

ŽIVOT: PRÁVO, NEBO POVINNOST?

Jan Sokol

Idea života jako fenoménu kosmických rozměrů je bezpochyby jedním z hlavních pilířů Bergsonova myšlení. Celý jeden proud současné filosofie se pokouší rozvíjet tuto nevšední myšlenku živého a živoucího základu světa, samohybného hybatele evoluce. Ontologie i přírodní vědy se vracejí k onomu tajemnému „vzmachu“ (fr. *élan vital*, pozn. překl.), jehož projevy jsou zřetelné, ale jeho podstata nám uniká.

V tomto příspěvku bych chtěl na Bergsonův odkaz a na myšlenku životního vzmachu nahlédnout ještě z jiného úhlu. Při hledání pevnějšího základu práva, a lidských práv obzvlášť, jsme natrefili na komplementární myšlenku povinnosti. Odkud se bere tento natolik lidský fenomén, že Nietzsche mohl člověka definovat jako „zvíře, které může skládat sliby“? Napříč rozličnými závěry historie a antropologie práva vždy narážíme na tuto zásadní otázku: co povínuje člověka? Proč se cítíme být zavázáni příbuzenstvím, mravním nebo náboženským pravidlem, daným slovem, etickou myšlenkou?

Inspiraci jsme našli, jak doufáme, v myšlení Hanse Jonase, který se snaží prokázat zásadní propojenost fenoménů charakteristických pro lidský život – jako je svoboda a odpovědnost – s fenomény předlidskými.¹ Nemůžeme ale nalézt podobný vztah mezi ideou práva na život a povinností vůči životu obecně? Odkud se bere prvotní a nepodmíněná povinnost podle Jonase – povinnost matky vůči jejímu malému dítěti?² Co znamená pojetí života jako „daru“, natolik rozšířené v nejrůznějších kulturách a náboženstvích?

* * *

Každý ví, jak velice důležitá pro současný svět je idea lidských práv. Jen těžko si lze představit jiný základ soudobé politiky, na národní i světové úrovni. Tím spíše je však naléhavě potřeba hledat správné vyjádření těchto práv, základ, který by byl co nejvíce pevný a neotřesitelný. Tradiční formulace lidských práv

¹ Srov. H. Jonas: „Evolution und Freiheit“ in Týž: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt am Main 1992, s. 11–33.

² Srov. H. Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main 1979.

mají bohužel k dokonalosti daleko. Bývají slavnostně deklarována národními parlamenty, vypadají jako svobodná úmluva mezi občany, jako politický akt, který je však platný pouze pro ty, kdo se jej přímo účastní. Lidská práva tak vlastně splývají s právy občanskými.³ Některým se dokonce zdá, což je ještě horší, že obrana lidských práv je „eurocentrickým“ činem, který Západ imperialistickým způsobem vnucuje zbytku světa.

Avšak i v rámci západní kultury je význam těchto práv poměrně nejasný. Začneme od prvního a nejdůležitějšího práva, práva na život.⁴ „Každý má právo na život.“ Co to znamená? Běžně se to vykládá tak, že „tedy i já mám právo na život“ – jako důsledek hlavního a vedlejšího předpokladu sylogismu. V odborném jazyce práva je „právo na život“ pokládáno za subjektivní právo každé lidské bytosti, počínaje mnou samým.

Tento běžný výklad však vede k paradoxům, ba k absurditě. Může například nevléčitelně nemocný podat žalobu na neznámého pachatele, jenž by ho chtěl připravit o jeho základní právo? Pravděpodobně nikoliv. Kde se tedy stala chyba? Nespočívá právě v běžném výkladu? Větu „každý má právo na život“ je možné interpretovat i jinak, a sice „každý“, tedy „všichni ostatní“ – mají právo na bezpečí, nebo chcete-li na život. Když větu interpretujeme tímto způsobem, kdy zakládáme právo ostatních, zakazuje mi k nim přistupovat jako k věcem, omezuje moji svobodu a neříká vlastně nic jiného než odvěkou a známou mravní zásadu „nezabiješ“. Tato maxima je možná méně senzační, neposluchá se tak příjemně, nicméně se obejde bez paradoxu. Při bližším pohledu se ukáže, že neklade žádné „subjektivní právo“, žádné moje individuální právo, nýbrž naopak – jaké překvapení – povinnost. Povinnost pro mne.

