

Lidská práva: nesouměřitelnost chápání práva v antice a moderní západní společnosti

Jana Holíková

Holíková, J.: Lidská práva: nesouměřitelnost chápání práva v antice a moderní západní společnosti. In: *Ostium*, roč. 16, 2020, č. 1.

Human Rights: Incommensurability of Comprehension of Right in Antiquity and in Modern Western Society

Human rights are product of a legal system which originated in Western culture. Therefore, any attempt at tracking the basic foundations of human rights into antiquity is problematic. Every term is related to its conceptual scheme. If we want to assess whether human rights have their basis in antiquity, we need to evaluate the whole context of thinking. Unalienable natural rights—the predecessors of human rights—originate in the High Middle Ages and early modern period when Christian theological problems were discussed. Individual rights were linked to God and natural law and stood above communal interest and civil law. In ancient society this notion did not make sense. Its culture was thinking in a collectivistic way and debates analogous to the former did not occur. Thus, any attempt at searching for human rights in antiquity is a false projection of Western ideas into a different conceptual framework.

Keywords: Origin of human rights, antiquity, Christianity, cultural differences, incommensurability of theories

Úvod

Za cíl tohoto článku si kladu předložit argumenty pro tvrzení, že o lidských právech nelze uvažovat v souvislosti s antickým kulturním okruhem. Netvrdím pouze, že v antice se lidská práva neobjevují, ale že takový koncept by v ní ani nedával smysl. Lidským právem rozumím morální nárok, který je charakteristický svou univerzalitou, tedy aplikovatelností na všechny lidi pouze z pozice toho, že jsou lidmi. Taková subjektivní práva jsou vrozená a nezcizitelná, stojí nad zájmy kolektivu, nad státem a pozitivním zákonem. Jde tedy o jakýsi transcendentní princip, o nezpochybnitelnou společenskou hodnotu, která má větší důležitost než jakýkoli lidský produkt. Taková specifikace se týká také přirozených práv, ze kterých se dnešní lidská práva vyvinula.

V první části článku se budu zabývat starověkým uvažováním o principech spravedlnosti, svobody, rovnosti a přirozeného zákona. Jelikož čistý termín lidského práva v antice nenajdeme, nabízí se probrat příbuzné koncepty, které jsou s takovými právy spojeny. Z antického chápání souvisejících pojmů můžeme odvodit, zda se právní myšlení starověku liší od současného. Ve druhé kapitole krátce vylíčím historii lidských práv od vrcholného středověku a představím klíčové momenty, ve kterých typ nezcizitelného práva vznikl a byl aplikován. Tento dějinný přehled je důležitý pro pochopení toho, jak zásadně jsou dnešní lidská práva podmíněna teologickým kontextem, ve kterém se vyvíjela. Ve třetí části článku vysvětlím, proč se lidská práva v antice objevit ani nemohla. K tomuto účelu využiji poznatky z filozofie vědy a přístupy S. N. Balagangadhary a Jakoba De Roovera.

Právní uvažování v antice

Ačkoliv staré Řecko a Řím jsou bezesporu naší kulturní kolébkou, některé koncepty, se kterými se setkáváme v každodenním kontextu, v antice překvapivě kořeny nemají. Pokud se v ní snažíme hledat lidská práva, první problém, na který narazíme, je ten, že Římané i Řekové s velkou pravděpodobností vůbec nevlastnili koncept subjektivního práva.[1] Už proto je těžké předpokládat existenci práva lidského, protože to je druhem subjektivního. Nicméně fakt, že v antice nenalezneme přeložitelný termín k nezczitelnému právu, sám o sobě nerozhoduje, protože záleží především na právním a politickém postoji k jednotlivci.[2] Lidská práva jsou koncept, který hraje vysvětlující roli v sociálním životě lidí, kteří ho vlastní. Souvisí s celou řadou dalších principů, se způsobem života a s pohledem na zákonné a politické postavení jedinců v dané společnosti.[3]

Hlavní překážkou bránící rozvoji přirozeného práva v antice byla skutečnost, že se jednalo o kolektivistickou kulturu. Z tohoto faktu poté plyne specifické porozumění společenským pravidlům a ideálům. Pro člověka bylo přirozené podřítit se celku, jak navrhoval například Cicero v díle *O nejvyšším dobru a zlu*. Cicero psal, že zákony stavěly všeobecné blaho před blaho jednotlivců a stejně tak že dobrý, moudrý a občanské povinnosti znalý muž dbal více prospěchu kolektivu než svého vlastního nebo prospěchu jiného jedince. Naopak vlastizrádce byl ten, kdo zanedbával všeobecný prospěch pro svůj vlastní.[4] Podobně u Platóna přináležel jedinci atribut spravedlnosti, pokud zastával pouze pro společnost nejprospěšnější roli a nevměšoval se do úkonů jiných.[5]

