

zákonodárnou proceduru. Neefektivní parlamentní legalita jej vede k důrazu na plebiscitární legitimitu, což ve výmarském kontextu znamená i důraz na roli přímo voleného říšského prezidenta. Je-li řeč o legitimitě, stojí snad za připomenutí, že ze *Schmittových* pojednání počátku 30. let vyšel *K. Loewenstein* v konceptu tzv. obranyschopné demokracie: *Schmitt* tehdy doporučoval v zájmu zachování řádu, tedy s odkazem na legitimitu, zakázat antisystémové strany. Když se to nestalo a jedna z nich se chopila moci, připojil se. Právě v této kapitole také *Kervégan* zkoumá koncept superlegality, jež zahrnuje tak zásadní principy, že jejich změna znamená zničení ústavy, případně její nahrazení ústavou jinou. Jde o jeden z trvalých *Schmittových* přínosů ústavní teorii, jenž se zhmotňuje v konstrukci protiústavních ústavních zákonů.

V šesté kapitole se důkladněji obeznamujeme s již vícekrát zmíněným političkem, jímž je to, co politiku umožňuje. Politično bylo v moderní éře spojeno se státem, *Schmitt* však předvídá konec jeho epochy. Odmítá představu lidstva jako nositele ustavující moci a varuje před světovým státem, před nímž není úniku.

Poslední kapitola nese název „*Svět*“. Do značné míry rekapituluje to, co už bylo připomenuto, podrobněji je rozveden „*diskriminační pojem války*“, jsoucí variací středověkého učení o válce spravedlivé. *Schmitt* věnoval značnou pozornost USA, jejichž *Monroeovu* doktrínu chápal jako moderní vyjádření rozdělení světa na zájmové sféry, jež označoval jako „*velkoprostory*“. Jde vlastně o impéria v dobovém hávu. V této optice a z hlediska formy Německo „jen“ nasedlo do jedoucího vlaku. Rýsuje se tak dvojí tenze: mezi státem, jemuž jde o ohraničený prostor, a neurčitě ohraničeným velkoprostorem na jedné straně, a mezi velkoprostorem a universalismem na straně druhé. Jak už bylo výše naznačeno, universalismus slouží jen jako zástěrka zájmu určitých mocností na zachování *statu quo*. Ekonomická hegemonie se tu kombinuje s intervencionismem opřeným o morální či humanitární argumenty.

V „*Epilogu*“ *Kervégan* připomíná svůj vstupní pocit, že o leccčems nelze bez *Schmitta* pojednávat. Je myslitelem zlomů a nastolení řádu, zatímco v normálních situacích jsou mnohem užitečnějšími průvodci *Kelsen* nebo *Hart*. Zbývá určit, žijeme-li v normální době.

Recenzovaná kniha je pěkně napsaná, čímž ne vždy dokonale srozumitelnému *Schmittovi* u čtenářů zřetelně pomáhá. V tematických skupinách je rozebrána velká část jeho děl, připomenuty jsou dobové polemiky i podstatné tituly sekundární literatury. Rozebírána jsou zásadní témata s přesahy k dnešku, ale citlivě je tematizován i vztah díla a jeho sporného autora. Číst se ji tak vyplatí z nejrůznějších důvodů.

Jan Kysela\*

**Stamos David N. Myth of Universal Human Rights.  
London – New York: Routledge, 2015, 305 s.**

Chtěl bych zde upozornit na sympaticky provokativní knihu kanadského filozofa *Davidu N. Stamos*, který tvrdí, že víra v lidská práva jako morální oprávnění a nároky, které mají všichni lidé už jen z toho důvodu, že jsou příslušníky lidského druhu, je pouze moderním mýtem. *Stamos* se primárně nevymezuje proti teoriím definujícím lidská práva jako sociální konstrukt, ale proti metafyzickým teoriím univerzálních lidských práv jakožto práv přirozených. Jedna věc je, zda víra v univerzální lidská práva je pouhým mýtem, tedy zda něco takového jako univerzální lidská práva vůbec existuje, druhá věc pak je, zda je takový mýtus užitečný, tedy jestli má pro životy lidí celkově spíše pozitivní nebo negativní efekty. *Stamos* pochybuje už

\* Doc. JUDr. Jan Kysela, Ph.D., Právnická fakulta Univerzity Karlovy v Praze a Kancelář Senátu. E-mail: kyselaj@prf.cuni.cz.

o tom, že teorie univerzálních lidských práv mají nějaký doložitelný objektivní základ. Dokonce sebevědomě tvrdí, že ve své knize „*poskytuje důkaz mimo důvodné pochybnosti, že univerzální lidská práva neexistují*“. Zároveň si klade otázku, jak je vůbec možné, že teorie univerzálních lidských práv, které jsou podle jeho názoru velmi špatně vyargumentované, se tak úspěšně rozšířily a v současné době se vyhřívají na výsluní dominantních teorií politické etiky.