Díky této inverzi se zároveň objasní i další paradoxy lidských práv. Tato práva jsou běžně deklarována jako vycházející z „přirozenosti“, z narození, a jako taková bývají označována jako absolutně nezczizitelná. Nesu si je v sobě stejně tak přirozeně, jako jsem já sám ve svém těle. Avšak každý ví, že stačí například překročit hranici Severní Koreje – a kde zůstala má „nezczizitelná“ práva? Samozřejmě že na druhé straně té hranice. Co to ale znamená? Jsou mi tato práva přidělována státem? Jak děsivá představa pro otce zakladatele – francouzské i americké –, kteří vynaložili tolik úsilí, aby právě tuto myšlenku popřeli

³ Srov. B. Kriegel: *Les droits de l'homme et le droit naturel*.

⁴ Klasičtí autoři (Bodin, Milton, Hobbes, Spinoza) hovořili skromněji – a opatrněji – o „právu na bezpečí“. Podle Hobbese se jedná o první právo mezi všemi a o jediné právo, od kterého žádné člověk nemůže upustit. Proč však toto patetické rozšíření na „právo na život“, a právě v předvečer revolučního teroru? Srov. B. Kriegel: *Philosophie de la république*.

a vyloučili. Právě proto, aby se vyhnuli myšlence závislosti lidských práv na vůli vládců, akceptovali slovník „přirozených práv“, byť všichni jsou si vědomi, že tato představa je rovněž přinejmenším podezřelá.

Když jsem interpretoval větu „Každý má právo na život,“ již jsem zmínil myšlenku povinnosti. Je zajímavé si povšimnout, že vedle práv figurovala povinnost v Deklaraci práv ve Virginii, stejně jako v preambuli první francouzské Deklarace, velice brzy však vymizela. Žádná z novějších deklarací ji nezmiňuje. To je však velmi zvláštní. Teoreticky vzato je zřejmé, že každé právo na straně jedné nutně předpokládá povinnost na straně druhé. Tento axiom zůstává platný v právu soukromém, velice podezřelým způsobem se však vytratil z práva ústavního, včetně práv lidských. Ještě jej tiše předpokládala idea „společenské smlouvy“, poněvadž každá smlouva spočívá právě v určité rovnováze mezi právy a povinnostmi na obou stranách.⁵

Jazyk současných deklarací práv člověka a občana naopak tvrdí, že lidská společnost je určité perpetuum mobile na vytváření jednostranných práv bez jakékoli povinnosti a skoro bez omezení, prostřednictvím vůle zákonodárce. Tento jazyk navíc směřuje člověka a občana, jako by pouze občan měl „právo na život“. Právě o toto směřování se také opírá podezření z „eurocentrismu“, z národního egoismu. Na druhou stranu, každý občan má právo na zdravotní péči, právo na vzdělání, právo na rozumnou mzdu a také na placenou dovolenou. Ani slovo o jakékoli povinnosti. To se velice dobře poslouchá, vidíte?

Kdykoli někdo tvrdí, že zkonstruoval perpetuum mobile, je na místě podezření, jestli se nejedná o podfuk. V našem případě spočívá v mlčky předpokládané úloze státu. Když zákonodárce vyhlášoval toto právo, jednoduše zapomněl pojmenovat stranu povinného.⁶ Kdo jiný než stát je v tomto případě povinován,

⁵ O nutné paritě mezi právy a povinnostmi poznamenal Maine de Biran: „*Mais il y a ici une observation bien essentielle à noter, et qui a échappée à tous les philosophes, quoique la théorie des droits et des devoirs en dépende. Ce qui est droit dans la conscience de l'individu, qui se l'attribue en propre, devient devoir dans la conscience de la personne morale qui attribue le même droit à d'autres personnes.*» (Oeuvres choisies, éd. Gouhier, s. 264). Kant zase zdůrazňuje povinnost (Pflicht) velice emfatickým způsobem (srov. *Kritik der praktischen Vernunft*, p. A 154) – avšak pouze v oblasti mravů. Z oblasti práva se naopak snaží povinnost za každou cenu eliminovat. Když se například pokouší ustanovit zásadní myšlenku vlastnictví, místo aby jednoduše řekl, že mám povinnost respektovat vlastnictví druhého, říká, že „mám právo uložit všem povinnost nesať na to, co je moje“, aniž by bylo nutné získat pro to jejich souhlas (*Metafyzika mravů*, I.1 §2; citát se nepodařilo dohledat, jeho intence je však bezesporu kantovská, pozn. překl.).