Chápání spravedlnosti jako osobní ctnosti spojené s nezasahováním do činnosti ostatních, a ne jako na člověku nezávislé hodnoty, může být pro moderního čtenáře poněkud matoucí. Na antickém chápání spravedlnosti nebylo možné postavit subjektivní nárok, který by nikdo nemohl bez nespravedlivého jednání narušit. Také nedávalo smysl vést spravedlivou válku, ale pouze se spravedlivě bránit. Na druhé straně jsou dnešní západní národy ochotny hrozit válkou pouze na základě toho, že jsou zákony a praktiky jiného státu shledány nespravedlivými. Richard Taylor[6] dokonce rozlišuje pro antiku pouze dvě pojetí spravedlnosti: První je spravedlnost jako ctnost, nejznáměji formulovaná v Platónově *Ústavě*, druhá je spravedlnost jako výměna majetku, která se objevuje v *Etice Nikomachově*. Aristotelés v ní uvádí, že bohové se nezajímají o spravedlivé jednání, jelikož je směšná představa, že by vedli výměnný obchod a vraceli uložené věci.[7] Podobnou pasáž nalezneme i v Senecově díle *Útěcha Polybiovi*, kde píše, že obdarovaný byl nespravedlivý, pokud nenechal dárce rozhodnout o daru.[8]

Spravedlnost ani pro pozdější filozofy nemohla být spojena s právem způsobem, jakým jsou s touto hodnotou spojena lidská práva. Stoikové se sice přibližovali pojmu spravedlnosti řeckým slovem *axia* nebo latinským *dignum*, ale *axia* byla spojená s *epiballon*, tedy s tím, co bylo vhodné, nebo s povinností.[9] Idea dát každému, co si zaslouží, v antice znamenala dát každému to, co bylo vhodné, spíše než to, co bylo spravedlivé.[10] Vhodnost byla mnohem širším pojmem než nárok, který naopak předpokládá pouze jednu možnost, kdy má docházet k distribuci. Pokud spravedlnost vyžadovala, aby bylo zapláceno existenční minimum, pro stoiky z toho nevyplývalo právo, na rozdíl od moderní interpretace. Navíc hmotné statky ani zdravotní a sociální podmínky pro stoiky nehrály žádnou roli na cestě k dosažení životního cíle.[11] Lidská práva naproti tomu považují takové záležitosti za cíl sám o sobě.

Lhostejnost stoiků k životním okolnostem se promítala i do jejich chápání svobody jako dosažení indiference. Představa svobody žít si podle svého byla římské společnosti obecně cizí, svoboda byla spojena spíše s odbouráním despotie, nepřítel demokracie. Prání jednotlivce žít svobodně nestálo v opozici vůči žádnému zákonu ani vůči státu, a tudíž svoboda neměla ani institucionální zajištění. Zatímco dnes chápeme svobodu právě jako privátní sféru, do které stát nesmí zasahovat, Aténané se mohli cítit osobně svobodní, a přesto ctít zákon ze svobodné vůle, a ne ze strachu. Svoboda v antice nikdy nevystupovala jako politický požadavek, a proto nedávalo smysl, aby na ni měl někdo nezczitelné právo.[12]

Otrocí ve starém Řecku a Římě se nejenže nemohli odvolat na právo na svobodu, ale ani pojem rovnosti se nešířil do sociálního a ekonomického prostoru. Rovnost se v demokratických Aténách týkala výhradně politické sféry života, znamenala účast na politických debatách a příležitost vyjádřit se v diskusi. Ale i přes možnost aténských občanů projevit své názory a preference hrála v politickém rozhodování hlavní roli aristokracie.[13] Na druhé straně najdeme náznaky univerzální rovnosti opět u stoiků. Ti byli zřejmě prvními, kdo přiznávali morální potenciál i otrokům, kteří také mohli žít ctnostný život.[14] Seneca psal, že i když v urozenosti či důstojnosti panovaly rozdíly mezi lidmi, ctnost byla dosažitelná všem, pokud jí byl člověk hoden.[15] Jak se v této pasáži ale ukázalo, univerzální důstojnost člověka nebyla vlastní všem lidem, a tudíž na jejím základě nebylo možné vybudovat univerzální právo. Vrozená důstojnost člověka byla jedním z nejzákladnějších kamenů přirozených práv zrozených ve středověku. Právě na statusu stejně hodnotných bytostí stála povinnost chránit svůj lidský život, která se proměňovala v nárok.

Přirozené právo na život ve středověku bylo garantováno božskou vůlí a racionálním poznáním přirozeného zákona. Přirozený zákon ale objevujeme dříve, především stoikové formulovali jeho povahu a význam pro společnost. Z jejich formulací poté čerpal i Tomáš Akvinský a jeho následovatelé. Zvláště Ciceronovy pasáže z *De re publica* vypovídaly o přirozeném zákoně tak, jak ho známe ze středověkých děl. Přirozený zákon podle něho vládl celému vesmíru, byl věčný a neměnný, ani senát, ani lidé se nemohli vyvázat z povinnosti ho následovat.[16] U stoiky ovlivněného Ulpiana dokonce přirozený zákon zakazoval otroctví, jelikož si byli na jeho základě všichni rovni.[17] Podle Ernsta Levyho ale neměl přirozený zákon velké praktické důsledky pro římské právníky. Nepopírali sice jeho existenci a uznávali absenci otroctví v dávných časech, ale v situaci dočasného systému vlády viděli přirozený zákon spíše jako podřízený funkčnímu zákonu.[18] To také znamenalo, že na přirozený zákon se nemohl nikdo odvolat na právní úrovni, a už vůbec by na takovém zákoně nebylo možné postavit nezczizitelné právo.