Metafyzické teorie univerzálních lidských práv obvykle předpokládají tzv. esencialismus ohledně lidské přirozenosti. *Stamos* ale argumentuje, že onen esencialismus je v rozporu se současným stavem poznání v evoluční biologii, v jehož světle jsou živočišné druhy variabilní, plastické, statisticky definované kategorie. Druh *homo sapiens* se vyvinul postupně, takže z evolučního hlediska neexistuje ostrá hranice mezi lidmi a zvířaty. Kdybychom nějakým genetickým experimentem znovuoživil např. australopitéky, měli by lidská práva? Nebo se k takové účtyhodné důstojnosti dopracoval řekněme až *homo habilis*? Teorie univerzálních lidských práv nepřipouštějí, aby někdo byl trochu více nebo trochu méně nositelem lidských práv. Způsoblost k lidským právům není definována jako graduální, ale jako binární kategorie. Buď ji někdo má, anebo ji nemá, *tertium non datur*. Ontologická hranice mezi těmi, kdo mají lidská práva, a těmi, kdo je nemají, je tedy ostrá. Takže musíme absurdně předpokládat, že někdy v evoluční minulosti se dosud nikoli důstojným, protože ještě zvířecím rodičům, narodil již důstojný, protože již lidský potomek, který byl tedy prvním nositelem lidských práv. Tvrzení, že lidé mají lidská práva na základě samotné skutečnosti, že jsou příslušníky exkluzivní, ostře ohraničené skupiny, totiž lidského druhu, *Stamos* odmítá jako nesmyslný antropocentrismus.

Na podporu zvláštního morálního statusu člověka se už tradičně argumentuje, že lidé jsou jako druh, ve srovnání se zvířaty, v něčem významném výjimeční, zejména pak v tom, že mají rozum. *Stamos* tento způsob zdůvodnění podrobuje kritické analýze. Pro lidský druh jako takový je rozumnost sice typická, jenomže to ještě neznamená, že každý jednotlivý člověk je rozumný. Někteří lidé jsou rozumní, asi je to většina, nicméně někteří lidé rozumní prostě nejsou. Lidé s těžkou mentální retardací přece nejsou rozumní. A pokud je ona retardace definitivní, pak postižený jedinec už nemá ani osobní potenciál k rozumnosti. Jestliže budeme způsoblost mít lidská práva podmiňovat rozumností, musíme se postavit čelem ke skutečnosti, že někteří lidé rozumnost postrádají, a to znamená, že univerzalita lidských práv je alespoň v této linii zdůvodňování zpochybněna. Ostatně, proč bychom z faktu, že *většina* lidí je rozumných, měli odvozovat, že *všichni* lidé mají lidská práva?

*Stamos* si na lidskoprávní argumentaci všímá důležité skutečnosti, že názor o morální rovnosti všech lidí nakonec není závěrem odvozeným z deskriptivních faktů o lidské přirozenosti, ale spíše vychází z normativního přesvědčení, že je správné, abychom ke všem lidem přistupovali jako k morálně rovným, navzdory veškerým individuálním nebo kolektivním odlišnostem, které lidé reálně vykazují. Zdá se, že toto normativní přesvědčení je přijímáno jako etický axiom, případně je zabaleno do vznešených sloganů o lidské důstojnosti, které podle *Stamos* slouží k pochybné justifikaci preferování zájmů lidí před zájmy zvířat. Jako bychom se my lidé potřebovali vzájemně ujišťovat, že bytost s dysfunkčním lidským mozkem má objektivně vyšší morální status než bytost s funkčním šimpanzím mozkem.

*Stamos*, kromě toho, že argumentuje pro filozofickou tezi, že univerzální lidská práva jsou moderním *mýtem*, také obhájí historickou tezi, že univerzální lidská práva jsou *moderním* mýtem. Jednak se snaží vyvrátit více či méně odvážné hypotézy, že koncept univerzálních práv byl zformulován již ve starověku nebo středověku. A na druhé straně se snaží dokázat, že tento koncept má svůj počátek až v Anglii 17. století, konkrétně v idejích hnutí *levellerů* a v textech *Johna Locka*. Ačkoli historickým analýzám věnuje *Stamos* ve své knize poměrně velký prostor, celé dvě kapitoly, rozhodně bych jim nepřikládal centrální význam. Nejen proto, že *Stamos* je primárně odborníkem na filozofii evoluční biologie, nikoli na dějiny politické

