

Existují přirozená práva? aneb K ontologické podstatě přirozených práv z pohledu analytické filosofie

Jan Rutsch*

Abstrakt: Tento článek má za cíl představení a analyzování postojů analytické filosofie jakožto jednoho z nejdůležitějších myšlenkových směrů minulého století a jejich představitelů k ontologickému statusu přirozených (morálních) práv, který se v historii opakovaně stal terčem kritiky. Otázka, zda přirozená, ale potažmo i lidská práva existují, úzce souvisí s existencí a povahou normativních disciplín jako takových, které pro analytické filosofy reprezentovaly jeden z jejich zájmů. Článek představuje zásadní změnu ve vnímání ontologie abstraktních entit, tedy i přirozených práv, u Vídeňského kroužku zastoupeného Rudolffem Carnapem ve srovnání s poválečnými analytickými filosofy jako Willard Van Orman Quine či Hilary Putnam. Od Carnapových interních a externích otázek přes Quinův ontologický závazek vůči abstraktním entitám až po Putnamovo zbavení se posledního dogmatu empiricismu a Blackburnův quasi-realismus, vývoj poválečné analytické filosofie s sebou přinesl změnu pohledu na klasickou ontologii, kterou je však potřeba zohlednit i u přirozených, ale potažmo též lidských práv. Pakliže nás analytická filosofie nabádá, že klasická ontologie nám odpověď na otázku po existenci přirozených práv dát nemůže, je třeba najít nový způsob, jak se dívat na přirozená práva a jejich ontologii. Právě tento nový pohled na ontologický status přirozených práv je v článku podroben rozboru.

Klíčová slova: přirozená práva, lidská práva, analytická filosofie, ontologie, ontologický závazek, interní a externí otázky, holismus, quasi-realismus

Úvod

Cílem tohoto textu je nastínit, jakým způsobem analytická filosofie a její představitelé pohlíží na přirozená práva – a v návaznosti také na práva základní a lidská. Jde přitom o pojmy, které není vhodné směřovat, neboť například podle Martina Haply stojí přirozená práva, lidská práva a základní práva vůči sobě v hierarchii při procesu pozitivizace a odidealizování.¹ Základní práva vycházejí z právních předpisů, tudíž se jedná o ryze pozitivněprávní koncept. Lidská práva pak představují pomyslný hybrid mezi právy základními a přirozenými, jelikož i přes jejich kodifikaci si v sobě nesou ideu společnou s právy přirozenými, avšak práva přirozená jsou pouze práva morální, zatímco práva lidská mohou být vnímána jako morální (jako součást přirozených práv) i legální. Přirozená práva sama jsou pak již spjata s určitým filosofickým postojem, nicméně je potřeba říct, že pojem *přirozené právo* je použit jak v občanském zákoníku,² tak v Listině základních práv a svobod,³ ale i v samotné Ústavě v kontextu slibu ústavních soudců.⁴ Přirozená

* Mgr. et Mgr. Jan Rutsch, doktorand, Filozofická fakulta Masarykovy univerzity. E-mail: j.rutsch@mail.muni.cz.

¹ HAPLA, M. *Lidská práva bez metafyziky: legitimita v (post)moderní době*. Brno: Masarykova univerzita, 2016, s. 40.

² V těchto případech je použité slovo přirozené v kontextu přirozeného práva; viz § 3 odst. 1, § 19, § 81 odst. 1, § 709 odst. 1 písm. c), § 2898, § 2956, § 3004 odst. 2 zákona č. 89/2012 Sb., občanský zákoník, ve znění pozdějších předpisů.

³ Preambule usnesení předsednictva České národní rady č. 2/1993 Sb., o vyhlášení Listiny základních práv a svobod jako součásti ústavního pořádku České republiky, ve znění pozdějších předpisů.

(morální) práva představují součást přirozenosti věcí, kterou objevujeme lidským rozumem, nejsou závislá na právním řádu a jejich platnost je odvozena z morálních důvodů.⁵ Na druhé straně konvenční a institucionální práva, včetně legálních, jsou produkty lidského konstruktů a obecného přijetí.⁶ Platnost morálních práv však může být považována za jejich existenci⁷ a v takovém případě je klíčové jejich zdůvodňování,⁸ stejně jako otázka jejich univerzality nejen lidské,⁹ ale i zvířecí.¹⁰ Filosofický problém morálních práv (tedy i lidských) nicméně tkví v jejich ontologii, na což naráží již H. L. A. Hart ve své eseji *Are there any natural rights?*, kde podotýká, že právě ontologický status takových práv bývá jedním z argumentů pro jejich odmítnutí.¹¹ Ostatně přirozená práva jsou již od své kodifikace v Deklaraci práv člověka a občana pro svůj ontologický status často terčem kritiky. Pro Jeremyho Benthama představují součást teroristického jazyka (*terroristic language*)¹² a nemohou být zničena, jelikož ani neexistovala (*that which has no existence cannot be destroyed*).¹³ Alasdair MacIntyre pak přirovnává existenci přirozených práv k existenci čarodějnic či jednorozců.¹⁴ Jak tedy ontologii přirozených práv pojmut, aby byla udržitelná, a podpořila tak lidskoprávní praxi? Právě postoje analytických filosofů se při hledání odpovědi na tuto otázku přímo nabízejí. Úvodní část textu je věnována jednomu z hlavních zástupců Vídeňského kroužku Rudolfu Carnapovi, který se zabýval ontologií abstraktních entit jako čísla či Bůh, avšak i normativních disciplín včetně etiky a práva. Tato část reaguje na diskuzi v českém prostředí, kde je otázka existence přirozených práv spjata s Rudolfem Carnapem v pracích Tomáše Sobka¹⁵ či Marka Káčera¹⁶. Ve druhé části textu jsou Carnapovy úvahy dány do kontrastu s názory W. V. O. Quina, který svým ontologickým závazkem vůči entitám v rámci jejich teorií znovuoživuje metafyziku. Tato část textu zároveň vyplňuje mezeru v české debatě a představuje Quinovo pojetí vědy jako sítě coby možný nový pohled na přirozená, ale i lidská a základní práva a jejich ontologické statusy. Na závěr spolu s Hilarym Putnamem, Simonem Blackburnem a Richardem Rortym opustíme poslední dogmata empiricismu, abychom představili ontologii přirozených práv prošlou analytickou filosofií, a odpověděli tak na otázku: Existují přirozená práva?

4 Článek 85 odst. 2 ústavního zákona České národní rady č. 1/1993 Sb., Ústava České republiky, ve znění pozdějších předpisů.

5 K tomuto rozlišení se přiklání i Hapla. Viz HAPLA, M. Koho trápí existence lidských práv? *Časopis pro právní vědu a praxi*. 2021, roč. 29, č. 4, s. 803–804, samotná terminologie viz ŠEJVL, M. *Lidská práva jako subjektivní práva. Teoretické a historické aspekty*. Praha: Ústav státu a práva AV ČR, 2017, s. 133.