Ukazuje se tedy, že principy, které souvisejí s lidským právem, mají v antice jiný nebo vůbec žádný význam. Nejde však o pouhou souhru okolností, ve kterých se jednotlivé významy pojmů vyvíjely, ale setkáváme se zde s odlišným myšlenkovým rámcem. Antická společnost nadřazuje kolektivní prospěch nad individuální zájem. Proto se zde nemohlo vyvinout vrozené právo na svobodu a rovnost, které by bylo spojeno s lidskou důstojností. Než si vysvětlíme, proč je důležitá znalost kontextu, když hledáme lidská práva v antice, chci poukázat na to, že ve vývoji přirozených a posléze lidských práv hrála klíčovou roli křesťanská nauka. K doložení této teze musím alespoň krátce zmínit evoluci subjektivního práva ve středověku a novověku.

Vliv křesťanské doktríny na vývoj lidských práv

Kořeny lidských práv se nevytvořily s prvním filozofem, který vyslovil teze, jež dnes považujeme za lidská práva. Nejedná se o jednorázovou myšlenku, ale o koncept, který stojí na dlouhém předosvícenském vývoji[19] a který ovlivňuje naše každodenní myšlení a jednání. Jedním z prvních impulsů poukazujících na zrod lidských práv byla idea svobodné vůle člověka. Rané křesťanství striktně hájilo přesvědčení, že lidé jsou stvořeni Bohem se svobodnou vůlí, čímž se vydělovalo z deterministické filozofie, jako byl stoicismus. Další důležitý krok učinil Řehoř z Nyssy zavedením svobodné přirozenosti lidské bytosti, o které žádná antická autorita před ním nemluvila. Řehoř si kladl otázku, jak může být lidské bytosti stvořené Bohem přidělena nějaká cena, čímž jako první poukázal na to, že otroctví je v rozporu se svobodnou přirozeností. Jako řešení nabídl logickou argumentaci, která se opírala o nevyčíslitelnost lidské hodnoty, jelikož člověk byl stvořen k obrazu Boha.[20] Tato myšlenka byla v antickém světě naprosto nová a měla obrovský dopad na křesťanský svět. Neměřitelnost hodnoty člověka znamenala nemožnost kazit boží výtvar zmařením vlastního nebo jiného lidského života, z čehož se později vyvinulo právo na život.

Není zcela jednoznačné, kde se skutečně objevuje termín práva v moderním slova smyslu. Richard Tuck tvrdí, že se subjektivní právo rozvíjelo zhruba od 11. století, kdy se *dominium* (původně

překládáno jako majetek)[21] stávalo druhem *ius* (práva), což byl základní předpoklad pro renesanční debaty.[22] Podle Jamese Griffina ale začalo *ius* zahrnovat i moderní chápání práva jako nároku, který má osoba ke kontrole něčeho nebo k tvrzení něčeho, od 12. a 13. století.[23] K jednomu z prvních užití moderní ideje subjektivního práva pravděpodobně došlo v roce 1280 u Godfreyho z Fontaines. Ten se vyjadřoval k otázce práva na odpor proti vládci, který se chová jako utiskovatel a nehájí zájmy poddaných. Kromě toho ale tvrdil, že každý má *dominium* a určité právo (*ius*) na statky tohoto světa, kterých se nemůže vzdát, protože si podle zákona přírody všichni musí zachovat svůj život.[24]

Debata o přirozenosti majetku byla horkým tématem, v jejímž počátku stála otázka, zda někdo smí krást, pokud se nachází v životní tísní.[25] K předmětu se objevovaly protichůdné názory, jež nacházeli i kanonisté v *Gratiánově dekretu*. Na jedné straně byly všechny věci podle přirozeného zákona společné všem a žádný vytvořený zákon nebyl považován za validní, pokud nebyl v souladu s přirozeným zákonem, na druhé straně nikdo nechtěl narušovat soukromý majetek ustanovený lidským zákonem.[26] Kanonisté se snažili tento rozpor harmonizovat. Ačkoliv neměli pochyby, že by osobní majetek byl legitimní, byli také přesvědčeni, že země byla dána všem lidským bytostem k užítku.[27]

Rozprava o chudobě a majetku vyvrcholila sporem mezi tehdejšími minority a papežem Janem XXII. v první třetině 14. století. Požadavkem některých františkánů bylo žít bez *dominia*, tedy bez vlastnictví hmotných věcí, stejně jako podle nich žil Kristus a jeho apoštolové. Františkánskou pozici stvrdil William Ockham, když vyvinul pojetí nezcizitelného práva v životní tísní, což je podle některých[28] první pojetí *ius* jako subjektivního práva.[29] Toto právo nebylo nutně spojené s vlastnictvím a bylo svrchovanější, jelikož podle božího zákona byly všechny věci společné všem.[30] Na druhé straně oponent františkánů Jan XXII. zastával názor, že Ježíš a jeho pomocníci měli právo na prodávání a vzdávání se zboží, tedy i právo na majetek. Tento nárok podle něho nebyl výdobytkem lidského zákona, jak zněla františkánská námitka, ale měl být odvozen přímo ze zákona božího.[31] Podle něho tedy i mniši naplňovali své nezcizitelné majetkové právo, pokud užívali nebo používali statky nabyté almužnou.

