu, ale ne proto, aby občané s jeho pomocí zpochybňovali platné zákony, ale proto, aby pomohlo zákonodárci při tvorbě psaných zákonů. Ale proč by lidstvu neměla stačit znalost přirozených zákonů? Locke sice věřil, že přirozené právo je tak jednoduché, že jej každý člověk dokáže pochopit, ale uznával, že nepsané právo se snadno ohýbá a špatně se s ním argumentuje v případech odlišných názorů. Proto je lepší mít zákony psané, protože ty vymezují ono „stálé pravidlo“ explicitně a každý si může zkontrolovat jejich znění.

John Locke tedy skutečně vyslovil požadavek, aby byla individuální svoboda respektována i poté, co se občan poddá státu. Avšak z jeho textu vyplývá, že garanci této svobody neviděl v seznamu lidských práv, ale v dobrých zákonech a v rozdělení zákonodárné, výkonné a soudní moci. To vše má sloužit k tomu, aby každému jednotlivci byla zajištěna ochrana jeho nezcizitelného vlastnictví. To nás však vede k otázce, zda by prioritou ochrany vlastnictví nevedla k rozpadu společnosti. Jak motivovat občany, kteří jsou navzájem oddělení ochranou svého „vlastnictví“, aby zachovali společnost a pracovali pro obecné dobro? Motivací jim zřejmě mělo být zajištění blahobytu, který plyne ze společného života a práce, ale co když by se této společnosti přestalo ekonomicky dařit

.....
¹¹⁵ TAMTÉŽ II § 223.

¹¹⁶ TAMTÉŽ I, § 72, I § 132.

¹¹⁷ TAMTÉŽ II, § 204–208, § 223–242.

¹¹⁸ H. GROTIUS, *De jure*, I.4. § 8–§ 19.

a nastal by nedostatek?

Obrodu práva nebo jen listinu práv?

I při dalším sledování teorie přirozeného práva až do 18. století vždy zjišťujeme, že rovněž u dalších myslitelů je buď něco nedořešeno, nebo v jejich systémech hraje seznam nerozdělitelných a nezczitelných práv podřízenou úlohu. Byla by chyba chápat tuto skutečnost tak, že raně novověcí myslitelé měli menší zájem o spravedlnost než my. Raně novověcí právníci sice nededukovali své systémy ze seznamu lidských práv, ale čteme-li jejich spisy pozorně, neujde nám, že měli před očima jakýsi ideál právně-spravedlivého řádu. Byl to ovšem jiný ideál než máme dnes. Zárukou spravedlnosti práva neměla být listina několika základních, občanských či lidských práv, ale nalezení absolutně platných a logicky formulovaných principů práva, na jejichž základě by se dal vydedukovat spravedlivý systém zákonů.

Hledání tohoto snu začíná vlastně již v dobách humanismu, kdy si právníci z tzv. školy z Bourges stanovili za cíl uspořádat podle takových základních principů římské právo. Ti se spoléhali na to, že základní formulace spravedlnosti je v Ulpianově příkazu „*Honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere.*“¹¹⁹ Programovým základem této školy se stal list François

Douarena o výuce práva z roku 1549¹²⁰ a vrcholu dosáhla v komentátorském díle hugenota Hugo Donella.¹²¹ Vliv francouzského humanisty Petra Rama zase vedl k tomu, že začaly pokusy hledat tyto základní principy pomocí matematických dedukcí.¹²² Po vydání Grotiova *De jure belli ac pacis* se objevili komentátoři, kteří začali i na toto dílo nahlížet jako na materiál, který by se dal uspořádat podle stále hledaných jednoduchých principů spravedlnosti. Největší citizádost projevil v tomto ohledu Gottfried Wilhelm Leibniz, který komentoval Grotia i římské právo. Po celý život pracoval na ambiciózním projektu obnovy římského práva na základě matematicky prokazatelných dedukcí.¹²³ Zpočátku se snažil – podle Pufendorfova vzoru – kombinovat různé elementy práva na základě kombinační tabulky vztahů, později formuloval zákony za pomoci jakýchsi řetězců definic, které derivoval z vlastní definice spravedlnosti. Výsledkem měl být *Codex juris reconcinatum*, který měl nahradit Justinianův *Corpus juris civilis*. Na tyto snahy navázal Christian Wolff. Ten své řetězce definic nederivoval z oznamovací věty, jako to činil Leibniz, ale z imperativu. Z takto formulovaného *Lex naturae* derivoval trojici nižších zákonů přírody (*lex praeceptiva, lex prohibitiva*

.....
¹¹⁹ H.-P. SCHNEIDER, *Justitia universalis*, s. 402.