6 FEINBERG, J. In Defence of Moral Rights. *Oxford Journal of Legal Studies*. 1992, Vol. 12, No. 2, s. 153.

7 HAPLA, M. Koho trápí existence lidských práv?, s. 808.

8 Jako v případech Sobka a jeho zdůvodnění skrze Alexyho explikativní argument (viz SOBEK, T. Explikativní zdůvodnění lidských práv. *Právník*. 2022, roč. 161, č. 8, s. 813 an.) či Haply a jeho zdůvodnění z pohledu teorie potřeb (viz HAPLA, M. Lidská práva a základní potřeby. *Právník*. 2018, roč. 157, č. 1, s. 31 an.).

9 HOLÍKOVÁ, J. Univerzalita lidských práv: metafyzika vs. mezinárodní konsenzus. *Právník*. 2020, roč. 159, č. 3, s. 238 an.

10 FLORIAN, O. Proč pouze lidská? Potíže s univerzalitou lidských práv. *Právník*. 2018, roč. 157, č. 11, s. 956 an.

11 HART, H. L. A. Are There Any Natural Rights? *The Philosophical Review*. 1955, Vol. 64, No. 2, s. 176.

12 BENTHAM, J. Anarchical Fallacies. In: BENTHAM, J. *The Works of Jeremy Bentham. Volume 2*. Edinburgh: William Tait, 1843, s. 501.

13 *Ibidem*, s. 501.

14 MACINTYRE, A. *After Virtue: A study in Moral Theory*. London: Duckworth, 2006, s. 69.

15 SOBEK, T. Lidská práva existují objektivně. *Právník*. 2019, roč. 158, č. 8, s. 723 an.

16 KÁČER, M. Načo sa trápiť s otázkou existencie ľudských práv? *Časopis pro právní vědu a praxi*. 2020, roč. 28, č. 4, s. 549 an.

1. Carnap a přirozená práva jako součást metafyziky

U Carnapa a Vídeňského kroužku¹⁷ byl pohled na existenci věcí v rámci jejich boje proti metafyzice velmi radikální. Ve stati *Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka* Carnap dokonce označil samotný pojem existence jen za pouhé slovesné předstírání predikátu tam, kde žádný není. Při používání sloves *existovat* nebo *být* můžeme dle něj snadno podlehnout této predikátové fikci, pod jejímž vlivem docházíme k bezesmyslným (*sinnlos*) závěrům. Slovy Carnapa jde pak pouze o pseudovětu (*der Scheinsatz*), kterou popisuje jako řadu slov, která však v rámci jazyka vůbec žádnou větu nevytváří.¹⁸ Carnap je v tomto (v té době společně s Wittgensteinem) okouzlen vábením předválečné aplikované logiky lpící na metodě verifikovatelnosti věty, která může vypovídat pouze určitý empirický fakt. Pakliže by něco leželo za hranicemi zkušenostního poznání, „nedalo by se to ani říci, ani myslet, ani se na to dotazovat (*könnte weder gesagt, noch gedacht, noch erfragt werden*).“¹⁹ Carnap si byl vědom všech následků, které jeho logika přináší, a tím do oblasti vět metafyzických, které jsou beze smyslu, zahrnul i věty každé filosofie hodnot a norem, tedy i morálky a potažmo práva, jelikož objektivní platnost hodnoty/normy nemůže být empiricky verifikována.²⁰ V tomto ohledu by tak Carnap zřejmě považoval věty obsahující taková slova jako přirozená práva (ale i MacIntyroví jednorozci a čarodějnice) za věty beze smyslu. Argumentace i následná východiska se však u obou autorů liší – zatímco Carnap aplikující logiku přichází se závěrem, že samotné tázání po existenci abstraktních entit je z důvodu empirické neverifikovatelnosti nesmyslné, MacIntyre zdůrazňuje neexistenci, respektive fikcionalitu těchto entit s poukázáním na dosavadní absenci dobrých důvodů pro jejich existenci.²¹ Samozřejmě, pohled Carnapa (ale i MacIntyry) byl podmíněn dobou. Jak by se asi v dnešním světě, kde virtualita nahrazuje realitu, oba dívali na filmové zpracování Harryho Pottera, ve kterém *existují* čarodějnice i jednorozci?

Carnapovo striktně logické vidění světa se nicméně samo stává jakýmsi normativním systémem *sui generis*, ideálním stavem, který se nikdy nemůže uskutečnit. Sám Carnap se musel k metafyzickému slovníku vyjádřit i jinak, než že jsou všechna jeho slova a věty beze smyslu. Přichází tak s názorem, že plní svou určitou funkci pramenící z pocitu odcižení kohokoli, kdo na jeho vlastní logiku přistoupí. Metafyzika, do níž řadí i etiku a právo, dle Carnapa pramení z potřeby vyjádření životního pocitu (*das Lebensgefühl*), který definuje jako způsob, jakým člověk žije, jeho postoje k okolí a životním zkušenostem.²² Pro Carnapa není možné, aby se takovýto životní pocit stal zkušenostním poznáním, natožpak referenčním bodem pro jakoukoli normativní vědu. Zároveň je ale zřejmé, že vyjádření životního pocitu reflektuje kulturní a sociální příslušnost jednotlivce. Křesťan bude pro vyjádření svého životního pocitu používat slovo Bůh, zatímco muslim slovo Alláh. V případě přirozených (lidských) práv je patrné, že jde o evropský produkt rozšířený do

¹⁷ Pod pojmem Vídeňský kruh či kroužek (*der Wiener Kreis*) rozumíme skupinu intelektuálů z prostředí Vídeňské univerzity, jež se v roce 1929 publikací svého manifestu *Vědecké pojetí světa: Vídeňský kroužek (Wissenschaftliche Weltauffassung: der Wiener Kreis)* zavázala k empirickému pozitivismu podepřenému metodou logické analýzy. Mezi členy Vídeňského kroužku patřili i např. fyzik a filosof Moritz Schlick, sociolog Otto Neurath či matematik (a pro zajímavost – brněnský rodák) Kurt Gödel.

¹⁸ CARNAP, R. Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. *Erkenntnis*. 1931, Jhrg. 2, s. 220.

¹⁹ *Ibidem*, s. 236.

²⁰ *Ibidem*, s. 237.

²¹ Sám MacIntyre však přiznává, že absence prokázání existence přirozených práv neimplikuje jejich neexistenci. Viz MACINTYRE, A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*, s. 70.