Pokud sledujeme vývoj přirozeného práva, další významnou zastávkou po debatě o majetku jsou renesanční autoři. Členové hnutí druhé scholastiky, především Francisco de Vitoria a Francisco Suárez byli velmi inovativní v právních a humanistických návrzích. Suárez ovlivnil právní vývoj zejména subjektivním porozuměním *ius* jako morální schopnosti náležící vlastníku práva. De Vitoria o pár let dříve v polovině 16. století rozvíjel jednotlivá individuální práva, a to hlavně v kontextu Vallodolidské disputace o lidství Indiánů. On a nejnámější představitel diskuze Bartolomé de Las Casas koncipovali právo na sebezachování, svobodu, obchod, občanství, svobodné cestování a spravedlivou válku.[32] Za autora přemostující středověké rané pojetí individuálních práv a moderní znění se poté stal Hugo Grotius. Ten považoval právo stejně jako zmínění scholastici za moc nebo schopnost člověka, ale obohatil ho o prvek možnosti směny. Grotius se také účastnil debat ohledně protestantských hnutí,[33] která významně přispěla k ustanovení práva na legislativní úrovni.

Protestantská reformace vložila do rukou prostého jedince moc nad duchovní sférou, tedy právo na svobodu svědomí, která byla garantována Bohem. Ačkoliv tato zbraň byla původně namířena proti zkažené církvi, lidé ji ve jménu protestantské revoluce používali i proti světské vrchnosti, počínaje selskými válkami.[34] Právo na odpor sice lze hledat již v římském konceptu dohod a institutu tribunů lidu, [35] ale díky reformaci se dostalo do popředí politických událostí a společně s právem svědomí bylo hlavním nástrojem pro velké státní převraty v západním světě v poslední třetině 18. století.

Amerika v průběhu své revoluce brojila proti Anglii jako proti tyranovi, který napadal fundamentální právo majetku odváděním daní bez konsenzu lidí nebo jejich reprezentantů. O právu na majetek se

hovořilo ve smyslu nezcizitelného a neporušitelného *dominia*, tedy způsobem, jaký formuloval Jan XXII. a který žil v dílech dalších scholastiků. Daně, které měly kolonie Británii platit po skončení sedmileté války, nebyly s kolonisty řádně projednány, čímž podle nich docházelo k narušování přirozeného zákona. Zákon přírody totiž garantoval, že žádná vláda nemohla uzmout něčí majetek bez jeho souhlasu.[36] Kromě práva proti útlaku a přirozeného majetkového práva se tu uplatňovalo také protestantské právo na svobodu svědomí, které je garantováno v prvním dodatku Bill of Rights z roku 1791. Za možná ještě vlivnější osvícenskou právní listinu je považována francouzská Deklarace práv člověka a občana, ale ta v podstatě přijala americké ideály. Nechala se inspirovat jak Deklarací nezávislosti, tak ústavami jednotlivých států a jejich listinami práv.[37] Francouzský dokument spolu s americkou Bill of Rights a Deklarací nezávislosti jsou hlavními inspiračními zdroji dnešní Všeobecné deklarace lidských práv.

Ačkoliv ne u všech teoretiků práv v západní historii od 12. století najdeme podporu přirozeného nezcizitelného práva, je nesporné, že se tento individuální nárok vyvinul uprostřed teologických témat a byl i teologicky argumentován. Jakékoliv nezcizitelné subjektivní právo, které narušovalo současnou sociální strukturu, jako například právo na odpor proti Bohem zvolenému panovníkovi, mohlo být od středověku garantováno opět pouze Bohem, případně přirozeným zákonem. Jiná moc než božská by si takový zásah do společenského pořádku nemohla dovolit, a to ani ve „věku rozumu“. Není až tak podstatné, že někteří hovoří ambivalentně nebo v opozici k přirozenému právu. Důležitější je, že debata pokračovala, než do každodenního jazyka pronikla představa, že všichni lidé mají určitou morální moc nad svým životem a některými jeho atributy, do které nikdo nesmí zasahovat. Západní obyvatelé rozumějí bez problému konceptu neporušitelného práva, ať už je jejich názor na něj jakýkoliv. Ačkoliv Všeobecná deklarace lidských práv z roku 1948 již neobsahuje explicitní teologický slovník, jako je Bůh či přirozený zákon, představa o nezcizitelném právu je stále stejná. Stále je v ní individuální nárok postavený nad zájem kolektivu, státu nebo nad pozitivní zákon.