¹²⁰ FRANCISCUS DUARENUS, „*Epistola de ratione docendi, discendisque juris*“, in *Francisci Duarenii Opera omnia*, sv. IV, Luca 1768, s. 363–376.

¹²¹ HUGO DONELLUS, *Commentarium de jure civili libri viginti octo*, Frankfurt am Main 1595.

¹²² RAFAEL RAMIS BARCELÓ, *Petrus Ramus on Law and Jurisprudence*, *Journal on European History of Law* 4, 2013, č. 2, s. 107–117; DONALD R. KELLY, *Law*, in: J. H. Burns – Mark Goldie (edd.), *The Cambridge History of Political Thought 1450–1700*, Cambridge 1991, s. 66–94, zde s. 86–88.

¹²³ H.-P. SCHNEIDER, *Justitia universalis*, s. 339–341, 356–359.

a *lex permissiva*) a od nich odvozoval symetricky uspořádané řady všeobecných lidských povinností a práv. Tyto snahy objevit ve změní psaných zákonů vytvářených lidmi nějaký skrytý řád se setkaly s oprávněnou kritikou Immanuela Kanta, který své námitky vysvětlil v *Kritice čistého rozumu* z roku 1781.¹²⁴ Přesto toto „dávné přání“ nezaniklo a ještě zakladatel pozitivismu Jeremy Bentham se v roce 1821 pokusil vytvořit univerzálně použitelný vzor zákonodárství.¹²⁵

Z výsledků naší ankety ovšem plyne jiná znepokojivá otázka. Pokud totiž k otázce počátků lidských práv přistoupíme z opačného konce, tedy pokud budeme hledat teorii, kterou kodifikovala deklarace lidských práv v Americe nebo již kodifikovala *Deklarace práv člověka a občana* ve Francii, pak nás musí napadnout, že taková teorie vůbec neexistovala. Abych se vyjádřil přesněji: Nelze říci, že by *Deklarace práv státu Virginie*, *Deklarace nezávislosti USA*, nebo francouzská *Deklarace práv člověka a občana* představovaly kodifikaci nějaké konkrétní koncepce přirozeného práva, ani nelze říci, že by obsah těchto dokumentů byl inspirován výhradně raně novověkým přirozeným právem. Podívá-

me-li se kupříkladu na francouzskou *Deklaraci práv člověka a občana* z roku 1789, zjistíme, že články 4 a 5 zachycují principy římského a moderního kontinentálního práva, body 7 až 9 o spravedlivém procesu vycházejí z praktických zkušeností, totéž platí o bodech 13 a 14 o placení daní. Ustanovení o společenské užitečnosti v čl. 1 vychází z fyziokracie, ustanovení o vlastnictví v čl. 2 vychází z Locka, ustanovení o suverenitě lidu v čl. 3 a 6 vycházejí z Rousseaua, atd. Ačkoliv v předrevoluční Francii byli myslitelé, kteří pracovali s myšlenkou lidských práv, nelze o deklaraci říci, že by kodifikovala výhradně některou z nich. Je sice logická úvaha Roberta Alexyho, že sám akt kodifikace základních práv implikuje, že před tím musel existovat „v substanci“ koncept základních práv, aby bylo, co kodifikovat.¹²⁶ Avšak touto „substancí“ nebyla jen jedna či více teorií lidských práv, nýbrž různé tradice evropské právní kultury, z nichž tvůrci deklarací čerpali.¹²⁷

To však neznamená, že bychom měli zanechat zkoumání teorií; značí to jen, že je třeba změnit otázku.¹²⁸ Neměli bychom hledat prehistorii jediné správné teorie lidských práv, ale spíše se ptát, jakou

¹²⁴ Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A301/B358 (srov. Wilhelm Weischedel, *Werkausgabe* III, Frankfurt am Main 1974, s. 313–314).

¹²⁵ Jeremy BENTHAM, „*First Line s of a Proposed Code of Law for Any Nation compleat and rationalized*,“ in: *Legislator of the World. Writings on Codification, Law and Education*, ed. Paul Schofield, Jonathan Harris, Oxford 1998, s. 187–239.

¹²⁶ Robert ALEXY, *Discourse Theory and Fundamental Rights*, in: Augustín José Menendez – Erik O. Eriksen (edd.), *Arguing Fundamental Rights*, Hamburg 2006, s. 15–30, zde s. 16.