²² CARNAP, R. *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, s. 239.

světa zásluhou evropské (kulturní) koloniální dominance a její, jak by řekl Pierre Bourdieu, koncentrace symbolického, a tedy i právního kapitálu. Otázka životního pocitu je tak pro Carnapa čistě subjektivní, ale taktéž kulturně a sociálně podmíněná. Tím již směřuje k poválečným filosofickým myšlenkám týkajícím se kulturního relativismu spojeného s Ronaldem Dworkinem, ale např. i Richardem Rortym. Ostatně Rortyho program nazvaný *sentimental education* vychází právě z onoho sentimentu (německy *das Gefühl*), tedy životního pocitu, který je dle něj potřeba pěstovat. Na rozdíl od Rortyho však Carnap pragmatickou funkci těchto životních pocitů odmítá a zařazuje je do sfér umění; metafyzik nemluví o pravdivém či nepravdivém výroku, on se pouze vyjadřuje a metafyzika (v našem případě etika a právo) mu k tomuto slouží jako malíř štětec a papír.²³

2. Interní a externí otázky

Carnapovu ontologii lze aplikovat i na přirozená práva, jelikož i ona jsou vždy součástí určitého jazykového rámce. Carnap se v článku *Empiricismus, sémantika a ontologie* snaží, po svém odmítnutí metafyziky, vyrovnat s abstraktními entitami jako jsou třídy či čísla a dochází k závěru, že musíme rozlišovat dva typy otázek o existenci: za první otázky interní, zabývající se existencí entit nového druhu v rámci určitého jazykového rámce, a za druhé otázky externí, které se týkají existence systému entit jako celku, mimo jazykové rámce.²⁴ Káčer se snaží na základě Carnapova rozdělení na interní a externí otázky odstranit ontologický problém přirozených/lidských práv. Za interní otázku považuje lidskoprávní praxi, kdežto za otázku externí otázky právní teorie.²⁵ Interní otázka je však pro Carnapa zjednodušeně ta otázka, vůči které si klademe určitý již existující jazykový rámec, jinými slovy, otázky interní jsou otázkami referenčními či reprezentacionalistickými. Tam, kde referent/reprezentant chybí, jde dle Carnapa o otázku externí. Otázka *Existují přirozená práva?* může být chápána dvěma odlišnými způsoby, tedy jako otázka interní i externí. Interní otázka je zpravidla otázka empiricky zodpověditelná za pomoci empirie. Takto na otázku po existenci přirozených práv musíme odpovědět: Ano, jistě, že existují, v platnosti je několik právních dokumentů, které v rámci teorie českého práva pracují s přirozenými právy, o jejich jazykové existenci v rámci této teorie není pochyb. Stejně tak v jakémkoli jiném platném právním přirozenoprávním systému přirozená, ale pravděpodobně i lidská, práva existují, jelikož zde mají přímého referenta v podobě zákona, který o nich mluví. Z tohoto taktéž vyplývá, jak říká Sobek, že v rámci jazykového rámce teorie Locka přirozená práva existují, zatímco u Benthamu nikoli.²⁶ Lidskoprávní praxe i teorie jsou však pro Carnapa totéž, jelikož interní otázka se vztahuje k jazykovému rámci – ať už lidskoprávní teorie, nebo praxe. Pro příklad můžeme vzít již zmíněnou teorii Harta, který považuje přirozená práva za práva morální. Inspirováni Carnapem pak můžeme pro existenci přirozených práv uvést následující argument:

- a) „Přirozená práva označují morální práva.“
- b) „Přirozená práva jsou morální práva.“
- c) „Přirozená práva označují přirozená práva.“²⁷

²³ CARNAP, R. *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, s. 240.

²⁴ CARNAP, R. *Empiricismus, sémantika a ontologie*. In: TONDL, L. – BERKA, K. *Problémy jazyka vědy: Výbor prací Rudolfa Carnapa*. Praha: Svoboda, 1968, s. 223.

²⁵ KÁČER, M. *Načo sa trápiť s otázkou existencie ľudských práv?*, s. 552–553.

²⁶ SOBEK, T. *Lidská práva existují objektivně*, s. 724.

Formulace výpovědi a) předpokládá, že náš jazyk v rámci Hartovy teorie pracuje se systémem různých práv, např. morálními, která jsou konstantou. Mimo jazykové rámce pracující s pojmy morálních práv však přirozená práva neexistují. Existence přirozených práv dle Carnapa tak není závislá na celé teorii Benthama či Harta (lidskoprávní teorie) nebo na českém právním řádu (lidskoprávní praxe), ale pouze na jejich jazykových rámcích. Jinými slovy, pro Carnapa přijetí jazykového rámce a jeho ontologie neimplikuje přijetí teorie o předmětech takového jazykového rámce.²⁸

Pakliže si tutéž otázku, zda existují přirozená práva, položíme jako otázku externí, mimo jazykový rámec operující s právy morálními, nemáme jak dospět k empiricky verifikovatelné odpovědi, a z pohledu Carnapa se tak jedná o pseudootázku, která by měla být přeformulována na otázku empiricky verifikovatelnou. Taková otázka je ale již zcela pragmatická a v kontextu přirozených práv by mohla být na základě Carnapova vzoru formulována takto: *Jsou naše zkušenosti takové, že užití konceptu přirozených práv bude užitečné a plodné?* Naše zkušenosti s totalitními režimy během dvacátého století jsou jedním z možných odůvodnění pro užitečnost přirozených práv, stejně tak udržení lidskoprávní teorie v praxi. Ostatně i další analytický filosof Simon Blackburn dodává, že „*obrana přirozených práv se stala součástí standardní slovní zásoby při prosazování určitého cíle.*“²⁹ V Carnapově externí otázce tak lze znovu najít zárodky Rortyho pragmatismu, ale on sám, co se týče existence věcí, se neustále drží zkušenosti jako jediné referenční normy a přirozená práva by pro něj mohla existovat pouze v rámci interních otázek.

3. Jsme ontologicky zavázáni?

Ontologií abstraktních objektů se ve stejném období zabývá Carnapův žák Willard Van Orman Quine a zavádí klíčový pojem ontologického závazku³⁰ v souvislosti s filosofickým problémem tzv. Platónovy brady, kdy v debatě o existenci objektu, kterou jeden z mluvčích neuznává, tento mluvčí automaticky akceptuje jím nepřijímanou ontologii, a posléze tak existenci objektu uznávají oba. Za motiv tohoto jednání pak Quine považuje onen paradox, že nelze vyvrátit existenci pegase (čísel nebo přirozených práv), když všichni mluvčí ví, co se pegasem myslí, i když tento časoprostorově neexistuje.³¹ Ptáme-li se, zda existují přirozená/lidská práva, automaticky očekáváme odpověď ve formě nalezení jejich referenta v naší spatiotemporální realitě. To, že tyto věci nemají referenta, však neznačí jejich neexistenci, nýbrž jejich nonspatiotemporální povahu stejně jako v Quinově případě třetí odmocniny čísla 27.³² Jedna z výtek vůči již zmíněnému MacIntyrovu přirovnání tedy může spočívat v jeho neodlišení čarodějnic a jednorožců možných časoprostorově zobrazit od přirozených práv charakteristických svou nonspatiotemporalitou. Přirozená práva tak nejenže nemají žádné časoprostorové zhmotnění, ale ani ho mít nemůžou. I proto existují carnapovsky pouze v interních otázkách, avšak Quine tuto jeho

²⁷ Příklad je obdobou CARNAP, R. *Empiricismus, sémantika a ontologie*, s. 235–236.

²⁸ MARVAN, T. Konstanty Quinovy filosofie. In: MARVAN, T. – DOSTÁLOVÁ, L. (eds). *Vybrané články k ontologii a epistemologii*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2006, s. 18.