Kognitivní limity západní společnosti

V předešlé kapitole byly připomenuty některé klíčové momenty ve vývoji přirozených práv, ze kterých vznikla práva lidská. V poslední části poukážu na důvody, proč lidská práva nemohou dávat smysl v antické společnosti. Vznikala totiž ve velmi specifickém prostředí, které není srovnatelné s prostředím starověkým. K obhájení tohoto stanoviska budu těžit z přístupu S. N. Balagangadhary a Jakoba De Roovera, kteří tematizují principy, jež souvisejí s lidskými právy, jako jsou například spravedlnost, rovnost a svoboda. Oba autoři se snaží obhájit, že příslušníci asijských kultur neznají koncept náboženství. Jejich argumenty pro západní jedinečnost náboženství je potřeba vysvětlit, jelikož závěry z nich plynoucí mají dopad i na lidská práva a na související pojmy.

Při svém bádání oba autoři vycházejí z předpokladu, že nemáme přístup k čistým faktům při zkoumání jiné kultury.[38] Specifické kulturní uvažování vychází z toho, že každá lidská skupina se vyrovnává se základními problémy, jako jsou například přežití či prosperita, odlišným způsobem. V západní společnosti se v odpovědi na tyto problémy vyvinula doména, která vytvořila jak objekty zkoumání, jako byl Bůh, lidské svědomí nebo rovnost, tak zároveň jejich vysvětlení.[39] Tak vznikalo lidské svědomí charakterizované jako niterný vztah s morálními pravidly vtisknuté Bohem nebo myšlenka rovnosti spojená s nevyčíslitelnou hodnotou lidského života. Podle Balagangadhary se tento teologický jazyk stal součástí přirozeného jazyka a promítl se do naší každodenní empirie. K tomu došlo až do té míry, že jsme ztratili ponětí o tom, že určitá slova nejsou univerzální, ale jsou součástí jistého stylu uvažování.[40] Když tedy vnímáme jistou náboženskou strukturu v jiné kultuře, jednalo by se o zkušenostní realitu jedné kulturní formy s jinou.

Nemusíme uznat, že veškeré naše chování a vzorce myšlení jsou ovlivněny křesťanskou doktrínou, ale je těžké zpochybnit, že se v rámci ní nerodily určité koncepty, které běžně používáme. V rámci náboženských diskusí vznikaly takové pojmy, jako je svědomí, tolerance, liberální demokracie,

rovnost a také právo. Tyto koncepty získávaly svoji dnešní významovou náplň skrze debaty o teologických problémech, které byly načrtnuty v předchozí části. V křesťanských diskusích se rozvíjely otázky jako: *Kam až zasahuje moc papeže? Odkud pochází moc panovníka? Máme právo na odpor proti tyranii? Jaká je povaha a struktura svědomí? Do jakých sfér nemůže zasahovat pozitivní zákon?* Tyto otázky dávají smysl v rámci určitého konceptuálního rámce, ve kterém vznikly, a tím pádem je i rozsah možných odpovědí na ně omezený. Podobně každý pojem nese určitý význam v rámci jazyka a v něm formulovaných teoriích.

Pokud bychom chtěli trvat na tvrzení, že lidská práva jsou pochopitelná pro všechny kultury, buď bychom museli popírat, že by lidská práva byla na teorii závislým termínem, nebo zastávat názor, že konceptuální rámec, ve kterém se lidská práva vyvíjela, je stejný i v nezápadních společnostech. V prvním případě bychom se dopouštěli stejných chyb jako Vídeňský kruh v první polovině 20. století. Ve druhém případě bychom museli nejprve prokázat, že uvažování o právech západní a zkoumané kultury je opravdu shodné. Do té doby ale bez evidence nemůžeme usuzovat na univerzalitu lidských práv. To samozřejmě neznamená, že jiné kultury nejsou schopné koncept lidských práv pochopit. Z důvodů zde uvedených si nicméně nemyslím, že lze trvat na tom, že je pochopit musí. Čtenáře může na tomto místě napadnout mnoho etických otázek, které mohou končit až výtkou na morální relativismus. Vzhledem k deskriptivnímu pojetí textu ale není mým cílem zabývat se normativní otázkou, zda je užitečné univerzalitu přijmout. Mezinárodní uznání lidských práv se nicméně s tezí tohoto článku nevyklučuje.

Přestože lidská práva jsou bezesporu produktem určitého seskupení lidí, Západ nakládá s lidskými právy jako s univerzálními. Přirozená práva byla od počátku takto navržena, jelikož Bůh podle křesťanské věrouky miloval všechny lidi stejně, a proto měli mít všichni stejná práva. Na faktu univerzálního návrhu nic nemění fakt, že západní velmoci často *post hoc* modifikovaly a reinterpretovaly koncept vrozenosti, když například nechtěly přijít o zisk z obchodu s otroky. Ve výsledku na základě přirozených práv skutečně docházelo ke zrušení otroctví, čímž je koncept speciální od jiných revolučních myšlenek, jako byla například stoická představa morální rovnosti. V antice ale tyto představy neměly praktické důsledky a nemělo k tomu ani nikdy dojít.