⁶ V případě některých lidských práv to nevádí. Všichni rozumí tomu, že právo na poštovní tajemství zavazuje poštu a že právo na spravedlivý proces zavazuje justici. Je však pozoruhodné, že i dobře vzdělaní občané jsou často přesvědčeni, že povinnost chránit bezpečnost lidí a jejich majetku náleží

a náleží mu tato práva naplnit? On sám je koneckonců vyhlásil, tak ať je také zaplatí!⁷

Avšak vraťme se k našemu tématu. Tento vývoj politického jazyka a myšlení by velmi pravděpodobně zděsil otce zakladatele moderní demokracie, neboť znovu buduje právě tu závislost občana na jeho státu a na jeho vládci, jakou se od počátku a jednou provždy snažili zrušit. Nicméně mám za to, že je můžeme aspoň v jedné věci uklidnit. Jsou i „přirozená“ či „základní“ práva, stejně jako práva sociální, něčím, co nám poskytuje stát? Upřímně si myslím, že nikoli.

Jestliže větu „Každý má právo na život“ budeme interpretovat jako právo všech ostatních – to znamená jako moji povinnost nezabít, pak své „právo na život“, tedy naději, že nebudu zabit, nemám díky státu. Poněvadž idea „práva na život“ může být koncipována jen v momentě, kdy maxima „nezabijesh“ je uznávána velkou většinou dané společnosti. Na velmi vysoké pravděpodobnosti, že moji spoluobčané budou ctít svou povinnost nezabíjet, spočívá pocit osobního bezpečí, „právo na život“ jako subjektivní právo, které náleží také mně.

Věřím, že se mi podařilo ukázat, že svá lidská práva nezískávám od státu, nýbrž díky konsenzu, díky většinově plnění povinnosti svých spoluobčanů nezabít (nekrást, neznásilnit, nezotročit atp.). Státu a jeho formalizovanému právu pak zbývá dohlížet nad případy konfliktu a transgrese, více či méně ojedinělé. Z čehož vyplývají dva důsledky, jejichž praktický význam je podle mého nezpochybnitelný.

1. Ve společnosti, kde je běžné, anebo dokonce normální zabíjet (krást, znásilňovat atp.), by bylo naprosto iluzorní pokoušet se zavést „lidská práva“ politickým rozhodnutím shora. Nejedná se jen o morální odsudek oné společnosti: v období tragického nedostatku jídla, hladomoru, je běžné krást (myšlenka krádeže, přesněji řečeno, ztrácí svůj smysl), v období válek je běžné zabíjet a podobně.⁸ V těchto tragických podmínkách se otázka lidských práv neklade.

výhradně policii, a tudíž státu. Jsou upřímně překvapeni, když zjistí, že tato povinnost náleží každému, kdo by mohl zasáhnout, tedy i jim samotným.

⁷ Abych předešel nedorozumění, měl bych asi zdůraznit, že nejsem zastáncem ultraliberálních pozic. Právě naopak, dobře si uvědomuji nutnost a správnost „sociálních práv“ evropského typu. Z čeho mám ale obavy, je nepřilíš jasný, ani poctivý způsob, jakým jsou uváděna. Raději než o „právech“ by se podle mě mělo mluvit o povinnostech či závazcích (státu? společnosti? občana?) v této oblasti, poněvadž v tomto případě by rovněž bylo potřeba rozseknout věčně diskutovanou otázku, zda tyto služby mají být poskytovány cestou zdanění, nebo zvláštním povinným pojištěním, nevládní filantropií atd.

⁸ „Válečný stav suspenduje morálku; zbavuje věčné instituce a věčné závazky jejich věčnosti a tím, v provizoriu, anuluje nepodmíněné imperativy.“ E. Lévinas: *Totalité et infini*, předmluva.