²⁹ BLACKBURN, S. *Velké otázky: Filosofie*. Praha: Universum, 2011, s. 181.

³⁰ Ontologický závazek jsme však již nepojmenovaně našli u Carnapa ve vztahu vůči interním otázkám.

³¹ QUINE, W. V. O. On What There Is. *The Review of Metaphysics*. 1948, Vol. 2, No. 5, s. 24.

³² Ibidem, s. 23.

snahu o devalorizaci veškeré ontologie zavrhuje a staví abstraktní entity se spatiotemporální i nonspatiotemporální povahou na stejnou úroveň. Pro Carnapa byla existence věci podmíněna jazykovým rámcem (např. nějaké teorie), u Quina je existence záležitost vyplývající z našeho ontologického závazku vůči celé teorii. A právě tohoto ontologického závazku se nelze zřeknout. Pakliže řikáme, že kentauři, pegasové či prvočísla mezi čísly 1000 a 1010 jsou,³³ zavazujeme se k ontologiím obsahujícím kentauře, pegasy i čísla.³⁴

Rozdíl mezi Carnapem a Quinem nespočívá ani tak v popření ontologického závazku vůči abstraktní entitě, nýbrž v šíři ontologického závazku u každého z autorů. Zatímco u Carnapa se ontologický závazek vztahuje k jazykovému rámci (vyplývajícímu z jeho rozlišení na analytické a syntetické soudy), u Quina se vztahuje k celé teorii včetně jejích entit, a vyhýbá se tak rozlišení mezi interními a externími otázkami. Quine už zde říká k existenci to, co po zbytek svého života; tedy že být znamená být hodnotou proměnné v tom smyslu, že je záležitostí jazyka vyslovit, co existuje.³⁵ Tímto zároveň oživuje metafyziku, jelikož i metafyzické entity v rámci svých teorií existují, avšak to z něj nedělá obyčejného realistu. Naopak Quine je realistou *sui generis*, který na otázku „*Co existuje?*“ odpovídá „*Cokoli*,“³⁶ avšak myslí tím, že cokoli může existovat pouze v rámci nějaké vědecké teorie a její úspěšnosti ve srovnání s jinými teoriemi. Přirozená práva existují (jsou platná) ve vícero teoriích, avšak liší se co do způsobu jejich zdůvodnění. Pakliže však řikáme, že přirozená práva jsou (existují), zavazujeme se tak k ontologii, která je obsahuje.

4. Holistické řešení existence přirozených práv

Jak již bylo řečeno, koncepce ontologického závazku se u Quina vztahuje k celé teorii, což mělo za následek jeho následnou kritiku interních a externích otázek. Právě toto rozdělení, vzešlé z Kantových analytických³⁷ a syntetických³⁸ soudů, je pro Quina neempirické dogma, metafyzický článek víry empiristů.³⁹ Druhým dogmatem je pak pro něj redukcionismus, který ve své radikální podobě spočívá ve víře, že každý smysluplný výrok je převeditelný na jiné výroky, které se již týkají bezprostřední zkušenosti.⁴⁰ Tento redukcionismus jsme viděli během Carnapova boje s metafyzikou a promítá se i v jeho odporu k externím otázkám. U Quina však pravdivost, popř. verifikovatelnost výroku závisí nejen na jazyku, ale také na mimojazykových zkušenostech, jinými slovy na jazykové (analytické, interní) a faktuální (syntetické, externí) složce. A zde přichází originalita jeho teorie. Jelikož je pro Quina jednotkou empirického významu věda jakožto celek, jazyková a faktuální složka od sebe nemohou být odděleny, jelikož věda je na obou dvou závislá.⁴¹

Rozdělení na analytické a syntetické soudy či interní a externí otázky nemá smysl, protože dohromady tvoří rozproštěnou síť, která se zkušeností dotýká pouze svými kraji.

³³ Quine, vycházející z Wymanovy teorie existence a subsistence, se snaží slovesu existovat vyhnout a raději volí sloveso být (*to be*).

³⁴ QUINE, W. V. O. *On What There Is*, s. 28.

³⁵ QUINE, W. V. O. *Hledání pravdy*. Praha: Herrmann & synové, 1994, s. 34.

³⁶ QUINE, W. V. O. *On What There Is*, s. 21.

³⁷ Analytické soudy nerozšiřují naše poznání – např. věta: Obr je velký. Viz PEREGRIN, J. *Kapitoly z analytické filosofie*. Praha: Filosofia, 2005, s. 112–113.

³⁸ Syntetické soudy naopak rozšiřují naše poznání – např. věta: Tento obr je hloupý. (Ibidem, s. 113).

³⁹ QUINE, W. V. O. Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review*. 1951, Vol. 60, No. 1, s. 34.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem, s. 39.

Nesoulad se zkušeností na krajích této sítě nás vede k úpravě středu sítě.⁴² Střed sítě je tvořen větami teoretickými, dále od středu jsou věty pozorovací a kontakt se zkušeností, tedy potvrzení vět teoretických, nabízí na krajích sítě věty pravdivé. Předměty jsou pak v rámci sítě jenom jednotlivými uzly.⁴³ Podle tohoto vzoru, který lze nazvat vzorem holistickým, je i pohled na existenci přirozených práv značně rozdílný od toho carnapovského. *Mutatis mutandis*, u Quina, pokud se pro teorii přirozených práv rozhodneme, se svým ontologickým závazkem zavazujeme k existenci přirozených práv, stejně jako ve výše uvedeném případě s čísly, kentaury a pegasy.

Pakliže přijmeme teorii přirozených práv, je nutno bránit jejich existenci. Není možné se upsat nějaké teorii a zároveň tvrdit, že její předměty neexistují. *Per analogiam*, není možné, aby kdokoli uznávající teorii lidských práv zpochybňoval jejich existenci. Kdokoli uznává lidskoprávní praxi, uznává i lidskoprávní teorii. Odmítnutím rozlišení na analytické a syntetické soudy se v podstatě zbavíme rozdělení na práva přirozená (morální) a pozitivní (legální), jelikož se jedná o koncepty nacházející se na různých místech oné kulturní sítě, kterou můžeme nazvat lidskoprávní. Jednotlivé typy práv (přirozená, lidská, základní), avšak i teorie s praxí, v této lidskoprávní síti proti sobě nejsou v opozici, ale jsou navzájem provázané. Přirozená práva, jakožto práva morální nacházející se ve středu sítě, jsou pak množinou největší, což zcela odpovídá skutečnosti, že ne všechna práva přirozená jsou práva lidská, a nedochází tak u nich k prostému zrcadlení.⁴⁴ Naopak okraje sítě vyjadřující kontakt se zkušeností mohou (a často i musí) být upravovány, v našem případě právními změnami v pozitivních (lidských, základních) právech. Rozdělení na morální a legální práva je samozřejmě užitečné, ale musíme mít na paměti, že jsou součástí jednoho celku. Jde tedy, slovy Hilaryho Putnama, spíše o rozlišení (*distinction*) než o dichotomii.⁴⁵ V tomto typicky quinovském holistickém pojetí je pak odpověď na otázku po existenci přirozených práv zřejmá. Ontologický závazek, který si klademe vůči lidskoprávní právní teorii, nás zavazuje přijmout existenci předmětů této teorie včetně přirozených (morálních) i lidských práv.