Neexistenci smyslu lidských práv v antice lze doložit i prostřednictvím lingvistické roviny. Zatímco přeložit pojem subjektivního práva do francouzštiny nebo angličtiny není problém a mluvčí budou termínu rozumět stejně, překlad do staré řečtiny nebo latiny již činí značné obtíže. Neurčitostí překladu a ontologickou relativitou se zabýval již Willard van Orman Quine, který také pomohl destruovat představu nezávislého pozorování. Quine odmítal, že by byl pouze jeden způsob, jak systematizovat jednotlivé vstupy smyslových receptorů a vytvořit z nich teorii světa, která by byla jednoznačně lepší než druhá. Naopak uznával odlišnou reflexivitu skutečnosti, jestliže není možné určit, která skutečnost je kvalitnější. Poukazoval na to, že v různých přístupech ke světu jsou zakotveny i jednotlivé termíny, které běžně používáme. Pokud zatíženost teorií uznáme, musíme odmítnout určitost překladu termínů jednoho jazyka do druhého, protože nemáme žádný most mezi termíny různých jazyků nebo různých teorií. Ekvivalence mezi dvěma termíny různých jazyků by byla nanejvýš ekvivalencí těchto dvou termínů co do jejich fungování v rámci svých jazyků a v nich formulovaných teoriích. Aby byly ekvivalentní, musely by mít stejnou funkci v daném kontextu.^[41] Jelikož subjektivní právo v kolektivistické antické kultuře nedává smysl, je logické přijmout stanovisko, že antické a moderní západní uvažování o právu není souměřitelné.

Problém tedy nespočívá v tom, že by antika uvažovala o právu jiným způsobem. Pro ni toto téma vůbec nebylo problémem. Daná kultura formulovala jiné problémy a nacházela na ně odlišná řešení. Když se snažíme hledat zárodky lidského práva v antice, projektujeme do ní náš koncept, který zde nevznikl a o kterém tehdejší společnost vůbec neuvažovala. Antice tedy můžeme přisoudit pouze jednotlivé myšlenky, které byly reinterpretovány křesťanskými kanonisty a právníky, jako byl například koncept přirozeného zákona u stoiků. Postupně se z nich a z nových, ryze křesťanských

myšlenek, vyvinul koncept zcela jedinečný.

Hypotéza, že lidská práva dávají smysl pouze v rámci západní křesťanské společnosti, by nicméně byla za jistých podmínek nepravdivá. K její falzifikaci bychom museli nalézt původní subjektivní nárok v jiné kultuře nebo společnosti, který by splňoval určitá kritéria. Musel by být nedotknutelný zájmem kolektivu, státními i soukromými institucemi a pozitivním zákonem. Muselo by se také jednat o jednotný koncept, který by se promítal do každodenního uvažování a praxe, ne o ojedinělé myšlenky. Na antickém ideovém rámci se nicméně teze této práce o podmíněnosti lidských práv křesťanstvím osvědčila.

Závěr

Pokud hledáme pojem práva v antice, musíme nejprve pochopit, jak tomuto termínu sami rozumíme a odkud naše představa pochází. Pojem subjektivního práva získával svůj význam v době, kdy se řešily problémy v kontextu křesťanské teologie, jako byla debata o chudobě ve středověku, otázka moci církve v protestantské reformaci a osvícenská otázka, za jakých podmínek může člověk zasáhnout do moci panovníka, čímž vládce ztrácel svoji pozici od Boha. Od té doby se význam práva nezměnil, pouze se pojem stával komplexnějším a začal být aplikován v každodenních situacích. Z debat se také postupem času vytratil Bůh a přirozený zákon. Teologické odpovědi a řešení se tedy zhruba od 19. století ztrácely, ale nemizely přitom původní otázky. Témata zásahů státu do individuální sféry, rozsah subjektivního práva nebo nezcizitelnost majetku jsou stále aktuální. Sice je již nepovažujeme za křesťanské problémy, ale stále v reakci na ně interpretujeme a kombinujeme stejný klastr původně teologických myšlenek a používáme stejný slovník. Stále hovoříme o nezcizitelném právu, svobodě, lidské důstojnosti a spravedlnosti ve stejném významu jako naši středověcí a novověcí předci. Antický kulturní okruh nesdílí tyto významy, protože nevlastní celý kontext uvažování nad těmito tématy, k takovým diskusím v dané době nedošlo. Antické právní uvažování bylo ovlivněno kolektivismem, ve kterém nebylo místo pro právo jedince nadřazené zájmům společnosti. Kontextuální rámce obou společností jsou v tomto případě nesouměřitelné, a proto pojem nezcizitelného subjektivního práva v antice nedává smysl.

Příspěvek vznikl za podpory MŠMT ČR udělené UP v Olomouci (IGA_FF_2019_018).