2. Kýžený stav společnosti, kde není běžné zabíjet (krást, znásilnit atp.) a kde si v důsledku jsme schopni představit, že máme „lidská práva“, každopádně není „přirozený stav“, nýbrž výsledek staletého kulturního úsilí a dobře vybudované výchovy a vzdělání. Jedinou cestou ke svobodné společnosti je mravní výchova, ať už je realizována převážně v rodině, ve škole, v kostele nebo jinde. Vyučování „práv dítěte“ není to, co posiluje tato práva ve společnosti, nýbrž jediné výchova k plnění povinností vůči druhému.⁹

* * *

Věřím, že se mi podařilo ukázat, že lidské a společenské „dobré žití“ závisí na mravnosti společnosti, na niž je naroubováno také právo.¹⁰ Obojí je založeno na myšlence povinnosti, závazku, jehož je „subjektivní právo“ pouhým vedlejším pandánem.¹¹ Na čem však spočívá samotná idea povinnosti? Nezbyvá nám nic jiného než se opřít o kantovský „kategorický imperativ“?

Tento přístup se zdá být dosti rozšířený mezi mysliteli (není jich mnoho), kteří si dnes kladou teoretickou otázku po základu práva. Říkají nám, že tento základ zajišťuje „kategorický imperativ“ – s evidentní úlevou, že už to dále nemusí promýšlet. Avšak právě proti takovému pohodlnému přístupu Kant namítá, že se jedná o „línou filosofii“ a že ti, kdo jej zastávají, příliš brzy vzdávají tázání a spokojí se se špatně podloženými odpověďmi. Není to ale také případ kantovské morálky, jež se spokojí s „odpovědí“, která vlastně odpovědí není? V očích etnologa tento předpokládaný „kategorický imperativ“ není nic jiného než zvnitřnění evropské individualistické morálky, jež má určitý historický původ a jejíž platnost je omezená na moderní evropskou kulturu. Jde tedy povýtce o naivní a neudržitelný „eurocentrismus“.

Hledání pevnějšího základu určitého obecného „imperativu“, povinnosti či závazku, který musí splnit každá lidská bytost, je dnes navíc ještě ztíženo kvůli slavné *naturalistic fallacy*, spojené s anglickým filosofem G. E. Moorem. Jedna podle nás pochybná, avšak velice rozšířená interpretace Moorea se v návaznosti na Kanta snaží ukázat, že žádný etický výrok nemůže být založen na premisách,

⁹ Toto je podstata lévinasovského „Vyučování“ – a zároveň předpoklad mé odpovědné svobody.

¹⁰ Na rozdíl od kantovského schématu, jež proti sobě staví morálku povinnosti a oblast práv, zde předložená interpretace umožňuje porozumět úzké vazbě mezi oběma – tato vazba je navíc dobře doložena v antropologii práva atd.

¹¹ O to zvláštnější je, že pojem závazku (*obligace*) se v současné době stal tak zastaralým: ani právní slovníky a učebnice jej nezmiňují, nebo jen v technickém významu dluhopisu.

jež by samy neměly etickou povahu. Byť se několik myslitelů pokusilo prokázat pravý opak, tato teze zůstává dodnes velice vlivnou, zejména v anglofonním prostředí. Jedním z oponentů je americký filosof J. R. Searle (1964). Opačný příklad, který Searle zmiňuje, je slib: prostý fakt, že jsme vyslovili větu (faktický fakt), člověka zavazuje splnit to, co slíbil (etický fakt).¹²

Kantovská starost o oddělení oblasti zkušenosti či faktu na straně jedné a oblasti mravů na straně druhé chce zachránit lidskou svobodu, která je podle Kanta ohrožena pokrokem deterministické vědy. Říši (*Reich*) nutnosti, přírodního zákona, nesmí být umožněno obsadit říši svobody, to znamená morálního jednání člověka. Kant tímto radikalizuje moderní metafyziku myslícího subjektu, explicitně ustanovenou Descartesem, avšak již přítomnou u jiných moderních myslitelů. Na rozdíl od Descartesa, věřícího křesťana, pro něhož je fakt, že člověk je bytost stvořená Bohem, ještě něco samozřejmého, Kant nahlíží člověka absolutně, tedy jako autonomního a nezávislého. Shoduje se v tomto s právním pojmem občana, *caputem* z římského práva, jenž nemá jinou povinnost než dobrovolně zvolenou, případně odvozenou od zločinu spáchaného na jiném občanu. Neexistuje povinnost, jež by nepocházela z dobrovolného aktu samotného jedince.