5. Přirozená práva a poslední dogma empiricismu

Samozřejmě je třeba neustále brát v potaz skutečnost, že Carnap i Quine mluví o deskriptivních vědách. Právo je však systém preskriptivní, do jisté míry fikční, nicméně seriózní. Nejde o žádnou veselou hru, ve smyslu, že právo nemá ryze hravý charakter jako jiné fikce, např. literatura, či jiné normativní systémy, např. pravidla fotbalu.⁴⁶ Jde o hru vážnou, jejímž předmětem jsou lidské životy a právě ty přirozená práva protežují. Právo je tedy vážná věc. Dle Quina je jedním z hlavních smyslů vědy předpovídat a předpovídání se stává i testem každé vědecké teorie.⁴⁷ Stejně tak může smyslem vědy být i ovládnání

⁴² Ibidem.

⁴³ QUINE, W. V. O. *Hledání pravdy*, s. 38.

⁴⁴ HAPLA, M. *Koho trápí existence lidských práv?*, s. 803.

⁴⁵ PUTNAM, H. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*. In: PUTNAM, H. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002, s. 9.

⁴⁶ Právo samozřejmě má do určité míry hravý charakter, i historické kořeny práva sahají k různým formám hravosti, jak ukázal např. Johan Huizinga ve své knize *Homo Ludens*, kde však ale i on dodává, že se často jednalo o hraní naplněné právě „vážným významem.“ (HUIZINGA, J. *Homo ludens: o původu kultury ve hře*. Praha: Dauphin, 2000, s. 118).

⁴⁷ QUINE, W. V. O. *Hledání pravdy*, s. 10.

a měnění prostředí,⁴⁸ což můžeme považovat za právní doménu. Není však testem politické/právní teorie právě úspěšnost v praxi, tedy zda se v praxi daná teorie osvědčí? Právo není rigidním systémem vytvářejícím věčné postuláty, naopak, právo se neustále mění a reflektuje společenský vývoj. To, co se mění, však není celé právo, ale pouze jednotlivé části, okraje jeho sítě. Nezavrhujeme teorii jako celek, pouze jednotlivá dílčí tvrzení v závislosti na tom, zda se ukázala jako společensky přijímaná (jako v příkladu Neurathovy lodi opravované za plavby⁴⁹). Přírozenoprávní teorie takto i po více než dvou stech letech postupuje mnoha světovými právními řádami a snaha o její zachování v podobě lidskoprávní teorie potvrzuje její politickou úspěšnost.

Quinovy názory se během jeho života vyvinuly protichůdnými směry. V téměř posledním díle *Hledání pravdy* je pro něj ontologie nepodstatná a v troskách, na svém ontologickém závazku vůči teoriím a jejím entitám už nelpí, jelikož jejich existence není důležitá pro úspěšnost teorie z hlediska předpovídání.⁵⁰ Schizofreničnost jeho názorů lze najít i v jiných oblastech, kde navzdory svojí snaze vymýtit dichotomii analytických a syntetických soudů zůstává právě v tomto rozdělení. Jednou z těchto oblastí je i etika.⁵¹ Ohledně etiky se ostatně Quine nevyjadřoval příliš často a to, co bychom mohli označit jako quinovskou morální teorii, je obsaženo pouze v jediném⁵² článku *On the nature of moral values*. Quine se v tomto článku staví vůči etice kriticky a to především z důvodu observacionality.⁵³ Etika se dle něj, na rozdíl od deskriptivních věd, může zabývat pouze koherenční teorií pravdy a z hlediska zdůvodnění můžeme soudit morálnost činu pouze našimi morálními standardy samotnými.⁵⁴ Jinými slovy zde Quine, jako před ním Carnap, lpí na korespondenčním pojetí pravdy neustále vázaném na zkušenostní poznání. Tímto Quine to, co v deskriptivních vědách odmítl, v preskriptivních uznává, a navazuje tak na Humeovo rozlišení *is/ought*, Kantovo analytické/syntetické, Carnapovo interní/externí a současné *fact/value*.⁵⁵ V tomto rozlišení lze opět jako *fact* chápat pozitivní práva, jelikož jsou součástí předpovědatelné pozorovatelné události. Pakliže dojde v České republice k mučení, dojde tím k porušení přirozených/lidských práv, což povede k trestněprávním následkům – kritérium observacionality je tedy naplněno. *Values* jsou pak práva morální, tedy

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Tuto metaforu lze nalézt v jeho díle *Anti-Spengler*: „*Jsmo jako námořníci, kteří musí na otevřeném moři opravit svoji loď, ale nikdy nemohou začít znovu od jejího dna. Tam, kde je nějaký trám odnesen, musí být ihned dán nový, a při tom slouží zbytek lodi jako opora. Tímto způsobem, jedine postupnou rekonstrukcí, lze s využitím starých trámů a naplaveného dřeva loď zcela nově vytvarovat. (We are like sailors who on the open sea must reconstruct their ship but are never able to start afresh from the bottom. Where a beam is taken away a new one must at once be put there, and for this the rest of the ship is used as support. In this way, by using the old beams and driftwood the ship can be shaped entirely anew, but only by gradual reconstruction).*“ (NEURATH, O. *Anti-Spengler*. In: NEURATH, O. – COHEN, R. S. (eds). *Empiricism and Sociology: With a Selection of Biographical and Autobiographical Sketches*. Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1973, s. 199).

⁵⁰ QUINE, W. V. O. *Hledání pravdy*, s. 38.

⁵¹ Další oblastí může být Quinova epistemologie lpící na stimulech a pozitech, které jsou dle Rortyho lpěním na dichotomii dané a postulované. Toto Rorty považuje za neochotu přetřhnout poslední vazby s Carnapem a Russellem, tedy i zde vidíme motiv onoho posledního dogmatu empiricismu. Viz RORTY, R. *Filosofie a zrcadlo přírody*. Praha: Academia, 2012, s. 165.

⁵² ALICAN, N. F. *Quine on Ethics: The Gavagai of Moral Discourse*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2021, s. 4.

⁵³ Ibidem, s. 10.

⁵⁴ QUINE, W. V. O. *On the Nature of Moral Values*. In: GOLDMAN, A. *Values and Morals: Essays in Honor of William Frankena, Charles Stevenson, and Richard Brandt*. Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1978, s. 43.