Bibliografie

- ARISTOTELÉS: *Etika Nikomachova*. Praha: Jan Laichter 1937.
- BALAGANGADHARA, S. N.: A Prolegomenon: Are Dialogues Between Us Possible?: Reconceptualizing Inter-Tradition Dialogues in the Twenty-First Century. In: *Academia.edu* [online], 2015. Dostupné na: https://www.academia.edu/19646482/Rethinking_Inter-religious_Dialogues (10. 2. 2018).
- BLEICKEN, J.: *Athénská demokracie*. Praha: Oikoymenh 2002.
- CICERO: *O Nejvyšším dobru a zlu knihy patery*. Praha: Nákl. J. Otty 1894.
- DE ROOVER, J.: *Europe, India, and the Limits of Secularism*. Oxford University Press 2015.
- DE ROOVER, J.: Incurably Religious? Consensus Gentium and the Cultural Universality of Religion. In: *Numen*, roč. 61, 2014, č. 1, s. 5 – 32.
- GRATIAN: The Treatise on Laws (Decretum DD. 1–20) with the Ordinary Gloss. In: PENNINGTON, K. (ed.): *Studies in Medieval and Early Modern Canon Law*. Washington, D. C.: CUA Press 1993.
- GRIFFIN, J.: *On Human Rights*. New York: Oxford University Press 2008.
- HARPER, K.: Christianity and the Roots of Human Dignity in Late Antiquity. In: SHAH, T. S. – HERTZKE A. D. (eds.): *Christianity and Freedom*. Cambridge University Press 2016, s. 123 – 148.
- JAN XXII.: Quia vir reprobus. In: *Opera Politica*, 1, 2. Manchester University Press 1996, 1998. Dostupné na: https://www.mq.edu.au/about_us/faculties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/staff/staff-politics_and_international_relations/john_kilcullen/john_xxii_quia_vir_reprobus/ (12. 3. 2018), § 84 – 88.
- JELLINEK, G.: *The Declaration of the Rights of Man and of Citizen*. New York: Henry Holt and

Company 1901.

LEVY, E.: *Gesammelte Schriften*. Kolín, Štýrský Hradec: Böhlau Verlag 1963.

MÄKINEN, V., KORKMAN, P.: *Transformation in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*. Dordrecht: Springer 2006.

MILLER, J.: Hugo Grotius. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online], 2014. Dostupné na: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/grotius/> (24. 11. 2016).

MILLER, J. C.: *Origins of the American Revolution*. Stanford University Press 1959.

PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2001.

QUINE, W. O.: *Pursuit of Truth*. Harvard University Press 1992.

SALKEVER, S.: *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*. Cambridge University Press 2009.

SENECA: *Útěchy*. Praha: Odeon 1977.

SORABJI, R.: *Animal Minds & Human Morals: The Origins of the Western Debate*. Londýn: Duckworth 1993.

SOUSEDÍK, S.: *Svoboda a lidská práva*. Praha: Vyšehrad 2010.

ŠEJVL, M.: Přirozená práva mezi středověkem a novověkem. In: *Právník*, 5, 2017, s. 416 – 452.

TAYLOR, R.: Ancient Wisdom and Modern Folly. In: *Midwest Studies in Philosophy*, roč. 13, 2008, č. 1, s. 54 – 63.

TIERNEY, B.: *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150–1625*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing 2001.

TUCK, R.: *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge University Press 1981.

VAN DUFFEL, S.: Natural Rights to Welfare. In: *European Journal of Philosophy*, roč. 21, 2011, č. 4, s. 641 – 664.

VILLEY, M., VILLET, M. (1946). L'idée du droit subjectif et les systèmes juridiques romains. In: *Revue historique de droit*, roč. 4, 1946, č. 24 – 25, s. 201 – 228.

WERNISCH, M.: *Politické myšlení evropské reformace*. Jihlava: Ekon 2011.

P o z n á m k y

[1] VILLEY, M., VILLET, M.: L'idée du droit subjectif et les systèmes juridiques romains. In: *Revue historique de droit*, roč. 4, 1946, č. 24 – 25, s. 201 – 228.; TUCK, R.: *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge University Press 1981, s. 8; SALKEVER, S.: *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*. Cambridge University Press 2009, s. 303.

[2] SALKEVER, S.: *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, s. 302.

[3] TUCK, R.: *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, s. 12.

[4] CICERO: *O Nejvyšším dobru a zlu knihy patery*. Praha: Nákl. J. Otty 1894, s. 107.

[5] PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2001, s. 124 – 135.

[6] TAYLOR, R.: Ancient Wisdom and Modern Folly. In: *Midwest Studies in Philosophy*, roč. 13, 2008, č. 1, s. 60.

[7] ARISTOTELÉS: *Etika Nikomachova*. Praha: Jan Laichter 1937, s. 246.

[8] SENECA: *Útěchy*. Praha: Odeon 1977, s. 114.

[9] SORABJI, R.: *Animal Minds & Human Morals: The Origins of the Western Debate*. Londýn: Duckworth 1993, s. 143.

[10] Tamtéž, s. 155.

[11] Tamtéž, s. 141 – 143.

[12] BLEICKEN, J.: *Athénská demokracie*. Praha: Oikoymenh 2002, s. 376 – 378.

[13] Tamtéž, s. 349 – 369.

[14] „(...) je zcela přirozené ono společné doporučování se lidí navzájem, že nesmí člověk zdáti se člověku cizím, právě protože je člověkem.“ CICERO: *O Nejvyšším dobru a zlu knihy patery*, s. 107.