Tato myšlenka absolutní autonomie člověka byla základem politického myšlení již u Hobbese, přičemž vedla k představě „přirozeného stavu“ jako války všech proti všem. Neboť Hobbes si velice dobře povšiml, že lidská společnost bez (alespoň nějakých) povinností a vzájemných omezení není možná. Chce-li se však vyhnout jakémukoli náboženskému argumentu, což bylo v jeho době zdrojem strašlivých konfliktů, a zároveň ochránit lidskou svobodu před absolutismem vládce, nezbyvá mu nic jiného než idea dobrovolné smlouvy, pozdější „společenské smlouvy“, jež je ostatně empiricky rovněž nedohledatelná. Toto chatrné řešení se nicméně ukázalo být velice plodné a umožnilo ustanovení svobodných společností evropské a americké modernity. Dodnes tvoří základ hlavního proudu politického myšlení.

Až s „globalizací“ lidských práv, jež se stala základem pro OSN a pro světovou politiku po druhé světové válce, se naplno ukázala hlavní slabina řešení v podobě „společenské smlouvy“. Jakožto dobrovolný akt celku občanů nebo „obecné vůle“ má nutně povahu politického aktu organizované společnosti,

¹² Je třeba dodat, že Searlův argument také není bezchybný. Poněvadž slib není pouze „holý fakt“ toho, že jsme vyslovili nějakou větu, nýbrž vyžaduje určitou intenci se zavázat, která je možná již „morální“ povahy. Nicméně správně ukazuje, že striktní oddělení oblasti mravní od oblasti faktické není možné.

národního společenství. Tím, že slučuje všechny občany do rámce dobrovolné úmluvy, zároveň vylučuje všechny ty, kteří do onoho národního společenství nepatří. Slovo „každý“ obsažené v Deklaracích míří jen na občany, jen na členy dané společnosti, a nechává stranou všechno ostatní, zkrátka „člověka“.¹³ Mezinárodní právo tak v důsledku zůstává, alespoň *de iure*, právem válečným, byť prakticky provázaným s různými smlouvami a tak dále. Každopádně však bez autority a bez efektivních sankcí ve světovém měřítku.

Praktické důsledky tohoto stavu jsou evidentní a utvářejí soudobou světovou politiku. Podívejme se nyní podrobněji alespoň na ty nejzávažnější z nich.

Moderní technologie a světový obchod rozbily zbytky iluze národní svrchovanosti a autonomie tím, že pokryly celý svět sítí „globalizovaných“ měst. Útěk do měst vyjadřuje zoufalství vesničanů bez perspektiv.

Imigrační vlny do bohatých zemí vyjadřují – vyjma ekonomických motivací, které je však velice obtížné odlišit od ostatních – vůli vyloučených účastnit se svobodného a slibného života společností, které jsou šťastnější díky své historické minulosti nebo svým výjimečným geografickým podmínkám.

Terorismus a mezinárodní zločin obnažují zastaralý stav politické organizace světa. Samotnou jejich existenci umožňují jednak vymoženosti moderní doby – především média, dopravní prostředky, peníze a podobně, ale zároveň i jistá bezmoc dříve silných institucí: armády, státní policie a dalších.

Proudy ekonomického a politického slučování, jako je proces sjednocení Evropy, se snaží zvládnout aktuální výzvy na partikulární, částečné úrovni. Jejich úspěchy však pouze zvyrazňují vyloučení všeho, co do nich není zahrnuto.

Výzvam na globální úrovni by tak bylo třeba odpovědět na stejné úrovni. Je třeba promýšlet – v návaznosti na Kanta – světovou mírovou politiku. Na rozdíl od Kantovy doby však již nepostačí síť „mezinárodních“ úmluv: technologie, ekonomika, věda i zločin již mají náskok. Promýšlet světovou politiku tudíž dnes znamená myslet na lidská práva na úrovni světa, tedy celého lidstva. Prvním krokem je podle mého hledání lidského – tedy obecného – předpokladu vzájemné povinnosti jakožto základu lidského a společenského řádu přijatelného pro všechny.

Co by mohlo sloužit jako společný základ pro organizaci sociálního života lidí jakožto lidí? Kde nalézt něco, co máme všichni společné? Není toto

¹³ Společenská smlouva tak vytváří stejnou situaci jako staré kultury, jež dobře znají maximu „neza-bíješ“, aplikují ji ale pouze na souvlastence, spoluobčany, na členy stejného klanu, zatímco cizinci zůstávají bez jakékoli ochrany.

společné sám náš život? Když německý filosof Hans Jonas ve své známé knize *Princip odpovědnosti* hledá poslední základ nepodmíněné odpovědnosti, jež by nepocházela z nějaké smlouvy, nachází jediné odpovědnost matky za své dítě. Ze všech lidských odpovědností, jež jsou více či méně smluvní povahy, je tato jako jediná nepodmíněná a neomezená. Jak se ale stane, že tento vztah matky a dítěte, na první pohled vlastně biologický, je zdrojem odpovědnosti?