⁵⁵ PUTNAM, H. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, s. 9.

ta, jež nazýváme přirozenými právy.⁵⁶ A právě toto je dichotomie, kterou dlouhodobě odmítá Quinův následovník Hilary Putnam. Ten ve své eseji se všefákajícím názvem *The collapse of the fact/value dichotomy* dochází k závěru, že „faktuální deskripcie i hodnocení mohou a musí být spolu propletené (factual descriptions and valuations can and must be entangled).“⁵⁷

Putnam pro ukázání provázanosti (tak typické pro quinovské pojetí vědy jako sítě) hodnot a faktů dává příklad indického ekonomy Amartya Sena, který ji demonstruje v oblasti ekonomie, u které může dojít v provázanosti s etikou k vzájemnému obohacení. Stejně tak pro něj preskriptivní i deskriptivní ekonomika hrají důležitou roli při vytváření prostoru pro úvahy nad determinací lidského chování.⁵⁸ Ostatně výhodnost této koexistence zmiňuje taktéž v českém právním prostředí Sobek, jelikož se zdá, že takováto dělba práce je skutečně užitečná i v právní oblasti.⁵⁹ Pakliže i v oblasti etiky odstraníme ono, jak říká Putnam, poslední dogma empiricismu, tedy že fakta (*facts*) jsou objektivní a hodnoty (*values*) subjektivní,⁶⁰ umožňuje nám to setřít rozdíl mezi právy morálními a legálními a ukázat jejich vzájemnou provázanost. Posléze nám již nic nebrání přijmout existenci přirozených práv jako jednu ze součástí lidskoprávní teorie, potažmo kultury.

Je ale takováto odpověď skutečně tou, na kterou se ptá ona klasická ontologie? Nikoli, jelikož se nejedná o pohled klasické ontologie. Etika a právo žádnou ontologii v onom antickém pojetí ontologie nemají. To ale neznamená, že *neexistují* v novém smyslu slovesa *existovat*. Nazvali-li jsme Quinův realismus jako realismus *sui generis*, bylo to proto, že jsme ho nebyli schopni zařadit ani do jednoho ze šuplíků s názvy realismus a nominalismus. Putnam však tuto práci dovedl až do konce a neměl na výběr. Pakliže dojdeme ke zrušení dichotomie *fact/value*, stojí před námi teorie etická stejně jako fyzikální na stejné úrovni. Pokaždé jde totiž o koncepty, které mohou být měněny, ale konceptů je vícero (konceptuální pluralita) a žádný nemusí být „*ten jediný správný*“ (konceptuální relativita).⁶¹ To, co je pravda, nebo to, co existuje, se vždy vztahuje k určitému konceptu. Pravda se tak slovy Putnama stává pravdou konceptuální,⁶² stejně tak existenci můžeme nazvat putnamovsky *existencí konceptuální*. Pro Putnama je otázka, zda existují mereologické

⁵⁶ Quine rozlišuje dva typy vzájemně se překrývajících morálních hodnot – altruistické (takové, které člověk přisuzuje uspokojením jiných osob nebo prostředkům k takovým uspokojením, aniž by bral ohled na své vlastní uspokojení) a ceremoniální (takové, které člověk přisuzuje praktikám své společnosti nebo sociální skupiny, opět bez ohledu na vlastní uspokojení). Na jednu stranu altruistické hodnoty jsou dle Quina zčásti institucionalizované, a mohou tak získat dodatečný ceremoniální význam, na druhou stranu altruistické hodnoty spočívají v tom, že se chováme tak, abychom se neprovinili proti ceremoniálním hodnotám souseda. Quine by tak zřejmě odmítl např. výše zmíněné mučení z důvodu morálních (altruistických i ceremoniálních) hodnot v naší západní kultuře, avšak jeho text nabízí i přesně opačnou interpretaci – pakliže by mučení v určité společnosti bylo považováno za uspokojení dalších osob či prostředek k tomuto uspokojení, a posléze by tak nabylo i ceremoniálních hodnot, zřejmě by proti němu z morálního hlediska nešlo nic namítat. A přesně to přiznává i sám Quine, když upozorňuje na morální neshody nejen na mezikulturní úrovni, ale i na úrovni našich domovů, a dokonce v nás samotných. Quine následně uzavírá, že zatímco vědecké teorie na jakékoli téma jsou udržitelné díky svým empirickým základům, zůstává hořkou ironií, že tak zásadní otázka, jako je rozdíl mezi dobrem a zlem, nemá srovnatelný nárok na objektivitu. (Viz QUINE, W. V. O. *On the Nature of Moral Values*, s. 38–43).

⁵⁷ PUTNAM, H. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, s. 27.

⁵⁸ SEN, A. *On Ethics and Economics*. Oxford: Blackwell, 1987, s. 89.

⁵⁹ SOBEK, T. Pragmatismus bez metafyziky? *Časopis pro právní vědu a praxi*. 2021, roč. 29, č. 4, s. 834.

⁶⁰ PUTNAM, H. Rationality and Value. In: PUTNAM, H. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002, s. 145.

⁶¹ PUTNAM, H. *Ethics without Ontology*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2005, s. 33.

⁶² *Ibidem*, s. 60 an.

sumy, doslova (*literally*) záležitostí konvence, tedy přijmutí rozhodnutí, že existují.⁶³ Po quinovsku řečeno, zda se rozhodneme k takovému konceptu přijmout ontologický závazek. Oním quinovským realismem pramenícím z ontologického závazku vůči předmětům určité teorie je tedy *konceptuální realismus*. V tomto se pozdní Quine s Putnamem shodují; ontologie je v troskách a etika, potažmo právo, klasickou ontologii nemají. Ptát se po existenci přirozených práv v klasické ontologii a očekávat referenční odpověď je zbytečné, jelikož přirozená práva existují v rámci jiné ontologie, kterou můžeme po vzoru Putnama nazvat *konceptuálním realismem*. Po vzoru Blackburna se však nabízí ještě minimálně jedna další možná varianta – *quasi-realismus*.

6. Postoj quasi-realisty

Blackburn pojem quasi-realismu zavádí jako nutné východisko nejen pro morální výroky, ale i pro výroky modální, jelikož, jak jsme již viděli na příkladě kentaurů z Harryho Pottera, v obou případech ontologický status závisí na verifikovatelnosti, jinými slovy na potvrzení (nazývaném Blackburnem *truth-conditions*, tedy podmínky pravdivosti⁶⁴), zda jsou pravdivá, nebo lživá. Rozlišení *fact/value* a spor mezi realisty a antirealisty je tak *de facto* převlečeným problémem dichotomie *true/false*. Ostatně, jak jinak odpovědět na otázku, zda existují přirozená práva, nežli a) Ano, je pravda, že existují, nebo b) Ne, je to lež. Rozhodnutí pro antirealismus, tedy pro odpověď b), však dle Blackburna nutně souvisí právě i se ztrátou jakékoli objektivit a pravdy. Jak však na tuto „krizi objektivit“, započatou již u Quina, reagovat? Blackburn na tuto otázku odpovídá skrze vytvoření postavy quasi-realisty – někoho, kdo „začíná z antirealistické pozice a postupně je schopen napodobit myšlenky a postupy, které jsou pro realismus považovány za určující (starting from an anti-realist position finds himself progressively able to mimic the thoughts and practices supposedly definitive of realism)“.⁶⁵ Vzápětí ale dodává, že quasi-realismus není pouhou ideologií, nýbrž postojem (*attitude*), který leží mimo realismus a antirealismus, avšak zkoumá jejich skutečné hranice, což může vést k tomu, že se tento dualismus ukáže, jak tomu je u Putnama, jako již neplatný. Pakliže hledáme pravdivostní podmínky v modálních i morálních (celkově preskriptivních) výroci, hledáme v jiné „*vrstvě reality (layer of reality)*“.⁶⁶

Alternativa, která odpovídá vrstvě reality modálních i morálních výroků a z nich plynoucích ontologických závazků, je dle Blackburna vedena dvoufázově, počínaje morálním projektivismem chráněným ve druhé fázi již zmíněným quasi-realismem. Morální projektivismus se projevuje mentálním stavem, který je vyjádřen závazky skrze naše postoje a návyky, tedy např. když říkáme, že máme na něco právo, nebo že má někdo jiný nějakou povinnost, projektujeme tím naše mentální stavy.⁶⁷ Právě tuto fázi lze považovat za Blackburnem zmíněnou antirealistickou pozici, jelikož podle projektivismu, který lze

⁶³ Ibidem, s. 43.