[15] „I když jsou v jiných věcech velké rozdíly v důstojnosti a urozenosti, ctnost je dosažitelná všem: nepohrdá nikým, kdo se pokládá za jí hodného.“ SENECA: *Útěchy*, s. 124 – 125.

- [16] Citováno dle SOUSEDÍK, S.: *Svoboda a lidská práva*. Praha: Vyšehrad 2010, s. 38.
- [17] „Až kam zasahuje *ius civile*, otroci nejsou chápáni jako osoby. To ale není pravda podle přirozeného zákona, protože kam až zasahuje přirozený zákon, všichni lidé jsou si rovni.“ Ulp. D. 50, 17, 32. In: LEVY, E.: *Gesammelte Schriften*. Kolín, Štýrský Hradec: Böhlau Verlag 1963, s. 11. Podle této pasáže ale přirozený zákon není absolutně platný, naopak má omezené pole působnosti.
- [18] LEVY, E.: *Gesammelte Schriften*, s. 15.
- [19] HARPER, K.: Christianity and the Roots of Human Dignity in Late Antiquity. In: SHAH, T. S. - HERTZKE A. D. (eds.): *Christianity and Freedom*. Cambridge University Press 2016, s. 143.
- [20] HARPER, K.: *Christianity and the Roots of Human Dignity in Late Antiquity*, s. 133.
- [21] *Dominium* se postupem času stávalo synonymem k *ius* a začalo se pojít se svrchovanou mocí nejen nad vnějšími statky, ale také nad vlastním životem.
- [22] TUCK, R.: *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, s. 13.
- [23] GRIFFIN, J.: *On Human Rights*. New York: Oxford University Press 2008, s. 30.
- [24] TIERNEY, B.: *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing 2001, s. 37 - 38.
- [25] VAN DUFFEL, S.: Natural Rights to Welfare. In: *European Journal of Philosophy*, roč. 21, 2011, č. 4, s. 643.
- [26] GRATIAN: The Treatise on Laws (Decretum DD. 1-20) with the Ordinary Gloss. In: PENNINGTON, K. (ed.): *Studies in Medieval and Early Modern Canon Law*. Washington, D. C.: CUA Press 1993.
- [27] VAN DUFFEL, S.: *Natural Rights to Welfare*, s. 643 - 644.
- [28] Jedním z nejznámějších obhájců toho přístupu je Michel Villey, který na toto téma publikoval práci s názvem *La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam*. Brian Tierney ale vidí klíčové momenty v dílech Jeana Gersona nebo Jindřicha z Gentu. (TIERNEY, B.: *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625*, s. 78 - 89, 207 - 235). Jeana Gersona jako proponenta subjektivních práv zdůrazňuje také Richard Tuck (TUCK, R.: *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, s. 25 - 28).
- [29] MÄKINEN, V., KORKMAN, P.: *Transformation in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*. Dordrecht: Springer 2006, s. 63 - 64.
- [30] ŠEJVL, M.: Přirozená práva mezi středověkem a novověkem. In: *Právník*, 5, 2017, s. 427.
- [31] JAN XXII.: Quia vir reprobus. In: *Opera Politica*, 1, 2. Manchester University Press 1996, 1998. Dostupné na: https://www.mq.edu.au/about_us/faculties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/staff/staff-politics_and_international_relations/john_kilcullen/john_xxii_quia_vir_reprobus/ (12. 3. 2018), § 84 - 88.
- [32] TIERNEY, B.: *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625*, s. 255 - 315.
- [33] MILLER, J.: Hugo Grotius. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online], 2014. Dostupné na: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/grotius/> (24. 11. 2016).
- [34] WERNISCH, M.: *Politické myšlení evropské reformace*. Jihlava: Ekon 2011.
- [35] Tamtéž, s. 135.
- [36] MILLER, J. C.: *Origins of the American Revolution*. Stanford University Press 1959, s. 171 - 172.
- [37] JELLINEK, G.: *The Declaration of the Rights of Man and of Citizen*. New York: Henry Holt and Company 1901, s. 16 - 19.
- [38] DE ROOVER, J.: Incurably Religious? Consensus Gentium and the Cultural Universality of Religion. In: *Numen*, roč. 61, 2014, č. 1, s. 14.
- [39] DE ROOVER, J.: *Europe, India, and the Limits of Secularism*. Oxford University Press 2015, s. 75.
- [40] BALAGANGADHARA, S. N.: A Prolegomenon: Are Dialogues Between Us Possible?: Reconceptualizing Inter-Tradition Dialogues in the Twenty-First Century. In: *Academia.edu* [online], 2015. Dostupné na: https://www.academia.edu/19646482/Rethinking_Inter-religious_Dialogues (10. 2. 2018), s. 15.

[41] QUINE, W. O.: *Pursuit of Truth*. Harvard University Press 1992.

Mgr. Jana Holíková
Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Univerzita Palackého v Olomouci
Křížkovského 12
771 80 Olomouc
e-mail: jana.holikova01@upol.cz