Dříve než přistoupíme k otázce povahy života, je třeba vzpomenout v dnešní době velmi rozšířený nedostatek – totiž neschopnost rozlišit mezi životem jako takovým a životem individuálním, tedy životem každého konkrétního člověka. Když hovoříme o „životě“, často máme na mysli jen svůj vlastní, „subjektivní“, individuální a vědomý život – a opomíjíme život jako takový, „objektivní život“, mohu-li si takto vypůjčit právní pojem. Obecný fakt života je přitom předběžná a nezbytná podmínka veškerého individuálního života. Neboť i mému individuálnímu životu předcházela život mých rodičů, mých předků. Tímto „objektivním životem“, obecným faktem života a živého, se tedy budeme nyní zabírat.

Když Heidegger v díle *Sein und Zeit* (Bytí a čas) vysvětluje svůj ontologický podnik a chce ukázat, jaké jsou různé způsoby „bytí“, udává jako příklad – vyjma případu *Dasein*, bytí člověka – pouze dvě formy, a sice bytí čistých objektů a bytí náčiní, v němčině *vorhandenes und zuhandenes*. Avšak existuje-li příklad úplně jiného způsobu bytí, pak je to bezpochyby případ živého. Dovolte mi tedy malý exkurz do oblasti elementární biologie, která patří k základním znalostem každého gymnazisty.

Na rozdíl od kamene nebo od stavby z železobetonu se způsob anebo strategie, jakou jakémukoli živému jde o bytí, v několika ohledech liší. Zatímco kámen nezávisle „je“ a „nepotřebuje ke své existenci nic dalšího“ (Spinoza), živé je závislé na svém okolí – na vodě, energii, živinách a tak dále. Zatímco kámen pasivně odolává veškerým vnějším vlivům a snáší je, i ten nejprimitivnější živý tvor je citlivý na světlo, teplo, na různé chemické faktory. Zatímco kámen nebo stroj zůstává takový, jaký byl na počátku, a může se jen opotřebit, entropicky poškodit, všechno živé se rodí, roste, stárne a umírá. I když má živé z principu omezenou životnost, nevzdává své úsilí o trvání: hned, jak se začne vyvíjet, má fantastickou schopnost se reprodukovat. Nedokáže se spokojit se svým již získaným bytím, ale musí se rozmnožit – a zdá se, že tím více, čím je to pro nás nepřijemnější: tam, kde byla jedna jediná blecha, jich jsou po několika dnech stovky.¹⁴

¹⁴ Právě tato překvapivá, a zároveň děsivá, skutečnost vysvětluje konzervatismus společnosti vůči manipulacím s živým: jedná se o živé organismy, nikdy nevíme, co se může stát...

Všechno živé tudíž přistupuje ke svému „úkolů být“ naprosto odlišně. Na jedné straně jako by byl osud neživé bytosti předem určený – svou tvrdostí, svou odolností a podobně, zatímco živé, byť na první pohled působí velice křehce a omezeně, je obdařeno schopností „samořízení“ a heideggerovskou „starostí o bytí“, jež mu umožňují nejen dočasně přežít, nýbrž také se samo regenerovat a rozmnožovat se. Včela, jejíž individuální život trvá jen několik týdnů, je tady už miliony let – a to pokaždé v podobě nového exempláře, čerstvého „jako v první den stvoření“.¹⁵

K tomu budíž řečeno, že každý živý tvor má svůj osud více či méně „ve vlastních rukou“.¹⁶ Ale to zdaleka není všechno: to, co má „ve svých rukou“, je osud celé jeho rodové linie, potomstva, celého druhu. Řečeno s neodarwinisty, jediné druhy, které se dokázaly efektivně prosadit a rozmnožit, přetrvaly až dodnes. Tato závislost každého druhu a života jako takového na individuálním chování svých nositelů je nejspíš „slabým místem“ celého podniku života. Abychom se však neztratili ve spekulacích, shrňme si nyní, jaké poznatky v tomto směru mají k dispozici biologie a antropologie.