⁶⁴ BLACKBURN, S. *Morals and Modals*. In: BLACKBURN, S. *Essays in Quasi-Realism*. New York: Oxford University Press, 1993, s. 52.

⁶⁵ BLACKBURN, S. Introduction. In: BLACKBURN, S. *Essays in Quasi-Realism*, New York: Oxford University Press, 1993, s. 4.

⁶⁶ BLACKBURN, S. *Morals and Modals*, s. 54.

⁶⁷ Ibidem, s. 55.

najít dle Blackburna již v morální filosofii Humea, člověk promlouvá a jedná pouze *jako kdyby* svět obsahoval určitý druh faktů, tedy i morálních, zatímco pravdivé vysvětlení toho, co děláme, je, že máme určité reakce, návyky nebo pocity, které vyjadřujeme a o nichž diskutujeme prostřednictvím těchto promluv.⁶⁸ Quasi-realismus, jakožto druhý stupeň, vysvětluje výrokové jednání těchto závazků, důvod, proč se stávají předmětem pochybností a debat o jejich pravdě a nepravdě. Avšak pravdivost těchto závazků odpovídá správnosti mentálních stavů, ze kterých vychází měřítko pravdivosti závazků. V takovém případě se lze navrátit k realismu pouze pakliže budeme tvrdit, že pravdivost modálních a morálních výroků odpovídá modálním a morálním skutečnostem, tedy faktům, což však Blackburn odmítá a právě v tomto bodě se rozchází s realismem.⁶⁹ Zároveň však v tuto chvíli vylučuje i antirealistický postoj, jako např. Sobkem doporučovaný expresivismus, který se staví k morálním výrokům podobně jako Carnap k normativním vědám, jako k předstírání něčeho, co není, tedy že v našem případě mluvíme o právech pouze *jako kdyby* existovala, i přestože neexistují.⁷⁰ Právě proti tomuto argumentu je Blackburnův projektivismus chráněn quasi-realismem. Morální soudy totiž dle Blackburna mohou být nepravdivé jedině tehdy, když mají lživý obsah (*false content*), jinými slovy když neodpovídají našim závazkům, popřípadě celé naší morální teorii.⁷¹ V našem případě se tak vracíme k situaci, kdy nemůžeme tvrdit, že přirozená práva neexistují, ale zároveň se chovat, jako kdyby existovala. Výrok: „*Neuznávám existenci morálních, přirozených práv,*“ je pravdivý jedině tehdy, když odpovídá celé teorii a z ní vzešlým závazkům mluvčího. V našem případě by tak mluvčí musel i svým chováním popírat existenci přirozených práv, včetně jeho vlastních. Zároveň však z pohledu quasi-realismu podle Blackburna mluvčí uznávající existenci přirozených práv netvrdí, že se pouze chováme jako kdyby přirozená práva existovala, ale že skutečně existují, dokonce máme právo si myslet, že existují. Správně vyjádřený závazek, který můžeme po quinovsku nyní pojmenovat jako quasi-ontologický, k určité teorii by totiž neměl být zpochybňován.⁷²

Quasi-realismus tak není pouhým myšlenkovým experimentem, jde o situaci, do které se dostává každý z nás ve chvíli, kdy má ontologický status dané entity (v našem případě přirozených práv) nonspatiotemporální povahu, avšak tato entita určitým způsobem quasi-existuje, což platí pro většinu morálních i modálních entit. Tento postoj je velmi atraktivní, protože na jedné straně odbourává metafyzický realismus, avšak nabízí za něj dostatečnou náhradu bez nutnosti přechodu k antirealistickému postoji, jako je expresivismus. Jak jsme ale již viděli v Blackburnově definici, quasi-realista je v podstatě původně antirealista, který se však rozhodl hrát jazykovou hru do všech jejích důsledků, jinak řečeno dostát svému quasi-ontologickému závazku. Quasi-realismus tak není v rozporu ani s expresivismem, naopak jej doplňuje o silnější morální objektivitu bez nutnosti morální skepse vůči neexistenci morálních faktů. Kdyby totiž přirozená práva skutečně neexistovala v pravém slova smyslu, nedala by se ani myslet, ani říci, ne nadarmo totiž už Ludwig Wittgenstein prohlásil, že „*hranice mého jazyka znamenají hranice mého světa*“.⁷³

⁶⁸ BLACKBURN, S. The Individual Strikes Back. In: BLACKBURN, S. *Essays in Quasi-Realism*. New York: Oxford University Press, 1993, s. 216.

⁶⁹ BLACKBURN, S. *Morals and Modals*, s. 55.

⁷⁰ SOBEK, T. *Lidská práva existují objektivně*, s. 737.

⁷¹ BLACKBURN, S. *Morals and Modals*, s. 56.

⁷² *Ibidem*, s. 57.

⁷³ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: Oikoymenh, 2017, s. 65.

Paradoxně se však nesmíme stavět, jako raný Wittgenstein či Carnap, ke slovníku etiky skepticky, nýbrž pragmaticky, jako pozdní, poválečný Wittgenstein a právě zmíněný Blackburn, a vnímat ji jako druh jazykové hry vytvářející své autonomní entity, které mohou, a možná i musí být kultivovány.