etiky, což je zřejmé už z jeho dosavadní publikační činnosti. Ale hlavně z toho důvodu, že obě historické kapitoly jsou vcelku transparentní v metodě svého zpracování, totiž že se spoléhají na dosti omezený výběr ze sekundární literatury. Ovšem je férové přiznat, že ve srovnání s jinými evolučními biology, kteří mívají sklony psát o etice se spokojenou ignorancí, a to je ještě eufemismus, prokazuje *Stamos* docela slušnou erudici i v morální filozofii. Také analytická úroveň jeho argumentace zřetelně převyšuje standardy, na které jsme zvyklí v populárních textech o evoluční etice.

Zajímavý je *Stamosův* pokus vysvětlit, proč se idea univerzálních lidských práv tak úspěšně rozšířila od časů evropského osvícenství až po současnost. *Stamos* pro tento účel používá pojmy memetiky, bez kterých se ale jeho výklad mohl docela snadno obejít, jeho myšlenka je totiž vcelku triviální: idea univerzálních práv se prý vzájemně (symbioticky) doplňovala s moderní koncepcí inkluzivní demokracie. Mimo jiné v tom, že liberální ochrana práv jednotlivce, respektive menšiny, oslabuje demokratickou hrozbu tyranie většiny. S tím lze souhlasit. *Stamos* ovšem poněkud zjednodušuje, když píše, že má-li někdo pevnou víru v demokratické hodnoty, univerzální lidská práva mu přijdou jako samozřejmost. Je to zjednodušení už proto, že demokracie je definovaná relativně k určitému politickému společenství, typicky ke státu, zatímco idea univerzálních lidských práv je globální a neváže se na občanství. Komunitaristicky smýšlející demokrat může být vcelku spokojený se skutečností, že jeho politické společenství je inkluzivně demokratické v tom smyslu, že uvnitř své vlastní *polis* oceňuje a plně respektuje politickou rovnost, včetně všeobecného volebního práva, aniž by se ale výrazně zajímal o jakákoli práva vzdálených cizinců.

K teoriím univerzálních lidských práv *Stamos* formuluje svoji vlastní alternativu. Jedná se o naturalizovanou koncepci etiky, která je zdůvodněna spíše empirickými fakty o lidské psychologii než metafyzickými spekulacemi o lidské přirozenosti. Jeho teorie morálky, čerpající ze znalostí evoluční psychologie, ale nakonec není moc originální, svým způsobem je to kombinace morálního sentimentalismu skotského osvícenství a klasického utilitarismu. Zajímavé přitom je, že vzhledem ke *Stamosově* teorii lze na klasickou otázku „Proč bych měl být morální?“ vhodně odpovědět slovy: „Protože jsem normální lidská bytost“. Lidé, pokud to nejsou zrovna sadisté, ani netrpí psychopatickou poruchou osobnosti, totiž mají ve své mentální výbavě schopnost být pozitivně vnímaví k potěšení nebo utrpení druhých osob. Dokáží sdílet své pocity, prožívat cizí utrpení, jakoby to bylo jejich vlastní utrpení, respektive cizí potěšení, jakoby to bylo jejich vlastní potěšení. Tato vstřícná vnímavost motivuje člověka k ohleduplnosti, tedy aby druhým lidem neublížoval, případně aby jim pomáhal. Máme evolučně zformované morální instinkty a jednou z centrálních funkcí společenských norem je tyto obecně prospěšné instinkty aktivovat, podporovat a systematicky rozvíjet. Antimorální instinkty, např. sklony k násilné dominanci, mají být všemi prostředky, včetně trestního práva, naopak potlačovány. Veřejná politika podle *Stamose* nesmí být vedena dogmaty, ani působivými mýty, ale věcnými důvody, které se orientují na morálně významné fakty, zejména na reálné možnosti minimalizace utrpení a maximalizace empatie a péče ve společnosti.

Myslím, že *Stamosova* kniha, navzdory svým velkým ambicím, ve skutečnosti nemá potenciál vyvrátit čtenáři jeho víru v univerzální lidská práva, nicméně může u něj alespoň zasít zrnko pochybnosti a vyvolat osobní potřebu věci znovu promyslet. Velmi ji doporučuji každému, kdo chce o lidských právech přemýšlet důsledně a nespokojí se s naučenými frázemi.

Tomáš Sobek\*

\* JUDr. Tomáš Sobek, Ph.D., Ústav státu a práva AV ČR, v. v. i., a Právnická fakulta Masarykovy univerzity. E-mail: tomas.sobek@ilaw.cas.cz.