1. Život na naší planetě existuje již zhruba 3 až 4 miliardy let. Vytvořil miliony druhů a „oživil“ každý kout, každé obyvatelné místo na světě.
2. Významný počet těchto druhů žije dodnes.
3. Každý známý druh se staral více o svou reprodukci než o přežití kteréhokoli jednotlivce.¹⁷
4. Závislost zdařilé reprodukce na chování jednotlivců – tedy chatrnost celého podniku – se zvyšuje spolu s rostoucí „komplexností“ druhů.
5. Zatímco na úrovni bakterií je reprodukce zajištěna chemicky, u rostlin závisí na faktorech prostředí,¹⁸ u zvířat je podporována individuálními

¹⁵ Autoři sci-fi románů, obvykle málo vzdělaní v oblasti technologie, sní někdy o strojích, které by přežily lidstvo. Na druhou stranu zase konstruktér může životu jen závidět jeho schopnost sebeopravování (hojení, adaptace atd.), poněvadž dobře ví, že stroj, který má fungovat bez zásahu člověka třeba i pouhých deset let, je možné sestavit jen s vynaložením ohromných nákladů (např. kosmická technika).

¹⁶ Včetně těch živých tvorů, které nemají ruce, samozřejmě. Téma, jímž se zde zabýváme, nesnese jiný než antropomorfní jazyk.

¹⁷ Slavná darwinistická *fitness* se tudíž dnes neměří podle úspěchů jednotlivce samotného, ale podle jeho schopnosti si zajistit potomstvo.

¹⁸ Zatímco semeno, zárodečná buňka nebo vajíčko se může hýbat ještě dlouho po „smrti“ rodiče, živořodý život může vzniknout pouze za bezprostřední přítomnosti matky a ještě po určitý čas na ní zůstává závislý.

a sociálními instinkty a zajištěna je pouze sexuálním pudem, přitažlivostí a u člověka – čím dál tím více – kulturními normami.¹⁹

6. U člověka se nejedná pouze o fyzickou reprodukci, nýbrž o reprodukci společnosti, včetně kultury, jejích institucí a technik.²⁰
7. Tento nový úkol nemůže být splněn nedobrovolně, bez vědomí zúčastněných mužů a žen. Závisí tedy na vůli jednotlivců.

Zatímco tradiční pojem „přirozeného práva“ stále budí pochybnosti, je podle mě správné hovořit o „přirozené povinnosti“, povinnosti vůči životu jako takovému, jehož dočasným držitelem či nositelem je člověk. Jakožto nositel života člověk vždy zakoušel, že i když žije dobře svůj individuální život, je nadto ještě odpovědný za něco, co jej přesahuje: za život obecně, za světový či kosmický život, jenž mu byl svěřen. Právě tato soustava myšlenek byla ostatně tradičně, až do americké Deklarace, míněna pod pojmem Stvoření a člověka jako stvořené bytosti. Odpovědnost každé lidské bytosti za pokračování života je takto modelem a prototypem veškeré povinnosti.²¹ Nezavazuje mne kvůli nějaké dobrovolné smlouvě, nýbrž už jen tím, že jsem se narodil. V několika afrických kulturách se dokonce hovoří o „dluhu života“.²² Je tu ale jeden podstatný rozdíl: zatímco dluh v ekonomickém smyslu musí být splacen tomu, kdo mi půjčil, v tomto případě „splácíme“ tím, že pokračujeme v předávání štafety rodové linie, že vychováme novou generaci.

* * *

¹⁹ (Alespoň) v tradičních sedentarizovaných společnostech bylo manželství předepsané. V indickém Zákoníku Manuově je trestán smrtí každý mladý muž, který se odmítne oženit a mít syna (přirozeného nebo adoptovaného). Stopy stejného přístupu nalezneme také v Bibli, např. v nepřilíši jasně epizodě, v níž je Onan (Gn 38,9) potrestán smrtí za to, že zabránil tomu, aby jeho zesnulý bratr měl dědice. Srov. také Fustel de Coulanges: *La cité antique*, kniha první. Dnes již o tom nemůže být řeč: nikdo není povinen mít děti. Vše závisí na svobodné volbě mužů a žen. Máme však bez dětí vůbec nějakou budoucnost, nějaký vývoj před sebou atp.?