¹²⁷ K historii tvorby deklarace srov. Stéphane RIALS, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris 1988.

¹²⁸ Při pokusu formulovat historii lidských práv jako argumentu jsem přihlížel k poučným knihám Tomáš SOBEK, *Argumenty teorie práva*, Praha 2008; TÝŽ, *Nemorální právo*, Praha 2010.

funkci plnila lidská práva v raně novověkých teoriích práva. To ovšem předpokládá, že se zřekneme představy, že lidská práva jsou jakási metafyzicky existující platónská idea, kterou stačilo jednou objevit, a pak už bylo nutné za ní jen bojovat. Naopak je třeba vycházet z toho, že lidská práva jsou metodou vytvořenou lidmi, k určitému účelu, že se měnila v průběhu dějin a že se její skutečné účinky liší podle toho, v jakých souvislostech a v jakém diskurzu je užíváme. Při vzniku této myšlenky šlo v podstatě o to, že se vzaly fakticky konstatované všeobecné potřeby lidí a předpokládalo se, že se z nich dá odvodit stejně nezpochybnitelný seznam všeobecných, vrozených a vzájemně propojených práv, jejichž respektování zaručí spravedlnost za všech okolností a všude. Historie ukázala, že tento předpoklad nebyl úplně správný, protože již před Velkou francouzskou revolucí se ukázalo, že není možné určit uzavřený výčet takových nároků. Teorie společenské smlouvy zase ukázaly, že je obtížné logicky skloubit nároky jednot-

livce a požadavky života v kolektivu. Navíc s postupným rozvojem možností raně novověkého státu se před právníky i politiky objevila palčivá morální otázka, zda výčet lidských práv je spolehlivou metodou pro určení toho, co stát smí vynutit silou, tedy jinými slovy, zda lidská práva patří do oblasti práva nebo morálky. Během následujícího vývoje se ukázalo, že argument lidských práv někdy pomohl prosadit spravedlnost, jindy vedl k ospravedlnění zločinů. Jakýkoliv důkladnější pohled na historické teorie práva, které s ní pracovaly, nebo na uplatňování této myšlenky ve veřejných diskusích navíc ukazuje, že obsah této myšlenky se může podle souvislostí změnit k nepoznání. Argumentuje-li někdo dnes ve veřejných diskusích lidskými právy, měli bychom věnovat pozornost i tomu, v jakých souvislostech pojem uplatňuje a k jakému účelu. Podle mého názoru nám právě v tom může pomoci studium reálných dějin lidských práv, studium, které hledí na jejich používání jako argumentu v komunikaci.

Ivo Cerman

Who was the first one? The Subject and Method of a History of Human Rights

The article points out the fact that histories of human rights are often based on a kind of circular logic because they seek to find predecessors to a contemporary conception of human rights. However, this approach compels us to ignore a wide range of theories which operated with the notion of human rights in the past. In conclusion what we look for in history is only a confirmation of our present beliefs. This approach prevents us from seeing that human rights were used for various purposes and that their meaning may not be inferred from a static definition, as proposed in the Vienna Declaration of 1993, but from the argumentative purpose for which they are used in communication. If we continue to believe that human rights are Platonic ideas which are absolutely good, and the use of which may not be a subject of systematic scrutiny, we easily become victims of anyone who uses human rights as an argument.

In order to question contemporary beliefs in the self-sufficient power of the notion of human rights, I focus on the moment when a fully-fledged theory of human rights appeared for the first time in history. My intention is to show from the example of the first legal theories of human rights that the meaning of this term changes according to the context and that it is not guaranteed by an exact definition, or by using the exact wording “human rights”. In order to show this, our article follows the emergence of the idea of human rights in early legal and philosophical theories. We start with the emergence of the exact wording “human rights” in Spanish theology of the 16th century and gradually add the notion of inalienable goods in Grotius, and proceed to the application of “natural rights” in natural law and social contract theories of the 17th century. The case of Spinoza’s use of rights and democracy even shows that the meaning of such key terms can be changed quite dramatically. Even though none of the early modern lawyers we have discussed proposed that justice should be guaranteed by a bill of human rights, I point out that early modern lawyers sought to guarantee justice by providing a well-thought-out system of laws that would be based on simple and absolutely true principles of justice.

KEY WORDS:

natural law; human rights; social contract; Bartolomé de las Casas; Hugo Grotius; Samuel Pufendorf; Benedikt Spinoza; John Locke.