7. A co dál?

„*Il faut cultiver notre jardin.*“⁷⁴ (Voltaire)

Pragmatickým způsobem uvažuje i Richard Rorty, jenž částečně vychází z názorů argentinského filosofa Eduarda Rabossiho, kdy spolu s ním odmítá fundacionalismus lidských práv a přejímá termín lidskoprávní kultura (*human rights culture*).⁷⁵ A právě v situacích konceptuálního pluralismu, který znamená nejen koexistenci, ale v dnešním globalizovaném světě i setkávání lidskoprávní kultury s kulturami jinými než lidskoprávními, je dle Rortyho možným východiskem *etnocentrismus*. Používá analogii s již zmíněnou Neurathovou lodí tvrdí, že v praxi musíme privilegiovat naši vlastní skupinu, *i. e.* naši lidskoprávní kulturu, i když pro to nemůže existovat žádné nekruhové ospravedlnění, a my, jakožto západní liberální intelektuálové, bychom tuto skutečnost měli přijmout a začít tam, kde jsme.⁷⁶ Podobně však uvažuje již před více než dvěma sty padesáti lety přední francouzský osvícenský filosof Voltaire. Podobnost v myšlenkách obou autorů nacházíme v situaci, kdy Candide, hlavní protagonista Voltairovy stejnojmenné filosofické povídky, po procestování různých světů a jejich kultur zdůrazňuje již výše zmíněnou *potřebu kultivovat naši zahradu*. Pro vyjádření potřeby používá právě sloveso *kultivovat* mající stejný etymologický základ jako slovo *kultura* v latinském slovese *colere*, které může znamenat *vzdělávat*, ale i *ctít*.⁷⁷ Zároveň Voltaire používá přivlastňovací zájmeno v první osobě množného čísla, čímž rozlišuje *naši* zahradu od zahrad jiných, přeneseně tedy naši (lidskoprávní) kulturu od jiných kultur. A je to právě naše kultura (zahrada), kterou je potřeba vzdělávat a ctít, v čemž tkví i Rortyho pragmatický etnocentrismus spočívající v rozdělení lidí na ty, kterým musím ospravedlnit svá přesvědčení, a na „*ty další* (*the others*).“⁷⁸

Takovýto etnocentrismus není nic jiného než přijetí quinovského ontologického, případně blackburnovského quasi-ontologického závazku vůči lidskoprávní kultuře a jejímu diskurzu, a tedy i vůči jejím entitám jako přirozená práva, které jsou její součástí. Samotný pojem *naše zahrada* je posléze ve Voltairově díle stavěn do protikladu vůči Edenské zahradě plné iluzí. Voltaire tak mimo jiné ukazuje, že bychom se měli zabývat pouze problémy, které jsou v našem dosahu, spíše než metafyzikou. To samé platí i pro metafyzickou existenci přirozených, avšak potažmo i lidských práv, která sice „*nepoletují mezi anděly*

⁷⁴ VOLTAIRE. *Candide*. Paris: Pocket, 2004, s. 154. Častý překlad této věty do českého jazyka zní „*musím obdělávat svou zahradu*“ (jako např. v překladu Radovana Krátkého, viz VOLTAIRE. *Candide*. Praha: Hynek, 1970, s. 173.), avšak je zřejmé, že vinou překladu zcela ztrácíme sloveso *cultiver* i první osobu množného čísla u přivlastňovacího zájmena. Z tohoto důvodu je použít originální citát ve francouzštině, který lze pro naše účely přeložit jako „*je potřeba kultivovat naši zahradu*“.

⁷⁵ RORTY, R. Human Rights, Rationality, and sentimentality. In: SHUTE, S. *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*. New York: Basic Books, 1993, s. 115.

⁷⁶ RORTY, R. *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 29.

⁷⁷ ŠENKOVÁ, S. *Latinsko-český, česko-latinský slovník*. 3. opravené vydání. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002, s. 24.

⁷⁸ RORTY, R. *Objectivity, Relativism, and Truth*, s. 30.

někde na nebesích“,⁷⁹ avšak to neznamená, že je možné relativizovat jejich existenci v rámci lidskoprávního konceptu a zanechávat snahy o jejich morální zdůvodnění. *Via facti*, přirozená i lidská práva se stala součástí a zároveň distinktivním znakem naší kultury, kterou, i kdyby teoreticky (ne)byla nejlepší ze všech možných kultur, je potřeba nadále ctít a zušlechťovat. Inspirováni poznatky analytické filosofie můžeme uzavřít, že v rámci naší kultury, tedy našeho konceptu zahrnujícího teorii i praxi, přirozená práva stejně jako ta lidská v určité formě, ať už quinovské, putnamovské či Blackburnovské, existují, avšak hledání jejich ontologické podstaty v ruinách klasické ontologie je již bezcenné.

Závěr

Existují přirozená práva? Nutnost vybrat si mezi odpověďmi ano a ne, jako by to byla volba mezi platónským realismem a striktním nominalismem, tedy antirealismem, se v tomto světle zdá jako zcela zbytečná. Navíc otázka existence přirozených práv může být vnímána jako platnost morálních práv, jež je dána morálními důvody, které tato práva ospravedlňují. Quinův holistický pohled na vědu nám ukazuje, že existence morálních a legálních práv je spolu svázaná, jelikož jde o součást lidskoprávní kultury a pouze v jejím rámci dochází k jejich platnosti odvozené ze zdůvodnění. Prošli obratem k jazyku a analytickou filosofií dvacátého století se již nemůžeme vracet k problémům vyvstalým předtím. Obdobně očekávat nějakou časoprostorovou referenci pro přirozená práva v podobě platónských idejí či fyzikálního zachycení by bylo naivní. Ostatně, i kdyby neurověda dokázala časoprostorovou existenci přirozených práv, jakožto neurálního vzruchu či v podobě myšlenky mající subatomární povahu, zachytit, její odpověď by byla znehodnocena slovy: „*To není ta existence, kterou jsem myslel*“. Na druhé straně by však stejně naivní mohlo být považovat přirozená práva za pouhé slovní konstrukty, před čímž nás varuje Blackburn se svým quasi-realismem. Co je ale onou referenční normou, jistotou v sekularizovaném světě (nejen) kulturního pluralismu? A zde můžeme quinovsky odpovědět: *Cokoli*. Místo propadání skepsi bychom si však po vzoru Voltaira a Rortyho měli vybrat onu pragmatickou etnocentrickou koncepci, naši referenční normu (zahradu), která je nám nejbližší, a snažit se ji kultivovat. V rámci této kultivace má svůj kardinální význam zdůvodnění přirozených práv, pakliže však neuspějeme, není třeba se bát. Jistí nás totiž holistická síť lidskoprávní kultury, vůči které jsme (quasi-)ontologicky a etnocentricky zavázáni.

⁷⁹ HAPLA, M. *Koho trápí existence lidských práv?*, s. 811.

Are there Natural Rights? or About the Ontological Status of Natural Rights from the Point of View of Analytical Philosophy

Jan Rutsch

Abstract: This article aims to present and analyze the stances of analytical philosophy as one of the most important schools of thought of the last century and their representatives on the ontological status of natural (moral) rights which has repeatedly become the target of criticism. The question of whether natural but also human rights exist is closely related to the existence of normative disciplines as such which for analytical philosophers represented one of their interests. The article presents a fundamental change in the perception of the ontology of abstract entities, natural rights included, and compares the Vienna Circle represented by Rudolf Carnap with post-war analytical philosophers such as Willard Van Orman Quine or Hilary Putnam. From Carnap's internal and external questions, through Quine's ontological commitment to Putnam's abandonment of the last dogma of empiricism and Blackburn's quasi-realism, the development of post-war analytical philosophy was accompanied by the change of perspective on classical ontology. This needs to be taken into consideration also in the case of natural and human rights. If the analytical philosophy urges us that classical ontology can no longer give us any answer, we need to find a new way to look at natural rights and their existence. This new perspective on the ontology of natural rights is analyzed in the article.

Keywords: natural rights, human rights, analytical philosophy, ontology, ontological commitment, internal and external questions, holism, quasi-realism