²⁰ Z toho vyplývá, že „reprodukční úkol“ člověka se neomezuje jen na biologické rozmnožování, nýbrž že zahrnuje také „kulturní reprodukci“, včetně například výchovy, vzdělání atd.

²¹ To se snaží ukázat velice zajímavá kniha G. Davyho *La foi jurée*.

²² Srov. B. Théret: *La dualité des dettes et de la monnaie*, s. 280.

Nyní přistoupím k závěru. Z výše řečeného je, myslím, možné vyvodit tyto tři důsledky:

- a) Každý živý tvor je (také) nositelem života; pro člověka tento „život“ obsahuje také kulturu v širokém smyslu.
- b) Každý živý tvor musí zemřít; takže i když veškerý život spočívá v odsouvání smrti, není třeba ji považovat za nedostatek ani za čisté zlo.
- c) Každý živý tvor má „povinnost“ předávat dál život,²³ který dostal – jako dědictví, jež nepatří jen a jen jemu.

Život, který je běžně myšlen jako fakt nebo stav, jsem se pokusil představit jako úkol a jako povinnost, již je třeba splnit. Nejen na individuální úrovni, na způsob existencialistů, ale také v jeho sociálním, globálním a dokonce kosmickém rozměru. Tyto myšlenky jsem si dovilil představit v zhuštěné podobě, poněvadž věřím, že mnohým čtenářům můj přístup připomene vizi Bergsonovu. Pokusil jsem se vlastně o konkretizaci jeho myšlenky „životního vzmachu“, na počest tohoto velikého myslitele života.

Text přednášky pronesené na konferenci *Pouvoir et vie* na univerzitě v Nice, 17. července 2003. Přeloženo z rukopisu.

²³ Člověku v tomto ohledu náleží stejný díl odpovědnosti jako všem ostatním živým tvorům.

Literatura:

- Bergson, Henri. 1907. *Évolution créatrice*.
- Bergson, Henri. 1932. *Les deux sources de la morale et de la religion*.
- Changeux, Jean-Pierre (ed.). 1993. *Fondements naturels de l'éthique*. Paris.
- Davy, Georges. 1924. *La foi jurée*. Paris.
- Dawkins, Richard. 1980. *The Selfish Gene*. New York.
- Fustel de Coulanges, Numa D. 1864. *La cité antique*. Paris.
- Heidegger, Martin. 1927. *Sein und Zeit*. Tübingen.
- Jonas, Hans. 1979. *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt am Main.
- Jonas, Hans. 1992. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt am Main.
- Jonas, Hans. 1966. *The Phenomenon of Life*. New York.
- Kant, Immanuel. 1788. *Kritik der praktischen Vernunft*.
- Kant, Immanuel. 1797. *Die Metaphysik der Sitten*.
- Kriegel, Blandine. 1987. *Les droits de l'homme et le droit naturel*. Paris.
- Kriegel, Blandine. 1999. *Philosophie de la république*. Paris.
- Lévinas, Emmanuel. 1961. *Totalité et infini*. Den Haag.
- Maine de Biran. 1942. *Oeuvres choisies* (ed. Gouhier). Paris.
- Mauss, Marcel. 1923. *Essai sur le don*. Paris.
- Moore, George E. 1903. *Principia ethica*. London.
- Pinc, Zdeněk – Sokol, Jan. 2003. *Antropologie a etika*. Praha.
- Pospisil, Leopold. 1974. *Anthropology of Law*. New Haven.
- Radbruch, Gustav. 1999. *Rechtsphilosophie*. Heidelberg.
- Ricci, Jean-Claude. 2002. *Introduction a l'étude du droit*. Paris.
- Rüther, Stephanie. 1999. *Rechtstheorie*. Bonn.
- Searle, John R. 1964. „How To Derive ‚Ought‘ from ‚Is‘.“ *Philosophical Review* 1964: 48–58.
- Sokol, Jan. 2002. *Filosofická antropologie*. Praha.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1955. *Le phénomène humain*. Paris.
- Théret, Bruno. 1998. „La dualité des dettes et de la monnaie.“ Pp. 253–287 in Michel Aglietta – André Orléan (eds.): *La monnaie souveraine*. Paris.
- Wesel, Uwe. 1985. *Urformen des Rechts*. Frankfurt am Main.

Přeložil Jan Bierhanzl